

**ULUSLARARASI
DİNİ ARAŞTIRMALAR VE
KÜRESEL BARIŞ SEMPOZYUMU**

INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON RELIGIOUS
STUDIES AND GLOBAL PEACE

17 / 18 MAY. 2013 / KONYA



TİMAY



**KONYA
NECMETTİN ERBAKAN
ÜNİVERSİTESİ**



**KONYA
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ**



TÜBİTAK

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 6

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 1

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE KÜRESEL BARIŞ

ISBN : 978-605-86221-4-2 (Takım)

ISBN : 978-605-86221-5-9 (1. cilt)

ISBN : 978-605-86221-6-6 (2. cilt)

Editörler:

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Güney

Yrd. Doç. Dr. Aytekin Şenzeybek

Sayfa düzeni/kapak:

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Güney

Baskı/cilt:

SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com

KT.B.S.No: 16198 - Basım Tarihi: OCAK 2016

DİNİ ARAŞTIRMALAR
ve
KÜRESEL BARIŞ

- SEMPOZYUM -

- Cilt I -

17 - 18 MAYIS 2013
DEDEMAN HOTEL - KONYA

İÇİNDEKİLER

- 1. CİLT -

TAKDİM.....	9
BARIŞ ORTAMININ OLUŞUMUNDA DİNİ KURUMLARIN KATKILARI	13
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN	
GÜNEY AFRİKA'DA İSLÂMİ EĞİTİM	21
Mustafa EFE	
TÜRKİYE'DE İLAHİYAT EĞİTİMİNİN SORUNLARI VE GELECEĞİ.....	39
Doç. Dr. Sıddık KORKMAZ	
ALMANYA'DAKİ İSLÂM DİN DERSİNİN KONUMU, PEDAGOJİK VE SOSYAL BEKLENTİLER	51
Dr. İsmail Hakkı YAVUZCAN	
OSMANLI SON DÖNEMİ, NİTELİKLİ DİN ADAMI YETİŞTİRME PROJESİNİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK “KONYA İSLÂH-I MEDÂRİS-İ İSLÂMİYE” MEDRESESİ	65
Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ	
MÜLTİ-KÜLTÜREL HOLLANDA TOPLUMUNDA DİN VE DİN EĞİTİM- ÖĞRETİMİ	93
Doç. Dr. Özcan HİDİR	
AN ANALYSIS OF ISLAMIC SCHOOLING IN AUSTRIA – A CONTRIBUTION TO MUSLIM INTEGRATION OR TOOL FOR SEGREGATION?.....	119
Elif MEDENİ	
MUSLIMS, CHRISTIANS AND JEWS TODAY – NEIGHBOURHOOD AND NEIGHBOURLINESS IN THE AGE OF GLOBALIZATION.....	135
Enes KARIĆ, MA., PhD	
TRAINING MUSLIM RELIGIOUS LEADERS AT HARTFORD SEMINARY	155
Dr. Yahya MICHOT	
MÜSLÜMANLAR ARASINDA BARIŞI TEHDİT EDEN MEZHEP ÇATIŞMASININ TEMEL DİNAMİKLERİ VE ÇÖZÜM YOLLARI	169
Prof. Dr. Sönmez KUTLU	
MEZHEPSEL UZLAŞMA VE BARIŞ HAKKINDA MODERN VE POSTMODERN YAKLAŞIMLAR ÜZERİNDEN BAZI DÜŞÜNCELER.....	195
Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA	
TOPLUMSAL BARIŞ EKSENİNDE EHLİ BEYT (ANLAM-ÖNEM-ETKİ).....	219
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL	

İSLÂM TEFSİR TARİHİNDE ANA AKIMLAR VE PARADİGMALAR.....	237
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	
KUR'ÂN'I ANLAMADA TEFSİR GELENEĞİNİ GÖZ ARDI ETMENİN MALİYETİ	283
Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	
YENİ ATEİST AKIMIN DİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE.....	311
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	
CİHADIN ŞİDDETLE KURULAN BAĞLANTISININ TUTARSIZLIĞI ÜZERİNE	331
Prof. Dr. Saffet KÖSE	
HADİSİ ANLAMA VE YORUMLAMADA HERMENEUTİK BİR YORUM YÖNTEMİ OLABİLİR Mİ?	363
Doç. Dr. Fikret KARAPINAR	
THE BIBLE AND THE LAND OF SHADES: DIVINE JUSTICE AND HOW WE READ THE BIBLE	377
Prof. Dr. David J. GOA	

- 2. CİLT -

RHETORICAL CRITICISM AND PROPHETIC LITERATURE	405
Assoc. Prof. Dr. Ian H. HENDERSON	
PEACE-BUILDING AND THE STUDY OF BASIC RELIGIOUS TEXTS	425
Dr. Shelley ELKAYAM	
ŞİDDETİ ÖNLEYİCİ BİR UNSUR OLARAK İNANCIN ROLÜ	439
Yrd. Doç. Dr. Harun IŞIK	
DİNİ ARAŞTIRMALARDA YAPISAL FENOMENOLOJİK YÖNTEM: KÜLTÜRLERARASI BİR PERSPEKTİF	459
Doç. Dr. Mustafa ALICI	
DİNİ ÇOĞULCULUĞUN VECHELERİ.....	467
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	
TARİHİMİZDE ÇEŞİTLİLİK, ESNEKLİK, HOŞGÖRÜ ALGISI.....	477
Öğr. Gör. Zekeriya IŞIK	
ÇOKKÜLTÜRLÜ BİR ÜLKE VE MÜSLÜMANLAR: AVUSTRALYA ÖRNEĞİ	493
Yrd. Doç. Dr. Ali Kürşat TURGUT	
DİNİ SOSYAL HAREKETLER VE CEMAATLERİN İNCELENMESİNDE SOSYOLOJİK PARADİGMALARIN KRİZİ	509
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK	
THE WAY OF DIALOGUE: RELIGIOUS STUDIES & GLOBAL PEACE Crossing Boundaries Without Going to War?	523
Prof. Dr. M. Darrol BRYANT	

THE PLURALITY OF RELIGIONS AND THE GLOBAL PEACE	537
Assoc. Prof. Dr. Zbigniew KAŻMIERCZAK	
RELIGIOUS STUDIES, PLURALISM, INTERFAITH AND INTRA-MUSLIM RELATIONS	553
Assist. Prof. Dr. Kemal ARGON	
RELIGIOUS EDUCATION AND THE UNESCO STANDARDS FOR PEACE AND TOLERANCE: THE BIBLICAL SAGA OF JACOB AND ESAU AS A CASE STUDY.....	571
Eldad J. PARDO	
ELEVENTH CENTURY MUSLIM THEORIES OF GOVERNANCE FOR THE 21 ST CENTURY GLOBAL PEACE.....	597
Prof. Dr. M. Nazif SHAHRANI	
“IS THERE A TURKISH MODEL OF ISLAMISM?” SOCIO-HISTORICAL AND POLITICAL APPROACH TO THE CONTEMPORARY POLITICAL ISLAM IN TURKEY.....	611
Imanol Ortega EXPÓSITO	
TÜRKİYE’DE TEK PARTİ YÖNETİMİNDE RESMÎ-DİNÎ NEŞRİYAT	633
Hicret K. TOPRAK	
GÜNÜMÜZ RUSYA’SINDA KİLİSE-SİYASET İLİŞKİSİ.....	647
Yrd. Doç. Dr. Şir Muhammed DUALI	
MEZHEP SİYASET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SURİYE OLAYLARI.....	663
Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENZEBEK	
DİYALOJİK ÇEVRE AHLÂKININ İSLÂMÎ REFERANSLARI	693
Doç. Dr. Huriye MARTI	
MÜLKİYET ANLAYIŞININ EKO-SİSTEM ÜZERİNE ETKİLERİ VE YENİ BİR ÇEVRE ANLAYIŞINA DOĞRU	705
Yrd. Doç. Dr. M. Necip YILMAZ	
İNSAN, ÇEVRE VE DİN	725
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM	
İSLAMÎ PERSPEKTİF VE ÇEVRE.....	743
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN	
ESKİ KAVİMLERE AIT ŞEHİRLER VE MİMARLIK ESERLERİ.....	771
Prof. Dr. Yılmaz CAN	
DİN EĞİTİMİNDE DİL VE EDEBİYAT.....	791
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	
SONUÇ BİLDİRİSİ.....	799
CONCLUSIONS of the SYMPOSIUM	803

TAKDİM

İlâhî dinlerin temel amacı, insana mutluluk sunmaktır. Hz. Âdem'den son Peygamber Hz. Muhammed (a.s.)'a kadar gönderilen ilâhi dinlerin ortak adı: "İslâm"dır. İslam kelimesinin anlamlarından biri de 'barış'tır. Allah'ın en güzel isimleri arasında yer alan ve barış anlamına gelen es-Selâm ismi de bu anlamı pekiştirir. *Allah'ın barış olduğunu ve barışa özlemimizin Allah'a özlemden başka bir şey olmadığını bilen bir kimse, barış ve kardeşliğin yegâne temsilciliğini yapar.* Dolayısıyla, ilahi dinlerin özünde çatışma değil, barış vardır. Hiçbir din, otantik açıdan, özünde çatışmayı barındırmaz.

Geçmişte insanlık tarihinde yaşanmış olan çatışmaların bir kısmı din adına ya da dini farklılık adına yapılmıştır. Tarihte değişik din mensupları arasında görülen savaşlar, inançlardaki farklılıklardan dolayı değil; daha çok askerî, siyasî ve iktisadî çıkarlar uğruna gösterilen çabalardan kaynaklanmıştır. Hâlbuki insanlığın mutluluğunu ve barışı amaçlayan ilâhi dinler, bu tür çatışmaların sebebi olmamalıdır. Aksine, farklı din mensuplarının çok kültürlülük adına bir arada barış içinde yaşama imkânları vardır. Bu konuda İslam tarihi iyi bir laboratuvardır. Tarihte Müslümanlar hiçbir zaman, hiçbir kimseyi ve hiçbir milleti, dolaylı veya doğrudan Müslüman olmaya zorlamamışlardır. İslamiyet'i anlatmışlar, kendileri de İslamiyet'i yaşayarak örnek olmuşlar ve insanları inançlarında serbest bırakmışlardır. Çünkü dinimizde zorlama yoktur.

İslam bilginlerinin tanımına göre din, akıl sahiplerinin kendi irade ve istekleriyle tercih ettiği, bizzat hayrolan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere götüren ilahi kurallar bütünüdür.¹ Dikkat edilirse bu tanımda başta ilahilik vasfı olmak üzere, akıl ve özgür irade üzerinde durulmuştur. Bu üç terim arasındaki ilişki biçimi, din ve vicdan özgürlüğünü korumakla ilgilidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: "*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.*"² Bu ayetten hareketle, nasıl ki bir kimse imana girip girmemekte zorlanamazsa, İslam'a girdikten sonra ibadetleri yerine getirip getirmemekte de zorlanamaz. Çünkü iman, hür irade ve gönülden gelen kabullenmeye dayalı bir gerçekliktir. İyi niyete, iradenin tercihinin dayanmayan ve gönülden benimsenmemiş bir dindarlık, din açısından inkârla eşit tutulan nifak anlamına gelir ve fertte kişilik parçalanmasına yol açar. Bu sebeple yine Kur'an'da geçen bir âyette; "*Allah dinde sizin için bir zorluk kılmamıştır*"³ buyrulur. Dolayısıyla, hakikatin bilgisine muhatap kılındıktan sonra bireylerin iradesine baskı yapılarak İslam'ı kabul

¹ Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, Kahire, 1987, s. 141.

² 2/Bakara 256.

³ 22/Hac 78.

etmeye zorlanamazlar.

Yaşadığımız yüzyılda küreselleşmenin hızlandırıcısı durumunda olan iletişim devrimi, dünyayı '*küçük bir köy*' haline getirmekle kalmadı, adeta ulusların '*mahremiyet*' alanlarını deşifre etti. Bu sebeple, küreselleşmenin, yereli yutucu ve tek tipleştirici işlevi karşısında, özünde, '*çoğulculuk*' düşüncesi yer alan demokrasi kültürü sayesinde, farklı kültür dokuları ve inanç toplulukları arasında bir arada yaşamının ortak formülü etrafında zihni çabaların yoğunlaştırılması bir zorunluluk haline gelmiştir. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV) ile birlikte gerçekleştirdiğimiz *Dini Araştırmalar ve Küresel Barış* adını taşıyan bu sempozyumun da amacı budur. Bütün bir dünyada barışın ve refahın egemen olmasını isteyenler mutlaka bu kitapta dile getirilen önerilerden istifade edeceklerdir. Hiç kuşkusuz İslam âleminin içinden geçtiği bu kaotik ortamdan çıkışta bu sempozyumda ortaya konulan çözüm önerileri yol gösterici olacaktır.

Netice-i kelâm, gerek bu sempozyumun düzenlenmesinde, gerek değerli bildirileriyle katkıda bulunulmasında ve gerekse sunulan bildirilerin kitap olarak yayımlanmasında emeği geçen herkese şükranlarımı arz ederim.

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
NEÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı

ÖNSÖZ

Dünyamızın; soğuk ve sıcak savaşların arttığı, devletlerin milli ve maddi çıkarlarını bütün değerlerinin önüne geçirdiği, ülkelerin içten ve dıştan çeşitli tehlikelere maruz kaldığı asrımızda her zamankinden daha çok barışa ve huzura ihtiyacı bulunmaktadır. Birçok coğrafyada yaşanan dini ve siyasi sorunlar başka hiçbir şeye ihtiyaç bırakmayacak ölçüde barış çabalarının önemine işaret etmektedir.

Tarih; dün ve bugün, dini, siyasi, etnik motif ve ideolojilerden kaynaklanan çatışmalara, savaşlara ve bunların neticesinde binlerce insanın hayatına mal olan acı tecrübelere sahne olmuştur. Çeşitli uluslararası çalışmalarda hazırlanan metinlerde önemli ölçüde bu durumlardan ders çıkarıldığına etkisi görülse de pratikte hâlâ eksikliklerin bulunması büyük dikkat çekmektedir. Bu çelişkinin nereden kaynaklandığının tespiti, barışın tesisi ve kalıcılığı açısından önem arz etmektedir.

Tüm dünyada dini prensiplerin ve ahlaki değerlerin, günümüz insanının hem bireysel, hem de toplumsal hayatını yönlendirmede ne kadar önemli ve etkili olduğu bilinen bir gerçektir.

O halde tekrar üzerinde kritik yapılması gereken, bu prensiplerin ve değerlerin ana kaynakları olan kutsal metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve insan hayatıyla bağlantısının kurulmasında sağlıklı yöntem nedir ve nasıl olmalıdır? Eğitim ve öğretim kurumlarında uygulanan esaslar bununla ne kadar uyumlu ve ne derece etkilidir? Bu sorulara cevap aramak aynı zamanda sorunun çözümüne de katkı sağlamak demektir.

Kutsal dinlerin insanları duygularıyla, sezgileriyle, davranışlarıyla kısaca maddi ve manevi dünyasıyla bir bütün halinde kavradığı, kuşattığı dikkate alınırca, küresel sorunların çözümünde inançların sözkonusu gücünün katkısı inkâr edilemez. O zaman, dinlerin en önemli amacı olan insan huzur ve mutluluğunu, küresel düzeyde gerçekleştirmek için dinlerin barış odaklı buyruklarının öne çıkarılmasına, yanlış anlaşılma sonucu hatalı şekilde şiddete alet edilen kaynaklarının doğru anlaşılmasında sağlıklı yöntemlerin geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

Tarihi süreç içerisinde farklı dinlere inanan insanların; bir din içinde o dinin ilke ve esaslarının farklı yorumlanmasının ortaya çıkardığı çeşitli ekol ve akımların bu doğal içtihat farklılıklarıyla barış içinde bir arada yaşamaları konusundaki tecrübelerin bugün tekrar incelenmesine ve tekrar huzur ve barış içinde yaşama aşamasına gelinmesine önemle ihtiyaç vardır. Günümüzün sorunlarına ışık tutacak zenginlik ve derinlikteki mirasın aktüel sorunlara katkı sağlayabilmesi için günümüzün diliyle bir kez daha gündeme taşınması büyük önem taşımaktadır.

1994 yılından bu yana özelde İmam Hatip'ler genelde ise din eğitimi ve gençlik alanında hizmet üreten Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV)

olarak bilgi, düşünce ve strateji geliştirme odaklı çalışmalarımıza 2013 yılında gerçekleştirdiğimiz “Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu”nu da ekleyerek hizmet alanımızı genişletmeye devam etmekteyiz.

Elinizdeki bu eser, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, Necmettin Erbakan Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesi ile Konya Büyükşehir Belediyesi tarafından 17-18 Mayıs 2013 tarihlerinde Konya’da düzenlenen “Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu”nda sunulan bildiriler ve tartışılan konuların sonuçlarının toplanmış ve amacına katkı sağlayacak şekilde derlenmiş halidir.

Sempozyumumuzun gerçekleştirilmesinin ve eser haline getirilmesinin her aşamasında elinden gelen her türlü desteği fazlasıyla gösteren ekip arkadaşlarımıza ve fikirleriyle değerli katkılar sağlayan tüm katılımcılarımıza şükranlarımızı sunar, bu eserin dini araştırmaların niteliğinin artırılması ve küresel barışa katkı sağlaması yolunda bilimsel alanda yapılacak çalışmalara önemli bir kaynak hüviyetinde olmasını arzu ederim.

Ecevit Öksüz
TİMAV Genel Başkanı

BARIŞ ORTAMININ OLUŞUMUNDA DİNİ KURUMLARIN KATKILARI

Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İnanma duygusu insanın temel özelliklerinden biridir. Değerler sistemi oluşturma ve bunu bir iman kaynağına bağlanarak yapma bütün insanlar için ruhi ve içtimai bir zarurettir. Çünkü inanan ve böylece diğer canlılardan ayrılan insanın bu niteliği fitridir. İnsanlık tarihi ve bilimsel araştırmalar dinin insanla birlikte var olduğunu, dinsiz bir toplumun ve inancsız bir insanın olamayacağını göstermektedir.

İnanma duygusu insanın temel özelliklerinden biri olduğu gibi dinin muhatabı da insandır ve din, insanın hem dünya hayatında hem de ebedi alemde mutluluğu için vardır. İnsanı yaratan yüce yaratıcı onu başıboş bırakmamış, mutluluğu için rehberler ve kurtuluş reçeteleri göndermiş, diğer varlıkların adaletle yönetimini de insanoğluna vermiştir. Bu husus Tevrat'ta Adem ile Havva'ya hitaben "Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tabi kılın. Denizin balıklarına, göklerin kuşlarına ve yeryüzünde hareket eden her canlı şeye hakim olun" denilerek ifade edilmektedir (Tekvin 1/28). Kur'an-ı Kerim'de de insanın halife kılındığı ve göklerde ve yerdeki her şeyin insanın emrine verildiği bildirilmektedir (el-Bakara 2/30; Lokman 31/20; el- Casiye 45/13). Ancak bu hakimiyet mutlak değil, belli şartların yerine getirilmesiyle mümkün olabilmektedir ki bu şartların başında da adaletin temini ve herkese hakkını vermek gelmektedir (el-Maide 5/8; en-Nahl 16/90).

Dinsiz toplum ve inancsız insan olmadığına ve şimdiki durumda aynı dünyayı paylaşmak zorunda olduğuna göre yapılacak tek şey barışın teminidir. Bunun için de insanı hedef edinen ve gayesi insanın mutluluğu olan dinin, dünya barışının sağlanmasında oldukça önemli rolü vardır. Burada dini kurumların, dinlerin temel hedefinin gerçekleşmesinde ve dünya barışının sağlanmasında hem mesaj olarak hem de müntesiplerini yönlendirmede, ayrıca diğerlerini ötekileştirmede önemli ve hayati rolü vardır. Neticede İsviçre'li ilahiyatçı Hans Küng'ün dediği gibi "Dinler arası diyalog olmadan dinler arası barış, dinlerarası barış olmadan dünya barışı olmaz".Din tebliğcileri olan peygamberlerin temel özellikleri, kendilerinden önce gelenleri tasdik, kendilerinden sonra gelenleri tebşir olduğu, dolayısıyla onlar arasında herhangi bir anlaşmazlık olmadığına göre tebliğe muhatap olan ümmetler arasında da bu manada bir düşmanlık olmamalı, barışın gerçekleşmesi için elbirliği yapılmalıdır.

A- İNSAN VE DİN:

İnanma duygusu insanın temel özelliklerinden biridir. Değerler sistemi oluşturma ve bunu bir iman kaynağına bağlanarak yapma bütün insanlar için ruhi ve içtimai bir zarurettir. Çünkü inanan ve böylece diğer canlılardan

ayrılan insanın bu niteliği fitridir. İnsanlık tarihi ve bilimsel araştırmalar dinin insanla birlikte var olduğunu, dinsiz bir toplumun ve inançsız bir insanın olamayacağını göstermektedir¹.

İnsanın akl-ı selîmi çeşitli kùltùrlerde farklı isimlerle anılıp farklı sayıda ve mahiyette tasavvur edilse de, üstün bir kudretin varlığını kabul etmektedir. Günümüz araştırmalarında “kutsal” diye adlandırılan bu alan, tarihin her döneminde ve en ilkelinden en gelişmişine kadar bütün cemiyetlerde mevcuttur. Bunun gibi çeşitli kùltùrlerin kozmogoni ve antropogonilerinde genelde insanın belli bir amaç için, özellikle de Tanrı veya tanrılara hizmet ve kulluk, ayrıca Tanrıyı temsil ederek kozmik düzeni korumak için yaratıldığı kabul edilmektedir². Dolayısıyla insan niçin yaratıldığını anlamaya, yaratıcısını bilip bulmaya çabalayan ve O’na karşı yükümlülüğünün şuurunda olan, kutsalın tecrübesini yaşıyan dinî bir varlıktır. Din sadece inanmaktan ibaret ve sırf vicdanî bir müessese değildir, o aynı zamanda bir hayat stili ve yaşama tarzıdır. Din yüce kudretle evren ve insan hakkında özel bir görüş ve yorum getiren ve ona göre insan hayatını şekillendiren bir sistemdir.

B- DİNİN GAYESİ

Çeşitli dinlerin kozmogoni ve antropogonilerinde olduğu gibi İlahi din geleneğinde de insan, yaratıcısını bilip tanımak ve O’na kulluk etmek için yaratılmıştır. İnsanın yaratılış gayesi olan kulluk aklın Allah’ı tanınması, bilmesi, iradenin de O’na yönelik bağlanmasıyla gerçekleşmektedir. Allah bu hususta da kuluna yardımcı olmuş, ondaki bu fitrî his ve şuru ilahi vahiy ile yönlendirip geliştirmiş, onu başıboş bırakmamıştır. “İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor”³ ayeti bunu ifade etmektedir. Yüce Yaratan, en güzel bir kıvamda yaratılan insanın,⁴ yaratılışına yaraşır bir şekilde yaşaması için ona yol gösterecek kılavuzlar ve uyulacak prensipler göndererek rehberlik etmiştir ki bu prensipler bütününe “din” adı verilmektedir.

İnsan gerek yapısından kaynaklanan zaafılar gerekse tarihi seyir içinde ve değişik coğrafyalarda ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle zamanla ilahî menşeli ilkeleri unutmuş yahut çarpıtmış ve her defasında elçiler aracılığıyla bu ilkeler hatırlatılmıştır.

Hız. Adem, Allah’tan aldığı bilgi ve emirlerle hem kendi hayatına hem de zürriyetinin yaşayışına yön vermiştir. Tevrat’a göre o, Tanrının suret ve benzeyişinde yaratılmış ve denizin balıklarına, göklerin kuşlarına ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hakim olup onları Tanrı adına ve

¹ Ö.Faruk Harman, “İslam: Vahiy Geleneği İçinde İslam”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2001, XXIII, 2.

² M.Eliade, Histoire des croyances et des idees religieuses, Paris 1984, I, 72; S.H.Hooke, Ortadoğu Mitolojisi (trc.Alaeddin Şenel), Ankara 1993, s.30, 46.

³ El-Kıyame 75/36.

⁴ Et-Tin 95/4.

adaletle yönetmekle görevlendirilmiştir⁵. Kur'an'a göre de Adem, halife olarak yaratılmış, Allah'tan aldığı bilgilerle yolunu çizmiştir⁶. Kur'an'a göre göklerde ve yerdeki her şey insana musahhar kılınmış ve insanın hakimiyetine verilmiştir⁷, ancak bu hakimiyet mutlak değil, belli şartların yerine getirilmesiyle mümkün olabilmektedir ki bu şartların başında da adaletin temini ve herkese hakkını vermek gelmektedir⁸

Tevrat'a göre de Kur'an'a göre de varlıkların isimleri Allah tarafından Adem'e öğretilmiş ve o da varlıklara ad koymuştur ki⁹ Yahudi düşüncesinde bir şeye ad koymak o şey üzerinde hakimiyet anlamına gelmektedir.

Tevrat'a göre ilk ata Hz. Adem'den on nesil sonra gelen Hz. Nuh da "sadiq adamdı, çağdaşları arasında kamil biriydi, tanrı yolunda yürüdü ve Rabbin gözünde lütuf bulmuştu"¹⁰. Hz. Nuh'a da Tanrı "Verimli olup çoğalın, yeryüzünü doldurun. Yerde ki hayvanların, gökteki kuşların tümü sizden korkup ürkecek. Yeryüzündeki bütün canlılar, denizdeki bütün balıklar sizin yönetiminize verilmiştir. Kanınız dökülürse hakkınızı kesinlikle arayacağım. Her hayvandan hesabını soracağım. Her insandan, kardeşinin canına kıyan herkesten hakkını arayacağım. Kim insan kanı dökerse, kendi kanı da insan tarafından dökülecektir. Çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Verimli olun, çoğalın, yeryüzünde üreyin, artın" demektedir¹¹. Öte yandan Nuh kanunları da denilen ve Tanrı'nın Hz. Nuh'a emrettiği temel kurallar arasında kan dökmek, adil bir yargı sistemi oluşturmak da vardır¹².

Kur'an'a göre Nuh'a bildirilen emirler, Müslümanlar için de geçerlidir. Kur'an'da "Nuh'a tavsiyesini sizin için de dinde uyulacak kurallar kıldı. Sana vahyimiz, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiyemiz bu dini ayakta tutmanız ve onda tefrikaya düşmemenizdir"¹³ buyrulmaktadır.

Yine Tevrat'a göre Tanrı, Hz. İbrahim hakkında "Doğru ve adil olanı yaparak yolumda yürümeyi oğullarına ve soyuna buyursun diye İbrahim'i seçtim" demektedir¹⁴. Kur'an'ı Kerim'de de Hz. Nuh'a verilen emirlerin İbrahim'e de verildiği belirtilmektedir¹⁵.

Yahudilikteki On Emrin birincisi "Seni Mısır diyarından, esirlik evinden çıkaran Allah'ın Yehova benim. Karşımda başka ilahların olmayacaktır" şeklindedir¹⁶. Şeytan tarafından denenilen Hz. İsa "Çekil şeytan! Çünkü "Rab

⁵ Tevrat/Tekvin 1/26-28

⁶ el-Bakara 2/30, 37

⁷ el-Bakara 2/30; Lokman 31/20; el- Casiye 45/13

⁸ el-Maide 5/8; en-Nahl 16/90.

⁹ Tevrat/Tekvin 2/19-20; el-Bakara 2/31, 33.

¹⁰ Tevrat/Tekvin 6/8-9.

¹¹ Tevrat/Tekvin 9/1-7, 17.

¹² Talmud Sanhedrin 56a

¹³ eş-Şura 42/13

¹⁴ Tevrat/Tekvin 18/19.

¹⁵ Eş-Şura 42/13.

¹⁶ Tevrat, Çıkış 20/1-2.

Allah'ına tapınacak ve yalnız Ona kulluk edeceksin" cevabını vermiştir¹⁷. Kur'an-ı Kerim'de de "Allah ile beraber başka bir tanrı edinmeyin"¹⁸ ve "Ancak sana kulluk ederiz ve ancak senden yardım dileriz"¹⁹ buyrulmaktadır.

Hiz. Musa'ya Sina dağında verilen On Emir'de "Öldürmeyeceksin, çalma-
yacaksın, komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin, komşunun evine,
karısına, kölesine, öküzüne, eşeğine hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin"
denilmektedir²⁰. Diğer taraftan kendisini adil olarak niteleyen Tanrı, "Kötü-
lük için çokluğun peşinde olmayacaksın ve bir davada adaleti bozmak için
çokluğun ardınca saparak söylemeyeceksin ve fakiri davasında kayırmaya-
caksın, yoksula karşı adaleti saptırmayacaksın, hükümde haksızlık etmeye-
ceksin, yoksula ayrıcalık göstermeyecek, güçlüyü kayırmayacaksın ve kom-
şuna adaletle hükmedeceksin, komşunu kendin gibi seveceksin" talimatı
vermektedir²¹.

Hiz. İsa da İncillere göre sevgiyi, affetmeyi, sulhu ve kardeşliği öğüt-
lemektedir. O "Ne mutlu yumuşak huylu olanlara, Ne mutlu doğruluğa acıkap
susayanlara, Ne mutlu merhametli olanlara, Ne mutlu yüreği temiz olanlara.
Ne mutlu barışı sağlayanlara"²² demektedir, "insanların size nasıl davranmasını
istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın, çünkü şeriatın ve peygamberlerin
söylediği budur" tavsiyesinde bulunmaktadır²³.

Daha önceki peygamberleri ve Kutsal kitapları tasdik eden Hiz. Muham-
med'in tebliğ ettiği kutsal kitap Kur'an-ı Kerim de insanları barışa, dostluğa,
sevgi ve merhamete davet etmekte, adaletli davranmayı emretmekte, "Allah
şüphesiz adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla bakmayı emreder; hayasızlığı,
fenalığı ve haddi aşmayı yasak eder. Tutasınız diye size öğüt verir"²⁴ buyur-
maktadır. Kur'an Müslümanları "Onlar affetsinler, hoş görsünler, Allah'ın
sizleri bağışlamasını istemez misiniz"²⁵ diyerek affetmeye çağırılmaktadır.
Diğer yandan barışma, barıştırmaya ve sulh olma teşvik edilmiş, sulhun mut-
lak manada iyi bir çözüm yolu sayıldığına dikkat çekilmiştir²⁶. Bu konuda şu
ayetleri de hatırlamakta fayda vardır:

"Bu yüzden biz İsrailoğullarına bildirdik ki bir cana kıymaya veya yer-
yüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın kim bir insanı öldürür-
se bütün insanları öldürmüş gibi olur, kim de bir hayat kurtarırsa bütün
insanları kurtarmış olur"²⁷. Yahudi dini literatüründen Mişna'da bu ifade

¹⁷ Matta İncili 4/10.

¹⁸ ez-Zariyat 51/51

¹⁹ el-Fatiha 1/5

²⁰ Tevrat/Çıkış 20/13-19

²¹ Tevrat/Çıkış 23/2,6; Levililer 19/15-18.

²² Matta İncili 5/5-9

²³ Matta İncili 7/12.

²⁴ En-Nahl 16/90

²⁵ en-Nur 24/22

²⁶ en-Nisa 4/128

²⁷ el-Maide 5/32

“kim bir insanı öldürürse” değil, “kim bir israiliyyi öldürürse” şeklindedir.

“İçlerinden haksızlık yapanlar hariç Ehl-i Kitap’la en güzel şekilde mücadele edin”²⁸. “Allah din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlarla iyi ilişkiler içinde olmanızı ve onlara adaletli davranmanızı yasaklamaz”²⁹.

Hız. Adem’e verilen sahifelerle Tevrat, İncil ve Kur’an öz itibariyle birbirinden farklı değildir. Allah, içinde hidayet ve nur bulunan Tevrat’ı indirmiş³⁰, Meryem oğlu İsa Tevrat’ı tasdik ederek gelmiş, ayrıca bir nur, yol gösterici ve müttakilere öğüt olarak İncil’i getirmiştir³¹. Ayrıca o, şeriati ve peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldiğini, yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden şeriattan bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacağını bildirmiştir³². Kur’an’a göre de o, kendisinden önce gelen Tevrat’ı tasdik etmekte, kendisinden sonra gelecek peygamberi de müjdelemektedir³³.

Hız. Muhammed’e de “ Allah’a, bize gönderilene, İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a ve torunlarına (onların soyundan gelenlere) gönderilene; Musa’ya ve İsa’ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene, onları birbirinden ayırt etmeyerek inandık. Biz Ona teslim olanlardanız deyin” diye emredilmiştir³⁴.

İlahi vahiy çizgisi takip edildiğinde bütün peygamberlerin tebliğlerinin ortak ilkeleri vurguladığı görülmektedir ki bunlar da temel inanç ilkeleri ve insanların bir arada huzur içinde yaşamalarını sağlayacak evrensel ahlak ilkeleridir. Zaten dinin amacı da budur. Bunu Müslüman alimlerin din tarifinde görmek mümkündür: “Akıl sahibi şuurlu insanları, kendi irade ve arzularıyla bizatihi hayır olan şeylere sevk eden ilahi kanundur ki peygamberlerin tebliğatına dayanır. Şu halde dinin hedefi insanın dünya ve ahiret hayatını düzenlemek, her iki dünyada da mutlu olmasını sağlamaktır.

C- DİNİ KURUMLARIN GÖREVLERİ:

Dinsiz toplum ve inançsız insan olmadığına, dinin temel hedefi de insanın huzur ve mutluluğu olduğuna ve şimdiki durumda aynı dünyayı paylaşmak zorunda olduğuna göre yapılacak tek şey, huzuru sağlayacak ve insanları her iki dünyada da mutlu kılacak ilkelerin dini kurumlarca insanlara iletilmesi ve bunun gerçekleştirilmesi için gayret gösterilmesidir. Burada dini kurumların, dinlerin temel hedefinin gerçekleşmesinde ve dünya barışının sağlanmasında hem mesaj olarak hem de müntesiplerini yönlendirme-

²⁸ el-Ankebut 29/46

²⁹ el-Mümtehine 60/8.

³⁰ El-Maide 5/44

³¹ el-Maide 5/46

³² Matta İncili 5/17-18.

³³ Es-Saff 61/6.

³⁴ El-Bakara 2/136

de, ayrıca diğerlerini ötekileştirmemede önemli ve hayati görevi vardır.

Dinî kurumlar dinin öğretildiği, din adamının yetiştirildiği ve istihdam edildiği müesseseler ile farklı dini cemaat temsilcilikleri ve devlet teşkilatında halkın dinini öğrenme ve yaşamasına rehberlik etmekle yükümlü mercilerdir. Hıristiyan dünyada bunun birebir karşılığı kilisedir. Bugün Katolik dünyanın merkezi olan Vatikan hem bir dünya devletidir hem de bir milyarın üstünde insanın bağlı bulunduğu dini organizasyondur. Katolik dünyanın dogmaları ve ibadet usulleri ile din adına bilmeleri gereken her şey Papalık tarafından belirlenmekte ve Katolik Hıristiyanlara, kilise teşkilatlarınca bildirilmektedir.

Katolik dünyanın aşırı merkezîyetçiliği ve tek merkezliliğine karşı Ortodoks Hıristiyan dünyada adeta adem-i merkezîyetçilik, diğer bir ifade ile çok merkezlilik vardır. Otosefal kiliseler kendi yöneticilerini kendileri seçmekte ve eğitimden günlük yaşayışa kadar kendi mensuplarının din dünyalarını tanzim etmektedirler. Otonom kiliseler ise iç işlerinde özgür ancak dışarıda bir otosefal kiliseye bağlıdırlar. Ortodoks kiliselerde Patrik(veya Başpiskopos) ile metropolitlerden oluşan sinod dini kararların yegane merciidirler.

Protestanlıkta ise Katoliklik ve Ortodokslukta olduğu gibi ruhban sınıfı ve papa veya patrik gibi üst yönetici olmamakla birlikte, mahalli yönetimler veya dini hareketin merkezi kadrosu işleri tanzim etmektedir.

Yahudilikte ise Hahambaşlıklar, cemaatin doğumdan ölüme, eğitimden evliliğe dini hayatlarını tanzim edecek bilgi ve uygulamaların merciidir.

Diğer taraftan bugün bütün dünyaca kabul edilen temel insan hak ve özgürlüklerinden biri olan din ve vicdan özgürlüğü ise kişinin istediği inancı özgür iradesiyle seçebilmesini, seçtiği din ve inancı yaşayabilmesini, eğitimi alabilmesini hatta bu inancı başkalarına anlatabilmesini içermektedir. Doalaysıyla dini kurumlara, barışın sağlanabilmesi için büyük ve önemli görevler düşmektedir:

Dini kurumların temel görevlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Dinî kurumların en temel görevi dini, kendi cemaatlerine en doğru ve sağlıklı bir şekilde öğretmektir. Din öğretimi ve eğitiminin devlet tekelinde olduğu yerlerde devletin, cemaatlere ait olduğu yerlerde de cemaatlerin, kendi müntesiplerine dinlerini doğru bir şekilde öğretmeleri veya bu imkanı sağlamaları gerekmektedir.

Kutsal metinlerdeki bilgi ve kuralların doğru anlaşılması ve anlatılması gerekir. Kutsal metinlerin günlük durumlara ve siyasi şartlara göre yorumlanması, metinleri asıl gayesinden saptırmaktır.

2- Dini kurumlar, diğer din mensuplarını diğer bir ifade ile diğerlerini ötekileştirmemelidir. İlahi kaynaklı bir dini, bir ırk veya millet veyahut etnik grup ile sınırlandırılıp diğerlerini ikinci sınıf olarak görmemelidir. Bu konuda Yahudilikteki etnik kökene dayalı üstünlük iddiasının doğru olmadığı ortadadır. Üstünlük ırk ve soyda değil, Allah'a karşı görevlerin gereğince yapılmasında yani Kur'an ifadesiyle takvadadır.

3- Dini kurumlar veya din adına konuşanlar diğerleriyle alakalı isnad ve

iftiralarda bulunmamalıdır. Bu noktada Hıristiyanların tavrı oldukça çarpıcıdır. İslam'ın gelişini takiben onu kendisi için en büyük tehdit gören Bizanslı teologlar gerek Hz. Muhammed, gerek Kur'an ve gerekse İslam dini hakkında akla hayale gelmeyen iftiralarda bulunmuş, İslam peygamberine hakaretler yağdırmıştır. Halbuki Eski Ahit peygamberlerinin taşıdıkları nitelikler Hz. Muhammed'de de mevcuttu. Bağdat Nesturi patriği Timoteos, Halife Mehdi'nin sorusu üzerine Hz. Muhammed için "O da Eski ahit peygamberlerinin yolundan gitmiş, bir olan Allah'a kulluğa davet etmiş, putlar ve putperestlerle mücadele etmiştir" cevabını vermiştir. Buna rağmen bütün Ortaçağ boyunca Batıdaki İslam imajı, Montgomery Watt'ın da dediği gibi çarpıtılmış İslam imajıdır.

4-İlahi dinlerin geleneğinde peygamberlerin, kendilerinden önce gelenleri tasdik edip, sonra gelecek olanları müjdelemeleri genel kuraldır. Peygamberlerin kendi aralarında herhangi bir anlaşmazlıkları söz konusu değildir. Buna karşılık birbirlerini tasdik ve tebşir eden peygamberlerin ümmetlerinin birbirlerine düşmanca davranmaları izahı zor bir durumdur.

5- Dinler arası diyalog toplantılarında güzel temennilerde bulunmak, kutsal metinlerdeki barışa dair ifadeleri bu toplantılarda dile getirmek yeterli değildir. Dini kurumlar kendi kamuoylarında düşmanlıkların ve savaşların bitmesi, kan dökülmemesi için yönetimler nezdinde tavır koymalıdır. Biz din adamlarıyız bize düşen dua etmektir demek yeterli değildir. Elbette dua edilecektir ve fakat duanın kabul edilebilmesi için o doğrultuda çaba harcamak da gereklidir.

6- Okul kitaplarında diğer dinler ve başkalarının kutsallarıyla ilgili rencide edici ve hakaretamiz ifade ve isnatlardan kaçınmak gerekir. Gençlere, kendi dinimizden taviz vermeden başka din ve inançların da olabileceğini, onların da yaşama hakkı olduğunu, onların ilahlarına, bizce batıl olsa bile hakaret edilmemesi gerektiğini, herkesin kutsallarına karşı saygılı olmayı öğretmelidir. Yüce Mevla, "Allah'tan başkasına tapanlara sövmeyiniz. Sonra onlar da bilmeyerek Allah'a söverler"³⁵ buyrulmaktadır.

7- Farklı millet ve kabileler halinde yaratılmanın maksadı düşmanlık değil, hayırda yarışmaktır. Kur'an'da "Ey İnsanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanıyıp kaynaşasınız diye sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz Allah katında en üstün olanınız, Allah'a en çok saygı duyanınızdır"³⁶ buyrulmakta, buna ilaveten de "Sizden her biri için bir yol ve yöntem, bir şeriat belirledik. Allah dileseydi sizi elbette tek bir ümmet yapardı. Ama size verdiğinde sizi denemek için böyle yaptı. Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın"³⁷ denilmektedir. Şu halde hedef farklılıkları vurgulamak değil, hayırda yarışmaktır.

Neticede İsviçre'li ilahiyatçı Hans Küng'ün dediği gibi "Dinler arası diyalog olmadan dinler arası barış, dinler arası barış olmadan dünya barışı

³⁵ El-En'am 6/108

³⁶ El-Hucurat 49/13

³⁷ El-Maide 5/48

olmaz". Din tebliğcileri olan peygamberlerin temel özellikleri, kendilerinden önce gelenleri tasdik, kendilerinden sonra gelenleri tebşir olduğu, dolayısıyla onlar arasında herhangi bir anlaşmazlık olmadığına göre tebliğe muhatap olan ümmetler arasında da bu manada bir düşmanlık olmamalı, barışın gerçekleşmesi için elbirliği yapılmalıdır.

GÜNEY AFRİKA'DA İSLÂMÎ EĞİTİM

Mustafa EFE

Afrika Uzmanı

Güney Afrika Müslümanları, 1804 yılında İngiliz sömürge yönetimi tarafından dini özgürlüklerin verilmesinden sonra dinlerini öğrenebilmek ve öğretebilmek için camilerindeki eğitim faaliyetleri olmak üzere çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Cape bölgesindeki Müslümanlar Endonezya-Malezya bölgesinden taşınmış oldukları İslam mirası ile devam ederken Hint asıllı Müslümanlar Hindistan'dan çocuklarının eğitimi için hocalar getirmişlerdir. Fakat bu şekilde dışarıdan hocalar getirmekle devam edilemeyeceğini gördükten sonra da kendi eğitim sitemlerini kurma çalışmalarına girişmişlerdir. Güney Afrikalı Müslümanlar toplumsal kabulleri ve Apartheid rejimine karşı vermiş oldukları mücadele neticesinde Apartheid sonrası kurulan demokratik toplum yapısı içerisinde hak ettikleri yeri almışlardır. Müslümanlar dinlerini yaşama ve özgürlükler açısından herhangi bir problemle karşılaşmamaktadırlar. Güney Afrika Müslümanlarının günümüz İslam eğitim sistemlerindeki en büyük problemler olarak Apartheid sonrasında kurulan açık toplumun yeni meydan okumaları, toplumsal değişim ve kültürel yozlaşma olarak sayılabilir. Diğer yandan Müslümanların İslam eğitiminin sosyal, siyasi ve dini formlarıyla Müslüman azınlık hakları ve demokratik vatandaşlık üzerindeki etkileri de bulunmaktadır. Sömürgeciliğin mirası olan ırkçılık ve modernist İslam anlayışlarının yanında küreselleşmenin İslam eğitimi üzerinde etkileri de göz önünde bulundurulmalıdır. İslam eğitiminin Müslüman toplumun kendi içinde de Hanefi-Şafii yaklaşımı, Tebliği-Sufi yaklaşımı ve gelenekçi-modernist yaklaşımı gibi tezahürleri bulunmaktadır. Müslümanlar modern eğitimi ekonomik ve siyasi sebeplerle tercih ederken İslam eğitimi toplumsal ve şahsi dini ihtiyaçları için gerekli olarak görmüşlerdir. Güney Afrikalı Müslümanlar, sömürge yönetimleri ve Apartheid rejiminin bütün yıkıcılıklarına karşın seküler ve Hıristiyan bir ülkede en uzun süreli hayatta kalan toplum olarak kültürlerini ve dinlerini korumuşlardır. Bunu da öncelikle İslam eğitim kurumlarına borçludurlar. Aynı zamanda yaşamış oldukları toplum içerisinde barışçıl bir yaşam tecrübesine sahip olmaları ve bugün bütün Güney Afrika toplumu tarafından ülkenin asli unsurları olarak kabullenilmeleri de Müslümanların eğitim sitemlerinin sağladığı durumlardır.

Giriş

İslâmî eğitimin amacı Kur'an'da çerçevesi çizildiği şekliyle insanların hayatlarına değer katacak şekilde yaşamlarını sosyal, kültürel ve ekonomik olarak dolu dolu yaşamalarını sağlamak ve ahiret hayatına hazırlık yapılmasıdır. Bu şekildeki bir yaşam biçimi toplumun kendi içinde de bağlarını güçlendirecek bir şekilde olması da ihmal edilmemelidir. Son ikiyüz yılda Batılı kalkınma ve yaşam modellerinin daha popüler hale gelmesinden

dolayı İslâm dünyasındaki eğitim kurumlarının modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap veremediği veya problemlerin çözümlerinde yetersiz kaldığı tartışması ortaya çıkmıştır.

XX. yüzyılda Müslüman ülkelerde özellikle elit kesim kendi çocuklarına Batılı bir eğitim vermek için çalışmışlardır. Sömürge yönetimleri çöktükten sonra sömürge altındaki Müslüman ülkelerde bu Batılı eğitim almış elit kesimler yönetimlere gelmişlerdir. Hem sömürgeciler hem de Batılı eğitim almış Müslüman yöneticiler İslâmi eğitim sistemini terk etmişlerdir.

Bu tebliğimde Güney Afrika'da İslâmi eğitimle ilgili olarak dile getireceğim birçok nokta şahsi olarak arazideki çalışmalarımın analizlerine dayanmaktadır. Güney Afrika Müslümanları 1804 yılında İngiliz sömürge yönetimi tarafından dini özgürlüklerin verilmesinden sonra dinlerini öğrenebilmek ve öğretebilmek için çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Cape bölgesindeki Müslümanlar taşınmış oldukları İslâm mirası ile devam ederken Hint asıllı Müslümanlar Hindistan'dan çocuklarının eğitimi için hocalar getirmişlerdir. Fakat bu şekilde dışarıdan hocalar getirmekle devam edilemeyeceğini gördükten sonra da kendi eğitim sitemlerini kurma çalışmalarına girişmişlerdir. Güney Afrikalı Müslümanlar toplumsal kabulleri ve Apartheid rejimine karşı vermiş oldukları mücadele neticesinde Apartheid sonrası kurulan demokratik toplum yapısı içerisinde hak ettikleri yeri almışlardır. Günümüzde Güney Afrika Müslümanları dinlerini yaşama ve özgürlükler açısından herhangi bir problemle karşılaşmamaktadırlar. Güney Afrika Müslümanlarının günümüz İslâm eğitim sistemlerindeki en büyük problemler olarak Apartheid sonrasında kurulan açık toplumun yeni meydan okumaları, toplumsal değişim ve kültürel yozlaşma olarak sayılabilir. Diğer yandan Müslümanların İslâm eğitiminin sosyal, siyasi ve dini formlarıyla Müslüman azınlık hakları ve demokratik vatandaşlık üzerindeki etkileri de bulunmaktadır. Sömürgeciliğin mirası olan ırkçılık ve modernist İslâm anlayışlarının yanında küreselleşmenin İslâm eğitimi üzerinde etkileri de göz önünde bulundurulmalıdır. İslâm eğitiminin Müslüman toplumun kendi içinde de Hanefi-Şafii yaklaşımı, Diobendi-Barelvi, Tebliği-Sufi yaklaşımı ve modernist-feminist yaklaşımı gibi tezahürleri bulunmaktadır. Müslümanlar modern eğitimi ekonomik ve siyasi sebeplerle tercih ederken İslâm eğitimi toplumsal ve şahsi dini ihtiyaçları için gerekli olarak görmüşlerdir. Güney Afrikalı Müslümanlar, sömürge yönetimleri ve Apartheid rejiminin bütün yıkıcılıklarına karşın seküler ve Hıristiyan bir ülkede en uzun süreli hayatta kalan toplum olarak kültürlerini ve dinlerini korumuşlardır. Bunu da öncelikle İslâm eğitim kurumlarına borçludurlar. Aynı zamanda yaşamış oldukları toplum içerisinde barışçıl bir yaşam tecrübesine sahip olmaları ve bugün bütün Güney Afrika toplumu tarafından ülkenin asli unsurları olarak kabul lenilmeleri de Müslümanların eğitim sitemlerinin sağlamış olduğu bir durumdur.

Afrika'da İslâm

Batılı yaklaşımdaki Afrika tasavvurunda Afrika Kıtası'nda Batılılar gelinceye kadar herhangi bir medeniyet olgusunun bulunmadığı üzerine kurul-

duğu için ÷lkemizde de Habeşistan'a Hicretten bahsederken sanki Yemen taraflarında bir yerden bahseder gibi işlendiği gör÷lmektedir. İslâm, Medine ve diğer büyük İslâm merkezlerinden ve bölgelerinden daha önce Afrika'ya Habeşistan'a Hicret'le ulaşmıştır. Afrika'ya İslâm'ın ulaşmasından ve daha sonra da Kuzey Afrika'nın fethedilmesinden sonra yeni bir dil, mimari, toplumsal yapı, hukuk sistemi ve medeniyetle tanışmıştır. İslâm kültür ve inancı Asya'nın Afrika Kıtası'nın kalkınmasına yaptığı son büyük katkı olarak gör÷lmektedir.¹ Bu katkıyı Timbuktu gibi İslâm kültür ve medeniyet merkezlerinin ortaya çıkmasından görebiliyoruz.

Güney Afrika'da İslâm

İslâm'ın Güney Afrika'ya ne zaman ulaştığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Modern metinler genelde Hollandalıların Malay Müslümanları esir ve köleleştirerek Cape bölgesine getirmesiyle İslâm'ın ÷lkeye ulaştığı zikredilmektedir. Fakat Malayların getirilişinin 1650'li yıllar olduğu göz önüne alındığı zaman bunun geç bir zaman olduğu gör÷lecektir. Habeşistan'a Hicret eden Müslümanların geri dönmeyip oraya yerleşenlerin torunlarından bazılarının 900'lü yıllarda üç gemi ile Cape'e geldikleri ifade edilmektedir. Diğer yandan Müslüman Arap tüccarların da bölgeye 900'lü yıllarda Sofala'dan içerilere Zimbabve ve Güney Afrika'daki Varembe kabilesinin bulunduğu bölgeye ulaştığı bilgisi bulunmaktadır. Ümit Burnunu dolaşıp Cidde'ye kale yapmaya başlayan ve Mekke ve Medine'yi işgal etme planı yapan İspanyolların hareketlerini takip eden Yavuz Sultan Selim Mısır Seferi sonrasında Cidde'ye inerek bu yapılan kaleyi yıktırıştır. Yavuz Sultan Selim'in komutanlarından Mesih Paşa bugünkü Mozambik'in başkenti Maputo'da bir cami yaptırmıştı. Fakat Müslümanların kitlesel olarak Güney Afrika'ya gelişleri ilk defa 1652 yılında Hollandalılar tarafından Endonezya takımadalarından köleleştirilerek getirdikleri kendilerine direnen siyasi mahkûmlardır. İslâm, Güney Afrika'ya sömürgecilerin siyasi sürgün olarak getirdikleri bu köleleştirilmiş Müslümanlar eliyle ulaşmıştır. Cape'de Müslümanların manevi babası olarak gör÷len "Abidin Tadia Tjoessoep" yani Şeyh Macassarlı Yusuf (1629-1699)'da bunların arasındaydı. Malayca konuşan liderler arasında ilk en büyük sürgün lideri Şeyh Yusuf idi. 1694 yılında Cape'e getirildi. Şeyh Yusuf Bantam'da Hollanda ve takipçileri diğer sömürgecilere karşı uzun zaman mücadele etmiştir. O dönemde bütün Hollanda sömürgelerinde İslâm'ı yaşamak ve Müslüman olmak cezalandırılacak bir şey idi.

Aslında şirket yönetimi (Hollanda Şirketi) sırasında Cape Town'da tanınan tek dini kurum Dutch Reformed Kilisesi idi baskıcı iklimin doğrudan bir sonucu olarak Marduyckers ve onların Cape'deki İslâmî yaşamları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır.

Tamborah'lı Rajah Cape' sürgün gönderilen bir diğer dini âlim idi. 1697 yılında Cape Town'daki kaleye hapsedildi. Şeyh Yusuf'un aracılığıyla şefa

¹ Ed. By Martin Prozesky ve John de Gruchy, Living Faiths in South Africa, London, C. Hurst & Co. (Publishers) Ltd., 1995, s.129.

dilemesiyle Vali Stel, Rajah'ın daha fazla rahat edebileceği Stellenbosch yakınlarında Vergelegen çiftliğine transfer edilmesini sağladı. Rajah'ın dini hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Onun ilmi çalışmaları ve hayatı hakkındaki en önemli bilgi ve eser hafızasından yazıp Vali Simon Van Der Stel'e hediye ettiği Kur'an-ı Kerim'dir.² Bu Kur'an-ı Kerim şimdi Mescidül-Evvel'dedir.

Şeyh Yusuf ve Rajah'tan sonra gelen âlimler Cape Town ile daha fazla ilişki içinde oldular. Tuan Said Aloewie Robben Adasında hapsedildi. Serbest bırakıldığı zaman hemen köleler ve özgür siyahlar arasında İslam'ı tebliğ etmeye başladı. Tuan Said Cape'deki sufi geleneğinin bir parçası olarak görülmüştür. Kerametleri Cape bölgesinde çok bilinmektedir. 1780 yılında Cape'e getirilen İmam ibn Qadi Abdüsselam 1793 yılına kadar Robben Adası'nda hapsedilmiştir. Tuan Guru olarak bilinen Abdusselam'ın kerametlerine şahit olunmuştur. Tuan Guru'nun "Marifetül İman vel-İslam" isimli kitabı hukuk ve ilahiyat üzerinedir. Bu kitabını hapisanede yazmıştır. Kitabında Zahiri ve Bâtını ilimleri kullanmıştır.³ Hollanda sömürgeciliği döneminde Müslümanların dini yaşamlarında kitlesel olarak gerçekleştirecekleri ibadetleri ve eğitim faaliyetleri yasaklanmıştır. Müslümanlar üzerindeki baskılar Cape'in 1795 yılında İngilizlerin eline geçmesine kadar devam etmiştir. İngiliz sömürge yönetimi 25 Temmuz 1804 tarihinde Müslümanlara dini özgürlük vermişlerdir.⁴ Güney Afrika farklı sömürgeciler eline geçmesine ve baskı ve zulümler olmasına rağmen Müslüman nüfus ülkede sürekli artmaya devam etmiştir. Müslümanlar Apartheid rejimi sırasında siyahlarla birlikte zulme maruz kalmışlardır. 1980 yılında Müslümanlara oy verme hakkı verildiği zaman Müslümanlar "hâlâ siyahların oy kullanamadıklarını ve bunun da ayrımcılığın devam etmesinin bir göstergesi olduğunu, Apartheid'in devam ettiğini söyleyerek reddetmişlerdir. Bundan dolayı da 1994 yılında Apartheid rejiminin yıkıldığı zaman Müslümanlara çok önem verilmiş ve siyasi alanda da çok ciddi bir görünürlükleri olmuştur. Apartheid sonrası ilk hükümette 5 Müslüman bakan bulunmakta idi. Birçok önemli konuma da Müslümanlardan görevlendirmeler yapılmıştır.

Müslümanların Eğitim Tarihi

Afrika Kitası'nda Müslümanlar farklı eğitim yapıları kurmuşlardır. Kuzey Afrika ülkelerinde İslâm'ın bu bölgeye daha sistematik bir yayılma gerçekleştirdiği için eğitim kurumları daha uzun vadeli ve İslâm dünyası ile irtibatlı olmuştur. Kıta İslam dünyasındaki ilk üniversite olarak kabul edilen Ezher Camii ve Medresesine de evsahipliği yapmaktadır. Camii-medrese usulüyle eğitim aslında İslâm dünyasının önde gelen büyük camilerinde yüzyıllardır verilirdi. Bu cami-medreselerdeki eğitim cehaletin izalesi ve

² Abdulkader Tayob, *Islamic Resurgence in South Africa, The Muslim Youth Movement*, University of Cape Town Press, 1995, s.40.

³ Tayob, 1995, s. 41.

⁴ Ebrahim Mahomed Mahida, *History of Muslims in South Africa: A Chronology*, Arabic Study Circle, South Africa, 1993, s.14.

eğitim yoluyla insanların güçlendirilmesi kölelerin ve özgür siyahların sosyal olarak toplumda konumlarının daha iyi konumlanmalarını sağlamıştır.

Güney Afrika'daki İslam'ın kendileriyle ulaştığı iki ayrı toplumun yani önce Malaylar ve daha sonra da Hindistan kökenli Müslümanlar kendi taşımış oldukları kültürlerine uygun İslâmi eğitim yapılarını ve anlayışlarını da taşımışlardır. Malaylar eğitimlerini Şafii mezhebine göre kurarken Hindistan'dan gelenler Hanefi mezhebine göre eğitim sistemlerini kurmuşlardır.

Malaylar köle ve siyasi sürgün olarak geldikleri için ve üzerlerinde sürekli bir baskı olduğu için dinlerini muhafaza etmek konusunda başarılı olmuşlardır. Fakat İslâmi eğitim sistemi kurma konusunda aynı başarıyı gösterememişlerdir. Hindistan kökenli Müslümanlar açısından ilk getirildikleri dönemde durum pek parlak değildi. Ne anlaşmalı işçiler ne de tüccarlara İslâmi eğitim verecek veya dini liderlik yapacak ulama bulunmuyordu. 1880'li yıllara kadar Hindistan'dan da âlim getirilmesine izin verilmiyordu. 1880'den sonra imamlık yapmak ve dini eğitim vermek amacıyla gelecek âlimlere izin verilmiştir. Bu topluluklar dini eğitim yapılarını kuracak öğretmenleri, hocalar Hindistan'dan getirildiler ve sürekli şekilde istihdam ettiler. Daha sonra ise bu şekilde Hindistan'dan getirmekle bu işin devam edemeyeceğini gördükleri zaman önemli zaman hocalarını yetiştirecek kurumlar kurmaya başladılar. Bunun en önemli örneği Waterfall Islamic Institute isimli kuruluştur. Hindistan kökenli Müslüman tüccarlar ulema sınıfı ile çok güçlü bir ilişki kurmuşlardır. Hatta zengin tüccar ailelerden kimileri çocuklarından kimilerini ilim tahsili için adamışlardır. Waterfall Islamic Institute Güney Afrika'daki Müslümanların ihtiyacı olan ulemanın yetiştirilmesi ve öğrencilerin Hindistan ve Pakistan'daki ilim merkezlerine göndermek için kurulmuştur.⁵ Enstitü ders kitaplarının ve sınav görevlilerinin hazırlanıp yetiştirilmesi için de çok önemli bir boşluğu doldurmuştur.⁶ Eğitim için en önemli kaynaklar olan özellikle ders kitaplarının hazırlanması ve standart bir hale kavuşturulması Güney Afrika Müslümanlarının eğitim konusunda uzun vadeli çalışmalar yapabilmelerini sağlamıştır. Bunun yanında Müslümanlar İslâmî eğitimin ülkede daha iyi hale getirilmesi ve geliştirilmesi için çalışmalarını devam ettirmişlerdir.

1860'larda Güney Afrika'da İslamiyet'in gelişmesi Hindistan kökenli Müslümanların gelişleriyle yeni bir döneme girmiştir. İngiliz sömürge yönetimi Natal bölgesindeki işçi ihtiyacı için diğer sömürgesi olan Hindistan'dan anlaşmalı işçi getirmiştir.⁷ 1868 yılında ise ticaret yapmak isteyen bir grup tüccar gelmiştir. Müslüman Hintli işadamı grubu Johannesburg'a

⁵ Abdulkader Tayob, *Islam in South Africa, Mosques, Imams and Sermons*, University Press of Florida, 1999, s.70.

⁶ Tayob, 1999, s.71.

⁷ G.H. Calpin, *Indians in South Africa, Shuter and Shooter, Pietermeritzburg*, 1949, s.28.

yerleşerek 1870 yılında burada bir cami-okul açtılar.⁸ 20. Yüzyılın ilk yarısında Cape Eyaleti'nde 14 Natal Eyaletinde ise 5 resmi Müslüman Okulu açıldı. Ancak Apartheid rejiminin en şiddetli şekilde uygulandığı 1960'lı yıllarda bu İslâmî eğitim kurumlarının birçoğu iş göremez hale geldi. Çünkü Apartheid rejimi siyah öğrencileri Asyalı kökenli öğrencilerden ayırıyordu. Müslümanların kabul etmediği bu ayrımcılık yüzünden siyah Afrikalı Müslümanlarla Malay ve Hintli Müslümanların irtibatları kesildi. Apartheid'e karşı mücadele veren ve bu irtibatı sürdüren siyah yerleşim bölgelerinde eğitim çalışmalarını devam ettiren Claremont Camii İmamı Abdullah Harun 1969 yılında tutuklandı ve polis nezaretinin 133'üncü gününde şehit edildi. Camii-medrese geleneğini devam ettiren imamların bu şekilde şehit edilmesi de İslâmî eğitimin gelişmesine engelleyen faktörler olmuştur.

1780 yılında Cape'e getirilen Tuan Guru 1793 yılında Cape Town'da ilk medreseyi kurdu ve Cuma namazlarının cemaatle kılınabilmesi için izin almak için çalıştı. Tuan Guru 1798 yılında Dorp Caddesindeki Mescidül Evvel'in yani ilk mescidin kurulmasına öncülük etmiştir. Güney Afrika'da İslâmî eğitimin temelleri de Tuan Guru tarafından atılmıştır.

Tuan Guru'nun derslerine çok ciddi şekilde talep olmuştur. Daha sonra camilerde ve evlerde de medreseler açıldı. Camilerde ve ev medreselerinde Kur'an Okuma ve Arapça, İslam inanç ve yaşayışlarını düzenleyen ilahiyat ve hukuk ilimlerinin temellerini öğrenme derslerine yoğunlaşıyordu. Tuan Guru'nun itikadî olarak Eşarî mezhebine ve amelî olarak Şafîî mezhebine göre yazdığı kitabı İslam'ın temel öğretileri olarak Cape'de yaygın bir şekilde dolaşıyordu. İlmihaller hukuk ve ilahiyat konularında medreselerde öğrenciler tarafından kullanıldı. 19. Yüzyılın başlarında bu ilmihaller Arap harfleri ile Malay dilinde yazıldı.⁹ Medrese dersleri bilgiye ulaşmayı sağlamakla birlikte öğrencinin de camide bir konum elde etmesini sağlıyordu. Çünkü o dönemde camii gücün kazanıldığı kurumlardı.

19. yüzyıl başlarında Cape'deki beyaz nüfus için devlet sosyal ve ekonomik meydan okumalara karşılık olarak eğitimi de modernize etti. Aynı zamanda misyonerler siyahların eğitim ihtiyaçlarını karşılıyorlardı. Birçok Müslüman haklı olarak modern eğitim ve Hıristiyanlık arasındaki doğrusal ilişkiyi gördükleri için bu misyoner okullarına kayıt yaptıрма konusunda tereddüt ettiler. Bununla birlikte ülkede değişen siyasi ve ekonomik ortamında geleneksel İslâmî medreselerin yetersizliği birçok Müslümanı misyoner okullarına gitmeye zorladı.¹⁰ Müslüman toplumundaki dini anlaşmazlıklar konusunda da 19. yüzyılın ikinci yarısında yurtdışından uzman İslâmî bilgi getirilmesi bir diğer hayati faktör olarak ortaya çıktı. Dünyada İslâmî eğitimin merkezlerinden gelen uzmanlar Cape'de eğitim almış olanlardan daha fazla prestij kazandı. Cape'deki Palm Tree Camii imamı Frans von Bengalen Cape Valisi De Roubaix'i Osmanlı Devleti'nden yardım etmeye

⁸ Rıza Kurtuluş, Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), Güney Afrika Cumhuriyeti maddesi, Cilt 14.

⁹ Tayob 1995, s 44.

¹⁰ Tayob, 1999, s 79.

teşvik etti. Neticede 1863 yılında Ebubekir Efendi mahkemelerde tanıklık etmek için Cape Town'a gönderildi.¹¹ Osmanlı Devleti de Cape Müslümanlarının talebi üzerine Ahmed Cevdet Paşa'nın tavsiyesiyle Ebubekir Efendi isminde bir âlimi 1862 yılında Cape Town'a göndermiştir. Burada açılan Mektebi Osmani'nin de masraflarını karşılamıştır.¹² Ebubekir Efendi'nin geniş tecrübesi Cape Müslüman eğitim geleneğine dâhil olmaya zorladı. Beyanüddin isimli meşhur ilmihal eserini Arap harfleriyle Afrikaans dilinde yazdı. İlk defa kızların da öğrenci olarak kabul edildiği İslâmî okul açtı.¹³ Bazı art niyetli ve makamlarını kaybetme korkusu yaşayan imamlar sürekli Efendi'nin Hanefi olduğunu ileri sürerek haram-helal giyim-kuşam, imam tayini, Cuma vb konularda verdiği fetvaların geçersiz olduğunu iddia ediyorlardı. Ebubekir Efendi bu iddialara, kendisinin Hilafet merkezinden Meşihatın emri ile bu fetvaları vermekle vazifelendirildiğini belirterek cevap veriyordu. Ayrıca Şafii Mezhebinden olanlarla çatışma içerisinde olmasının mümkün olmadığını, Şafii Mezhebinin de Ehl-i Sünnet dairesinde olması sebebiyle böyle bir çatışmanın olma ihtimalinin dahi olmadığını, kendisinin sadece mezhebin yanlış yorumlanmasına karşı olduğunu da belirtiyordu.¹⁴

De Roubaix ve Ebubekir Efendi tartışmaları durduramadılar ve Müslümanlar çocuklarını dini eğitim için yurtdışına göndermeye teşvik edildiler. 1869 yılında Süveyş Kanalı açılınca Müslümanlar dini eğitim almak için çocuklarını Kahire ve Mekke'ye daha kolay gönderebilme imkânı elde ettiler. Açık bir şekilde yurtdışından İslâmî Görüş ve bilginin ihtiyacı ve bunun önemi vurgulandı. Dini eğitim veren öğretmenlerin sadece Cape'de eğitilmesi yeterli değildi. Cami ve okul dini eğitim ve öğretim sağlamaya devam etti. Fakat Mekke'de veya Kahire gibi büyük eğitim merkezlerinde eğitim almış olanlar Cape Town'da liderlik ve otorite iddialarında bir adım önde idi. Eğitim dini otorite ve prestij için anahtar konu idi. Bu durum eğitimli imamların otoritelerini de daha fazla sağlamlaştırmaktaydı.¹⁵ Bu da İslâmî eğitimin toplum içerisinde ne kadar etkili olduğunun en büyük göstergelerinden biridir. Bu iki büyük eğitim merkezinde eğitim alarak dönenler "Şeyh" olarak adlandırılırken yerelde eğitim almış olanlar "imam" olarak bilinirdi. Güney Afrika'da Müslümanların âlimleri 18. yüzyılda "Tuan" olarak, 19. yüzyılda "imam" olarak, 20. yüzyılda "şeyh" ve "Mevlana" olarak isimlendirilmiştir.

Ebubekir Efendi'nin İslâmî İlimleri teşviki Cape'de ilk Hanefi camiinin de kurulmasına yol açtı ve ölümünden hemen sonra 1881 yılında Hanefi mezhebi mensupları Long Street'de ilk Camii'yi kurdular. Ebubekir Efendi'nin Cape Town'da bu kadar kısa sürede başarılı olması yerelde üretilen bilginin dışarıdan gelen tarafından kolayca yenilebileceğini de göstermiş-

¹¹ Tayob, 1995, s. 49.

¹² Ahmet Uçar, Unutulmayan Miras, Güney Afrika'da Osmanlılar, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2010, s.126-127.

¹³ Tayob, 1995, s. 50.

¹⁴ Uçar, s.183.

¹⁵ Tayob, 1999, s.45

tir.¹⁶ Güney Afrika Müslümanları çocuklarının İslâmî eğitimlerini en iyi şekilde alabilmeleri için imkânı olanlar başta Mekke olmak üzere İslam dünyasındaki diğer ilim merkezlerine göndermişlerdir. Bunlardan bir tanesi de Abdülmelik Hamza'dır. 1867 yılında Cape Town'da doğan İmam Abdülmelik Hamza bu şehirdeki Mescidül Evvel'de dört nesildir yani kurulduğundan bu yana imamlık yapan bir ailede dünyaya geldi. İmam Abdülmelik resmi seküler eğitim almadı. İslâmî eğitimini altı yaşından itibaren babasından aldı ve daha sonra da yüksek İslâmî eğitimini alması için Mekke'ye gönderildi. Burada 22 yıl kaldı. Mekke'de çalışırken bir çok önemli başarıya imza attı. İmam Abdülmelik Mekke'de Mescid-i Haram'da hafızlığını tamamlayan ilk Güney Afrikalı idi. O aynı zamanda İstanbul'da düzenlenen uluslararası Kur'an-ı Kerim okuma yarışmasında Suudi Arabistan'ı temsil eden ilk Güney Afrikalı idi. Bunlara ilaveten Mescidi Haram'da teravih namazında imamlık yapmasına izin verilen bir kaç Güney Afrikalıdan biri idi. 1899 yılında Mekke'den Güney Afrika'ya döndü ve Cape Town'da Ramazan ayında ilk hatimle teravih namazını kıldırdı. 1903 yılında Johannesburg'un merkezindeki Kerk Street Camiine imam olarak atandı. 8 Ocak 1949'da Ramazan ayında 45 yıllık hizmetten sonra vefat etti.¹⁷

Hindistan kökenli Müslümanların Cape Town'da inşa ettikleri ilk camii 1892 yılında inşa ettikleri Kuvvetül-İslam Camii'dir. Bu camii kurulduğu zaman anayasası yazıldı ve imama maaş belirlendi. İlk imam Moğamat Taliep idi.¹⁸ Durban'da ilk camii ise 1884 yılında Hindistan kökenli Memon tüccarlar tarafından inşa edilmiştir.¹⁹

Bo-Kaap Bölgesinin İlk Camiileri ²⁰		
Camii Adı	Yıl	Kuruluş Olayı veya Sebebi
Awwal Camii	1806	İlk Camii-Cape'in savunması
Jan von Boughies	1807	Özel Camii (Palm Tree)
Mohamed Shafee	1844	Mescidül Evvel'den ayrılma
Queen Victoria Jameah	1853	1846-1847 yıllarında İngilizler ile Xhosa kabilse arasındaki savaştan sonra
İmam Hadjie	1876	İki Camiin birleştirilmesinden dolayı
Long Street Hanafee	1881	Ebubekir Efendinin etkisi
Masjied Boorhaanol	1884	Queen Victoria Camiindeki liderlik iddiası üzerine

¹⁶ Tayob, 1995, s.50.

¹⁷ Moegamat Abdurahgiem Paulsen, The Malay Community of Gauteng: Syncretism, Beliefs, Customs and Development, Rand Afrikaans University, Yayınlanmış Master tezi, 2003, s. 36-38.

¹⁸ Tayob, 1995, s.57.

¹⁹ Tayob, 1995, s. 62.

²⁰ Tayob, 1995, s. 48.

Nurul Mohammadiyya	1899	Queen Victoria Camiindeki liderlik iddiası üzerine
--------------------	------	--

Medreselerin kontrolü ulemanın eline geçince Müslüman kadınlar toplumdaki eğitici rollerini kaybettiler. Kadınların dini uygulamaları ulemanın kadınların önemli Muharrem toplantılarına katılmalarını reddetmesinden de etkilendi. Diobendi kadınların bu şekilde toplumdan tamamen soyutlamaya götüren yaklaşımı kadınların İslâmî eğitim konusunda yetersiz kalmasına yol açmaya başlamıştır. Bunu gören Tebliğ Cemaati sadece kadınlar için eğitim sınıfları organize etmiştir. Bundan sonra kadınların İslam'ın kadınlar tarafından açıklanması ifade edilmesi konusu Tebliğ Cemaatinin etkisi altına girmiş yani dolayısıyla ulemanın yönlendirmesi altında kalmıştır.²¹ Müslüman kadın Cape'de imamlar tarafından kurulan cami-okullarda genellikle ihmal edilmişti. Gittikçe artan misyonerlik faaliyetlerinden dolayı Ebubekir Efendi bunun farkına vardı ve 1870 yılında ilk defa kadınlar için de bir okul başlattı.²²

Ebubekir Efendi'nin oğlu Achmat Effendi'nin Cape Town'da milletvekilliği için seçimlere girmesinin çeşitli yollarla engellenmesinden sonra O'nun öğrencisi Doktor A. Abdurrahman 1904 yılında Cape Town Şehir Konseyinde ve 1915 yılında da Cape Eyalet Konseyinde sandalye kazandı. Dr. Abdurrahman devletteki konumunu kullanarak Cape Müslüman toplumunun daha geniş kesimine modernizasyonu ulaştırmak için çalıştı. Güney Afrika'nın değişen siyasi ve ekonomik şartlarında cami okullarda geleneksel İslâmî eğitimin yetersizliğinin farkında olarak Müslüman Misyon Okullarının kurulması için Müslüman toplumu teşvik etti. 1913 yılı başında Cape Town'da Rahmaniyah ile 13 okul açıldı. Doktor Abdurrahman, toplum okul binaları ve ders programının hazırlanması sorumluluğunu almasını ve devletin de öğretmen maaşlarının ve diğer muhtelif masrafların karşılanmasını garanti altına aldı. Bu okullar İslâmî dini eğitimin gerekleri ile Güney Afrika'da eğitim için modern talepleri birleştirmeye çalıştı.²³ Rahmaniyah ilk İslam Enstitüsü olarak görülmektedir.²⁴ Apartheid rejimi tarafından şehit edilen Claremont Camii imamı, Claremont Muslim Youth Association lideri ve Muslim Judicial Council başkanı İmam Abdullah Haron İslâmî öğretinin ırksal eşitliği ve sosyal adaleti vaz ettiğini hutbelerinde ve eğitim programlarında dile getirmiştir. Yükselen Apartheid ideolojisine karşı Güney Afrikalı özgürlük ve bağımsızlık mücadelesinin önde gelen bir lideri olarak Dutch Reformed Kilisesi'ne karşı yayınladıkları broşürde "bu dönemde İslam'a ve Müslümanlara yapılan saldırıları şimdiye kadar barış, uyum ve dostça yaşamış olan toplumda Müslüman olanlarla Müslüman olmayanlar arasında

²¹ Tayob, 1995, s. 69-70.

²² Tayob, 1995, s. 80.

²³ Tayob, 1995, s. 80.

²⁴ www.sahistory.org.za/pages/sources/history-muslims/muslim-index.htm.

ayırmaya çalışma teşebbüsü olarak gördüklerini” ilân etmiştir.²⁵ Eskiden Cape Town’lı Müslümanlarla Hindistan kökenli Müslümanların çocukları farklı medreselere gitmekteydiler. Şimdi ise Müslümanlar arasındaki ihtilafın minimize olması, karşılaşılan sosyal problemlerin ortak olup çözüm için birlikte çalışmaları gerektiği gibi sebeplerden dolayı Hindistan kökenli Müslümanların çocukları ile Cape Müslümanlarının çocukları aynı medreselerde ders görmektedirler.

Medreseler, Darul Ulumlar ve İslami Okullar

Medreseler cami-okul olarak tanımlanan eğitim kurumudur. Güney Afrika’da camii-okul komplekslerinin kurulması İslami eğitimin ilk kurumlarıdır. Dorp caddesindeki ilk camii bir depo idi. Daha sonra okul olarak kullanıldı. Güney Afrika’da İslâm’ın tarihi eğitime verilen önem ve cami-medrese kompleksi şeklinde İslâm’ın burada kurumsallaşması açısından çok farklı bir konum arz etmektedir.²⁶ Cape’de ilk resmi İslâmî okul-cami 1850’lerde yapıldı.

Müslüman okulları, okulların ulaşmak istedikleri hedefler, öğrencilerin ve öğretmenlerin takip etmeleri gereken özel kurallar ve düzenlemeler açısından çeşitlilik göstermektedirler. Müslüman okulları İslâmî ethoyu ve İslâmî değerleri teşvik edecek kabiliyete sahiptirler.²⁷

Jamiatul Ulama Transvaal Hint Alt Kıtası’ndaki Deobendi yaklaşımının Güney Afrika’daki temsilcisi olarak 1923 yılında kuruldu.²⁸ Jamiatul Ulama Transvaal imamların ve öğretmenlerin yetersizliğini ortadan kaldırmak için Johannesburg dışında Midrand bölgesinde Mia Ailesine ait çiftlikte ulema için eğitim programlarının sağlanacağı Waterfall İslam Enstitüsü’nü kurmuştur.²⁹ Temel eğitim burada alındıktan sonra daha ileri eğitim için Hindistan’a ve Pakistan’a gidilecekti. 1960’ların başına kadar ciddi sayıda mezun buralara gidip eğitim alıp döndü ve Transvaal’da İslam üzerine etkili oldu. Transvaal’da ulemanın çoğunluğu 18. Yüzyıl müceddidi Şah Veliyyullah Dihlevî’nin mirası üzerine kurulu Deobendi okullarında eğitim görmüştür.

Güney Afrika’daki ulemanın konumu 1928 yılında Hindistan’da ortaya çıkmış ve 1962 yılında Güney Afrika’ya ulaşmış olan Tebliğ Cemaatinin ülkeye gelmesiyle daha da iyi konuma ulaşmıştır.³⁰

Malay aileler çocuklarının İslâmî eğitim almaları konusunda çok hassas idiler. Çocuklar altı yaşında resmi seküler eğitime başlamadan önce temel İslâmî akideyi ve prensipleri evlerinde öğretiyorlardı. Çocuk 8 ila 10 yıl

²⁵ Tayob, 1995, s. 84.

²⁶ Ed. By Martin Prozesky ve John de Gruchy, s.132.

²⁷ Abdulkader Tayob, Inga Niehaus, Wolfram Weisse, Muslim Schools and education in Europe and South Africa, Waxman Verlag, Berlin, 2011, s. 41.

²⁸ The Tablîghî Madrassas in Lenasia and Azaadville: Local Players in the Global ‘Islamic Field’
Dietrich Reetz

²⁹ Tayob, 1999, s.70.

³⁰ Tayob, 1999, s. 70.

düzenli İslâmî eğitim kurumunda Slamseskool diye bilinen eğitim görürdü. Bu çocuklar bu eğitimi gördüğü seküler eğitime ek olarak alıyorlardı. Bu eğitim sürecinin sonunda çocuklar kurumdan mezun olurlardı ve mezuniyet “tamat” olarak bilirdi.³¹

Bütün İslam dünyasında olduğu gibi Güney Afrika Müslümanlarının İslâmî eğitimlerinde de Kuranı Kerimi ezberleme vardı. Johannesburg’da 20. Yüzyıl başında İmam Abdülmelik Hamza ve İmam İsmail Jappie tarafından başlatılmıştır. 1960’lara kadar devam eden bu hafızlık geleneği hafız yokluğundan dolayı ortadan kayboldu. 1990’larda hafızlık geleneği tekrar canlandı.³²

Camide eğitimin ne kadar yaygın olduğunun göstergelerinden biri de 1991 yılında yapılan “Cape Town’da yetişkinler için İslâmî eğitim” araştırması ortaya koymuştur ki düzenli olarak neredeyse bütün Camilerde Arapça, Fıkıh, Kur’an-ı Kerim ve Hadis dersleri veriliyordu.³³

Bugün Güney Afrika’da İslâmî eğitim beş şekilde gerçekleştirilmektedir. Ev okulları tarzı medreseler, cami-okullar tarzı medreseler, devlet tarafından desteklenen Müslüman okulları, Müslüman özel okulları, yetişkinler için verilen eğitimler. Ev okulu tarzı eğitim usulü Cape bölgesinde daha yaygındır. Camii-okul tarzı İslâmî eğitim kurumları ise devlet okulundan geldikten sonra yani öğleden sonra saat 3 le 6 arasında verilen eğitimdir. Bu eğitim çeşidinde ortak bir program bulunmamaktadır. Resmi olmayan eğitim kurumları olarak “Kur’an Okulları” Orta Asya, Çin, Hindistan’da olduğu gibi Güney Afrika’da da yaygın olarak İslâmî eğitimin en temel unsurlarından biri olarak faaliyet göstermektedirler.³⁴ Müslümanlar Camii-medrese eğitiminin yanısıra devlet okullarına da çocuklarını göndermektedirler. Müslümanların özel okul statüsünde kurdukları İslami okullar da bulunmaktadır.

Darul Ulumlar kampüs şeklinde inşa edilerek faaliyet göstermektedirler. Hocalarının, idarecilerinin maaşlı olarak görev yaptığı, düzenli bir ders programının olduğu, belirlenmiş bir eğitim döneminin olduğu ve yurt hizmetinin de verildiği mekânlardır. Öğrenciler âlimlik ve hafızlık olarak iki ayrı şekilde eğitim sınıflamasındadırlar. Hafızlık yapanlar âlimlik kurslarını da alırlar. Medreseyi bitirip icazet alabilmek için 7 yıllık (bazılarında 6 yıl) ilahiyat ve klasik İslâmî ilimler eğitimini tamamlamalıdırlar. Bunun neticesinde öğrenci “âlim” olur. Bu dini okullardan bazıları ulusal ders programı çerçevesinde bazı seküler konuları da okutmaktadırlar. Bu medreseler seküler ortaöğretim eğitimini dini bir çevrede dini konuları da ekleyerek

³¹ Moegamat Abdurahgiem Paulsen, The Malay Community of Gauteng: Syncretism, Beliefs, Customs and Development, Rand Afrikaans University, Yayınlanmamış Master Tezi, 2003, s. 66.

³² Paulsen, s. 131.

³³ Tayob, 1999, s. 45.

³⁴ Uzma Anzar, Islamic Education: A Brief History of Madrassas With Comments on Curricula and Current Pedagogical Practices, March 2003

<http://schools.nashua.edu/myclass/fenlonm/block1/Lists/DueDates/Attachments/10/madrassah-history.pdf>

öğreten “Müslüman Okulları”ndan farklıdırılar.³⁵

Darul-Ulumlardaki dersler şunlardır: Hazırlık, Kıraat, Hafızlık, İmam ve Hatiplik, Üstadlık, Müftülük, Öğrenme ve Öğretme, terbiye, Vaaz Verme, Tasavvufi Yollarla Karakter İnşası ve Kendini yenileme, tezkiye, Nefs ve İhsan.

En meşhur Darul-ulumlar: 1) Dar al-Ulum Zakariyyah, 2) Dar al-Ulum Azaadville, 3) Dar al-Ulum Benoni, 4) Dar al-Ulum Newcastle, 5) Dar al-Ulum Springs, 6) Dar al-Ulum Isipingo, 7) Dar al-Ulum Camperdown, 8) Dar al-Ulum Strand. Lenasia ve Azadville’deki İslâmî okullar ve darul-ulumlar Güney Afrika’daki önde gelen İslâmî eğitim kurumları olarak görülmektedir. Azadville “Âlim” eğitim programıyla temayüz ederken Zakariya “Hafız” sınıflarıyla ön plana çıkmaktadır. Öğrencilere medrese kampüsünde ihtiyaçları olan her şey karşılanarak medreseyi ihtiyaç olmadığı müddetçe terk etmemeleri düşünülmektedir. Medrese kampüsünde alış-veriş yapabilecekleri dükkân, kitapçı, berber ve ankesörlü telefon gibi temel birçok ihtiyaç karşılanmaktadır.

Bu medreseler sadece eğitim çalışması değil daha geniş çerçevede toplumun ihtiyacı olan problemlerin çözümünde de fetva makamı olarak ta vazife görmektedirler.

Medreselerden kimileri kendi çalışmalarını kitaplaştırmaktadırlar. Özellikle Azadville Medresesi Deobendi ve Tebliği geri plana sahip birçok âlimin çalışmalarını yayınlarak İslâmî bilginin yayımı için merkez haline gelmektedir. Okul, haklı olarak Güney yarımkürede otantik İslâmî kitapları yayınlayan en büyük yayıncı olmakla övünmektedir.³⁶

Medreseler sadece eğitim, fetva ve yayın konularında değil toplumun geneline ulaşabilmek amacıyla düzenli olarak An-Nasihah, Al-Muballigh gibi periodik yayınlar da yayınlamaktadırlar.

Toplumun İslâmî eğitim açısından desteklenmesi için Channel Islam, Radyo Islam ve İslâmîc TV gibi medya organları da kullanılmaktadır. Bunların yanında Ramazan ayında ülkenin devlet televizyonu SABC’de Müslümanlar Ramazan programları da gerçekleştirmektedirler. Darul Ulumlardaki ve medreselerdeki birçok hoca bu kanallarda programlar yaparak kitlesel eğitim faaliyetleri yapmaktadırlar.

İslam dünyasındaki entellektüel gelişmeler de Güney Afrika’daki Müslümanların eğitim sistemlerini etkilemiştir. Mesela İngilizce konuşulan ülkelerde bilginin İslâmîleştirilmesi konusu özellikle entegrasyon için kabul edilmiştir. Özellikle Müslüman okulları için ders programları geliştirmek ve ders kitapları hazırlanmak için 1996 yılında Cape Town’da bilginin İslâmîleştirilmesi konusundaki uluslararası bir konferans düzenlenmiştir. Okullar entellektüel projelerin ve teorilerin denendiği çok önemli yerler

³⁵ The Tablighī Madrassas in Lenasia and Azaadville: Local Players in the Global ‘Islamic Field’ Dietrich Reetz <http://www.zmo.de/dietrich/Reetz%202011%20South%20Africa.pdf>

³⁶ Reetz, a.g.m.

olmuştur.³⁷

Güney Afrika Müslümanları İslâmî eğitimin kalitesinin yükselmesi ve sistematikleşmesi için sürekli şekilde çalışmışlardır. Bu çerçevede gerçekleştirilen faaliyetlerden birisi de İslam Dünya'sında düzenlenen en büyük 20-25 Eylül 1996 tarihlerinde Cape Town'daki Islamia Koleji'nde gerçekleştirilen 'VI. Uluslararası İslâmî Eğitim Konferansı'dır. Bundan önceki konferanslar 1977 yılında Mekke'de İslâmî Eğitim Sisteminin temelleri temasıyla, 1980 yılında İslamabad'da Ders Programı hazırlanması, 1981 yılında Dakka'da Ders Kitaplarının Geliştirilmesi, 1982 yılında Cakarta'da Eğitim Metodolojisi- 1987 yılında Önceki Konferanslardaki Önerilerin Değerlendirilmesi başlıklarında gerçekleştirilmiştir. Bu konferansta ise Güney Afrika'daki özel Müslüman okulları için ders programı ve eğitim rehberi hazırlanmıştır. Bu konferansta üzerinde çalışılan konular genellikle Müslüman okullarında öğretilen dersler idi. Bunlar İslâmî Çalışmalar, matematik, tarih, Arapça, Tabii bilimler, coğrafya, ticari konular olarak sayılabilir. Bu ders konularına ek olarak Öğretmenler için hizmet içi semineri ve Gençlik liderlik programları da hazırlandı. Konferans neticesinde hazırlanan rapora göre hedefler şu şekilde sıralanmıştı: İslâmî eğitimin temellerinin gözden geçirmek, eğitimin İslamlaşması için faydacı bir yaklaşım sergilemek, okul müdürlerine okullarında değişiklikler ve bu konferansın hedeflerini tanıtmada konusunda yardımcı olmak, Müslümanların azınlıkta oldukları bir ülkede Müslüman okullarında öğretilen derslerin İslamlaşmış bir ders programı şeklinde taslak olarak sunmak, İslamlaşmış ders programları için öğretim rehberini tavsiye etmek, ders programının yenilenmesi devam eden bir süreç olduğu için ilgili kişilerin ders programları konusunda görüşlerini almak. Konferans neticesinde ortaya çıkan görüşlerin ve programın ortaya çıkan yaklaşımları Güney Afrika Cumhuriyetinde İslâmî eğitimin yüzleştiği problemleri hepsini çözen ve son sözü söyleyen bir amaçta değildir. Aynı zamanda bu raporun İslâmî eğitim açısından İslam ümmetinin yüzleştiği bütün hastalıklara karşı uygulanabilen bir reçete olmadığını da ifade etmektedir.

Üniversitelerde İslâmî Eğitim

Yüksek İslâmî Eğitim Güney Afrika'da Ebubekir Efendinin gidişiyle ve orada kurduğu eğitim kurumlarıyla başlamıştır. Arapça program ilk olarak 1955 yılında Güney Afrika Üniversitesi (UNISA) tarafından başlatılmıştır. 1975 yılında Durban Westville, 1982 yılında Western Cape Üniversitesi, Rand Afrikaans Üniversitesi (şimdi Johannesburg Üniversitesi) 1986 yılında Cape Town Üniversitesi'nde başlamıştır. Cape Town Üniversitesi'nde gerçekleştirilen çalışmaların daha fazla olduğu ve daha geniş bir çevreye ulaştığı görülmektedir.

Darul Ulumlarda program yukarıdaki geçtiği şekilde iken üniversitelerde açılan dersler ise şunlardır: Hadis eleştirisi, modern İslâm düşüncesi, İslam'da Feminizm, tarihselcilik ve hermenötik gibi konulardır. Bundan

³⁷ Tayob, Niehaus, Weisse, s. 41.

dolayı üniversitelerdeki İslâmi araştırmalar bölümleri Dine yani İslâm'a daha seküler ve dıştan yaklaşımların merkezi gibi görünmektedir. Hatta Witwatersrand Üniversitesinde kurulacak İslâmi araştırmalar bölümünün kurulması için Fransa'nın direkt müdahil olduğu müşahede edilmektedir. Ülkede üniversitelerdeki araştırma merkezlerinde böyle bir yaklaşımın olduğu düşünöldüğü için yüksek İslâmi eğitim için çok fazla tercih edilmektedir. Fakat Darul Ulumlar da toplumun problemlerine modern sorunlara karşı cevap verememektedir. Darul Ulumlardan mezun olanların eğitimlerin seküler Anglo-Sakson eğitim veren üniversitelerin eğitim sistemlerinde ilk üç yılına denk kabul edilmektedir.³⁸ Öğrenci eğer isterse üniversiteye geçiş yaparak bir yıl daha üniversitede eğitim almak kaydıyla Arap / İslam Çalışmalarında dört yıllık fakülte diploması alabilme imkânına sahiptir.

Üniversitelerde İslâmî eğitim veren bölümler veya enstitüler aynı zamanda Güney Afrika Müslümanlarının İslâmîyet hakkında dünyadaki akademik camia ile de irtibatlarının sağlandığı kurumlar olduğu düşünölmektedir. Çünkü Darul Ulumlarda modern dönemin problemlerine yönelik çalışmaların yetersiz olması ve eğitim sisteminin de böyle bir gereksinimi zorlamadığı değerlendirilmektedir. Darul Ulumların ders programlarının İslam toplumlarına sirayet eden modern problemler konusunda çözüm sunabilecek bir yapıda olmadığı değerlendirilmektedir. Üniversitelerdeki İslâmî eğitim veren bölümlerin ise İslam ilim geleneğine yabancı ve Batı literatürü üzerinden İslami eğitim vermeye çalıştıkları eleştirisi gelmektedir.

Apartheid Sonrası Yeni Hareketler

1990 sonrasında Apartheid rejiminin daha özgür bir Güney Afrika için Nelson Rolihlahla Mandela'yı serbest bırakıp Apartheid kanunlarını gevşetmeye başladıktan sonra ve özellikle de 1994 yılında Apartheid rejimi tamamen yıkılınca Güney Afrika Cumhuriyeti'ne İslâm dünyasından farklı ülkelerden İslâmi gruplar, cemaatler ve tarikatlar gelmeye başlamışlardır. Sudan, Suudi Arabistan, Mısır, Senegal ve Türkiye gibi ülkelerden gelen farklı gruplar farklı farklı eğitim anlayışları ortaya koymaya başlamışlardır. Mısır'dan gelenlerin kurduğu Tevhid İslâmîc Centre ve Türkiye'den gidenlerin kurduğu Universal Islamic Cultural Trust organizasyonları gibi. Selefi, Vahhabi veya Şii anlayışla eğitim vermek için çalışan gruplar da bulunmaktadır. Her grup kendi İslâm anlayışı çerçevesinde eğitim vermeye çalışmaktadır. Bu durumun Güney Afrika'da İslâmî eğitim sistemine katkılar sunduğu durumlar olabilirken sıkıntılar da ortaya çıkardığı durumlar vardır. Özellikle mezhep konusunda Türkiye gibi Hanefi mezhebi merkezli İslâmî eğitim anlayışı olan bir grubun Hindistan kökenli Müslümanların yoğun oldukları bölgelerde iyi karşılanırken Malay kökenli Şafii mezhebine mensup Müslümanların yoğun oldukları bölgelerde garipsenmekte ve bazen çatışmaya yol açmaktadır. Gidilen bölgelerde mezhep hassasiyetlerine dikkat edilmesi gerekmektedir. Gereksiz mezhep tartışmalarına yol açmak Müslümanların

³⁸ Reetz, a.g.m.

var olan problemlerinin çözümlerinin ertelenmesine ve dikkatlerin gereksiz noktalara yoğunlaşmasına sebep olmaktadır. Müslümanların azınlık oldukları ülkedeki İslâmi eğitimlerinin de etkili olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Modernist diye adlandırılan hareketlerin Güney Afrika'da çok yaygın olması tesadüfi değildir. Ülkede gelenekten uzak kalan İslâmi eğitimle eğitim alan Müslümanlar modernist yaklaşımları benimsemişlerdir. Amina Vedud Muhsin'in İmam Abdullah Harun'un imamlık yaptığı Claremont Camiinde hutbeye çıkması da tesadüfi değildir. 12 Ağustos 1994 tarihinde Cuma günü Cuma namazı öncesinde İmam Abdul Raşid Ömer'in daveti üzerine Virginia'daki Commonwealth Üniversitesi'nden Profesör Amina Vedud Muhsin'i camide konuşma yapmaya davet etti. Kadınlar ve erkeklerin camide sadece arada ince bir ip konularak ikiye ayrıldıkları camide Amina Vedud kadınlar için ayrılan bölümde veya ayrı bir odada değil camiinin en önünde herkese konuşma yaptı. Bu durum Güney Afrika Müslüman toplumunda ciddi tartışmaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu modernist İslam anlayışına karşı konferanslar tertip edildi, broşürler yayımlandı ve Claremont imamının görevden alınması çağrısı yapıldı.³⁹

Güney Afrika'da modern düşüncenin Apartheid sonrasında ivme kazanması Güney Afrika Müslümanlarının çevreyle, dışarıyla ilişki kurabilmelerinden sonradır. Güney Afrika'daki Müslüman toplumun Apartheid döneminde diğer ırklar ve renklerde olduğu gibi gettolarda yaşıyor olmaları ve toplumun diğer kesimleriyle ve dış dünya ile yeterince bağlantının olmamasından dolayı dışarıya karşı savunma yapabiliyordu. Apartheid sonrası oluşan herkes için özgürlük ortamı Müslüman toplumu daha hazırlıksız yakalamış ve dış etkilere açık savunmasız bırakmıştır.

Ülkedeki Siyasi Durumların Müslümanların Dini Eğitimleri Üzerindeki Etkileri

Güney Afrika'da Müslümanların eğitim çalışmalarında özgür davranabilmeleri ülkedeki siyasi yapının Müslümanların eğitimleri için sağladığı ortamla ilgilidir. Müslümanların hak ve özgürlükleri diğer din mensuplarıyla birlikte yasalarla teminat altına alınmıştır. Müslümanlar ülkede Apartheid'e karşı verilen mücadelede etkin rol oynamışlardır. Ülkedeki Müslümanların diğer Müslüman olmayan topluluklarla Apartheid'e karşı kurmuş oldukları özgürlük ittifakı Hilful Fudul'u hatırlatmaktadır.

Milliyetçi Parti'nin 1948 yılında iktidara gelmesi paradoksal sonuçlara yol açtı. Ayrımcılığın çok şiddetlenmesine rağmen Hindistan kökenliler 1961 yılında ülkenin asli vatandaşları olarak tanındılar. Müslümanlar arasında eğitim fırsatlarının genişlemesi ile Müslüman gençler geleneksel kavramlara ve yapılara karşı meydan okumaya başladılar. Aynı zamanda muhafazakâr ulema da Müslüman toplumları şekillendiren etkili bir faktör olarak ortaya çıktı. Güney Afrika toplumunun sınıflara ayrılarak yerleştirilmesi Müslümanlara İslâmî rahatça yaşayabilecekleri bir çevre ortaya çıkar-

³⁹ Tayob, 1999, s. 40.

mıştır. 1960'larda ücretsiz ve zorunlu eğitim Hindistan kökenli Müslüman toplumunu dönüştürdü. Bu eğitim Müslümanların basın-yayın dünyasına doğrudan ulaşmasını sağlarken mezhepsel ayrılıkları ve kimi inanç konuları hakkında tartışmaları artırdı.

Güney Afrika İslâmî okulları parçası oldukları çoğulcu bir topluma tamamen katılım konusunda bir açıklığa sahiptir. Güney Afrika'daki İslâmî okullar dini davranış ve pedagojik uygulamalar açısından daha liberal ve ilerlemeci-modernist görüşlere sahiptirler. Bununla birlikte kimi okullar da daha geniş bir toplumla değişime yanaşmayan ve daha kapalıdır.

Güney Afrika İslâmî Okullarındaki öğrenciler çoğunlukla çok kültürlü bir toplumda yaşama hakkında karşılıklı olarak birbirinden öğrenme, dostluklar kurma ve vatandaşlarla iyi ilişkiler kurma açısından olumlu düşünülmektedirler.

Güney Afrikalı Müslüman öğrenciler kamusal alandaki kimliklerini etkileyen kamusal tepkiler konusunda da çok az olumsuzluk yaşamaktadırlar. Fakat daha çok çoğunluk olan toplumsal kesimin değerlerine normlarına tamamen kendi kimlikleriyle uyumlaştırılmadıkları için yabancılık hissetmektedirler.

Güney Afrika'da İslâmî Okullarda okuyan öğrenciler bir yandan kendi okullarını dinlerini taviz vermeksizin yaşayıp ayrımcılıktan ve damgalanmaktan korunabilecekleri "güvenli liman" olarak görürlerken diğer yandan da çoğulcu toplumun aktif vatandaşları olmak istemektedirler.

Bu iki yani dini ve vatandaşlık kimliklerini birleştirip birleştiremeyecekleri yaşadıkları çok kültürlü ve çok inançlı bir toplumda kendi çoklu sahipliklerini geliştirip geliştiremeyecekleri büyük bir problem olarak ortada durmaktadır.

Sonuç

Güney Afrika yüzde 2 Müslüman nüfusa sahip olmasına rağmen çok dinamik bir yapıya sahiptir. Barışçıl karakterli Güney Afrika Müslüman toplum yapısının bu yapısı ortaya çıkmış olan İslâmî eğitim çalışmalarının neticesidir. Aynı zamanda kendi içlerinde yaşadıkları tartışmalar ve problemlerle yüzleşmeler de bu barışçıl karakterin oluşmasında katkıda bulunmuştur.

Güney Afrika Müslüman toplumunda eğitimin konusu ve yaklaşımı Apartheid öncesi ve sonrasında da farklılık arz etmektedir. Apartheid döneminde Müslümanların daha mücadeleci ve cihad anlayışını ön plana çıkararak Apartheid rejimine karşı adaleti sağlamak gayreti içinde olmayı öğütleyen bir eğitim yaklaşımı var idi. 1994 yılında Apartheid yıkıldıktan sonra Müslümanların rehavete kapıldıkları ve Müslüman toplumun ilk defa diğer toplumlarla içiçe girmesinden ve birlikte yaşamaya başlamasından dolayı geleneksel yapılarının ve mücadeleci kimliklerinin bozulmaya başladığı görülmüştür. Günümüzde Müslümanlar toparlanma çalışmaları yaparak özellikle sosyal problemlerin çözümüne yönelik çalışmalarla mücadeleci kimliklerini ortaya koymaya çalışma gayreti içinde oldukları görülmektedir.

Bu bölgelerde İslâmi eğitim çalışması yapan Araplar ve Türkler başta olmak üzere diğer ülkelerden gelen Müslümanlar yerel dinamiklere ve mezhep hassasiyetlerine dikkat etmelidirler.

Müslümanların dilleri İngilizce olduğu için dünya ile iletişimleri ileri seviyededir. Bu iletişim kolaylığından dolayıdır ki İslâmî eğitimdeki yetersizliklere ve geleneğe yabancılaşma rağmen İslam dünyasının ve Müslümanların problemleri konusunda çok daha hassas ve şuurudurlar. Müslümanların camii-okulları, medreseleri ve İslami okullarıyla canlı bir eğitim mücadelesi içinde oldukları ve toplumsal problemlere yönelik sundukları çözümlerle toplumsal barışa çok ciddi katkılar sunmaktadırlar.

Güney Afrika'da var olan İslâmi eğitim çalışmalarının bugünkü olgunluğuyla özellikle Müslümanların azınlık olarak yaşadıkları ülkeler için model olabileceği düşünülmektedir.

TÜRKİYE'DE İLAHİYAT EĞİTİMİNİN SORUNLARI VE GELECEĞİ

Doç. Dr. Sıddık KORKMAZ

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The Problems of Theology Training in Turkey and its Future

As the history of theology training in our country is older than the history of Turkey, its root ranges to the first Muslim-Turkish States. The reality of religion, which has an important place in our history and culture and determinativeness in our social life and relationships, is a phenomenon on which has to be emphasized. As for the unique environments, which the religion is treated with scientific methods and approaches, are the faculties of theology. These institutions are a part of the higher education in our country.

As is in every educational institution, the schools of theology have some problems as well. In the beginning of these troubles, there is that academic members are not able to renovate themselves, and even if s/he wants to renovate, they cannot find an opportunity. In addition to this, the adequacy of the graduated students is another problem. Our students graduate without having knowledge of language in a good level; especially, they feel deficiency about Arabic language. Because the theology training does not consist only of language training, the issues, which students have like making a contact with school, mosque, and people, should be solved.

The schools of theology are the institutions of the higher religion education of which almost unique example is present in Turkey inside the world of Islam. These institutions have been constituted as the work of an experience going on for ages; it has been a center for many scholars who have an international fame are trained. One of the most basic value and the common grounds of Turkey is the Religion of Islam, surely. The schools of theology have many things to express about the matters called as the mild side of our country, like dervish orders, religious communities, and sects. Among them, it can be stated the importance that the mentioned institutions have to have a supra-political structure and that the programs of theology should be prepared with a scientific point of view.

Key Words: *Schools of Theology, Islam, Supra-sects Understanding, Religion Training*

Ülkemizdeki ilahiyat eğitiminin tarihi Türkiye tarihinden daha eski olup kökeni ilk Müslüman Türk devletlerine kadar uzanır. Tarihimizde ve kültürümüzde önemli yer tutan, toplumsal yaşantı ve ilişkilerimizde belirleyiciliği olan din gerçeği, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir olgudur. Dinin bilimsel yöntem ve yaklaşımlarla ele alındığı yegâne ortam ise ilahiyat fakülteleridir. Bu kurumlar ülkemizdeki yüksek öğretimin bir parçasıdır.

Her eğitim ve öğretim kurumunda olduğu gibi ilahiyat fakültelerinin de bazı sorunları vardır. Bu sıkıntıların başında, öğretim üyelerinin kendilerini yeni-

leyememe, yenilemek istese de imkân bulamaması gelmektedir. Buna ilaveten mezun olan öğrencilerin yeterliliği başka bir problemdir. Öğrencilerimiz iyi düzeyde dil bilgisine sahip olamadan mezun olmakta, bilhassa Arapça konusunda eksiklik hissetmektedirler. İlahiyat eğitimi sadece dil öğretiminden ibaret olmadığı için, öğrencilerin okul, cami ve halkla iletişim halinde olma gibi konuların çözümlenmesi gerekmektedir.

İlahiyat fakülteleri, İslam dünyasında neredeyse tek örneğinin Türkiye’de bulunduğu yüksek din eğitimi kurumlarıdır. Bu kurumlar asırları aşan bir tecrübenin eseri olarak oluşturulmuş, uluslararası üne sahip birçok ilim adamının yetişmesine merkezlik etmiş ve Türkiye’nin en temel değeri ve ortak paydası olan dinin eğitiminin verildiği yegâne müesseseler olmuştur. Bu kurumların tarikatlar, cemaatler ve mezhepler gibi ülkemizin yumuşak karnı denilebilecek hususlarda söyleyeceği çok şey bulunmaktadır. Bunun gerçekleşmesi için söz konusu kurumların siyaset üstü yapıya sahip olmaları ve programlarının bilimsel bakış açısıyla hazırlanması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: İlahiyatlar, İslam, mezhepler üstü anlayış, din eğitimi

Giriş

Ülkemizdeki ilahiyat eğitiminin tarihi Türkiye tarihinden de eski olup kökeni ilk Müslüman Türk devletlere kadar dayanır. Tarihimizde ve kültürümüzde önemli yer tutan, toplumsal yaşantı ve ilişkilerimizde zaman zaman belirleyicisi olan din gerçeği, üzerinde ciddiyetle durulması gereken bir olgudur. Din olgusunun bilimsel yöntem ve yaklaşımlarla ele alındığı yegâne ortam, ilahiyat fakülteleridir. Yüksek öğretimin bir parçası olan bu fakültelerde genel anlamda, dinlerle ilgili konular ele alınırken, ülkemiz insanlarını bir arada tutan, onların hayatlarına anlam veren İslam dini öğretilmektedir.

Yüksek öğretimin her alanında olduğu gibi ilahiyat alanında da birtakım sorunlar vardır. Bu sorunlar bilimsel metotlarla objektif bir bakış açısıyla üzerine gidildiğinde üstesinden gelinebilecek niteliktedir. İlahiyatlarda uygulanan programların bir daha değiştirilmesine gerek olmayan, yüzyıllar boyunca devam edebilecek plan ve programlar olduğunu iddia etmek, bilimsel gelişmeleri göz ardı etmek demektir ve bu gelişmelerden faydalanma yolunu kapama riskini taşıyacaktır. Bu endişeden hareketle, eğitim ve öğretim programındaki dersler, bunların saatleri, içerikleri veya nitelikleri, derslerin okutulması görevini üstlenen akademik kadro ve bu kadronun idarecilerle ilişkileri gibi bazı sorunlar güncelliğini daima korumaktadır. Buna ilaveten öğretim kadrosunun kalitesini yükseltmenin yolları, öğrencilerin kalite sorunu, mezun olduktan sonra onlardan beklenenler ve bu beklentilere en verimli şekliyle nasıl cevap verilebilecekleri gibi konular önem arz etmekte ve ilgi beklemektedir.

1. Yöntem Sorunları

İlahiyatlarda verilen eğitimin ne olduğu veya olması gerektiği konusunda içeriden ve dışarıdan bakış olmak üzere bazı yöntem tartışmaları yapılmaktadır. Bu tartışmalar sonucunda İlahiyat Fakültelerine bazı şekiller

verilmekte, bir bakıma sistem mühendisliğine bu fakülteler malzeme yapılmaktadır.

İç kaynaklı tartışmaların başında akademik kadronun üstlenmiş olduğu bilim dalına verdiği değer veya bakış açısı gelmektedir. Bazı meslektaşlarımız kendi bilim dallarını oldukça abartmakta ve sürekli ilahiyat eğitiminin merkezine yerleştirmek isteyebilmektedirler. Bu durum bazen meslek fetişizmi diyebileceğimiz seviyelere ulaşabilmekte ve öğrenciler açısından bir algı kargaşasına yol açabilmektedir. İlahiyat alanındaki bilim dalları öteki sosyal alanlarında olduğu gibi sonuçlar vermemektedir. Bir alanda uzmanlaşan araştırmacı diğerlerine ilgisiz kalmaz. Konu din olduğu için her alanın birbiriyle ilişkisi vardır (Evkuran, 2005, s. 97.). Dinî ilimlerin bir kısmında yetersiz kalmak yanlış yönelme veya yönlendirmelere sebep olabilir.

Dış kaynaklı sorunlar arasında ilahiyatçılardan beklenenlerin çeşitli ve abartılı olması sayılabilir. Bazen ilahiyat mensuplarının peygamber vekili, evliya veya müçtehit gibi algılanıp, bütün sorunları çözmeleri beklenirken bazen de bu alanla hiç ilişkisi olmayan kimselerin hocalara rol biçmelerine şahit olabilmekteyiz. İlahiyat alanında çalışanlar Müslüman olmakla birlikte her zaman yanılma ihtimali bulunan, öğrendiklerini bilen ve bilmediklerini öğrenme çabası içinde olan kimselerdir. Toplumda yaşanan sorunların hepsinin çözüm reçetesine de sahip değildirlere. Din ile ilişkisi olmadığı halde, din adamlarına yol gösterme gayreti içinde olanların aslında içlerinde yer alan derinden bir din ilgisi olduğu gerçeğini görmeleri ve ilahiyatların kapılarının herkese açık olduğunu hatırlamaları gerekmektedir.

İlahiyat fakültelerinden beklentiler doğrultusunda kimi sorunlarla karşılaşmak da mümkün olabilmektedir. Bu kurumlarda çalışan akademik personelin halk nazarında insanüstü varlık olması umulmakta, müstakil bir dindarlar sınıfı gibi davranmaları arzu edilmektedir. Öğrencilerinin öteki üniversite öğrencilerinden farklı olması gerektiği beklenmekte, onların en azından birer insan oldukları gerçeği göz ardı edilebilmektedir. İslam dini esas alındığında, diğer dinlerde bulunduğu gibi (papaz haham vb.) herhangi bir din sınıfının bulunmadığı, peygamberinden ümmetine, imamından cemaatine, kadınından erkeğine herkesin eşit derecede Müslüman ya da yükümlü olduğu hatırlanmalıdır.

İlahiyatlarda verilen eğitimin bir tek mezhep, tarikat ya da cemaatin öğretileri doğrultusunda gerçekleşmesini beklemek de doğru değildir. Hakikatin bir tek kendi mensubu olduğu dinî oluşum içinde temsil edildiği düşüncesi, Müslümanların tarih boyunca uğraşmak zorunda kaldıkları sorunların en önemlilerindedir. İster tarihte yaşanmış olsun ister günümüzde varlığını sürdürmekte olsun hiç bir mezhep veya tarikat veya cemaat İslam'ın kendisi değildir. Sadece yorumlarından birisi olabilir. İslam şahısları değil, ilkeleri esas alan bir dindir. Bu gerçek, ancak mezhepler üstü bakış açısıyla kavranabilecek niteliktedir. Mezhepçi bakış açıları ve bunların doğuracağı sıkıntılardan kurtulmanın yolu, kanaatimizce tarafsız ve bilimsel bilginin üretildiği ilahiyat fakültelerinden geçmektedir. Çünkü din ile ilgili sorunları

kimlik kaygılarından ve dogmatik bakış açılarından uzak biçimde bilimsel ve akademik yöntemlerle ele alma imkânı sadece bu kurumlarda bulunmaktadır.

2. Eğitim Sorunları

Din Eğitimi ilahiyat fakültelerinden önce medrese ya da tekkelerde verilmekte idi. Medreselerde ezber, tekkelerde itaat kültürü esas alınmaktaydı. İlahiyat fakülteleri ise anlamayı (sorgulama, araştırma, eleştirme, tezantitez, sentez) esas alan bir kültür üzerine kurulmuştur. Belki hakikatin değişmeyeceği düşüncesi, belki de takip edilen metodun gereği olarak bu kurumlarda üretilen bilgi; sosyal, siyasal ve kültürel alandaki gelişmelerin gerisinde kaldı. Güncelden ve gerçek hayattan kopuk olan bu bakış açısı, üretilen bilgilerin toplumun ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği bir noktaya ulaştı (Atay, 1983, s. 142.). Bu kopuş arkasından dine ilgisizlik ya da dinden uzaklaşma gibi bakış açılarının ortaya çıkmasına yol açtı. Din adamlarının karikatürize edilerek hafife alınması, dinî kurum ve geleneklerin günlük hayattan uzaklaştırılması gibi neticeleri de beraberinde getirdi. Din anlayışının güncellenmesini kabul etmeyen anlayış, geçmişte oluşan din kültürünün kutsallaştırılmasını savunurken (Onat, 2003, s. 26.), farkında olmadan dinin gündelik hayattan uzaklaştırılmasına da hizmet etmiş oldu. Gelenegin din gibi algılanması günümüzde de karşılaştığımız bir durumdur. Geçmiş ile geleceğin, gelenek ile güncelin telif edildiği bir kültürün oluşturulması gerekmektedir.

İlahiyat fakülteleri din ve kültür arasındaki ayrımı yapmak zorundadırlar. Dinin aslını inanç ilkeleri oluşturmakta ve bu ilkeler dinin evrensel boyutunu teşkil etmektedir. Din ve din anlayışı birbiri ile aynı görülmemesi gereken iki farklı olgudur. Dinin evrenselliğini, fakat din anlayışlarının değişebilirliğini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.

İlahiyat fakülteleri öğrencilere neyi nasıl “yapma”larından önce neyi nasıl “anlama”ları gerektiğini öğretmesi gereken kurumlardır. Kısacası anlamaya odaklanmış bir zihniyetle din konusu ele alınmalıdır. Son dönemlerde geliştirilen programlarda, daha çok malumat sahibi öğrenci kitlesi hedeflenmekte, eleştirel düşünce ve muhakeme becerisi geri plana alınmış gibi görünmektedir. Bu durum müftü ya da vaizlerin üretmesi gereken pratik çözümlerin, doğrudan doğruya öğrenciye dikte edilmesi ve fakülte öğrencilerinin seviyesinin, üniversite öğrencisi olmaktan aşağıya çekilmesi anlamına gelmektedir. Zamanının çoğunu KPSS, YLS, ALES gibi giriş sınavlarına hazırlanmaya harcamış öğrencilerimiz açısından düşünce üretmeye fırsat kalmamaktadır. İslam Mezhepleri, Kelam, Fıkıh, tefsir ve hadis gibi Temel İslam Bilimleri, ilahiyat eğitiminin temeli ve vazgeçilemezleridir. Bu ilimleri yeterli seviyede tahsil etmeyen öğrenci ya da mezunların alanlarında yüksek başarı sağlamaları veya toplum nezdinde kabul görmeleri oldukça zordur. Lakin bu alanlarda üretilen bilgilerin, üretildikleri dönemle ilişkileri gözden kaçabilmektedir. Bu birikimin tamamıyla günümüze taşınamayacağı hatırlanmalı, tarih ve zaman anlayışı ile desteklenmelidir (Korkmaz, 2005, s.

196.). Bu gerçeği göz önünde bulundurmaksızın verilen eğitimler çoğu zaman güncel hayattan kopuk insan tipinin ortaya çıkmasına yol açabilmektedir.

İslam bilgiye insanlığın ortak mirası gözüyle bakmakta evrensel bilgiye katkıda bulunmayı ve ondan yararlanmayı tavsiye etmektedir. “Hikmet”e, müminin yitiği, İlme, Çin’de dahi olsa, alınması gereken kayıp bir hazine değeri veren yapısı bulunmaktadır. Din ve bilim ilişkisi açısından fen bilimlerinden istifade etmede bir sorun görülmez iken, sosyal bilimlerin verilerinden yararlanma konusunda, Müslümanların tereddüt ettiği görülebilmektedir. Bu tavır, Kur’an ve Peygamber’in tasvip edeceği bir anlayış değildir. Temel dinî derslerin programlanması, hazırlanması ve takdim edilmesi sürecinde bu hususların hatırlanması, kanaatimizce elzemdir.

3. Yönetim Sorunları

Yönetim ya da siyaset konuları ilahiyat alanının sürekli bir parçası olmuştur. Tarih boyunca yaşanan din ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkileri bir yana bırakıp, kısaca Türkiye tarihine göz atacak olursak durumun pek de farklı olmadığını görebiliriz. YÖK’ün kurulması ile birlikte, her ne kadar üniversitelerle birlikte ilahiyat fakülteleri de siyaset dışında tutulmak istense de arzu edilen sonuca maalesef ulaşılammıştır. Fakülte içinde siyasî çekişmeler yoğun biçimde yaşanırken, üst kadrolardaki yakın veya fikirdaşları ile gerekli bağlantıları kuranlar, muhaliflerine baskı yapmakta beis görmemektedirler. Bu baskılar bazen hak ihlalleri, özlük haklarından mahrumiyet ve bazen çarpık kadrolaşmalara kadar uzanabilmektedir. “Bizden olsun, çamurdan olsun” anlayışı, maalesef ilahiyat fakültelerinin yükselmesi yerine, çamurlaşmasına yol açabilmektedir. Bu anlayışın sahipleri çoğu zaman ezici üstünlük gayretlerini, dine, vatana veya millete hizmet adı altında gerçekleştirebilmektedirler. Yaşanan bunca acı tecrübeden sonra ilahiyat mensuplarının en azından hizmette oldukları süre içinde siyasetten uzak durmaları, siyasî ve politik kanaatlerini dayatmamaları, onlardan beklenmesi gereken bir erdem olarak kabul edilmelidir. Siyasete ilgi duyarak ve siyaset yapmak kınanacak bir durum değildir ve hemen hemen her görüşün temsil edilebildiği siyasî parti bulunmaktadır. Lakin bunun yerinin fakülteler değil, meclis veya siyasî partilerin kurumları olduğu hatırlanmalıdır.

Rektörlük ve dekanlık seçimi gibi konular da ilahiyatların bütünlüğünü zedeleyebilmektedir. Fakülte içerisinde siyasî kamplaşmalardan daha çok eğitim kadrosu ile birlikte o fakültenin bilimsel kimliği veya en azından öğrencileri zarar görebilmektedir. Göreve geldikten sonra rektörlerin bu konuda hassas davranmaları ve bilhassa o fakültenin yönetim kadrosunda yer alacak dekan, dekan yardımcısı, bölüm ya da anabilim dalı başkanı gibi şahısların belirlenmesinde, seçim yapmak gibi demokratik yöntemleri benimsemesi gerekmektedir. İlahiyatların mutlaka siyaset üstü yapısının korunması ve bu konuda hocaların özendirilmesi için gerekli tedbirler alınmalıdır.

İslam kültür tarihine kısaca bir göz atıldığında yokluğu en fazla hissedilen şeyin sistemli hale getirilmiş olan bir muhalefet kültürünün olmadığı görülecektir. İslam tarihinde belirgin şekliyle ortaya çıkan ilk muhalifler Hz. Osman'a karşı ayaklanan Medineli veya civar vilayetlerden gelen kimselerdi. Bu insanlar kendi dertlerini anlatamadıkları için halifeyi farklı uygulamalara yönlendirememiş ve maalesef seslerini duyurmak adına halifeyi öldürmek zorunda kalmışlardır. Ancak toplumda bir muhalefet kültürü olmadığı için farklı bir kargaşanın yaşanmasına da sebep olmuşlardır. Muhalif tavırları sebebiyle, aralarında birçok sahabî veya haklı gerekçeye sahip insanlar bulunmasına karşın, sonraki dönem tarihçileri tarafından İbn Sebe gibi bir Yahudi dönmesinin takipçileri olarak yaftalanmaktan da kurtulamamışlardır. Müslüman toplumlarında muhalefet kültürünün yokluğu sebebiyle, insanlar haklarını almak için ya doğrudan kanlı yollara tevessül etmek zorunda kalmış ya da ana bünyeden ayrılarak aşırılıkların kollarına itilmişlerdir. Bunların birçoğu haksız yere, sapkın, mülhit, zındık, ehl-i bid'at gibi yaftalarla karalanmışlardır. Mutlak itaat kültürüyle yetişen insanlardan birey olmak, özgün veya özgür olmak, bilim üretmek veya bilgiyi geliştirmek gibi beklentiler içinde olmanın tamamen lüks olduğunu ifade etmeye sanıyorum gerek yoktur.

İlahiyatlarda incelenen anabilim dalları her ne kadar tamamen bağımsız kabul edilemese de bütün alanların kendine göre bir metodu, edebiyatı ve geleneği bulunmaktadır. Bu bilim dallarına öğrencilik yıllarından itibaren intisap etmiş elemanların bazen siyasî veya mahallî gayretlerle geri plana itildiklerine şahit olunabilmektedir. Böylesi bilim ve etik dışı yaklaşımlardan ülke zarar görmekte ve bilimsel birikimin saygınlığı azalmaktadır. Kişi eksenli değil bilgi ve ihtisas eksenli ilkelerin kurallaştırılması gerekmektedir. İlahiyatların geleceği, şahıslar ekseninden kurtulup, ilke ekseninde yapılanmasına ve bu türden yönetim sorunlarından kurtulmasına bağlı görünmektedir.

4. İlahiyatların Geleceği

Geçmişte ilahiyat alanında çalışan kişiler güçlü bir biçimde siyasetçilerden destek görmekte idiler. Türkiye devletinin laik yapısı bu ilişkiyi önemli ölçüde hafifletmiştir. Kimi olumsuz uygulamalar bir yana, bundan karlı çıkanlar şüphesiz din ve dindarlar olmuştur. Artık siyasetçiler kendi yanlışlarının meşrulaştırılması için din bilginlerinden fetva isteyememekte, kendi hesaplarını dinî bir kılıfla meşrulaştırma yoluna gidememektedirler. Allah adına hareket etmek gibi sloganların arkasına sığınarak toplumu kör dövüşlere sürükleyememektedirler. Tarihî tecrübenin bize öğrettiğine göre mezhep kavgalarında da görüleceği üzere, din ile siyasetin girdiği ilişkiden çoğu zaman din zararlı çıkmaktadır. Tarihte ilk defa Türkiye laiklik ilkesini kurumsallaştırarak bu ilişkiye bir son verme tecrübesine yönelmiştir. Elbette bu girişimin daha da geliştirilmesi için yapılacak çok şey yerli yerinde durmaktadır. Yakın geçmişte yaşanan bazı olumsuz örneklerden yola çıkarak bu tecrübenin önüne geçilmemelidir. Aksine daha da geliştirilmesi için

gayret sarf edilmeli ve din siyasetçilerin elinden kurtarılmalıdır. Din siyaset üstü bir kurumdur. Siyasetçilere; can, mal, nesil, akıl ve din emniyetinin sağlanması, bireysel özgürlüklerin geliştirilmesi, adaletin temini, zulmün ortadan kaldırılması, haksızlıkların önüne geçilmesi ve insanlar arasında hak ve hukuk ilkelerinin yaygınlaştırılması hususunda çalışmalarını emreder. Bunların nasıl gerçekleştirileceğini ise insana bırakır. Onların doğrularını tebrik, yanlışlarını da tenkit eder. Bu çerçevede ortaya çıkan uygulamaları kendinden bir parça olarak görmez. Sadece ilke düzeyinde kalır. İlahiyatçıların kendi bilimsel tutumlarını korumaları, toplumsal ve politik değişkenlerin farkında olmakla birlikte bunlara teslim olmamaları gerekir.

İlahiyat alanının üniversitelerde incelenen bilim dalları arasındaki yeri de çoğu zaman tartışma konusu olabilmektedir. Bu tartışmanın en genel çerçevesini “din” ve “dinin yorumu” çizmektedir. İlahiyatçılar dini temsil etmemekte, buna karşılık din anlayışları üzerinde araştırma ve inceleme yapan bilim insanlığı görevini yerine getirmektedirler. Bu çerçeveden baktığımızda ilahiyatlarda okutulan derslerin tamamı sosyal bilimlerin bir alt kümesi durumunda olmakta, ele aldıkları konular sebebiyle önemli, fakat ele alınış biçimi itibarıyla doğrulanabilir ve yanlışlanabilir nitelik arz etmektedir.

İlahiyatçıların üzerinde durdukları konular sebebiyle “âlim” mi?, yoksa “aydın” mı?, olmaları gerektiği tartışılmıştır (Güngör, 1991, s. 201 vd.). Âlim olmak irfan ile birlikte metafizik derinliğe sahip olmayı, aydın olmak ise pozitivist bir bakış açısını temsil etmektedir (Başgil, 2007, s. 194.). Cumhuriyet dönemi tecrübesinden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki; ilahiyatçılar öncelikle birer aydın olmak zorundadır. Ancak bu durum onların birer âlim olmalarına engel değildir. Âlim olmak bireysel bir tercihi ve tecrübeyi gerektirdiği için daha çok sivil bir tutumdur. Her bir ilahiyatçının özel hayatında sıkı bir âlim olmasına herhangi bir engel yoktur ve hattâ bu teşvik edilmelidir. İrfanın denetimini yapmak mümkün değildir ve suiistimallere yol açabilmektedir. Bunun tedbirleri alınmalı, bunun için şeffaflık ve alenî/sorgulanabilir/yanlışlanabilir kurumsallaşmalar teşvik edilmelidir. Bu türden oluşumlara katılmak istemeyen bireylerin kendi hür iradesine bırakılması en doğru yoldur. Özetle öğretmenleri ve öğrenenleri açısından ilahiyat(çı)ların geleceği, ilim ve irfan sahibi “Molla Kâsım” olmaları ile doğrudan orantılıdır.

5. a. Öğretmenler

İlahiyatlarda görev yapan öğretim üyelerinin kendilerini yenileyememe, yenilemek istese de imkân bulamama gibi sorunları bulunmaktadır. Bu kadronun belli aralıklarla yurtdışına çıkabilecekleri, kendi durumları ile öteki ülkelerdeki meslektaşları arasında kıyaslama yapabilecekleri, bilgi görgü ve becerilerini artırabilecekleri imkânlarının artırılması gerekmektedir. Üç ya da beş yılda her öğretim elemanının belli bir süreyle içinde bulunduğu ortamdan çıkması, başka bir ülkeye gitmesi ve bilgi görgü alışverişinde bulunmaları onların yararına olacaktır. Karşılıklı hoca değişim programı

çerçevesinde veya izinli olarak böylesi bir etkileşim geliştirilebilir veya gerçekleştirilmelidir. Ziyaret için tercih edilen ülkelerin bir dönemde mutlaka İslam ülkesi öteki dönemde de bir batı ülkesi olması dengenin sağlanmasını kolaylaştıracaktır. Yakın zamana kadar bu türden imkânlar belirli çevrelerde sınırlı kalmış ve ilahiyatçılar yeterince faydalanamamıştır. Geliştirilen bu uygulama sayesinde fakültelerde yer alan derslerin bir kısmının Arapça ve bir kısmının da batı dilinde olmasına dikkat etmek öğreten ve öğrenenlerin kalitesini artırabilir.

Akademik personelin ekonomik durumları iyileştirilmeli, en azından akademik faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için vicdan ve cüzdandan arasında sıkışmaktan kurtulur hale getirilmelidir. Çalışıp üreten akademisyen ile çalışmayan mutlaka tefrik edilmeli, başarıyı ödüllendiren ve rekabete dayalı bir sistemin geliştirilmesi için çalışılmalıdır. Buna ilaveten kültürel ortamlarının zenginleştirilmesi için imkânlar oluşturulmalıdır. Çoğu sosyal bilimciler gibi ilahiyatçıların da ek gelirleri bulunmamaktadır. Bu gerçekten hareketle yeni kaynaklar temin edilebilir. Sinema, tiyatro, müzik gibi sanat ve spor alanlarında kültürel etkinliklerin sıklıkla ve rahatça yapılabileceği ortamlar yaratılıp hem öğretenlerin hem de öğrenenlerin kullanabilecekleri mekânlar sunulabilir.

Günümüz itibarıyla sayıları yüze yaklaşan yeni ilahiyat fakültelerinin açılması gibi durumla karşı karşıya bulunmaktayız. Eskiden beri var olan ilahiyatlarda yeterli bir kalite veya standardının bulunmaması yeniler açısından bu endişenin daha da büyümesinden başka bir sonuç doğurmaktadır. İlahiyat eğitiminin ülkenin ihtiyacına oranla yaygınlaştırılması elbette sevindirici bir durumdur. Ancak önemli olan kalitenin hedeflenmesi veya korunması olsa gerektir. Yeni açılan bu fakültelerin kaliteyi yakalayabilmeleri, bu kurumlarda görev alacak personelin kalitesini yükseltmekle mümkün olacaktır. Bunun için yapılması gereken ise akademik disiplinden taviz verilmemesi, yüksek lisans ve doktora eğitimlerinin mutlaka belli standartlara bağlanması, kişi eksenli diploma dağıtımından sakınılması, yeterli ve ehliyetli öğretim elemanlarının istihdamı ile mümkün olacaktır. Aksi takdirde bu yeni kurumların hızla lise seviyesine düşme tehlikesi bulunmaktadır ki, bu oldukça sakıncalı bir durumdur.

İlahiyatlardaki akademisyenler tarafından üretilen bilgilerin toplam kalite açısından değeri hesaba katılmalı, mutlaka kaliteye önem verilmeli, yapılan veya yaptırılan çalışmaların bu gözle yeniden incelenmesi ve mutlaka günümüzü ilgilendiren konulara öncelik verilmesi gerekmektedir.

4. b. Öğretilenler

İlahiyat fakültelerinde okutulan derslere kabaca bir göz attığımızda İslam dinini anlayacak bir çerçevenin esas alındığını görebiliriz. Bu fakültelerin varlık sebepleri ve içeriklerinin olmazsa olmazı olan bu çerçeve her durumda korunmak durumundadır.

Bu fakülteye ilk adımını atan öğrenci öncelikle Kur'an-ı Kerim tilavet dersi ve Arapça eğitimi ile karşılaşmaktadır. Bu derslerden Kur'an tilaveti

elbette önemli bir yere sahiptir. Ancak okuduğu kitabı anlamayan bir okurun durumu ne kadar acı ise Kur'an gibi adı "okunan" olan bir kitabın anlaşılmasından okunması da o kadar acı olacaktır. Bu noktadan hareketle bu derslerde ezberi yapılan surelerin Türkçe mealleri de ezberletilmeli ve anlamının önemi üzerinde durulmalıdır. Arapça derslerinde öğretime esas olan kural ve kaidelerin öğretiminde, örnek metin olarak öğrencinin zaten ezbere bildiği surelerden metinler seçmek, kural ve kaidelerin daha iyi hafızada kalmasına yardımcı olacaktır.

Hazırlık döneminden sonra temel derslere intikal eden öğrenci Siyer, İslam Tarihi, Tefsir ve Hadis gibi dersler ile muhatap olmaktadır. Bu dersler okutulurken, dersin içeriğine göre öğrencinin zihin dünyasını inşa etmesine katkı sağlayacak anlama ve yorumlama teknikleri de verilmelidir. Örneğin siyer dersini okuyan bir öğrenci Hz. Peygamber'in aslında bir insan olduğunu, İslam tarihi dersini okurken tarihçilik ilminin geçmişi aynen yansıtmayacağını ve eleştirel bir bakış açısıyla olayları takip etmesi gerektiğini, tefsir dersi alırken, Kur'an'ın ihtiyaçlara göre çağlar boyunca yeniden yorumlandığını, hadis dersini okurken de Hz. Peygamber'e, doğru veya yanlış birçok sözün izafe edilebildiğini, bunlar içinden doğrularını seçebilecek bir meleke kazanması gerektiğini öğrenmelidir.

İslam Mezhepleri, Kelam, Dinler Tarihi, Felsefe grubu, Çağdaş İslam Akımları ve Türiye'deki Dinî Akımlar gibi dersleri okurken, karşılaştırmalı İslam düşüncesini kavrayabilmenin metodunu almalıdır. Mesela mezhepler tarihi dersini okurken, yanlışlar ile doğruların nasıl iç içe geçebildiğini görüp, doru olanı seçmesini öğrenmeli, kelam dersi alırken, İslam itikadının öteki dinler ve güncel akımlardan farkını çözebilmeli, dinler tarihi okurken İslam'ın diğer dinlerden farkını net bir biçimde görebilmeli, felsefe dersleri alırken, en azından tutarlı bir düşüncenin nasıl üretildiğini öğrenebilmelidir.

İslam Hukuku, İlmihal ve Fetva gibi dersleri alırken, sosyal ve siyasî şartlar sonucu nasıl yeni yorumların üretildiğini görebilmelidir. Bu süreçte dinin ruhuna bağlı kalmanın ne kadar önemli olduğunu idrak edebilmeli, din ve toplum arasındaki dengeyi koruyan mezheplerin hayatta kaldığını, bu dengeyi kaybeden mezheplerin de nasıl tarih içinde yok olup gittiğini görebilmelidir.

İslam Edebiyatı, İslam Estetiği, Hüsn-ü Hat ve Dinî Musikî gibi dersleri alırken, İslam dinin güzel sanatlara ne şekilde etki ettiğini görebilmelidir. Geçmişteki örneklerden yola çıkarak yeni sanat ve edebiyat eserleri üretebilmenin cesaretini kazanabilmelidir. Eğitim öğretim metodları gibi dersleri alırken de, İslam'ın "kolaylaştırma" ilkesini esas alarak, dinî bilgi ve becerileri aktarabilmenin yollarını öğrenebilmelidir.

Günümüzde din hizmetleri hayatın birçok alanında ihtiyaç hissedilen dayanak durumundadır. Bu tespitten hareketle İlahiyat programlarının içine hastane, hapishane, çocuk esirgeme kurumları, huzur evleri, engelli dernekleri ve diğer dinî bilgi ve hissiyata ihtiyaç duyan insanların bulunduğu kurumlarda nasıl eğitim verileceği türünden derslerin okutulması da düşünülebilir.

Özetle İlahiyat fakültelerinde öğretilen (derslerin) bilginin ürünü; evrensel bilgilerle donanmış, İslam'ın son ve en mükemmel din olduğu gerçeğini, ezbere dayalı olarak değil, gerekçelerden yola çıkarak, sebepleri, sonuçları ve örnekleri ile bilen bir mezun olmalıdır.

4. c. Öğrenenler

İlahiyat eğitimi alan öğrencilerin öğrenim aşamasında veya mezun olduktan sonra karşılaştıkları sorunlar da önemli bir kalemdir. Bu sorunların başında klasik kaynaklardan faydalanacak yeterli düzeyde dil bilgisine sahip olamama, İslam dünyasını yeterince tanıyamama, toplum içinde yeterince aktif rol alamama ve kendi birikimlerini başkalarına aktaramama gibi hususlar gelmektedir.

Öğrencilerin Arapça dil bilgisi sorununun giderilmesi için öğretmenlere açık olduğu gibi, öğrenenlere de açık bir şekilde, Mevlana, Sokrates-Erasmus değişim programının bir benzeri, bu dili konuşan uygun ülkelerle gerçekleştirilebilir veya geliştirilebilir. İlahiyat fakültelerinin asıl amacı dil öğretmek olmadığından, bu yöntemle dil sorunu kısa sürede aşılabılır. Böylece zaman ve enerji kaybının önüne geçilerek meslekî alanlarında daha yetkin hale gelebilirler. Ancak mutlaka hatırlanması gereken husus, dil öğretiminin bireysel çabayla elde edildiğidir.

Küreselleşmenin kendisini hızla hissettirdiği günümüz dünyasında, sadece "bizim öğrenci" ve sadece "bizim mahalle" bakış açısından kurtulmak gerekmektedir. Öğrencilerin evrensel bakış açısına sahip olmaları ve bilhassa İslam dünyasını iyi tanıyabilmeleri için hem öteki ülkelere öğrenci getirilmesine hem de o ülkelere öğrenci gönderilmesine önem verilmelidir. Bu uygulamaya bilhassa Suudi Arabistan, İran, Pakistan, Afganistan gibi ülkelere başlayarak, gelişmiş veya gelişmekte olan bütün ülkelere yaymalı, öğrenciler aracılığı ile kültür alışverişine imkân sağlanmalıdır. Özellikle bazı Türk Cumhuriyetleriyle devam ettirilmekte olan bu uygulama, ilahiyat birikimimizin tanıtılmasına katkı sağlamakta ve sağlamaya devam edecek gibi görünmektedir. Ancak bu sürece etkin bir şekilde hocaların hala dâhil edilmemesi büyük bir eksiklik olarak durmaktadır.

İlahiyat fakülteleri günümüzde bayan öğrencilerin yoğun olarak öğrenim gördüğü kurumlara dönüşmüş, adeta kız fakülteleri haline gelmiştir. Özellikle taşra kökenli ailelerin bu fakülteler aracılığı ile kız çocuklarını yüksek öğrenime yönlendirmeleri sevindirici bir gelişmedir. Bununla birlikte imamlık, müezzinlik vb. daha çok erkeklerin yapmaları uygun olan din hizmetleri düşünüldüğünde, şimdiki mevcut durumun ileride bazı sıkıntılara yol açabileceğini söylemek kehanet değildir. YÖK'ün ilahiyat fakültelerine alınacak öğrencilerin sayısında bir oranlamaya gitmesi daha sağlıklı görünmektedir.

İslam'ın öğrenmeyi hayat boyu devam eden bir süreç olarak tanımlaması sebebiyle, İlahiyat fakültelerinden mezun olan eski öğrencileri de, öğrenenler kategorisine dahil etmek yanlış değildir. Geleceği esas aldığımız bağlamda, ilahiyat mezunlarının toplum içinde yeterince aktif rol aldıklarını

söylemek maalesef pek mümkün değildir. Bunun altında yatan sebeplerin başında, bilhassa demokratik işleyişin sıkıntıya düştüğü dönemlerde, sosyal sorunların hemen hemen hepsinin arkasında bir din adamı ya da din anlayışı aramanın geldiğini söyleyebiliriz. Bu türden gerekçelerle birçok din hizmetlisi sıkıntılar çekmiş, soruşturma ya da kovuşturmalara uğrayabilmiştir. Yaşanan acı tecrübeler din hizmeti verenlerin kendilerini kabuklarına çekilmeye yönlendirmiş, toplumda yaşanan birçok olaya karşı pasif tavır sergilemelerine yol açabilmiştir. Din alanında hizmet veren personelin halkla irtibat halinde olmasının teşvik edilmesi, modernizmin; “toplumdan soyutlanma ve yalnız yaşama olarak” algılandığı günümüzde, ihtiyacı olanların sosyalleşmesine katkıda bulunabilir. İlahiyat eğitimi almış yeterli elemanların birikimlerini, çevresinde bulunan insanlara aktarması, toplumun entelektüel seviyesini artırması bakımından da büyük bir kazanım olarak değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber’in hayatında örnek alınacak en önemli hususlardan birisi, onun sosyal kişiliğidir. Yalnızlığını internet ortamlarında gidermeye çalışan günümüz insanından, ilahiyat mezunlarının dinleyeceği veya ilahiyat mezunlarının onlara anlatacağı şüphesiz hala çok şey vardır.

Ülkemizde ilahiyat fakülteleri yıllardır hizmet vermesine rağmen özellikle toplumun eğitilmiş kesimde yeterli düzeyde dinî birikimin bulunmadığına şahit olunabilmektedir. Çevreye bakıldığında, orta öğretimde verilen din öğretiminin aslında yeterli olmadığını görmek hiç de zor değildir. Bu gerçeğin tespitinde, ilahiyatçı öğretmenlerin payı olduğu kadar, programın ve verilen öğretimin yetersizliğinin katkısı bulunmaktadır. Halkının % 99’unun Müslüman olduğu ülke insanının çocukları, eğitim hayatı boyunca bir defa bile camiye göremeden mezun olabilmektedir. Bu eksikliği giderebilmek için öncelikle orta öğretimde din derslerin “din öğretimi” ve “din eğitimi” dersleri olarak kapsamının genişletilmesi, “eğitim” kısmının isteğe bağlı olarak daha yaygın hale getirilmesi, “öğretim” kısmının içeriğinin zenginleştirilmesi faydalı olacaktır. Din eğitimi dersleri kapsamında öğrenciler yılda birkaç defa öğretmenleri ile birlikte camide uygulamalı eğitim alabilmelidir. Bu zenginlikteki programın yüksek öğretim kurumlarının tamamında, belki de seçmeli din öğretimi dersi olarak, Beden Eğitimi, Güzel Sanatlar ve İnkılâp Tarihi dersleri gibi okutulması faydalı olabilir. Böylece dini bilmeyen aydının çıkmayacağı ve “aşırı”larla dolu dindar tiplerine rastlanmayacağı ümit edilebilir.

Sonuç ve Öneriler

İlahiyat fakülteleri, İslam dünyasında neredeyse tek örneğinin Türkiye’de bulunduğu, asırları aşan bir tecrübenin eseri olarak şekillenmiş ve ülkenin en temel değeri olan dinin eğitiminin verildiği kurumlar durumundadır. Sahip olduğu mezhepler üstü din anlayışı sayesinde, siyaset ve sosyal baskıdan uzak yapısıyla, ülkemizin yumuşak karnı sayılabilecek, farklı din anlayışlarından kaynaklanan sorunların çözümüne önemli katkılar sunabilir. Programlarının bilimsel bakış açısıyla yenilenebilir biçimde düzenlenmesi, hem bu gün, hem de gelecekte var oluşunu temin edecektir.

İlahiyat fakülteleri geldikleri seviyeyi korumak ve daha ileri gidebilmek için bilimsel bakış açısından taviz vermemeli, gelenekçi olmadan, gelenekten kopmamalı ve geçmişin sorunları ile değil bu günün problemleri ile uğraşmalıdır. Düşünceye öncelik vererek sebepler üzerinde derinleşmeli, sonuçlar hakkında öngörüler üretmeli, doğru bilginin insanlığın ortak malı olduğunu ve hakikat bilgisinin kimsenin tekelinde olmadığını işlemelidir. Öğreten ve öğrenen kesimleriyle beşerî alanda çalıştığını, bu alana mezhepçilik ve siyaset gibi sorun üreten bakış açılarının girmesi durumunda, geleceğinin tehlikeye gireceğini hatırlamalıdır. İnsanlıkla başlayıp, o var oldukça varlığını sürdüreceğ olan din ihtiyacına en sağlıklı bilgi desteğini ilahiyatlar sağlamalıdır.

Küresel barışa ihtiyaç duyulan günümüzde, bize en fazla katkı sağlayacak olan ilke ve olgular dinde yer almaktadır. Özü itibariyle neredeyse hemen hemen bütün dinler barışın yaygınlaşmasından yanadır. Mesela İslam'ın birinci önceliği, insanların can emniyetini temin etmektir. Dinler söz konusu olduğunda bir de din mensupları gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu gerçek bizi, dinleri doğru anlamak ile mensuplarını doğru eğitmek gibi bir sonuca götürmektedir. Türkiye açısından, bütün dinlerle birlikte, İslam'ın en doğru öğrenildiği kurumlar bugün ve gelecekte İlahiyat Fakülteleri olmak zorundadır.

Kaynaklar

Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi - Medrese Programları, İcazetnâmeler, İslahat Hareketleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 1983.

Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2007.

Evkuran, Mehmet, *Sosyal Bilimler Mantiği ve Kelâm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

Güngör, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1991.

Korkmaz, Sıddık, *Tarihin Tahrihi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.

Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.

ALMANYA'DAKİ İSLÂM DİN DERSİNİN KONUMU, PEDAGOJİK VE SOSYAL BEKLENTİLER

Dr. İsmail Hakkı YAVUZCAN

Tübingen Üniversitesi

Abstract

First, this article briefly describes the legal situation of religious specially the Islamic religious education in Germany and its legal requirements. Religious education is compulsory in German schools and it is committed in basic law. The possibility for Islamic education in German schools will be discussed. After that, the concept of integration are discussed. Under the title "Islamic religious education" different wishes are shown in public discussions. It's important to ask what is good for the childrens. In this context the pedagogic outcomes were mentioned briefly.

Key Words: Religion, Islam, Islamic Education, Religious Education, integration

Almanya'da yakın zamana kadar müslüman çocuklara yönelik din dersi, anadil eğitimi çerçevesinde elen alınırken, gitgide hem müslüman azınlığın temsilcileri, hem Alman Devleti yetkilileri artık müslüman çocuklara da örgün bir din dersi eğitimin verilmesini vurgulamaktalar. Bu çerçevede bazı eyaletler örgün islam din dersinin hukuki zeminini oluşturmaya, bazıları model projeleri sürdürmeye, bazıları ise direk islami cemaatlerle işbirliği yapmayı tercih etmektedirler.

Tebliğ konusu, bir taraftan Almanya'da genel anlamda Din Dersinin ve dolayısıyla Din Eğitiminin yasal konumunu ve okul müfredatı içerisindeki yerini inceleyecektir. Yeni oluşturulan İslam Din Dersleri'ne gerek Alman yetkililerin, gerekse müslüman cemaatlerin temsilcilerinin yüklediği anlam ve beklentiler tebliğin diğer konusu olacaktır. Ayrıca Alman Üniversitelerde oluşturulan İlahiyat kürsülerinin Din Eğitimine ilişkin görevi de tematize edilecektir.

GİRİŞ

Almanya'da Müslüman çocuklara ve gençlere okullarda verilecek 'İslam Din Dersi' konusu yaklaşık olarak 30-35 senedir Almanya kamuoyunu meşgul etmektedir. İlk zamanlarda konu, göç ve geri dönüş çerçevesinde tartışılırken, artık - ne Türkler, ne de Almanlar'dan - kimse din dersinin Türkiye'ye dönen gençlerin geri dönüş sonrası memleketlerine uyumunu kolaylaştıracak mahiyette düzenlenmesi fikrini savunmamaktadır. Ayrıca cami eksenli din eğitiminin de yetersiz olduğu savunulmaktadır: 'Zamanla anlaşılmalıdır ki, cami vb. İslâmî dernekler vasıtasıyla ve buralardaki insanla-

rın konulara bakış açıları ve yöntemleriyle Almanya'daki işçi çocuklarına götürülen dinî hizmet ve eğitim faaliyetleri yeterli olmadığı gibi, olumlu sonuç almak da mümkün değildir' (Işık, 2010:302/Tosun, 1993). Bu ve benzer temel değerlendirmelerden hareketle Alman okullarında 'İslam Din dersinin' yürürlüğe sokulması çabaları başlamıştır. Bu olumlu gelişmeye rağmen dersin hukuki konumu, pedagojik ve sosyal statüsü konusunda bir mutabakat sağlanmış değildir. Hatta dersin amacı ve teorik altyapısına ilişkin tartışmalar sürmektedir (Bodenstein, 2010; Kiefer/Mohr, 2009). Makalenin amacı, bir taraftan dersin hukuki statüsüne değinmek diğer taraftan derse yüklenmek istenen entegrasyon misyonunu inceleyip, pedagojik misyonunu aydınlatmaktır.

DİN DERSİNİN HUKUKİ KONUMU

Almanya'da 3,8 milyon ile 4,2 milyon arasında Müslüman yaşamaktadır. Fransa'da Kuzey Afrika ağırlıklı, İngiltere'de Hindu-Pakistan köken ağırlıklı bir Müslüman topluluk söz konusu iken, Almanya'daki İslam Türkler tarafından şekillendirilmektedir. 2,7 milyona ulaşan sayıları ile Türk kökenli göçmenler (Türkler, Kürtler) en büyük Müslüman grubu oluşturmaktadır; genel Müslüman topluluğun 55% Alman vatandaşı değildir. Yaklaşık 650.000 civarında Müslüman kökenli öğrenci Alman ilk ve orta eğitim okullarına gitmektedir. Hali hazırda ancak 25.000 çocuk ve genç, farklı konseptlerle sunulan İslam Din dersinden istifade edebilmektedir. Dikkat çekici bir diğer nokta ise bu çocuk ve gençlerden 65,2%'sinin Kuran kurslarına dahi gitmemiş olmalarıdır.¹ Halbuki Müslümanların ekseriyeti okullarda din dersinin verilmesini istiyor. Yoksa bu isteği yerine getirmenin yasal bir engel mi var?

'Alman Anayasası ve Eyaletler yasaları, devleti, dini okullarda düzenli ders olarak düzenlemeleri ve gerekli araç ve gereç hazırlamakla görevli kılıyor' (Bilgin, 2002:144). Bu çerçevede anayasaya dikkatlice bakmak gerekmektedir.

Alman anayasası din dersini devlet güvencesi altına almaktadır. Bunun sebebi bir taraftan tarihi nedenlerde yatmakta, diğer taraftan Alman devleti ve Kiliselerin ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu hususa değinmeden anayasanın oluşumuna değinmek gerekmektedir.

Anayasa kurucu meclisi din eğitimini özel olarak güvence altına almıştır. Bu surette bir taraftan dinin değer oluşturucu yönünü takdir etmekte, öbür taraftan Kiliselerin eskiden beri eğitim alanında üstlendikleri rolü seküler devlet olarak sürdürmektedir (Anger, 2010:43f/Kunstmann, 2010)

Gerçi daha giriş metni anayasanın özel bir metin olduğunu ve dinsel boyutunun/bağının olduğunu vurgulamaktadır:

¹ http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/WissenschaftPublikationen/MLD-Zusammenfassung.pdf?__blob=publicationFile (26.09.13)

'Tanrı ve insanlar karşısındaki sorumluluğunun bilincinde olan, birleşmiş bir Avrupa'nın eşit haklara sahip bir üyesi olarak, dünya barışına hizmet etmek emeliyle beslenerek özgü iradesiyle hareket eden Alman Milleti, kendi Anayasa yapma yetkisine dayanarak, işbu Anayasayı kabul etmiştir' denilmektedir.²

Madde 1

İnsanın onur ve haysiyeti dokunulmazdır. Tüm devlet erki ona saygı göstermek ve onu korumakla yükümlüdür.

Madde 3

(3) Cinsiyeti, soyu, ırkı, dili, yurdu ve kökeni, inancı, dini veya siyasi görüşleri dolayısıyla hiç kimse mağdur edilemez ve hiç kimseye imtiyaz tanınamaz. Hiç kimse özür ve sakatlığından dolayı mağdur edilemez.

Madde 4

[Din, vicdan ve inanç özgürlüğü; askerlik hizmetinin reddi]

a. Din ve vicdan özgürlüğü ile din ve dünyevi inanç özgürlüğüne dokunulamaz.

b. Dinin rahatsız edilmeden uygulanması güvence altındadır.³

Ancak bir husus dikkat çekmektedir, o da Anayasanın 7. Maddesi:

Madde 7

[Okul rejimi]

(1) Bütün okul rejimi devletin denetimi altındadır.

(2) Çocukların din dersine katılıp katılmayacaklarına veliler karar verir,

(3) Din dersi, mezhepsiz okullar dışındaki kamu okullarında olağan derslerdendir. Din dersi, devletin denetim hakkına zarar vermeyecek şekilde, dinsel toplulukların temel ilkeleriyle uygunluk içinde verilir. Hiçbir öğretmen, iradesine aykırı olarak din dersi vermeye zorlanamaz.

(4) Özel okul açma hakkı güvence altındadır. Kamu okullarının yerine geçmek üzere özel okullar, devletin izniyle kurulurlar ve eyalet yasalarına tabiidirler.⁴

Alman anayasasının bu kadar geniş çapta din ve vicdan özgürlüğüne vurgu yapmasının sebepleri bulunmaktadır:

Nazi döneminde etnik ve dinsel kökenleri farklı olan insanlara yapılan zulümler ve haksızlıklar karşısında kanun koyucu böyle bir dramın tekrarlanmaması için 19 maddelik temel hak ve özgürlükleri garanti altına almakla kalmamış, aynı zamanda bunların değiştirilemez oluşunu da kanunî garanti

² <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80207000.pdf> (23.09.13)

³ Ebd.

⁴ Ebd.

altına almıştır.⁵

Yukarıda da zikredildiği gibi, 7. madde din dersini düzenlemektedir. Bu nu yaparken „dinsel topluluklar“dan, yani dini cemaatlardan bahsetmektedir; din dersi ancak söz konusu dini cemaatların onayı ile verilebilmektedir, zira ders, dini cemaatların temel ilkeleriyle uygunluk içersinde olmak zorundadır (Anger, 2010:43f). Aynı zamanda anayasanın temel ilkeriyle çatışmaması gerekmektedir: ‘Ancak bunun anlamı, din dersinin içeriğinin tamamen dünyevi kurallara göre uyarlanması gerektiği değildir. Bir dini cemaat belli yaşam tarzlarını mübah, bazılarını ise "günah" olarak görebilir. Temel hak kullanımının her şeklini de aynı derecede önemli görmeyebilir. Ancak din dersi kapsamında öğretilen içerikler anayasanın öngördüğü temel hakların özüne uygun olmalıdır.’⁶

Tabii ilk akla gelen dini cemaatler, protestan ve katolik Kiliseleridir. Bununla birlikte metin, herhangi bir dine özel bir statü tanımazken herhangi bir dini veya dini cemaati de dışlamamaktadır. Bu nedenle bu madde sadece Protestan veya Katoliklere değil, aynı zamanda Ortodoks Hıristiyanlar ve Yahudiler için de geçerlidir. Ve tabii ki Müslümanları da içermektedir. Bu çerçevede devlet, Hıristiyan Kiliselerle doğal işbirliğine girip, Yahudi cemaati ile de özel anlaşma yapılmıştır.

Alman devleti için din dersinin önemini iki başlık altında özetlemek mümkündür:

Devlet kendisi değerler empoze edemeyeceği için, bu görevi dini cemaatlara vermekte; bununla devletine sadık, yardımlaşma, barış, hoşgörü vs. değerleri özümsemiş vatandaşlar yetiştirmektedir (Bodenstein, 2010; Anger, 2010). Hatta görevlendireceği öğretmenleri seçme ve kendilerine icazet verme yetkisini Kiliselere vermiş durumdadır. ‘Hıristiyan Din Dersi Öğretmeni olacak öğretmen adayları, bir okulda öğretmenlik yapabilmeleri için aynı zamanda bağlı oldukları dinî cemaatten onay almaktadır. Katolik mezhebinin öğretmeni “missio canonica”, Protestan mezhebinin öğretmeni “vocatio” icazeti alır. Anayasaya göre, öğretmenin vicdanıyla çelisen bir dersi vermesi söz konusu değildir. Dolayısıyla öğretmen din dersini verip vermemekte özgürdür’ (Zengin, 2007:5). Bu şekilde devlet kültürel ve toplumsal değeri olan din olgusunu da desteklemiş ve nesilden nesile aktarımını sağlamış oluyor (Kunstmann, 2010:40.42). İslami cemaatler de din dersi verecek kişilerin Almanya’da eğitim almış olmalarını istemektedirler, çünkü ‘Türkiye’den gönderilen öğretmenlerin Almanca dil bilgileri son derece sınırlıdır. Alman eğitim sistemini tam tanımamaktadırlar ve Hıristiyanlık hakkındaki bilgileri çok azdır. Bu da onların okul yönetimiyle ve çevreyle olan uyumlarını güçleştirmekte ve dersteki başarılarını düşürmektedir’ (Aşıkoğlu, 1993:137).

⁵ Ebd.

⁶ <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/TR/DIK/StandpunkteErgebnisse/UnterrichtSchule/ThemaDIK/thema-in-dik-node.html> (23.09.13).

Almanya'da eğitim eyaletlerin sorumluluğu altında olduğu için eyaletler arasında farklı uygulamalar sözkonusu olabilmektedir (bkz. Zengin, 2007:19-42).

Bazı eyaletler Alevi inancı mensuplarına 'Alevi Din Dersi' eğitim hakkını⁷ tanıırken birçok eyalet Müslüman kuruluşlara din eğitimi hakkı vermekte çekingen davranmakta veya dini cemaatları bay-pas ederek kendi kontrollerindeki bazı kısmi pilot uygulamalara imkan vermektedir.

Eyalet yetkilileri çekingelerini, genellikle Müslüman cemaatların hukuki statülerine bağlamaktadırlar. 'Dini öğretecek öğretmenlerin, öğretmenlik yapmasına izin verilmesinde de bu cemaatların en üst organizasyonuna yetki veriyor. Almanya'da bu anlamda bir İslam cemaati teşkilatı bulunmadığı gibi, hiyerarşik bir düzen, Anayasa ile okul yasalarının ve bunların öğretimdeki uygulayıcılarının muhatap olacakları bir üst organ bulunmuyor. Bu sebeple Almanya'daki mevcut İslam Cemaatleri, Din Derslerini düzenleme hak ve yetkisine sahip bulunmuyorlar.' (Bilgin, 2002:144-145).

Federal idari mahkemenin 2005 tarihinde verdiği kararla, dini cemaat olma statüsüne netlik getirilmiştir.⁸ Bununla birlikte belli düzeyde örgütlenmiş, belli üye sayısı olan, islami hizmetleri geniş bir alanda yürüten, devlet için muhataplık teşkil edebilen, süreklilik arzeden ve bu güvenceyi veren teşkilatlar dini cemaat olarak tanınabilecektir (Anger, 2010:50f).⁹ Ne var ki sürecin öncesindeki ve paralelindeki gelişmeler Müslümanlar nezdinde, 'acaba cemaat olma şartı bir bahane mi?' diye endişelere sebebiyet vermiştir (Uçar, 2004:4ff). Buna rağmen son senelerde Berlin'de¹⁰, Kuzey Ren Vesfalya¹¹, Aşağı Saksonya¹² ve Hessen'de¹³ belli cemaatlara din dersi yetkisi verilmiştir; ancak bu yapılırken, kime, nasıl ve neden böyle bir yetkinin verildiği çok şeffaf gözükmemektedir.

⁷ <http://bildungsklick.de/pm/63567/alevitischer-religionsunterricht-in-nordrhein-westfalen-gestartet/>

⁸ http://www.bverwg.de/entscheidungen/verwandte_dokumente.php?az=BVerwG+6+C+2.04 (23.09.13)

⁹ Ebd.

¹⁰ 2001-2002 okul yılından itibaren İslam Federasyonu Berlin

¹¹ Uzun yıllar eyalet hükümeti kendi başına cemaatları dışarıda bırakarak 'İslamkunde' (İslam hakkında bilgilendirme dersini) uygulamaya sokarken, müslümanları temsil etmeyi görevi üstlenen ve bünyesinde dört çatı örgütünü barındıran Koordinationsrat der Muslime (KRM) ile 2011 yılında anlaşarak 'İslam Din Dersi' için kanun çıkarılmıştır. Ve 2012/2013 yılında müslüman çocuklar için din dersi verilmeye başlanmıştır. Bkz. http://www.schulministerium.nrw.de/BP/Islamischer_Religionsunterricht/

¹² Niedersachsen eyaletinde islami cemaatlar arasında yapılan görüşme çerçevesinde din dersi uygulaması 2013'de başlayacak. Dersi yasal güvenceye almak için devlet cemaatlarla devlet anlaşması imzalamayı hedeflemektedir. Anlaşma Schura-Niedersachsen ve DİTİB ile yapılacaktır. Bkz. <http://beirat-iru-n.de/>

¹³ Hessen Eyalet hükümeti DİTİB Hessen Eyalet Birliğini resmen dini cemaat olarak kabul etmiştir. Din dersi 2013/2014 öğretim yılında yürürlüğe girecek; ilk etapta 27 ilk okulda derse başlanacaktır. Bkz. <https://kultusministerium.hessen.de/schule/weitere-themen/bekanntnisorientierter-islamischer-religionsunterricht>

ENTEGRASYON VE İSLAM DİN DERSİ (IRU)

Öncelikle kısaca bu kavram üzerinde durmak gerekmektedir. Entegrasyon kelimesi iki yönlü bir sürece işaret etmektedir: bir taraftan yeni unsurların eski sisteme dâhil edilerek bütünleşmeye dayalı bir sürece ve bunun tamamlanmasına işaret edilmektedir. Diğer taraftan bu şekildeki bir süreç, yenilerin eskilerin içine katılarak farklılıklarını kaybetmelerine de işaret etmektedir. Diğer bir entegrasyon anlayışı ise eski ve yeninin kaynaşmasıyla yeni bir sistemin doğduğuna işaret eder (Genenen, 2002:247f.). Bu görüş dikkate alındığında Luhmann'ın da belirttiği gibi, fonksiyonel olarak ayrılmış toplumların ancak görece bir entegrasyonu sağlanabilmektedirler.¹⁴ Bu sebeple alt sistemler ahlaki, normatif ve mutabakat açısından entegre olmak zorunda değildirler. Ancak büyük toplumlarda şayet entegrasyon hedeflenmekte ise ortak ve bağlayıcı değerler ve normlara ihtiyaç duyulmaktadır (Geenen, 2001:247).

Asimilasyon kavramı ise dışarıdan gelen yabancı unsurların sistem içerisinde eriyip aidiyetlerini tamamen yitirmelerini ifade eder. ABD'de 1920lerde yapılan göçlere ilişkin araştırmalar, göçmenlerin son aşamada 'american malting pott' içerisinde eriyip kaybolduklarını göstermekteydi (İtalyan, Alman vs. Göçmenler gibi). Ancak bunun eski bir algı olduğu anlaşılmıştır. ABD'ye ve Batı Avrupa'ya gerçekleşen yeni göç eden grupların farklılıklarını korudukları, ama bütün ile uyumlu olmaya çalıştıkları gözlemlenmektedir.¹⁵

Alman sosyolog Esser ise 'entegrasyon' kavramını sistem entegrasyonu' ve 'sosyal entegrasyon' şeklinde ayırtmaktadır (Esser, 2001: 3-6). Esser'e göre sistem entegrasyonu, göç alan ülkede, yeni üyeler ile yerleşik üyeler ve gruplar arasında çok büyük bir gerilim olmadan göçmenlerin topluma dâhil edilmesidir. Bu bağlamda göçmenler özellikle çalışma yaşamına buldukları katkıdan ve vergi ödemelerinden dolayı ekonomik yapıda yer almaktadırlar. Topluma yeni katılan üyeler bir işte çalıştıkları, ekonomiye katkıda buldukları, vergilerini ödedikleri ve yasalara uygun davrandıkları sürece sisteme entegre olmuşlardır. Bu üyelerin çok iyi dil bilmeleri ya da içinde buldukları toplumun kültür ve geleneklerine uyum sağlamaları ya da bu toplumun üyeleri ile bağlantı kurmaları ve etkileşim içinde olmaları da gerekmemektedir. Dil bilmeden ve iletişimde bulunmadan da bu göçmenler toplum içinde sistemle uyumlu olarak yaşamlarını devam ettirebilmektedirler.' (Şahin, 2010:106). Bu açıdan bakıldığında Almanya'daki Türklerin sisteme 'uyumlu' halde yaşadığını söylemek mümkündür. 'Fakat sistem entegrasyonundan farklı olarak, sosyal entegrasyon göçmenlerin yeni topluma entegre olmasını sadece ekonomi kurumu ya da yasal sorumluluk-

¹⁴ Luhmann, Niklas (bkz. Geenen, Elke M, S.248.)

¹⁵[http://www.migrationinformation.org/usfocus/display.cfm?ID%3D841&h=591&w=589&sz=139&tbid=E4b2DZVThjP36M:&tbnh=91&tbnw=91&zoom=1&usg=__MIdV4A53z3T2-NicfGvmjF35fhY=&docid=dH7LCJnjMikXHM&hl=de&sa=X&ei=xIRAUoyMEIaOtQa7xoEo&ved=0CIUBEPUBMAo&dur=2292\(23.09.13\)](http://www.migrationinformation.org/usfocus/display.cfm?ID%3D841&h=591&w=589&sz=139&tbid=E4b2DZVThjP36M:&tbnh=91&tbnw=91&zoom=1&usg=__MIdV4A53z3T2-NicfGvmjF35fhY=&docid=dH7LCJnjMikXHM&hl=de&sa=X&ei=xIRAUoyMEIaOtQa7xoEo&ved=0CIUBEPUBMAo&dur=2292(23.09.13))

lar açısından değil, diğer alanları da kapsayacak şekilde ele almaktadır. Esser, sosyal entegrasyon alanını dört boyutta belirler: kültürleşme (acculturation), sosyo-ekonomik-politik konum, (placement), etkileşim (interaction) ve kimlik (identity). Sosyal entegrasyon bu dört boyuta ve bunlar arasındaki etkileşime bağlıdır. Bu dört boyut ise kısaca şu şekilde tanımlanabilir: *Kültürleşme*, gelenekler, dil gibi çeşitli konularda yeni toplumun kültürü ile etnik kültürün etkileşimidir. Sosyal-ekonomik-politik konum, topluma yeni katılan bireyin sosyal, ekonomik ve politik konumu ve haklarını içermektedir. *Etkileşim*, topluma yeni katılan üyelerin kendi toplumu ve yeni toplumun üyeleri ile olan etkileşimlerini içermektedir. *Kimlik* ise, kişinin toplumsal yaşam içinde kendisini nereye ait hissettiği bağlamında ele alınmakta ve kişi tarafından duygusal anlamda oluşturulduğu için de sosyal kimlik kavramına yakın bir anlam taşımaktadır.’ (Şahin, 2010:107).

Bu çerçeveden bakıldığı takdirde ‘sosyal entegrasyon’unun özellikle dil, meslek ve sosyal ilişkiler üzerinden yürüdüğü ortaya çıkmaktadır. Yapılan bazı araştırmalarda artık yeni neslin Alman kültürünü benimsemekte daha gönüllü olduğunu ortaya çıkarmaktadır (Şahin, 2010:125). Ancak buna paralel olarak, göç politikaları eleştirilirken (bkz. Şahin, 2010:124), ‘din eğitimi’ konusundaki iyimser tavır sürdürülmektedir.

‘Alman devleti de Türk çocukların din eğitimlerini ile ilgileniyor. Alman devleti, din eğitiminin, Müslüman Türkler’in, Müslüman olmayan bir çerçevede, Alman toplumu ile kaynaşmasına yardım edeceğini umuyor (Bilgin, 2002:144). Ancak artık ‘uyum’ meselesinin aşılması gerekmektedir. Hatta sorun tek Türkleri değil Almanya’da yaşayan diğer Müslümanları da ilgilendirmektedir.¹⁶ ‘Yetkili makamlar, sadece Türklerin din öğretimi ile değil, Müslümanların okuldaki din öğretimi sorunuyla ilgilenmek, farklı kültür ve dinden insanların, topluma entegrasyonunu sağlamakla görevli oluslardır. Çocukların ve gençlerin, kendi dinlerini öğrenme ihtiyaçlarını karşılamak ve onların topluma entegrasyonunu sağlamak amacıyla bazen eyalet yetkilileri bazen de cemaatler/dernekler okulda, İslam din öğretiminin yapılması için çeşitli çözüm önerileri sunmaktadır’ (Zengin, 2007:2).

Ancak „İslam Din Dersinin“ Almanya gündemine oturmasını hukuki sahada bir hareketliliğin söz konusu olmasını, içsel ve dışsal faktörler açısından incelemekte fayda vardır,

1) 11. Eylül vakası, Alman siyasetini İslam’a ilişkin duyarlı kılmıştır ve ilk defa devlet ile Müslümanlar arasında bir siyasi platform oluşturulmuştur (Alman İslam Konferansı): ‘AİK’nin somut hedefi ilk etapta devlet ve Müslümanlar arasındaki diyalogun iyileştirilmesi idi. Diyalog aracılığı ile Müslümanların toplumsal, dini-hukuksal uyumunu desteklemek, Almanya’daki toplumsal birlikteliğin gelişmesini sağlamak, toplumsal ayrışma ve bölün-

¹⁶ Almanya’da tahmini olarak 4,3 milyon civarında Müslüman yaşamaktadır ve bunların yaklaşık 2,5 milyonu Türkiye kökenlidir.

menin önüne geçmek hedeflenmişti.¹⁷

2) İslami cemaatler arasındaki sorunlar uzun yıllar din dersinin önünde engel olarak durmaktaydı. '.... Almanya'daki mevcut İslam Cemaatleri, Din Derslerini düzenleme hak ve yetkisine sahip bulunmuyorlar. Gerçi bu cemaatler, kendilerinin bu hakka sahip olduklarını iddia ediyorlar ve bu hakkı kullanmak istiyorlar. Fakat bunların pek çoğu, genellikle birbirleri ile kavga halinde bulunuyor ve gruplardan her biri bu hakkı, diğerlerine karşı olarak, kendisi kullanmak istiyor.' (Bilgin, 2002:145). Ancak Müslüman cemaatler gerek Türkiye'de AKP nin iktidar oluşu, gerekse Almanya'nın şartlarının değişmesiyle, birbirlerine yakınlaşmışlar ve işbirliğine gitmişler ve bunun zemini olarak istişari bir Konsey (Koordinationsrat der Muslime, Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyi/ KRM) oluşturmuşlardır. Ayrıca Türk yetkililerin de din dersine ilişkin perspektifleri değişmiş durumdadır: Önceleri 'Türk hükümetleri din dersi öğretmenliği izni verme hakkının kendisinde olduğunu bildiriyorlar ... Onlara göie din dersini ancak laik Türk okullarından yetişmiş öğretmenler verebilir. Ayrıca onlar muhtevanın, Türkiye'deki din dersi kitaplarında olduğu gibi, önemli ölçüde politik ve milliyetçi olması görüşündeler. Bu durum ise Alman yasalarına uymamaktadır. Fakat bir Türk öğretmen, Alman okullarından birinde böyle ders verse, hem İslam Cemaatlerince hem 'okul denetimince kınanır.' (Bilgin, 2002:145)3

3) PISA gibi ulusal ve uluslararası araştırmalar, Almanya'nın eğitim alanındaki eksikliklerini göz önüne sermiş ve bir özeleştirici dönemi başlamıştır.¹⁸

4) Wissenschaftsrat (Alman Bilim Kurulu) Alman üniversitelerinde İslam ilahiyat bölümlerinin açılmasını tavsiye etmiştir (2010): Bu bir taraftan Müslümanlara kendi dinlerini araştırma ve inceleme imkanı sunarken, üniversiteler için de entelektüel ve idari olarak büyük sorumluluklar yüklemektedir. Bu tavsiyeler çerçevesinde Tübingen Üniversitesinde de İslam İlahiyat merkezi kurulmuştur. Bu ve diğer oluşturulacak merkezlerin görevi bir yandan ilahiyatçı bir taraftan din dersi öğretmeni yetiştirmektir.¹⁹

Bununla birlikte artık Almanya'nın göçmen toplumu olduğu gerçeği bütün siyasi partilerce kabul görmeye başlamış, ancak 3-4 milyon Müslüman nüfusun nasıl toplumun bir parçası olarak kabul edileceği tartışmaları sonuca bağlanamamıştır. Bu arada 11 Eylülle birlikte 'islami terör' konusu gündeme getirilmiş ve Müslüman cemaatlerden buna karşı mücadele edilmesi istenmiş, Müslüman bilim adamları tarafından da, ayrıca muhtemel bir din dersinin aşırılığı ve şiddeti önleyebileceği vurgulanmıştır (Uçar,

¹⁷<http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/TR/DIK/UeberDIK/WasIstDIK/wasistdik-node.html>. Ancak bu kurumda yoğun eleştirilere tabii tutulmuştur ve Alternatif İslam Konferansı teklif edilmiştir. Bkz. <http://alternativislamkonferenz.wordpress.com/>

¹⁸Katolik Kilisesinin kendi din dersi için çıkardığı sonuçlara ilişkin bkz <http://www.rpi-loccum.de/pisagru.html>

¹⁹ <http://www.heise.de/tp/artikel/33/33003/1.html>

2008:110).

Ancak burada tartışılması gereken, acaba din dersinin böyle bir işlevi üstlenebilir, üstlenemeyeceği hususudur. Bazı Müslümanlarca hazırlanan İslam din ders müfredatına bakıldığında da açıkca İslam dersinin entegrasyonu teşvik edeceği, iyi vatandaş yetiştireceği vs. vurgulanmaktadır (Bodenstein, 2010:89f). Bavyera Eyaleti 2003/2004 öğretim yılında 'İslam Din Dersini (Islamunterricht)' Erlagen-Üniversitesi desteğiyle oluşturmuştur ve bunu yasallaştırmak için devletin muhatabı olarak 'İslam Cemaati Erlangen' (Islamische Religionsgemeinschaft Erlagen) ihdas edilmiştir.²⁰ İzlenen yolun meşruiyetine ilişkin tartışma bir yana, müfredatın en ilgi çekici noktası uyuma ve vatandaşlığa yaptığı vurgudur (Vaeth, 2010:125ff./Kiefer, 2009:19ff.). Dersin temel amacı Müslüman çocukları entegre etmek ve iyi vatandaş olarak yetiştirmektir: 'İslam dersi Müslüman öğrencilerin okul çevresine ve özellikle toplumsal entegrasyonuna eğitsel katkıda bulunur. Bunu, Bavyera Özerk Cumhuriyetin ve Almanya anayasalarının temeline dayanarak yapar.'²¹

Bu cümle ise tabii ki devletin bu derslere ilişkin temel yaklaşımını göstermektedir: uyum sağlamamış veya uyum sağlamakta zorlanan Müslüman çocukları uyuma teşvik etmek. Bu görüş yalnız Alman devleti tarafından değil, birçok Müslüman tarafından da savunulmaktadır; hatta oluşturulan bazı ilahiyat kürsüleri ve İslam din pedagojisi bölümünde görevli Müslüman hocalar da bu dersin görevlerinden birisinin entegrasyon olduğunu, keza imamlara bu hususta önemli görevlerin düştüğünü vurgulamaktadırlar (Ceylan, 2010).

Ancak bu tanımlama ve yaklaşımdan akla gelen ilk soru, böylesi bir tespit ve talebin altında zımnen Müslümanların entegre olmadığı görüşünün yatıp yatmadığıdır. Böyle bir yaklaşım iki açıdan problemlidir: öncelikle entegrasyon kelimesi siyasi ve menfi imajları olan ve sosyal bilimlerde işlevselliği tartışılır bir kavram durumunda; ikincisi ise bununla Müslümanların yeterince entegre olmadığı imajı verilmektedir. Diğer tartışma konusu tabii ne zaman entegre olup olunmadığıdır. Ancak bunu kimin tespit edeceği ve entegrasyon sürecinin sonuçlandığını kimin tespit edeceğine dair belirsizlik sürmektedir. Ayrıca 'entegrasyondan' kasıt 'sisteme entegrasyon' ise bunun sağlandığı, 'sosyal entegrasyon'da ise Alman devletine de büyük görevler düştüğü gerçeğidir.

Bu nedenle kanaatimizce din dersinin görevi entegre etmek değil, dini bilgi yeterliliğini (kompetenz) sağlamaktır. Ancak bu hususta da aktörlerin beklentileri farklılık arz etmektedir; bir taraftan bazı veliler, Kuran Kursu vari bir eğitim (tecvit, ezber vs.) ile bu derslerin Türkçe yapılmasını talep

²⁰Modelversuch, yani 2005 den beri deneme modeli olarak tanımlanan uygulamaya Bavyera eyaletinde toplam 300 okul iştirak etmektedir. / Bavyera'daki modeli ineleen çalışma için bkz. Zengin (2004).

²¹Bu hedef yolun başında, daha ilk okulda gerçekleştirilmek istenmektedir, bkz. http://www.izir.de/images/docs/Islamunterricht_GS.pdf

ederken, bazıları dini değerlerin aşılmasını değil, salt bilgiyle yetinilmesini talep etmektedir. Har halükarda dersler velilerin çoğunluğu tarafından ciddi bir kabul görmektedir. Öğrenciler de dersleri olumlu karşılarken, çoğu kere dersten günlük sorularına fetva düzeyinde cevap beklemekteler (disko-teğe gitmek caiz mi?, sevgilim olabilir mi?, içki içmek yasak mı? vs.). Ayrıca velilerinden edindikleri dini bilgiyi, okuldaki din dersiyle karşılaştırma fırsatı bulmaktadırlar (Khalifaoui, 2010:113ff.).

Öbür taraftan pedagojik anlamda bu derslerin, bilimsel ve teolojik altyapı çalışmaları eksik görünmektedir. Bu ise başlıca bu alana yeterince kadroların tahsis edilmeyişinden ve dolaylı olarak eleman yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Kuran kursu eğitiminden farklı olarak bu derslerin gayesinin, bilgi aşılaktan ziyade, reşit, reflektif düşünebilen bireyleri yetiştirmek olduğu vurgulanmaktadır.(Uçar, 2008). Bu da dersleri ikilem içersine sokmaktadır:

Bir taraftan çocukları için salt bilgi talep eden veliler, zaman zaman dini cemaatların derslerin içeriğine ilişkin söz sahibi olmak isteyişleri, derslerin teolojik ve sosyolojik altyapı çalışmalarının yapılmamış olma sorunları, yeterince malzeme ve öğretmen olmayışı dersleri tartışır hale getirmektedir (Bilgin, 2002; Işık, 2010).

İSLAM DİN DERSİNİN PEDAGOJİK FONKSİYONU

İslam din dersinin (IRU) pedagojik olarak en önemli kriteri dini yeterlidir. Bununla birlikte içerik okulun genel eğitim amaçlarına uygun olmak zorundadır. Özellikle öğrencinin eleştirel gücünün, tolerans yeteneğinin ve sosyal becerileri ile iletişim becerilerinin güçlendirilmesi gerekmektedir. Alman devleti, 'bu eğitimle kendilerine güven kazanmalarının ve bilinçlenmelerinin sağlanacağını, böylece Almanya'daki Hristiyan yaşantısını anlayabileceklerini, ona tahammül edeceklerini bekliyor.' (Bilgin, 2002:144). Söz konusu dersleri camilerdeki verilen eğitime de katkı sağlayacağı söylenebilir, çünkü, Tosun'un da belirttiği gibi 'Cami kurslarında muhteva ve metodların geleneksellikten kurtulmadığı bir gerçektir. Öğretimi yapılan konular dikkate alınırsa, cami kurslarında ezber yönetimini kullanmak kaçınılmaz gerekliliktir. Ancak, ezber yöntemini destekleyici ve uygulamaya, yani yaparak öğrenmeye yönelik metodlar eksiktir. Ayrıca, konular da ebeveynlerin beklentilerini bütünüyle karşılayamamaktadır' (Tosun, 1993:168-169). Ancak Müslüman çocuklara yönelik din dersine ilişkin bunların dışında da çok farklı amaçlar dile getirilmektedir:

- Velilerin eğitime ilişkin eksikliklerini telafi etmek,
- Camilerdeki din eğitimini tamamlamak,
- Sahihlik: İslam'ı olduğu gibi öğretmek (Authenzität),
- Aydınlanma çalışmaları,
- Barış eğitimi,
- Kültürlerarası ve dinlerarası yetkinliği teşvik etmek,

-
- Fanatizmi, aşırılığı ve dinin araçsallaştırılması önlemek,
 - Bütüncül eğitim, hayatın gerçeklerini dikkate almak,
 - Eleştirel refleksiyonu ve özgürce düşünmeyi teşvik etmek (Uçar, 2008:110).

Ancak bu ve benzeri talepler sıralanırken sanki birey olan öğrenci dikkatten kaçmakta ve ders sosyal ve siyasal hedeflere kurban edilmektedir. Harry Harun Behr de, İslam din dersinin objeden önce subjeyi merkeze alması gerektiğini vurgulamakta, hatta iyi işlenmiş bir din dersinin (sosyal ve psikolojik sorunlar için) bir nevi terapi görevi yerine getirebileceğini vurgulamaktadır (Behr, 2008:49ff.)

İslam din dersinin öğrenciyi hayata olumlu bakan bilinçli ve kişilikli bir birey olarak yetiştirme görevi bulunmaktadır. Bunun için öğretilen dinin, yaşama uygun ve İslam inancına uygun olarak öğretilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede diğer derslerde de olduğu gibi öğrencilerin eleştirel ve muhakemeci kapasitesini geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Bunu yaparken, öğrenci edindiği tarihsel ve sosyal mirası da eleştirel gözle tartışma gücünü edinmektedir.

Almanya'da yaşayan Müslüman öğrencilere, iki kültür/dil/toplum arasında kalmış, hatta sıkışmış olma duygusunu aşarak Almanya şartlarında özgün ve şuurlu bir Müslüman olma imkanının sağlanması gerekmektedir. Tabii olarak bu, aynı zamanda kendi dini geleneğini eleştirme ve reddetme ihtimalini de içermektedir.

Sempozyumun konusunu da dikkate alarak mevcut İslam din dersi programlarını değerlendirdiğimiz taktirde, diğer dinleri, yani Hıristiyanlığı ve Yahudiliği Müslüman öğrencilere öğretmeyi ve bu şekilde dinlerarası diyalogu ve hoşgörüyü konu edindiklerini net olarak görüyoruz. Ancak dinlerarası diyalog değil de dindarlararası diyalog görmek daha uygun olacaktır. Böyle bir konseptin, tabii ki dinleri egalize etmek ve birbirine karıştırmak değil, aynı zamanda saygıyı -tolere etmeyi değil- amaçlaması gerekmektedir.

SONUÇ

İslam din dersi bir entegrasyon veya aydınlanma dersi değildir. Böyle bir beklenti dersin amacını saptırmakta hatta siyasallaştırma tehlikesini içinde barındırmaktadır. Bu görevi belki Alman okullarında, özellikle lise-lerde okutulan tarih, sosyal bilimler ve siyaset dersleri yerine getirebilir (bkz. Uçar, 2008). Entegrasyonu asimilasyon şeklinde yorumlayan görüşe karşın, farklı unsurların ortak değerler ve normlar çerçevesinde bir birlik-lik oluşturabileceği mümkün görünmektedir. Geleneksel ulus kavramı çerçevesinde tektipleştirmeye yönelik entegrasyon düşüncelerinin başarılı olma şansı görünmemektedir. Müslüman cemaatlerin de Almanya'da talep ettikleri, farklılıkları koruyarak Alman eğitim sistemine uyumdur.

Bazı velilerin ve cemaatlerin beklentilerinden farklı olarak, okullardaki din dersinin bir Kuran Kursu işlevini yerine getirmesi mümkün gözükme-

mektedir. Ayrıca din dersleri dindar gençler yetiştirme işlevini yerine getiremeyecektir, çünkü mevcut okul sistemi buna göre kurgulanmış değildir.

İslam din ders pedagojisi yeni yeni oluşmakta, teorik ve pratik olarak henüz çok ta doyurucu tarzda teşekkül etmiş değildir. Buna rağmen din dersinde başlıca görevi fitratlarıyla yüzleşerek, Almanya şartlarına uygun şuurlu, özgüvene sahip sosyal/metodik/bilgi yeterliliğine sahip eleştiri ve muhakeme gücünü geliştirmiş diyaloga açık katılımcı Müslüman bireyler yetiştirmek olacaktır. Bunu ise ancak dil yeterliliğine sahip ('Sprachfähigkeit') vicdan sahibi, değerlere sahip pro-aktif bireyler başarabilir. Buna ise öğrenci perspektifinden, öğrenci talep ve arzularından hareket eden hayata uygun bir din dersi katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

Alman Anayasası: <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80207000.pdf>

Anger, Thorsten (2010) *Zur rechtlichen Legimitation des Islamischen Religionsunterrichts*. In: Bülent Ucar/ Danja Bergmann (Hg.): *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland*, S. 43-51.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar: *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocukların Din Eğitimi*, Ankara, 1993

Behr, Harry Harun: *Bildungstheoretisches Nachdenken als Grundlage für eine Islamische Religionsdidaktik*, in: Lamy Kaddor (Hrsg.): *Islamische Erziehungs- und Bildungslehre*, 2008, S. 49-64

Bilgin, Beyza: *Alman Federal Cumhuriyetinde Türk Çocuklarına İslam Din Dersi Program Geliştirme Çalışmaları*, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 43 Sayı: 1 Yayın Tarihi: 2002, 143-154

Bodenstein, Mark Halil: *Form folgt Funktion. Bildungsziele des Islamischen RU und der Wertekonsens*, in: Ucar/Bergmann (Hg.): *IRU in Deutschland*, 2010, S. 89-111

Ceylan, Rauf, *Prediger des Islam . Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*, 2010

Esser, Hartmut: *'Integration und ethnische Schichtung'*, Arbeitspapiere - Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung Nr. 40, 2001

Geenen, Elke M. *'Integration'*, Endurweit, Günter ve Gisela Trommsdorff (Hrsg.) *'Wörterbuch der Soziologie'*, 2. Bsk. 2002, S.247.249.

Khalfaoui, Mouez: *Gängige Erwartungen und Erziehungsvorstellungen der Muslime: Was die Zufriedenheit verbirgt?*, in: Ucar/Bergmann (Hg.): *IRU in Deutschland*, 2010, S. 113-123

Kiefer, Michael: *Islamische Religionspädagogik und-didaktik- Offene Fragen zu den Gegenständen einer neuen wissenschaftlichen Fachrichtung*, in: Irka- Christin Mohr, Michael Kiefer (Hg.): *Islamunterricht, IRU, Islam-*

kunde. Viele Titel – ein Fach?, 2009, S.19-33.

Mohr, Irka-Christin, Michael Kiefer (Hg.) Islamunterricht – Islamischer Religionsunterricht – Islamkunde Viele Titel – ein Fach?, September 2009.

Muslimisches Leben in Deutschland, BIM, Berlin, 2008

Tosun, Cemal; Din ve Kimlik. Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993

Uçar, Bülent, Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Versuch einer Grundlagendarstellung und künftige Forschungsaufgaben, Harry Harun Behr/Mathias Rohe/Hansjörg Schmid (Hg.), 'Den Koran zu leen genügt nicht!, Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht, Berlin. 2008, S.110

Uçar, Bülent: Was kann und sollte die Islamische Religionspädagogik in der staatlichen Schule leisten?', :CIBEDO-Beiträge Gespräche zwischen Christen und Muslimen, 4 /2008, S. 4 30.

Väth, Birgit: Welche Lehrziele verfolgen die Lehrpläne?, in: Ucar/Bergmann (Hg.): IRU in Deutschland, 2010, S. 125-139.

Şahin, Birsen **Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar Arası Karşılaştırması: Kültürleşme, *bili* (Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi (Türk Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi) Güz 2010, Sayı 55: 103- 134

Zengin, Halise Kader: Almanya'da İslam Din Öğretimi Modelleri (Bavyera Eyaleti Örneği), Doktora Tezi, Ankara, 2007

**OSMANLI SON DÖNEMİ, NİTELİKLİ DİN ADAMI
YETİŞTİRME PROJESİNİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK
“KONYA İSLÂH-I MEDÂRİS-İ İSLÂMİYE”
MEDRESESİ**

Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

The Reformed Islamic Schools in Konya in the Late Years of the Ottoman State As a Case of the Project of Training Competent Men of Religion

Konya was the only Anatolian city that had a college-level education during the Ottoman period. It has contributed to the modernization of madrasas, by establishing “The Reformed Islamic Madrasa” with the support of scholars, bureaucrats and the people. The Reformed Islamic Madrasa started its education in Konya in 1909 within the Pasha Dairesi Madrasa but as a separate modernized institution and became a model for modernization of madrasas in Istanbul. Konya achieved this progress in 1909, while Istanbul made this progress in 1 October 1914 with the “Decree on Reformation of the Madrasas” issued by Sheikh al-Islam Urguplu Mustafa Hayri and put it into practice with the establishment of “Dar al-Khilafa al-Aliya Madrasa”.

In this paper, after touching on the process of reforming madrasas, we are going to mention the establishment, development and impact of the reformed madrasa in Konya. The Reformed Islamic Madrasa is a project to educate ‘high quality Muslim scholars’ who are knowledgeable about religious, social and natural sciences and master foreign languages. It also aimed at conveying the message of Islam via Muslim scholars to different countries like England, China, Japan and Australia where Islam has to be represented.

The administration of the Madrasa, who knew the social and political structure of the time well, to reach this goal, firstly drafted the decree of the madrasa and then educated the intelligent and clever students selected by examination via his high-class education staff. We will also deliberate on the administrators, teachers, students and the curriculum of this madrasa to better understand the difference and importance of this madrasa and its impact on the time.

Özet

Osmanlı Dönemi’nde üniversite seviyesinde devletin açtığı yüksek öğrenim kurumuna sahip tek Anadolu şehri özelliğini taşıyan Konya,¹ âlim, bürokrat ve halkın desteğiyle kurduğu “Konya İslah-ı Medaris-i İslamiye Medresesi” ile medreselerin modernleşme sürecine büyük katkıda bulunmuştur. Konya’da modern

¹ Kerim Sarıçelik, Konya’da Modern Eğitim Kurumları (1869-1919), Konya 2010, s. 1, 243.

anlayışla yeniden yapılanarak eğitimine Paşa Dairesi Medresesi bünyesinde fakat yeni bir medrese olarak 1909 yılında başlayan İslah-ı Medaris-i İslamiye, medreselerin çağdaş anlayışla İslahında İstanbul'a model olmuştur. Zira devlet idaresi medreselerin modernleşme düşüncesini İstanbul'da Şeyhulislam Ürgüplü Mustafa Hayri zamanında 1 Ekim 1914 yılında yürürlüğe giren "*İslah-ı Medâris Nizamnamesi*" ile açıp "*Darul Hilafetil Aliye*" medresesiyle uygulamaya koyabilmişken, Konya bu atılımı 1909 yılında gerçekleştirmiştir.

İslam dünyasında nitelikli din adamı yetişmesinde önemli bir yeri olan medreselerin son dönemlerde çağın ihtiyacına cevap verecek şekilde yeniden yapılandırma çabasının "*Konya İslah-ı Medaris-i İslamiye*" medresesi örneği, tebliğimizin esasını oluşturmaktadır. Tebliğde, medreselerin İslah edilme sürecine kısaca değinerek incelediğimiz medresenin kuruluş, gelişme ve etkisi üzerinde duracağız. İslah-ı Medâris, klasik eğitim ile modern eğitimi bünyesinde birleştirerek mezunlarına devlet kademelerinde istihdam alanı oluşturmayı amaçlayan bir medrese olması yanında **asıl hedefi din ilimleri, fen ilimleri, sosyal bilimler ve yabancı dil bilgisiyile donanımlı, 'nitelikli din adamı' yetiştirme projesidir.** Medrese yetiştirdiği hocalarla İslam'ın öğrenilmesine ihtiyaç duyulan İngiltere, Çin, Japonya, Avustralya gibi dünyanın farklı ülkelerinde İslam medeniyetini tesis etmeyi de hedeflemektedir.

Dönemin sosyal ve siyasal yapısını iyi tanıyan medrese idaresi, belirlenen hedefe ulaşmak için halkın desteğini de yanına alarak önce medresenin nizamnamesini hazırlamış sonra da imtihanla seçtiği zeki ve yetenekli öğrencileri, oluşturduğu kaliteli eğitim kadrosuyla yetiştirmiştir. İslah-ı Medâris'in klasik medreselerden farkını, önemini ve döneme tesirini daha iyi anlamak amacıyla idareci, öğretmen, öğrenci ve müfredat üzerinde duracağız.

GİRİŞ

MEDRESELERİN İSLAHI

Her şeyden önce şunu belirtmek isterim ki, İslam'ın yaşandığı bir toplum oluşmasında din adamına ihtiyaç vardır. Kur'an-ı Kerim'in tavsiyeleri ile Efendimiz (s.a.v)'in tatbikatı bu konuda bize en güzel delil ve örnektir. Ayeti kerimede² Allah Teâlâ toplumun dini bilgilerden mahrum kalmaması için bir gurubun cihada katılmayarak geride kalmasını emrederek cihattan dönenleri ve içinde bulunduğu toplumu uarmak için dini ilimlerde yoğunlaşmasını istemiştir. Bu zümre de din adamlarıdır.

İslam, ilme büyük değer vermiş, âlimleri peygamberlerin gerçek varisleri olarak nitelendirmiştir. Konuyla ilgili pek çok ayet ve hadis, bütün ilimlerin insanlık için taşıdığı öneme değinmektedir. Hedef, ilmin faydayı temin edici ve zararı uzaklaştırıcı özellikte kullanılmasıdır. Bu amaçla İslam dünyasında Kur'an, hadis gibi din ilimleriyle birlikte astronomi, tıp, fizik, kimya ve matematik gibi müspet ilimlerde nice ilim adamları yetişmiş, nice keşif ve icatlarda bulunulmuştur. Bütün bu gayretler de ibadet düşüncesiyle, Allah Teâlâ'nın hoşnutluğunu kazanmak amacına yönelik yapılmıştır.

Hz. Peygamberin rehberliğinde yetişen **sahabe**, din adamı örneklerin-

2 وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ
“(Ne var ki) mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değildir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uarmak için geri kalsa ya! Umulur ki sakınırlar.” Tevbe, 9/122.

dendir. Zira Hz. Peygamber ahabını ilim ve ahlakla donatarak özenle yetiştirilmiş, insanların eğitimini sağlamak amacıyla civar bölgelere gönderir. **İlim** ve **ameli** yaşantısında **ihlâsla** birleştiren sahabe, İslam dünyasında nitelikli din adamı yetiştirme düşüncesinin örnek modelidir.³ Bu amaçla asırlar boyunca sarf edilen gayretler sonucunda *Harran Medresesi*, *Nizamiye Medreseleri* ve daha nice müesseseler kurularak ilmin yayılması hedeflenir. Özellikle eğitim sisteminin temelini klasik eğitim kurumları olan medreselere dayandıran Osmanlı Devleti'nde Fatih Sultan Mehmet'in öncülük ettiği "*Sahn-ı Seman*" medresesi ile Kanuni Sultan Süleyman'ın "*Süleymaniye*" medreseleri, ilmî çalışmaların kurumsal nitelikte yapıldığı üst seviyede önemli örneklerdir. Zira her iki medrese ilmi bir bütün olarak düşünmüş, müfredatında din ilimleriyle birlikte fen, matematik, astronomi gibi müspet ilimlere de yer vermiştir.

Osmanlı Devletinin son dönemlerinde medreseler, Tanzimat'la beraber kendi haline terk edilerek devlet yardım ve desteğinden mahrum bırakılır. Medreseler, Tanzimat sürecinde yeni oluşturulan eğitim sisteminin dışında tutularak düzenlenme adına neredeyse hiçbir şey yapılmaz.⁴ Özellikle taşra medreselerinde tahsilini tamamlayan hoca efendilerin resmi görev almada sıkıntı çekmeleri, medrese öğrencileri arasında meslek sahibi olamama endişesiyle bir gayesizlik ve gevşekliğin ortaya çıkmasına neden olur.⁵ Bunun sonucunda eğitim müesseseleri özellikle de medreseler, idarecilerin yanı sıra dönemin önde gelen hocaları tarafından yetersiz oldukları beyan edilerek eleştirilir, ıslah edilmesi gereği gündeme getirilir. Medrese öğrencilerinde disiplin bozukluğunun görülmesi ve ilmi gevşekliğin ortaya çıkmasına bir diğer sebep olarak da "*son dönemlerde şeyhulislamın ve padişahın hocalarının çocuklarının ilmi yeterliliğine bakılmaksızın ilmiye sınıfına alınması*" olarak gösterilir.⁶ Medreselerin bilimsel açıdan gerileme sebebi olarak da devletin Anadolu ile ilgilenmeyip İstanbul'u ülkenin tek bilim merkezi haline getirmesi gösterilir. Zira o dönemde yüksek medreseler İstanbul'da açılmakta, ülkenin en önemli bilim adamları burada toplanmaktaydı. Bu durum da taşra medreselerinin İstanbul medreseleri yanında sönük kalmasına neden oldu.⁷

Medreselerin yetersiz görülerek ıslah edilmesi gereğini doğuran başlıca sebepler;

1. Medreselerin devlet desteğinden mahrum kalması,

2. Medreselerin Tanzimat'tan sonra kurulan yeni eğitim sistemi dışında tutulması,

³ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, Dergah Yayınları, İstanbul 2008, s. 69.

⁴ Sarıçelik, *Eğitim Kurumları*, s. 231.

⁵ Şeyh Ali Efendizade Muhyiddin, "Medreselerin Islahı", *İslam Dünyası*, 18 Rebiu'l-Ahir 1331/14 Mart 1329 (27 Mart 1913), sene:1, sy. 2, s. 29.

⁶ Hüseyin Atay, "Medreselerin Islahı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1982, sy. 25, s. 1-43.

⁷ Sarıçelik, *Eğitim Kurumları*, s. 230.

3. Medrese mezunlarının devlet kademelerinde iş bulmada güçlük çekmesi,

4. İdareye yakın hoca çocuklarının liyakate bakılmaksızın ilmiye sınıfına alınması,

5. İstanbul'un bilim merkezi haline getirilip Anadolu'daki medreselerin ihmal edilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Osmanlı Devletinde gündemde tutulan medreselerde yeni düzenleme yapılma gereği,⁸ ülkedeki bütün medreseleri kapsıyormuş gibi anlaşılrsa da aslında konu incelendiğinde bu kanaatin daha çok İstanbul merkezli medreseler için geçerli olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹ Zira Anadolu'da ve özellikle de Konya'da müderris ve halkın özel gayret ve yardımlarıyla çalışmalarına devam eden medreseler, bu dönemde Şeyh Ali Efendizâde Muhyiddin Efendi gibi eğitimciler tarafından övülerek devlete olan katkıları dile getirilmektedir.¹⁰ Ayrıca Tokat mebusu ve ayan üyesi Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrahim'i İstanbul'daki medreselerde değil de Konya'daki bir medreseye verme sebebi de buna delildir. Hilafetin merkezinde baş gösteren bu sıkıntı, doğal olarak sonraları taşrayı etkileyecek, Konya da bundan nasibini alacaktır.

Medreselerin ıslahı gerektiği konusu toplumda yer etmeye başlayınca bu doğrultuda bir takım somut adımlar atılır. Bu adımlardan biri, medrese hocalarından oluşan bir heyetin 1867 yılında medreselerin ıslahı için bir rapor hazırlaması olur. Heyet medreselerin müfredat programını ders saatleriyle beraber sabah, ikindiden sonra ve tatil dönemine göre tespit eder.¹¹ Bu rapordan sonra medreselerin ıslahı konusunda gündem aktif olsa da 26 Şubat 1910 tarihinde yayımlanan "*Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi*"ne

⁸ Muhyiddin, "Medreselerin Islahı", s. 29.

⁹ Şu hadise bu konuya ışık tutmaktadır. Şeyhul İslam Mustafa Sabri Efendi, tek oğlu İbrahim Rüştü Efendi'yi ilmi tahsili için İstanbul'daki medreselerden birine değil de Konya'da yeni açılan Islah-ı Medâris-i İslamiye'ye göndermek ister. Hanımı ise bu kanaatine itiraz ederek; "*Hanya'sı Konya'sı İslambol'a gönderir çocuklarını! Hilafetin merkezinde en iyi medreselerde, en büyük âlimlerin önünde okusunlar diye... Sen dünyayı tersine döndürüyor, Konya'ya gönderiyorsun. Elbette bir sebebin vardır*" der. Mustafa Sabri Efendi kararının sebebini hanımına söylerken İstanbul'daki mektep ve medreselerin durumundan bahseder: "*Hatun doğru söylersin, lakin memleket ahvali çok değişti. İslambol, İslambol olmaktan çıktı, Frençistan fideliği haline geldi. İslambol, tekrar İstanbul haline döndü adeta! İstanbul'daki mektepler o eski mektepler değil. Buradaki medreselerde ilim sukût etti. İrfan hakeza! Mektepler Frenççilik, medreseler kuru kavil geveleyip duruyorlar. İslam kervanını ihtirdilar.*" (Mustafa Özdamar, Hacı Veyiszâde Belgesel, İstanbul 1992, s. 31.)

¹⁰ Şeyh Ali Efendizade Muhyiddin Efendi tarafından 1314/1897 tarihinde saraya sunulan layihada konu hakkında şu bilgiler verilmektedir: "*Bu gün Konya şehrinde dört beş bin talebe ders okuyor. Ne hocasına ne talebesine hükümet bir akçe bile iane vermediği halde yine bu zevat, dine hizmet fikriyle on beş yirmi seneler takat-fersa olan zahmetlere katlanıyorlar. Bircümle kazalar müftülüklerini onlar ihraz ediyorlar, yine onlardan başka kazalarda söz anlayan, hükümetin icraatına yardım eden, halife-i adileye itaat gerektiğini söyleyen ahlak-ı umumiyeye hizmet edenlere tesadüf edilmiyor.*" (Ahmet Çelik, "II. Meşrutiyet Dönemi Konya Basınında Öğrenci Makaleleri", *Merhaba Akademik Sayfalar*, 17 Haziran 2009, s. 341.)

¹¹ Rapor ve heyet üyeleri için bakınız: Beyânü'l-Hakk, 18 Zilhicce 1324/2 Şubat 1907, sy. 15, s. 322-324.

kadar herhangi resmi bir girişimde bulunulmaz. İlmiye Nizamnâmesi ile medreselere din ilimleri yanı sıra fen ve sosyal ilimlerin ders olarak konması, medreseler için son dönemlerde yapılan önemli bir değişiklik olarak değerlendirilir.¹²

Şeyhulislam Mustafa Hayri Efendi'nin gayretleri sonucu 1 Ekim 1914 yılında yayınlanan "*Islah-ı Medâris Nizamnamesi*" ile İstanbul'daki tüm medreseler "*Daru'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesi*" çatısı altında birleştirilir. Medresenin eğitim öğretim süresi de her biri dört yıl olan üç kısma (Tâl-i Kism-ı Evvel, Tâl-i Kism-ı Sâni, Kism-ı Âli) ayrılır. Medresenin tâli kısımlarından mezun olanlara "*Şehadetnâme*", âli kısmı mezunlarına "*İcazetnâme*" verilmesi kararlaştırılır. Medresenin ihtisas bölümü olmak üzere "*Medresetü'l-Mütehassısın*" adında özel bir kısım açılması hedeflenir. İki yıllık eğitim süresi olan bu kısma imtihanla kırk öğrenci alınacaktır.¹³ Bu programla Türk dili, tarihi ve coğrafyası ile fen bilimleri öğretimine daha geniş bir yer verilecektir. Devlet eliyle açılan medreselerde ilk defa yabancı dil olarak Almanca, İngilizce, Fransızca ve Rusça dersi ile beden eğitimi dersi yer alması dönem için ciddi yenilik özelliğindedir. Medreselerin bu şekilde yapılması sonucunda Dârü'l-Fünûn'daki "*Ulûm-i Âliye-i Diniye Şubesi*" kapatılır. Bu düzenlemeyle medreseler Milli Eğitim Bakanlığına bağlı mekteplere benzetilmeye çalışılır.¹⁴ Daha sonra 8 Ekim 1917 tarihinde yayımlanan "*Dârü'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesiyle Taşra Medârisi Hakkında Nizamnâme*" ile taşrada açılması düşünülen medreselerin teşkilatı belirlenir, ders programları tespit edilir.¹⁵ Medreseler için yapılan tüm bu düzenlemeler, Cumhuriyet döneminde kurulan İmam Hatip Okulları ile İlahiyat Fakültelerinin programları için örnek alınır.¹⁶

Görüldüğü üzere Osmanlı Devletinde medreselerin ıslahına yönelik çalışmalar Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra başlatılmış, 1867 yılında oluşturulan bir heyet vasıtasıyla çözüm üretilmeye çalışılmış, 1910 yılında çıkarılan "*Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi*" ile resmîyete yazılı olarak intikal ettirilmiş ve bu da ancak 1914 yılında "*Islah-ı Medâris Nizamnamesi*" ile yürürlüğe konabilmiştir.

Hâlbuki hükümetin medreselerin ıslahına yönelik somut adım atmadan önce Konya'da özel bir teşebbüs gerekli adımları atarak "*Konya Islah-ı Medâris-i İslamiye*" medresesini açmış ve eğitime başlamıştır. Konya'daki bu girişim, medreselerin yeniden yapılanma çalışmalarında devlet yönetime model olmuştur. Zira Konya Islah-ı Medâris'in nizamnamesi 1909 yılında, "*Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi*" ise 1910 yılında yayımlanmıştır. Konya'daki model medrese eğitimine 1909 yılında başladığı halde hükümet bir benzeri-

¹² Mustafa Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme Ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma bakımından Genel Bir Bakış", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 14, 2003/1, s. 149-168.

¹³ Sarıçelik, *Eğitim Kurumları*, s. 240-241.

¹⁴ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara 2004, s. 260.

¹⁵ Sarıçelik, *Eğitim Kurumları*, s. 235.

¹⁶ Şanal, "Osmanlı Devleti'nde Medreseler", s. 149-168.

ni Konya'dakinden etkilenererek "Daru'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesi" ismiyle İstanbul'da ancak 1914 yılında açabilmiştir. Hükümet aynı yıl "İslah-ı Medâris Nizamnamesi" yayınlarak İstanbul'daki bütün medreseleri "Daru'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesi" çatısı altında toplamıştır. Hükümet Dâru'l-Hilafeti'l-Âliye medresesine geçiş süreci bağlamında günümüzde lise seviyesindeki eğitim kurumlarını, 1915 Eylül'ünde aldığı bir kararla aralarında Konya'nın da bulunduğu on dört merkezde "Medrese-i Tâliye" ismiyle açmayı kararlaştırır. Öğretim süresi beş yıl olan bu kurumlar için müfredat programı da hazırlanır.¹⁷

Medreseler, 03.03.1924 tarih ve 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun birinci maddesi olan "Türkiye dâhilindeki bütün müessesât-ı ilmiye ve tedrisiye Maarif Vekâleti'ne merbuttur" ifadesi ile Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanır ve zamanın Milli Eğitim Bakanı tarafından 13.03.1924 tarihli genelgeyle de kapatılır.

KONYA ISLAH-I MEDÂRİS-İ İSLAMİYE MEDRESESİ

Konya'da orta öğretim ve üniversite dönemini kapsayan İslah-ı Medâris-i İslamiye, kaliteli din adamı yetiştirme projesinin uygulandığı bir medresedir. Medrese, İslamî ilimlerin ana kaynaklardan en iyi şekilde öğrenilmesi için Arapça eğitim yapmayı, Batı'da gelişen bilim ve tekniğin takip ve tercümesi amacıyla da en az bir yabancı dil öğretmeyi temel ilke olarak benimsemiş¹⁸ müspet ilimleri de programına almıştır. İslah-ı Medâris mezunları Türkçeden başka en az üç dil daha öğrenmiş olarak göreve başlayacaktır.¹⁹

A) MEDRESENİN KURULUŞ AMACI

İslah-ı Medâris'in kuruluş amacı, 43 maddelik ikinci nizamnamenin ikinci maddesinde belirtildiği gibi *Allah rızasına* ulaşmaktır. Medrese, öğrencileri ilim ve ahlak bakımından mevcut medeniyet seviyesinden daha ileriye ulaştırmak ve İslam ahlakını yaşayarak yaymayı hedeflemektedir. Medresenin iki ana hedefi vardır.

1. Asıl hedefi din ilimleri, fen ilimleri, sosyal bilimler ve yabancı dil bilgisiyle donanımlı, İslam'ı ülke sınırları dışında temsil edecek '**nitelikli din adamı**' yetiştirmek. (İlim-Amel-İhlas)

2. Müfredatında fen ve sosyal bilimler derslerine yer vererek mezunları için devlet kademelerinde istihdam alanı oluşturmak.

İslah-ı Medâris hakkındaki bilgi birikimini yazılılarıyla günümüze taşıyan İbrahim Hakkı Konyalı, yazılarında medresenin kuruluş amacıyla ilgili çok güzel ideallerden bahsetmektedir.

¹⁷ Sarıçelik, *Eğitim Kurumları*, s. 246.

¹⁸ Özdamar, *Hacı Veyiszâde*, s. 23.

¹⁹ Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı ve Konyalı Yazma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1997, s. 65.

"İslam esaslarına göre ders okunan İslah-ı Medâris-i İslamiye medresesi, madde ve manayı birleştiren **kültürlü İslam âlimleri** yetiştirmek üzere kuruldu."²⁰

"Medreselere İslam'ın en kuvvetli çağındaki ruhu vermek, dört başı mamur, madde ve mana ilimleriyle mücehhez insanlar yetiştirecek bir hale getirmek için, hayırsever müslümanlar tarafından Konya'da "İslah-ı Medâris-i İslamiye" adlı dejenere medreselerin düşmanı bir medrese kurulmuştur."²¹

"Birinci Cihan Harbinden yedi sene evvel başta Konya mebusu ve sonra ayan üyesi Şeyhzade Zeynelabidin Efendi, kardeşi milletler arası bir ilim otoritesi olan Ahmed Ziya Efendi olmak üzere Konya'da bir **İslam Üniversitesi**'nin temelini atmak üzere faaliyete geçtiler. İslam'ı kemal zirvesinin üstüne çıkaran medreseleri ıslah etmeye karar verdiler. Hayırseverlerin maddi yardımlarıyla Konya'da "İslah-ı Medaris-i İslamiye" adlı bir öğretim müessesesi kuruldu. Bu üniversite namzedi adından da anlaşılacağı gibi **medreseleri ıslah edecekti**. Yetiştireceği talebesini madde ve mana ilimleriyle cihazlandırarak iki kanatlı yapacaktı. Burada aynı zamanda Japonya ve Çin gibi kendilerine hakiki bir din arayan ülkelerde İslam'ı yayacak kudrette elemanlar yetiştirecekti. On iki senelik bir tahsilden sonra burada **İslam'ın istediği çapta âlimler** yetiştirecekti."²²

"Medresenin kuruluş gayesi madde ve mana ilimlerini beraber yürütmek, İslam'ın istediği çapta talebe yetiştirmektir. Bu üniversiteyi tamamlayan talebe İngiltere'ye gönderilecek İngiltere'de Cambridge (Kembriç) üniversitesini de bitirdikten sonra Çince veya Japonca öğrenenler Çin'de ve Japonya'da İslam'ı yaymak için hizmet alacaklardır.

Papalıkta, patrikhanelerde, hahamhanelerde, Hıristiyan ve Musevi din adamlarıyla münasebetler kurarak onlarla münakaşalar yapacaklardır. İslam'ın hakikatlerini söylemek suretiyle kendilerini aydınlatacaklar, bu suretle İslam'ın gelişmesine hizmet edecekti. Bu medreseden çıkan ve hizmet alan Türkçeden başka en az üç dil daha öğrenecekti."²³

İbrahim Hakkı Konyalı'nın medresenin hedefiyle ilgili kanaatleri özetle şunlardır:

1. Madde ve manayı birleştiren **kültürlü İslam âlimleri** yetiştirmek,
2. Medreselere İslam'ın en kuvvetli çağındaki ruhu vermek, medreseleri ıslah etmek,
3. İslamî ilimleri ana kaynaklarından öğretmek. Bunun için de eğitimi Arapça yapmak,
4. Batı'da gelişen bilim ve tekniğin takip edilmesi amacıyla Fransızca gibi en az bir yabancı dil öğretmek,

²⁰ İbrahim Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, Konya 2007, s. 519-520.

²¹ Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı*, s. 60.

²² İbrahim Hakkı Konyalı, "Konya'da İslam Üniversitesi İslah-ı Medâris-i İslamiye", *Yeni Asya*, 29-30 Eylül 1971, Yıl:2, sy. 574-575, s. 4.

²³ Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 520; Özdamar, *İbrahim Hakkı Konyalı*, s. 64-65.

5. Mezunlarını ilim ve ahlak bakımından üst seviyeye ulaştırmak, İslam ahlakının yaşanarak yayılmasını sağlamak,

6. Eğitimi tamamlayan talebeyi İngiltere'ye göndermek. İngiltere Cambridge üniversitesini bitirenlerden Çince veya Japonca öğrenenleri Çin ve Japonya'da İslam'ı yaymak için görevlendirmek,

7. Hıristiyan ve Yahudi din adamlarıyla ilmi münazaralarda bulunmak, İslam'ın hakikatlerini söyleyerek insanlığı aydınlatmak.

İbrahim Hakkı Konyalı'nın ifadelerinden de anlaşıldığı gibi İslah-ı Medaris aslında İslam'ı yaymak için kaliteli din adamı yetiştirme amacıyla kurulmuştur. İslah-ı Medâris'in Osmanlı Edebiyatı hocası Ahmet Kemal, İslah'ta yetişecek talebelerin İslam'ı Japonya, Avustralya ve Afrika ülkeleri gibi yurt dışında tebliğ edecek kapasitede olmalarını "*Hocalarımız Hariçte Tebliğ-i Ahkâm Edemiyor*" başlıklı makalesinde²⁴ ifade ederek talebeleri İslam'ı yaymaya teşvik etmiştir. Makalede İslah'ın hedefinin ülke topraklarıyla sınırlı olmadığı görülmektedir.

İslah-ı Medârisin nihai hedefini; "*İslam kültür ve medeniyetini tüm dünyaya ilmi, ihlâsla amele dönüştüren nitelikli din adamları vasıtasıyla yaymak*" olarak özetleyebiliriz.

B) MEDRESENİN KURULUŞU

II. Abdülhamit döneminde öğretmen yetiştiren kurumların yeni açılan modern okullarda ihtiyaç duyulan eğitim kadrosunu karşılayamaması, medrese mezunlarına öğretmen olma imkânı sağladı. Medrese mezunlarından imtihanda başarılı olanlar, maarif idaresinden ehliyetname alarak bu okullarda öğretmenliğe başladı. Fakat buna rağmen ehliyetname alanların okullarda ihtiyaç duyulan öğretmen sayısını karşılayamaması, medrese ders programının yeni dersler ilave edilerek düzenlenmesi fikrinin gündeme gelmesini neden oldu. Ayrıca medrese öğrencilerinin maddi ihtiyaçlarının karşılanması ve eğitim işlerinin daha düzenli yürütülmesi amacıyla benzeri İstanbul'da bulunan "*Meclis-i Mesalih-i Talebe*" komisyonunun Konya'da da kurulması bir dilekçe ile talep edildi. Bu talep olumlu cevap alarak aralarında Zeynel Abidin Efendi'nin de bulunduğu âlimlerden müteşekkil bir komisyon kuruldu. Komisyon, öğrencilerin problemleriyle ilgilenecek, medreselerin yönetim işlerini takip edecekti. Konya İdare Meclisi, medrese öğrencilerinin hem ekonomik açıdan desteklenmesi hem de tatil günleri olan Salı ve Cuma günlerinde hesap (matematik), coğrafya, kitabet ve hüsnü hat dersleri alabilmesi için gerekli düzenlemeler yaptı. Yeni dersler için dışarıdan öğretmen görevlendirdi. Daha sonraki zamanlarda komisyonun çalışmaları çok etkili olmasa da böyle bir girişim yeni medrese modelinin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.²⁵

²⁴ Meşrik-i İrfan, 7 Kanûn-i Sâni 1325 (1909), sy. 84.

²⁵ Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri 1900-1924*, Konya 1998, s. 46-47; Sarıçelik, *Eğitim Kurumları*, s. 236-237.

Komasyon üyelerinden Şeyhzâde Zeynel Abidin Efendi, edindiği tecrübeyle kardeşleri Rifat Efendi ve Ahmed Ziya Efendi ile birlikte zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek modern anlayışta bir medrese tesisi için girişimde bulundu. Her biri müderris olan üç kardeş medreseyi babaları Muhammed Bahaeddin Efendi'nin kırk dört yıl müderrisliğini yaptığı Paşa Dairesi Medresesi bünyesinde fakat yeni bir medrese olarak açmayı planladı.

Toplumun her tabakasının medreseye destek çıkması amacıyla önce "*Konya İslah-ı Medâris-i İslamiyye Cemiyeti*" adı altında 1909 yılında bir dernek kuruldu. Derneğin kuruluşu Meşrik-i İrfan gazetesinde hayırlı bir girişim olarak duyuruldu.²⁶ Derneğin 17 maddelik ilk nizamnamesi resmi mührüyle onaylanarak Konya valiliğine sunuldu.²⁷ Âlim, bürokrat, iş adamı ve halktan oluşan derneğin kurucuları, Meşrik-i İrfan gazetesinin 8 Ekim 1909 tarihli sayısında liste halinde yayınlandı.²⁸ Dernek bünyesinde "Konya İslah-ı Medâris-i İslamiye" medresesi kuruldu. Medrese devletten herhangi bir yardım almadan tamamen özel teşebbüsün öncülüğü ve halkın desteğiyle oluştu. Kuruluşunu tamamlayan medrese, Paşa Dairesi medresesinin öğrenci potansiyelinden istifade etmesiyle birlikte yaptığı imtihanla öğrencisini yeniden tespit etti ve 26 Şevval 1327/9 Kasım 1909 Salı günü tedrise başladı.²⁹

İslah-ı Medâris, İplikçi camisinin karşısındaki Konya Valisi Bekir Sami Paşa'nın kurduğu Paşa Dairesi denilen medresenin eski odaları yıktırılarak yerine iki katlı olarak yaptırıldı.³⁰ Günümüzde medresenin yerinde Merkez Bankası'nın Konya şubesi bulunmaktadır. Yalnız medrese İplikçi camisine aralarından ancak tek şeritlik bir yolun geçebileceği kadar yakındı.

²⁶ Meşrik-i İrfan haberi birinci sayfadan ilkyazı olarak duyurur. "Bir emri hayra teşebbüs. Mahza medaris-i islamiyenin islah ve terakkisi niyyet-i halisesiyle 'Konya İslah-ı Medaris-i İslamiyye Cemiyet-i Hayriyyesi' namıyla memleketimizde bir cemiyet tesis edilmiş matbaamız da bu emr-i hayra delaleti maal-iftihar kabul etmiştir. Gelecek nüshamızda nizamnamesi (iştirak eden zevatı kiramin esamisi) ianenin miktarıyla beraber ilan olunacaktır. Cenabı Hak muvaffak buyursun." Meşrik-i İrfan, 15 Ramazan 1327/30 Eylül 1909, yıl:1, sy. 56, s. 1.

²⁷ "Konya İslah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriye'sinin mühr-i resmisiyle musaddak (onaylanmış) iki kıt'a (parça) nizamnamesi Cemiyetler Kanununun altıncı maddesi mucibince verilmesi lazım gelen beyannameye rabten müessisleri tarafından makam-ı vilayete takdim olunmuş ve ilim ve haberi alınmıştır." Meşrik-i İrfan, 19 Şevval 1327 / 2 Teşrin-i Sâni 1909, yıl:1, sy. 64, s. 2.

²⁸ "Şehrimizde müteşekkil İslah-ı Medaris-i İslamiyye Cemiyet-i Hayriyesi'ne mahsus nizamnamenin intişarı vesilesiyle cemiyeti teşkil eden azay-ı kiramin âti'z-zikr zevat-ı kiramdan ibaret olduğu tahkikat-ı ahiremizle anlaşıldığından esamii muma ileyhimi gazetemiz sütununa ber vechi zîr-i kemal-i iftiharla nakl eder ve muvaffakiyet namelerini Cenab-ı Haktan niyaz eyleriz. Müsevvit faziletli Mehmed Efendi, Ulemadan Ağrılı Mustafa Efendi, Faziletli Mehmed Tosun Efendi, Muhaddiszade faziletli Hasan Efendi, Şeyhzade faziletli Rifat Efendi, demir tüccarından Hacı Mehmed Efendi, Burhanzade Hacı Mustafa." Meşrik-i İrfan, Birinci Sene, 25 Şevval 1327 / 8 Teşrin-i Sâni 1909, sy. 66, s. 1.

²⁹ Meşrik-i İrfan, Birinci Sene, 28 Şevval 1327 / 11 Teşrin-i Sâni 1909, sy. 67, s. 3.

³⁰ Konyalı, "Konya'da İslam Üniversitesi", *Yeni Asya*, 30 Eylül 1971, sy. 575, s. 4.

C) MEDRESENİN GELİR KAYNAKLARI

İslah-ı Medâris özel bir medrese olduğu için devlet desteğinden mahrumdur.³¹ Halktan toplanan **bağışlar** medrese gelirlerinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Medrese bir bakımdan Paşa Dairesi Medresesinin devamı mahiyetinde olduğu için bazı **vakfiyelere** sahiptir, gelirlerinden yararlanmaktadır. Fakat öğrenci sayısının her yıl artması medrese gelirlerinin yetersiz kalmasına neden olmaktadır. Medresenin zamanla artan giderlerini karşılamak amacıyla Konya'nın Meyre kazası Dinek nahiyesi Apaysaraycık karyesinde un **değirmenleri** işletilmeye başlanır. Rıfat Efendi'nin ilgilendiği değirmenlerin gelirleri İslah-ı Medâris'e aktarılır.

İnşa ettiği yeni binası ve kurduğu laboratuvarlarıyla gideri çok bir medrese olan İslah-ı Medâris, sınırlı gelirle eğitim öğretimini sürdürmeye çalışır. İslah-ı Medâris özel bir eğitim kurumu olmasına rağmen öğrencisinden herhangi bir ücret almadığı gibi öğrencinin iâşe, ibate ve aylık burslarını da karşılamaktadır.³²

İslah, eğitim çalışmalarını halkın desteğiyle devam ettirme düşüncesindedir. Bu amaçla ve özellikle de kuruluş aşamasında medrese için geniş çaplı yardım kampanyası başlatılır. Gazetelerde medreseye yardım konusunda teşvik mahiyetinde yazılar yazılır. İlim adamları makalelerinde ilmin önemi üzerinde durarak öğrencilerin ihtiyaçlarının karşılanmasının dini ve milli bir görev olduğu vurgusunda bulunur. Kampanya etkisini gösterir ve medreseye yüklü bir yardım temin edilir.³³ Yardımlar bir kereye mahsus olabildiği gibi her ay sürekli gelir mahiyetinde aidat şeklinde de devam eder. Yardım kampanyası esnasında toplanan bağış miktarları sahiplerinin isimleriyle Meşrik-i İrfan gazetesinin birkaç sayısında ilan edilir.³⁴

Yardım kampanyasına Konya, Burdur, Sivas, Tokat, İstanbul gibi diğer illerden katılanlar arasında Maliye ve İçişleri Bakanı, on bir kadar milletvekili, asker, bürokrat, mahkeme reisi, avukat, şeyh, müderris, muallim, şehrin önde gelenleri, tüccar, esnaf, şehirli, köylü gibi toplumun her kesiminden insanları görmek mümkündür.³⁵

Medreseye yardımda bulunanların isimleri bağış miktarlarıyla birlikte giderler, derneğin ilk nizamnamesinin beşinci maddesi gereğince liste

³¹ Sonraki yıllarda medrese, vilayet hususi bütçesinden hususi mekteplere verilen yardımdan yararlandırıldı. 1913 yılı bütçesinden medreseye aylık 1200 kuruş tahsisat ayrıldı.

³² Birinci Nizamname Md: 7-8, İkinci Nizamname Md:1.

³³ Kampanyada bir defaya mahsus yardım edenlerin bağış miktarı 4.968 kuruş, aidat suretiyle sürekli yardım edeceklerini belirtenlerin bağış miktarı da 1.294 kuruştur. İlk etapta toplanan miktar **6.262 kuruşu** bulmaktadır.

³⁴ "İslah-ı Medaris-i İslamiyye Cemiyet-i Hayriyyesi'den gurre-i Zilhicce 1327 tarihiyle varid olan varakadır. Nizamnamemizin beşinci maddesi mucibince neşri lazım gelen hesap suretidir. Üç ay zarfındaki sarfiyatın miktarı..." denilerek harcamalar liste halinde duyurulur. (Meşrik-i İrfan, 10 Kanûn-i Sâni 1909.)

³⁵ Meşrik-i İrfan gazetesinin 57-8, 60-1, 63-7, 71, 76, 80, 83, 97 ve 101. sayılarında yardımda bulunanların isimleri yardım miktarı ve ne kadar süreli devam edeceği liste halinde duyuruldu.

halinde gazetede ilan edilir. Zira “verilen makbuzların asıyla ona uygun tutulacak defter üzerine her üç ayda görülecek hesap, gazete ile neşrolunacağı gibi, sene başında görülecek hesap pusulası sureti basılarak aylık yardım eden kişiye bir tanesi takdim edilecektir” esasına binaen toplanan gelirlerin har-cama kalemleri liste halinde ilan edilmesi gerekmektedir.³⁶

İslah’ın gelirleri yeterli miktarda olmadığı için medresenin idari, eğitim ve temizlik hizmetleri gönüllülük esasına binaen ve genelde de fahri olarak yürütülür. Gelir elde edildikçe çalışanlarına tahsisatta bulunulur.³⁷

D) MEDRESENİN NİZAMNAMESİ

İslah-ı Medâris Cemiyeti yayınladığı iki nizamname ile hem idari hem de eğitim sistemini tespit eder. Nizamnameler resmi onay aldıktan sonra yürürlüğe girer. Tüzük gereği dernek ve medresenin işleyişi hakkında Meşrik-i İrfan gazetesinde yapılan duyurularla halk sürekli bilgilendirilir. Bu sayede halkın güven ve desteğinin devamı sağlanır. Nizamnameleri önemine binaen ayrı başlıklar altında inceleyelim.

a) Birinci Nizamname

İslah-ı Medaris’in kurulma aşamasında 4 Ekim 1909 Pazartesi günlü Meşrik-i İrfan gazetesinde “Konya İslah-ı Medaris-i İslamiyye Cemiyet-i Hayriye namıyla tesis eden Cemiyet-i Hayriye’ye mahsus nizamnamedir” başlığıyla on yedi maddelik ilk nizamname yayınlanır.³⁸ Nizamname ile medreseye öğrenci alımından ziyade derneğin ekonomik ve idari yapısını belirler.³⁹

Nizamnamenin birinci maddesinde derneğin, “medreselerin ıslah ve iler-lemesi amacına yönelik samimi niyetle kurulduğu” belirtilerek yapılacak yardımların alt sınırı tayin edilir. Altıncı maddeyle de derneğin gelir ve giderlerinin takip sorumluluğu veznedara yüklenir. Nizamnamenin yedinci maddesi ise belli bir seviyeye kadar gelen iyi halli başarılı öğrencilerin

³⁶ “İslah-ı Medaris-i İslamiyye Cemiyet-i Hayriyyesi’den gurre-i Zilhicce 1327 tarihiyle varid olan varakadır. Nizamnamemizin beşinci maddesi mucibince neşri lazım gelen hesap suretidir. Üç ay zarfındaki sarfiyatın miktarı...” denilerek harcamalar liste halinde duyurulur. (Meşrik-i İrfan, 10 Kanûn-i Sâni 1909.)

³⁷ İslah’ın imtihanları esnasında Mustafa Sabri Efendi ile Ahmed Ziya Efendi arasında geçen konuş-malar meseleyi izah etmektedir. Mustafa Sabri Efendi diyalogu şöyle aktarır: “Ahmed Ziya Efendi’ye, ‘Ziya Efendi, bu hocalara ne veriyorsunuz,’ diye gizlice bir soru sordum. Ahmed Ziya Efendi, ‘Hocam ne verelim biz kendimiz himmete muhtaç bir dede... Biz kimseden bir şey almıyoruz. Hepsini Allah için bu memleketin evlatlarını yetiştirmeye çalışıyorlar.’ Ahmed Ziya Efendi böyle deyince Hocaların yüzünde parlayan nuru anladım. Bu nur nur-u ihlâs, nur-u ilahi imiş. Ahmed Ziya Efendi bu sırada Hacı Veyis Efendi’yi göstererek, ‘Bu hoca Dolav denen semtte oturur. Orada bir cami imamıdır. Kendisinden çocuklara kıraat ve tecvit okutmasını rica ettik. Ta Dolav’dan buraya iki kilometre yayan yürüyerek derse gelir gider’ dedi.” (M. Ertuğrul Düzdağ, Ali Ulvi Kurucu Hatıralar, I-III, İstanbul, I/172-173.)

³⁸ Bu nizamname 6 Teşrin Evvel 1325/7 Ekim 1909 Perşembe günü tarihli Meşrik-i İrfan gazetesinde yeniden yayınlandı.

³⁹ Meşrik-i İrfan, 3 Teşrinievvel 1909.

imtihanla seçilip sabah derslerini de aksatmayacak şekilde özel ders almalarına imkân hazırlar. Bu madde, kabiliyetli öğrencilere kendini geliştirme imkânı tanımaktadır. Medrese ferdi farklılığa önem vermek suretiyle istidatlı öğrenciler için özel bir program düzenlemektedir. Bu programa dinleyici olarak katılmak isteyenlere de memnuniyetle izin verilmektedir.

Sekizinci madde ile öğrenim süresi en az dokuz ay⁴⁰ olarak belirlenmekte, her öğrenciye ihtiyacını karşılaması için burs verilmesi kararlaştırılmaktadır. İhtiyacı olmayan öğrencinin almadığı burs da medrese geliri olarak kaydedilmektedir. Medresenin gelirine göre burs miktarı artırılıp azaltılabilmektedir.

Nizamname, medrese ders saatlerinin düzenlenmesi ve imtihan komisyonlarının oluşturulması için **yönetim** ve **eğitim kurulları** kurulmasını karara bağlar. Komisyonun sene içinde iki defa hususi ve sene sonunda bir kez genel yapacağı sınıf imtihanlarında geçme hakkı elde eden öğrenciler uygun bir hediye ile ödüllendirilecek. Yönetim kurulu, öğrenci sayısının artırılıp azaltılmasında ve sınıfların belirlenip düzenlenmesinde yetkili kılınıyordu.

Medrese imkânsızlık sebebiyle ilk sene hazırlık sınıfı olmaksızın eğitime başlamıştı. Hazırlık sınıfı sonraki yıllarda açıldı. Nizamnamede öğretmenlere maaş verilemeyeceği, fakat fahri olarak görev alan öğretmenlerin maaşlı öğretmenlere nispetle daha fazla özenle çalışacağı kanaatine yer verilmektedir. Nizamnamede medresede çalışan görevli ve hizmetlilere ilk zaman maaş verilemeyeceği sonradan imkânlarla göre maaşlı bekçi tutulabileceği beyan edilmektedir. Nizamname, yardım makbuzlarının takibi ve harcama yerlerinin tespiti için sıkı denetim getirmektedir.

a) İkinci Nizamname

Birinci nizamnameden sonra kırk üç maddelik ikinci bir nizamname "*Konya'da Müteşekkil 'İslah-ı Medaris-i İslamiye Cemiyet-i Hayriyesi'nin İdaresi Altında Bulunan Medarise Mahsus Nizamnamedir*" başlığı altında on iki sayfa olarak Meşrik-i İrfan Matbaasında basılarak yayınlandı.⁴¹

İkinci nizamname, İslah-ı Medaris'in eğitim faaliyetlerini hangi amaç ve ne şekilde yürüteceğini teoride gösteren önemli bir belgedir. Maddeleri tahlil edildiğinde medresenin başarılı olma sebebi daha iyi anlaşılacaktır. İkinci nizamnamede eğitim öğretim açısından öne çıkan maddeler şunlardır.

Eğitim ücretsizdir. (Md:1)

İkinci maddede cemiyetin eğitimle ulaşmak istediği hedef yer alır. Nizamnamede **hedef** olarak **İslam terbiye ve eğitiminin yayılmasıyla yüksek bir medeniyetin kurulması** gösterilir. Bunun için talebenin ilim ve ahlak bakımından donatılıp mevcut medeniyet seviyesi üzerine çıkarılmasını ve mezun olduktan sonra da Allah rızası dışında bir şey gözetmeksizin

⁴⁰ İkinci nizamnamenin dokuzuncu maddesi ile öğrenim süresi hakkında "sekiz aydan az olamaz" kaydı getirilir.

⁴¹ BOA, DH, İD, 1331-2a-13, 132/14; İbrahim Konyalı Kütüphanesi Arşiv no: 3505.

vaktinin tamamını karşılıksız olarak eğitim öğretim için feda etmeyi gaye edinmesini istemektedir. Talebe alımında da bu yetenekte olanlar tercih edilir, esasını getirmektedir. Cemiyetin medrese açarak talebenin eğitilmesiyle hedeflediği tek bir şey vardır o da; *Allah rızasıdır*.

Talebe belirlenen amaç gereği tahsilini bitirinceye kadar medreseye devam edeceğine dair söz verecek, mezun olmadan ayrılırsa medresede kaldığı her ay için bir mecdiyeden az olmamak üzere tazminat ödeyecektir. Bu tazminatı ödeyeceklerine dair velilerinden girişte usulüne uygun senet alınacak, gerektiğinde kefalete bağlanacaktır. (Md:3)

Talebenin yaşları askere alınmada problem oluşturmaması için on beşten büyük olmayacak. (Md:4)

Talebenin aşı belgesi olacak ve herhangi bir hastalığı bulunmayacak. (Md:5)

Alınacak talebe Kuran-ı Kerim'i tecvide uygun ve Türkçeyi güzelce okur olacak, müderrisin anlattıklarını not defterine geciktirmeden yazabilecek. Kur'an hafızı olmak, kayıтта tercih sebebi olacaktır. (Md:6)

Giriş imtihanı için idare tarafından müderris ve eğitimcilerden beş kişilik bir komisyon seçilecek. (Md:7) Alınacak talebe miktarı hiçbir zaman kırkı geçmeyecektir. (Md:8)

Bayram tatili ve imtihan günleri hariç yıl içinde eğitim süresi, 8 aydan aşağı olmayacaktır. (Md:9)

Dışarıdan '*dinleyici*' olarak derslere devam etmek isteyen iyi halli talebe alınabilecek. Fakat dershanenin genişliği, düzenine dikkat edilerek oturacakları yer tespit edilecek. Dinleyici talebe, müderris ve müdürün takdiri ile seçilecek, kendilerine ayrılan yerde edeplice oturup anlatılanları dinleyecek. Bu talebelerden imtihanla başarılı olanlar layık oldukları dershaneye idare heyeti kararıyla kabul olunacaktır. (Md:10) Bu maddeden anlaşıldığına göre medrese hem örgün hem de açık öğretime imkân tanımakta, açık öğretime devam edip başarılı olanlara örgün eğitim imkânı sunulmaktadır.

Medresenin eğitim süresi on yıldan aşağı olmayacaktır. (Md:11) Fakat medrese on yılını doldurmadan İttihat ve Terakki Fırkasının siyasi gayretleriyle 1917 yılında resmen kapatılmıştır.

Eğitim ve öğretimde birliği sağlamak için talebe, tartışmasız, dört yıl bütün dershanelerde birer daimi müderrisin gözetimi altında bulunduktan sonra medrese odalarına yerleştirilecektir. (Md:12) On üçüncü madde medrese idaresini şekillendirmektedir.

Medreseye devam önemli şartların önde geleni hatta medreselerin ruhu yerinde kabul edilir. Bu yüzden devama son derece riayet edilecek talebe velileri de öğrencilerin dershaneye devamını sağlayacaktır. Veliler, devamsızlık yüzünden medreseden çıkarılan talebe için tazminat verecektir. (Md:17) On sekiz, on dokuz ve yirincinci maddeler devam devamsızlık usulünü belirlemektedir.

Yirmi birinci maddede, talebenin ibadet alışkanlığı kazanması, sünnet ve adaba uyması amacıyla namazların cemaatle camide eda edilmesi yer al-

maktadır. Yirmi ikinci madde talebenin sünneti yaşamaya alıştırılması gereği, özellikle de İslamî sembollerden selamı hürmetle vermesi hakkındadır.

Yirmi üç, yirmi dört, yirmi beş, yirmi altı, yirmi yedi ve yirmi sekizinci maddeler talebenin dersi takip usulü hakkındadır. Dersler bir saatten az olmayacaktır. (Md:29)

Dersler belirlenen vakitlerde müzakere yoluyla daimi müderrisler tarafından tekrar ettirilecektir. (Md:30) Derslerde tutulan notlar Perşembe gününe kadar temize geçilecek, daimi müderrisler tarafından denetlenecektir. (Md:31)

Talebeyi sırf ezberci yapan yöntemlerden kaçınılacaktır.(Md:32)

Müderrisler, talebenin hafif göreceği bütün hal ve durumlardan, talebe ile laubali olmaktan, ders arasında dersle ilişđi olmayan hikâyeler anlatmaktan, ders düzenini terk edip usul dışı ders göstermekten, mesleğin adap ve talimatına uymamak gibi şeylerden sakınmalıdırlar. (Md:33)

Otuz dört, otuz beş, otuz altı ve otuz yedinci maddelerde sınıf geçme imtihan usulleri belirlenmekte, sınıf geçme için beşten aşığı not olmaması şartı getirilmektedir. Özürsüz iki yıl üst üste kalan talebenin, dershanelerden kaydı silinecektir.(Md:38) Otuz dokuz ve kırkinci maddeler imtihana alınma esaslarını belirlemektedir.

Kırk bir ve kırk ikinci maddeler talebenin disiplinsizlik göstermesi halinde uygulanması gereken cezaları açıklamaktadır.

Son senede, imtihanı başarıyla tamamladığını ispat edenlere, nakli ve şer'i ilimler müderrisi tarafından, eski ve güzel usul üzere, silsile-i rivayati (hoca silsilesini) içeren bir icazetname verilecektir. Bu icazetnameye diğer müderrisler tarafından okuttukları ilimler ile hak ettiği derece ve imtihanda aldığı notlar yazılıp altı mühürlendikten sonra idare heyeti tarafından tasdik olunacak, özel törenle de talebeye teslim edilecektir. (Md:43)

İslah-ı Medâris'in on seneyi tamamlayan başarılı talebeye vermeyi planladığı mezuniyet belgesi, mektep ve medrese mezunlarına verilen diploma ve icazetnameyi tek bir belgede birleştirecek özellikteydi. İslah'ın geliştirecek vermeyi düşündüğü icazetname, notlarıyla beraber dersleri içeren transkripsiyon belgesini kapsadığı gibi ders veren tüm hocaların onayını gösteren imzalarını da kapsamaktaydı. İslah, en az on yıl olarak belirlediği eğitim süresini tamamlayıp mezun verebilseydi geliştirdiği mezuniyet belgesi ile bir yeniliğe imza atacaktı.

Aslında İslah'ın düşündüğü kadar ayrıntılı olmasa da benzer mezuniyet belgesi günümüz üniversiteleri için geliştirilebilir. En azından transkripsiyon belgelerine dersin hocasının ismi yazılmak suretiyle öğrencinin hangi hocalardan ne seviyede ilim tahsil ettiği tespit edilebilir.

E) MEDRESENİN İDARE VE HOCA KADROSU

İslah'ın müderrisleri her biri sahasında uzman hocalardır. İdarecileri de Şeyhzâde Bahattin Efendi'nin oğulları Zeynel Abidin, Rifat ve Ahmed Ziya Efendilerdir. Zeynel Abidin Efendi İslah'ın kuruluşunda öncülük eden kişidir. Konya mebusu olan Zeynel Abidin zamanının çoğunu İstanbul'da geçirdiği için medreseye çok fazla vakit ayıramamıştır. Medresenin idarecilerinden Rifat Efendi medresenin bitişiğindeki evde kalmakta, gece gündüz öğrencileri kontrol etmekte, ihtiyaç duyulduğunda ders ve idare işlerinde öğrencilere yardımcı olmaktadır. Medresenin mantık dersine de giren Rifat Efendi aynı zamanda medresenin gelir gideriyle de meşgul olmaktadır. Medresenin müdürü Ahmed Ziya Efendi'dir. İbrahim Hakkı Konyalı'nın ifadesi ile "milletler arası bir ilim otoritesi, büyük bir bilgin"⁴² olan Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi, dini ve edebi ilimlerle beraber fen ilimlerini de öğrenerek Fizik, Kimya, Kozmografya sahasında ders verecek seviyede bir ilim adamıdır. Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini de ileri seviyede bilmektedir.⁴³ Medresede din ilimleri yanı sıra Fizik, Kimya ve Kozmografya derslerine de girmektedir.⁴⁴

Paşa Dairesi Medresesi müderrisleriyle eğitime başlayan İslah-ı Medâris, zamanla eğitim kadrosunu genişletir. Konya Hukuk Mektebi müdürü Refik Bey, Kadir Şeyhzâde Ali Kudsi, müderris ve mürşit Hasan Kudsi⁴⁵ ve oğlu Ali Rıza Kudsi, Fahri Hoca Efendi, Hacı Veyis Efendi (Kur'an-ı Kerim ve Tecvit) ve oğlu Hacı Veyiszâde Mustafa Sabri Efendi (Arapça), Şeriyye vekili ve Konya mebusu avukat Musa Kazım, İbrahim Hakkı Konyalı, Abdullah Tanrıku medrese hocalarından bazılarıdır. Medrese idarecileri Arapça hocasını Mısır Camii'l-Ezher'den getirtti. Arapça hocası Beyşehirli Ömer Lütfi Ezherî Hoca Arapçayı klasik usulde değil modern metotla kısa zamanda öğretmekteydi. Ayrıca gazeteci kimliğiyle de tanınan Yenişehirli Ahmet Kemal Bey de İzmir'den Konya'ya yerleşerek medresenin Osmanlı Edebiyatı derslerini verdi. Ahmet Kemal çok yönlü donanımlı bir kişiydi. Konya Hukuk Mektebine konferanslara gider, medresenin yayın organı mahiyetindeki Meşrik-i İrfan gazetesinin başmuharrirliğini yapardı. Bilgi birikimi ve tecrübesiyle talebelere gazetecilik mesleği açısından örnek olmuştu. Medresenin Ermeni asıllı bir Fransızca hocası vardı.

Paşa Dairesinde ve İslah'ın ilk yıllarında öğrenci iken daha sonra aynı medresede hocalık yapanlardan bazıları;

⁴² Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Karaman Tarihi Ermenek ve Mut Abideleri*, İstanbul 1967, s. 332; *Konya Tarihi*, s. 520.

⁴³ İsmail Bilgili, "Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi'nin Hayatı ve 'Emâli'l-Vesâyâ' Adlı Eseri", *İHAD*, sy. 12, 2008, s. 301-344, s. 304.

⁴⁴ Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 520.

⁴⁵ Memiş Efendi'nin oğludur. Mürşit, müderris ve hattatlığıyla bilinen Hasan Kudsi Efendi, ağabeyi Muhammed Bahattin Efendi'den sonra Paşa Dairesi ve İslah-ı Medâris-i İslamiye medreselerinde ilmi tedrisat ve tasavvufî irşada devam etmiş, talebelerin evrat ve tespihatıyla meşgul olmuş, medresede Nakşebendi tarikatı Halidiye kolunun öğrenciler arasında yayılmasına vesile olmuştur. (İsmail Bilgili, *Müderris Hasan Kudsi Efendi ve İcazetleri*, Konya 2012, s. 81-82.)

1. Hacı Veyiszâde Mustafa Sabri Efendi,
2. Fahri Kulu Hoca Efendi,
3. İbrahim Hakkı Konyalı,
4. Ali Sami Yücesoy,
5. Abdullah Tanrıkulu hoca efendilerdir.

Kaliteli hoca kadrosuyla eğitime devam eden medrese, bunun olumlu sonucunu kısa zamanda öğrencilerin kat ettikleri seviye ile aldı. Bir yıl sonra yapılan imtihanlar da talebelerin hayrete bırakacak başarıları, Konya, İstanbul gibi büyük ilim merkezlerinde övgüyle bahsedildi, dönemin gazete ve dergilerinde haber oldu.

F) MEDRESENİN EĞİTİM SEVİYESİ

Islah-ı Medâris programına din ilimleriyle beraber aklî (müspet) ilimleri de ilave etmişti. Türkçeden başka en az üç dil öğrenilmesini hedefleyerek yabancı dil eğitimine önem veren medrese, ilk sene imtihanla seçtiği öğrencilerle birinci ve ikinci sınıfını oluşturdu.⁴⁶ Birinci sınıfta Hesap, Hendese, Coğrafya, Tarih, Edebiyat-ı Osmanî, Farisî ve Malumat dersleri, ikinci sınıfta ise Kur'an ve Tecvit, Sarf-ı Arabî, Arapça, Mükâleme, Sarf-ı Osmanî ve Hüsnü Hat derslerini koydu.⁴⁷ Bu ders programı o dönem için çok radikaldi. Zira birinci sınıfta İslamî ilimlere dair herhangi bir ders konulmaması eleştiri konusu oldu. Daha sonraki yıllarda sınıfların oluşmasıyla İslamî ilimlerle beraber müspet ilimler de okutuldu.

Henüz bir yıl dolmadan yapılan imtihanlarda Islah öğrencilerinin gösterdikleri başarılar, ilim erbabının dikkatini çekti. Öğrencilerin ortaya koyduğu başarı Islah'ın kısa zaman zarfında ulaştığı yüksek eğitim seviyesini ispat etmeye yetti. Meşrik-i İrfan gazetesinin 9 Mayıs 1910 tarihli nüshasında Biyoloji, Matematik, Coğrafya, Tarih, Farsça, Edebiyat derslerinden yapılan imtihanda birinci sınıf öğrencilerinin beklenmedik şekilde üstün başarıları gösterdikleri, imtihan komisyonunun da hayretler içinde kaldığını haber konusu oldu. Öğrencilerin sergilediği ilmi ehliyet, medreseye karşı duyulan güven ve takdiri de artırdı. Gazete talebeleri başarılarından dolayı tebrik etti.

Islah'ın başarısı İstanbul basınında da yer aldı. Beyanu'l-Hak dergisi, ikinci sınıf talebelerinin sahip olduğu ilmi yeteneklerini âlimlerden oluşan bir komisyon huzurunda başarıyla sergilemelerinin komisyon üyeleri tarafından son derece takdir edildiğini övgüyle duyurdu. Ayrıca aynı sınıf öğrencilerinden Buharalı Osman (Saatçi Osman) Efendi'nin büyük bir rahatlık ve olgunlukla yaptığı konuşmasının heyet tarafından çok beğenildiğine yer

⁴⁶ Talebenin medreseye ilgisi çok yoğundur. Fakat medrese öğrenci alımında arzu ettiği seviyeden taviz vermez. Açık kalan üç kontenjan için yeniden imtihan yapar. (Meşrik-i İrfan, 9 Zilka'de 1327/22 Teşrin-i Sâni 1909, sy. 70, s. 1.)

⁴⁷ Meşrik-i İrfan, 19 Şevval 1327/2 Teşrin-i Sâni 1909, sy. 64, s. 1.

verdi. Dergi konuşma metnini Meşrik-i İrfan gazetesinden aynen ictibas ederek yayınladı.⁴⁸ Osman Efendi'nin konuşması incelendiğinde medresenin edep ve edebiyat açısından ne denli başarılı olduğu ortaya çıkmaktadır.

İslah'ın kaliteli ve kalıcı eğitim verdiğini İbrahim Hakkı Konyalı'nın yazılarında da görmekteyiz. Konyalı'nın aktardığı bilgiler, medrese eğitim seviyesinin yüksek olduğunu ispat etmektedir. İslah'ta hocalık yapan İbrahim Hakkı Konyalı yazılarında medresenin eğitimiyle ilgili şu bilgileri bizlere birinci elden kaynak olarak sunmaktadır.

“Ben bu İslam üniversite namzedinin ilk öğrencisi ve aynı zamanda benden sonraki sınıfların öğretmeniydim. Müessese Arapça öğretmenini Camiu'l-Ezher'den getirtmişti. Bu son yıllarda Konya ve Beyşehir'de müftülük yapan büyük âlim merhum Ömer Lütfi Efendi'ydı. Arapça klasik usulle emsile-binayla değil Berliç usulüyle kısa bir zamanda öğrenilmişti.

*Matabe adlı bir tahta parçası var idi. Talebe bununla birbirini kontrol ederdi. Bu tahta parçası Türkçe konuşana verilir o da arkadaşlarından Türkçe konuşanı gizlice kollardı. Matabeyi akşama kadar çıkaramayan öğrenci ertesi gün sınıf dershanesini süpürür, çeşmeden içecek suyu getirirdi. Bu bir ceza idi. İlk senenin **sekiz ayından sonra bu yeni irfan yurdunda Türkçe konuşulmazdı. Kendisine matabe verilen bunu elinden çıkarmak için Türkçe konuşanları arardı. İkinci senede talebe Arapçayı öğrenmiş olurdu. Medresenin Kütüphanesi konferans salonları, kimya hanesi, fizik laboratuvarı, teodolit aletleri, müsenna küreleri vardı.***

Matbaa da kurulmuştu. Burada İslami esaslara dayanan neşriyat yapılı, gazete ve dergiler çıkartılırdı. Medrese bir gazetecilik enstitüsü gibi idi. Talebeye gazete ve mecmualara ilmi yazılar yazmaları da öğretilirdi.

Ben ilkyazımı Konya'da çıkan Meşrik-i İrfan gazetesinde neşretmiştim. Bu Kus b. Saide'nin Ukaz panayırında söylediği Kâbe'ye asılmış nutkunun tercümesi idi.

Medresede yıldızlar ilmi, astronomi dersleri ve bunun araçları vardı. Ali Kuşçu'nun Fatih adına hazırladığı eşsiz bakır gökküresi de medresenin kütüphanesindeydi. Talebeye yıldızlar ver burçlar Alâeddin Tepesi'nden ve bazen minare şerefelerinden gösterilirdi. Bu dersin Hocası Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi merhumdu.

Ben ikinci sınıfta iken bir güz mevsimi senelik imtihanlarımız yapılyordu. Bu imtihanın mümeyyizleri arasında şu seçkin kişiler vardı.

Tokat mebusu ayan üyesi ve Şeyhülislam Mustafa Sabri, Konya Mebusu Elmalılı Küçük Hamdi, Konya mebusu Ereğlili Salim, Konya Mevlevihanesi şeyhi Veled çelevi, müderris Naim Hazım Efendiler ve Konya hukuk mektebi müdürü Refik bey ve Konya'nın değerli âlimleri...

Medresenin cadde kısmındaki büyük salonunda imtihan başlamıştı. Benden evvel birkaç arkadaşım içeriye alındılar. Sıra bana gelmişti. Ben de alın-

⁴⁸ Beyânü'l-Hak, 7 Mart 1327/18 Rebiül Evvel 1329, IV/1901-1902.

dım. Evvela Hocam Ezherli Ömer Lütfi Efendi ile Arapça konuştum. Mümeyyizlerin hemen hepsi de sualler sordular. Bunları Arapça cevaplandırdım. Bir ara Mustafa Sabri Efendi'nin Zeynel Abidin Efendi'ye;

- Hocam bunları nasıl yetiştirdiniz, nasıl okuttunuz, tebrik ederim, dediğini duydum.

Sonra bu büyük İslam âlimi yerinden kalktı kara tahtaya geldi. Arapça bir şey yazdı.

- Oku tercüme et dedi. 'Darihim mâ dümte fi darihim' idi. (دَارِهِمْ مَا دُمْتُ فِي دَارِهِمْ)

(

Bu içine başka köklerden ayrı manalar olan bir güzel ve hikmetli söz idi. İçinde iki 'dar' vardı. Birisi ev anlamında öteki de mudara kökünden emri hazır idi. Altına şu tercümeyi yazdım.

- Evlerinde kaldıkça onlara müsaade et, yüzlerine gül.

O vakte kadar hiç duymadığım ve görmediğim bu sözün tercümesi mümeyyizlerin takdirini toplamıştı.

Biraz sonra simsiyah sakallı Mustafa Sabri Efendi gibi sarığını çok iyi sarmış Küçük Hamdi Efendi (Elmalılı) tahta başına gelerek şunu yazdı:

- Arzihim ma dümte fi arzihim. (أَرْضِيهِمْ مَا دُمْتُ فِي أَرْضِيهِمْ)

Bu hikmetli söze de birisi yer anlamında diğeri de rıza kökünden 'razı et, rızalarını al' anlamında iki 'arz' kelimesi vardı. Altına Türkçesini yazdım:

-Topraklarına devam ettikçe, topraklarında buldukça onların hoşnutluklarını kazan.

Sonra astronomi imtihanı başladı. Dünyanın sabit güneşin bunun etrafında döner olduğu nazariyesine hazırlanan eski görüşe göre yazılmış (süllemül'eflak) adlı resimli taş basma bir astronomi kitabını Hindistan'dan getirtmiştik. Evvela bundan sualler soruldu. Ortada Fatih'in bu nazariyeye göre Ali Kuşçu tarafından hazırlanan kitabeli bakır gök küresi vardı. Evvela bu nazariyeye göre soruları cevaplandırdım. Sonra güneşin sabit, arzın yedi arkadaşıyla onun peyki olduğu nazariyesine göre yani astronomi esaslarına dayanılarak sorulan suallere cevap verdim. Rub irtifa tahtasıyla saatin nasıl bulunduğunu anlattım. Güneş saati hakkında mümeyyizlerin sorularına hoşuna giden cevaplar verdiğimi onların sürekli takdirlerinden öğreniyordum.

İmtihandan sonra hastalanmıştım. Mustafa Sabri Efendi ile Zeynelabidin Efendi ve Ahmed Ziya Efendiler Yaka bağlarındaki evimize kadar geldiler. Benim hatırımı sordular. Gönlümü aldılar. Daha sonra Mustafa Sabri Efendi medresenin konferans salonunda bir konferans verdi. İslam'ı istediği tarzda adam yetiştirecek bu medreseyi çok beğendiğini gelecek sene oğlunu da buraya getireceğini söyledi. Bizi İslam'a uygun bir şekilde okumaya teşvik etti.

Medresesin spor dersleri arasında kılıç ve kalkan oyunu vardı. Cuma günleri Alâeddin tepesinde kılıç kalkan oynardık, güreşler yapılırdı.

Osmanlı imparatorluğunun çökmesini hazırlayan dejenere medreselerin düşmanı olan bu medrese, geriliğin taassubun amansız düşmanı idi. Zaten

Müslümanlık kendisi taassubu şiddetle men ediyordu. İslamiyet ilerici bir dindi.”⁴⁹

Osmanlı Devleti Seyhul İslamı ve Tokat mebusu Mustafa Sabri Efendi, sonraki yıllarda İslah’ı ziyaretini Ali Ulvi Kurucu’ya anlatırken medresenin kalitesine de işaret etmektedir.

*“Azim İslah-ı Medaris’e girdiğimizde varlığımı benliğimi sanki yeşil bir nur kapladı. Burası **mektep** olmakla beraber bir **dergâh**, bir **terbiye hane**, bir **tasfiye hane**, **mücahit yetiştiren bir yuva** idi. Orayı böyle gördüm. İslah’ı görünce ruhum yandı. Senelerdir tesis olunmasını, kurulmasını, açılmasını tasavvur ettiğim medrese açılmıştı. Öğrencileri imtihan ettik. **Çok iyidiler**. Sade eski medreselilerin anladığı gibi anlamıyorlar, **kendilerinde ayrı bir ruh var**. Ayrıca hesap, hendese, tarih, coğrafya filan da biliyorlar. O gün imtihan ettiklerimizden biri de Medine’de yerleşen saatçi Osman Efendi idi.”⁵⁰*

İslah’ın zengin bir kütüphanesi vardı. İslah’ın kütüphanesi Şeyh Memiş Efendi⁵¹, Muhammed Bahaeddin Efendi ve Zeynelabidin, Rifat ve Ahmed Ziya Efendilerin şahıslarına ait kitaplardan oluşmaktaydı. Ayrıca yeni yayınlarla zenginleştirilen kütüphaneden öğrencilerde de faydalanmaktaydı. Kütüphanenin kitapları yalnızca dini muhtevalı değil, farklı alanlarda yazılmış kitapları da kapsamaktaydı. Medrese kapatılıp malzemeleri kitaplarıyla beraber yağma edildikten sonra elde kalan kitapların büyük bir kısmı Yusuf Ağa Kütüphanesi’ne Zeynel Abidin, Rifat ve Ahmed Ziya Efendiler adına varisleri tarafından vakfedildi.

Medrese bünyesinde Meşrik-i İrfan gazetesinin çıkarıldığı Meşrik-i İrfan Matbaası vardı. Matbaa gazetenin yanı sıra Ahmed Ziya Efendinin ders notlarını kitaplaştırmaktaydı. Matbaada ayrıca okunması yararlı olan ehli-sünnet akaidi ve ahlak kitapları da basılmaktaydı. Matbaa özelde İslah’ın genelde de Konya medrese ve mekteplerinin ihtiyaç duyacağı kitaplar, ilanlar yayınlanıyordu.

Meşrik-i İrfan gazetesinin medrese bünyesinde çıkması öğrencilerin gazetecilik mesleğine ilgi duymasına neden olduğu gibi Osmanlı Edebiyatı hocasının tecrübeli bir gazeteci ve Meşrik-i İrfanın başyazarı olması da diğer bir etki sebebi idi. Ayrıca Ziya Efendi, talebeleri gazetede ilmi yazılar yazmaya teşvik ederdi. Medrese sanki gazetecilik enstitüsü gibi talebelerin sosyal hayata hazırlanmalarına zemin oluşturmuyordu. İslah’ın talebe ve hocaları İstanbul’da yayınlanan Beyânü’l-Hak, Cerîde-i Sufiye gibi süreli yayınlara makale gönderdikleri gibi Meşrik-i İrfan gibi yerel gazetelere de yazı veriyordu. Gündemi takip eden İslah, toplumun bir nevi nabzını tutmaya çalışı-

⁴⁹ Konyalı, “Konya’da İslam Üniversitesi”, *Yeni Asya*, 29-30 Eylül /1-2 Ekim 1971, sy. 574-577, s. 4.

⁵⁰ M. Ertuğrul Düzdağ, *Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*, 1/172-173.

⁵¹ Şeyh Memiş Efendi İslah-ı Medâris’in kurucuları Abidin, Rifat ve Ziya Efendilerin dedeleridir. İlmî literatüre Muhammed Kudsi el-Bozkırî olarak geçen Memiş Efendi’nin hayatı hakkında geniş bilgi için şu eserlere bakılabilir: Mehmet Emin Eminoğlu, *Şeyh Muhammed Kudsi Memiş Efendi Hazretlerinin Tarihçesi*, Konya 2007; İlnur Candan, *Muhammed Kudsi Bozkırî’nin Hayatı*, Basılmamış Lisans Tezi, Ankara İlahiyat Fakültesi 2007; İsmail Bilgili, Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsi el-Bozkırî*, Konya 2013.

yor, fikirleriyle de “toplumun islah edilmesine” çalışıyordu. İslah’ta öğrenci ve sonra da hocalık yapanlardan dergi ve gazetelerde makalesi çıkanlar arasında özellikle Abdullah Tanrıkulu, Meğreli Rıza, İbrahim Hakkı Konyalı, Saatçi Osman Efendi dikkat çekmektedir.

İslahın öğrencilerini basın yayına yönlendirmesinin etkisi İslah kapatıldıktan sonra da görülmüştür. İbrahim Hakkı Konyalı Hak Yolu dergisini, Ali Rıza Kudsi de Konya’da 1919 yılında İntibah dergisini çıkardı. Cumhuriyetli yıllarda Konya basın yayın hayatının canlı olmasına İslah’ın katkısı düşünlümelidir.

İslah’ın kaliteli eğitim vermesiyle ilgili şu tespitleri yapabiliriz:

1. Programını çağın ihtiyaçlarına göre belirliyor.
2. Nizamnamelerle idarî ve eğitim ilkelerini açıklıyor.
3. Zeki ve başarılı öğrencileri imtihanla seçiyor.
4. Derslere devam konusunda asla taviz vermiyor.
5. Yetiştirdiği öğrencisini alt sınıflarda öğretmen olarak istihdam ediyor.
6. Hücre, oda sistemiyle yetenekli öğrencinin ilimde ilerlemesine zemin hazırlıyor.
7. Kabiliyetli öğrencilerin hüccesine alt sınıftan öğrenci verilerek birebir ilgilenmesi ve yetişmesi sağlanıyor.
8. Öğrencilerin ibadet alışkanlığı edinmesi için uygulamaya önem veriyor, medrese bünyesinde bulunan mescitte ezanlar öğrencilere okutuluyor, namazlar birlikte kılınıyor.
9. Öğrencilerin Hz. Peygamber’in sünnetini yaşaması konusunda öncülük ediliyor, özellikle selamlaşma adabı üzerinde duruluyor.
10. Öğrencilerin hem ilmi seviyesini artırmak hem de toplumla irtibatını kurmak suretiyle toplumun nabzını tutmak için gazete ve dergilere yazı yazmalarını teşvik ediyor.
11. Bünyesinde oluşturduğu zengin kütüphane ile öğrencinin kısa zamanda bilgiye ulaşmasına imkân sağlıyor.
12. Hocalarını sahasında otoriter, uzman kişilerden seçiyor.
13. Öğrencilerin beden gelişimini sağlamak amacıyla Alaattin tepesinde Cuma günleri beden eğitimi, spor dersleri yaptırıyor.
14. Konferans salonunda seçkin âlim ve aydınlarla konferanslar verdiriyor.
15. Konferans salonunda öğrencilerin çalışmalarını seminer şeklinde diğer öğrencilere anlattırıyor.
16. Öğrencilerin medrese bünyesinde çıkarılan Meşrik-i İrfan gazetesinde yazı yazmaları teşvik edilerek ilmi açıdan yetişmeleri sağlanıp toplumla diyalogo kuruluyor.

17. Medrese sanki gazetecilik enstitüsü gibi talebelerin sosyal hayata hazırlanmalarına zemin oluştuyordu.

G) MEDRESENİN KAPATILMASI

1909 Kasım ayında tedrise başlayan İslah-ı Medaris, henüz on yılını tamamlayamadan 1917 yılında resmen kapatıldı. Birinci dünya savaşında hoca ve talebelerinin cepheye gitmesi medreseyi öğrencisiz bıraktı. İslah'ın binası 1917 yılı Eylül ayından 1924 yılına kadar "Konya Daru'l-Eytam (Yetimler) Mektebi ve Yurdu" olarak kullanıldı. Medrese binası mektebin Darül Eytam'ın 1924 kapatılmasıyla Konya Belediyesine devredildi. Belediye de 13 Teşrinisani 1924 tarihinde Bekir Sami Paşa Medresesi ve İslah-ı Medaris olarak kullanılan yapıyı kamulaştırarak yıktırdı.⁵²

İslah-ı Medaris'in kapanma sebepleri hakkında şunlar söylenebilir.

1. Siyasi: İslah'ın kurucularından Zeynel Abidin Efendi hem bir şeyh hem bir müderris hem de bir siyaset adamıdır. Mensubu olduğu Hürriyet ve İtilaf Fırkası, İttihat ve Terakki Fırkası'na rakip olarak doğmuştu. İttihatçıların siyasi rekabet sebebiyle Zeynel Abidin Efendi'ye karşı olmaları onun kurduğu eğitim müessesesi İslah-ı Medâris'e de tavır takınmaları İslah'ın sonunu getirdi.

2. İlmî: İslah, medreselerin ıslahına yönelik sivil bir hareket olarak Konya ve İstanbul'da kısa sürede etkisini gösterince İttihat ve Terakki Fırkası'nın hükümeti yönlendirmesiyle benzer bir medresenin "Daru'l-Hilafeti'l-Âliye" adıyla önce İstanbul'da sonra da şubelerinin Konya gibi Anadolu'da açılması diğer medreseler gibi İslah'ın da kapatılmasına sebep oldu. Dönemin Şeyhul İslamı 8 Ekim 1913 tarihli yayınladığı meşihat belgesiyle⁵³ Konya İslah-ı Medâris'in 43 maddelik nizamnamesini yürürlükten kaldırması İslah'ın resmi kapatılma sürecini başlattı. İttihatçıların girişimiyle İslah'ın kurucusu Zeynel Abidin Efendi de Bursa Gemlik'e sürgüne gönderildi, müdürü Ahmed Ziya Efendi altı ay kadar hapiste tutuldu.⁵⁴

3. Askerî: 1915-1918 yılları arasında cereyan eden I. Dünya Savaşı nedeniyle medrese öğrencileri askere alındı. İslah'ın müderris ve öğrencileri

⁵² Selçuk Es, "Darüleytam", *Büyük Konya Ansiklopedisi*, Demirbaş no: 3511; Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri*, s. 110; Arabacı, *Konya Medreseleri*, s. 485, 491.

⁵³ "Bab-ı Fetava, Daire-i Meşihati İslamiyye Tahrirat Kalemî, Aded: 85

Hülasa: *Konya İslah-ı Medaris Cemiyetinin Nizamnamesi Hakkında. Dahiliye Nezareti Celliyyesine, Devletlü Efendim Hazretleri*,

Konya ıslahı Medaris cemiyeti tarafından kaleme alınan nizamnamenin leffiyile varid olan 9 Ramazan 1331 tarihli ve muhaberat-ı umumiyeye dairesi üçüncü şubesinin 82 hususi numarasını havi tezkere leffiyile ders vekaletine lede'l-havale dersaadet ve taşra medarisince ma bihi't-tatbik olmak üzere bâ irade-i seniyye-i mülükane tab' ve neşr ile ta'mimen vilayata irsal olunan Medaris İlmiye Nizamname ve Talimatnamesi şimdilik medarisin te'min-i idare ve temşit-i umuruna kafi olup ilmiye nizamnamesinin bazı mevaddına adem-i mutabakatı anlaşılın mürsel nizamnamenin hiçbir tarafta tatbik ve teşmiline mahal olmadığı ifade ve mezkur nizamname leffen savb-ı alilerine iade kılını efendim. 8 Zilkade sene 1331 /25 Eylül sene 1329. İmza: Şeyhülislam."

⁵⁴ Ahmet Gürtaş, agm, s. 93.

Çanakkale, Irak, Filistin gibi çeşitli cephelerde savaştı. Medrese öğrencisiz ve hocasız kaldı. Ömer Lütfi, Bozkırlı Abdullah Tanrıku ve Ali Rıza Kudsi gibi hocaları savaşa katıldılar.⁵⁵

İslah'ın kapatılmasına neden olarak sayılabilecek benzer hususlar neticesinde medrese kapatılır, 1920'den sonra kurucularından kimse Konya'da kalmaz, kimi idam edilir kimi de yüz ellilikler grubuna dâhil edilerek ülke dışına çıkarılır. İslah'ın binası 1924 yılında dönemin belediyesi tarafından yıkılır, kütüphanesi ve tarihi eserleri de yağma edilir.⁵⁶

Anlatıldığına göre merhum Hacı Veyiszade Mustafa Efendi İmam Hatip Okulunda öğretmen iken öğrencilerine İslahın kapatılmasına üzüldüğü kadar hiçbir şey üzülmeyi ifade ederdi.

H) MEDRESENİN ETKİSİ

İslah-ı Medâris, medreselerin ıslahına öncülük etmesi bakımından beklenen bir projeydi. İlk uygulama olması etkisinin hemen görülmesine sebep oldu. Medrese Konya ve İstanbul basınında övüldü. İslah sanki '*medreselerin ıslahı*' projesinde kurulması beklenen bir kurumdu. İslah sonradan açılan benzer medreselere örnek oldu. Merkezi hükümet Konya'daki İslah projesini sonraki yıllarda önce çıkardığı nizamnamelerle sonra da İstanbul'da açtığı "*Dâru'l-Hilafeti'l-Âliye*" medresesiyle tatbik etti.

Konyalı âlimlerin, Konya İslah-ı Medâris-i İslamiye medresesini açmak suretiyle medreselerin ıslahı konusunda merkezi yönetime öncülük etmesi, dönemin gazete ve dergilerinde övgüyle yer aldı. Konuyla ilgili İstanbul'da yayımlanan Beyânü'l-Hak Dergisinde '*Konya İslah-ı Medâris-i İslamiye Cemiyeti*' kurucularından Sağlık (Ağrıs) kasabasından Mustafa Efendi'nin vefatı sebebiyle yayınlanan taziyede şöyle denildi.

*"Medreselerin ıslahı işine teşebbüs konusunda İstanbul'dan daha önce davranan Konya âlimlerinin kurduğu 'İslah-ı Medâris-i İslamiye Cemiyeti' üyesi olan merhumun kendinden pek çok hizmetlerin beklendiği yaş ve güçte iken vefat etmesi üzüntüye sebep olmuştur. Allah rahmet eylesin."*⁵⁷ Taziye yazısında medreselerin ıslah çalışmalarında Konya'nın öncülüğüne değinilmektedir.

Manisa Yenişehir kasabasından gazeteci Ahmet Kemal'in Meşrik-i İrfan gazetesinde kaleme aldığı bir diğer yazıda da medreselerin ıslahında Konya'daki çalışmalar gündeme getirildi. Ahmet Kemal "*İslah-ı Medaris (Medreselerin İslahı) Hakkında Birkaç Söz*" adlı makalesinde İbni Sina ve Fahrettin Razi gibi nice değerli bilim insanı yetiştiren medreselerin kendi döneminde herkes tarafından haksız bir şekilde eleştirildiğini belirterek medreselerin önemi üzerinde durdu. Ahmet Kemal, aynı zamanda medresenin '*Osmanlı Edebiyatı*' dersi hocası sıfatıyla yeni açılan, örnek medrese hakkında içerden

⁵⁵ Ahmet Gürtaş, agm, s. 94; Arabacı, *Konya Medreseleri*, s. 533.

⁵⁶ Arabacı, age, s. 512.

⁵⁷ Beyânü'l-Hak, 15 Safer 1328/26 Şubat 1910, sy. 49.

biri olarak şu değerlendirmede bulundu.

"Konya'ya gelişimle beni çok memnun eden ve sevindiren bir şeyle karşılaştım. O da Konya milletvekili Şeyhzade Zeynel Abidin Efendi'nin yol göstermesiyle Konya'nın değerli bilginlerinden oluşan yüce bir heyetin medreselerin islah çalışmalarına önem verdiklerini görmüş olmamdır. Medreselerin islahı, öteden beri ara sıra konuşuluyor fakat faydasız tartışmalar sebebiyle herhangi bir sonuç doğmuyordu. Meşrutiyetin ilanından sonra İzmir'de yazarı bulunduğum 'İttihad' gazetesinde 'Tensikât-ı İlmiye/İlmî Düzenlemeler, Islahat' başlığıyla medreselerin islahı konusunu tekrar gündeme getirip ehli tarafından epeyce konuşulmasına vesile olduktan sonra bu önemli tespitin Konya'da meydana gelmeye başladığını görmekte çok sevindim. Bu sevincim hiçbir şeyle ölçülemez."⁵⁸ Ahmet Kemal bu yazısında Konya'da yeni bir anlayışla kurulan Konya Islah-ı Medâris-i İslamiye medresesinin faraziyeyi aşarak pratiğe geçtiğini memnuniyetle bildirmektedir.

Islah-ı Medâris, bünyesinde barındırdığı Meşrik-i İrfan gazetesi ile topluma ulaşmakta, halkı ilmi ve siyasi açıdan yönlendirmekteydi. Islah, özellikle Muhammed Bahattin Efendi ve oğullarına olan sevgi ve saygısı sebebiyle halkın genel teveccühünü kazandığı için burada yetişen öğrencilerle hocaların dergi ve gazetelerdeki yazıları etkili olmaktaydı. Islah'ın öğrencileri dönemin siyasi olaylarından çok da uzak tutulmuyor, siyasetle yakın temasları sağlanıyordu. Islah'ın fikir babası ve kurucularından Zeynel Abidin Efendi'nin siyasi bir kimliğe sahip olması, öğrenciler üzerinde siyasi etkinin görülmesine doğal olarak sebep oluyor, talebelerin muhalefetle yakınlaşmasına rol oynuyordu. Zeynel Abidin Efendi'nin bağlı olduğu Hürriyet ve İtilaf Fırkasının Konya vilayetindeki ilk şubesinin 26 Kanun-i Evvel 1327/8 Ocak 1912 tarihindeki açılışına Islah'ın talebeleri katılmışlardı.⁵⁹ Islah'ın talebeleri aynı fırkanın Karaman'daki şubesinin açılışına da ön ayak olmuşlardı.⁶⁰ Bu iki örnek Islah talebelerinin Hürriyet ve İtilaf Fırkasıyla yakınlık kurduğunu, dolayısıyla siyasetle de ilgilendiğini ispat etmektedir.

Islah'ın belki de en büyük etkisi, yetiştirdiği çok değerli bilim adamı, âlim ve aydınlar vasıtasıyla toplumun şekillenmesindeki katkısıdır. Islah, talebelerinin çok yönlü yetişmesi taraftarıydı. Talebenin yeteneği ölçüsünce buna imkân da sağlıyordu. Islah, Hacı Veyiszâde Mustafa Sabri Efendi, İbrahim Hakkı Konyalı, Fahri Kulu, Ali Sami Yücesoy gibi birçok kabiliyetli talebelerinden medresesinde öğretmenlik yaptırmak suretiyle faydalanmış, etkisini sonraki dönemlere taşımıştır. Ali Sami Yücesoy Islah'ta talebe iken Konya Hukuk Mektebini de bitirerek Islah'ta ve daha sonra da Daru'l-Hilafeti'l-Âliye'de müderrislik yaptı. İbrahim Hakkı Konyalı makaleleri, çok kıymetli tarih kitapları ve *"Hak Yolu"* gazetesıyla bilinen etkili bir gazeteci, araştırmacı, tarihçi ve arşivci oldu. Konyalı vasıtasıyla Islah ve dönemi

⁵⁸ Meşrik-i İrfan, 22 Teşrin-i Evel 1325 (1909) sy. 65.

⁵⁹ Serhat Aslaner, *İlmiye Sınıfının II. Meşrutiyeti Algılayışı (Konya Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Haziran 2006, s. 83.

⁶⁰ Aslaner, *İlmiye Sınıfı*, s. 89.

hakkında pek çok bilgiye ulaşmaktayız. Konyalı'nın İslah hakkında tuttuğu günlük ise İstanbul Selimiye Külliyesi bünyesindeki "İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi"nde günümüz Türkçesine aktarılmayı beklemektedir.

İslah eğitimi ve yetiştirdiği şahsiyetlerle takdir edildiği gibi eleştirilere de maruz kalmıştı. Özellikle medresenin birinci sınıfına İslami ilimlerden hiçbir dersin konmaması Tarih, Coğrafya gibi derslerle eğitime başlaması tepkilere neden olmuştu. Konya medreselerinde görevli bazı müderrisler İslah-ı Medâris'te Tarih dersi okutulmasını eleştirerek ağır ithamlarda bulundu. İslah idaresi bu eleştirilere Meşrik-i İrfan'da yayınlanan bir yazı ile cevap verdi. Yazıda 'Kur'an'ın büyük bir kısmında kıssalar ve geçmiş milletlerin hayatlarından bahsedildiği ve geçmişimizdeki büyük âlimlerin kütüphaneler dolusu tarih kitaplarıyla meşgul olduğu bilindiği halde zamanımızda bazı hoca efendilerin Tarih okuyanların küfrüne kail olmak istemeleri gerçekten şaşılacak bir durumdur,' denildi.⁶¹

İslah-ı Medâris'in etkisini Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi'nin İmam Hatip okullarının açılması için girişimlerde bulunulduğu yıllarda etrafındakilere; "Yakında İmam Hatip Mektepleri açtıracağız. Bu mekteplerde okuyacak çocuklar, sizin geçmişte kalmış yıllarınızı kaza edecekler. Kafalarınızda, kalplerinizde saklayıp koruduğunuz ışığınızı hayatın içine taşıyacaklar, hayata tatbik edecekler. Biz, vaktiyle 'İslah-ı Medâris'te de bu gayeyi gütmüştük. Fakat olmadı. Bir 'vakt-i merhun' devri geldi ve medreseyi kapattı"⁶² diyerek İmam Hatip Okullarının İslah-ı Medaris'in aynı fonksiyonu üstlenmiş devamı mahiyetinde bir kurum olduğu ifadesinde de görmekteyiz.

İbrahim Hakkı Konyalı İslah'ın etkisini şu tespitiyle vurgular. "Umumi harp ve sonraki siyasi ve zararlı mücadeleler bu müesseseyi yıkmasa idi, Türk yurdu Garbın bütün maddi tekâmüllerini kabul etmekle beraber, tam manası ile Şarklı ve yerli kalan bir Dârü'l-Funûn'a sahip olacaktı."⁶³

İslahın bu kadar etkili olmasının sebeplerine İslah'ın kurucularının baba ve dedelerinin mürşit ve müderris olmaları, toplumda saygı ve hüsnü kabul görmeleri, ilimde kariyer olarak tutturdukları yüksek seviye ve doğru olanı yapma teşebbüs ve samimiyetleridir.⁶⁴

SONUÇ

1. Konya İslah-ı Medâris-i İslamiye medresesi, "toplumunun İslahının" fikrî temelini atmaya çalışan ve bu doğrultuda din adamı yetiştirmeyi hedefleyen bir eğitim ve öğretim kurumudur.

2. İslah, talebesinde ilmi ile amel olan ihlâslı bir din adamı profili hedeflemektedir.

⁶¹ Meşrik-i İrfan, 19/Zilkade 1327/25 Teşrin-i Sâni 1909, sy. 72, s. 1.

⁶² Özdamar, Hacı Veyiszâde, s. 86-87.

⁶³ Ahmet Gürtaş, "Şeyhzade Ahmed Ziya Efendi ve Kasîde-i Dâliyyesi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1999), sy. 9, (s. 81-149) s. 98.

⁶⁴ Arabacı, age, s. 512.

3. İslah, müfredatına batı dilini ders olarak koymakla bir ilk gerçekleştirdi. Batı dilini öğrenen mezunlarıyla İslam'ı yurt dışında yaymayı hedefledi.

3. İslah'ın eğitim düzeyi orta öğretim ve üniversiteyi kapsamaktadır.

4. Eğitim süresini on yıl olarak planlayan İslah, talebesini henüz on beş yaşını doldurmamış ilköğretim mezunları arasından imtihanla seçmektedir.

5. İslah, din ilimleri yanında müfredatına fen, matematik, astronomi, sosyal bilimler ve ilave ederek mezunlarının devlet kademelerinde resmi görev almalarına zemin hazırlamıştır.

6. İslah özel bir eğitim kurumu olmasına rağmen öğrencisinden herhangi bir ücret almadığı gibi öğrencinin iâşe ve ibatesini karşılamakta, aylık bursunu da vermektedir.

7. İslah giderlerinin tamamını halktan topladığı bağışlar, Paşa Dairesi medresenin vakfiye gelirleri ile un değirmenleri gelirlerinden karşılamaktadır.

8. Yardım kampanyasına toplumun her kesiminden katılım sağlanması medreseye ilgi ve desteğin yüksek olduğunu göstermektedir.

9. İslah, nizamnamelerini ilan etmesi, yardımda bulunanları bağış miktarlarıyla duyurması, harcamaları üçer aylık aralıklarla gazetede yayınlaması, arzu edenlerin dinleyici olarak derslere katılıma izin vermesi ve benzer uygulamalarıyla güveni kazanmaya yönelik şeffaf bir anlayış sergilemiştir.

10. İslah, hizmetlerini genelde fahri olarak yürütmüştür. Hoca ve çalışanlarına ilk yıllarda maaş verememiş ve bunu da nizamnamesine belirtmiştir. Buna rağmen eğitim ve idare hizmetlerinin aksamadan düzenli olarak yürümüştür. Bu da İslah'a olan destek ve güveni göstermektedir.

11. İslah ferdi farklılığa önem vermiş, istidatlı öğrencilerin ilimde ilerlemesi için özel ilave programlar düzenlemiştir.

12. İslah'ta örgün ve açık öğretim yapılarak dışarıdan dinleyici sıfatıyla derslere katılanlardan imtihanda başarı gösterenlere idare heyeti tarafından kararlaştırılan sınıfa devam hakkı tanınmıştır.

13. İslah'ın başarısı hoca kadrosunun kalitesiyle de doğru orantılıdır.

14. İslah'ın bünyesinde bulunan matbaada çıkarılan Meşrik-i İrfan gazetesi talebelerin gazetecilik mesleğine ilgi duymasına neden olmuştur.

15. İslah'ın idarecisi Ahmed Ziya Efendi'nin talebeleri gazetede ilmi yazılar yazmaya teşvik etmesi, talebelerin sosyal hayata hazırlanmalarına zemin oluşturmuştur.

16. İslah, özellikle Muhammed Bahattin Efendi ve oğullarına olan sevgi ve saygı sebebiyle halkın genel teveccühünü kazanmıştır. Talebe ve hocalarının dergi ve gazetelerdeki yazıları da halk üzerindeki olumlu etkisini devam ettirmiştir.

17. İslah'ın öğrencileri dönemin siyasi olaylarından çok da uzak tutulmamış, siyasetle yakın temasları sağlanmıştır.

18. İslah'ın belki de en büyük etkisi, yetiştirdiği çok değerli bilim adamı, âlim ve aydınlar vasıtasıyla toplumun şekillenmesinde gösterdiği katkısıdır.

19. İslah'ın, medreselerin ıslahına yönelik attığı adım, hükümete de örnek olmuştur. Hükmet İslah'ın bu girişiminden hemen sonra benzer projeyi İstanbul'da açtığı ve sonra da Anadolu'ya taşıdığı "Dâru'l-Hilafeti'l-Âliye" medresesinde uygulamıştır. Tüzükleri de birbirine çok yakındır.

20. İslah'ın etkisi kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Zira bu medresede yetişip hizmet eden Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi, Fahri Kulu Hoca Efendi, İbrahim Hakkı Konyalı gibi nice hoca efendiler eğitim ve araştırmaya yönelik çalışmalarıyla insanların ufkunun genişlemesine katkıda bulunmuşlardır. Özellikle Konya'da bir İmam Hatip okulunun açılıp eğitime başlamasında Hacı Veyiszâde Mustafa Efendi'nin büyük gayretleri olmuştur.

TEKLİF

1. İslah'ın kısa süren eğitim hayatında model olmasını sağlayan yönlerinin tespit edilmesi için özellikle İstanbul Selimiye Camii Külliyesi bünyesinde yer alan İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesinin eğitimci ve tarihçilerden oluşan uzman bir ekip tarafından incelenmesi gerekir. Kütüphanede bulunan kitaplar özellikle de İslah'ta kullanılanlar ayrıntılı olarak ele alınmalıdır.

2. İslah-ı Medâris-i İslamiye hakkında mastır ve doktora düzeyinde çalışmalar yaptırılmalıdır. Özellikle eğitim **kadrosu**, **müfredatı** ve **ders kitapları** ilmî açıdan incelenmelidir.

3. İslah hakkında sempozyum düzenlenmelidir.

4. İslah'ta uygulandığı gibi **ilim insanı** yetiştirmede **yetki** ve **sorumluluk** öğreticiye verilmelidir. Yönetim, eğitim ve öğretime direkt müdahale etmemeli denetleme ve destekleme görevini üstlenmelidir. İlim ve ilim adamı siyasi gücün nüfuzundan korunmalıdır. İlmin gelişmesinde resmiyetin dışında sivil çabanın etkisi unutulmamalı, özel gayretlere imkân tanınmalıdır.

5. Üniversite mezunlarına verilecek belgeye veya en azından transkripsiyona notla birlikte **ders hocasının ismi yazılmak** suretiyle öğrencinin hangi dersi, hangi hocadan, hangi seviyede tahsil ettiği tespit edilmelidir. Zira üniversiteler, mezunlarının kapasitesini tespitinde ne kadar önemliyse ilim alınan hoca da bir o kadar önemlidir.

6. Faziletli din adamı yetiştirme projesi olarak gördüğüm İslah-ı Medâris, kısa süren ömrüne rağmen başarıya ulaştığını düşündüğüm bir projedir. Bizler de hedefimize aynı gayeleri koyarak yeni metotlar üretmenin yollarını aramak zorundayız.

Konya İslah-ı Medâris-i İslamiye medresesi hakkında daha pek çok şey söylenebilirse de İbrahim Hakkı Konyalı'nın günümüz için de geçerli İslah hakkındaki şu değerlendirme ve teklifi ile tebliğimizi bitirelim;

“Meskenet ve zillet içinde bocalayan İslam Ülkelerine madde ile manayı kucaklayan böyle bir ilim müessesesi kurmaları tavsiye olunur.”⁶⁵

Geçmişimizden alacağımız azmin, geleceğimizi aydınlatmasını ümit ediyorum.

⁶⁵ Konyalı, “Konya’da İslam Üniversitesi”, *Yeni Asya*, 2 Ekim 1971, sy. 577, s. 4.

MÜLTİ-KÜLTÜREL HOLLANDA TOPLUMUNDA DİN VE DİN EĞİTİM-ÖĞRETİMİ

Doç. Dr. Özcan HİDİR

Rotterdam İslâm Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

Bu makalede multi-kültürel Hollanda toplumundaki din eğitimi ve buna dair bazı problemleri ele alınmaktadır. Bu meyanda önce kısaca çok kültürlü Hollanda toplum yapısının arka planına dair bilgi verildikten sonra Hollanda'da din eğitiminin Anayasa ve Temel Eğitim Yasası'ndaki hukukî zemini ortaya konmaktadır. Ardından da Hollanda'daki orta dereceli devlet ve özel (Katolik-Protestan-Yahudi-Hindu vb.) okullar ile son 20 sene içerisinde açılan ve halihazırda sayıları 40'ı bulan "İslâm okulları"ndaki din/İslâm eğitimi konusu ele alınmaktadır. Son olarak da bu konudaki bazı iç ve dış problemlere temas edilmektedir.

Giriş

Amerika'nın en önemli dinler tarihçilerinden Martin Marty'nin de belirttiği üzere (Cromartie-Laconte, 2007: 49) günümüz dünyasında aslında dinî boyutu veya belirleyici unsuru din olmayan neredeyse hiç bir önemli olay bulunmamaktadır. Bu durum, günümüzde din eğitimi konusunun önemine vurgu yapması açısından da oldukça önem arzeder. Bu itibarladır ki din eğitimi konusu, başta AB ülkeleri olmak üzere dünyadaki pek çok ülkede en önemli tartışma konularından biridir. Konu Türkiye'de de her daim güncelliğini korumakta ve en tartışmalı/netameli konulardan birini teşkil etmektedir. Anlaşılan odur ki, bu tartışmalar daha uzun süre devam edecektir. Bu sebeple genel çerçevede Avrupa ülkelerinde din eğitimi uygulamalarının özelde de tek tek Avrupa-Batı ülkelerinin din eğitimi uygulamaları bakımından iyice etüt edilip Türkiye'deki uygulamayla karşılaştırılması bilhassa önem arzetmektedir.

Bu itibarla biz de aşağıda genel olarak Batı ve Avrupa özelde de Türkiye'deki din eğitimi uygulamaları açısından dikkat çekici yönler arzeden "Hollanda'da din eğitimi" ve buna dair bazı problemleri ele alacağız. Buna zemin olması açısından da önce kısaca "çok kültürlü" Hollanda toplum yapısından ve bunun felsefi-düşünsel arka planından söz edilecek ve sonra da Hollanda'da din eğitiminin Anayasa ve Temel Eğitim Yasası'ndaki hukukî zeminini ortaya konulacaktır. Ardından ise Hollanda'daki orta dereceli

devlet ve özel (Katolik-Protestan-Yahudi-Hindu vb.) okullar ile son 20 sene içerisinde açılan ve halihazırda sayıları 40'ı bulan "İslâm okulları"ndaki din/İslâm eğitimi konusu ele alınacaktır. Son olarak da bu konudaki bazı problemlere temas edilecektir.

A. MULTİ-KÜLTÜREL HOLLANDA TOPLUMU VE DİN İLE İLİŞKİDE "SÜTUNLAŞMA (VERZUİLİNG)" SİSTEMİ

Hollanda, kıta Avrupa'sına ait olmakla beraber, dinle ilişkiler bakımından genel itibariyle Anglo-Sakson bir siyaset benimsemiş ve kurumlarını bu temel üzere kurmuştur. Genel anlamda dinlerle ilişki bakımından zaman içinde bu politikanın özünde bir değişikliğin varlığından söz etmek güçtür. Bununla birlikte Soğuk Savaş'ın bitimi ve özellikle de 11 Eylül hadisesi ile birlikte Hollanda'da –aslında diğer Avrupa ülkelerinde de- İslam ile alakalı yeni bir paradigma değişikliğine yönelme emmareleri alabildiğine hissedilmektedir. Tabiatıyla bunun din ve İslam eğitimi tartışmalarındaki yönlendirici ve manüpile edici rolünü göz ardı etmemek gerekir.

Bu değişimin en temel göstergelerinden biri, "entegrasyon" politikalarında son dönemlerde yapılan tartışma ve tutum değişiklikleridir. Bu meydana ne kadar yerleşik hâle gelirse gelsin, Hollanda'daki Müslümanlar hiç bir surette aslı vatandaşlar olamayacak, son tahlilde hep "entegre olmaya namzet kimseler", "ötekiler", "yabancılar" olarak muamele göreceklendir. Buna yönelik en önemli işaretlerden biri, yukarıda işaret edilen, "sütunlaşma (verzuiling) sistemi"nden entegrasyon politikalarına yönelme eğilimidir. Hollanda'da din-İslam tartışmaları bakımından bu bir paradigmatic değişimi işaret eder. Bu paradigmanın koordinatları henüz tam olarak ortaya çıkmasa da, ipuçlarını gösteren tartışmalar ortadadır.

Buna göre Müslümanlar söz konusu olduğunda, XVIII. Yüzyıl'ın sonlarında temelleri atılan ve Hollanda'nın dine dair politikasında çok önemli bir yer işgal eden her din, mezhep ve ideolojinin toplumdaki dinî-ideolojik sütunlardan biri olarak kabul edilmesi ilkesi, terkedilerek asimilasyona eğilimli entegrasyon politikalarına yönelinmekte, tartışmalar bu minvalde temellendirilmek istenmektedir. Oysa Hollanda toplumundaki dinî ve ideolojik gruplara yönelik olarak "sütunlaşma/öbekleşme" sistemi, temeli 1800'lü yılların sonlarına dayanan yerleşik bir sistemdir. Bu sistem, basın-yayın başta olmak üzere, aslında toplumun her alanındaki sütunlaşmanın bir yansıması olarak kendisini göstermiştir. Toplumdaki sütunlaşmalar, eğitim sistemine çeşitli dinsel ve toplumsal görüşü kendine kimlik edinmiş okullar, sendikalar, partiler, NGO'lar, basın-yayın, ticarî müesseseler olarak yansımıştır. Sistemdeki bu çeşitliliği oluşturan sütunlar/öbekler, Protestanlar, Katolikler, Hümanistler ve son yıllarda da Müslümanlar vb. olmak üzere dinsel-mezhepsel; "liberaler", "sosyalistler", "muhafazakarlar" vb. olmak üzere de ideolojik temeldedir.

Ne var ki özellikle 11 Eylül sonrasında Hollanda'da ardı ardına meydana gelen gelişmelerin ardından açıktan dillendirilmese de, Müslümanların bu sütun içerisinde yer alamayacağı yönünde içten içe tartışmalar yapılmakta-

dır. Zira Müslümanların bu sütun içerisinde diğer dinî gruplar ile eşit örgütlenme hakkına sahip olmalarını, İslam'ın Hollanda ve Avrupa'daki geleceği açısından tehlikeli bulanların sayısı hiç de az değildir.

Halbuki Müslümanların İslamî kimliklerini muhafaza ederek bu sütun içerisinde yer almaları ve buna yönelik perspektif ve donanım edinmeleri son derece önemlidir. Müslümanların çok kültürlü toplum içerisinde bu sütun içerisinde yer almasını "zararlı-tehlikeli" bulan İslam karşıtı ve islamofobik gruplar, bilhassa 11 Eylül sonrasında alabildiğine öne çıkar(ılar)ak bu yöndeki tartışmaları istedikleri doğrultuda yönlendirmişler ve halen de yönlendirmeye devam etmektedirler. Son dönemlerde diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, din-İslam eğitimi ve Müslümanlar bağlamındaki tartışmalar başta olmak üzere, Hollanda'da İslam ve Müslümanların özelindeki pek çok tartışma aslında bununla ilgilidir.

B. HOLLANDA'DA DİN EĞİTİMİ-ÖĞRETİMİ

Hollanda eğitim sisteminin genel olarak dört temel dinamiğinden söz edilmektedir. Bunlardan birincisi, "eleyici veya seçici" oluşudur. İkincisi, "ideolojik ve pedagojik çeşitliliği"dir. Üçüncüsü ise "sistemin dinamizmi"dir; dördüncüsü ise, eğitim birimlerinin özerk bir yapıya sahip olmasıdır. Sisteme dinamizm kazandıran, içerisindeki çeşitliliği güce ve kaliteye dönüştüren en önemli etken, eğitim birimlerinin özerk oluşu ve satıcı-müşteri ilişkisini andıran bir rekabet ortamında en iyiyi yapma yarışı içerisine girmeleridir.

Hollanda'da okul öncesi eğitim oldukça yaygınlaşmış olsa da, zorunlu öğrenim yaşı 5-16'dır. Hollanda'da anaokuluyla ilkokulların, "temel eğitim" adı altında birleştirilmesiyle, eğitim sisteminde "ilkokul" kavramı 1985 yılında tarihe karışmıştır. Temel eğitim süresi sekiz yıldır. Sekizinci yılın ortasında öğrenciler, girdikleri imtihandaki (citotoets) başarı durumlarına ve okul öğretmeninin tavsiyesine binaen orta öğretimdeki çeşitli okul türlerine geçiş yaparlar (Weeber, 1982: 8-9; Sevinç, 2003: 21-33).

Hollanda'da mezhep olarak Protestanlığın önemli bir kolu olan "Kalvinizm"¹ genelde etkin olduğu için, bu yüzyılın başlarına kadar okullarda Protestanlık din eğitimi verilmekteydi. Buna göre ülkenin Güney bölgelerinde yaşayan Katolikler kendi inançlarını uygulamada güçlükler çekmekteydi. Bu durum 1800'lü yılların başlarına kadar devam etmiştir. 1806 yılında çıkarılan bir yasayla bir dinin veya mezhebin diğerine üstünlük kurmasına yol açan yasalar kaldırılmıştır. Ayrıca 1848 Anayasası'nda ülkedeki din ve mezheplere kendi okulunu kendi açma hakkı verilmiştir. Bu değişiklikler Hollanda'nın halihazırdaki eğitim sisteminin temellerini oluşturmuştur. Bunun bir sonucu olarak XIX. yüzyılın ortalarına doğru, önce ülkenin hakim dinî grubu olan "Kalvinist Protestanlar", temel eğitiminden üniversiteye kadar kendi okullarını kurmuşlar, daha sonraki yıllarda da onları "Katolik-

¹ Genel olarak kalvinistler olarak bilinen Hollanda'daki protestanlar, oldukça farklı alt kilise örgütlenmelerine ve dolayısıyla gruplara ayrılmaktadır. En son araştırmalara göre sayıları yaklaşık 3 milyondur (*Geloven in het Publieke Domein*, WRR Raport 2006: 91).

ler” ve “Hümanistler” izlemişlerdir. Bu durum, yukarıda sözünü ettiğimiz Hollanda eğitim sisteminde bir “öbekleşme/sütunlaşma”yı (verzuiling) beraberinde getirmiştir.

Toplumdaki sütunlaşma, eğitim sistemine çeşitli dinsel ve toplumsal görüşü kendine kimlik edinmiş okullar olarak yansımıştır. Eğitimdeki bu öbekleşme sadece temel eğitimde değil yüksek eğitimde de kendini göstermiş ve buna paralel olarak Protestanlar, Katolikler, Hümanistler ve yakın zamanlarda da Müslümanlar, kendi üniversitelerini kurmuşlardır.² Uzun yıllar süren bir mücadelenin bir uzantısı olarak oluşmuş olan bu stunlaşmış eğitim sistemini oluşturan okullar bugün, “orta dereceli genel devlet okulları” ile “özel dinî ve gayr-i dinî temele dayanan okullar” olarak kategorize edilebilir.

Orta dereceli genel devlet okulları, herhangi bir dinî temele dayanmayan yerel belediyelerin yönetimindeki okullardır. Özel okullar ise, daha ziyade dinî temele dayanan ve velilerin veya bazı kurum ve kuruluşların kendi inisiyatifleri olarak ortaya çıkmış okullar olup yukarıda da ifade edildiği gibi, tarihî şartlar içerisinde temelleri atılmış Protestan, Katolik Hümanist, Yahudi, İslâm ve özerk-nötral okullar olmak üzere farklı çeşitleri bulunmaktadır. Bu okullar, aynı zamanda kendilerinin tayin ettiği belirli bir pedagojik eğilime göre eğitim yapabilme hakkına da sahiptir. Buna göre mesela bir okul dinî ve gayr-i dinî kimlik olarak hem Katolik, Protestan veya Hümanist olabilmekte hem de “Montessori”, “Jenaplan”, “Dalton”, “Freinet” gibi, belli bir pedagojik sisteme ve amaca göre eğitim verebilmektedir. Mesela “Montessori” okullarında bağımsız çalışma, “Jenaplan” okullarında öğrencinin kendisini ifade edebileceği yeteneğinin gelişmesi veya dinî temele dayalı Katolik, Protestan ve İslâm okullarında dayanışmacı ve paylaşımcı bir davranışın gelişmesi için grup çalışmasına ağırlık verilmesi, bu meyanda zikredilebilir.

Bütün bu izahlardan kolayca anlaşılacağı üzere Hollanda’da anayasa ile teminat altına alınmış eğitim özgürlüğü vardır. Bu özgürlük, velinin çocuğunu istediği okula gönderme serbestisini, isteyen kimsenin dinî, pedagojik veya başka bir toplumsal görüş temeline dayalı bir okul açabileceğini ve okulun kendi eğitim politikasını belirleme serbestisini kapsamaktadır. 1917’de hazırlanan “Hollanda Anayasası” ile 1985 yılında çıkarılan “Wet op het Basisonderwijs=Temel Eğitim Yasası’nın (WBO)” din eğitimi ile alakalı olan maddeleri, bunu öngörmektedir (Shadid, 2003: 22-24).

² Halen Hollanda’da Protestanlara ait üç, Katoliklerin iki ve Hümanistlerin de devlet tarafından akredite olmuş/tanınmış bir üniversitesi bulunmaktadır. Müslümanlar tarafından 1997 senesinde kurulan Rotterdam İslâm Üniversitesi ise, akreditasyon/tanınma prosedürünü tamamlayarak hem master hem de bachelor seviyesinde akredite olmuştur. Bu durum, Hollanda Yüksek Öğretim Genel Müdürlüğü (NVAO) web sitesinden izlenebilir.

1. HOLLANDA'DA DİN ÖZGÜRLÜĞÜ-EGİTİMİNİN YASAL ZEMİNİ

Hollanda'da genel olarak eğitim, özelde de din eğitimine dair yukarıda işaret ettiğimiz anayasa ve yasa maddelerini burada zikretmek, meselenin vuzuha kavuşması açısından faydalı olacaktır.

"Hollanda'da bulunan herkes eşit muamele görür. Dinî inancı, dünya görüşü, politik konumu, etnik kökeni veya cinsiyeti yönünden ayrımcılık yasaktır" (Anayasa/Madde 1).

"Kanunların çizdiği çerçeve içerisinde herkes kendi dini inancını ve dünya görüşünü fert ve toplum olarak yaşama hakkına sahiptir" (Anayasa/Madde 6/1).

Burada zikri geçen "inanç özgürlüğü", Avrupa Antlaşması'nın (EV-Europeese Verdrag) dokuzuncu maddesi ve Uluslararası İnsan Hakları Anlaşması'nın (The Universal Declaration of Human Rights) onsekizinci maddesindeki "düşünce ve inanç özgürlüğü" hükmünce, sadece dinî inanç ve din özgürlüğünü değil, aynı zamanda diğer kanaatleri de kapsadığı belirtilmektedir (Meuwissen, 1984: 158) Hollanda Anayasası'nın 23. maddesi ise farklı dinlere mensup kimselerin eğitim özgürlüğünü teminat altına alıcı hükümleri düzenlemiştir. Bu madde şöyledir:

"Devletin denetiminde eğitim vermek serbesttir. Ancak devlet eğitimin şekli ve kimler tarafından verileceğine dair yetki düzenlemesini kanunla ortaya koyar. Eğitim ve öğretimde kişinin dinî inançlarına ve düşüncelerine hoşgörülü olunması gerektiği kanunla ayrıca düzenlenir. Her belediye kendi bünyesinde toplumun her kesimine açık yeterli sayıda temel öğretim kurumları açmakla yükümlüdür. Yine belediyeler anayasanın verdiği yetki ile bu okulların bir kısmında toplumun istekleri doğrultusunda genel eğitim sistemine uygun şekilde gerekli değişiklikleri yapabilir. Eğitim kurumlarının kendi kanaatlerine göre verecekleri eğitimin yapılabilmesi için kanunlar çerçevesinde bütçeden yardım alırlar. Kanunun düzenlemiş olduğu şartlara uyum sağlayan özel okullar da diğer genel okullar gibi aynı şekilde eğitim kasasından ödenek alırlar" (Anayasa/Madde 23/2, 5).

Yine Anayasa'da yer alan hükümlere göre, "Opnebare scholen=Genel devlet okulları", bölge halkının istekleri doğrultusunda Protestan okulu, Katolik okulu, İslâm okulu şekline çevrilebilir. Burada halkın isteği ve kanunların çizdiği çerçeve önemli rol oynamaktadır (Meuwissen, 1984: 213; İsmailfendioğlu, 1996: 34).

Öte yandan "Temel Eğitim Yasası'nın" üçüncü maddesinin birinci bendi ile 29-31. maddeleri gereğince, velilerin belediye okullarına devam eden öğrencilerin din dersi almaları için müracaat etme hakkı vardır (Rath-Meyer, 1994: 33). Bu konudaki "Temel Eğitim Kanununu (Wet op het Basisonderwijs=WBO)" maddeleri de şöyledir:

"Temel eğitim, öğrencinin gelişmesine, Hollanda toplumunda mevcut olan dinî görüşü ve sosyal değerleri göz önünde bulundurarak fayda sağlar. Temel eğitim, dinî inanç ayırımı yapılmaksızın her çocuğa açıktır. Temel eğitim herkesin dinine ve inancına saygılı bir tarzda verilir" (WBO/Madde 29).

“Okul yönetimleri, okul ders planı içerisinde öğrencilerin okulda din dersi veya dünya görüşü dersi ('dünya görüşü dersi', 'inançsızlar' veya 'hümanistler' içindir) alabilme imkanını hazırlar. Din dersi süresi haftada en fazla 3 saat bir öğretim yılı içerisinde de en fazla 120 saattir.” (Madde 30).

“Din eğitimi mahalli kilise cemaati, kiliseler, din dersi vermeyi amaçlayan diğer kurumlar tarafından gösterilen öğretmenler tarafından verilir.”

Bütün bu yasa maddelerinden (Meuwissen, 1984: 158-163) anlaşıldığı üzere, Hollanda’da isteyen öğrencilere okullarda din dersi verilmektedir. Bu maddeler gereğince, özellikle devlet okullarında İslâm derslerinin de verilmesi bir hak olarak sağlanmıştır. 1983 senesinde çıkarılan “Yabancılar Genelgesi”nde müslümanların bu hakkı teyit edilmiştir (Van Esch-Roovers, 1987: 31)³ Ancak bu hak kendiliğinden verilmemekte, gerçekleşmesi için müslüman velilerin veya kuruluşların okul idaresine talepte bulunması gerekmektedir. Yeterli başvuru yapıldığında,⁴ mahallî idareler, ilgili yasa gereği, gerekeni yapmakla yükümlü olmaktadır. Ayrıca ilgili din dersinin içeriği ve araç-gereç seçimi, Hollanda’daki norm ve değerlere aykırı olmamak kaydıyla,⁵ dersi veren öğretmen veya kuruma ait olmaktadır. Müslümanlar için din eğitiminin verilmesi konusunda yasal olarak bir engel bulunmamakla birlikte, geçmişte uygulamada bazı zorluklar yaşanmış halen de yaşanmaktadır. Bu zorluklar, müslümanların haklarını bilmemeleri, belediye veya okul idarecilerinin ayrımcılıkları, müslümanların belirlenen pedagojik ve didaktik formata uygun metot ve metaryallerinin olmayışı ve yeterli derecede yetişmiş eleman bulunamaması vb. olarak sıralanabilir. Tabiatıyla bütün bunlar, okullarda uzun süre İslâm Dini eğitim ve öğretiminin verilmesini zorlaştırmıştır (Van Esch-Roovers, 1987: 31).

Bununla birlikte gerek geçmişte zaman zaman oluşturulmuş İslâm din dersine dair çalışma gruplarının⁶ çalışmaları gerekse son yıllarda örgütlenme konusunda kaydedilen başarılar neticesinde gerek İslâm Dini eğitim ve öğretimi konusundaki üst çatı örgütlerin (ISBO, SPIOR vb.) kurulmasıyla, İslâm Dini ile ilgili dersler daha düzenli ve sistemli hale gelmiştir. “İslâm okulları” ismiyle anılan temel ve orta öğrenim okullarının açılması da, Hollanda’daki İslâm Dini eğitimindeki eksikliklerin yakından tespiti ve

³ Bu konuda ayrıca Hollanda İçişleri Bakanlığı tarafından 1983 yılında hazırlanan “Azınlıklar Genelgesi’ne (Minderheeden Nota, Den Haag 1983)” bakılabilir.

⁴ Başvurunun aşgari sınırı konusunda farklı rakamlar telaffuz edilmektedir. En az 10 velinin başvurusu ile harekete geçen okullar olduğu gibi 2 kişinin başvurusu ile bu dersi veren okullar da bulunmaktadır. Bu konuda yasalarda açık bir hüküm bulunmadığı için, din dersi talebinin kabulü belediye yönetimlerine göre değişmektedir.

⁵ Hollanda’da özellikle son yıllarda sıkça kullanılan ve esasen içeriği tam olarak doldurulamamış olan bu ifade ile, esasen çoğunlukla müslümanların haklarını kullanmalarına engel olma amacı güdülmektedir.

⁶ Bu grupların ilki 1983 senesinde Amsterdam’da oluşturulmuş ve grup ilk toplantısında “İslâm din derslerinin okul saatleri içerisinde verilmesi, öğretmenlerin pedagojik formasyona sahip olması ve bu dersin Hollandaca olması gibi önemli bazı kararlar almıştır. Bu kararlardan derslerin Hollandaca olarak verilmesi hükmü, bir kısım müslümanlar tarafından tenkit edilmiştir (Van Esch-Roovers, 1987: 39; Rath-Pennix, 1996: 52).

giderilmeye çalışılması konusunda önemli rol oynamıştır. Aşağıda ayrıca ele alınacak olan İslâm okulları ve İslâm/din eğitimindeki rolleri hakkında bilgi vermeden önce biz, Hollanda'daki diğer ilk ve orta dereceli okullarda verilen din eğitim ve öğretimini kısaca ele alacağız.

2. ORTA DERECELİ GENEL DEVLET OKULLARINDA (OPENBAAR SCHOOLS) İSLÂM/DİN EĞİTİMİ

Orta dereceli genel devlet okulları, devlet tarafından kurulan ve mahallî idareler tarafından yönetilen okullardır. Bu okullar, hangi din ve inanca mensup olduğuna bakılmaksızın her kesimden insanlara açık olan okullardır. Bu okullarda müfredat olarak herhangi bir dinî eğitim yer almamakta ancak öğrenci velilerinin yazılı olarak okul idaresinden İslâm/din dersini talep etmeleri ile haftada bir saat İslâm din dersi mümkün olmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz Temel Eğitim Yasası'nın 29-31. maddelerine göre, orta dereceli genel okullarda velilerin başvuruları durumunda din/İslâm eğitimi verilmesi gerekmektedir. Din dersler mezhebe dayalı (non-confessionals) yöntemle ve yukarıda da belirtildiği gibi, isteğe bağlı olarak yürütülmektedir. Ayrıca bu dersler, bulunulan bölge belediyesi tarafından finanse edilmektedir (Rath-Meyer, 1994: 33-53).

Okullarda devlet tarafından belirlenmiş temel eğitim programı haftalık ders saatlerinin %80'ini kapsamaktadır. Geriye kalan 7 saat "serbest saatler" olarak diye adlandırılmakta ve okul yönetimi tarafından planlanıp değerlendirilmektedir. Talebe bağlı olarak din dersleri de, anayasa ve yasaların verdiği haklara binaen, bu serbest saatler içerisinde verilebilmektedir. Ayrıca devlet Hollanda'da bulunan çeşitli inanç ve görüşleri derslerde ele alma zorunluluğu getirmekte olup bu tür bilgiler de yine serbest saatler içerisinde verilmektedir (Koerst-van Driel, 1993: 47, 62).

Şu halde devlet okullarındaki bu serbest saatlerde belli bir dinin inanç, ibadet ve öğretilerinin öğretilmesine, öğretilen hususların uygulamayla sindirilmesine ait olan "din öğretim ve eğitimi" olabildiği gibi, belli bir dinin inanç ve ibadetlerini öğretmeye yönelik olmayan "din ve ahlâk hakkında bilgilendirme" manasında din dersi de verilebilmektedir. Bu dersi vermek üzere tayin edilen/görevlendirilen ilgili dinin temsilcileri ve öğretmenler, burada tayin edici rol oynamaktadır. Yukarıda yaklaşık 130.000 civarında müslüman çocuğun İslâm okulları dışındaki genel devlet okulları ile özel hıristiyan okullarında eğitim gördüğünü söylemiştik. Dolayısıyla özellikle müslümanların yoğun olarak yaşadığı bölgelerdeki devlet okullarında din dersi verilmesi her zaman mümkün iken, velilerin ilgisizliği başta olmak üzere başka bazı nedenlerle, bu ders Hollanda'nın çoğu bölgelerinde verilememekte veya arzu edilen seviyede verilememektedir.

Devlet okullarında din veya İslâm derslerinin verilmesinde genelde iki uygulama gözlenmektedir. Bazı okul yönetimlerinin yaptığı üzere, İslâm dersleri doğrudan müslüman öğrencilere yönelik "İslâm" dersi adı altında verilebildiği gibi, bazan da İslâm ile ilgili bilgiler, bu dersi almak isteyen öğrencilerin ana dil ve kültürlerine dair derslerde verilmektedir. Her iki

durumda da bu dersleri veren öğretmen müslümanlardan seçilmektedir. Ne var ki, yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, örgütlenme sorununun yanı sıra eğitim yasasının ve okul idaresinin kriterlerini taşıyan, Hollanda-ca/Flamancası yeterli pedagojik-formasyonu olan ve dinî bilgisi yeterli müslüman öğretmenlerin yeterli olmayışı gibi nedenlerle bu dersler yakın zamanlara kadar istenilen düzeyde verilememiştir. Esasen halen dahi bu tür sorunlar devam etmekte ve bu dersler genelde çoğunlukla pedagojik-formasyondan yoksun Türk veya Faslı imamlar tarafından verilmektedir. Ancak günümüzde bilhassa Rotterdam, Amsterdam, Den Haag/Lahey ve Utrecht gibi müslümanların yoğun olarak yaşadığı ve kendi örgütlerini kurdukları büyük şehirlerde, bu konuda önemli ölçüde iyileşmeler söz konusudur (Rath-Meyer, 1994: 33-53).

Yapılan araştırmalar ve istatistikler, orta dereceli genel ve hıristiyan okullarında okuyan Türk ve Faslı öğrenci sayısının hemen hemen aynı düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu araştırmalara göre müslüman çocukların %71'inin bu genel (openbare) orta dereceli okullara kayıt yaptırdığı ifade edilmektedir (Van Esch-Roovers, 1987: 33-34; Shadid-Van Koningsveld, 1991: 89-121).

3. HİRİSTİYAN OKULLARINDA (KATOLİK-PROTESTAN) DİN-İSLÂM EĞİTİMİ

Hollanda'da devlet okullarının yanında "bijzonder schools" genel ismiyle anılan özel okul açma imkanı bulunmaktadır. Bu okullar Katolik, Protestan, Yahudi, Hindu ve İslâm okullarında olduğu gibi "dinî okullar" olarak da adlandırılmaktadır. Dinî okullar Hollanda eğitim sisteminin bir parçasıdır ve bu sistemin bütün kurullarına uyarlar. Bu okullar özel okul statüsünde olduğu için sadece dinî gruplara has bir hak değildir. Bu meyanda herhangi bir dünya görüşüne mensup grup veya kurum da özel okul açma hakkına sahiptir. Zira yürürlükteki "Hollanda Eğitim Kanunu", farklı din veya dünya görüşleri doğrultusunda özel okullar açmaya imkan tanımıştır. Bu haktan yararlanmak için çeşitli dernek, vakıf ve kilise örgütlenmeleri tarafından okullar açılmıştır. Buradan hareketle bu tür okullar, "dinî temele dayalı (Confessioneel-Bijzonder School) okullar" ve "dinî görüşe yer vermeyen (Algemeen Bijzonder School) okullar" (Weeber, 1982: 9; Shadid, 2003: 22-24) olmak üzere temelde iki gruba ayrılır. Bu özel okul türlerinden birincisi, Hollanda'daki din eğitimi açısından bizi burada özellikle ilgilendirmektedir. Zira ikinci tür özel okullar din eğitimine yer vermeme prensibi ile kurulmuşlardır (Karagül, 1994: 101).⁷

Hollanda'da bu dinî temele dayalı okullar arasında en büyük çoğunluğu,

⁷ Esasen "ateizmin", "agnostisizm" in yaklaşık %50 oranıyla oldukça güçlü olduğu Hollanda'da, herhangi bir inancın eğitiminin verilmediği bu tür okullara, daha ziyade inanmayan aileler rağbet etmektedir. Çocuklarının hıristiyan eğitimi almaktansa bu tür okullara gitmesini yeğleyen bazı müslüman ailelerin de çocuklarını bu tür okullara gönderdiği görülmektedir. Kanaatimizce müslüman çocuklar için bunun, avantaj ve dezavantajları vardır ki, bu ayrı bir çalışmanın konusudur.

Katolik ve Protestan okulları oluşturur. Bunların yanı sıra Yahudi, Hindu ve aşağıda ayrıca ele alınacağı üzere İslâm okulları da mevcuttur. Dinî nitelikli bu okullarda, okulun sahip olduğu dinî kimlikle alakalı olarak haftada iki saat, meselenin eğitim yönünü de içeren din dersi bulunmaktadır. Bu okullarda verilen din eğitim ve öğretiminde öğrencilere “hıristiyan kimliği”nin kazandırılması amaçlanmaktadır. Zira bu okullarda kimlik çok büyük önemi haizdir. Okulda görev yapan öğretmen ve görevliler, okulun kimliğini koruma konusunda dikkatli davranmak zorundadır (Koerst-Van Driel, 1993: 84). 1970’li yıllara kadar her okul, kendi kimliğine göre personel alımı, din derslerinin muhtevası, okulun başlama ve bitiş töreni, dinî bayramları kutlama törenleri gibi konularda katı yönetmelikler ahzırlamış ve bunlara uyulmasını istemiştir. Ancak daha sonra bu kurallar pedagojik açıdan değerlendirilmiş ve biraz yumuşatılmıştır.

Bu okullarda hıristiyan kimliğini belirleyecek pek çok unsur bulunmaktadır. Mesela beslenme saatinde çocukların başında bir görevlinin bulunması, yemeğe başlarken ve bitirirken hep birlikte dua yapılması, hikaye saatlerinde küçük çocuklara İncil’den hikayeler okunması, oyun saatinde bir görevlinin nezaretinde dini motifli oyunlar oynatılması, okul içerisinde hıristiyanlığa ait dini motifli tablolar ve yazıların bulunması gibi hususlar bu bağlamda zikredilebilir (Koerst-Van Driel, 1993: 156-157).

Hıristiyan okullarında 13.000 civarında müslüman öğrencinin de öğrenim gördüğü bir gerçektir. Net rakamlara ulaşamamak da, bunların yaklaşık yarıya yakın bir kısmının hıristiyan okullarına devam ettiği söylenebilir.⁸ Ancak kanunen bu okullar başka dine mensup öğrencileri kabul etmeye genel anlamda zorlanamaz ise de, Temel Eğitim Yasası’nın 38. maddesinin 2 fıkrasına göre, öğrencinin oturduğu eve normal uzaklıkta herhangi bir genel devlet okulu yok ise, başka bir dine-mezhebe mensup öğrenci kanunen bu dinî okula gitme hakkına sahiptir. Bu durumdaki öğrencinin velisi isterse, öğrenci Hıristiyanlık ile ilgili din dersinden muaf tutulmaktadır. 1987 senesine kadar hıristiyan okullarında okuyan müslüman öğrenciler için İslâm ile ilgili bir dersten söz edilememektedir. Bunun sonucu olarak hıristiyan okullarına devam eden müslüman öğrenciler, uzun yıllar Hıristiyanlık ile ilgili din derslerine katılmak zorunda kalmışlardır. 1995 tarihinde Hıristiyan (Protestan, Katolik) Pedagoji Merkezleri⁹ konuyu düzenlenen bir sempozyumda “Hollanda’da dinî esasa dayalı okullarda öğrenim gören başka inançtan öğrencilere din dersleri konusunda ne yapılacağı” başlığı altında tartışmış ve hıristiyan olmayan Müslüman ve Hindular’a, Hıristiyanlık din dersleri kadar olmasa¹⁰ da, belli oranda dinlerini öğrenme konusunda imkan tanı-

⁸ Aslan Karagül tarafından yapılan araştırma 90’lı yıllarda İslâm okullarına devam eden %5.4’lük kısmının dışında kalan müslüman öğrencilerin %53’nün genel devlet okullarına, %47’lik kısmının da Katolik ve Protestan okullarına devam ettiğini göstermektedir (Karagül, 1994: 101).

⁹ Bu merkezlerden Protestanlara ait olan, Hoevalaken şehrindeki “Christelijke Pedagogisch Studiecentrum”dur. Katoliklerinki ise Den Bosch şehrindeki “Katholiek Pedagogisch Centrum”dur.

¹⁰ Bu okulların kuruluş sebebi zaten hıristiyan din eğitimi vermek ve çocukları hıristiyan kültürünün icaplarına göre yetiştirmektir. Dolayısıyla müslüman azınlıklar açısından eşitsizmiş gibi görünen bu

ması sonucuna varmışlardır (Kloosterman, 1987: 111-120). Ancak aynı zamanda, hıristiyan okullarının, herkese eşit seviyede din dersinin verilmesi öngörülen orta dereceli genel devlet okullarından (openbar schools) farklı olduğu özellikle vurgulanmıştır. Pedagoji Merkezi ayrıca bu dersi verecek müslüman öğretmenin okul öğretim kadrosu içerisinde sayılmayıp “ücretli/misafir hoca=gastdocent” olmasına ve öğretmene ödenecek ücretin müslümanlar tarafından ödenmesine ve müslüman çocukların velilerinin hiç bir surette okul yönetiminde söz sahibi olamayacaklarını karara bağlamıştır. Hollanda’nın Ede şehrinde bir hıristiyan okulunun, bu ilkelere bazılarına uymadığı ve müslüman ebeveynlere okul yönetiminde yer verdiği için, hıristiyan eğitiminin bir üst çatı kuruluşu olan Hollanda Hıristiyan Okullar Birliği (The Union for Christian National School Education) tarafından üyelikten çıkarıldığı ilgili araştırmalarda yer almaktadır (Kloosterman, 1987: 111-120; Shadid-Van Koningsveld, 1991: 89-121).

Ne var ki yukarıda da zikrettiğimiz üzere, örgütlenme sorunu ve İslâm din derslerini verecek Hollandaca/Flamancası yeterli pedagojik-formasyonu olan ve dini bilgisi bakımından yetkin ve üstelik dinî donanım açısından hem Faslı hem de Türkler tarafından kabul edilebilecek müslüman öğretmen yetersizliği, bu hakkın başarılı olarak kullanılmasında ve derslerin istenilen düzeyde verilmesini negatif yönde etkilemiştir. Hollanda’da yaşayan müslümanlar açısından önemli bir problem olan bu durum, kısmen de olsa, günümüzde de devam etmektedir. Ancak son zamanlarda gerek İslâm okullarının açılması gerekse bilhassa Rotterdam, Amsterdam, Den Haag/Lahey ve Utrecht gibi müslümanların yoğun olarak yaşadığı ve kendi örgütlerini kurdukları büyük şehirlerde, bu konuda önemli ölçüde iyileşmeleri beraberinde getirmiştir (Rath-Meyer, 1994: 33-53).

Müslümanlar hıristiyanlara ait bu okulları tercih etmesinin bazı nedenleri bulunmaktadır. Bunlar arasında “İslâm okulları”nın her bölgede olmayışı, bu okulların dine, dindara yönelik pozitif bakışları, genel ahlak ilkelerine nispeten daha fazla riayetleri ve disiplinli oluşları zikredilebilir. Araştırmalar, Türklere göre Faslı ve diğer Arap kökenli ailelerin, hıristiyan okullarını daha az tercih ettikleri yönündedir (Van Esch-Roovers, 1987: 33-34. Yine benzer araştırmalarda, -belki de bilinçli olarak- hıristiyan okullarının bulunduğu yerleşim yerlerine müslüman aileleri yerleştirmek gibi, belediyelerin uyguladığı yerleşim planlarının da etkili olduğuna dair kanaatler izhar edilmiştir (Lkoundi-Hamakers, 1987: 97-109). Müslüman velilerin Katolik okullarını Protestan okullarına göre daha fazla tercih ettikleri de, yine ilgili araştırmalarda ortaya çıkan bulgulardandır. Bu durumun izahı olarak, tarihî bir neden zikredilmekte ve göçmen müslümanların Hollanda’ya ilk geldikleri yıllar olan 1955-1965 yılları arasında “Katolik Pedagoji Merkezi”nin ilk kez göçmenlerin -dolayısıyla müslümanların- eğitim sorunlarına ilgiyle yaklaştıkları vurgulanmakta ve dolayısıyla müslümanların da Katolikler’e

husus, aslında anlaşılır bir durum olsa gerektir. Bu okulları seçen müslüman velilerin de bunu bilerek çocuklarını bu okullara göndermiş olmaları gerekir.

daha fazla sempati duydukları ifade edilmektedir (Kloosterman, 1987: 111-120; Shadid-Van Koningsveld, 1991: 89-121).¹¹

4. İSLÂM OKULLARI VE DİN/İSLÂM EĞİTİMİ

Hollanda'da İslâmî temel eğitim okulları veya "İslâm okulları" olgusu nispeten yeni bir kavramdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu okullar, Hollanda Anayasası'nın din ve eğitim özgürlüğünü düzenleyen 6. ve 23. maddeleri ile ülkede yaşayan bütün dinlere, devlet tarafından tam olarak finanse edilmek üzere kendi özel okullarını kurma hakkı tanıyan Temel Eğitim Yasası'nın (WBO) 29-31. maddeleri çerçevesinde İslâmî temel üzerine inşa edilmiş özel eğitim kurumlarıdır (Shadid, 2003: 22-24).¹² İslâmî temel ve orta eğitim okulları, tıpkı yukarıda sözünü ettiğimiz hristiyan okullarına benzer bir şekilde dînî bir temel üzerine kurulmuşlardır. "Temel Eğitim Kanunu"nun 29-31 maddeleri tarafından güvence altına alınmıştır. Ayrıca Hollanda Devleti'nin de imzası bulunan İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi'nin 18. maddesi ve İnsan Haklarını Koruma Sözleşmesi'nin 9. Maddesi de bu durumu teyid eder. Bununla birlikte bu okullar kurulduğu yıllardan itibaren kamuoyunda sürekli tartışma konusu yapılmış ve halen de yapılmaktadır (Shadid, 2003: 22-24).

Hollanda'da kalıcı olduklarını anlayan müslüman azınlıklar, İslâmî eğitim ve öğretime daha fazla ihtiyaç duymaya başlamışlardır. Bu ihtiyaç, başlangıçta camiler, vakıflar, dernekler ve kültür merkezleri tarafından karşılanmaya çalışılmıştır. Ancak gerek camilerde gerekse diğer merkezlerde verilen din eğitimi, arzu edilen başarıyı getirmemiştir. Çünkü camilerde verilen din eğitimi faaliyetleri, belirli ve devamlılık arzeden bir metot ve sisteme oturtulamamıştır. Bunun en önemli nedeni, Hollanda'daki hayat şartlarının buna imkan tanımamasıdır. Hollanda okulları, ana dil dersleri ve okul harici spor faaliyetlerinin yanında çocuklar için camideki eğitim bir külfet oluşturmaktadır. Bu eğitimlerden her biri, çocuklar için birçok zorluk ve sorunu da beraberinde getirmektedir.

İşte bütün bu zorluklar dikkate alınarak müslüman azınlıklar yasal imkanlardan yararlanarak çocuklarına hem Hollanda eğitimini hem de kendi dînî eğitimini birlikte verebilecek özel okulları açmak için seksenli yıllardan itibaren çalışma yürütmüşlerdir. Bu maksatla 1980 yılında Rotterdam'da "Stichting Turks Onderwijs=Türk Eğitim Vakfı" kurulmuştur. Aynı şekilde

¹¹ Burada konuyla alakalı zikredilmesi gereken bir husus da şudur ki, 1950'lere kadar katolikler de, müslümanlar kadar olmasa da, Hollanda toplumunda bir çeşit "yabancı=allchotone" muamelesi görmüşlerdir. Onların eğitimde belli hakları kazanmaları uzun mücadelelerin sonucudur. Bu sebeple katolikler zor elde ettikleri bu hakkı iyi kullanmışlar ve anaokulundan üniversiteye kadar, eğitimin her kademesinde iddialı duruma gelmişlerdir. Ancak burada, özellikle Papalığın desteğini de göz ardı etmemek lazımdır.

¹² İslâm okullarının yasal statüsü ve çerçevesi için ayrıca, halihazırda Hollanda Adalet Bakanı olarak görev yapan Hirsch Ballin tarafından hazırlanan *Overheid, godsdiens en levensovertuiging* (Den Haag 1988) adlı, hristiyanlara ve diğer din mensuplarına yapılacak devlet yardımı konusundaki nihai rapora bakılabilir.

bir yıl sonra da yine Türkler tarafından “Eindhoven İslâmi Okullar Vakfı” teşekkül ettirilmiştir (Karagül, 1994: 10).¹³ Bu ve benzeri teşebbüsler, 1988 yılında netice vermiş ve bu tarihte Rotterdam’da “el-Gazalî İslâm Okulu” ismiyle ilk İslâm okulu açılmıştır. Bu ilk İslâm okulunun ardından yeni İslâm okulları açılmaya başlanmış ve kısa zamanda bu okulların sayıları artmıştır. Hollanda’da İslâm eğitiminin kurumsallaşmasında önemli bir yeri olan İslâm okullarına pek çok bölgede ihtiyaç bulunmaktadır. Ne var ki genel olarak Batı’da özelden de Hollanda’da meydana gelen konjonktürel birtakım hadiseler, yeni İslâm okullarının açılmasına engel olmaktadır.

İslâm okullarının pek çoğu 1988-93 yılları arasında kurulmuştur. Şu an itibarıyla Hollanda’da, 39 İslâm ilkokulu ve Rotterdam’da “İbn Khaldoun” adıyla İslâm ortaokul+lise’si mevcuttur. Bu okulların çoğu, müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı büyük şehirlerde toplanmıştır. Bu okullara devam eden toplam öğrenci sayısı yaklaşık 10.000’dir. Bunların 8500’ü ilkokul kısmına 1500 kadari da orta ve lise kısmına devam etmektedir.¹⁴ Ne var ki Hollanda’da temel eğitime devam eden yaklaşık 130 bin müslüman öğrenci olduğu dikkate alındığında bunların sadece %7-8’lik bir kısmının İslâm okullarında öğrenim gördüğü sonucuna varılır. Bu ise oldukça düşük bir orandır.

Hollanda’da 1990 yılında kurulmuş olan “ISBO’ya¹⁵ bağlı olanlar” ve ION adlı bir çatı örgüt/vakfa bağlı olanlar olmak üzere genel olarak iki farklı organizasyon çatısı altında İslâm okulları bulunmaktadır. Buna göre hali hazırdaki 39 İslâm ilkokulu’nun büyük çoğunluğu ISBO’ya bağlıdır. İslâm ortaokul-lise’si de yakın zamana kadar ISBO’ya bağlı iken, sürekli islamofobik tartışmaların konusu olan bu okulun, okulda yaşanan soru çalınması hadisesi bahane edilerek, son aylarda tekrar bu anlamda gündeme getirilmesi neticesinde Hollanda Eğitim Bakanlığı bu okulun 3 yıl süreyle hıristiyanlara ait üst çatı kuruluşuna bağlanmasına karar vermiştir.

Bu okullara, daha ziyade Hollanda’da yaşayan iki önemli müslüman azınlık¹⁶ olan Türk ve Faslı öğrencilerin yanı sıra diğer müslüman azınlığa

¹³ Esasen 1971 yılında Amsterdam’da Hollandalı hıristiyanların öncülüğünde yabancıların topluma entegrasyonu için “Büşra Okulu” isminde bir okul açılmışsa da buna İslâm okulu demek zordur (İsmailefendioğlu, 1996: 41).

¹⁴ İslâm okullarının sayısı ve bu okullara devam eden öğrenci sayıları ile ilgili olarak verilen rakamlar, İslâm okulları ile ilgili çatı örgütlerde uzun yıllar görev yapmış ve halen de yapmakta olan Mehmet Akbulut, İsmail Taşpınar ve Raşit Bal Bey’ler ile olan konuşmalarımız neticesinde ortaya çıkmıştır.

¹⁵ ISBO diye kısaltılmış olan bu kurumun tam ismi, “Islamitische Scholen Besturen Organisatie=İslâm Okulları Yönetimleri Platformu/Birliği”dir. Yönetim merkezi Utrecht şehrinde olan bu kurum, İslâm okulları ile devlet arasındaki ilişkilerde muhatap olarak kabul edilmekte ve İslâm okullarının bağlı olduğu vakfın (stichting) birer temsilci vermesiyle oluşmaktadır. Bu temsilciler aralarında yürütme kurulunu oluşturmaktadır. Şu an kurumun müdürlüğünü Yusuf Altuntaş yapmaktadır.

¹⁶ Hollanda İstatistik Kurumu’nun (Centraal Bureau voor Statistiek) 2007 rakamlarına göre Hollanda’da 850 bin müslüman yaşamaktadır. Bunlardan yaklaşık 325 bini Türk ve 260 bini Faslı ve 34 bini de Süriyalı’dır. Geriye kalanları ise Iraklı, İranlı, Somalili ve diğer milletlere ait müslümanlardır. Buna göre, 12 bin civarında da Hollanda asıllı müslüman yaşadığı Hollanda’nın, %5’i müslümanlar-

mensup öğrenciler ve resmî rakamlara göre 12 bin civarında olan Hollandalı mühtedi aile çocukları devam etmektedir. Bununla birlikte İslâm okulları sadece müslümanlara açık olan okullar değildir. Yukarıda arzettiğimiz üzere, pek çok müslüman çocuğun Katolik ve Protestan okullarına gittiği gibi, İslâm okullarına da müslüman olmayan öğrenciler gelebilmektedir (Karagül, 1994: 135).

Mevcut İslâm okullarının ihtiyacı karşılamadığı bir gerçektir. Ancak talep olmasına rağmen yeni okulların açılmasına, özellikle de orta ve lise kısmının açılması konusunda çeşitli engellerle karşılanıldığı da bir diğer hakikattir. Bu meyanda 1992 yılında temel eğitim yasasında yapılan bazı değişiklikler, özel İslâm okulu açmayı oldukça katı kurallara bağlamıştır. Bu katı şartlara ve olumsuz siyasî konjonktüre rağmen, müslümanlar Hollanda'nın bir çok bölgesinde yeni İslâm okulu açma çabalarını sürdürmektedir. Ne var ki İslâm okulları, "entegrasyon politikalarına engel teşkil ettiği" gerekçesi ile özellikle ırkçı eğilimlere sahip politikacılar tarafından sürekli gündeme getirilmekte ve böylece yeni okulların açılmasının önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Buna karşılık bu okulları savunanlar, İslâm okullarının müslüman öğrenci ve velilerin topluma katılımı ve emansipasyonu açısından son derece önemi haiz olduğunu, tıpkı 1900'lerin başlarından 1950'lere kadar olan süreçte Hollanda toplumunda bir nevi "allochtoon=yabancı" muamelesi gören Katoliklerin kendi özel okullarını açıp topluma aktif katılımının sağlanması ve "kendi elitleri"ni yetiştirmeleri gibi işlev göreceğini ileri sürmektedir (Shadid, 2003: 22-24).

İslâm okulları Hollanda eğitim yasası çerçevesinde kurulmuş okullardır. Kanunen diğer bütün özel ve devlet okullarıyla eşit haklara sahiptir. Müslüman öğrenciler bakımından avantajı ise bu okulların müslüman veliler tarafından yönetilmeleri ve belli derslerin özellikle müslüman öğretmenler tarafından verilmesidir. Ayrıca kanunun tanıdığı imkanlar çerçevesinde bu okullarda halihazırda haftada "iki saat" zorunlu din dersi verilmektedir.¹⁷ Bunun yanı sıra okul içerisinde İslâmî bir kimlik oluşturulmaya çalışılmakta, ibadetler icra edilebilmekte, yeme içme adabına riayet edilmekte, dinî bayramlar kutlanmakta ve bu günlerde okul tatil edilmekte ve kız öğrenciler ve bayan öğretmenler başörtüsü takmaktadır. Hatta bazı okullarda okul

dan oluşmaktadır ([http://www.cbs.nl/nl-](http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-2278-wm.htm)

NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2007/2007-2278-wm.htm).

Ne var ki kanaatimizce müslümanların gerçek sayısı bu rakamların üzerindedir. Nitekim hükümete bağlı bilimsel araştırmalar kurumu WRR'in yayımladığı *Geloven in het Publieke Domein=Kamusal Alanda Dinler/İnançlar* (Amsterdam 2006) adlı 512 sahifelik önemli araştırmada müslümanların sayısı, 2004 itibari ile 944.000 olarak verilmektedir (bk. s. 91). Bu durumda sözü edilen yılda Hollanda'nın %6'sı müslümanlardan oluşmaktadır. Aynı araştırmada Hollanda'daki hıristiyanlar ise, 7 milyon (nüfusun %44'ü) olarak gösterilmektedir. Bu rakamlardan kolayca anlaşılabileceği üzere Hollanda toplumunun yaklaşık yarısı, kendilerini "ateist" ve "agnostik" veya "hümanist" olarak tanımlayanlardan oluşmaktadır.

¹⁷ Bu ders bazı İslâm okullarında haftada "üç saat" olarak verilmektedir.

yönetimine bunu mecburî hale getirme hakkı tanınmaktadır.¹⁸ Ne var ki halihazırda bu hak, bazı İslâm okulları tarafından kullanılmakta diğer bazıları tarafından ise kullanılmamaktadır.¹⁹ Ayrıca bu okullarda öğretmenlerin kendi aralarında yedi yaşından büyük çocuklarla fizikî temasta dikkatli olmaları, okullarda duvarlara asılan resimlere dikkat edilmesi, okul binasında İslâm'a aykırı davranışlarda bulunulmaması, kıyafetle ilgili esaslara riayet edilmesi gibi hususlara özel dikkat edilmektedir. Ayrıca İslâm'a uygun olmayan ders araç-gereçlerinin değiştirilmesi de bu meyanda zikredilmelidir.

Genelde Hollanda'da İslâm eğitimi özelde de İslâm okulları ile ilgili en önemli meselelerden biri, Hollandaca ders metaryalleri yetersizliğidir. Kaldı ki, genel olarak İslâm ile alakalı müslümanlar tarafından Hollandaca telif edilmiş²⁰ güvenilir kitaplar da oldukça azdır. Arapça'dan kötü bir Hollandaca ile tercüme edilmiş kitaplar ise, bulunulan ülkenin şartlarına uymayan ve pedagojik yönü eksik rastgele seçilmiş kitaplardır. Bu konuda atılmış ilk ve önemli adım, ISBO'nun, Ders Planları Geliştirme Vakfı (SLO) ile birlikte Hollanda Eğitim Bakanlığı'nın desteği ile 2002'den bu yana yürüttüğü bir çalışmanın sonucu hazırlamış olduğu "Bismillah" adlı İslâm dersleri paket programıdır. Bu program, dört ana bölümden oluşmakta ve ilkokulların birinci sınıfından sekizinci sınıfına kadar kullanılabilir ders metaryelleri içermektedir. Bu ders paketinden İslâm dersi veren Hollanda'daki bütün okulların yararlanması hedeflenmiştir (*De Telegraaf*, 10 Eylül 2007; *Doğuş Gazetesi*, Eylül 2007: 11). Ancak bu programa yönelik olarak bazı müslüman çevreler, Hollanda entegrasyon politikalarını fazla önemseydiği ve dolayısıyla paketin içerik ve dilini bu politik konjonktüre uydurduğu şeklinde eleştiriler yöneltilmektedir (*De Telegraaf*, 10 Eylül 2007). ISBO ayrıca, Hollanda'da çok tartışılan İslâm'da cinsellik ve İslâm'ın homoseksüelliğe bakışı konusunda da ayrı bir ders kitabının çalışmasını başlatmıştır.

İslâm okulları müslümanlar için son derece önemlidir. Hollanda Eğitim Bakanlığı'nın istediği kaliteyi bütün İslâm okulları henüz ortaya koyamamış olsa da, müslümanların eğitimde kurumsallaşma konusunda kaydettiği aşama, müslüman kurumların dayanışması ve eğitimde kaliteye ve dolayısı ile kaliteli müslüman eğitimcilerin yetişmesi açısından önem arz etmektedir. Kaldı ki, bütün görmezden gelme çabalarına rağmen, bazı İslâm okullarının, ortalama başarı ölçüsünün üzerinde performans gösterdiği de bir gerçektir. Uzun yıllar, resmî eğitim örgütlenmesi dışında kurumsal olarak "cami" etrafında İslâm eğitimini gerçekleştirmiş olan Hollanda'daki -ve dolayısıyla Avrupa'daki- müslümanlar, için Hollanda eğitim sisteminin birer parçası

¹⁸ Türkiye'deki tartışmalar açısından burada şu hususun altı özellikle çizilmelidir ki, esasen başörtüsü Hollanda'da diğer ilk ve orta dereceli devlet okullarında da serbesttir.

¹⁹ İlgili kişilerle yaptığımız sözlü görüşmelerde, İslâm okullarında başlangıçta bayan öğrenci ve öğretmenler için başörtüsü mecburiyetinin olduğu ancak günümüzde bu kararın okul yönetimlerine bırakıldığı ifade edilmiştir.

²⁰ İslâm ve İslâmî ilimler ile alakalı gay-i müslim araştırmacılar/oryantalistler tarafından ortaya konmuş pek çok Hollandaca makale ve kitaplar bulunmaktadır.

olan bu okullar, yeni bir aşamadır.

İslâm okullarını bazı yönleri ile Türkiye'deki İmam-Hatip Okulları'na benzetmek mümkündür. Bununla birlikte bu okullar, hıristiyanların özellikle de katoliklerin geliştirmiş oldukları eğitim "kod/domein"ini kullanmaktadır. Hollanda'da müstakil bir "İslâm okulları eğitim kodu/domein"i henüz bulunmamaktadır. Özellikle 11 Eylül'den sonra özelde Hollanda'da genelde de Batı'da gelişen ve müslümanlar açısından olumsuz seyreden olaylar akabinde, İslâm okullarının entegrasyon politikalarına engel teşkil ettiği, öğrencileri izole edip topluma katılıma engel olduğu şeklinde söylemler geliştirilmektedir. Son yıllarda Batı'da egemen olan İslâmofobik/ant-İslamist eğilimlerin birer parçası olduğunu düşündüğümüz bu söylem biçiminin, İslâm okullarına has "kod/domein" elde etme konusundaki adımları engellediği bir gerçek olarak ortada durmaktadır.

C. AVRUPA'DAKİ MÜSLÜMANLARIN DİN EĞİTİM- ÖĞRETİMİNDEKİ BAZI İÇ VE DIŞ PROBLEMLER VE ÇÖZÜMÜNE YÖNELİK PERSPEKTİFLER

Burada sözünü ettiğimiz problemleri "iç ve dış olmak üzere iki kategoride ele almak meseleyi izah bakımından ve çözüme yönelik perspektifler açısından uygun olacaktır. Dolayısıyla biz önce Müslümanların kendilerinden kaynaklanan "iç" sorunları ele alacak ardından da Müslümanların içinde yaşadıkları toplumdan kaynaklanan bazı "dış" sorunlara işaret edeceğiz.

1. İç Problemler:

a. Etnik-Sekter Bölünmüşlük:

Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlar farklı etnik ve sekter grup ve cemaatlere ayrılmışlardır. Şüphesiz bu ayrılmışlığın lokal anlamda kendileri için getirileri de yok değildir. Ancak din eğitimi ve öğretimi başta olmak üzere, temel bazı meselelerde bu bölünmüşlük, çoğunlukla problemleri beraberinde getirebilmektedir. Buna bir de, "Arap müslümanlığı", "Türk müslümanlığı", "Alevî müslümanlığı" "Ahmediyye-Kadiyaniyye müslümanlığı" "Avrupa müslümanlığı", "Almanya müslümanlığı", "Hollanda müslümanlığı"²¹ gibi, Avrupa'daki müslümanların kendi içindeki farklı Müslümanlık anlayış ve bölünmüşlüklerinin getirdiği olumsuzlukları da katarsanız, Avrupa ülkelerinde din eğitimi ve öğretimi ile alakalı genel bir strateji belirlemek, oldukça zorlaşmaktadır. Buna paralel bir durum, bütün azınlıkların etnik özelliklerinin İslâm'ın gelişmesini ve İslâm anlayışlarını oldukça etkilediğidir. Bu durum aynı zamanda, Avrupa'daki müslüman azınlıkların din eğitimine dair iç problemlerinin pek çoğunun da esas sebebi haline gelmiştir.

²¹ Bu kavram ve nosyonların her birinden ne kastedildiği bu yazının konusu değildir. Ancak bu anlayışların daha özelde Avrupa'daki din eğitimine etkisine dair bir araştırma, dikkat çekici sonuçlar üretecektir.

Bununla birlikte kendi içlerinde alabildiğine sekte ve cemaatsel bölünmüşlüklerine rağmen, Araplar ve diğer etnik kökenli azınlıklara oranla mesela Türklerin din eğitim ve öğretimi açısından durumu, aslında nispeten daha iyidir. Aralarında ton farkı olmakla beraber, genel olarak Türklerin din eğitimini yakından ilgilendiren bazı meselelere bakışı farklılığını hissettirmektedir. Esasen Avrupa’da veya Batı’da yaşayan “Arap kökenli Müslümanlar” ile “Arap olmayan müslümanların (mevali)” –mesela Türklerin- eğitimle alakalı problemlere bakışları ve bu problemlerin çözümü konusundaki perspektifleri incelemeye değer bir konudur. *Time Dergisi* Fransa’da Arap kökenli müslüman gençlerin çıkardığı olaylar üzerine, “Fransa’daki isyan neden Almanya’da çıkmıyor?” başlıklı bir yazısında bu konuyu ele almış ve cevap olarak da “Çünkü orada Türkler var” diyerek etnik kökenin din anlayışlarına ve eğitim perspektiflerine olan etkisine işaret etmiştir.²²

Kök ülkedeki bölünmüşlüğün bir uzantısı olarak, “etnik”, “mezhepsel” ve “meşrepsel” olmak üzere pek çok alt versiyonu olan Batı’daki Müslümanlar arasındaki bu bölünmüşlük, din eğitimi ve öğretimine dair en basit uygulamalarda ve faaliyetlerde bile kendisini hissettirmektedir. Son dönemde Almanya, Fransa ve Hollanda gibi Avrupa ülkelerinde oldukça revaçta olan “din eğitimi ders kitapları” ve “imam eğitimi” tartışmaları ile İslâmî eğitim veren okulların yönetimlerindeki “etnik-sekte” iç çekişmeler, bunun önemli örneklerindedir. Tabiatıyla bu durum, İslâm eğitimi konusunda ortak akılla hareket etmeyi, kalıcı ve ses getirici kararlar almayı ve geleceğe dönük eğitim projeksiyonları yapmayı zorlaştırmaktadır. Bunun sonucu olarak din eğitimine ait müslümanlarca kullanılacak en tabii haklar bile yeterince kullanılamamaktadır. Halbuki musluman toplumun azınlık halinde yaşadıkları ülkelerdeki İslâm eğitiminin, kendine özgü birtakım özellikleri olması normal olmakla birlikte, temel olarak “etnik” ve “sekte” bir karakter arzmemesi, bütünleştirici, kuşatıcı olması, bu eğitimin etkisi ve kalıcılığı bakımından elzemdir.

Şu halde bu eğitim ve öğretimde “bilimsellik”, “güvenilirlik” ve “iletişimcilik” esas olmalıdır. Yani öncelikle Müslümanların kendi arasındaki iç ve dış diyalogu beslemeli ve geliştirmelidir. Ardından da aynı mekânı paylaştıkları ve aynı tartışmaların içinde yer alan müslüman toplumla iletişimi güçlü kılınmalıdır. Özelden kendi etnik-sekte grubu genelde de bütün müslümanlar arasındaki farklı İslâm yorumlarını ve etnik kökenleri dikkate almalı ve eğitiminde buna göre düzenleme yapabilme esnekliğini –olabildiğince– gösterebilmelidir. Yine içinde bulunulan toplumdakilere öncelik vererek diğer dinleri, gelenekleri ve hayat tarzlarını da hesaba katmalıdır. Özellikle Batı’da dominant dinî ve insanî gelenekleri (yahudi, hıristiyan, hümanist)

²² Mesela Avrupa’da veya Batı’da yaşayan “Arap kökenli Müslümanlar” ile “Arap olmayan müslümanların (mevali)” –mesela Türklerin- eğitimle alakalı problemlere bakışları ve bu problemlerin çözümü konusundaki perspektifleri incelemeye değer bir konudur. *Time Dergisi* Fransa’daki olaylar üzerine “Fransa’daki isyan neden Almanya’da çıkmıyor?” başlıklı bir yazısında bu konuyu ele almış ve cevap olarak da “Çünkü orada Türkler var” diyerek etnik kökenin din anlayışlarına ve eğitim perspektiflerine olan etkisine işaret etmiştir.

eğitiminde hesaba katmalıdır.

b. Kök Ülkeye “Aşırı” Bağımlılık:

Türkiye, Fas, Cezayir ve Pakistan gibi Avrupa ülkelerinde azınlık halindeki müslümanların geldikleri kök ülkelere aşırı bağlı halde kalmaları da, özellikle son dönemde din eğitim ve İslâm öğreniminin önündeki sorunlardan biridir. Avrupadaki Müslümanlar açısından ise bu durum, etkisi son yıllarda sıkça hissedilen bir husustur.

Esasen bu durum, “diaspora kültürü” konusunda fikir yürütmeyi gerektirir. Zira Batı ülkelerinde İslâmî eğitim alanındaki kalıcı adımlar, müslümanların kendilerini “diaspora”da birer “muhâcir” olarak görebilmeleriyle de yakın irtibatlıdır. Bu göçmenlikten farklılık arzeder. Zira göçmenlikte “iğretilik” ve “geçicilik” ön plandadır. Ne var ki, kök ülke lehinde etkin lobi açısından da önemli olan bu durum, şayet iyi planlanamazsa, kök ülkeden tamamen uzaklaşma ve bulunulan ülke içerisindeki dominant kültürde asimile olma sonucunu da doğurabilir. Tabiatıyla bu, kök ülke için hiç de arzu edilmeyen bir durumdur.

Buradan hareketle, aslında bir paradoks gibi gözükse de, buldukları ülkelere entegre olmuş kendi kurumlarını kurmuş olan Müslüman-Türk diaspora azınlıkları, başta din/İslâm eğitimi olmak üzere dinî ve kültürel haklarını daha etkin biçimde elde edebilmektedir. Avrupa’da yaşayan Müslümanların gittikçe “göçmen” statüsünden “yerleşik vatandaşlar (muhâcir)” konumuna evrildiği; nitelik olarak da işçi kalmakla yetinmeyip iş dünyasından politikaya, üniversiteden müzik ve spora kadar hayatın her alanına yayılmış olduğu bir gerçekse de, her meselede birebir kök ülkelere göre hareket etme hali günümüzde alabildiğine sürmektedir. Bu ise Avrupalı yetkililer tarafından genellikle eleştirilmekte ve İslâm eğitimi konusundaki bazı adımları engelleyici bir argüman olarak ileri sürülmektedir.

c. Dini-Entelektüel (Oksidentalistik) Bakış Eksikliği

Batı bilimi” ya da “garbiyatçılık” olarak Türkçe’ye çevrilebilecek olan “oksidantalizm”, bir kavram olarak Arapça’dan aktarılarak dilimizde de kullanılan “şarkiyatçılık” ve “istişrak” terimlerinin karşıt anlamlısıdır. “İnanç-ibâdet, örf-âdet, tarih, coğrafya, iktisat, siyâset ve sosyo-kültürel olmak üzere bütün yönleriyle Batı’yı araştıran ilim dalı” veya “Doğu’nun Batı’yı edebî, entellektüel-akademik yazının konusu haline getirme çabası” olarak tarif edilebilecek olan “oksidantalizm”, bir kavram olarak “oryantalizm” kadar kullanım yaygınlığına ve alanına sahip değildir.²³

Meselenin din eğitimi ile alakalı yönü, Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların “oksidantalistik kurumlar” kuramamış olmaları ve dolayısıyla

²³ Oksidentalizm konuda bilgi için bk. Özcan Hıdır, “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi –M.Fuat Sezgin ve M. Mustafa el-A’zami Örneği-”, *Hadis Tedkikleri Dergisi*, V/1, 2007, s. 7-31.

İslâmî eğitimin motor gücü olabilecek “oksidentalistik bakış” ortaya koyamamış olmalarıdır. Bu durumun pratik yansımaları Avrupa ülkelerinde hâlihazırda tartışma konusu olan “İslam eğitimi”, “imam eğitimi” başta olmak üzere, Müslümanları ilgilendiren pek çok alanda kendini gösterir. Eğitimle alakalı müfredat sorunu, eğitimde İslâmî kavramların nasıl kullanılacağı, eğitimin hıristiyan-hümanist/seküler bir kültürün dominant olduğu bir ortamda nasıl planlanıp pratize edileceği aslında hep bir oksidentalistik bakışla ilgilidir. Zira gerek kök ülkelerden gelen din eğitimcileri (imam, din dersi hocaları), -istisnalar olmakla beraber- genelde bu oksidentalistik bakıştan mahrumdur. Bu anlamda “oksidentalistik” aslında, “bir dinî-entellektuel liderlik” sorunudur ve Batı’daki ozelde din eğitimi genelde ise Müslümanları ilgilendiren hemen her meselede bu liderliğin eksikliği hissedilir.

Burada vurgulanması gereken bir diğer husus da, din eğitiminde tamamen Batılı (daha ziyade Hıristiyan kültürü temelli) teolojik kavramları kullanarak bu kavramların oluşturduğu zihniyetle düşünme yani İslâm’a Batı’daki hâkim din olan Hıristiyanlık gözlüğüyle bakma sorunudur. Tabiiyle bu durum, Batı dillerinde din eğitim ve öğretimine ait alternatif istilahları üretmemeye problemi olup başlı başına bir “oksidentalistik” ve “oksidentalistik kurumlar”ın olmayışı problemidir. Müslümanlar açısından oksidentalistik kurum ve çalışmalara olan ihtiyacı, “oksidentalizm” terimini ilk kullanan şarkiyatçı olan Alman şarkiyatçı Rudi Paret de gündeme getirmiştir. Paret, İslâm dünyasının, Batı’yı tanımaya ve anlamaya yönelik ciddi çalışmalar ortaya koymasının, “Batı Araştırmaları” veya “Garbiyyat Araştırmaları (Occidental studies)” ismi altında enstitülerin kurulmasının gereğine işaret etmiştir.²⁴

Oksidentalizmin bilhassa Batı’da din eğitimi ile alakalı olmazsa olmaz unsurları olarak şunları sıralamak mümkündür:

- a. İyi bir dinî/İslâmî eğitim (ilmi-bilimsel altyapı),
- b. Özellikle bulunulan ülke dili ve kültürü ile ana dilin iyi derecede bilinmesi,
- c. Batı’da teoloji eğitiminde ve sosyal bilimlerde kullanılan genel geçer teori ve akımlar ile terminolojilere dair arka plan bilgisi.
- d. “Oryantalizmin” ve “oryantalistik söylem”in iyi etüt edilmesi.

Bunlardan son olarak zikredilen husus, din eğitimi açısından bilhassa önem arzeder. Zira Batı’da sosyal bilimlerde kullanılan terminoloji –ki çoğunluğu Hıristiyanlık tarihi ile alakalıdır- ile İslâm eğitimi verildiğinde, maksadı anlatma açısından sakıncalı sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. Bu şartlara aslında bildiklerini bizzat pratik olarak hayatına yansıtmayı da katabiliriz ki, esasen bu İslâm Dîni eğitim ve öğretiminde son derece önemli bir yöndür.

²⁴ Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden 1968, s. 5.

Burada sözünü ettiğimiz oksidentalistik ve oksidentalistlerin olmayışının İslâm eğitiminde belki de en önemli sorunlardan biri, Batı eğitim sisteminin genel anlamda bilen, bulunulan ülkenin eğitim yasasının ve okul idaresinin kriterlerini taşıyan pedagojik-formasyonu iyi ve de dinî bilgisi yeterli, müslüman öğretmenlerin yeterli oranda olmayışıdır. Aslında bu Batı'daki bütün Müslümanların önemli bir sorunudur. Bu meyanda belirlenen pedagojik formata uygun İslâmî ders metot ve metaryallerinin olmayışı da, yine bu konuyla alakalı diğer bir önemli sorundur.

2. Dış Problemler

a. Tahakküm ve Tayin Edici Oryantalistik Bakış:

“Oryantalizm” ve “oryantalist bakış”, Batı'da din/İslam eğitiminin, Türkler ve dolayısıyla müslümanların dışındaki önemli sorunlarından biridir. Başlangıcı Haçlı seferleri'ne kadar giden oryantalizmin günümüzde şekil ve mahiyet değiştirdiği ve geçmişe nazaran çok daha esnek bir tutum aldığı doğrudur. Bu anlamda haçlı seferlerinin modern Avrupa kimliğini inşa eden faktörler arasında önemli bir yere sahip olduğu inkâr edilemez. Haçlı seferleri sayesinde Avrupa, düşmanı/rakibi üzerinden kendi kimliğini inşa etmiştir.

Bu itibarla bütün esnekliğine ve gelişmesine rağmen oryantalistik bakışta Müslümanlara yönelik tahakküm ve tayin etme hala ön plandadır. Her ne kadar günümüzde kendilerini “oryantalist” diye nitelemekten ziyade “arabist” ve “islamolog” olarak nitelemeye çalışsalar ve eski katı tutumlar yumuşamış olsa da, oryantalist söylemin müslümanlara yönelik tahakküm ve tayin etme mantığı son tahlilde değişmemiştir. Batı'daki İslâmî eğitim politikaları da bu oryantalist mantık doğrultusunda şekillendirilmeye çalışılmaktadır. Bu meyanda müslüman eğitimcilerden Batı konteksinde –Batı norm ve değerlerine göre- İslâmî eğitim modeli uygulamaları istenmektedir. “Homoseksüelliğin” ve (özellikle müslümanlara ait) kutsallara hakaretin “fikir özgürlüğü” adı altında birer değer olarak müslümanlara da kabul ettirilmeye çalışıldığı göz önüne alınırsa, “norm” ve “değer”lerin tayin ve tespiti ile buna göre bir İslâm eğitim konsepti geliştirmenin güçlüğü ortadadır. Tabiatıyla aynı sorun Batı'da yaşayan Müslümanlar açısından da geçerlidir.

Oryantalist mantıkla alakalı olarak Batı'da İslâm Dini eğitimi ve öğretimini de yakından ilgilendiren önemli problemlerden biri de, söylem ve eylemleri sebebiyle kendi kültürleri ve toplumlarca muteber sayılmayan bazı “müslüman aydınlar”ın, Batı entelijansiası tarafından gereğinden fazla sahiplenilmesi ve İslâmî eğitim müesseselerinin başına genellikle bunların getirilmeye çalışılmasıdır. Tabiatıyla düşüncesinden ötürü dışlanan birine kucak açmak, ona düşünce özgürlüğü sağlamak hiçbir surette kınanacak bir tutum değildir. Yanlış olan, bu fikirlerin, zaten aralarında barınmadığı bir toplumu temsil edebileceğini düşünmek ve bunları müslümanlara dayatmak, daha da ötesi Müslümanları bunlar vasıtasıyla dönüştürmeye çalışmaktır. Bu durum, tıpkı Katolik kilisesinden aforoz edilmiş bir papazın

görüşlerini Vatikan'ın görüşü olarak kabul etmeye benzemektedir. Halbuki bunun makul olmadığı ortadadır. Oysa Batı ülkelerinde müslüman din adamlarının (imam, din dersi öğretmenleri, manevî rehberler vb.) eğitiminin, Protestanlık ve Katolik eğitimi veren üniversitelerde onların "eğitim kodu (domein)" altında yapılmasının devlet zoruyla dayatılması, bu anlamda genelde "Ezher Üniversitesi'nde papaz yetiştirmek" gibi algılanmaktadır.

b. İslâm Karşıtı-İslamofobik Tutumlar

Özellikle 11 Eylül Hadisesi'nden sonra sıkça artan "islamofobik" ve "anti-islamist" tutumların da, Batı'da din eğitiminin önündeki önemli engellerden biri olduğuna kuşku yoktur. Bununla bağlantılı olarak ve tarihten de beslenen özel bir Türk karşıtlığının varlığı da bilinmekte ve gözlemlenmektedir. Haclı savaşları, Luterci Protestanlığın kurucusu Martin Luther, Kalvinist Protestanlığın kurucusu John Calvin ve dinî-entellektüel etkileri günümüzde de alabildiğine devam eden daha pek çok Avrupalı din ve fikir adamı, müslümanlara karşı genelde negatif söz ve tutumlar ortaya koymuşlardır. Bütün bu olumsuz söz ve tutumlar tarihte olmuş bitmişse de, etkisi günümüzde de belli oranda devam etmekte ve bir anlamda Batılı insanın zihni arka planında yerleşik durmaktadır. Dolayısıyla müslümanlarla ilgili bir olayda bu arka plan devreye girebilmekte ve bu da tutumlara yansıtılmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz iki sorun ile de yakından ilgili olan bu meselenin dramatik boyutunu gösteren bazı anketlere göre, orta dereceli okullardaki Batılı öğrencilerin müslüman öğrencilere islamofobik baktığı ve bu karşıtlığın konjonktürel olarak da yükseldiği ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın aşırı biratkım yorumlarını benimseyen ve Müslümanların genelinden yarılan bazı grupların söylem ve eylemlerinin de bu karşıtlıkta rol oynadığını burada kaydetmeliyiz.

Günümüzde ise, tarihin modern versiyonlarla tekrarlandığına şahit olunmaktadır. Özellikle Huntington'un "Medeniyetler çatışması" tezinin ardından 11 Eylül Hadisesi'nin meydana gelmesi, ülkelere göre farklılık gösterse de, Batı'daki İslâm karşıtı eylem ve söylemleri alabildiğine artırmıştır. Batı'da –son yıllarda nitelikli bazı örnekleri hariç tutarsak- siyasi ve ekonomik kurumsal güçten yoksun olan Müslümanlar için bu durum oldukça dramatiktir. Batı'da bazı ülkelere yapılan araştırmalarda İslâm'a ve dolayısıyla müslümanlara olumsuz bakanların oranının neredeyse yüzde 50'yi geçmesi, hatta "İslâm'ın kendisi Batı için tehdittir" söylemlerinin sıkça duyulması, islamofobik ve anti-islamist eğilimlerin Batı'da yükseldiğini gösterir. Nitekim ülkeler arasında farklılıklar olsa da Avrupa Birliği'nin yayımladığı bazı raporlarda bunu doğrulayan sonuçların ortaya çıktığı bilinmektedir.

Bütün bu islamofobik eylem ve söylemlerin İslâm eğitime dair açılımlara negatif etki ettiği, müslümanların bu yöndeki taleplerine engel teşkil ettiği aşikardır. Bununla birlikte, paradoks gibi görünse de, bu durumun aynı zamanda doğru bir İslâm eğitime olan ihtiyacı da artırdığı zaman zaman Batılı bazı yetkililer tarafından vurgulanmakta ve kabul de görmek-

tedir. Zira gerek Batılılarda gerekse Müslümanlar arasında İslam ile alakalı doğru olmayan bilgilerin ve cehaletin söz konusu olduğu gözlemlerimiz arasındadır.

Bu bilgiler ışığında şu söylenebilir ki, özelde Türkler genelde ise müslümanlar için din eğitiminin verilmesi konusunda yasal olarak bir engel bulunmasa bile, genellikle konjonktürel İslâm korkusu ve karşıtlığına paralel olarak politik-bürokratik engellemeler söz konusu olabilmektedir. Özellikle 11 Eylül hadisesinden sonraki konjonktürde bu engellemeler daha da artmıştır. Politikacıların ayrımcı ve çifte standartlı söz ve eylemleri, belediye veya okul idarecilerinin ayrımcılıkları vb. olarak zikredebileceğimiz bu engellemeler, okullarda uzun süre İslâm Dîni eğitim ve öğretiminin verilmesini zorlaştırmıştır. Bununla birlikte gerek geçmişte zaman zaman oluşturulmuş İslâm din dersine dair çalışma gruplarının çalışmaları gerekse son yıllarda üst çatı örgütlerin kurulması gibi, örgütlenme konusunda kaydedilen başarılar neticesinde İslam eğitimi konusunda bazı kazanımlar da elde edilmiş ve ileride de edilecektir. Özellikle kurumsallaşma anlamında Türkler, diğer etnik ve sekter müslümanlar arasında bu anlamda nisbeten daha iyi durumdadır.

c. Sekülerleşme/Dünyevileşme:

Aydınlanma sonrası pozitivist anlayışla Batı'da genel anlamda hız kazanan kutsal olandan uzaklaşma, son yıllarda özellikle Protestanlık'ta etkisi daha fazla hissedilen bir fenomendir. Bu itibarla Protestanlığın etkin olduğu Kuzey-Batı Avrupa ülkelerinde bu durumun, özellikle İslâm eğitiminin önünde bir engel teşkil ettiği söylenebilir. Bugün Avrupa ülkelerinde dinden uzaklaşma –aslında kiliseden uzaklaşma- ülkeden ülkeye bazı farklılıklar olsa da, %50-60'lardan az değildir. Yine âhirete inanmayanların oranının %65-70 civarında olduğu bildirilmektedir.²⁵ Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Protestanlık –özellikle liberal Protestanlık- bu açıdan sık sık gündeme gelir. Zira bir yandan bu mezhebin sonuna dair tezler (the End of the Protestantism)²⁶ ortaya atılırken diğer yandan bu mezhep içerisinde kalıp Tanrı'ya inanmayan din adamları çıkabilmektedir. *Geloven in een God die niet Bestaat=Var Olmayan Bir Tanrı'ya İnanmak* adlı kitabının ardından tartışma yaratan Hollandalı “protestan din adamı” Klaas Hendrikse, “Tanrı'ya inanamıyın için Tanrı'nın var olduğuna inanman gerekmez” temel teziyle görüşünü otaya koymuş ve Hollanda'da büyük bir tartışmanın tetikleyicisi olmuştur.

Dinden ve dînin şekillendirdiği değerlerden uzaklaşma, tabiatıyla toplumdaki suç oranlarındaki artış başta olmak üzere, din eğitimi ile doğrudan ilgili pek çok zararlı sonuca yol açmaktadır. Bu durumun farkına varılmış olacak ki, bir yandan modernizm ile hayatın dışına itilen din, “post-

²⁵ *De Telegraph*, 28.10.06.

²⁶ Halen Oxford Üniversitesi Hıristiyanlık Tarihi kürsüsünde öğretim üyesi olan Alister E. McGrath'a ait bu tez, pek çok açıdan tartışılmaya devam edilmektedir.

modernizm” açılımı ile eşit ama üstün olmayan bir aktör olarak,²⁷ tekrar kamusal/toplumsal hayata davet edilmeye çalışılmaktadır. Buna göre kamusal alan yalnızca dîne göre düzenlenecek değildir; ancak kamusal alanda dînin tamamen görmezden gelinmesi de doğru değildir. Bu itibarladır ki, Batı’da son yıllarda dîne, özellikle de dinlerin spirituel/ruhî boyutuna dönüş ile alakalı bazı çalışmalar/teşvikler yapılmaktadır. Yapılan bazı araştırmalardan²⁸ hareketle, sekülerleşme/dinden uzaklaşma temayüllerinin Batı ülkelerindeki müslüman nesiller arasında da oldukça yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan Batı’da –özellikle protestan ülkelerde- “din özgürlüğü”nün dinden özgürleşme olarak algılanması da, dinden uzaklaşma fenomeni ile alakalı başka bir yöndür. Oldukça detaylara sahip bu konunun, İslâm eğitime yansımaları derindir/köklüdür. Zira gerek din özgürlüğünü “dinden uzaklaşma” olarak yorumlayan gerekse dinden uzak (ateist-agnostik) kimselerin İslâm eğitimi ve öğretimi konusunda karar verici mevkilerdeki varlığı, Batı’da din eğitimi ve İslâm Dîni öğretiminin önündeki önemli engellerdendir.

d. Avrupa/Batı Norm ve Değerleri:

Avrupa’da özellikle son yıllarda sıkca kullanılan ve içeriği tam olarak doldurulamamış olan “Avrupa/Batı norm ve değerleri” ile esasen çoğunlukla Avrupa’daki en önemli etnik-dini azınlıklar olan Türklerin ve Arapların – dolayısıyla- müslümanların bilhassa İslâm eğitim ve öğretimindeki bazı haklarını kullanmalarına engel olma amacı güdülmeye çalışıldığı hissedilmektedir. Bu anlamda “İslâm eğitimi veya İslâmî eğitim Batı norm ve değerleriyle ters düşüyor” söylemi sıklıkla gündeme getirilmekte ve böylece müslümanların din eğitimi anlamında yeni taleplerinin önü kesilmektedir. İslâm ile çeliştiği açık olan bazı Batı norm ve değerlerinin İslâm eğitimi sürecinde ne oranda ve nasıl dikkate alınacağı burada önemli bir noktadır. Bundan daha da önemlisi, bu norm ve değerlerin bir kısmının üzerinde ittifak sağlanamadığı halde bir değer olarak ileri sürülebilmesidir. Bu meydana “homoseksüellere saygı”yı bir değer olarak kabul edip müslümanlardan buna asygi göstermesini bekleyenler çıkmaktadır.

Bilindiği üzere, İslâm eğitiminin en önemli amaçlarından biri, İslâmî bir kimlik ve bilinç oluşturmaktır. Hatta müslümanlar Batı’yla karşılaştıktan sonra bu kimlik vurgusu daha da öne çıkmıştır. Bu anlamda sözü edilen

²⁷ Günümüzün önemli Alman filozoflarından olan ve aynı zamanda geçen sene görevinden feragat eden Papa XVI. Benedictus ile de bu meyanda tartışmaları da bulunan J. Habermas’a ait bu tez, post-modern toplumda dinin yerine dair tartışmalarda sıkca gündeme gelir. Buna benzer bir tez de yine Amerikalı önemli din sosyologlarından P. Berger tarafından savunulmaktadır. Ona göre din, modernizm karşısında dört tür tepki verebilir. Ya moderniteye teslim olur, ya onu pasif biçimde reddedip kabuğuna çekilir, ya aktif biçimde reddedip mücadeleye girişir, ya da pazarlık eder. Bunlardan en doğrusu, “pazarlıkçı tepki”dir.

²⁸ Bu yöndeki araştırmalar için bk. Welmoet Boender, *Imam in Nederland*, Amsterdam 2007, s. 22.

norm ve değerler içerisinde yaşayan bir müslüman öğrenciye, İslâm'ın esasen bu norm ve değerlerle çeliştiğinin nasıl izah edileceği sorusu önemlidir. Bu önemli bir sorudur ve bu soru, yukarıda sözünü ettiğimiz "Avrupa İslâm'ı" tartışmaları ile de yakından alakalıdır. Şu halde bu olgu, İslam dini eğitimi anlamında uzun vadede üzerinde ayrıca düşünülmesi gereken önemli bir sorun olarak, özelde Hollanda genelinde de bütün Batı ülkelerinde yaşayan Müslümanların karşısında durmaktadır.

SONUÇ

Multi-kültürel Hollanda toplumundaki din eğitimi bağlamında İslâm eğitiminine dair başlıca sorunlar ve tartışmaları ele aldığımız bu çalışmamızda netice olarak şu hususların altını çizebiliriz:

1. Hollanda'da din eğitim ve öğretimi gerek "sütunlaşma/verzuiling" sistem paralelinde Anayasa (Anayasa 23. madde) ve yasalarla (Temel Eğitim Yasası 29-31. maddeler) teminat altına alınmıştır. Her din, mezhep veya dünya görüşüne mensup grupların kendi özel okullarını kurmaları mümkündür. Buna dayalı olarak önce ülkenin hakim dini grubu olan Kalvinist Protestanlar daha sonra da Katolikler ve Yahudiler son olarak da Müslümanlar, "İslâm okulları" diye isimlendirilen kendi özel okullarını kurmuşlardır.

2. İlk İslâm okulu, 1988 senesinde Rotterdam'da kurulan "al-Ghazalî İslâm Okulu"dur. Halen 1'i orta-lise ve 39'u da ilkokul olmak üzere sayıları 40 olan İslâm okulu mevcuttur. İslâm okulları, kurulduğu yıllardan itibaren Hollanda kamuoyunda sürekli gündemde olmuş ve halen de olmaya devam etmektedir. Bunun bir sonucu olarak eni talep olmasına ve yeterli kanuni şartları yerine getirildiği halde yeni İslam okullarının açılması konusunda çeşitli engeller çıkarılmaktadır. Bu meyanda İslâm okullarının, "entegrasyon politikalarına engel teşkil ettiği" gerekçesi, özellikle ırkçı eğilimlere sahip bazı politikacılar tarafından sürekli gündeme getirilmekte ve böylece yeni okulların açılmasının önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Buna karşılık bu okulları savunan araştırmalarda ise, İslâm okullarının müslüman öğrenci ve velilerin topluma katılımı ve emansipasyonu açısından son derece önemli haiz olduğu vurgulanmaktadır.

5. İslâm okullarının ISBO gibi çatı bir örgüt altında organize olması/kurumsallaşması, haklı talepleri elde etmek açısından önemli bir adımdır. Bir diğer önemli adım ise, Hollanda'daki okullarda okutulacak İslâm derslerine yönelik kitapların hazırlanmasına dair, ISBO bünyesinde kurulmuş olan "Islamitisch Pedagogisch Centrum (IPC)" tarafından 2002'den bu yana devam eden çalışmanın yakın zamanlarda meyvesini vermiş olmasıdır. Bu adımlara ilave olarak, halihazırda pedagojik-formasyondan reel ve ideal anlamda mahrum kimselerce yürütülen, genel olarak Hollanda'daki din/İslâm eğitimi özelde de İslâm okullarındaki idareci-eğitimci kadrosunun yetiştirilmesi konusunda planlı, somut adımları atılması gerekmektedir. Hollanda'daki İslâm eğitiminin önemli problemlerinden biri de, müslümanların İslâm eğitimi yapacakları "müstakil din eğitim kodu/domein"inin olmayışıdır.

7. Batı ülkelerinde azınlık halinde yaşayan müslümanlar, İslam din eğitime dair pek çok iç ve dış problemle karşılaşmaktadır. Bu sorunların çözümünde, onların iç sorunlarının halledilmesi öncelik arzeder. Kendi iç sorunlarını bir dereceye kadar halletmiş olarak müslüman azınlıklar, dış problemlerinin çözümü için gerekli dinamizmi yakalayacaklardır. Gerek bu dinamizmin oluşmasında gerekse başta İslâm eğitimi ve öğretimi olmak üzere etkili biçimde problemlerin çözümüne kanalize edilmesinde, hiç şüphesiz etkili bir “dinî-entellektüel liderlik (oksidantalizm)” gereklidir. Bunun için ise oksidentalistik kurumlara ve bu kurumların yön verdiği planlamalara ihtiyaç olduğu izahtan varestedir.

LİTERATÜR

Boender, Welmoet, *Imam in Nederland*, Amsterdam 2007

Canatan, Kadir-Hıdır, Özcan, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti İslamizm*, Ankara 2007.

Cromartie, M.-Laconte, J. (2007). “Modern Kamusal Alanda Din ve Dini Kurumlar”, Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi, İstanbul.

De Telegraaf, 10 Eylül 2007; 28.10.06.

Doğuş Gazetesi, Eylül 2007, s. 11.

Dwyer, C- Meyer, A, (1995). “The Institutionalisation of Islam in the Netherlands and in the UK: the Case of Islamic Studies”, *New Community*, 21 (1), 37-54.

Hıdır, Özcan, *Avrupa’da İslami Hayat: İslam Dini El Kitabı*, Semerkand, İstanbul 2010.

_____, *Avrupa’da Müslüman Olmak*, Hayat Yayınları, İstanbul 2012.

_____, *Hollanda’daki Türkler*, IUR Press, Rotterdam 2012.

_____, “Luterci Protestanlığın Kurucusu Martin Luther’in İslam, Kur’an, Hz. Peygamber ve Türklere Bakışı”, (Marmara Üniversitesi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İSAM tarafından organize edilen “11. ve 18. Yüzyıllar Türk-İslam Medeniyeti ve Avrupa” Sempozyumunda sunulan tebliğ), İstanbul 24-26.11. 2006.

İsmailefendioğlu, B. (1996). *Hollanda’da Din Eğitimi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Karagül, A. (1994). *İslamitische Godsdienstonderwijs op de Basisschool in Nederland, Theorie en Praktijk, in Vergelijking met Enkele Europese en Moslimse Landen*, Amsterdam.

Kloosterman, A. (1987). “Moslimse kinderen op katholieke scholen” in K.Wagtendonk (Eds.), *İslam in Nederland: İslam op School* (pp. 111-120). Coutinho.

Koerst, E. M. -Van Driel, L. (1993). *Identiteit en Basisvorming*, Kampen.

Lkoundi-Hamakers, (1987). “İslam en het Nederlandse Onderwijs”. In K.

Wagtendonk (Eds.), *Islam in Nederland: Islam op School* (pp. 97-109). Coutinho.

Meuwissen, D.H.M. (1984). *Grontrechten*, The Hague/Lahey.

Paret, Rudi, *The Study of Arabic and Islam at German Universities*, Wiesbaden 1968,

Rath, R. -Meyer, A. (1994). "Ruimte voor Islamitische Godsdienstonderwijs op Openbarebasisscholen", *Migrantenstudies*, 10 (1), 67-80.

Rath, J. -Pennix, R. (1996). *Nederland en Zijn Islam*, Het Spinhuis, Amsterdam.

Sevinç, İ. (2003). *Hollanda'daki Türk Çocuklarının Eğitim Sorunları*, Ankara.

Shadid, W. A.-Van Koningsveld, P. S. (1991). "Institutionalization and Integration of Islam in The Netherlands", W. Shadid-P. S. Van Koningsveld (Eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe* (pp. 89-121), Kampen.

Shadid, W. A. (2003). "Controle op godsdienstlessen van İslâmitische scholen: de moraalcrisis van de Nederlandse politiek", *Vernieuwing. Tijdschrift voor Onderwijs en Opvoeding*, 62 (5), 22-24.

Van Esch, W. -Roovers, M. (1987). *Islamitische Godsdienstonderwijs in Nederland, België, Engeland en West-Duitsland*, Nijmegen.

Weeber, F. (1982). *Naar School Gaan in Nederland*, Den Haag.

WRR Rapport (2006). *Geloven in het Publieke Domein*, Amsterdam.

***AN ANALYSIS OF ISLAMIC SCHOOLING IN
AUSTRIA – A CONTRIBUTION TO MUSLIM
INTEGRATION OR TOOL FOR SEGREGATION?***

Elif MEDENI

University of Vienna

Müslümanların Entegrasyonu ve Dışlanmaları Açısından Avusturya'da İslami Özel Okullar – Bir Analiz

Batı toplumlarında 9 Eylül ve 7 Temmuz terör saldırılarından sonra Müslüman kurumlarına karşı derin bir şüphe oluşmuştur. Bu nedenle Müslümanlar ve kurumları, önyargı ve büyük bir korku ile gözetlenmeye başlanmıştır. Bu derin endişelerin sonucu olarak camilerin yanı sıra, resmi daireler ve devlet tarafından tanınmış ve finanse edilmiş İslami özel okullar dahi, kısmen gözetim altına alınmıştır. İslami özel okullar medyada da aşırılık, terörizme yataklık etmek ve paralel yapılar inşa etmekle suçlanmıştır. Ancak, müslümanlar arasında İslami özel okullara karşı olan ilgi Avrupa genelinde son yıllarda artmakla beraber, sayı olarak Avusturya'da da artış göstermiştir.

Bu tebliğde Avusturya'da ki İslami özel okulların statüsü ve bu okulların yerel barışa katkı sağlama potansiyellerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle, Avusturya bağlamında İslami eğitimin geçmişine ve temellerine kısaca değinip, İslami özel okulların yasal statüsü ve bu okulların Avusturya mediasında ki yansımaları ele alınacaktır. Ayrıca İslami özel okulların niteliğini sergilemek ve bilgi verebilmek için örnek olarak bazı okulların web siteleri ve eğitim programları analiz edilmiştir. Son olarak, İslami özel okulların toplumsal potansiyeli ve yerel barışa katkıları özetlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Özel İslam Okulları, İslam Eğitim, Avusturya, Yerel Barış, İslamcılık

An Analysis of Islamic Schooling in Austria – A Contribution to Muslim Integration or Tool for Segregation?

After the attacks of 9/11 and 7/7 major parts of Western societies were deeply suspicious of Muslim institutions and thus observed Muslims and their institutions with prejudice as well as deep fear. As a consequence, not only have religious places such as mosques been observed with reservations but also institutions such as Islamic schools which are officially recognized, and even funded by the state, were partially seen as places of extremism and terrorism. However, Islamic schools are often condemned of training extremists and excluding themselves from the wider society. Nevertheless, the interest in Islamic schooling has considerably grown throughout Europe in recent years and the demand for private Islamic schools has also increased over the last decades in Austria.

This paper aims to examine the status of private Islamic schools in Austria

and their potential to contribute to local peace. Therefore, both the positive and negative aspects of faith based Islamic education in the Austrian context will be concisely discussed by illustrating the present situation of Islamic schooling, its legal status and the reception of private Islamic schools in wider Austrian media. Therefore, exemplary homepages of some Islamic schools will be analyzed in order to assess the nature of Islamic schooling in Austria. The paper will finally conclude by briefly discussing the potential of private Islamic schools and their contribution to local peace.

Key words: Islamic Schooling, Islamic Education, Austria, Local Peace, Islamism

1. Introduction

The majority of European countries have mostly been associated Islam with migration due to big labor migration waves in the 1970s and 80s. Therefore, Islam has been perceived as a foreign entity. In the case of Austria, one might assume that the long presence of Islam and its legal recognition since 1912 may have led to a wider acceptance of Muslims on the one hand and a more solid identification of Austrian Muslims with the country's society on the other. A recently published research on Austrian Islam has shown that the presence of Islam in Austria dates back to the 13th century, long before the official recognition of Islam¹. Hence, a critical examination of Islamic influences and roots in Austrian history can help Muslims to better identify themselves with the Austrian society, to promote the feeling of belonging and to accept this country as their homeland. Simultaneously, the long presence and the far back dating roots might be a factor for the acceptance of Islam on the part of the majority.

After the attacks of 9/11 and 7/7 the discourse on Islam and Muslims shifted to a more political tense mainly associated with terrorism and extremism. Therefore, it is not surprising that major parts of European societies were deeply suspicious of Muslim institutions and thus observed Muslims and their institutions with prejudice as well as deep fear. As a consequence, not only have religious places such as mosques or madrasas been observed with reservations but also institutions such as private Islamic schools which are officially recognized, and even funded by the state, were partially seen as places of extremism and terrorism².

Overall, this paper aims to examine the status of private Islamic schools and their potential to contribute to local peace³. Therefore, both the positive

¹ See A. Shakir/ G. G. Stanfel/ M.W. Weinberger (eds.) (2012): *Ostarrichislam: Fragmente achthundertjähriger gemeinsamer Geschichte*. Wien: Al-Hamra-Verlag.

² See FPÖ Wien (2011): *FP-Gudenus: Rotes Wien in Geiselhaft der Islamisten*, OTS 0119, 2011/09/26. http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20110926_OTS0119/fp-gudenus-rotes-wien-in-geiselhaft-der-islamisten [2013/09/10].

³ The first research on explicit Islamic schooling in Austria in which the case study focuses on Islamic educational concepts and theories and the way these theories and concepts are put into practice was conducted by the author of the present paper. This paper has arisen from a pilot study (during 2012) of the author's continuing PhD thesis and parts of this paper are an object of a former publication (see E. Medeni/ B. Breen-Wenninger (forthcoming 2014): *Private Islamic Schooling in*

and negative aspects of faith based Islamic education in the Austrian context will be concisely discussed by illustrating the present situation of Islamic schooling, its legal status and the reception of private Islamic schools in wider Austrian media. Since this article is a contribution to a conference entitled “International Symposium on Religious Studies and Global Peace” the main question to be answered will be why Islamic schools are often condemned of training extremists and excluding themselves from the wider society and to what extend private Islamic schools contribute to local and therefore, global peace. Thus, this paper starts with an introduction on the history of Islam in Austria explaining the unique legal status within Europe, followed by an examination of the status of private Islamic schools. In this part, the history of denominational Islamic schooling will be described and the general legal frame concerning faith based schooling will be briefly portrayed. The next section will discuss what kind of Islamic schooling is practiced and what type of Muslims are produced in Islamic schools in the context of social cohesion and the wider Austrian society. Therefore, exemplary homepages of some Islamic schools will be analyzed in order to answer these questions and assess the quality and nature of Islamic schooling in Austria. The paper will finally conclude by concisely discussing the potential of private Islamic schools and their contribution to local peace.

2. A Short History of Islam in Austria

In order to understand the developments and situation concerning Islamic schooling in Austria, one must look at the history of Muslims in Austria as well as the legal status of Islam in this country. The presence of Muslims in Austria is closely related to the Islamic population in the Balkans. In 1878, former Ottoman provinces of Bosnia and Herzegovina were occupied by the Austrian army. Later in 1908, these provinces were annexed which gave the Habsburgs an immense authority to rule over a large Muslim population for the first time⁴. With the Act of Recognition of the adherents of Islam according to the Hanafite Rite in 1912, Muslims were acknowledged as a religious community and thus, raised to the legal position of the other recognized churches and religious communities. Hence, this enabled Muslims to manifest their religion in public space, administer their religious affairs independently and establish foundations and institutions

Austria: A Case Study of Muslim Parents' Expectations. In: Sedwick, M.: *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, New York: Routledge). The methodology of this paper is based on observations, informal talks with various school stakeholders as well as an artifact analysis of Islamic schools' homepages. The artifact analysis of selected Islamic schools' homepages will be the main focus of this paper.

⁴ See H. Akpinar/ E. Medeni (2012): *Ein Blick nach Österreich. Die Geschichte des islamischen Religionsunterrichts in unserem Nachbarland*. In: I. Füssenich et al.: *Grundschule: Magazin für Aus- und Weiterbildung*. Braunschweig: Westermann. 2012/11, p.19.

for religious, educational as well as charitable purposes⁵. After the 1960s, labor migration waves led to mass Muslim migration from Turkey and Yugoslavia as well as from Arab countries such as Egypt. As a result of such immigration waves, a heterogeneous Muslim community was formed. This heterogeneity increased further due to the immigration waves from the Balkans and the refugees seeking asylum in late 1990s. According to the 2001 Census, 339,000 Muslims, 4.3% of the total population, live in Austria⁶. The biggest ethnic group is the Turks (123,000) followed by the Bosnians (64,628) and others such as Yugoslavs, Macedonians and Iranians⁷.

After a long lasting legal procedure, the 'Islamic Religious Community in Austria' (Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich – IGGiÖ) was constituted in 1979. The IGGiÖ is based on the Islam Law of 1912 and is also the official representative of the Muslims in Austria⁸. The Austrian state consults the IGGiÖ as a contact partner representing and negotiating the interests of Muslims. Different institutions of the IGGiÖ are responsible for training Muslim teachers⁹ and offering further training courses¹⁰, developing the curriculum and textbooks for Islamic religious education at state schools¹¹. Islamic religious education was first introduced in public schools in the school year 1982/83. Moreover, the IGGiÖ is responsible for the evaluation of the quality of Islamic education and Islamic schooling. In addition, the IGGiÖ is expected to acknowledge Islamic schools and their denominational profiles before these schools can apply for state accreditation and state funding.

3. Islamic Schooling in Austria

The interest in Islamic schooling¹² has considerably grown throughout

⁵ For further information on recent developments concerning teacher training institutions and Islamic religious education see: E. Medeni (2013): Neuere Entwicklungen um den islamischen Religionsunterricht und die LehrerInnenausbildung in Österreich. In: W. Rees et al.: Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten. Berlin: Duncker & Humblot, p.373-386.

⁶ See <http://www.statistik.at/neuerscheinungen/vzaustria.shtml> [2013/03/03].

⁷ See <http://www.statistik.at/neuerscheinungen/vzaustria.shtml> [2013/03/03].

⁸ For further information on state religion affairs in Austria see J. Ferreira (2011): Islam and State in EU: Church-State Relationships, Reality of Islam, Imams Training Centres. Frankfurt am Main/Wien: Peter Lang, p.23-36.

⁹ For further information see <http://www.irpa.ac.at/> [2013/05/01].

¹⁰ For further information see <http://www.ihl.ac.at/> [2013/05/01].

¹¹ For further information on the status of curriculum and textbook development see E. Medeni (2012): Lehrwerke im Vergleich. Lehr- und Lernmittel für den islamischen Religionsunterricht. In: Füssenich, I. et al.: Grundschule: Magazin für Aus- und Weiterbildung. Braunschweig: Westermann. Vol. 12/11, p.16-18.

¹² The focus of this article is full-time Islamic schools, namely entitled "islamische Privatschulen" in German, which henceforth will be translated and used as "private Islamic schools" throughout the paper. These schools are defined as private and denominational schools which are based on the Austrian National Curriculum. They give further instructions in Islamic subjects and contain additional religious, cultural, and often language instructions as well as several Islamic traditions such as

Europe in recent years. Additionally, Muslim teacher training institutions have been found in numerous European countries¹³. In general, however, private Islamic schools and Islamic religious education at public schools can be seen as possible integration motors, by helping Muslim students to identify themselves with their religion and simultaneously by improving students' achievements and enabling them to take their place in the wider multicultural society¹⁴. Despite the unique situation and long tradition of Islamic instruction in Austrian state schools, Muslim parents search for alternatives such as denominational schooling to bring up and educate their children in a genuine Islamic manner¹⁵. The first private Islamic school was established nearly 20 years later. Medeni and Breen-Wenninger have investigated Muslim parents' rationale for choosing a private Islamic school in their empirical study¹⁶. Their outcome suggests a correspondence with previous studies on Muslim parents' motives for choosing an Islamic school¹⁷. Although Islamic schools' reputation is discussed controversially in the media, the few existing private Islamic schools are often preferred to public schools by some Muslim families¹⁸. Informal conversations with headmasters of private Islamic schools in Vienna indicate a gradual rise in the demand for private Islamic schools as an alternative to state schools¹⁹. Notwithstanding the controversial discussions on the quality and aims of Islamic schools, it is obvious that these schools bear an important potential to promote an Islamic as well as a European identity by making Muslim students take part in and contribute to a wider social context²⁰. Islamic schooling as well as Islamic religious education in state schools may function as a space where Muslims can negotiate both, their national and religious identities. Young Muslims might be, therefore, equipped with the ability to create a future concept of Austrian Islam which does not stand in opposition to the transmitted identity of their parents and furthermore contributes to local peace.

celebrations of Ramadan or the birth of the Prophet. These schools are mostly found by private Muslim chairmen or associations who are not necessarily educationalists.

¹³ For example the IRPA in Vienna, the Markfield Institute of Higher Education in Leicester or other numerous institutions in Germany, e.g. the university in Osnabrück or Frankfurt am Main.

¹⁴ See G. Driessen/ M. S. Merry (2006): Islamic Schools in the Netherlands. Expansion or marginalization? In: *Interchange*, Vol. 37/3, p.201-223.

¹⁵ See E. McCreery/ L. Jones/ R. Holmes (2007): Why do Muslim parents want Muslim schools? In: *Early Years*, Vol. 27/3, p.203-219.

¹⁶ See E. Medeni/ B. Breen-Wenninger (forthcoming 2014): Private Islamic Schooling in Austria: A Case Study of Muslim Parents' Expectations. In: Sedwick, M.: *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, New York: Routledge.

¹⁷ See E. McCreery / L. Jones/ R. Holmes (2007): Why do Muslim parents want Muslim schools? In: *Early Years*, Vol. 27/3, p.203-219.

¹⁸ See. M. S. Merry (2005): Advocacy and Involvement: The Role of Parents in Western Islamic Schools. In: *Religious Education*, Vol. 100/4, p.374-385.

¹⁹ The conversations with four headmasters have been undertaken during the pilot study of my PhD in 2012.

²⁰ See C. Tinker (2009): Rights, social cohesion and identity: arguments for and against state-funded Muslim schools in Britain. In: *Race Ethnicity and Education*, Vol. 12/4, p.539-553.

As in other European countries, Islamic schools in Austria were often 'condemned' in the media to train extremists and promote parallel societies. Furthermore, allegations of poor conditions, lack of trained teachers and a general lack of quality were raised²¹. Although Islamic teaching and denominational aspects in private Islamic schools are expected to be supervised by specialist inspectors of the Islamic Religious Community in Austria (IG-GiÖ)²², headmasters have stated that this innovative idea of quality assessment, evaluation as well as cooperation is not put into praxis at all. In contrast to other European countries, e.g. the Netherlands, United Kingdom or Sweden, no research exist on Islamic schooling in Austria. Paradoxically, research on Islamic schooling in Austria is yet at its early stages, despite the fact that the legal and practical situation of Islam and Islamic education has a long history and infrastructure.

An empirical research undertaken on Islamic education focused on attitudes and approaches of Muslim teachers towards Islamic education and democracy²³. A controversial outcome of this research claimed the fact that 21.9 % of Muslim teachers have an anti-democratic attitude and hold the opinion that Islam and democracy are not compatible with each other²⁴. Although the methodological design of this research was criticized by scientists and educationalists for not having appropriate items to measure democratic attitudes²⁵, the findings lead to controversial debates in the media and resulted in partly anti-Islamic campaigns questioning the loyalty of Muslims in Austria in general²⁶.

4. Private Islamic Schools

According to a comparative analysis of some European countries with large Islamic communities, only a few Islamic schools are recognized or

²¹ See S. Rizvi (2010). Telling the whole story: An anthropological conversation on conflicting discourses of integration, identity, and socialization. In: Acosta, R., Rizvi, S. and Santos, A. (eds.) Making sense of the global: Anthropological perspectives on interconnections and processes. Cambridge: Scholars Publishing, p.129-145.

²² There is no further information concerning the inspectorate or the inspections available on the Islamic School Offices' homepage. See: http://www.schulamt-islam.at/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=56 [2013/04/12].

²³ See M. Khorchide (2009): Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Eine empirische Studie zu Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

²⁴ For a critical discussion of Khorchide's research see S. Heine/ R. Lohlker/ R. Potz (ed.) (2012): Muslime in Österreich. Geschichte - Lebenswelt - Religion. Grundlagen für den Dialog, Innsbruck/Wien: Tyrolia, p. 107-109.

²⁵ See <http://derstandard.at/1231152992840/Antidemokratische-Haltung-als-Problem-Wirbel-um-Studie-ueber-muslimische-Religionslehrer> [2013/04/12].

²⁶ For the reception in the media see: <http://polilog.wordpress.com/2009/01/28/zwischen-integration-und-parallelgesellschaft/> [2013/04/15].

supported by the state²⁷. Although there have been private Islamic schools in Austria for almost fifteen years, no empirical research has focused on them so far. There is no quantitative or qualitative data currently available concerning the theoretical foundations as well as the backgrounds of the pupils, parents, teachers and other qualities of Islamic schools. Wan Daud states that “[...] while there has been admirable commitment and enthusiasm among Muslims both in Muslim countries and in the West to establish Islamic schools and colleges, these are often not based on a strong theoretical foundation”²⁸. An evaluation of the academic success of private Islamic schools, for instance, would be important in order to assess whether these schools have achieved an average performance compared to other private or state schools. Thus, the argument of Islamic schools’ underachievement could be evaluated and maybe refuted. For the Dutch context, Driessen and Valkenberg have shown, by referring to further empirical studies that Islamic schools in the Netherlands do not underachieve than other schools with a comparable socio-ethnic constellation²⁹.

As reported by the Islamic School Office, there are currently seven private Islamic schools, all being located in Vienna³⁰. Only few of the listed private Islamic schools are accredited by the Austrian Board of Education (German: Stadtschulrat), and thus are state funded. According to the school statistics of the Austrian Federal Ministry for Education, Arts and Culture from 2006, private schools make 14.6% of all schools in Austria. From these schools 35% are denominational schools, 2.4% of which being extrapolated Islamic schools³¹. Therefore, Islamic schools are statistically not significant.

In Austria, the establishment and operation of private schools are regulated by the Private School Act (Privatschulgesetz). All private schools that fulfill the conditions laid down by the Private School Act (Privatschulgesetz) are entitled with the ‘Öffentlichkeitsrecht’, a status of public recognition which positions private schools to an equal status with public schools. Moreover, private schools run by acknowledged religious communities are basically entitled to full governmental funding, a similar legal standing to that of public schools (Article 17 Private School Act). Concerning the procedure of accreditation, firstly private Islamic schools have to be acknowledged by the IGGiÖ as genuine Islamic schools. Secondly, they can apply for

²⁷ G. Lauwers (2012): Comparative Analysis. In: G. Lauwers/ J. De Groof/ P. De Hert: Islam (Instruction) in State-Funded Schools. iBook, p.5-8.

²⁸W. M. N. W. Daud (1998): The educational philosophy and practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Kuala Lumpur. ISTAC, p.26.

²⁹ From their review of empirical studies on Islamic schooling in the Netherlands they conclude that students of Islamic schools show the same performance as students of comparable socio-ethnic backgrounds. See: G. Driessen/ P. Valkenber (2006): Islamic Schools in the Netherlands: Compromising between Identity and Quality? In: British Journal of Religious Education, Vol.23/1, p.15-26.

³⁰ http://www.schulamt-islam.at/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=57 [2013/04/12].

³¹See M. Jäggle/ M. Rothgangel/ S. Schlag (ed.): Religiöse Bildung an Schulen in Europa – Teil 1 - Mitteleuropa, Göttingen-Wien, 2013.

the status of 'Öffentlichkeitsrecht' at the Austrian Board of Education. After being awarded the status of 'Öffentlichkeitsrecht' these schools are subsidized by the government. Nevertheless, the schools can be disqualified if the requirements are not met by them. The Islamic School Office (Islamisches Schulamt), also an institution of the IGGiÖ, is required to supervise Islamic schools and Islamic religious education³². After having spoken with the inspector who is responsible for private Islamic schools³³, I would like to argue that compartmentalization of Islamic schools can be observed since there is neither a cooperation or a collaboration among private Islamic schools nor a membership of Islamic schools to a Muslim school association where questions could be raised, interests debated and best practice exchanged. Simultaneously, insufficient experiences of private Islamic schools with a professionally institutionalized alignment might be a reason for the compartmentalization. Concomitantly, Islamic schools' profiles and identities vary due to national, cultural as well as Islamic background of school founders and the dynamics of heterogeneous Muslim groups within a particular school, which makes comparisons among Islamic schools more difficult. Unlike other European countries, e.g. the United Kingdom, there is no single sex Islamic schooling in Austria³⁴.

The established large scale Islamic religious education in public schools since 1982/83 might be a reason why there is less demand for Islamic schools with governmental and nongovernmental affiliation in Austria compared with other European countries such as the United Kingdom or the Netherlands. Muslim communities and parents may assume that their religious needs are being sufficiently met via Islamic religious education at state schools. Another aspect why there is less demand for Islamic schools might be the wide spread and well established mosque education, after school time or at the weekends. Parents often delegate the religious socialization of their children to such supplementary Islamic education institutions. This type of privately institutionalized Islamic education normally mirrors the national identity and traditional customs of the parents' origins. Bearing in mind that religious instruction in mosques is not controlled by any state institution, private Islamic schools are supposed to be more transparent because they ideally are evaluated and controlled by both the Islamic Schools Office and the IGGiÖ as well as the Austrian Board of Education. Besides this, parents might fear that their children will be stigmatized by parts of the wider society and be labeled as less educated and skilled as well as extremists or Islamists, after graduating from Islamic schools. This will therefore both reduce their chances of establishing themselves in the labor market and complicate their participation in the wider society. Furthermore, students attending non-recognized Islamic schools in Austria have to

³² See <http://www.schulamt-islam.at/> [2013/04/01].

³³ Conversation with inspector Kenan Ergün in January 2013.

³⁴ In some private Islamic schools physical education and sex education are taught in "single sex" classes.

take part in special exams called 'Externistenprüfung' at the end of each year in order to receive equivalent reports and certificates³⁵. Thus, parents and educators will not appreciate the necessity of establishing new Islamic schools. Moreover, founding and maintaining Islamic schools touch upon various areas including qualified staff, sufficient funding and fluctuation of student numbers, which tend to make it unattractive to found new Islamic schools.

5. Private Islamic Schools in Vienna – Chances and Challenges

As mentioned before, all Islamic schools must be acknowledged by the IGGiÖ. Currently seven private Islamic schools exist in Austria³⁶. Looking closely at their websites³⁷, it is obvious that these schools differ in their pedagogy, aims and their contribution to a wider Austrian context. Furthermore, the school founders are heterogeneous in their ethnic, professional and Islamic backgrounds which might have an effect on the schools' profiles and aims as well. In the following part, the variety of private Islamic schooling in Austria will be portrayed in brief, by introducing four private Islamic schools and discussing their pedagogical and Islamic ethos communicated via their homepages. Thereby, it is expected to gain insights into the questions raised in the introduction.

The founders of both schools 'ISMA – Private Gesamtschule Muhammad Asad'³⁸ and 'Private Islamische Volksschule'³⁹ are converts to Islam whereas the latter one is a teacher and educator himself being the only Shi'ite. Thus, the percentage of Shi'ites is high at that school, but nevertheless the majority is still Sunni. Interestingly, the homepage of the 'Private Islamische Volksschule' website does not clearly indicate that this school is a genuine Islamic school. However, there is the basmala written in the corner of the homepage alongside with a quotation of the famous German poet J. W. Goethe stating "The most important thing you should give to children are roots and wings"⁴⁰. At this point, the school indicates that they stand for a symbiosis between Islamic and Western traditions and values. Additionally, on the next page which follows the homepage a qur'anic vers (Sura Ibrahim 14:24) is to be found: "Do you not see how Allah has given the example of a good word? It is like a good tree, whose root is firmly fixed, and whose branches reach the sky". Both quotations are not clearly linked to the schools' profile or aims and are not further explained although they include

³⁵ For further information see:

<http://www.wien.gv.at/amtshelfer/kultur/stadtschulrat/ausbildung/externistenpruefung-nachtraeglicher-positiver-abschluss.html> (04.09.2013).

³⁶ http://www.schulamt-islam.at/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=57 (13.06.2013).

³⁷ Not all schools are available online and have a website.

³⁸ See: <http://www.ivsw.at/> (13.06.2013).

³⁹ See: <http://www.is-ma.at/index.php/home.html> (13.06.2013).

⁴⁰ See: <http://www.ivsw.at/> (13.06.2013).

deep metaphorical attribution. Besides this, the profile of this school has, at least on the homepage, no link to wider Islamic educational theories, concepts or traditions. Neither concepts such as 'tarbiya' or 'adab' nor references to famous Islamic scholars and their educational theories are used in the formulation of the school's concept. The establishment of an Islamic identity and the imparting of Islamic values are referred to under the section 'profile' without further defining or contextualizing them. Simultaneously, there is no hint to extremist attitudes or concepts on the school's homepage.

The 'ISMA – Private Gesamtschule Muhammad Asad' was a homeschooling project for primary level embarked on in 2008. Meanwhile, the school founder decided to extend his schooling project and, thus, he bought a new school building. Concomitantly, the status of the school changed from primary homeschooling to a private Islamic comprehensive school. The homepage of the school website starts with Islamic greetings and a video is available on the first page which presents an introduction on the school life. The school defines its aims on the homepage without mentioning or referring to genuine Islamic concepts and explicit theories. Moreover, they aim to educate the children according to the view of man in Islam without providing further explanations on their view of man. In contrast to other Islamic schools, ISMA has a downloadable document which defines their Islamic profile. Hereby, I would like to suggest that, on the one hand, in order to clarify their expectations and to avoid conflicts with parents, ISMA defines its approach as 'the way of the middle' indicating that they do not represent extreme or certain Islamic interpretations, ideologies or movements. On the other hand, this approach reflects a general openness toward all kinds of Muslims and emphasizes the ecumenical orientation of the school. Additionally, they clearly declare that they are following and practicing Sunni Islam. Besides this, they place particular emphasis on the plurality of Islam and its interpretations by highlighting the fact that concerning some pedagogical aspects they had to decide on one interpretation, for example regarding music lessons or art lessons where man or animals might be portrayed. Furthermore, the school briefly outlines its interaction with the wider Austrian society by mentioning their co-operations with non-Muslim institutions. Given the circumstances that ISMA adopted the name of the famous Jewish Austrian theologian who later converted to Islam and became Muhammad Asad and wrote a Qur'an translation, the school's homepage refrains from explaining the importance of Muhammad Asad for the school ethos. Overall, since the school is at its very beginning, it attempts to be as much transparent as possible.

The secondary school 'Islamisches Realgymnasium' is a Turkish oriented faith school with 90% of the students being Turkish. The school association as well as the school founder are Turks, too, and are closely linked to

the 'Islamische Föderation Wien'⁴¹. Despite this, the headmaster is a Christian who had worked in Austrian secondary schools before. Therefore, he functions as a mediator to help constructing connections between the Islamic school and the wider Austrian society⁴². He emphasizes that social activities are crucial to enable students to participate in the wider Austrian society. The school defines its aims on the homepage as "[...] to educate and train self-confident, diligent and conscientious young Muslims who see themselves as Austrian and European citizens"⁴³. According to the school's profile the key concepts of how to achieve this aim are knowledge, a humanistic worldview and Islamic values in general. However, the Islamic values are vaguely formulated and the humanistic worldview, a Western philosophical concept, is not precisely defined in the school's context. Similarly, there is no link to Islamic educational concepts and theories as mentioned for the other schools.

In the following section, the focus will be on the first established private Islamic school in Austria, the 'Al-Azhar International Schools'. The Al-Azhar International Schools⁴⁴ in Vienna, were founded in 2002, after Muslim parents, who were involved with the association for 'Austrian Islamic Education and Culture', had voiced their desire for an institution where their children would have the opportunity to attend classes in Islamic religion and Arabic in order to be able to read the Qur'an. Thus, the initial purpose of this school as well as other schools was to teach religious knowledge and skills. The current chairman of the association, an Egyptian lawyer, initiated the establishment of both primary and secondary schools. Originally, the teachers were native Arabic speakers and were hired from abroad, which soon resulted in challenges regarding their lack of German skills as well as a different cultural understanding of schooling in general and their concept of education in particular. As the schoolchildren were mostly of Arab descent, the aim for them was to fulfill both the Austrian curriculum, which is compulsory, and the Egyptian curriculum, which was of significant importance to Arab parents. Since these parents were initially planning to return to their homelands they wanted their children to have a degree from both countries. Moreover, students are expected to have proficiency in Arabic in order to be able to read the Qur'an and to speak their native language.⁴⁵ During the following years, the number of non-Arabic students increased due to new immigration waves from the Balkans and refugees seeking asylum in Austria. This led the schools to redefine their orientation and

⁴¹ See: <http://www.ifwien.at/> (19.08.2013).

⁴² From an informal talk with Mag. Josef Muhammad Lanzl in June 2011.

⁴³ See: <http://www.irgw.at/> (13.06.2013).

⁴⁴ The plural indicates that there is a primary and a secondary school of the same school founder coexisting in the same school building.

⁴⁵ Several international researches on Islamic schools emphasize the importance of Arabic language as a motive for founding Islamic schools and sending the children to these schools. See Driesen/Merry 2006; Meer 2007.

approach. One way for the schools to align with the new requirements was teaching the students in their native language, e.g. Turkish or Chechen. In July 2012, the name of the schools were officially changed to 'Austrian International Schools', which may be perceived as a sign of openness and redefinition on the one hand but may also be interpreted as a loss of tradition and identity on the other hand⁴⁶. Interestingly, 'Al-Azhar', the name which was initially selected for the school and created a chain of associations with the historically and theologically important Al-Azhar University in Cairo, disappeared from the official name of the school, despite being used on the schools' homepage⁴⁷. While browsing the school's website, one might wonder why neither the word Islam nor the word Muslim becomes visible on the homepage of the website. The school defines itself as "[...] a project for multicultural education of children from all backgrounds, nationalities and religions"⁴⁸. Thus, the school places the emphasis on the heterogeneity by including all religions and nationalities which is expressed in the title through the word 'international' both, in the old and the new name of the school. Moreover, the school defines five main areas such as language, religion, social learning, intercultural and interreligious projects as their main working areas. In spite of this, the Austrian International Schools resemble other schools in that they do not have a link to Islamic educational theories and concepts on the school homepage. Despite having broad profiles the Al-Azhar International Schools fail to indicate their specific confessional ethos, their purpose and codes of practice. The schools' name 'Austrian International Schools' suggests a close link to the local society. Those who are exposed to this name would expect the schools to be part of the wider Austrian school landscape. Unfortunately, there is no native Austrian nor a non-Muslim student enrolled in this school. Hence, the school does not really reach its clientele. Even so, there are no allusions to extremist attitudes or references to Islamist concepts on the school's homepage. Nevertheless, the headmistress stated that parents have diverse expectations of the schools and that they often have misconceptions concerning the schools' religious profile. Thus, the religious education teacher remarked that some Muslim students whose parents were identified as Salafis do not eat the provided halal food arguing that the Muslim catering service is not trustworthy in terms of halal.

6. Conclusion

Faith based schooling is a constitutional right in Austria and has a long tradition and history due to well established Christian schools as well as

⁴⁶ The school was cooperating with the Al Azhar University in Cairo and therefore was acknowledged by them. After some internal affairs, the Al Azhar University took away the license from the school.

⁴⁷ <http://www.alazhar.at/> (14.06.2013).

⁴⁸ <http://www.alazhar.at/> (14.06.2013).

boarding schools which are mostly perceived to be based on elitistic thoughts. Whereas the existence of Christian and Jewish schooling is mostly not questioned due to its long presence in the Western context, Islamic schools are generally a topic of debate in negative contexts for they are accused of producing extremists and Islamists. These accusations coincide with the emergence of recent debates on the notion of Islamophobia. Thus, Islamic schools seem to hinder social contribution instead of promoting it. Surprisingly, these fears do not stem from evidence based research, on the contrary, mirror the mainstream Islamophobia discussions. John Esposito stated at the 'International Conference on Islamophobia: Law and Media' that "What you see is the irrational fear. Today everyday conversations in mainstream society express fear about Islam. Their conclusions become so taken for granted, and become truisms that require no evidence, no substance, they are not challenged in the public square"⁴⁹. Therefore, as mentioned in the introduction private Islamic schools are accused of having a hidden agenda and excluding themselves from the Austrian society in order to promote extremism. For that reason, Islamic schools have to clarify their denominational and educational orientation as well as societal and political contribution to the wider societies. This has to be done in order to build up trust, promote social cohesion, and contribute to local peace. One reason for the claimed vagueness and ambiguity might be the overall absence of an academic discourse on Islamic educational concepts in theory and the realization of these concepts in practice. On the one hand, transparency of what is going on in private Islamic schools, their ethos, self-images as well as their pedagogies and concepts must be communicated via leaflets or their homepages to the wider Austrian society alongside to professionals and important educational institutions. On the other hand, Islamic schools have a short history of existence and are mostly faced with several challenges such as raising sufficient funding, finding appropriate building for a school, employing trained staff and formulating appropriate codes of practice and profiles. Moreover, public relations should be emphasized in order to contribute to social cohesion and local peace in the Austrian society. Additionally, in order to be acknowledged in the wider scientific community, the quality and nature of Islamic schooling must be explored and defined within Islamic sources and via qualitative and quantitative research. The recently established disciplines in the academia, e.g. Islamic Religious Pedagogy and Islamic Theology, might be adequate platforms where challenges and chances of Islamic schooling could be discussed and negotiated and the philosophical origins of Islamic education could be defined, in order to develop appropriate concepts. In this regard, the Islamic School Office should assess the quality of Islamic schooling and promote Islamic schools in their development of a genuine Islamic profile, curriculum and adequate methods. Further recommendation on a practical and governmental level

⁴⁹ World Bulletin: Esposito slams Islamophobia in Egypt:
<http://www.worldbulletin.net/?aType=haber&ArticleID=117743> (13.09.2013).

could be the establishment of a Muslim school association in order to build up a space where Muslim educationalists and teachers could raise their questions and problems as well as exchange best practice models.

However, as far as one has insights in the concepts and portrayals of private Islamic schools communicated via the homepages, there is no clue and link to extremist attitudes and concepts at all. Therefore, the a priori assumption that Islamic schools promote extremism and terrorism by excluding themselves from the wider society cannot be sustained. Moreover, a differentiated perspective is essential in order to investigate extremist notions and dynamics within Islamic schools. The vague profiles and Islamic concepts of Islamic schools might serve as a free space which is individually interpreted by Muslim parents. On the basis of the analysis of Islamic schools' homepages, one can argue that there might be individual extremist or Islamist attitudes among parents and students which are not visible on the homepages. However, two crucial questions remain: to what extent are these individual attitudes visible and influential in school life? Which measures are taken by the school to cope with these negative attitudes and influences? Hence, interviews with schools founders and headmasters could be further steps to investigate the raised questions. Overall, Islamic schooling in Austria is at its very beginning and thus, promises dynamic developments and improvements by undertaking new research.

7. Bibliography

1. Akpinar, H./ Medeni, E. (2012): Ein Blick nach Österreich. Die Geschichte des islamischen Religionsunterrichts in unserem Nachbarland. In: I. Füssenich et al.: Grundschule – Konzepte und Materialien für eine gute Schule. Braunschweig: Westermann. 2012/11, p.19.
2. Driessen, G./ Merry, M. S. (2006): Islamic Schools in the Netherlands. Expansion or marginalization? In: Interchange 37/3, p.201-223.
3. Driessen, G./ Valkenberg, P. (2006): Islamic Schools in the Netherlands: Compromising between Identity and Quality? In: British Journal of Religious Education, Vol. 23/1, p.15-26.
4. Ferreiro, J. (2011): Islam and State in EU: Church-State Relationships, Reality of Islam, Imams Training Centres. Frankfurt am Main/Wien: Peter Lang.
5. FPÖ Wien (2011): FP-Gudenus: Rotes Wien in Geiselhaft der Islamisten, OTS 0119, 2011/09/26. Available at: http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20110926_OT0119/fp-gudenus-rotes-wien-in-geiselhaft-der-islamisten (10.09.2013).
6. Heine, S./ Lohlker, R./ Potz, R. (ed.) (2012): Muslime in Österreich. Geschichte - Lebenswelt - Religion. Grundlagen für den Dialog, Innsbruck/Wien: Tyrolia.
7. Jäggle, M./ Rothgangel, M./ Schlag, S. (ed.) (forthcoming): Religiöse

Bildung an Schulen in Europa – Teil 1 - Mitteleuropa, Göttingen-Wien, 2013.

8. Khorchide, M. (2009): Der islamische Religionsunterricht in Österreich. In: Österreichischer Integrationsfonds, ÖIF-Dossier n°5, Wien.
9. Lauwers, G. (2012): Comparative Analysis. In: G. Lauwers/ J. De Groof/ P. De Hert: Islam (Instruction) in State-Funded Schools. iBook, p.5-8.
10. McCreery, E./ Jones, L./ Holmes, R. (2007): Why do Muslim parents want Muslim schools? In: *Early Years*, Vol. 27/3, p.203-219.
11. Medeni, E. (2012): Lehrwerke im Vergleich. Lehr- und Lernmittel für den islamischen Religionsunterricht. In: Füssenich, I. et al.: *Grundschule: Magazin für Aus- und Weiterbildung*. Braunschweig: Westermann. Vol. 12/11, p.16-18.
12. Medeni, E./ Breen-Wenninger, B./ Friedl-Neubauer, S.(2013):Schulentwicklung an einer islamischen Schule im Spannungsfeld von Kooperation und Reflexion, Theorie und Praxis. In: Martin, J. et al. (eds.): *Kultur der Anerkennung. Würde – Gerechtigkeit – Partizipation für Schulkultur, Schulentwicklung und Religion*. Hohengehren: Verlag Schneider, p.265-276.
13. Medeni, E. (2013): Neuere Entwicklungen um den islamischen Religionsunterricht und die LehrerInnenausbildung in Österreich. In: W. Rees et al.: *Recent developments in the relationship between church and state*. Berlin.: Duncker & Humblot, p.373-386.
14. E. Medeni/ B. Breen-Wenninger (forthcoming 2014): Private Islamic Schooling in Austria: A Case Study of Muslim Parents' Expectations. In: Sedwick, M. (ed.): *Making European Muslims: Religious Socialization Among Young Muslims in Scandinavia and Western Europe*, New York: Routledge.
15. Meer, N. (2007): Muslim Schools in Britain. Challenging mobilization or logical developments? In: *Asia-Pacific Journal of Education*, 27 (1), p.55-71.
16. Merry, M. S. (2005): Advocacy and Involvement: The Role of Parents in Western Islamic Schools. In: *Religious Education*, Vol. 100/4, p.374-385.
17. Rizvi, S. (2010). "Telling the whole story: An anthropological conversation on conflicting discourses of integration, identity, and socialization" In: Acosta, R., Rizvi, S. and Santos, A. (eds.) *Making sense of the global: Anthropological perspectives on interconnections and processes*. Cambridge: Scholars Publishing, p.129-145.
18. Shakir, A./ Stanfel, G. G./ Weinberger, M.W. (eds.) (2012): *Ostarrichislam: Fragmente achthundertjähriger gemeinsamer Geschichte*. Wien: Al-Hamra-Verlag.
19. Tinker, C. (2009): Rights, social cohesion and identity: arguments for

and against state-funded Muslim schools in Britain. In: Race Ethnicity and Education, Vol. 12/4, p.539-553.

20. World Bulletin: Esposito slams Islamophobia in Egypt. Available at : <http://www.worldbulletin.net/?aType=haber&ArticleID=117743> (13.09.2013).
21. W. Daud, W. M. N. (1998): The educational philosopher and practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas. Kuala Lumpur, ISTAC. p.26.

Websites

- <http://www.irpa.ac.at/> (01.05.2013)
- <http://www.ihl.ac.at/> (01.05.2013)
- <http://www.ivsw.at/> (13.06.2013)
- <http://www.ivsw.at/> (13.06.2013)
- <http://www.ifwien.at/> (19.08.2013)
- <http://www.irgw.at/> (13.06.2013)
- <http://www.alazhar.at/> (14.06.2013)
- <http://www.is-ma.at/index.php/home.html> (13.06.2013)
- <http://www.statistik.at/neuerscheinungen/vzaustria.shtml> (03.03.2013)
- http://www.schulamt-is-lam.at/index.php?option=com_content&view=article&id=50&Itemid=56 (13.04.2013)
- http://www.schulamt-is-lam.at/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=57 (12.04.2013)
- <http://www.schulamt-islam.at/> (01.04.2013)
- <http://www.wien.gv.at/amtshelfer/kultur/stadtschulrat/ausbildung/externistenpruefung-nachtraeglicher-positiver-abschluss.html> (04.09.2013)
- http://www.schulamt-is-lam.at/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=57 (13.06.2013)

***MUSLIMS, CHRISTIANS AND JEWS TODAY –
NEIGHBOURHOOD AND NEIGHBOURLINESS IN
THE AGE OF GLOBALIZATION***

Enes KARIĆ, MA., PhD

Faculty of Islamic Studies, University of Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

Abstract

Humankind is diverse, and religious humankind is especially so. Different languages, faiths, customs, views, thoughts and opinions are all to be taken into consideration when one wants to talk about neighbourhood and neighbourliness today. Indeed, what does neighbourhood and neighbourliness mean today, and what it means to live in neighbourhood with others in the period labelled as globalization? My paper discusses the task of modern day affirmation of the institution of neighbourhood among Muslims, Christians and Jews. I consider that task the most important today, since symbols, ideas, and religious representations of Muslims, Christians and Jews have been somehow in a neighbourhood for a very long time. How to preserve and save such a neighbourhood and neighbourliness? How to project a neighbourhood of human lives and fates from a neighbourhood of symbols, representations and ideas? This paper will try to give answers to these questions.

PRELIMINARY REMARKS

Contemporary Western societies are facing the task of a new discovery of the values of neighbourhood of various religions and their believers in an age they call globalisation. The number of humans on earth is increasing; there should be more of neighbourhood (and neighbourliness) around. But, stated briefly, what is neighbourhood? In our view, a true neighbourhood means the following: "Live and let others live in dignity!" For humankind, neighbourhood of all religions is highly important, especially for Judaism, Christianity and Islam. And for the present day West, it is of crucial importance to make peace with Islam, to accept it as a proud heir of humankind's monotheistic traditions, as a great neighbour of Judaism and Christianity, and as their great interlocutor.

The writer of this essay would like to draw the reader's attention to the fact that he is well-acquainted with much of what has been written in Europe and in the West about Muslims as the other in the past three centuries.

Nor is he unaware of Immanuel Kant's idea of "universal hospitality";¹ he is equally familiar with Kant's call for hospitality to be placed "in the field of rights".² Also, the writer gladly recalls Johann Wolfgang von Goethe's statements about tolerance or lenience towards the other and the different. As Goethe says: "Tolerance should be a transitional position. Tolerance must lead to acceptance. The mere tolerating is a form of insult." (*Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heisst beleidigen*).³ Equally welcoming are Jacques Derrida's attempts to adapt contemporary Europe to others, so that Europe may become "A Europe of Hope".⁴ Also, the writer of these lines managed to muster sufficient courage to read to the final page of "Neighbours" by Jan T. Gross.⁵ The book sends shivers down every man's spine. It is good to know about these and hundreds of other, here unmentioned, authors; it is good to reflect, together with them, over the question of "neighbourhood" today, the meaning of "today's borders" and many other issues: who is "the other"; why is there "the other"; who is "the stranger"; what is "cosmopolitanism" today; what is meant by "openness to others" today; who is "our neighbour" today, etc.

However, in this essay the writer does not intend to tire himself or the reader with academic discussions, which, of course, are useful. Rather, the intention is to dedicate the essay primarily to the topic of neighbourhood among believers today, especially among Jews, Christians and Muslims in the West, the West which likes to flatter itself for constituting the secular side of the world.

Therefore, the intention is to awaken an interest - the writer's as much as of those who may read this essay - by addressing the questions to follow.

These immediate questions are: are we being pessimists in saying that today's world, in a way that is similar to not so distant a time that mankind experienced in the 19th and 20th centuries, but especially since the last three decades, is marked by an age of an increasingly pronounced crisis of neighbourhood, particularly between West and Islam? Are we right in saying that there is a deepening crisis in the relations and in coming to an understanding among religions in general?⁶ Have that religious other and

¹ See: Immanuel Kant, *To Perpetual Peace and Other Essays*, Hackett Publications, Indianapolis, 1983.

² Meyda Yeûenoûlu, *Islam, Migrancy, and Hospitality in Europe*, Palgrave Macmillan, New York, 2012., p. 9.

³ Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Nr. 121. (edited by von Max Hecker. Weimar: Goethe-Gesellschaft, 1907.)

⁴ See: Jacques Derrida, "A Europe of Hope", published in *Epoche* 10, no. 2 (Spring), 407-412.

⁵ Jan T. Gross, *Neighbors, The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

⁶ On this, but in the context of Islam-West relations see Akbar S. Ahmed, *Islam Under Siege*, Polity Press, Cambridge/Oxford, 2004.

the different really become strangers in many parts of the world?⁷ Would it be true to say that in many parts of the world the voting majority has been electing political representatives who deliberately and systematically undermine relations with the man of another religion, with people of differing (religious) worldviews? Lastly, can today's communication technologies encourage and facilitate various ways of reaching understanding among religions? Or, do we find ourselves much more in an age of the ever more strongly networked communication technologies in the service of atavisms, which aim at spreading hatred among religions, especially towards Islam?⁸ Another pertinent question is this: who has been more tolerant and open to other faiths and religions, the ancient archaic people and the primordial Jewish, Christian and Muslim communities, or us, the modern, contemporary people? Are we spreading groundless pessimism if we say that the present day economic crisis is essentially a moral crisis? Does this crisis, under the guise of economic bankruptcy of entire states, definitely undermines all the hopes we used to pin on a better humanity following the fall of Communism at the eve of the Third Millennium? Furthermore, is the world seeing an increase in wars? If so, which centres of power are abetting them and is it actually possible to detect incitement to religious wars?⁹ Is it a fact that multiplication of wars today is accompanied by a multiplication of the other as a target, a side that should be degraded or exterminated?¹⁰ Are the recent verdicts issued by the International War Crimes Tribunals in the Hague for genocide in Bosnia and in Rwanda by themselves the gravest sign of an increasing failure of any possibility of neighbourhood - let alone of neighbourliness - of religions, cultures and civilizations? Have we become so frightened of the modern world we live in that in the terrible moments of pessimism we even think that we are living through an age in which the final days are running out, as Slavoj Žižek declares grudgingly in his recent work entitled *Living in the End Times*?

Finally, to conclude these introductory remarks: Is the present age of ours not only pregnant with, but has actually begun to give birth to, various false yet powerful and popularly read prophets of the clash of civilizations,¹¹

⁷ Enes Karić, *Who is the 'Other' today?*, Occasional Papers, series No. 3, July 2011, The Cordoba Foundation, London, 2011., pp.9-14.

⁸ Notable examples of media defamation of Islam can be read in Edward Said, *Covering islam, How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of The World*, Vintage, London, 1997.

⁹ On this issue, I am bearing in mind: Eric S. Margolis, *War at the Top of the World, The Clash for Mastery of Asia*, Key Porter Books, Toronto, 1999.

¹⁰ See: Norman Cigar, *The Role of Serbian Orientalists in Justification og Genocide Against Muslims of The Balkans*, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, Sarajevo, 2000.

¹¹ When I translated into Bosnian Samuel Huntington's *The Clash of Civilization* (published in *Foreign Affairs*, Summer, 1993) in 1993, huddling in a basement of the besieged Sarajevo, I could not imagine that the article would be debated with so much interest in the next two decades.

clash of cultures?¹² Do the present-day theoreticians who speak of various clashes, in fact, doubt from the outset the possibility of being in neighbourhood with the other and different from us today?

I.

A few words about neighbourhood of traditional religions (Islam, Christianity and Judaism) in the past.

Today, when we are hearing, far and wide, the media noise about "Judaean-Christian civilization", and when the very notion of Islam and Muslims constituting the third, equal member of that civilization is being rejected ("Judaean-Christian-Muslim civilization"), Muslims come to feel deprived of taking part in the building of a concept of neighbourhood in modern times.

Nevertheless, in the past Muslims knew what the high culture of neighbourhood, was, and they know it still today.

The author of this essay would not like to speak of the "golden age" of any religion, culture and civilization. He is aware that this expression, the "golden age", is highly ensnaring and seductive. He is also aware that the "golden age" is no more than a mere construct, or a projection of our wishful thinking born by the difficult present we are living in into a distant, bygone past with which we have "romantically" fallen in love.¹³ Therefore, when we speak of a "golden age" in any culture and civilization, it is necessary to do so with great reservations.

All reservations notwithstanding, including those born by a romantic attitude towards the past, it is still necessary to speak of the existence of a certain harmony and neighbourhood of Muslims, Christians and Jews over many periods of peace in the past. In their works the great historians have recognized that harmony. For example, Bernard Lewis, to us Muslims not so favourably disposed scholar, nevertheless admits: "Islamic civilization, in contrast [of previous civilizations], was the first that can be called universal, in the sense that it comprised people of many different races and cultures, on three different continents. It was European, having flourished for a long time in Spain and southern Italy, on the Russian steppes, and in the Balkan Peninsula. It was self-evidently Asian and also African. It included people who were white, black, brown, and yellow."¹⁴ For his part, Marshall G. S. Hodgson affirms that "...the roots of Islamic civilization are largely the same as those of Occidental civilization: the urban commercial tradition of

¹² In terms of prognosticating the clash, Bernard Lewis is not much different from Samuel Huntington. See: Bernard Lewis, *Cultures in Conflict, Christians, Muslims and Jews in the Age of Discovery*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1995.

¹³ Of course, there are also excellent works about the "golden age" of various historical periods in human history. See, for example: Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World, How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Little, Brown and Company, Boston, New York and London, 2002.

¹⁴ Bernard Lewis, *Cultures in Conflict*, p. 10.

the ancient Fertile Crescent, the Hebrew religious challenge, the classical Greek philosophical and scientific culture. Hence, for Westerners (and for all who at least partly share now in the Occidental heritage), the Islamicate forms a sister civilization...".¹⁵

One could go on citing similar views held by authoritative Western scholars who confirm the high culture of the Muslim concept of neighbourhood and of Muslims' giving home to different peoples and religions within their own spiritual orbit.

The fact is that during the main course of their history Muslims have shown to be more than capable of being good and moral neighbours. We, the Muslims in the West, can be proud of that heritage.

That neighbourhood of these three religions (Judaism, Christianity and Islam) has been recognized in many parts of the world. At the very least, one can speak of that neighbourhood with the view to some historically significant periods. For example, for centuries the so-called Islamic Spain was homeland to a harmonious neighbourhood of Muslims, Jews and Christians.¹⁶ One can say the same for the Nile Valley, the lifeline of Egypt. The same applies to long stretches of history of Syria, Palestine, present day Iraq, Lebanon, Anatolia, the Balkans, etc.

"The People of the Book" (Jews and Christians) were incorporated into great Muslim caliphates. They were not cast out from them, the way Muslim today are cast out from the West, from the so-called "Judaeo-Christian civilization", in which Muslims are not meant to be accorded recognition of being the third member of that civilization any time soon.

In this regard, we Muslims are becoming worried by the silence of traditional Jews and Christians today. It is the traditional Jews and Christians who should raise their voice for the recognition of Islam and for inaugurating a "Judaeo-Christian-Muslim civilization" as a future neighbourhood of peace, recognition, tolerance and coexistence. For, the "Judaeo-Christian-Muslim civilization" would infuse the secular project of globalization with a positive spirit and make it more humane.

Furthermore, in doing so Christians and Jews would give back a kind of debt they owe Muslims. When it comes to Christians, they ought to know that in bringing glory to "Islamic East", Muslims did not destroy "Christian East". Nor is it unknown that Jews thrived within Muslim caliphates, in whose cultural centres they developed almost all their theology. Thus, the tradition of Kabbala appeared during the great periods of peace among Jews, Christians and Muslims. Philosopher Maimonides wrote his works during such an age, etc. On this topic, the work of Adam Mez is highly rec-

¹⁵ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, volume I, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974, p. 97.

¹⁶ On this see Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Brill, Leiden, Boston, 2005.

commended.¹⁷

Even when Muslims were conquerors, they were aware of the institution of neighbourhood and its significance. In the words of Seyyed Hossein Nasr: "Spain and Anatolia changed hands between Islam and Christianity about the same time. In Spain all the Muslims were killed, forcibly converted or driven off and no Muslims remain there today, whereas the seat of the Orthodox Church is still located in Turkey."¹⁸

In several of his book the great historian Halil Inalcik, the long serving professor of history at the University of Chicago, argues that after the dissolution of the Ottoman Empire, more than 20 states emerged, many of them with Christian majority. Not only did those Christian peoples survived under the Ottoman Empire, but they have preserved their religion, language and tradition.¹⁹ It is clear that such a development would not have been possible if the Ottoman Empire did not know of the traditional patterns of neighbourhood. One is, of course, aware that millet system not perfect, but in itself it offered a visible prospect for survival and for the preservation of one's religion and tradition.

Today it is necessary to talk about these bygone times, when Muslims, Christians and Jews recognized each other as neighbours. It is particularly important to speak of them in the West, after the horrors of two world wars in the 20th century, during which Europe's Jewish population was almost wiped out; or when, between 1992 and 1999, Muslim population of the Balkans was on the way to extinction.²⁰

Of course, it is impossible to bring back the past, just as it is impossible to return the once milked milk back into the udder. But it is quite significant to remind the present generation of the "past encounters" between Muslims, Christians and Jews.²¹ In this regard many Muslim authors speak of an "encounter between Islam and other religions."²²

The past neighbourhood and neighbourliness of Islam, Christianity and Judaism, the practical neighbourhood and neighbourliness of Muslim, Christians and Jews, was based on several principles. First, on a living trust in God as the Creator of all people. Of course, Muslims, Christians and Jews did not recognize each other dogmatically, but they did recognize God as

¹⁷ See: Adam Mez, *The renaissance of Islam*, Islamic Book Service, Lahore, 1987.

¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2001., p. 19.

¹⁹ See: Ekmeleddin Ihsanoglu (ed.), *History of the Ottoman State and Civilization*, vol. I, foreworded by Halil Inalcik, IRCICA, Istanbul, 2001.

²⁰ Let us recall that Granada fell in 1492 and that Sarajevo was besieged already at the start of 1992. Thus, exactly 500 years separates the two events.

²¹ For example, Jack Goody in his *Islam in Europe*, writes of "Past Encounters" between Muslims, Christians and Jews. See: Jack Goody, *Islam in Europe*, Polity Press and Blackwell Publishing Ltd., Cambridge (UK), 2008.

²² See the comprehensive study *Islam and the Encounter of Religions* in: Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, ABC International Group, INC., Chicago, 1999., pp. 123-151.

their Creator. Second, they recognized the institution of neighbourhood.

Thanks to this, millions survived (in the 20th century millions were killed, be it on European soil (Jews), or in anti-colonial wars (Algerian Muslims, for instance).

Neighbourhood and neighbourliness of Muslims, Christians and Jews today implies some sort of recognition. A minimum of recognition. For example, a recognition that our neighbour is a fellow human being like ourselves, having the same human origins as ourselves, that he was created by the one Creator just like us, etc, etc. Our fellow neighbours who are unbelievers and agnostics also deserve our recognition, because we bestow peace on them, and they should bestow peace on us. The celebrated rector of Al-Azhar University Mahmud Shaltut came up with the expression "brotherhood in humanity" (*al-ukhuwwah fī l-insāniyyah*). He says that Muslims and non-Muslims are brothers, and the only condition for that brotherhood is mutual upholding of peace and peaceful coexistence.²³

According to Jack Goody, Muslims "have had a lot to offer" to Europe and the West: "After having been largely repulsed, after many centuries Muslims have returned in mass no longer as invaders but as immigrants. In both capacities, they have had a lot to offer. Formerly they acted as a spur to the intellectual and scientific life, to the Renaissance itself. Now they provide an increasing part of the labour force that Europe needs to replenish its diminishing population. Both in the past and in the present Islam cannot be construed simply as the Other. Even in Asia, Muslim traditions are close to Christian and Jewish traditions. Muslims are very much part of the European scene".²⁴

II.

Neighbourhood in the Realm of Ideologies and Machines, and the Emergence of a Human, an All Too Human, World

Nevertheless, today there is a palpable crisis of neighbourhood among religions. Just as there is a crisis of neighbourhood between man and nature. Two world wars, the First (1914-1918) and the Second (1939-1945), almost coincided with the world guerrilla warfare waged by humankind against nature and environment. Ecologists will probably agree on this point.

That crisis of neighbourhood has been going on for a long time. In this author's view, it has its deeper roots. This is something that needs to be discussed if we wish to strengthen chances not only for reaching an inter-religious understanding in the today's world, but for affirming other types of understanding, too.

²³ For more, see: Kate Zabiri, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

²⁴ Jack Goody, *Islam in Europe*, Polity Press, Cambridge, 2004, p. 160.

When speaking of neighbourhood and of neighbourliness among Muslims, Christians and Jews, as well as about positive cooperation among all the secular branches of these three religions, it is necessary to recall that in the course of the last three centuries the whole of mankind has undergone great spiritual changes.²⁵

This means that any talk of neighbourhood today cannot, nor it should, ignore the new "tradition" and the visible results of dark side of Modern Age, and the consequences of the triumph of quantitative science and its multifaceted applications.

Ever since the end of the 18th century various secular "isms" and scientism in particular have been pushing the traditional worlds of Islam, Christianity, and Judaism to the margins. Especially during the 19th and 20th centuries these "isms" took for their slogans, programs and platforms numerous revolutions, nationalisms, socialism, humanisms, communisms, fascisms, etc. The world of the 18th, 19th and 20th century became a world in which human masses entered history. Those masses needed to be entertained and animated with ideology. As a result, deep changes, with a highly negative impact on traditional patterns of neighbourhood of religions, took place.

In the critique and self-critique offered by the present day social sciences one notes a general agreement that since the 18th century the traditional religions of Islam, Christianity and Judaism, and their moral systems, have been more or less, on the defensive, in retreat, sometimes in a complete disarray and close to disappearance. It is not rare to find authors who label the contemporary age "the Age of Disbelief".²⁶

Since the 18th century the world which came to be known as the West has experienced many triumphalist ideologies and quantitative sciences, all of which offered explanation for the universe and man. Each ideology glorified "its own" man, whether at the expense of God or other people, other cultures and civilizations. Scientific theories which appeared since the 18th century have interpreted the world within numerous, mutually competing "isms." What is Evolutionism than a glorification of man at the expense of other living organisms?! What is Biologism if not glorification of certain human races over others, or one type of living beings over the others?! All this had a highly negative impact on the traditional patterns of neighbourhood.

Those scientific theories of Modern History represented, and still do, a consistent, practical application of the dark sides of the Modern Age ideologies and their triumphalist spirit in the West. Moreover, in their application, those scientific theories endangered the neighbourhood of man and animals

²⁵ For more on this see: Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Suhail Academy, Lahore, 1988.

²⁶ Compare with: Huston Smith, *Why Religion Matters, The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*, Harper, San Francisco, New York, 2001.

(Evolutionism), and the neighbourhood of man and fellow man (Biologism).

But the main expression of the practical application of the scientific theories of Modern Age represents the advent of the age in which a profusion of machines have been made.

Even before mankind was familiar with certain gadgets and machines, but only during Modern Age machines were invented to give man awesome power over other men and Nature. Modern machines increasingly became "close friends" of the modern man and mankind generally. Machines were produced as the most visible aspect of an alliance between ideologies and scientific theories of the Modern Age. Thus there came about a firm triumvirate of ideology, science and machine, and in its wake, of the crisis of neighbourhood among religions, followed by the great ecological crisis²⁷ With the ecological crisis there came about the undermining of neighbourhood of man and natural environment (but this subject lies beyond the scope of the present essay).

Whatever happened immediately after the end of the 18th century, when this human, an all too human world, emerges; whatever happened to that traditional neighbourhood of Muslims, Christians and Jews; whatever has remained of that neighbourhood in the age of this grand triumvirate of ideology, science and the machine?

The triumph of ideology, science and the machine led to the weakening, marginalization or complete neglect of traditional religious and moral systems of Islam, Christianity and Judaism. The roused and enthusiastic man of the Modern Age no longer built foundations for neighbourhood with others on the basis of faith and an awareness of the existence of God, or on the basis of principles revealed by God.

To be more clear: in the eyes of the ugly and rigid side of the Modern Age, its rigid ideologies, of which Theodore Adorno and Max Horkheimer²⁸ were so critical, our neighbour was no longer God's creature, and nor were we.

After all, our neighbour, like us, was an outcome of blind workings of evolution. Two world wars of the 20th century are, of course, highly complex and terrible events which cannot be explained in simple terms, but it is quite certain that the ideologies behind them carried within themselves an echo of the grand, triumphalist views of the Modern Age and its main scientific theories: Evolutionism and Biologism.

Never was neighbourhood of human beings and religions destroyed to such a high degree as during the world wars in the 20th century. It needs to be stressed once again: at the end of the Second World War, the Jews almost disappeared from the European soil, millions of them having being killed.

²⁷ Compare with: Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature, the Spiritual Crisis in Modern Man*, ABC International Group, INC., Chicago, 1997.

²⁸ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford Univeristy Press, 2002.

Traditional neighbourhood of Jews and Christians, built through centuries in Europe, almost disappeared. As Graham E. Fuller put it, even today's "complex Palestinian problem.... after all, had its roots not in Islam, but in Western persecution and butchery of European Jews."²⁹

Among the consequences of the Second World War one can also count the sufferings of Muslims in the Balkans from the 1990s onwards. In many ways those sufferings remind one of the sufferings of Jews in Europe during Second World War. World wars had terrible consequences for neighbourhood in the Near and Middle East. Using the words "Christians", "Jews" and "Muslims" in this text covers not only those three (traditional) types of believers, but their secular offshoots, too. However, those secular offshoots have not grown totally cold to their traditions. They still emanate – in some way – cultural, traditional and civilization meanings and rays derived from Judaism, Christianity and Islam.

Therefore, keeping in mind the weakening of traditional patterns of neighbourhood after the Second World War, one should frankly ask: Who is "the Other", in a derogatory sense of the word, today? When speaking of "the Other" in Europe and in the West today, what is most commonly implied is that it is not desirable for having it as a neighbour.

As already indicated, in many cases that Other is understood in a scornful sense of the word. Of course, answers to the question of why this is so may vary from place to place. In Israel those "others" are Muslims and Christians. In the Muslim-majority countries of the Middle East, it is Christians and Jews who are the "other", even though Lebanon and Egypt can be seen as a positive exception when it comes to the attitude towards Christians. As for Europe, Jews and Muslims are "the Other" there. Even the Balkans as a whole, for several decades, have seen the reduction of Muslims to the status of the despised "others." At times reducing someone to the status of the despised "Other" was accompanied with much bloodshed.³⁰

For the purposes of the present essay it will be useful to quote from some studies about why Muslims have, speaking broadly, since the end of the 18th century, felt like the "Other". And why they have been "fashioned" and "made" into the despised other.

There are quite a few works addressing this question. In his highly acclaimed *Islam and the West* Norman Daniel writes about the making of an image of Muslims.³¹ On the other side, Bernard Lewis penned a book under the same title (*Islam and the West*), but with goals quite different from those of Norman Daniel. In the main, Bernard Lewis strives to present Islam as a

²⁹ Graham E. Fuller, *A World Without Islam*, Little, Brown and Company, New York, Boston, London, 2010., p. 5.

³⁰ Let us recall the International Tribunal for Justice in 2007, according to which genocide was committed against Bosnian Muslims.

³¹ Norman Daniel, *Islam and the West, The Making of an Image*, One World, Oxford, 1997.

force which does not want to have connection with the worlds around it.³² The writer seeks to show that Muslims are the "other" thanks to themselves.

There are numerous works written in terms of confrontation of one geopolitical side of the world, i.e. the West,³³ on the one hand and Islam, on the other. The other side, the Islamic side, is today's "other."³⁴

Namely, in the works describing the "West" as coming face to face with the other, "West" is everything, an uber-civilisation, Demiurg, the epitome of secularism, prosperity, the very summit of everything human! In these confrontations between "West" and „Islam“, Islam is accorded the status of a guinea-pig which bleats feeling lost, speaking incoherently some holy words.³⁵ Also, in such literature Islam is denied the right to neighbourhood until it is cloned in accordance with the West's own model. The numerous articles and books written along the lines of "moderate Islam" speak enough of the sort of "Islam-cloning" in operation.³⁶ These "Islam-cooking" projects provoke particular anxiety in the hearts of traditional Muslim intellectuals. In the past 15 to 20 years we have seen how the so-called "moderate Islam" is prepared the way the "fast food" is.

A review of chief examples of such literature about Islam provides descriptions of Islam as the "other", and, in a way, offers a blueprint of a history in which Islam became the "other." Whenever "Islam and the West" figure in a title, then Islam can mean just about anything. For Bernard Lewis, Islam equals Egyptian fellahin, modern Turkish Republic, Iranian Revolution, former Arab Socialist and Baathist regimes, the smell of čevapčići, etc. All along a supposedly anti-Western agenda of all those Islams is projected, with a clear aim of getting the reader to conclude that Islam is a bloc, a monolith, a dangerous and undesirable "other", an Islam that does not know about neighbourhood. There are many things on offer in such literature which portrays Islam as the "other", in which it is engaged and is "cooked" as the other. When it comes to the Balkans, Maria Todorova's *Imagining the Balkans* is highly instructive.³⁷

It was Maria Todorova who acutely noted a major stream in Western thought in which Islam is denied neighbourhood. Those who subscribe to such an opinion, i.e. that Islam and Muslims cannot be neighbours, have for a long time been trying to push Islam out of the cultural-civilization orbit of

³² Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1993.

³³ Robert Van de Weyer, *Islam and the West, A New Political and Religious Order post September 11*, John Hunt Publishing, Hampshire, 2001.

³⁴ For more on this see: Amin Saikal, *Islam and the West, Conflict or Cooperation?*, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

³⁵ For more on this see: Dan Diner, *Lost in the Sacred, Why the Muslim World Stood Still*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

³⁶ For more see: M. A. Muqtadar Khan (ed.), *Debating Moderate Islam, The Geopolitics of Islam and the West*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2007.

³⁷ Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1997.

the contemporary world. This intellectual operation is particularly discernable in denying Islam that third place in the expression "Judaean-Christian-Muslim civilization." They do not want Islam for a neighbour. Nevertheless, Todorova hopes for the time when one will speak of the "Judaean-Christian-Muslim roots of European culture." She says: "Gone are the days when even Russian liberals convincingly "bolstered Russia's claim to 'Europeanness' by contrasting it to the barbarous Turk". This is already unacceptable for the new generation, which has to show it has overcome Christian prejudice and which, in a move to overcome the legacy of anti-Semitism, has added and internalized the new attribute to the roots of Western culture: Judeo-Christian. One wonders how long it will take before we begin speaking about the Judeo-Christian-Muslim tradition and roots of European culture."³⁸

Do Islam and Muslims stand a chance of acquiring a status of a neighbour and experiencing the atmosphere of neighbourliness in Europe and in the West today? When looking for an answer to this question, one should bear in mind the following: up until the downfall of Communism (1990) and the fall of the Berlin Wall, right-wing political parties in Europe – in their political projects, ideological constructs and media appearances – painted in negative colours Muslim immigrants at home and the Islamic world internationally. One could detect various direct consequences of this approach in the European Union countries. When it comes to the Muslim immigrants and workers, those consequences are visible, among other things, in the following ways: A) a high levels of anti-Muslim prejudice, B) Job discrimination, C) Despised image of Muslims in the media, D) Instances of abuse and violence, E) Undermining the emergence of Muslim elite which would defend the rights of Muslims with European legal means, F) Undermining civic integration of Muslims into EU, G) marginalizing Muslims in education, art, science, and politics, etc.³⁹

III.

What is Neighbourhood of Believers and Religions in Today's Age of Globalization?

Here, we mainly refer to the neighbourhood of believers, and of religions – Judaism, Christianity and Islam – in the past and today. But let's first try to say at least a few words about what the neighbourhood of different believers is. I trust that the following passages will be of some use to our friends in the West.

In the broadest sense, neighbourhood constitutes a friendly atmosphere of encounter which fills the space between two or more instances of human goodness and magnanimity. This is why neighbourhood displays itself in

³⁸ Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, pp. 152-153.

³⁹ For more on this see: Abdullah Faliq (ed.), *Islamophobia and Anti-Muslim Hatred: Causes and Remedies*, Arches Quarterly, volume 4, edition 7, published by The Cordoba Foundation, 2010.

human kindness and compassion. Neighbourhood is not something “scientific”, similar to some “scientific fact” which has the date of discovery on it. Thus, neighbourhood cannot be defined the way a chemical formula can. Neighbourhood is not an object or a concept, prepared somewhere in offices of an institute before being placed in front of us as an object. Neighbourhood is above all providing other people and creatures with spiritual tranquillity and physical safety which to inhabit, to live in. Neighbourhood embraces us more than we can embrace it. Therefore, neighbourhood is a spiritual, psychological and physical space that appears out of a whole spectrum of moral relations among people. Between us and our neighbour there stands the moral institution of neighbourhood. As neighbours, we mutually present each other with the gift of neighbourhood. Neighbourhood is around us, like air, or like the ground under our feet. Neighbourhood dwells in pious freedom of a personal decision to live in peace with other people. Therefore: neighbourhood is not a dictate of law, similar to the dictate of modern parliamentary laws. In the institution of neighbourhood there is no a “stronger” and a “weaker” party. Neighbours endow the institution of neighbourhood with their goodness and thus make it noble. For this reason neighbourhood is not primarily a rational project the way, e.g. construction of a hydroelectric plant is! Neighbourhood is a spiritual institution which lays foundation to itself, provided that moral people give it a chance. Neighbourhood is not guided or “moderated” by any one of those who participate in it. Furthermore, neighbourhood is a result of moral courtesy, moral upbringing. Our upbringing and morality protect and shield others from us. Moreover, neighbourhood is similar to a free and dignified conversation. Dignified conversation guides itself. If a collocutor starts dominating conversation, such conversation turns into something of a police questioning. Of course, neighbourhood can be close, but it is not kinship, i.e., our neighbour is not necessarily our cousin. Neighbourhood is not a material benefit or business either, because true neighbourhood does not fatten up anyone's bank account. But, true neighbourhood contributes to many prosperities, including the material ones, of course. Although neighbourhood has nothing against “house rules”, it represents much more.

Neighbourhood is a moral characteristic of the neighbour, and neighbour is like someone who is “planted on Earth” right where we - his neighbours - are planted, too. Neighbour is someone who lives within our proximity, in the same street, in the same city, country and homeland. Furthermore, neighbourhood is a moral responsibility. Neighbour is there to be met, to exchange greetings with, and to shake hands, to talk, sometimes to have a meal with, and to exchange views on world and life. Through conversation with us, our neighbour gently walks into our time, our language, steps into our spiritual mood, enters “our space.” We do the same to his time, language, spiritual mood, “his space.” But, this partaking in space and spirit of neighbourhood does not constitute taking over. On the contrary, neighbourhood is participating without taking away, without depriving, just as a billion fish partake in a single ocean, but it is impossible for a fish to appro-

prate the entire ocean. Besides, over the years, neighbours have come face to face with certain "man's border situations", as Karl Jaspers would put it. Neighbours rejoice, celebrate their different religious festivals, and congratulate each other. Neighbours get sick, die and bid farewell to each other to the other world, etc. Neighbours partake in human destiny, in the quiet flow of time, in the silent shifts of day and night. Thus, neighbourhood arises as a spiritual and interest-free institution, not dictated by pragmatic concerns, except by elementary morality, so precious, honing us into respecting the human dignity of the other. Stated briefly, neighbourhood means: "Live a dignified life, and let others live a dignified life!".

The haughty West of today ought to know that the neighbourhood which developed in the traditional worlds of pious Jews, Christians and Muslims was marked by high respect for human differences and beliefs. Neighbour's house next to ours was not a "courtyard broken down" which one could step into brazenly and inconsiderately, whenever one deems fit. Neighbourhood is also a neighbourhood of many considerations, appreciation and respect. A neighbour's daughter is also our daughter. She has the place of our child. Her honour is our daughter's honour, too. Besides, neighbourhood does not amount to levelling and erasing separate identities. On the contrary, traditional neighbourhoods developed a high regard for different gazes upon the heavenly blue, towards manifold aspects of privacy of the man of another faith, of another or different worldview.

Neighbourhood means also that we cannot ask our neighbour any question. Neighbourhood means also that we respect our neighbour's right to an intimate experience of his faith. Also, neighbourhood means that our neighbour is not "our object" which we should seek to "enlighten", "culturally elevate", make him "like ourselves", or "clone him" in accordance with our model.

We must not try to see our neighbour as a transparent, "glass figurine", as a "naked person", without the "layer" of belief, tradition, and religion, specific only to him. That is why neighbourhood should be not only a neighbourhood of dignified conversation, but also of dignified silence. Moreover, neighbourhood also represents a meeting of two or more silences. For, we respect our neighbour in his right to remain for us, to some extent, a hidden secret. We must not dig forcefully through the depths of our neighbour's spirituality, privacy, his encounter with life and death.

Neighbourhood of different people and religions is an attainment of high and pious cultures, mainly of city life. The neighbourhood we describe above, between Jews, Christians and Muslims arose only in the comfort of large cities and these three monotheistic religions, interpreted universally. Besides, neighbourhood of various believers and worldviews is a moral and highly praised ethical institution of ancient religious traditions across the world.

Furthermore, neighbourhood is one of the most grateful offspring of Tradition, which truly deserves to be called Tradition.

What is Tradition if not that big corpus of man's religious, moral, literary, philosophical, architectural, etc, spirituality which for centuries keeps addressing us with its greatness from the past! The meaning of Tradition must not be understood colloquially; it should not be "confused with custom, habit, inherited patterns of thought, and the like."⁴⁰ Stated more clearly, "tradition can be considered to include the principles which bind man to Heaven, and therefore religion..."⁴¹

It is also possible to argue that neighbourhood is one of the most important institutions to have come down to us from the Tradition of ancient multicultural and multilateral societies. As a spiritual and moral institution, neighbourhood was closer to people than the institution of state. Neighbourhood was called upon to safeguard the dignity of various people, of the Other and the Different, through morality and non-violence. Neighbourhood engages the other by opening it to us and us to it. Also, neighbourhood as a moral institution may be credited for preserving far more human lives in history than states. Classical Arabic language has many proverbs about neighbourhood and neighbours, such as: *Al-jāru thumma d-dār* (First acquire a neighbour, then a house!) *Jāruka al-qarīb wa lā akhúka l-ba'íd* (Better to have a close neighbour, than a distant brother!), etc.⁴²

That is why in the beginning we said that in today's world, which is inhabited by more souls than ever, it is best to collaborate with the other by way of a true, traditional neighbourhood.

IV.

God – Source of Neighbourhood of Believers and Religions

When it comes to Tradition of Neighbourhood with a view to different religions and believers, one should keep in mind its following degrees about which we in the West should be taught from an early age:

First, whenever believers contemplate neighbourhood, they should always remember the fact promoted by every traditional religion, and that is: there is God. The neighbourhood of Jews, Christians, and Muslims in big caliphates was founded on the awareness of God, the Creator of us all. God, the Creator of us all, by the very fact of creating us, has accorded all an equal status of creatures. The Creator is one while creatures are many. Therefore, creatures achieve a pleasing atmosphere of neighbourhood through God, because God is the All-Encompassing.⁴³ There is no reason not to believe that God rejoices at the magnanimous neighbourhood of His creatures. Through institution of neighbourhood we invoke God to witness our neigh-

⁴⁰ See: "What Is Tradition?" in: Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Suhail Academy, Lahore, 1988., p. 67.

⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

⁴² See: Kamal Khalaili, *Mu'jam' Kunúz al-amthāli wa al-ōikam a l-'arabiyyah*, Maktabah Lubnān, Bejrut, 1998., p. 16.

⁴³ In the Qur'ān, God is described as "Al-Muhíā" (*the All-Encompassing*). See: Qur'ān, 61: 54.

bourhood, so that He, too, be the neighbour of all of us.

We also derive the obligation of our neighbourhood with different believers (as well as with unbelievers) from the fact that all creatures have One, Only Creator, Dear God. Worship of God means, above all, love of God. "As worship of God, love has two objects – God and neighbour".⁴⁴

Second, partaking of neighbourhood implies mutual elementary human recognition. It means recognition of the other and the different in that he or she, too, is a human being and that that other enjoys the right to life, freedom, property, honour, faith/conscience and children/offspring. Muslims can take pride in the fact that the classical summaries of Islamic doctrine insist on these six universal rights, which Muslims are obliged to vouch for themselves as well as for their neighbours: Jews, Christians, Sabians and the people of other faiths and worldviews.

Third, although tolerance is exceptionally important, only neighbourhood surpasses the institutions of tolerance, it goes beyond it and eclipses it with the institution of accepting the other and by respecting its rights to spiritual homelands which may be different from ours.

Fourth, neighbourhood of religions amounts to dignified sojourn, dwelling in mutual respect of human integrity. Mutual respect is based on the Golden Rule: "Do not do to others what you would not have done to you".⁴⁵

Fifth, it is not only people who have right to our neighbourhood, but also minerals, plants and animals. Air, water and earth are also our neighbours. Even the sky is our neighbour, because its stellar arch reminds us of the moral laws in ourselves, as Immanuel Kant would say in a different context.

Sixth, mutual recognition means a simultaneous recognition of the right of freedom to the maintenance of spiritual and physical difference. It follows from there that neighbourhood is primarily a neighbourhood of differences, peaceful partaking of differences, peaceful permeation of differences. In the Qur'an differences are celebrated as a sign of God's creative power: "And among His Signs is ...the difference of your languages and your colours".⁴⁶

It is a great achievement of true neighbourhood when people have legal right to difference, when they have equal right to their differences. But it is even better when people are morally aware and responsible in respecting the other with his differences. Besides, people are different, but while it is recognized that they are different, it should also be proclaimed that they are equal. This is how Fazlur Rahman explains why the Qur'an stresses equality of people: "The reason the Qur'ān emphasizes essential human equality is that the kind of vicious superiority which certain members of this species

⁴⁴ See: Miroslav Volf, *Allah, a Christian Response*, HarperCollins Publishers, New York, 2011.

⁴⁵ See: Karen Armstrong, *The Great Transformation, the Beginning of our Religious Traditions*, Alfred A. Knopf, New York/Toronto, 2006., p. xiv.

⁴⁶ Qur'ān, The Romans, 30:22.

assert over others is unique among all animals. This is where human reason appears in its most perverted forms. It is also true that the distance between human potentialities and their actual realization displays a range exemplified by probably no other species of living being: barring natural defects, there is hardly any difference, for example, between one specimen of earwig and another. But as we ascend the scale of evolution, the distances between potentialities and their actualities proportionately increases...⁴⁷

Seventh, it is worth recalling once again: neighbourhood is not a matter of customs, local opinions, state laws, but of morality. Neighbourhood is based first of all on morals; neighbourhood is a moral duty, an unquestionable moral act, a moral consideration, it is to move and act morally. In this regard neighbourhood is similar to shame. Only a moral person can have a sense of shame. Having a neighbourly relationship with another can have only a moral person. Moral, and not some other norms, largely colour spirituality of a neighbourhood. Had the members of the German Parliament during Hitler's reign been guided by morality, then the racist, anti-Jewish laws would never have been passed. Jews and "non-Arians" were first banished from neighbourhood, then from law, and then from life. Why do we insist on moral norms? Because moral norms are the ones that should be permanent for most of the mankind; they issue out of God's authority. Ten Biblical and Ten Qur'anic commandments, are all largely moral commandments. In contrast to morality, however, laws are often a consequence of political and power-seeking interests. One group of parties pass a law in the parliament, another defeats it the very same day. But morality cannot be abolished, just as God cannot be abolished.

Eighth, neighbourhood is more of blessing consequence of moral tuition, and only secondarily of education.⁴⁸ That is why the religions of Abrahamic Tradition (Judaism, Christianity, and Islam), and all traditional religions in general, by insisting on morality also give chance to neighbourhood. (Unfortunately, in today's schools children learn quantitative subjects such as physics, chemistry, etc. It would be so much better if they also learned subjects such as: moral neighbourhood, modesty, shame, courageous speaking, silence, human soul, etc. In Islamic tekkes and Christian monasteries during the Middle Ages students learned about shame, silence, modesty, contemplation, and such like. Had such subjects remained in schools, then the atomic, hydrogen and neutronic bombs might never have been invented. Those bombs potentially deny millions of living beings of elementary neighbourhood!).

Ninth, neighbourhood is not only the neighbourhood of various people, religions and worldviews, but also of various religious signs, symbols and houses of worship: synagogues, churches, mosques, pagodas, etc. In the

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ān*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1994, p. 45.

⁴⁸ See: Enes Karić, *Moral Tuition and Education*, in: *Education in the Light of Tradition*, edited by Jane Casewit, World Wisdom, Bloomington, 2011, pp. 35-38.

Mediterranean basin (which is to large degree marked by the culture and traditions of Islam) there is quite a visible tradition of neighbourhood, not only of different believers, but also of neighbourhood of different holy buildings, holy places, and houses of worship. The skylines of Mediterranean cities, graced with minarets and church towers (Cairo, Alexandria, Damascus, Baghdad, Beirut, Rabat, Istanbul, etc), are a consequence of a longstanding Islamic and Muslim cultivation of the institution of neighbourhood. Muslim can be proud of such a tradition in the Mediterranean (It is ironic that Sarajevo, the capital of Bosnia, with its centuries-old mosques, churches and synagogues, was totally besieged city 1992-95, which, sadly, has become a bad omen for the future of the institution of neighbourhood in the 21st century)

CONCLUDING REMARKS

For Muslims who live in the West today it is quite hard to present spiritual resources of Islam, because many of them belong to the class of refugees, blue collar workers, and economically weaker sections of population in general. A Muslim elite in the West is still in the making and is yet to authentically assert itself.

Furthermore, Muslims in the West find it difficult to promote traditional neighbourhood of religions due to Western media's aggressive reporting against Islam, almost on daily basis. In spite of it all, it is necessary "...to calm the hysteria created by the media about the danger of an Islamic wave destroying the secular bastion of the West..."⁴⁹.

At the same time traditional Muslims despair at the longstanding political coalition between secular offshoots of Judaism and Christianity. Such a coalition is marginalizing Islam into the other, distant, unmodern, alien, extratemporal, and exotic.

Among Muslims one can see a resistance developing to such projects, even revolts and turbulent uprisings against being banished from the prevailing secular project of "Judaean-Christian civilization". That project is a sort of "this-worldly salvation". It is Islam that is banished from it today.

This is one side to the problem of dignified search for neighbourhood today.

The other side is brighter, more optimistic. Islam has much to offer the world from its spiritual treasures.

Mankind has always responded to the Qur'an's spiritual universe, because the Islam of the Qur'an is an inclusive religion.

The Qur'an reading Muslims always call on Jews and Christians to a common spiritual feast, because "Our God and Your God is One".⁵⁰

⁴⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, p. xxxiii.

⁵⁰ Qur'ān, XXIX, 46.

Let us recall: the major part of religious and biblical tradition of Judaism and Christianity is, since long time, contained in the great Islamic synthesis: "Judaism and Christianity themselves are in a sense 'contained' in Islam inasmuch as the latter is the final affirmation of the Abrahamic tradition of which Judaism and Christianity are the two earlier manifestations."⁵¹

This, then, is our concept of neighbourhood for the contemporary world in brief:

"We have to get used to see more than one West and more than one East on all sides of our globe. We have to promote such an awareness in dialogue for the sake of our better future. Because Islamic East means the negation neither of the Christian East nor of Judaic East, nor should the phrase Christian West imply the negation of an Islamic West, Judaic West. The religions that are universal and have a universal message should oppose a project which seeks to reserve any regions of the world, let alone a whole continent, as the exclusive homeland of just one religion."⁵²

⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Encounter of religions*, in: *Sufi Essays*, p. 134.

⁵² Enes Karić, *Essays on (behalf of) Bosnia*, al-Kalam, Sarajevo, 1999., p. 86.

***TRAINING MUSLIM RELIGIOUS LEADERS AT
HARTFORD SEMINARY***

Dr. Yahya MICHOT

Hartford Seminary

Abstract

Training their religious leaders properly is one of the most important tasks expected from Islamic communities in Western countries. In the US, Hartford Seminary has developed a remarkable expertise in the field. Formerly a protestant missionary school, it now pursues “conversation” rather than “conversion”, and building bridges rather than confrontation. With Muslim and Christian trustees, faculty and students working and living side by side, it is now the sole college accredited by the federal American authorities for the training of Muslim chaplains for the military, prisons, hospitals and universities. The challenges are great. Students must be introduced not only to the scriptural sources of Islam or *fiqh*, but to the historical realities of Muslim societies, the variety of their theological and philosophical traditions, the richness of their spiritual and cultural heritage. Beside learning how to perform their ritual and professional duties as *imâm*, *khatîb* or chaplain, they must be taught not only how to make sense of this all in the non Muslim societal environment in which they will have to operate, but also how to defend and promote such an Islam of the Middle Way, beauty and balance, against narrowminded or extremist individuals and groups. After introducing Hartford Seminary and looking at these challenges, the paper focuses on some of the ways followed at Hartford for producing the Muslim peace builders of tomorrow.

On June 2, 2013 Hartford Seminary commemorated the 150th anniversary of the birth of one of its most famous professors, Duncan Black Macdonald, with a guided tour of his newly restored gravesite in Hartford, a conference and an exhibition.¹ The young Scottish Presbyterian Rev. Dr. Duncan Black Macdonald (Glasgow, 1863) had joined the Hartford Seminary Foundation in 1892. He retired from the faculty in 1932, after forty years of teaching, but continued his writing. He passed away in South Glastonbury in 1943. It is Macdonald’s unique personality, perspective, and scholarship that Hartford Seminary celebrated this June 2, 2013.

¹ See Y. MICHOT, *Encountering the Religious Other: Arabian Nights, Hebrew Genius, Christian Mission, Islamic Theology, Egypt 1908*. Program of the conference & exhibition commemorating the 150th anniversary of the birth of Duncan Black Macdonald (1863-1943) (Hartford: Hartford Seminary, May 2013); see <http://fr.scribd.com/doc/145474553/Duncan-Black-Macdonald-150th-Anniversary-Conference-Exhibition>.

Macdonald belonged to an era of great Orientalists (Goldziher, Masignion, Asin Palacios...). In the fields of classical Islamic thought, jurisprudence, and popular Arabic literature, he was in the United States a *primus inter pares*, where few could be called his peers. In 1892, Macdonald had come to Hartford as "Instructor in Hebrew". It is however on Arab-Islamic thought that, eleven years later, he published this first book: *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*.² As soon as 1893, he had effectively taught, beside Hebrew and Syriac, a course of Arabic open to students of all levels. In his *Autobiographical Notes*, Macdonald recalls: "From 1892 until 1903, when my *Development* appeared, were great years of work, gathering and reading Arabic texts and steeping myself in the whole civilization of Islam." Writing the *Development* "involved wide reading of theological texts, as the translated appendices will show. It was all first-hand work and laid the foundations of my knowledge of Islam."³

Among these theological texts, the writings of al-Ghazâlî (d. 1111) had a special place. In his *Autobiographical Notes* (1937, p. 7), Macdonald also recalls: "Al-Ghazzâlî. I really came to him through Hebrew." To make sense of the Song of Songs triggered his interest for "the use by Sûfis of love songs as hymns" and eventually led him to al-Ghazâlî. Hence, in 1902, his translation of Book XXVIII of al-Ghazâlî's *Revival of the Religious Sciences* relating to *samâ'*, "religious ecstasy on listening to music and singing".⁴ "In it and in other Sûfî literature I read widely and the further study of the Song of Songs was dropped."⁵ In 1899, Macdonald had already published another seminal article on the famous Muslim theologian: *The Life of al-Ghazzâlî*.⁶

Judging Arabic culture most clearly and creatively expressed in *The Arabian Nights*, Macdonald not only explored the latter in depth but constituted one of the world's finest collections of the famous tales. In his *Autobiographical Notes*, he writes: "Through many years a great part of my time and strength was given to articles on the history of the Nights."⁷ He indeed considered that "there is no better source from which to study the life and atmosphere of the Muslim world than *The Arabian Nights*".⁸ "The Nights were written for Muslims by Muslims, with perfect simplicity and unconscious devotion to the Real, and just on account of this simplicity of attitude

2 D. B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (London: Darf Publishers Ltd, 1985 – 1st ed. 1902).

3 D. B. MACDONALD, *Autobiographical notes* [1937], in *Bulletin of The Hartford Seminary Foundation*, 1 (June 1946), p. 1-20; p. 7.

4 D. B. MACDONALD, *Emotional Religion in Islâm as affected by Music and Singing*. Being a translation of a Book of the *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* of al-Ghazzâlî with Analysis, Annotation, and Appendices, in *The Journal of the Royal Asiatic Society* (London, 1901), p. 195-252, p. 705-748 ; (1902), p. 1-28.

5 D. B. MACDONALD, *Autobiographical notes*, p. 7.

6 D. B. MACDONALD, *The Life of al-Ghazzâlî*, with especial reference to his religious experiences and opinions, in *Journal of the American Oriental Society* (New Haven, 1899), p. 71-132.

7 D. B. MACDONALD, *Autobiographical notes*, p. 8.

8 D. B. MACDONALD, *The Study of Islam*, in G. A. GOLLOCK (ed.), *An Introduction to Missionary Service* (London: Oxford University Press, 1921), p. 141-146; p. 142.

and unconsciousness of art, they are an indefinitely truer picture of life than any painted by our hyperconscious devotees to a supposed realism".⁹

In 1908, a sabbatical leave led Macdonald and his wife to the Middle East. Although published in 1909, Macdonald's second major book on Islam, *The Religious Attitude and Life in Islam*,¹⁰ had been written three years earlier and was a work mostly based on texts (Ibn Khaldūn, al-Ghazālī...). After his return from his sabbatical in the Middle East, Macdonald published a third and last great book on the Islamic religion, *Aspects of Islam*.¹¹ It offers a very different approach from *The Religious Attitude and Life in Islam*, as it is deeply marked by what the author had experienced in Cairo. Macdonald acknowledges this himself at the beginning of the first of the eight lectures constituting the book: "What I have to say to you is not drawn only from what I have read; it is drawn also from what I have seen; from the contact which I have had with Muslims. It would have been impossible for me, I am free to admit, to deliver this course of lectures in their present form a year ago; and it was only by the permission and help of the Seminary, which enabled me to pass a year in Muslim lands, that the way was opened and that much of such insight as I have gained was made a possibility."¹²

Macdonald can legitimately be considered a Christian missionary as much as an orientalist.¹³ Just as he soon became recognized as one of the leading specialists of Islamic studies in the United States, he remained to the end interested in missionary preparation. Hence, for example, articles like *The Problems of Muhammadanism* (1904), *From the Arabian Nights to Spirit* (1919), *The Essence of Christian Missions* (1932), and his involvement in the revision of *The Presentation of Christianity to Moslems* published by the Board of Missionary Preparation (1916).¹⁴ Paradoxically, Macdonald also confessed: "I am quite sure I should never myself have made a good mis-

9 D. B. MACDONALD, *From the Arabian Nights to Spirit*, in *The Moslem World* (October 1919), p. 340-351; p. 337. Among the articles written by Macdonald on the Nights are *The Story of the Fisherman and the Jinnī* (1906), "Ali Baba and the Forty Thieves" in Arabic from a Bodleian MS. (1910), *A Bibliographical and Literary Study of the First Appearance of the Arabian Nights in Europe* (1932); see *A Bibliography of Professor Macdonald's Writings up to his Seventeenth Birthday, April 9, 1933*, in *The Macdonald Presentation Volume. A Tribute to D. B. Macdonald, consisting of Articles by Former Students, Presented to him on his Seventeenth Birthday, April 9, 1933* (Princeton: Princeton University Press, 1933), p. 471-487.

10 D. B. MACDONALD, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1909).

11 D. B. MACDONALD, *Aspects of Islam* (New York: The Macmillan Company, 1911).

12 D. B. MACDONALD, *Aspects*, p. 20-21.

13 Another dimension of Macdonald's scholarship disserving mention although less directly relevant for the present paper concerns the Bible. After retiring, he published *The Hebrew Literary Genius. An Interpretation being an Introduction to the Reading of the Old testament* (Princeton University Press: Princeton, 1933) and *The Hebrew Philosophical Genius. A Vindication* (Princeton University Press: Princeton, 1936). A third volume on the Hebrew religious genius was uncompleted when Macdonald died.

14 On these titles, see Macdonald's bibliography in *The Macdonald Presentation Volume*, p. 471-487.

sionary. I have always been too much interested in knowing what the other man thought and in seeing how he *could* think that.” Or: “In fact as I now, as an old man, look back over my life I can see that I have always been in revolt against divisions and trying to build bridges. That has been wider than objection to religious parties. It has been objection to intellectual divisions and specializing. I have wanted to grasp all knowledge and bring all the knowledges together and make each help and illustrate the other. So of late I have been trying to persuade the students of medieval Europe that medieval Islam is part of their field—that the Mediterranean civilization was one civilization.”¹⁵

This being so, it is indeed true that Macdonald was considered a controversial, or even inappropriate, Protestant missionary by a number of his contemporaries, as he was promoting a new approach to relating to the Muslim world. Macdonald’s relation with the archetypal Anglican missionary, William Henry Temple Gairdner (1873-1928), offers a particularly good illustration of his will to stress *conversation* over *conversion*. During his 1908 stay in Egypt, Macdonald had met Gairdner a few times and invited him to come to study Islam with him in Hartford, which effectively happened in 1910-1911. Years later, Macdonald would write the following about his most famous C.M.S. student: “When Gairdner came to me in Hartford, he was quite frank that he wanted to be equipped with “smashing arguments” which he could use against the Muslims. I told him that what he needed a great deal more was to understand Islam from the inside, to creep into the Muslim mind and discover how it felt there. That I had no intention of giving him a system of Muslim controversy, that he could work that out for himself afterwards, if he wanted to. Before he left he had seen my point.”¹⁶ “When Temple Gairdner came to me to study Islam he came seeking knock-down arguments against Muslims. I never gave him such but he went away understanding the genius of Islam and able to enter into the minds of Muslims. He had passed from controversy to persuasion.”¹⁷ In a letter to another of his missionary students, Macdonald nevertheless appears less sure of the success of Gairdner’s spiritual transformation: “You, I know, are a good missionary, and so is your wife, but still you have written an admirable book from my point of view. It will never make your Muslim friends shy off from you. Rather they will look upon you in a friendly way and say, *He* knows and understands. Now that is an immense matter and I cannot tell you how glad I am that you have reached it. It is the point where in my experience, Gairdner failed. Muslims respected his sincerity, but they regarded him as an enemy. Your Muslims will, I think, regard you as a friend

15 D. B. MACDONALD, *Letter to Murray Titus*, April 19, 1930 (Hartford Seminary Library, DBM Archives).

16 D. B. MACDONALD, *Letter to Murray Titus*, July 9, 1928 (Hartford Seminary Library, DBM Archives).

17 D. B. MACDONALD, *Autobiographical notes*, p. 15-16.

and as an instructed friend, not a blinded friend.”¹⁸

Conversation rather than *conversion*... Macdonald’s ideas proved quite revolutionary for his epoch but eventually came to be adopted by Hartford Seminary. To analyze precisely how this happened is a task for historians. More important here is to ask in which measure the Seminary presently remains committed to an ideal of conversation rather than to missionary endeavour. A clear answer was provided by the current president of Hartford Seminary, Prof. Heidi Hadsell, for the June 2013 commemoration day: “What stands out clearly to me is the wonderful continuity between Macdonald and his work and our work at Hartford Seminary today. Thus Macdonald was an ordained Christian pastor who was clearly grounded in Christianity but also, significantly, an appreciative student of Islam and Judaism. He saw himself as a bridge builder between peoples and traditions, and this remains the spirit in which we approach our work and our relationships with each other at Hartford Seminary. Macdonald was a deep and critical intellectual who enjoyed teaching those whose interests were not simply intellectual but, as future religious leaders, were also practical and pastoral. The practice of ministry, chaplaincy and religious leadership more broadly conceived, remains a common commitment among us today.”¹⁹

The roots of Hartford Seminary go back to the Theological Seminary founded by the conservative Calvinistic Pastoral Union of Connecticut in East Windsor Hill in 1833, following strong dissatisfaction with the innovative doctrinal views expressed at the Yale Theological School in New Haven concerning the depravity of man and sinning.²⁰ In the years of the Seminary’s founding, the Congregational Churches of Connecticut were already deeply interested in missionary enterprises, home and foreign, including in the Middle-East. This was also the case with the Seminary, from the beginning.²¹ When Macdonald joined it in 1892, Hartford Seminary was a thriving missionary institution which would soon have its own missionary museum and whose library would include “a collection on foreign missions unsurpassed in this country.”²² In 1911, “the Seminary organized the Hartford School of Missions, incorporating in it the missionary training that had long been growing within its own program.”²³ The name of this school became *The Kennedy School of Missions* when Mrs. Emma Baker Kennedy, a lifelong supporter of missionary work, endowed it in memory of her husband, the financier and philanthropist John Stewart Kennedy (1830-1909). Even after

18 D. B. MACDONALD, *Letter to Murray Titus*, April 19, 1930 (Hartford Seminary Library, DBM Archives).

19 See H. HADSELL, *Foreword*, in Y. MICHOT, *Encountering*, p. 1.

20 On the history of Hartford Seminary, see C. M. GEER, *The Hartford Theological Seminary, 1834-1934* (Hartford: The Case, Lockwood & Brainard Co., 1934); W. A. BIJLEFELD, *A Century of Arabic and Islamic Studies at Hartford Seminary*, in *The Muslim World*, LXXXIII, 2 (April 1993), p. 103-117.

21 See C. M. GEER, *The Hartford Theological Seminary*, p. 204.

22 See C. M. GEER, *The Hartford Theological Seminary*, p. 207.

23 See <http://www.hartsem.edu/about/our-history>.

retiring, Macdonald remained involved with the Kennedy School of Missions as an honorary consulting professor in its Muslim Department. In a letter to a former student, he wrote in 1933: “ The School of Missions lies very close to my heart as it did to my wife’s. And now, I can have a part in working out in it the ideas – most of them! – of the Laymen’s Committee. Eighty per cent are exactly those with which I came back from Egypt in 1908 and tried to apply in my teaching in the Seminary and in the Missions School when it came.”²⁴

The name, location and object of the Seminary have evolved a number of times since 1833. The most recent major change took place in the last decades of the twentieth century. A center for the study of Islam and Christian-Muslim relations was created in 1973 and was naturally named after Duncan Black Macdonald. In 1990, a first Muslim academic joined the core faculty. In 1998, at the request of the US military, the second Muslim professor appointed at the Seminary, Ingrid Mattson, founded an Islamic Chaplaincy Program. Today, Hartford Seminary is “a non-denominational graduate school for religious and theological studies” with more Muslim professors and an increasing number of Muslim students coming from America and abroad. Founded in 1911 as an organ for a more thorough preparation of Christian missionaries among Muslims, the flagship journal published by the Duncan Black Macdonald Center, *The Muslim World*, went through an evolution similar to that of the Seminary and is now co-edited by two of its Muslim professors.

In 1911, Macdonald wrote in a memo on the instruction of missionaries: “I divide the instruction which I can offer to missionaries under two heads: (i) Courses for those who are going out to their fields for the first time. Every missionary to a Muhammadan field should take *at least* 60 hrs. of Arabic; 90 hrs would be much better. This is an almost essential foundation. Besides that he can have lectures and reading courses on the various phases of the Muhammadan civilization, past and present: its history, theology, law, literature, customs and forms of life *etc.* He can also have, with Dr Worrell and Mr Ananikian, instruction in Turkish, Armenian, Aramaic and Amharic. The training in phonetics is dealt with elsewhere. (ii) Courses for missionaries home on furlough, especially for those who have gained a good knowledge of Arabic and whose principal need is guidance in reading and in more technical study. They will be treated individually and their studies freely adapted to their progress, their tastes and the needs of their fields. In past years the work has covered advanced philosophical texts, native commentaries on the Qur’ān, different treatises on theology to exhibit the different schools, texts in Canon Law, mystical tractates, philosophy (al-Farabi, Avicenna, Averroes), studies of specific aspects of the Muslim civilization (Ibn Khaldun) — all in Arabic and making use of the investigations of Euro-

24 D. B. MACDONALD, *Letter to Judith Mackensen*, February 7, 1933 (Hartford Seminary Library, DBM Archives).

pean scholars. By this means it is hoped that missionaries who have already learned to know the living East as they met it day by day will be put in connection with the fundamental, unchanging East of scholars, theologians and thinkers which conditioned and still rules the life which they have met.”²⁵

One century later, at Hartford Seminary, Muslim and non-Muslim students can take, in Arabic and in fields of Islamic studies similar to those mentioned by Macdonald, courses taught not by Christian orientalist islamists but by Muslim academics. Some students in Islamic studies at Hartford may seek an academic and/or spiritual enrichment, whereas others have more practical aims. This is particularly the case with students in the *Islamic Chaplaincy Program* or in the *Graduate Certificate in Imam and Muslim Community Leadership*.

Many Muslims are not familiar with the concept of chaplaincy and, a fortiori, Islamic chaplaincy. The explanations provided on the website of the Duncan Black Macdonald Center are thus most useful: “A chaplain is a professional who offers spiritual advice and care in a specific institutional context, such as a military unit or a college campus, hospital or prison. Although chaplains often provide religious services for members of their own faith communities, the main role of a chaplain is to facilitate or accommodate the religious needs of all individuals in the institution in which he or she is working. Chaplains often serve as experts on ethics to their colleagues and employers, providing insight to such diverse issues as organ transplantation, just-warfare, and public policy. Professional chaplains do not displace local religious leaders, but fill the special requirements involved in intense institutional environments. Thus, a Muslim chaplain is not necessarily an “Imam,” although an Imam may work as a chaplain. There is a need for both male and female Muslim chaplains. For example, female Muslim students on college campuses or hospitalized Muslim women may feel more comfortable with a Muslim woman chaplain.”²⁶

As also explained on the Seminary’s website, this *Islamic Chaplaincy Program* “is a 72-credit program that combines academic study and practical training.” It “consists of two components: 1. The 48-credit Master of Arts degree with a focused area of study in Islamic Studies and Christian-Muslim Relations; 2. The 24-credit Graduate Certificate in Islamic Chaplaincy consisting of 18 credits in Islamic “Practices of Ministry” and related courses and 6 credits of field education/practical application and training.”²⁷

In 2014, Hartford Seminary remains the only school accredited by the federal government of the United States to train Muslim chaplains. Other incentives for studying for such a religious ministry within the Duncan Black

25 D. B. MACDONALD, *Autograph draft manuscript of a memo on the instruction of missionaries* (Hartford Seminary Library, DBM Archives, no 54436).

26 See <http://www.hartsem.edu/macdonald-center/islamic-chaplaincy/frequently-asked-questions>.

27 See <http://www.hartsem.edu/macdonald-center/islamic-chaplaincy/program-information>.

Macdonald Center are, according to its website, “the strengths already in existence at Hartford Seminary: a) the strong academic curriculum available through the Master of Arts degree program with a concentration in Islamic Studies and Christian-Muslim Relations; b) the interfaith orientation, work and scholarship of the Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations; and c) the expertise of the Seminary’s Hartford Institute for Religion Research in working with active faith communities.”²⁸ Alumni of the program, male and female, already serve in several American institutions – the military, universities, hospitals, prisons – and Muslim communities.

As for the *Graduate Certificate in Imam and Muslim Community Leadership*, it is a program of continuing education for part-time students already functioning as imams or community leaders. It started in 2010, in cooperation with The Fairfax Institute of the International Institute of Islamic Thought, “when the Muslim community leaders in the Washington, D.C., area recognized the need for imams and other religious leaders to become familiar with the North American context and to receive education and credentials in the United States.” Its purpose is to prepare “male and female students to understand and affirm the variety of religious commitments they will encounter as spiritual caregivers and community leaders (many of them as imams) of Muslim communities that are engaging with secular and other religious communities in North America.” More specifically, it intends to train “a cohort of imams and other Muslim religious leaders in the basic skills of religious leadership in the United States, including preaching/public speaking, pastoral care and counseling, organization and administration of the local mosque, engagement with surrounding agencies and organizations, both governmental and non- governmental, and the religious education of one’s religious community.”²⁹ This 24-credit certificate program consists of two parts: 1. Six courses relating to the areas of practice of ministry, interfaith encounter, American Muslim communities, advanced Islamic Scripture, Islamic ethics, Islamic theology and spirituality; 2. Two supervised Field Education courses (reflection on ministry experience, and clinical pastoral education).³⁰

Macdonald wanted to initiate his Christian missionaries to the realities of the Islamic faith, thought and life. One hundred years later, at the Hartford Seminary, Islamic studies and, in particular, the preparation of Muslim chaplains and the continuous education of imams and Muslim leaders are conceived of in direct relation to the complexities of modern life in America. On the Seminary’s website page devoted to the *Islamic Chaplaincy Program*, the latter is thus presented as “a natural result” of a deep belief that “mutual

28 See <http://www.hartsem.edu/macdonald-center/islamic-chaplaincy/frequently-asked-questions>.

29 See http://www.hartsem.edu/wp-content/uploads/Graduate_Certificate-Imam_and_Muslim_Com-munity_Leadership.pdf.

30 See http://www.hartsem.edu/wp-content/uploads/Graduate_Certificate-Imam_and_Muslim_Com-munity_Leadership.pdf.

respect and cooperation among faith groups can and must develop.” Tracing it back to 1893 – the year Macdonald started teaching Arabic in Hartford –, this same page affirms “the Seminary’s long-term commitment [...] to the study of Islam and Christianity and the complex relationship between the two religions throughout history and in the modern world.”³¹ As for the *Graduate Certificate in Imam and Muslim Community Leadership*, let it also be known that “it aligns well with the Seminary’s mission to prepare leaders, students, scholars and religious institutions to understand and live faithfully in today’s multifaith and pluralistic world by affirming the particularities of faith and social context while openly exploring differences and commonalities.”³²

The slow deterioration of the image of Islam and Muslims in the United States during the 20th century accelerated after the tragic events of September 11, 2001. In this new climate of both increased official suspicions against Muslims and popular Islamophobia, Sufism was promoted by some as the way forward, not only to ease the relations with non-Muslims but to counter extremist trends, and risks of violent demeanour, within the Islamic community itself. In relation to terrorism, the present writer nevertheless wondered in a former publication whether sugarcoating Islam to the point of spreading spiritual diabetes had any chance to become the best antidote for spiritual cancer.³³ At the Hartford Seminary, students are initiated not only to Sufism but to the largest spectrum of Islamic studies: Qur’ân, *hadîth*, Arabic language and grammar, *tafsîr*, *fiqh*, *sîra*, history – classical and modern –, *kalâm* theology, *falsafa*, Shî’ism, ethics, modern political theology, the spirituality of Muslim women, fetwas and society, art and aesthetics... Ibn Taymiyya (d. 1328) is often claimed by extremists and terrorists as their spiritual mentor or saint patron. Muslim chaplains serving in prisons and imams will almost certainly have, at some point in their career, to answer questions about him. At Hartford, rather than ignoring him, some effort is put in exploring the wide variety of his writings as well as the modern misuses of some of them and, in so doing, coming to a better realization that he never ceased to be, also, a great spiritual master of the *via media*, the middle way that is at the heart of traditional Islam.

As most of the future Muslim leaders trained at Hartford are expected to operate in the US, the education they are offered at the Seminary also includes courses on dialogue in a world of difference, global ethics, American religious history and diversity, contemporary religion and public life, women and religion, gender and sexuality, Muslims’ discourses and practices in North America and Europe, religion as a social phenomenon, Christian-Muslim relations and dialogue, Christian Scriptures, theology and spirituali-

31 See <http://www.hartsem.edu/macdonald-center/islamic-chaplaincy/frequently-asked-questions>.
32 See http://www.hartsem.edu/wp-content/uploads/Graduate_Certificate-Imam_and_Muslim_Community_Leadership.pdf.

33 See Y. MICHOT, Ibn Taymiyya’s “New Mardin Fatwa”. Is Genetically Modified Islam (GMI) Carcinogenic?, in *The Muslim World*, 101/2 (April 2011), p. 130-181.

ty, major themes of the Bible and the Qur'ân, Jewish Scriptures, tradition, spirituality and approaches to other faiths, mental health from an Islamic perspective, addiction and spirituality... More practical aspects of the imam or chaplain ministries are also given full attention with courses like chaplaincy practicum, chaplaincy models and methods, social media and other internet technologies, engaging religious diversity, building Abrahamic partnerships, essential skills in pastoral counseling and ministry, basics of counseling technique, ministry to the incarcerated, the art of preaching, preparing Islamic legal documents, Muslim public speaking, prayer in a world of diversity...

Macdonald once remarked about the United States: "How many people in this country know anything really about Islam? Your job all your life will be to tell people things about Islam."³⁴ In today's Hartford Seminary where the great Islamicist and visionary, pioneering, Christian cleric taught for thirty years, this is what Muslim professors do with their students, Muslim and other, American or foreigners. From the international students it is hoped that, once they go back to Asia, Africa or Europe, they will effectively use the interreligious bridge building skills acquired in Hartford. As for the American Muslims, they are expected to have learned there that Muslims have a positive role to play in every non-Muslim society, including the USA. They could for example become like Joseph in Egypt, as they will have learned by reading Ibn Taymiyya: Joseph the truthful was invested with authority over the storehouses of the land for the king of Egypt, or rather, he requested that the latter should set him over the storehouses of [his] land,³⁵ even though [this king] and his people were unbelievers. In the service of the pharaoh, "it was not possible for Joseph to implement everything he might have willed, namely what he considered as part of the religion of God. Indeed, the people would not have approved such a course of action. However, he implemented what it was possible to implement of the religion's justice and beneficence (*ihsân*) and, thanks to his power, eventually treated the believers among the people of his house with a generosity which, otherwise, it would not have been possible for him to achieve. All this is included in His words: 'Fear God as much as you are able to do!'"³⁶ When the believer finds himself among the unbelievers, "the faith that is in his heart obliges him to act with them in truthfulness (*sidq*), honesty (*amâna*), devotion (*nash*), and in willing the best (*irâdat al-khayr*) for them even though he is not in agreement with them about their religion. Thus Joseph the truthful

34 D. B. MACDONALD, *Letter to Judith Mackensen*, June 16, 1933 (Hartford Seminary Library, DBM Archives).

35 See Q. *Yûsuf*, 12: 55: 'He said: "Set me over the storehouses of the land. I am indeed a good, competent guardian."

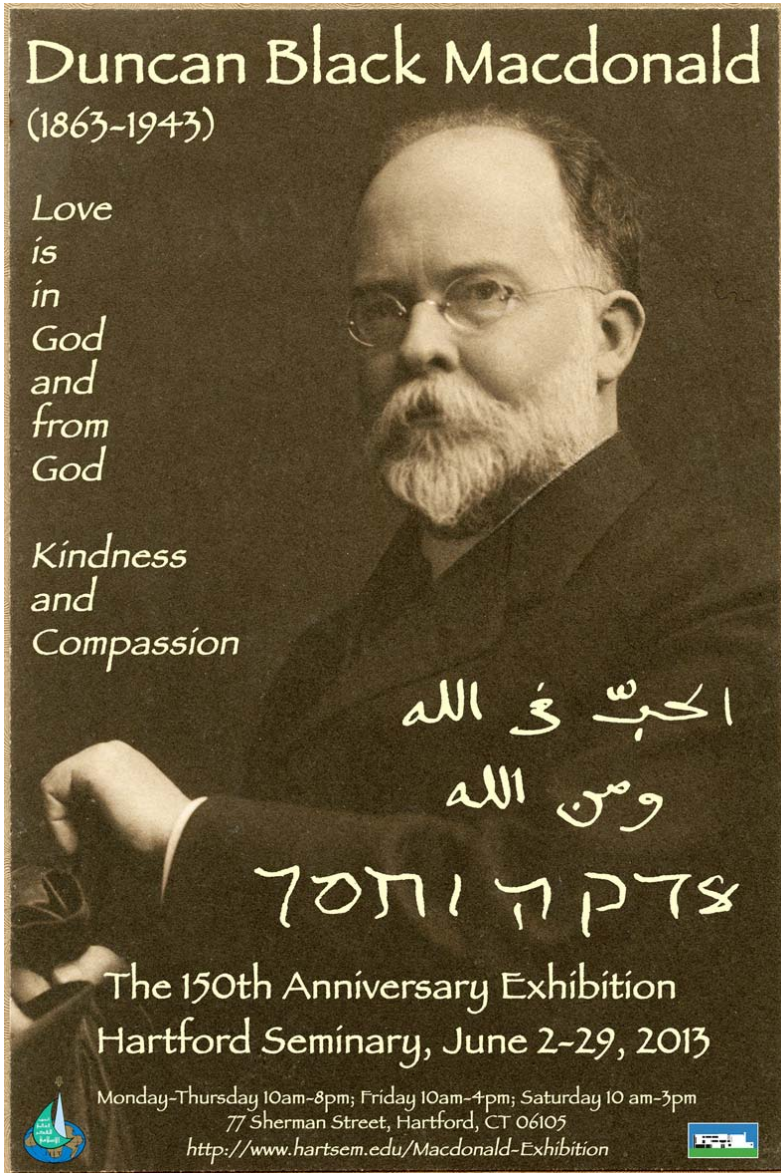
36 Q. *al-Taghâbun*, 64: 16.

behaved vis-à-vis the inhabitants of Egypt, who were unbelievers.”³⁷

Truthfulness, honesty, devotion, and “willing the best” not just for Muslims but for society as a whole, this is what Hartford Seminary now promotes in its training of Muslim leaders.

³⁷ Translations of the Taymiyyan texts quoted here can be found in Y. MICHOT, *IBN TAYMIYYA. Against Extremisms*. Texts translated, annotated and introduced. With a foreword by Bruce B. LAWRENCE (Beirut–Paris: Albouraq, 1433/2012), p. 262-263, 255.

ILLUSTRATIONS



Ill. 1. Poster of the June 2, 2013 D. B. Macdonald exhibition, with samples of his handwriting in Arabic and Hebrew and an undated portrait photograph (between 1925 and 1940).



Ill. 2. The faculty of Hartford Theological Seminary, 1897. Macdonald is sitting at the extreme right of the top row.



Ill. 3. William Henry Temple Gairdner.

How many people in this country know anything really about Islam. Your job all your life will be to tell people things about Islam.

Ill. 4. Autograph quote of D. B. Macdonald, Letter to Judith Mackensen, June 16, 1933.



Hartford
SEMINARY

Exploring Differences, Deepening Faith



Ill. 5. Hartford Seminary today. Two Muslim chaplains.

MÜSLÜMANLAR ARASINDA BARIŞI TEHDİT EDEN MEZHEP ÇATIŞMASININ TEMEL DİNAMİKLERİ VE ÇÖZÜM YOLLARI

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Müslümanlar, kendi tarihinde şimdiye kadar yaşamadığı bir ölçekte dini, mezhebi ve etnik kimlikler arası bir çatışmaya doğru sürüklenmektedir. Bu durum yaşadıkları ülkelerdeki iç barışı ve sahip oldukları kültürel, tarihi, insani ve dini miraslarını tehdit etmekle kalmamakta aynı zamanda yerküredeki barışı ve insani kültür mirasını da tehdit eder duruma gelmeye başlamıştır. Ancak bu olumsuz ve tehlikeli gidişatın sorumlusu olarak sadece müslümanlara veya inandıkları din olan İslama yüklemek yanlış olacaktır. Siyasi, dini, tarihsel, toplumsal, ekonomik olmak üzere pek çok boyutu olan mezheplerarası çatışma eğilimini besleyen bazı iç dinamiklerin yanı sıra gözden kaçırılmaması gereken dış dinamikler de bulunmaktadır. Sosyal bilimlerde toplumsal, dini ve siyasi hadiseleri veya olguları tek bir sebeple izah etmek mümkün değildir. Kimi kere bir sebep, bir çok zincirleme olaya sebep olabileceği gibi, kimi zaman da bir çok sebep, tek bir sonuç doğurabilir. Kimi kere de sebepler arasında o kadar karmaşık bir ilişki söz konusu olabilir ki, bu ilişkilerin açıklaması yıllar alabilir veya tarihin hakemliğine terkedilir. Müslümanlar arasındaki bu vakayı anlayabilmek için önce bunun iç ve dış dinamikleriyle analiz edilerek doğru teşhis konulması ve sonra sorunun tedavisi için öneriler geliştirmek daha uygun olacaktır. Bu tebliğimizde, bu sorun iç ve dış dinamikleri ile mezhepler arası çatışmayı müslümanlar arası hayırda yarışa ve dünya barışının kurulması ve kalıcı hale getirilmesinde İslamın katkısı konusunda bir rekabete dönüşmesi için neler yapılabileceği genel hatlarıyla analiz edilmeye çalışılacaktır.

GİRİŞ

Müslümanlar, tarihte eşi ve benzeri görülmemiş sosyal, siyasî ve ekonomik sorunlarla karşı karşıyadır. Siyasî anlayış ve inanç farklılığı (teopolitik) temeline dayanan mezhepçilik ve mezhepçilik eksenli şiddet eylemleri, iç ve dış dinamikleri, pek çok yansımaları olan önemli hadiselerdir. Hemen yanibaşımızda Irak'ta ve Suriye'de; daha uzağımızda Hint alt kıtasında Pakistan ve Hindistan'da gün geçmiyor ki yazılı ve görsel medyada Şif-Sünnî kutuplaşmasını ve çatışmasını çağrıştıran haberler yer almasın. Bu marazî durum o kadar yaygınlaşmış görünüyor ki İslam coğrafyasındaki ülkelerin kralları, iktidar sahipleri ve -varsa- muhlafet partileri halk nezdindeki ve uluslar arası düzlemdeki meşruiyetlerini din, mezhep ya da etnisite eksenli dışlayıcı ve nefret aşıluyıcı siyasî politikalar

üzerinden sağlamaya çalışıyorlar. Öyleki son yüz yılda sömürgeci güçler tarafından oluşturulan yapay devletlerin despot yöneticileri, iktidarını sürdürebilmek için İslam'ın değerlerini, vatandaşların din ve vicdan özgürlüğünü, insan hak ve özgürlüklerini hiçe saymakta, kendi çıkarlarını her şeyin üstünde tutmakta, mezhep ya da etnisite üzerinden siyaset yapmakta, hukuku hiçe saymakta ve iktidarın kendilerine sağladığı yetkileri kötüye kullanmaktadırlar.

Müslümanlar arasındaki Şîf-Sünnî ya da Şîf-Selefi cepheleşmesinde Şîf cephenin liderliği ve hamiliğini İran; Sünnî-Selefi cepheninkini ise Suudi Arabistan üstlenmiş görünmektedir. Şöyleki İran, Hamaney, Sistani ve Nasrallah etrafında bir Şîf eksen veya Şîf hilal oluşturabilmek için tüm Şîfleri dini lider Hamaney etrafında toplamaya çalışırken; Suudi Arabistan da bir Sünnî-Selefi eksen veya Sünnî-Selefi hilal oluşturabilmek için Sünnî aşırı grupları Selefilik etrafında toplamaya çalışmaktadır. Şîf-Sünnî duyarlılığı uydu ve internet üzerinden görsel, sözlü ve yazılı olarak müslüman toplumların bütün katmanlarında o kadar yaygınlaştırılmakta ki mezhep eksenli kimlikler Şîf ve Sünnî kutuplaşması üzerinden yeniden inşa edilmektedir.

Müslümanlar arasında yaşanan bu ayrılıkçı (tefrikacı) söylemi doğru anlayabilmek için, önce bu vakanın doğru teşhis edilmesinde yarar vardır. Bu durum halkı müslüman ülkelerdeki ve coğrafyadaki barışı ve sahip olunan kültürel, tarihî, insanî ve dinî mirası tehdit etmekle kalmamış aynı zamanda yerküredeki barışı ve insanî kültür mirasını da tehdit eder duruma gelmiştir. İslam toplumlarında kökleri oldukça eskiye giden asabiyet, Şuûbîlik ve mezhepçiliğin iç dinamikleri olduğu gibi, İslam'dan ve Müslümanlardan kaynaklanmayan dış sebepleri de söz konusudur. Biz bu tebliğimizde bugün müslümanlar arasında gittikçe yayılan ve içinde çatışma potansiyelini barındıran genelde mezhepçiliğin, özelde bunun toplumsal ve siyasî düzlemde bir tezahürü olan Şîf-Sünnî çatışmasının mahiyetini, sebeplerini, kendine özgü iç ve dış dinamiklerini ve de İslam dünyasının daha küçük parçalara bölünmesine, maddî ve manevî gücünün heba olmasına sebep olacak, tüm müslümanları içine alacak geniş ölçekli muhtemel bir Şîf-Sünnî çatışmasının nasıl engellenebileceğini analiz etmeye çalışacağız.

A. MEZHEP OLGUSU NEDİR?

İslam düşüncesinde ortaya çıkan mezhepler, "dinî ve siyasî amaçlarla vücut bulmuş şahıslar veya fikirler etrafındaki zümreleşmelerdir." Dolayısıyla dinî-politik hareketler olan mezhepler, din anlayışındaki farklılaşmaların kurumlaşması sonucu ortaya çıkan dinî nitelikli beşeri oluşumlar olup dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili siyasi-itikadi veya fikhî-ameli teza-hürlerdir. Dilimizde, gerek siyasî ve itikadî, gerekse fikhî ekollerin tümüne mezhep adı kullanılır.

İnsanlar arasındaki görüş farklılıkları ve ayrılıkları, tabii, psikolojik, tarihsel, dini ve sosyolojik bir vakıadır. Mezhepleşme, her dinin tarihinde yaşanan bir olgudur, dinin özünü teşkil etmez. Hangi dönemde ortaya çıkmış

olursa olsun, mezheplerin içinde yaşadıkları gerçeklikle sıkı ilişkileri vardır. Onların varlığı, dinî bir zorunluluk veya ilahî bir takdir olmayıp insanlardaki akletme, düşünme, sorgulama ve olaylara farklı bakabilme ve farklı çözümler üretebilmenin tabii bir sonucudur. Mezhepler, kendilerini dinle meşru-laştırsalar da, beşerî, toplumsal, siyasî ve dinî boyutları olan bir olgudur. Bu sebeple inanç, ahlak ibadet, hukuk ve siyaset alanlarında Müslümanların karşı karşıya bulunduğu problemlerle ilgili ürettikleri çözümler, kavramsallaştırmalar, örgütlenme biçimleri, zaman ve mekandan bağımsız değildir. Bu yapılar, içinde buldukları gerçekliğe bağlı olarak gelişmekte veya değişmektedirler. Zamanla mezhepler, yayıldığı coğrafyanın toplumsal, etnik kimliği, kültürü ve coğrafyasıyla bütünleşmektedir. Hatta giderek etnik kültürel kimliğin bir dili haline gelmektedir.¹

Hiç bir mezhep veya din anlayışı, mutlak doğru veya mutlak yanlış değildir. Her mezhep için kendi fikirleri doğru, başkalarınınkini ise yanlıştır. Ancak onların doğru gördüğü fikirleri, başkalarına göre yanlıştır. O halde insanlar, içinde buldukları ortama göre, bilgi birikimlerine göre, Kur'ân'ın öngördüğü istikâmette İslâm'ı anlamaya ve yaşamaya çalışmak durumundadırlar. Beşerî nitelik taşıyan bütün olgu ve oluşumlar, tabiatı gereği, her türlü tahlil ve tenkide açık olacağı için, her ne sebeple olursa olsun, dinin anlaşılma biçimlerinin din gibi mütalaa edilmesi, geleneğin din haline getirilmesi, dinin etkinlik alanının daraltılması anlamına gelecektir. Bu durum, din anlayışının geçmişe göre şekillenmesine yol açacağı için, İslâm'ın evreselliği ile bağdaşmayacaktır.

Mezhepler, tarihsel süreçte varlığını devam ettirebilmek ve etki alanlarını genişletebilmek için, bir taraftan diğer mezheplere düşmanlık ve nefret üzerinden kimliklerini yeniden kurarken, diğer taraftan kendi inancına tarihte yer açmak için, geçmişi adeta yeniden inşa etmişlerdir. Böylece geçmiş, yaşanan bir tarih olmaktan çıkıp “yorumların tarihi”ne dönüşmüştür. Belli olaylar, tarihsel şahsiyetler, soy ve sülaleler, tarih ve mekanlar, kitaplar ve fikirler daha öncekinden farklı bir şekilde algılanmaya başlanmış, hatta kutsallaştırılmışlardır. Daha önce yaşanan travmalar, toplumsal ve siyasal bilinçte nesilden nesile aktarılmakla kalmamış karşıtlık üzerinden üretilen farklılıklar ve dinileştirilen semboller, inanç ve ibadetin parçası yapılmıştır. Süreç içerisinde mezhepler Müslümanlar arasında iletişim dilini güçlendirecek uzlaşmacı bir din dili geliştirmek yerine yeni sorunlar üreten çatışmacı ve nefret aşıl原因an siyasî bir dil üretmişlerdir.

Fikrî çeşitliliğin ve zenginliğin bir tezahürü olması beklenen mezhepler,

¹ Subaşı, sosyolojik açıdan bu süreci şu şekilde değerlendirmektedir: “ (Mezhepler) kendi yaşadığı coğrafyanın sosyolojisine, etnik kimliğine, kültürüne bir şekilde yapışmış, bir şekilde o coğrafyanın gerçekliği ile bütünleşmiş mezhep anlayışı giderek etnik kültürel kimliğin dili olmaya başlıyor. Ve bir bakıyorsunuz orada, o coğrafyada söz konusu olan taraflardan birini değerlendirdiğinizde, o tarafın kültürü, kimliği, din, mezhebi birdenbire onun yapışık karakteri hâline geliyor ve siz onunla bir tartışmaya girdiğinizde kimliğiyle, kültürüyle, diniyle ve mezhebiyle bir anlamda karşı karşıya gelmiş oluyorsunuz.” “Dr.Necdet Subaşı İle Mezhepler Üzerine Söyleşi”, *Diyanet Aylık Dergi*, 277(2014), s. 31, (s. 28-31).

zamanla asıl varlık gayeleri olan hayatın çeşitli alanlarında karşılaşılan sorunlarla ilgili farklı çözümler üretmek yerine, fikir özgürlüğünün önünde bir engel oluşturmaya başlamışlardır. Geçmişte belli bir dönemde yaşanan tarihsel ve siyasî tecrübeyi ve bunun ürünü olan bakış açılarını, bütün dönemler için değişmez ilkelere veya tabulara dönüştürmüşlerdir. Mezheplerin mutlak doğruluk iddiaları, kişilere ve toplumlara şekil verme, onların inançlarını düzeltme veya bidatleri yok etme adı altında insanî müktesebatı tahrip etmekle sonuçlanmıştır. Mezhep kimliğinin etnik ve siyasî kimlikle kaynaşması, mezhepler arası kutuplaşmayı ve çatışmayı artırmıştır. Bu süreçte iki kutuptan birisinde yer almayan diğer mezhepler veya bu ikisinden koparak tamamen farklılaşmış, daha önce gulât (aşırılar/sapıklar) olarak görülen alt gruplar, taraf olmak ve bu çatışmanın bir parçası olmak zorunda kalmışlardır. Böylece Müslümanlar arasındaki farklılık ve zenginlikler yerini birbiriyle mücadele eden ve zaman zaman çatışan iki ayrı cepheleşmeye terk etmiştir.

B. MEZHEP KUTUPLAŞMASINA YAKLAŞIM SORUNU

Günümüzde müslüman toplumların Orta Doğu'da ve diğer coğrafyalarda yaşadıkları şiddet eylemleri, iç çatışmalar ve savaşlar, bazı araştırmacılar tarafından Kur'an'la veya Hz. Peygamber'in mesajıyla ilişkilendirilmektedir. Ancak giderek şiddeti artan mezhep çatışmaları bütün boyutlarıyla incelendiğinde, onların doğrudan doğruya Kur'an ve Peygamber'in ortaya koyduğu örneklikten kaynaklanmadığı, karşılıklı şiddetin bu iki kaynaktan veya tarihsel tecrübeden seçilen örneklerle meşrulaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu olumsuz ve tehlikeli gidişatın faturasını İslam'ın kendisine veya onun peygamberine yüklemek yanlış olacaktır.

Orta Doğu'da ve İslam dünyasında toplum mühendisliğine soyunan ve algı yönetimi ile gelişmeleri yönlendirmek isteyen bir kısım araştırmacılar ise, müslümanlar arasında meydana gelen diğer olayları da, hiç alakası olmadığı halde mezhep olgusu veya mezhepçilik üzerinden okumaya ve bu çatışmaları mezhep eksenine kaydırmaya çalışmaktadırlar. Diğer taraftan Müslümanlar arasında mezhep çatışmalarını canlı tutacak, derinleştirecek ve kalıcılaştıracak türden bazı kavramların gerek araştırmacılarca gerekse siyasiler tarafından sıklıkla kullanılmaya başlandığına şahit olmaktayız. Örneğin "Şiî uyanış", "Şiî hilal", Sünnî uyanış", "Sünnî hilal", "Şiî eksen", "Sünnî eksen", "Sünnî Fundamentalizm", "Hizbullah" ve "Hizbu's-Şeytan", "Mehdinin ordusu" ve benzeri kavramlar bunların başında gelmektedir. Ancak coğrafya, tarihsel yapı, toplumsal gerçeklik ve siyasî kurumlarla bağlantısı olan mezhepçilik ve onunla ilişkilendirilen çatışma olgusunu, sadece mezheple ilgili bir olgu olarak görmek veya "belli bir din anlayışının mutlak hakikat olarak benimsenerek diğer anlayışlara yaşama hakkı tanınmaması" diye tanımlanabilecek mezhepçiliğe bağlamak indirgemeci bir yaklaşım olur. Çünkü sosyal bilimlerde toplumsal, dinî ve siyasî hadiseleri veya olguları tek bir sebeple izah etmek doğru değildir. Kimi kere bir sebep, bir çok zincirleme olaya sebep olabileceği gibi, kimi zaman da bir çok sebep,

tek bir sonuç doğurabilir. Hatta bazen sebepler arasında o kadar karmaşık bir ilişki söz konusu olabilir ki, bu ilişkilerin açıklaması yıllar alabilir veya tarihin hakemliğine terkedilebilir.

C. MEZHEP KUTUPLAŞMASININ TARİHSEL SEYRİ

İslam dünyasındaki iç savaşlar ve mezhep merkezli çatışmalar İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında yaşanan siyasî ve toplumsal hadiselerle ilişkilendirilmektedir. Ancak bunlar, mezhep merkezli çatışmalar olmayıp, din-siyaset ilişkisi, bir başka deyişle iktidarların siyaseti kendilerini meşrulaştırmak için kullanmalarından kaynaklanan çatışmalardır. Cemel-Siffin ve Kerbela olayları ve bunların sonucunda Emevilerin saltanatı, bu süreçte iktidar mücadelesi etrafında yaşanan en önemli olaylardan bazılarıdır. Bu siyasî rekabet, Kureys'in iki büyük kabilesi arasında Emevî-Haşimî, Emevî-Abbâsî ve daha sonra Abbâsî-Talibî kutuplaşması ile sonuçlanmıştır.

Hz. Hasan'ın Muaviye ile anlaşması sonucu, Emevilerin iktidara gelişiyle birlikte Müslümanlar, genel olarak Muaviye'nin iktidarını tanımış ve hicri 41. yıla Cemaat yılı adı verilmiştir. Muaviye'nin ölümünden önce oğlu Yezid için beyat alarak iktidarını saltanata çevirmesi büyük huzursuzlukların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu hadiseler, Şîî-Sünnî ilişkileri açısından bakıldığında, henüz bu iki mezhebin oluşmadığı bir dönemde Arap kabileleri arasındaki iktidar mücadelesinin tezahürleridir.

I./VII. Asırda Müslüman toplumda siyasî düzlemde Cemaat ile ondan ayrılan Ehl-i furkat arasında ve daha sonra itikadî-fikrî düzeyde Ehl-i Bid'at (Mürchie, Mutezile, Sebeyye, Gulat Şiası) ve Ehl-i Sünnet arasında bir çeşit kutuplaşma vardı. Ancak bu, Sünnilik ve Şîilik kutuplaşması değildi. Bu iki mezhep arasındaki ilk kutuplaşmanın izlerinin, ancak 235-333/850-945 yılları arasında Şîî ve Sünnî cepheye yaşanan gelişmelerde aranması gerekir. 235/850'den sonraki yıllarda Şîilik, İmamiyye hem kendi içerisinde hem de İsmailî ve Zeydi zümreler olarak "derin bir şekilde bölünmüş bir manzara arzeder."² Ancak Hasan el-Askerî'nin ölümünden yaklaşık yarım asır sonra, ona uyanlar ve mutedil Şîiler, bir tek İmamiyye fırkası etrafında toplanmaya başlamışlardır. Watt'ın da tespit ettiği gibi, "Sünniliğin hakimiyet mevkiinde edilişi Şîiliğin yeniden teşkilatlanmasına yol açtı. Böylece İmâmiyye Şîiliği, ilk defa, sonradan kabul ettiği hüviyete büründü. Burada bir bakıma bir zıtlığın doğuşu söz konusudur; fakat Sünnî kutbu, Şîî kutbundan çok daha önemlidir. ... (Kutuplaşma) İmâmiyyenin 287/900 dolaylarında yeniden tanzîminin, mutedil Şîilerin kendilerinin farkına varmalarını ve belki de Sünnîlerin her geçen gün artan kendi varlıklarının farkına varış ameliyesine" yardım etti.³ Bu süreçte İsmailîler, Fâtımî hânedanı sayesinde, merkezi Tunus'ta bulunan bir devlet kurarken Karmatîler (Karâmita), merkezi

² W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yaylıları, Birinci Baskı, Ankara 1981, s. 339.

³ Watt, *İslam Düşüncesi'nin Teşekkül Devri*, s. 317.

Bahreyn de olan başka bir devlet kurdular.”⁴ Zeydîler ise, Kızıl Deniz’in güney bölgesinde ve Yemen’de iki ayrı Alevî-Zeydî devleti/emirliği kurdular. Yemen’de ve Mısır’da İsmaililiğin devletleşmesi süreci, Zeydilik içindeki gelişmeler ve Büveyhilerin Abbasî iktidarında önemli bir güç kazanması, ilk Şîf-Sünnî kutuplaşmasını başlattı.

Müslümanlar arasında Şîf-Sünnî kutuplaşması, Safevi Devleti’nin 1501’de kurulması ve yönetimi altındakileri Şîfleştirmesiyle şiddetlenmeye başladı. Safevî devleti, Şîfliğin; Osmanlı devleti Sünniliğin hamisi oldu. Aslında bu iki devlet arasındaki siyasî rekabet, mezhep kimliği üzerinden meşrulaştırılmaya çalışıldı. Bir devletin, siyasî ideolojisini ve etnik kimliğini mezhebî kimliği ile birleştirmesi mezhepler arası çatışmayı alevlendirmekte; devletler arası siyasî rekabeti çatışmalara dönüştürebilmektedir. Irak’taki Necef, Kerbela, Kazımıyye ve Samerra gibi Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Musa Kazım ve Hasan el-Askeri gibi İmamların makberelerinin bulunduğu ve atebât olarak isimlendirilen şehirler, Safeviler ve Osmanlılar arasındaki siyasî rekabette son derece önemli bir yer işgal etti. Çünkü “Şîf dünyanın liderliğini üstlenmesi ve atebât’ı sahiplenme duygusu” bu süreçte önemli bir değişken olarak rol oynadı. Safa’nın vurguladığı gibi, “atebat’a olan popüler ve akabinde de siyasî yöneliş” asla hafife alınacak bir nokta değil. ... Atebat, Şîflerin inançlarının, tarihlerinin, kültürlerinin, edebiyatlarının, mimarilerinin vs. merkezi olmuştur. ... Sınır ötesinden bölgeye göç ve iskan hareketleri ve bu suretle de İran’ın buraları ele geçirme teşebbüsleri Osmanlı otoritelerini daima endişelendirmiştir.”⁵ Buranın idaresini ele geçirmek, Şîf-Sünnî kutuplaşmasında galibiyet anlamına gelmektedir.

İran şahı Nadir Şah döneminde bu Şîf-Sünnî kutuplaşmasına son vermek için Şîf ülema ile Sünnî ülema arasında ittifak arayışları olmuş ancak klasik kaynaklarında birbirleri ile ilgili önyargılar ve düşmanca tavırlar dolayısıyla beklenen sonuç alınamamıştır. Çünkü Şîf ve Sünnî ülema, geçmişte yazılan kitaplar ve fetvalarla oluşan siyasî ve mezhebî bellekle hareket etmişlerdir.⁶

⁴ Watt, İslam Düşüncesi’nin Teşekkül Devri, s. 339.

⁵ İsmail Safa Üstün, “İran ve Irak Coğrafyalarının Tarihi Bağları ve Amerika’nın İstilas Sonrası Durum”, *Tarih Bilinci*, (Ortadoğu Özel Sayısı), sayı: 13-14, s. 208 (s.207-211)

⁶ Bu görüşmelerde Şîf Molla Başı ile Sünnî Bahru’l-İlim lakaplı Hadi Hoca arasında yaşanan bir diyalog, iki tarafın birbiri ile ilgili algısını anlamak açısından oldukça önemlidir:

-Şayet biz bunları (Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Osman’ı) kabul edersek, bizi İslâmî fırkalardan sayar mısınız?

-Bahru’l-İlim bir müddet sustu, sonra cevap verdi:

Ebu Bekir ve Ömer’e dil uzatmak küfürdür.

-Biz Ebu Bekir ve Ömer’e dil uzatmaktan vaz geçtik ve daha bahsedilen şu şu şartları kabul ettik. Şimdi sen bizi İslâmî fırkalardan mı sayıyorsun, yoksa kâfir olduğumuza mı hükmediyorsun?

-Bahru’l-İlim bir miktar sükut etti ve yine aynı sözleri söyledi:

Ebu Bekir ve Ömer’e lânet etmek küfürdür.

-Bundan vaz geçmedik mi?

-Neden vaz geçtiniz?

-Şundan şundan vaz geçtik... Bu durumda bizi İslâmî fırkalardan kabul ediyor musunuz?

-İki şeyhayni lanetlemek küfürdür!...

Bu anlaşma gereği ortak bir Cuma namazı kılınması kararlaştırıldı. Bir Şîf Molla, hutbe okudu ve Cuma namazı kıldırdı. Kerbelalı Şîf bir hatîb hutbeye çıktı. Allah'a hamd ve Peygamber'e salat ve selam getirdikten sonra şöyle dedi:

"Hiç şüphesiz Peygamber'den sonra ilk halife olan Ebu Bekr Sıddîk'a ve her zaman gerçeği ve iyiyi söyleyen, efendimiz ikinci halife Ömer b. Hattab'a salat ve selam olsun." Süveydî, hatibin Arapça'da üstad olduğu halde, ancak derin bilgi sahiplerinin farkına varabilecekleri bir kurnazlıkla, "Ömer" kelimesinin "râ" harfini esre okumasını şiddetle şu şekilde eleştirir: "Ömer" kelimesinin gayr-i munsarif olması (burada esre okunmaması), "adalet ve marîfet" sebebiyledir. Bu aşağılık herif, Ömer'de adalet ve marîfet olmadığını hissettirmek için kelimeyi munsarif okudu. Allah böyle hatibin boynunu altında koysun; rezil u rûsvay etsin; dünyada ve ukbada zilletten kurtulmasın!"⁷

Yukarıda zikredilen iki olay her iki kesimin yazılı ve sözlü kaynak yoluyla belirlenen kültürel belleğin ne kadar tesirinde kaldığını açıkça göstermektedir. Dolayısıyla bugün de, Şîf ve Sünnî din eğitiminde bu klasik kaynaklar okutulmaya devam etmektedir. Böyle olduğu sürece ve bu çatışmacı kültürel bellek aktarılmaya devam ettiği sürece, Şîf-Sünnî kutuplaşması çatışma eğilimini kendi içinde hep barındıracaktır.

İran İslam devriminin ardından seksenli ve doksanlı yıllarda Lübnan'daki gelişmeler ve Irak'ın işgalinin ardından Şîilerin iktidara gelişi, bölgede Sünnî bilinçlenme ve mezhebî kimliklerin yeniden inşasına sebep olmuştur. Şîilik ve Sünnî farkındalık, iktidarların el değiştirmesinde güç çatışmasına dönüşmüştür. Bu farkındalık, bazen Arap-İran veya Türk-Fars siyasî rekabeti ya da uluslar arası siyaseti ile farklı bir gelişme seyretmektedir.

Safevi mirasını devralan İran'ın, "İran İslam devrimi"nden sonra resmî mezhep olarak benimsediği Caferiliği (İmamiyye'nin fıkıh mezhebi) Anayasa'da güvence altına alması, Şîiliği hem İran'da hem de Şîi nüfusa sahip ülkelerde daha da güçlendirmiştir. Ayrıca bu sürecin sonucunda Şîi bir

(Süveydî): Aslında Bahru'l-İlm'in anlatmak istediği şu idi: Bu iki şeyhi lanetleyenlerin tevbesi, Hanefî mezhebine göre makbul değildir ve bu Şîilerden daha önce lânet sâdir olmuştur. Dolayısıyla şimdi dil uzatmaktan vazgeçmeleri kendilerine fayda vermez.

-Afgan Müftüsü Molla Hamza:

Ey Bahru'l-İlm, dedi bunlardan (Şîilerden) daha önce lânet sâdir olduğuna dair delilin var mı?

-Hayır, dedi Bahru'l-İlm...

-Artık bundan sonra da kendilerinden böyle bir şey vaki olmayacağına dair taahhüt verdiler. Şu halde, ne diye onları İslamî fırkalardan saymazsın?

-Madem ki öyle, dedi Hâdi Hoca, o halde onlar müslümandırlar; bizim lehimize olan onların da lehine; bizim aleyhimize olan onların da aleyhine...

Bu sözler üzerine hepsi ayağa kalktılar; el sıkıştılar ve birbirlerine "Aramıza hoş geldin kardeşim!" dediler. Her üç grup da bir nokta üzerinde anlaşmalarına (buna uymayı) kabul ve taahhüt ettiklerine beni şahit tuttular." (Bkz.:Ebû'l-Berekât es-Süveydî, "Sünnî-Şîi İttifakına Doğru", Çev. Mustafa Çağrıncı (Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlimi GİRİŞ*, Damla yayınları, İstanbul 1981) adlı kitap içerisinde, s. 339-340 (ss. 316-349)).

⁷Ebû'l-Berekât es-Süveydî, "Sünnî-Şîi İttifakına Doğru", s. 346.

devlet haline gelen İran, Nusayrılık, Dürzilik, İsmaililik ve Zeydilik gibi Şîilikten neşet eden alt gurupları, Şîilik üst kimliği altında birleştirmeyi bir politika olarak benimsemiştir. Aslında bu üst kimlik Onikiimamiye Şîiliğidir. İran, daha önce sapık olarak nitelediği bazı aşırı Şîî grupları kendi cephesine dahil etmesi, hatta devrim ihracı adı altında Şîiliği yaymaya çalışması Orta Doğu'nun siyasî ve toplumsal yapısında önemli değişimlere sebep olmuştur.

Irak, Lübnan ve Suriye başta olmak üzere bölgede meydana gelen etnik ya da mezhep merkezli hadiselerde, “Şia’daki köklü ve etkili muhalefet kültürü”nün rolünü dikkatlerden kaçırmamak gerekir.⁸ Lübnan’da Hizbullah’ın kuruluşu, bölgede iktidarda söz sahip olmaya çalışan Şîî muhalefetin siyasette aktör haline gelmesi ve bu hareketlerin İran dinî rehberliğine bağlı veya onu örnek alan Şîî bir hüviyet kazanması bunun en önemli göstergesidir. Her ne kadar Amerika ve batılı güçler, bölgede İran modeline karşı Sistanî liderliğinde ılımlı bir Şîilik modeli üretmeye çalışsa da, İran dinî rehberliği bölgedeki Şîîler üzerindeki etkisini gittikçe artırmaktadır. İran, bütün Şîîleri kendi etrafına toplayabildiği ölçüde, Şia içerisindeki farklı renkler kaybolacak ve Şîilik tektipleşme sürecine girecektir. Şîilik tektipleştikçe, Şîî cephe güçlenecek, güçlendiği ölçüde karşısında Şîî aleyhtarlığı üzerinde kurulu Sünnî bir kimliğin doğmasını tetikleyecektir. Bu da Şîî-Sünnî kutuplaşmasını çatışmaya açık hale getirecektir. Ayrıca Şîiliğin İran dış siyasetiyle aynileşmesi, Şîiliğe siyasî, toplumsal, etnik ve uluslar arası yeni boyutlar kazandırmakla kalmamış mezhebî kimliklerin uluslar arası siyasî ve maddî çıkarların aracı olarak devreye sokulmasına sebep olmuştur. Başka bir ifadeyle İran’ın gulât-ı Şia’yı kendi cephesine katmasıyla, Şîilik İran’ın dış politikasının geçmiştekinden daha önemli bir paradigması haline gelmiştir.

D. MEZHEP KUTUPLAŞMASININ İÇ DİNAMİKLERİ

İslam dünyasında geçmişte ve günümüzde yaşanan mezhep kutuplaşması çok boyutlu karmaşık bir olgu olup, onun kendi yapısından ve müslümanlardan kaynaklanan pek çok iç dinamiği bulunmaktadır. Biz bunlardan sadece bir kısmını analiz edeceğiz.

1. Seçilmişlik Psikolojisi

Mezhepler tarihsel süreçte kendilerine “kurtuluşa erecek fırka olma” veya “Allah tarafından seçilmişlik” şeklinde özel bir misyon biçmişlerdir. Zaman zaman dinin gerçek sahibi imiş gibi hareket ederek, kendileri gibi düşünmeyen, inanmayan veya yaşamayanları çeşitli gerekçelerle tekfir ederek onların canlarını, mallarını ve ırzlarını helal görmeye kalkışmışlardır.

“Seçilmişlik psikolojisi” ile hareket eden mezhepler, potansiyel olarak kutuplaşma ve çatışma eğilimini kendi içerisinde hep barındırmıştır. Bu

⁸ Üstün, “İran ve Irak Coğrafyalarının Tarihi Bağları ve Amerika’nın İstilasası Sonrası Durum”, *Tarih Bilinci*, (Ortadoğu Özel Sayısı), sayı: 13-14, s. 207.

durum, çatışmaya uygun siyasî ve toplumsal zemin bulunduğu, aktif hale gelmiştir. Mezheplerin kendilerini İslam'ın temsilcisi görmeleri, kendileri gibi düşünmeyen ve inanmayanları dışlamaya ve onlara hayat hakkı tanınamaya sebep olmuştur. Mezhebî ayrılık, etnik ve kabilecilik çatışmasına denk düştüğünde veya onların yapışık kimliği haline geldiğinde daha yıkıcı ve tehlikeli bir hal almıştır.

Mezhepler, kendilerini ilk dönemlerle irtibatlandırmak suretiyle, görüşlerine ve uygulamalarına haklılık kazandırmaya çalışmaktadırlar. Hz. Peygamberden aktarılan rivayetlerle, "seçilmişlik görevini" güçlendirmeyi ve diğerlerini yine aynı peygamberden aktarılan rivayetlerle aşağılamayı sürdürmüşlerdir. Öyle ki mezhepler, din yerine konulmuş; din ile ilgili yorum farklılıkları ise din gibi algılanır olmuştur. İslam'ın diğer dinlerle ve fikrî sistemlerle olan mücadelesi yerini mezhepler arası mücadeleye ve çatışmaya bırakmıştır.

2. Mezhebî Literatürdeki Tekfir Söylemi

Sünnî ve Şîî edebiyat, birbirini suçlayıcı, küçük düşürücü ve tekfire varan bilgilerle doludur. Özellikle Hadis Taraftarlarının edebiyatı Mürcie, Mutezile, Havaric ve Şia ile ilgili dışlayıcı, aşağılayıcı ve diğerlerine hayat hakkı tanımayan tekfir söylemi ile doludur. Her iki mezhebin alimleri, diğerlerini sakıncalı görmekte, sicili bozuk (bidatçi, sapık veya kafir) bulmakta, kendi lehlerinde olmadıkça onların rivayet ve görüşlerine yer vermemektedirler. Örneğin Eşarî gelenek içerisinde yer alan, fakat Hadis Taraftarları'nın gibi davranan Abdulkahir el-Bağdadî, Ehl-i Sünnet dışındaki İmamiyye Şia'sını, Mutezile ve onların alt gruplarını ve gulat-ı Şia'yı tekfir etmiş, "sapık ve zındıklar", "ümmetin Mecusileri veya Hıristiyanları" olarak görmüş, " bize göre onların ne cenaze namazını kılmak ne de arkalarında namaza durmak caizdir." hükmünü vermiştir.⁹ Üstelik kendisine ait bu görüşü bütün Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak sunmuştur.

Şîî edebiyata gelince, o da Şîî olmayanlarla ilgili aynı tekfir söylemiyle doludur. Örneğin "Her hangi bir imama tabi olmadan ölen kimsenin Cahiliyye ölümü üzere ölü." şeklindeki bir rivayet, ilk dönem Şîî literatürde ittifakla nakledilir.¹⁰ Bazı rivayetlerde "Cahiliyye" ölümünü açıklayıcı nitelikte "küfür, nifak ve dalalet ölümü ile ölü" şeklinde ilaveler yer alır. Hatta 4./10. asır Şîî alimlerinden İbn Zeyneb en-Nu'mânî'ye göre, Hz. Ali'yi kabul eden, fakat ondan sonraki imamlardan birini inkar eden, Muhammed'e inanıp İsa'yı inkar eden ve İsa'yı kabul edip Muhammed'i inkar eden gibidir. Bununla da kalmaz ve bu rivayetle ilgili şöyle bir uyarıda bulunur: " Bu hadisi

⁹ Bkz.: Abdulkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arındaki Farklar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991, s. 283.

¹⁰ Bkz.: Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin Ali b. Hüseyin İbn Babuya el-Kummî (öl. 329), *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayra*, Daru'l-Murtaza, Beyrut 1985, s. 82-83; Ebû Cafer Muhammed b. Ali İbn Babuya el-Kummî Şeyh Sadûk (381/991), *Risâletu'l-İtikadâtü'l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnânc Esasları)*, Önsöz ve Notlarla Çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1978, s. 111; Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî İbn Ebî Zeyneb (4./10.), *Kitâbu'l-Ğaybe*, Thk.: Ali Ekber Gıffarî, Mektebetü's-Sadûk, Tahran trz., s. 127-136.

okuyan ve bu kitabın kendisine ulaşan kişi, imamlardan birisini inkar etmekten uzak dursun, yoksa Muhammed veya İsa'nın nübüvvetini inkar edenin durumuna düşmekle (s.aleyhima) kendi nefisini helak eder.”¹¹

Şîf alimlerden Şeyh Sadûk da, “İnanıyoruz ki, yeryüzü, Allah'ın yaratıkları için hüccetinden, yani açık (zâhir) veya gizli (hafî) ve belirsiz (mağmûr) bir imamdan mahrum olamaz.”¹² şeklindeki Şîf fikrinden hareketle Ali'nin imametini inkarı peygamberin nübüvvetini ve Allah'ın Rabliğini inkarla eşdeğer görür ve görüşünü desteklemek için şu rivayeti aktarır: “Ve Allah'ın salât ve selâmı ona olsun, nebî şöyle söylemiştir: “Benden sonra Ali'nin (a.s.) imâm oduğunu inkâr eden, benim peygamberliğimi inkar eder ve benim peygamberliğimi inkar eden de Allah'ın Rabb oluşunu inkâr etmiş olur.”¹³ Bu inanç onları İmamların emir ve nehiyelerini peygamber ve Allah'ın emir ve yasaklarıyla aynı görmeye sevketmiştir. Şeyh Sadûk bu rivayeti tekfir zihniyeti doğrultusunda şöyle açıklamıştır: “Onları (İmamları) sevmek imân; onlardan nefret küfürdür. Onların buyruğu Allah'ın emri; yasakları da Allah'ın nehididir. Onlara itâat Allah'a itâat; onlara itâatsizlik Allah'a karşı gelme; onların dostları Allah'ın dostu (Velî) ve düşmanları da Allah'ın düşmanlarıdır.”¹⁴ Diğer taraftan Şîf kültürde, yaşanan güven sorunundan dolayı, bir Sünnîye karşı takiyye yapmak vaciptir. Bu anlayış, “Dinimiz takiyyedir.” şeklinde formüle edilmiştir.

3. Mutlak Hakikati Temsil İddiası

Mezhep önderlerinin veya mensuplarının “mutlak hakikat”i tekellerine alma teşebbüsleri ve “İslam'ı tek bir mezhebe indirgeme” girişimleri, İslam'ı anlama, açıklama ve yaşama şeklindeki misyonlarına büyük zarar vermiştir. Hatta bu tutum İslam ve onun kitabını araç, mezhepler ise amaç haline getirilmiştir. Böylece mezhepler arasındaki ilişkiler, siyasî ve fikrî muhalefet olmaktan çıkmış Müslümanlar arasında kin, nefret ve intikamı besleyen bir kaynağa dönüşmüştür. İslam; inanç, ahlak, ibadet ve evrensel değerleriyle bir bütünlük içerisinde algılanmamış, mezheplerin dar kalıplarına hapsedilmiştir. Halbuki İslam'ın tarihi, mezheplerin tarihinden ibaret değildir. Siyasî ve itikadî mezhepler ile fıkıh mezhepleri yokken kurumsallaşmış bir İslam vardı. İslam'ın inanç, ahlak, ibadet ve muamelat kısımları, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte genel hatlarıyla oluşmuş ve yaşanabilir bir modele kavuşmuştu.

Mezhepler, başlangıçta kendi mensuplarının karşılaştığı siyasî, toplumsal ve dinî sorunlarıyla ilgili çözüm üretmek için çaba gösterdiler. Ancak

¹¹ İbn Ebî Zeyneb en-Nu'mânî (4./10.), *Kitâbu'l-Gaybe*, s.112.

¹² İbn Babuya el-Kummî (381/991), *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmîyye (Şîf-İmâmîyye'nin İnanç Esasları)*, s. 110; İbn Ebî Zeyneb en-Nu'mânî (4./10.), *Kitâbu'l-Gaybe*, s. 136-139. Bu konudaki rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz.: Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr (290/), *Besâiru'd-Derecât el-Kübrâ Min Fedâilî Âli Muhammed (a.)*, Menşûrâtü'l-A'lemî, Tahran 1374, s. 504-507.

¹³ İbn Babuya el-Kummî (381/991), *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmîyye (Şîf-İmâmîyye'nin İnanç Esasları)*, s. 110.

¹⁴ İbn Babuya el-Kummî (381/991), *Risâletu'l-İ'tikadâtî'l-İmâmîyye (Şîf-İmâmîyye'nin İnanç Esasları)*,s. 122.

daha sonraki kuşaklar, İslam'ın bu tarihsel gerçekliğini, mezhepçiliğe kurban ettiler. Örneğin İmameî Hz. Ali ve soyuna ait gören Şîfler, onlara olan aşırı bağılıkları ve Amme (Sünniler) olarak gördükleri kesimlerden farklılaşmak amacıyla Hz. Ali'nin velayetini "Eşhedü enne aliyyen veliyullah" şeklinde şehadet kelimesine ve ezana ilave ettiler. Sünniler de, dört halifenin göreve gelmedeki tarihsel sırasını fazilet sırası olarak görerek bu sırada değişiklik yapmayı veya birini diğerdinden daha fazla sevmeyi bidatçilik olarak kabul ettiler.

4. Kur'an İle Bağların Koparılması veya Kur'an'ın Görüşlere Dayanak Olarak Kullanılması

İslam'ın en temel kaynağı Kur'an'dır. Bu sebeple Hz. Peygamber, sahabe ve sonrakiler, İslam'ı anlamada önce Kur'an'a başvurdular. Mezheplerin ortaya çıkmasıyla Vahiy (Kur'an) müslümanlar için din konusunda birinci kaynak olma özelliğini yavaş yavaş kaybetmeye başladı, onun yerini mezhep imamının veya imamlarının söz ve fikirleri aldı. Böylece mezheplerin Kur'an'la bağları zayıfladı ve görüşler onunla değerlendirilmedi. Ayetler, mezheplerin görüşlerinin meşrulaştırılmasında bir araç olarak kullanıldı. Kur'an'dan ve akıldan uzaklaşıldıkça imamlar veya mezhep imamlarının akli ve metinleri belirleyici bir konum elde etti. Böylece hem vahiy hem de akıl mezheplerin meşrulaştırılmasında bir araç görevi gördü. Bu durumda Allah'ın insanlardan inanmasını istediği dinin esasları ile mezhebin esasları birbirine karıştırıldı. Özellikle Şîf ve Sünniler arasında birbirine zıt iki ayrı kitap ve sünnet algısı, tarih algısı, fıkıh algısı, siyaset algısı ve daha genel anlamda İslam algısı oluştu. Mezhebin esasını kabul etmeyen, dinden çıkmış gibi değerlendirildi. Bu da Müslümanlar arasında fikir özgürlüğünü, din ve inanç özgürlüğünü tehlikeye sokmakla kalmadı günümüzde birbirinin varlığına tahammül edemeyen ve birbirini yok etmeye çalışan mutaassıp ve şiddet yanlısı mezhepçileri doğurdu.

Şîf, Sünnî ve diğerd mezheplerin Kur'an ile bağlarının zayıflaması sonucu kendi inanç felsefeleri doğrultusunda bir tarih algısı oluşturmaları, günümüzdeki mezhepçiliğe ve mezhep eksenli çatışmalara zemin hazırladı. Öyle ki bir Şîf veya Sünnî için, Şîflik veya Sünnilik Hz. Peygamber veya onun ashabı ya da soyu ile başlatıldı. Bu iddialara göre ilk Şîf ve ilk Sünnî Hz. Muhammed'dir. Bu çatışmacı tarih algısı, siyasette Müslümanları Kureyş kabilesinde veya Hz. Peygamber'in soyunda babadan oğula geçen saltanata veya imamete (vesayet) mahkum etti. Halbuki Kur'an, hiç bir soya her hangi bir ayrıcalık tanımadı. Bütün müslümanları, kardeş ilan etti; Hz. Muhammed'e inanan herkesi onun ashabı ve Ehl-i Beyt'i olarak gördü.

5. Din ve Siyasetin Aynileştirilmesi

Hukukun ve siyasetin konusu olan imamet-siyaset, dinin mütemmim bir cüzü veya inancın kurucu unsuru haline getirildi. Otoritenin kaynağı ilahileştirildi. İmamlar ve halifelerin, ya Allah tarafından veya peygamber tarafından belirlendiği iddia edildi. Bunların Müslümanların beyati ile olacağını söyleyenler azınlığa düştü. Bu anlayışa uygun olarak, Şîf ve Sünnî çevrelerde "İslam, din ve siyasettir." veya "din ve siyaset birbirinden ayrılmaz."; "din,

imama veya imamlara itaattir" şeklinde tanımlamalar yapıldı. "Adalet", "şura", "ahlak", "sorumluluk" "ehliyet-liyakat" gibi İslam'ın doğrudan bireysel ve toplumsal siyasete ait kavramları, kurumsal siyasete veya onda görev alan kadıya, müftiye hasredildi. Aslında ilk Müslümanların tarihsel süreçte yaşadıkları siyasî tecrübenin, sonraki müslümanlar tarafından inançlarının bir parçası haline getirilmesi, günümüzde yaşanan siyasî sorunların çözümünün önünde önemli bir engel oluşturdu. Çünkü tecrübenin naslarla meşrulaştırılması sonucu oluşturulan bu siyaset doktrini, Arap cahiliye döneminin kabile eksenli çatışmacı siyaset anlayışının temel değerlerini kendi içerisinde barındırmaktadır. Halbuki yaşanan siyasî tecrübeler, hatasıyla sevabıyla müslümanların bir tecrübesidir; din değildir, itikad değildir. Dolayısıyla kelimelerimizde imamet konusunun itikadî olarak incelenmesi tarihsel olarak büyük bir hata olmuştur. Bu sorun insan hakları ve hak-hukuk çerçevesinde incelenmesi gerekirken, itikadın konusu yapılarak tartışılmaz alana hapsedilmiştir.

İlk dönemlerde Arap kabilecilik kültürüne dayanan ve çatışmacı unsurları içeren siyasî doktrin, hangi dönem olursa olsun hayata geçirilmek istendiğinde mezhep eksenli bir siyasete dönüştü. Müslümanlar tarafından kurulan devletler, siyasetlerini bu ekseninde yürüttükleri takdirde iş tamamen içinden çıkılmaz bir mezhepçilik ve bundan kaynaklanan çatışmayla sonuçlandı. Orta Doğu'da kabile ve aşiret geleneğinin siyasette tekrar bir aktör olarak yer edinmesi, Şii-Sünnî çatışmasının önemli bir iç dinamiği haline gelmesine sebep oldu. Müslümanlar, toplumu yönetme sanatı olarak siyaset her dönemde bireysel, toplumsal ve siyasî durumlara göre kendilerine özgü siyasî bir doktrin üretmediler. Bu yüzden günümüzde mezhep kimliği esasına bağlı "Şii devlet" kuruldu ve "Sünnî" devlet" kurma girişimleri arttı. Siyasetin, ilahî bir kurum olmayıp beşerî bir deneyim ve kazanım olduğu gerçeği göz ardı edilmiştir.

6. Mezhep ve Dinin Aynileştirilmesi

Mezhepler, dinin anlaşılması, açıklanması ve yaşanması ile ilgili hal, fikir, tutum, tavır ve eylemleri içerir. Dolayısıyla İslam dininin devamı mezheplere bağlı değildir ve dinin varlık sebebi de mezhepler değildir. Mezhep ile din arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kurmak son derece önemlidir. Bugün Müslümanlar arasındaki din ve mezhep algısı, birbirine karışmıştır, din denince mezhep, mezhep denince din anlaşılmaktadır. Maalesef bu algı, mezhebi tarihsel süreçte beşer eliyle oluşturulan fikri sistem olmaktan çıkmış; evrensel ve ilahî bir inanç sistemi haline getirmiştir. Halbuki mezhepler bireysel veya sosyal bir ihtiyaçtır. Diğer yandan mezheplerin Kur'an'la olan ilişkisi zayıflayınca, onlar din gibi görülmeye başlanmıştır. Bu anlayış, İslam ve onun inançlarına bakış açılarını olumsuz etkilemiş ve İslam'ın mezheplerden oluşan paramparça bir yapı olarak algılanmasına da sebep olmuştur.

Dinle mezhep arasındaki ilişki her zaman masum olmamıştır. Mezheplerden bazıları, siyasî çevrelerce dinî ve siyasî menfaat temin etmekte birer araç olarak kullanılmıştır. Bunun neticesinde, mezhepler nadiren de olsa,

dinin yeni yorumlarla güncelleştirilmesi ve işlevsel kılınması yerine müslümanlar arasında ayrılık ve kavgaların, taassubun, iktidar savaşlarının birer aracı haline gelebilmiştir. Daha çok siyasî nitelik taşıyan bu çözümler, evrensel olmamasına rağmen, daha sonraki nesiller tarafından itikadileştirilerek inanç konusu yapılmıştır. Yeni yetişen kuşakların kendi meselelerine kendileri çözümler bulmak yerine, asırlar boyu tarihe karışmış güncelliği ve fonksiyonelliği kalmamış olan geçmişin problemleriyle uğraşmaya ve yeni problemlere yeni çözümler üretmekten çok geçmişten çözüm arama yönüne gitmiştir. İslam'ın ilkelerini hayata geçirmek ihmal edilerek, bağlı olunan mezhebin ilkeleri savunulmuş, böylece mezhepler Kur'ân'ı anlamada araç iken mezheplerin ilkelerinin anlaşılması amaç olmuştur. Böylece İslam'ın evrenselliği mezhepler bazına indirgenerek ihlal edilmiştir.

Mezheplerin dinle özdeşleştirilmesi, mezhepleri mutlaklaştırmış ve bunun sonucunda da İslam'ın güncelleştirilmesi ve fonksiyonel kılınması engellenmiştir. Çünkü genelde mezhep taraftarları, kendi görüşlerini dayatmış, başkalarını ise dışlamıştır. Ayrıca mezhep liderlerinin otorite olarak kabul edilmesi ve çözümlerin bu otoritelerin eserlerinde aranmaya başlanması bu süreci hızlandırmış, doğrudan Kur'ân'a gidilerek ondan çözüm üretmeyi engellemiştir. Çünkü insanlar bağlı bulunduğu mezhebin dışına çıkamamış, mezhebinin görüşlerinin doğru ve yanlış olabileceğini düşünmeden onları ispat ve şerh etmeye çalışmıştır. Bu yolla, itikadî konularda taklit, müslümanlar arasında müzminleştirmiştir. Bu durum zamanla müslümanlar için bilgi açığının büyümesi, mezhep taassubunun artması, yeni fikirlere tahammülün azalması ve gerilemesiyle sonuçlanmıştır. Sonuç olarak her bir mezhep mensubu, kendi mezhebinin yaklaşım ve anlayışını dinin yerine veya önüne geçirmesi ve baskın bir karakter olarak kendisini diğerlerine karşı dayatması mezhepler arasındaki uzlaşma zeminine ve ittifak arayışlarına büyük zarar vermiştir.

7. Mezheplerin İslam'ı Temsil İddiası

İç dinamiklere bağlı olarak bahsedebileceğim başka bir konu da, her mezhebin veya cemaatin veya dinî-toplumsal yapının İslam'ı temsil ettiği iddiasında bulunmasıdır. Gerçekten de bugün İslam dünyasında bireysel kurtuluş yerine toplumsal kurtuluş ve dindarlık önerilmektedir. Geçmişte Fırka-ı Naciye mantığında olduğu gibi, bugün de her bir mezhep, her bir cemaat, her bir tarikat, sadece kendisine bağlananların kurtulabileceğine inanmaktadır. Onun üzerinde bir kurtuluş yolunun bulunmadığını söylemektedirler. Halbuki İslam doktrininde kurtuluş bireyseldir. Hiçbir mezhep, mezhep mensuplarıyla birlikte kıyamette hesaba çekilecek değildir. Herkes tek başına hesap verecektir. Onun için, maalesef, İslam'ı temsil ettiği iddiasında bulunan bu gruplar, kendilerini İslam ile aynileştirdiği için, mezhebin görüşüne karşı çıkmak dine karşı çıkmak şeklinde algılanmaktadır. Bu durum Müslümanlarda olması gereken eleştirel zihniyeti öldürmektedir. Halbuki mezhep imamları ve fikirleri, doğruluk ve yanlışlık açısından eleştiriye açık olmalıdır. Mezhepçiliğin artmasıyla eleştirel zihniyetin yok olmuş, bunun sonucunda İslam dünyasında farklı fikirlere ve yeni durumlara tahammül edemeyen ve uyum sağlayamayan kesin inançlı ve çatışma eği-

limli kişi ve gruplar doğmuştur.

8. İran Şiîliği ve Suudi Selefilîği Arasındaki Hakimiyet Mücadelesi

İslam dünyasında Şiî-Sünnî kutuplaşması Şiî alt grupları İran Şiî ideolojisi etrafında toplamaya ve kontrol etmeye; Sünnî alt grupları ise Selefilik ideolojisi etrafında birleşmeye ve Sünniliği kontrol etmeye zorlamaktadır. Bu süreçte Müslümanlar için ortak bir aidiyet olan İslam kimliği başka kimliklerle tanımlanmaya başlamıştır.

Hilafetin ilgasından sonra İslam dünyasında Sünnî cephe dağıldı ve akabinde kontrolü zor çok merkezli siyasî hareketler oluşmaya başladı. Selefilik, sömürgecilîğe ve işgallere karşı protest bir söylem geliştirdi. Selefi ideoloji, çok merkezli Sünnî hareketleri iletişim araçlarının sınır tanımaz gücü ve küreselleşme olgusu sayesinde etrafında toplamaya başladı. Siyasal İslamcı yeni örgütler ortaya çıktı. Selefi söylemin yazılı ve görsel dökümanları İngilizce, Rusça, Çince ve Avrupa dillerine çevrilerek medyada ve basılı halde kullanıma sunuldu. Müslüman olmayan toplumlarda veya Müslümanların azınlıkta olduğu toplumlarda kimlik krizi yaşayan genç nesiller için devrimciliğin dili haline geldi. Örneğin Selefi ideoloji Türkiye’de 2000’li yıllara kadar taraftar bulamazken, Suriye olayları ve Şiî-Sünnî kutuplaşmasının etkileri sonucu olsa gerek, çevrilen kitaplar ve güçlü propaganda imkanlarıyla artık önemli bir taban edinmeye, internet ortamında Selefilik propagandası ve akıl aleyhtarlığı yapan vaizler veya propagandacılar türemeye başlamıştır.

Suriye olayları batı medyasının tesiriyle Türk medyası ve siyasiler tarafından Alevilik-Sünnilik kutuplaşması bağlamında kamuoyuna sunulması sebebiyle İran’a hep mesafeli duran bazı Alevi kesimlerde İran hayranlığı doğurdu. Kendi Alevi kimliklerini Nusayri Aleviliği ile aynileştirerek Suriye sorununda hükümet Suriye muhalefetine yanında bir pozisyon alırken muhalefet partisi Suriye hükümetinin yanında yer aldı. Türkiye’de son dönemlerde yapılan kamuoyu araştırmalara göre, Türk halkı dini inancını doğrudan İslam’la tanımlamak yerine, “Şiî Müslümanım”, “Şafii Müslümanım” veya “Hanefi Müslümanım”, “Alevi Müslümanım” veya “Aleviyim” ya da “Sünniyim” şeklinde mezheple, tarikat veya meşreple tanımlamaya başlamıştır.

Mezhepler, sufi aidiyetler ve meşrepler, doğrudan dinî kimliği belirleyen mensubiyetler değildir. Onlar olsa olsa birer alt kimlik olabilirler. Bu sebeple İslam, bu kimliklerle tanımlanamaz. Özellikle Şiî İslam, Sünnî İslam ve benzeri kavramların akademik çevrelerde hiçbir tanımı yapılmadan pervasızca kullanılması, son derece sakıncalıdır. Şiî Müslümanlık, Şiî dindarlık veya Sünnî Müslümanlık, Sünnî dindarlık ya da Alevi Müslümanlık veya Alevi dindarlık kavramları şeklindeki kullanımlar doğru olmakla beraber, Alevî İslam, Sünnî İslam ve Şiî İslam tanımlamaları yanlıştır. Çünkü İslam, mezheplerden önce kurumsallaşmasını tamamlamış bir dindir.

İran’da Ayetullah Humeyni ve ekibi, Usulî yaklaşımı benimsediği için Kur’an ve akla daha fazla vurgu yaparak İslam’ın ve Müslümanların birliğini savunurken bugün gelenekçiliği öne çıkaran Ahbarî ekolün tesirine girmeye

başlamıştır. Böylece mollaların hakimiyeti daha da artmış, farklı düşüncelere ve inançlara müsamaha gittikçe azalmıştır. Öyle ki Ali Şeriatî, Abdülkerim Suruş ve onlar gibi düşünen şahsiyetler Şîfî olarak görülmemektedirler. Birkaç yıl önce Abdülkerim Suruş'un damadı Hamid, İran'da yaşadığı baskı ve işkencelere dayanamayıp İran'dan kaçtı ve yaşadığı olumsuzluklara isyan ederek Abdülkerim Suruş'a telefonda şöyle bir söz söyledi: "Tanrı yok! Tanrı'ya yemin ediyorum ki Tanrı yok!..." Bunu üzerine Abdülkerim Suruş bir yazı kaleme aldı. Buna herkes şaşırmişti, bu ne demek istiyor, diye farklı yorumlar yapıldı. Mollalar Allah'ı inkar ediyor diyerek onu tekfir etti.¹⁵ Aslında burada verilmek istenen mesaj gayet açıktı. Mollalara göre, Şîfîlik eşittir İslam'dır. İran'da, Şîfîliğin dışında bir İslam dindarlığı düşünebilmek mümkün değildir. Yani bugün İran'da Şîfîliğin alternatifi ateizmdir. Çünkü Şîfîliğin üstünde bir İslam anlayışı yoktur. Aynı şekilde mezheplerin dinle aynileştirilmesi, Sünnî kesimler arasında da İslam'ı Sünnilikten ibaret görmeye sevk etmiştir. Bu yüzden Şîfîlikten çıkan İslam'dan çıkmış kabul ediyorlar. Hamid, bu sözleyle: Eğer sizin dediğiniz anlamda bir Allah ise ben böyle bir Allah'ı kabul etmiyorum, ben tek olan Allah'a yemin ediyorum. İran'da yönetimin despotlaşması kendi içinde eleştiri yollarının kapanmasına yol açtı. Yanısıra Şîfîliğin İran ulusçuluğunun ve dış siyasetinin ideolojisi haline getirilmesiyle kalmadı; dogmatikleşen ve katılaştıran Şîfîliğin, diğer inanç farklılıklarıyla çatışmaya girmesiyle sonuçlandı.

9. Etnik ve Mezhep Kimlikleri Üzerinden Siyasî Meşruiyet Arayışı

Orta doğu'da ve dışındaki coğrafyada yer alan devletler, müslüman halkını ya ulus esasına veya aşiret esasına göre oluşturulmuşlardır. Bunların bir kısmı cumhuriyet, bir kısmı kraliyet, bir kısmı da emirliktir. Bu devletlerin yönetim kadroları bazısında mezhebî azınlıkların kontrolünde, bazısında çoğunluğun kontrolünde olmuştur. Bu sebeple meşruiyet kazanmak için kimi kere etnik ve mezhebî kimlikleri kullanmışlardır. Eğer devlet laik, demokratik bir hukuk devleti değilse, kendi vatandaşları arasında hak ve özgürlükleri vatandaşlık esasına göre değil, etnik ve siyasî gruplara göre dağıtmaktadırlar. Laikliği uygulayanlar da, din aleyhtarlığına dönüştürüp katı bir laiklik anlayışını güçlendirmenin yollarını aramışlardır. İçeride meşruiyet kazanmak için bazen halkın dinî, mezhebî ve meşrebî aidiyetlerini baskılamakta veya onları istismar etmektedir.

Ulus devletlerinde, toplum mühendisliği projesine uygun bir din anlayışı veya resmî İslam anlayışı oluşturmak için büyük çaba gösterilmektedir. Tektipleştirilmek istenen toplumun ya çoğunluğunun mezhebi veya azınlığın mezhebi, yeni dinî kimlik için meşruluk aracı olarak seçilmiştir. Bunun karşısında diğer aidiyetler baskılanmakta ve kendi din ve vicdan özgürlüklerinden mahrum bırakılmaktadır. Bu süreç bir ülkedeki farklı anlayışların keskinleşmesini ve birbirinin karşıtlığı üzerinden kimliklerini yeniden inşa edilmesini doğurdu. Modernleşme ve küreselleşme sürecinde, siyasî parti, dernek, vakıf, sendika ve benzeri yeni modern örgütlenmelerde ve bazı yeni

¹⁵ <http://www.haber10.com/makale/26261/#.U24rVbeKct8> (05 Aralık 2011 tarihinde yayımlandı.)

birlikteliklerin oluşumunda bu dinî ve mezhebî kimlikler, yurt içinde ve dışında eskisinden daha fazla önem kazandılar. Etnik ve mezhep eksenli işbirliklerinin oluşmasıyla mezhepler, kendilerini rekabet ve kutuplaşmaların içinde buldu. İran, iç ve dış siyasette Şîî odaklı bir politika izlemeye başladı. O, İslam dünyasında bütün Şîîleri kendi politikasının destekçisi yapmaya ve bu yolla Sünniliğin karşısında bir barikat kurmaya çalışmaktadır.

İslam dünyasında İran destekli Şîîliğin karşısında Suudî destekli Selefi bir cephe oluşmaya başladı. Bu durum Sünniliğin farklılıklara tahammülü olmayan, baskıcı ve buyurgan bir din söylemini öne çıkaran çatışmacı Selefiliğe evrilmesine sebep olacaktır. Çünkü Şîî-Selefi çatışması, Sünniliği Selefilere yana tavır almaya ve taraf olmaya zorlamaktadır. Öyleki Şîî kimlikle doğrudan ilişkisi olmayanları da, bazı Şîî unsurları sahiplenmekten dolayı Şîî cepheye yer almaya yöneltmiştir. Örneğin Suriye'deki iç savaş, Türk toplumunda Alevi ve Sünnî kutuplaşmasını keskinleştirmiş ve Şîî-Selefi (Sünnî) kutuplaşmasında iki taraftan birisini tercih etmek zorunda bırakmıştır. Böyle bir şeye taraf olmak demek İslam dünyası ile ilgili iç çatışma üzerine kurulu senaryoların hayata geçirilmesine destek vermek anlamına gelir. Aslında ekonomik, siyasî ve dinî pek çok sebebe dayanan Suriye'deki iç savaş, dünyadaki petrol gelirlerini ve Orta Doğu'daki ticarî hayatı kontrol etmek isteyen ülkeler arasındaki politik rekabet ve menfaat çatışmalarının açıkça bir tezahürüdür. Mezhepçiliğe indirgeyerek anlamaya çalışmak yanlıştır ve sorunun sebeplerini izahta yetersizdir. Siyasi hadiselerin sonuçlarıyla değil sebepleriyle izah edilmesi daha tutarlı olacaktır.

E. MEZHEP KUTUPLAŞMASININ DIŞ DİNAMİKLERİ

İslam dünyasındaki Şîî-Sünnî ilişkilerinin çatışma yönüne evrilmesinde, en az iç dinamikler kadar dış dinamiklerin de önemli katkısı vardır. Her geçen gün etki alanı genişleyerek tüm bölgeyi saran mezhepçilik ve bunun sebep olduğu çatışma eğilimi, dış dinamiklerin etkisiyle bütün Şîî ve Sünnî toplumları çatışmanın eşiğine getirmiştir.

1. Mezhep Çatışmalarına Tarihsel Zemin Oluşturmaya Çalışan Siyasî-İdeolojik Yaklaşım

Orta Doğu'nun kaynaklarını kontrol etmek ve devletleri yönetmek isteyen uluslar arası güç odaklar ile onlar için strateji üreten akademik ve siyasî çevreler, bu süreci yakından izlemekte ve mezhepçiliğin şiddete dönüşmesi için her türlü çabayı göstermektedirler. Suriye'de iç savaşa müdahale etmemelerinin en önemli sebeplerinden birisi böyle bir mezhebî nefretin kalıcılaşmasını ve yayılmasını istemeleridir. Bu güçler, dirler.

Akademik çevreler, düşünce kuruluşları, istihbarî ve askeri kurumlar, günümüzde yaratılmak istenen Şîî-Sünnî çatışmasına tarihsel arka plan oluşturacak yeni yeni senaryolar yazarak kutuplaşmanın alt yapısını oluşturmaya başlamış görünmektedirler. Bunun için Şîî-Sünnî çatışmasının

köklerini tarihte yaşanan Cemel, Siffin ve Kerbela hadiselerine kadar geriye götürmekte ve bunu yaygınlaştırmak için kitaplar¹⁶ ve makaleler¹⁷ yazmaktadır. İlk dönemde Emeviler ve Haşimiler arasındaki siyasî iktidar çatışmasının bağlamı ile bugünkü siyasî ve toplumsal bağlam birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü bugün ne Emeviler ne de Haşimiler iktidarın taraflarıdır. Suriye’de ve Irak’ta birbiriyle savaşan ve masum insanların kanını döken her iki taraf, ister Şîî ister Sünnî olsun, İslam’ın savaş hukukuna ve ahlakına uymayan tutum ve davranış içindedirler. Her iki taraf da, “kültürel soykırım” yapmaktadır ve zulüm, işkence vahşette birbiriyle yarışmaktadır. Dolayısıyla günümüzdeki çatışmaları meşrulaştırmak ve haklı göstermek için ilk dönem hadiselerine benzetmek veya Müslümanlar arasındaki ilk mezhebi kutuplaşmayı Hz. Peygamber’in ölümünden hemen sonra Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesi süreciyle başlatmak, Şîî-Sünnî çatışması ve karşıtlığını derinleştirmeye yönelik bir yaklaşımın tezahürüdür.

2. Amerika'nın Irak'ı İşgali

ABD ve beraberindeki işgal kuvvetleri, Irak'ın işgaliyle birlikte Orta Doğu'da mezhepçiliği kışkırtarak ve insanların kendilerini mezheplerine göre tanımlamaya zorlayarak Şîî ve Sünnî kimlik bilincini derinleştirdiler. Şöyleki Irak'ta Şîî ve Sünnîlerin birlikte yaşadığı şehirlerde, mahalle ve köylerde mezhebî çatışmaları alevlendirerek yerleşim alanlarını Şîî ve Sünnî nüfusa göre yeniden oluşturmayı planladılar. Bunun bir sonucu olarak Bağdat'ın Kazımiyye bölgesinde yaşayan Sünnîler, başka mahallelere göç etmek zorunda kaldılar. Mezhebi kimlikleri daha önce kullanmak bir tabu iken ve birisinin mezhebini sormak utanç verici iken, işgal sonrası süreçte insanlar tanıştığı arkadaşlarının, komşuları ve misafirlerinin mezhebini sormaya ve araştırmaya başladılar.¹⁸

1970'li yıllarda Irak'ta şehirli elitler arasında orta okullardaki öğrencilerin % 50'ye yakını Şîî-Sünnî evliliği ile kurulu ailelerden gelirken, bu oran

¹⁶ Örneğin bkz.: Vali Nasr, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, W. W. Norton & Company, New York 2006.

¹⁷ Örneğin bkz.: Vali Nasr, “Regional Implications of Shi’a Revival in Iraq,” *The Washington Quarterly*, 27/3 (2004), s. 7-21; agm., “When the Shiites Rise,” *Foreign Affairs*, 85/11 (2006), s. 58-74; agm., “Openin Talk about The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape The Future”, *The Pew Forum and the Council on Foreign Relations*, <http://www.pewforum.org/2006/07/24/the-revival-of-shia-islam/> 18.01.2014; agm., “When The Shiites Rise?”, *Foreign Affairs*, July/August 2006. (<http://www.foreignaffairs.com/articles/61733/vali-nasr/when-the-shiites-rise>) (20.01.2014); Mahmood Sariolghalam, “The Shia Revival: A Threat or an Apportunity?”, *Journal of International Affairs*, 60/2 (2007), s.201-207 (<http://law-journals-books.vlex.com/vid/the-revival-threat-opportunity-55822726> (10.01.2014); Hiltermann Joost, “A New Sectarian Threat in The Middle East”, *International Review of the Red Cross*, 89/868(2007), s.795-808. (http://www.icrc.org/eng/assets/files/other/irrc-868_hiltermann.pdf) (25.01.2014); Mahjoob Zweiri- Christoph König, “Are Shias rising in the western part of the Arap world? The case of Morocco?”, *The Journal of North African Studies*, 13/4 (2008), s. 513–529; John O. Voll, “Revivalism, Shi’a Style”, *The National Interest*, Jan./Feb. 2007, ss. 81-84; Maximlian Terhalle, “Are the Shia Rising”, *Middle East Policy*, 14/2 (2007), s. 69-83.

¹⁸ International Crisis Group, *The Next Iraqi War? Sectarianism and Civil Conflict, Middle East Report*, No: 52 – 27 Brussel February 2006, s. 18. (<http://www.crisisgroup.org>)

2002'de % 5'lere düştü, 2005 yılında ise dikkate değer bir rakama ulaşmadı.¹⁹ Irak'ta geçiş hükümeti için oluşturulan parlamentoda sandalye dağılımı din, mezhep ve ırk ayrımına göre yapıldı.²⁰ Demokratik haklar ve siyasî haklar, vatandaşlık esasına göre değil din mezhep ve etnik kimlik üzerinden dağıtılmak istendi. Irak kağıt üzerinde tek devlet olarak görünse de fiiliyatta güney bölge, Şîî Araplara; Kuzey Sünnî Kürtlere ve diğer bölgeler Sünnî Araplara verildi. İlk defa Irak'ta Şîî bir hükümet işbaşına geldi. Sünnî Kürtleri, mezhep kimliğine vurgu yapmadan etnik bir topluluk olarak tanıdılar. Şîî-Sünnî cepheleşmede onu hep dışarıda tuttular. Sünnilerin nüfus oranını % 20 veya 25 olarak göstermek istediler.

İşgal kuvvetleri, işgal sonrasında Türkmenler arasında, Şîî, Sünnî ve Bektaşî farkındalığı daha da güçlendirildi ve parçalı bir hale getirildiler. Hapishanelerde Şîî-Sünnî ayrımı yaparak onları birbirine düşman yapmak istediler. Birbirinin arkasında namaz kılanları cezalandırdılar. 25 Mart 2006'da Türkiye'de bir açıklama yapan Iraklı Hacı Ali Kaysi, Irak'ta işgalcilerin sistematik bir şekilde mezhepçiliği nasıl körüklediklerini şu şekilde anlattı: "Ben, 2003 yılının 12. ayında tutuklandım. Camiye giderken, mescidin yanında, arandığımı söyleyerek tutukladılar. Ebu Gureyb hapishanesine götürüldüğümde bana sorulan ilk soru Şîî misin, Sünnî misin oldu. Oysa ben tüm ömrüm boyunca böyle bir soruya muhatap olmamıştım. Irak'ta kimse size böyle bir soru sormaz, gündemimizde yoktur, yani... Ebu Gureyb'de kaldığım dönemde 400 tutuklu ile beraberdik. Bu tutukluların içinde Şîî, Sünnî, Irak'ın orta kesiminden insanlar vardı. Biz aramızda tutuklu olan Şîî imamı namaz kıldırması için önümüze geçirdik. Namazdan sonra askerler onu dışarı çıkarıp aramızdan ayırdılar. Ona 'Senin mezhebin farklı, nasıl onlara namaz kıldırırısın' demişler. ... Sünnî ve Şîî kanaat önderi ve fikir adamlarından öldürülenlerin önemli bir kısmı "mezhep çatışması"nın meşruiyetine inanmayıp her fırsatta Iraklıları bu konuda uyaranlardı."²¹

Afganistan ve Irak'ın işgali sonrasında yaşananlar, Suriye'deki iç savaş, genelde İslam dünyasında özelde Orta Doğu'da taşları yerinden oynatarak yeni toplumsal ve siyasî gerginliklere sebep oldu. Bölgedeki müslüman toplumların kültürel belleğinde var olan etnik ve mezhep eksenli kutuplaşmayı ve çatışmaları yeniden alevlendirdi. Böylece İslam dünyası, İslam kardeşliği ve tevhid gibi uzlaşmayı sağlayan müşterek değerler bir kenara bırakılıp mezhebî kimlikler arasında çatışma eğiliminin hakim olduğu tehlikeli bir sürece girdi. Bu sebeple özellikle modern dönemde, Şîî-Sünnî cephenin yeniden tahkiminde Irak'ın işgali bir milad olmuştur. Çünkü Irak'ın işgali İslam toplumlarında, daha önce belirli çevrelerde görülen mezhepler arası düşmanlığı ve nefreti yeniden alevlendiren son derece

¹⁹ *The New York Times*, 18 February 2006; International Crisis Group, *The Next Iraqi War? Sectarianism and Civil Conflict*, s. 11, Dipnot: 32.

²⁰ International Crisis Group, *The Next Iraqi War? Sectarianism and Civil Conflict*, s. 16.

²¹ "Hacı Ali El-Kaysi: Irak'ın tamamı açık bir Ebu Gureyb'dir.", *Vuslat Dergisi*, 58(Nisan 2006). <http://www.vuslatdergisi.com/article.php?id=bb6771bbbc3f17785ec63e6520284693&sid=0795826134>. (10.05.2010)

önemli bir hadisedir ve içinde bulunduğumuz yüzyıla damgasını vuracağına benzemektedir. İşgal sonrasında Irak'ta ve diğer Arap ülkelerinde güç dengelerinde ve Şif toplulukların iktidarla ilişkilerinde önemli gelişmeler yaşanmaktadır.

3. İşgal ve Sömürü Dönemlerinde Mezhepçiliğin Kışkırtılması

Müslümanlar arasındaki birlik ve bütünlüğün tehdit altında olduğu işgal ve sömürge dönemlerinde, bazı istisnalar bulunmakla birlikte, mezhepler kendi aralarında farklılıkları ve tartışmaları bir kenara bırakarak malını, canını, namusunu, ülkesini ve dini değerlerini saavunmak için düşmana karşı omuz omuza mücadele vermişlerdir. Ancak bugün Irak'ta işgal karşısında Sünnî ve Şiîler geçmişteki gibi ortak bir direnç gösterememişlerdir.

Her zaman olduğu gibi işgal dönemlerinde de dış dinamiklerin müslümanlar arasında mezhep ayrılığını kurumsallaştırmak yoluyla onları zayıf düşürmek ve parçalamak istedikleri, bunun için pek çok stratejik planların devreye sokulduğu görülmektedir. Nitekim Rusların Türkleri Şif ve Sünnî olarak bölmek için onların camilerini ve müftülüklerini ayırmasına karşı Şif ve Sünnî Türkler ortak tepki göstermişlerdir. Bu tepki ilk mecliste Kars milletvekili olan Fahrettin Erdoğan tarafından, hatıralarında şu şekilde anlatılmaktadır: “Kars şehrinde 28 Cami vardı. Bunlardan Kümbet Camii namını alan ve Selçukîlerden kalan bu tarihî camii Ruslar askeriyeye ait resmî kilise yapmışlardır. ... Yalnız Türklerin ibadetleri için Evliya Camii'ni Sünnîlere tahsis etmişlerdi. Yusuf Paşa Camii'ni de Şiîlere ayırmakla Türkler arasında bu şekilde de ayrılık sokmak amacını gütmekte idiler. ... Ayırdıkları camiler gibi müftülükleri de ikiye ayırmışlardı; her şehirde aynı caddede karşı karşıya bir Sünnî müftülüğü, bir de Şif müftülüğü ihdas etmişlerdi. Kapılarında bulunan Rus polisleri bunlara müracaat edenleri ilk defa mezheplerini sorarak ayrı ayrı müftülüklere göndermekte idiler. Ruslar, dini âlet ederek bütün kafkas Türklerinin birleşmelerine bu şekilde mani olmakta idiler. Bu nahoş harekete mâruz kalan Türkler birleşmeye karar verdiklerinden, Sünnî ve Şif hocaları başlarına Kur'an'ı Kerim'i alarak bütün Şif ve Sünnî köylerini geziyorlar, bundan böyle ne Sünnî, ne de Şiîlik vardır; yalnız Müslümanlık ve Tütüklük vardır diye halkı birleştirmeye çağırıyorlardı. Gazeteler ve dergiler bu hususta heyecanlı yazılar yazıyorlardı. Gazetelerden maada plaklara alınan hisleri uyandıran Şiirler her tarafa dağıtılıyordu. Bunlardan şarkı haline getirilen ve çocuklara kadar herkes tarafından söylenen bir örnek veriyoruz:

Uyan ey millet-i âli
Bu ne cehl ne cehalet
Biri Sünnî biri Şif
Deyüben kıldı adavet
Bu ne gayret, bu ne himmet
Elden gitti kamu millet
İki peygamberimiz mi?

İki Kur'anımız mı var
Haricî düşman olanlar
Araya soktu adavet
Bu ne gayret, bu ne himmet
Elden gitti kamu millet"²²

Geçmişte Haçlı seferlerine karşı müslümanlar birlik olmuş, İslam kimliğini diğer mezhebî ve etnik kimliklerin önüne geçirerek Hıristiyan aleminden İslam'a ve müslümanlara yönelik tuzakları bozmuşlardır. 20. yüzyılda Rusların Kars'ı son işgali, Irak'ta yapılan Kutu'l-Amare savaşı²³ ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgaline karşı verilen mücadele bu ortak direnişin örnekleri olarak zikredilebilir. Osmanlı ordusu, şiîsiyle sünniyiyle Kût'ul-Amara savaşında hiç mağlubiyet tatmamış İngiliz kiralığına mağlubiyeti tattırması; Afgan-Rus savaşıyla, yıllarca müslümanlara zulmeden, milyonlarca insanı siyasî ve maddî çıkarları uğruna topluca katleden Sovyetler birliğinin yıkımını hazırlamıştır. Fakat bugün Müslümanların bir kısmı için işgalciler ve sömürgeciler ortak bir düşman olmak yerine bir kurtarıcı gibi görülmeye başlanmıştır.

Mezhep çatışmaları, İslam dünyasında 20. Yüzyılda Şîî ve Sünnileri aynı safta birleştiren İslamcılık hareketini de parçalamıştır. Bu hareket yerini kendi içinde birbiriyle mücadele eden Şîîlik ve Sünnilik cephelerine bırakmıştır. Yani Şîî ve Sünnî uyanıştan veya Şîî-Sünnî çatışmasından söz edilir olmuştur. Artık Şîîlik ve Sünnilik düşmana karşı tek cephede değildir ve düşman hedefleri de farklılaşmıştır. Şîî ve Sünnî birbirinin hedefi olmaya başlamıştır. Şîî canlı bombalar Sünnileri; Sünnî canlı bombalar Şîîleri mabetlerde veya makberelerde hedef olarak seçmektedir. Bu süreç Irak'ın işgali sonrasında ortaya çıkan ve bütün İslam coğrafyasına yayılma eğilimi gösteren Şîî-Sünnî çatışması olarak tanımlanmaktadır. CIA'nın eski Ortadoğu bölge şefi Robert Baer, yeni Orta Doğu'yu kurabilmek için tek yolunun bölgede geniş çaplı bir "Şîî-Sünnî içsavaşı"ni tetiklemeden geçtiği fikrini ileri sürmüştür.²⁴ Amerika, İslam ülkelerindeki çıkarlarını korumak adına ve tek başına müdahalelerden karlı çıkmadığı için, yeni dönemde artık Müslüman ülkelerdeki sorunları mezhepçiliği tahrik ederek "Müslümanları kendi içinde çatıştırmak" yoluyla çözmek taktiğini uygulamaktadır. Bölgeyi şekillendirmek isteyen dış güçler, insan hak ve özgürlüklerinin, bireysel hak ve

²² Fahrettin Erdoğan, *Türk Ellerde Hatıralarım*, 1954, s. 44-45; (İsmail Kara'nın "Türkiye Kendi Aleviliğini mi Tartışıyor?" Sorusu Etrafında Birkaç Not" adlı makalesinden naklen), *Derin Tarih*, 23(2014), s. 58-59. İsmail Kara, bu bilgiye Ali Birinci sayesinde haberdar olduğunu kaydeder.

²³ "Irak cephesinde Uceymi Sadun Paşa gibi çok yerli aşiret ve aile İngilizlere karşı Osmanlı safında yer almıştı. Irak halkı, savaş boyunca Şîî ulema, Sünni alimler, Kürt aşiret beyleri, Arap kabile reisleriyle hemen hemen bir bütün olarak Türklerin safında savaştılar. Irak'taki Şîî Uleması Birinci dünya savaşı boyunca İngilizlere karşı Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldı." (<http://millibirlikruhu.wordpress.com/tag/kut-ul-amare> 04.05.2014)

²⁴ <http://www.cumhuriyet.com.tr/?hn=329804> (18.05.2013)

özgünlükler çerçevesinde ve vatandaşlık esasına göre dağıtılması yerine etnik ve mezhebî kimlikler üzerinden dağıtılmasını istemektedir.

4. İslamofobi İçin Mezhep Çatışmalarını Malzeme Olarak Kullanma

Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra İslam, batı için tehlike olarak görüldü. 11 Eylül'den sonra ise, Müslümanlar arasında yaşanan şiddet eylemleri ve iç çatışmaları İslam'a ve Peygamber'ine dayandırarak İslamofobi için malzeme üretilmeye çalışıldı. Batı'da İslam şiddet dini, Müslümanlar ise bu şiddetin aygıtları olarak takdim edildi. Böyle bir algı oluşturabilmek için İslamofobi sektörü oluştu ve bu İslam korkusu, çeşitli film, video, sahte internet siteleri ve medya yoluyla sürekli canlı tutulmaya çalışıldı. Böylece İslam ve Müslümanlar, çatışmacı ve şiddet yanlısı gösterildi. Uluslar arası İslamofobi sektörlerince İslam hakkında yaratılan korku, İslam'a, onun kitabına, peygamberine, inananlarına, kültürel, dinî ve tarihî değerlerine karşı saldırılar için haklılık gerekçesi gösterildi. Orta Doğu'daki İslam kültürünün muhalledatı olan tarihî eserlerin ve kütüphanelerin tahribi, talan edilmesi ve çalınmasına göz yumuldu, hatta buradaki İslamî hafızayı yok etmek için, etnik ve mezhep çatışmaları perde arkasından desteklendi; onunla da yetinilmeyerek yaygınlaşması ve derinleşmesi için gizliden gizliye ve açıkça çaba gösterildi. Bugün Suriye'de devam eden iç savaşta yaşanan "kültürel soy kırımı", ne Birleşmiş Milletler ne de İslam Konferansı Teşkilatı ciddi bir tepki gösterebildi. Batı medyasında ve araştırmalarda Orta Doğu'nun Balkanlaştırılmasından veya Lübnan'a dönüştürülmesinden ciddi ciddi bahsedilmeye başlandı.²⁵

Batılı medya mezhebî kutuplaşmayı, İslamofobi'yi canlı tutmak için kullanılmaktadır. Hatta İslam'ı mezhepler üzerinden çatışmacı ve dağınık bir yapı olarak göstermeye çalışmaktadır ve müslümanlar arasındaki çatışmalardan hareketle, İslam'dan, korkulanın ötesinde nefret edilen bir olgu olarak bahsetmektedir. İslam ile ilgili bu algı en eğitimlisinden sıradan insanlara varıncaya kadar tamamının zihinlerine kazınmak istenmektedir.

5. Uluslar Arası Güç Odaklarının Mezhep Çatışmalarını Kendi Çıkarları İçin Kullanmaları

Irak'ın çeşitli bahanelerle işgali, Müslümanların modern tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Artık İslam dünyasında İslamcı uyanış, yerini Şîi uyanışa veya yükselişe bırakmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr'ın oğlu Veli Nasr'ın *Şia'nın Uyanışı (The Shia Revival)* adıyla yazdığı kitabında bunun tarihsel temellendirmesini yapmış ve uluslar arası medya tarafından bütün batı kamuoyuna tanıtılmasını sağlamıştır. Irak'ın işgaliyle birlikte İslam dünyasında eskiden beri var olan ama bazı istisnalar dışında Müslüman halkın birbirini katletmesine kadar varmayan mezhepçilik, iç çatışmaların malzemesi yapılmak istenmektedir. İkinci binyılın Şîiliğin binyılı olacağı, Orta Doğu'nun geleceğini mezhep çatışmalarının belirleyeceği iddiaları ortaya atılmıştır. Bu iddia, müslümanlar arasında bir çatışmayı senaryo

²⁵ International Crisis Group, The Next Iraqi War? Sectarianism and Civil Conflict, s. 18.

olarak önümüze koymaktadır.

Şîf-Sünnî çatış(tır)ması senaryosu güç odakları tarafından aşama aşama sahnelenmektedir. Bir tarafta güçlü bir Şîf cephe, diğer tarafta bu Şîf cephe- nin karşısında Selefi cephe bulunmaktadır. Bu o kadar farklı şekilde internet ortamlarında ve diğer bazı görsel basında inceden inceye işlenmektedir ki Google'da her hangi bir dilde Şîf-Sünnî ayrışması/çatışması veya mezhepçilik (Sectarianism/Islamic Secterianism) kelimesi tarandığında onlarca kitap ve rapora, yüzlerce makale ve köşe yazılarına, web sayfalarına ve görsel medya malzemesine rastlamak mümkündür.

E. MEZHEPÇİLİK TEFRİKASI VE MEZHEP ÇATIŞMASI SORUNUNUN ÇÖZÜMÜ İÇİN BAZI ÖNERİLER

Müslümanları için bir kansere dönüşen bu mezhepçilik tefrikasının ve bundan kaynaklanan mezhep çatışmalarının önüne nasıl geçilebilir? Bunu bütün yönleriyle ortaya koymak başka bir tebliğin konusudur. Ancak burada bazı çözüm önerileri sunmak istiyorum:

1. Orta Doğu'da ve diğer bölgelerde Müslümanlar arasında yaşanan çatışmaları, sırf inanç ve düşünce farklılığından kaynaklanan mezhep çatışmasına indirgemek doğru değildir. Bunlar mevcut devletler arasında ulusal ve uluslar arası siyasî üstünlük sağlamaya ve ekonomik çıkar sağlamaya yönelik çıkar çatışmalarıdır. Uluslar arası güç odakları, denge politikası gereği, bazen Şîfleri bazen Sünnileri desteklemektedir. Bununla birlikte bu çatışmalar, dış dinamiklerden ziyade iç dinamiklerin sonucudur. Dolayısıyla Müslümanlar arasındaki mezhep çatışmalarının önüne geçebilmek için İslam dünyasında, öncelikle üretimi artırmak, dışa bağımlılığı azaltmak, yönetim süreçlerine bütün kesimlerin katılımını sağlamak, refahı yükseltmek, kalkınmayı hızlandırmak, adaletli bir gelir dağılımı sağlamak, hukuka saygıyı ve güveni artırmak son derece önemlidir. Toplumsal ve siyasi düzen bu kurallara göre işlerse, hak arayışları güç kullanarak ve çatışarak değil hukukî yollarla olacaktır.

2. Mezhepler siyasî, toplumsal, beşeri, etnik ve dini boyutları olan karmaşık bir olgudur. Mezhep gerçeği, tarihte olduğu gibi bugün de vardır, yarın da var olacaktır. O, asla görmezden gelinemez ve ihmal edilemez. Burada kişilerin özgür iradelerine ve seçimlerine saygı duymak gerekir. Kim hangi mezhebe mensup olmak isterse ona tabi olabilir. Kimse mezhebi ve meşrebi yüzünden tahkir edilemez ve suçlanamaz. Yeter ki mezhebe mensup olmak, başka mezheplere baskı yapmasın ve güç kullanmasın; başkalarının zaaf noktalarını istismar ederek kendi inancını kabul ettirmek şeklinde istismarcı propagandaya başvurmasın. Dolayısıyla bugün sorun haline gelen ve mücadele edilmesi gereken mezhep veya mezhep mensupları değil mezhepçiliktir. Mezhepçilik mezhepler arası kutuplaşmaya sebep olmakta, kutuplaşma arttıkça çatışma ihtimali artmaktadır.

3. Modern dönemde ulus devletler ve krallıklar, tektipleştirmeyi hedef-

leyen toplum mühendisliği projelerinde İslamcılık veya mezhepçilikten yararlanmaktadır. Her hangi bir etnik kimlikle birleştiğinde veya onun yapışık karakteri haline geldiğinde, mezhepçilik, daha yıkıcı ve daha çatışmacı bir hal almaktadır. Bu kaynaşma, klasik mezheplerin yapısında ve söyleminde büyük değişimlere sebep olmaktadır. Hatta bugün İran, Irak, Suudi Arabistan, Suriye ve Türkiye’de siyasî arenada mezhep olgusu, önemli bir aktör ve meşruiyet aracı haline gelmişlerdir. Siyasî partilerin veya yönetimlerin dinî ve mezhebî kimlikler üzerinden siyaset üretmeleri ve meşruiyet kazanmalarının önüne geçebilmek için, demokrasi kültürünün geliştirilmesi ve baskıcı olmayan liberal bir laiklik anlayışının güçlendirilmesi önemli bir çözüm olacaktır.

4. Farklı milletlerin dindarlıkları birbirinden farklı olabilir. Hatta Sünnilik ve Şiilik algısı dahi, dönemden döneme ve toplumdaki farklılıklardan farklı olabilir. Ancak bu onların Sünniliğini veya Şiiliğini daha kıymetli kılmaz. Hiçbir mezhep veya dinî-politik hareket, bütün dönemlerde ve bütün fikirleriyle doğru veya yanlış değildir. Dışlayıcı ve zihinler üzerinde baskı kurucu oldukları sürece bu yapıların birbirinden farklılıkları yoktur. Laik ve demokratik bir hukuk devletinde, bunlardan birisine ve onun inançlarına ayrıcalık tanımak yerine her birinin fikir özgürlüğünü, din ve inanç özgürlüğünü yaşama hakkını korumak esas olmalıdır. Mezhep kutuplaşması veya çatışması sorunu, birbirine muhalif iki mezhepten birini diğerine tercihle çözülemez. Özellikle siyasî çıkar elde etmek veya iktidar olmak için mezhep temsilcileri ile onun bütün mensuplarının oyunu pazarlık yapmak veya aynı dinî-toplumsal hareketin bir grubunu düşman ilan etmek diğer bir grubunu dost edinmek toplumda bölünmeyi ve kutuplaşmayı artırmaktadır. Bu sebeple, toplumu kutuplaştıran ve dinî kimlikler üzerinden siyaset yapan tutum ve eylemleri engelleyecek bir hukuka ihtiyaç vardır.

5. İslam ile onun yorumu durumunda olan mezhepler arasındaki ilişkinin yeniden belirlenmesi, bu yapıların çatışmacı bir zihniyete kaymalarını önleyecektir. Çünkü din ile mezhebi aynileştirmek veya mezhepleri dinin temsilcileri olarak görmek günümüzdeki çatışmaların önemli sebeplerinin başında gelmektedir. Mezheplerin tarihsel süreçte oluşturduğu Kur’an, peygamber ve tarih algısı eleştiriye açıktır. Özellikle İslam’ın tarihi ve Müslümanların tarihi arasındaki ilişki ve farklar, dinle mezhep arasındaki ilişki ve farklar eleştirel bir yolla incelenerek elde edilen bulgular eğitime konu edilmelidir. Bunun başarılabilmesi, mezhep merkezli eğitim ve öğretim yaklaşımıyla değil mezhepler üstü İslam odaklı bir ilahiyat eğitimi ile mümkündür.

6. Kur’an ile Müslümanlar arasındaki diyalog ve iletişimi engelleyen mezhebî metinlerin ve bunun etrafında oluşan mezhepçi duygusalılık ile kültürel bilincin ciddi bir şekilde eleştirisinin yapılması kaçınılmaz bir hal almıştır. Bunu aşmanın yolu, dinin iki ana kaynağı akıl ve Kur’an ile Hz. Peygamber’in sahih tecrübesine itibarını yeniden kazandırarak, her mezhebin kendi kaynaklarını ve kültürünün özeleştirisini yapmasına imkan tanımadır. İslam mezhepleri arasındaki diyalog ve iletişimi engelleyen, mezheplerin klasik ve modern kaynaklarında egemen olan birbiri hakkında

dışlayıcı, tekfir edici, küçük düşürücü, aşağılayıcı din söylemlerine son verilmesi hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü klasik kitaplardaki mezhep odaklı bilgiler ve bunlar üzerine kurulu mezhebî eğitim sistemi, kişilerin kendi kararlarını aklî muhakeme yoluyla almayı engellemekte, eleştiri yeteneğini dumura uğratmakta, birey bilincini, eleştirel yaklaşımı ve mezhepler üstü düşünmeyi yok etmektedir. Bu da Şifî ve Sünnîlerin yakınlaşmasını ve mezhepler üstü azamî İslamî müştereklerde buluşmasını engellemektedir. Tefrikayı önlemek için mezhepler öncesi İslam'ın tarihsel gerçekliğine dönmek; Kuran ve aklı esas alarak İslam'ı günümüz ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamak şarttır. Bunu talep etmek farklılıkları ortadan kaldıran, ulusalcılığa endekslenen dizayn edici ve merkezîyetçi modernist bir tutum olarak algılanmamalıdır, aksine İslam düşüncesinde yenilenmeyi sağlayan içtihadî harekete geçiren, bireyin iradesinin mezhep taassubu ve baskısından kurtaran İslamî modernizm veya Yenilikçilik olarak görülmelidir. Ulus devletleri, her zaman mezhepler üstü bir tutum benimsemezler, tam tersine mezhepçi bir söylemi tercih ederler. Örneğin İran'ın Caferiliği, Suudi Arabistan'ın Selefilîği benimsemesi, Türkiye'nin Sünnîliği daha fazla desteklemesi gibi. Meselelere çözüm üretirken akılcılıktan, yenilenmeden, bireysellikten veya mezhepler üstü yaklaşımdan bahsetmeyi, başka bir dinin ve toplumun tarihinde üretilen ve İslam düşüncesinde delaleti olmayan yaklaşım biçimlerinden olan modern veya postmodern kategorisi ikileminde değerlendirmek ve bunlardan birisine dahil ederek çürütmeye çalışmak yanlıştır. İster modern yaklaşılsın ister postmodern yaklaşılsın, bu iki yaklaşımdan birisini kullanmak Müslümanlar arasındaki sorunların çözümünde yeterli olmayacak yeni sorunlar ortaya çıkaracaktır. Müslüman toplumlarda bireysel ve ahlakî dindarlığı ve de mezhepler üstü bakış açısını öne çıkarmak, tektipleştirmenin aksi bir iddiadır. Kendi sorunlarımıza kendi zaviyemizden, yani İslam nokta-ı nazarından bakmak gerekir. İslam düşüncesinde ortaya çıkan mezhepler ve bugün yaşamakta olanları, mezhep propagandasından, yani diğer mezhepleri dönüştürme fikrinden asla vazgeçmemişlerdir. Dolayısıyla günümüzde mezheplere postmodern yaklaşım, kendi içerisinde bazı çelişkiler taşımaktadır. Bir taraftan mezhepleri olduğu şekliyle kabul ederken diğer taraftan aşırı olanların baskı ve şiddete başvurmalarının, keyfi davranmalarının yolunu açmaktadır. Modernizmin getirdiği demokrasi, çok partili sistem, seçimle gelip seçimle gitme, hukuk devleti, hak dağıtımında fırsat eşitliği ve vatandaşlığı esas alma, din, vicdan ve fikir özgürlüğü gibi bazı değerlerin siyasî hayatta ve devlet yönetiminde hakim kılınması, mezhepler ve dinler arası gerginlikleri, nefreti ve düşmanlıkları sona erdirecektir. Ayrıca özgürlükçü bir laiklik anlayışı, ulus devletlerinin mezhepçilik yapmasının da önüne geçecektir.

7. Mezhep kardeşliği ve dayanışması yerine İslam kardeşliğinin güçlendirilmesine odaklanan, insanî ve İslamî değerleri çatıştırmayan bir eğitim anlayışı benimsenmelidir. Sivil toplum kuruluşları, ilim adamları, üniversiteler, Müslümanların kendi içinde ve diğer din mensuplarıyla yaşadıkları nefret, kin ve düşmanlığın sebepleri ve sonuçlarını araştırarak ciddi projeler yapılmalı ve bunun sonuçlarını çeşitli dillerde yayımlayarak görsel ve yazılı

medya yoluyla kamu oyuna mal edilmelidir.

8. Mezheplerin ortaya çıkmasında, çatıştırıcı ve ayrıştırıcı siyaset söyleminin önemli bir etkisi vardır. Bu sebeple Müslümanların ilk dönemlerde yaşanan siyasî tecrübenin etkisinde oluşan mezhepçi dil ve siyasî söylem gözden geçirilmelidir. Bu söylemin eleştirisini yapabilecek birey bilincinin güçlendirilmesi büyük bir önem kazanmaktadır. Eleştirel zihniyet zayıfladığı için ve birey bilinci kaybolduğu için, duygusallığın hakim olduğu mezhep kutuplaşması Müslüman toplumlarda hakim olmaya başlamıştır. İnanışlarını dinin temel ilkelerinin aksine Müslümanlar birbirine karşı kin ve nefret doludur. Öbür taraftan her Müslümanın kendisini bireysel olarak sorgulaması gerekirken, tabi olduğu insanların yanlışlarını bile hikmet olarak algılayıp hiçbir şekilde eleştiriye tabi tutmadıklarını görmekteyiz. Bu tutumun, genel olarak İslam dünyasındaki mollaları, şeyhleri ve alimleri çepeçevre kuşattığını görüyoruz.

9. Mezhepler arasında İslam kardeşliğini ve dayanışmayı güçlendirecek örnek hal, tutum ve davranışlar öne çıkarılarak tefrika ve mezhepçilikle mücadelede ikna edici yeni yollar ve yöntemler bulunmalıdır. Çünkü Mezhepçilik, bugün ırkçılıktan daha büyük bir bela haline gelmiştir. Mezhep çatışmalarında kazanan hangi taraf olursa olsun, kaybedenler Müslümanlar olacaktır.

10. Günümüzde mezhep düşmanlığını yaygınlaştıran metinler sadece Arapça yazılmamaktadır. Yani sıra, bu konuda Farsça, Türkçe, Urduca, Peştuca, batı dillerinde ve mahalli dillerde de pek çok yayın bulunmaktadır. Şîî ve Sünnî toplumlari ve yazıldıkları dillerde modern metinleri araştıracak ve çözüm önerileri üretecek uzmanların yetiştirilmesi hayati bir önem kazanmıştır. Özellikle İslam dünyasında ortak araştırmalar yapmayı koordine edecek araştırma merkezleri açmak; Farsça, Arapça ve Türkçe bilen çok iyi araştırmacılar yetiştirmek acil ihtiyaç haline gelmiştir. Bunun başarılması için her mezhep mensubunun eğitim görebileceği ilmi kurumlara ve araştırma merkezlerine ihtiyaç vardır. Birkaç dilde eğitim verecek şekilde planlanması gereken bu kurumlar, İslam Konferansı Teşkilatı tarafından koordine edilebilir.

11. Tarihsel süreçte oluşan gelenekçi İslam anlayışları, Müslümanların daha önce karşılaştıkları çeşitli sorunları çözmek üzere üretilmiş tarihsel bakış açılarıdır. Bugün genç nesillerin karşı karşıya bulunduğu modern sorunlar, geçmişteki sorunlardan bütünüyle farklıdır. Ayrıca bu sorunlar için üretilen çözüm önerileri bugünün sorunlarını çözmekte yetersizdir. Müslüman araştırmacılar ve eğitimciler, genç nesillerin mezhebî baskılara direnişini, buyurgan bir dile karşı tepkisini dikkate almalı; bireyselliği öne çıkaran yeni yorumlar ve yeni bir din dili üretmenin yollarını bulmalıdırlar. Bu dili, nefret ve düşmanlık aşıl原因 geleneksel Sünnî ve Şîî din söylemiyle üretebilmek mümkün değildir.

***MEZHEPSEL UZLAŞMA VE BARIŞ HAKKINDA
MODERN VE POSTMODERN YAKLAŞIMLAR
ÜZERİNDEN BAZI DÜŞÜNCELER***

Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA

İstanbul Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

**Some Reflections for an Intrad denominational Harmony and Peace
Through Modern and Postmodern Approaches**

Conflicts and controversies caused by denominations and religious movements all over the world, in general, and in Islamic world, in particular, continue to maintain their position, as in the past, in front of the reasons that disrupt social peace and stability, even lead to bloody disasters. In order to prevent the risk of confrontation, different theories and projects have been developed, legislation works have been improved, and, through the efforts of dialogue, certain results have been achieved.

One of the issues to be discussed at the beginning is that which theoretical approach should be applicable in this process. First approach has a claim to return main sources of the religion. Through the return to a kind of supradenominational idea, differences could be easily minimized and sectarian peace could be safely provided. In this approach, defining, designing, informing and centralist characteristics of modernism evidently manifest itself.

In the other approach, multi-cultural post-modern character is apparent. All sectarian-communal formations are accepted as reality regardless of their righteousness or fallaciousness, and a certain consensus is tried to reach in a multiple and equal atmosphere apart from any theoretical and theological determinations and efforts of orientation.

In this paper, by comparing above-mentioned theoretical and practical approaches, we try to set forth what sort of approach can be consistent and serviceable to provide sectarian peace and reconciliation in the current situation of the Islamic world.

Genelde dünya üzerinde, özelde ise İslam aleminde mezhepler ve dini cemaatlerin sebep olduğu ihtilaf ve tefrikalar, tarihte olduğu gibi bugün de sosyal barış ve istikrarı bozan, hatta kanlı çatışmalara yol açan nedenlerin arasında öndeki yerini korumayı sürdürmektedir. Hâlen Irak, Suriye, Bahreyn, Yemen, Pakistan ve Afganistan'da mezhepsel ayrılıklardan dolayı büyük can kayıpları yaşanmaktadır. Suudi Arabistan'da ve bazı Afrika ülkelerinde aynı sebeplerle tefrika ve çatışma riski ciddi boyutlardadır. Yaşanmış acı hadiseler, edinilmiş tecrübeler ışığında, sözkonusu potansiyel riski küçültmek, en azından sabitlemek için değişik teoriler, projeler

geliştirilmiş, yasalaştırma faaliyetleri, çeşitli uygulamalar, kurumsallaşmalar ve diyalog çabaları ile belli sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Konumuzla alakalı tartışılması gereken konuların başında, meseleye teorik yaklaşımın hangi temel üzerine oturacağı hususu gelmektedir. Ana kaynaklara dönüşü bir iddiası bulunan mezhepler üstü bir din anlayışı temelinde farklılıkların minimize edileceği bir teorik zeminden hareketle mezhepsel barışın temini girişimi, sözü edilen yaklaşımlardan birisidir. Bu yaklaşımda modernizmin tanımlayıcı, dizayn edici, merkezci ve tek tipçi karakteri hemen kendi belli etmektedir. Diğer yaklaşımda ise “farklılıklara açık - çok kültürlü” post-modern karakter egemendir. Tüm mezhepsel-cemaatsel oluşumlar doğruluklarına, yanlışlıklarına bakılmaksızın bir gerçeklik olarak kabul edilir ve teolojik veya teorik tespit ve yönlendirmelerden uzak bir şekilde çoklu ve eşit bir atmosfer içerisinde ilişkiler düzenlenerek belli bir uzlaşmaya varılmaya çalışılır.

Modern Yaklaşımın Tahlili

İlahi vahyin ve nebevi öğretilerin yani dinin insanlar tarafından anlaşılması ve yaşanmasındaki yorumsal farklılıkların kurumsallaşmış biçimleri olan mezhepler, bu karakterleri nedeniyle beşeri nitelikli oluşumlardır. Mezhepler genel olarak kendilerini din ile özdeşleştirme eğiliminde olsalar da bu durum yanıltıcıdır. Bir mezhebin kendisini hak dinin yegane temsilcisi olarak görmesi demek, diğer mezhepleri dışlaması, dalaletle suçlaması anlamına gelir. Belki din içerisinde bir zenginlik sayılabilecek olan mezhepler, böyle bir iddiada bulunmak suretiyle fitne ve çatışma odaklarına dönüşebilirler.

Modern dini söylem, bugünden geçmişe doğru mezhepsel ve cemaatsel gelenekleri atlamak suretiyle ilk kaynaklara müracaat ederek söz konusu ayrışmanın temelsizliğini ya da gereksizliğini ortaya koymaya çalışır. Müslümanların ortak kutsal kitabı olan ve sıhhati üzerinde büyük ittifak bulunan Kur’an, doğal olarak bu işlemde temel referans kaynaktır. Kur’an’ın ana ilkeleri olan tevhit, adalet, eşitlik, hürriyet, sulh gibi kavramların altı çizilir ve tüm Müslümanlar bu ilkelerin zemininde buluşmaya davet edilir.

Mezheplerin tarihte tefrika unsuru olması gerçeğinden hareketle, Kur’an’ın bölünmeyi, parçalanmayı nehyeden ayetleri bu söylemde pek tabii ki ön plana çıkar. Şu ayetler gerçekten önemlidir: “Dinlerini parçalayan ve grup grup olanlardan olmayın. Bunlardan her fırka, kendilerinde olan ile böbürlenmektedir” (er-Rûm: 32). “(Ey Muhammed!) Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlarla senin bir ilgin yoktur. Onların işi Allah’a kalmıştır” (el-En’âm: 159). “Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” (eş-Şûrâ: 13). “Topluca Allah’ın ipine sımsıkı sarılın ve parçalanmayın” (Âl-i İmrân: 103). Bu ayetlerde Allah açık şekilde inançta ve toplumsal hayatta bölünmeyi, parçalanmayı haram kılmaktadır.

Söz konusu referanslar ve birlik dili, 19. yüzyıldan itibaren İslamcı alimler, düşünürler ve siyasetçiler tarafından çokça kullanılan bir söylemin kaynağını oluşturmuştur. Cemaleddin Efgânî (ö.1897), Mehmet Akif (ö.1936), Muhammed İkbâl (ö.1938) gibi şahsiyetlerin eserlerinde bu vurgu-

ların güçlü izlerini görmekteyiz. Bu ümmetçi bir şuurlanmayı aynı zamanda hedeflemektedir. “Müminler ancak kardeşirler” (el-Hucurât: 10) ayeti bu bağlamda önemlidir. “Allah ve Resûlüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider” (el-Enfâl: 46) ayeti ise diğer bir önemli argümandır. Toprakları emperyalist işgale uğramış yahut Batılı güçlere bağımlı ve despot yöneticilerin idare ettiği görünüşte bağımsız ülkelerdeki İslamcı direniş, hürriyet ve demokrasi hareketleri, birlik ve beraberliğe mani, bölücü nitelikli mezhepsel ve etnik faktörlerin zayıflatılması amacıyla bu türden argümanları yerinde ve başarıyla kullanmıştır. Bu ümmetçi söylemi 20. yüzyılda geliştiren hareketler olarak Arap dünyasından İhvânü'l-Müslimîn cemaatine, Hint coğrafyasından Cemaat-i İslâmî teşkilatına işaret edebiliriz. Bu söylemin hem yakın tarihte hem de günümüzde mezhepçiliği ve yol açtığı çatışmaları frenleyen bir işlev gördüğü muhakkaktır.

Milliyetçi hareketlerin de aynı şekilde mezhepler üstü söylemi tercih eğiliminde olduğunu görmekteyiz. Çok dinli ve çok mezhepli bir coğrafya olan Ortadoğu'da modern ulus devletlerin 20. yüzyılda kurulmaya başlaması ile birlikte, ulus fikrini zaafa uğratan mezhepçiliği kırmak için bu modern söyleme sıklıkla müracaat edilmişti. Türk, Arap ve İran ulusları yaratma peşindeki siyasiler ve ideologlar mezhepler üstü bir din tasavvurunu daima savundular. Örneğin Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı mezhepler üstü bir kurum olarak planlandı. Tevhid-i tedrisat uygulamasının amaçlarından birisi de yeni Türkiye'de tek bir dini yorumun öğretimine imkan vermektir.

Çok mezhepli Lübnan ve Suriye'nin, önce Osmanlı'dan sonra da Fransa'dan bağımsız olması ve arkasından birleşik bir ulus devletinin inşası için mücadele vermiş olan Arap milliyetçisi figürlerin söylemlerinde de benzer motiflere rastlanmaktadır.¹ Her ne kadar Fars milliyetçiliğinde din olgusu genel olarak Şia mezhebiyle özdeşleşmiş olsa da, Ali Şeriatî'nin “Ali Şiası” kavramlaştırması, geleneğin tahrifine uğramamış bir dinsel duruş olarak mezhepçi “Safevî Şiası” karşısında birleştirici bir milliyetçi pozisyona işaret etmektedir.² Seyyid Muhammed Hatemi'ye göre ise İran etnik, dilsel ve dinsel farklılıklardan oluşan bir ülke olsa da İranlılık bütün bu farklılıkların üstünde olan bir olgudur. İranlılık kimliği Sünni-Şia, Fars-Türk unsurlarını kendi içinde barındırmaktadır. Başka bir deyişle “İran bütün İranlılarıdır”.³

Hem Şeriatî'nin hem de Hatemi'nin değerlendirmelerinin, Efgânî'nin “ümmeti önceleyen” milliyetçi fikirlerine daha yakın durduğu görülmektedir.⁴ Bu fikirler batıcı ve laik modern Fars ulusçuluğunun epey uzağındadır. Aslında milliyetçi modern söylem mezhep olgusunu mezhepler üstü bir

¹ Bkz. Itamar Rabinovich, “The Compact Minorities and the Syrian State, 1918-45”, *Journal of Contemporary History*, 14/4 (1979), s.699-700.

² Bkz. Ali Şeriatî, *Ali Şiası Safevî Şiası*, çev. F. Artinli, İstanbul, 1990, s.7-37.

³ Emre Bayır, “İran'da Fars Milliyetçiliğinin Üç Dalgası: ‘İranlılık’ Düşüncesine Giden Yol”, *Stratejik Analiz*, 9/1 (Ocak 2001).

⁴ Efgânî'nin ümmeti destekleyen bir unsur olarak gördüğü milliyetçi düşünceleri hakkında bkz. Hayrettin Karaman, “Efgânî, Cemaleddin”, *DİA*, x, s.462-4.

mantıkla ve Kur'an'a dönüş ekseninde değerlendirirken, ümmetçi modern söylemin aksine genellikle laik bir retorik ile kendisini ifade etmiştir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik ilkesi uyarınca devrim kanunları kapsamında tekke ve zaviyeleri kapatması, tevhid-i tedrisat kanunuyla medrese öğretimini sonlandırıp eğitim-öğretimi tekeline alması, hukukun sekülerleştirilmesi hem dinimiz hem de ülkemiz açısından olumlu ve hayırlı gelişmeler olarak değerlendirilir.

Konuya mezhepler açısından baktığımızda bu değerlendirmenin şöyle bir karşılığı bulunmaktadır: Asr-ı saâdetin özgün din anlayışını tahrir eden, siyaset ve çıkar odaklı çalışan, ilahî mesajın yerine mezhep ulemasını referans alarak bir nevi insanı kutsallaştıran, dinin Kur'an kaynaklı engin kapsam alanını mezhepsel hükümler çerçevesine alıp daraltan, bu halleriyle tarihte fitne, kavgâ ve kargaşâyı körükleyen mezhepler ya da onlara benzer bir fonksiyon icra eden cemaatler, laiklik uygulamaları sayesinde devre dışı bırakılmıştır ve din özgürleştirilmiştir. Bu iddialara eşlik eden "atalar dinine uyma", "arzu ve hevaya tapınma" suçlamaları mezhepçilik eleştirilerini daha ciddi bir boyuta taşır.

Bu söylem, velev ki iyi niyetli olsun, sanıldığı gibi aksine birleştirici bir işlev görmekten uzaktır. Zira çoğu defa tenkitler mezhepçilik ya da cemaatçilik kapsamını aşarak mezhep ve cemaat eleştirisi boyutuna varır. Bu ise mezhep ve cemaat mensupları için rahatsız edici ve çoğu kez onur kırıcıdır. Laiklik övgüsü ve taraftarlığı bilhassa geleneksel dindar çevrelerde karşılık bulmayan bir durumdur ve önerilen çözümlerin lâdinî olarak algılanmasına yol açar, "yüce" devletin buyurganlığını anımsatır, toplum mühendisliğini çağırır.

Söylemdeki milliyetçi refleksler nedeniyle bazen ulus unsuru mezheplerin doğruluğunu/yanlışlığını, faydasını/zararını vs. ölçmek için bir kriter haline gelir. Örneğin bir ülkenin Sünnilerinin, Şiiilerinin ya da Alevilerinin diğer ülkelerdeki mezhepdaşlarına kıyasla daha doğru yolda olduğu söylenir veya daha makul, sevimli, uyumlu vs. oldukları belirtilir. Diğerlerine benzedikleri iddia edilir. Ne de olsa aynı ülkenin toprağında büyüdükleri, aynı suyu içip aynı havayı soludukları, aynı tarihi paylaştıkları ifade edilir. Buradan mezhepleri aşan bir ulus bilincine varılmaya çalışılır.

Ancak mezheplerin ülke sınırlarını aşan bir kimlik taşıdıkları, ulus denen modern kimlikten daha köklü bir tarihe yaslandıkları, üstelik kesin inançlara dayandıkları gerçeği görmezlikten gelinir. Iğdır Şiiileri ile Tebriz ya da Kum Şiiilerini ayırdetme girişimleri ters teper, tepki görür. Samandağı Nusayrileri ile Lazkiye'deki mezhepdaşlarını farklılaştırma çabası yapay kalır, yanlış anlaşılır. Bir Şii Müslümanı sırf kendi vatandaşınız diye Kum ve Necefle bağı koparmaya; veya bir Nusayri Türkiye vatandaşını Hatay'la sınırlandırıp Suriye'yle irtibatını kesmeye çalışırsanız, bu mezhebi ilişkilerin tabii seyrine müdahale anlamına gelir. Bu tutum, kişiyi daha iyi ve sadık vatandaş yapmaz; bilakis devletine yabancılaştırır. Ortak yaşama kültürünü yıpratır. Sosyal sözleşmeyi tahrir eder.

Aynı ulusalcı tavır, "milli-mezhebi" oluşumların ortaya çıkmasını tetikler

ya da bizzat dizayn eder. Bunlar tabii ki yapay oluşumlardır. Dinsel, mezhepsel, cemaatsel ilişkilerini doğal bir seyirle ulusal sınırlara takılmadan, ulusalcı buyruk ve tavsiyelere aldırmanın sürdürülen yapıların yanısıra, çoğu kez devletin himayesi ve desteğiyle kurulan “milli” ve milliyetçi oluşumlar, devletin güvenilmez bulunduğu ana akımların alternatifleri olarak zuhur ederler. Ulus devlet bu yapılar üzerinden bir mezhebi veya cemaatsel oluşumu kontrol etmek ister.

Söz konusu durumun enteresan örneklerinden birisi Türk Ortodoks Patrikhanesi'nin 1922 yılında Ankara Yönetimi tarafından Papaz Eftim'e kurulmasıdır. Buradaki amaç Fener Rum Patrikhanesi'nin İstanbul ve Anadolu'daki etkisini kırmaktır. Mübadele dışında bırakılan ve Fener Patrikhanesi'ne ait bazı kilise, bina ve vakıfların haksız şekilde kendisine devredildiği bu imtiyazlı fakat yapay cemaat, hiç bir zaman dünya Ortodoksları tarafından meşru bir kilise olarak tanınmamıştır. Son olarak bu cemaatin liderlerinin Ergenekon adlı yasadışı ulusalcı yapılanmada yer aldıkları iddia edilmektedir ve yargılanmaları hâlen sürmektedir.

Modern yaklaşımın mezhepler üstü din tasavvuru, meselelerin çözümünün “akıl ve vahiy ekseninde” olması gerektiğini savunur. İslamiyet'in her şeyden önce bir din olmasının tabii neticesi olan dogmatik yüzü ile pek yüzleşilmek istenmez. İslam söz konusu olduğunda rasyonel olmayan herhangi bir şeyin bulunmayacağı savı bir hayli iddialıdır. Böyle bir hükmün dinsel dogmaları “sündürmek” için bir temel teşkil etmesi, geleneksel köklü mezheplerin bu yaklaşıma her zaman şüpheyle bakmasının ve genellikle itibar etmemesinin başlıca nedenidir.

Şüphesiz ki İslam itikadı ve şeriat esaslarının Ku'rân'dan ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir. Modern söylemin “İslam Kur'an'dan ibaret” önermesi, müteassıp Selefiyye'nin “din sünnettir; sünnet de dindir” önermesinden⁵ çok farklı bir mantığa sahip değildir. Modern İslami yaklaşımın ilk temsilcileri, çağdaş Müslümanın ilerleme ve gelişme yolunu açmak gayesiyle mezhepsel geleneği mahkum ederek “esas kaynaklara dönüş” çağrısı yaptılar. Ancak bu esas kaynaklardan birisi olan hadislerin aynı zamanda çözmek istedikleri çağdaş problemlerin nedenlerinden birisi olduğu kanaati oluşunca, “esas kaynaklara dönüş” çağrısı sadece Kur'an'a endekslendi.

Oysa bu yöntem bir tefrit durumuydu. Mezhepsel-cemaatsel taassubu izale ederek ümmeti rahatlatmak isteyen bu iyi niyetli alim ve düşünürler, bu tutumlarıyla geleneksel ilim ve siyaset çevrelerinin güvenini kazanamadılar. Halka da meramlarını anlatamadılar. İslah hep küçük çaplı çabalarla sınırlı kaldı. “Okursanız Kur'an size kendisini açar” naifliğinin ve pozitivizmin yoğun etkisindeki bir akılçılığın, tıpkı diğer dinlerdeki gibi mezhepler ve cemaatler üzerinden temsil edilen İslamiyet adına tutarlı bir karşılığı maale-

⁵ Ehl-i Hadis'in meşhur alimi İmam Berbehârî'nin *Şerhu's-Sünne*'sindeki ilk kaide “İslam Sünnet'tir; Sünnet de İslamdır” şeklindedir. Bkz. Hasan b. Ali el-Berbehârî (ö.329/941), *Explanation of the Creed*, İng. çev. Daawood Burbank, Birmingham, 1995, s.23.

sef yoktu. Çok değerli entellektüel gayretlerin büyük bölümü böylece harcanıp kaybedildi. Tefrikayı gidermek gayesiyle ortaya konan fakat psiko-sosyal mevcut yapıyı doğru okuyamayarak ölçüyü kaçıran bu çaba, örneğin Hint dünyasında, aralarındaki kavgayı hâlâ aynı şevkle sürdüren Ehl-i Kur'an – Ehl-i Hadis ihtilafı benzeri birçok asırlık dinsel ve sosyal sorunu geriye miras bıraktı.

Modern yaklaşımın “tevhitte buluşma” daveti parlak ve çekici görünmesine rağmen mezhepsel yakınlaşma ve barış açısından tek başına yeterli işlevselliğe sahip değildir. Üç ana İslami esas olarak tevhit, nübüvvet ve ahiret inancının farklı mezheplerin ortak zeminini oluşturduğu tezi, önemli bir beklentiyi taşımakla birlikte tek başına yine gayeye matuf görünmemektedir. Zira özellikle senkretik/bağdaştırmacı karakterli mezhep ve cemaatlerde hem tevhidin, hem nübüvvetin hem de ahiretin ne kadar muğlak ve bulanık inançlarla bütünlük olduğu ve ne kadar uzlaşmaz ölçülerde birbirlerinden ve ana akımlardan farklılaştığı erbabının malumudur.

“Ortak zemin” davetinin ana akımlara özellikle bağdaştırmacı küçük grupların inançlarını -çoğu kez kendilerini tanımlamalarından farklı şekilde- “tanımlama/betimleme” hakkı verdiğini ve bu riskin bu grupları rahatsız edebileceğini de burada belirtelim. Aşağıda üzerinde konuşacağımız ortak ülkü ve tasavvura dayalı toplumsal uzlaşma ve sözleşme olmadan, anılan dinsel teorik zeminlerin tek başına pratik yakınlaşmayı ve barışı sağlaması bir hayli güç olup, bu öneriler ancak bir temenni değeri taşımaktadır.

Postmodern Yaklaşımın Tahlili

Dinlerin temel kaynaklarının ihtilafa müsait olan yapısı, dindarların siyasal ve kültürel tecrübeleri, bugüne kadar dini tefrika ve gruplaşmaların sebeplerini oluşturmuştur. Bundan sonra da aynı ayrılıklar değişik biçimlerle de olsa benzer sebeplerle sürecek ve kendisini tekrar edecektir. Varoluşsal sorunlar karşısında sadece rasyonel çözümlerle yetinmeyen insanoğlu, çeşitli dini çözümlerin peşinde gruplaşmaya devam edecektir. Hayattan dini çekip almaya çalışan modern ve seküler ideolojilerin bıraktığı büyük boşluk, postmodernizmin sunduğu imkanlarla mezhepler ve cemaatler tarafından belki de eskisinden daha hızlı şekilde doldurulacaktır. Otoriter ya da buyurgan resmi din kurumları ve otoriteleri karşısında sivil dini oluşumların doğması kaçınılmazdır. Şunu da söylemek gerekir ki, dini gruplaşma mevzubahis olunca istismar ve çatışma hep muhtemel olmuştur ve bundan sonra da olacaktır. İstismarcı ve çatışmacı yapılarla mücadele de eskiden olduğu gibi yine cemaatsel yapılar vasıtasıyla yapılacaktır.

Öyleyse bilhassa Türkiye'deki “ilahiyatçı” çevrede hakim olan ve “gerçek ve tek” din tasavvuruna sahip olduğunu savunan modern dini söylemin dile getirdiği “dinin, grup ve cemaatlerin elinden kurtarılması” fikrinin gerçekçi ve pratik bir yanının bulunmadığını söyleyebiliriz.⁶ Söz konusu realite

⁶ Bu söylemin aslında bir özeleştirici niteliğinde olan eleştirisi için bkz. Ali Bardakoğlu, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslâmiyât*, 4/4 (2001), s.63-76.

mezhepsel ve cemaatsel yapılara karşı modern olanın alternatifi olarak postmodern yaklaşımı haliyle gündeme getirmektedir. Bu açıdan postmodernizm, cemaat duygusunu teşvik eder. Her dini grup kendi doğrularını, inançlarını ve hayat tarzını yarattığından, postmodernistler, grup ihtilaflarını ve çatışma olgusunu doğal bir gerçeklik kabul ederler. Bu nedenle “Allah’a, peygamberliğe, ahirete inanan herkes İslam dairesindedir, kurtuluşa ermiştir” türünden genellemeci hükümleri ortaya koyma ihtiyacı duymazlar. Zira insanları bağlayan, birleştiren ortak/genel kavramların postmodern yaklaşıma göre artık fazla bir fonksiyonu kalmamıştır. Her bireysel ve grupsal varlığın kendisini tanımlaması ve tasviri esas alınmalı, başkalarının değer izafe etme, norm koyma ve biçim verme gayretlerine müsaade edilmemelidir.

Modern yaklaşımın bir taraftan “dinin bireysel olduğunu” öne sürerek mezhep ve cemaatlerin işlevini boşa çıkarmaya kalkışması, fakat diğer taraftan “vahiy-akıl eksenini” adıyla dogmatik ve subjektif bir ideolojiyi mezhepsel/cemaatsel öğretilerin alternatifi olarak dayatmak istemesi ve buradan aslında kolektif bir bilinç üretmek bireyselliği yok etmeyi hedeflemesi, olaya postmodern pencereden bakıldığında ciddi bir çelişki olarak görünmektedir. Postmodern yaklaşım, modernizmin rasyonelliğine, norm koyucu karakterine, bütünselciliğine ve merkezietçiliğine her zaman güvensizlik duymuştur.

Dolayısıyla, postmodern yaklaşımlar, mezhepler ve dini cemaatler açısından modern yaklaşımlar kadar ürkütücü ve korkutucu bir nitelik arz etmezler. Aklın alanının kısıtlanması, hukuktan çok haklara vurgu yapılması, kültürel özerklik, devletin küçültülmesi, çoklu dini eğitim ve küçük hukuk uygulamalarına imkan verilmesi gibi özellikleriyle postmodern yaklaşımlar, laiklik uygulamaları karşısında Sünnilik, Şiilik gibi büyük dini yapıların kimlik, kurum ve kazanımlarını koruyan bir alan açmaktadır. Diğer taraftan ise, adı geçen büyük mezhepler karşısında, görece daha küçük mezhepsel/cemaatsel yapıların varlıklarının devamı, ayırmacılığa ve baskıya uğramamaları açısından önemli bir güvence de sağlamaktadır. Ayrıca postmodernitenin vazgeçilmez bir aygıtı olan sivil toplum, mezhep ve cemaatlerin kendilerini ve taleplerini kamuoyuna özgürce sunabilecekleri bir imkanı ortaya çıkartmakta, temsil olanaklarını siyaset de dahil tüm toplumsal alanlara taşımaktadır.

Tüm bu avantajlarına rağmen postmodern yaklaşım ve politikalar, mezhepler ve cemaatler için bir dizi sorunun da kaynağını oluşturmaktadır. Modern yaklaşımın küstahça bir tavırla yok saymak istediği dindarların geçmişle kurdukları geleneksel bağ, postmodern yaklaşımda saygıyla karşılanmıştır. Bu bağın kimlik kazandıran bir unsur oluşu ve postmodernler tarafından korumaya alınışı belki olumlu bir tutum olarak görülebilir. Fakat aynı yaklaşım, bir taraftan geçmişe ve geleneğe saygı duyarken, diğer taraftan otorite anlayışını reddederek veya otoriteye saygısızlık göstererek, mezhepsel/cemaatsel disiplin ve hiyerarşinin yıkımına neden olmaktadır. Söz konusu dini gruplar bu gelişmeden tabii ki hoşnut değildir; zira alt kimlikler bu defa özgürlük arayışına yönelmekte ve mezhepsel/cemaatsel

müesses yapıyı içten içe tahrip etmektedirler. Yani geçmişe ve geleneğe saygı gösteren postmodern yaklaşım, protesto ve ilhad hareketlerine kapı açarak sanki geçmişe ve geleneğe ihanet etmektedir.

Dinlerin ve mezheplerin kesinlerini ve değişmezlerini postmodernizmin kabullenmesi mümkün görünmemektedir. "Hakikatin tek ve kendi içinde olduğunu" iddia eden modern söylemin katılığının tam aksine postmodernizmin getirdiği rölatif durum, muğlak ve kaypak zemin, geleneksel dini yapılar ve özellikle ana akımlar açısından aynı derecede rahatsız edicidir. Değerlerin parçalanması, yönsüzlük, çözülme ve yozlaşma gerçekten zarar vericidir. Grup yapılarının kesin inançlarına sadakat göstermekteki ısrarları, postmodern ortamlarda yer yer radikal, fundamentalist gibi yaftalamaları gündeme taşır. Bu ise toplum içinde gereksiz ön yargılar oluşturur. Grupları ikiyüzlü tavır ve politikalara mecbur eder.

Diğer taraftan ise postmodernizmin "herkes kendince veya aynı anda doğrudur/haklıdır" göreceliği, çoklu dini eğitimin felsefi temelini oluşturur. Modernizmin "bir olma" yönündeki çağrısı, bu görecelik nedeniyle ister istemez "bir araya gelme" çağrısına dönüşür. Diyalog ortamı bu çağrı etrafında daha makul ve verimli bir şekil alır. Kanada, Avustralya, Hindistan gibi asimilasyoncu olmayan çok dinli, çok mezhepli, çok milletli, çok dilli ve çok kültürlü devlet modelleri, toplumsal sözleşmeye dayanan sistemlerini iyi işlettikleri taktirde dinsel ve mezhepsel uzlaşma ve barış bakımından diğer modellere kıyasla en az sorunlu modeller olarak gözükmektedirler. Ancak zaman zaman kaotik problemlerle yüzleşme durumunda kalan Hindistan örneği, çok kültürlü devlet ve adalet sisteminin, ayrıca kolektif özgürlüklerin, toplumsal barış için tek başına yeterli olmadığını, beraber yaşama ve hoşgörü kültürünün yaygınlaşması, sosyal ahengin sağlanması için ciddi sivil çabalara ve diyalog süreçlerine de ihtiyaç duyulduğunu ayrıca göstermektedir. Adil ekonomik paylaşım ve fırsat eşitliği de bu barışın pek tabii ki olmazsa olmazlarıdır.

Postmodernizmin yüzleşmek zorunda olduğu diğer bir sorunsal da şudur: Yaratmış olduğu kültürel çoğulculuk vasıtasıyla "kolektif" kimliklerin ya da diğer bir deyişle "toplu varlık" biçimlerinin korunmaya alınması ve grupsal hakların muhafazası, "bireysel" kimliklerin haklarını ve farklılaşmanın imkanını uzun vadede de olsa aşındırıp kısıtlamakta mıdır? Bu meseleye liberalizmin postmodern durumdaki bir açmazı olarak da bakabiliriz.

Dinsel ve mezhepsel hoşgörüye dayanan ve postmodern çok kültürlü siyasal modeli fazlasıyla andıran Osmanlı millet sistemi, gayrimüslim azınlıklara tanıdığı özyönetimle onlara inançlarını serbestçe yaşama özgürlüğü vermişti. Azınlıklar, çıkardıkları yasaları ve mahkemeleriyle kendi hukuklarını uygulayabiliyorlardı. Toplu ibadet özgürlükleri, vakıf ve mülkiyet hakları garanti altına alınmıştı. Bir millete mensup olan kimse, modern toplumdaki azınlığın aksine bazı davranış ve tutumlar sergilemiştir. Millet aidiyeti, fertlere cemaat içinde bir güvenlik ve kimlik vermiştir. Bir millet mensubu için, modern toplumdaki azınlık ferdinin yaptığı gibi çevre ile yarışma, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme, dolayısıyla

çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu olmamıştır. Kendi milletinin kompartmanında herkesin genellikle huzurlu olduğu belirtilmektedir.⁷

Fakat millet idareleri, Sabetay Sevi örneğinde olduğu gibi, içlerinden çıkan sapkın saydıkları itiraz ve yorumları yasaklama, bastırma hakkını, sistemin kendilerine tanımış olduğu ayrıcalıktan yararlanarak kullanıyorlardı. Yani millet bünyesindeki bireylerin kişisel inanç özgürlükleri, o milletin tüzel kişiliğine resmen tanınan geniş hoşgörünün dışında kalmaktaydı. Bu milletlerin çoğunluk olan Müslümanlarla ilişkileri de, belirlenmiş kuralara göre yürüyordu. Mesela cizye vergisi karşılığında askerlikten muaf tutulmaktaydılar.⁸ Milletler arası evliliklere müsaade edilmemekteydi. Yeni ibadethanelerin inşası izne tabiydi.

Tarihsel dönemindeki şartlar altında ileri bir sistem olan ve farklı dini/mezhebi toplulukları yüzyıllarca barış içinde birarada tutan Osmanlı millet sisteminin, mezhepsel uzlaşma noktasında günümüz için ideal bir örnek teşkil etmesi mümkün görünmemektedir. Ülkedeki farklı İslam mezheplerinin eğitim, fetva gibi hakları mahfuz kalmasına rağmen devletin “Sünni-Hanefi” nitelikli resmi bir mezhebe sahip olması, sistemin diğer bir handikapıydı.⁹ Sistem toplumsal sözleşme ve eşit yurttaşlık bakımından yeterli donanımlara sahip değildi. Modern dünyada Osmanlı sistemini farklı açılardan andıran günümüz Lübnan ve İran örnekleri üzerinden, aslında modern öncesi olan fakat postmodern bir muhteva taşıyan söz konusu uygulamaları değişik yönleriyle inceleyebiliriz.

Mezhep Esaslı Devlet Sistemi: Lübnan ve İran Örnekleri

Bugünkü Lübnan'ın mezhep esaslı devlet sisteminin (*Lebanese sectarian/confessional system*) Osmanlı millet sisteminden mülhem olduğu genellikle söylenir. Fakat bilindiği gibi Lübnan modern tarzda bir Arap ulus devleti olarak tasarlanmıştır.¹⁰ Çok dinli ve çok mezhepli bir coğrafya olan Lübnan'daki Hıristiyan azınlığı Müslüman çoğunluğun tahakkümünden korumak isteyen sömürgeci Fransa, ilk safhada bu bölgeyi büyük Suriye'den kopararak yapay Lübnan'ı kurdu. Hıristiyanların selameti ve iç barış için böyle bir mezhep sisteminden daha uygun bir sistem de o gün için mevcut değildi. Her ne kadar 1926 tarihli Fransız yapımı anayasa kademeli olarak mezhep sisteminin kaldırılmasını öngörüyor ve bunun nasıl yapılacağı

⁷ Bkz. İlber Ortaylı, “Millet (Osmanlılar'da Millet Sistemi)”, *DİA*, xxx, s.67.

⁸ Hz. Muhammed'in (as.) Medineli Yahudiler ile yaptığı Medine Sözleşmesi'nin, günümüze bakan yönüyle vatan savunmasına katılım noktasında Osmanlı millet sistemine kıyasla daha kullanışlı bir çözüm ürettiğini söyleyebiliriz. Medineli Yahudilerin saldırıya uğrayan şehirlerini savunmak için bizzat Müslümanlarla yardımlaşacakları kuralı, askeri muafiyet söz konusu olduğunda “ortak tasavvur ve eşit yurttaşlık” bakımından daha ileride gözükmektedir.

⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi ve Osmanlı'da resmi mezhep uygulamasının sebep olduğu sıkıntılar hakkında bkz. Hayrettin Karaman, “Osmanlı Hukukunda Mezhep Tercih”, *Osmanlı*, ed. K. Çiçek, C. Oğuz, Ankara, 1999, viii, s.189 vd..

¹⁰ Söz konusu karakter, Lübnan Anayasası, Giriş Bölümü, h fıkrasında açıkça belirtilir.

hakkında tespitlerde bulunuyorsa da,¹¹ bu amaca şimdiye kadar ulaşılamamıştır.

Yazılı olmayan Ulusal Pakt (*el-Mısâk el-Vatanî*) üzerinde bağımsızlık (1943) sonrasında anlaşılan dini ve siyasi taraflar, cumhurbaşkanının Maruni, başbakanın Sünni, meclis başkanının da Şiilerden olacağına karar verdi.¹² Mevcut haliyle Lübnan'da ülke genelindeki 18 farklı dini grup anayasal tanınırlığa sahip olup, mesela 15 farklı özerk dini mahkeme bu grupların aile hukuku meselelerine bakmaktadır.

İleriki yıllarda Müslüman nüfusun Hıristiyan nüfusa göre artış göstermesi, Suriye'nin müdahalesi, Filistin göçmenleri gibi sorunlar nedeniyle bir türlü istikrara kavuşamayan Lübnan, mezhepsel barışın temini adına detaylandırılan anayasal ve kanuni düzenlemelere rağmen 1975-1991 yılları arası maliyeti çok ağır şiddetli bir iç savaş yaşamış ve bu durum ülkeyi yıkımın eşiğine getirmişti. Savaşın taraflarınca 1989'da imzalanan Taif antlaşması, yasalardaki mevcut mezhepler arası dengesizlikleri bir nebze olsun gidermiş olsa da,¹³ Lübnan'ın siyasal mezhep sistemi, vatandaşını memnun edecek ve ülkeyi ileriye taşıyacak bir sosyal ve siyasi istikrarı hiçbir zaman oluşturamadı.

Lübnan mezhep sisteminin öngördüğü oransal eşitlikte dayanak olarak kullanılan resmi nüfus sayımı verileri tarihsel dönemlerde değişikliğe uğramasına rağmen, bu değişimlerin statik yasalara yansiyarak yeni ve adil bir oransal eşitliği sağlaması mümkün olmamaktadır. Bu durum sürekli itirazları doğurmakta ve çatışmaların alt yapısını hazırlamaktadır. Garanti edilmiş mevcut statülerini kaybetmek istemeyen mezhebi gruplar ile, süreç içinde büyüyüp güçlenerek pastadaki payını artırmak isteyen gruplar arasında devamlı bir çekişme kaçınılmaz olmaktadır.

Her ne kadar Taif Antlaşması'na göre dini cemaatlerin silahlı milis kuvvetleri ulusal ordu bünyesine alınmış olsa da, Güney Lübnan'daki Şii Hizbullah kuvvetleri İsrail'e karşı direniş sergiledikleri için bu uygulamadan muaf tutulmuştu. Bu ayrıcalık ve karşılıklı güvensizlik diğer mezhepleri de ordu ve polis içerisinde güçlenmeye mecbur etmiş ve bu rekabet durumu yine dinsel ve mezhepsel barışı bozacak ve yeni bir iç savaşı başlatacak bir atmosferi ortaya çıkartmıştır.

Meclisteki sandalyelerin ve üst yönetim makamlarının mezhepler arasındaki paylaşımının kanuni dayanakları mevcut olsa da, alt makamların paylaşımı tümüyle oydaşma esasına göre yapıldığından ve önemli kararlar yine aynı esasa göre alındığından, bu uzlaşma çoğu kez sağlanamamakta, gerekli atamalar yapılamamakta, devletin icrası karar alamadığından kısmi felç halinde iş yapamaz duruma gelmektedir. Atamalar yapılsa bile, bilgi,

¹¹ Lübnan Anayasası, Madde 95.

¹² Tarihi safahat hakkında bkz. Ahmet Bağlıoğlu, "Lübnan'ın Tarihsel Dokusu ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebi Etkiler", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2008), s.13-9.

¹³ Mesela daha önce Millet Meclisi'ndeki 6 Hıristiyan 5 Müslüman oranı, Taif Antlaşması'yla eşit hale getirildi. Bkz. Lübnan Anayasası, Madde 24.

yetenek ve tecrübe yerine mezhepsel mensubiyete bakıldığından verimsiz neticeler alınmaktadır. Devlet ile vatandaşı arasındaki ilişki ancak o vatandaşın bağlı olduğu mezhepsel yapı aracılığı ile kurulabilmektedir. Vatandaşın tamamıyla seküler kimlikli olması halinde bile bu ilişki biçimi değişmektedir.

Politikacılar siyasal hayatlarını sürdürülebilmek için oy aldıkları mezhepsel yapının menfaatlerine öncelik vermek durumunda kalmaktadırlar. Böyle olunca bölgesel ve ülkesel düzeyde genel kamusal menfaatler ihmal edilmiş olmaktadır. Siyasal partiler bir türlü tüm ülkenin partisi haline gelememektedir. Kendi mezhebinin çıkarları doğrultusunda hizmet gören ve politika üreten mekanizmalara dönüşmektedir. Mezhepsel çoğulculuk Lübnan gibi siyasal yapılarda mutabakata dayanan bir demokratik sistemin inşasına çok ciddi bir engeldir.

Dinsel ve mezhepsel yapılar karşısında devletin güçsüz kalması, yabancı devletlerin müdahalesinin önünü açmaktadır. Zira bir din veya mezhep, haksızlığa uğradığını, ezildiğini iddia ederek yardım talebinde bulunuyorsa, o dine ve mezhebe yakın yabancı devletlerin korumacı elleri hemen Lübnan'ın içine uzanmakta ve bu durum ülkeyi ciddi şekilde istikrarsızlığa sürüklemektedir. Hıristiyan mezheplerin gözü devamlı Amerika ve Avrupa'ya çevrili kalmakta, Şiiler İran'dan medet aramakta, Suudi Arabistan ise Sünni halkı bahane ederek İran'ı dengelemeye çalışmaktadır.

2011'de başlayan Arap devrimleri sürecinde Lübnanlıların belki üzerlerinden atacakları bir diktatörleri bulunmuyor. Fakat Lübnan'ın mezhep sistemi, oligarşik sistemler kadar tehlikeli sorunları üreten bir mekanizma gibi çalışıyor. Bu nedenle Lübnan halkının önemli bir bölümü bu sistemin sonunun geldiği kanaatini taşıyor. Fakat diğer taraftan, ağır bir iç savaşı da yaşamış bu insanlar, tümüyle yurttaşlık temeline dayanan seküler bir devletin ne getirip götüreceğinden emin değiller. Lübnan tecrübesi en azından bize şunu gösteriyor: Mezhepsel barış bakımından çalkantılı ve tehlikeli bir süreçten geçen Irak ve Suriye'ye Lübnan mezhep sistemini bir çözüm olarak sunan çoğu Batılı politikacılar ve uzmanlar fazlasıyla yanılıyorlar veya iyi niyet taşımıyorlar.

İran İslam Cumhuriyeti de Lübnan devleti gibi mezhepler konusunu anayasal olarak düzenlemiş bir rejime sahiptir. 1979 tarihli mevcut İran anayasasının 12. maddesine göre, *"İran'ın resmi dini İslâm'dır ve İsnâaşeri mezhebidir. Ve bu madde ebediyyen değiştirilemez. Hanefi, Şafii, Maliki, Hanbeli ve Zeydi gibi diğer mezheplere saygı duyulur ve onların takipçileri ibadetlerini yaparlarken kendi hukuklarına tabidirler. Bu mezhepler, dini eğitimi devam ettirmede, evlilik, boşanma, miras gibi kişisel işlerde ve bunlarla ilgili davaların mahkemelerde açılmasında resmi bir statüye sahiptirler. Bu mezheplerden birinin çoğunluğu oluşturduğu bir bölgede, yerel meclisinin hukuksal sınırlar içinde çıkardığı yerel düzenlemeler, diğer mezheplerin mensuplarının haklarına zarar vermeden, kendi fıkıh mezheplerinin kurallarına uygun olarak çıkarılır"*.

Görüldüğü üzere her ne kadar bu anayasa, İsnâaşeriye Şiisi dışındaki

İslam mezhepleri mensuplarının haklarını mezhepsel çoğulculuk çerçevesinde garanti ediyor görünse de, diğer maddelerdeki hükümler pratikte bunu mümkün kılmamaktadır. Bu nedenle İran, “Müslümanların birliği ve dostluğu, tüm Müslümanlara kardeşçe davranma, istişareyi bırakmama, her türlü ayrımcılığı kaldırma ve herkese fırsat eşitliği sağlama” gibi anayasasındaki İslamcı ve hakçı maddelere¹⁴ rağmen tek mezhepli bir rejim haline dönüşmüş bulunmaktadır.

Geri dönüşü beklenen Gâib İmam (*el-Mehdî el-Muntazar*) adına dünyevi işlerin bir müçtehid tarafından üstlenilmesiyle kavramlaşan velâyetü'l-fakîh ya da diğer bir deyişle rehberiyet, tam anlamıyla Şii karakterli bir kurum olup yasama, yürütme ve yargıyı bütünüyle muhtevi şekilde tüm devlet sistemi ve halk üzerinde kontrole sahiptir. Diğer iki anayasal kurum olarak Koruyucular Şurası (*Şûrây-ı Negehbân*) ve Uzmanlar Şurası (*Şûrây-ı Hub-regân*), büyük ekseriyetle Şii ulemanın eliyle işleyen yapılar olup, Meclis'in (*Meclis-i Şûrây-ı İslâmî*) de üzerinde İran devletinin derin karar organlarıdır.¹⁵ Rehberden sonra ikinci büyük makamın sahibi olan cumhurbaşkanı (*reis-i cumhûrî*) yürütme erkinin başıdır ve anayasaya göre İsnâşeriyye mezhebinden olmak zorundadır.¹⁶ Bu nedenle Sünni İranlıların adaylığı ihtimal dışı kalmaktadır.

75 milyonluk İran içerisinde yaklaşık 15 milyon kadar bir nüfusu bulunan Sünni Müslümanların Meclis-i Şûrâ'daki temsilcileri nüfus oranlarına göre yetersiz sayıdadır. Birçok Sünni aday adayının seçimlerin öncesinde Koruyucular Şurası tarafından veto edilmesi, böyle bir sonucu doğurmuştur. Şah döneminde üst bürokraside, orduda ve polis teşkilatındaki oransal olarak yeterli düzeyde sayılabilecek Sünni temsiliyet, devrimden sonra gittikçe azalmıştır. Sünnilerin çoğunlukta olduğu Sistan-Belucistan, Kürdistan gibi eyaletlerin yönetimlerinde bile aynı eşitsizlik söz konusudur. Yine cami, okul inşasında ve toplu ibadetlerin edasında bilhassa Tahran, Kirman, Yezd, İsfahan gibi Şiilerin yoğun olduğu kentlerde Sünniler çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Sünni toplum önderleri, Muhammed Hatemi'nin akabinde iktidara gelen muhafazakar hükümetlerin zamanında daha çok hak kaybına uğradıklarını iddia etmektedirler.¹⁷

Lübnan ve İran örneklerinde görüldüğü gibi anayasal olarak bir ya da birden fazla mezhebin farklı amaç ve yöntemlerle de olsa yönetimde ayrıcalıklı haklara sahip olması, ya da diğer bir deyişle anayasa ve yasaların mez-

¹⁴ Bkz. İran İslam Cumhuriyeti Anayasası: Madde 3/9, Madde 3/16, Madde 7 ve Madde 11.

¹⁵ Söz konusu kurumlar, işleyişleri, vazifeleri ve üyelerinin seçimi hakkında bkz. Pınar Arıkan, *İran İslam Cumhuriyeti'nde Anayasal Sistem ve Siyasi Partiler*, ORSAM, Rapor No: 112, Ankara, 2012.

¹⁶ İran Anayasası'nın 115. Maddesine göre, “...cumhurbaşkanı; İran asıllı, İran tabiiyetinde, idareci ve tedbirli, iyi bir geçmişe sahip, İran İslam Cumhuriyeti'nin ve resmi mezhebinin esaslarını benimsemiş ve bunlara inanmış, dindar ve siyasi şahsiyetler arasından seçilir”.

¹⁷ İran'daki Sünni azınlığın tanınmış kanaat önderlerinden Zahedan'daki Dârü'l-Ulûm'un rektörü ve aynı kentteki Mekki Camii Cuma İmamı Şeyh Abdülhamid İsmailzahi ile söz konusu meseleler üzerine yapılan kapsamlı bir söyleşi için bkz. “Iranian Sunni Religious Leader Talks to Assharq Al-Awsat”, 8 January 2010, <<http://www.aawsat.net/2010/01/article55252243>>.

hep esasına göre şekil alması, mezhepsel uzlaşmayı ve yurttaşların eşitliğini sağlayan bir unsur değildir. Çoğunluk ya da azınlık olsun, mezhep ve tarikat gibi dini inanç gruplarının laiklik ilkesine takılmadan tanınarak din ve vicdan hürriyetlerinin garanti altına alındığı, fakat anayasanın bütünüyle doğal haklar ve eşit yurttaşlık temelindeki bir toplumsal sözleşmeye dayandığı yönetim yaklaşımları mezhepsel barış açısından en elverişli idare biçimleri olarak öne çıkmaktadır.

Çok Kültürlülük, Ortak Tasavvur, Eşit Yurttaşlık, Ümmet Bilinci ve Mezhepsel Barış

Çok kültürlü modelin çıktığı, demokrasinin selameti için alt kültürlerin zayıflatılması gerektiği yönündeki bazı tecrübeler de dayanan kanaatler,¹⁸ sadece devletçi-ulusalcı kesimlerden değil şaşırı şekilde liberal kesimlerden de yükselmeye başlamıştır. Toplumun grup aidiyetinden türeyen haklar ve talepler temelinde örgütlenmesi, yurttaşlığa dayanan toplumu gerçekten de zayıflatmakta mıdır? Grupsal/cemaatsel farklara dayanan yurttaşlık, hayati önemdeki bütünleştiricilik görevini yerine getiremez hale gelebilir mi? Ortak tasavvuru besleyen bir araç olmaktan çıkabilir mi? Grup temelli taleplerin artışı, halkın ortak ülkü ve dayanışma duygularını daha fazla aşındırır mı?

Kymlicka'nın da haklı olarak cevap verdiği gibi söz konusu kaygılar oldukça ciddidir ve liberal teorideki önemli bir çatlağa işaret etmektedir.¹⁹ Ancak tüm bu kaygılara ve olumsuz tecrübelere rağmen çok kültürlülüğün temeli olan "ayrı kimlik" duygusunu yok etmek -bir zamanlar mümkün olmuş olsa bile- artık mümkün görünmemektedir. "Her şeyden önce, bu ayrı kimlikleri ortak bir kimliğe tabi kılma gayretleri geri tepmektedir, çünkü bunlar azınlıklar tarafından bizatihi varoluşlarına karşı tehditler olarak algılanmakta ve sonuçta daha büyük ilgisizliğe ya da öfkeye neden olmaktadır".²⁰

Aslında şöyle düşünmek gerekir: Ayrımcılığa uğrayan grupların temsil hakları talebi, haddizâtında bir katılım, bir kapsama talebidir. Yani bunun arkasındaki temel dürtü, ayrılık değil bütünleşmedir. Dışlandıklarını hissedilen grupların büyük toplumdan hak talepleri ve bunun karşılığında farklılıkların tanınması ve düzenlenmesi, bu katılımı kolaylaştırmaya yöneliktir.²¹

Siyaset felsefesinin kadim tartışmalarından birisi olan ferdin mi yoksa cemaatin mi temel haklarda önceliği olduğu meselesine özgürlükler bağlamında belki temas etmek gerekebilir. Anlaşılacağı gibi mezhepleri ve dini cemaatleri de içine alan sosyal gruplar, kendileri için varoluşsal önemi bulunan geleneği korumak adına, kendi mensuplarının özgürlüklerini

¹⁸ Örnekler için bkz. Şermin Tekinalp, "Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük", *Journal of Istanbul Kültür University*, 2005/1, s.78 vd.

¹⁹ Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, 1998.

²⁰ Kymlicka, a.g.e, s.280.

²¹ Kymlicka, a.g.e., s.268-9.

kısıtlayan yasal güç elde etmek istemektedirler. Tarihsel gerçekler göstermektedir ki kökenleri ne olursa olsun dinler ve mezheplerin, kendi aralarından çıkan farklı seslere ve muhalif duruşlara gösterdikleri hoşgörüsüzlük ve karşıtlık, başka din ve mezheplere karşı gösterdiklerinden daha ağır ve şiddetli olmaktadır.²² O halde bu gruplar içerisindeki bireylerin din ve vicdan hürriyetleri, dinsel, mezhepsel ve grupsal haklar ve hürriyetler ihlal edilmeden grup baskısından nasıl korunabilir? Özellikle grupsal hakların yasal güvence altına alındığı siyasal sistemlerde bunun imkanları nelerdir?

Eğer ortada inanç ve vicdan özgürlüğünü kısıtlayan bir durum mevcutsa, dini grup, insanların cemaati terketmesini engelleyen bir despot tarafından yönetiliyorsa, kölelik, işkence, yerinden etme, baskı, şiddet gibi insan haklarının açık ve sistematik ihlali söz konusu ise, devletin müdahalesi için kafi sebepler var demektir. Liberal hoşgörü, grupların devletin zulmüne uğramama hakkı kadar, bireylerin gruplarına muhalefet etme hakkını da korur. Özerklik ve hoşgörü bir madalyonun iki yüzüdür. Bu hoşgörü, özgürlükçü olmayan devletlerin kollektif ibadet ve ritüelleri kısıtlama gücünü sınırladığı kadar, özgürlükçü olmayan grupların kendi mensuplarının özgürlüklerini kısıtlama gücünü de sınırlar.²³

Grupsal tanıma ne anlama gelmektedir? Tanınmanın asıl önemi, devletin söz konusu topluluğu “muhatap” almayı kabul etmesinin simgesel içeriğinin ötesinde, bu tanımayla tüzel kişilik kazanan bu topluluğun birtakım kanuni ve mali avantajlar kazanmasıdır.²⁴ Bu, mezhepsel uzlaşma ve barış adına çok önemli bir adımdır. Mezhepsel hınç ve düşmanlığın, dinsel inanç ve doktrinlerin farklılığından çok, toplumsal kaynakların paylaşımı üzerindeki rekabetten kaynaklandığı düşünülmektedir. Yine bilinmektedir ki, insan, hangi kimliği en fazla saldırıya uğruyor ise, kendisine ait diğer kimliklerini bastırarak şekilde o kimlikle kendisini tanımlamaya yatkınlık göstermektedir.²⁵ Çok kültürlü bir devletin yaptığı grupsal kimlik tanınmaları, söz konusu rekabet atmosferinde dezavantajlı toplulukların gerginliklerini rahatlatarak bir işlev görür. Ancak bundan sonra böyle topluluklar ile devlet arasındaki diyalog kapıları açılır. Yine ancak bundan sonra çoğunluk topluluklar, birlikte yaşadıkları azınlıkları muhatap alma ihtiyacı duyarlar ve diyalog kurma yolları ararlar.

Ulusal sistemler ile çoğulcu sistemler arasında konumuz açısından temel fark şudur: Ulus devleti sisteminde çoğunluk, değer ve fikirlerini toplumun diğer kesimlerine empoze ederken; çoğulcu sistem, azınlıkları çoğunluğun ideolojik ve moral taarruzundan korumaktadır.²⁶ Bu hakikaten çok önemli bir farktır.

²² Kymlicka, “Two Models of Pluralism and Tolerance”, *Analyse & Kritik*, 14/1 (1992), s.38.

²³ Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, s.242, 259.

²⁴ Füsün Üstel, *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara, 1999, s.104.

²⁵ Amin Maalouf, *Ölümçül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul, 2008, s.17-9.

²⁶ Lüey Safi, “Ulusçuluk ve Çok-Uluslu Devlet”, çev. K. Çayır, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/1 (Bahar 1994), s.30.

Peki, kültürel farklılıkları inkar etmek yerine tanıyan çok kültürlü bir devlette toplumsal birliğin muhtemel kaynakları nelerdir? Bir başka deyişle, çok kültürlü ya da çok uluslu devletleri istikrara kavuşturacak koşullar nelerdir? Örneğin Kanadalıların bu konudaki listesi, halkların eşitlik ve hakkaniyet inancı, istişare ve diyalog inancı, uzlaşma ve hoşgörünün önemi, çeşitliliğin desteklenmesi, şefkat ve cömertlik, doğal çevreye tutkunluk, özgürlük, barış ve şiddete dayanmayan değişim şeklinde sıralanmaktadır.

Listedeki unsurların uzlaşma ve birleşme için yeterli olmayacağını düşünen Kymlicka, bu husustaki kayıp halkanın “paylaşılan kimlik” olduğunu ileri sürmektedir. Buna ortak tasavvur da diyebiliriz. Ortak tasavvur nereden gelir? Bunun kaynağı konuşulan ortak dil olabildiği gibi, ortak tarih yahut din de olabilir. Bunlardan her biri durum ve koşullara göre öne çıkarılacak unsurlardır. Fakat daha önemli olan, uzlaşma ve istikrar için yukarıdaki unsurlar yeterli olsun veya olmasın, dayanışma bilincini ve ortak ülkü duygusunu ilerletmektir. Bunu sağlamanın yolu, kimliklerin boyun eğdirilmesinden değil uzlaştırılmasından geçer. Farklı kültür, din veya mezhepsel inançlara mensup toplumlar, büyük siyasi yapılanmayı, kimliğine boyun eğdiren değil kimliğinin besleneceği bir kaynak olarak görür ise bu yapıya büyük ölçüde bağlılık gösterecektir. Aslında bu durum, “birliği, beraberliği istemek ama birlikteliği istememek” gibi çok özgün bir duygu halini gerektirmektedir.²⁷

Farklı inanç ve kanaatlerde olan toplulukları birleştiren fakat eritmeyen bir yurttaşlığı, veya diğer bir ifadeyle aynılaştırıcı politikalarından salim bir şekilde kimliğini bırakmadan tam yurttaş olma hakkını kolaylaştıran bir yönetim tarzı olarak müzakereci demokrasi kavramı bu bağlamda değerlendirilmeye alınmalıdır.

Klasik liberal demokrasinin tüm yurttaşları eşit bir şekilde kapsama konusunda eksik kaldığı, demokrasiyi bir nevi seçim rekabetine indirgediği eleştirisinden hareketle bir alternatif olarak sunulan “müzakereci demokrasi” tezinde, tüm yurttaşların eşit ve özgür şartlar altında ortak sorunları hakkında müzakere edebilecekleri bir modelin oluşturulması ve bunun kurumsal anlamda geliştirilmesi savunulmaktadır. Böylelikle bireyler ile devlet arasında güçlü bir iletişim ağı oluşmasının yanında, çoğunluğu sağlamamış farklı inanç ve kanaatteki yurttaşların ferdi ve kolektif haklarının emniyet altına alındığı ve sürece dahil edildiği meşru bir zeminin de oluşması sağlanacaktır. Söz konusu tezin tanınmış savunucularından Habermas, devletin anayasası üzerine inşa edilecek bir siyasi kültür sayesinde çok kültürlü bir toplumda ulusalcı anlayışın yerini “anayasal yurtseverlik” anlayışının alabileceğini söyler. Habermas’a göre, çok kültürlü toplumu siyasi bir kültür zeminini üzerinde sağlıklı bir şekilde bir arada tutabilme imkanı, demokrasinin sadece şeklen özgürlük ve katılım hakkını sağlamasıyla değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel açıdan da katılımcı haklarını sunu-

²⁷ Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, s.283-6, 290.

yor olması ile mümkün olabilir.²⁸

“Müzakerenin öncesinde muarefe/tanışma, sonrasında da muarefe/antlaşma vardır”.²⁹ Müzakereci demokrasi, dolaylı temsil esası yerine yurttaşların karar alma süreçlerine katılımına, yani kararların müzakere ile oluşmasına vurgu yapmaktadır. Böyle bir sistemde her türlü görüşün müzakere/diyalog sürecine dahil edilmesi esastır. Görüşler sivil toplum kuruluşları tarafından öne sürülmekte, müzakerecinin sınırları ise devlet tarafından belirlenmektedir. Burada önemli olan, karar sürecinde müzakere edilen fikirlerden hangisinin galip geldiği değil, kararın karşılıklı dinleme ve tartışma neticesinde çıktığıdır.³⁰ Muarefe ile başlayıp müzakere ile devam eden sürecin tüm risk ve pratik zorluklarına rağmen muahede ile sona ermesini amaçlayarak, alınan her kararın toplumsal sözleşmenin güçlendirilmesi hedeflenmektedir.

İnanç grupları arasında muarefe, müzakere ve muahedenin tesisi için bu yapılar arasında öncelikle bir emniyet halinin ve karşılıklı güvenin tesisi gerekir. Bir çatışma ortamından çıkılmış ise bu hususta öncelikle yapılacak olanlar bellidir. Militer örgütlü güçlerin silahtan arındırılıp tasfiyesi, varsa toprakların mayınlardan temizlenmesi, mültecilerin ve evlerini terkedenlerin dönüşlerinin güvenli şekilde sağlanması, savaş suçları işlenmiş ise bunların yargıya intikali, suçlu bulunanların cezalandırılması, mağdurlara gerekli tazminatların ödenmesi, gerekirse genel af imkanlarının gündeme getirilmesi, demokrasiye hızlı şekilde dönüş için gerekli adımların atılması, normalleşme ile beraber seçimlerin adil şekilde yapılarak siyasal katılımın gerçekleşmesi, sivil toplum örgütlerinin güçlendirilerek hükümetler ile halk arasında doğrudan ve sağlıklı iletişimin sağlanması ve bu yolla hem tarafların birbirleriyle hem de onlar ile siyasiler arasında müzakere ve diyalog süreçlerinin başlatılması zaten ilk başta mutlaka yapılması gereken işlerdendir.³¹

Bunlar yanında, çatışmaların ve sorunların tek başına inançsal ve grupsal nedenlerden kaynaklanmadığını, sosyal, siyasi ve ekonomik kaynakların paylaşımı üzerindeki rekabetin belki daha önemli bir etken olduğunu gözönüne alarak, adil paylaşım ve fırsat eşitliği adına sağlık, eğitim ve iş imkanlarının iyileştirilmesi, adaletsizliklerin giderilmesi, yasal ve siyasal alanlardaki eşitsizliklerin düzeltilmesi, resmi ve sivil demokratik örgütlerin güçlendi-

²⁸ Selçuk Çiçek, “Çokkültürlü Toplumda Müzakereci Demokrasi”, *Perspektif*, 205 (Ocak 2012), s.26.

²⁹ Ali Bulaç, “Müzakereci Demokrasi”, *Zaman*: 23 Mayıs 2009.

Muarefe derken, ayette belirtilen ilahi sünnetin gerekçesini hatırlıyoruz: “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizi “karşılıklı tanımanız” (*te’âruf*) için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık” (el-Hucurât: 13).

³⁰ Hasan Tunç, “Demokrasi Türleri ve Müzakereci Demokrasi Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12/1-2 (2008), s.1125-7.

³¹ Lübnan iç savaşı sonrası barışın tesisi sürecinde uygulanmaya çalışılan, bir kısmını burada aktardığımız faaliyetler, tecrübeler ve öneriler hakkında yararlı bir çalışma olarak bkz. Paulette J. Hazzouri, *Development and Peacebuilding in Lebanon*, Peace Building Academy research paper, Beirut 2011, s.1-60, <<http://ppm-lebanon.org/files/pdf/boockletEN.pdf>>.

rilmesi gibi gerekli adımlar atılmalıdır.

Yaşamakta olan ayrılık ve problemleri besleyen karşılıklı ön yargıların izalesi yine uzlaşma ve barış sürecinde son derece önemlidir. Zira mezhepler ve dini gruplar bazen nefret zemininde kolektif kimliklerini muhafaza ederler. Hoffer, birleştirici etkenlerin en kolay bulunmasının ve en geniş kapsamlısının nefret olduğunu söylemektedir. Ortak nefret, en birbirine uymaz elemanları bile birleştirir.³² Bazı Müslüman mezhep ve gruplarda rastladığımız, muhaliflerini tekfir etme, mühlid ilan etme, düşkünlükle, döneklikle suçlama şeklindeki tutumları grupsal nefretin tezahürleri olarak görebiliriz. Üretilmiş olan stereotipler mensupların zihinlerinde rakip dini grupların aşağılanmasına imkan vermekte; ön yargılar ise aynı dinin müminleri olan farklı grupların mensuplarını birbirlerinden tecrit etmektedir.³³

Nefret söyleminin kaldırılması, ön yargı duvarlarının yıkılması için, kültürel alışverişlerin gerçekleştiği diyalog ortamları ve takrîb (cemaatsel yakınlaşma) faaliyetlerinden daha önemli olarak, eğitim-öğretim müfredatlarının islahı hususunda yoğun çaba harcanmalıdır. Çocukların ve gençlerin zihninde mensubu oldukları din, mezhep ve cemaatler dışındaki dini gruplar hakkında nefret ve düşmanlık doğuran geleneksel unsurlardan müfredatların temizlenmesi, bunların yerine, karşılıklı kabul ve saygı, birlikte yaşama, hoşgörü, insan hakları, şiddetin tel'ini gibi değerlerin, ortak tasavvurlar ve yurttaşlık amaçları doğrultusunda bir bilincin öğrencilere kazandırılması, sadece mevcut tefrikeyi aşamalı da olsa ortadan kaldıran bir işlev görmeyecek, sulh halinin ve uyumun gelecekte de sürmesi ve gerginliklerin tekrarlamaması için sağlam bir alt yapı hazırlayacaktır.

Medyanın tutumunun da aynı pozitif doğrultuda oluşması, bu konuda da yasal ve etik düzenlemelerin yapılması, müspet değerlerin kazandırılması ve yaygın eğitimde medya araçlarının istihdamı, müfredatın islahı kadar zaruri gözükmektedir.

Ortak tarihin, yurttaşlar ve dindaşlar arasında sosyal birliği sağlayıcı paylaşılan bir kimlik olabileceğini söylemiştik. Ama aynı tarihin, hınç, kin ve düşmanlığın da kaynağı olabileceği unutulmamalıdır. Ortak tasavvurun teşekkülünün geçmişi hatırlamak kadar unutmakla da ilgili olduğunun altını bu bağlamda çizebiliriz. Çok kültürlü toplumlar için ortak bir kimlik duygusu yaratmak, muhtemelen geçmişin çok daha seçmeci biçimde hatırlanmasını gerektirebilecektir.³⁴

İsmine uygun bir tarzda, dini ve mezhebi yönlendirmelerden uzak bir şekilde sadece inanç ve kültürler hakkında "bilgilendirici", ön yargıları giderici, hoşgörü ve ortak tasavvurlara vurgu yapan, "tanışmaya" imkan tanıyan bir "din kültürü ve ahlak bilgisi" dersi, çoğu Batılı ülkelerde olduğu

³² Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev. E. Günur, İstanbul, 2005, s.135-6.

³³ Stereotiplerin ve ön yargıların oluşumları ve dini gruplar arası ilişkilerdeki işlevleri hakkında bkz. Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, Adana, 2004, s.104-126; A. Yapıcı, K. Albayrak, "Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler", *Dini Araştırmalar*, 5/14 (2002), s.35-44.

³⁴ Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, s.285.

gibi okul öncesinden başlayarak ve genel müfredat içinde zorunlu olarak verilmelidir. Bu dersin yanısıra, çok kültürlülük ve mezhepsel çoğulculuğun icap ettirdiği şekilde mezhebi/cemaatsel bir eğitim-öğretimin de seçmeli olarak mutlaka resmi müfredatta yer bulması gerekir. Din eğitimi formasyonuna sahip kişilerce okul ortamının yanısıra o dini grubun kendine mahsus kurumlarında verilecek bu dersler, din ve vicdan özgürlüğünün bir gereğidir.

Kamu düzenini ihlal etmedikleri müddetçe mezhep ve cemaatlerin her türlü dinsel, sosyal, kültürel ve iktisadi faaliyetlerine, yayın, ifade, eğitim ve propaganda haklarına ve bunlar için örgütlenmelerine, vakıf ve dernekleşmelerine her türlü baskıdan uzak şekilde tam özgürlük verecek yasal düzenlemeler yok ise yahut kısıtlıysa, bunların önündeki engeller kaldırılmalıdır. Nefret ve ayrımcılık suçunun tanımı ayrıntılı şekilde yapılmalı, bu suç ile etkin mücadele ve suçluların takibi için özel birimler oluşturulmalı, tüm dini grupların kendilerini emniyette hissetmeleri için bütün tedbirler alınmalıdır.

Irak, Suriye, Lübnan, Yemen gibi mezhebi açıdan hassas ve çatışma potansiyeli büyük ülke ve bölgelerde, söz konusu ettiğimiz çaba ve önlemlere rağmen, bir ihtimal olarak ümmet bilincinin ve diğer ortak tasavvurların işe yaramadığı bir vasatta çatışmaların durdurulamadığı, akan kanın, yaşanan insani felaketlerin ve acıların büyük boyutlara ulaştığı bir durumda geniş özerklik ya da tam bağımsızlık gibi bölünme taleplerine nasıl bakarız? Bu soruya haklı olarak İslamcı bir saik ile vereceğimiz cevap, ümmetin daha ileri bölünmelere tahammülü olmadığı yönünde olsa da, felaketi sonlandırmak ve daha elverişli şartlarda yeni bir başlangıç yapmak gibi bir natice muhtemel ise, ayrılmanın/bölünmenin hayrı üzerine düşünmeye zorunlu olarak hazır olmamız gerektiği kanaatini taşıyoruz. Kurulması başarılama-yan/becerilemeyen bir beraberliğin neticesinde sınırlarla ayrılan mezhepsel kolektif bilinçlerin, eğer kabul ederlerse, üst kimlik olan İslam ortak kimliği zemininde ümmet bilinciyle sınırları aşan yeni birliktelikler kurmalarının pekala mümkün olduğunu düşünüyoruz.

Tarihteki Osmanlı-Safevi savaşları gibi, aslında siyasi bir egemenlik mücadelesinin sonucu olarak doğan fakat bir mezhep savaşı gibi anlaşılan ve sunulan devletler arası çatışma ortamlarında öncelikle yapılacak olan, uluslararası diplomasinin araçlarını kullanmak suretiyle barışı tesis etmek ve sorunları çözmektir. Diğer taraftan, devletlerin soğuk ya da sıcak çatışma ortamlarında mezhep unsurunu bir savaş silahı gibi kullanmaktan kaçınmedikleri göz önüne alındığında, birikmiş gerginliği yumuşatmak amacıyla sivil toplum kuruluşlarının ve toplumların saygın din adamlarının diplomasisi ile beraber veya onun önünden devreye girmeleri, itidale ve uzlaşmaya davet eden bir faaliyetin içinde olmaları, diyalog ortamları oluşturmaları, gerilimi artırıcı açıklamalardan bu dönemlerde özenle kaçınmaları diplomasiyi kolaylaştıran bir fonksiyon ifa edecektir.

Gerek aynı ulusal sınırlar içerisinde, gerekse sınırları aşan boyutuyla yaşanan mezhepsel tefrika ve çatışmaların giderilmesi, tefrika ve çatışma

olmasa dahi, birlikteliğin pekiştirilmesi ve ihtilaf risklerinin küçültülmesi açısından bir sivil toplum girişimi olarak takrîb faaliyetlerinin çok önemli bir işlevi olduğu muhakkaktır. Gerektiğinde devletlerden de destek alabilecek bu yöndeki gayretlerin, geleneksel dini grup kimliklerini ezecek modern bir dayatma olarak uygulanmaması gerektiğini, bilakis çok kültürlülüğü ve mezhepsel çoğulculuğu geliştirecek bir enstrüman olarak istihdamının daha uygun olduğunu her şeyden önce belirtmemiz gerekiyor.

Takrîb Faaliyetlerinin İşlevselliği³⁵

Mezhep ayrılıkları eğer tefrika kaynaklarından birisi ise, “o halde kardeşlerinizin arasını buluşturun!” (el-Hucurât: 10) ilahi emri, takrîb çalışmalarını farz-ı kifâye mesabesinde çok mühim bir dini vazife haline getirmektedir. Kişisel gayretlerin ötesinde bu işin örgütlü, sistematik, planlı ve programlı şekilde yürütülmesi, önemli bir sivil toplum görevidir.

Takrîb çalışmalarından azami verimi almak için öncelikle bu işin ilgililerinin takrîbin keyfiyeti ve açılımları üzerinde bir mutabakata varması lazım gelir. Makul bir projenin yürütülmesi, hayallerin peşinden gidilmemesi gerekir. Örneğin takrîb çalışmalarında başı çeken Ehl-i Sünnet ve Şîa üzerinden konuyu açarsak öncelikle şunu belirtmeliyiz: Ehl-i Sünnet’e göre Şîa, Şîa’ya göre de Ehl-i Sünnet bazı bid’at inançlara sahip olan mezheplerdir. Tevhid, nübüvvet, ahiret, ibadî farzîyetler ve haramlar gibi aslî meseleleri kapsamayan bu itikad farklılıklarının neler oldukları bellidir ve her iki tarafın alimleri bu hususlarda neredeyse icma halindedir. Asırların icmasını yok saymak makul ve bugün için mümkün olmadığından, takrîb gayretleri böyle bir hedef güdemaz. Ancak her iki mezhebin cumhur ulemâsı şunu da kabul etmektedir: Şîa veya Sünne bid’atlarıyla beraber Müslümandır ve ehl-i kible tekfir edilemez. Müslümanlar ise kardeştir. İşte takrîb çalışmalarının bu fikir üzerine bina edilmesi gerekir.

Takrîb faaliyetlerinde izlenecek yolun belli safhaları bulunmaktadır. İlk safhalarda belli mesafeler katedilmeksizin sonraki safhaların tatbiki zor olacaktır. Kuşkusuz takrîb gayretlerinin ilk safhası karşılıklı tekfirin önüne geçilmesidir. Söz konusu mezhepler içerisinde cumhur görüşün hilafına tekfirci eğilimlerin mevcudiyeti herkesin malumudur. Hacmen küçük olmasına rağmen yer yer tesirleri büyük olabilen bu çevrelerin tesirlerini izale etmek için başta ilim mahfilleri ve toplumun din önderleri eğitici-öğretici çalışmalarda bulunmalı, durumun aslında bu marjinal çevrelerin iddia ettiği gibi olmadığını ikna edici delil ve usullerle topluma izah etmelidirler. Aksi takdirde tekfir, terörün de eşlik ettiği ciddi sosyal ve siyasi buhranlara ve anarşiye neden olmaktadır. Müslüman kanı akıtmanın, bir Müslümanla savaşmanın, kavgaya tutuşmanın mezhepleri aşan boyutuyla haram olduğu herkesce bilinmelidir.

İkinci safha, kutsalların muhafazasına karşılıklı gayret gösterilmesidir.

³⁵ Bu başlık altında yaptığımız teklif ve değerlendirmelerin büyük bölümü, daha önce *Nemâye Edyân* adlı bir İran dergisinin 8. sayısında (Aralık 2011) “*Takreeb-e Mezâhib: Râhkârâhâ ve Zârûrethâ*” başlığı altında Farsça olarak yayımlanmıştı.

Mesela Sünnîler açısından sahâbenin kimler olduğu bellidir ve sahâbe mukaddes kabul edilmektedir. Bu yüzden Şîî bir pratik olarak *sebbû's-sahâbe* (sahâbenin kötülenmesi) tahammül edilemez bir eylemdir. Diğer taraftan Şîa nezdinde belli türbe ve ziyaretgâhların mukaddes sayıldığı malumdur. Sebebi ne olursa olsun bu yerlere ihtiramsızlığı çağrıştıracak her türlü hareket tefrikayı azdıracak bir girişim olacaktır.

2010 yılı Eylül ayında Hz. Aişe'ye "Allah düşmanı" diyen, onun zinakar ve çok sövücü (*sebbâb*) olduğunu söylemeye cür'et eden Kuveytli Şîî şeyh Yâsir Habîb'e Şîî dünyadan gelen sert tepki Sünnî müslümanları memnun etmiştir. Lübnan'da Hizbullah bu hadiseyi kınamış ve bunun Şîîlere mâl edilemeyeceğini açıklamıştır. İran'ın rehberi Hamaney de Ğadîr Hum konuşmasında konuya değinmeden geçmemiş, "Ehl-i Beyt'i savunmak adına Ehl-i Sünnet kardeşlerimize hakaret edenler, esasında Ehl-i Beyt'i değil Amerika ve siyonizmi savunmaktadırlar" diyerek öfkeli Müslümanların kalplerini serinletmiştir.

Yine İran yönetiminin Hz. Aişe'nin vefatı kutlamalarını yasaklaması, Hz. Ömer'in katili Ebû Lu'lue el-Mecûsî'nin Kâşân'daki türbesini ziyarete kapatması, takrîbin söz konusu ikinci safhası için olumlu örnekler olarak değerlendirilebilir.

Üçüncü safha, farklı mezhep mensuplarını birbirlerinden uzaklaştırıcı tutum ve davranışların terkedilmesi için çalışmaların yürütülmesidir. Mesela bazı bölgelerde mescit ve camilerin tümüyle ayrılması hiç de iyi neticeler vermemektedir. En azından kötü bir imaj doğurmaktadır. Her mezhep mensubunun kendilerinden bir imam arkasında namaz kılma isteğine tabii ki saygı duyulmalıdır. Hatta bunun için gerekli izinler verilmeli, düzenlemeler yapılmalıdır. Fakat Cuma ve bayram namazları gibi sembolik cemaatsel ibadetlerde, Mekke-i Mükerrreme'de, Medine-i Münevver'e'de, müminlerin ortak bir heyecanı yaşaması gereken zaman ve yerlerde ayrılık görüntüsü verecek her türlü tutum ve hareketten mümkün olduğunca kaçınılması isabetli bir tutum olacaktır. Mesela İmam Humeynî'nin direktifleri doğrultusunda İranlı hacıların kutsal şehirlerde Selefi imamlar arkasında namaza durmaya başlaması takrîb doğrultusunda atılan tarihi bir adım olmuştur.

Bununla birlikte mezhep mensuplarının tabii arzu ve talepleri doğrultusunda geniş bir hürriyetin de olması gerekir. Müminlerin gönlü rahat olmalı, baskı altında tutulmamalı, talepleri doğrultusunda kendi müftülüklerini, vakıflarını kurabilmeli, kendilerine özel ibadet mekanlarını düzenleyebilmeli, anma ve kutlama programlarını icra edebilmelidirler. Ancak bu özerkliğin diğer mezheplerin kutsallarına tecavüz noktasına varmasına, karşılıklı incinmelere müsaade edilmemelidir.

Dördüncü safha, mezhepler arası yoğun bir diyalog ortamının oluşmasıdır. Mezhep büyükleri arasında başlayacak bu diyalog halk tabanında da yaygınlaşmalıdır. Beraber yapılacak iftarlar, mevlid ve bayram kutlamaları, beraber kılınacak Cuma ve bayram namazları, konferanslar, ortak bilimsel toplantılar vs. organize edilmeli, medya vasıtaları da seferber edilerek bu birliktelik kamuoyuna sergilenmelidir. Ön yargıları gidermenin en etkili

yolu biraraya gelip tanışmak ve konuşmaktır. Bu süreçte tarafların samimi olması önemlidir. Zahiren, yapmacık girişimler, hakiki niyetlerin saklandığını ima eden hareketler fayda verecek yerde zarar getirir.

Beşinci safha, diyaloga tespit edilecek ortak hedefler doğrultusunda icraata geçilmesidir. İtikadi doğrular bakımından bazı farklar olduğu için her konuda uzlaşa beklenmemelidir. Fakat dini ideallerin, müşterek siyasi menfaatlerin tahakkuku doğrultusunda pekâlâ harekete geçip, önemli işler hayata geçirilebilir.

Sonuç

Bu çalışmamızda üzerinde durduğumuz ve değerlendirdiğimiz meselelerin, aslında modern aydınlanmacı-evrenselci paradigmanın artık işlevselliğini yitirdiğinin bir göstergesi olduğunu öncelikle belirtmeliyiz. Geleneğin üzerine koyduğu unsurlardan arındırılmış mezhepler üstü bir “resmi” din inşası çabasının karşılığı alınamamıştır. Söz konusu modern yaklaşımın İslamcı bir retorik ile sunumu, hakkı teslim etmek gerekir ki, özellikle 20. yüzyılda mezhepsel bariyerlerin aşılarak ortak ümmet tasavvurunun oluşmasına ve bu yolla karşılıklı nefret ve önyargıların azaltılmasına önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Ancak, tatminkar bir başarıdan söz etmenin mümkün olmadığını düşünüyoruz. Nihayetinde İran’ın İslamcı devrimcileri, bir mezhep devleti üretmenin ötesine maalesef geçememişlerdir. Bu durum 20. yüzyıl İslamcılığı için tam bir hayal kırıklığıdır. Öte yandan İslamcılık, Selefilik’in mezhepçi dışlamacılığını engellemede başarısız kalmış, hatta yer yer Selefilik’in dar girdabına kapılmış ve kendi içinden özellikle 1990’lı yıllarla beraber mezhepsel şiddet üreten irili ufaklı yapılanmaları çıkartmış, birleştirici İslamcı gayelerin tahakkukunda epeyce geri kalmış, ideallerine ulaşamamıştır.

Söz konusu modern yaklaşımın milliyetçi sunumu ise daha çok laikçi ulus devletlerin bir aleti olarak iş görmüş, dini özgürlükleri -güya “sahih İslam” adına- kısıtlayarak mezhepleri ve cemaatleri küstürmüş, dindarları devletlerinden soğutmuş, resmi veya milli mezhepsel yapılar yaratarak mezheplerin iç dinamiklerini bozmuş, “Kur’an ve akıl merkezli” din tasavvuruyla gelenekçi geniş kesimleri bir nevi “din mühendisliği”nin nesnesi yapmak istemiştir.

Diğer taraftan, norm koymaktan kaçınması, aklın alanını kısıtlaması, hukuk yerine haklara vurgu yapması, kültürel özerklik, çoklu din eğitimi ve mezhebi hukuk uygulamalarına kapı açması gibi özellikleriyle postmodern yaklaşım, mezhepleri de içine alan dini gruplar açısından genellikle daha güvenli ve sevecen bulunmuştur. Ancak postmodernist yorum ve açıklamaların muğlak ve kaypak zemini, geleneksel dini yapılar açısından kuşkusuz ki aynı derecede rahatsız edicidir. Grup yapılarının kesin inançlarına ısrarla sadakat göstermeleri postmodernlerce radikal ya da fundamentalist olmanın bir sebebi sayılmaktadır.

Diğer bir olumsuzluk ise postmodernizmin, otorite anlayışını reddederek veya otoriteye saygısızlık göstererek, mezhepsel/cemaatsel disiplin ve hiyerarşinin yıkımına neden olmasıdır. Postmodernizm ile yeşeren kültürel

çoğulculuğun üretmiş olduğu dinsel “kollektif” kimliklerin, “bireysel” kimliklerin haklarını aşındırıp kısıtlaması başka bir sorundur ve uygulandığı tarihsel şartlar altında ileri bir sistem olan ve farklı dini/mezhebi toplulukları yüzyıllarca barış içinde birarada tutan Osmanlı millet sisteminin günümüz açısından zayıf yanını oluşturmaktadır.

Ayrıca millet sistemi toplumsal sözleşme ve eşit yurttaşlık bakımından bugünün dünyası için yeterli donanımlara sahip değildir. Osmanlı millet sisteminden mülhem olduğu genellikle söylenen Lübnan mezhep sisteminin tıkanmış olması, bu bağlamda dikkatle incelenmeye değerdir. Diğer bir ilginç örnek olan İran İslam Cumhuriyeti ise, anayasasındaki çoğulcu hükümlere rağmen ne yazık ki Ortadoğulu modern ulus devlet modelinin tipik karakterini taşıyan baskıcı ve hürriyetleri kısıtlayıcı bir mezhep devleti şeklinde işlemektedir.

Fakat postmodern bir aygıt olan sivil toplum, mezhep ve cemaatlerin kendilerini ve taleplerini kamuoyuna özgürce sunabilecekleri bir imkanı ortaya çıkartmış, temsilcilerini siyaset de dahil tüm toplumsal alanlara yaymıştır.

Lübnan ve İran örnekleri göstermektedir ki anayasa ve yasaların mezhep esasına göre şekil alması, mezhepsel uzlaşmayı ve yurttaşların eşitliğini sağlayan bir unsur değildir. Çoğunluk ya da azınlık olsun, mezhep ve tarikat gibi dini inanç gruplarının laiklik ilkesine takılmadan tanınarak din ve vicdan hürriyetlerinin garanti altına alındığı, fakat anayasanın bütünüyle doğal haklar ve eşit yurttaşlık temelindeki bir toplumsal sözleşmeye dayandığı yönetim yaklaşımları mezhepsel barış açısından en elverişli idare biçimleri olarak öne çıkmaktadır.

Devletin dini grupları tanıması, devletin bunları muhatap almasının simgesel içeriğinin ötesinde, bu tanınmayla tüzel kişilik kazanan toplulukların birtakım kanuni ve mali avantajlar kazanması anlamına gelmektedir. Mezhep çatışmalarının, inanç farklılıklarından daha çok toplumsal kaynakların paylaşımı üzerindeki rekabetten kaynaklandığı gerçeği göz önüne alındığında, resmi tanınmanın mezhepsel uzlaşma ve barış adına çok önemli bir adım olduğu anlaşılır. Çok kültürlü bir devletin yapacağı grupsal kimlik tanınmaları, söz konusu rekabet atmosferinde dezavantajlı toplulukların gerginliklerini rahatlatacak bir işlev görür, devlet ile dini gruplar arasındaki diyalog imkanlarının kapısını açar. Yine ancak bundan sonra çoğunluk topluluklar, birlikte yaşadıkları azınlıkları muhatap alma ihtiyacı duyarlar ve diyalog kurma yolları ararlar.

Çok kültürlü modelin çıktığı, demokrasinin selameti adına alt kültürlerin zayıflatılması gerektiği yönündeki bazı tecrübeler de dayanan kanaatler mevcut olsa da, tüm bu kaygılara ve olumsuz tecrübelerle rağmen çok kültürlülüğün temeli olan ayrı kimlik duygusunu yok etmek artık mümkün görünmemektedir. Bu ayrı kimlikleri ortak bir kimliğe tabi kılma gayretleri, muhataplarca varoluşsal bir tehdit olarak algılandığı için geri tepmektedir.

Kültürel farklılıkları inkar etmek yerine tanıyan çok kültürlü bir devlette toplumsal birliğin muhtemel kaynakları halkların eşitliği, barış, özgürlük,

istişare, diyalog, hoşgörü, şefkat duygusu, şiddete dayanmayan değişim talebi gibi değer ve hususlardır. Bunların yanısıra “paylaşılan kimlikler” de diyebileceğimiz ortak ülkü ve tasavvurlar hayati öneme sahiptir. Bu tasavvurların kaynağı, konuşulan ortak dil olabildiği gibi, ortak tarih yahut din de olabilir. Bunlardan her biri, durum ve koşullara göre öne çıkarılacak unsurlardır. Ayrıca ortak amaç duygusu mutlaka ilerletilmelidir. Bunu sağlamanın yolu, kimliklerin boyun eğdirilmesinden değil uzlaştırılmasından geçer. Aslında bu durum, “birliği, beraberliği istemek ama birlikteliği istememek” gibi çok özgün bir duygu halini gerektirir.

Farklı inanç ve kanaatlerden olan toplulukları birleştiren fakat eritmeyen bir yurttaşlığı, veya diğer bir ifadeyle aynılaştırıcı politikalardan salim bir şekilde kimliğini bırakmadan tam yurttaş olma hakkını kolaylaştıran bir yönetim tarzı olarak müzakereci demokrasi, uygulamadaki tüm zorluklarına rağmen konumuz açısından değerlendirmeye alınmalı ve üzerinde çalışılmalıdır.

Mezhepsel ibadet, örgütlenme, eğitim-öğretim, ifade ve yayın haklarını da içeren din ve vicdan özgürlüğü, anayasal tanınma gibi hususlar yanında; mezhepler, cemaatler ve mensupları açısından sosyal adalet ve eşitlik, insanca yaşama koşullarının iyileştirilmesi, demokratik aygıtların ve sivil toplumun güçlendirilerek siyasal katılımın gerçekleşmesi, genel güvenliğin sağlanması gibi hususlar aynı derecede önemlidir. Önyargıların ve karşılıklı nefretin izalesi için eğitim-öğretim müfredatının ıslahı, medya gücünün aynı amaçlar için kullanılması, diyalog ve takrîb faaliyetlerinin geliştirilmesi, nefret ve ayrımcılık suçunun tanımının açık şekilde yapılması, bu suç ile etkin mücadele ve suçluların takibi için lazım olan birimlerin kurulması yine bu bağlamda yapılacaklar listesinde üst sıralarda yer almaktadır.

TOPLUMSAL BARIŞ EKSENİNDE EHLİ BEYT

(ANLAM-ÖNEM-ETKİ)

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ahl al-Bayt In the Context of Social Peace (MeanIng, Importance, and Influence)]

Some concepts have had a very significant impact and role in Islamic societies. The location of the Ahl al-Bayt of the Prophet is a known fact in the eyes of Muslims. This position, which is based on love and respect, sometimes opened the door to abuse, but often has been a source of cohesion and tolerance that combined hearts with an emotional impact in the social field. This process began with the era of the Prophet and maintained its presence in every age and geography Muslims lived. The negative images of transportation efforts of this concept into the ideological space can be seen in every period. The most accurate approach that will minimize the disadvantages is the creation of an accurate perception of Ahl al-Bayt based on the Qur'an and Sunnah and love and respect. This tolerance among Muslims, enables mutual understanding and contributes to the culture of coexistence. In this paper we discuss in the light of historical experience how our approach to the issue of Ahl al-Bayt should be today and what can be its positive effects in terms of social peace.

Özet

İslam toplumlarında bazı kavramlar çok önemli etki ve role sahip olmuşlardır. Hz.Peygamber ve Ehli Beyt'in müslümanlar nezdindeki yeri bilinen bir gerçektir. Sevgi ve saygı temeline dayanan bu konum kimi zaman istismarlara kapı aralarken, çoğu zaman duygusal etkisiyle gönülleri birleştiren, toplumsal alanda bir kaynaşma ve hoşgörünün kaynağı olmuştur. Bu süreç Hz.Peygamber dönemiyle başlamış ve müslümanların yaşadığı her çağ ve coğrafyada varlığını korumuştur. Kavramı ideolojik alana taşıma gayretlerinin olumsuz görüntülerini her dönemde görmek mümkündür. Bu olumsuzlukları minimize edecek en doğru yaklaşım ise Kur'an ve Sünnet temelli, sevgi ve saygıya dayalı doğru bir Ehli Beyt algısının oluşturulmasıdır. Bu müslümanlar arasında hoşgörü, anlayış ve birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayacak bir etkinin ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Bu tebliğde tarihteki tecrübelerin ışığında bu gün Ehli Beyt eksenli nasıl bir yaklaşım sergilenmelidir ve bunun toplumsal barış açısından olumlu etkileri neler olabilir konusu tartışılacaktır.

Giriş

Bir olgu olarak din, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren onun yaşam alanında var olagelmış bir unsurdur. Allah ile insan arasındaki çift yönlü

ilişkiyi anlamlandırmaya çalışan din, bir yönüyle, yaratıcı olarak Allah'ın vahiy aracılığıyla yeryüzündeki hayatın ne ve nasıl olması gerektiği, anlam ve değerinin bildirilmesi ve düzenlenmesini ifade ederken, diğer yönüyle, yani insan açısından bu ilahi mesaj karşısında alacağı tavırda kulluk, iman ve salih amel ile karşılık vermesini ifade eder. Bu çerçevede dinler insanı muhatap alarak onların huzur, güven ve mutluluk içerisinde yaşamalarını amaç edinirler. Diğer bir ifade ile dinlerin en temel amacı toplumsal barışı temin etmektir denilebilir.

Tarih boyunca dinler, medeniyetler, düşünce ve ideolojiler ortaya koydukları sistemin inşasında kullandıkları söylemlere, diğer bir ifade ile yapı taşlarına ihtiyaç duymuşlardır. Günlük kullanımda bazı sözcük ve ifadelerin iç anlamı, anlam örgüsü değiştirilerek yeni ve daha farklı bir anlama büründürülmüştür. Bu şekil kullanımlara kavram denilmektedir. Toplumsal anlamda varlık iddiasında bulunan her türlü yapıların kendine özgü kavramlara ihtiyacı olmuştur. Kavramsal çerçevesini oluşturamayan düşünce ve sistemler kısa zaman içerisinde yok olmaya mahkum olmuştur/olacaktır. Bu nedenle toplumsal hareketlilikler ve dönüşümler incelenirken kavramlara özel bir yer vermek gerekmektedir.

İlk ve temel anlamı barış ve esenlik olan İslam'ın, bireysel anlamda Allah'a inanmak ve ona teslim olup boyun eğmek ile toplumsal düzeydeki barış ve huzurun gerçekleşmesi arasında ahenkli bir ilişkinin varlığını simgelediği kabul edilmiştir. Teorik anlamdaki bu yaklaşım İslam Tarihindeki pratiklerle kendisini somut bir şekilde göstermiştir. İslam toplumlarında farklı inanç mensuplarının sosyal yaşam alanındaki ilişkilerinin düzenlenmesi özel ve önemli bir konuma sahiptir. Yine İslam içerisindeki farklı düşünce ve fikrî oluşumların da birbirleriyle olan ilişkilerinde temel amaç olan barış ve huzurun korunmasını ön planda tuttukları görülmektedir. Ancak genel amaç ve yaklaşım böyle iken yine bu tarih sürecinde gerek iç gerekse dış unsurlar arasında zaman zaman ortaya çıkan gerginlik ve mücadelelerin varlığı da bilinen bir gerçektir. Temel amacı barış ve huzurun inşası olan bu yapı ve söylemler acaba neden ve nasıl, bunun aksi olan gerginlik ve çatışmanın bir nedeni olabilmektedir? İnsanları belli olgu ve düşünceler etrafında biraraya toplamak için üretilen söylemler, zaman içerisinde nasıl olup ta ayrışma ve mücadelenin konusu olabilmektedir? İşte burada gerek teorik gerekse pratik olarak bu temel düşünce ve söylemlerin somut yansımaları olan kavramlara, bu kavramların ortaya çıkış süreçlerine, temel anlam ve örgülerine, zaman içerisinde uğradıkları değişim ve dönüşümlere bakmak gerekecektir.

Bu tebliğde İslam'ın temel referansı olan Hz.Peygamber'in ailesi olarak olgu ve fonksiyon açısından ilk dönemlerinden itibaren İslam toplumu içerisinde var olagelmış bir kavram olan Ehli Beyt kavramı inceleme alanına alınacaktır. Kavramın İslamî dönemde ortaya çıkış ve değişme dönemleri irdelenerek, belirli tespitlere ulaşılmaya çalışılacaktır.

Ehli Beyt, gerek kavram olarak gerekse fonksiyon olarak İslam'da dolaşısıyla İslam Tarihinde önemli bir yere sahiptir. Tarih boyunca müslüman-

lar, Hz.Peygamber'e karşı besledikleri sevgi, saygı ve hürmeti, onun yakın çevresi yani Ehli Beyt'i için de göstermeyi inançlarının bir gereği saymışlardır. Ancak, Ehli Beyt'e karşı beslenen sözkonusu bu samimi ve sarsılmaz duygu, bazı insanların söylem ve propagandalarında bu kavramı yer vererek halkın güvenini kazanmak ve onları yanlarına çekmek amacıyla kullanmalarına sebep olmuştur. Bu nedenle Ehli Beyt, Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki gelişmeler çerçevesinde ve özellikle Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonraki süreçte kişisel ve siyâsî çıkar amacıyla kullanılan, istismar edilen bir kavram olarak dikkatleri üzerine çekmiştir. Kavramın tarihsel analizini yaptığımız zaman istismar yönünün ağır bastığını açık bir şekilde görürüz. Kavram, yıllar boyunca kim? ne? ve nasıl? olacağı tartışılmadan, soruna herhangi bir çözümlenme getirilmeden uğruna kanlar dökülen, canlar verilip isyanlar çıkartılan, devletler kurulup devletler yıkılan ütopyik bir yapıya büründürülmüştür. Bu yönüyle Ehli Beyt toplumsal alanda sanki birleştiren, kaynaştıran ve barıştıran bir unsur olmaktan ziyade daha çok ayırıştırıcı, düşmanlık ve mücadelelerin sebebi bir problem olarak görülmüştür.

Günümüz açısından düşündüğümüz zaman karşımıza çıkan tablo şöyledir. İslam toplumu içerisindeki ayrılık ve düşünce farklılıklarının aralarında uçurumlar oluşturup biraraya gelme imkanlarının kalmadığı, görüş ve düşüncelerin marjinalleşip ideolojik yapıya büründükleri bu günün dünyasında, tarihteki görüntüsünden farklı olarak acaba Ehli Beyt barış ve sevginin simgesi, toplumsal hoş görünün bir mayası olabilir mi? Zihinlerdeki kalın ve keskin çizgileri yok ederek Kur'ân ve Sünnet çerçeveli bir yaklaşıma ulaşmak mümkün olabilir mi? Bunlar ve benzeri sorulara, günümüz dünyasındaki farklılık ve çatışmaların etkisi ile tarihsel arka planın gölgesinden uzak olarak cevap vermek gerekecektir. Bu nedenle biz öncelikli olarak Hz.Peygamber'in oluşturduğu toplum yapısının özelliklerinden başlamak üzere cahiliye toplumundan İslam toplumuna geçiş sürecini ele almaya çalışacağız. Devamında Hz.Peygamber sonrası İslam toplumundaki gelişme değişimleri bu çerçevede bir kavram olarak Ehli Beyt'in değişim ve dönüşümüne ışık tutmaya çalışacağız. Tarihi süreçteki gelişmeler ışığında detaylandıracağımız konumuzu ehli Beyt'in bu günün İslam dünyasında ve hatta evrensel ölçekte barış ve sevginin konusu olabilme imkanını tartışma alanına çekeceğiz. Konu çerçevesindeki tespitlerimizi somut tekliflerle zenginleştirmeye çalışacağız.

İlk İslam Toplumunun Oluşumu

Hız.Peygamber'in aldığı ilk vahiyle değişmeye başlayan aslında sadece o günkü Cahiliye toplumu değildi. Bu yeni süreç insanlık tarihinin değişim ve dönüşümü diğer bir ifade ile yeni bir medeniyetin ortaya çıkışını haber veriyordu. Ancak bunu o gün için anlamak ve değerlendirmek mümkün değildi. Sözkonusu İslamî tebliğ süreci bireysel anlamdaki teklif ve değişimlerle kendisini göstermiştir. Hız.Peygamber'in insanları bir ve tek olan Allah'a iman etmeye çağıran mesajı ilk planda bireysel anlamda bir görüntü veriyordu. Nitekim iman ve İslamı kabul bireysel bir hadise idi.

Hız Peygamber insanlardaki maddi anlamdaki farklılıklara karşı tamamen saygılı, onların fiziksel özellikleri ile avantaj ve zayıflarını olduğu gibi kabul eden bir yaklaşım sergilemekteydi. Bu yeni mesaj insanları inanç, düşünce ve ideal noktasında biraraya getirmeyi amaçlıyordu. Onun için bireysel farklılıklar ancak birbirine kenetlenmiş bir dışının uyumlu bir şekilde dönerek ürettiği iş ve güç gibi toplumsal alandaki uyum ve dinamizmin bir unsuru olabilirdi. Bu farklılıklar bir ayrışma ve çatışmanın değil anlaşma ve barışın nedeni olmalıydı. Bu nedenle Hız Peygamber toplumunun bir bayrağı, bir marşı, dili, ırkı vb. yoktu. İslam'ı simgeleyen her şey onun için bayrak, İslam'ı anlatan her ses onun için marş, İslam'ın anlatıldığı her dil onun dili, İslam olan her ırk ve renk onun rengi ve ırkı idi. İslam'ın biraraya topladığı, imanın perçinlediği bu yeni toplumsal yapı kendi içerisinde ortaya çıkardığı uyum ve yaşam örneği ile asırlara örneklik teşkil edecek nitelikteydi.

Hız Peygamber'in oluşturduğu ilk İslam toplumunda iç barışın sağlanması açısından alınan bazı tedbirler göze çarpar. Bilindiği üzere bu toplum homojen değildir. Farklı etnik ve inanç unsurlarının birarada yaşadığı bir toplum örneği vardır karşımızda. Bu yönüyle bakıldığı zaman sadece müslümanlar değil, gayri müslim unsurların da bu yapının içerisinde ve bu barışın sağlanmasında katkıları olacaktır. Bu iki ana unsuru ayrı ayrı ele alacak olursak;

Toplumsal barış için müslümanlar arasında oluşturulan yapı/şekil

1. Ortak Değerler: Müslüman bireyleri bir arada tutacak olan ana unsurlar yeni dinin ilkelerinin şekillendirdiği bir takım değerlerden bahsetmek mümkündür. Bunların başında iman gelmektedir. Müslüman imanının gereği olan her türlü görev ve sorumluluğun bilincinde olarak kendisinden beklenen davranışları sergilemesi gerekir. Bu belki bir anda ortaya çıkacak bir şey değildir. İmanla sağlanan bağlantı, ahlak değeri ile genişleyip anlamlandırılacak, bireysel ve toplumsal yaşam alanına aktarılacaktır. Yine bu çerçevede ibadetler bu iman temelinde bağlantı ve teslimiyeti simgeleyecektir. İman, ahlak ve ibadetler müslümanlar arasındaki ortak değerleri oluşturmaktadır.

2. Ortak Algılar: Müslümanların bireysel ve toplumsal tepkilerini yönlendirme, şuur ve hareket birliği oluşturabilme adına ortak algılar inşa edilmiştir. Bu noktada ilk akla gelen kardeşlik algısıdır. Müslüman bireyleri birbirine sınımsız tutunmasını sağlayan bu algı, toplumsal problemlerin üstesinden gelebilmenin yanı sıra toplumsal dinamizmin oluşmasında da büyük etki sağlamıştır. Sevgi, acı, hüzn, buğz, teslimiyet, sadakat, sabır, tevekkül.. vs. bu algıların bazılarıdır.

3. Ortak tepkiler: Ortak değer ve algıların sonuç olarak ortaya çıkaracağı durum tepkilerdir. Müslümanların aynı olaylar karşısında detaylar bir kenara bırakıldığında aynı tutum ve tavrı alabilmelerinin temeli de bu dönemde atılmıştır. Bu insanın robotlaştırılması anlamına gelmemektedir. Sadece temel tepkilerde müslümanların aynı değer ve algılarla aynı tepkileri seğileyebilmesidir. Diğer bir ifade ile asgari müşterekleri koruyabilmektir.

Toplumsal barış için gayri müslimler arasında oluşturulan yapıda ise üç

ana tema görülmektedir.

1.Haklar, görevler, sorumluluklar: Bu olgular temel hak ve görevler çerçevesinde onların İslam toplumuna entegrasyonunu sağlamaktadır. Bu aynı zamanda hukukî çerçeveye kurulmuş ve korunmuştur.

2.Hoşgörü ve müsamaha: Gayri müslim tebaa adeta müslümanların bir emaneti gibi görülerek, yapılan anlaşmalara sadık kaldıkları sürece onlara hoşgörü ve müsamaha ile davranılmıştır. Adeta pozitif ayrımcılık yapılmıştır.

3. İnanç özgürlüğü: Gayri müslimlerin sahip oldukları en temel hak olarak görülür ve herhangi bir zorlamaya muhatap olmamalarına dikkat edilir.

Toplumsal Birlik Açısından Kavramlar

İslam siyâsî tarihinde dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, siyâsî tarih sürecinin oluşumuna tesir eden hâdiseler içerisinde ortaya çıkan bir takım kavramlardır. Asıl itibarıyla bu, diğer özel tarihler ve genel tarih için de geçerli bir husustur. Ancak bu durum yeni bir din, yeni bir kültür ve yaşayış tarzı, kısaca, kendi bütünlüğü içerisinde yeni bir medeniyetin ortaya çıktığı İslam Tarihinde çok daha belirgin olmaktadır.

Arap câhiliye toplumundan İslam toplumuna geçiş sürecinde, ilahî vahiyle yönlendirilen Hz.Peygamber, temelde yeni toplumun oluşumunu, daha sonra ise bu toplumun birliğini sağlayıcı birtakım kavram ve ilkeler ortaya koymuştur. “Tevhid”, “Nübüvvet”, “İtaat”, “Kardeşlik”, “Hak” ve “Cihad” gibi câhiliye toplumunda bulunmayan yeni birtakım ilke ve prensipler çerçevesinde yeni bir toplum modeli ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemdeki en belirgin özellik, ortaya konulan ilke ve mefhumların tek lider ve ilahî vahiyle yönlendirilen Hz.Peygamber tarafından tanımlanmış ve açıklanmış olmasıdır. Öyle ki, uygulama sahasına konulan bir kavramın ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği, yine bizzat Hz.Peygamber tarafından açıklanıyor, dolayısıyla ilkeler ve kavramlar noktasında müslümanlarda herhangi bir tereddüt ve istifham kalmıyordu. O dönem ideal toplum örneğini ortaya koyması noktasında, Hz.Peygamber’in vefatından sonra cereyan eden hâdise ve tefrikalar göz önüne alındığı takdirde bu özelliğin ne kadar önemli olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir.

Müslümanların Hz.Peygamber’in vefatıyla o anda lider bulma ve birliği koruma hususunda içerisine düştükleri sıkıntıdan daha büyük ve zor olan durum, işte bu ortaya çıkacak olan kavramların çevresinde oluşacak olan istifham ve ihtilafların giderilmesi konusu olacaktır. Çünkü, fiilî bir durum olan liderlik problemi, daha Hz.Peygamber defnedilmemişken, Benû Sâide sakifesinde yapılan toplantıda kısmî, ertesi günü mescidde yapılan toplu biatla da genel anlamda çözüme kavuşturulmuştu. Bu gelişmeyle yeni lider ve “Halîfetü Rasûlillah” olan Hz.Ebûbekir’in idaresi çevresinde bir araya gelinirken, siyâsî birliği sağlama yönünde de kesin tedbirler alınmış, fiilî olarak içerisine düşülen problemler halledilmiş idi. Diğer taraftan, bu problemlerin yanında duran, onlardan daha büyük ve tehlikeli ancak kısa vadede

varlığını hissettirmeyen bir problem daha vardı ki bu, kavramların nasıl anlaşılacağı problemi idi. Öyle ki, insanların her türlü problemlerini arz ettikleri ve hiç kimsenin ihtilaf ve itirazına mahal bırakmadan çözen Hz.Peygamber artık yoktu. Bundan sonra müslümanlara onun getirdiği Kur'an ve sünneti yol gösterici ve belirleyici olacaktı. İşte İslam siyâsî tarihinde kavram olarak ortaya çıkan "*Hilâfet*" veya "*Halifelik*" bu noktada ilk olma özelliğine sahip bir kavram olmuştur. Hz.Peygamber vefatından önce hiç kimseyi yerine bırakmamış, lider olması hususunda hiç kimse için de bir tavsiyede bulunmamıştır. Öyleyse nedir bu halifelik? Halife kim olmalıdır? Halife nasıl seçilmeli ve kim seçmelidir?

Hilâfet çevresinde oluşan ve cevap verilemeyen bu istifhamlar katlanarak çoğalmış ve daha sonraki dönemlerde bu problem, itikâdî alana da sirayet etmek suretiyle yeni birtakım oluşumların ve kavramların çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hz.Ali'nin halife olması ve Siffin'de Muâviye ile giriştiği mücadeleler esnasında ortaya çıkan problemlerden "biat" ve "tahkim", cevapları verilemeyen sorular ve netleştirilemeyen kavramlar neticesinde, siyâsî-itikâdî oluşum özelliği gösteren "Şîa" ve "Havâric", yine aynı sebepe dayalı olarak sadece itikâdî noktada belirginleşen "Kaderiye" ve "Mürctie" kavramları hep bu sürecin bir parçası olmuşlardır. Bugün dahi hala bu kavramlar ve etrafındaki düşünceler noktasında net bir tarif ve somut bir şeklin ortaya konulamamış olması, problemlerin esas kaynağının ne olduğunu bize çok açık bir şekilde göstermektedir. Ancak biz, yüzyıllardır tartışılan ve net olarak ortaya konulamayan bu kavramların varlığının esas sebebinin İslam'ın insanlara sağladığı temel prensiplere bağlı, özgür düşünce ve tartışma ruhsatı olduğu kanaatindeyiz. Bu temel sebep varolduğu müddetçe –ki, kıyamete kadar var olacaktır- bu kavramlar da netleşmeyecektir. Müslümanlara bu noktada düşen görev ise, İslâmî düşünce sistemi içerisinde, İslam'ın olmazsa olmaz prensiplerine dokunmadığı ve zarar vermediği sürece, düşüncelere saygı göstermesi, Allah'ın bu noktada insanlara bahşettiği özgür düşüncüyü müslümanlardan esirgememesidir.

İşte araştırma konusu olarak belirleyip ele aldığımız "Ehli Beyt" kavramı da bu dönemde ortaya çıkmış, diğer bir ifade ile, bu süreç içerisinde siyâsî bir anlam kazanarak farklı tanımlarla çeşitli amaçlar için kullanılan, zaman zaman da istismar edilen bir kavram olmuştur. İlk dönemlerde az da olsa bazı örneklerini gördüğümüz bu uygulamaların sonraki dönemlerde artarak devam ettiğini ifade edebiliriz. Öyle ki, günümüzde bile toplum içerisinde bazı insanlar kendilerini bu kavramın koruması altına alarak, İslâmî açıdan gayr-i meşrû sayılan birtakım hareketlerinde bile meşrûluk zemini oluşturmakta ve kendilerine adeta bir kutsiyet izâfe etmektedirler. Yine birtakım cemaat ve guruplar ne olduğunu ortaya koymak istemedikleri bu kavram çevresinde insanları toplayarak, kendi arzu ve istekleri doğrultusunda yönlendirmektedirler. Fert ve cemaat planında durum böyle iken, devlet planında ise idareyi ellerinde bulunduran bazı krallar –Ürdün ve Fas kraliyet aileleri gibi- Ehli Beyt'e mensup olma özelliğinden hareketle, idareyi ellerinde tutmanın meşrûiyet zeminini oluşturmaktadırlar.

Anlam ve fonksiyon itibariyle çok yönlü bir yapıya sahip olan Ehli Beyt

kavramı, İslam siyâsî tarihinde olduğu kadar, mezhepler tarihi ve fıkıh ilim dalları içerisinde de önemli bir yere sahiptir. Hilâfet problemi ile birlikte ortaya çıkan sorular ve bu soruların cevaplanamamasının doğurduğu fikrî ayrılıkların yanında, Arap toplumunda her zaman etkisini hissettiren asabi-yet ruhunun da katkısıyla farklı bir şekle bürünüp istismar malzemesi haline gelmiştir. Yine, ilk dönemlerdeki siyâsî ve fikrî hâdiselerde de önemli bir işleve sahip olan Ehl-i Beyt kavramı, devam eden süreç içerisinde her zaman için varlığını ve etkisini sürdüren bir kavram olma özelliği göstermiştir.

Ehl-i Beyt'in Analizi ve Değişim Süreci

Ehl-i Beyt denildiği zaman her müslümanın zihninde oluşan çerçeve "Hz.Peygamber'in yakınları" anlamıdır. Bu kavrayış, herhangi bir fark gözetmeksizin tüm müslümanların genel anlamda kabul ettiği bir çerçeve ve belki de en doğru tanımlamadır. Ancak ne zaman ki, Ehl-i Beyt nedir? Kimler Ehl-i Beyt'tir? İslam'daki yeri neresidir? Günümüzdeki misyonu nedir? gibi sorular gündeme geldiğinde, farklı düşünce ve fikirler eşliğinde tartışma ve bölünmeler ortaya çıkmaktadır. İşte bu tartışma ve belirsizlik noktasıdır ki, taşıdığı önem açısından Ehl-i Beyt kavramını İslamî literatürdeki diğer kavramların önüne taşımıştır.

Yukarıda kısaca ifade etmeye çalıştığımız Ehl-i Beyt kavramının tarihî süreci müslümanları Ehl-i Beyt'in kim ve ne olduğunu araştırmaya, Kur'an ve Sünnet kaynaklı tanımlar yapmaya sevk etmiştir. Konuya bu noktadan yaklaşan Ehl-i Sünnet itikadı içerisinde kavram için farklı tanımlar yapılmıştır. Kimi tanımlar *Ehl-i Beyt'i sadece Hz.Peygamber'in ev halkına yani hanımları ve çocuklarına hasrederken bazıları da Hz.Ali ile torunları Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'i de bu çerçeveye dahil etmişlerdir. Yine bazı tanımlar Hz.Peygamber'in ailesiyle birlikte yakın ve uzak akrabalarını bu kapsama alırken diğer bazıları "Ehl" ve "Âl" kelimeleri arasındaki ilişkiye dayanarak Kur'an ve Hadisten getirdikleri delillerle tüm Hz.Muhammed ümmetinin Ehl-i Beyt olduğunu savunmuşlardır.*¹

Ehl-i Beyt kavramının tanımlanmasının önünde birtakım zorluklar vardır. İlk olarak Arap dili içerisinde kelime anlamı yönüyle tabir esnek bir yapıya sahiptir. En dar şekliyle kişinin ailesini yani eşini ve çocuklarını ifade ederken, en geniş anlamıyla da kişinin tüm akraba ve kabilesini ifade edebilmektedir. Meseleye dini açıdan baktığımızda ise gerek Kuran'da gerekse sünnette bu tabire yöneltilen net bir tanımlamadan bahsetmek mümkün değildir. İslam'ın bu iki temel kaynağındaki kullanımlar daha sonraları üretilen tanımlamaları delillendirmek amacıyla kullanılmış, bu noktada çok aşırı görüşler ve zorlama yorumlara başvurulmuştur.

"Ehl" ve "Beyt" kelimelerinden oluşan Ehl-i Beyt tabiri Arap dili içerisinde "ev halkı, hane halkı" anlamında her dönem ve her çağda kullanılmıştır. Kelime anlamı itibarıyla evde oturanları ve evde bulunanları ifade eden bu tabir bir kişiye izafe edildiği zaman o kişinin eşini (eşlerini) çocuklarını ve

¹ Geniş bilgi için bkz: M.Bahaüddin Varol, Ehl-i Beyt -Kavramsal Boyut- Konya 2004.

yakın akrabalarından olan tüm erkek ve kadınları içerisine aldığı kabul edilmektedir.² Kelime anlamının yanısıra bu tabire kavram olarak farklı dönemlerde daha farklı anlamlar yüklenmiştir. Cahiliye döneminde Mekte’de yaşayan Kureyş kabilesi, Kabeyi “Beyt” kendilerini de Ehl-i Beyt olarak tavsif ederken Kâbe’deki görevleri ve her yıl kabeyi ziyaret amacıyla gelen hacıların ihtiyaçlarının karşılanmasını kutsal bir görev telakki ediyor, şeref vesilesi sayıyordu. Kâbe’deki bu görevleri elinde bulunduran Haşim b. Abdümenâf hac mevsimi yaklaştığında Kureyş’e: “Ey Kureyş topluluğu, siz Allah’ın komşuları ve Ehl-i Beyti’siniz. Allah’ın ziyaretçileri bu mevsimde size gelecekler... Onlar Allah’ın misafirleridir ve ikrama en layık olan ziyaretçilerdir” diye hitap ettiğini görüyoruz.³

İslamî dönemde ise tabirin anlamı noktasında ilk bakacağımız yer şüphesiz dinin temel kaynağıdır. Kur’an-ı Kerim’de üç yerde geçen Ehl-i Beyt kelimesi bize bu noktada nasıl düşünmemiz ve nasıl bakmamız gerektiğinin temellerini vermektedir. Bunların ilki Hz.İbrahim (a.s.) kıssasında geçmektedir. Hz.İbrahim’in hanımına seslenen melekler ona: “Ey evin hanımı (Ehl-i Beyt) Allah’ın rahmeti ve bereketleri üzerinize olmuşken nasıl Allah’ın işine şaşarsın, o övülmeye lâyıktır, yücelerin yücesidir” dediler.”(Hûd,73). İkinci geçtiği yer ise Hz.Musa (a.s.) kıssasında onun annesi için kullanılan bir tabir olmuştur. “Önceden, süt annelerin memelerini kabul etmemesini sağladık. Musâ’nın ablası: “Size, sizin adınıza ona bakacak, iyi davranacak bir ev halkını (Ehl-i Beyti) tavsiye edeyim mi? dedi.” (Kasas,12). Üçüncü ve son ayet ise kavramsal açıdan bize daha net bilgiler vermektedir. Hz.Peygamber’in hanımlarını muhatap alan Ahzâb suresindeki bu ayette ise Allah onlara: “Evlerinizde oturun, eski cahiliyede olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı kılın, zekatı verin, Allah’a ve Peygamber’ine itaat edin. Ey Peygamber’in ev halkı (Ehl-i Beyt) şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister.” (Ahzâb-33) şeklinde hitap etmektedir. Bütün müfessirlerin kabul ettiği görüşe göre bu ayetler Ehl-i Beyt kavramı içerisine öncelikle kişinin hanımlarının gireceğine delalet etmektedir. Son ayet ise Hz.Peygamber’in hanımlarının bu tanımlamada yer aldığının en açık ifadesi olmaktadır.

Hz.Peygamber döneminde Ehl-i Beyt tabiri tamamen kelime anlamına uygun olarak kullanılmıştır. Bu tabirle herhangi bir kimsenin ailesi ve çocukları ifade edildiği gibi Hz.Peygamber’in ev halkı için de bu tabir kullanılmıştır. Hz.Peygamber’in amcasından nakledilen bir bilgide: “Kureyş’den olan bir gurup kendi aralarında konuşurken biz onlara rastlayınca konuşmalarını keserlerdi. Nihayet bu durumu Rasûlüllah’a anlattık. Bunun üzerine Rasûlüllah şöyle dedi: “Birbirleri ile konuşurlarken benim Ehl-i Beyt’imden bir adamı görünce konuşmalarını kesen kavimlerin bu durumu nedir? Allah’a yemin ederim ki, Allah için ve bana yakınlıkları sebebiyle Ehl-i Beyt’imi sevmem-

² İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, 1300 h, XI/29; İbn Sideh, *el-Muhassas*, Thk: Komisyon, Beyrut, Thz., I/III, s.129; ez-Zebidi, *Tâcü’l-Arûs*, Beyrut, 1306 h, VII/217.

³ İbn Hişam, *es-Siratü’n-Nebeviyye*, Thk: Mecdi Fethi es-Seyyid, Tanta, 1995, I/183; Makrizî, *Kitâbü’n-Nizâ’ ve’t-Tehâsum fî mâ beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim*, Thk: Hüseyin Mu’nis, Kahire, 1988, 39.

dikçe kişinin kalbine iman girmez"⁴ şeklindeki ifadesi yakın akrabaların da bu çerçeve içerisine girdiğini ortaya koymaktadır.

Bu genel kullanımlardan ayrı olarak Ehl-i Beyt tabirinin bizzat Hz.Peygamber tarafından belli kimseler için kullanıldığını ortaya koyan bazı nakillere dikkat çekmemiz gerekmektedir. Bu konuda örnek olarak zikredebileceğimiz ilk hadis "*Kisâ*" hadisi olarak meşhur olan hadistir. Bir çok farklı senedle nakledilen bu rivâyette nakiller arasında önemli metin farklılıklarının olduğu da bir gerçektir. Bu rivayetin Hz.Aişe'den nakledilen şekli şöyledir. "*Bir gün Rasûlullah, üzerinde siyah kıldan dokunmuş bir örtü olduğu halde erken vakitte evden çıktı. Karşısına Hasan geldi. onu örtünün altına aldı. Daha sonra Hüseyin geldi, onu da örtünün altına aldı. Daha sonra sıra ile Ali ve Fâtımâ geldi. Onların hepsini örtünün altına toplayıp: "Ey Ehl-i Beyt, Allah sizden her türlü noksanlığı giderip sizi tertemiz kılmak ister"*"⁵ ayetini okudu."⁶ Bu rivayetin Ümmü Seleme'den nakledilen şekli ise şöyledir: "*Fâtımâ bir gün elinde yemek tabağı olduğu halde Rasûlullah'ın yanına girdi. Rasûlullah ona: "Amcam oğlu nerede?" diye sordu. Fâtımâ evde olduğunu söyleyince, "onu ve iki oğlunu çağır" dedi. Onlar gelince Rasûlullah Hasan ve Hüseyin'i kucağına, Ali'yi sağına Fâtımâ'yı soluna oturttu. Sonra onları örtüye sararak sol eliyle örtünün uçlarını tuttu ve sağ elini yukarıya kaldırarak: "Allah'im... Ehl-i Beyt'im... Onlardan her türlü noksanlığı gider ve onları tertemiz kıl" diye duâ etti.*"⁷

Rasûlullah'ın Ehl-i Beyt'i içerisine aldığı diğer bir sahâbî de hendek savası hazırlıkları esnasında hem hendek kazma fikrini veren hem de kazma esnasında büyük gayret gösteren Selmân-ı Fârisî'dir. Hz.Peygamber onun için: "*Selmân bizden, Ehl-i Beyt'dendir*" buyurarak onu taltif etmiştir. Böylelikle Selmân'ın da Ehl-i Beyt'den olduğu, bu çerçeveye bizzat Hz.Peygamber tarafından dahil edildiği anlaşılmaktadır.

Hız.Peygamber döneminde Ehl-i Beyt tabirinin gerek Hz.Peygamber'in ev halkı gerekse diğer sahabîlerin ev halkları için kullanılan bir tabir olarak görmekteyiz. Bu dönemde dikkatleri çeken konu daha sonraki süreçte uğradığı şekil ve yorum değişikliğiyle bir Ehl-i Beyt algılamasının olmadığıdır. Bu dönemde tek otorite ve güç Hz.Peygamber'dir. Onun haricinde hiçbir müslüman dinde farklı bir otorite arayışına girmemiştir. Zaten bu mümkün de değildir. Zira vahyin inmeye devam ettiği bu dönemde onları tebliğ eden, yorumlayan ve pratiğe aktaran tek makam o idi.

Hız.Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan halifelik probleminde Hz.Ali'yi taraf olarak gösterip kimi tefrika ve mücadelelere sebep olarak sunma gayretlerinin tarihi bir dayanağı yoktur. Zira o kendinden önceki halifeler olan Hz.Ebubekir, Hz.Ömer ve Hz.Osman'a biat etmiştir. Daha sonraki dönemlerde de bu biatlarını boşa çıkaracak bir şey söylememiştir.

⁴ İbn Mâce, Mukaddime,11.

⁵ Ahzâb 33:33.

⁶ Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 61.

⁷ İbn Hanbel, Müsned, VI/298; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, Kahire, 1954, XXII/6, 7.

Hız. Ali bir haricînin saldırısına uğrayıp vefat etmeden önce yaralı olarak geçirdiği birkaç gün içerisinde bile insanlardan kendisine gelerek, vefat etmesi halinde kendilerine bir halife tayin etmesini isteyenlere: “Sizi Rasûlullah’ın bıraktığı gibi bırakıyorum”⁸ demesi ve yine bir kişinin: “Seni kaybedersek Hasan’a biat edelim mi?” sorusuna “Size bunu ne emrederim, nede nehyederim”⁹ diyerek, herhangi bir teklifte bulunmaması, onun halifeliğin herhangi bir hak veya Ehl-i Beyt’e aidiyeti gibi bir düşünceye sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Şayet o böyle bir düşünceye sahip olmuş olsa idi, çok zor ele geçirdiği halifeliğin bir başkasına geçmesini engellemek üzere hemen oğlunu görevlendirirdi ki, onun böyle bir hareketi o dönemde hiçbir ihtilafla da karşılaşmazdı.

Devam eden süreçte bazı müslümanların Hız. Hasan’a halife olarak biat etmesi karşısında Şam valisi Muâviye de bölge insanının desteğini alarak halifelğe talip olmuştur. Sonuçta Hız. Hasan Muâviye ile yaptığı bir anlaşmayla halifelikten feragat ederek müslümanların kanlarının dökülmesine engel olmuştur. Ancak ne var ki Muâviye yapılan anlaşma şartlarına uymayarak kendisinden sonra oğlu Yezid’i halife olmak üzere vâliyet tayin etmiş, bu durum başta Hız. Hüseyin olmak üzere ileri gelen müslümanlar tarafından şiddetli bir muhalefetle karşılanmıştır. Muâviye’nin ölümünden sonra halifelik makamına geçen Yezid, bu makam karşılığında müslümanların kanlarının dökülmesi konusunda herhangi bir tereddüt göstermemiştir. Bu süreçte bütün müslümanların gönüllerini dağılayan acı hadise gerçekleşmiş, Hız. Hüseyin yakınlarıyla birlikte şehid edilmiştir. Onun şehid edilmesi İslam Tarihinde unutulamayan bir hadise olmasının yanında buna sebep olanlara duyulan nefretin de kaynağı olmuştur. Bu hadise İslam Tarihi’nin bir kırılma noktasıdır. Bu hadise Emevi Devleti’nin sonunun başlangıcı olmuştur.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, Ehl-i Beyt nesli Hız. Hüseyin’in şehid edilmesinden sonra bir hareket birliği içerisinde olmamışlardır. Onlardan kimileri Emevi idaresi ile iyi geçinmeyi sürdürerek kendilerini ilme vermişler, kimileri de çeşitli sebeplerle siyâsî otoriteye karşı çıkan insanların teşvik ve tahrikleriyle isyan hareketine girişmişlerdir. Bütün bunların hepsinde ortak olan husus ise Ehl-i Beyt sevgisi ve saygısının, toplumun her kademesindeki insanların tümünün gönlündeki yerinin aynı olmasıdır. Bu nedenle de ortaya çıkan hareketler ister siyâsî olsun ister dînî-itikâdî olsun kendilerini Ehl-i Beyt veya Ehl-i Beyt nesli ile ilişkilendirmeye gayret göstermişlerdir.

Ehl-i Beyt kavramının bu dönem içerisinde revaçta olmasının psiko-sosyal temellerinin de unutulmaması gerekir. Öyle ki, kabilecilik anlayışının beslediği Hâşimî taraftarlığı, Hız. Ali, Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin’in karşılaştığı kötü muamele ve mücadeleler nedeniyle onlar çevresinde sabit bir kitlenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Emevî halifelerinin onlara ve taraftarlarına karşı uygulamaları ortaya çıkan bu taraftarlığın marjinal bir

⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/13.

⁹ Taberî, *Târîh*, V/146,147; Mes’ûdî, *Murûcû’z-Zeheb*, Beyrut, 1987, II/425.

yapıya bürünmesine katkı sağladığı da bilinen bir gerçektir. Bu taraftarlığın, neden Hicaz veya diğer bir bölgede değil de Irak bölgesinde zuhûr ettiği ise ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Hz.Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine karşı tüm müslümanlar tarafından duyulan sevgi ve saygı unsurlarının da beslediği bu olgu, tabire giydirilen yeni anlamla, Ehl-i Beyt taraftarlığı şekline dönüşmüştür. Ancak, Hz.Ali, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin gibi Ehl-i Beyt fertlerinin hayatta olduğu dönemde Ehl-i Beyt taraftarlığı şeklindeki bir oluşumun varlığından söz etmemiz oldukça zordur. Bunun, genel tarih içerisinde de bir çok örneğini gördüğümüz belirli bir kişi veya fikir çevresinde ortaya çıkan oluşumların genelde o kişinin vefatından sonra şekillenip belirgin hale gelmesi sosyal gerçeğiyle de izah edilmesi mümkündür. Zira Ehl-i Beyt fertlerinin siyâsî faaliyetlerinde de çok açık bir şekilde görüleceği gibi, onların böyle bir gurup oluşturma ve taraftar toplama gayretleri olmamıştır. Öyleyse bu gurubun oluşum temellerinin onlara bağlanması doğru bir temellendirme olmadığı gibi, böyle bir iddia da gerçekleri yansıtmamaktadır.

Kavram olarak bozulma sürecinin başladığı bu dönemden sonra Ehl-i Beyt, kelime anlamıyla temellenen Kur'an ve hadis yorumundan uzaklaşıp bir gurubun siyâsî ve îtikâdî sisteminin temeline oturtulan bir "Mefhum" haline gelmiş ve bu gurup içerisinde tek taraflı olarak tartışmaya kapatılmıştır. Bununla beraber İslam dünyasında o gün olduğu gibi bugün de istismar ve tartışmaların devam ettiği yine sahip olduğu yapı ve özellikler nedeniyle belki daha uzun yıllar devam edeceği bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Ehl-i beyt kavramının siyâsî alanda kullanılmasının başlangıcı Hz.Hüseyin'in şehid edilmesidir. Bu hâdise öncesinde siyasallaşma sürecinin basamakları olarak düşünebileceğimiz birtakım olayları da bu sürecin bir parçası olarak kabul etmemiz mümkündür. Zira Hz.Osman'ın şehid edilip yerine Hz.Ali'ye biat edilmesi, Hz.Ali'nin şehid edilmesi, Hz.Hasan'ın halife olarak göreve başlaması sonrasında Muâviye'nin ona karşı tavırları ve sonunda Hz.Hasan'ın hilafeti Muâviye'ye bırakması ile Muâviye'nin oğlu Yezid'i veliahd olarak tayin etmesi hep bu sürecin birer basamakları mahiyetindedirler. Ancak Ehl-i beyt kavramının öteden beri kullanıla gelen anlamından farklı bir anlam ve misyon ile sunulup siyâsî olaylar içerisinde kullanılmaya başlanması Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonradır. Artık bu noktadan sonra kimi insanlar samimiyetle Ehl-i beyt olan bu insanların haklarını savunmaya, intikamları almak için mücadelelere girişirlerken kimileri de toplumun bu noktadaki duyarlılığını fırsat bilerek kendi kişisel ve siyâsî çıkarları için bir kılıf olarak kullanmaya başlamışlardır. Bu yönüyle Hz.Hüseyin'in şehid edilmesini İslâm Tarihi'nin kırılma noktalarından biri olarak kabul etmek mümkündür. Artık bundan sonra İslâm îtikâdî sisteminde çatlaklar oluşturan fikrî akımlar ve bunlara bağlı olarak sonu gelmez fitne ve isyan hareketleri sürekli bir yapıya sahip olmuştur. Ehl-i beyt tabiri bu süreçte artık bir kavram olmaktan daha ziyade bir "mefhum"a dönüşmüş, farklı şekillerde algılanan anlam ve yorumuyla istismarın odağında yer almıştır. Hz.Peygamber'in Ehl-i beyt'inin son ferdi olan Hz.Hüseyin'in şehid

edilmesi o dönemde olduğu gibi günümüze kadar olan çizgide tüm müslümanları derinden yaralamış, onun uğradığı bu zulüm ve karşı karşıya kaldığı facia unutulmaz bir iz bırakmıştır. İşte bu hassas duygusal nokta, farklı amaç ve arzulara sahip olan insanlar tarafından istismar edilip kullanılan bir olgu olmuştur. Ehl-i beyt'in intikamının alınması sloganıyla bir çok fikrî ve siyâsî hareket İslâm coğrafyasının bir çok bölgesinde boy göstermiştir. Bu zamanla öyle bir şekle bürünmüştür ki, adeta her hangi bir şekilde kendisini Ehl-i beyt ile irtibatlandırmayan hiç bir hareket kalmamıştır. İşte bu da günümüze kadar uzanan Ehl-i beyt istismarının sürecini şekillendirmiştir.

Ehl-i beyt'in ideolojik bir anlama bürünüp siyâsî ve sosyal olaylar içerisinde kullanılmasının alt yapısını biraz da Emevi Devleti'nin Ehl-i beyt politikasında aramız gerekecektir. 41/661 yılında Şam merkezli Emevî Devleti, tarihsel arka planını kabîlevî mücadelelerin oluşturduğu bir temel üzerine oturmuştur.¹⁰ Bunun tabîî bir neticesi olarak Ehl-i beyt ve Ehl-i beyt nesline karşı zaman zaman çok şiddetli ve zulme varan, zaman zaman ise daha makul, ancak genel anlamda karşılıklı bir gerginlik ve güvensizlik içerisinde olunmuştur. İlk örneklerini Hz.Ali ve Muâviye arasındaki mücadelelerde gördüğümüz bu karşı duruşun Emevîlerin yıkılışına kadar geçen sürede varlığını devam ettirdiği tarihî bir vaki'dir.¹¹ Hz.Hüseyin'in şehid edilmesiyle bu gerginlik ve güvensizlik yerini mücadele ve münafereye bırakmış aynı zamanda bu Ehl-i beyt'in ideolojik bir yapıya dönüşmesine neden olmuş ve tarih boyunca çıkacak olan bir çok isyanın da temel referansı olmuştur.

Emevî Devletinin Ehl-i beyt karşıtı olarak uygulamaya koyduğu ilk şey tarihî rivâyetlere yansıyan Hz.Ali'ye hakaret etme ve onun şahsında Ehl-i beyt neslini kötüleme politikası olmuştur. Bu uygulama karşılıklı girişilen mücadelenin tabîî bir neticesi olmasının yanında aynı zamanda kökü daha eskilere dayanan kabîlevî mücadelelerin de bir yansıması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İlk örneğini Muâviye'nin halifeliği Hz.Hasan'dan devralmaya geldiği Kûfe bölgesinde yaptığı konuşmada gördüğümüz Hz.Ali'ye hakaret etme uygulaması,¹² daha sonra hem Emevî halifelerinin hem de bölge valilerinin uygulamalarında kalıcı bir âdet olarak yer edinmiştir. Bunun ilk örnekleri de Muâviye'nin Kûfe valisi olarak atadığı Muğtîre b. Şu'be'nin konuşmalarında görülmektedir.¹³ Emevî idaresinin Hz.Ali'nin şahsında Ehl-i beyt'e karşı düşmanlığını ortaya koyan bu uygulamanın uzun yıllar devam ettiği bilinen bir gerçektir. 99/717. yılda Ömer b. Abdülaziz tarafından Hz.Ali'ye hakaret etme uygulaması kaldırılmasına rağmen,¹⁴

¹⁰ Bununla cahiliye döneminden itibaren süregelen Ümeyyeoğulları-Hâşimoğulları mücadelesi kastedilmektedir.

¹¹ Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut, Thz., II, 2,3.

¹² Belâzürî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Neşr: Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî, Beyrut 1996, III, 288.

¹³ Geniş bilgi için bkz: İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî Mücadelesi*, Ankara, 1997, s.292,293 vd.

¹⁴ İbnü'l-Esir, İzzüddin b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed (v.630/1232), *el-Kamil fi't-Târîh*, Beyrut, 1965, V, 42,43.

onun hilafetinden sonra bazı geleneklerle bu uygulamanın uzantılarının devam ettiği görülmektedir. Hişâm b. Abdülmelik halife olunca insanlara haccettirmek için Hicaz'a gitmiş, insanlar onu Medine dışında karşılamışlardı. Karşılamanın arasında bulunan Saîd b. Abdullah b. Velîd, Hişâm'a: "Ey Mü'minlerin emiri, senin aile efradın bu mübarek yerlerde Ebû Tûrâb'a (Hz.Ali'ye) sürekli lanet ederler, sen de lanetle onu" deyince, bu söz Hişâm'ın tepkisini çekmiş ve: "Ben buraya herhangi bir kimseyi kötölemek veya bir kimseyi lanetlemek için gelmedim, haccetmek için geldim" diye cevap vermiştir.¹⁵ Genel anlamda Emevîler'in Ehl-i beyt siyasetini şekillendiren bu uygulama halifelerden daha ziyade valiler üzerinde etkili olmuş ve onların Ehl-i beyt'e ve Ehl-i beyt nesline karşı düşmanca ve zalimce tavır almalarına neden olmuştur.¹⁶

Emevî halifelerinin Ehl-i beyt nesline karşı tutarsız ve kişiden kişiye farklılık gösteren ancak temelde baskıcı bir politikanın diğer net bir örneği de Ehl-i beyt nesli ile bağlantılı olması yönüyle Fedek arazisine yönelik uygulamalardır. Fedek, Hz.Peygamber döneminde Yahudi Arapların yaşadığı Medine ile Hayber arasında, Medine'ye yaklaşık 150 km. mesafede bulunan bir yerdir.¹⁷ Savaş yapılmadan elde edilen Fedek arazisinin yarısı Hz.Peygamber'e tahsis edilmiş¹⁸ o, buradan gelen gelirleri genel harcamalara, yolcu ve misafirlere sarfettiği gibi ailesinin maişetini de buradan karşılamıştır.¹⁹ Hz.Peygamber'in vefatından sonra Hz.Fâtıma, Hz.Ebubekir'e gelerek babasının mirası ile birlikte Fedek arazisini ondan istemiş, o ise Rasûlullah'ın: "Biz miras bırakmayız, bıraktığımız sadakadır" hadisine istinaden ona vermeyi kabul etmemiştir.²⁰ Hz.Ömer döneminde Hz.Ali ile Abbâs ona müracaat ederek buranın aralarında pay edilmesini istemişler, ancak Hz. Ömer, Hz.Peygamber ile Hz.Ebubekir'in uygulamalarına muhalefet edemeyeceğini bildirerek onların bu isteğini reddetmiştir. Emevîler Döneminde Muâviye burayı Mervân b. Hakem'e ikta olarak vermiş, o da iki oğlu Abdülmelik ve Abdülaziz'e bağışlamıştı. Bundan sonra ise Fedek arazisi Emevîlerin Ehl-i beyt siyasetinin bir boyutu olarak kimi halife tarafından Ehl-i beyt nesline iade edilmiş, kimi halife tarafından ise ellerinden alınmıştır. Fedek hisseleri babalarından Ömer b. Abdülaziz ile Mervân'ın torunları Velid ve Süleyman'a intikal etmişti. Velid ile Süleyman halife olduklarında hisselerini Ömer b. Abdülaziz'e vermişler o da kendi devrinde burayı Ehl-i beyt nesline iade etmişti.²¹ II.Yezid orayı tekrar geri almış, Abbâsîlerin ilk

¹⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 234.

¹⁶ Bu tavır örnekleri için bkz: Temîmî, Muhammed b. Ahmed b. Temîm, Thk: Yahyâ Vehîb Cebbûrî, *Kitâbü'l-Mihan*, Beyrut, 1988, s.313, 314, 335 ve 381,382 ; Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zeheb*, III, 123.

¹⁷ Yakut el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkut b. Abdillâh, Mu'cemü'l-Büldân, Beyrut, 1957, IV, 238; Hakkında geniş bilgi için bkz: Hüseyin Algül, "Fedek", DİA, XII, 294,295.

¹⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl, Thk: Muhammed Halil Harrâs, Beyrut, 1986, 16; İhsan İllâhî Zahîr, eş-Şîa ve Ehlü'l-Beyt, Lahor, 1983, 84 vd.

¹⁹ Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, IV, 238,239.

²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 285; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *et-Târîhu'l-İslâm*, Thk:Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut, 1997-1999, (Hulefâ'ü'r-Râşidîn) 21.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 63.

halifesi Seffâh ise orayı tekrar iade etmişti.²²

Emevilerin bu Ehl-i beyt politikasının ortaya çıkardığı ilk tepki hareketi Hucr b. Adiy hareketidir. Bu hareket çerçevesinde biz yavaş yavaş Ehl-i beyt'in ideolojik anlamda söylemlere yansımaya başladığını görüyoruz. Bu hareket, genel karakteri yönüyle bir isyandan daha çok, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız Ehl-i beyt siyasetinden kaynaklanan rahatsızlıkları açıkça dile getiren bir kimsenin, görüşlerini paylaşılan bir gurupla birlikte ortaya koyduğu bir tepki hareketi görünümüne sahiptir. Sahip olduğu bu özellik nedeniyle bu hareketi ilk Şîi hareket sayma hususunda bazı ihtilafların olduğu bilinmekle birlikte, bu hareketi Şîa'ya bağlayacak herhangi bir unsurun bulunmadığı ifade edilmiştir.²³ Nitekim, hareketin bu yönüne işaret eden Wellhausen, Hucr b. Adiy hareketini ve onun öldürülmesini Hz.Hüseyin'in şehid edilmesi sürecinin bir peşrevi olarak değerlendirmiştir.²⁴ Hucr b. Adiy, Hz.Hasan'ın Muaviye ile anlaşıp, Medine'ye dönmesinden sonra Kûfe'de kalmış, bu süre içerisinde vali Muğîre b. Şu'be'nin Hz.Ali aleyhine söylediği sözlerle karşı çıkmış ve ona: "*Ben sizin kötulediğiniz ve ayıpladığınız kimselerin daha üstün, övdüğünüz kimselerin de kötülenmeye daha layık olduğuna şahitlik ederim*" demiştir.²⁵ Onun bu tepkisinin yanında aynı ifadeler içerisinde: "*Geldiğinden beri vermediğin atalarımızı ver be adam....*" ifadelerinin de bulunmuş olması onun tepkisinin başka nedenleri de barındırdığını göstermektedir.²⁶ Hucr b. Adiy'in tutuklanma gerekçeleri içerisinde onların: "*Hilâfet işinin ancak Ebû Tâlib'in soyunda sahîh olacağına inandıkları*" iddiasının yer alması konumuz açısından önemli bir bilgi olmaktadır.²⁷

Bu süreçte ikinci olarak ifade edeceğimiz hareket Tevâbûn hareketidir. Tevâbûn Hareketi, genel anlamda Ali evladına destek verme ve onların haklarını arama noktasında Hucr b. Adiy hareketi ile aynı karakteristik özellikleri paylaşmasının yanında, içlerinde Ehl-i beyt neslinden herhangi bir kimsenin bulunmaması yönüyle de benzerlik gösteren bir hareket olarak görünmektedir. Farklı noktaları ise, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan Tevâbûn hareketinin temel hareket noktasının Hz.Hüseyin'in intikamının alınması düşüncesidir. Öyle ki, bu hareket Hz.Hüseyin'i Kûfe'ye davet edip, daha sonra da onun şehid edilmesine seyirci kalan insanların, onun intikamını almak üzere bir araya gelmeleri ve mücadeleye girişmeleri

²² Kudâme b. Cafer, el-Harac, 260; Yâkût el-Hamevî, Mu'cemü'l-Büldân, IV, 239.

²³ Fiğlali, *İmamiye Şîası*, Ankara, 1984, s.109, 110; Hucr b. Adiy hareketi hakkında geniş bilgi için bkz.: Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Ank., 1997, s.44-61; Aycan, İrfan, *Saltanatı Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, Ank., 1990, s.229 vd.

²⁴ Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev: Fikret İşıltan, Ank. 1963, s.98.

²⁵ Taberî, *Târîh*, V, 254; Ya'kübî, Ahmed b. Ebî Ya'küb b. Ca'fer b. Vehb, *Târîhu'l-Ya'kübî*, Beyrut, 1995, II, 230; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 472, 473; İsfahânî, Ebu'l-Ferac Ali b. Hüseyin b. Muhammed el-Kuraşî, *Kitâbü'l-Eğâni*, Nşr: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, Thz., XVII, 133.

²⁶ Taberî, V, 254; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 473; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 91.

²⁷ Taberî, *Târîh*, V, 268; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III, 483; Bazı kaynaklarda ise iddialar içerisinde böyle bir husus zikredilmemektedir. Belâzürî, *Ensâb*, V, 262, 263; İsfahânî, el-Eğâni, XVII, 145,146.

hareketidir. Bu nedenle de hareket Tevvâbûn diye isimlendirilmiştir.²⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi Tevvâbûn hareketinin en önemli çıkış sebebi, Hz.Hüseyin'in şehid edilmesidir. Bu hareketin temel istekleri Hz.Hüseyin'in intikamının alınmasının²⁹ yanısıra Ubeydullah b. Ziyad'ın kendilerine teslim edilmesi, Abdülmelik'in halifelikten indirilmesi, Abdullah b. Zübeyr tarafından gönderilen görevlilerin Kûfe'den çıkartılması ve hilafetin Ehl-i beyt'e bırakılması gibi istekler dikkatleri çekmektedir.³⁰ Ancak rivayetlere yansıyan bu bilgilerin yanısıra onların hareketlerindeki birtakım tutarsızlıklar araştırmacıların dikkatini çekmiştir.³¹

Hz.Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan ilk ciddi hareket olarak ifade edebileceğimiz bu hareketi geniş bir bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tuttuğumuz zaman, Hz.Hüseyin'in intikamını alma iddiasından başka Ehl-i beyt davası veya Ehl-i beyt nesli ile ilgili bir tarafının olmadığını görürüz. Bu harekete katılanların bedevî Arap kabilelerine mensup kimseler olduğu³² ve içlerinde Ehl-i beyt neslinden kimsenin bulunmaması gerçeği bu durumu destekleyen bir husus olmaktadır. Yine onların Mekke'de bulunan Muhammed ibnü'l-Hanefiyye veya kendisini onun gönderdiğini iddia eden Muhtar es-Sekaff ile de herhangi bir ilişkiye girmemiş olmaları³³ onların "hilâfetin Ehl-i beyt'e bırakılması" isteklerinde ne kadar samimi olduklarını, diğer bir ifâde ile, böyle bir istekle neyi arzu ettiklerinin belirsizliğini göstermektedir. Nitekim harekete, ilk ivme kazandığı esnada, on altı veya yirmi bin kişinin katıldığı bildirilirken,³⁴ daha sonraları bu sayının çok aşağıya inmesi de³⁵ Kûfe halkının bu samimiyetsizliğini ortaya koymasından önemlidir. Diğer taraftan onların sözkonusu bu isteklerinin, tarih kaynaklarının çoğunda zikredilmemiş olması, bu hususun daha sonraki oluşumların tesiriyle rivâyetlere girmiş olabileceği ihtimalini de gündeme getirmektedir.³⁶ Araştırmacıları tereddüte sevkeden bütün bu hususlar, Tevvâbûn hareketinin bir Ehl-i beyt nesli hareketi olmadığı gibi Ehl-i beyt merkezli bir hareket de olmadığını gündeme getirmekte, bu çerçevede Ehl-i beyt'in siyasallaşmasının farklı bir boyutu olarak dikkatleri üzerine çekmektedir.

Devam eden süreçte gerek Ehli Beyt fertlerinin içerisinde olduğu gerekse olmadığı farklı bir çok hareket siyasi muhalefet içerisinde yerlerini almışlardır. Bütün bunların ortaya çıkardığı sonuç ise Ehli Beyt kavramının

²⁸ Beyâsî, Ebu'l-Haccâc Yusuf, *el-İ'lâm bi'l-Hurûbi'l-Vakia fî Sadri'l-İslâm*, Amman 1987, II, 269, 270; Abdüşşâfi, Muhammed Abdüllatif, *el-Âlemü'l-İslâmî fi'l-Asri'l-Ümevî*, Byy, 1984, s.478,479.

²⁹ Taberî, *Târîh*, V, 557; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, III, 101; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 225; Ayrıca bkz: Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul, 1996, 316 vd.

³⁰ Belâzürî, *Ensâb*, VI, 370,371.

³¹ Onat, 73, 74.

³² Fiğlalı, İmâmiye Şia'sı, 128, 129; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev: Ethem Ruhi Fiğlalı, Ank. 1981, s.50.

³³ Taberî, *Târîh*, V, 560, 561; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 248.

³⁴ Taberî, *Târîh*, V, 584; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 251; Belâzürî, *Ensâb*, VI, 368.

³⁵ Taberî, *Târîh*, V, 589; Belâzürî, *Ensâb*, VI, 369, 370.

³⁶ İbn Kesîr, Süleyman b. Surâd ve taraftarlarının istekleriyle ilgili olarak onların sadece Ubeydullah b. Ziyad'ın kendilerine teslim edilmesini istediklerini bildirmektedir. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 254.

anlam olarak gerçek ve gerektiği düzlemden farklı bir alana kaymasıdır. Bu sonuçların kısa ve uzun vadeli etkilerinden bahsetmek mümkündür. O gün için Emevilere karşı duruşun bir simgesi ve sloganı haline gelen Ehli Beyt, ortaya çıkan isyanların da temel referansı olmuştur. Bu durum ister istemez dini ve sosyal yapılar üzerinde de etkisini göstermiş, her iki taraftan birisini tercih etmek gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır. Emeviler'in sorunlu bir çok politikası karşısında yer alan dini ve sosyal oluşumlar zorunlu olarak Ehli Beyt taraftarlığı ve bu çerçevede oluşturulan algıya ortak olmak durumunda kalmışlardır. İşte bu zorunlu olgu kavramımız açısından anlam kaymasını destekleyen ve marjinal yapısını güçlendiren bir durum olmuştur.

Diğer taraftan uzun vadeli etkileri ise İslam toplumunu çok farklı alanlarda meşgul etmiş ve etmeye de devam etmektedir. Şia'nın marjinalleşip yayılması ve Emevi karşıtlığının adeta dini ve siyasal merkezi olması bunlardan ilkidir. Bunu yeni yüzüyle Ehli Beyt kavramının kişisel alanlardaki istismarları takip etmiştir. Bu yeni tanım ve algı ile kendilerini ilişkilendirip toplumsal alanda farklı bir konum elde etmek isteyen insanlar İslam coğrafyasının her bölgesinde adeta mantar gibi çoğalmıştır. Bu vakıyı bertaraf etmek bir tarafa zihinsel ve sosyolojik alt yapı bu durumu hep desteklemiştir. Maalesef bu durum halen de devam etmektedir. Aynı şekilde kendilerini Ehli Beyt referanslarıyla topluma arzeden kimi grup ve oluşumlar da aynı sloganlarla bu istismarın toplumsal alanını temsil etmektedirler. Bazıları İslam toplumu içerisinde bir konum edinirken bazıları da kendilerine müslümanları yönetmek görevini üstlenmek gibi bir misyon edinmişlerdir.

Tarihi arka plandaki bütün bu olumsuz görüntülere rağmen Ehli Beyt acaba İslam toplumunda barışın ve birliğin bir sembolü olabilir mi? İşte asıl sorun burada görünüyor. Zira durum günümüzde de bu tarihi arkaplandan çok farklı görünmüyor. Ehli Beyt'i adeta tekelinde tutan Şia'nın son dönemde Sünni İslam dünyası karşısında konjoktürel olarak farklı merkezlerce desteklenip güçlendirilmeye çalışıldığı bilinen bir gerçektir. Bundan ayrı olarak yine İslam dünyasının yaşadığı çeşitli çıkmazlar ve iç mücadeleler ister istemez önümüze çok karamsar bir tablo sergilemektedir. Kutuplaşma ve gerginliklerde giderek safların netleştiği dünyamızda Ehli Beyt gibi bir faktör ne kadar etkili olacaktır?

Bütün bu olumsuz görüntüye rağmen Ehli Beyt'in İslam toplumlarındaki algı etkisini yok saymak mümkün değildir. Müslümanların yaşadığı her yerde Ehli Beyt'e olan sevgi ve saygıdan bahsetmek mümkündür. Burada yapılması gereken kanaatimizce kavramı fabrika ayarlarına geri çevirmektir. Ehli Beyt'in Kur'an ce Sunnet kaynaklı tanım ve misyonuna döndürülmesi hem istismarın önüne geçecek hem de İslam toplumunun ortak paydalarından biri haline getirecektir. Bunun yapılabilmesi ise kişisel gayretlerin çok ötesinde bir takım plan ve programlara ihtiyaç duymaktadır. Eğitim sistemi içerisinde bu algıyı ve amacı destekleyen müfredatların oluşturulması, adeta bir devlet politikasının geliştirilmesi gerekmektedir. Bunun en azından ülkemizde uygulanması gerekmektedir. Bütün bunların öncelikle iyi niyetlerle yapıldığının her yönüyle şeffaf bir şekilde ortaya konması gerekmektedir. Kur'an ve Sunnet'in müslümanlardaki yer ve etkisi burada hisset-

tirilmelidir. Her yıl 10 Muharremlerde kutlanılan Kerbelâ olayının istismar görüntülerinden kurtarılması gerekmektedir. Mevcut oluşumların o günkü acının bu gün hazzını yaşamalarına fırsat verilmemelidir. Aslolan şeyin ilke ve idealler olduğu ve Hz.Hüseyin'in de bu çerçevede anlaşılmasının gerektiği anlaşılmalı ve anlatılmalıdır. Hz.Hüseyin'in tercih ve stratejisi karşısında Hz.Hasan'ın tercih ve stratejisinin de işlenmesi zaman ve mekana göre bu stratejilerin tercih edilebileceği anlatılmalıdır. İstismara engel olmak bakımından 10 Muharrem merkezli bir Ehli Beyt haftası düzenlenip içerisinin bilimsel yaklaşım ve doğru referanslarla doldurulması uygun olacaktır.

Her şeye rağmen Ehli Beyt merkezli olarak aşırılık ve yanlışlardan uzak, Rasûlullah'ı hatırlatan, sevgi ve saygı temeline dayalı bir ortak değer oluşturulması elbette mümkündür. Ve bunun bu gün için gerekliliği çok daha fazla hissedilmektedir.

İSLÂM TEFSİR TARİHİNDE ANA AKIMLAR VE PARADİGMALAR

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Major Trends and Paradigms in the History of Islamic Exegesis

This study aims at an assesment of the theoretical frameworks and paradidmatical structures concerning Qur'anic Exegesis in the axis of Islamic intellectual tradition. The first section of the study shall examine how the Qur'an was understood and interpreted in the early years of the Qur'an and on what kind of epistemological grounds the exegetical activity was depended, and a focus being put to the distinction of *tafsîr* and *ta'wîl*. In addition, such issues will be addressed as what is and should be *tafsîr* in truth and whether or not it has the characteristic features prerequisite to being a scientific discipline in the habitual sense of the term. In this context, such subjects as the evolution of Exegesis, its relationship with Hadîth as well as the general character of the exegetical products. The following sections will focus on such conceptualizations as *tafsîr al-ra'y*/speculative exegesis and *al-tafsîr al-işârî*/allegorical exegesis, with a special reference to the decisive role played by the differentiaon of Ahl al-Hadîth and Ahl al-Ra'y on the distinction of *tafsîr bi'l-riwâyah*/traditionalist exegesis and *tafsîr bi'l-dirâyah*/speculative exegesis. The major trends and paradigms shall be exposed on the grounds of these distinctions.

Key Words: Tafsîr, Ta'wîl, Ahl al-Hadîth, Ahl al-Ra'y

Özet

Bu çalışma, başlangıçtan günümüze İslam tefsir tarihindeki temel eğilimleri paradigmatik açıdan tahlil ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk kısmında Kur'an'ın erken dönemlerde nasıl anlaşıldığı/yorumlandığı, bu dönemde tefsir faaliyetinin temelde ne tür bir epistemolojiye dayandığı meselesi ele alınacak, bu çerçevede tefsir-tevil ayrımının tarihi ve epistemolojik içermeleri üzerinde durulacaktır. Bunun yanında tefsirin aşlında ne olduğu ve ne olması gerektiği, bildik anlamda bir ilmî disiplin olma imkanına sahip olup olmadığı meselesi tartışılacaktır. Yine bu bölümde tefsirin başlangıçta rivayete dayalı olduğu yönündeki hakim kabul de sorgulanacak, bu konuda farklı bir bakış açısı ortaya konulacaktır.

Çalışmanın ikinci ve orta bölümünde İslam tefsir tarihindeki kırılma noktalarına, sözgelimi mihne hadisesinin tefsir tarihindeki yansımalarına değinilecek, yine bu hadisenin gerek istidlal, gerek konu ve muhteva açısından tefsir ürünlerine neler kazandırdığı/kaybettirdiği konusuna değinilecektir. Yine bu bağlamda mezhebi tefsir kavramlaştırmasının temel anlam ve çağrışımları üzerinde durulacak, ehl-i hadis ve ehl-i rey kamplaşmasının tefsir bi'r-rivaye- tefsir bi'd-diraye ayrımındaki belirleyici rolüne atıflarda bulunulacak ve bu ayrım çerçevesinde tefsir ürünleri üzerinde rivayet-dirayet paradigmalarından

hangisinin etkili olduğu ve bu etkinin hangi zaman diliminde hangisinden yana değiştiği meselesi üzerinde durulacak, tam bu noktada bir kırılma noktası olarak Fahreddin Razi'ye ayrı bir başlık açılacaktır.

Çalışmanın üçüncü ve son ana bölümünde ise modern dönemde tefsirin başına neler geldiği meselesi klasik dönem-modern dönem mukayesesi bağlamında etraflıca ele alınacak ve sonuçta İslam tefsir tarihi bir nehir yatağı kabul edildiğinde, bu yatağın krokisi ortaya çıkmış olacak ve bu krokide on beş asırlık tarihsel tecrübe içerisinde ana kıvrımlar ve kırılma noktaları da büyük ölçüde gösterilmiş olacaktır.

Giriş

Bu çalışma, İslam ilim geleneği ekseninde tefsirle ilgili kuramsal çerçeveler ve/veya paradigmatik yapıları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk kısmında Kur'an'ın erken dönemlerde nasıl anlaşılıp yorumlandığı, bu dönemde tefsir faaliyetinin ne tür bir epistemolojik temele dayandığı meselesi ele alınacak, bu çerçevede tefsir-te'vil ayrımı üzerinde durulacaktır. Bunun yanında tefsirin aslında ne olduğu ve ne olması gerektiği, bildik anlamda bir ilmî disiplin olma vasfını taşıyıp taşımadığı gibi meseleler de tartışılacaktır. Yine bu bağlamda tefsirin gelişim seyri, hadisle ilişkisi ve ilk tefsir ürünlerinin genel karakteristiği gibi konular ele alınacaktır.

Daha sonraki bölümlerde re'y tefsiri, işârî tefsir gibi kavramlaştırmalar üzerinde durulacak, bunun yanında Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y diye adlandırılan ekol farklılaşmasının tefsir bi'r-rivaye-tefsir bi'd-dirâye ayrımındaki belirleyici rolüne atıflar yapılacaktır. Tefsir tarihindeki ana akımlar ve paradigmlar da işbu ayrımlar çerçevesinde ortaya konulacaktır. Zira İslam düşünce tarihindeki fırkalar ve mezhepler her ne kadar Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, şia, Zeydiye gibi özel isimlerle anılsa da bütün bu mezheplerin genelde din tasavvuru, özelde nasları anlama ve yorumlama konusundaki tavrı iki farklı paradigmatik yapıya dayanır. Birincisi nakil, ikincisi re'ydir. Buna göre sözgelimi şif gelenek içerisinde Ahbârî ekol nakli, Usûlî ekol re'yi esas alır. Bu iki ana ekolün Sünnî gelenekteki mukabilleri Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y diye tabir olunur. Bu yüzden, tefsir tarihindeki ana akımların mezhebî ekoller ve kategoriler üzerinden değil, epistemolojik tutum ve tercihler üzerinden tahlil edilmesi daha doğru bir yoldur.

Mahiyet ve İşlev Açısından Tefsir

İslam tefsir tarihindeki ana akımlar ve paradigmların tahliline tefsirin operasyonellik içermeyen tarifi, mahiyeti ve işleviyle ilgili değerlendirmelerle başlamak isabetli olacaktır. Çünkü İslam tarihi boyunca farklı mezhepler, fırkalar, ekoller ve eğilimlerin Kur'an'a atıfla söyledikleri her şey, doğrudan ya da dolaylı olarak tefsirden ne anlaşıldığı ve tefsir adı altında ne yapıldığıyla ilgilidir. Kaldı ki günümüz Türkiye'sinde İslâmî ilimlerle ilgili olarak sıkça tanık olduğumuz tartışmalardan biri de tefsirin müstakil bir ilmî disiplin olup olmadığı meselesidir. Bu meseleyle ilgili tartışmalar tefsirin tarifi, mahiyeti, işlevi ve sınırları gibi birçoğ alt başlığı ihtiva etmektedir. Tefsirin aslında ne olduğu ya da ne olması gerektiği meselesi geçmiş dönem-

lerdeki ulema tarafından da ele alınmış ve bu konuda takdire şayan tespitlerde bulunulmuştur.

Klasik kaynaklarımızda tefsirin genellikle te'ville birlikte ele alınıp mukayeseli biçimde tanımlanmış olması dikkate değer bir husustur. Bu husus temelde Kur'an'ın ilk hitap çevresinde ifade ettiği mana ile sonraki zamanlarda ona yüklenen ve/veya ondan istihraç/istinbat edilen manaların hem mahiyet hem de kasd-ı mütekellime delalet açısından eşdeğer olup olmadıkları meselesinin açıklığa kavuşturulması bakımından çok önemlidir. Gerçi içinde bulunduğumuz zaman dilimine ait çalışmalarda da tefsir ile te'vil arasındaki farklardan söz edilmekte, fakat bu konu iki terimin anlam ve kullanımıyla ilgili bir ayrıntı kabilinden işlenmektedir. Hâlbuki bu iki terimin anlam ve kullanım alanı edille-i şer'iyye bahsinden dinî alanda re'y ve içtihadın yeri ve Kur'an yorumunda hüccet değeri meselesine kadar bir dizi önemli konuyla ilgilidir. Daha açık ifade etmek gerekirse, bir sahâbînin herhangi bir ayetin ne zaman, nerede nazil olduğu ve ne hakkında konuştuğu hususundaki sarih beyanı ile modern dönemdeki bir Kur'an araştırmacısının aynı ayetle ilgili yorumunun eşdeğer olup olmadığı meselesini ele alıp tartışmak, hem tefsir-te'vil ayrımının pratikteki değer ve işlevi, hem de Kur'an'ı açıklama ve yorumlama konusunda bu iki terimle ifade edilen faaliyetlerin birbirinden farklı kategorilerde değerlendirilmesi ve hücciyet açısından kesinlikle eşdeğer görülmemesi gerektiği noktasında geçmiş ulemanın titizlik göstermesinin temel sebebi hakkında önemli sonuçlar elde etmeye imkân verir.

Diğer taraftan, günümüzde Kur'an'a atıfla konuşan herkesin kendini "müfessir" olarak gördüğü ve/veya Kur'an'la ilgili her yorumun "tefsir" diye nitelendirildiği dikkate alındığında hem "Tefsir nedir, ne değildir?" meselesinin hayati bir mesele olduğu, hem de geçmiş ulemanın özellikle terim kullanma konusunda günümüzle kıyaslanması mümkün olmayan bir ilmi edep, ciddiyet ve hassasiyete sahip olduğu kendiliğinden anlaşılır. Bu bağlamda denilebilir ki modern zamanlarda dinî ilimler sahasıyla ilgili çalışmalarda gözlemlenen temel sorunlardan biri tesahül, yani gevşeklik ve gelişigüzelectedir. Tesahül sorununa ilmi edep kaybı da eklenebilir. Bize göre bu iki büyük sorun, İslam dünyasının son birkaç yüzyıllık tarihî tecrübesindeki genel inhitat ve inkıraz problemiyle de çok yakından ilgilidir.

Sadede gelirsek, geçmiş dönemlerdeki ulemanın hâkim kanaatine göre Kur'an'da kastedilen manayı ortaya koyma hususunda tefsir ile te'vil eşdeğer değildir. Çünkü tefsir, Kur'an'ın ilk ve aslı manasıyla ilgilidir. Te'vil ise Kur'an araştırmacısının kendi çıkarımlarına (re'y ve içtihad) dayalı bir anlam belirleme faaliyetidir. Bu sebeple tefsir büyük ölçüde nesnel, te'vil de aynı ölçüde öznel olarak kabul edilebilir. İmâm el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından nakledilen ve gelenekte yaygın kabul gören ayrıma göre tefsir sahabeye, te'vil Kur'an araştırmacılarına (fukaha) mahsus bir faaliyettir.¹

¹ Ebû'l-Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre İmâm el-Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserini bu rivayetteki nebevî ikaza muhatap olmaktan sakınma saikiyle tefsir değil, te'vil (te'vilât) diye isimlen-

Kur'an'ın nüzulüne şahitlik eden, ayetlerin nüzulüne vesile olan hadiseleri bizzat yaşayıp gören sahâbîler müstesna bir konuma sahiptir. Bu konuları sebebiyle onların herhangi bir ayetle ilgili açıklaması (tefsir) son derece önemlidir. Çünkü bu açıklama (tefsir) ilâhî maksat ve murada işaret eder niteliktedir. Tefsir, Kur'an'da ne söylendiği hususunda Allah'ı şahit göstermek, yani "Allah'ın bu ayetteki maksadı şudur" demekle eşdeğerdir. Te'vil ise kelimadaki manaya dair çeşitli ihtimaller üzerinde durmak ve bu ihtimaller arasında bir tercihte bulunmaktır. Te'vilde "Allah bu ayette şunu kastetti" veya "Şunu demek istedi" şeklinde bir tayin ifadesiyle Allah'ı şahit tutmak söz konusu değildir.²

Mâtürîdî'nin "Zikredildiğine göre te'vil ile tefsir arasındaki fark şudur" (*el-farku beyne't-te'vil ve't-tefsîr hüve mâ kîle*) diye aktardığı bu önemli bilgiler başka âlimler tarafından, "Tefsir rivayetle, te'vil dirayetle ilgilidir", "Tefsir ittiba ve sema ile sınırlı bir faaliyet iken te'vil istinbata mütealliktir", "Tefsir, Kur'an'da mübeyyen olarak zikredilmiş ve aynı zamanda sahih sünnetle tayin edilmiş izahtır. Bu tarz bir izahta mana vuzuha kavuştuğu için, hiç kimsenin içtihadı veya başka bir unsura dayalı olarak fazladan mana takdirinde bulunması söz konusu değildir. Te'vil denen şey ise Kur'an hitabındaki manalara vukufiyet sahibi olan ve âlet ilimlerinde yetkinliği bulunan kimselerin istinbat faaliyetidir."³ gibi ifadelerle de ortaya konulmuştur.

Bütün bu görüşlerin özü/özeti, "Tefsir Kur'an'ı açıklama faaliyeti olarak selefe ait izahları nakil faaliyetidir" şeklinde ifade edilebilir. Buna paralel olarak tefsirin Kur'an ile ilk muhataplar arasındaki diyalektik ilişkiyi ve bu ilişki bağlamında kastedilen aslî mananın çerçevesini tespit faaliyeti olduğu da söylenebilir. Kuşkusuz burada söz konusu olan mana tarihî bir manadır. Diğer bir deyişle, bu mana vahyin nüzul vasatındaki toplumsal zihin ve idrakte oluşmuş manadır. Bu yüzden tefsirde icat, ibda ve ihdas yoktur; bilakis sema ve ittiba söz konusudur.

Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) talebesi Kâdî Şemseddîn el-Huveyyî (ö. 637/1240) bu konuyla ilgili olarak şöyle demiştir: "Tefsir ilmi hem zor hem kolaydır. Bu konudaki zorluk birkaç boyutludur. En belirgin olanı şudur: Kur'an öyle bir mütekellimin kelimadır ki insanlar bu kelimadaki asıl mana ve maksada ancak sema/işitme yoluyla vâkıf olabilir. Meseller ve şiirlerin aksine Kur'an'da kastedilen manaya ulaşmak beşer açısından imkân dâhilinde değildir. Çünkü insan mütekellimin muradını ya bizzat

dirmiştir. Ebû Abdillâh Muhammed el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, Dimeşk-Beyrut 1990, s. 134.

² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Mecdî Bâsellûm, Beyrut 2005, I. 349. İmam el-Mâtürîdî gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'inde gerekse bu eserinde "Ehl-i Sünnet" terkinini/tabirini kullanmamıştır. Buna göre eserin otantik ve orijinal adının *Te'vilâtü'l-Kur'ân* olma ihtimali daha güçlüdür, denilebilir. Mâtürîdî üzerine ciddi çalışmalarıyla tanınan Bekir Topaloğlu da eserin *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* şeklinde isimlendirilmesinin doğru olmadığına dikkat çekmiştir. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2012, XLI. 32.

³ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 1190-1191.

mütekellimden işitme ya da ondan işitene işitme yoluyla öğrenip kavrayabilir. Kur'an söz konusu olduğunda, onun farklı mana ihtimallerine kapalı tefsiri ancak Rasûlullah'tan işitme yoluyla bilinebilir. Fakat bu tarz bir tefsir bilgisi yok denecek kadar azdır. Zira Rasûlullah çok az sayıda ayeti tefsir etmiştir.”⁴

Tefsirin inzal-tenzil dönemindeki olgusal bağlam içerisinde kavranmış olan mananın sema yoluyla aktarımından ibaret bir faaliyet olarak değerlendirilmesi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) “ehsanü turuki't-tefsîr” (en güzel tefsir yöntemleri) başlığı altında söyledikleriyle büyük ölçüde örtüşür mahiyettedir. İbn Teymiyye'ye göre tefsirde en sahih ve sağlıklı yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir. Çünkü Kur'an'ın bir ayetinde mücmel olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde izah edilmiştir. Tefsirde ikinci kaynak olarak nebevi sünnete (hadis) müracaat edilmelidir. Çünkü Rasûlullah Kur'an'ın şerh ve izah edicisidir. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820), “Rasûlullah'ın hükmettiği her şey onun Kur'an'dan anladığından ibarettir.” demiştir. Bu gerçek Nisâ 4/105, Nahl 16/44 ve 64. ayetlerde de ifade edilmiştir. Öte yandan Sünnet de tıpkı Kur'an vahyi gibi Rasûlullah'a vahyedilmiş, Kur'an'ın tilavet edilmesi gibi Sünnet de tilavet edilmiştir. Bunun böyle olduğu hususunda İmam Şâfiî ve diğer birçok büyük âlim çeşitli deliller serdetmiştir. Tefsir bilgisi Kur'an'da ve Sünnet'te bulunmadığı takdirde sahabe kavillerine müracaat edilir. Çünkü sahâbîler Kur'an'ın nüzulüne şahit oldukları ve ayetlerle ilgili hadiselerle bizzat tanık buldukları için tefsir sahasında tartışılmaz otoriteye sahiptir. Kaldı ki onlar mükemmel bir anlayış ve kavrayış, sahih/sağlıklı bir ilim ve salih amel sahibi olmakla mümeyyiz bir nesildir. Özellikle dört halife ile İbn Mes'ûd, İbn Abbas gibi büyük ve âlim sahâbîler bu vasıfları haizdir. Tefsir bilgisi sahabe kavillerinde de bulunmadığı takdirde, sahâbî müfessirlerin rahle-i tedrisinde yetişmiş olan Mücahid b. Cebr gibi tâbîlerin kavillerine başvurulur. Gerçi tâbiûn uleması ayetler hakkında farklı görüşler dile getirmiştir; ancak bu görüşler lafzen farklı olsa da özünde aynı şeyi lâzımı ve/veya naziriyle ifade tarzındadır. Bu noktada, “Tâbiûn kavilleri furûda bile hüccet değilken, nasıl olur da tefsirde hüccet kabul edilebilir?!” gibi bir itiraz öne sürülebilir. Bu itiraz, “Bir tâbî âlimin kavli, kendisine muhalif görüş beyan eden başka bir tâbî âlim için hüccet teşkil etmez” anlamında doğrudur; fakat tâbî âlimler bir meselede ittifak ettiklerinde onların bu ittifakının hüccet değeri taşıdığından şüphe etmek yersizdir. Tâbî âlimler arasında ihtilaf söz konusu olduğunda, bir tâbî kavlinin başka bir tâbîye veya daha sonraki nesillere karşı hücciyeti söz konusu değildir. Böyle bir durumda ya Kur'an diline, ya Sünnet'e, ya Arap dilinin genel kullanımına ya da sahabe kavillerine başvurulur. Salt rey'le

⁴ Gerçi Huveyyî Hz. Peygamber'den menkul tefsir bilgisinin çok az olmasından hareketle sema ve nakle dayanmayan tefsirin de caiz olduğunu söylemiş; fakat bu bağlamda her ne kadar tefsir kelimesini kullanmışsa da bunun gerçekte tefsir olmadığını, “Kur'an'da kastedilen mana, karine-ler/emareler ve delillerden istinbat yoluyla (da) bilinebilir” şeklinde ifadesiyle ortaya koymuştur. Bkz. Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 16.

Kur'an tefsirine gelince, bu tarz tefsir haramdır.⁵

İbn Teymiyye'nin bu görüşleri birkaç açıdan önemlidir. Her şeyden önce tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen herhangi bir müslümanın kendi fikir ve kanaatlerini hüccet olarak takdim edebileceği bir faaliyet değildir. Bilakis tefsir ya bizzat Kur'an'da ya Sünnet'te ya sahabe kavillerinde ya da tâbiûn kavillerinde mevcut olan açıklamayı esas almayı ve ona uymayı gerektiren bir faaliyettir. Bu demektir ki tefsir, hâli hazırda mevcut olmayan bir mananın keşfi değil, nüzul döneminden bu yana verili olan mananın tespitidir. O halde, müfessirin temel misyonu nakilciliktir. Bunun içindir ki "müfessir nakilci, müevvil istinbatçıdır" (*fe'l-müfessiru nâkilün ve'l-müevvilü müstenbitun*) denilmiştir.⁶

İbn Teymiyye'nin görüşleri, tefsirin me'hazlarından günümüzdeki meşhur "rivayet tefsiri" (me'sûr tefsir veya tefsîru's-selef) kavramlaştırmasına kadar birçok konuda belirleyici olması sebebiyle de önemlidir. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ın müfessir olmanın şartları ve adabıyla ilgili yetmiş sekizinci bölümüne İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altındaki görüşlerini özetleyerek başlamış ve bu başlık altındaki diğer meseleleri de yine İbn Teymiyye'nin *Mukaddimetü't-Tefsîr* adlı risalesindeki görüşler ekseninde ele almıştır.⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Zürkânî gibi çağdaş müellifler de İbn Teymiyye'nin görüşlerini esas almış ve bilhassa "me'sûr tefsir" (tefsîr bi'r-rivâye) kavramını "ehsanü turuki't-tefsîr" metodolojisine paralel biçimde tanımlamıştır. Bu tanıma göre me'sûr tefsir, bizzat Kur'an'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûna ait rivayetlere dayalı izah tarzını ifade eder.⁸

Türkiye'deki tefsir araştırmacılarının büyük çoğunluğunca da benimsemiş bu tanımın⁹ kökeni İbn Teymiyye'ye, dolayısıyla Ehl-i hadis paradigmasının sistematik şekli olan Selefi düşünceye dayanır. Bu mesele bir tarafa, gerek İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında formüle ettiği metodolojide, gerekse bu metodolojiden istifadeyle geliştirilen "me'sûr tefsir" tanımındaki "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" maddesi problemlidir. Çünkü söz konusu tanım nakle dayanan (me'sûr), yani yorumcunun re'y ve içtihadından bağımsız olarak orada hazır ya da verili olan, bu yüzden de öznelliğe kapalı olan bir izah tarzıyla ilgilidir. Oysa hangi ayetin hangi ayeti tefsir ettiği, çoğunlukla yorumcunun dirayetiyle ilgili bir meseledir. İşin içine dirayet girdiğinde mezhebî, kalamî ön kabuller ve dolayısıyla öznellikler kaçınılmaz hâle gelir. Me'sûr tefsir tanımına kaynaklık eden İbn Teymiyye de kuşkusuz bunun farkındadır; fakat onun "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" dediği şey, teknik düzeyde Kur'an'ı anlama ve açıklama meselesinden ziya-

⁵ Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Riyad 2000, XIII. 162-165.

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 166.

⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1297-1224.

⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut trs., I. 105; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, II. 12.

⁹ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1989, s. 228; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 228; Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, XL. 285.

de, din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynakları gibi daha kapsamlı meselelere atıfta bulunan bir paradigmatik çerçeveye ilgilidir.

Daha açıkçası, İbn Teymiyye, nass ve selef otoritesine dayalı bir din tasavvurunu benimsemekte ve gerek dinde gerek nassların istimalinde re'ye cevaz vermeyen Ehl-i hadis ekolünü takip etmektedir. Bu ekoldeki ön kabule göre Allah (Kur'an), Hz. Peygamber (Sünnet) ve sahabe tüm müslüman nesillerin akıp giden tarih boyunca ihtiyaç duyacakları her şey hakkında konuşmuş, hemen her meseleyi vuzuha kavuşturmuştur. Yine bu ekole göre Kur'an metni (nass) gayet açık ve anlaşılır mahiyettedir; bu yüzden nassı indî yorumlara tabi tutmamak, onu yormamak (te'vil) gerekir. Allah'ın muradı vahyin nüzul vasatında sahih şekilde anlaşıldığı için, müslümanlara düşen görev, o vasatta anlaşılmış ve açıklanmış olan manaya nakil yoluyla vakıf olmak (sema) ve ona uymaktır (ittiba). Seleften bize intikal eden basit, sade ve sarih tefsire rağmen te'vil yordamıyla nasstan çıkarımlar yapıp yeni hükümler kurmaya çalışmak bidattir.

İbn Teymiyye'nin bu noktada Sünnet'e atfettiği paradigmatik rolle ilgili olarak İmam Şâfiî'yi referans göstermesi ve ondan nakille Sünnet'in de tıpkı Kur'an gibi vahiy olduğunu söylemesi çok dikkat çekicidir. Zira İbn Teymiyye'nin "en güzel tefsir yöntemleri"nin ne olduğu hususunda Şâfiî'nin Sünnet anlayışını referans olarak kullanması, dinin temelde nasstan ibaret olduğu ve dolayısıyla tüm hayat olaylarıyla ilgili hükümlerin doğrudan ya da dolaylı olarak mutlaka bir nassa, hatta tek kaynak olarak Kur'an'a dayanması gerektiği fikrini benimsediğini gösterir. Bu fikir İmam Şâfiî tarafından, "Ümmet'in [kıyas, içtihat, istinbat meyanında] söylediklerinin tamamı Sünnet'in şerhi, Sünnet'in tamamı da Kur'an'ın şerhidir".¹⁰ şeklinde formüle edilmiştir. Bize göre İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" kapsamında anlatmaya çalıştığı şey de aslında Şâfiî'ye ait olduğu belirtilen bu sözün şerhi gibidir.

Gerek İmam Şâfiî'nin Sünnet'i müdafaa maksadıyla temellendirmeye çalıştığı "Sünnet eşittir Kur'an" fikriyle dini tek kaynağa (Kur'an'a) irca etmesi, gerekse aynı bakış açısını esas alan İbn Teymiyye'nin "Tefsirde en sahih ve sağlam yöntem Kur'an'ın Kur'anla tefsir edilmesidir" şeklindeki teklifi, modern dönemde genel olarak rivayet, özel olarak da Sünnet ve gelenek ile hemen hiçbir bağı/bağlantısı olmayan, dini en sahih ve en sağlam kaynak olarak sadece Kur'an metninden ve dolayısıyla Kur'an çevirisinden öğrenmek gerektiğini vurgulayan Kur'ancılık eğilimine hizmet etmiştir.

Bu durum tam bir ironidir. Burada karşımıza çıkan bir diğer ironi, modern dönemde çok rağbet gören "Kur'an'ı baştan sona bütünlük arzeden bir yazılı metin olarak algılama" eğiliminin çok kere İbn Teymiyye'nin "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" dediği şeyle ilişkilendirilmesidir. İbn Teymiyye Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden söz ederken, dinde ve dinî metinlerin anlaşılmasında nakilden ve selef otoritesinden bağımsız bir yaklaşımla salt dil

¹⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 6; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1025.

bilgisi ve re'ye dayanmanın caiz olmadığını vurgulamaya çalışmış, fakat onun bu maksatla ortaya koyduğu yöntem, günümüzde Kur'an'ı kendisine nazil olmuş bir yazılı metin gibi okuma, anlama ve yorumlama eğilimindeki yönetsizliğe hizmet eden bir araç gibi kullanılır olmuştur. Bu yanlış kullanımın temelinde Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) öncülük ettiği içtimai ve/veya hidayetçi yorum yönteminde, geleneksel tefsir birikimini göz ardı etmenin bir prensip olarak vaz edilmesi çok önemli rol oynamıştır.

Menâr tefsirine girişte sıkı bir gelenek eleştirisi yapan Abduh ve Reşid Rıza'nın¹¹ dinî düşünce çizgisinin Selef ve Seleflikle ilişkilendirilmesi de başka bir ironi olarak kaydedilmelidir. Bu düşünce çizgisindeki Selef vurgusu, günümüz Türkiye'sindeki Kemalist ve laikçi çevrelerin çok amaçlı biçimde kullandıkları "Atam izindeyiz" mottosunun işleviyle benzer bir özellik arz eder. Diğer bir deyişle, Abduh ve Reşid Rıza'nın selef vurgusu, Selefî paradigmaya sadakatten ziyade, özellikle İbn Teymiyye'nin eleştirel dil ve üslubundan yararlanma, aynı zamanda kendi düşüncelerine güçlü bir referans kaynağı oluşturma iradesini yansıtır. Bütün bunlar bir yana, Abduh ve Reşid Rıza'nın açtıkları çığır, Kur'an'ın masa başında muhtemel okur kitlesinin anlama sorunları dikkate alınarak tematik ve sistematik biçimde yazıya geçirilmiş bir metin gibi algılama eğiliminin yaygınlık kazanmasında önemli rol oynamıştır. Hâlbuki gelenekte, "Kur'an tek bir ayet gibidir; çünkü Allah'ın kelamı tektir" algısının sağlıklı olmadığı vurgulanmıştır.¹² Yine gelenekte bazı âlimler her ayet ve surenin bir diğeriyle bağlantısını kurma çabasının beyhude olduğundan söz etmiş ve bunu gerekçelendirme noktasında vahyin nüzulünün yirmi üç yıla yayılması, ayetlerin bu zaman dilimi içerisinde farklı sebepler ve hadiseler üzerine peyderpey nazil olması hasebiyle Kur'an metninin tematik ve sistematik bütünlük arz etmediğine dikkat çekmişlerdir.¹³

Tefsirin mahiyeti meselesine dönersek, geçmiş dönemlerde âlimlerin tefsir ile te'vil arasında belirgin bir ayrım gözetmeleri günümüzdeki Kur'an ve yorum faaliyetlerinin gerçek mahiyetini ve kıymet-i harbiyesini tespit açısından çok önemlidir. Çünkü bu ayrım, daha önce işaret edildiği gibi,

¹¹ Kuşkusuz Muhammed Abduh ve Reşid Rıza Kur'an tefsirinde Arap dili, usûl bilgisi ve rivayet malzemesine vukufiyet gibi şartların gerekli olduğunu söylemiş, hatta bu konuda İbn Teymiyye'nin mezkûr görüşlerini zikretmiştir. Bununla birlikte, geleneksel tefsir edebiyatının Kur'an'ı anlamının önünde büyük bir engel olduğunu da söylemiş, ayrıca sahih niyet ve samimiyetle Kur'an'a yönelip ayetler üzerinde düşünen her müslümanın ilâhî kelamı rahatlıkla anlayabileceğinden söz etmiştir (Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Beyrut 1999, I. 9-15). Gerçekten de Allah'ın insanoğlundan temel taleplerini anlayıp kavramak için tefsir sahasında uzman olmaya gerek yoktur. Kur'an'ı anlamaktan asıl maksat buysa -ki budur- Abduh'un söyledikleri doğrudur; ancak onun varoluşsal anlamaya atıfla söylediği şeyler, teknik anlamda tefsire hamedilmiş ve bu durum günümüzde sıkça şahit olunduğu üzere, geleneksel ilmî birikime hemen hiçbir şekilde atıfta bulunmaksızın, son derece keyfî ve gelişigüzel yorumlar yapmanın caiz olduğu noktada yanlış bir anlayışın geniş ölçekli kabul görmesi gibi bir sonuç vermiştir.

¹² Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 17.

¹³ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 37.

Kur'an ayetlerinin ilk hitap çevresinde anlaşılmış ve kavranmış delaletlerinin büyük ölçüde kasd-ı mütekellime işaret ettiğini, buna mukabil ayetlere sonradan yüklenen manaların böyle bir özellik taşımadığını söylememizi gerektirir. Buna göre Kur'an'ın gerçekte ne söylediğini tespit için, nüzul döneminde olup bitenleri bilmek, bunun için de öncelikle vahyin tabii ve tarihî bağlamına tanıklık eden sahabe nesline ait rivayetleri dikkate almak gerekir. Bu demektir ki tefsir öncelikle ve özellikle rivayet ve tarih bilgisiyile ilgili bir ilmî disiplindir. Ayetlerdeki kelimelerin dildeki anlam ve kullanımlarıyla ilgili filolojik izahlar da temelde rivayet ve tarih bilgisine müstenittir. Çünkü dil organizma gibidir; zaman içerisinde değişip dönüşür, kimi kelimeler zaman içerisinde ilk ve aslî anlamlarını yitirir. Bu sebeple, Kur'an kelimelerinin nüzul vasatında ifade ettiği manaları tespit işinin öncelikle tarih bilgisi gerektirdiği şüphesizdir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an kelimelerinin anlamlarını tarih ve rivayetten bağımsız biçimde salt dilbilgisiyle tespit girişimi geleneksel paradigma açısından kabul edilebilir değildir. Salt dilbilgisine dayalı tefsirin caiz olmadığı yönündeki hâkim anlayışa göre, sözgelimi Ebû Ubeyde (ö. 209/824[?]) seleften nakledilen rivayet temelli izahlardan ziyade Arap dilinin kullanım ve üslup özelliklerini esas almış ve kimi zaman çok serbest denebilecek yorumlar yapmıştır.¹⁴

Bütün bu değerlendirmeler neticesinde tefsir, Kur'an'ın aslî ve tarihî anlamını tespitle sınırlı bir faaliyet olarak kabul edildiğinde, bunun müstakil bir ilmî disiplin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu sınır dâhilinde tefsir ilminin en temel özelliklerinden biri ve belki de birincisi normatif değil, deskriptif olmasıdır. Daha açıkçası, tefsir, ayetlerden fikhî ya da kelâmî hükümler çıkarma hedefi bulunmayan, bilakis gerek nüzul ortamında olup bitenler, gerekse o vasatta nazil olan ayetlerin kime ne söylediği ve ilk muhatapların o ayetlerden ne anladığı hususunda enformasyon sağlayan bir ilimdir. Kısaca denilebilir ki tefsirin işlevi Kur'an'a Kur'an olarak yaklaşmak ve ayetlerdeki ilk-aslî manayı nüzul tarihiyle buluşturarak ortaya koymaktan ibarettir.

Tefsir, pratik hayatta ortaya çıkan sorunlar ve ihtiyaçlar karşısında Kur'an'dan hareketle sorun çözme faaliyeti değildir. Buna mukabil kelimeler ve fıkıh gibi ilimlerin temel işlev ve hedefi usûl (inanç/itikâd) ve furû' (toplumsal düzen ve hukuk) açısından sorun çözmedir. Hâliyle kelimeler ve fıkıhta aslolan, kural koymak, hüküm kurmak ve norm oluşturmaktır. Kur'an, tefsir ilmi için bir konu iken kelimeler ve fıkıh için norm kaynağıdır.¹⁵ Kelimeler ve fıkıh kendi normlarını oluştururken tefsirin sağladığı rivayet bilgisinden yararlanır veya hüküm istinbatında bu bilgileri referans alır. Nitekim klasik fıkıh usûlünde, "el-ibretü bi umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebeb" (nüzul sebebindeki hususiliğe değil, lafzdaki umumiliğe itibar edilir) şeklinde bir kaide vazedilmiş ve bu kaideyle birçok ayetten yeni hükümler üretilmiştir. Mesela,

¹⁴ Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, Beyrut 1993, VI. 2707.

¹⁵ Daha geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, İstanbul 2008, s. 47-57.

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) *yâ benî âdeme huzû zîneteküm inde külli mescidin* ifadeleriyle başlayan A'râf 7/31. ayetin Kabe'yi çıplak vaziyette tavaf eden bazı müşrik Araplar hakkında nazil olduğuna işaret eder. Daha sonra bu ayetin namazda setr-i avretin vücubuna delil teşkil ettiğini söyler. "Ayet Kabe'yi çıplak halde tavaftan men hakkında nazil olmamış mıydı?" şeklindeki muhtemel bir itirazla ilgili olarak da şöyle der: "Biz usûl-i fıkhıta sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edileceğini açıklamıştık."¹⁶

Geleneksel usûl, fıkıh ve kelâm literatüründe tefsir bilgisinin bu tür hüküm istihraçlarında her zaman referans veya hareket noktası olarak kullanıldığını söylemek zordur. Hatta denilebilir ki özellikle itikadî meselelerle ilgili te'villerde sahabe ve tâbiünden nakille gelen tefsir bilgisi çok kere göz ardı edilmiştir. Çünkü bu bilgi müevvilin kendi mezhebine uygun düşen manayı istihraç etmesini zorlaştırabilir; hatta istihraç edilmek istenen manayı tümünden nefyedebilir. Sözelimi, İbn Ömer, Mücâhid ve İkrime gibi sahâbî ve tâbî âlimlerin Kıyâme 75/23. ayette geçen "nâzirah" kelimesini, "beklemek, ummak" diye izah ettikleri yönündeki tefsir bilgisi Ehl-i Sünnet'in bu ayetle teyit etmek istediği ru'yetullah inancına ters düşer. Bu yüzden, söz konusu izahın kelâmî açıdan makbul sayılmaması, bunun yerine "Allah ahirette görülecek" inancını destekleyen rivayetlerin esas alınması gerekir.¹⁷ Bu durum, Kur'an'ın ne şekilde yorumlanacağı, seleften menkul rivayetlerden hangisinin yorumda referans kaynağı olarak kullanılacağı, hatta hangi ayetin meale nasıl yansıtılacağı gibi konularda mezhebî-kelâmî kabullerin belirleyici olduğunu, dolayısıyla tefsir, fıkıh usûlü gibi sair ilimlerin kelâmdaki temel kabulleri teyit unsuru olarak kullanıldığını gösterir.

Tefsir, rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir ilmî disiplin olarak fıkıh ve kelâm gibi normatif ilimlere bir tür malzeme tedarikçiliği yapma özelliğine sahiptir.¹⁸ Bu çerçevenin dışına çıkarıldığı takdirde tefsirin ne ilgi alanı ve misyonu belirlenebilir, ne de fıkıh ve kelâm gibi diğer ilimlerin müstakil varlıklarının ne işe yaradığına makul bir izah getirilebilir. Hatta bu durumda tefsirin müstakil bir ilmî disiplin olduğundan söz etmek de anlamlı ve inandırıcı olmaz. Tefsir Kur'an'ı hem konu olarak ele alır hem de hüküm kaynağı olarak kullanır, denirse -ki İlahiyat camiasında bilerek veya bilmeyerekten böyle diyen ve böyle düşünen kimselerin sayısı oldukça kabarıktır-, bu takdirde İbn Teymiyye'nin Fahreddîn er-Râzî ve *et-Tefsîru'l-Kebîr* hakkındaki, "Onun tefsirinde her şey var, ama tefsir yok"¹⁹ eleştirisi haklılık kazanır. Çünkü *et-Tefsîru'l-Kebîr*'deki kelâm felsefe, tıp, astronomi ve sair alanlarla ilgili bilgi, görüş ve değerlendirmeler teknik anlamda "tefsir" olarak kabul edildiğinde tefsir tefsir olmaktan çıkar ve Kur'an bağlamında ansiklopedik

¹⁶ Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 2004, XIV. 50-51. Benzer bir ifade için bkz. Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, VII. 121.

¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 70; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX. 201-203.

¹⁸ Murat Sülün, "Tefsir İlim midir? Nasıl Bir İlimdir?", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir?*, (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 15-16 Mayıs 2010), İstanbul 2011, s. 31-32.

¹⁹ Bkz. Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Beyrut 2000, IV. 179.

ya okumasıdır. İcazet, hocanın kendi talebesine, “Falan tefsir rivayeti için sana icazet verdim” veya “Tefsire dair işittiğim tüm rivayetler için sana icazet verdim” demesi, kendisine icazet verilen kişinin (mücâz leh) de bu rivayeti naklederken, “Bu rivayet hususunda falan hoca bana icazet verdi” demesidir. Vicâde ise bir kimsenin Kur’an tefsiriyle ilgili bir rivayeti kendisiyle görüştüğü ya da görüşmediği başka bir kimsenin yazılı metni olarak bulması ve ilgili rivayeti “vecedtü bi-hatti fülânin” (Ben bu rivayeti falan kişinin yazılı metni olarak buldum) diyerek nakletmesidir.²²

Kâfiyecî’nin tefsire hem bir alan ve sınır tayin etmek, hem de onun müstakil bir ilim olduğunu müdellel hale getirmek amacıyla serdettiği bu görüşler tefsirin her şeyden çok hadis/rivayet, dolayısıyla tarih ve gelenekle irtibatlı olduğu gerçeğini teyit eder. Kaldı ki muhaddislere göre hadis ve Sünnet Kur’an’ın tefsiri mahiyetindedir. Nitekim Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) Abdurrahmân el-Mehdî’den (ö. 198/813), “[İlim sahibi olmak isteyen] kişi yeme içmeden daha çok hadise muhtaçtır. Çünkü hadis Kur’an’ı tefsir eder (Hadis, Kur’an’ın tefsiridir)”²³ şeklinde bir söz nakletmiştir. Buna paralel olarak İbn Teymiyye gibi bazı âlimler de Hz. Peygamber’in bütün söz ve fiillerini tefsir kapsamında değerlendirme yoluna gitmiştir.

Evet, tefsirin hadis ve rivayete dayalı bir faaliyet olduğu doğrudur; ancak Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinin tümünü tefsir olarak değerlendirmek ve/veya hadisle tefsiri özdeşleştirmek tartışmaya açıktır. Bu meselenin bir sonraki başlık altında tartışılacağını belirterek burada tefsirle ilgili mahiyet soruşturmasına devam etmek ve Fahrreddîn er-Râzî’nin *et-Tefsîru’l-Kebîr*’i ekserinde tefsir-kelam ilişkisinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Râzî *et-Tefsîru’l-Kebîr*’deki zengin muhtevayı tefsir olarak zikretmemiştir. Kaldı ki ona göre tefsir küllî değil cüz’î/fer’î bir ilimdir. Diğer bir deyişle, tefsir amaca götüren bir araç ve âlet ilmidir. Temel amaç, insanların Allah’ı daha iyi tanıyıp bilmesidir. Bu bilgiye ulaştıran her şey, bir araç olarak Allah’ın kelamını izah bağlamında kullanılabilir; ancak bu malzemenin kullanımı tefsir zannedilmemelidir.²⁴ Bazı ayetlerle ilgili izahlarında “tefsirci” (müfessir) ve “kelamcı” (mütekellim/usûlî) gibi teknik terimler kullanması, Râzî’nin farklı alanlar ve konularla ilgili tüm bilgileri tefsir sadedinde zikretmediğini gösterir. Örnek vermek gerekirse, Râzî Zâriyât 51/56. ayetin izahında, “Allah’ın fiillerinde gayeliklik ve sebeplilik var mı yok mu?” meselesini tartışırken, “Bu meselenin daha ileri düzeyde ele alınıp tartışılması müfessire değil, kelamcı-usulcüye havale edilir” (*ve’l-istiksâu müfevvdün fihî ile’l-mütekellimi’l-usûliyyi le’l-müfessir*) demiştir.²⁵ Benzer şekilde, En’am 6/38. ayet münasebetiyle Kur’an’ın bütün dinî deliller ve hükümleri muhteva olup olmadığı meselesinden söz ederken, bu meseleyi enine boyuna tartışma yerinin tefsir değil, fıkıh usûlü olduğunu söylemiştir

²² Kâfiyecî, *et-Tefsîr*, s. 257-260.

²³ Ebû Bekr el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî Ma’rifeti Usûli İlmî’r-Rivâye*, Mısır 2003, s. 82, 87.

²⁴ Muhammed el-Ureybî, *el-Muntalekatü’l-Fikriyye inde’l-İmâmi’l-Fahri’r-Râzî*, Beyrut 1992, s. 91-92.

²⁵ Fahrreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVIII. 200.

(*ve'l-istiksâu fhi innemâ yeliku bi-usûli'l-fikh*).²⁶

Fahreddîn er-Râzî, bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, tefsir faaliyeti Kur'an'daki mana ve mesajı anlayıp yorumlamanın ön aşaması olarak görmektedir. Bu demektir ki tefsir aslı değil, fer'î bir ilimdir. En temel ve aslı ilim kelamdır. Çünkü kelim müslümanların inanç ve zihniyet yapısını, dünya görüşünü ve hatta ideolojisini oluşturur. Unutmamak gerekir ki kelamın diğer adı usûlü'd-dîndir. Yani kelim asılların ilmidir. Bu yüzden, nasların te'vilinde -tefsirinde değil!- bir usûl aranacaksa, bu usûlün adresi fıkıh usulü değil, kelamdır. Çünkü kelim usûlü furû ile ilgilidir. Furûdan daha önemli ve öncelikli olan usûl, yani kelamdır. Bunun içindir ki Gazâlî (ö. 505/1111) fıkıh usulüyle ilgili *el-Mustasfâ* adlı eserinin başında uzun uzadıya kelamın en büyük ve külli ilim olduğunu anlatmıştır.²⁷

Özetle, tefsir kelama hizmet eden bir âlet ilmi mesabesinde. Kelam ilmindeki temel kabulleri Kur'an'a atıfla temellendirmenin yolu ise tefsir değil, en genel çerçevede te'vildir. Aslında te'vil Kur'an'ın tarihi aşan anlamlarını farklı tarihselliklere taşımaz. Bu taşıma işlemi re'y, içtihad, istinbat ve istihraç gibi kavramlarla da ifade edilebilir. Te'vil re'ye dayalı bir faaliyet olduğundan, öznellik, hatta kimi zaman keyfilik kaçınılmazdır. Bunun içindir ki kelim ve fıkıh usûlünde te'ville ilgili birtakım şartlar konulmuş ve bu sayede keyfilik önüne geçilmeye çalışılmıştır. Söz konusu şartları taşıyıp taşımama noktasında karîb, sahih, makbul, münkad ve baîd, merdut, müstekreh gibi te'vil kategorileri oluşturulmuştur. Dikkat edilirse, gelenekte tefsirin sahihlik şartlarından ziyade, kaynaklarından (me'haz) veya bu kaynakların sağlamlığından söz edilmiştir. Bu durum bir yönüyle öznenin tefsirde tasarruf imkânının sınırlı olmasıyla, diğer bir yönüyle de tefsir faaliyetinin nakiller ışığında tarihî manayı tespit noktasında son bulmasıyla ilgilidir.

Tefsirin Gelişim Seyri ve İlk Tefsir Ürünleri

Tefsirin en başından itibaren müstakil bir ilmî disiplin olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Bu meselede iki farklı yaklaşım ön plana çıkmaktadır. İlk yaklaşıma göre tefsir başlangıçta hadisin bir bölümü (bab) olarak ortaya çıkmış, sonradan müstakil bir ilmî disiplin haline gelmiştir. Mesela Ahmed Emîn (ö. 1954) *Duha'l-İslâm* adlı eserinin İslamî ilimler tarihiyle ilgili bölümünde hadisi tefsirden önce zikretme sebebiyle ilgili olarak, "Tefsiri hadisten sonra zikrettim. Çünkü tefsir başlangıçta hadis olarak şekillenmiş ve [Abbasiler dönemiyle] tarihlendirdiğimiz üçüncü asra kadar hadisin bir bölümü ve alt dallarından biri (*bâb min ebvâbih*) olarak varlığını muhafaza etmiştir. O döneme kadar hadis tefsirden teşrii ve tarihe kadar birçok farklı disiplini içeren çok geniş bir alan ve kapsama sahipti. Bütün bu farklı disiplinler hadis alanına dâhildi. Öyle ki ravi tarafından nakledilen bir hadiste Kur'an ayetleriyle ilgili bir izah bulunur, diğer bir hadiste fikhî bir konu yer alır, başka bir hadiste ise Hz. Peygamber'in gazvelerinden birine atıfta

²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII. 179.

²⁷ Ebû Hâmîd Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, Medine trs., I. 12-17.

bulunulurdu.”²⁸ demiştir. Aynı paralelde Zehebî (ö. 1977) de şunları söylemiştir: “Tefsir sahabe döneminde hadis formundaydı. Hatta onun bir parçası ve bölümü hüviyetindeydi. Tefsir bilgileri bu dönemde henüz sistematik hale gelmemişti. Bilakis hadis rivayetinde olduğu gibi, farklı ayetlerin tefsiriyle ilgili olarak dağınık şekilde rivayet ediliyordu. Namazla ilgili hadis cihadla ilgili hadisle, miras konusuyla ilgili hadis Kur’an’daki bir ayetin tefsirini içeren başka bir hadisle birlikte naklediliyordu.”²⁹

Tefsirin müdevven hale gelmesinin üç aşamada gerçekleştiğini düşünen Zehebî’ye göre birinci aşamada tefsir sahabenin Hz. Peygamber’den, sahabenin sahabeden ve tâbiûnun sahabeden rivayetiyle nakledilmiştir. İkinci aşamada Hz. Peygamber’in hadisleri toplanıp tedvin edilirken tefsir de hadis mecmualarında bir bölüm olarak yerini almıştır. Bu dönemde Yezîd b. Hârûn es-Sülemî (ö. 117/735), Şu’be b. Haccâc (ö. 160/776), Vek’ b. el-Cerrâh (ö. 196/811), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) ve Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî (ö. 211/827) gibi âlimler tefsiri müstakil olarak değil de hadisin bir babı/bölümü olarak derlemişlerdir. Üçüncü aşamada ise tefsir hadisten ayrılarak müstakil hale gelmiştir.³⁰

Genel kabul gören bu yaklaşımın aksine bazı çağdaş âlimler tefsirin en başından itibaren müstakil bir ilim hüviyetinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Mesela Tâhir b. Âşûr’a (ö. 1973) göre, “Tefsir İslam ulemasının diğer ilimlerin tedvin faaliyetine girişmeden önce meşgul oldukları ilk ilimdir (...) Tefsir ilk ortaya çıkan İslamî ilimdir. Çünkü tefsirle meşguliyet Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Bazı sahâbiler, tıpkı Hz. Ömer’in *kelâle* hakkında sorması gibi, Kur’an’dan manasını anlayamadıkları hususlarla ilgili birtakım sorular sormuşlardır. Bilahare Hz. Ali, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit, Übey b. Ka’b, Abdullah b. Mes’ûd gibi sahâbiler tefsir sahasında ön plana çıkıp meşhur olmuştur.”³¹

Tefsirin başlangıçtan itibaren müstakil bir ilim olduğu fikri İffet Şarkavî, Müsâid Müslim gibi araştırmalarca da savunulmuştur. İslamî ilimlerin doğuşu ve gelişim süreciyle ilgili önemli tespitlerde bulunan Fuad Sezgin de tefsire dair ilk eserlerin hicrî birinci asrın son çeyreğinde ortaya çıktığına dair birtakım veriler ortaya koymuş ve bu veriler genelde İslamî ilimlerin, özelde tefsirin başlangıç evresiyle ilgili genel kabullerin gözden geçirilip sorgulanması ihtiyacını doğurmuştur. Sezgin, konuyla ilgili rivayetlerin Kur’an tefsirine dair ilk çalışmaların İslam’ın başlangıcına kadar gittiği konusunda şüpheye mahal bırakmadığını ve Abdullah b. Abbas’ın bu alanda çalışan ilk kişi olduğunu belirttiikten sonra bu görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: Abdullah b. Abbas’ın bildik anlamda bir kitap/eser bırakmadığı

²⁸ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm*, Kahire 1997, II.137.

²⁹ Zehebî Abdullah b. Abbas’ın tefsiri öne sürülerek bu görüşe karşı çıkılması ihtimaline karşılık, söz konusu tefsirin ona nisbetinin sahih olmadığını, aksine bu tefsiri Firuzâbâdî’nin (ö. 817/1415) çok da sağlam olmayan Muhammed b. Mervan es-Süddî tarihine dayalı olarak bir araya getirdiğini söylemiştir. Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, I. 66.

³⁰ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, I. 97-98.

³¹ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus trs., I. 13-14.

düşüncesine gelince, bunun sağlam bir mesnedi yoktur. Bu düşünce erken dönemdeki teliflere ilişkin yanlış bir tasavvurdan neşet etmiştir... Fıkıh, emsal gibi konularda tedvin edilen en eski kitaplar İslam'ın başlangıcına, hatta bunların bir kısmı cahiliye dönemine kadar uzanır. Bu durumda şiir, ensab, *eyyâmü'l-arab*, *megâzi*, *siyer* ve *fıkıh* gibi çeşitli alanlarda bilgi sahibi olan Abdullah b. Abbas'ın bütün bu alanlarla ilgili birikimini yazıya geçirmeyi ihmal ettiği düşünülebilir mi? Tarihçi Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) verdiği bilgiye göre Abdullah b. Abbas'ın talebelerinden Küreyb b. Ebî Müslim, hocası İbn Abbas'ın telif ettiği eserlerden bir deve yükü kadarını muhafaza ettiğini söylemiştir.³²

Tefsirin tarihlendirilmesiyle ilgili yaklaşım farkı bize göre kavram ve tanım ihtilafıyla ilgilidir. Daha açıkçası, "Tefsir nedir, ne değildir? Tefsirin alanı, işlevi nedir? Tefsir ile te'vil birbirinin aynı mı yoksa gayrı mıdır?" gibi sorulara verilecek farklı cevaplar, "Tefsir başlangıçta hadisin bir babı mıydı yoksa müstakil bir ilim dalı mıydı?" meselesinin de farklı zaviyelerden ele alınması sonucunu doğurur. Tefsir, Kur'an'ın nüzul ortamında anlaşılmalı ve açıklanmış olan manasını tespit faaliyeti olarak kabul edildiğinde -ki böyle kabul edilmesi gerekir-, bunun her şeyden önce rivayet ve tarih bilgisine dayalı bir ilim olduğu gerçeği teslim edilir.

İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) "Şeriat ilmi bu işin bidayetinde mahz rivayet" (*ve-kâne ilmü's-şerîati fî mebdei hâze'l-emri naklen sırfen*)³³ şeklindeki tespiti bu bağlamda son derece önemlidir. Zira İslam'ın ilk dönemlerinde hadis, tefsir, fıkıh, kelam gibi kategorik ayrımlar ve ayrışmalar mevcut değildi. Bilakis bütün bu alanlarla ilgili meseleler "ilim" kelimesinde mün-demîç olarak ifade edilirdi. İlim ise tek kelimeyle hadis/rivayet demekti. Nitekim Şemsüddîn ez-Zehebî (ö. 748/1348) hicrî ikinci asrın ortaları hakkında (hicrî 143. yıl), "Bu asırda İslam âlimleri hadis, fıkıh ve tefsiri tedvin etmeye başladılar... İlmi tedvin ve tevbib faaliyeti giderek arttı... Arapçayla, dille, tarihle ve insanların ahvaliyle ilgili kitaplar tedvin edildi. Bundan önceki asırda insanlar ya hafızalarından konuşuyorlar ya da ellerindeki gayr-i mürettep sahifelerden rivayette bulunuyorlardı."³⁴ demiştir. Câbirî bu tarihi bilgiyi, "O dönemde ilim re'yin karşısı olarak kullanılmıştır. Buna göre ilim, *rivayet*lerden ibaret olmaktadır."³⁵ şeklinde değerlendirmiştir.

Bu anlamda "ilm" in ilim olması, hadis ve rivayet in ilk kaynağına sahih ve muttasıl bir isnat zinciriyle bağlanmasını ifade ederdi. Klasik hadis usulü edebiyatında Hz. Peygamber'den gelen naklin merfu, sahabeden gelen naklin mevku, tâbiûndan gelen naklin maktu diye isimlendirilmesi teknik bir meseledir. Burada önemli olan husus farklı isimlendirmelerle anılan nakillerin/rivayetlerin terimsel anlamda fıkıh, hadis, tefsir ve kelam gibi

³² Fuad Sezgin, *Târîhu't-Türâsî'l-Arabî*, çev. M. Fehmî Hicâzî, Riyad 1983, I. 59-60.

³³ Ebû Zeyd Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut trs., s. 480.

³⁴ Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut 1991, IX. 13.

³⁵ M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 88.

disiplinleri ilgilendiren bilgileri ihtiva etmesidir. Binaenaleyh, tefsir rivayetlerinin büyük çoğunluğu ister kelâmî, ister fikhî, ister başka bir ilmî disiplinle ilgili olsun, merfu, mevkuf ve maktu şeklindeki üç gruba dâhildir. Bu durumda tefsir rivayetleri, muhtevaları bakımından diğer rivayetlerden ayrılrsa da menşe'leri itibariyle aslında birer hadis rivayetidir. Unutmamak gerekir ki ilk hicrî asırlarda "rivayet" ve "hadis" kelimeleri eş anlamlı olarak da kullanılmıştır.³⁶ Hâsılı, tefsir öncelikle ve özellikle rivayete mebnidir. Sonraki nesillerin Kur'an yorumları tefsir değil, istinbat, istihraç, içtihad ya da kısaca te'vildir. Geleneksel tanımlarda tefsir ile te'vilin birlikte ele alınması da işbu mahiyet farkıyla ilgilidir.

Sonuç olarak, "Tefsir başlangıçta hadis ilminin bir bölümüydü" tezi, tefsir ve hadis kavramlarının geç dönemlerdeki teknik ve terminolojik anlam kalıpları dışında ele alınmalı ve bu noktada bütün dinî ilimlerin tedvin ve tevbib döneminden önce rivayet malzemesi içinde yer aldığı gerçeği gözden kaçırılmamalıdır. Dinî ilimlerin müstakil ve sistematik hale gelmeden önce rivayet geleneğine bağlı olarak isnatlı bilgiler şeklinde nakledilmesi göz önüne alındığında, "Başlangıçta tefsir hadisin bir koluydu" ya da "Tefsir hadisten doğdu" gibi kesin hüküm cümleleri yerine, "Dinî ilimler bidayette ortak bir alanı paylaşıyor ve tüm ilimler rivayet malzemesi içinde yer alıyordu"³⁷ şeklinde bir önerme kurmanın daha isabetli olduğu anlaşılır.

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki dinî ilimlerin başlangıçta hadis ve rivayet malzemesi içinde yer alması, tefsirin teknik ve dar anlamda hadisle aynıleştirilebilir olduğu anlamına gelmez. Gerçi klasik dönemlerde İbn Teymiyye gibi bazı âlimler Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerini tefsir kapsamında değerlendirmeyi gerektiren bir yaklaşım sergilemiştir; ancak bu yaklaşımın isabetli olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Zira Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi hadisçilerin eserlerine tefsir bölümü açmaları, Hz. Peygamber'in bütün hayatının Kur'an tefsiri olduğuna ilişkin yaklaşımı en azından pratikte benimsemediklerini gösterir. Çünkü söz konusu muhaddisler böyle bir anlayışla hareket etmiş olsalardı, doğrudan ya da dolaylı olarak tamamen Hz. Peygamber'in ahvaline ilişkin rivayetleri muhtevi olan eserlerinde tefsir adıyla özel bir bölüm açmazlardı. Bununla birlikte adı geçen muhaddislerin tefsir rivayetlerini sınırlı sayıda nakletmeleri, çoğunlukla tefsir amaçlı varit olmamış haberleri ayetlerle ilişkilendirmeleri en azından üçüncü asır rivayet tefsiri çizgisinde hareket etmediklerini gösterir. Abdurrezzâk'ın *Tefsîr'i* ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'indeki "Kitâbu't-Tefsîr" bölümünün kabaca mukayesesi bile bunun böyle olduğunu ispata kâfidir.³⁸

Bazı muhaddislerin Kur'an ayetleriyle ilgili hadisler için "Kitâbu't-Tefsîr" şeklinde müstakil bir başlık açmış olmaları, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri-

³⁶ M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Ankara 2003, s. 19.

³⁷ Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Ankara 2012, s. 236-237.

³⁸ Selçuk Türcan, "Hadis Rivayet Geleneği ve Tefsir: Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu't-Tefsîr'i Örneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 29 (2010), s. 252.

nin tümünü tefsir kapsamında değerlendirmediklerini göstermekle birlikte, tefsirin en başından itibaren bağımsız bir ilim dalı olduğu iddiasını kanıtlamaz. Bize göre hadis kitaplarındaki müstakil bölümler/başlıklar, genelde dinî ilimlerin özelde hadis-rivayet malzemesinin tedvin ve tevbib süreciyle ilgilidir. İlimlerin müstakilleştiği bu süreçte muhaddisler de ellerindeki hadis malzemesini tematik olarak tasnif etmiş, dolayısıyla Kur'an ayetleriyle ilgili rivayetleri "Kitabü't-Tefsîr" başlığı altına yerleştirmişlerdir.

Bütün bunlardan sonra şunu da belirtmek gerekir ki tefsirin mahiyet ve işlev açısından daha ziyade sahabe ve tâbiûndan gelen rivayete dayalı açıklamalarla ilgili olması, ilk iki müslüman nesle ait Kur'an yorumlarının hiçbir kişisel kanaat içermeyen, salt Hz. Peygamber'e ait açıklamaların naklini ifade eden bir "rivayet" şeklinde algılanmasını gerektirmez. Daha açıkçası, sahabe ve bilhassa tâbiûndan gelen tefsirle ilgili açıklamaların önemli bir kısmı re'y, içtihad, istinbat türündendir; ancak onların dirayet kategorisine giren açıklamaları sonraki asırlarda Ehl-i hadis ve Selefi düşüncenin "selef" kavramlaştırmasının da önemli ölçüde etkisiyle "rivayet" diye ifade edilir hale gelmiş ve re'y karşıtlığı şeklinde terimleşmiştir. Bu mesele bir tarafa, teknik anlamda merfu, mevkuf ve maktû olarak gelen tefsir rivayetleri her ne kadar sahabe ve tâbiûn ulemasının re'y temelli izahlarını muhtevi olsa da, bu izahların Kur'an'daki aslî ve tarihî manayı tespit ve vazgeçilmez bir kaynak olduğu, dolayısıyla söz konusu izahlardaki re'y unsurunun özellikle kelâmî ve fikhî mezheplerin teşekkülünden sonraki re'y kavramlaştırmasından farklı bir kategori oluşturduğu kuşkusuzdur.

Bazı kısımlarının Abdullah b. Sâbit'e ait ilaveler olduğu anlaşılacakla birlikte, bugün elde mevcut ilk tam Kur'an tefsirinin sahibi olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserinde, sahabe ve tâbiûn âlimlerinin Kur'an'ı açıklarken naklin yanında kişisel fikir ve kanaat belirtmeyi de ihmal etmediklerini bildiğinden, kendisinin de benimsediği izahları zikrederken isnada ihtimam gösterme ihtiyacı duymamış ve fakat bu tefsir tarzı ilmi/rivayeti senetten ibaret sayan Ehl-i hadis ekolünce "re'y" kapsamında değerlendirilip makbul sayılmamıştır. Aslında Mukâtil'in tefsir tarzı kendi re'yine dayalı yorumlardan ziyade sahabe ve tâbiûn ulemasına ait izahları kısa ve özlü bir şekilde aktarmak veya rivayetlerdeki izahlardan tercihe şayan gördüğünü hâsıla olarak ortaya koymak şeklindedir. Örnek vermek gerekirse, Mukâtil En'am 6/160. ayetteki "hasene" ve "seyyie" kelimelerini "tevhid" ve "şirk" diye izah etmiştir.³⁹ Bu izah ilk nazarda "hasene" ve "seyyie" kelimelerinin özellikle meallerdeki karşılıklarıyla örtüşmemesi ve bilinen yaygın manaya denk düşmemesi⁴⁰ sebebiyle Mukâtil'in kendi çıkarımı gibi görünebilir; fakat aslında Hz. Peygamber'den gelen bir tefsirin meali, yani birer kelimelik özeti mahiyetindedir. Zira hadis rivayetlerine göre ayetteki "hasene" ve "seyyie" kelimeleri Hz. Peygamber

³⁹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, nşr. A. Mahmûd Şehhâte, Beyrut trs. I. 599.

⁴⁰ Türkçe meallerde "hasene" ve "seyyie" kelimeleri ya "iyilik-kötülük" ya da "iyi/güzel iş-kötü iş" şeklinde karşılanmış ve böylece iki anahtar kavramın aslı anlamı amorflaştırılmıştır.

tarafından tevhid (lâ ilahe illallah) ve şirk (kelimetü'l-işrâk) diye izah edilmiş; bu nebevî tefsir Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Ebû Hureyre, Enes b. Malik gibi sahâbîler ile Hasen el-Basrî, Saîd b. Cübeyr, Atâ, Mücâhid, Ebû Salih Zekvân, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, İbrahim en-Nehaî, Dahhâk, Zührî, İkrime, Zeyd b. Eslem, Katâde, Süddî gibi birçok tabîî âlimden de nakledilmiştir.⁴¹ İbn Adî (ö. 365/976) Hz. Peygamber'den gelen bu izahla ilgili merfu bir hadisin senesinde Mukâtil'i de zikretmiştir.⁴² Öte yandan Mukâtil'in tefsirinde yer alan ve fakat isnat zincirleri bulunmayan rivayetlerin büyük bir kısmının *es-Sahîh*'te (Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i?) ve/veya Sünen türü eserlerde mevcut olduğu tespit edilmiştir.⁴³

Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki Mukâtil'in tefsiri Kur'an'ın ilk, aslı ve tarihî anlamlarını tespitte son derece değerli ve ayrıcalıklı bir eserdir. Bu eseri ayrıcalıklı kılan hususiyetlerden biri, nüzul dönemindeki Arapların lisanî örflerinin gayet yalın, dolambaçsız şekilde aktarılması ve dolayısıyla birçok spekülâtif yorumun sadet dışı olduğunu tespitte büyük imkân tanımasıdır. Bir örnek vermek gerekirse, bilindiği gibi Kıyâme 75/1. ayetteki "lâ uksimû" şeklindeki yemin ifadesiyle ilgili olarak müteahhir dönem tefsir kitaplarında sayısız yorum mevcuttur. Mukâtil bu tarz bir yemin ifadesinin Cahiliye dönemindeki kullanımından söz etmiş⁴⁴ ve böylece müteahhir dönemlerde yemin lafzının nefy lâmanı ile buluşmasına derin anlamlar ve hikmetler atfeden yorumların pek anlamlı olmadığını kavramamıza imkân vermiştir. Hâl böyleyken, Mukâtil'in sahabe ve tâbiûn devrindeki yaygın telakkileri kısa ve özlü biçimde yansıtan birçok izahı bazı araştırmacılarca tenkit edilmiş, bu bağlamda çok sık mitolojik anlatımlara yer verdiği, özellikle kıssaların tefsirinde sayı zikretmeye pek meraklı olduğu, tarihî yanılığa (anakronizm) düştüğü gibi birtakım hususlar kusur ve zaaf olarak değerlendirilmiştir.⁴⁵

Evet, bu hususlar günümüz tefsir anlayışı açısından kusur ve zaaf sayılabilir. Ancak Mukâtil'in içine doğduğu dünya ve yetiştiği kültürel iklim dikkate alındığında bunların zaaf değil, İslam'ın ilk dönemlerindeki bilgi ve tefsir anlayışının mahiyetine ilişkin birer gösterge ve tarihî belge olduğu kendiliğinden anlaşılır. Öyle ki Âdem, cennet ve düşüşle ilgili ayetlerin tefsirine bakıldığında, kimi zaman günümüz insanı için masal, efsane ve esatirle eşdeğer görülebilecek birçok anlatının sahabe ve tâbiûndan nakledildiğine tanık olunur. Keza cennet, cehennemle ilgili olarak hadis ve rivayet malzemesinde yetmiş ve yetmiş bin gibi rakamlarla ifade edilen sayısız tasvir mevcuttur. Şu halde, Kur'an ayetlerini gerek efsane ve esatir temelinde açıklamak, gerekse sayı zikretmeye düşkün olmak Mukâtil'in kişisel ilgi ve eğiliminden ziyade, yaşadığı dönemin bilgi ve hakikat anlayışıyla ilgili bir husustur. Öte yandan tefsirde anakronizm eleştirisi, Mukâtil'den ziyade

⁴¹ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut 2003, V. 1431-1432.

⁴² Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, Beyrut trs., VIII. 191.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîr*, V. 51.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, IV. 509.

⁴⁵ M. Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Ankara 2005, s. 49-57.

yaşadığı çağdaki ulemanın, hatta sahabe ve tâbiûn ulemasının genel problemidir. Söz konusu eleştiriye göre Mukâtil'in hem Hz. Yahya'nın öldürülmesinin akabinde, hem de İsa'dan sonra gerçekleşen bir olay sırasında Buhtunnasr'ın rolünden söz etmesi⁴⁶ tarihî bir yanılgıdır. Oysa aynı yanılgı tâbiûn müfessirleri, hatta "Tarihin Babası" sayılan Taberî gibi müfessirler için de söz konusudur. Zira Taberî Bakara 2/114. ayetin tefsirinde Katâde ve Süddî'nin "Buhtunnasr (Nabukadnezzar) ve ordusu Beyt-i Makdis'i tahrip etti; bu sırada Hıristiyanlar da ona yardım etti" bilgisini nakletmiş, bununla da kalmayıp ayetin farklı yorumlarıyla ilgili tercihini şöyle dile getirmiştir: "Bakara 2/114. ayetle ilgili te'viller arasında en isabetlisi şudur: Bu ayetteki *ve-men ezlamu mimmen mene'a mesâcidellâh* ifadesinde kastedilen zümre Hıristiyanlardır. Şöyle ki Onlar Beyt-i Makdis'in tahrip edilmesi için çalışmış, bu konuda Buhtunnasr'a yardımcı olmuşlardır."⁴⁷

Hâlbuki Buhtunnasr'ın (Babil Kralı Nebukadnezzar) Kudüs'e girip mabedi tahrip etme hadisesi, milattan önce 597'de İsrail kralı Yehoyakim zamanında gerçekleşmiştir. Diğer bir deyişle, bu hadise Hz. İsa'nın dünyaya gelişinden asırlar önce meydana gelmiştir. Bu tarihte Hıristiyan varlığından söz etmek söz konusu değildir. Bunun içindir ki Subhî es-Sâlih, Taberî'nin böyle bir görüşü tercih etmesinin hiçbir şekilde mazur sayılamayacak düzeyde fahiş bir tarihî hata olduğunu söylemiştir.⁴⁸

Mukâtil'in tefsiri Kur'an ayetlerinin ilk, aslî ve tarihî anlamlarını tespit etmeye eşşiz değere sahip olmasına rağmen tarihsel süreçte hak ettiği ilgiyi görmemiş, hatta Taberî gibi büyük müfessirlerce bilinçli olarak göz ardı edilmiştir. Bunun temel sebeplerinden biri Mukâtil'in tefsirde isnat sistemini dikkate almaması, rivayet konusunda kizb ve tedlis ithamına uğramış olmasıdır. Mukâtil'in teşbih ve tescim fikrini benimsediği yönündeki iddialar da tefsirinin hak ettiği ilgiyi görmemesinde kuşkusuz etkili olmuştur. İbn Hibbân (ö. 354/965), Mukâtil'in Allah'ı mahlûkata benzettiğini söylemiştir.⁴⁹ İmam el-Eş'arî (ö. 324/936) Mukâtil taraftarlarının, "Allah cisimdir, insan suretindedir; eti, kanı, saçı, kemiği vardır; el, ayak, baş ve göz gibi uzuvlara sahiptir" dediklerini nakletmiştir.⁵⁰ Makdisî (ö. 355/966) gibi bazı müellifler ise bu tür görüşleri benimseyen Mukâtiliyye adlı bir Müşebbihe fırkasını bizzat Mukâtil b. Süleyman'a nispet etmiştir.⁵¹ Öte yandan Mukâtil'in *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini neşreden Mahmûd Şehhâte onun istiva, arş, kürsî, sâk ve yemînullah hususunda tescime düştüğünü, diğer haberî sıfatlarda ise te'vil cihetine gittiğini belirtmiştir.⁵²

Mukâtil'in günümüze ulaşan eserlerinde teşbih ve tescim kategorisinde değerlendirilebilecek türden görüş ve yorumlara pek rastlanmaması bir

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, I. 216, III. 72-73.

⁴⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, I. 546.

⁴⁸ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul trs., s. 139.

⁴⁹ Ebû Hâtım İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, Beyrut 1992, III. 14.

⁵⁰ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1963, s. 153.

⁵¹ Ebû Nasr Mutahhar el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, Bağdat trs., V. 141.

⁵² Mukâtil, *Tefsîr*, V. 98-110.

yana, pek çoğu muteber hadis musannefatındaki rivayetler dikkate alındığında, Hz. Peygamber ve sahabenin de Allah'ın sıfatları hususunda teşbih ve teccime düştüklerini söylemek gerekir. Bakara 2/210. ayetin tefsirinde yer alan ve Müsned sahibi birçok muhaddis tarafından da farklı varyantlarıyla naklolunan meşhur rivayet dahi bu gerçeği müdellel kılmaya kâfidir.⁵³ Bunu daha müdellel kılmak için, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) 750'den fazla hadis -ki bu hadislerin pek çoğu *Kütüb-i Sitte*'de yer almaktadır- içeren *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin vech, yed, istiva, nüzul, Allah'ın semada olması ve gülmesi gibi konularla ilgili bölümlerdeki rivayetlere bakılabilir.⁵⁴ Nitekim Fahreddîn er-Râzî İbn Huzeyme'nin hadislerle ortaya koyduğu Allah tasavvurunun tam anlamıyla teccim ve teşbihe denk düştüğünü söylemiş ve bu bağlamda şu çarpıcı tenkitleri dile getirmiştir:

Bilinmelidir ki Muhammed b. İshak İbn Huzeyme *et-Tevhîd* diye isimlendirdiği eserinde -ki bu eser gerçekte *Kitâbü't-Tevhîd* değil, *Kitâbü's-Sîrk*'tir-, ashabımızın/ulemamızın Şûrâ 42/11. ayetle istidlal tarzını ele almış ve bu istidlal tarzına itirazlarda bulunmuştur. Ben, İbn Huzeyme'nin gereksiz söz uzatmalarını bir yana bırakıp ne söylediğini -ki bu zat aslında ne söylediği pek belli olmayan, anlayış ve idraki kıt, akıldan noksan birisidir- kısaca aktaracağım. Söz konusu zat şöyle demiştir: “Biz, Allah'ın bir yüzü olduğunu kabul ediyor ve şöyle diyoruz: Rabbimizin yüzünde ışık, aydınlık ve parlaklık vardır. Şayet Allah yüzündeki hicabı/perdeyi kaldıracak olsaydı, O'nun yüzündeki celâl ve azamet, bakıp gören her şeyi kesinlikle yakıp kül ederdi.”

Bu zat, kitabının başka bir bölümünde de şunları söylemiştir: “Kur'an-ı Kerîm birçok ilâhî sıfat hususunda Allah'ın zatı ile mahlûkatı arasında eşitlik/eşdeğerlik bulunduğunu gösterir. Böyle söyleyen kişinin teşbihçi (Müşebbihe) olması gerekmediği gibi, bizim bu konudaki tutumumuz da Müşebbihe'den sayılmamızı gerektirmez.”⁵⁵

İsnadın ilmî garanti belgesi ya da ilmin güvencesi sayıldığı bir dönemde kendi eserlerine konu olan rivayet malzemesini sağlam senetle sunmaması ve kimi zaman çelişkili senetlerle nakilde bulunması sebebiyle eleştirilen, bu yüzden de hadis âlimlerince “kezzâb”, “metrûkü'l-hadîs”, “mehcûrû'l-kavl” diye cerh edilen Mukâtil'in⁵⁶ bu şekilde eleştirilmesi, evvel emirde yaşadığı çağdaki hâkim ilim geleneğine kayıtsız kalmasından dolayıdır. Dönemin “tahammülü'l-ilm” anlayışı bir kimsenin tahsil etmek istediği ilmi o ilme vâkıf hocaların ders halkasına katılarak rivayet hakkını elde etmeyi ve bu ilim geleneğine bağlı tedriste bulunmayı gerektirmekteydi. Belli ki Mukâtil bu esaslara riayet etmeyerek işitmediği kimselerden rivayette bulunmuş,

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II. 342-343.

⁵⁴ Ebû Bekr İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, Riyad trs., s. 24-558. Bu konuda ayrıca bkz. Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İstanbul 2011, s. 25-257.

⁵⁵ Fahreddîn er-Râzî bu ifadeleri naklettikten sonra “miskin, cahil” gibi sıfatlarla andığı İbn Huzeyme'nin teccim ve teşbihe varan ifadelerinden çeşitli örnekler vermiştir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII. 130.

⁵⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 640-641.

hâliyle Kur'an'ı gelişiğüzel biçimde tefsir ettiği suçlamasına maruz kalmıştır. Hatta onun tefsirinin Muhammed b. Sâib el-Kelbî'nin (ö. 146/763) "Baştan sona yalanla dolu; bu esere salt göz atmak bile caiz değil" gibi çok ağır eleştirilere maruz kalan tefsiriyle -ki yazma nüshaları günümüze ulaşan bu eser kaynaklarda *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tefsîru'l-Kelbî* gibi adlarla geçer- eşdeğer olduğu, asla okunmaması, toprağa gömülüp ortadan kaldırılması gerektiğinden söz edilmiştir.⁵⁷ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise "Tefsir sahibi Mukâtil'den herhangi bir hadis nakletmek hiç hoşuma gitmez"⁵⁸ demiş, hatta onun tefsirinin neredeyse baştan sona yalandan ibaret olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Bütün bunlara mukabil İmam Şafiî, "İnsanlar tefsir sahasında Mukâtil'in çoluk çocuğu mesabesindedir" tarzında övücü bir söz söylemiştir.⁶⁰

Özetlemek gerekirse, Mukâtil'in daha ziyade Ehl-i hadis tarafından tenkit edilmesi, aslında nakle dayalı tefsir bilgilerini yaşadığı dönemdeki yaygın ilim anlayışına ve aynı zamanda nakil/rivayet geleneğine muvafık olmayan bir tarzda zikretmesi, dolayısıyla hâkim paradigmaya muhalif bir tarzı benimsemiş olması sebebiyledir. Kur'an tefsiriyle ilgili bilgileri isnatsız biçimde aktarması, onun tefsirini mevsukiyet açısından tartışılır hale getirmiştir. Bu noktada, Ahmed b. Hanbel'in, "Üç şeyin aslı yoktur. Bunlar tefsir, meğâzî, melâhimdir"⁶¹ şeklindeki meşhur sözü de Mukâtil'in tefsiriyle ilgili mezkûr eleştirinin daha genel bir şeklidir. İbn Hanbel, "Tefsirin aslı yoktur" derken, tefsir rivayetlerinin çoğunlukla sahih ve muttasıl isnat zincirinden yoksun olduğunu kastetmiştir. Nitekim Suyûtî İbn Hanbel'in sözünü, "Çünkü bu rivayetler ağırlıklı olarak mürsel haber türündendir" şeklindeki gerekçeyle birlikte zikretmiştir.⁶² Gerçi Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), "Tefsir, melâhim ve meğazinin aslı yoktur" sözünü bu üç alanla ilgili birtakım eserlerin, sözelimi Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlere ait tefsirlerin zayıflığına hamletmiştir,⁶³ fakat İbn Hanbel'in sözündeki asıl maksat tefsir rivayetlerindeki isnat zaafıdır. İbn Teymiyye'nin şu ifadesi de bu tespiti doğrulamaktadır:

Bilindiği gibi, tefsire dair nakillerin çoğu, melâhim ve meğâzi ile ilgili nakiller gibidir. Bu yüzden İmam Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melâhim ve meğâziye dair rivayetlerin isnadı yoktur" demiştir. Bu üç alanla ilgili rivayetler asılsız, yani isnatsız rivayet edilir. Dahası, bunlar çoğunlukla mürsel rivayetlerdir. Tıpkı Urve b. Zübeyr, Şa'bî, Zührî, Musa b. Ukbe, İbn İshak ile bunları takip eden Yahya b. Saîd el-Emevî, Velid b. Müslim, Vâkidî gibi

⁵⁷ Ebû Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut trs., VIII. 354.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII. 355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 641.

⁵⁹ Ebû'l-Fidâ İsmail el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 2001, II. 370.

⁶⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, IX. 642. İbn Adî de Mukâtil'in naklettiği hadislerin çoğunun sahih olduğunu, birçok sika ve maruf ravinin ondan rivayette bulunduğunu söylemiştir. İbn Adî, *el-Kâmil*, VIII. 192.

⁶¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XIII. 154; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

⁶² Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1202.

⁶³ Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî' li Ahlâki'r-Râvî*, Riyad 1983, II. 162.

meğâzi müelliflerinin naklettikleri rivayetlerde olduğu gibi.⁶⁴

Tefsirin temelde rivayet menşe'li olmasına rağmen hadis naklindeki gibi titizlik gösterilmemesi veya hadislerin sübutuyla ilgili ölçütlerin tefsir rivayetlerine tatbik edilmemesi, dolayısıyla tefsirle ilgili merviyatın hadisten farklı bir nakil geleneğine sahip olması, esas itibariyle dinî hükümlerin kaynağı ve dolayısıyla edille-i şer'iyeye konusuyla ilgilidir. Şöyle ki dinî deliller hiyerarşisinde Kur'an ve Sünnet ilk iki sırada yer alır. Bu itibarla hadis, Sünnet'in sözel/metinsel formu olarak dinî hüküm kaynağı, dolayısıyla nastr. Hadisin nas olması her şeyden önce sübut konusunda tespit ve tahkiki zorunlu kılar. Bu zorunluluk, hadis üzerine şer'î hüküm kurulacak olmasına matuftur. Hâlbuki tefsir rivayetleri nas değil, Kur'an naslarının aslı manalarını tespit yahut sahabe ve tâbiûnun ayetlerden ne anladıkları konusunda enformasyon sağlayan tarihî belgeler niteliğindedir. Söz konusu rivayetlerin tespitinde, hadis alanındaki titizliğin gösterilmemesi bu yüzden olsa gerektir. Bununla birlikte, tefsirle ilgili rivayetlerin senet/sübut yönünden hiçbir tenkide tabi tutulmadığı da söylenemez. Hadis konusunda gösterilen titizlik kadar olmasa da bazı sahâbilerden gelen tefsir rivayetlerinin tenkide tabi tutulduğu bir gerçektir. Mesela, İbn Abbas'tan hemen her ayet hakkında bir veya birkaç farklı izah nakledilmiştir. Gerek rivayet karmaşasından, gerekse rivayetlerdeki izah farklılıklarından dolayı İmam Şâfiî İbn Abbas'tan tefsire dair ancak 100 civarında naklin sabit olduğunu söylemiştir. Münekkitlerin İbn Abbas rivayetleriyle ilgili değerlendirmesine göre Taberî ve İbn Ebî Hâtim gibi müfessirlerin de tercih ettikleri Muâviye b. Salih tariki en sağlam tariktir. Kays b. Müslim el-Kûfî, İbn İshak ve Süddî el-Kebîr tarikleri de az çok makbuldür. Buna mukabil Dahhâk b. Müzahim, Atıyye el-Avfî, Mukâtil b. Süleyman ve bilhassa Muhammed b. Sâib el-Kelbî tarikleri güvenilir değildir.⁶⁵

Buraya kadar aktardığımız bilgi, görüş ve değerlendirmelerde sıkça adı geçen Mukâtil b. Süleyman'ın tefsiri günümüze ulaşan ilk tam tefsir olarak kabul edilir ve dolayısıyla bu eser erken dönem tefsir geleneğinin mahiyeti hakkında genel bir fikir verir. Gerçi Mukâtil'den önce Hasen el-Basrî, Mücâhid gibi bazı tâbiûn âlimlerin tefsirlerinden de söz edilir; fakat bu âlimlere nispet edilen tefsirlerin onlara aidiyeti ve/veya müstakil bir eser hüviyetinde olup olmadıkları meselesi tartışmaya açık görünmektedir. Buna mukabil erken dönem tefsirler ürünlerinin önemli bir kısmının dilbilimsel ağırlıklı olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru bir yandan İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte ana dili Arapça olmayan unsurların İslam'a girmesi neticesinde dilde ve Kur'an kıraatinde hataların (lahn) baş göstermesi, diğer yandan Arap dil ekollerinin teşekkül etmesi sürecinde lügavî tefsirler telif edilmeye başlamıştır. *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Müşkilü'l-Kur'an*, *İ'râbü'l-Kur'ân* ve *Mecâzü'l-Kur'ân* gibi isimler taşıyan bu eserlerin temel karakteristiği Kur'an'daki

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, XIII. 154-155.

⁶⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1230-1233; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I. 71-75.

garîb kelimelerin izahı, sarf, nahiv ve belagat özellikleri gibi linguistik tahlillere muhtaç olduğu düşünülen ifadelerin ele alınıp incelenmiş olmasıdır. Erken döneme ait lügavî tefsirler arasında Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'ân (Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân)* ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseri ayrı bir önemi haizdir. Zira bu iki eser telif edildikleri dönemden itibaren başta müfessirler olmak üzere Buhârî (ö. 256/870), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi hadisçiler ile İbn Düreyd (ö. 321/933), Ezherî (ö. 370/980), Cevherî (ö. 400/1009) gibi büyük dilcilere kaynak teşkil etmiştir. Bir değerlendirmeye göre de Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ilk dönemlerin rivayet ve kıssa ağırlıklı tefsir geleneğinden bir metnin linguistik analize dayalı profesyonel yorumuna geçişte bir dönüm noktasıdır.⁶⁶

Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi dilci müfessirlerin Kur'an tefsiriyle ilgili çalışmalarında en dikkat çekici özelliklerden biri, Kur'an yorumuna siyasi, itikadî ön kabullerin yansıtılmamış olmasıdır. Lügavî tefsirlerde söz konusu ön kabullerin şık durmayacağı söylenebilir; ancak böyle olsa bile geç dönemlere ait birçok nahvî-edebî tefsirde kelâmî, siyasi, itikadî konularla ilgili sayısız mezhebî yorumun dilbilimsel argümanlarla temellendirilmeye çalışıldığı malumdur. Buna mukabil Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi isimlerin kendi siyasi ve itikadî eğilimlerini tefsire pek yansıtmadıkları açıktır. Gerçi adı geçen müfessirlerin yaşadığı çağda kelâmî ekoller tam anlamıyla oluşmamıştır; fakat bu durum söz konusu müfessirlerin boşlukta ya da vakumda yaşadıkları anlamına gelmez. Nitekim Ferrâ'nın Mu'tezilî, Ebû Ubeyde'nin Hâricî eğilimlere sahip olduğu yönündeki iddialar da vakumda yaşamının sosyolojik imkânsızlığını teyit eder. Gerçek şu ki adı geçen müfessirler için temel ölçüt, Kur'an'ı Arap dilinin imkân ve sınırları dâhilinde izah etmek, diğer bir deyişle yorumu dil temelinde inşa etmektir. Bu şekilde inşa edilen yorumların bir kısmı sonraki asırlarda teşekkül ve tekemmül eden kelimelerden birine muvafık, diğerine muhalif olabilir. Sözgelimi, Ebû Ubeyde'nin haberî sıfatlar ile kaza-kader meselesine dair ayetlerle ilgili bazı dilbilimsel izahlarının Mu'tezile'nin tevhid ve adalet ilkelerine muvafık olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu tespit onun Kur'an üzerinden Mu'tezile akidesini savunma gayretinden öte, dilin imkânları çerçevesinde Kur'an'ın gerçekten ne söylediğini ortaya koyma çabası olarak değerlendirilmelidir. *Mecâzü'l-Kur'ân*'daki genel tutum ve tarzından hareketle denebilir ki dilin imkân ve sınırları dâhilinde ortaya konulan izahın hangi kelimeler ekolünün işine yarayacağı Ebû Ubeyde'nin çok da umurunda değildir. Bu değerlendirme Ferrâ'ya atfedilen itizal eğilimi için de geçerlidir.

Kur'an tefsirinde herhangi bir kelâmî paradigmanın kısıtlayıcılığından bağımsız olmanın da erken dönem filolog müfessirlerin ayırt edici vasıfları arasında zikredilmesi gerekir. Bu vasıf söz konusu müfessirlerin hareket alanını genişletmiş ve yorumda daha özgür davranma imkânı vermiştir. Bunun içindir ki Ebû Ubeyde seleften gelen tefsir nakillerinden ziyade Arap

⁶⁶ C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993, s. 47.

dilinin gramer incelikleriyle üslup özelliklerini dikkate alması sebebiyle meşhur rakibi Asmaî (ö. 216/831) tarafından Kur'an'ı kişisel görüşleri uyarınca yorumlamakla eleştirilmiştir.⁶⁷ Asmaî'nin bu eleştirisinde şahsî husumet ve kıskançlığın etkisinden söz edilebileceği kadar Ehl-i hadis ekolüne özgü muhafazakâr tutumun da hatırı sayılır ölçüde etkili olduğu söylenebilir.

Kur'an'ı lisânî bir metin olarak görmek ve bu perspektifle izah etmek ile onu belli bir kelamî ve mezhebî paradigmanın dışına çıkmamak gerektiği inancıyla izah etmek arasındaki farkı kıraat ve Kur'an metninde seci gibi meseleler bağlamında örneklendirmek mümkündür. Mesela, Ferrâ farklı kıraatler arasında tercihte bulunurken ağırlıklı olarak Arap dili gramerine ve/veya Arapların dil örfüne uygunluk ölçütünü esas almıştır. Hatta bazen Arap dil örfüne uygunluk ölçütünden hareketle çoğunluğun kıraatine aykırı bir kıraati tercih edebilmiştir.⁶⁸ Bunun yanında kıraatin İbn Mes'ûd'a aidiyetini de doğruluk ölçütü saymış, ancak kimi zaman gramere aykırı olduğu gerekçesiyle İbn Mes'ûd'un kıraatini tercih etmemiştir. Kimi zaman da Sebe 34/3. ayette görüleceği gibi, hiçbir gerekçe belirtmeksizin "Ben kesreli okuyuşu tercih ediyorum" demiştir. Öte yandan, İbrahim 14/22, Nisa 4/115 ve Şuarâ 26/210. ayetlerin tefsirinde olduğu gibi kıraatlerdeki yanlışların kâfîlerin vehminden kaynaklandığını söyleyebilecek kadar cesur davranabilmiştir.⁶⁹ Bütün bu konulardaki yaklaşımının geleneksel kıraat anlayışında olumlu bir karşılık bulması neredeyse imkânsızdır. Bu yüzden Ferrâ ve diğer bazı dilci müfessirler kıraat konusunda tenkitlere uğramıştır.

Ferrâ ve Ebû Ubeyde gibi erken dönem filolog müfessirler Kur'an'ı lisânî Arabî ve örf-i isti'mal olgusu çerçevesinde dilsel bir metin olarak görmenin doğal sonucu olarak ayetlerdeki birçok ifade ve üslup özelliğini dil bağlamında ele alırken, muhafazakâr eğilim bu konuları bir bakıma dogmatikleştirmiştir. Mesela, Ferrâ seci/fasıla uyumuna matuf olarak ayet sonlarına sekte hâsı veya elif eklemenin yahut hemze ya da başka bir harfi hazfetmenin caiz olduğuna dikkat çekmiş, sözgelimi Rahmân 55/46. ayetin sonundaki "cennetân" kelimesinin aslında "cennetün" formunda olduğundan ve fakat Arapların lisânî örflerinde birçok örneği bulunduğu üzere seci maksadıyla tesniye kılındığından söz etmiştir. Buna mukabil selef akaidini ve bilhassa Mu'tezile'ye karşı hadisleri savunma konusundaki gayretleriyle tanınan İbn Kuteybe (ö. 276/889), "Ferrâ'nın bu izahı, birinin çıkıp 'Cehennemde yirmi muhafız vardır; fakat Allah Müddessir 74/31. ayette seci/fasıla uyumu için muhafızların sayısını on dokuz olarak zikretmiştir" demesinden pek farklı değildir" şeklinde değerlendirmiş ve böyle bir izah için "Allah korusun!" deme ihtiyacı hissetmiştir.⁷⁰

⁶⁷ Aynı eleştiriyi Ebû Ubeyde de Asmaî için yapmıştır. Bkz. Yâkût, *Mu'cemü'l-Udebâ*, VI. 2707.

⁶⁸ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut trs., III. 264.

⁶⁹ Ferrâ'nın kıraat konusundaki yaklaşımı hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Saliha Türcan, "Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 29 (2010), s. 269-292.

⁷⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 65.

“Kur’an’da seci yoktur” şeklinde özetlenebilecek olan bu muhafazakâr görüş bilahare İmam el-Eş’arî (ö. 324/936) ve Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi âlimler tarafından da savunulmuş ve sonunda dilden ziyade din-iman meselesi haline getirilerek şu şekilde gerekçelendirilmiştir: “Sec’ kelimesi esas itibariyle kuşun aynı nağme ile ötmesini ifade eder. Kur’an, istiare yoluyla dahi olsa, aslî manası kuş sesini ifade eden bir lafızla ilişkisi kurulamayacak kadar değerli bir kitaptır. Bu üstün değerinden dolayı Kur’an’ın insanoğluna ait sözlerde bulunan ‘seci’ vasfı noktasında hâdis bir kelamla müşareketi söz konusu olamaz. Zira Kur’an Allah’ın sıfatlarındandır. Bu sebeple, hakkında cevaz hükmü bulunmayan bir sıfatla Kur’an tavsif edilemez.”⁷¹

Erken dönem tefsir literatüründeki önemli bir gelişme hicrî üçüncü (miladi dokuzuncu) asrın sonlarına rastlar. Bu zaman diliminde yaşayan Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmiu’l-Beyân* adlı eseri, Kur’an’ın başından sonuna kadar tefsir edildiği ve tefsir çalışmalarının sistematik hâle geldiği dönemin ilk ürünü olarak kabul edilir. Daha sonraki dönemlerde en etkili eserlerden biri olma özelliği kazanan bu eser o zamana kadar gelen, fakat çoğu günümüze intikal etmeyen tefsir birikimini ihtiva etmesi açısından da son derece önemlidir. Bir değerlendirmeye göre, “İlk dönem Kur’an tefsiri için belki de son söz niteliğindeki çalışmayı İbn Cerîr et-Taberî gerçekleştirmiştir. Taberî bir yandan bu noktada öncülük yaparken, öte yandan dağınık halde bulunan tefsir rivayetlerini bir araya getirmiş ve tefsirin tedvini için önemli bir hizmet görmüştür.”⁷²

Burada şunu özellikle belirtmek gerekir ki Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân* adlı eserine atfedilen belirleyici rol, İslam tefsir tarihinin genelinden ziyade Ehl-i Sünnet, hatta Ehl-i hadis ve Seleflik geleneği için geçerlidir. Nitekim Selefliği sistematik hale getiren İbn Teymiyye’nin, “Bugün insanların elinde bulunan tefsirlerin en sahih ve sağlamı Muahammed b. Cerîr et-Taberî’nin tefsiridir. Çünkü Taberî sefeye ait görüşleri sabit/sahihsenetlerle zikretmektedir. Bu tefsirde bidate yer yoktur Taberî cerh edilen Mukâtil ve Kelbî gibi isimlerden de nakilde bulunmaz” şeklindeki ifadeleri bu gerçeği teyit etmektedir.⁷³ Kaldı ki Taberî ile aynı çağda yaşayan Mu’tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî’nin (ö. 322/934) günümüze ulaşmayan tefsiri ile yine aynı çağda yaşayan İmam el-Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eseri de genel tefsir tarihi açısından çok önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple, Taberî’nin tefsirini tek başına bir dönüm noktası olarak görmek, büyük resmi göster(e)memele malul olsa gerektir.

Bu mesele bir tarafa, Taberî özellikle Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinde Kur’an’ın mutlaklaştırılması ve hemen her beyanının tarih-üstüleştirilerek yorumlanması noktasında hatırı sayılır bir hizmet ifa etmiştir. Daha açıkçası, Taberî Kur’an’daki hitapları temelde zahir ve umum üzere yorumlama eğilimiyle “el-ibretü bi umûmi’l-lafz” şeklindeki fıkıh usûlü kuralının tefsir

⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54.

⁷² Birışık, “Tefsir”, *DİA*, XL. 285.

⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmû’l-Fetâvâ*, XIII. 171.

literatüründeki ilk ve en olgun örneklerini veren bir müfessir olarak görülebilir. Şöyle ki Taberî zâhir ve zâhirî manayı tefsirdeki en temel sıhhat ölçütlerinden biri olarak görmüş ve sık sık “Kur’an’ın zâhiri”, “tenzilin zâhiri”, “Allah’ın kitabının zâhiri”, “ayetin zâhiri”, “hitabın zâhiri” gibi farklı terkipler/tabirler kullanmıştır. Bu arada “bâtın” kelimesini/kavramını “zâhir”in karşısı olarak konumlandırmıştır.⁷⁴

Taberî’nin zâhir ve zâhirî mana ölçütüne göre Kur’an ifadelerinin dildeki ilk ve aslı anlamının esas alınması gerekir. Kur’an Hz. Peygamber’le aynı dönemde yaşayan Arapların konuşup anlaştıkları bir dille nazil olduğu için, bu anlam aynı zamanda o dönemdeki Arap toplumunun lisânî örfünde yaygın olarak kullanılan manaya karşılık gelir. Diğer taraftan, zâhir umumî (âmm), bâtın husûsîdir (hâss). Kelamda aslolan umûmîlik, yani zâhirdir. Gerek Allah’ın kitabında bulunan, gerekse elçisinin dilinden sadır olan emir, nehiy gibi hükümler hâss-bâtın değil, âmm-zâhir mana üzeredir. Ancak herhangi bir nassın umûmîlik bildiren ifadesinde tahsis ve nesh gibi hususlara delalet eden bir delil -ki bu delil Kur’an’ın zâhiri olabileceği gibi Hz. Peygamber’den gelen sahih bir haber veya icma da olabilir- bulunduğu bâtın ya da hususi (hâs) manaya itibar edilir. Bu durumda hususi mana (mahsûs) ayetin umumi kapsamının dışında yer alır; lakin ayetteki sair hükümler umum üzere baki kalır.⁷⁵

Taberî’nin bu görüşlerindeki temel referans İmam Şâfiî ve onun *er-Risâle* adlı eseridir. Nitekim zâhir, bâtın, âmm ve hâss gibi kavramların anlam ve kullanımları hususunda Taberî-Şâfiî karşılaştırması yapıldığında her ikisinin de hemen hemen aynı şeyleri söylediğine tanık olunur. Bu noktada Taberî’nin uzun yıllar Şâfiî mezhebine mensup olduğunu hatırlatarak şöyle bir tespit ve değerlendirmede bulunabilir: Taberî Kur’an’ı anlama ve yorumlama yönteminde Şâfiî’nin ortaya koyduğu beyan çizgisini takip etmiştir. Temelde Ehl-i hadisin nasları anlama ve yorumlama metoduyla örtüşen bu çizgideki en belirgin hususiyetlerden biri zâhire, dolayısıyla lafzî manaya sadakat ilkesidir.

İmam Şâfiî’nin nasçı ve literalist olduğu bilinmektedir. Nitekim Şâfiî’nin önde gelen talebesi olan ve *er-Risâle*’yi bizzat hocasından seksen defa okuduğunu söyleyen Ebû İbrâhîm el-Müzenî (ö. 264/878) *Kitâbü’l-Emr ve’n-Nehy* adlı eserinde,⁷⁶ hocasının nasları anlama ve yorumlamada zâhirî manayı esas alan bir usûl takip ettiğini belirtmiştir. Müzenî’nin ifadelerine göre Şâfiî’nin usûlü özetle şöyledir: Allah ve elçisi tarafından vaz edilen emir ve yasaklar umumi ve zâhirî manaya hamledilir. Fakat nasların metin-içi bağlamında veya kendi haricinde bir delil bulunması ve bu delilin ilgili nasta umumî ve zâhirî değil, husûsî ve bâtınî (hâss ve bâtın) mananın kastedildiğini yahut yine bu delilin söz konusu nasta irşad ve ibaha gibi bir mananın kastedildiğini göstermesi hâlinde, söz konusu delille sabit olan bu manaları

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara 2011, s. 187-194.

⁷⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I. 391-392.

⁷⁶ Müzenî hakkında bkz. Şükrü Özen, “Müzenî”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXII. 249.

kabul etmek gerekir. Bununla birlikte Allah ve elçisi bir şeyi emir olarak bildirip açıkça isimlendirdiklerinde, o şeyin isminin/lafzının iktiza ettiği genellik ve açıklık neyse hükmünün de aynı şekilde umûm ve zâhire hamledilmesi icap eder. Zira Allah ve elçisi o hükmün umumî/genel olduğunu kastetmemiş olsalardı, mutlaka bu yönde bir beyanda bulunurlardı. Böyle bir beyanda bulunmadıklarına göre bu demektir ki beyan edilmemiş şey aynı zamanda kastedilmemiş şeydir. O halde, muhataba emredilen hüküm de sadece bildirilmiş/beyan edilmiş hükümdür. Bunun aksi mümkün olmasa gerektir; çünkü Allah insanları gaybı bilmekle mükellef kılmış değildir.⁷⁷

Re'yle Tefsir (Dirayet Tefsiri) Meselesi

Bilindiği gibi, re'ye dayalı tefsirin caiz olup olmadığı meselesi öteden beri tartışılır. Bu tartışmanın temelinde Hz. Peygamber'e izafe edilen bazı rivayetlerdeki ciddi ikaz ve uyarılar yer alır. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddislerce nakledilen rivayetler şöyledir: "Kim Kur'an hakkında ilimsiz olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın" (*men kâle fi'l-kur'âni bi-ğayri ilmin felyetebeve-ve' mek'adehû mine'n-nâr*) ve/veya "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile görüş beyan ederse, doğru görüş beyan etmiş olsa dahi kesinlikle hata yapmış olur" (*men kâle fi kitâbillâhi azze ve celle bi-re'yihî fe-esâbe fekad ehtae*).⁷⁸

Dikkat edilirse, bu iki rivayette "men fessera" denilmemiş, bilakis kelimeler özenle seçilerek, "men kâle" ifadesine yer verilmiştir. Çünkü tefsir re'ye değil, sema ve nakle mebnidir. Kur'an belli bir tarihte ilk muhataplarına belli bir şey söylediğine göre tefsir işte bu ilk söylenen şeyin ne olduğunu tespit işidir. Bu iş de ancak nakille gerçekleşir. Temelde re'ye dayanan ve büyük ölçüde kişisel fikrî inşalardan oluşan şey tefsir değil, te'vildir. Ancak günümüzde tefsir ve te'vil terimleri birbirinin yerine kullanılmakta, hatta Kur'an araştırmacılarının fikrî inşaları çok kere "tefsir" diye adlandırılmaktadır.

Bu noktada, tefsir ve te'vilin müradif terimler gibi kullanılmasının bugüne mahsus olmadığını, erken dönemlerde de bu tarz kullanımlara rastlandığını belirtmek gerekir. Mesela Taberî'nin (ö. 310/923) tefsir ve te'vil terimlerini birbirinin müradifi gibi kullandığı bilinmektedir. Taberî ayetlerle ilgili

⁷⁷ Ebû İbrahim İsmail b. Yahyâ el-Müzenî, *Kitâbü'l-Emr ve'n-Nehy*, nşr. Robert Brunschvig, *Bulletin d'études Orientales*, XI, Beyrut 1946, s. 153. Müzenî aynı bağlamda bir kimsenin Kur'an ve Sünnet metinlerinde geçen ve lügavî açıdan mana ve mefhumu gayet açık olan lafızlarda bu açık/zâhir manadan başka birtakım manalar bulunduğu iddia eden bir kimseye, "Böyle bir iddiada bulunmak gaybı bilmek iddiasıyla eşdeğerdir. Oysa gaybın bilgisine ancak nakille (haber) ulaşılır" demek gerektiğini belirtmiştir. Müzenî'nin dile getirdiği bu görüşün hemen hemen aynıyla İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından da ifade edilmiş olması Şâfilikten Zâhirlîğe uzanan yola ışık tutması bakımından oldukça önemlidir. İbn Hazm'ın bu konuyla ilgili ifadelerine göre te'vil iddiasında bulunan ve dolayısıyla zâhiri terk etmiş olan kimse vahyi terk etmiş ve aynı zamanda gaybı bilmek gibi bir iddiada bulunmuş olur. Çünkü müşahede edilen -ki bu da zâhirdir- şeyin dışındaki bütün her şey gaybtir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut 1980, III. 43.

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "İlim" 5; Tirmizî, "Tefsir", 1.

olarak ilkin mevcut rivayet malzemesini senetli olarak aktarmış, ardından rivayete dayalı farklı izahlar arasında tercihler yapmıştır. Bu husus dikkate alındığında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'da tefsir ile te'vili bir bakıma harmanladığı, bu yüzden söz konusu iki terimi bir arada kullandığı söylenebilir. Öte yandan klasik dönemlerde, "re'y ile tefsir" tabirinin kullanıldığı da sabittir. Ancak bize göre "re'y ile tefsir", "re'y tefsiri" gibi tabirlerin kullanımı pek isabetli değildir. Çünkü tefsir rivayet temellidir. Tefsir ve te'vil birbirinin müradifi olarak kullanıldığı takdirde, Kur'an'ın gerçekten söylemiş olduğu şeyle, ona atıfla söylemek istenilen şey arasında, yani Kur'an'daki ilk ve aslî anlam ile sonradan ona giydirilen anlamları birbirinden ayırma imkânı ortadan kalkar ve bu durum günümüzde çok sık şahit olduğu üzere öznel fikrî inşaların "Kur'an'a Göre" başlığı altında sunulması gibi ciddi bir yanlışla yol açar.

Hâl böyle iken kimi müfessirler "Re'y ile tefsir pekâlâ olabilir" görüşündedir. Mesela Kurtubî (ö. 671/1273), "Bazı âlimler tefsirin semaya (nakil) dayalı olduğu görüşünü savunmuş ve bu konuda Nisâ 4/49. ayetle istidalde bulunmuşlardır. Fakat bu görüş fasittir." dedikten sonra şunları eklemiştir:

Hz. Peygamber'e izafe edilen hadislerdeki Kur'an tefsiriyle ilgili yasak hükmünün, "Bir kimse Kur'an hakkında sadece nakle dayalı olarak konuşsun" gibi bir manaya gelmesi söz konusu değildir. Çünkü sahâbiler Kur'an'ı okumuş, ama onun tefsirinde farklı görüşleri savunmuşlardır. Onların tefsirle ilgili tüm görüşleri bizzat Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir. Ayrıca, Hz. Peygamber Abdullah b. Abbas hakkında, "Allah'ım onu din konusunda derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl; ona te'vili öğret" diye dua etmiştir. Şayet te'vil, tıpkı tenzil gibi işitmeye dayalı olsaydı, o zaman İbn Abbas'a yönelik bu özel duanın anlamı kalmazdı.⁷⁹

Bu ifadeler iki önemli hususa işaret etmektedir. Birincisi, Kurtubî tefsir ile te'vili birbirinin müradifi gibi kullanmakta ve/veya re'y tefsiri ile te'vil arasında bir nevi özdeşlik kurmaktadır. Tekrara düşmek pahasına bir kez daha belirtmek gerekir ki te'vilin re'y temelli olduğu şüphesizdir; lakin bunun adına "re'yle tefsir" demek pek isabetli değildir. Zira bu durum sahabe'nin nüzul ortamında anlayıp aktardığı mana ile tarihin sonraki uğraklarından birinde herhangi bir müslüman araştırmacının/yorumcunun te'vil yoluyla Kur'an'dan ürettiği anlam arasında hücciyet açısından fark bulunmadığı düşüncesine yol açar. Böyle bir düşüncenin kaçınılmaz kıldığı sonuç, çağdaş Kur'an yorumcusunun kendi te'villerini sahabe ve tâbiûn neslinden gelen tefsirlerle hücciyet açısından eşdeğer görmesi olacaktır ki günümüzde çok sık vaki olan da budur.

Usûl açısından sahâbî ve tâbî kavlinin (*mezhebü's-sahâbî*) dinî deliller hiyerarşisindeki yeri ve hüccet değeri tartışılabilir,⁸⁰ fakat sahabe ve tâbiûn

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 26.

⁸⁰ Bu konuyla ilgili usûl tartışmaları için bkz. Ebû Zeyd Ubeydullah ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2007, s. 256-259; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkh*, Riyad 1993, IV. 1178-1197.

ulemasından sağlam/sahih olarak bize ulaşan ve aynı zamanda söz konusu ulemanın ayetlerdeki mana ve mefhumla ilgili genel kanaatini yansıtan izahların hüccet değeri ve otoritesi tartışılmaz. Mademki tefsirin amacı Kur'an ayetlerinde Allah'ın muradının ne olduğunu anlayıp açıklamaya çalışmaktır; o halde ilk müslüman nesillerin, bilhassa sahâbîlerin bu konuyla ilgili kavilleri murad-ı ilahiyi tespit için vazgeçilmez kaynaktır. Bununla birlikte sahâbîlerin tüm ayetler hakkında izahta bulunmadıkları, mevcut izahlarının tümünden Hz. Peygamber'in beyanına dayanmadığı da bir vaki'dir. Kurtubî'nin ifadelerindeki ikinci önemli husus tam olarak bu hususa atıfta bulunur. Zira Kurtubî, "Sahâbîler tefsirde ihtilaf etmiştir. Üstelik onların tefsirle ilgili tüm görüşleri Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir" der ki bu çok doğru bir tespittir.

Kuşkusuz, re'y temelli ya da fıkıh usûlündeki dar anlamıyla vahiy/nas mukabilinde olan ve fakat nassa muhalefet anlamı taşımayan şahsi kanaate dayalı hüküm verme yöntemi Hz. Peygamber ve sahabe nesli tarafından kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den, "Ben vahiy nazil olmamış hususlarda re'yimle hüküm veriyorum" şeklinde bir hadis nakledilmiş; yine Hz. Peygamber Bedir gazvesinde ordugâhın kurulacağı yeri Allah'ın emriyle mi yoksa rey ile mi belirlediğini soran sahabiye "rey ile" diye cevap vermiştir.⁸¹ Öte yandan birçok sahâbî, "Ben bunu re'yimle söylüyorum" şeklinde ifadeler kullanmıştır.⁸² İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) sahabe ve tâbiûn ve daha sonra gelenlerin re'yle amel üzerinde icma ettiklerini, onların fetva ve kazai hükümlerinin onda dokuzunun ayet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp re'ye dayandığını söylemiştir.⁸³

Gerek sahabe devrinde re'ye müracaat edildiği, gerekse İbn Abbas örneğinde görüleceği üzere birçok ayetin re'y temelinde izah edildiği noktadan hareketle denebilir ki "rivayet tefsiri" (me'sûr tefsir) diye adlandırılan şey, aslında büyük ölçüde sahabe neslinin dirayetidir. Binaenaleyh, sahabe'nin dirayete dayalı izahları bilahare hükmen merfu kapsamında bir rivayet tefsirine dönüşmüş, dönüştürülmüştür. Nitekim Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1015) sahabe tefsirinin merfu hadis konumunda olduğunu söylemiştir.⁸⁴ Bu durum, genelde Ehl-i hadisin din ve ilim anlayışıyla, özelde ise hadis usûlünde sahabe neslinin topyekûn adil ve sika sayılmasıyla ilgilidir. Sahabe'nin re'y ve dirayet temelli izahlarını hükmen merfu kategorisinde değerlendirme ve böylece söz konusu izahları "re'y" dışında tutma konusunda İbn Teymiyye önemli rol oynamıştır. Aslında İbn Teymiyye Ehl-i hadisin din anlayışı zemininde re'yi tefsirden nefyemeyi hedeflemiş, re'yden doğan boşluğa Kur'an, Peygamber, sahabe ve tabiûn otoritesini yerleştirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber, Nahl 16/44. ayetin işaret ettiği gibi, ashabına Kur'an'ın elfazı yanında manalarını da öğretmiştir. Sahabe tefsir

⁸¹ Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut 1411, III. 167-168.

⁸² Bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV. 279; Dârimî, "Ferâiz", 26.

⁸³ Ebû'l-Meâlî Rüküddîn el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Devha 1399, II. 768-771.

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 157.

bilgisini Hz. Peygamber'den, tâbiûn da belli ölçüde istinbat ve istidlale dayalı görüş belirtmiş olmakla birlikte sahabeden tahsil etmişlerdir. Gerçi sahabe tefsir konusunda ihtilaf etmiştir; fakat onların arasındaki ihtilaf hem az sayıdadır hem de tezat değil, tenevvü ihtilafı tarzındadır.⁸⁵

Bu yüzden İbn Teymiyye “ehsanü turuki't-tefsîr” başlığı altında ilkin Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, Sünnet'le tefsir ve sahabe sözüyle tefsir kategorilerini zikretmiş,⁸⁶ bunun yanında Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tümünü tefsir ettiğini ileri sürmüş, ayrıca Peygamber tefsiriyle sahabe tefsirini bir bakıma eşdeğer görmüştür.⁸⁷ Ne var ki İbn Teymiyye bir yandan “Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir etti” deyip müfessirlere re'y ve dirayet yolunu kapamaya, dolayısıyla “Müslümanlar Kur'an'ı yorumlamaya değil, zaten açık, anlaşılır ve açıklanmış olan manayı anlayıp kavramaya memurdur” tezini ispatlamaya çalışırken, diğer yandan da “ehsanü turuki't-tefsîr” başlığı altında, “Şayet tefsiri Kur'an'ın kendisinde ve Sünnet'te bulamazsan” şeklinde bir ifade kullanarak⁸⁸ aslında Hz. Peygamber'in bütün Kur'an'ı tefsir etmediği gerçeğini de ikrar etmiş, böylece kendi tezini kendi içinde çelişik hale getirmiştir. Bütün bunların yanında İbn Teymiyye *Mukaddimetü't-Tefsîr*'de müfessirlere Kur'an'ın kendi kendini açıklaması ile Hz. Peygamber ve sahabeden gelen merviyata dayalı izahata sadakatten başka bir imkân ve tasarruf alanı tanımazken, kendisi diğer bazı eserlerinde, sözgelimi *Der'ü Teâruzî'l-Akl ve'n-Nak'l*'de (*Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl*) birçok ayeti rivayetten bağımsız şekilde izah yoluna gitmiştir.

Re'y ile tefsirin yasak olduğunu bildiren rivayetlere gelince, daha önce belirtildiği gibi bu konuda iki rivayet ön plana çıkar. Birincisi Ebû Dâvûd (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya'lâ (ö. 307/919), Taberânî (ö. 360/971) gibi muhaddislerin sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî'den (ö. 70/689) naklettikleri, “*Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yine dayalı görüş beyan ederse, doğru görüş beyan etmiş olsa bile hata etmiştir.*” rivayetidir. İkincisi ise İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (303/915) gibi muhaddislerin sahâbî Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687) naklettikleri, “*Kim Kur'an hakkında ilimsiz (biğayri ilmin) olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın*” rivayetidir.⁸⁹

Bu rivayetler birkaç yönden dikkat çekicidir. Bunlardan biri, ilk rivayet-
teki “men kâle fi'l-kur'âni bi-gayri ilm” ifadesinin ikinci rivayetteki “men kâle fi'l-kur'âni bi-re'yihî” ifadesine tekabül etmesidir. Diğer bir deyişle, ilk rivayetteki “bi-gayri ilmin” lafzının mukabili ikinci rivayetteki “bi-re'yihî” lafzıdır. Yani “bi-gayri ilmin” demek, “bi-re'yihî” demekle eşdeğerdir. Hiç

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 148-149.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 162.

⁸⁷ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, s. 125.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 164.

⁸⁹ Rivayetlerin farklı varyantları ve kaynakları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürler, “Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 3, sayı: 5 (2004/1), s. 18-29.

kuşkusuz, “bi-ğayri ilm” lafzı genel manada “bilgisiz, donanımsız” anlamına gelmemekte, bilakis burada sözü edilen ilimsizlikten maksat Kur’an yorumunda nakilden, haber, eser, rivayet veya kısaca hadisten bağımsız görüş beyan etmektir. Çünkü biz biliyoruz ki Ehl-i hadis terminolojisinde “ilm” (ilm) kelimesi hadis ve rivayet anlamına gelir. Örnek vermek gerekirse, hadis hafızı Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234/849) *Kitâbü'l-İlm* adlı eserinde ilm kelimesini hadisle eşanlamlı olarak kullanmış ve hadis bilgisinin re’y ve kıyastan üstün olduğunu savunmuştur. İbn Abdilber en-Nemerî’nin (ö. 463/1071) *Câmiu Beyâni'l-İlm* ve Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *Takyîdü'l-İlm* -ki bu eser hadislerin yazılmasıyla ilgilidir- gibi eserlerinde de ilm kelimesi hadis anlamında kullanılmıştır.

Öte yandan, Dârimî (ö. 280/894) *es-Sünen* adlı eserinin mukaddimesinde ilm kelimesini re’yin karşıtı olarak hadis ve rivayet bilgisine atıfla kullanmıştır. Buhârî (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*’indeki “Kitâbü'l-İlm” başlığı altında hadis bilgisini öğrenme ve öğretmede izlenecek yolları anlatmıştır. Müslim’in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh*’indeki “Kitâbü'l-İlm” başlıklı kısa bölüm ise ilmin ve gerçek ilm ehlinin Ehl-i hadis olduğu yönündeki imaların yanında, “Kur’an’ın müteşabihlerine ittibanın nehyedilmesi ve müteşabihlere tâbi olanlardan sakındırılması” şeklindeki alt başlıktan da anlaşılacağı gibi, Kur’an tefsirinde re’y, te’vil gibi yöntemlerin makbul olmadığı, bu konudaki doğru yöntemin Ehl-i hadis gibi nassların zahirine uymak, te’vilden kaçınmak olduğu, müteşabihler konusunda ise tıpkı Âl-i İmrân 3/7. ayette sözü edilen “ilimde derinlik sahibi olanlar” gibi iman ve teslimiyet göstermek gerektiği, bu tutumun da aslında Ehl-i hadise ait olduğu gibi hususlar anlatılmıştır.⁹⁰

Bütün bunlar bir tarafa, İslami literatürdeki talebü’l-ilm, tahammül’l-ilm, takyîdü’l-ilm, er-rıhle fî talebi’l-ilm gibi terkipler ve tabirlerin hadis öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanıldığı malumdur. Buna göre rivayetdeki “bi-ğayri ilmin” lafzı, Kur’an tefsirinde nakilden bağımsız olarak kendi fikrine göre (bi-re’yihî) konuşmayı ifade eder. İlgili rivayetlerdeki ilm ve re’y kelimeleri aslında Ehl-i hadis (Ashâbü’l-hadîs) ve Ehl-i re’y (Ashâbü’r-re’y) karşıtlığı bağlamında din tasavvuru ve dinî ahkâmın kaynaklarıyla ilgili iki farklı eğilim ve epistemolojik paradigmaya işaret eder. Ehl-i hadis ile Ehl-i re’y arasındaki karşıtlık, Kur’an tefsirinde naklî-ictihadî (rivayet-dirayet) ayrımıyla da ifade edilebilir. İbn Abdilberr tam da bu konuyla ilgili olarak, “Sünneti bilmeksizin Kur’an’ı te’vil eden ve(ya) Kur’an hakkında görüş bildiren kimse” başlığı altında, “Ehl-i bid’at Sünnet’i terk edip Kur’an’ı [nebevi] sünnetteki açıklamaların aksine te’vil etmeye girişince hem kendileri sapıttılar hem de başkalarını sapturdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah’a sığınırız”⁹¹ demiştir.

⁹⁰ Ehl-i hadis nezdinde “ilm” kelimesinin “hadis” manasında kullanıldığına dair geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kadir Gürlü, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 132-141.

⁹¹ Ebû Ömer İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fazlih*, Beyrut trs., II. 1199.

Cüdüb rivayetinde geçen “re’y” kelimesinin klasik kaynaklarda, “Herhangi bir asıla ya da Kur’an ve Sünnet bilgisine atıfta bulunmayan, salt aklın verilerine dayanan fikir/görüş” şeklinde içeriklendirilmiş olması, Kur’an hakkında re’ye dayalı görüş beyan etme yasağının aslında Ehl-i hadis paradigmasını tahkim etmeye yönelik olduğunu gösterir. Nitekim Ebû Bekr İbnü’l-Enbârî (ö. 328/940) Cüdüb rivayetiyle ilgili olarak şunu söylemiştir:

Bazı ilim ehli (Ehl-i hadis) bu hadiste geçen re’y kelimesine heva/heves anlamı yüklemiş ve hadisi ‘Her kim, kaynak olarak büyük selef âlimlerine referansta bulunmaksızın Kur’an hakkında kendi hevasına/arzusuna muvafık biçimde görüş beyan ederse, doğru bir görüş ortaya koymuş olsa dahi hata etmiştir. Çünkü böyle yapan kimse, mesnedini bilmediği bir fikri/iddiayı, üstelik hadis-nakil ehlinin o konuyla ilgili görüşlerine de vakıf olmadığı halde Kur’an’a dayatmış olur’ şeklinde izah etmişlerdir.⁹²

Sonuç olarak, söz konusu rivayette geçen re’y kelimesi özelde Ehl-i hadis ve Seleflilik, genelde Ehl-i Sünnet geleneğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve kabullerini bu geleneğin dışında oluşturan görüş ve düşünceleri ifade eder. Kurtubî’nin Kur’an’ı re’yle açıklama ve yorumla konusundaki yasağın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili şu izahları da bu tespiti destekler:

Re’yle tefsir konusundaki yasak şu iki şekilden birine hamledilir. Birincisi, Kur’an’ı re’yle tefsir eden kişinin belli bir düşüncesi ve bu düşünceye yönelik tabii bir ilgisi ve eğilimi olabilir. Buradan hareketle Kur’an’ı kendi heva ve hevesine göre te’vil eder, böylece kendi düşünce ve niyetini Kur’an’a onaylatmayı hedefler. Oysa bu tarz bir te’ville ulaşılan mananın Kur’an’da hiçbir karşılığı yoktur; bunun tek karşılığı yorumcunun zihninde bulunan düşünce ve tasavvurdur. Söz konusu türden te’viller bazen bilgiye dayalı ve bilinçli olarak yapılır. Tıpkı bazı fırkaların kendi bidatlerini birtakım Kur’an ayetleriyle temellendirme yoluna gitmeleri gibi. Böyle yapanlar delil gösterdikleri ayette kendilerinin işaret ettikleri mananın kastedilmediğini gayet iyi bilirler. Ancak buradaki temel hedef hasmın zihnini karıştırmak olduğu için, bile bile bu yanlış yoruma yönelirler. Bu tarz keyfi yorumlar kimi zaman da bilinçsizce yapılır. Şöyle ki ayet farklı manalara ihtimalli olur ve bu durumda yorumcunun zihni kendi amaç ve gayesine uygun düşen manaya meyleder; haliyle re’y ve arzusu öyle istediği için bu manayı tercih eder. Böylece Kur’an’ı kendi re’yine göre izah etmiş olur... Yanlış yorumlar bazen de sahih bir maksada matuf olur; bu tür yorum tarzında yorumcu aradığı mananın Kur’an’da bulunmadığını bilir ve fakat bunu bildiği halde Kur’an’dan delil aramaya koyulur. Tıpkı kalbi katı insanları mücahedeye davet eden kişinin Tâ-hâ 20/24. ayetteki, “Firavun’a git; zira o iyice azdı” ifadesine atıfla, “Allah bu ayette kalbe işaret etmiştir” demesi ve Firavun kelimesiyle kalbin kastedildiğini ima etmesi gibi... Bu tarz yorumları kimi zaman bazı vaizler kullanır; ancak onlar bunu yaparken gerek sözü güzelleştirmek gerekse cemaati dinî duyarlılığa teşvik etmek gibi sahih maksatlar gözetirler. Ancak bu yorum memnudur; dilde karşılığı olmadığı için caiz değildir. Aynı tarz

⁹² Kurtubî, *el-Câmi’*, I. 26.

yorumları bazen de Bâtınîler (Bâtîniyye) kullanır; ancak bu zümre insanları aldatmak ve kendi batıl mezheplerine davet etmek gibi fasit niyetler gözetirler. Sonuçta Bâtınîler fasit tevilleriyle Kur'an'ı kendi görüşlerini onaylayan bir kitap mesabesine indirir ve aslında Allah'ın kitabında hiçbir şekilde karşılığı bulunmadığını gayet iyi bildikleri halde onu kendi mezheplerindeki görüş ve anlayışlara alet ederler.⁹³

Öyle görünüyor ki Kur'an'ın re'y ile açıklanıp yorumlanmasını yasaklayan rivayetler, Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki ihtilafların ve buna bağlı olarak nakilden bağımsız yorumların tefsir kategorisine dâhil edilip edilmesi noktasında cereyan eden tartışmaların bir yansımasıdır. Bu bağlamda, selef ulemasının re'y ile Kur'an tefsiri konusunda ihtiyatlı davranmayı salık veren ifadelerinin Hz. Peygamber'e izafe edilerek merfu hadis formuna sokulma ihtimalinden de söz etmek mümkündür. Nitekim İbn Ebî Şeybe, "Kim Kur'an hakkında ilimsiz olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki şimdiden yerine hazırlansın" rivayetini Hz. Peygamber'in değil, İbn Abbas'ın sözü olarak nakletmiştir. Bazı kaynaklarda, İbn Abbas'ın kendisine sorulan bir soruyla ilgili olarak, "Bildiğimi söylerim; bilmediğim bir konuda konuşmaktan imtina ederim" tarzında bir söz söylediği de nakledilmiştir. Bu rivayetteki söz dikkate alındığında, Kur'an yorumunda re'y temelli konuşma yaşağını selef ulemasından ihtiyata davet olarak okumanın makul olduğu söylenebilir.⁹⁴ Bununla birlikte, başka bir değerlendirmeye göre, kimi varyantlarında Kur'an tefsirinde re'ye başvurmayı küfürle itham edecek kadar ağır suçlama içeren bu rivayetler, Hz. Peygamber'in kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltmeyeceği meselesi bir yana, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin yanında akli da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı zemmetmek için uydurulmuştur. Tarihen, Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sabit olduğundan, mantıken de bu ifadenin anakronizmle malûl olduğu kolayca anlaşılır. Sonuç itibarıyla, bu rivayetin aslında iki zıt grup arasındaki ideolojik sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla Hz. Peygamber'in otoritesinden yararlanmak istemesinin, daha doğrusu onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor olmasa gerektir.⁹⁵

Bize göre de söz konusu rivayetlerin Ehl-i hadisin Kur'an ve tefsir anlayışını temellendirmek, Ehl-i re'yi mahkûm etmek maksadıyla hadis formuna sokulmuş sözler olduğunu anakronistik içeriğinden tespit etmek mümkündür. Zira her iki rivayette de Hz. Peygamber Kur'an'ın teknik anlamda tefsirinden ve tefsirde yöntem meselesinden söz etmektedir. Buna göre Hz.

⁹³ Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 26-27.

⁹⁴ Gürlü, "Kur'an'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 45.

⁹⁵ M. Hayri Kırbaoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, cilt: 3, sayı: 3 (2000), s. 125-126. Söz konusu rivayetlerin Beyhakî (ö. 470/1077) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi âlimler tarafından "Eğer sahihse" şeklindeki ihtiyat kaydıyla yorumlanmış olması, hatta "Bu hadiste problem var" (*fî hâzâ'l-hadîsi nazar*) şeklinde değerlendirmelerin bulunması manidardır. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 161-162.

Peygamber henüz hayat iken Kur'an bildik anlamda tefsir faaliyetine konu olmuş, bu alanda yöntem ve yaklaşım farklılıkları oluşmuş, bunun üzerine Hz. Peygamber duruma müdahale ederek, tefsirde rivayet ve dirayet yöntemleri hakkında konuşmuştur. Nüzul döneminde Kur'an'ın bilgi ve yorum nesnesi olmadığı, bilakis Hz. Peygamber ve sahabe nezdinde Allah tarafından gönderilen talimatlar şeklinde algılanıp fiilen hayata aktarıldığı inkâr edilmez bir tarihsel gerçektir. Bu gerçeklik bağlamında Hz. Peygamber'in teknik anlamda bir tefsir faaliyetinden söz ettiğini ve bu faaliyetin yöntemi hakkında sahâbîleri bilgilendirip yanlış yöntem hususunda onları uyardığını düşünmek, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu" demek kadar absürt ve anakroniktir. Re'y temelli Kur'an yorumunun yasak olduğunu bildiren rivayetlerde karşımıza çıkan bu sorunun bir benzeri, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'yi Kur'an'ın müteşabihlerine tabi olan kimseler hakkında uyarmasıyla ilgili rivayette de söz konusudur.⁹⁶ Zira müteşâbihâtın neliği hakkında tek söz söylememesine veya en azından bize bu konuda hiçbir beyanı ulaşmamasına rağmen Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye böyle bir söz söylediğine dair rivayetin şöhret bulmuş olması düşündürücüdür. Bize öyle geliyor ki bu rivayet, muhtemelen, Selefi düşünceyi benimseyen âlimlerdeki "te'vil karşıtı" zihniyetin bir ürünü olarak varlık kazanmıştır. Kuşkusuz bu bir ihtimaldir, ama güçlü bir ihtimaldir. Çünkü gerek Kur'an'da, gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde hangi ayetlerin müteşabih olduğu ve/veya müteşabihatın hangi konularla ilgili olduğu hususunda sarih bilgi yoktur. Bunun içindir ki her mezhep kendi kelam sistemine muvafık ayetleri muhkem, muhalif mezheplerin kelam sistemlerine muvafık ayetleri müteşabih kategorisinde değerlendirmiştir. Fahreddin er-Râzî bu gerçeği Âl-i İmrân 3/7. ayetin izahında açık yüreklilikle şöyle itiraf etmiştir:

Her bir mezhep mensubu kendi görüşlerine (kelami kabullerine) uygun ayetlerin muhkem, hasmının görüşlerine uygun ayetlerin müteşabih olduğunu iddia eder. [Sözgelimi] bir Mutezilî, "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) ayetinin muhkem, "Âlemlerin rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (Tekvir 81/29) ayetinin müteşabih olduğunu söyler. Sünnî ise bu konuda tam aksi görüşü savunur "Bilesin ki dünya üzerinde her grup [mezhep] kendi görüşüne uygun olan ayetleri muhkem, hasmının görüşüne uygun ayetleri müteşabih diye isimlendirir. Bu tutumu benimsemeyen bir grubun/fırkanın varlığına şahit olman söz konusu değildir"

İşte bütün bu zikrettiğimiz görüşlerden ortaya çıktığı üzere insanların (müslümanların) büyük çoğunluğu nezdinde öteden beri geçerli olan temel kural/prensip şudur: Hangi ayet kimin mezhebine uygunsa muhkem, hangi ayet muhalif mezhebe uygunsa müteşabihtir"⁹⁷

Râzî'nin bu çarpıcı ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kur'an'daki hangi ayetin muhkem, hangisinin müteşabih olduğunu tespit hususunda bütün mezhepler için bağlayıcılık arz eden bir ortak kuraldan söz etme imkânı

⁹⁶ Rivayet için bkz. Buhârî, "Tefsir" 3; Müslim, "İlm" 1; Ebû Dâvûd, "Sünne" 2.

⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII. 146, 152.

yoktur. Bilakis her mezhebin kendi kelimelerine göre farklı kurallar söz konusudur. Bu durumda sormak gerekir: Hz. Peygamber Hz. Âişe'yi Kur'an'ın müteşabihlerine uyan kimselerden sakındırırken acaba kimleri kast etmiştir? Tarihsel tecrübedeki kelimeler ihtilaflar dikkate alındığında Hz. Peygamber Mu'tezile'ye göre Eş'arîleri, Eş'arîlere göre Mu'tezile'yi yahut Ehl-i hadise göre Cehmiyye ve Ehl-i re'yi, Ehl-i re'ye göre Ehl-i hadis ve Haşviyyeyi kastetmiştir. Gerçekte Hz. Peygamber hiç kimseyi kastetmemiş, zira "Müteşabihlere tabi olan kimseleri gördüğün zaman, onlardan sakının" şeklinde bir söz söylememiş veya böyle bir sözü en azından müslümanlar için söylememiştir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Âl-i İmrân 3/7. ayetteki "müteşabih" ve "te'vil" kelimeleriyle Hz. İsa'nın teolojik kimliği hakkında Hz. Peygamber'le tartışan bir grup Necranlı Hıristiyan'ın tutumuna işaret edilmiştir.⁹⁸

Gelen bu noktada "re'y tefsiri" ve/veya "re'yle tefsir" kavramlaştırmasının isabetli olmadığını, "re'y tefsiri" yerine te'vil denilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamak gerekir. Bu arada İmam el-Mâtürîdî'nin "Tefsir sahabeye mahsustur" şeklinde zikrettiği ifade ile İbn Teymiyye'nin "ehsanü turuki't-tefsîr" başlığı altında sahabe kavline atfettiği işlevin büyük ölçüde örtüştüğü de kaydedilmelidir. Bununla birlikte, "Tefsir sahabeye mahsustur" önermesi tartışmaya açık görünmektedir. Çünkü sahâbîlerden bütün ayetlerle ilgili tefsir bilgisi nakledilmediği gibi, tüm sahâbîler bu alanda yetkin kimseler de değildir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, "Vallahi ben Allah'ın kitabındaki her bir ayetin kim hakkında ve nerede indiğini bilirim" sözünü aktarmak veya İbn Abbas'ın "tercümanü'l-kur'ân" diye anıldığını vurgulamak,⁹⁹ bütün sahabenin tefsir otoritesi olduğunu göstermez. Nitekim İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'la ilgili bu bilgileri aktaran İbn Teymiyye de, "Bilhassa sahabenin büyükleri ve âlimleri" gibi bir ayırmda bulunmuş, ayrıca, "Şayet Kur'an'ın tefsiriyle ilgili naklî bilgi sahabe kavillerinde de bulunmazsa, o takdirde..." şeklinde bir ifade kullanmıştır. Şu halde, "Tefsir sahabeye mahsustur" önermesini, "Sahabe Kur'an'ı baştan sona en yetkin biçimde izah etmiştir" şeklinde anlamak yerine şöyle yorumlamak gerekir:

Sahabeden sahih nakille gelen bir tefsir bilgisinin otoritesi tartışılmaz; zira bu nakildeki bilgi Kur'an'ın aslı ve tarihî anlamını ortaya koyar. Buna mukabil Kur'an araştırmacılarının kendi bilgi birikimlerine dayalı yorumları aynı değerde değildir. Üstelik bu yorumlar doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Dolayısıyla seleften nakil yoluyla gelen izahların adına tefsir, diğer bütün yorumlara te'vil denilmeli, bu iki farklı kategori birbiriyle özdeşleştirilmemelidir. Diğer taraftan sahabe ve tâbiûn ulemasına ait Kur'an yorumlarının hatırı sayılır bir kısmı re'y temelli olsa da hem vahyin nazil olduğu vasata yakınlık, hem Kur'an diline aşinalık, hem de mezhebî ihtilafların zuhurundan önceki bir dönemde yaşamışlık gibi hususiyetler sebebiyle, ilk

⁹⁸ Bkz. Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut trs., I. 357-358; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III. 162-164; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, I. 276.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 163.

müslüman nesillere ait izahlar/yorumlar teknik anlamda te'vil olarak değerlendirilmemeli; fakat Ehl-i hadis ve Selefilik paradigmasında olduğu gibi, hücciyet açısından mutlaklaştırma cihetine de gidilmemelidir.

Tefsirin hadis ve rivayet temelli olmasına rağmen “re’y ile tefsir” tabirinin kendisine alan açması ve birtakım şartlar dâhilinde re’ye dayalı tefsirin caiz olduğu noktasında yaygın kanaat oluşması, İslam düşünce tarihindeki ilmî, fikrî ve siyasi ekollerin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Özellikle ilk hicrî asırdan itibaren alevlenen siyasi ihtilaflar, ardından baş gösteren mezhebî zıtlasmalar ve itikadî tartışmalar bir yandan Kur’an’ın temel referans metni olarak kullanılmasına, bir yandan da tefsir faaliyetinin nakil ve rivayetten re’y ve dirayete evrilmesine yol açmıştır. M. Hüseyin ez-Zehabî bu dönemi tefsirin gelişim seyriinde beşinci aşama olarak nitelendirmiş ve zaman olarak da Abbasiler dönemiyle tarihlendirmiştir. Abbasilerden günümüze kadar süregelen bu aşamada tefsir seleften menkul rivayetlerle sınırlı olmaktan çıkıp aklın etkin rol oynadığı bir faaliyet hâline gelmiştir. Buna paralel olarak gerçekte Kur’an’la hemen hiçbir ilgisi olmayan sayısız mesele “tefsir” isimli kitaplara girmiş ve dolayısıyla tefsir hem Kur’an’ı anlama ve açıklama faaliyeti, hem de bu faaliyetin semeresi olarak tefsirden çok başka bir şey haline gelmiştir. Zehabî bu gelişim seyriyle ilgili olarak şunları söylemiştir:

[Abbasiler döneminde] lügat, sarf ve nahiv ilimleri tedvin edildi; fikhî konularla ilgili ihtilaflar ekolleşti; kelâmî meseleler zuhur etti. Yine Abbasiler döneminde mezhebî taassup olgusu boy gösterdi ve İslamî fırkalar kendi görüşlerini yaymaya, bu görüşlerin propagandasını yapmaya başladı. Bu arada birçok felsefe kitabı tercüme yoluyla İslam kültürüne kazandırıldı. İşte bütün bu farklı ilim dalları ve bunlarla ilgili konular tefsir alanına girdi ve hatta tefsirin önüne geçti. Buna paralel olarak tefsirde aklın rolü ve işlevi nakle baskın çıkar hale geldi. Dahası, aklîlik, esbâb-ı nüzul gibi rivayet malzemesinden bütünüyle bağımsız olmamakla birlikte tefsir kitaplarında en baskın özellik haline geldi.¹⁰⁰

Tasavvufî Kur’an Yorumlarının Mahiyeti ve Tefsir Değeri

Klasik dönemlerde sûflerin Kur’an ayetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade maksadıyla işaret, itibar, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelimeler ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise “işârî tefsir” tabiri yaygınlık kazanmıştır. Bize göre “işârî tefsir” tabiri hem anlam hem kullanım açısından sorunludur. Her şeyden önce bu tabirde, tıpkı “re’y tefsiri” veya “re’y ile tefsir” tabirinde olduğu gibi, kelime ve terimlerin gevşek ya da özensiz kullanımı söz konusudur. Şöyle ki Zürkânî *Menâhilü'l-İrfân* adlı eserinde, mutasavvıflara ait Kur’an yorumlarını “işârî tefsir” (*et-tefsîru'l-îşârî*) başlığı altında ele almış ve fakat “işârî tefsir” diye isimlendirdiği bu yorum tarzını, “Sülûk ve tasavvuf erbabına zuhur eden gizli işaretten dolayı Kur’an’ı zahirinden farklı ama aynı zamanda maksud olan zahirî mana ile de

¹⁰⁰ Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, I. 101.

telif edilebilir biçimde şekilde te'vil etmek" (*hüve te'vilü'l-kur'âni bi-ğayri zâhîrihî li-işâretin hafîyyetin tezharu li-erbâbi's-sülûki ve't-tasavvuf ve yümkinü'l-cem'u beynehâ ve beyne'z-zâhiri'l-murâdi eyzan*) şeklinde tanımlamıştır.¹⁰¹ Bu tanıma göre "işârî tefsir" diye isimlendirilen şey aslında tefsir değil, te'vildir. Ama gel gör ki Zürkânî bu tanımın ardından "işârî tefsir" tabirini kullanmaya devam etmiş, hatta Bâtınîlerin aşırı yorumlarını *tefsîru'l-bâtınıyyeti'l-melâhideti* diye nitelendirmiştir. Üstelik bu nitelendirmeyi yaparken klasik Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarına atıfla, "Tasavvuf erbabının Kur'an tefsiriyle ilgili görüş ve yorumlarının tefsir hüviyetinde olmadığı söylenmiştir" mülâhazasını da zikretmiştir.¹⁰²

Terim kullanımındaki bu tür özensizlikler başka çağdaş müelliflerin eserlerinde de mevcuttur. Örnek vermek gerekirse, M. Hüseyin ez-Zehbî sûflilerin Kur'an yorumlarını "tefsîru's-sûfiyye" diye kavramlaştırmış, hatta Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi vahdet-i vücudçu sûflilerin tekellüflü yorumları hakkında "et-tefsîru's-sûfî en-nazarî" (nazarî tasavvufî tefsir) tabirini kullanmıştır.¹⁰³ Bu tarz kullanımlar, "galat-ı meşhur lügatı fasihten evladır" fahvasınca olsa gerek, ülkemizdeki birçok Kur'an ve tefsir araştırmacısı tarafından da tekrarlanmıştır. Hâlbuki geçmiş dönemlerdeki ulema kelime ve terim seçiminde gayet titiz davranmıştır. Mesela Zerkeşî (ö. 794/1392), "Denilir ki sûflilerin Kur'an tefsiri bağlamında söyledikleri şeyler tefsir değildir. Bunlar ancak onların Kur'an tilaveti sırasında ortaya çıktığını fark ettikleri manevi hakikatler ve istiğrak/vecd halleridir" demiş,¹⁰⁴ Suyûtî (ö. 911/1505) ise daha sarîh ve özenli bir ifadeyle, "Sûflilerin Kur'an'la ilgili görüş ve yorumları tefsir değildir" (*ve-emmâ kelâmü's-sûfiyyeti fi'l-Kur'ân fe-leyse bi-tefsîr*) demeyi yeğlemiştir.¹⁰⁵

Başta da belirtildiği gibi geçmiş dönemlerde sûflilere ait Kur'an yorumları genellikle işaret, latife gibi kelimeler/kavramlarla ifade edilmiş, tasavvufî Kur'an yorumlarını muhtevi eserlerin tefsir diye isimlendirilmemesine özen gösterilmiştir. Sözelimi Kuşeyrî (ö. 465/1072) Kur'an'ın tasavvufî yorumuyla ilgili eserini *Letâifü'l-İşârât*, Necmeddin Dâye (ö. 654/1256) *Bahru'l-Hakâik ve'l-Meânî* (*Aynu'l-Hayât* veya *et-Tevîlâtü'n-Necmiyye*), Reşîdüddîn el-Meybüdü (ö. 520/1126'dan sonra) *Keşfü'l-Esrâr ve Uddetü'l-Ebrâr*, İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* diye isimlendirmiştir. Gerçi Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) her sureden birkaç ayetin tasavvufî yorumunu içeren eseri *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) eseri ise *Hakâiku't-Tefsîr* ismini taşır; fakat Tüsterî'nin eseri bizzat kendi telifi olmadığı gibi, eserin bu şekilde isimlendirilmesi de ona ait değildir. Sülemî'nin eserine gelince, bu eserin *Hakâiku't-Tefsîr* diye isimlendirilmesi özellikle Ebü'l-Hasen el-Vâhidî (ö. 468/1076) tarafından çok ağır

¹⁰¹ Zürkânî, *Menâhîhü'l-İrfân*, II. 78.

¹⁰² Zürkânî, *Menâhîhü'l-İrfân*, II. 79.

¹⁰³ Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrîn*, II. 236-241.

¹⁰⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 170.

¹⁰⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, II. 1218.

bir dille eleştirilmiştir.

Hakâik, letâif, keşf gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, sûffilerin Kur'an yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahiptir. Bize göre bu tür yorumlarla ilgili en isabetli nitelendirme "tasavvufî-irfânî te'vil"dir.¹⁰⁶ Sûffilerin te'villeri aslında "i'tibar" kavramında ifadesini bulan irfânî düşünce ve kıyasın ürünüdür. Arap dilinde "geçmek, katetmek" anlamındaki *abr* kelimesinden türeyen itibar kelimesi mantık terminolojisinde, bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavramayı, iki şey arasında zihinsel intikalle sonuç çıkarmayı ifade eder.¹⁰⁷ Mutasavvıflar i'tibarı irfânî bir kıyas olarak kullanır ve bu sayede "Nazir naziri anımsatır" ve/veya "Nazir nazirini çağırıştırır" fahvasınca zahirden bâtına intikal imkânı sağlar.

Tasavvufî epistemolojiye göre Kur'an'daki kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen yalın/temel/yüzeysel (zahr-zahir) anlamlarından başka, sûffinin marifetteki derecesine göre genişleyen iç/içrek/derin (batn- bâtın) manaları da vardır. Bu bâtınî manalara ulaşmak, bilgi birikimi, tefekkür kabiliyeti ve ahlâkî olgunluğun yanında keşf ve ilham gibi bilgi kanallarının açık olmasını gerektirir. Sûffilerin kalbe doğan işaretler ve/veya bâtınî manalarla ilgili meşruiyet delilleri arasında tefekkür ve tedebbür ile Kur'an okumayı salık veren ayetler çok önemli bir yer tutar. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed 47/24. ayetle ilgili olarak, "Allah, Hz. Peygamber'e ittiba ederek, içini-dışını temizleyen ve bildikleriyle amel eden kimseleri bilmedikleri bir ilme muttali kılar. Bu ilim işaret ilmidir" demiştir.¹⁰⁸ Tasavvufî yorumun meşruiyet delilleri arasında Kur'an'daki her ayetin zahr, batn, had ve matla'/muttala' olmak üzere dört ayrı mana boyutunun bulunduğunu belirten rivayetler de önemli bir yer tutar;¹⁰⁹ ancak bu rivayetler hem sübut hem delalet açısından ciddi problemler taşır. Hatta İbn Teymiyye gibi bazı âlimlere göre söz konusu rivayetler uydurmadır.¹¹⁰

Sûffiler tasavvufî-işârî yorumların meşruiyetiyle ilgili aklî deliller de serdetmişlerdir. İmam Gazâlî (ö. 505/1111) bu konuda şunları söylemiştir: "Sırf zâhirî tefsirle meşgul olan ilim erbabı, kimi mutasavvıfların Kur'an'daki bazı kelimeleri İbn Abbas ve diğer müfessirlerden nakledilen tefsir bilgilerine muhalif tarzda te'vil etmeleri hususunda nahoş sözler söylemiş ve bu tür te'villerin küfürle eşdeğer olduğuna hükmetmiştir..."¹¹¹ Bir an için kabul

¹⁰⁶ İrfânî te'vil kavramlaştırması hakkında bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara 2011, s. 57-61; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, İstanbul 1999, s. 353-406.

¹⁰⁷ İ'tibar kavramı hakkında bkz. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilahâtî'l-Funûn*, Beyrut 1996, I. 227; Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 147-148.

¹⁰⁸ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma'*, Kahire 1960, s. 147-148.

¹⁰⁹ Celâleddin es-Suyûtî, *Te'yîdü'l-Hakîkati'l-Âliyye*, Halep 2002, s. 17; a. mlf., *el-İtkân*, II. 1219-1221.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 103. Zâhir-bâtın rivayetleri hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeye için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, İstanbul 2011, s. 240-248.

¹¹¹ Gazâlî'nin burada söz konusu ettiği zahir müfessirlerinden maksat, büyük ihtimalle Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'dir. Çünkü Vâhidî'nin, "Sülemî *Hakâikü't-Tefsîr* adlı bir eser telif etmiş, ama eğer bu zat

edelim ki tefsir ehlinin bu hükmü doğrudur; peki o zaman Kur'an'ı anlamının, geçmişten/seleften gelen tefsir malumatını ezberleyip tekrarlamaktan başka ne kıymeti olabilir?! Bilinmelidir ki, 'Kur'an'ın ihtiva ettiği mana, zahirî tefsirle ortaya konulandan ibarettir; onun bundan başka bir mana boyutu yoktur' diyen kişi, böyle söylemekle ancak kendi anlayış kapasitesiy-le ilgili ihbarda bulunmuş olur. Gerçi o kişi mezkûr sözüyle kendisi hakkında doğru bildirimde bulunmuştur; fakat bütün herkesin kendi idrak ve anlayış kapasitesinde olduğuna hükmetmekle yanlış yapmıştır. Gerçekte birçok rivayet (haber/eser) Kur'an'daki manaların derin anlayış ve kavrayış sahiplerine (ehl-i fehm) açılıp genişleyen nitelikte olduğunu gösterir. Şayet Kur'an'ın menkul/me'sûr tefsirden başka bir anlam düzeyi olmasaydı Hz. Peygamber, 'Kur'an'ın zâhiri, bâtını, haddi ve matlai vardır' buyurmaz; Hz. Ali de, "İsteseydim sadece Fatıha suresinin tefsirinden yetmiş deve yükü kitap yazardım" tarzında bir söz söylemezdi. Bazı âlimler her ayetin altmış bin mana taşıdığını, anlaşılmayı/açıklanmayı bekleyen manaların bundan çok daha fazla olduğunu söylemiş, diğer bazı âlimler ise bir adım daha ileri giderek, 'Kur'an 77200 ilim ihtiva eder. Zira onun her kelimesi bir ilimdir. Sonra bu sayı dört katına çıkar. Çünkü her kelimenin zâhiri, bâtını, haddi ve matlai vardır' demişlerdir... Özetle, bütün ilimler yüce Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına dâhildir. Kur'an'da O'nun zat, e'âl ve esmasının şerhi vardır. İşte bu ilimler sonsuz ve sınırsızdır. Kur'an'da bütün bu ilimlere işaret vardır. Söz konusu ilimlere ayrıntılı biçimde vâkif olmak Kur'an'ı derinden anlayıp kavramaya bağlıdır. Onun salt zahirî tefsiri bu derin kavrayış ve anlayışa işaret etmez. Bilakis düşünce ve fikir düzeyinde müşkillere yol açıp insanlar arasında ihtilafa konu olan her meseleyle ilgili olarak Kur'an'da birtakım işaretler ve delaletler mevcuttur; fakat bunlara vukufiyet ehl-i fehm olanlara mahsustur. Hâl böyleyken, nasıl olur da Kur'an'ın zahirî anlam aktarımı ve açıklaması kâfidir, denilebilir."¹¹²

Gazâlî'nin bütün bu söyledikleri Vâhidî'nin, "Ebû Abdırrahmân es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsir* adlı bir kitap yazmış; eğer o eserinin tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmişti" şeklindeki ağır eleştirisine bir nevi reddiye mahiyetindedir. Gazâlî'nin işârî Kur'an yorumlarını temellendirme tarzı bir yana, bu bağlamda Vâhidî'nin eleştirisi üzerinde durmak ve onun tefsirden ne anladığını ortaya koymak gerekir. Vâhidî *Esbâbü'n-Nüzûl* adlı eserinin kısa mukaddimesinde, "Kur'an'ın nüzul sebepleri hakkında vahyin nüzulüne tanıklık eden ve nüzul sebeplerini bilen kimselerden nakil/rivayet ve sema-

eserinin Kur'an tefsiri olduğunu iddia etmişse, onu kesinlikle tekfir ederim." dediği bilinmektedir (Bkz. Şemseddîn ez-Zehabî, *Siyeru A'âlâmi'n-Nübelâ*, Beyrut 1984, XVIII. 342). Gazâlî Kur'an tefsiriyle ilgili müstakil bir eser yazmama sebebiyle ilgili bir soruya, "Üstadımız Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin bu alanda telif ettiği eserler kâfidir" şeklinde cevap vererek Vâhidî'nin tefsirdeki otoritesinin tartışılmaz olduğunu dile getirmiş, ayrıca, "Kim Allah'ın kitabını/kelamını Rasûlullah'tan dinlemek isterse Vâhidî'nin tefsirini okusun" demişse de (Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-Cenân ve İbretü'l-Yakzân*, Beyrut 1974, II. 155; Cevdet Muhammed el-Mehdî, *el-Vâhidî ve Menhecühû fi't-Tefsîr*, Kahire trs., s. 403), sonuçta onun Sülemî ve *Hakâiku't-Tefsîr* adlı eseriyle ilgili tenkidini pek tasvip etmemiştir.

¹¹² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut trs., I. 289.

ya dayanmaksızın görüş beyan etmek helal değildir” dedikten sonra selef âlimlerinin Kur’an ve tefsir konusunda ne denli ihtiyatlı davrandıklarından söz etmiş, bunun ardından da, “Günümüzde herkes kendi yularını cehaletin eline vermiş halde sırf yalan ve iftira kabilinden görüşler uyduruyor. Bunu yaparken de ayetlerin nüzul sebeplerini bilmeyen kimselere yönelik [ne-bevî] tehdidi hiç düşünmüyor” ifadelerini eklemiştir.¹¹³

el-Basît adlı eserinin mukaddimesinde Kur’an tefsirinin nakil ve sema-dan ibaret olduğunu söyleyen Vâhidî¹¹⁴ mukaddimenin sonunda kendi tefsir yöntemiyle ilgili olarak şu bilgileri vermiştir: “Sıra ayetin tefsirine geldiğin-de, her ayetin tefsirine İbn Abbas’a aidiyetini tespit ettiğim izahlarla başla-dım (*ve-ebteidü fi külli ayetin inde’t-tefsîr bi-kavli ibn Abbas mâ vecedtü lehü nassan*); ardından tefsir ilminde otorite sahibi olan diğer sahâbîler ve tâbile-rin görüşlerini aktardım. Bu arada onların görüşleri ile ayetlerin lafzı ara-sında uzlaşmayı da sağladım. Lafzın muhtemil olmadığı, Arap dilinde de hiçbir karşılığının bulunmadığı fasit görüşler ve pespaye izahlara gelince, benim nazarımda hiçbir değer taşımadıkları için bunları zikretmeye vakit harcamadım.”¹¹⁵

Vâhidî *el-Basît*’te ilk olarak ayetlerdeki kelimeleri lügat açısından izah eder; ardından nahivle ilgili izahlara geçer. Daha sonra “fe-emme’t-tefsîr” ifadesiyle tefsire başlar ve ilkin çoğunlukla İbn Abbas’ın görüşlerini aktarır. Bu tarzından anlaşılacağı üzere Vâhidî’nin “tefsir”den anladığı şey, öncelikle Kur’an kelimelerinin Arap dili ve grameri açısından açıklanması, ardından ayetlerde kastedilen mananın sahabe ve tâbiünden gelen rivayetlere atıfla ortaya konulmasıdır. Buna göre tefsir faaliyeti, vahyin nüzüül vasatında anlaşılmuş ve açıklanmış olan mananın rivayet yoluyla tespit edilmesi ve aynı zamanda bu mananın Arap diline uygunluğunun gösterilmesidir. Diğer bir ifadeyle Vâhidî için tefsir, dilin imkân ve sınırları dâhilinde ve aynı zamanda sefeye ait nakiller ışığında Kur’an ayetlerinin aslî ve tarihî anlamlarını ortaya koymaktır. Selefin izahlarıyla bağdaşmayan, Arap dilinde karşılı-ğı bulunmayan yorumlar, Vâhidî’nin ifadesiyle, “fasit görüşler”den (*el-akvâlü’l-fâside*) ibarettir.

Vâhidî tefsir faaliyetinin çerçevesini bu şekilde belirlediği için, Sü-lemî’nin *Hakâiku’t-Tefsîr*’ini, “Eğer Sülemî bu eserinin tefsir olduğuna inanı-yorsa küfre girmiştir” diye eleştirmiştir. Çünkü Sülemî “Tefsirin Hakikatleri” diye isimlendirdiği eserinde sûflerin çeşitli ayetlerle ilgili görüş ve yorum-larını derlemiştir ki bunların kahir ekseriyeti tasavvufî aforizmalar niteli-ğindedir. Mutasavvıfların kimi zaman iç dünyalarına doğan, kimi zamanda i’tibar yoluyla ulaşılan işârî-bâtınî yorum ve anlamları “tefsir” diye nitelen-

¹¹³ Ebü’l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü’n-Nüzûl*, Beyrut 1991, s. 4.

¹¹⁴ Vâhidî *el-Vasît* adlı tefsirinin mukaddimesinde de tefsir alanında vahyin nüzülüne şahitlik eden kimselere (sahâbîler) ait nakillerden bağımsız olarak, akıl-tedebür ve re’y-tefekkür temelinde görüş beyan etmenin caiz olmadığını açıkça ifade etmiş, hatta “Kitap ve Sünnet dışında kalan ve bu ikisine dayanmayan her ilim bâtıldır” demiştir. Bkz. Ebü’l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsiri’l-Kur’ân*’l-*Mecîd*, Beyrut 1994, I. 47, 49.

¹¹⁵ Ebü’l-Hasen el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, Riyad 1430, I. 427.

dirmek, Vâhidî'nin nezdinde Allah'ın kelamındaki mana ve maksat hakkında yalan konuşmak, hatta Allah'ın kelamıyla ilgili bühtanda bulunmak gibi algılanır. Dahası, sûflerin aforizmatik yorumlarına tefsir demek, "Allah'ın kastettiği mana filan sûfnin şu yorumundaki manadır" demekle aynı kapıya çıkar ki bu da bir bakıma Kur'an hakkında yalan konuşmak, dolayısıyla küfre adım atmak olur.

Vâhidî'nin Kur'an tefsirinin mahiyetiyle ilgili bakış açısı, bilhassa sahabe ve selef ulemasına yönelik vurgusu ile lafzın zahirî manasına sadakat noktasında Ehl-i hadis çizgisiyle uyum arz eder.¹¹⁶ Müteahhir dönem Sünnî hadis usulü geleneğindeki en temel eserlerden birinin müellifi olan İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) tefsir konusunda Vâhidî'yle aynı düşünmesi de bunu destekler. İbnü's-Salâh, Vâhidî'nin söz konusu eleştirisini zikrettikten sonra şunları söyler: "Kanımca, güvenilir bir sûfi [Sülemî'nin eserinde zikredilen yorumlara benzer] yorumlar yapar, fakat bunların tefsir olduğunu ileri sürmez ve bu yorum tarzını Kur'an'da zikredilen bir kelimeyi izah yöntemi olarak benimsemezse, kâfir olmaz. Yok eğer, böyle yaparsa, o zaman Bâtinîlerin te'vil tarzını benimsemiş olur. Haddi zatında sûflerin yorumları, Kur'an'daki mana/mefhumu naziriyle/benzeriyle ifade etmekten ibarettir. Çünkü nazîr (benzer) nazîrini anımsatır; nazîr nazîriyle anılır. Sûflerin, "Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlarla savaşın" (Tevbe 9/123) ayetini, 'Biz kendi nefislerimiz ve dolayısıyla en yakınımızdaki kâfirlerle savaşmaya memur kıldık' şeklinde anlayıp yorumlamaları bu kabildendir. Bununla birlikte, sûfler böyle yorumlarla mütesahil davranmamış olsalardı keşke. Çünkü bu tarz yorumlar yanlış anlama ve zihin karışıklığına yol açar."¹¹⁷

Görüldüğü gibi İbnü's-Salâh tefsirin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hususunda Vâhidî ile hemfikirdir. Daha açıkçası, İbnü's-Salâh da sûflerin Kur'an yorumlarının tefsir değeri taşımadığını söylemekte, fakat Vâhidî'den farklı olarak söz konusu yorumları daha ılımlı ve toleranslı bir yaklaşımla değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'ın bu yaklaşımı Sünnî-kelâmî paradigma içerisinde tasavvufî yorum geleneğine meşru bir zemin oluşturma çabası olarak okunabilir. Aslında bu yaklaşım, Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) müteselsil çabalarıyla tasavvufu Ehl-i Sünnet bünyesine ekleme ve aynı zamanda Şîî irfanıyla tasavvuf arasındaki bağlantıyı kesme projesinin bir parçası ve yansımasıdır. Bilindiği üzere Kelâbâzî *et-Ta'arruf* adlı eserinde tasavvufu Ehl-i Sünnet itikadına uyarlamış, Kuşeyrî *er-Risâle*'de tasavvufun temel konu ve kavramlarını aynı itikada uygun şekilde tanımlamış, Gazâlî ise *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de hakikat-şeriat karşıtlığını nefyederek paradigmatic açıdan tasavvuf ile fıkıh arasında uzlaşma sağlamıştır. İşte bu çabalar neticesinde sûflerin Kur'an yorumları "tefsir" kategorisine dâhil edilmemekle birlikte,

¹¹⁶ Tefsirde nakil ve selef vurgusuna rağmen Vâhidî'nin özellikle İbn Teymiyye gibi Selefi âlimler tarafından eleştirilmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mukâtil b. Süleyman'ın Sa'lebî tarafından, Sa'lebî'nin Vâhidî tarafından temel tefsir kaynağı olarak kullanılması dikkate alındığında, bunun kişiye özel olmaktan çok, paradigmatic bir eleştiri olduğu anlaşılır.

¹¹⁷ Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh*, Beyrut 1986, II. 196-197.

tümden reddetme cihetine de gidilmemiş, bilakis Kur'an yorumlarında irfânî bir renk ve zenginlik olarak değerlendirilmiştir.

İşârî yorumlarla ilgili toleranslı yaklaşım İbnü's-Salâh'ın yanı sıra İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şâtübî (ö. 790/1388), Zerkeşî (ö. 794/1392), Suyûtî (ö. 911/1505) gibi birçok âlim tarafından da az çok benimsemiştir. Mesela İbn Teymiyye Kur'an'ın genel mana ve mesajına ters düşmeyen işârî yorumların kabul edilebilir olduğunu, buna mukabil Gazâlî ve bilhassa Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bazı yorumlarının Bâtınîlerin te'villerine benzemesinden dolayı makbul sayılmayacağını söylemiştir.¹¹⁸ İbn Teymiyye'ye göre bâtinî mana ya özü itibariyle bâtil ya da sahih ve makbul olur. Bâtinîlere ait yorumlar gerek sefeye ait nakillerde gerekse Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmadığı, dolayısıyla hem delil hem medlul açısından yanlış olduğu için özünde bâtil ve merduttur. Gazâlî ve İbn Arabî gibi sûflere ait bazı yorumlar bu kapsamdadır. Özü itibariyle sahih ve makbul olan bâtinî yorum ve anlamlara gelince, sûfler bu tarz yorumlar/anlamları Kur'an ve hadislerde geçen, fakat söz konusu anlamları ifade maksadıyla serdedilmeyen lafızlarla temellendirir. Tasavvuf ehli bu tarz yorumlarını işaret diye isimlendirir. Sülemî'nin *Hakâiku't-Tefsîr*'inde bu tarz yorumlarla ilgili birçok örnek mevcuttur.¹¹⁹

Buna benzer bir yaklaşım Ebû İshak eş-Şâtübî (ö. 790/1388) tarafından da benimsenmiştir. Şâtübî'ye göre zâhir Arap dilinin imkân ve sınırları içerisinde lisanî düzeyde bir anlamaya karşılık gelirken, bâtin, Allah'ın kelâmındaki murad ve maksadın kavranılmasını ifade eder. Bunun dışında bir zâhir-bâtin tanımlaması yapan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koymuş olduğunu, bu yüzden kendisine özgü zâhir-bâtin anlayışını mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirten Şâtübî bâtin mananın Arap dilindeki verilere uygun olması ve bu manayı destekleyecek hâricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar. Bu bağlamda aktardığı örneklerde sûflerin bazı yorumlarının Kur'anî bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkânına işaret etmekle birlikte, diğer bazı yorumlarını, mesela, Tâ-hâ 20/12. ayette geçen "fahla' na'leyk" (Nalinlerini çıkar) ifadesindeki "na'leyn" (iki nalin) kelimesine "iki âlem/dünya" şeklinde bir anlam yüklenmesini kabul edilebilir olmayan bir yorum olarak değerlendirir. Şâtübî'ye göre bu ve benzeri yorumlar, Kur'an'ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan sefelin anlayışına muvafık değildir.¹²⁰

Bu görüşlerden anlaşılacağı üzere İbn Teymiyye ve Şâtübî işârî yorumların kabul edilebilirliği noktasında birtakım şartlara atıfta bulunmuşlardır. Hatta denilebilir ki işârî yorumla ilgili olarak, (1) Kur'an'ın zâhir manasına muhalif olmaması, (2) Asıl maksadın bâtinî-işârî mana/yorum olduğu iddiasında bulunulmaması, (3) Şer'î ve aklî bir muarızın bulunmaması, (4)

¹¹⁸ İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtin İlmine Dair Bir Risâle", çeviri ve notlandırma: Mustafa Öztürk, Ali Bolat, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: II, sayı: 6 (2001), s. 265-302.

¹¹⁹ İbn Teymiyye, "Zahir ve Bâtin İlmine Dair Bir Risâle", s. 279-280.

¹²⁰ Ebû İshâk eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şer'ia*, Beyrut 1997, III. 346-367.

İşârî yorumu destekleyici mahiyette şer'î bir şâhidin bulunması¹²¹ şeklinde tadat edilen şartlar büyük ölçüde İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin değerlendirmeleri ekseninde oluşmuş/oluşturulmuştur.

Söz konusu şartlar bir yönüyle tasavvufî-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî-kelâmî sistemin içine alma, diğer bir yönüyle de Şif-İsmâilî geleneğe özgü bâtinî te'vil tarzını tümden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görür. Teftazânî (ö. 793/1390) tasavvufî-işârî yorum ile bâtinî te'vil arasındaki bu kategorik ayrımı şöyle gerekçelendirmiştir: "Mülhidler Bâtinî olarak isimlendirilmiştir. Çünkü onlar nassların zâhirî manalarının yok hükmünde olduğunu, bilakis yalnızca Muallim'in (İmam) bilebileceği birtakım gizli manalarının bulunduğunu iddia etmişlerdir. Onların bu iddialarındaki temel maksat şeriati tümüyle ilga etmektir. Hâlbuki bazı gerçek ilim sahibi kimseler nassların zâhirî manalarına göre yorumlanacağı görüşünü benimsemişler; fakat bunun yanında sülûk/tasavvuf ehline açılan ve zâhirî manalarıyla uzlaştırılması mümkün olan birtakım gizli işaretlerin mevcudiyetini de kabul etmişlerdir."¹²²

Tasavvuf geleneğindeki farklı eğilimlerden dolayı işârî yorumların makbullük ve merdutluğu ile ilgili olarak daha spesifik ayrımlar da yapılmıştır. Buna göre Kur'an'ın zahirî manasına ve İslam'ın genel şer'î ve itikâdî prensiplerine ters düşmeyen işârî yorumlar "makbul işârî tefsir", söz konusu şartlara uymayan yorumlar ise "nazarî sufi tefsir" diye kategorize edilmiştir. Diğer bir deyişle, muhtemelen amelî-nazarî tasavvuf ayrımından hareketle sûflilerin Kur'an yorumları "feyzî-işârî sûfî tefsir-nazarî sûfî tefsir" şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuş ve böylece makbullük-merdutluk noktasında işârî yoruma kesin bir sınır çizilmeye çalışılmıştır. M. Hüseyin Zehebî'nin değerlendirmesine göre "işârî sûfî tefsir" (yorum), mutasavvıfın ruhî riyazetine dayandığı gerekçesiyle makbuldür. "Nazarî sûfî tefsir" ise mutasavvıf ya da filozofun indî görüşlerine ve nazariyelerine dayandığı gerekçesiyle merduttur. Sözgelimi, Tüsterî ve Sülemî'nin eserlerindeki işârî yorumlar genelde kabul edilebilir mahiyettedir. Buna mukabil, tasavvuftan ziyade tasavvufun felsefesiyle meşgul olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Abdürrezâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) gibi sûfilere ait birçok yorum kabul edilebilir nitelikte değildir.¹²³

Aslında tasavvufî-işârî yorumlarla ilgili bu kategorik ayrım da yine İbn Teymiyye ve Şâtıbî'nin konuyla ilgili tespit ve değerlendirmelerine dayanır. Kanaatimizce, işârî yorumlarla ilgili makbullük ve merdutluk ölçütlerinin tayin ve tespitinde Selefi düşünce çizgisi belirleyici rol oynamıştır. Selefliğin köken itibarıyla Ehl-i hadis ekolünün gelişmiş ve sistemleşmiş şekli olduğu dikkate alındığında, sûfilere ait yorumların sahih olup olmadıklarını belirleyen paradigmanın temelde Ehl-i hadis paradigması olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öte yandan, işârî yorumlarla ilgili şartlar ve kategorik ayrımların

¹²¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 21.

¹²² Suyûtî, *el-İtkân*, II. 405.

¹²³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II. 241-246; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 19-21.

pratikte fazla bir değer taşıdığını söylemek pek mümkün değildir. Çünkü “işârî tefsir” diye adlandırılan yorum tarzında, kimi zaman hisler ve hallerin (mevâcid) ağır basması ve bu konuda nesnel delil/hüccet ortaya koymanın imkân dâhilinde bulunmaması gibi hususlardan dolayı bazen bir eserin içerisinde, hatta aynı sayfasında dil kurallarıyla denetlenebilirlik açısından hem makbul hem de merdud yorum örneklerine rastlamak mümkün olabilmektedir.

Sonuç olarak, sûflere ait yorumların “işârî tefsir” diye isimlendirilmesi doğru değildir. Her şeyden önce “işârî tefsir” isimlendirmesi, “tefsir” kavramının gelişigüzel biçimde istimal edilmesidir. Ayrıca, bu isimlendirmenin modern dönemde revaç bulduğu belirtilmelidir. Günümüzdeki Kur’an ve tefsir araştırmalarıyla kıyaslandığında, dinî ilimlerle ilgili istilahlara ve anahtar kavramları kullanma hususunda geçmiş ulemaya ait eserlerin çok daha titiz ve dakik ifadeler içerdiği gerçeği teslim edilmelidir. Sûflere ait yorumların “tefsir” değeri taşıyamaması bir yana, bu yorumların mana ve muhteva itibarıyla okuyucunun pratik hayatında anlamlı bir karşılık bulması da söz konusu değildir. Çünkü tasavvuf hâl ilmidir; dolayısıyla “Tatmayan bilmez” fahvasınca, Kur’an’ın herhangi bir ayetiyle ilgili işârî mananın sûfnin kalbinde veya zihninde belirmesi, onun kişisel tecrübesinden hâsıl olan bir semeredir. Bu semerenin sûfi olmayan birinin kalbine ilka edilmesi söz konusu olmadığı gibi, dille naklinin başka insanların kalbinde tesir icra etmesi de söz konusu olmasa gerektir. Çünkü sûfnin kişisel tecrübeyle keşfettiği işârî mana “kâl”den öte “hâl”den sadır olmuştur. Söz konusu hâl az çok dile getirilse bile, o hâli bizzat yaşamayan insanlarda güzel bir söze muttali olmanın dışında pek fazla bir anlam ifade etmez. Hatta denilebilir ki işârî yorumlar, seyr ve sülûk erbabı olmayan kimi insanlar nezdinde aforizma türünden sükseli sözler olarak da algılanabilir. Bir örnek vermek gerekirse, Sülemî besmeledeki *rahmân* ve *rahîm* kelimeleriyle ilgili olarak, “Allah nimetle *rahmân*, ismetle *rahîm*dir; tecelli ile *rahmân*, tevellî ile *rahîm*dir; nurların keşfiyle *rahmân*, sırlarla ilgili emanetleri muhafazayla *rahîm*dir; zatiyla *rahmân*, sıfatlarıyla *rahîm*dir” gibi görüşler nakletmiş; Fatiha sureesindeki *ıyyâke na’budü ve ıyyâke nesteîn* ayetiyle ilgili olarak da, “Biz iradeyle yalnız sana ibadet eder, himmetle yalnız senden medet dileriz; biz emrinle yalnız sana ibadet eder, fazlınla yalnız senden medet dileriz; biz zâhir olarak yalnız sana ibadet eder; bâtın olarak yalnız senden medet dileriz; biz müşahede üzere yalnız sana ibadet eder; bela ve musibetlere karşı yalnız senden medet dileriz” tarzında yorumlara yer vermiştir.¹²⁴ Bu yorumlar ilk nazarda dikkat çekici ve cezbedici görünse de hem tefsir hem de pratik hayata tesir açısından kıymetli değildir; lakin tasavvuf ve tasavvufî kavramları Kur’an’a atıfla meşrulaştırma noktasında stratejik değer taşıdığı şüphesizdir.

¹²⁴ Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Tefsîru’s-Sülemî (Hakâiku’t-Tefsîr)*, Beyrut 2001, I. 35, 39.

Değerlendirme ve Sonuç

Tefsir Kur'an'ın ilk, aslı ve tarihî anlamını tespitle sınırlı bir faaliyettir ve bu mümeyyiz vasfıyla rivayete mebnidir. Re'y temelli anlama ve yorumlama çabası ise te'vildir. Sûflere ait Kur'an yorumları da te'vildir; ancak bu beyânî değil, irfânî niteliklidir. Tefsir alanındaki hâkim paradigma Ehl-i hadis ve Selefi düşünceye aittir. "Re'y ile tefsir" kavramlaştırması ise Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y arasındaki ayrışma ve zıtlaşmanın bir semeresidir. Keza, Kur'an'ı re'y temelinde açıklama ve yorumlanmanın caiz olup olmadığı tartışmasına mesnet teşkil eden rivayetler de galip ihtimalle Ehl-i hadis paradigmasını berkitmek ve aynı zamanda Ehl-i re'y'i zemmetmek için hadis formuna sokulmuş veya Hz. Peygamber adına uydurulmuş sözlerdir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra muallâkta kalan çok önemli bir meseleye de kısaca değinmek gerekir. Mesele şudur: Tefsirin rivayete dayalı olduğu müsellemidir; fakat gerek Hz. Peygamber'den, gerek ilk müslüman nesilden tüm ayetlerle ilgili izahat gelmemiştir. Bu durumda çağdaş müslümanlar asıl mana ve maksadı konusunda nakle dayalı izah bulunmayan ayetler karşısında ne yapacaktır? Bize göre bu sorunun en makul cevabı şudur: Genel olarak Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve kültürel bağlamla, özel olarak da siyer ve Mekke-Medine dönemleriyle ilgili naklî bilgiler ışığında te'vil cihetine gidilecek; bu bağlamda özellikle Mukâtil b. Süleyman, Ferrâ, Ebû Ubeyde, Taberî gibi erken dönem tefsir kaynaklarındaki bilgi, görüş ve değerlendirmelerden de istimdat edilecektir. Bu sayede ilkin Kur'an'ın kendi nüzul vasatında ne söylediği az çok anlaşılacak, ardından bugüne ne söylemek istediği ortaya konulmaya çalışılacaktır. İşte bu iki aşamadan ilki tefsir, ikincisi te'vildir.

KUR'ÂN'I ANLAMADA TEFSİR GELENEĞİNİ GÖZ ARDI ETMENİN MALİYETİ

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Bu başlığı iki perspektiften okumak mümkündür; ilki, henüz bir gelenek oluşturabilecek düzeye gelip gelmediği tartışılır olan modern (ya da sonraki dönem) bakış açıları gözlüğünden değerlendirmek, diğeri ise bizatihi bir gelenek oluşturmuş ve sonraki dönemler tarafından gelenek olarak algılanagelmiş Kur'an anlayışlarının, tefsir geleneği diye bir gelenek kabul edip etmediklerini ve kendi bakış açılarının bir tefsir geleneği oluşturup oluşturmadıklarını tespit ederek bunun dışındaki yorum tarzlarına nasıl yaklaştıklarını ortaya koymak. Bu çerçevede mesela Taberi, gelenekte olarak var olduğunu söylediği şeye tefsir adını vermektedir. Bunun dışındaki izahatın tamamına tevîl diyerek kendi görüşlerini de tevîl kapsamına dâhil eden Taberî, tefsirine *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* adını verirken tefsir geleneğinde kendi konununun neye tekabül ettiğini de belirlemiş oluyordu.

Peki tefsir denen şey nedir?.. Tefsir, gerçekten tefsir olduğuna dair güçlü bir bilgiye sahip olduğumuz, ancak bu bilginin iletirme yolları hakkında şüpheler taşıyabileceğimiz bilgidir; bu şüphe zail olduğu andan itibaren o açıklama müfessir ya da müevvil için bağlayıcı olur. Vahyin nüzulüne şahit olanların tanıklıkları bu kategoriye girer. Çoğunlukla tefsir olarak kabul edilen yaklaşımın ikincisi ise daha sonrakilerin Kur'an'dan anladıkları şeydir ve adı tevîldir. Her Kur'an yorumcusunun hayatı boyunca hedeflediği mükemmel yorum, esasen tefsir kategorisinde görülebilecek bilgilere dayanan yorumdur. Tam da bu nokta sorunlu bir kavram olarak önümüze *re'y tefsiri* çıkmaktadır. İşin gerçeği tefsir geleneği açısından bu terkinin bizatihi kendisi sorunludur. Tefsir ile *re'y*, geleneksel tefsir yaklaşımlarında aynı anda bir arada bulunamayacak iki kavramdır. من فسر

... القرآن şeklindeki nakillerin de bu açıdan yeniden kritize edilmesi gerekebilir. Binaenaleyh *re'y ile te'vil*, *nakl ile tefsir* şeklinde bir tanımlamada bulunmak mevcut olan tanımlamalardan daha makul görünmektedir. Her hâlükârda işin hem tefsir (nakil ağırlıklı) hem de tevîl (kişisel tercih ağırlıklı) bir yanı vardır ve ilk alan tefsir geleneği söylemine daha uygun bir ifade olarak görülse de ikinci alan tefsir geleneğinden bütünüyle bağımsız değildir. Nitekim sahabenin ikinci alana, yani tevîl alanına ilişkin pekçok yorumu mevcuttur ve bu yorumların tefsir tarihinde sonraki nesiller için ciddi bir gelenek kaynağı olarak işgördüğü bilinmektedir. Hatta Hz. Peygamber'in de bu açıdan içtihatları söz konusu olup ona nispet edilen bu açıklamaların bir tefsir geleneği hüviyetinde olmadığı zinhar söylenemez. Dolayısıyla tarih boyunca tefsir geleneği, biri tefsir diğeri tevîl yoğunluğu iki arter halinde gelişme göstermiş olup bunlardan habersiz olmak Kur'an anlayışlarında ciddi problemlere yol açabilmektedir.

TEFSİR GELENEĞİNİN OLUŞUMU

Bir gelenek inşa etmek için adım atan her ilim adamı hem tevârüs ettiği geleneği tartışmaya açar hem yeni bir gelenek başlatmaya çalışır hem de bu diyalojik süreç sonucunda, kimi zaman kendisinden ödünler vererek kimi zaman da muhatabı yanına çekerek yola çıkarken tasarladığından farklı bir noktaya gelir. Yengeç yürüyüşü benzeri bu tez, antitez, sentez süreçleri, çapraz bir doğurganlıkla bidüziye fikirler üretir. Tefsir ya da tevil geleneği olarak tezahür eden Kur'ân'ı anlama ve açıklama etkinliği de bu tür bir faaliyetin resmidir.

Yukarıdaki başlığı iki perspektiften okumak mümkün; ilki, henüz bir gelenek oluşturabilecek düzeye gelip gelmediği tartışılabilir modern (ya da sonraki dönem) yaklaşımları açısından, diğeri ise bizatihi bir gelenek oluşturmuş ve sonraki dönemler tarafından gelenek olarak algılanagelmiş Kur'ân anlayışları açısından... Aslında Kur'ân'ın anlaşılmaya ve anlatılmaya başlandığı ilk dönemden itibaren "geleneksel" olarak görebileceğimiz bir Kur'ân anlayışı ile "geleneksel açısından yeni" diyebileceğimiz anlayışlar hep varolagelmıştır.

Tefsir nedir?

Tefsir, Kur'ân'ın murat edilen manalarına dair güçlü bir bilgiye sahip olduğumuz, ancak bu bilginin bize iletirme yolları hakkında muhtemel şüphelerin bulunduğu rivayetler bütünüdür; bu şüpheler ortadan kalktığı andan itibaren o açıklama müfessir için bağlayıcı olur. Vahyin nüzûlüne şahit olanların tanıklıkları bu kategoriye girer. Tefsir adını verdiğimiz bu izahatın ikinci kısmı adına tevil dediğimiz, Hz. Peygamber'e ait olmayan ve çoğunlukla daha sonrakilerin Kur'ân hakkında öne sürdükleri görüşler ya da açıklamalardır. Her Kur'ân yorumcusunun hayatı boyunca hedeflediği mükemmel yorum, esasen tefsir kategorisinde görülebilecek bilgilere dayanan yorumdur; ancak bu tümüyle mümkün olmadığından, dirayetin ortaya konulduğu tevil faaliyeti hep varolagelmıştır. Gelenekten kaynaklandığına inandığı izahata isabetle tefsir adını veren, bunun dışındaki yorumlara tevil diyerek kendi görüşlerini tevil kapsamına dâhil eden Taberî (310/923), eserine *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* adını verirken tefsir geleneğindeki bu zorunlu duruma işaret etmiştir.

Ashâbın tefsir hakkında derli toplu bir eser vermediğini biliyoruz. Onlara nispet edilen rivayetlerin tamamı toplansa hacim itibarıyla bugünkü en kısa tefsire dahi denk gelmez. Ali b. Ebî Talib (40/661), Abdullah b. Abbas (68/687-88), Abdullah b. Mes'ûd (32/652) ve Übeyy b. Ka'b (21/642) gibi sahabîlerden hiçbirisi Kur'ân hakkında sonraki müfessirler kadar detay bilgiye sahip değildir. Öyle ki "Sonraki dönem müfessirlerinin en az ilk dönem Arapları kadar, hatta kimi zaman onlardan da fazla Arapça bilmekteydi" dersek yanlış olmaz. Problem, öncekilerle sonrakilerin Kur'ân'dan ne anladıkları, onu nasıl bir kitap olarak gördükleri, tefsirin amacının ne olduğu, bir müminin Kur'ân'ın ne kadarını tefsir etmesi gerektiği konularındaydı.

Tefsir geleneği ne demektir?

Tefsir geleneği şeklinde bir kavramın klasik kaynaklarda bulunmadığı

malum. İlk defa Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'unda Müslüman bir ilim adamı tarafından (التراث التفسيري) şeklinde kullanılan kavramın (Zehebî 2000: I. 8) ciddi bir incelemede ele alınması uygun olur doğrusu. Kur'ân'ı anlama ve açıklama faaliyetleri İslam tarihinde ekseriyetle hoca-talebe ilişkisi biçiminde gelişen, yazılı-sözlü geleneği olan ciddi bir süreçtir. Abdullah b. Abbâs Mekke tefsir ekolünün başında bir otorite olarak bulunmaktadır. İbn Abbas'ın tefsir geleneğindeki yeri, üzerinde ayrıca durmayı gerektirir. Hz. Ömer'in önemli konuları İbn Abbas ile istişare ettiği ve onu ilim deryasından inciler çıkaran bir dalgıça benzettiği rivayet edilmiştir (İbn Sa'd 1993: I.141).¹ Aslında Kur'ân ve tefsir dendiği zaman ashâp içerisinde akla ilk gelen isim Abdullah b. Mes'ûd'dur. İbn Mes'ûd genç yaşlarında İslam'ı kabul etmiş, Hz. Peygamber'in yanında uzun süre kalmış zeki biriydi. Takriben H. 32 tarihinde vefat ettiği göz önüne alınırsa Peygamber'in vefatından sonra da İbn Mes'ûd'un tefsire dair mühim çalışmalar yaptığı anlaşılır. Ancak İbn Abbas, ondan 36 yıl sonra vefat etmiştir. Bu da onun tefsir geleneğini inşa etmede bir köşe taşı olduğunu ve kendisinden pek çok tefsir rivayetinin nakledilmesinin tabii olduğunu gösterir. Üstelik İbn Abbas'ın tefsir faaliyetleri, Mushaf haline getirilmiş Kur'ân üzerinde gerçekleştirilmesi hasebiyle kendinden öncekilerden farklılık arz eder.

İbn Abbas sadece Mekke tefsir ekolünün önemli bir ismi değildi, o aynı zamanda farklı İslam şehirlerinden Mekke'ye gelen Müslümanlara tefsir dersleri yapmak suretiyle daha geniş bir coğrafyanın da müfessiri olmuştu. Belki de bu özelliği sebebiyle ona "metropol müfessiri" demek daha uygun düşer. Kaldı ki onun tefsir dersleri yaşadığı yerde bile çoğu zaman kalabalık insan toplulukları önünde gerçekleşmiştir. İbn Abbas tefsir faaliyetlerinde belli kurallara bağlı kalmıştır. Taberî'den öğrendiğimiz kadarıyla onun bazı konularda kendisine danıştığı özel isimler vardı. Hususen kozmolojik hadiselere işaret eden âyetleri, Hecer bölgesinden Ebu'l-Celd künyesi ile maruf Cîlân b. Ferme el-Esedî el-Basrî'ye -ki Ahmed b. Hanbel'in sika olarak kabul ettiği bir isimdir- sorardı. Tâbiûn'dan olan ve muhadramûndan sayılan bu şahsın geçmiş kitaplar konusunda çok meraklı olduğu zikredilir. Bu zatın kızı Meymûne b. Ebi'l-Celd babasının yedi günde bir Kur'ân'ı, altı günde bir Tevrat'ı yüzünden okuduğunu nakleder. İbn Abbas bir yardımcı aracılığı ile bu şahsa ara ara mektup yazarak bazı konularda kendisini aydınlatmasını istemiştir. Mesela Bakara suresinde geçen بَرَق kelimesinin ne anlama geldiğini İbn Abbas Ebu'l-Celd'e sormuştur. Taberî'nin rivayeti şu şekildedir: *"Bana Ahmed b. İshak el-Ehvâzî rivayet edip dedi ki; bana Ebu Ahmed ez-Zübeyrî rivayet edip dedi ki; bana Bişr b. İsmail, Ebu Kesîr'den rivayet edip şöyle dedi: 'İbn Abbas'ın elçisi elinde bir mektup ile Ebu'l-Celd'e geldiğinde ben de oradaydım. Ebu'l-Celd şöyle cevap yazdı: 'Bana 'berk'in ne olduğunu sorduğun bir mektup göndermişsin; berk, sudur.' "* Dikkat edilirse cevabı yazıda

قال: أخبرنا بكار بن عبد الله بن عبيدة الربدي. عن عمه موسى ابن عبيدة. عن يعقوب بن زيد. قال: كان عمر بن الخطاب يستشير عبد الله بن عباس في الأمر إذا أهماه ويقول: غص غواص.

Ebu'l-Celd, sadece 'su' deyip geçmemekte, sorulan soruyu tekrar etmektedir. O dönemde sorulan sorunun tekrar edilmiş olması, bilginin her açıdan tekid edilip zaptedilmesi açısından Müslümanlar adına önemli bir uygulamadır. Gerçekten de İbn Abbas, kozmolojik konularda veya müteşabih âyetlerde herhangi bir bilgiye sahip değilse ihtiyatlı davranır, görüş beyan etmezdi. "Melekler ve Rûh (Cebrail) oraya, miktarı ellibin yıl olan bir günde yükselip çıkar (Meâric 70/4)." âyetindeki günlerin hangi günler olduğunu ısrarla soran birine, "Bunlar, Allah'ın kitabında zikrettiği iki gündür; ne olduğunu, nasıl olduğunu Allah bilir." cevabını vermişti (Cürcânî 2008: III.1259). Fuat Sezgin Buhârî'nin kaynaklarını ele aldığı çalışmasında Müslümanların rivayet geleneğini sözlü olarak inşa etmelerinin yanısıra yazı ile de kaydettiklerini dile getirirken bu tür rivayetleri görmüş olmalıdır. O halde Sezgin'in hadisler hakkındaki tespitlerine benzer şekilde, tefsir geleneğinin de kuraları olan bir 'yazılı faaliyet' şeklinde teessüs ettiğini söylersek asla abartılı konuşmuş olmayız.²

İbn Abbas'ın tefsirde ekol oluşturan görüşleri ve yöntemleri daha sonra Said b. Cübeyr (95/714), Mücâhid b. Cebr (103/721), İkrime (105/723), Tâvûs b. Keysân (106/724) ve Atâ b. Ebî Rabâh (114/732) gibi isimler tarafından temsil edilmiştir. Onun tefsirde bir gelenek oluşturan uygulamaları, talebeleri ile olan ilim alışverişine de yansımıştır. İbn Ebî Müleyke'den (117/735) nakledilen bir rivayet şöyledir: "Mücâhid'i (103/721) elindeki bilgi fişleriyle İbn Abbas'a âyetlerin tefsirini sorarken gördüm. İbn Abbas ona 'yaz!' diyordu. Nihayet böyle böyle Mücâhid, İbn Abbas'a tüm tefsirini sormuştu." (İbn Teymiyye 1980: 44). Yine Mücâhid, anlamadığı her âyeti tek tek sormak suretiyle Kur'ân'ı başından sonuna kadar tam üç kez İbn Abbas'a arz ettiğini nakletmektedir (Taberî 2000: I.90).³ Buna benzer bir başka sahne, Nâfi' b. el-Ezrak'ın (65/685) İbn Abbas'a Kur'ân'da yer alan 100 garîb kelimeyi sorması, onun da Arap şiiirinden istişhadla bunlara cevaplar vermesidir. Tüm bu sahneler bize, ashâbın Kur'ân tefsirini ciddiye aldığını ve tefsiri bir tefsir nosyonu, bir tefsir geleneği oluşturacak tarzda, bir disiplin oluşturmak amacıyla yaptıklarını gösterir. Onların Kur'ân'a yönelik ilgileri kökü olmayan, gel geç bir entelektüel meraktan ibaret değildi. Bu geleneğin yazılı bir süreç olarak geliştiğinin altını özenle çizmek meselenin önemine dair selef ulemasının sahip olduğu özbilinci de gösterir.

Medine medresesine Übeyy b. Ka'b (19/640) önderlik yapmakta, Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (90/708), Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (118/736), Zeyd b. Eslem (136/753) gibi isimler onun ardılları olarak bu tefsir geleneğine katkı sunmaktaydılar.

² Abdullah b. Amr b. el-Âs da tefsir konusunda yazılı belgelere dayanarak nakilde bulunmuştur. Öyle ki Ehl-i Kitap'a yaptığı atıflarda yazılı kaynaklara dayandığı nakledilir. Rivayetlere göre, Yermük savaşında ele geçirilen ganimetler paylaşılırken Ehl-i Kitap mensuplarından birine ait iki deve yükü kitap Abdullah'ın payına düşmüştü. Hz. Peygamber'in, bu konuda dikkatli hareket edilmesi kaydıyla verdiği izne dayanarak Abdullah b. Amr b. el-Âs bu kitaplardan nakillerde bulunurdu (İbn Kesîr 1986: I. 24).

³ عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها.

Abdullah b. Mes'ûd (32/652) tarafından temelleri atılan Kûfe tefsir geleneği Alkame b. Kays (62/682), Mesrûk b. el-Ecda' (63/683), el-Esved b. Yezîd (75/694), Mürre el-Hemedânî (90/709), İbrâhîm en-Nehâ'î (95/714), Âmir eş-Şa'bî (103/721), el-Hasenü'l-Basrî (110/728), Katâde b. Diâme (117/735) gibi isimlerle oldukça güçlü bir tefsir ekolü oluşturmuştu. Her ne kadar hoca-talebe silsilesi içerisinde görülmeseler de Dahhâk b. Müzâhim (105/723), Muhammed b. Sîrîn (110/728), Atıyye el-Avfi (111/729), Kays b. Müslim (120/738), el-Kâsım b. Ebî Bezze (124/742), Atâ b. Dînâr (126/744), es-Süddî el-Kebîr (127/745), İbn Ebî Necîh (131/749) gibi tâbiûn uleması da bu çizgiyi devam ettirmiş idi.

Yukarıdaki isimlerin hiçbirinin -en azından bize ulaşan- ciltler dolusu tefsiri bulunmamaktadır. Onlardan gelen tefsir içerikli rivayetlerin pek çoğu tevil çerçevesinde kalmış olup bunlar sonraki dönemlere kıyasla oldukça azdır. Ne var ki bu durum söz konusu müfessirlerin tefsiri herhangi bir kurala bağlı kalmayan, kaydı tutulmayan deneme çalışmaları şeklinde gördükleri anlamına gelmez. Aksine tefsir ve tevil olarak naklettikleri bilgiler sağlam kayıtlara, yazılı belgelere dayanır. Sonraki dönemlerden farklı olarak bu çalışmalar o dönemde ıstihâfî anlamıyla bir tefsir çalışması olarak düşünülmemiştir.

Etbâu't-tabiîn döneminde Katâde b. Diâme (117/735), Yezîd b. Harun es-Sülemî (117/735), Şu'be b. el-Haccâc (160/776), Ca'fer es-Sâdık (148/765) ve Süfyân es-Sevrî (161/777) gibi âlimler İslam ülkelerini dolaşarak hadis toplamaya başlamış, bu arada tefsirle ilgili rivayetleri de derlemişlerdir. Bu dönemin sonlarına doğru rivayet tefsirinin yanında dirayet tefsiri de gelişmeye başlamış ve tefsir ilmi hadis ilminden müstakil olarak teşekkül etmiştir. Tebeû't-tabiîn zümresinden Ali b. Ebî Talha'nın (143/760) tefsire dair sahifesi en eski kısmi tefsir metni olarak bilinmektedir. Ali b. Ebî Talha'nın, İbn Abbâs'tan rivayet ettiği ve kendisine izafeten *Sahifetu Ali b. Ebî Talha* diye bilinen bu eseri, Muâviye b. Sâlih (158/775) tarafından Mısır'a götürülmüş, orada da Abdullah b. Sâlih (Ebû Sâlih)'in (223/838) nakli ile daha sonraki eserlere girmiş ve böylece kaybolması önlenmiştir. İbn Ebî Talha bu rivayetleri Mücâhid ya da bir başka ravi kanalıyla İbn Abbas'tan almış olsa gerektir. İbn Abbâs'tan rivayet yoluyla tedvîn edilenlerin en eskisi ve ondan gelen *tariklerin* en sağlamı olması bakımından, Kur'ân tefsiri tarihinde büyük bir öneme sahip olan bu eserin yazmaları maalesef günümüze ulaşmamıştır. Buhârî (256/870), Taberî, İbnü'l-Münzir (318/930[?]) ve İbn Ebî Hâtim (327/930) gibi önemli şahsiyetler bu sahifeden istifade ederek eserlerinde nakillerde bulunmuşlardır. Biz de onlar vasıtasıyla bu eserden kısmen haberdar olmaktadır (Cerrahoğlu, 1996: 164-177). Kanaatimizce İslam tefsir geleneğini oluşturması açısından bu sahifenin hayati önemi vardır.

Kâtip Çelebi (1067/1657) *Keşfu'z-Zunûn*'da el-Kelbî'ye (146/763) ait bir tefsirden de bahseder (Kâtip Çelebi 1941: I.457). Fuat Sezgin, bu tefsirin yazmalarının mevcut olduğunu kaydetmiştir (Sezgin I.81-82). Ne var ki Kelbî hakkında çoğunlukla menfi kanaat bildiren tefsir âlimleri onun tefsirini ciddi bir kaynak olarak dikkate almadıklarından, bir kayıt düşmek açısın-

dan işaret edilmeyi hak ediyorsa da tefsir geleneğini oluşturma noktasında esaslı bir katkı sunduğu söylenemez.

Bu dönemin üçüncü önemli ismi Mukâtil b. Süleyman'dır (150/767). Kaynaklar Mukâtil'in birçok eser yazdığını nakletmektedir. Fakat bu eserlerden ancak üç tanesi elimizde bulunmaktadır (Cerrahoğlu, 1989: I.178-184). *Kitâbü't-Tefsîri'l-Kebîr*, İlk defa Abdullah Mahmûd Şehhâte tarafından 1979-88 yılları arasında tahkik edilerek dört cilt halinde Kahire'de yayımlanmıştır (Koç 2005: 38). Bu tefsir M. Beşir Eryarsoy tarafından 2006 yılında 4 cilt olarak Türkçeye tercüme edilmiştir. *Vücûhu Harfî'l-Kur'ân* isimli eseri, adından da anlaşılacağı üzere, vücûh konusuyla ilgili olup, 185 kelimenin Kur'ân'da kullanıldığı anlamları ele almaktadır. Eseri ilk olarak Abdullah Mahmûd Şehhâte, daha sonra da Ali Özek tahkik ederek yayımlamışlardır. Bu eser de Beşir Eryarsoy tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Hicri birinci asırdaki Arapçanın dil zenginliğini de gösteren bu eser kendinden sonraki birçok çalışmaya ilham kaynağı olmuştur (Koç 2005: 39). *Kitâbu Tefsîri'l-Hamsi Mie Âye* isimli eseri ise fikhî tefsirlerin ilk örneğidir. Emir, nehiy, haram ve helâl hususlarındaki 500 kadar âyeti konularına göre sekiz bâb altında tefsir etmiştir. Âyetlerin delâlet ettiği hükümler ortaya konulurken, bu hükümleri teyit edici mahiyette Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ulaşan isnatlara yer verilmiştir (Cerrahoğlu 1989: I.200-202). Bu eseri Goldfeld tahkik ederek yayımlamıştır. Eser Eryarsoy tarafından Türkçeye de tercüme edilmiştir (Koç 2005: 41). Mukâtil'in eserleri, tefsir sahasında bu dönemin en hacimli eserleri sayılır ki sonraki dönemlere kıyasla bu sayı dahi çok azdır. Yazılı belgelere dayalı bir tefsir geleneği oluşturulmasında büyük katkılar sunan Mukâtil, tepki çeken bazı fikirlerine rağmen, tıpkı Zemahşerî (538/1144) gibi tefsir geleneğinde bir köşetaşıdır.

Bu dönemin dördüncü ismi Süfyân b. Sa'îd es-Sevrî'dir (161/778). Sevrî'nin talebeleri arasında Ebu Abdirrahman el-Evzâî (157/774), Şu'be b. Haccâc (160/776), Mâlik b. Enes (179/795), Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân (198/814), Abdullah İbnü'l-Mübârek (181/797) ve Süfyân b. Uyeyne (198/814) gibi meşhur âlimler yer almaktadır. Sevrî, asrının en büyük müfessirlerinden sayılır. Kur'ân hakkında re'y ile konuşmayan Sevrî, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun görüşlerini öne çıkarmıştır. Bir sûreyi evvelinden başlayıp sonuna kadar tefsir etmekten hoşlanmamış, tefsire ihtiyaç duyan âyetleri kelime kelime tefsir etmiştir (Cerrahoğlu 1989: I.211-215). Süfyân es-Sevrî'nin *Kitâbü't-Tefsîri*'i Hindistan'ın Rampor şehrinde 1385/1965 senesinde bir cilt halinde basılmıştır. Süfyân'ın tefsirinde âyetler baştan sona tek tek tefsir edilmemiştir. Zamanının saf tefsir anlayışını aynen aksettirdiği için oldukça değerlidir (Cerrahoğlu 1989: I.216-222).

Bu dönemin beşinci önemli ismi Yahyâ b. Sellâm'dır (200/815). Yazdığı tefsirin bazı kısımları varaklar halinde muhtelif yerlerde bulunmakta olup bu kısımlar Kur'ân'ın ancak üçte biri kadarının tefsirini içermektedir. Kişisel duyularımıza göre Fatıma Yusuf el-Haymî bu eseri elde etmiş olup yakında neşrini gerçekleştirecektir. Seleften naklettiği rivayetleri tenkide tabi tutup aralarından tercih yapması bakımından Taberî'nin tefsirine benzeyen ve bu özelliği ile türünün ilk örneğini teşkil eden tefsirde, re'ye dayalı yorumlar

yapılmış, ancak şiirle istiṣhada yer verilmemiş, kelâmî meseleler üzerinde çok fazla durulmamıştır.

İşaret etmek istediğimiz son önemli isim Abdürrazzâk b. Hemmâm'dır (211/827). Abdürrazzâk b. Hemmâm'ın *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı veciz bir çalışmadır. Bütün âyetler tek tek tefsir edilmemiş, hatta çoğu atlanmıştır. Tefsirin özellikle Fedâilü'l-Kur'ân bahislerinde yer verdiği rivayetler sonraki tefsir çalışmalarında sıklıkla kullanılmıştır.

Burada kaydedilen isimlerin ve eserlerin yolunu çizdiği tefsir geleneği, bundan sonraki en önemli isim olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî'de esas mecrasını bulacak ve Taberî sonrasında kaleme alınan tüm tefsirler, zorunlu olarak Taberî durağına uğrayacak ve geleneğin bu en güçlü kaynağına tefsirde meşruiyet iddialarının temel referansı olarak işaret edeceklerdir. Tebliğde bundan sonra ele alınacak meseleler ve ileri sürülecek fikirler, en geniş yazılı tefsir kaynağı *Câmiu'l-Beyân*'ın tefsir geleneğini nasıl anladığı, bu geleneğin dışında gördüğü yorum çalışmalarını nasıl konumlandığı hususundaki nakiller üzerinden değerlendirmeye sunulacaktır.

TEDVİN DÖNEMİNDE TEFSİR GELENEĞİ

Tefsir geleneğinin köşe taşları olan isimlerin usûl eserleri tarzında günümüzdekilerine benzer kategorileri olan eserler telif etmedikleri, bunun yerine tefsirlerinin mukaddimelerinde usûl çerçevesinde görüşler beyan ettikleri malumdur. Filhakika usûl, büyük oranda, rivayet ağırlıklı tefsirlerden ziyade dirayet ağırlıklı olanlar için icat edilmiştir. Usûl yazımının bir usûl kitabı kaleme almak şeklinde değil, daha çok tefsirlere bir mukaddime yazmak şeklinde telif edildiği, mukaddimeninse tefsir yazılıp bitirildikten sonra eserin hangi metodolojik bakış açısıyla kaleme alındığına dair bir fikir verme sadedinde düşünüldüğünü, söz konusu mukaddimelerde tefsirin yazım sürecini anlatan açıklamalardan anlamaktayız.

Taberî'nin nazarında tefsir, kelimenin tam anlamıyla bir rivayet malzemesidir. Sağlam bir senede dayanmayan her açıklama tevil olarak değerli olsa da teknik anlamda tefsir olmaz. Hal böyle olunca tefsir Hz. Peygamber'den, sahâbeden yahut tâbiûndan gelen rivayetler üzerinden şekillenen bir süreçtir. Ancak bu sürecin en önemli hususiyeti, kaynağının şu ya da bu şekilde Hz. Peygamber olmasıdır. Bu silsilede bir hiyerarşik düzen elbette vardır; hatta bazen bir tabaka içerisindeki raviler arasında bile farklılıklar bulunur. Örneğin sahâbe nesli içerisinde senedi sağlam iki rivayetten İbn Abbas'a isnat edileni, Taberî nezdinde hemen her zaman daha makbuldür.

Seleften nakledildiği halde teknik olarak kendisine tefsir denilemeyecek yorum malzemeleri de bulunmaktadır ki Taberî, tevil adını verdiği bu gruptaki rivayetleri iki temel kategoride değerlendirir. **İlki**, Arap dilinin çeşitli imkânları ve sosyo-kültürel şartlar gibi tevil yardımcılarına dayanarak Kur'ân hakkında söz söylemek, **ikincisi** de sorunlu bir kavram olan *re'y ile tefsir* faaliyetidir. O halde Taberî'nin Kur'ân'ı anlamada tefsir, [geçerli delilleri bulunan] tevil ve bir de [salt] re'ye dayalı tevil şeklinde üçlü bir ayırım üzerinden meseleyi ele aldığını söylemek yanlış olmaz. Bundan dolayı

sonraki dönem usûl kitaplarında yer aldığı şekilde 're'y ile tefsir' şeklinde bir tanımlamaya Taberî tefsirinde rastlanmaz. Re'ye dayanarak yapılan her açıklama ancak tevil kategorisine dâhil olabilir ve mutlaka bir tanımlama yapılacak ise '*nakl ile tefsir*', '*re'y ile tevil*' şeklinde tanımlamalar bu bakış açısına göre daha doğrudur.

Türkçede "akıl, fikir, düşünce, görüş, kanaat" gibi anlamlara gelen re'y, Taberî'de de bu anlamda kullanılmıştır. Örneğin Bakara suresindeki "sefih" kelimesini Taberî, "ضعيف/زayıف görüşlü" olarak tefsir etmektedir. Menfaatinin ya da zararının nerede olduğunu bilmeyen, özellikle hesap kitap gerektiren meselelerde cahilce hareket edenler için Taberî sefih/zayıf görüşlü kavramını kullanır ve Araplarda kadınlarla çocukların bu sebeple sefih şeklinde isimlendirildiklerini belirtir (Taberî 2000: I. 293). Bir başka yerde ise "غيبين الرأي/kit görüşlü" ifadesini "مدخول العقل/aklı dumûra uğramış" ifadesinin müradifi olarak kullanır ki (Taberî 2000: IV. 371) her ikisinde de re'y kelimesi aslında görüş anlamındadır. Uhud'da Hz. Peygamber'in emrine uymayan ashâbın aralarında farklı iki görüşü tartışmalarını anlatırken de Taberî'nin kullandığı kelime re'ydir (Taberî 2000: VII. 159). Hz. Peygamber'in bazı konularda ashâbı ile istişare etmesinin ilahî bir emre mebni olduğunu Taberî, "*Her ne kadar görüş kendi görüşü (re'y) olsa da Hz. Peygamber'e ashâbı ile istişare etmesi tavsiye edilmisti*" ifadesiyle vurgulamaktadır (Taberî 2000: VII. 344). Taberî'nin naklettiğine göre, Araplar neye, nasıl karar vereceğini bilemeyen sarhoş için, "سكّر على فلان رأيه" derler. Şayet bu kimsenin sarhoşluğu geçip de karar verme, görüş beyan etme melekesi tekrar normale dönerse (عزم على الرأي), o zaman da "ذهب عنه التسكير" derlerdi (Taberî 2000: XVII. 75). Tüm bu vb. ifadelerden anlaşıldığına göre Taberî'nin şiddetle eleştirdiği re'y, kanaatimizce, Hz. Peygamber ya da ashâptan gelmeyen yahut -ve özellikle- Arap dilinin o dönemdeki yaygın kullanımıyla örtüşmeyen her türlü görüş ve yorumdur. Bundan dolayı Taberî'nin en ağır tenkitleri tefsir geleneğini göz ardı edenlerle geçerli bir gerekçesi olmayan re'ye dayanarak Kur'ân hakkında iddiada bulunanları hedef alır. Söz konusu geleneğin göz ardı edilmesinin Kur'ân anlayışlarımıza, dinin doğru kaynaklardan ve sahih bir şekilde tevarüs edilmesine büyük zararlar vereceğini, tefsir ilim geleneği açısından yüksek maliyetli zararlara yol açacağını öngören Taberî, alanın uzmanlarınca kabul edilecek bir hüccet olmadıkça -حجة يجب التسليم لها- böylesi tevellere itibar edilemeyeceğini dile getirmiştir (Taberî 2000: I. 19, 223, 234 ve daha onlarcası).

Esasen re'ye dayalı görüş beyan etmek -ilk dönemden başlayarak- makbul addedilmeyen bir anlama/açıklama edimi olarak görülmüştür. İbnu Kayyimi'l-Cevziyye (751/1350) açtığı bir bahiste Hz. Ebu Bekir (13/634) ve Hz. Ömer (23/644) gibi önde gelen sahabîlerin re'yi zemmeden pek çok sözüne yer vermektedir. Hz. Ömer'in şu sözü bir örnektir: "*Re'y sahiplerinden sakınınız; çünkü onlar, sünnetlerin düşmanlarıdır. Hadisleri öğrenip hifzetmekten aciz oldukları için re'y ile konuşurlar ve böylece hem kendileri saparlar, hem de başkalarını saptırırlar.*" (İbn Kayyim 1991: I. 43). Abdullah b. Amr, hem de Hz. Peygamber'e isnad ettiği bir rivayette şunları nakleder:

“Allah, size ilmi verdikten sonra onu zorla çekip almaz; âlimleri ilimleriyle birlikte öldürmek suretiyle çeker alır ve geriye kara cahiller kalır ki onlardan fetva sorulur da onlar da re’yleriyle fetva verirler ve böylece hem kendileri saparlar, hem de başkalarını saptırırlar. “ (Buhârî, “Kitabu’l-İ’tisâm 8). Bu tarz nakillere kendisi de tefsirinde sıkça yer veren Taberî, tefsir geleneğine karşıt bir konuma yerleştirdiği re’ye dayalı tevili, detaylı açıklamalar yaptığı mukaddimede şu dört konu başlığı altında ele almaktadır: “Kur’ân’ın Re’y ile Tevil Edilebileceği Görüşünü Yasaklayan Bazı Haberler”, “Kur’ân Tefsirine Dair İlim Sahibi Olmayı Teşvik Eden Rivayetlere Dair Haberler ve Kur’ân Tefsiriyle Meşgul Olan Sahabîler”, “Kur’ân’ın Tevil Edilebileceği Görüşünü Kabul Etmeyenlerin Anlamakta ve Açıklamakta Yanılığa Düştikleri Haberler”, “Müfessirîn-i Kudemâdan Tefsire Dair Görüşleri Övülen ya da Kınanan Bazılarıyla İlgili Selefîn Bir Kısmından Nakledilen Haberler.”

1. Kur’ân’ın Re’y ile Tevil Edilebileceği Görüşünü Yasaklayan Bazı Haberler

İlk konu başlığı altında Taberî, toplam 8 rivayet yer vermektedir. Rivayetlerden ilk üçü İbn Abbas kanalıyla Hz. Peygamber’den nakledilmiştir. Bunlardan ilki, “Her kim Kur’ân hakkında kendi re’yi ile görüş beyan ederse ateşteki yerine hazırlansın.” hadisidir.⁴

Sonraki iki rivayet sırasıyla şu şekildedir:

“Her kim Kur’ân hakkında kendi re’yi ile -yahut bilmediği alanlarda [açıklama yapmak suretiyle]- görüş beyan ederse ateşteki yerine hazırlansın.”⁵

“Her kim Kur’ân hakkında herhangi bir bilgiye dayanmaksızın görüş beyan ederse ateşteki yerine hazırlansın.”⁶

Dört ve beşinci rivayet ise ilk üçünden farklı olarak mevkufen İbn Abbas’tan nakledilir. Bunlardan ilki, “Her kim Kur’ân hakkında kendi re’yi ile görüş beyan ederse ateşteki yerine hazırlansın.”⁷ şeklinde iken ikincisinin lafzında قال fiiliyle değil, تكلم fiiliyle görüş beyanına işaret edilir: “Her kim Kur’ân hakkında kendi re’yi ile konuşursa ateşteki yerine hazırlansın.”⁸

⁴ حدثنا يحيى بن طلحة اليربوعي، قال: حدثنا شريك، عن عبد الأعلى، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: قال: من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

⁵ حدثنا محمد بن بشر، قال: حدثنا يحيى بن سعيد، قال: حدثنا سفیان، قال: حدثنا عبد الأعلى - هو ابن عامر الثعلبي -، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: من قال في القرآن برأيه - أو بما لا يعلم - فليتبوأ مقعده من النار.

⁶ حدثنا أبو كريب، قال: حدثنا محمد بن بشر، وقبيصة، عن سفیان، عن عبد الأعلى، قال: حدثنا سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار.

⁷ حدثنا محمد بن حميد، قال: حدثنا الحكم بن بشير، قال: حدثنا عمرو بن قيس الملائي، عن عبد الأعلى، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس، قال: من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

⁸ حدثنا ابن حميد، قال: حدثنا جرير، عن ليث، عن بكر، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس قال: من تكلم في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

Doğrusu sonuncu rivayetin bu kısmı daha başka tefsirlerde de farklı nakledilmiştir. Örneğin Matürîdî (333/944) tefsirinin mukaddimesinde yer alan rivayet bu sefer bir başka ifadeyle, ancak Taberî'nin قال ب şeklinde rivayetine denk düşer tarzda فسر kelimesi ile nakledilmiştir⁹ ki bu, Matürîdî'nin tefsir ve tevil ayırımıyla paralellik arz eder; çünkü Matürîdî'ye göre de tefsir ile tevil arasında fark olup tefsir daha güçlü bir muradı tevil ise muhtemel anlamlar manzumesini ifade eder. Ancak Matürîdî bu rivayeti temrîz siyğası ile nakletmiştir. Matürîdî'ye göre tefsir sahabîden gelen rivayetlerde söz konusu olur ancak tevil fukahadan gelen açıklamaları anlatır. Ashâbın açıklamaları tefsir yerine geçer; çünkü onlar bizzat âyetlerin inişine şahit olmuş kimselerdir. Bu sebeple âyetlerin nüzulüne şahit olan yetkin sahabîlerin tanıklıkları âyetin tam da muradına uygun bir anlama sürecini gösterir ve tanıklık, ancak birebir hadiseye şahit olmakla, yani konu hakkında bilgi sahibi olmakla gerçekleşir. Oysa daha sonrakilerin bu konuda tanıklıkları ya nakil ile -ki bu asla tam bir tanıklık olamaz- ya da kişisel görüş beyan etmek suretiyle olur ki bu da âyetin muradını kesin olarak ortaya koyma iddiasını taşımayan bir görüştür. Bu sebeple Matürîdî, **tefsir** sahasında re'y ile görüş beyan edilemeyeceğine kanidir; çünkü böyle bir hareket, indî görüşlere Allah'ı tanık kılmak anlamına gelir. **Tevide** ise böyle bir yasaklama getirilemez; çünkü tevil yapan kimse bir tercihte bulunmamakta, görüşlerini Allah'ın muradı olarak dayatmamaktadır; dolayısıyla tefsir için getirilen şiddetli yasaklama tevil için söz konusu değildir. **Tefsir** tek bir vecihten ibaretken **tevil** farklı tercihlerden oluşan ve temelde hiçbirisi açık naslarla ters düşmeyen, ama murâd-ı ilahiyi kast ettiği iddiası da taşımayan görüşlerden oluşur (Matürîdî 2010: I. 349). İlginçtir ki Matürîdî tefsirinin mukaddimesini çok kısa tutmuş, doğrudan tefsir metnine başlamıştır. Muhtemeldir ki bu ifadeler, kendi kitabı da büyük ölçüde tercihlerden oluşan bir tefsir için gerekçeler oluşturmaktadır. Nitekim onun da eserinin adı -Taberî'nin tefsiri gibi- çoğunlukla tevillerden oluştuğu için *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* olarak belirlenmiştir.

Taberî'nin yukarıdaki beş rivayetin de senesinde ismi geçen Abdüla'lâ b. Âmir es-Sa'lebî, Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692[?]) ve Saîd b. Cübeyr (94/713[?]) gibi müfessirlerden nakilde bulunan, ancak pek çok hadis otoritesi tarafından zayıf görülen bir ravidir. Taberî tahkikini yapan Şâkir kardeşlerden Ahmed Muhammed Şâkir'in (1892-1958) gerek bu rivayetin gerekse bir başka rivayetin dipnotunda Sa'lebî hakkında verdiği bilgiler çoğunlukla menfidir: Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Ebu Zür'a (281/894) onu *daîfu'l-hadis* olarak nitelendirmiştir. İbnu Adiy (365/976) ondan, *la yutâbeu aleyh* olan çeşitli hadisler nakledildiğini, ancak sika ravilerin de nakilde bulunduğunu ifade eder. Yakub b. Süfyân (277/890), sika olsa da Salebî'nin hadislerinde *leyyin* olduğunu ifade eder. Dârakutnî (385/995) muteber biri olduğunu söylerken Tirmizî (279/892) onun hadislerini *hasen*

⁹ من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار.

kategorisinde kabul etmiştir. Hâkim (405/1014), onu sahih hadisler rivayet eden ravi kategorisinde kaydeder ki bu Hâkim'in bir tesahülüdür. Ahmed b. Hanbel ilk hadisi Süfyan Sevrî üzerinden Abdüla'lâ'dan nakleder. Aynı şekilde İbn Hanbel ikinci sefer Ebu Avâne kanalıyla Abdüla'lâ'dan şu lafızda bir rivayet nakleder: *"Her kim Kur'ân hakkında herhangi bir bilgiye dayanmaksızın görüş beyan ederse..."*¹⁰ Sa'lebî'yi sahih rivayetler nakleden bir ravi olarak görmediğinden Şâkir, Taberî'nin konu sonunda, *"Bu haberler, bizim görüşümüzün sahih bir görüş olduğuna şehadet eder..."* demesini uygun bulmaz. *"Korkarım Taberî"*, der Şâkir, *"Küsûf rivayetinde yaptığı gibi Sa'lebî'nin bu rivayetini de sahih kabul etmektedir."*¹¹ Doğrusunu söylemek gerekirse Kur'ân hakkında re'ye dayanarak konuşmanın netameli bir konu olduğuna dair en ciddi ve caydırıcı rivayet budur, ancak bu rivayet isnadı açısından sorunludur.

Taberî'de bundan sonra zikredilen üç rivayet her ne kadar re'y ile tevilde bulunmanın pek matah bir şey olmadığını ifade etse de hiçbir zaman ilk beş rivayetteki ağır cezalardan bahis açmamaktadır. Söz konusu rivayetlerin ilk ikisi Hz. Ebu Bekir'den nakledilen, *"Beni hangi yer üzerinde taşır hangi sema altında gölgeler; şayet bilmediğim alanlarda [açıklama yapmak suretiyle] görüş beyan edersem?"* rivayeti ile *"Beni hangi yer üzerinde taşır hangi sema altında gölgeler; şayet Kur'ân hakkında re'yimle görüş beyan edersem - [raviye göre bu kısım şöyle de söylenmiş olabilir] Kur'ân'a dair bilmediğim alanlarda [açıklama yapmak suretiyle] görüş beyan edersem?"* rivayetidir.¹² Dikkat edilirse bu rivayetler ilk rivayetlerden bazılarında kaydedilen bir hususa daha açık vurgularla işaret etmektedir; re'ye dayanarak Kur'ân'ın herhangi bir âyeti hakkında görüş beyan etmek, mesnetsiz ve ilmî gerekçelere dayanmayan bir anlayışla ortaya konulduğunda merdud addedilir.

Yukarıdaki şekilde yapılmayan re'ye dayalı açıklamalar ise tefsir geleneğinde makbul addedilmiştir. Nitekim Taberî, ki tefsir geleneğinin en önde gelenlerinden, yukarıda zikredilen rivayetleri açıklarken bu hususa işaret etmektedir: *"Bu haberlerin tamamı, bizim şu çerçevedeki görüşümüzün sıhhatine işaret etmektedir: Bilgisine yalnızca Hz. Peygamber'den gelen bir açık bir beyan ile veya Hz. Peygamber'den gelen beyanın delaleti ile ulaşılabilen Kur'ân âyetlerinin tevili hakkında hiç kimsenin kendi re'yine dayanarak görüş beyan etmesi caiz değildir. Hatta bu alanda görüş beyan edenler, velev ki bu görüşlerinde isabet etmiş olsunar, re'ye dayanarak görüş beyan etmeleri sebebiyle hata etmişlerdir. Çünkü böyle bir kimsenin isabet etmiş olması hakikat iddiasına kesin olarak sahip olduğunu bilen bir kimsenin isabet etmesi*

¹⁰ من كذب على القرآن بغير علم

¹¹ وأخشى أن يكون قول ابن جرير بعد: وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا... دالا على أنه يصح حديثه هذا كما صح حديثه في الكسوف.

¹² وحدثني أبو السائب سلم بن جنادة الشَّوَّافِي، قال: حدثنا حفص ابن غياث، عن الحسن بن عبيد الله، عن إبراهيم، عن أبي معمر، قال: قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: أيُّ أرضٍ تُظَلِّي، وأيُّ سماءٍ تُظَلِّي، إذا قلتُ في القرآن ما لا أعلم.

gibi değildir; aksine zan ve tahminle hakikati söyleyenin isabet etmesi gibidir. Allah'ın dininde zanna dayanarak görüş beyan eden, aslında herhangi bir bilgiye dayanmaksızın görüş beyan edendir. Oysa Allah (cc) kitabında bunu kullarına şöyle diyerek haram kılmıştır: 'De ki: 'Rabbim bana, açığıyla gizlisizlikle tüm çirkinlikleri, günahı ve haksız yere saldırganlık yapmayı kesin olarak haram kılmıştır; hakkında hiç bir delil indirmedeği bir şeyi O'na ortak koşmamızı ve bilgi sahibi olmadığımız konularda Allah adına sözler uydurmanızı da.... (A'râf 7/33)' Dolayısıyla Allah Teala'nın, beyan yetkisini sadece elçisine verdiği ve buna bağlı olarak Allah elçisinden bir beyan olmadan ilmine asla ulaşamayacak konularda Kitabullah'ın teviline dair görüş beyan eden kimse gerçekte herhangi bir bilgiye dayanmaksızın görüş beyan eden kimsedir; isterse onun bu tevili, Allah'ın o âyette murat ettiği manaya denk gelmiş olsun. Çünkü Allah'ın kitabı hakkında bir bilgiye dayanmaksızın görüş beyan eden, herhangi bir bilgiye dayanmaksızın Allah adına görüş beyan etmiş olur."

Taberî'nin bu sözleri, aslında nakledeceği bir başka hadis ile de uyum arz etmektedir. Sekizinci rivayet olarak yer verdiği merfu hadisteki ifadeler şu şekildedir: "Kur'ân hakkında kendi re'yine dayanarak görüş beyan eden kimse bu görüşünde isabet etmişse de hata etmiştir."¹³ Taberî'ye göre burada kast edilen hata basitçe bir yanlıştan ibaret değildir. Öncelikle bu yaklaşım metodolojik açıdan hatalıdır. Daha sonra böyle bir yaklaşımın Allah'ın kitabına yönelik olması, bunca yasaklama söz konusu iken, hatanın günah boyutuna çıkmasına sebep olur. Dolayısıyla görüşün Allah nezdinde murat edilen manaya uygun düşüp düşmemesinin artık önemi yoktur.

Taberî'nin tefsir ve tevil sahasındaki çekinceleri, onun Kur'ân'ı anlama çalışmalarının önünü tıkadığı anlamına gelmez. Nitekim re'y ile görüş beyan etme sadedindeki sözlerinin hemen ardından açmış olduğu konu başlığı, tefsir faaliyetlerinin önemi ve tefsir yapılmasının zorunluluğu hakkında teşviklerle doludur.

2. Kur'ân Tefsirine Dair İlim Sahibi Olmayı Teşvik Eden Rivayetlere Dair Haberler ve Kur'ân Tefsiriyle Meşgul Olan Sahabîler başlığında müfessir, ashâbın tefsire olan ilgisini ve tefsirde şöhret bulan sahabîleri, "Olması gereken de budur" şeklinde bir bakış açısıyla nakleder. Bu bölümdeki en önemli vurgular, tefsirle meşgul olmanın ashâb tarafından gayet hoş karşılanan bir husus olması, tefsirle meşgul olanların ashâb arasında büyük itibar görmesi, tefsire dair her ne varsa bunun bilgisine ulaşılması için ashâb tarafından olağanüstü çaba sarf edildiği ve hepsinden önemlisi, tefsirin salt bir bilimsel faaliyet olarak görülmeyip aynı zamanda pratik boyutuyla da yaşanıyor olmasına dair bilgilerden oluşur.

Tefsir faaliyetinin ilk dönemlerden itibaren belli disiplinlere sahip ilmi bir süreç olduğu, bu sürecin teorik boyutunun, reel hayatla mutabakatı araştırılıp uygulanarak sağlamanın yapıldığını gösteren yukarıdaki riva-

¹³ حدثنا به العباس بن عبد العظيم العمري، قال: حدثنا حبان بن هلال، قال: حدثنا سهيل أخو حزم، قال: حدثنا أبو عمران الجوني عن جندب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ.

yetlerin yanısıra tefsirin bir disiplin ve bir gelenek haline geldiğini anlatan rivayetler de mevcuttur. Hz. Peygamber döneminde sırf Kur’ân eğitimi ile şöhret bulan evler vardı. Ne yazık ki Türkiye’de bu konu, bir Kur’ân kursu formatında anlaşılabilmiştir ve bu durum Kur’ân eğitimini iptidai düzeyden öteye götürememiştir; oysa ashâb-ı kirâm döneminde Kur’ân eğitimi bir tilavet eğitiminden çok daha fazlasıydı. En yetkin sahabîlerin buralarda Kur’ân eğitimi adıyla yalnızca bir alfabe eğitimi verdiklerini düşünmek galiba saflık olur. Medine’de Hz. Peygamber’in mescidinin hemen yanı başında Abdullah b. Mes’ûd’un evi bulunmaktaydı; Velîd b. Abdülmelik (96/715) zamanında kalıntıları ortadan kaldırılarak Mescid’e katılan bu ev, *Dâru’l-Kurrâ’* olarak bilinirdi (Semhûdî 1998: II. 92, 107). *Sahîh-i Müslim*’de Ebu Hüreyre’den rivayet edilen bir hadiste, eğitim (tedârûs**Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**) maksadıyla Allah’ın evlerinde bulunanlar üzerine sekînet ineceği belirtilmektedir.¹⁴ Malumdur ki *tefâül* babı, *müfâele* babından farklı olarak tam işteşlik bildirir. Öyle anlaşılıyor ki burada tilâvetten farklı bir okumaya, birlikte bir âyeti ya da dinî bir meseleyi müzakere etmeye işaret vardır. İbn Abdilberri’nin (463/1071), babasının yazısıyla kaydedilmiş bir kaynaktan naklederek verdiği bir haberde Ümmü’d-Derdâ (32/652-653), “*Medine’nin en çok sevdiğim tarafı, ilim müzakereleridir.*”¹⁵ demektedir (İbn Abdilberri 1994: I. 428). Ümmü’d-Derdâ, Medine’de almış olduğu tedris kültürünü daha sonraları Şam’da bulunduğu yıllarda bir gelenek haline getirmiştir. Şam Camii’nde onarlı gruplar halinde talebelerinin gözetiminde ondan kıraat dersi alanların sayısı 2600’e kadar ulaşmıştır (Zehebî 1997: 20).

Ashâb-ı kirâm sadece Kur’ân’ı değil, aynı zamanda hadisleri de müzakere yoluyla öğrenirdi. Hz. Peygamber dönemindeki bu çalışmalar belirli bir disiplin içerisinde yürütülürdü. Onların ana gündemlerini dinî meseleler oluştururdu (İbn Sa’d 1968: II. 374).¹⁶ İbn Mes’ûd’un naklettiğine göre, Hz. Peygamber ashâbına bilgi vermek için özel günler tayin eder, tedris için en

حدثنا محمد بن حاتم، حدثنا عفان، حدثنا حماد، أخبرنا ثابت، عن أنس بن مالك، قال: جاء ناس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: أن¹⁴ ابعث معنا رجلا يعلمونا القرآن والسنة، فبعث إليهم سبعين رجلا من الأنصار، يقال لهم: القراء، فيهم خالي حرام، يقرءون القرآن، ويتدارسون بالليل يتعلمون، وكانوا بالنهار يجيئون بالماء يضعونه في المسجد، ويحتطبون فيبيعونه، ويشترون به الطعام لأهل الصفة والفقراء، فبعثهم النبي صلى الله عليه وسلم إليهم، فعرضوا لهم، فقتلوهم قبل أن يبلغوا المكان، فقالوا: اللهم، بلغ عنا نبينا أنا قد لقيناك فرضينا عنك، ورضيت عنا، قال: وأتى رجل حراما، خال أنس من خلفه، فطعنه برمح حتى أنفذه، فقال حرام: فزت ورب الكعبة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: إن إخوانكم قد قتلوا، وإنهم قالوا: اللهم بلغ عنا نبينا أنا قد لقيناك فرضينا عنك، ورضيت عنا. وجدت في كتاب أبي رحمه الله بخطه نا مسلمة بن القاسم، نا أبو سعيد بن الأعرابي، ثنا أبو بكر بن أبي الدنيا، ثنا عمرو بن محمد، ثنا الوليد بن¹⁵ مسلم، ثنا الأوزاعي، ثنا حسين بن الحسن، عن عون بن عبد الله بن عتبة قال: لقد أتينا أم الدرداء فتحدثنا عندها قلنا: أملائناك يا أم الدرداء، فقالت: ما أملمتموني لقد طلبت العبادة في كل شيء فما وجدت شيئا أشقى لنفسي من مذاكرة العلم أو قال: مذاكرة الفقه. أخبرنا سليمان أبو داود الطيالسي، قال: أخبرنا شعبة، قال: ابتداء: سمعت علي بن الحكم، يحدث عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري، قال:¹⁶ كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قعدوا يتحدثون كان حديثهم الفقه، إلا أن يأمروا رجلا فيقرأ عليهم سورة، أو يقرأ رجل سورة من القرآن.

uygun fırsatları kollardı. Mesela, tarihî konuları anlatmak için özellikle gece vakitlerini tercih ederdi. Muâviye de önceki milletlerin tarihine dair kitapları geceleyin mütalaa ederdi. İbn Sa'd'ın naklettiğine göre, Abdullah b. Abbas ilmî toplantılarında bir akşam meğâzî bir akşam neseb bir akşam şiir konulu sunumlar yapardı. Bu derslerin özel dinleyicileri vardı. Kimi zaman İbn Abbas'ın kendisi dinleyicilere Kur'an'dan sorular sorar, o da onlara Arap dilinden ve şiirlerinden deliller getirerek açıklamalar yapardı (İbn Sa'd 1993: I. 161-163). İbn Mes'ûd ise ashâba perşembe günleri ders verirdi. Bu eğitimlerin ve müzakerelerin gece yarısına kadar sürdüğü olurdu. Yine böyle bir gecede uzun süren bir müzakere sonunda Ebu Musa el-Eş'arî Hz. Ömer'e, "Namaz kılsak?" demiş, o da "Yaptığımız şey bu değil mi ki?" diye cevap vermiş; ilimle meşgul olmanın nafiye namaz kılmakla eşdeğer olduğunu anlatmıştı. Hakikat de böyledir; çünkü hem ilim meşguliyeti hem de nafiye namaz, amacı Allah'a yaklaşmak olan kulluk göstergelerindedir. Kaldı ki nafiye namaz kılmak sünnet iken ihtisas gerektiren konularda ilim talep etmek kifâî nitelikte bir farzdır. Şayet hiç kimse ilim elde etmek için kılını kıpırdatmıyorsa o zaman ferdan ferda bu, bütün Müslümanlara yüklenen bir farza dönüşür. İşbu sebeple onlar, elde ettikleri her bilgi ile Allah'a biraz daha yaklaştıklarının bilincinde olarak Kur'an'ı hazmede hazmede okumaktaydılar. Kulluktan aldıkları hazzı başka hiçbir şeyde bulamayan sahabiler, bu mutluluk dakikalarını uzatabildikleri kadar uzatmaktaydılar.

Abdullah b. Mes'ûd, "Bizden biri on âyet öğrendiği zaman manalarına vakıf olmadan ve hayatında bunları pratiğe geçirmeden onları bırakmazdı." demektedir (Taberî 2000: I. 80).¹⁷ Ahmed b. Hanbel'in (241/855) naklettiğine göre, Ebu Abdurrahman es-Sülemî şöyle diyordu: "Bize Kur'an'ı öğretenler, Hz. Peygamber'den Kur'an'ı onar âyet okurlar, onları ilmen öğrenir amelen de ortaya koyarlar, daha sonra diğerlerine geçerlerdi. Biz Kur'an'ı ilmen ve amelen öğrendik (Ahmed b. Hanbel 2001: XXXVIII. 466)."¹⁸ Muhtemelen on sayısı, anlam bütünlüğü olan on kadar âyeti ifade etmekteydi. İmam Mâlik'in zikrettiğine göre de İbn Ömer (73/692) Bakara sûresini sekiz yılda hıfz etmişti (Mâlik b. Enes 2004: II. 287).

Tahâvî'nin (321/933) naklettiği bir rivayette, yetmiş yıl ömür sürmüş olan Abdullah b. Ömer, selefin Kur'an anlayışı ile sonrakilerin Kur'an anlayışı hakkında şu ibretâmiz ifadeleri dile getirir: "Oldukça uzun yaşadık,, çok şey gördük... Bizler, Hz. Peygamber'e sûreler nazil olduğunda evvela iman eder, daha sonra o sûrelerdeki helalleri ve haramları, emirleri ve yasakları, o sûreler hakkında bilinmesi gerekenleri öğrenirdik; tıpkı bugün sizin Kur'an'ı öğrendiğiniz gibi... Ancak bugün öyle adamlar görüyorum ki kendilerine imandan önce Kur'an veriliyor. Doğrusu bu insanlar Fâtiha ile [Nâs] arasında

¹⁷ كَانَ الرَّجُلُ مِمَّا إِذَا تَعَلَّمَ عَشْرَ آيَاتٍ لَمْ يَجَاوِزْهُنَّ حَتَّى يَعْرِفَ مَعَانِيَهُنَّ، وَالْعَمَلُ بِهِنَّ

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فَضِيلٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: حَدَّثَنَا مَنْ كَانَ يَقْرَأُ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُمْ كَانُوا يَقْرَأُونَ¹⁸ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَشْرَ آيَاتٍ، فَلَا يَأْخُذُونَ فِي الْعَشْرِ الْآخِرَى حَتَّى يَعْلَمُوا مَا فِي هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، قَالُوا: فَعَلِمْنَا الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ.

*her ne varsa okuyorlar; ancak o kısımların neleri emredip neleri yasakladığından haberdar olmadıkları gibi buralar hakkında bilinmesi lazım gelen şeyleri de bellemiyorlar. Hani [insanlar] şu değeri olmayan hurmaları saçıp savururlar ya; işte Kur'ân'ı da aynen öyle saçıp savuruyorlar (Tahâvî 1995: I.245)."*¹⁹ Rivayetin diğer bir versiyonu daha ilginç bilgiler içerir. Heysemî'nin (807/1405) *Mecmau'z-Zevâid*'de Taberânî'nin *Mu'cemü'l-Evsat*'ından naklettiği, ayrıca ravilerinin sıhhat şartlarını haiz olduğunu söylediği bu rivayet şöyledir: *"Oldukça uzun yaşadım, çok şey gördüm.. İman bizlere Kur'ân'dan önce verilmişti. Sûreler Hz. Peygamber'e nazil olduğunda o da tıpkı sizin yaptığınız gibi o sûrelerdeki helalleri ve haramları, sûreler hakkında bilinmesi lazım gelenleri öğrenirdi. Zaman geldi, kendilerine imandan önce Kur'ân verilen insanlar gördüm. Doğrusu bu insanlar Fâtîha ile [Nâs] arasında her ne varsa okuyorlar; ancak o kısımların neleri emredip neleri yasakladığından haberdar olmadıkları gibi buralar hakkında bilinmesi lazım gelen şeyleri de bellemiyorlar. Hani [insanlar] şu değeri olmayan hurmaları saçıp savururlar ya; işte Kur'ân'ı da aynen öyle saçıp savuruyorlar (Heysemî 1994: I.165)."*²⁰

Bu alıntı, genelde tefsir geleneğinde fazla tebarüz etmeyen bir konuya da işaret etmektedir. Rivayet, Hz. Peygamber'in inen her âyetin anlamını ya da anlamlarını bütünüyle tüketen bir öncel bilgiyle donatılmadığını; onun da Kur'ân üzerinde sıkı bir çalışma disiplini içerisinde çalıştığını, Kur'ân'ın daha derin anlam düzeylerine nüfuz etmeye gayret ettiğini; dolayısıyla bu açıdan da ashâbına örnek olduğunu gösterir.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'la birlikte ciddi bir eğitim sürecine girdiğine dair doğrudan Kur'ân'dan elde edebileceğimiz tarihi bilgiler de vardır. Malum olduğu üzere Duhâ sûresinde; *"Rabbini seni asla terk etmedi ve sana darılmadı! Gelecek, senin için şu andan daha iyidir. Rabbini sana elbette ki fazlası kereminden lütfedecek ve sen de bundan hoşnut olacaksın! Nitekim O seni yetim bulup da barındırmadı mı? Yolunu kaybetmiş bulup da sana yol göstermedi mi? (Duhâ 93/3-7)"* buyurmaktadır. *"İşte bu şekilde sana da (öncekilere olduğu gibi) emrimizden bir ruh vahyettik. Sen ki (bundan önce) kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Oysa onu biz, kullarımızdan dilediklerimizi doğru yola iletteğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen, doğru bir yola iletme tesin. Bu yol, göklerde ve yerde olan her şeyin mülkiyetini elinde tutan Allah'ın yoludur. Haberinizi olsun ki sonuçta bütün işler Allah'a dönecektir (Şûrâ 42/52-53)."* âyetinde de açık bir şekilde anlatıldığı gibi Hz. Peygamber daha önce İslam konusunda herhangi bir bilgiye sahip değildi. Allah Teala da onu meleği ve

¹⁹ لقد عشنا برهة من دهر وأحدنا يرى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد صلى الله عليه وسلم فتعلم حلالها وحرامها، وأمرها وزاجرها، وما ينبغي أن نوقف عنده منها، كما تعلمون أنتم اليوم القرآن، ثم لقد رأيت اليوم رجلاً يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان، فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته، ولا يدري ما أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يقف عنده منه وينثره نثر الدقل.

²⁰ لقد عشت برهة من دهر وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن وتنزل السورة على محمد صلى الله عليه وسلم فتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يقف عنده منها كما تعلمون أنتم القرآن ثم لقد رأيت رجلاً يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان فيقرأ ما بين فاتحة الكتاب إلى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زاجره وما ينبغي أن يقف عنده منه وينثره الدقل.

vahyi aracılığı ile tedricen eğitmiştir. “Eğer Allah’ın (seni uyarmak ve gerçeği bildirmek suretiyle) sana lütfu ve rahmeti olmasaydı, onlardan bir topluluk, seni kesinlikle yanılmaya karar vermişlerdi; fakat onlar, artık kendilerinden başkasını yanılıp saptıramazlar ve sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana Kitab’ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediklerini öğretmiştir. Doğrusu, Allah’ın senin üzerinde çok büyük bir lütfu vardır (Nisâ 4/113).” âyeti, onun eğitildiğini gösteren sarih bir âyettir. Zaten her peygamber tebliğ ettiği dinin ilk Müslüman’ı, ilk mümini, o dönem için olması gerektiği gibi ilk kulu olmuştur (En’âm 6/173; A’râf 7/143; Zuhruf 43/81). Hz. Peygamber de kendisine indirilenleri evvela kendisi anlar, öğrenirdi; daha sonra öğrendiklerini ümmetine öğretir, onları yetiştirirdi: “Ant olsun ki içlerinden, kendilerine Allah’ın âyetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler (Âli İmrân 3/164).”

Bu açıklamalarının sonunda, bir kısmına burada işaret ettiğimiz rivayetleri değerlendiren Taberî, Kur’ân’daki pek çok âyetin tedebbür, tefekkür ve tezekküre yönlendirmesinin, ancak âyetlerin anlaşılır olması ile manidar olabileceğine işaret ederek Allah’ın kitabını tefsir etmeye karşı çıkanların hiçbir delile sahip olmadığını dile getirir, şu şartla ki **tefsir, tevili (hakikati)** Allah’ın, bilgisini biz kullarına açmadığı hususlarla ilgili olmalıdır (Taberî 2000: I. 83).

Taberî’de netleşen bu bakış açısına İbn Kesîr (774/1372) farklı bir açıklama ile katkıda bulunur. Ona göre tefsir yollarından (طرق التفسير) en makbulü, Kur’ân’ın Kur’ân ile açıklanmasıdır. Madem ki tefsir, kaynağı itibarıyla vahye dayanır, o halde en güzel tefsir doğrudan vahiy içinde beyan edilen tefsirdir. Öte yandan İmam Şâfiî’nin (204/820), “Hz. Peygamber’in vermiş olduğu her hüküm, esasen onun Kur’ân’dan anladığıdır” sözünü de nakleden İbn Kesîr, bu kategoriye tefsirde ikinci kısma yerleştirir. Zira ona göre Kur’ân gibi sünnet de vahyedilir; şu farkla ki sünnet, tilavet edilen bir vahiy değildir. Dolayısıyla her ne kadar tefsir olarak nakledilen sünnet de nihai anlamda vahye dayansa da kategorik olarak ikinci sırada gelmektedir. İbn Kesîr bu ikili kategoriye üçüncü olarak ashâbın tefsirini de ekler. Ancak bundan sonraki kategorileri farklı bir kümeye dâhil eder. Kur’ân’da, sünnette ve ashâbın tefsirinde bulamadığımız hususları tâbiûn tefsirinde bulabileceğimizi söyler. Bu sınıfın en önemli müfessiri olarak Mücâhid’i gören İbn Kesîr, onu tefsirde bir âyet (bir yıldız) olarak görür. Etbâu’t-tâbiûnin görüşlerini de burada değerlendirir. Ancak bu kategorideki yorumların dikkat edilmesi gereken yorumlar olduğunun altını çizer. Fürû’ konularında bile hüccet olarak kabul edilmeyen bu kategorideki görüşlerin, tefsirde asla hüccet kabul edilemeyeceğini beyan eder. Şu farkla ki bu gruptaki ulemanın, üzerinde icma ettikleri hususlar sonrakiler için bağlayıcıdır. Mücerred re’ye gelince bu kesinlikle haramdır. Re’y ile yorum yapıp da isabetli görüş beyan edenler İbn Kesîr’e göre de hata etmiştir, ancak buradaki hata kasten işlenen hata ile bir olmaz; ona göre daha hafif bir günah olarak görülebilir (İbn Kesîr 1999: I. 11). Çünkü Hz. Peygamber’in re’y ve içtihat ile hüküm verip

vermemesi ulema arasında tartışılmış, Hz. Peygamber de hakkında vahiy gelmemiş olan konularda re'y ile icthâd ettiği ve bazen bu icthadında yanıldığı olmuştur. Mesela, savaşa katılmak istemeyen münafıklara müsaade etmesi üzerine gelen, “Allah seni affetsin; doğru olanlar sana belli olup yalancıları bilmeden niçin onlara izin verdin? (Tevbe 9/43)” âyetinde Hz. Peygamber’in yapmış olduğu icthatta yanıldığına işaret vardır. Bedir savaşına hazırlık çalışmalarında Hz. Peygamber bedir kuyularının uzağında bir yere karargah kurmak istemişti. Sahabîlerden Hubâb İbnü'l-Münzir (20/641[?]), “Ya Rasûlallah, bu tercihiniz bir vahye dayanıyorsa başımız üstüne; eğer bir savaş hilesi ise o zaman bu yer uygun değil.” demiş, bunun vahye dayalı bir karar olmadığını öğrenince bir başka yer önermiş, Hz. Peygamber de bu öneriye muvafakat ederek karargâhını suyun başına kurmuştu (İbn Kesîr 1999: I. 23).’

3. Kur’ân’ın Tevil Edilebileceği Görüşünü Kabul Etmeyenlerin Anlamakta ve Açıklamakta Yanılığa Düştikleri Haberler

Bu konu başlığında Taberî, gerek ashâptan gerekse tâbiûndan çeşitli nakillerde bulunur. Bunların bir kısmı, Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan sadece birkaç âyeti tefsir ettiğini ifade eden rivayetlerdir. Bu tefsirin Cebrail (as) vasıtasıyla Hz. Peygamber’e bildirilmiş olduğu bizzat Hz. Aişe (58/678) rivayeti ile beyan edilmiştir. Ubeydullah b. Ömer (37/657) ise Medine fukahasının, ki burada fıkıh kavramı teknik anlamından ziyade Arap dilini çok iyi bilen ve itikadî ya da amelî konularda bilgisine itimat edilen anlamındadır, tefsirde görüş beyan etmeyi günaha düşmek olarak gördüğünü nakleder. Saîd İbnü'l-Müseyyeb (94/713), Sâlim b. Abdullah (106/725[?]), el-Kâsım b. Muhammed (106/725[?]), Nâfi’ (117/735), Ubeydullah’ın bahsettiği fukahadandır. Nitekim Saîd İbnü'l-Müseyyeb’e Kur’ân’dan bir şey sorulduğu zaman cevap vermez ve “Âyetler hakkında kişisel görüş beyan etmem” derdi. Onun, öncekilerden naklettiği bilgiler dışında herhangi bir şekilde tefsire dair görüş beyan etmediği malumdur. Aynı şekilde Abîde es-Selmânî’ye (72/691) bir âyetin tefsiri sorulmuş o da şu cevabı vermişti: “Sana doğru yolda olmanı [ve bilmediğin işlere karışmamanı] tavsiye ederim; çünkü Kur’ân’ın hangi konularda ya da kimler hakkında indiğini bilenlerin hepsi göçüp gitmiştir.” Öyle anlaşılıyor ki soruyu soran, yani İbn Sîrîn (110/729), sorusunda ısrarcı olmuştur. İbn Ebî Müleyke, İbn Abbas’ın Kur’ân hakkında kendisine sorulan bazı sorulara cevap vermekten imtina ettiğini, oysa o sorular bugün sorulacak olsa pek çok kimsenin rahatlıkla cevap verebileceğini söyler. Talk b. Abdullah da Cündeb b. Abdillâh’a bir âyeti sormuş, o da cevaben şöyle demiştir: “Şayet bu meclisten kalkıp gittiğinde de bir Müslüman olarak kalmak istiyorsan [bu âyetin tefsirini talep etmekten] seni men ederim. –Şöyle de söylemiş olabilir: Benimle oturmaktan seni men ederim”²¹

²¹ حدثني يعقوب، قال: حدثنا ابن عليّة، عن مهدي بن ميمون، عن الوليد بن مسلم، قال: جاء طلق بن حبيب إلى جندب بن عبد الله، فسأله عن آية من القرآن، فقال له: أخرج عليك إن كنت مسلماً، لما قمت عنى – أو قال: أن تجالسني.

Saîd İbnü'l-Müseyyeb Allah'ın kitabını en iyi bilenlerden biri olduğu halde bazen bir âyetin tefsiri sorulduğunda sanki o soruyu hiç duymamış gibi ilgisiz davranır, susardı. Hatta bir keresinde kendisine ısrarla bir âyetin tefsiri sorulmuş o da soru sahibine, “*Bana Kur’ân hakkında sorular sorma; git, Kur’ân’dan kendisine kapalı kalan hiçbir şey olmadığını iddia eden adama -yani İkrime’ye- sor!*” demişti. Şa’bî, üç şey hakkında ölünceye kadar konuşmayacağına yemin etmişti; Kur’ân, ruh ve re’y... Kendisi Kur’ân’daki her âyet hakkında araştırmalar yaptığını, ama elde ettiği neticeleri paylaşamayacağını, çünkü tefsirin, Allah adına konuşmak anlamına geleceğini söylemekteydi. İbn Kesîr’in nakline göre Hişâm b. Urve (146/763), babasının Kur’ân’dan hiçbir âyeti tevil etmediğini söylemiştir (İbn Kesîr 1999: I. 13). Öyle anlaşılıyor ki bu kategoride değerlendirilen rivayetler, hakikatine insanoğlunun sınırlı bilgisi ile ulaşılmayacak müteşabih âyetlerden bahsetmektedir. Yoksa burada isimleri verilen müfessirlerin tamamı, tefsir adına hem rivayet yoluyla hem de kendi tercihleriyle sık sık tefsir yapmışlardır.

Tâbiûnun tefsirden uzak kalması, kati bir bilgi olmadan müteşabih âyetlere yorum getirmemek şeklinde olabileceği gibi kendilerinden daha layık kimselerin bu işlerle meşgul olmasını arzu ediyor olmalarından da kaynaklanabilir. Nitekim Taberî, tâbiûnun henüz zuhur eden fikhî tartışmalarla ilgili hüküm verme konusunda çekingen davrandıklarını, ancak bu çekingenliğin, İslam şeriatının aktüel problemlere cevap veremeyen donuk bir yapıya sahip olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmadığını dile getirir. Çünkü din tamamlanmış, bundan sonraki gelişmelerin çözümü, Kur’ân’da temelleri ve problemlerin halline dair ufuk açıcı ilkeleri kaydedilmiş olmak kaydıyla dinde sabit kılınmıştır. Bu temelleri ve ilkeleri tespit etme sorumluluğu da Hz. Peygamber’in vefatının ardından ümmetin alimlerine tevdi edilmiştir. Ulema nasıl ki bu sorumluluktan kaçamaz ise Kur’ân’ın yeni gelişmeler karşısında tefsir edilmesi sorumluluğundan da kaçamaz. Ulemanın tefsirdeki çekingen tavrı, tamamen bu sorumluluğun ağırlığını taşıyamama endişesinden kaynaklanan samimi ve kabul edilebilir bir çekingenliktir.

Ashâbın Kur’ân’ı anlama noktasında birbirinden farklı düzeylerde olduğu malumdur. Hatta -abartılı bir sayı gibi olsa da- 120. 000 civarında olduğu tahmin edilen ashâbın içerisinde içtihat ehliyetine sahip olanların 20’yi aşmadığı söylenir; onlar içinden tefsirde şöhret bulanların sayısı bu kadar da değildir. Ancak bu sayı kimseyi yanıltmasın; sayıları bir elin parmakları kadar olan tefsir otoriteleri, kendilerinden sonraki müfessirlerin yöntemlerini belirleyen, hatta bütün bir İslam tefsir geleneğine can suyunu veren yetkin kaynaklar olarak görülmelidir. Mesrûk b. Ecda’ (63/683) der ki: “*Hz. Muhammed’in ashâbı ile bir arada bulundum; gördüm ki onların kimisi bir adamı kimi iki adamı kimi on kimi yüz adamı; kimisi de bütün yeryüzünü suya kandıran bir gölet gibiydi* (Zehebî 2000: I. 30).”

Hakkında bilgi sahibi olmadıkları meselelerde tefsirden uzak durmayı ashâb, ilmî bir duruş, Müslümanca bir edep olarak görürdü. Hz. Ömer’in **وفاكهة** âyetindeki **Hata!** **Yer işareti tanımlanmamış.** kelimesinin, hayvanların yiyeceği ot türü şeyler olduğunu söylemesi (Zerkeşî 1957: II.

174), yine Hz. Ömer'in; "أو يأخذهم علي تخوف": *Yoksa Allah'ın kendilerini yavaş yavaş tüketerek cezalandırmayacağından (emin mi oldular)?* (Nahl 16/47)" âyetindeki "tehavvuf" kelimesinin anlamını Hüzeyl kabilesinden birinden öğrenmesi (Bintü's-Şâti' 1984:297), İbn Abbas'ın "fâtır" kelimesini bir kuyunun başında kuyuyu ilk önce kimin açtığı/فطر konusunda kavga eden iki Arap'tan öğrenmesi (Süyûtî 1984: II. 4) bunlara delildir. Dolayısıyla tefsir geleneğine uygun düşmeyen bir yorum faaliyetini daha o zamandan sahâbe, yüksek maliyetlere gebe cüretkâr bir hareket olarak görmüştü.

Ashâb-ı kirâm, bir gerekçeye dayanarak yaptıkları re'y ile tevilde bile hassas davranmıştır. Örneğin, Şa'bî şöyle demiştir: "Ebu Bekir'e kelâlenin anlamı soruldu. O da 'Bu konuda kendi re'yimle cevap vereceğim. Şayet re'yimde isabet edersem Allah'tandır. Yanılırsam benden ve şeytandandır. Kelâlenin, baba ve çocuğun dışında bir şey olduğunu düşünüyorum' dedi." (İbn Kayyim 1991: I.65). Tefsir geleneğinde neredeyse bütün müfessirlerin kullandığı klişe bir kavram olan "Allahu a'lem" şeklindeki ihtiyat ifadeleri, bu ve buna benzer selef uygulamalarının ıstılaha dönüşmüş formundan ibaret. Aslında bu hassasiyetin ilk sahibi Peygamber efendimizdir. Ümmü Seleme'den şöyle bir söz nakledilmiştir: Hz. Peygamber miras konularında ya da üzerinden uzun zaman geçmiş daha başka şeyler konusunda huzurunda tartışanlara şöyle derdi: 'Elbette ben, bana vahiy ile bildirilmeyen konularda kendi re'yimle hüküm veriyorum'" (Cessâs 1405: I. 312)²²

Kuşkusuz vahye dayalı bilgiye sahip olmadığı konularda Hz. Peygamber'in de yanıldığı olurdu. İbn Zencûye'nin (251/865) *Emvâl*'inde nakledildiğine göre, Gatafân kabilesinin şerrinden hiç olmazsa bir süreliğine emin olmak isteyen Hz. Peygamber, Medine bölgesindeki hurmaların üçte birini onlara harac olarak vermek suretiyle bir sulh anlaşması yapmak istemişti. Gatafânlı inkârcıların lideri olan ve Ebu Süfyân ile birlikte hareket eden Uyeyne b. Hısn ise hurmaların yarısı karşılığında bunun mümkün olacağını söylemekteydi. Hz. Peygamber bu sıkıntılı durumu Sa'd b. Muâz -Evs'in reisi- ve Sa'd b. Ubâde -Hazrec'in reisi- ile paylaştı. Onlar, "Ya Rasulallah şayet bu konuda bir emir aldı isen yap onu!" dediler. Allah Elçisi, "Hayır almadım, bir emir almış olsaydım eğer sizinle istişare etmezdim; aksine benim re'yim olup sizin de fikrinizi almak istiyorum" dedi. O zaman bu iki sahâbî, "Bizce onlara kılıçtan başka bir şey vermeyelim!" dediler. Peygamber de "Tamam o zaman" deyip bu kararı uygulamaya koydu (İbn Zencûye 1998: I.398).²³

²² كنت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجلان يختصمان في موارث وأشباه قد درست فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما أفضي بينكما برأي فيما لم ينزل علي فيه فمن قضيت له بحجة أراها فاقطع بها قطعة ظلما فإنما يقطع قطعة من النار يأتي بها إسطاما يوم القيامة في عتقه.

²³ أرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولا إلى عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري وهو يومئذ رأس الكفار من غطفان وهو مع أبي سفیان، فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث ثمر نخل المدينة، على أن يخذل بين الأحزاب وينصرف بمن معه من غطفان فقال عيينة: بل أعطني شطر ثمرها وأفعل ذلك فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ وهو يومئذ سيد الأوس وإلى سعد بن عبادة

Her ne kadar *el-Mebsût*'ta nakledildiğine göre Hz. Peygamber Ebu Bekir ve Ömer'e, "*Bana vahiy gelmeyen konularda ben de sizin gibiyim, dolayısıyla görüşlerinizi beyan etmekten çekinmeyiniz* (Serahsî 1993: XVI. 70)."²⁴ dese de kanaatimizce onun re'yi, sıradan bir kimsenin re'ğine benzemezdi. Hz. Peygamber'in bilgisi, belli belirsiz genel dinî malumat olmayıp ilahî çağırının içeriği ile özdeş bir bilgidir. Rosenthal (1914-2003) bunu, üç kısma ayırdığı bilginin bir cüz'ü olarak zikreder; Peygamber'in dünya görüşünün iki temel parçasından biri olarak beşerî bilgi, ikincisi olarak beşerî bilginin ulaşabileceği en son nokta olan dinî beşerî bilgi ve sonuncu olarak ilahî bilgi (Rosenthal 2003:48-49). Ebu Davut'ta (275/889) geçtiğine göre, Hz. Ömer bir gün minbere çıkmış ve "*Ey insanlar, Peygamber'in re'yi elbette isabetli olur; çünkü Allah O'na doğruyu gösterir. Bizim re'yimiz ise sadece tahminden ibarettir.*" demişti. Konuyla ilgili Serahsî'nin (483/1090[?]) *el-Mebsut*'unda ve Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı muhalled eserinde daha fazla bilgi bulunabilir.

Tefsir geleneğinde âyetlerin tefsiri ya da tevili konusunda selevin olağanüstü hassasiyet gösterdiğine dair rivayetler kadar herhangi bir âyetin tefsirine dair bilgisi olanların konu hakkında sessiz kalmalarına eleştiri getiren rivayetler de bulunmaktadır. Buhârî, "*Sizden biriniz hiç ister mi ki içinde ırmaklar akan ve kendisine her türlü ürün ve meyveler veren bir hurma ve üzüm bahçesi olsun da o bahçe, kendisi yaşlandığı ve çoluk-çocuğu bakıma muhtaç olduğu bir zamanda, yakıp kavuran bir kasırgayla vurulup yok olsun?! İşte Allah size, düşünesiniz diye âyetlerini böyle açıklar* (Bakara 2/266)."²⁴ âyetinin tefsirinde Ubeyd b. Umeyr'in şöyle dediğini rivayet eder: "*Bir gün Hz. Ömer ashâba, 'İçinizde bu âyetin nüzûl sebebini bilen var mı?' diye sordu. Onlar, 'Allah daha iyi bilir dediler'. Bunun üzerine Hz. Ömer kızdı ve şöyle dedi: 'Biliyoruz veya bilmiyoruz deyin'. İbn Abbas, 'Ey müminlerin emiri! bu hususta bir şeyler hatırlıyorum' dedi. Hz. Ömer, 'Yeğenim, kendini küçük görme, bildiğini söyle!' dedi. O da cevaben, 'Bu bir işe misaldir' dedi. Hz. Ömer, 'Hangi iş' dedi. İbn Abbas, 'Bir iş için' deyince Hz. Ömer, 'Bu âyet Allah'a itaat eden zengin bir adamın durumunu anlatır. Sonra Allah ona şeytanı musallat eder de o adam amellerini yok edecek derecede masiyetler işler' diye açıkladı* (Buhârî, "Kitabü't-Tefsîr", 49)"

Zehebî'nin (1915/1977) *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'da kaydettiğine göre, bir adam Abdullah b. Ömer'e gelerek, "*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?* (Enbiya 21/30)" âyetinin manasını sormuştu. O da adama, "*Git de bunu İbn Abbas'a sor ve ne dediğini bana anlat*" dedi. Bunun üzerine adam İbn Abbas'a gitti ve ona sordu. O da "*Gökyüzü birbirine yapışık ve yağmur yağmıyordu. Yeryüzü*

وهو سيد الخزرج فقال لها: "إن عيينة بن حصن قد سألتني نصف ثمر نخلكم على أن ينصرف بمن معه من غطفان ويخذل بين الأحزاب، وإني أعطيته الثلث فأبى إلا النصف فما تريان؟" قال: يا رسول الله، إن كنت أمرت بشيء فافعله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو أمرت بشيء لم أستأمركما فيه، ولكن هذا رأي أعرضه عليكيا" قال: "فإننا لا نرى أن نعطيهم إلا السيف" قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فنعلم."²⁴ لما شاور أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - في حادثة قال - صلى الله عليه وسلم - قولاً فإني فيها لم يوح إلي مثلكا.

de yapıştı ve ot bitmiyordu. Sonra Allah Teala gökyüzünü yağmurla yeryüzünü de bitkilerle ayırdı." şeklinde açıkladı. Adam bu açıklamayı İbn Ömer'e bildirince İbn Ömer, "*Kur'ân'ın tefsirinde İbn Abbas'ın cüretine şaşırduğımı her zaman söylerdim; ancak şimdi gördüm ki ona bu konuda gerçekten ilim verilmiş.*" dedi (Zehebî 2000: I. 52). Düne kadar İbn Abbas'ın tefsir yapma konusunda cüretkâr davrandığını düşünen İbn Ömer, kendisi açısından önemli olduğunu düşündüğü bir konuda onun getirmiş olduğu izahı beğendiği zaman herhangi bir itirazda bulunmamıştır.

4. Önceki Müfessirlerden Tefsire Dair Görüşleri Övülen ya da Kınanan Bazılarıyla İlgili Selefin Bir Kısmından Nakledilen Haberler başlığında isimleri ve görüşleri zikredilen bazı müfessirler, Taberî'nin endişelerinde yersiz olmadığını da ispat eder niteliktedir. Burada Taberî özellikle İbn Abbas'ın Kur'ân'ın en övgüye değer tercümanı olduğunu dile getirir. Taberî'ye göre Kur'ân'ı olması gerektiği şekilde tefsir edenler, Kur'ân'ın tercümanlarıdır. **Terâcimetü'l-Kur'ân** ifadesi ona özgüdür ve terâcime kelimesini **Terâcimetü'l-Asnâm** terkiibinde Mekkeli kâhinler için de kullanır; çünkü kâhinler de bir anlamda şirk inancının önde gelen din adamlarıdır. Taberî **Ehlü't-Te'vîl** derken biraz daha periferik bir konumdan, tefsire nispetle bir alt kategoride olan yorum yöntemlerinden, yani tevil sahiplerinden bahseder. **Ehlü'l-İlm** dediği yerlerde ise önceki kitapların bilgisine sahip olanları kast eder. Bu, aslında ilk dönemlerde sahabîler arasında da kullanılırdı. Mesela İbn Ömer -az önce zikrettiğimiz rivayette- "Ümmetin tefsir ilminde en büyüğüdür" dediği İbn Abbas'a buna benzer bir konuda sorduğu sorunun ardından verdiği cevabın derinliğini görmüş ve ona tefsirde gerçekten ilim verilmiş olduğunu söylemişti. Demek ki müfessirler gibi müevviller de vardır ve bunlar hem sahabîler döneminde hem de sonraki dönemlerde tefsirle meşgul olmuşlardır.

Elbette geleneğin sağlam bir dayanağı, kabul edilebilir bir rasyonalitesi olmalıdır. Kimi zaman bu, bir rivayetin senedi üzerinden yapılan bir sağlamayla kimi zaman da söz konusu rivayet metninin kritiğe tabi tutulmasıyla gerçekleştirilir. Örneğin Taberî, tefsir tarihçilerinin pek çoğu tarafından rivayetlerine yer verilen Muhammed b. Sâib el-Kelbî (146/763), Mukâtil b. Süleyman (150/767), Vâkidî (207/823) ve Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sağîr'e tefsirinde hiç yer vermez. Hatta Kelbî'nin tefsirciliğini kınayan bazı rivayetlere de tefsirinde yer verir. Hüseyin b. Vâkid (157/774 [?]) bir gün A'meşe'e (148/765) Kelbî'den duyduğu bir yorumu naklettiğinde A'meşe şöyle der: "*Şayet Kelbî'nin bildiklerini biliyor olsaydım, yanımda bir muhafız olmadan onları söyleme cesaretinde bulunamazdım.*" Katâde'nin Kelbî hakkında söyledikleri de ilginçtir: "*Tefsirde Kelbî kadar gemi aızıya almış koşturan ikinci birini görmedim!*"

Torun Süddî'den hiç rivayette bulunmayan Taberî, onun dedesi İsmail b. Abdurrahman b. Süddî'nin (127/745) rivayetlerine bazen yer verir. Fakat onu da eleştirmekten geri durmaz. Şa'bî'nin, bir gün tefsir yapmakta olan Süddî'ye denk geldiğini ve "*Senin kıçında dümbelek çalınması, bu tefsir*

dersinden (!) daha hayırlı bir ameldir"²⁵ diye eleştirdiğini nakleder. İbrahim en-Nehâî (96/714) de Süddî'nin, avamın anlayışıyla tefsir yaptığını söyler. Pek çok âyetin tefsirinde ise naklettiği rivayetler hakkında metin kritiği yapar. Esasen bu eleştiriler, tefsir tarzları itibarıyla sağlam bir rivayet kaynağına dayanmayan ya da oturmuş metodolojilere sahip olmayan ilim adamlarına ve düzgün bir şekilde zabtı yapılmadan nakledilen muhtevalara yöneliktir. Allah'ın kitabını tefsir etmede teenni ile hareketi esas kabul eden, tefsir faaliyetini bir fabrikasyon çalışması olarak görmeyen Taberî'nin o dönemdeki eleştirilerini bir tefsir geleneğinin oluşması aşamasında dile getirilmiş eleştiriler olarak görmek şarttır. Tefsir ilminin temellerinin atıldığı bu dönem, en fazla dikkat edilmesi gereken dönemdir; Taberî'nin takdire şayan çabaları da büyük ölçüde bu sorumluluğu taşıması sebebiyledir. Yoksa Kur'ân'ı tefsir etmenin önüne geçmek gibi bir kaygı ne Taberî'de vardır ne de Taberî'nin alıntıda bulunduğu isimlerde... Nitekim şu rivayet tam da bunu gösterir. Şa'bî bir gün yolda rastladığı Ebu Salih Bâzân'ın hem kulağını büküyor hem de onu şöyle eleştiriyordu; "*Kur'ân'ı okumadığın halde onu tefsir ediyorsun öyle mi?*"

Kanaatimizce tefsir geleneğinin ilkesel bazda teşekkül etmeye başladığı bu dönemde Kur'ân'ı anlama konusunda çok dikkatli davranılması gerektiğini anlatan rivayetlerin tefsir yapmak isteyenleri bir parça da olsa frenlemiş olmasının bir sebebi bu rivayetlerin vürûd sebeplerinin elimizde olmayışındır. Sebeplere dair elimizdeki rivayetlerse çoğunlukla fitne sebebi olabilecek konularda ya da sağlam bir delil bulunmayan meselelerde tefsir yapılmasına karşı çıkmış olduğunu gösterir. Örneğin müteşabih âyetler hakkında sorup soruşturanlar selef tarafından muteber adamlar olarak görülmemiştir. Ne var ki Hz. Ebu Bekir'in tefsir yapmaktan kaçındığına dair rivayetin hangi bağlamda söylendiğini bilmemekteyiz.

Taberî, tüm bu tanımlamalarından sonra, tefsir ya da tevilin ilgi alanını üç kategoriye indirger: **İlki**, kıyamet alametleri gibi bilgisi yalnızca Allah'a ait alanlardır. **İkinci** kısım, bilgisinin sadece Hz. Peygamber'e tevdi edildiği tefsir alanlarıdır. **Üçüncüsü** de Kur'ân'ın inmiş olduğu dilin mütehasıslarına açık alanlardır. Taberî'ye göre tevil ehli içinden beyanı sadece Hz. Peygamber'e açılan kısımda hakikate en çok isabet ettirenler, Hz. Peygamber'den en güçlü yollarla gelen bir hüccete sahip olanlardır. Bu hüccet;

a) ya müstefiz bir nakil imkânı bulunan yerde müstefiz bir nakilde bulunmakla söz konusu olur,

b) ya da bunun olmadığı yerde, adaleti ile maruf sahabîden gelen bir haberle söz konusu olur.

Şayet bahse konu tefsir dil kaideleri ve incelikleri esas alınarak yapılan tefsir kategorisinde ise bu kısımda hakikate en çok isabet ettirenler, görüş-

²⁵ حدثني سليمان عبد الجبار، قال: حدثنا علي بن حكيم الأودي، قال: حدثنا عبد الله بن بكير، عن صالح بن مسلم، قال: مر الشعبي على السدي وهو يفسر، فقال: لأن يضرب على استك بالطيل، خير لك من مجلسك هذا.

lerini şu iki burhan ile ortaya koyanlardır;

a) ya Araplar arasında mütedavil olan, kabul gören şiirlerden bir şahit getirmek suretiyle...

b) ya da dil ve üslup bakımından Araplar arasında genel kabul gören bir kullanıma dayanmakla... Bu son iki grupta müfessirin kimliği yahut yaşadığı dönem önemli değildir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, yapılan tefsir ya da tevilin ashâb-ı kirâm ya da tâbiûnun görüşlerine aykırı, onlarla çelişen bir tarzda olmamasıdır.

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Taberî tefsiri sadece ashâptan ve ya tâbiûndan gelen rivayetlere hasır etmemekte, nüzül döneminin örfünü, kültürünü, tarihini, dilini yansıtan bir şahide müracaat etmek suretiyle yapılan sonraki dönem açıklamalarına da teşmil etmektedir.

KUR'ÂN'I ANLAMADA TEFSİR GELENEĞİNİ GÖZ ARDI ETMENİN MALİYETİ

Tefsirde geleneği göz ardı eden okumaların hem önceki dönemlerde hem de günümüzde Müslümanlara büyük maliyetler çıkardığı açık olup buna dair yüzlerce örnek verilebilir; ancak bir tebliğ ölçüsünde birkaç önemli konu başlığı altında söz konusu maliyetlere işaret etmek kafidir.²⁶

Geçmişte Arap dilindeki şâz bir kullanıma dayanarak tefsir geleneğini hiçe sayanların Kur'ân'daki bazı âyetleri kendi görüşlerine uydurmalarına benzer şekilde günümüzde lügat üzerinden Kur'ân yorumculuğu yapan "sözlük mütefessirleri" türemiştir. Mu'tezile'den birinin Mu'tezilî Zemaşerî'yi dahi çileden çıkartan bir cehaletle, "*Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise anlatmadık. Bir de Allah Musa ile gerçekten konuştu* (Nisâ 4/164)." âyetinde geçen "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" ifadesindeki كَلَّمَ fiilini 'yaralamak' anlamında değerlendirmesi ve âyete "*Allah Musa'yı fitne ve musibetlerin pençeleriyle yaralamıştır*" şeklinde mana vermesi böyledir (Zemaşerî 1407: I.591).²⁷ Bugün Nisâ sûresi 34. âyetinde geçen فاضريوهن ifadesinin "*öğüt veriniz*", ان اضرب بعضاك ifadesinin "*suya işaret etmesi*", Mâide sûresi 38. âyetindeki فاقطعوا ifadesinin "*ellerini çizip teşhir ediniz*" şeklinde Türkçeye tercüme edilmesi de böyledir.

Geçmişte Hz. Ali ve Hz. Muaviye arasındaki siyasî çekişmelerin En'âm 57. ve Yusuf 40, 67. âyetlerde geçen ve esas itibarıyla müminlerle inkârcıların arasını ayıran ya da Allah'ın takdir hakkını ortaya koyan ان الحكم الا لله ifadesi kullanılarak iman-inkâr ikilemine konu edilmesi ne kadar vahim ve sonuçları itibarıyla ne kadar yıkıcı ise günümüzde siyasî parti temsilcileriyle bir dinî cemaat liderinin -yine Kur'ân'a dayanmak suretiyle- birbirini tekfir edecek kadar ileri gitmesi, din bezirganlığı yapmakla, Firavunlukla, yolsuzlukla, şarlatanlıkla suçlaması da o kadar vahimdir. Ondan daha vahimi,

²⁶ Aktüel çarpıtmalara örnek olarak vereceğimiz yorum tahrifleri için basit bir web taraması yapmak kafidir.

²⁷ Bu tavrı Zemaşerî, bir tefsir bid'ati olarak değerlendirir.

ilahiyyat camiasına mensup olanların bu süreçte bir tarafın savunuculuğuna soyunup hakemlik rolü oynama imkân ve ihtimallerini ortadan kaldırmış olmasıdır. Hadisenin tüm taraflarının eleştiri, itham, beddua ve tekfirlerine âyetlerden deliller getirmeleri, Ali ve Muaviye taraftarlarının âyetler üzerindeki manipülasyonlarına rahmet okutturacak cinstedir. Oysa tefsir disiplini açısından meseleye yaklaşılabilsydi âyetler bu kadar çarpıtılmış bir anlayışla “değersiz hurma taneleri gibi saçılıp savrulmazdı.” Hz. Ali’nin, Kur’ân üzerinden çeşitli manipülasyonlar yapılmasın diye, İbn Abbas’a daha başka ikna yöntemlerine başvurması konusunda tavsiyelerde bulunmasına gerek kalmazdı.

Benzer kısır çekişmelerin fıkıh, kelim, hadis ve tasavvuf gibi ilim dallarında yaşandığı da vakidir. Kaderi insan soyunun zorunlu tecrübesi olarak gören Cebriîler dün Kur’ân’ın bu konudaki âyetlerini nasıl tefsir disiplini dışında anlıyor idiyse “Kur’ân’da kadere iman ilkesi yoktur” diyen günümüz müteevvilleri de aynı şekilde tefsir ilmini hiçe saymaktadır.

Kerâhet vakitleri olarak bilinen üç vaktin esasen güneşe tapanları bir parça ikrar etmek anlamında bir hüküm ifade ettiğini dile getiren Musa Carullah (1875-1949), tefsir ilminin en temel ilkelerini göz ardı ederek Müslümanları ciddi bir maliyetle karşı karşıya bırakmakta, şirkin bilinçli ve bilinçsiz yapılanı şeklinde bir ayırımı kapı aralayarak bütün bir usûlüddîn geleneğini berhava etmektedir. Carullah’a göre, tabiata tapanların ibadet ettikleri aslında Allah’tır. Şayet tabiatın ilâh olduğuna inanmalarının bir sonucu olarak insanlar tabiata secde ediyorlarsa gerçekte yine Allah’a secde etmektedirler. Her ne kadar tabiata tapanlar ibadetlerini hasrettikleri varlıkta hata etmişlerse de niyetlerinde hatalı değildirler. İslam işbu sebeple tabiata tapanların maksatlarındaki isabeti dikkate almış, o maksada saygı duymuş ve bu üç vakitte secde etmeyi tabiata tapanlara tahsis etmiş olsa gerektir. Yorum (tevcih) bu şekilde olursa küfrün eseri imanın eserine galip gelmiş olmaz; bilakis iman güzel bir imtiyaz kazanmış olur. Ona göre bu tercih, aslında tüm dünya dinlerinin İslam ile güzel geçinmesinin de imkânını bahşedecek, semavî dinler arasında bir hürmet ilişkisi doğuracaktır (Carullah 2009: 81-82). Carullah, belki de güneşe kutsayan Japonlarla kurduğu ilişkiler neticesinde kaleme aldığı bu satırlarıyla, aslında *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları* adlı eserinde takip etmiş olduğu çizgiye uygun bir söylemi tekrar etmektedir. İnsanlık âleminin kurtuluşu için cehennem ebedi olmadığını, ilahî rahmetin kâfirleri de kuşatacağını, kendi inançları ve usûlleriyle ibadet eden müşriklerin dahi her bir dine inanmış olduklarını iddia eder. Buna muhalif olanların görüşlerini ise akvâl-ı muzahrafeden yahut safsatadan ibaret görür (Carullah 2009: 15, 41, 72). Muhyiddîn İbn Arabî’nin görüşlerine çok benzeyen bu sözleri sadece tefsir ilmi değil, bütün bir İslam ilim geleneği reddeder.

“*Kur’an’dan kolayınıza gelenleri okuyun. . . (Müzzemmil 73/20)*” âyetini kendi mezhebî kabulleri doğrultusunda yorumlayan fukaha da farklı bir şey yapmamaktadır. Pek çok mezhep mensubu bu âyeti namazda okunması vacip kısa üç âyete hamlederek âyetin mutlak tilaveti anlattığını ileri sürmüştür. Halbuki birçok hadis mecmuasında geçtiğine göre Hz. Peygamber,

“Fatıha’sı olmayan bir namaz, namaz olamaz.” buyurmakla Fâtıha’yı dışarıda bırakan bir kıraati kabul etmemiştir. Kaldı ki bu âyet mezhepçi fakihlerin anladığından tamamen farklı bir konuyu ele almakta olup basitçe bir tefsir okuması dahi meselenin hakikatine ışık tutacaktır.

Hadis ilmiyle meşgul olan ulemeden bazıları Hz. Peygamber’e itaatın gerekliliğinden bahseden âyetleri, sünnetin Kur’ân’a kâdî olduğu iddialarına delil kılmışlardır. Oysa Kur’ân ve sünnet arasındaki fark, iki kelam sahibi arasındaki fark kadar büyüktür. Dinin kaynağı Allah iken sünnetin kaynağı Kur’ân’dır. Bunun dışındaki herhangi bir kurgu, bilgi kuramlarımızın alt üst olması anlamına gelir. Kaldı ki hiçbir âyette sünnet Kur’ân ile eşitlenmemişken onu Kur’ân’a kâdî kılmanın geçerli bir delili olabilir mi?

Tefsir geleneğini -ve hatta bütün bir ilim geleneğimizi- göz ardı eden kimi yazarların İslam’ın en hassas konularını aktüelleştirme gayesiyle uluorta konuşmaları yahut yazılar, söyleşiler ve tartışma programlarıyla medya üzerinden gündeme taşınmaları, “Hohluya hohluya buzdağını erittik, ortalık çamurdan geçilmiyor” diyen Necip Fazıl’ı rahmetle yad etmeye vesile olmaktan başka hiçbir amaca hizmet etmemektedir. Nisa sûresinde geçen çok eşlilik âyetleri İslam tarihinin her döneminde tartışılmıştır; ancak göz önündeki hiçbir Müslüman bu meseleyi ‘Muhafazakar Zamparalığa Dinî Kılıf: Çok Eşlilik’²⁸ başlığında ele almayı düşünmemiştir. İkrime’nin bir görüşü, bu yazıda, kendi görüşünü ispat sadedinde istimal edilirken İkrime’nin de dâhil olduğu pek çok müfessirin çok eşliliğin meşruiyetini savunan görüşlerine yer verilmemiştir. Bu üslupta ele alınan bir meselenin bilimsel bir tartışma zemininde konuşulması mümkün olabilir mi?

Televizyonlarda sıkça boy gösteren engelli bir bayan kardeşimizin “Benim inandığım Allah böyle bir şey yapmaz” diyerek Allah Teala’yı kendi düşünce dünyasındaki sıfatlarla algılaması anlaşılabilirse de kabul edilemez. Aslında bu tarz onlarca ifadeye günlük hayatta şahit olmamız, Kur’ân anlayışımızda tefsir geleneğini merkeze alan bir tartışma ortamından ne kadar uzak olduğumuzu gösterir. Bir başkasının inandığı Allah onun beklemediği bir şeyi yapabiliyorsa, Allah hakkındaki inancımızın doğruluğunu kim, nasıl test edecektir? “Allah’ı hakkıyla takdir edemeyenler (En’âm 6/91, Hac 22/74, Zümer 39/67)” ya da “Kendince O’nun hakkında misaller uyduranlar (Nahl 16/74)” âyetlerinin Kitabımızda yer almasının hiç mi anlamı yoktur? Bu duygusal yaklaşımlara benzer şekilde, Abese sûresinde kendisinden bahsedilen ve ağır bir dille eleştirilen kişinin Hz. Peygamber değil, bir müşrik olması gerektiği yolundaki görüşü ısrarla öne çıkaran Musa Carullah, en azından gelenekteki diğer görüşleri de dikkate almalı iken maalesef öyle olmuştur.

Esasen tefsirde kabul edilemeyecek bu başıboşluk ayrıca sorgulanmalıdır. Otoritenin bağlayıcılığı fıkıh bilimi için düşünülebilirken, fıkıhın da kaynağı olan Kur’ân’ı sahih bir anlama sürecine tabi tutmak gayretindeki

²⁸ <http://www.ihsaneliacik.com/2011/05/muhafazakar-zamparalga-dini-klf-cok.html>. 28 Nisan 2014.

tefsirde yetkinlik sorununun akla dahi gelmemesinde bir terslik yok mudur? Kanaatimizce re'y ile tefsir sadedinde çekinsek ifadeler kullananlar da bu ifadeleri tefsirlerinin mukaddimesine alanlar da gerçekte tefsirin bir ilmi disiplin olarak teşekkülüne dikkat çekmek istiyor, başıboş bir tefsir geleneği olmasın diye ön alıyorlardı. Kur'ân'ı tefsir etmek için onlarca ilmin bilinmesi gerekir diyenler de temelde böyle bir otorite boşluğundan şikâyetçiydiler. Her önüne gelenin Kur'ân'dan anladığı şey tefsir olamayacağı, hatta tevil de sayılamayacağı dikkate alındığında, geleneğin uzun asırlar boyu test edilemediği, sağlaştırdığı usûl ve esasları dikkate almayan tefsir faaliyetlerinin telafisi güç sonuçlar doğuracağına olan inanç her geçen gün biraz daha taraftar bulmakta, tefsir sahasında meşruiyet meselesinin ivedilikle tartışmaya açılması gerektiği yönündeki ihtiyaç düne kıyasla kendisini bugün çok daha fazla hissettirmektedir.

KAYNAKÇA

1. **Ahmed b. Hanbel** (241/855), *el-Müsned* (nşr. Şuayb e-Arnâvut v. dğr.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

2. **Bintü's-Şâti'**, Aîşe Abdurrahman (1913-1998), *el-İcâzü'l-Beyânî ve Mesâilü İbni'l-Ezrak*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1984.

3. **Buhârî**, Abu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim (256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı, İstanbul 1992.

4. **Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV, Ankara 1989.

5. **Cessâs**, Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Muhammed Sadık el-Kamhâvî, v. dğr.), I-V, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1405.

6. **Cürcânî**, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed (471/1078-79), *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Süver* (nşr. Velîd b. Ahmed v. dğr. -Fatîha ve Bakara sûreleri-), I-IV, Mecelletü'l-Hikme, Britanya 2008.

7. **Heysemî**, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Ebî Bekir b. Süleyman el-Heysemî (807/1405), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1992.

8. **İbn Abdilber en-Nemerî**, Ebû Ömer Cemalüddîn Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî (463/1071), *Câmiu Beyânî'l-İlm ve Fadlih ve ma Yenbağî fî Rivayetih ve Hamlih* (nşr. Ebî'l-Eşbâl ez-Züheyrfî), I-II, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1994.

9. **İbn Kayyimi'l-Cevziyye**, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (751/1350), *İlâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn* (nşr. Muhammed Abdüsselam İbrahim), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

10. **İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ, İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.

11. **İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ, İsmail b. Ömer (774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (nşr. Sami b. Muhammed Selâme), I-VIII, Dâru't-Tayyibe li'n-Neşr, Riyad 1999.

12. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Men' Ebu Abdullah el-Basrî ez-Zuhrî (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.

13. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Men' Ebu Abdullah el-Basrî ez-Zuhrî (230/845), el-Cüz'ü'l-Mütemmim li Tabakâti İbn Sa'd [et-Tabakâtü'l-Hâmise fî Men Kubida Rasulüllahi Sallallahu Aleyhi ve Selleme ve Hüm Ehdâsü'l-Esnân] (nşr. Muhammed b. Sâmîl es-Sülemî), I-II, Mektebetü's-Siddîk, Tâif 1993.

14. İbn Teymiyye, Takıyyuddîn (728/1328), *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 1980.

15. İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî (251/865), *el-Emvâl* (nşr. Şâkir Feyyâd), I-III, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1986.

16. Koç, Mehmet Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tesir Faaliyetleri -İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-, Kitabiyât, Ankara 2005.

17. Mâlik b. Enes, (179/795), *el-Muvatta'* (nşr. Muhammed Mustafa el-E'zamî), I-VIII, Müessesetü Zâyid b. Sultân, Ebu Zaby 2004.

18. Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Tefsîru'l-Matürîdî (Te'vîlâtu Ehli's-Sünne)* (nşr. Mâcid B3a Sellûm), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

19. Musa Carullah (1875-1949), *Uzun Günlerde Oruç* (tr. Abdullah Kahraman), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

20. Rosenthal, Franz (1914-2003), *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı* (tr. Lâmi Güngören), Ufuk, İstanbul 2003.

21. Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Hasenî (911/1505), *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

22. Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme (483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.

23. Süyûtî, Celâlüddîn (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-IV, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, Kahire 1974b.

24. Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, I-V, Beyan, İstanbul 2012.

25. TaberîHata! Yer işareti tanımlanmamış., Muhammed b. Cerîr (310/922), *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.

26. Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik b. Seleme el-Ezdî (321/933), *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (nşr. Sadettin Önal), I-II, TDV, İstanbul 1995-1998.

27. Zehebî, Muhammed Hüseyin (1914-1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000.

28. Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz (748/1347), *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-E'sâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

29. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer (538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl* **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.** ve *Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1407H.

30. Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh (794/1391), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1957.

YENİ ATEİST AKIMIN DİN ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ON THE CRITIQUE OF RELIGION BY THE NEW ATHEIST TREND

There is a general accepted view that religion started to rise in post-modern period. Some thinkers rename this case as revenge of God. Increasing of religion and going from strength to strength lead up to criticisms about religion. Conflicts among religions and sectarian violence in the same religion is enhancing the worries about religion as a whole.

It's seem that new atheist discourse in the Western lit circles is better of and livelier by comparison the its follower. Although some atheist thinkers find the internal religious problems (dogmatism, sectarian violence) unethical, many peoples use them as an arguments counter evidence against religion.

New atheist trend position itself as a humanistic and rational level with by application discussion on science and ethics. So it seems like that rest on the science.

In this paper I'll discuss new atheist discourse and it's arguments against religion. It's important that according to human thought, discussions on science-religion relations so I'll insist on ethical view of new atheist trend. Is it possible that ethical life without religion, and is there any ethics without God? Morality without God is really realistic? I'll take the answers and ideas related "morality without God" remark.

Keywords: God, religion, ethics, atheism, secular ethics, dogmatism.

Özet

Postmodern dönemde dinin yükselişe geçtiğine dair genel bir kabul vardır. Kimi düşünürler bu süreci Tanrı'nın intikamı olarak nitelemektedir. Dinin toplumsal görünürlüğü ve sosyal etkinliğinin artması, diğer yandan dine yönelik eleştirilere de zengin bir malzeme sağlamaktadır. Dinler arasındaki tarihsel ve teolojik gerilimin çatışmalara dönüşmesi, ya da aynı dinin farklı mezhepleri arasındaki ihtilafların kızışması, belirli çevrelerde bir bütün olarak din olgusuna yönelik kaygıları da arttırmaktadır.

Son dönemlerde Batılı akademik çevrelerde ortaya çıkan ateist söylemin, seleflerine göre daha donanımlı ve zengin olduğu görülmektedir. Her ne kadar dinler arasındaki çatışmaları, dine karşı bir argüman olarak kullanmayı etik bulmayan ateist yazarlar çıksa da bu durum(dinsel dogmatizm ve şiddet)insanların din hakkındaki görüşlerini derinden etkilemektedir.

Yeni ateist dalga, bilim ve etik üzerinden bir tartışma yürütmekte, kendini din karşısında daha etik ve daha insancıl bir noktada konumlamaktadır. Bunun yanında bilim dünyasındaki son gelişmelerden de yararlanmakta ve ateizmi bilimin vardığı nokta ilan etmektedir.

Bu bildiride, yeni ateist akımın din hakkındaki görüşleri ele alınacak, ahlâk

üzerinden kendi tezlerini nasıl temellendirdiği incelenecektir. Din-ahlâk ilişkisinde öne çıkan karşıt tezler eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilecek, delillerin mantıksal sağlamlığı irdelenecektir.

Son yıllarda kitapları çok satan ateist yazarların eserlerinde öne çıkan görüşler ve bunlara yönelik eleştirilerin tutarlılığı incelenecektir. Ateist ya da agnostik düşünürlerin dine yönelik eleştirilerinde kullandıkları argümanlar felsefi ve teolojik açılardan tartışılacaktır. Böylece yeni ateist akımın gözünde dinin nasıl algılandığı ortaya konulacak, eleştirilerdeki ideolojik ve keyfi unsurların yanında haklı ve yerinde eleştiriler de belirginlik kazanacaktır.

Anahtar kavramlar: Tanrı, din, ahlâk, ateizm, seküler ahlak, dogmatizm.

Giriş: Sorunun Temellendirilmesi

Düşünce tarihinde yerini almış bulunan her akım gibi ateizm de süreç boyunca değişim ve gelişim geçirmiştir. Ateizmi genel insanlık düşüncesinden ayırmak felsefi olarak mümkün değildir. Zira onun, karşı çıkıp mücadele ettiği ve etkileşimde bulunduğu düşünce ve inanç yapıları da, insanlık düşünce mirasını oluşturması nedeniyle yine aynı statüye sahiptir. Kısacası ateizm, bir beşerî düşünce sistemidir ve tarihsel, politik ve entelektüel gelişmelerden diğerleri gibi etkilenmiştir, zaman zaman kendini revize etmiştir.

Bu çerçevede ilk çağ ateistleri ve materyalistleri ile modern çağdaki selefleri öзде aynı noktaları vurgulamakta iseler de, argümantasyon ve delil çeşitliliği bakımından birbirinden farklılık gösterirler. Günümüzde Batı'da popüler kültür ürünlerinde ateist kuram kendine sınırlı da olsa yer bulabilmiştir. Zaman zaman bilim ve kültür çevrelerinde ateizm ve onun yumuşatılmış bir formu olan agnostisizm elit olmanın bir ölçütü olarak da sunulmaktadır. Çağdaş ateist söylem, entelektüel dünyada kendini bilim diliyle ifade etmeye çalışmakta ve kamuoyunda ilgi uyandırmaktadır. Çok satanlar listesinde yer alan ateist düşünürler tarafından yazılan kitaplar, Türkçeye de çevrilmektedir. Çeviriler aracılığıyla küresel boyut kazanan bu edebiyat, din-bilim ilişkisi, bireysel özgürlük, ahlâk gibi konuların yeniden ve yeni perspektifler ışığında tartışılmasına yol açmaktadır.

Entelektüel ve teolojik düzlemde Batı'da olduğu gibi ülkemizde de ateist söylemi ve onun din eleştirilerini destekleyenler olduğu gibi, benimsemeyip karşı-eleştiri geliştirenler de çıkmaktadır. Bu süreç tarihte zaman zaman alevlenen teist-ateist tartışmasının kadim konularını güncellemesinin yanında yeni tartışma alanları da doğurmaktadır. Yine bu sürecin, teistleri, dolaylı da olsa kendi inançları üzerinde düşünmeye ve dinlerinin mesajlarını yeniden keşfetmelerine katkı sağlaması açısından da verimli olduğu düşünülebilir.

İslam düşüncesinin dinamikleri kendi teolojik ve teistik yapısı içinde temellenir çoğunlukla. Ancak Müslümanlar günümüzde sahip oldukları mirasın en aزیyla yetinmeye çalışmakta, kendi kültürel geçmişlerinin zenginliğini yeterli bir biçimde değerlendirememektedirler. Bunun en büyük nedeni politik ihtiyaçların ve hedeflerin düşünsel zenginliği ve devinimi hala bastırmaya devam etmesidir. Diğer neden de yükselişe geçen mezhebi kimliklerin beraberinde getirdiği taassup ve fanatizmdir. Büyük ve egemen

mezhebî kimlikler İslam dünyasında düşünce özgürlüğünü bastırmaktadır. Kendi kültürel ve tarihsel çıkmazlarına gömülmüş olan dinsel düşüncüyü içine düştüğü verimsiz çevrimden kurtarmak için yeni gündemlerle buluşturmak gerekiyor. Bunun ilk ve en büyük yararı, kendi hatalarını tekrar etmekten kurtarmak, ikincisi ise dünya ile buluşturmak, güncelleştirmek ve gerçek anlamda bugüne taşımaktır. 'Başkasıyla' ve dışarıdan gelen bir sorun ile ilgilenmek, içsel tıkanmaları açacak fırsatlar doğurabilir.

İşte güncel ateist söylemle eleştirel bir diyalog kurması, günümüz İslam düşüncesine sayılan katkıları sunabilir. Küreselleşme, ekoloji, değerler, şiddet, eğitim, ahlâk ve ateizm gibi güncel sorunlarla ilgilenmesi, İslam'ın modern çağa yönelik mesajının somutlaşmasını sağlayabilir. Zira doğduğu andan itibaren İslam'ın insanlara yönelik mesajı, asla soyut ve belirsiz değil, açık, anlaşılır ve insancıl olmuştur. Günümüz dünyasını bir bütün olarak sapıklık ve dalalet ilan edip kabuğuna çekilen, güncel sorunlar karşısında herhangi bir sorumluluk hissetmeyen selefi bakış açısının bizleri götüreceği yer, gittikçe daralan gettolaşmalardan başka bir yer olmayacaktır. Elbette hayat devam ediyor. Biz onun merkezinde yer alsak ta almasak ta... Ve onu nasıl değerlendirdiğimizden bağımsız olarak dünya, kendisi için takdir edilen güne kadar dönmeye devam edecektir. Ancak yaptıklarımızın sorumluluğunu taşıdığımızı vurgulayan bir inancın sahipleri olarak eylemde bulunmak zorunluluktur. Eylem, ibadete indirgenemez, aksine entelektüel düzlemde insanlık için geçerli bir dil ve anlam dünyası kurmak gerekir. Ateizm ile kuracağımız iletişim ve eleştiri, sorumluluğumuzu yerine getirmenin yollarından biri olarak görünüyor. İnançsızlık, nihilizm, maddecilik, metafiziğin reddi gibi konular güncel kelimeler arasında sayılmaktadır. Günümüz ateist düşüncesinin din eleştirisi bağlamında yoğun biçimde başvurduğu alanlar bilim ve ahlâktır. Richard Dawkins ateizmi, bilimin evren ile ilgili olarak ulaştığı son verilere dayanarak temellendirmeye çalışırken, Armstrong ise ahlâk üzerinden bir ateist model ortaya koymaya çalışır. Bu bildiride, daha çok Armstrong'un ahlâk ekseninde yaptığı tartışmadaki eleştirileri ve öne sürdüğü görüşleri üzerinde durulacaktır. Teizme yöneltelen eleştiriler irdelenecek ve İslam kelamı açısından kritik edilecektir.

Tanrısız Ahlâk Teorisi

Walter Sinnott-Armstrong, kışkırtıcı sayılan kitabının başlığını "Tanrısız Ahlâk" olarak koyar ve kitabın önsözünde hedefinin, Tanrısız ahlâk konusunda bir sorun olmadığını, sadece yalın ahlâkın bulunduğunu göstermek olduğunu söyler. Ona göre teistlerin pek çoğu, ahlâkın dine bağlı olduğuna inanmakta ve inançlarını din-ahlâk özdeşliğinden almaktadır. Aslında bu anlayış ateist ve agnostikler arasında da yaygındır. Onlar dini terk ettiklerinde ahlâkı da terk ederler. Şu halde Tanrı inancı sarsıldığında ahlâkın da çözüleceği korkusu hem tesitler hem de ateistlerin paylaştığı ortak kaygıdır. Oysa Armstrong bu yaygın yanılığa itiraz eder. Çağdaş Batı toplumunda inanan inanmayan herkes tarafından paylaşılan nesnel bir ahlâk anlayışının

oluşturulabileceğini, hayatın bunu gerektirdiğini aksi halde sosyal hayatın tehlikeye gireceğini dile getirir.¹

Dinin karizmasının ve itibarının ortadan kalktığı, metafiziğin düşünce gündeminden büyük orandadışlandığı Aydınlanma sonrası batı dünyasında şeyler dinden ayrı düşünölmeye ve temellendirilmeye başladı. En çarpıcı örnek tin kavramıdır. Tin (Geist), modern çağın en görkemli filozofu olan Hegel'in odak kavramıdır. Hegel, tarihsel ilerlemeyi, düşünceyi, etiği, yabancılaşmayı, politikayı kısaca insanın yüksek başarılarının konusu olan her alanı tinin kendini dünyada açması (tinin fenomenolojisi) açısından açıklamaya çalıştı. Hegel'de sonuna kadar soyut ve metafizik bir kavram olan tinin ne anlama geldiği, filozofun onunla ruhu mu, Tanrı'yı mı yoksa başka bir şeyi mi kast ettiği hala tartışılmaktadır. Ancak onun bu çekici kavramına materyalist düşünürler de kayıtsız kalmamışlar, tinin tarih içindeki hareket yasasını oluşturan diyalektik, yabancılaşma, özgürleşme ve kendini gerçekleştirme gibi kavramlar maddeci ideolojiler tarafından da sahiplenilmeye çalışılmıştır.

Son dönem Marxist kuramcılar, düşünce sistemlerine bir açılım sağlamak adına daha önce seleflerinin kökten reddettikleri kavramları yeniden ele almışlardır. Örneğin tin kavramı üzerinde duran Kovel, maddeci açıdan bir tin kuramı geliştirmeye çalışır. Ona göre tin kavramının Tanrısallık ile ilişkisi zorunlu değildir. Tinin yaşaması için dine gerek bulunmamaktadır.²

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* adlı romanında imana dayalı bir benliğin hayat içindeki psikolojik gelgitlerini ustaca tasvir eder. Ivan Karamazov'un dile getirdiği "*Tanrı yoksa eğer, her şey mübahdır.*" sözü edebiyatçılardan çok felsefecileri uğraştırmıştır. Özellikle ahlâk felsefesinde değerlerin statüsü konusundaki tartışmalarda bu söze sayısız atıflarda bulunulmuştur. Ateistlere göre bu söz, ahlâkın sübjektif doğasını ifşâ eder; teistler açısından ise ateistlerin ahlâken tehlikeli ve güvenilemez kimseler olduklarını anlatan bir slogandır. Armstrong, Tanrı'nın ölümü ile ahlâkın ortadan kalkması arasında kurulan ve genel kabul gören bu dogmatik söz üzerinde durur. Ona göre bu düşünce, ortak bir yanılıdır. Gündelik hayattan örneklere dikkat çeker ve ahlâksız ateistler olduğu gibi pek çok ateistin de ahlâklı bir hayat sürdüğünü söyler. Bu insanlar ahlâklı olmak için Tanrı'ya, dine ve kutsal emre ihtiyaç duymamışlardır. Bu pratik olandır. Yazar bu durumu felsefi açıdan bir apolojiye dönüştürmektedir. Sanıldığı gibi ateistlerin keyiflerine göre yaşayan, ahlâksız, güvenilemez ve tehlikeli insanlar olmadığını, dinden bağımsız bir ahlâkın mümkün olduğunu ve hatta seküler ahlâkın, dinsel ahlâka oranla sağduyuya daha uygun; nesnel olması açısından da daha sağlam olduğunu göstermeye çalışır.

Yazar, bir kurgu ve senaryo üzerinden teorisini haklılaştırmaya yönelik bir rasyonalizasyon denemesi yapmaktadır. Kurgu Batı toplumunun çoğulcu duyarlığına hitap eden kritik bir soruyla başlıyor: "*Bir ateistle evlenir mi-*

¹ Walter Sinnott Armstrong, *Tanrısız Ahlâk*, s. 9

² Joel Kovel, *Tarih ve Tin*, s. 80

niz?" Bu sorunun cevabı çoğu Batılı için çok açıktır. Kesinlikle hayır! Ne kadar sempatik, eğlenceli, cesur, nazik olursa olsun teistlerin çoğu bir ateistle değil evlenmeyi, çıkmayı bile aklından geçirmez. Çünkü ateistin güvenilmez, zararlı ve korkutucu birisi olduğunu düşünür. Batı toplumlarında ateistlerin güvenilmez kişiler olarak algılanmalarının nedenlerin başında, kutsal kitapta yer alan, "İmansızlarla aynı boyunduruk altına girmeyin!" (2 Korintoslular, 6: 14) benzeri ifadelerdeki yönlendirmeler gelmektedir. Koyu dindarlardan ılımlılara ve dinsel inancı az olanlara kadar uzanan bir sosyal yelpazede ateistlere yönelik kuşkulu tavrın farklı yansımalarına rastlanmaktadır. Ancak bu türden dışlayıcı tutumlar sadece ateistlerle sınırlı değildir. Farklı dinden teistler de birbirlerine kuşkuyla bakmaktadırlar. Öyle ki çoğu koyu dindar, diğer dinden insanları Tanrı'ya olan inancı bozdukları gerekçesiyle ateistlerden bile tehlikeli ve sapkın görmektedir. Duygular karşılıklıdır. Ateistler de tesitlerle birlikte yaşamayı istemiyorlar. Onları bağnaz, gelenekçi, hoşgörüsüz ve itici bulmaktadırlar.

Yine de pek çok dindar Tanrı'ya inanmayan ya da başka bir Tanrı'ya inanan insanlarla paylaşabilecekleri bir ahlâk arzu etmektedir. Yapılan felsefi teolojik tartışmalar bir yana, farklılıklarla dolu sosyal hayatta bu tarz bir ahlâk anlayışına gerçekten de ihtiyaç vardır. Bu olmadan gündelik ilişkilerimiz, dostluk, aşk, arkadaşlık gibi değerler de yürütülemez hale gelir. Öyle görünüyor ki günümüz düşüncesinde batı toplumlarında ahlâk, metafizik temelden çok pratik ve pragmatik bir temel üzerinden kurulmaya çalışılmaktadır. Sosyal kaygı metafizik kaygının yerini almış gibidir.

Tanrısız Ahlâk teorisi, Tanrı'nın varlığına karşı üç delil öne sürer: Bunlar aslında felsefe ve teoloji geleneğinde ele alınmış ve çokça tartışılmış konulara dayanır. İlki; mutlak kudret sahibi ve iyi bir Tanrı dünyadaki kötülükle bağdaşmaz. İkinci argüman mutlak, ezeli ve ebedi aşkın bir Tanrı zaman içindeki olaylara müdahale edemez, dualara cevap veremez. Üçüncü olarak da Tanrı varsa eğer daha açık ve güçlü delillere sahip olmamız gerekirdi.³

Tanrısız Ahlâk yaklaşımı, bizzat ateizmi savunurken ve argümanlar geliştirme aşamasında kendi ahlâkî tavrını sergilemeye çalışır. Dine karşı kaba, hırçın, saldırgan bir tutum takınan eski ve yeni ateistleri, ateizmin Batı'daki imajına zarar vermekle ve böylece karşı tarafın (tesitlerin) elini güçlendirmiş olmakla suçlayan Armstrong, kitaplarıyla bu tatsız duruma katkıda bulunan Richard Dawkins, Sam Harrison, Dan Dennet gibi ateist yazarları kışkırtıcı retoriklerinden dolayı eleştirir. Eleştirisi bu yazarların düşüncelerinin içeriğine değil kullandıkları kaba üsluba yöneliktir.⁴ Ona göre bu tarz düşümanlı yaklaşımlar samimi diyalog ve anlama çabalarını baltalamaktadır.

Ateistlerin günahkâr ve ahlâksız olduğunu savunan tesit görüşü, büyük oranda dinsel buyruklar ekseninde kalmaktadır. Oysa dinsel emir ve yasaklar ile ahlâkî kurallar, her ne kadar çoğu yerde örtüşüyorlar ise de bir aynı şeyler değildir. O nedenle teistlerin, ateistlerin gerçekten de ahlâksız olduk-

³ Age, s. 12

⁴ Armstrong, age, 21, 22

larını kanıtlamaları için dinsel emirler dışında kalan konularda da kötü olduklarını göstermeleri gerekir. Çünkü bir insanı inanmadığı bir Tanrı'nın sözünü dinlemediğinden dolayı suçlamak, en azından ateist açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Bu zaten ateistlerin reddettiği, ahlâkın dine bağlı olduğu görüşünden kaynaklanmaktadır. Ateist ahlâk teorisi din ile ahlâkı birbirinden ayırdığı için dinin kurallarına özellikle de Tanrı'ya inanamayı ve ibadet etmeyi içeren emirlere uymamayı bir ahlâk problemi olarak görmemektedir.

İyi ve ahlâklı ateistlerin varlığı empirik olarak doğrulanabilir. Bu durumu tesitler, Batı'daki Hıristiyan kültürünün yaygın tarihsel ve toplumsal etkisine bağlamaktadırlar. Buna göre iyi ve namuslu ateistler, aslında içinde doğup büyüdüğü ve özümstedikleri dinsel kültürün etkisiyle ahlâklı davranmaktadırlar. Her ne kadar inkâr etseler de ahlâkî açıdan dindarlarla aynı kültürün çocuğudurlar. Bu açıklamayı, indirgemeci ve onur kırıcı bulan ateist kuram, ateistlerin kendi başlarına ahlâklı olmalarının kabul edilmesi çok da zor olmaması gerektiğini ifade etmektedirler. Pek çok ateistin de korkunç işler ve kötülükler yapmasının nedeni ateist olmaları değil, kötü insan olmalarıdır.

Dindarların ateistlerden daha yardımsever ve paylaşımcı olduklarına dair veriler vardır. Ateistler bu durumu Tanrı inancı ve din ile değil de sosyal yaşam ile açıklamaktadırlar. Düzenli olarak kiliseye giden ya da dinî bir cemaate katılan kişiler, gurup etkisiyle daha paylaşımcı ve yardımsever olmaktadır.

Ancak üzerinde durulan bir nokta da şudur: Bazı ateistler Tanrısız da ahlâklı olabileceğini göstermişlerdir. Ayrıca Hıristiyan inancının dışındaki dinlerden insanlar da pekâlâ ahlâklı bir yaşam sürebilmektedirler. Bu durum, Hıristiyan imanının ve Hıristiyan Tanrısının gözetimi dışında ahlâkın mümkün olduğunu defalarca kanıtlamaktadır. O halde Tanrı ile ahlâk arasında kurulmaya çalışılan bu özdeşlik ilişkisi boşunadır.

Dindarlar ısrarla ahlâksız ve namussuz ateistleri öne çıkarıp onları örnek gösteriyorlar. Bunun nedeni sıradan ve iyi ateistlerin iyi birer örnek teşkil etmemeleri olabilir mi? İnsanlar, normal sporcuları değil rekor kıran şampiyonları izlemek istiyorlar; sıradan kocaların hikâyelerini dinlemek yerine eşlerini aldatan ahlâksızları daha çok merak ediyorlar. İyi ateistlerden çok vukuatlı ateist tiplerin konuşuluyor olması da buna benzemektedir. Bu merak, dindarların içlerinde bastırdıkları karşıt özelemleri işaret ediyor olabilir mi? Kötü ahlâklı dindarların dini kötölemek için kullanılması ne kadar yanlış ise, kötü ruhlu ateistlerin de ateizmin çürütülmesinde bir kanıt olarak kullanılması o kadar yanlış olacaktır. Sonuçta inancından ya da düşüncesinden ayrı olarak insanlar kötülük yapabiliyorlar. O nedenle bir tarafın iyilerini diğer tarafın da kötülerini alarak sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Bu yanlış aslında hem tesitler hem de ateistler sıkça yapmaktadır. Armstrong, yaftalamalar ve anekdotlardan büyük sonuçlara

ulaşmaya çalışmak yerine, titiz gözlemler ve geniş ölçekli istatistiklere ihtiyaç duyulduğunu her iki kesime bir itidal çağrısı olarak salık verir.⁵

Batı'da yapılan bazı araştırmalar dinsel inanç ile suç işleme eğilimi arasındaki bağıntıyı ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu araştırmalarda ölçülemeyen ya da spekülâsyona açık pek çok nokta olduğu anlaşılmıştır. Her şeyden önce bu araştırma verilerini teistler de ateistler de kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadır. Yapılan bir araştırmada Tanrı inancı ve şeytan kavramı birlikte değerlendirildiğinde dinsel inanç yoğunluğunun yüksek cinayet oranlarıyla doğrusal bir ilişki olduğunun, buna karşılık şeytandan bağımsız tek başına Tanrı inancının böyle bir sonuca yol açmadığının tespit edildiği söylenmektedir. Buradan hareketle istatistiklerin söylemediği ancak yoruma açık alanda şu değerlendirmeler yapılmaktadır:

- Din, insanların kişisel ölç duyularını haklı çıkarmakta ve dogmatizme yol açmaktadır.

- Dindar insanlar, Tanrı tarafından başlanacaklarına inanmaktadırlar ve bu da kötü işleri ve günahları işleme konusunda bir gevşekliğe neden olmaktadır.

- Dindar insanlar, kötü eylemlerinden dolayı şeytanı suçlayarak kendi sorumluluklarını reddetmektedirler. Günah onların bir kusuru değil şeytanın bir eylemi olmaktadır.

- İnsanın doğası gereği kötü olduğu ve Tanrı tarafından kurtarılması gerektiği inancı kötülüğün onaylanmasıdır.

- Son olarak da dünyada kötülük, cinayet ve tecavüzlerin bu kadar çok olduğu görüldüğünde şeytanın var olduğu da anlaşılmaktadır.⁶

Yukarıda yer alan ve din karşıtı bir görüşle yapılan spekülâsyonlara tesislerin de vereceği cevaplar elbette vardır. En başta dinin kendisi açık olarak kötülükleri reddeder. Onları yerine getirmenin Tanrı iradesine karşıt olduğunu ilan eder. Ancak din adına yapılan savaşlar ya da işlenen cinayet ve haksızlıklar, dinin buyruğu değildir. Dinin kötü niyetlere alet edilmesi ve dinin istismar edilmesidir. Bu kötülüklerden din ve gerçek dindarlar sorumlu tutulamazlar. Ancak ateistler (en azından kitabına atıfta bulunulan Armstrong benzeri bazı ılımlı ateistler) bu durumun ateizm için de geçerli olduğu düşünürler. Aynı şekilde bazı ateistlerin sergilediği kötülüklerden ateizmin sorumlu tutulamayacağını ileri sürer.

İyilik yapma, yardımlaşma ve paylaşma tutumları üzerinde yapılan araştırmalar dindarların açık ara farkla ateistlere oranla daha önde olduğunu göstermektedir. Bu durumu doğrudan din ve Tanrı inancı ile değil de sosyal kimlikle ve sosyalleşme ile açıklamaya çalışan Armstrong, dindarların toplu ibadetlere katılım, yardım kuruluşlarına katkıda bulunmayı teşvik gibi

⁵ Age, s. 36

⁶ Age, s. 37, 38

nedenlerle daha paylaşımcı olduklarını söylemektedir. İbadete katılmak, iyi ahlâk mesajları içeren vaazları dinlemek, cemaat üyesi olmak insanın ahlâkını şekillendirmektedir. Örgütlü dinin hâkim olduğu yerlerde suç oranında azalma görülmektedir.

Buradaki kritik soru şudur: Dindarlar niçin yardımseverlik başta olmak üzere iyi davranışlarda bulunurlar? Bizzat yaptıklarını değerli ve anlamlı buldukları için mi? Yoksa dindar oldukları için mi? Eğer dindar olmasalardı yine de bu iyi davranışları yaparlar mıydı?

Tanrı ile ahlâk arasında sıkı bağlar kuran teist görüş doğruysa eğer, dindar olmasalardı bu insanlar ahlâklı bir hayat sürdürmezlerdi ve iyi davranışları yapmazlardı. Onları iyi davranmaya iten şey, Tanrı inancıdır. Daha somut anlamda ise cennete gitmek ve cehennem azabından kurtulmak arzusudur.

Ateistler bu tarz bir ahlâk anlayışının sağlam olmadığını ileri sürmektedirler. Bu tartışma ahlâk felsefesinin konu edindiği en önemli ve temel tartışmalardan biridir. Ahlâkî iyiyi ve kötüyü insan bilebilir. Ancak neden iyiyi yapmak ve kötüden uzak durmak zorundadır? Sağlam bir ahlâk teorisi, ahlâklı olmanın yeterli nedenini açık ve ikna edici biçimde ortaya koymalıdır. İyiyi ve kötüyü nasıl biliriz, sorusu ahlâkın epistemolojik yönüyle ilgilidir. Ancak insan neden ahlâka uygun davranmalıdır? sorusu ise insan-ahlâk ilişkisine dair daha derinlikli tartışmaları gerektirmektedir.

Dinler, ahlâkın kökeni ve saygınlığına dair bu sorunu, kutsal emir teorisi ile çözmüşlerdir. İyiyi ve kötüyü belirleyen Tanrı'dır. Tanrı'nın sözü ahlâkî değerleri ve davranışları belirler. Ardından Tanrı'nın iyileri ödüllendirmesi ve kötülerini cezalandırması ahlâk sistemine güçlü ve sürekli bir yaptırım kazandırır.

Buna karşılık seküler ahlâkçılar cehennem korkusu olmadan da ahlâklı davranmanın sayısız nedeni olduğunu söylemektedirler. Onlara göre ahlâklı olmak popüler teist söylemin aksine, insanın lehinedir. Çıkarlarımız ahlâklı olmamızı gerektirmektedir. Bu dünyada pek çok kötülüğün yapanın yanına kâr kaldığı doğrudur. Ancak öldürmek, çalmak, tecavüz etmek gibi kötü eylemleri yapanlar kendilerini riske atarlar. Yaptıklarından dolayı yakalanmasalar bile suçluluk ya da cezalandırılma korkusu onların peşlerini bırakmayacaktır. Ahlâksızlık yapanlar ise genelde sevilmezler. Ateistler bile ahlâksızlık yapanları tekin olmayan, güvensiz kişiler olarak görürler. Şu halde ahlâklı davranmak, genel insan sağduyusundan yola çıkarak da ortaya konabilir.

Teistlerin bu yaklaşıma cevapları açık ve nettir. İnsanlardan, toplumdan, yasalardan kaçabilirsiniz, ancak her zaman ve her şeyi gören Tanrı'dan kaçamazsınız. Bu dünyada olmazsa bile ahirette Tanrı'nın adaleti tam anlamıyla gerçekleşecektir. Tanrı'ya ve ölümden sonraki hayatın varlığını reddeden ateistler ve seküler ahlâkçılar, buradaki çıkmazı aşmak amacıyla Tanrı'nın ilahî adaleti yerine, kişisel vicdanı ve sağduyuyu yerleştirmeye çalışmaktadırlar.

Her toplumsal kesim ve cemaat kendi dünya görüşüne uygun bir değer-

ler sistemi geliştirir. Bu onların niçin diğerlerinden ayrı bir gurup teşkil ettiklerini de açıklar. Bu açıdan bakıldığında ahlâkın kimsenin tekelinde olmadığı, çünkü her şeyden önce ahlâkın dinamik yapısının buna izin veremeyeceği anlaşılır. Diğer yandan farklı yaşama biçimlerinin farklı ahlâkî modeller oluşturacağı da anlaşılır bir durumdur. Bu ahlâk yapılarından birinin mutlaka yanlış olması ve diğerleriyle çatışması da gerekmez. Tanrı-sız ahlâk teorisi, ahlâkın kimsenin (ne dindarların ne de ateist ve sekülerle-rin) tekelinde olmadığını ilan etmekte ve karşılıklı olarak öğrenilecek şeyle-rin olduğunu dile getirmektedir. Örneğin ateistler, dindarlardan hayırsever-liği ve yardım etmeyi, dindarlar da ateistlerden hoşgörülü olmayı öğrenebi-lir.⁷

Dine dayalı ahlâk teorisinin eleştiri aldığı noktalardan biri ve belki de ahlâk felsefesi açısından en önemlisi; ahlâkın dinsel kurallarla sınırlı tutul-masıdır. Buna göre dinin emirlerini yerine getiren kimse, otomatik olarak ahlâkî sayılır. Oysa ahlâk yasası gündelik hayatta farklı çalışır. Öldürmemek, çalmamak, zina etmemek vs. ahlâkî bir insan olmak için yeterli çerçeveyi sağlar mı? Bunun dışında kalan sıradan davranışlarla ilgili bir şey söylemez mi ahlâk? Dinsel kurallara ve kutsal buyruğa kilitlenmiş bir mü'min, liste-sinde yer almayan durum ve olgularla ilgili olarak ahlâkî tutum geliştirmek-te hayli zorlanacaktır. En azından kendi kişisel zekâsını ve sağduyusunu kullanmak zorunda kalacaktır.

Bu durumu din-ahlâk ilişkisinin aleyhine bir delil olarak kullanmak bir hatadır. Tanrı iradesini bir kitap ve buyruklar aracılığıyla ifşâ etmiştir. Ancak kutsal kitaplar da birer metindir. Hayat karşısında bir metnin içine düştüğü duruma onlar da düşer. Yeni ve benzersiz durumlar karşısında hazır çözümler bekleyemezsiniz kutsal kitaplardan. Bunda bir yanlışlık yoktur. Belki de işin doğası böyledir. Temel ilkeleri güçlü biçimde ortaya koyduktan ve sağlam bir ahlâkî bilinç inşâ ettikten sonra, gerisini insana bırakmaktır doğru olan. Gündelik hayatta, tarihsel ve toplumsal pratikte karşılaşılan sonsuz sayıda ve çeşitlilikteki ahlâkî ikilemlerle yüz yüze gelen insan, o duruma uygun ahlâkî çözümü kendi bilgi, bilinç ve iradesiyle çö-zmek durumundadır.

Sağduyu ve dogma çatıştığında insanın hangisinin sesine kulak vereceği pratik olarak öngörülemmez. Akla aykırı inançların baskı oluşturduğu bir dinsel ortamda, bireyler inançları tarafından ahlâkî ikilemleri hissetmemeye ya da dikkate almamaya zorlanırlar. Dogma vicdanı bastırıp susturur ve sağduyuyu yönlendirir. Vicdanın yanlış yönlendirilmesi ve aklın araçsallaştırılması, teolojik/dinsel sistemlerde de seküler ve ateist görüşlerde de eşit derecede rastlanılan ortak bir tehlikedir. Bu durumda dogmaya karşı çık-mak, inancı çığnemek, akla ve vicdana kulak vermek en doğru ahlâkî tutum-dur.

İslam kelamı açısından bu problemin çözümü, fitrat deliline bağlanarak

⁷ Age, s. 51

gerçekleştirilebilir. Fitrat, Allah'ın insanı, kendisine göre yarattığı değişmez bir asıl ve sabit bir modeldir. Fitrat, Allah'ın kevnî ayetleri ve yaratılış düzeneğiyle ilgilidir. O, Tanrı'nın yazılı olmayan yasasıdır. Değişmez, sürekli, istikrarlı ve kapsayıcıdır. Din yani yazılı yasa ise tekliftir, insanın irade ve ihtiyâr alanına girer. İnsan, dini ve teklifi yasayı reddedebilir ancak herkesi kuşatan kevnî yasaya karşı çıkamaz. Bu ontolojik bir temellendirir. Buna bağlı olarak fitratın sesine kulak veren bir ateistin bazı ahlâkî erdemleri keşfetmesi pekâlâ mümkündür.

Günümüzde Batı toplumlarında iki tür ahlâk anlayışı birbiriyle rekabet içindedir. Teist ahlâk anlayışı, Tanrı inancı olmadan objektif bir ahlâk anlayışının gelişmeyeceğini ileri sürer. Seküler ahlâk anlayışı ise, ahlâkın Tanrı'dan ve dinden bağımsız olduğunu savunur. Ahlâk üzerine yapılan tartışmalarda özellikle kürtaj, kök hücre, organ nakli gibi somut konular gündeme geldiğinde dinin etkisinin açık ya da gizli biçimde devreye girdiğini iddia eden ateist düşünürler, bu durumu dengesizlik olarak görürler. Onlara göre dine dayalı ahlâkın bu kadar etkin olmasının temel nedeni, seküler ahlâkçıların başarısızlığıdır. Eğer seküler görüşler bu kadar parçalanmış ve dağınık olmasaydı, ortaya daha tutarlı bir görüş çıkabilirdi. Diğer neden de dinsel görüşlerin ciddi eleştirilere tâbi tutulmaksızın savunulmasına izin verilmesidir.⁸

Tanrısız ahlâk, temelde dinin öngördüğünden tamamen farklı ve karşıt bir ahlâkî davranış modeli sunmaz. Pek çok ateist, dinlerin vazettiği genel ahlâk kurallarının aynısını ya da benzerini savunur. Ancak bunu dinsel emirle ya da tanrı inancıyla değil de kendi seküler vicdanlarıyla yaptıklarını dile getirmektedirler. Bu nedenle onlara göre, temel ahlâkı kabul edip anlamak için herhangi bir dini kabul etmeye ya da Tanrı'ya inanmaya gerek olmadığını söylerler. Buradaki tartışmanın özü, ahlâkî niteliklerin neler olduğundan çok bunların nasıl bilindiği ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Kısacası sorun içerikten çok yöntem problemi gibi görünüyor.

Soru şudur: Ateistler, dine ve Tanrı'ya inanmadıklarına göre ahlâkî ilkelere nasıl elde ediyorlar? Seküler ahlâk teorisine göre bu sorunun cevabı, zarar esaslı ahlâk üzerinden verilmektedir. Tecavüz örneği üzerinden yapılan tartışmada, tecavüzün niçin yanlış ve kötü olduğuna dair verilen cevaplarda yaklaşımlar arasındaki farklılık belirginlik kazanır. Dinsel ahlâka göre tecavüz kötüdür, çünkü Tanrı onu yasaklamıştır. Seküler ahlâka göre ise tecavüzün yanlış olması, kurbanı verdiği zararlarla ilgili bir durumdur. İnsanların uğrayacakları kayıp ve zararları önlemek, ortak ahlâkî bir erdemdir. Bu kadarını anlamak için dine gerek olmadığı, insan aklının yeterli olduğu ifade edilmektedir.

Dinsel ahlâktan ayrı olarak seküler ahlâk, zarar esaslı bir mantığa dayanır. Bu ahlâk modelinin temelini, zarara uğramaktan koruma ilkesi oluşturur. Tecavüzü kötü sayan bir dindar, zarar veren bir eylem olarak tecavüzün

⁸ Age, s. 54

içeriğinden çok Tanrı'nın emriyle ilgilidir. Ona göre tecavüzü kötü yapan şey, kurbanın onurunun lekelenmesi ya da ciddi bedensel ve ruhsal zarar görmesi değil, Tanrı'nın emrine aykırı davranılmış olmasıdır. Teist ahlâk modelinde, insanların kendiliklerinden ahlâkî erdemleri bileceklerine karşı bir kuşku göze çarpar. Kutsal emir kuramında Eylemlerin ahlâkî içerikleri konusunda genel bir duyarlılık geliştirmek bu nedenle zordur. Oysa seküler ahlâk daha somut bir esasa dayanır. Zarardan koruma ilkesi o kadara da anlaşılabilir bir şey değildir. Bu temel üzerine daha geniş, rasyonel ve kalıcı bir ahlâkî uzlaşma sağlanabilir.

Seküler düşünürler seküler ahlâkın dine dayalı ahlâktan daha sağlam ve nesnel bir düzleme sahip olduğunu savunurlar. Kutsal metinlerde geçen ve ahlâkın altın kuralı olarak nitelenen "*Sana nasıl davranılmasını istiyorsan, sen de insanlara öyle davran.*" yasası, iç görülerimizle de keşfedilebilir. Bu keşif ve uzlaşma yoluyla oluşan ahlâkî bilinç, dinin otoriteye dayalı ahlâkından daha güvenilir görülmektedir. Ancak uzlaşmayı daha farklı formüle ederler. Altın kural şöyle revize edilir: "*Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma!*" Bu anlayış, ateist kuramcılara göre ahlâkî, teistik modelden daha çok nesnel ve güvenilir kılmaktadır. Tanrı kavramı ile sorunları olan ateist ve seküler düşünürler için bu tarz yaklaşım, ahlâkî metafizik dayanağından koparmakta ve onu sosyal ve gündelik hayatın rasyonel bir uzlaştırıcısı yapmaktadır.

Bu bağlamda öne çıkan önemli anlaşmazlık noktalarından biri, dinsel buyrukların ahlâkî ilkeler kapsamında yer alıp almayacağı sorunudur. Teistler, genellikle dinsel emir ve yasaları ahlâkî davranışlar listesinden bağımsız düşünmezler. Bu durumda Tanrı'ya karşı görevler başta olmak üzere diğer dinsel görevler de ahlâkî olmanın bir gereği sayılır. Ateistler ise ahlâkî sorumluluk kavramından, hiç kuşkusuz Tanrı'ya karşı ödevleri hariç tutarlar. Çünkü, ancak bir dinsel inancı benimseyince ortaya çıkan dinsel sorumluluk kavramından kendilerini muaf tutarlar. Onlara göre ahlâk sadece insanlar arasındaki ilişkilerle ilgilidir ve hiçbir metafizik boyutu yoktur. Bu durumda, iman gereği olan ibadetler ve dinsel otoritelere karşı olan görevler ahlâkî sorumluluk kapsamına girmez.

Seküler ahlâkçılar, kendi ahlâk teorilerinin geliştirilmeye muhtaç olduğunu itiraf etmekle birlikte bu haliyle bile, dostluk, sadakat, vatanseverlik, yardımlaşma gibi pek çok toplumsal erdem, dinden daha sağlam temellendirdiklerini düşünmektedirler. Bununla birlikte bazı problem alanlarının varlığı da bir gerçektir. Zararsız ahlâk-dışılık adı verilen bir dizi sorunda dindarlarla ateistler karşı karşıya gelmektedirler. Örneğin seks ve bazı cinsel yasaklar ile ilgili tercihler, başkasının değil kişinin sadece kendisinin zarar gördüğü davranışlar olduğu gerekçesiyle ahlâkdışı değil de akıldışı olarak nitelenmektedir.

Ateistlerin, kutsal emir teorisine yönelttikleri eleştirilerden başında, ahlâk kurallarının bir yasa koyucu gerektirmesi problemidir. Seküler düşünürler ahlâk kurallarının bir yasa koyucu gerektirmediğini ileri sürerler. Onlara göre tıpkı fizik ve matematik yasaları gibi ahlâk yasaları da her

zaman var olan, ancak insan akli tarafından sonradan keşfedilen yasalardır. Bir yasa koyucu varsaymadan da insan bunları fark edebilir. Bu itiraz, ahlâkın kökenini Tanrı otoritesine dayandıran teist görüşe karşı ileri sürülür. Bu itirazı bir ikincisi izler. Kutsal emir teorisinde Tanrı'nın buyruğu ahlâki yanlışlıkları tayin eder. Buyruk ile ahlâkî davranış arasındaki bu güçlü ilişki, ahlâkî bilincin bağımsız rasyonel dokusuna zarar verir. Çünkü bazı davranışların Tanrı tarafından niçin yasaklandığını bilsek bile bazılarının niçin kötü sayıldığını asla öğrenemeyeceğiz. Çünkü Tanrı bazı eylemleri emrederken ve bazılarını da yasaklarken niçin böyle yaptığını açıklamaz. Emredilemeye konu olan iyi davranış ve yasaklanmaya konu olan kötü davranışın ahlâkî içeriği bize daima kapalı kalır. Ateistlere ve sekülerlere göre bu durum, kutsal emir teorisinden kaynaklanan ahlâkın en problemlî tarafını oluşturur.

Diğer bir sorun da ahlâkî davranışın gerisinde yatan motivasyondur. Dinsel ahlâk Tanrı'nın yasası ve otoritesine bağlıdır. Ahlâkî davranışlara riayet etmeyen biri, cehennemde azap görecektir. Bu temellendirme, ahlâkî davranışın içeriğinden çok otoriteyle ilgilenmeye yönlendirir. Cezadan kurtulma duygusu, güzel ahlâklı davranışlar yapmak için iyi ve sağlam bir gerekçe oluşturamaz.⁹

Tanrı Teorisi ve Ahlâk

Modern hayatın nihilist baskısı ile ateist akımın ahlâk ve din eksenindeki eleştirileri teizm için ciddi bir meydan okuma oluşturmaktadır. Bu saldırılar karşısında teistlerin, kutsallığı öne çıkararak mistik söyleme başvurmaları iddialarına güç kazandırmaz. Tersine, üzerinde durdukları zemini yok eder. Tanrı'yı özne olarak gizlemeye çalışmak anlamına gelen bir kaçış teolojisi, teistlere karşı olan konumları takviye eder. Din, doğal teolojiden çok vahiy teolojisine dayanır. Tanrı'nın sözleri yok sayılarak teolojik bir sonuca varmaya çalışmak, meşruiyet sorununa yol açar. İslam kelam düşüncesinde Mutezile ile Eşarîlik arasındaki mücadele, bu dinsel meşruiyet probleminin bağımsız ele alınmaz. Bir ahlâk varlığı olarak Tanrı, kutsal kitaplarda oldukça açık ve net bir tasavvura sahiptir. Ahlâkın Tanrı'ya nispet edilmesi, ontolojik bir problem olduğu kadar epistemolojik bir problemdir de. Bu problem, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu konusu üzerinde yoğunlaşır. Tanrı'nın nitelikleri bilinmeden O'nun ahlâk ile ne şekilde ilişkilendirileceği tam olarak kestirilemez.

Burada bir karşılaştırmaya imkân vermesi ve konuyu daha açık ve net hale getirmesi açısından Eski Yunan düşüncesinin ontolojik sistemi ile İbrahîmî dinlerin Tanrısı arasında bir değerlendirme yapılmalıdır. Tartışmanın odağında, Tanrı anlayışı yer almaktadır. Aristo geleneğine bağlı İslam filozofları, Tanrı'nın nitelikleri konusunda Eski Yunan felsefesinin etkisinde kaldılar ve İslam'ın Tanrısı ile Yunan Tanrısını mutlaklık kavramı üzerinden uzlaştırmaya çalıştılar.

⁹ Age, s. 85, 86

Aristo'ya göre Tanrı, *actus purus* yani salt etkinliktir. Eski Yunan Tanrısı, kendisiyle meşgul olan, sürekli kendisiyle ilgilenen, kendisini düşünen bir varlıktır. Evren, Tanrı'nın kendi üzerine düşünmesiyle ortaya çıkmıştır. Vahye dayalı dinlerin anlattığı anlamda, kasıtlı iradeye dayanan bir yaratma fiili ile değil, Tanrı'nın kendisiyle ilgilenmesinin tâli bir sonucu olarak var olmuştur. Tanrı, evrenin ortaya çıkmasıyla doğrudan ilgilenmiş değildir. Ve O, evrende olup bitenlerden sorumlu olmadığı gibi onlarla ilgili de değildir. Bunun doğal sonucu olarak O, yargılayan ve hüküm sahibi bir varlık olarak tasavvur edilmez. Gözetleyen, denetleyen ve yargılayan bir Tanrı olmayınca, insanların ahlâkî hayatlarının düzenlenmesi sorumluluğu da *in toto* kendilerine düşmektedir.

Deist Tanrı anlayışının izlerini ahlâktan önce bilgi anlayışında görmek mümkündür. Denetim ve sorumluluk niteliklerinden yoksun Tanrılarına karşı Yunanlılar da bir sorumluluk beslemiyorlardı. Günlük işlerinde ve akıl yürütmelerinde onları yok sayarak yaşıyor ve Tanrı kavramından bağımsız biçimde *arkhe*'yi araştırıyorlardı. Tanrı onlar için sadece düşüncede ve sanatta ihtiyaç duyulan temel değişmez evrensel ideleri tanımlamada yardımcı olan ontik bir kategoriydi. Böylece varlıktan bilgiye geçiş yapabiliyorlardı.

Olympos'un sakinleri dünyayı tanımada, eylemlerin değerinin bilinmesinde İbrahimî dinlerin Tanrısı kadar ilgili, istekli ya da insana yardımcı değillerdi. Bu durum, Eski Yunan felsefesinde etiğin neden hızlı biçimde gelişip olgunlaştığını ortaya koymaktadır. Modern çağda varoluşçu filozoflarda en keskin ifadesini bulan "*insanın yeryüzüne atılmışlığı*" düşüncesi, Eski Yunan'da temellerini bulmaktadır.

Ahlâkı Tanrı'nın buyruklarına dayandırmanın, insan açısından taşıdığı problemler görmezden gelinemez. İlk olarak; değişken ve gelişmeye açık bir alan olan ahlâkı, Tanrı kavramıyla ilişkilendirerek sabitlemek o kadar doğru mudur?

İkinci olarak da; değerler ile aktüel eylemler ve değişken durumlar arasındaki gerilim üzerine kurulu olan ahlâkî bilinç, düşünsel olarak yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duyar. Ahlâk üzerine düşünce üretmek bir zorunluluktur. Oysa Tanrı'nın değişmez buyruğu olarak anlaşılan ahlâk, bir anda düşüncemizin değil kulluğun ve ibadetin konusu oluverir. Esasen dinî ahlâkın pratiğe dönük olması dinin hedefleri ile uyumluluk gösterir.

İslam düşüncesinde Allah tasavvurları, ahlâk düşüncesiyle oldukça yakından bağlantılı tartışmalardır. Her tasavvur bizi farklı bir varlık anlayışına, farklı bir otorite algısına ve farklı bir ahlâk anlayışına götürmektedir. İyilik ve kötülüğün şer'îliğini savunan ve iyi ve kötü niteliklerini oluşturucu tek nedenin/illetin Allah'ın emri ya da yasaklaması olduğunu ve eğer din olmasaydı iyi-kötü kavramlarının ortaya çıkamayacağını ve buna bağlı olarak da insan için ahlâkî sorumluluğun meydana gelemeyeceğini savunan Eşarî kelam anlayışından, bağımsız bir ahlâk teorisi beklemek gerçekçi görünmemektedir. Buna karşılık İslam düşüncesinde daha farklı bir paradigmadan söz edilebilir.

Tanrı merkezli varlık anlayışına karşı insanın irade, özgürlük ve sorumluluk niteliklerini öne çıkaran, insan aklı için varlık ve din önünde yetki ve yükümlülük tanımlayan bir dinî akılcılık hareketi de vardı. Bu akımın ahlâk teorisi konusundaki en temel ve önemli katkısı, iyilik ve kötülüğün aklîliği görüşüdür. Bu görüş, ilk bakışta dinî tebliğin itibarını sınırlandırıyor gibi görünse de (esasen bu onlara karşı tutucu karşıtlarının bir ithamıdır.) din ve insan arasında daha canlı ve gelişime açık bir ilişki kuruyordu. Aklın otoritesinin yanında sorumluluğuna da vurgu yapan bu yaklaşım, ahlâkî açıdan otoriteyi dışsal değil içsel bir düzlemde kuruyordu. *“Bir şey Allah onu buyurduğu için iyidir ve bir şey Allah onu yasakladığı için kötüdür.”* görüşüne karşı *“İyi ve kötü zaten var olan niteliklerdir. Haklarındaki dinî hükümlerden bağımsız olarak onlar iyi ya da kötüdürler. Akıl bunları fark eder ve ayırt eder. Allah iyi olanı emreder, kötü olanı ise yasaklar.”* diyordu. İyi ve kötü (hüsün-kubuh) insan doğası ve aklı tarafından dinî bilgilendirme olmaksızın bağımsız biçimde tespit edilecek içeriklerdir.

Mutezile ekolü tarafından temsil edilen bu paradigma, İslam geleneğinde gelişme imkânı bulamadı. Dinî tutuculuk kültürel sisteme de uygun bulunduğundan hâkim oldu ve diğer düşünce tarzlarını kendisiyle uyuşmak ya da kendisine benzemek zorunda bıraktı. Mutezile'nin ahlâk teorisi konusundaki katkısının yanında eleştirilmeyi bekleyen diğer yaklaşımı ise sıfatlar konusundaki görüşüdür. Saf teolojik bir tartışma olan zat-sıfat ilişkileri probleminin, ahlâk teorisi açısından yol açtığı sorun, hedef ve model oluşturmadaki belirsizliği ve yetersizliğidir.

Tanrı'ya yüklenen her sıfat, yapılan her tanımlama ve uygun görülen her nitelendirme ahlâkî kurar. Ahlâkî değerleri öne çıkarır ve bunlar arasındaki hiyerarşiyi düzenler. Oysa Tanrı'ya herhangi bir yüklemde bulunmayı reddeden yaklaşım, Tanrı tasavvuru aracılığıyla kurulacak olan ahlâkî anlayışın ihmal edilmesine yol açar. Tanrı tanımlanamıyor ya da hakkında bir şey söylenemiyorsa ahlâkın ontolojik zemini belirsizleşir. Bu durumda bir ahlâk teorisi kurmak imkânsız hâle gelir. Diğer yandan zât-sıfat ilişkisinde lafızcı davranan yaklaşımlar, bir ahlâk teorisi geliştirmek yerine teori bilgisinden uzak bir ahlâkçılık içinde kalmaktadırlar. Tahavî'nin, akaid konulu eserinde geçen bir ifade, buradaki gerilimi ve hassas dengiyi gösterir: *“Sıfatları reddeden yokluğa ibadet eder; teccîme inanan ise puta ibadet eder.”*¹⁰

Tevhid inancını Kur'an'ın öğretisine uygun biçimde yeniden ele almak gerekiyor. Bunu yaparken İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan özel tevhid teorileri (örneğin Sufi teolojinin tevhid yorumu, Mutezile'nin tevhid anlayışı gibi) eleştirel gözle değerlendirilmelidir. Tanrı merkezcilik ya da insan merkezcilik ikilemini, her ne kadar İslam teolojisinin bazı yapısal problemlerini ortaya koymak ve çözüme giden yolu göstermek amacıyla kullanıyor isek de bu kavramlaştırma bize ait olmayan bir düalizmdir.

¹⁰ “el-Muattılı ya'budu adem(en) ve'l-muccesimu ya'budu sanem(en).” el-Akîdet'ut-Tahaviyye, şerh ve talik Muhammed Nasiruddin el-Elbânî, s. 14.

Ödünç alınmıştır ve sahici, kalıcı bir kavramsallaştırma olarak görülmemelidir. Tanrı ile kavgalı insan anlayışını yansıtan bu ifade, Batı Aydınlanmasının etkilerini fazlasıyla içermektedir. Bu nedenle tevhid öğretisi üzerinde yeniden düşünmek, bu zararlı düalizmi aşmak ve Tanrı-insan birlikteliğini (Kur'an'da bu *velâyet* kavramıyla dile getirilir.) ifade eden bir söylem geliştirmek açısından da büyük önem taşımaktadır.

Batı düşüncesinde ahlâk teorisi üzerine tartışmalar incelendiğinde, İslam düşüncesindeki benzer problemlerin tartışıldığı görülür. Bunların başında Tanrı'nın ahlâk ile olan ilişkisi gelir. Değerlerin yaratıcısı ve garantörü olarak Tanrı ile değerleri fark eden ve bunları uygulamakla sorumlu insan arasındaki ilişkinin doğası ve sınırları Batı'da uzunca bir süre tartışıldı. Teoloji ve felsefenin ortak alanı olan bu konu Batı düşüncesinde etik adını taşıyan özerk bir düşünce alanının ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Bu disiplinin, ahlâk (*morality*) değil de etik (*ethics*) olarak adlandırılmasını, her şeyden önce onun dinden ve teolojiden farklı bir alan olduğunu vurgulama amacını taşır. Diğer yandan ahlâk, bireylerin gündelik davranışlarında gözettikleri kurallardır. Oysa ahlâkın teorisi, anlamı, değerlerin yapısı vs. gibi konular, kuramsal olarak tartışılmalıdır ve tüm bunlar etiğin konusudur.

Batı düşüncesinde birbirini tamamlayan iki tartışmanın ahlâk anlayışının dönüşümünde etkili olduğu görülmektedir. İlk olarak; ahlâkın din içinde temellendirilmesi ile ilgilidir ve "bir şey niçin iyidir?" sorusuna yapılan teolojik açıklamaya bağlıdır. İslam kelimelerinde hüsn-kubuh problemi ile şaşılacak derecede benzerlik arz eden bu tartışma Tanrı ile ahlâkî hükümler arasındaki ilişki üzerinde durur. Billington, ahlâk düşüncesine dair yazdığı çalışmada bu konuyu ele alır. Ona göre Tektanricilik ile etik arasındaki mantıksal bağlantı güçlü değildir. Batı geleneğinde ahlâkın etiğe dönüşmesi süreci olarak da incelenebilecek bu düşünsel dönüşüm, Tanrı'nın ahlâk ile olan ayrımını keskinleştirmiştir. Bir bakıma etik kavramının kendisi bile Tanrı'nın ahlâktan uzaklaştırılmasını ifade eder.

Sorun şu şekilde ortaya koyulmuştur: Tartışmada iki önerme üzerinde durulur: Bunlar; "*X doğrudur, çünkü Tanrı böyle buyurmuştur.*" Ve "*Tanrı x'i buyurur, çünkü x doğrudur.*" önermeleridir.

İlk önerme (İslam kelamında Eşarî okulunun görüşü de böyledir), doğrunun ve yanlışın bilgisinin kaynağının Tanrı olduğunu, insanın O'nun iradesine eksiksiz biçimde uyması halinde yanlışla düşmeyeceğini savunur. Tanrı, ahlâk kurallarının belirleyicisidir. Bir şeyin iyi ya da kötü olmasını belirleyen şey, sadece ve sadece O'nun iradesidir. Bu irade nedensellik çevriminin dışındadır. O nedenle Allah şu nedenle bunu emretti ya da nehyetti, denemez.

Bu yaklaşımın içerdiği problemleri dört başlıkta incelemek mümkündür. Birinci olarak bu temellendirme, Tanrı'yı tümüyle keyfi bir varlık olarak resmeder. Bunun özellikle ahlâkla ilgili sonuçları son derece sorunludur. Bir davranış kendi özünde taşıdığı nitelikten dolayı değil de Tanrı öyle buyurduğu için iyi ya da kötü ise, bunun tersi de doğrudur. Yani O, iyi olarak

bildiğimiz bir şeye kötü demiş olsaydı ahlâkî hüküm ve davranış yüzde yüz aksi doğrultuda değişirdi. Günah kavramı aynı kolaylıkla yer değiştirir, bizim erdem saydıklarımız bir anda kötülük haline gelebilirdi. Buradaki ihtimaliyet ve olasılık düşüncesi, ahlâkın nesnel temelini yıkmakta ve onu tümüyle öznel bir zemine kaydırmaktadır.

Diğer bir eleştiri; bu yaklaşımın insanı ahlâkî özne olmaktan tamamen uzaklaştırdığı ve adeta bir köleye, iradesini kullanmaktan menedilmiş bir emir-erine dönüştürdüğü yolundadır. Ahlakî yaşantısı dışarıdan kendisine yöneltilen buyruk-sakındırma ilişkisi üzerine kurulu olan ve söylenenler dışında ahlakî keşif yapamayan bir varlığın, ahlâkî idealler geliştirmesi beklenemez. Bu varlık, *sanki-öznedir*. O, ahlâk davranışların ve ilkelerin gerisinde yatan nedenleri ve anlamları keşfedemez. Aslında bu haliyle insan ne kadar ilahî emirleri yerine getirirse de gerçek anlamda ahlakî bir özne olamaz ve ahlakî açıdan kendini geliştiremez. Kendi özgür iradesiyle ahlakî eylemler gerçekleştirmediği için övgüyü de yergiyi de hak etmeyen bir hizmetçi konumundadır.

Üçüncü eleştiri: Ahlâkî davranışı dine ve Tanrı'nın iradesine bağlayan yaklaşım, ahlâkî, sadece dine inananların ve onun kurallarına uygun bir yaşam sürenlerin inhisarına terk etmekte, bunun dışında kalanları örneğin ateistleri ise ahlâkî değerleri ikinci elden öğrenen ve bu durumlarıyla *arâf*'ta yaşayan insanlar olarak betimler. Oysa pratik hayat ve bazı tarihsel örneklerle bunun böyle olmadığını dine inananların ahlâksızca davranışları büyük bir vicdan huzuruyla ve kolaylıkla yerine getirirken, ateistlerin de ahlâklı bir hayat üretebildiklerini göstermiştir.

Dördüncü eleştiri ise Tanrı'ya atfedilen ahlâkî kuralların belirsizliği sorunudur. Yaşadığımız ülkedeki yasaları ihlal ettiğimizde cezalandırılacağımızı biliriz. Yasa koyucu açık biçimde hangi tür davranışların suç sayıldığını ve bunlara ne gibi cezaların verileceğini ortaya koymuştur. Ancak Tanrı'nın iradesi olarak ortaya konulan kuralların ve hükümlerin zaman zaman farklılaştığı ve hatta birbirine aksi davranışların yüceltiildiği görülmektedir. Bu sorunu tartışan Billington, Hıristiyan geleneğinden ve kutsal kitap yorumlarından şarap ile ilgili ifadeleri örnek verir. Bir yerde şarap içmek övülürken başka yerde ise kınanmaktadır. Bu noktada yapılan eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı nokta, bu yorumların aslında yorum olduğunun unutulması ve Tanrı'nın kesin hükmü olarak anlaşılması ve uygulanmasıdır. Ortada aynı konuda farklı dinî ve teolojik yorumlar bulunmaktadır. Bu durumda hangisinin Tanrı'nın iradesini kesin olarak yansıttığını bilmek imkânsızlaşır ve bu bir belirsizlik doğurur. Son kararı söyleyecek olanın insanların bireysel vicdanı olduğunu söylemek de problemi çözememektedir. Çünkü dinî ve teolojik alandaki bu belirsizlik vicdanlara da yansımakta ve vicdan kendini bu karışıklıktan uzak tutamamaktadır.¹¹

İkinci önerme olan "*Tanrı x'i buyurur, çünkü o doğrudur.*" düşüncesine

¹¹ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak-Ahlâk Düşüncesine Giriş*-, ss. 263-266.

yönelik felsefi eleştiri, ahlâkî kuralların nesnellliğini, akla uygunluğunu ve rasyonel oluşunu savunur. Tanrı iyi ve kötü ilkelerin yaratıcısı ya da belirleyicisi değildir. O, sadece insana doğru yolu ve güzel şeyleri gösteren bir “akıl hocası”dır. Bizler de akıllıysak O’nun öğütlerine kulak veririz ve uyarılarına dikkat ederiz. Onun otoritesinden ve bilgisinden yararlanırız.

Dikkatle incelendiğinde bir ara yol oluşturmaya çalışan bu yaklaşımın da bazı içsel çelişkiler taşıdığını fark ederiz. *Tanrı x’i buyurur*, demek hükümler Tanrı’nın iradesinden bağımsızdır, anlamına gelir. Tanrı öyle buyursa da buyurmasa da o şey iyidir ya da kötüdür. İnsan aklıyla ve deneyimiyle bunu keşfedebilir. Bu durumda Tanrı, ahlâk açısından gereksiz hâle gelmektedir. Diğer yandan Tanrı’nın insana vicdanı aracılığıyla yol gösterdiği savunulacak olursa, ortaya kişinin kendi deneyimini Tanrı’nın iradesiyle eşitlemesi sorunu çıkar.

Bu son eleştirinin teolojik ve felsefi açılardan eleştirisinin yapılması gerekir. Ahlâkî çoğunlukla bir bilgi sorunu olarak ele alan yaklaşımlar, ahlâkın irade ile ilgili boyutunu göz ardı etme riskini taşımaktadır. Oysa ahlâkî doğruları bilmek kadar onları yerine getirmek için gereken iradeyi sergilemek de bir ahlâk sorunudur. Bunu sağlayan şey, yani ahlâkî davranışları yerine getirme kararlılığını oluşturan en önemli güç, hiç kuşkusuz ki dindir. Din manevî yaptırımlarla ahlâkî davranış geliştirmeye büyük katkı sağlar. Bu durumda din ile ahlâk arasında kurulacak olan ilişki, bilginin elde edilmesi problemi olmaktan çıkmakta ve yaptırım kazandırma işlevi üzerinde odaklanmaktadır. Din, ahlâkî kuralların bilinmesinden çok onların yerine getirilmesine dair bir bilinç, istek ve irade oluşturmaya amaçlar. Bu bakımdan başka bir araç tarafından yerine getirilmesi imkânsız bir görev üstlenmiştir.

Ahlâk üzerine yapılan diğer bir tartışma ise yapısaldır. İlkinin üzerine kuruludur, onun bir devamı ve tamamlayıcısı sayılır. Bu, deontoloji ve teleoloji üzerine yapılan tartışmadır. Deontolojik ahlâka göre davranışlar içsel olarak kendiliğinden iyi ya da kötüdürler. Her ahlâkî davranış, kendi buyruğunu kendi içinde taşır. İyiyi yapmak ve kötüden uzak durmak için başka bir neden aranmaz. Tüm dışsallıklar ve araçsallıklar reddedilir. Bir ahlâkî davranışı, doğuracağı sonuçlar ve yol açacağı etkiler göz önünde bulundurarak değerlendirmek yanlıştır.¹²

Eylemlerimizi sonuçlarına göre değerlendiren yaklaşımlar, eylemi failine sağladıkları açısından ele alırlar. Haz ilkesini temel alan hedonizm ya da yarar ilkesini ölçü sayan yararcılık, eylemlerimizin bizatihi değerlerinden değil, bize sağladıklarından (mutluluk, barış, haz, itibar, iç huzuru vs.) söz eder. Eylemler mutluluk, yarar, haz getiriyorsa doğrudur, getirmiyorsa yanlıştır. Bu görüş, Tanrı-ahlâk ilişkisi konusunda yapılan hemen tüm eleştirileri fazlasıyla hak eder. Çünkü belirsizlik, bir üst ilkeye atıfla keyflik oluşturma, vicdan (burada haz, mutluluk ve yarar vs.) adı altında öznel ve

¹² Billington, *age*, s. 197, 198.

tikel olanı mutlaklaştırma gibi problemler hâlâ ortadadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Batı düşüncesinde Tanrı'dan ve dinden bağımsız bir ahlâk teorisi geliştirme çabaları Aydınlanmaya kadar uzanır. Başlangıçta teolojik ve felsefi kavramlarla kurulmaya çalışılan ahlâk teorisi, günümüzde ateist düşünürlerin de katkısıyla hemen herkesin uzlaşabileceği bir ortak ve nesnel çerçeveye ulaşmış görünüyor. Ahlâk teorisindeki bu köklü dönüşümde, metafizikten uzaklaşmanın büyük etkisi vardır. Batı toplumlarında metafizik özünden boşaltılan ahlâk, bir sosyal yapı unsuru olarak algılanmaktadır. Dünyada rahat, sıcak ve güvenli yaşamının teminatı olarak görülmektedir. Zira hukuk kuralları, kendi başına bir toplumu ayakta tutmada ve bireylerin gündelik ilişkilerini sıcak tutmada yetersiz kalmaktadır. O nedenle bireyleri ve toplumu daha derinden kavrayan ahlâk kavramına ihtiyaç duyulmaktadır. Ahlâk bu bağlamda bireylerin metafizik ihtiyaçlarını karşılayan bir sistem olmaktan çok toplumsal yapıyı ayakta ve diri tutmaya yarayan, hukuk ve kültür gibi diğer sosyal kurumların işlerliğine katkı sağlayan bir toplumsal yapı unsuruna dönüşmüştür.

Batı'da son dönemlerde ateist düşünürlerin ahlâk üzerine öne sürdükleri tezler, Tanrı ve din olmadan da ahlâklı bir hayat sürmenin mümkün (ve hatta daha mümkün) olduğu düşüncesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ahlâkı dine dayandıran teistik teoriler ile polemige giren ateist yazarlar, dine dayalı ahlâk düşüncesinin ahlâkın objektif/nesnel yanını zayıflattığı eleştirisini ileri sürmektedirler. Kutsal emir teorisi onlara göre; çıkarıcı (cennet arzusu), korkutucu (cehennem tehdidi), insanın yeteneklerine güvenmeyen (kutsal emir olmadan ahlâkî iyi ve kötünün bilinemeyeceği) özellikleri nedeniyle insanlı ve doğru değildir. Bunun yerine insanî sağduyu kavramını öne çıkaran ateist etik teori, kendini Tanrısız ahlâk sloganıyla ifade etmektedir.

Batı düşüncesinin seyrine bakıldığında aslında ahlâk konusunda varılan bu nokta, beklenen bir sonuçtur. Çünkü Aydınlanma ile başlayan süreç din ve Tanrı kavramlarıyla yoğun bir eleştirel diyalog kurmuştur. Zamanla dinin sahiplendiği unsurları (felsefe, eğitim, sanat, edebiyat, doğa bilimleri vs.) teker teker çekip onun elinden alan seküler düşüncenin, ahlâk konusunda da aynı yolu izlediği ve dinden bağımsız bir ahlâk teorisi geliştirmeye çalıştığı söylenebilir. Ateistlerin bu konudaki çıkışları, Batı toplumunun kendini yeniden üretme ya da varlığını sürdürme çabası olarak da görülebilir.

Ahlâk bir toplum için sadece manevi bir ihtiyaç değildir. Aksine o, toplumsal ve tarihsel süreci anlamlı kılan, gündelik ilişkileri yönlendiren ve diğer sosyal kurumların işlerliğine katkı sunan pratik ve aktüel bir sistemdir. Bu pratik ve somut içeriğinden dolayı, dinsel inanç ve Tanrı ile ilişkisi her ne olursa olsun, hiçbir toplum ahlâk kavramını göz ardı edememiştir. Öyle ki dine ve metafiziğe radikal biçimde karşıt ideolojiler bile kendilerine özgü bir ahlâk sistemi inşa etmeye çalışmıştır. Ateistlerin dilinde bu durum, *"inançsız olmak ahlâksız ve nihilist olmakla aynı şey değildir"* şeklinde dile

getirilir ve inançsızlığını arzusuyla ilân eden bu camia, ahlâksız olmakla nitelenmeyi kesin olarak reddeder.

KAYNAKLAR

- Armstrong, Walter Sinnott, *Tanrısız Ahlak?*, çev. Attila Tuygan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011
- Gauchet, Marcel; Ferry, Luc, *Dinden sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005
- Evkuran, Mehmet, Ahlâk Hakikat ve Kimlik- İslam Kelamında Ahlâk Problemi, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013
- Kovel, Joel, *Tarih ve Tin- Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, çev. Hakan Pekinel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994
- Lennox, John C., *Aramızda Kalsın Tanrı Var*, çev. Reşit Şahin, Sare Levin Atalay, Ufuk Yayınları, İstanbul 2012
- Maslow, Abraham H., *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı yayınları, İstanbul 1996
- Nuttal, Jon, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar- Etiğe Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011
- Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak-Ahlâk Düşüncesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011

CİHADIN ŞİDDETLE KURULAN BAĞLANTISININ TUTARSIZLIĞI ÜZERİNE*

Prof. Dr. Saffet KÖSE

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Özet

İslam'ın iki temel kaynağı Kur'an ve hadisler'in öngördüğü cihâd farızası etrafındaki tartışmalarda "önyargılı yaklaşım" ve "metodoloji eksikliği" olmak üzere iki önemli sorun göze çarpmaktadır.¹

Çok azı istisna Batılı araştırmacılar "holy war" şeklinde tercüme ettikleri cihâdın, farz derecesinde bir zorunluluk olarak bütün dünya Müslüman oluncaya ya da İslam hakimiyetine boyun eğinceye kadar savaş anlamına geldiğini iddia etmekte ve bir elinde Kur'an diğer elinde silah bütün dünyayı Müslüman yapabilmek için sürekli savaşan bir Müslüman imajı çizmektedirler. Bu düşüncelerin oluşmasında da Müslüman hukukçuların dünyayı *Dâru'l-İslâm* ve *Dâru'l-Harb* şeklinde ikiye ayırmalarının etkili olduğu görülmektedir. Batılı müelliflere göre bu ayırımın tabii sonucu olarak *Dâru'l-Harb* kategorisinde yer alan gayr-ı Müslim ülkeler *Dâru'l-İslâm* oluncaya kadar savaş sürekli şekilde devam edecektir. Bu Müslümanlara dini bir vebidir. Savaşın sürekliliği sebebiyle de Müslüman bir ülkenin zaruri şartlar gerektirmedikçe gayr-ı Müslim bir ülke ile kalıcılık arzeden bir barış anlaşması imzalaması mümkün değildir. Dolayısıyla Müslüman ülkelerle diğerleri arasındaki ilişki savaş hali temeline oturmaktadır. Kur'an'a göre (Tevbe, 9/29) bir Müslüman ülke savaş ilan etmeden önce karşı tarafa öncelikle Müslüman olmalarını teklif eder, kabul etmezlerse Müslümanların hakimiyetine girerek *cizye* ödemelerini önerir, bunu da reddederlerse savaş başlar.

Batılı kaynaklarda Müslümanların diğer din mensuplarıyla ilişkilerinin oturtulduğu temel çerçeve budur.

Bu kabullerin arkasında bir önyargı sezilse de yöntem sorunu da dikkati çekmektedir. İslam'ın temel metinlerini ve bu bağlamda cihad konusunu anlamak için, Kur'an ayetlerinin iç bütünlüğünü, ayetlerin geliş sırasını (kronoji), sahih sünnetle bağlantısını dikkate almaya ve ayetler ile hadislerin ilgili buldukları şartlar ve ortamın titiz şekilde analizine ihtiyaç vardır. Bu yapılabildiğinde söz konusu iddiaların tutarsız olduğu ve tam aksine bu iddiaların tarihi süreçte Hıristiyan dünyası için geçerlilik arzettiği görülecektir.

* Bu tebliğ daha önce iki uluslararası sempozyumda sunulmuştur. Güncelliği sebebiyle gözden geçirilerek bu sempozyumda da yeniden sunulmuştur.

¹ Cihad oryantalizmin İslam'ı karalama araçlarından birisi olarak sürekli gündemde tutulan bir kavramdır.

On the inconsistency of jihad-violence

The misconceptions about Islam as being a religion of the sword have been very common in the Western world. The ideas that Islam is a religion of violence and this is because of calls for *Jihad* and *Jihad* means to wage war until everybody convert or submit to Islam, are also claimed in the same manner from time to time. It is also claimed that the Qur'anic verses emphasising on the freedom of religion are specifically related to the Maccan period when the Muslims were weak, and after Muslims became powerful they went on waging the war.

The main problem at the centre of these claims against Islam, is the lack of methodological understanding of Islamic knowledge, though being prejudice to Islam itself. There seem not to be a controversy between the Qur'anic verses and practices of the Prophet in this matter, when these kind of claims are examined through non-apologetic point of view, and the principles to be taken into account are considered as follows:

1. The chronological orders of the Qur'anic verses concerned.
2. Consideration of the complete harmony among the Qur'anic verses regarding the same issues and avoiding the partial study of those verses.
3. Consideration of the circumstances and conditions of the Nass concerned.
4. Establishment of a sound relationship within this framework between the practices of the Prophet and the Qur'anic verses.

In the light of the above considerations it appears that the Prophet only had to wage war for five causes as follows:

1. Defense against the attack: In other word it is a legitimate defense. This is a universally recognised legitimate principle of self-defense and, both everyone and every state attacked against, have a right to defend themselves. The military units, from time to time, sent by the Prophet to stop the attack of the small military groups intending either terror or looting, should be considered within this context.

2. The other party's breach of the peace agreement and not honouring the loyalty to a promise. In fact this is other kind of offense. Loyalty to the agreement (*pacta sunt servanda*) is one of the significant principles of international law. The Qur'an has always been concerned for the principle of the loyalty to the agreement. The Prophet also, has never been the breaching party to any agreement. All non-muslims, especially Jewish tribes always breached the agreements when they thought of Muslims being weak.

3. Killing of envoys: The inviolability of diplomatic envoys is a universal principle. The Prophet was very concerned about the issue. The breach of this principle by the other party, therefore, has been the causes of some wars.

4. Collaboration with the enemies.

5. Demand for help of Muslims exposed to violence and persecution of other countries because of their belief.

The Prophet also paid maximum attention during the war to protect the humanitarian values. He has instructed his commanding chiefs not to harm anyone and anything except the actual combatants, and even after the victory his main concern has been to protect the human rights of non-Muslims living under His protection.

Every war waged after the period of the Prophet, had some kind of economic, social and political causes behind it. Hence the wars after the Prophetic era should be considered within the circumstances of the time. The paper, therefore, will be concluded within this context due to the primarily binding effect of the Qur'anic verses and practices of the Prophet on the Muslims.

Giriş

İslam'ın iki temel kaynağı Kur'ân ve hadisler'in öngördüğü cihâd farızası etrafındaki tartışmalarda Müslüman bakış açısıyla bazı istisnalar dışında Batılı araştırmacıların algısı arasında taban tabana zıt iki anlayış göze çarpmaktadır. Batılıların cihâdi yorumlama biçiminde İslam'a karşı önyargılı bir tutumun etkisi düşünülse de temel problem olarak Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadislerini anlama konusundaki metodolojik bilgi eksikliği ile tarihsel süreçte oluşan bazı uygulama örneklerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında İslam hukukçularının kendi dönemlerinin şartlarına uygun olarak geliştirdikleri bir takım icthadi hükümlerin de bu şartlardan soyutlanarak okunmasının bazı yanlışlara kapı araladığı söylenebilir.

Konunun sağlam bir zeminde tartışılabilmesi için iki hususun birbirinden ayrılması zorunludur. Birincisi ilke olarak Kur'ân ve hadis'in cihada yaklaşımı, bu iki temel kaynağa göre onun içeriği ve anlamı, Hz. Peygamber'in savaşmasını ortaya çıkaran sebepler. İkincisi de Hz. Peygamber döneminden sonraki her bir savaşın kendi özel şartları ve bağlamı. Bu tebliğde ana hatlarıyla İslam dininin iki temel kaynağı Kur'ân ve hadislerdeki cihâd anlayışı, ilkeler bağlamında tespiti çalışılacaktır.

I-Cihadın Çağdaş Oryantalizm Açısından Okunması

Çok azı istisna Batılı araştırmacılar ortak bir kanaat olarak cihâdın, farz derecesinde bir zorunluluk olarak bütün dünya Müslüman oluncaya ya da İslam hakimiyetine boyun eğinceye kadar savaş anlamına geldiğini iddia etmekte ve bir elinde Kur'ân diğer elinde silah bütün dünyayı Müslüman yapabilmek için sürekli savaşan bir Müslüman imajı çizmektedirler.

Bu düşüncelerin oluşmasında da Müslümanların dünyayı *Dâru'l-İslâm* ve *Dâru'l-Harb* şeklinde ikiye ayırmalarının etkili olduğu görülmektedir. Batılı müelliflere göre bu ayırım *Dâru'l-Harb* kategorisinde yer alan gayr-ı Müslim ülkelerin *Dâru'l-İslâm'a* dönüşünceye kadar savaşın süreceği, Müslüman bir ülkenin zaruret bulunmadıkça gayr-ı Müslim bir ülke ile kalıcılık arzeden bir barış antlaşması imzalamasının mümkün olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla Müslüman ülkelerle diğerleri arasındaki ilişki savaş hali temeline oturmaktadır.

Kur'ân'a göre bir Müslüman ülke savaş ilan etmeden önce karşı tarafa öncelikle Müslüman olmalarını teklif eder, kabul etmezlerse Müslümanların hakimiyetine girerek cizye ödemelerini önerir, bunu da reddederlerse savaş başlar.²

² Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1971, s. 130-131; Bernard Lewis, "Politics and war", *The Legacy of Islam* (ed. Joseph Schacht-C. E. Bosworth), Oxford 1974, s. 174-176; a.mlf., *İslam'ın Siyasal Dili* (trc. Fatih Taşar), Kayseri 1992, s. 111, 115; a.mlf., *İslam'ın Krizi* (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul 2003, s. 39; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1981, s. 201; Rudolph Peters, *İslam ve Sömürgecilik, Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi* (trc. Süleyman Gündüz), İstanbul 1989, s. 179-180; Henri Masse, *İslam* (trc. C. Cabbarov-A. Aleskerov),

Batılı kaynaklarda Müslümanların diğer din mensuplarıyla ilişkilerinin oturtulduğu temel çerçeve budur. Hatta Max Weber doğrudan İslam ile ilgili değerlendirmesinde daha da ileri giderek “İlk dönemde İslamiyetin, dünya fatihi savaşçıların dini ve disiplinli mücahitlerin şövalye örgütü” olduğu şeklinde bir iddiada bulunmaktadır.³

Özellikle din özgürlüğüne vurgu yapan ayetlerin Müslümanların zayıf olduğu Mekke dönemi ile ilgili bulunduğu, Müslümanlar güç kazandıktan sonra sürekli bir biçimde savaşı esas aldıkları da iddialar arasındadır.

II-İslam'ın Temel Kaynakları Bakımından Cihadın Tanımlanması

Cihâd, bir çok anlamda kullanılmakla birlikte *silahlı mücadele* en fazla dikkat çeken boyutu olmuştur. Özellikle batı literatüründe *holy war* şeklindeki tercümesiyle cihâd'ın diğer anlamları göz ardı edilerek savaşın kutsandığı bir manayı ifade ettiği savunulmaktadır. Ona kutsallık kazandıranın da Allah ve Peygamber'in emri olması, amacının da bütün insanların Müslümanlığı kabulü ya da İslam hakimiyetine boyun eğmesi şeklinde belirlenmiştir. Oysa John Bowker gibi bazı araştırmacılar cihadın batı dillerine genellikle *holy war* olarak tercüme edilmesini yanlıtıcı bulur ve cihadın büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrıldığını belirterek büyük cihadın herhangi bir kötülüğe veya arzuya (nefis) karşı savaş; küçük cihadın da İslam'ın ya da İslam ülkesinin veya toplumunun saldırıya karşı savunulması şeklindeki tanımlarına yer verir. Bunun da sadece silahla değil kalem ya da dil ile savunma şeklinde olabileceği bilgisini de kaydeder. Ayrıca John Bowker isabetli bir şekilde savunmanın da silahlı bir çatışmayı gerektirmesi halinde katı kuralların konduğunu ve bunun da sadece savunma amaçlı olabileceğini kaydeder. Peşinden de Hz. Peygamber'in savaşanlar dışındaki bütün canlı ve cansız varlıkların dokunulmazlığını ifade eden hadisine yer verir. *Dinde zorlama yoktur* ayetinden (Bakara, 2/256) dolayı cihadın, asla diğer insanların dinini değiştirmeyi amaçlamadığını vurgular ve bir Müslümanın bu kuralları görmezlikten gelmesinin hesap gününde cevap vermesi gereken bir günah olacağı inancına atıfta bulunur.⁴

Bir başka batılı yazar Emile Dermenghem de cihâd'ın insanları kılıçla tehdit ederek dine davet etmek anlamına gelmediğini özellikle vurgular ve Kur'ân'ın dinde zorlamayı yasaklayan açık hükmünün (Bakara, 2/256) böyle bir anlayışa izin vermediğinin altını çizer. Yine aynı yazar Kur'ân'ın ilk olarak hücum etmemeyi ve hiçbir zaman itidalden ayrılmamayı emrettiğini

Bakı 1992, s. 74-75; Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış* (trc. Fethi Gedikli), İstanbul 1999, s. 62-63; a.mf., *İslam'da Adalet Kavramı*, İstanbul 1999, s. 209-210; Hans Kruse, “İslam Devletler Hukukunun Ortaya Çıkışı” (trc. Yusuf Ziya Kavakçı), *İTED*, IV/3-4 (1971), s. 57, 65, 66; E. Royston Pike, “Jihad”, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London 1951, s. 212; Paul E. Johnson, “Jihad”, *An Encyclopedia of Religion* (ed. Vergilius Ferm), New Jersey 1959, s. 396.

³ *Sosyoloji Yazıları* (trc. Taha Parla), İstanbul 1993, s. 229.

⁴ John Bowker, “Jihād”, *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford-New York 1997, s. 501.

hatırlatır.⁵

Gerçekten de İslam alimleri başlangıçtan itibaren cihâd'ın kime karşı ve hangi araçlarla yapılacağı üzerinde geniş biçimde durmuşlardır. Bu konular etrafında gelişen fikirler cihadı anlamaya da yardımcı olmaktadır.

İlk dönemlerde Kur'ân ve Hadislerde ifadesini bulan cihâd emrini anlama çabalarında ona sözlük manasından bağımsız olmayan anlamlar yüklediği ve bu çerçevede çeşitli ayırımlara gidildiği dikkati çekmektedir. Hatta bu tür yaklaşımlar bizzat Hz. Peygamber'in hadislerinde yer almaktadır. Mesela O, hadislerinde, nefisle mücahedeyle;⁶ zalim idareciye karşı hakkı haykırmayı,⁷ farzların ifasını;⁸ anne-babaya bakmayı;⁹ hacc-ı mebrûru¹⁰ cihad olarak isimlendirmiştir.

İlk dönem müfessirlerinden ve Kur'ân-ı Kerîm üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767) birden fazla anlama gelen kelimelerin Kur'ân'da hangi manalarda kullanıldığını inceleyen *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı meşhur eserinde cihâd kelimesini de tetkik etmiş ve sözle, silahla, eylemle olmak üzere üç anlamı üzerinde durmuş, bu anlamlarda kullanılan bazı ayetlere de işaret etmiştir.¹¹

İlk dönemlerden itibaren cihâdın büyük ve küçük ayrımı oldukça yaygınlık kazanmıştır. İslamî literatürde nefisle cihadın açık düşmanla cihâddan daha büyük ve daha çetin olduğuna da özellikle vurgu yapılmıştır.¹² Bu ayırım da Beyhakî'nin (ö.458/1065) eserine aldığı bir rivayete dayanır. Bir savaştan dönen askerlere Hz. Peygamber'in küçük savaşı bitirip büyük savaşa geldiklerini söylemesi üzerine kendisine büyük savaşın ne olduğu sorulmuş O da: "*Kulun nefsi ile cihadıdır*" buyurmuştur.¹³ Bu hadis her ne kadar daha mevsuk kabul edilen eserlerde zikredilmiyor ve isnadı da zayıf bulunuyor ise de hadisin Kur'ân ve sünnetle uyumundan dolayı ulema ona önem vermiş ve dikkate almıştır. Söz gelimi şu ayet bu hadisle bağlantılı

⁵ *Hazret-i Muhammed'in Hayatı* (trc. Reşat Nuri Güntekin), İstanbul 1958, s. 167-168.

⁶ Mücahid Allah'a itaat noktasında nefsiyle mücahede edendir (Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 20-22).

⁷ *Cihadın en faziletlisi zalim sultana veya zalim idareciye karşı adaleti (hakkı) haykırmaktır* (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13; Nesâî, "Bey'at", 37; İbn Mâce, "Fiten", 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 19, 61; IV, 314, 315; V, 251, 256).

⁸ Hz. Peygamber kendisine tavsiyede bulunmasını isteyen Enes b. Mâlik'in annesine "*Günahları terk et, bu hicretin en faziletlisidir, farzlara devam et bu cihadın en faziletlisidir*" (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat* (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1415, VII, 376, 421, nr. 6731, 6818).

⁹ Cihada katılmak için izin istemek üzere kendisine gelen birisine Hz. Peygamber: "*Annen-baban sağ mı*" diye sormuş "*evet*" cevabını alınca da "*O halde sen onlara bakmak suretiyle cihâd et*" buyurmuştur (Buhârî, "Cihâd", 138, "Edeb", 3; Müslim, "Birr", 5; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 31; Nesâî, "Cihâd", 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 165, 172, 188, 193, 197, 221).

¹⁰ *Cihadın en faziletlisi mebrûr hacdır* (Buhârî, "Hacc", 4; "Sayd", 26; "Cihâd", 1; İbn Mâce, "Menâsik", 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 71, 79).

¹¹ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (nşr. Abdullah M. Şehhâte), Kahire 1414/1994, s. 290.

¹² Mesela bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, 1407/1986-87, XI, 338.

¹³ Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr* (nşr. Âmir Ahmed Haydar), Beyrut 1408/1987, s. 165, nr. 373; Süyûtî, *el-Câmi'u's-sagîr* (Fezû'l-Kadîr ile), Beyrut 1391/1972, IV, 511, nr. 6107.

olarak ele alınmıştır:¹⁴ *Rabbinin makamından korkan ve nefisini kötü arzular-
dan uzaklaştıran için cennet yegane barındır.*¹⁵ Bu sebeple hadis, bir çok
eserde geçmekte ve nefisle cihadın açık düşmanla savaştan daha önemli ve
büyük olduğuna dayanak yapılmaktadır. Mesela Süfyân es-Sevrî'nin
(ö.161/777) şöyle dediği nakledilmektedir: “*Senin gerçek düşmanın öldür-
düğünde ecir aldığın dış düşmanın değildir. Geçek düşmanın içindeki nefisindir.
Düşmanla savaştığından daha çok onunla savaş.*”¹⁶ İbrahim b. Edhem
(ö.161/777) de: “*Cihâdın en çetini nefsin arzularına karşı olanıdır*”¹⁷ demek-
tedir. İlk dönem müfessirlerinden Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) de
Ankebût suresinin 69. ayetiyle ilgili olarak cihadın sadece kâfirlerle savaş
anlamına gelmediğini bundan başka Allah'ın dinine yardım, ilâhî gerçekleri
tersyüz edenlerle ilmi mücadele (er-redd 'ale'l-mubtilîn), zalimleri zaptu
rapt altına alma/kontrol (kam'u'z-zâlimîn), iyiliği hakim kılma kötülüğü
engelleme yolunda çaba, Allah'a itaat hususunda nefisle mücâhede anlamlarına
vurgu yapar ve nefisle mücadeleyi en büyük cihâd olarak nitelendirir.¹⁸
İbn Battâl (ö.449/1057) da cihad'ın iki kısmından bahseder:

1-Açık düşmanla cihâd. Bu zarar veren kâfirlere karşı cihaddır.

2-Gizli (bâtınî) düşman. Bu da nefis ve hevâ'ya karşı cihaddır. Bu ikisine
karşı cihad ise cihâdların en büyüğüdür.¹⁹ İbn Receb el-Hanbelî
(ö.795/1393) de bu ayırımı katılır.²⁰

Esasen nefisle cihâd'ın önemli görülmesi Kur'ân-ı Kerîm'in nefsin saptı-
rıcı özelliğine dikkat çekmesi²¹ ve Hz. Peygamber'in “*Asıl mücâhid Allah
yolunda nefsiyle cihâd edendir*” şeklindeki hadisine dayanır.²² Abdullâh b.
Ömer de kendisine sorulan cihâd ile ilgili bir soruya: “*Önce nefsinden başla
ve ona karşı cihâd et, önce nefsinden başla ve ona karşı savaş*” şeklinde cevap
vermiştir.²³

İbrâhim b. Ebî 'Able de savaştan dönen bir grup mücahide küçük savaştan
büyük savaşa döndünüz peki büyük cihâd için neler yaptınız? diye hitap
edince onlar: *Büyük cihâd nedir?* diye sormuşlar İbrahim b. Ebî 'Able de:
“*Kalbin cihâdıdır*” diye cevap vermiştir.²⁴

Hz. Ebû Bekir de kendinden sonra hilafete aday olması için öneride bu-

¹⁴ Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, Beyrut 1391/1972, IV, 511, ayrıca bk. III, 109; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Kahire, ts. (İdâretü't-Tibâ'ati'l-münîriyye), XIX, 209.

¹⁵ Nâzî'ât (79), 40-41.

¹⁶ İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh* (nşr. Ebû Temîm İbrâhîm), Riyad, ts. (Mektebetü'r-Rüşd), X, 210.

¹⁷ Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, Beyrut 1391/1972, IV, 511.

¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Ebû İshâk İbrahim Eттаfeyyîş), Kahire 1387/1967, XIII, 364-364.

¹⁹ İbn Battâl, *a.g.e.*, X, 210.

²⁰ *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, Kahire, ts. (Dâru'd-Da'Ve), s. 171, 172.

²¹ Sâd (38), 26.

²² Tirmizî, “Fezâilü'l-cihâd”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 20, 22.

²³ İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, Kahire, ts. (Dâru'd-Da'Ve), s. 171.

²⁴ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 171.

lunduğu Hz. Ömer'e öncelikle nefsiyle cihat etmesini tavsiye etmiştir.²⁵

Kur'ân lugatı müellifi Râgıb el-İsfahânî (ö.502/1108) daha sonra bir çok alim tarafından da benimsenen tasnifinde Allah yolunda cihâd için üç düşman belirlemiştir. Bunlar: 1-Açık düşman 2-Şeytan 3-Nefis'tir.²⁶

Birinci sırada yer alan açık düşmanın saldırı halinde olan açıkça düşmanlığını ilan etmiş bulunan insanlar olduğu aşikârdır. Buna karşı savunma meşrudur ve bu evrensel bir kuraldır. İkinci ve üçüncü durumda yer alan şeytan ve nefis ise insanın sinsi düşmanıdır ve insanlardan oluşan açık düşmandan daha tehlikelidir. Kur'ân-ı Kerîm şeytanın Allah'ın rahmetinden kovulduktan sonra insanları saptırmak için mühlet istediğini Allah'ın da kendisine izin verdiğini,²⁷ onu da apaçık düşman ilan ettiğini²⁸ belirtir. Nefsin de sürekli bir biçimde kötülüğü emrettiğine dikkat çeker.²⁹ Şeytan ve nefis iç ve gizli düşman kategorisinde birleşirler. Kur'ân-ı Kerîm iç düşmanla ilgili cihâd sürecini ve nihai hedefine işaret eder. Buna göre *emmâre* denilen sürekli kötüye çeken nefisle mücadenin sonucunda nefis kendisini kınayan, eleştiren bir konuma gelir (*levvâme*).³⁰ Bunun bir adım sonrasında da geçici bayağı zevklerden kurtularak huzura erer ve böylece *mutmainne* derecesine çıkar.³¹ Nihayetinde de Allah'ın takdirine razı olur (*râdiye*) ve bunun peşinden de her mü'minin birinci önceliği olan Allah'ın rızasına kavuşarak (*mar-diyye*) ebedi mutluluğu yakalar.³²

Ünlü müfessir Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209) ise kendilerine karşı cihâd yapılacak düşmanları üç kısımda ele alır ve onlarla mücadele yollarına yer verir:

1-Kendisi ile nefsi arasında cihâd. Bu bayağı zevklerden ve isteklerden mahrum etmek suretiyle nefse hükmetmektir.

2-Kendisiyle diğer insanlar arasında cihâd. Bu insanlardan beklentilerini kesmek, onlara şefkat ve merhametle yaklaşmaktır.

3-Kendisi ile dünya arasında cihâd. Bu da dünyayı ahireti için bir azık edinmektir.³³

Meşhur dildilerden Fîrûzâbâdî (ö.817/1414) de Kur'ân-ı Kerîm'de cihâd edilmesi gereken beş düşmandan bahsedildiğini belirtir ve bunları ayetlerden örneklerle şu şekilde kategorize eder:

1- Kâfirler ve münâfıklarla *burhân* ve *hucce*'le (açık kanıt ve kesin delillerle tartışarak) mücadele,

2-Doğru yoldan sapmış olanlarla (ehlü'd-dalâle) kılıç ve savaşma yoluyla

²⁵ İbn Receb el-Hanbelî, *a.g.e.*, s. 171-172.

²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1985, s. 208.

²⁷ Hicr (15), 39; Sâd (38), 82.

²⁸ Bakara (2), 168, 208; En'âm (6), 43, 142; Enfâl (8), 48; Yûsuf (12), 5; Neml (27), 34; Yâsîn (36), 60...

²⁹ Yûsuf (12), 53.

³⁰ Kıyâme, 75/2.

³¹ Fecr, 89/27.

³² Fecr, 89/28-30.

³³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, XXIX, 317.

cihâd:

3-Nefisle mücâhede,

4-Hidâyet yolunda şeytana muhalefet etmek suretiyle onunla mücâhede,

5-Allah'a yaklaşma ve O'nun lutfuna mazhar olma amacıyla kalple mücahede.

Aynı müellif, bu kategorik ayırımdan sonra gerçekte mücâhede'nin üç grupta ele alınması gerektiğini söyler ve Râgıb el-İsfahânî'nin şu tasnifine katılır:

1-Açık düşmanla cihad

2-Şeytanla cihad

3-Nefisle cihad.³⁴

Nefisle mücadelenin açık düşmanla savaştan daha büyük cihâd olarak kabul edilmesi bir başka ifadeyle iç düşmanla savaşın dış düşmanla savaştan daha önemli görülmesinin iki temel sebebi olabilir:

Birincisi nefisine yenik düşmüş olan insanların sahip oldukları gücü her an başta kendisi olmak üzere çevre ve toplum aleyhine kullanabilecek bir potansiyele sahip olması.

İkincisi de herhangi bir nedenle savaş çıkması durumunda nefisine yenik düşmüş olan bir insanın savaş esnasında savaş ahlakına riayet etmesinin düşünülemez olmasıdır.

Her iki durumda da temel insani değerlerin zarar görmesi kaçınılmazdır. Çünkü böyle bir insan artık benliğini kaybetmektedir. Bu sebeple özellikle İslâm'ın ilk yıllarında savaşa izin verilmemesinin sebeplerinden birisi henüz nefis terbiyesinin sağlanmaması dolayısıyla savaş ahlakının oluşturulması sürecinin tamamlanmamasıdır. Çünkü Arap kabileleri dört ay dışında hiçbir insani değer tanımadan intikam, şovenizm, dünya menfaati gibi sebeplerle savaşı bir yaşam biçimi haline getirmişlerdi. Onların bu alışkanlıklarının özellikle tedavi edilmesi icap ediyordu. Bu bağlamda gönüllerdeki cahiliye hisleri silinip, kin ve nefret ateşi söndürülüp onun yerine en yüce insani duyguların yerleşmesi lazımdı ki bu bir süreci gerektiriyordu. Aksi takdirde eski alışkanlıkları tekrar nüksedebilir ve bundan da insanlık zarar görebilirdi. *"Yâ Rasûlallah biz müşrik iken daha başımız dik ve kimseye boyun eğmeden yaşadık, Müslüman olduk boynumuz büküldü, niçin savaşmıyoruz?"* diyen Abdurrahmân b. Avf ve arkadaşlarına Hz. Peygamber: *"Ben affetmekle emrolundum, onun için kimseyle vuruşmayın"* buyurmuştur³⁵ ki gerçekten bu büyük bir erdem ve önemli bir eğitim hamlesidir. Bu sebeple hemen işin başında savaşı isteyenlere ve savaşmaya izin verilmemesini bir aşağılanma kabul edenlere Allah Te'âlâ'nın öncelikle namaz ve zekatla bu duyguları

³⁴ Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî latâîfi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Kahire 1416/1996, II, 401-403, "c.h.d." md.

³⁵ Nesâî, "Cihâd", 1; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, IV, 173; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (nşr. M. İbrahim el-Bennâ v.dğr.), İstanbul 1985, II, 315.

kazanarak derûnî anlamda bir arınmanın temini için³⁶ ikazda bulunması³⁷ İslam'da şiddetin tasvip edilmediğinin bir ifadesi olarak önemli bir örnektir.³⁸

Gerçekten bütün saldırılara rağmen savaşmaya belli bir dönemden sonra izin verilmesi sadece Müslümanların güçsüz olmalarıyla izah edilemez. Özellikle savaşçıların belli bir eğitim sürecinden geçirilmesi güç kullanımının hangi şartlarda ve hangi ölçüde meşruiyet kazanacağını ipuçlarını vermesi noktasında ilginçtir.

Konunun bir başka boyutu da az önce söylendiği gibi savaş ahlakı ile ilgilidir.³⁹ İnsanlara belli bir eğitim düzeyi kazandırmamış olsaydı az ileride değinileceği üzere Hz. Peygamber'in savaş esnasında sadece silahlı askerlerin muhatap alınmasını öngören talebinin yerine getirilmesi oldukça zorlaşabilirdi. Çünkü savaş öfke duygusunun yoğun yaşandığı bir ortamı ifade eder. Bu duygunun terbiye edilmemesi insanı azgın bir hayvandan daha yıkıcı hale getirir. Az ileride değinileceği üzere Uhud savaşı sonrası müşriklerin yaptıklarından çok etkilenen Müslümanlar intikam hisleriyle dolunca Nahl suresinin 126-127. ayetiyle uyarılmışlardır. Bu da gösteriyor ki nefis eğitimi uzun bir süreç olarak devam etmektedir.

Bütün bu sebeplere binaen bazı alimlerin cihadın meşru kılınmasının hikmetini, eksiklikleri bulunanların bu eksikliklerinin giderilip kemale erdirilmeleri ve onların ortaya çıkaracağı kargaşa/bozgunculuk (fesâd) ile taşkınlık ve kıskırtmalara engel olmak şeklinde belirlemeleri oldukça çarpıcıdır.⁴⁰

Ortak bir görüş olarak şunu ifade etmek gerekir ki İslâm alimlerinin öngörmüş olduğu cihâdın bütün kategorilerinde saldırı halinde bir düşman söz konusudur ve buna uygun araçlar, yöntemler belirlenmiştir. Cihâd'ın da saldırı halindeki bu düşmanların gücünü kırmayı amaçladığı dikkati çeken önemli hususlardan birisidir. Bu sebeple bazı dilcilerin cihâdın tanımını:

استفراغ الوسع في مدافعة العدو

"Cihâd veya mücâhede düşmana karşı müdafaada (düşmanı geri püskürtmede) bütün gücü sarfetmektir" şeklinde yapmaları anlamlıdır.⁴¹

Sonuç olarak Râgıb el-İsfahânî'nin cihâdı üç düşmana karşı yapılan mücadele olarak bölümlenmesi bunun da kabul görmesi Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin ruhuna uygun gözükmektedir. Çünkü mücâdele, Allah yolunda kalmak isteyenlerle Allah yolundan döndürmek isteyenler arasında geçmek-

³⁶ Nisâ' (4), 77.

³⁷ M. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife), V, 264.

³⁸ bk. Cevdet Said, *İslâmî Mücadelede Şiddet Sorunu* (trc. H. İbrahim Kaçar), İstanbul 1995, s. 48, 111.

³⁹ Hz. Peygamber dönemi savaş ahlakı eğitimi örnekleri için bak. Saffet Köse, "Hukuk mu Ahlak mı?", *İHAD*, sy. 17, Konya 2011, s. 21-27.

⁴⁰ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, III, 109.

⁴¹ Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî latâîfi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Kahire 1416/1996, II, 401-402, "c.h.d." md.

tedir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîslerde özellikle *el-cihâd fi sebîlillâh* ile *es-saddü 'an sebîlillâh* ifadelerinin⁴² kullanılmış olması son derece manidar ve oldukça açıklayıcıdır. *el-Cihâd fi sebîlillâh* Allah yolunda çaba sarfetmek, *es-saddü 'an sebîlillâh* de Allah yolundan vazgeçirmek demektir. Nitekim Kur'ân müşriklerin Allah yolundan vazgeçirme çabalarına işaret ettikten sonra güçleri yetmiş olsa Müslümanları dinlerinden döndürünceye kadar savaşmaya devam edeceklerini haber vermektedir.⁴³

Bunun sebebi de İslâm'ın gelişidir. İslâm'ın gelişi karşı tarafın *tuğyan* ve *küfrünü* arttırmış,⁴⁴ bu da onların kin ve düşmanlıklarına, saldırılarına hız kazandırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ısrarla üzerinde durduğu üzere Müslümanlara Allah yolundan dönmeleri ve dinlerinden vazgeçmeleri için her türlü eziyet ve baskı reva görülmüş buna karşılık başlangıçta Müslümanlara birçok güçlük içinde *Allah yolunda hicret* yolu görünmüştü.⁴⁵ Habeşistan ve Medîne'ye yapılan hicretler bu sıkıntılı durumun çıkış yolu idi. Müşriklerin buralarda da onların peşini bırakmadıkları çok iyi bilinmektedir. Daha sonra Allah yolundan vazgeçirme faaliyetleri ve bu yoldan döndürme çalışmaları hız kesmeyince hatta daha da şiddetlenince *her türlü insanlık dışı saldırıyla Allah yolundan döndürmeye* karşı *yüksek ahlak ilkelerine bağlı kalınarak Allah yolunda savaşmaya* izin verilmişti.

Bu mücadele açık düşmanlarla yapılan savaştı. Mücadelenin bir de mali boyutu vardı. Onlar mallarını *Allah yolundan vazgeçirmek için* harcıyorlardı. Müslümanlardan da aynı şekilde mallarını *Allah yolunda harcayarak* mücadele etmeleri istenmiştir.⁴⁶

Allah yolundan alıkoyan ve vazgeçirmeye çalışan diğer iki düşman da şeytan ve nefistir. Şeytan Allah yolundan vazgeçirmek ve döndürmek için bir takım şeyleri süslü gösterir ve Allah yolundan saptırır.⁴⁷ Ancak o ihlaslı kullara zarar veremeyecektir.⁴⁸ O halde şeytanla cihâd, Allah'a samimi bir teslimiyetle başarıya ulaşabilir.

Kur'ân-ı Kerîm, burada cihâd açısından çok ince bir noktaya daha vurgu yaparak iki yolda mücadeleyi karşılaştırır ki cihâdı açıklayıcı olması bakımından son derece dikkate değer bir husus olarak göze çarpmaktadır. Mü'minler *Allah yolunda* savaşırken⁴⁹ kâfirler *tâgût yolunda* savaşmaktadırlar.⁵⁰ Kur'ân'a göre Allah insanları *karanlıktan aydınlığa* çıkarırken tâgût *aydınlıktan karanlığa* çıkarmaktadır.⁵¹ Müfessirlere göre birinci ayette tâgût'tan maksat şeytan iken, ikincisinde Ka'b b. Eşref'in (ö.3/624) sembol-

⁴² Nisâ' (4), 160; A'râf (7), 45, 86; Enfâl (8), 36, 47; Tevbe (9), 34; Muhammed (47), 1, 32, 34.

⁴³ Bakara (2), 217.

⁴⁴ Maide (5), 64, 68.

⁴⁵ Nisâ' (4), 89, 100; Nûr (24), 22.

⁴⁶ Bakara (2), 195, 261-262; Enfâl (8), 60.

⁴⁷ Neml (27), 24; Ankebût (29), 38; Zuhruf (43), 37.

⁴⁸ Hicr (15), 39-40; İsrâ' (17), 61.

⁴⁹ Nisâ' (4), 76; Tevbe (9), 111; Sâff (61), 4; Müzzemmil (73), 20.

⁵⁰ Nisâ' (4), 76.

⁵¹ Bakara (2), 257.

ze ettiği⁵² şeytanca zihniyete sahip⁵³ inatçı, zorba, despot, zalim, kural tanımayan, gücünü biraz da mistik, ilâhî ya da kehanet, sihir gibi olağanüstü özelliklerinden aldığı intibai veren bir yapıya sahip olan kişilerdir.⁵⁴

Ka'b b. Eşref'in kişiliği konuyu aydınlatmaktadır. Bu şahıs, bazı müşriklerin ve diğer bazı gayr-ı Müslim unsurların taparcasına bağlılık hissettikleri bir kişiydi. Bedir savaşından sonra Mekke'ye giderek müşrikleri, şiirleriyle Müslümanlara karşı tahrik etmiş, intikam duygularını körüklemiş, onları cesaretlendirmiş, yine onları servetiyle desteklemiş, Hz. Peygamberi ve Müslümanları şiirleriyle hicvetmiş, bunlarla da yetinmeyerek kırk kadar adamıyla Müslümanlara karşı savaşmak üzere Mekkelilerle anlaşmıştı.⁵⁵ Onun bu saldırıları karşısında Hz. Peygamber öldürülmesini istemiş ve kendisi katledilmiştir.

Bu tür insanlar azgınlık ve taşkınlık yapmaları, hak tanımamaları ve her türlü entrikaya başvurarak saldırganlıklarıyla şeytanla birleşmektedirler. Aynı kökten gelen *tâgî* kelimesi de engellere bakmaksızın ve özellikle de dini ve ahlakî mülahazaları çiğneyerek yoluna devam eden, kendisini hiçbir şeyin durdurmasına izin vermeyen ve kendi gücüne güveni sınırsız olan kişi demektir.⁵⁶

Nefis de insanı Allah yolundan saptırır ve Allah yolundan sapanlara ise şiddetli azap vardır.⁵⁷ O zaman nefsi arzuladığı şeylerden mahrum etmek kurtuluşa götürecektir ve azaptan kurtaracak yoldur.⁵⁸ Nefsi kötü arzuların menetmek ise onunla cihaddır.

Görüldüğü üzere Müslümanı Allah yolundan döndürmeye çalışan üç düşman vardır ve bunlara karşı uygun araçlarla savunmada bulunmak Allah yolunda cihaddır. İlk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman'a göre ise bu araçlar, az önce geçtiği üzere söz, silah ve ameldir.

III- Cihâd Hasen li-Gayrih'dir

Hanefî usülcüler, emirleri özü itibariyle yani bizzat kendisindeki bir manadan dolayı güzel (hasen bi-nefsih) ve bir başka sebeple güzel (hasen li-gayrih) olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bunların da kendi içinde kategorileri vardır. Ancak bunlar doğrudan konumuzu ilgilendirmediği için üzerinde durulmayacak ve cihâdın bu kategoriler arasındaki yeri ve nasıl bir zihniyeti yansıttığı tespiti çalışılmakla yetinilecektir. Bu alimlerimize göre cihâd, doğrudan doğruya özü itibariyle değil bir başka manadan dolayı güzeldir. Bunun pratikteki sonucu onu güzel kılan mana ortadan kalktığında kendisi-

⁵² Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh*, s. 116; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 172-173.

⁵³ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, s. 489, "t.g.v" md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 454, "t.g.y." md.

⁵⁴ Bakara (2), 257; Nisâ' (4), 51, 60, 76; Maide (5), 60.

⁵⁵ M. Ali Kapar, "Ka'b b. Eşref", *DîA*, XXIV, 3-4.

⁵⁶ T. Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 2003, s. 235.

⁵⁷ Sâd (38), 26.

⁵⁸ Nâzi'ât (79), 40-41.

nin de kalkmış olmasıdır. Bunu şöyle bir örnekle daha açık hale getirmek mümkündür. Cuma namazı için koşmak/çaba sarfetmek (sa'y) özü itibariyle/bizatıhi değil Cuma namazına vasıta olmasından dolayı güzeldir. Seferde olmak gibi Cuma namazının farz olma hükmü ortadan kalktığına sa'y hükmü de kalkar. Keza suçun bulunmadığında cezanın bulunmaması da örnek olarak zikredilebilir. Cihad da kafirlerin şerrini defetmenin ve hak dini yüceltmenin vasıtası olduğundan güzeldir. Eğer ortada düşmanlık yoksa cihadı gerekli kılan bir sebep de yoktur. Hanefî usulcüler ortak bir dille cihâdın özü itibariyle güzel sayılmayacağını şu ifadeyle izah ederler:

أَمَّا الْجِهَادُ فَلِأَنَّهُ لَيْسَ بِحَسَنٍ فِي وَضْعِهِ ؛ لِأَنَّهُ تَغْذِيبُ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَحْرِيبُ بِلَادِهِ وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ حُسْنٌ
كَيْفَ وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ { الْآيْمِيُّ بُنْيَانُ الرَّبِّ مَلْعُونٌ مَنْ هَدَمَ بُنْيَانَ الرَّبِّ }

“Cihâd bizatıhi güzel olduğu için emrolunmuş değildir. Çünkü cihad Allah'ın kullarına azap/acı çektirmeyi ve köylerin-kentlerin tahribini beraberrinde getirmektedir. Bunda ise bir güzellik sözkonusu olamaz. Hz. Peygamber'in “*Âdemoğlu Allah'ın şaheser yapıtıdır. Allah'ın diktiği bu yapıtı yıkan ise mel'undur*” şeklindeki hadisi⁵⁹ ortadayken ” cihâdın güzel olduğu nasıl söylenebilir ki!”⁶⁰

Bu ifadeler Müslümanların cihadın savaş boyutunu merkeze alarak dünyayı şekillendirmek istedikleri yönündeki bir takım iddialara gerçekçi bir cevap olarak oldukça önemlidir. Hatta zikri geçen hadis mevsuk hadis eserlerinde yer almasa bile hakim zihniyeti yansıtmaya açısından oldukça değerlidir.

Bunun yanında Hanefî usulcüler cihadın sebeplerinden birisi olarak kâfirin küfrünü de zikrederler. Mesela Abdülazîz el-Buhârî (ö.730/1330) şöyle der: “*Cihâd ancak kâfirin küfrü sayesinde güzel olmuştur. Çünkü kâfir Allah'a ve Müslümanlara düşman olmuştur. Bundan dolayı kâfirleri yok etmek, hak dini güçlendirmek ve yüceltmek için cihad meşru kılınmıştır.*”⁶¹

Buradaki ifadelerden de açıkça anlaşılacağı üzere sadece kâfir olma daha açık bir ifadeyle Müslüman olmama savaşın sebebi olarak zikredilmemiştir. Burada küfrün zikredilmesinin sebebi İslam'ın geldiği andan itibaren küfrün, Müslümanlara karşı düşmanlığın ayrılmaz bir parçası ve saldırının itici gücü olmasıdır. Mesela Hıristiyan dünyası ilk dönemlerden itibaren kendi dışındakileri İslam geldikten sonra da Müslümanları heretik/sapkın kabul ederek kendi hak dinlerine! dönünceye kadar savaşılması gereken

⁵⁹ Bu hadise elimizdeki muteber kaynaklarda rastlanılamamıştır.

⁶⁰ Serahsî, *el-Usûl* (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372'den ofset İstanbul 1984, I, 60-63; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl* (*Keşfü'l-esrâr* ile), Beyrut 1417/1997, I, 393-406; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, Beyrut 1417/1997, I, 393-406; Nizâmüddîn eş-Şâşî, *el-Usûl* (nşr. Muhamed Ekrem en-Nedvî), Beyrut 2000, s. 109-111; Sadruşşerî'a, *et-Tavdîh*, Kahire, ts. (Subeyh), I, 374-378; Teftâzânî, *et-Telvîh*, Kahire, ts. (Subeyh), I, 374-378; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316, II, 101-103.

⁶¹ Keşfü'l-esrâr, I, 404.

unsurlar olarak görmüşler ve *Hiristiyan olmamayı* savaşın sebebi saymışlardır. Az ileride cihadın en fazla üzerinde durulan savaş boyutu ele alınırken savaşın sebepleri üzerinde durulacaktır.

IV- Cihâd Bir Din Savaşı Değildir

Özellikle batılı müelliflerde cihâdın bir din savaşı olduğu fikri hakimdir. Mesela Henri Masse, *'savaş, insanları hakiki imana getirmek maksadıyla başlamışsa adaletli kabul edilirdi'*⁶² şeklinde bir iddiada bulunmaktadır. Bu tür iddiaların arka planında Roma hukukundan (bellum justum) uyarlanan Hıristiyanlıktaki *haklı/adil savaş* (just war) anlayışı ile Yahudilikteki *kutsal savaş* inancının etkisi görülmektedir. Nitekim Macid Hadduri de aynı bakış açısıyla İslâm'ın cihâd vecibesıyla haklı savaş anlayışını özdeşleştirmektedir.⁶³ Ayrıca Hadduri İslâm'ın, savaşı Müslüman olmayanlara karşı kesintisiz surette ilan edilmiş olarak tasarlayıp kutsal savaşa dönüştürdüğünü de iddia ederken aynı arka plandan yola çıkmaktadır.⁶⁴ Burada olayların tasviri, terminoloji ve fikir bakımından oryantalistlerin İslâmı kilise kültürü üzerinden okuma alışkanlıklarına dikkat edilmelidir.

Önce şunu belirtmek gerekir ki Kur'ân-ı Kerîm'in Tevbe sûresinin 6. Ayetinden, farklı dine inanmanın savaş sebebi olmadığı açık bir biçimde anlaşılmaktadır. İslâm nezdinde şirk en büyük haksızlık⁶⁵ ve affı olmayan en büyük günah kabul edildiği halde⁶⁶ bir Müslümandan himaye isteyen müşriğe bunun sağlanması ve Müslüman olmaması halinde kendisini güven içinde hissedeceği bir yere ulaştırılması istenmektedir. Üstelik ayetin öncesi ve sonrası dikkate alındığında bu talebin savaş halinde bile gelmiş olsa aynı şekilde hareket edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Yine Mümtahine suresinin 8 ve 9. ayetlerinde açık bir biçimde dini sebebiyle Müslümanla savaşmayan gayr-ı Müslimlerle iyi ilişkiler içinde bulunmanın yasaklanmadığı açıklanmaktadır.

Cihâd'ın bir din savaşı olmadığı ve insanların farklı inançlardan olmasının savaş sebebi ya da öldürülmeleri için bir gerekçe olamayacağının en tipik örneklerinden birisi de şudur. Hz. Peygamber Bedir'de müşrikler saldırıya başlayacağına arkadaşlarını uyararak, saldırı halindeki müşrikler içinde kendi istekleri dışında çevresindekilerin baskısıyla savaşmaya gelenler olduğunu, içlerinde kendilerine iyiliği dokunanların bulunduğunu mümkün olduğu ölçüde bunların korunması yönünde askerlerine talimat vermiştir.⁶⁷ Eğer şirk koşmak bir öldürme sebebi olsaydı Hz. Peygamber imkan eline geçmişken elbette bunları yapardı.

⁶² *İslam*, s. 74.

⁶³ Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, s. 69, a.mlf., *İslam'da Adalet Kavramı*, s. 209-210.

⁶⁴ Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, s. 63.

⁶⁵ Lokman (31), 13.

⁶⁶ bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "ş.r.k." md.

⁶⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kahire 1415/1994, II, 550.

Keza esirlere iyi muamele edilmesi emri de⁶⁸ bu tezi güçlendirmektedir. Ayrıca zimmî hukuku cihadın bir din savaşı olmadığını göstermeye kafidir. Eğer onlar dinlerinden dönünceye kadar savaş yani cihad sözkonusu olsaydı İslam toplumunda gayr-ı Müslimler barınabilir miydi?!

Bundan başka Kur'ân-ı Kerîm çok açık bir biçimde dinde zorlamayı yasaklamış,⁶⁹ ısrarlı bir şekilde Peygamber'in insanlar üzerinde bir zorba olmadığını,⁷⁰ öğüt verici,⁷¹ müjdeleyici (beşîr) ve korkutucu (nezîr)⁷² gibi niteliklerini sayarak görevinin sadece irşâd, tebliğ, ilahi mesajı insanlara ulaştırma ve davet olduğunu, insanların kabul edip etmeme şeklindeki tercihlerine göre karşılıklarını göreceklarini söylemiştir.⁷³ Hatta Kur'ân bu konuda ısrar edilmesini de hoş görmemiştir.⁷⁴ Esasen bu bütün peygamberlerin ortak tutumudur.⁷⁵ Çünkü onun getirdiği değerler diğerlerine göre kör ile gören,⁷⁶ sağır ile işiten,⁷⁷ karanlık ile aydınlık,⁷⁸ diri ile ölü,⁷⁹ eğrilik ile doğruluk⁸⁰ arasındaki fark kadar açık ve dikkat çekici, karanlıkları aydınlatan ışık⁸¹ kadar parlaktır. İnsana da bütün bunları görebilecek basiretler (idrak kabiliyetleri) verilmiştir.⁸² İşte Peygambere düşen görev sadece bu kadar açık hakikatlere işaret ederek insanları davet etmektir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in insanların hidayete gelmesi noktasında gösterdiği olağanüstü çaba karşısında onların yüz çevirmesi karşısında üzülmeye uyarıda bulunur ve vazifesinin sadece tebliğ ve davet olduğuna işaret eder:

إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَافُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ وَمَا يَأْتِيهِمْ لَعْلَكِ بَاخِعٍ نَفْسِكَ إِلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ
مَنْ ذَكَرَ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ

“Herhalde sen, inanmıyorlar diye neredeyse kendini helâk edeceksin! Dilesek onların üzerine gökten bir mu'cize indiririz de boyunları ona eğilir (inanırlar). Rahmân'dan onlara hiçbir yeni Zikir (uyarı) gelmez ki, mutlaka ondan

⁶⁸ İnsan (76), 8-9.

⁶⁹ Bakara (2), 256; Yûnus (10), 99.

⁷⁰ Gâşiyeh (88), 22.

⁷¹ Gâşiyeh (88), 21.

⁷² Bakara (2), 119, 213; Nisâ' (4), 165; Mâide (5), 19; A'râf (7), 188; Hûd (11), 2; İsrâ' (17), 105; Furkân (25), 56; Ahzâb (33), 45; Sebe' (34), 28; Fâtır (35), 24.

⁷³ Ali-İmran (3), 20; Maide (5), 92, 99; Ra'd (13), 40; İbrahim (14), 52; Nahl (16), 35, 82; Kehf (18), 29; Nûr (24), 54; Ankebût (29), 18; Yâsîn (36), 17; Şûrâ (42), 48; Ahkâf (46), 35; Teğabün (64), 12; Cin (72), 23; İnsan (76), 3.

⁷⁴ Kasas (28), 56.

⁷⁵ Nahl (16), 35; Yâsîn (36), 17.

⁷⁶ En'âm (6), 50.

⁷⁷ Hûd (11), 24.

⁷⁸ Ra'd (13), 16.

⁷⁹ Fâtır (35), 19-22.

⁸⁰ Bakara (2), 256; A'râf (7), 146-147.

⁸¹ Nisâ' (4), 174; Mâide (5), 15-16; İbrâhim (14), 1; Hadîd (57), 9; Talâk (65), 11.

⁸² En'âm (6), 104.

yüz çevirici olmasınlar.”⁸³

Kur’ân-ı Kerim davet vazifesinin hangi metotla yapılacağını da anlatır:

*“Rasülüm! Sen rabbinin yoluna "hikmet" ve "güzel öğüt"le çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve o hidayete erenleri de çok iyi bilir.”*⁸⁴

Buna göre davet, araştırmacı delil isteyen ve ilimde belli bir seviyeye gelmiş olan alime “ilim ve akılla gerçeği bulma”, “gerçeği açıklayan, şüpheyi gideren delil”, “sahih ve muhkem söz” gibi anlamlara gelen *hikmetle*,⁸⁵ halka, güzel öğüt; inatçı, cedelci ve tartışmayı sevenlere de güzel ve barışçı bir üslupla tartışarak yapılmalıdır.⁸⁶ Bu noktada Kur’ân-ı Kerim oldukça dikkat çekici olan Hz. Mûsâ ile Fir’avn arasındaki ilişkiyi hatırlatır. Fir’avn yeryüzünde ululuk taslayan ve haddi aşanlardandır.⁸⁷ Tahtını yıkacağından endişe ettiği için kızları bırakıp erkek çocukları kesecek kadar zalimdir.⁸⁸ Tanrılık iddiasında bulunacak kadar da küstahtır.⁸⁹ Bununla birlikte Allah Hz. Mûsâ’ya ona gidip ilâhi mesajı ulaştırmasını ve yumuşak söz söylemesini emretmiştir.⁹⁰

İslam’ın tebliği ile ilgili bu genel esasları dışında Kur’ân-ı Kerim gayr-ı Müslimlere tebliğin nasıl olacağı hususuna da ayrıca değinir:

الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا

*“İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin...”*⁹¹

Ünlü müfessir Mücahid (ö.103/721) bu âyeti, onları yüce Allah’ın yoluna davet etmek ve imana gelebilecekleri ümidiyle O’nun delillerine dikkat çekmek suretiyle en güzel yolla mücadele etmek şeklinde anlamakta ve bu hususta sertlik ve kabalığa yer olmadığına işaret etmektedir. Ayette zikri geçen *“zulmedenler”* ifadesini de *“size zulmedenler ve harb açanlar”* şeklinde anlamaktadır ki⁹² Saîd b. Cübeyr de bu görüştedir.⁹³ Müfessirler buna örnek olarak da her defasında barış antlaşmalarını bozup Müslümanları arkadan vuran Nadîr ve Kureyza Yahudilerini⁹⁴ zikretmektedirler ki oldukça açıkla-

⁸³ Şu’arâ’ (26), 3-5.

⁸⁴ Nahl (16), 125.

⁸⁵ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, s. 504.

⁸⁶ Hökeleki, *a.g.e.*, s. 162.

⁸⁷ Yûnus (10), 83.

⁸⁸ Bakara (2), 49; A’râf (7), 127, 141; İbrâhim (14), 6.

⁸⁹ Nâzi’ât (79), 24.

⁹⁰ Tâhâ (20), 24-44.

⁹¹ Ankebût (29), 46.

⁹² Kurtubî, *a.g.e.*, XIII, 350-351.

⁹³ Taberî, *a.g.e.*, X, 149.

⁹⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, XIII, 350.

yticidir.⁹⁵

Bütün bunlar cihâdın bir din savaşı olmadığını açık kanıtıdır.

V-Dâru'l-İslâm-Dâru'l-Harb Ayırımı

Dünya'nın bu şekilde ikiye bölünmesi Müslümanların Kur'ân ve Sünnetin temel ilkelerinden hareketle ulaştıkları bir sonuç değil karşı tarafın tavrına göre geliştirdikleri güvenlikle ilgili bir ayırımdır.

Dâru'l-harb, Müslümanlarca başlatılacak savaşa açık olan ülke anlamında değil her an Müslümanlara, saldırı gelme ihtimaline karşı alarm halini/teyakkuz durumunda bulunulması gereken bir ülkeyi tanımlar. *Dâru'l-harb* teriminin Arap dilindeki kullanımı da bu anlayışı teyit etmektedir. Arap dilinde *harb* kelimesi barış anlamına gelen *silm*, *selm* ve *sulh* kelimelelerinin karşıtı olarak kullanılır.⁹⁶ Arap dilcileri ise ilk dönemlerden itibaren *Dâru'l-harb* ifadesini "*Müslümanlarla arasında barış antlaşması bulunmayan müşriklerin ülkesi*" olarak tanımlanmaktadır.⁹⁷ Bu da ya fiili saldırı halinde ya da saldırı tehdidi bulunan ülkeleri tanımlamak üzere geliştirilmiş bir kavramdır. Amaç da her an ortaya çıkabilecek bir saldırı durumuna karşı hazırlıklı olmaktır. Çünkü İslam toplumunun başlangıçtan itibaren sırf Müslüman olmaları sebebiyle saldırıya maruz kaldıkları bilinmektedir. Eğer Müslüman ülke ile gayr-ı Müslim ülke arasında doğrudan doğruya barış antlaşması yapılmış ise ya da savaş esnasında bir barış antlaşması imzalanmışsa antlaşma hükümlerine sadık kalmak Kur'ân'ın emridir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm açık bir şekilde savaş sırasında bile karşı tarafın barış teklifi ya da savaşı bırakması durumunda Müslümanların bunu kabul mecburiyeti bulunduğunu haber vermektedir.⁹⁸ Bundan başka böyle bir ayırımın Müslümanların duruşundan kaynaklanmadığına Kur'ân-ı Kerîm'in şu ayetleri de delildir:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ تَوَلَّوهُمْ
يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever, Allah, sizi ancak, sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendi-

⁹⁵ Bu ayetin *seyf* ayetiyle neshedildiği yönünde bazı görüşler bulursa da Taberî gibi bazı müfessirler haklı olarak bu görüşe katılmamaktadırlar (bk., *Câmi'u'l-beyân*, X, 150).

⁹⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn* (nşr. Davud Sellûm v.dğr.), Beyrut 2004, s. 148, "h.r.b." md.; 378, "s.i.m." md.; İbnü'l-Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-luga*, Beyrut 1420/1999, I, 565, "s.i.m." md.

⁹⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, s. 148, "h.r.b." md.

⁹⁸ Nisâ' (4), 90; Enfâl (8), 61; Tevbe (9), 1, 4, 7.

leridir.”⁹⁹

Buna göre Dâru'l-Harb, İslam dışı olmaları sebebiyle, Müslüman olmalarını sağlamak ya da Müslüman egemenliğine sokmak için Müslümanların saldırı hazırlığında buldukları ülke değil, Müslümanlara, dinlerinden dolayı fiili ya da potansiyel olarak saldırı pozisyonunda olan, Müslüman devlet ile arasında saldırmazlık/barış antlaşması bulunmayan ülke anlamına gelir.

Müslümanların diğer insanları sırf inançlarından dolayı düşman göremeyeceği, ama Müslümanların inançları sebebiyle düşman görüldüğü ve bu ayırımın da buradan ortaya çıktığı gerçeğinin uygulamada önemli örnekleri vardır. Fıkıh kitaplarındaki *zimmî* ile *harbî* arasında farklı bir ilişki geliştirilmesi bu konuyu oldukça açıklayıcıdır. Mesela Ebû Hanîfe'ye göre İslam ülkesinde yaşayan gayr-ı Müslim vatandaş anlamına gelen zimmî'ye zekat dışında fitır sadakası, kefâret, nezir, kurbân başta olmak üzere her türlü yardım yapılabilirken *Dâru'l-Harb* ülkesi vatandaşı olan harbî'ye yapılamamaktadır.¹⁰⁰ Dahası bir zimmî'ye verilen sadakalar ibadet kapsamındadır.¹⁰¹ Buna göre mesela bir Müslüman mal varlığının bir kısmını sırf zimmîlerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere vakfedebilir.¹⁰² Harbî'ye aynı şekilde yaklaşılmasının sebebi ise onların *dininden dolayı Müslümanlara karşı savaşmalarını*.¹⁰³ Dolayısıyla kendilerine yapılacak maddi desteğin *Müslümanlara karşı yaptıkları savaşta onlara yardım etmiş olmak anlamına geleceğidir*.¹⁰⁴ Görüldüğü gibi Müslümanlar açısından gayr-ı Müslimlerle ilişkileri belirleyen karşı tarafın tavrıdır.

Hız. Ömer'in zekâtın sarf yerlerini açıklayan Tevbe suresinin 60. ayetinde geçen *fakiri* Müslümanın, *miskini* de İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslimlerin (zimmî) yoksulu olarak yorumlaması, halifeliği döneminde de bunu uygulaması gerçekten üzerinde durulmaya değer bir noktadır. Mesela O, hilafeti döneminde Dimaşk bölgesindeki Câbiye'ye yaptığı gezi esnasında yolda uğradığı bazı yerlerde cüzam hastalığına yakalanmış Hıristiyanlara rastlamış ve onlara zekat gelirlerinden verilmesi ve yiyecek temin edilmesi konusunda ilgililere talimat vermiştir. Bu da göstermektedir ki Müslümanların diğer inanç mensuplarıyla inançları sebebiyle bir problemleri yoktur.

Şu nokta da son derece mühimdir: Hz. Peygamber'in Medîne'ye geldiği yıllarda mali yardımın sadece Müslümanlara yapılmasını, gayr-ı Müslimlerin bundan ayrı tutulmasını istemesi üzerine Bakara suresinin 272. ayeti nazil olmuştur:

“Ey Peygamber! Onları hidayete erdirmek senin işin değildir. Zira ancak Allah dilediğini hidayete erdirir. Hayır olarak ne harcamada bulunursanız bu

⁹⁹ Mümtahine (60), 8-9.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1930, II, 49; VII, 341.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, III, 111.

¹⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehlî'z-zimme*, Beyrut 1415/1995, I, 223, 224.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, X, 190.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, Kahire 1327-28/1930, II, 49; VII, 341.

kendi yararınızdır. Yapacağınız hayırları ancak Allah'ın rızasını kazanmak için yapmalısınız. Çünkü yapacağınız her iyilik size olduğu gibi geri dönecek ve size asla haksızlık yapılmayacaktır."

Bazı rivayetlerde de Müslümanların kendi dinlerinden olmayan muhtaç durumdaki insanlara (müşriklere) mali yardımda bulunup bulunmama konusunda tereddütte kalmaları ya da isteksiz davranmaları üzerine bu ayet inmiştir.

Görüldüğü gibi Müslümanlar açısından ilişkilerdeki farklılığı belirleyen karşı tarafın inancı değil Müslümanlara karşı tavrıdır. Nitekim konu ile ilgili kitaplarda bu açık bir biçimde ifade edilmektedir. Mesela İbn Kayyim el-Cevziyye İslam'a inanmamış olmanın yardıma engel bir husus teşkil etmeyeceğini açık bir biçimde dile getirmektedir.¹⁰⁵ O sebeple İslam toplumunda yaşayan gayr-ı Müslim bir vatandaş sırf insan olması sebebiyle iyiliği hak eder. Harbî'nin buna layık görülmemesi ise savaşma pozisyonunda bulunduğundan dolayıdır.¹⁰⁶ Bütün bu hükümler şu ayete dayanır:

*"Allah sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara âdil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah âdil davrananları sever, Allah, sizi ancak, sizinle din konusunda savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanız için destek verenleri dost edinmekten men eder. Kim onları dost edinirse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir."*¹⁰⁷

Mürtedin inancı konusunda da aynı tavrı görmek mümkündür. Klasik fıkıh kitaplarında yer alan irtidad suçunun cezasının idam olduğu yönündeki hüküm sırf şüpheleri sebebiyle dinden çıkmış olan mürtedle ilgili değildir. Daha açık bir ifade ile dinden çıkma tek başına idam cezasını gerektiren bir husus değildir. Bu ceza, irtidadiyla birlikte İslam toplumuna karşı savaş eylemine girişenler için öngörülmüştür. Nitekim bunu çok açık bir biçimde fıkıh tarihinin en önemli klasiklerinden *Kenzü'l-vusûl* adlı eserinde Pezdevî (ö.482/1089) aynen şu şekilde ifade eder:

لأن القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة

*"İdam cezası dinden dönmüş olmaktan değil savaşma eyleminden dolayı gerekir."*¹⁰⁸

Kaldı ki sırf şüphelerinden dolayı mürtedin öldürülmesi kendi içinde çelişkili bir hükümdür. En azından öldürülerek daha sonra şüphelerinden kurtulup tekrar İslam'a girme şansı ortadan kaldırılmaktadır. Görüldüğü üzere fıkıh geleneğinde yer alan hüküm mürtedin irtidadından sonra başkaldırma ve devlete savaş açma gibi siyasi bir suçlu haline gelmesi (bağy suçu) sebebiyle verilmiştir. Böyle bir durumda aynı hüküm Müslüman için

¹⁰⁵ Ahkâmu ehli'z-zimme, I, 223, 224.

¹⁰⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, X, 190; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 49.

¹⁰⁷ Mümtahine (60), 8-9.

¹⁰⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, Beyrut 1417/1997, IV, 419.

de geçerli kılınmıştır.¹⁰⁹

Bütün bunlar dışında Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in insana bakışı onun saygıdeğer bir varlık oluşu ve bir ana-babadan türeyen insan kardeşliği üzerine oturur. Mesela şu ayetin tefsirinde İslam alimleri buna açıkça vurgu yaparlar:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Ey insanlar, sizi bir tek nefisten (kişiden) yaratan ve ondan da eşini yaratıp ikisinden birçok erkekler ve kadınlar türeten Rabbinize karşı gelmekten korkun; adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan korkun ve akrabalık bağlarınızı gözetin. Şüphesiz Allah, sizin üzerinizde gözetleyicidir.”¹¹⁰

Bir ayeti dışında tamamı Müslümanların devletleşme sürecinin büyük bir aşama kaydettiği ve güçlendiği Medîne döneminde (ayetlerinin büyük bir kısmı 6-8. yıllarda nazil olmuştur) inen ve cihâd'la ilgili bir çok hükmün yer aldığı bu surenin, bütün insanların bir ana-babadan doğan kardeşler olduklarına ve aralarında sevgi ve kardeşlik hukukunun unutulmaması gerektiğine dikkat çeken bir ayetle başlaması son derece manidardır. Müfessirler bu ayetin, bütün insanların aynı anne-babanın çocukları olarak kardeş oldukları gerçeğine vurgu yaptığını belirtirler ve insan kardeşliğinin bir takım yükümlülükler ve sorumlulukları beraberinde getirdiğine vurgu yaparlar. Buna göre ayet, insanların sırf insan olmalarından doğan kardeşlik hukukunu gözetmelerine,¹¹¹ birbirlerine karşı saygılı davranmalarına, haklarına tecavüz etmemelerine, insani meselelerde dayanışma içinde bulunmalarına, zulüm ve eziyetten uzak durmalarına, aynı anne ve babanın çocukları olarak birbirlerine karşı kibirlenme, boş şeylerle övünme, gereksiz yere kan dökme, savaşıma gibi gayr-ı ahlakî tavırlar göstermemeleri gerektiğine delalet etmektedir. Ayrıca ayette bu insânî bağın önemini göstermek için *takvâ* ile *sıla-i rahim* beraberce zikredilmiştir. Eğer insanlar tek bir kökten türediklerinin, insaniyet ve nesep açısından kardeş olduklarının bilincinde olabilselerdi mutluluk ve güven içinde yaşayabilirlerdi, yaş kuru ne varsa yakıp yıkan, genç yaşlı ayırımı gözetmeksizin insanları yok eden savaşlar yaşanmazdı.¹¹²

Burada Müslümanların diğer din mensuplarıyla dinlerinden kaynaklanan bir problemlerinin olmadığını şu ayetle bağlantılı olarak izah etmek mümkündür. Müslümanlar, İslam öncesi aralarında dostluk bulunan bazı

¹⁰⁹ Mâide (5), 33.

¹¹⁰ Nisâ' (4), 1.

¹¹¹ Bk. Saffet Köse, “Müslüman Düşüncesinde İnsanın İnsanlığı Sebebiyle Saygınlığının Zirve Noktası”, *İHAD*, sy. 14, Konya 2009, s. 49-66.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, Beyrut 1420/1999, III, 565, 570; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1366/1947, I, 461-462; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1415/1995, V, 167; Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), II, 138; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, Beyrut 1402/1981, I, 258.

Yahudilerle sıkı-fıkı dostluklarını İslam'dan sonra da devam ettiriyorlardı. Oysa onlar antlaşmaları bozuyorlar ve Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsüne bile girecek kadar düşmanlıkta ileri gidiyorlardı. Hatta bu dostluğu kullanan Yahudiler bazı askeri sırlara da vakıf oluyorlardı.¹¹³ Kur'ân-ı Kerîm son derece iyi niyetli olan bu Müslümanları kendilerine düşmanlıkta sınır tanımayan bu tür kötü niyetli kişilere karşı uyarıp uyanık davranmalarını istemiştir:

"Ey inananlar, kendinizden başkasını kendinize sıkı-fıkı dost edinmeyin; onlar sizi bozmaktan geri durmazlar. Size sıkıntı verecek şeyleri isterler. Onların ağızlarından öfke taşımaktadır. Göğüslerinde gizledikleri (kin) ise daha büyüktür. Düşünürseniz, size âyetleri açıkladık. İşte, siz öyle kimselersiniz ki, onları seversiniz, halbuki onlar sizi sevmezler. Kitabın hepsine inanırsınız. Onlar sizinle karşılaştıkları zaman "İnandık" derler. Ama kendi başlarına kaldıklarında, size karşı öfkeden parmak uçlarını ısırırlar. De ki: "Öfkenizden ölü! Şüphesiz Allah, göğüslerin özünü bilir. Size bir iyilik dokunsa (Bu,) Onları tasalandırır; size bir kötülük dokunsa, ona sevinirler. Eğer sabreder, korunursanız, onların tuzağı size hiçbir zarar vermez. Şüphesiz Allah, onların yaptıklarını kuşatmıştır."¹¹⁴

Sonuç olarak söylemek gerekirse Müslümanların Dâru'l-İslâm ve Dâru'l-Harb şeklindeki ayırımlarının ortaya çıkışında inançları sebebiyle maruz kaldıkları saldırıların etkisi inkar edilemez. Özellikle Hıristiyanlığın devlet dini olmasıyla başlayan ve on beş asır devam eden *heretic* ve *schismatic* gruplara karşı başlatılan şiddet sürecine, gelişile birlikte İslam'da dahil olmuş ve sürekli bir düşman addedilmiştir. Bu refleks Müslümanları aralarında antlaşma olmayan devletlere karşı alarm durumuna geçirmiştir ki bu ülkelere *dâru'l-harb* denmiştir. Yoksa az önce işaret edilen bilgiler de dikkate alındığında Müslümanlar kendi inançları açısından dünyayı böyle bir bölümlenmeye gitmiş değillerdir.

VI-Savaşı Haklı Kılan Sebepler:

Kur'ân-ı Kerîm'deki cihad ayetleri bir bütünlük içinde, kronolojik düzen ve ayetlerin indiği dönemin şartları ile Hz. Peygamber'in savaşları bir bütünlük içinde ele alındığında cihâd'ın savunma savaşı karakteri taşıdığı dikkati çekmektedir. Cihadın kavramsal analizi yapılırken dikkat çekildiği üzere Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın gelişile birlikte sırf Müslümanların maruz kaldıkları baskı ve eziyeti geniş biçimde anlatır. Hatta bu baskı ve şiddetten sıyrılmak için fedakarca yurtlarını terk etmelerine rağmen saldırıların devam ettiği ilk dönemlerde bile savaşa izin verilmediğine işaret eder. İleriki yıllarda belli kurallar çerçevesinde savaşa izin verilmesi ise saldırıların arkasının kesilmeyip şiddetlenerek devam etmesidir. Savaşın izin verildiği dönem ise

¹¹³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, II, 99-100.

¹¹⁴ Âl-i İmrân (3), 118-120.

hicretin ikinci yılında Bedir savaşının hemen öncesidir. Bakara (2), 190. ayeti genellikle savaşa izin veren ilk ayet kabul edilir. Bu ayete baktığımızda:

وَقَاتِلُوا “Savaşın” ifadesiyle Allah Te‘âlâ savaş realitesini kabul etmektedir.

الله في سبيل الله “Allah yolunda” ifadesiyle savaşın intikam, yakıp-yıkma, yönetme, toprak kazanma, İslam’ın yayılması değil, tebliğ değil sadece Allah yoluna hasredilmesi gerekmektedir.

الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ “Size savaş açanlara karşı” savunma konumunda bulunarak, münkir, müşrike karşı değil sadece savaşmaya karar vermiş ve bu girişimde bulunmuş kişilere karşı savaş meşrudur.

وَلَا تَعْتَدُوا “Haddi aşmayın” ifadesine göre de savaş esnasında her türlü intikam hislerinden kaynaklanan tecavüzlerden kaçınmak gerekir.¹¹⁵

Bazı müfessirlere göre ilk defa savaşa izin veren ayet Hacc suresinin şu 39. ayetidir:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Kendileriyle savaşılana (mü’minlere) zulme uğramış olmaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki, Allah, onlara yardıma ziyadesiyle kadirdir.”

Her iki ayette de aynı tema işlenmekte ve Müslümanların saldırı ve zulme maruz kaldıkları vurgulanmaktadır.

İslam açısından savaş haklı kılan sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

A-Meşrû Müdâfaa:

Kur’ân-ı Kerîm savaşın sebeplerini açıklar. Özellikle savaşa izin veren ilk ayet ile konu ile ilgili diğer ayetlerde savunmaya vurgu yapıldığı görülmektedir. Saldırıya uğrayan her birey ve devletin savunma hakkı tabii olarak mevcuttur. Nitekim bu gün de Birleşmiş Milletler Antlaşmasının 51. maddesi de saldırıya uğrayan üye devletlere bu hakkı tanımaktadır. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm savaş sebeplerinin başında meşru savunmayı sayar:

“Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adâletli davranmaktan menetmez. Çünkü Allah, adâlet yapanları sever. Allah sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanıza yardım eden kimselerle dost olmaktan meneder. Kim onlarla dost olursa, işte zâlimler onlardır.”¹¹⁶

¹¹⁵ Mehdi Bâzergan, *Kur’ân’ın Nüzul Süreci* (trc. Y. Demirkıran-M. Feyzullâh), Ankara1998, s. 261.

¹¹⁶ Mümtahine (60), 8-9.

B-Barış Antlaşmalarının Bozulması

Ahde vefa uluslar arası hukukun en temel ilkesidir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler hem günlük hayatta bireylerin hem de uluslar arası ilişkilerde devletlerin bu ilkeye riayet etmelerini zorunlu bir görev olarak kabul eder ve bu ilkeye aykırı davranmayı oldukça ağır bir suç olarak nitelendirir.¹¹⁷ Bu hassasiyet dolayısıyla Hz. Peygamber hiçbir zaman bir antlaşmayı ilk defa bozan olmamış, hatta sıkıntı çektiği zamanlarda bile bundan taviz vermemiş, karşı taraftan da aynı hassasiyeti beklemiştir. Aksi takdirde bir toplumun en temel ihtiyacı olan güven içinde yaşama hali tehlikeye girmekte ve huzur kalmamaktadır. Bu sebeple antlaşmanın bozulması, taraf ülkenin güvenliğini tehlikeye düşürmenin de ötesinde arkadan vurma gibi ahlak kurallarına yakışmayan bir anlam da taşımaktadır. Kur'ân-ı Kerîm bu tür davranışları savaş sebebi saymıştır. Hz. Peygamber'in de savaşıma sebeplerinden birisi antlaşma yaptığı bazı kabile ve toplulukların aynı ölçüde hassasiyet göstermeyip, Müslümanların zayıf olduğunu düşündüğü anlarda antlaşmaları bozarak Müslümanları arkadan vurmasıdır. Mesela Mekke'nin fethine sebep olan olay Kureyş'in Hudeybiye antlaşmasını bozmasıdır. Kureyş, Mute harbinden sonra Müslümanların yıprandığını görünce Müslümanların müttefiki olan Huzâa kabilesine saldıran Benû Bekir kabilesini antlaşmaya aykırı olarak desteklemiştir. Hz. Peygamber Kureyş'ten maktullerin diyetini ödemesini ve Benû Bekir'le ittifaktan vazgeçmesini aksi takdirde Hudeybiye antlaşmasının sona ereceğini bir elçi vasıtasıyla kendilerine bildirmiş, Kureyş bunu reddedince de Mekke üzerine yürümüş ve orayı fethetmiştir (Ramazan 8/ Aralık 629).¹¹⁸

Kur'ân-ı Kerîm antlaşmaların bozulmasının savaş sebebi olduğunu şu şekilde ayetlerinde belirtir:

فَإِذَا تَقَاتَلْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمُ الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ
وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

*“(Ey Muhammedi): Kendileriyle antlaşma yaptığın ve hiç sakınmadan her defasında antlaşmayı bozanlar var ya, savaşta onları ele geçirecek olursan, onlardan sonrakilerin düşünüp öğüt almaları için, onları darmadağın et. Antlaşma yaptığın bir toplumun hiyanet etmesinden korkarsan, sen de aynı şekilde (antlaşmayı) kendilerine at Allah hainleri sevmez.”*¹¹⁹

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَإِن يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلٍ فَأَمَكَنَّ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

¹¹⁷ Bk. M. Fuâd Abdüllbâkî, *Mu'cem*, “a.h.d” md.; Wensinck, *Mu'cem*, “a.h.d” md.

¹¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sire*, Kahire 1415/1994, IV, 267; Taberî, *Târîh* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1960-70, III, 38-61; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (nşr. C.J. Tornberg), Beyrut 1399/1979, II, 239-255; İbn Kesîr, *es-Siretü'n- Nebeviye* (nşr. Mustafa Abdülvahid), Beyrut 1411/1990, III, 526; M. Hamidullah, *Hz. Peygamberin Savaşları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 159-179.

¹¹⁹ Enfâl (8), 56-58.

وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوَأُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Eğer sana hainlik etmek isterlerse (üzülme, çünkü) daha önce Allah’a da hainlik etmişlerdi...”

“... İman edip hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar size onların mirasından hiç bir pay yoktur. Eğer onlar din hususunda sizden yardım isterlerse, sizinle aralarında sözleşme bulunan bir kavim aleyhine olmaksızın (o müslümanlara) yardım etmek üzerinize borçtur. Allah yapacaklarınıza hakkında görmektedir.”¹²⁰

بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

“Allah ve Elçisinden antlaşma yaptığınız putperestlere ihtardır!”¹²¹

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَيْتُمُوهُمْ فِيهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ

“...Ancak, antlaşma yaptığınız putperestlerden size karşı bir eksiklik yapmayan ve size karşı hiç kimseye arka çıkmayanlarla olan antlaşmalara, sürelerinin sonuna kadar riayet edin.”¹²²

فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ

“Onlar size dürüst davrandıkça sizde onlara dürüst davranın.”¹²³

لَا يَرْفُقُونَ فِي مُمْرِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ

“Onlar bir mü’mine karşı ne söz, ne de sözleşme gözetirler. İşte bunlar düşmanlıkta aşırı gidenlerdir.”¹²⁴

وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ

“Antlaşmalarından sonra yemini bozarlar ve dininize dil uzatırlarsa, bu durumda inkarcılığın önderleriyle savaşın. Çünkü onların yeminlerine güvenilmez.”¹²⁵

أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدءُوكُمْ أُولَٰئِكَ مَرَّةً كَرِهَ اللَّهُ لِعُنُوتِهِمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ

¹²⁰ Enfâl (8), 71-72.

¹²¹ Tevbe (9), 1.

¹²² Tevbe (9), 4.

¹²³ Tevbe (9), 7.

¹²⁴ Tevbe (9), 10.

¹²⁵ Tevbe (9), 2.

"Yeminlerini bozan, elçiyi sürgün etmeye yeltenen ve ilk önce sizinle uğraşmaya başlayan bir toplulukla savaşmalı değilmi siziz? Yoksa onlardan mı korkuyorsunuz? Eğer inanıyorsanız korkmanız gereken Allah'tır." ¹²⁶

C-Elçilerin Öldürülmesi

Uluslar arası hukukun en temel ihlallerinden birisi ve bir ülkeye saldırmanın diğer bir çeşidi de o ülkeyi temsil eden elçinin öldürülmesidir. İlk çağlardan beri elçilerin dokunulmazlığı uluslar arası hukukun en temel ilkeleri arasında yer almıştır. Çünkü toplumlar arası ilişki kurmanın en sağlıklı yolu bu ilkenin gözetilmesidir. Aksi takdirde diyalog imkanı ortadan kalkacaktır. Bu sebeple Hz. Peygamber de bu hususta ki teamüle riayet etmiş ve azami titizliği göstermiştir.

Hz. Peygamber'in savaşıma sebeplerinden birisi elçisinin öldürülmesi ve ilgili devletin özür dilemeyi reddedip diyeti (kan bedeli) de ödememesidir. Mesela 8/629 yılındaki Mute savaşının sebebi budur. Hz. Peygamber'in Busra valisini İslam'a davet etmek üzere görevlendirdiği elçisi Hâris b. Umeyr'in Hıristiyan Gassânî Emiri Şurahbil b. Amr'in topraklarından geçerken Mute'de adı geçen emir tarafından öldürülmesi üzerine bağlı bulunduğu Bizans imparatorunun doğan zararı ödemeyi reddetmesi bu savaşın sebebi- dir.

D-Düşmanla İşbirliği

Kur'ân-ı Kerîm'in Mümtahine suresi 9. ayeti savaşı haklı kılan sebepler arasında düşmanla işbirliği yapmayı saymaktadır. Bu saldırının bir başka çeşididir ve savaşın sona ermesinden sonra düşmanla işbirliği yapanlara karşı saldırı meşru hale gelir. Nitekim Hz. Peygamber Hendek savaşı sırasında en tehlikeli dönemde düşmanla işbirliği yapan Benû Kurayza'ya muhasara bittikten sonra bu sebeple cezalandırmak üzere bir sefer düzenlemiştir. Çünkü Medîne'de Hz. Peygamber kendileriyle bir antlaşma yapmış ancak onlar Bedir savaşı sırasında Mekkeli müşriklere silah yardımı yaparak antlaşmayı bozmuşlardı. Sonra *unuttuk ve hata ettik* diyerek özür dilemişler ve Hz. Peygamber de kendileriyle antlaşmayı yenilemişti. Fakat onlar yine Hendek muhasarası sırasında düşman tarafla yeniden anlaşarak Müslümanlarla yaptıkları antlaşmayı bozmuşlar ve Müslümanları arkadan vurmak üzere iken Hz. Peygamber aldığı istihbaratla onların bu oyununu boşa çıkarmıştı.¹²⁷

Mekke'nin fethinden sonra bir türlü düşmanlarla işbirliği yapmaktan vazgeçmeyen bir çok kabileye düzenlenen seriyyeler de bu amaca yöneliktir. Bu çerçevede *Cezîme* ve *Dûmetü'l-cendel* örnek olarak zikredilebilir.

¹²⁶ Tevbe (9), 13.

¹²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 270; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 230; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, VIII, 188.

E-Yabancı Ülkelerde Yaşayıp da Sırf İnançları Sebebiyle Şiddet ve İşkenceye Maruz Kalan Müslümanların Yardım Talebi

Kur'ân-ı Kerîm gayr-ı Müslim bir ülkede yaşayan Müslümanların sırf inançları sebebiyle baskı ve eziyete maruz kalıp da Müslüman ülkeden yardım istemeleri halinde bunu bir savaş sebebi olarak zikreder. Her şeyden önce bir kimsenin inancı sebebiyle baskı ve şiddete maruz kalması bir insan hakkı ihlalidir. Dolayısıyla hiçbir devletin kendi vatandaşlarına sırf farklı inanç taşıdıkları için baskı yapmaya ve eziyet etmeye hakkı ve yetkisi yoktur. Kur'ân-ı Kerîm bu konuda örnek olarak Fir'avn'ın İsrailoğullarına yaptıklarını zikreder ve onu kınar.¹²⁸ Yabancı ülkede yaşayan Müslümanların gördükleri baskı ve eziyet karşısında yardım istemeleri halinde Müslüman ülkenin onların yardımına koşması gerektiğini açık bir şekilde ifade eder:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَفْضَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ
إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“İnanıp da hicret etmeyenlere gelince, onlar hicret edinceye kadar, onların velâyetinden size bir şey yoktur (onları korumakla yükümlü değilsiniz). Fakat dinde yardım isterlerse (onlara) yardım etmeniz gerekir. Yalnız, aranızda antlaşma bulunan bir topluma karşı (yardım etmeniz) olmaz. Allah, yaptıklarınızı görmektedir.”¹²⁹

Yine bu bağlamda Mekke’de kalıp da yardım isteyen mü’minlerle ilgili şu ayet de konuyu açıklayıcı niteliktedir:

وَمَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ
الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلِيهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

“Size ne oldu ki Allah yolunda ve; “Rabbimiz bizi şu, halkı zâlim kentten çıkar, bize katından bir koruyucu ver, bize katından bir yardımcı ver!” diyen zayıf erkek, kadın ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz?”¹³⁰

Bu ayet Mekke’den Medîne’ye hicret edenlerle beraber gidemeyip Mekke’de müşriklerin egemenliği altında kalmış olan Müslümanların gördükleri eziyet ve işkence sebebiyle ettikleri feryada diğer Müslümanların başka yol yoksa savaşla bile olsa yardım etmeleri gerektiğini ifade etmektedir ki bu hüküm benzeri bütün durumlar için geçerlidir.

Kur'ân-ı Kerîm’in *“Fitneyi kaldırmak ve din Allah’ın oluncaya kadar savaşma”* emrinin¹³¹ de konuyla ilgisi vardır. Fitnenin bir çok anlamı¹³² olmak-

¹²⁸ Kasas (28), 4-6; A'râf (7), 137; Şu'arâ' (26), 59; Mü'min (40), 23-26.

¹²⁹ Enfâl (8), 72.

¹³⁰ Nisâ' (4), 75.

¹³¹ Bakara (2), 191, 193.

¹³² Bk. Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, s. 489, “t.g.v” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 454, “t.g.y.” md

la birlikte burada dinden döndürmek için şiddetli baskı yapmak¹³³ veya ülkeden çıkarmak¹³⁴ anlamına geldiği ifade edilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Müslümanların imanlarından döndürülmek için maruz kaldığı muameleden bahsetmektedir.¹³⁵ Fitnenin adam öldürmekten beter olduğunu ifade eden ayette de bu noktaya dikkat çekilmektedir.¹³⁶ Kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de ki yakmak, ateşe atmak, öldürmek, sürgün etmek, saptırmak gibi anlamları¹³⁷ da dikkate alındığında dine karşı oluşturulan bu baskı ve kaos ortamının dayanılmaz boyutlarda bir özellik arzettiği söylenebilir. Buna göre bu tür bir baskının olduğu ve insanların inançları sebebiyle eziyete maruz kaldıkları bir ülkeye özgürlük ve güvenlik sağlamak amacıyla yapılan savaşın meşru olduğu anlaşılmaktadır. Dinin yalnız Allah'ın olması da bu ortamın temin edilmesi anlamına gelmelidir. Çünkü Ahmet Küçük'ün de isabetle belirttiği gibi özgürlük ve güvenliğin sağlanması sağlıklı bir tercih yapabilmeyen en temel şarttır.¹³⁸

Burada bir husus daha ayetin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Din kelimesinin sadece Allah'ın kullarına peygamberleri aracılığıyla bildirdiği yasalar manzumesi değil aynı zamanda kanun anlamı da vardır. Mesela Yûsuf suresinin 76. ayetinde “Yoksa kralın dinine göre (Yûsuf) kardeşini alıkoyamazdı” ayetinde din kelimesi kanun anlamındadır.¹³⁹ Burada da Fitneyi kaldırmak ve din Allah'ın oluncaya kadar savaşmak din ve vicdan özgürlüğü alanında uygulanan baskı ve şiddet kalkıp kaos ortamından çıkarak kanun hakimiyeti sağlanıncaya kadar savaşmak anlamı ortaya çıkar.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَمَاتُوا فِيهِ إِذْ قَاتَلْتُمُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ

“Onları (size karşı savaşanları) yakaladığımız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne adam öldürmekten daha korkunçtur. Mescid-i Haramda onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları katledin, işte kafirlerin cezası böyledir.”¹⁴⁰

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ائْتَمَّتْ فَلَا غُدْرَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

¹³³ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitaâbü'l-'Ayn*, s. 622, “f.t.n.” md.

¹³⁴ Ebü'l-Bekâ', *el-Külliyât* (nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1413/1993, s. 692, “el-Fitne” md.

¹³⁵ Bakara (2), 109.

¹³⁶ Bakara (2), 217.

¹³⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitaâbü'l-'Ayn*, s. 622, “f.t.n.” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 560-561, “f.t.n.” md.; Ebü'l-Bekâ', *el-Külliyât* (nşr. Adnan Dervîş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1413/1993, s. 692, “el-Fitne” md.

¹³⁸ *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma ve Sonuçları* (basılmamış doktora tezi, SÜ SBE), Konya 2006, s. 83.

¹³⁹ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 134; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, Beyrut 1420/1999, I, 428, “dîn” md.

¹⁴⁰ Bakara (2), 191.

“Onlarla savaşın ki, fitne (baskı) ortadan kalksın, din yalnız Allah'ın dini olsun. (Yalnız O'na tapılsın) Eğer (saldırılarına) son verirlerse artık zâlimlerden başkasına düşmanlık olmaz.”¹⁴¹

VII-Cihad'ın Savaş Boyutu İle İlgili Tespitler:

Kur'ân-ı Kerîm savaşı meşru kılan bir sebebin ortaya çıkması halinde savaşmaya izin vermekle birlikte savaş esnasında da temel insan hakları ve insani değerlerin gözetilmesini ister. Savaşa izin veren ayette “*haddi aşmayın*” ifadesi¹⁴² bunu amirdir.

Haddi aşmak hangi hallerde ortaya çıkabilir? Bunları şu şekilde hulasa edebiliriz:

a-Savaş dışı unsurların hedef alınması halinde: Hz. Peygamber'in kadınları, çocukları, yaşlıları, din adamlarını, mabetleri, ağaçları ve hayvanları saldırıdan masûn sayması, yağma ve işkenceyi yasaklaması,¹⁴³ keza Kur'ân-ı Kerîm'in esirlere iyi muamele edilmesini emretmesi¹⁴⁴ bu açıdan haddi aşmamanın ne anlama geldiğini açık bir şekilde anlatmaktadır. Buna göre savaş esnasında Müslüman askerin muhatabı sadece kendisine karşı savaşan unsurlardır. Bunun dışındakiler yani sivil hedefler savaş dışıdır ve aksi bir durum açık bir saldırı haline dönüşür ve sonucunda bu eylemi gerçekleştirenler cezalandırılırlar.

b-Aşırı güç kullanımı ve şahsî intikam saikiyle hareket edilmesi halinde: Kur'ân-ı Kerîm savaş sırasında düşmanın şerrini defedecek miktardan fazla güç kullanımını yasaklamıştır.

فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Kim size saldırırsa, onun size saldırdığı kadar siz de ona saldırın; Allah'tan korkun, bilin ki Allah (günâhlardan) korunanlarla beraberdir.”¹⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm şahsî intikam duygularıyla yapılan savaşın amaçtan sapma olduğuna işaret ederek bu tür saiklerle hareket etmeyi yasaklar. Mesela müşrikler Uhud'da savaş başladığında şehit olan Müslümanların organlarını keserek intikam yoluna gitmişlerdi. Ebû Süfyân'ın karısı Hind onlardan bir dizi yaparak boynuna takmış, kininden Hz. Peygamber'in

¹⁴¹ Bakara (2), 193.

¹⁴² Bakara (2), 190.

¹⁴³ Müslim, “Cihâd”, 2; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82; Tirmizî, “Siyer”, 48, “Cihâd”, 14; İbn Mâce, “Cihâd”, 38; Dârimî, “Siyer”, 5; Mâlik, Muvatta', “Cihâd”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 300; IV, 240; V, 358; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Silfi), Haydarabad 1322, XI, 179, nr. 11562; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. Muhammed A. Atâ), Beyrut 1414/1994, IX, 84, nr. 17949; 90-91, nr. 17966.

¹⁴⁴ İnsan (76), 8-9.

¹⁴⁵ Bakara (2), 194.

amcası Hamza'nın ciğerini çıkararak çiğnemişti.¹⁴⁶ Bunlardan son derece etkilenen Hz. Peygamber ve Müslümanlar derin üzüntünün tesiriyle onlara benzeri görülmemiş bir şiddet uygulama hislerine kapılınca Nahl suresinin şu 126-127. ayetleri nazil oldu:¹⁴⁷

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ وَإِنِ عَاقِبَتُكُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنَّ صَبْرَتُمْ لَهِيَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ
عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ

"Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misli ile ceza verin. Ama sabrederseniz, elbette O, sabredenler için daha hayırlıdır. Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı iledir. Onlardan dolayı kederlenme, kurmakta oldukları tuzaktan kaygı duyma!

Ayet saldırı karşısında Müslümanların mukabelede bulunmalarının hakları olduğunu, ancak gerekenden fazla şiddet ve güç kullanımının haddi aşmak olacağını, bunun şahsî intikam çerçevesine gireceğini belirtmektedir ki Mâide suresinin ikinci ayetinde müşriklerin haksızlık ve eziyetlerinin mü'minleri kin ve intikama sevketmemesi gerektiği açık bir biçimde ifade edilmektedir. Daha başta belirtildiği gibi bazı alimlerin cihada belli bir süreçten sonra izin verilmesinin sebeplerinden birisi olarak nefis eğitimi göstermelerinin ne kadar isabetli bir yorum olduğunu bu olay ortaya koymaktadır. Bütün bunlar cezalandırmada ancak misliyle mukabelenin caiz olduğunu, ötesine ise izin verilmediğini gösterir.

c-Karşı tarafın barış teklifine ya da savaşı bırakmış olmasına rağmen savaşımaya devam edilmesi halinde: Kur'ân-ı Kerîm, karşı tarafın barış teklif etmesi halinde Müslümanların bunu kabul etmelerini, saldırılarını durdurmaları halinde Müslümanların da durmasını istemektedir ki aksi bir durum haddi aşmaktır. Mesela şu ayetler bunu ifade etmektedir:

وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O işitendir, bilendir."¹⁴⁸

Taberî bu ayetin anlamı ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: "İslam'a girmek, cizye vermek suretiyle İslam ülkesi vatandaşı olmayı kabul etmek, barış antlaşması imzalamak (müvâde'a) gibi barış ve sulh yolunda bir tercihte bulunurlarsa sen de barışın yanında yer al ve kabul et."¹⁴⁹

فَإِنِ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يَغَاتِلُوكُمْ وَاللَّوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا

"O halde onlar, sizden uzak dururlar, sizinle savaşmazlar ve sizinle barış

¹⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sire*, III, 34.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VII, 664-666; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, Beyrut, ts. (Dâru Mektebeti'l-Hayât), XV, 138-139.

¹⁴⁸ Enfâl (8), 61.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 278.

içinde yaşamak isterlerse, Allah size, onlara saldırmak için bir yol vermemiştir.”¹⁵⁰

Savaştan vazgeçenler ya da Müslümanlarla arasında barış antlaşması bulunan bir ülkeye sığınanlara karşı savaş bitmiştir. Bunların eş ve çocukları da dahil olmak üzere ailesi ve mal varlığı dokunulmaz olup onların hayrına olacak bir muamele dışında yaklaşım göstermek yasaktır.¹⁵¹ Aksi bir davranış haddi aşmak anlamına gelir.

VIII- Tevbe, 9/ 29. Ayetin Yorumu:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

“Kendilerine Kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Elçisinin harâm kıldığını harâm saymayan ve gerçek dini din edinmeyen kimselerle, küçül(üp boyun eğ)erek elleriyle cizye verecekleri zamana kadar savaşın.”

Batılı araştırmacılar arasında Müslümanların sürekli savaş halinde oldukları, karşılaştıkları gayr-ı Müslimlere öncelikle Müslüman olmalarının teklif edileceği, kabul etmezlerse Müslüman hakimiyetine boyun eğerek cizye vermelerinin isteneceği, bunu da kabul etmezlerse savaşın başlayacağı şeklinde bir anlayış hakimdir. Bu fikir, batılı araştırmacılar arasında o kadar yaygındır ki bu konuyu işleyen her hangi bir kitaba bakıldığında bu düşünce ile karşılaşmamak neredeyse imkansızdır. Bu tez, Tevbe suresinin 29. ayeti ve bazı hadislerle¹⁵² de temellendirilmektedir.

Öncelikle bir hususa işaret etmek gerekir ki o da İslam hukukunda ki hakim telakkiye göre savaşın sebebi karşı tarafın Müslümanlara saldırısıdır. Hanefiler, Mâlikîler ve Hanbelîler bu görüştedir.¹⁵³ Vakıa da bu şekildedir. Mesela Hz. Peygamber hiçbir zaman ilk savaşa başlayan taraf olmamıştır. Savaşlarının sebebi az yukarıda izah edilmişti. Bu sebeple bu ayetin Müslümanlara düşmanlığı bulunmayan gayr-ı Müslim bir ülkeye sırf dini sebebiyle saldırıda bulunulacağını ifade ettiği şeklinde bir yorum çok fazla tutarlılık arzetmez.

Tevbe suresinin bu ayeti hicretin 9/630 yılında nazil olmuştur. Yani

¹⁵⁰ Nisâ' (4), 90.

¹⁵¹ Taberî, *a.g.e.*, IV, 201.

¹⁵² Müslim, “Cihâd”, 2; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82; Tirmizî, “Siyer”, 30, 47; İbn Mâce, “Cihâd”, 38; Dârimî, “Siyer”, 38; Mâlik, Muvatta', “Cihâd”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 352, 358.

¹⁵³ M. Sa'îd Ramazan el-Bûtî, *el-Cihâd fi'l-İslâm*, Dımaşk 1414/1993, s. 94; Ahmet Özel, “Cihâd”, *DiA*, VII, 528.

Müslümanların sürekli saldırı altında oldukları, ihanete uğradıkları, biraz da güçlendikleri için bertaraf edilmesi gereken ciddi bir düşman olarak telakki edildikleri bir dönemde yani saldırıya maruz kaldıkları savaş ortamında gelmiştir. Bu sebeple adı geçen ayet ve aynı doğrultudaki hadisler Müslümanlara, sırf farklı dinden oldukları için diğer devletlerle doğrudan bir savaşı emrediyor değildir. Dolayısıyla *az yukarıda sıralanan savaşı meşru kılacak sebeplerin oluşması durumunda* karşı tarafa öncelik sırasına göre bu teklifler yapılacak ve hangisini kabul ederlerse Müslümanlar da ona göre tavır takınacaklardır.

Sonuç

Cihâd sadece elde silah savaşmak değildir. Savaş onun bir boyutudur. İslam alimleri, cihadı insanlığın temel değerlerine düşman olan şeytan, nefis ve açık düşmanla mücadele olarak anlarlar.

Cihadın savaş boyutu diğer kısımları içinde en çok dikkati çeken yönü olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in cihad ayetleri ve Hz. Peygamberin uygulamaları dikkatli bir şekilde incelendiğinde cihadın şiddete refans olabilecek bir yönünün olmadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in savaş sebepleri tarihi olarak ortadadır. Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetleriyle birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in bütün savaşlarının, saldırı değil savunma karakteri arzettiğini söylemek mümkündür.

Savaş esnasında da Hz. Peygamber Kur'ân'ın emrinin bir uygulaması olarak savaş dışında kalan hiçbir varlığa zarar verilmesine izin vermemiş, işkence gibi insanlık dışı uygulamalar konusunda askerlerini bilinçlendirmiştir. Onun öğretisine göre savaşın muhatabı sadece savaş halindeki silahlı askerdir.

Dârü'l-harb kavramı dini sebebiyle saldırıyı hak eden, Müslüman yapılması ya da Müslüman egemenliğine boyun eğdirilmesi gereken gayr-ı Müslim ülke anlamında değildir. Müslüman ülke ile arasında barış antlaşması olmadığından her an saldırabilecek konumda bulunan gayr-ı Müslim ülke demektir ki Müslümanların teyakkuz durumunda bulunmaları gerektiğini ifade eder.

Tevbe suresinin 29. ayeti doğrudan saldırı anlamında bir hükmü değil savaşı meşru kılan sebeplerin oluşması halinde savaş öncesi teklifleri ihtiva etmektedir.

Savaş sonrası uygulamalara gelince Hz. Peygamber savaşın galibiyetle sonuçlanmasından sonra savaş esirlerine insani muamele dışında bir harekete izin vermemiş, himayesi altında yaşayan gayr-i müslimlerin bütün unsurlarıyla din ve vicdan hürriyetlerini, can güvenliklerini, mal emniyetlerini temin etmiş, namus, şeref ve haysiyetin korunması, akıl ve düşünce hürriyetinin muhafazası prensiplerine sadık kalmıştır. Sadece bu hakları koruma karşılığında ödeyebilecek durumda olanlardan askerlik yapmadıkları için cüz'i bir vergi olan *cizye* talep etmiştir.

Kur'ânın emirleri ve Hz. Peygamberin uygulamalarından hareketle İslam

hukukçuları bütün toplumların insan haklarında eşit olduğu, uluslararası ilişkilerde barış ve adaletin esas alınması gerektiği, barış durumunda diğer devlet vatandaşlarının kazanılmış haklarına saygı gösterileceği, savaş durumunda düşmanın şerrini def edecek sınırın aşamayacağı, savaş esnasında savaşa katılanlarla onlara destek verenler dışında hiç bir kimsenin hedef seçilemeyeceği, esirlere kötü muamele ve işkence yapılamayacağı, temel ihtiyaçlarının karşılanacağı, müslüman devletlerin diğer devletlerle yaptıkları antlaşmalara saygı gösterileceği, savaşı gerektiren durumlarda karşı tarafa haber verip ikaz etmeden savaşa başlanamayacağı prensiplerini kabul etmişlerdi. Bu prensipler tarihi süreç içerisinde bütün İslam toplumlarında gözetilmiştir.

HADİSİ ANLAMA VE YORUMLAMADA HERMENEUTİK BİR YORUM YÖNTEMİ OLABİLİR Mİ?

Doç. Dr. Fikret KARAPINAR

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Özet

İnsanoğlu, Hz. Adem (a.s) ile başlayan dünya hayatında evreni, tabiatı, çevreyi, somut- soyutu yani “varlığı” Allah’ın kendisine verdiği akılla kelimelerle/sözlerle anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Bu anlama ve yorumlama düzeyi, çeşitli sebeplerden dolayı insanlar arasında tarih boyunca aynı olmamıştır. İnsanın bu yeteneği, onu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden biridir.

Bildiride şerh, tefsir, te’vil, anlam, yorum, hermeneutik (yorumbilim) ve metin özellikle de dini metin kavramları birlikte ele alınarak bu terimlerin *neliği* ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslam’daki yorumun (şerh-tefsir) tarihi ile Batının geliştirdiği hermeneutik serüveni ortaya konularak bugün gelinen noktaya ışık tutulacaktır. Ardından iki tarafın birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar sebebiyle birlikte ele alınacaktır.

Tevrat ve İncil yüzyıllardır sözlü olarak nakledilmiştir. Bilahare yazıya geçirilirken gerek din adamlarının gerekse râvîlerinin metinler üzerindeki bazı tasarruflarıyla asıl metinler kısmen tahrif ve tebdile uğramış ve ortaya farklı farklı dini metinler (Tevrat, İncil) çıkmıştır. Bu sebeple Batılı din adamları İnciller arasındaki bu ihtilafları *çözecek yorum yöntemleri* arayışına girmiştir. Böylece yazı, sözün önüne geçerek bitmeyen bir tartışma da başlamıştır. Batının değişik nüshalardan sağlam bir İncil ortaya çıkarma çabaları, hermeneutiği (yorumbilim) doğurmuştur. Baştan itibaren çeşitli bilim adamların dile getirdikleri bu hermeneutik yöntemler tartışılarak ve geliştirilerek günümüze kadar gelmiştir. *Bildiride bahsedilen bu tartışmaların arka planlarına da ışık tutulacaktır.*

Hermeneutiğin ortaya çıkış sebebi, süreçleri ve şartları ile İslam’daki şerh ve tefsir geleneğinin birbirinden farklılık arz etmektedir. *Burada İslami hermeneutikten söz edilip edilemeyeceği de tartışılacaktır.*

Yorumlama üç boyutlu bir eylemdir. Şöyle ki, bir metni anlar ve yorumlar ken **yazar**, **nesne** (metin), **özne** (okur), ilişkisi ile bu süreci etkileyen faktörleri birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, metni inşa eden (yazar), anlama yorumlama sürecinin öznesi (okur) ve metnin kendisi (eser). Yorumcunun metindeki tasarruf hakkı nedir? Yazar - yorumcu ilişkisi nasıl olmalıdır? Öznenin metin üzerindeki etkinliği ne düzeyde olmalıdır?

Hermeneutik, şerh-tefsir geleneğine bir yöntem önerebilir mi? Yoksa ufuk zenginliği, vizyon mu sunabilir? Şerh ve tefsir birikimine İslam hermeneutiği denilebilir mi?

Hermeneutik, İslam dünyasına metin tahlilinin nasıl yapılacağı konusunda ışık tutabilir. Zira bizde metin analiz yöntemleri üzerinde pek durulmamıştır. Bu

konuda yeterli usul geliştirilememiştir.

Can Hermeneutic be regarded as an interpretation method in understanding and interpreting hadiths?

In his worldly life, which started with Prophet Adam, humankind wishes to understand and interpret the universe, nature, environment as well as the concrete and abstract things, i.e. beings, through the reason and words given to him by Allah. However, the level of understanding and interpreting has been varied among the people throughout the time for many different reasons. This ability of man is one of the characteristics, which distinguishes him from the other beings.

In this paper it is aimed to discuss the significance of the terms such as comment (şerh), exegesis (tafsir), meaning, interpretation, hermeneutic and text, along with their meanings for religious texts. Then the adventure of hermeneutics in the Western world will be handled in the light of interpretation (şerh-tafsir) tradition in Islam as well as the similarities and differences between these two.

Torah and Bible have been transmitted to the new generations verbally for centuries. During their textualisation the original texts were partially falsified and partially altered by the interventions of either religious functionaries or narrators, that has led to the production of different sacred texts which we call today Torah and Bible. Knowing that fact western ecclesiastics were occupied with searching new interpretation methods to resolve the controversies in different Bibles for a very long time. Whilst giving the text precedence over the word was unveiling an unending discussion topic, the zeal to reveal a reliable text from the different Bible transcripts have brought hermeneutics into the world. Hermeneutical methods have been developed until the present day by the discussions and contributions of various scholars. This paper will shed light on these discussions as well as their background.

The motive behind the emergence of the hermeneutics, its processes and conditions as well, differ from the şarh and tafsir tradition in Islam. Bearing this difference in mind, *this paper will argue whether it is possible to speak of hermeneutics in Islam.*

Interpreting has a three dimensional structure. However, relations between the author, the object (text) and the subject (reader), main elements of this structure, should be considered alongside with the factors, which had effect in understanding and interpreting the text. In this regard the author is the person who constructed the text, the reader is the subject of the interpretation process and the work is the text's itself.

To which extent may the interpreter interfere with the text? How should be the relation between the author and interpreter? What level of involvement should the Subject have in the text?

Could hermeneutics offer a fresh methodology to şarh and tafsir tradition? Or shall it be regarded as a horizontal depth or a new vision? Could the şarh and tafsir reservoir be named as Islamic hermeneutics?

Hermeneutics can provide an insight for Islamic world by providing techniques for text analyses, as, unfortunately, text analyze methods are not sufficiently dwelt upon.

İnsanoğlu, Hz. Adem (a.s) ile başlayan dünya hayatında evreni, tabiatı, çevreyi, somut ve soyutu yani “varlığı” Allah’ın kendisine verdiği akılla kelimelerle/sözlerle anlamaya ve yorumlamaya çalışır. Bu anlama ve yorumlama düzeyi, çeşitli sebeplerden dolayı insanlar arasında tarih boyunca farklı olmuştur. Bu sebeple insan ve anlama-anlamlandırma sürekli sorun olagelmıştır. Bununla birlikte insanın bu yeteneği, onu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliklerden biridir.

Ülkemizde hermenötik, başta felsefeciler olmak üzere çeşitli bilim dalları tarafından uzun süredir tartışılmaktadır. İlahiyatçılar arasında ise, Kur’an tefsiri-hermenötik ilişkisi üzerine son yirmi yılda bir takım kitap ve makale çalışmaları yapılmasına karşılık, konuyla ilgili hadis/sünnet alanında henüz bir çalışma yapılmamıştır. Tebliğde, hadis-hermenötik ilişkisi ve hermenötiğin bugün hadisleri yorumlamaya bir imkan sunup sunamayacağı meselesi ortaya konulmaya çalışılacaktır. Zira bu ilişki veya felsefi tartışma, çok boyutlu olup bildiri sınırlarını aşmaktadır. Burada sunuma, meseleye dikkat çekme belki de daha dikkatli olma düzeyinde bakılması istihham edilmektedir.

Bildiride şerh, tefsir, te’vil, anlam, yorum, hermenötik/hermeneutik (yorumbilim) kavramlarının ne anlama geldiği konu bağlamında kısaca ele alınarak terimlerin *metin*, özellikle de *dini metin(ler)* ile anlama arasındaki ilişkisi izah edilmeye çalışılacaktır.

Kur’an’ın anlaşılması, risaletin başlangıcından günümüze kadar, Müslümanların özelde müfessirlerin üzerinde durdukları önemli bir konudur. Yapılan yorumlar, çok çeşitli görüş ve öneriler sunmaktadır. Bu yorumlar, devasa bir birikim oluşturmuş olmakla birlikte, anlama sorununu da beraberinde getirmiştir. İlahî kelimeler olan Kur’an’ın söz ile anlam ilişkisi, diğer bir ifadeyle Kur’an’ı anlamak ve ilâhî murada ulaşmak için yapılan yorum çabaları, *tefsir* ve *te’vil* kavramları ile izah edilmektedir.

Tefsir, Te’vil ve Şerh

Dini ilimler alanında hermenötikle tefsir akademisyenleri ilgilenmişlerdir. Dini metin ile hermenötiğin ilişkisi ve boyutunu anlamak için bu alanda yapılan çalışmalardan yararlanılmıştır. Ayrıca Kur’an tefsiri ile hadis şerhi metne anlam vermede birbirine benzerlik gösterdiğinden konuya buradan başlamada fayda görülmüştür.

Tefsir, “(mânâyı) açmak, açıklamak; bir sözü bir başka sözle aydınlatmak, izah etmek, tarif etmek”¹ anlamlarına gelmekte olup ıstılahta ise “İnsan gücünün yettiği ölçüde Allah’ın muradını araştıran, anlama yollarını göster-

¹ Geniş bilgi için bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, 2002 Dimeşk, s. 636; Tasa, Muhammet, (Hamid b. Ali el-İmâdî, thk. Muhammet Tasa, *et-Tafsîl fi'l-Farkı Beyne't-Tefsîr ve't-Te'vil Adlı Eserin Tahkiki*, Konya, 2005), -Tahkik Mukaddimesi- s. 53; Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Şule Yay. İstanbul 2007, s. 27.

ren ilim dalı” manasına gelmektedir.²

Te’vil, “Geri dönmek, dönüş, asla dönüş, bir şeyin varacağına varması; işin başlangıcı ve sonucu” anlamına gelen *e-v-l* kökünden türemiş olup “döndürmek, çeşitli anlamları olan sözü açıklamak, bir şeyi ister bilgi, isterse uygulama olsun kendisinden murat edilen amaca döndürmek”³, “Bir sözü başka bir söze çevirmek, tercüme etmek ve aslına veya sonuca bağlamak, döndürmek, mealini vermek.”⁴, “Bir sözü veya davranışı görünür anlamından başka bir anlamda kabul etme, çeviri.”⁵ Manalarına gelmektedir.

Terim olarak iki anlamı vardır. Birincisi, “sözü açıklamak, manayı belirlemeye çalışmak”tır. İkincisi ise, “açıklanan sözün hakkında olduğu olayın, onunla anlatılmak istenen şeyin kendisidir”. Tanımların ilki zihindedir, sözdür, bilgidir. İkincisi ise hariçtedir. Kur’an’da te’vil daha çok bu anlamda kullanılmıştır. (Bk. Nisa: 4/59, A’raf: 7/53 vd.)⁶

Şerh, “feth, ta’lik; açmak, ayırmak, genişletmek, açıklamak; bir mânâyı açığa çıkarmak, beyan etmek, dile getirmek; bir anlatım veya kitabı açıklamak, yorumlama; bir şeyi açıklamak amacıyla yazılmış kitap; açık ve ayrıntılı anlatma” anlamlarına gelmektedir.⁷ Taşkoprüzâde (ö. 968/1561) şerhi, “*Hadis-i şeriflerdeki Rasûlüllah (s.a)’in muradını, kavâid-i Arabiyye ve usûl-i şer’iyye hasebince bi kadri’t-tâka*” açıklanması şeklinde tanımlamıştır.⁸

Hadisleri yanlış anlamının önüne geçmek için âlimlerin ilk asırdan itibaren başlattıkları anlama çabaları, tasnif döneminin ardından hicrî dördüncü asırda müstakil şerh olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Yoğun gayretlerin görüldüğü bu çalışmalarda, farklı yöntemlerin kullanıldığı dikkat çekmektedir. İlk şerh çalışmalarına, *Garîbu’l-hadis* kitapları ile *işârî şerh* türünün de örnekleri olan Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 295,310/907,922 civ.) *Nevâdiru’l-Usul*’ü ve Gülâbâdî’nin (ö. 380/990) *Maânîl-Ahbâr*’ı örnek olarak verilebilir.

Dinî olsun veya olmasın metinlere anlam yüklenirken lafız ve mânâ veya dil ve mantık ilişkisi, yorumcuları daima meşgul ettiği için önem arz etmektedir. Dolayısıyla metne anlam verirken bu hareket noktası, yorumla ilgili yönelimi belirlemektedir. Bir metni yorumlarken bigâne kalınamayan bu ilişkiyi, bütün yorum yapanlarda/şârihlerde görmek mümkündür. Buradaki temel sorun, *anlamı genişleyen lafza ne kadar, mânâyı ne kadar itibar edile-*

² Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire ts. I, 14; Karaman, Hayreddin, “Tefsirde Eski-Yeni Tartışması”, *Kur’an’ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik*, İzmir 2003, s. 20-21.

³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 98-99.

⁴ Bilen, *a.ge.* s. 27-28.

⁵ TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

⁶ Karaman, “Tefsirde Eski-Yeni Tartışması”, s. 20-21.

⁷ Bilen, *a.ge.* s. 27; TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

⁸ Bk. Taşkoprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu’s-Se’âde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevdûâtî’l-Ulûm*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, 341; Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîs Edebiyatı*, İFAV Yay. İstanbul 1989, s. 142

ceği meselesinde düğümlemektedir.⁹

Şimdi konuyla doğrudan alakalı ve son dönemlerde çok kullanılan anlam, yorum ve hermenötik kavramlarına kısaca değinilecektir.

Anlam, Yorum ve Hermenötik (Yorumbilim)

Anlam, Türkçede mânâ ile eş anlamlı kullanılan *anlam*, “bir kelimeden, bir sözden, bir davranış veya olgudan anlaşılan şey, bunların hatırlattığı düşünce veya nesne, mânâ, fehva, valör” demektir.¹⁰ Anlam konusunda insanı şaşırtacak denli farklılıklar gösteren anlayış, yaklaşım ve kuramlar dile getirilmektedir.¹¹ Anlama ve yorumlamaya dair, dilbilimciler, anlambilimciler ve yorum bilimciler arasında ortak bir tanıma ulaşılamamıştır.¹² Bu iki kavram hakkındaki felsefî tartışmalar hâlâ devam etmektedir. Ancak yapılan tanımlardan seçtiğimiz birkaçı şu şekildedir:

Anlam (anlamlama), bir nesneyi, bir varlığı bir kavramı, bir olayı, zihnimizde canlandırabilecek bir göstergeye bağlayan oluşturmaktır.¹³ Diğer bir ifadeyle anlama, bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranması¹⁴ ya da düşünmenin algı alanına giren olayları herhangi bir yansımaya başvurmadan doğrudan doğruya kavranmasıdır.¹⁵

Dilthey’e (ö. 1911) göre, *her anlama* bir yeniden üretimdir. Yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için iç deneyimden kişiye özel durumların yaşantısından yola çıkmak zorunluluğu vardır.¹⁶ Heidegger’e göre ise *anlamak*, insanın varlığının anlaşılmasıdır. İnsanlar bir metni anladığında aslında kendilerini anlamış olurlar.¹⁷

Kısaca anlama, bir metni okuduğumuzda ilk anladığımız şey(ler) denilebilir. Buna cümlelerin sözlük anlamı da denilebilir. Cümlelerin sözlük anlamından herkes bir şeyler anlamaktadır. Bu bir nevi ön-anlama (pre-

⁹ Lafız-anlam veya dil-mantık münasebeti tartışmaları için bk. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi Yay. İstanbul 2000, s. 53-145; Taş, İsmail, *Ebu Süleyman es-Sicistanî ve Felsefesi*, Kömen Yay. Konya 2006, s. 53-76. Ayrıca bk. İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ts. s. 71-326; Suruş, Abdülkerim, *Dini Düşüncenin Yeniden Kurulması*, Kıyam Yay. İstanbul 1989, s. 15-150.

¹⁰ TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

¹¹ Koç, Turan, “Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi”, *Kur’an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu-*, 17-18 Mayıs 2001, Yüzcüncü Yıl Üni. İlahiyat Fak. Van, Baskı Erzurum, s. 20.

¹² İlgili tartışmalar için bk. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2000, s. 24-33. Ayrıca bk. Guiraud, Pierre, *Anlambilim –La Sémantique-*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay. İstanbul 1999, s. 23-142; Rickman, Hans Peter, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, Etüt Yay. Samsun 2000, s. 38-72; Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum –Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması-*, Gelenek Yay. İstanbul 2003, s. 33-136.

¹³ Guiraud, *Anlambilim*, s. 23. Ayrıca bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 24-25.

¹⁴ Rickman, *Anlama*, s. 51.

¹⁵ Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 65-66.

¹⁶ Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Notos Kitap yayınevi, İstanbul 2011, s. 38.

¹⁷ Şebusteri, Muhammed Müctehid, “Kuran Metnini Anlama Yöntemi Olarak Hermenötik”, <http://www.islamiyorum.com/yazdir.php?mkid=336> (erişim: 01.05.2013).

understanding)dir. Zira bu, üstünkörü ve yoruma açık ön-kavrayıştır ve bizim kendi önyargılarımızdan kaynaklanan şeydir. Gramatik yorumlar, ön-anlamanın bileşenleri durumundadır.¹⁸

Yorum, “bir yazının veya bir sözün, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlığa kavuşturma, tefsir; bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme; gizli veya hayalî olan bir şeyden anlam çıkarma; bir ürünün, bir modelin, bir sanat eserinin farklı bir açıdan ele alınarak yeniden oluşturulmuş biçimi, versiyonu” anlamlarına gelmektedir.¹⁹

Yorum ancak, anlamanın tek başına yetmediği noktalarda söz konusu olmaktadır.²⁰ Haddi zatında yorum anlamın üzerine oturmaktadır. Dolayısıyla bir hadisi okuyan herkesin zihninde, metnin işaret ettiği, doğrudan kavranabilecek bilgiler oluşur. Ancak hadislerdeki lafızların işaret ettiği farklı anlamların kavranabilmesi için metinlerin yorumlanması gerekir. Buna göre hadislerin yalın anlamlarını pek çok kişi kavrayabilirken, metinlerdeki detaylı yönlerin ortaya çıkarılabilmesi bir takım düşünce yöntemleriyle mümkün olmaktadır. Ayrıca ilave olarak hadis ilimlerini bilmek de gerekmektedir.

Örnek:

Abdullah b. Ömer (r.a) dedi ki: Nebî (s.a) âhir ömründe bize yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalkarak “*Şu geceni görüyorsunuz ya! Hiç şüphe yok ki bu gecedan itibaren yüz senenin başında, bugün yeryüzünde olanlardan kimse kalmayacaktır*” buyurdu. (Abdullah b. Ömer) Bunun üzerine insanlar, Rasûlullah’ın (s.a) sözündeki “yüz yıl” tabiri hakkında kendi aralarında konuştukları sözlere dayanarak *bu sözü yanlış anladılar*. Hâlbuki Peygamber (s.a) “*Bugün yeryüzünde olanlardan kimse (yüz yıl sonra) kalmayacak*” sözüyle, (yüz yıl sonra yaşadıkları) o asır insanların (sahâbe kuşağının) son bulacağını kastetmektedir.²¹

Mısırlı Ahmed Emin (ö. 1954), bu hadisi Buhârî’den “Yüz yıl sonra yeryüzünde doğmuş bir canlı kalmayacaktır” (لَا يَبْقَى عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ بَعْدَ مِائَةِ سَنَةِ نَفْسٌ) (منقوشة) şeklinde nakletmektedir.²² Ancak hadisin bu formda rivâyetine, bırakın Buhârî’yi, başka kaynaklarda dahi rastlanılamamıştır. Hadis kaynaklarda, yukarıdakine benzer veya farklı lafızlarla pek çok tarîkten rivâyet edilmiştir. Onun hangi kaynaktan aldığı belli olmayan bu metni, Buhârî’ye nisbet etmesi de anlaşılır değildir.

Bazı sahabiler, bu hadisten, yüz yıl sonra kıyâmetin kopacağı; bazı alimler, ümmetin ömrünün kısa olacağı; bununla Hızır (a.s) ömrünün kastedildi-

¹⁸ Hirsch, E.D., “Gadamer’in Yorum Teorisi”, çev. Ramazan Ertürk, *İslâmî Araştırmalar*, C. 16, S. 3, s. 412-415.

¹⁹ TDK, <http://tdkterim.gov.tr/bts> (erişim: 31.07.2013).

²⁰ Görgün, *Anlam ve Yorum*, s. 139.

²¹ Buhârî, *Mevâkîf*, 40 (601); Müslim, *Fezâilü’s-Sahâbe*, 217 (2537). Ayrıca bk. Buhârî, *İlim*, 41 (116); *Mevâkîf*, 19 (539), 39 (576); Ebû Dâvud, *Melâhîm*, 18 (4350); Tirmizî, *Fiten*, 64 (2251).

²² Bk. Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut, s. 218.

ği vs. yorumlar çıkarmışlardır.²³ Görüldüğü üzere, kimi sahabilerin metni, “Yüz sene sonra yeryüzünde canlı kalmayacak” şeklinde yanlış anladıkları anlaşılmaktadır. Ahmed Emin de mesnetsiz naklettiği metni, araştırmaksızın öyle anlamış ve hadisi tarihi gerçeklerle realiteye aykırı bulup tenkit etmiştir.²⁴ Hadisin ilk akla gelebilecek anlamının söz konusu anlam olduğu söylenebilir. Ancak gerek hadisin faklı metinlerinden ve dizinlerinden, gerekse serhlerden yapılan inceleme sonucunda, Hz. Peygamberin bu sözünüyle *yüz yıl sonra sahabe neslinin son bulmasını* kastettiği²⁵ anlaşılmaktadır. Bu anlam da hadisin yorumu olarak görülebilir.

Nasr Ebû Zeyd’in dinin temel kaynaklarının (metinlerin) özellikle Kur’an’ın (yeniden) yorumlanması ve anlaşılması için gösterdiği çaba ve arayışlarını İslam dünyasının son yüzyılda içinde bulunduğu durumdan bir çıkış arayışı olarak görmek lazımdır. Ancak o da çözüm olarak batının geliştirdiği “edebî inceleme” yöntemlerini Kur’an ve Sünnet için önermektedir. Onun iki yüzyıldır İslam dünyasının içine düştüğü durumun sebebini İslam’a diğer bir ifadeyle Kur’an ilimlerinin yanı sıra Hadis ilimlerine özellikle de nassların (metin) yorumuna bağladığı anlaşılmaktadır.²⁶ Ayrıca o, Tefsir ve Hadis usulünün yetersizliğini tedvin edildiği dönemde ve dış etmende aramaktadır.²⁷

Allah’ın kitabının tefsiri, tarihte olduğu gibi günümüzde de tefsircileri diğer bir ifadeyle yorumcuları yormuştur. Hz. Peygamber’in hadislerinde de Kur’an gibi olmasa da benzer durum söz konusudur. *Hiçbir yorumcu (müfessir ve şârih) kendisinin yorumunun nihai olduğunu iddia edememiştir.* Gelinen noktada temel sorunlarımızdan biri, Kur’an ve Sünnetin anlaşılmasını ve yorumun güncellenmesi meselesidir. Bugün bize ait bu sorunun tarihte de aynı şekilde olduğunu var saymak isabetli bir görüş olmamalıdır.

Süphesiz ki Kur’an insan için indirilmiştir. Ancak Allah’ın sözlerinin yorumunu, çözümlemesini basite indirmek sıradan bir metin gibi görmek kabul edilebilir değildir. Allah Rasulü de insanlara elçi olarak gönderilmiştir. Vahiy gözetiminde olan Hz. Peygamber’in sözlerinin yorumunu da sıradanlaştırmak diğer bir ifadeyle sıradan bir insan sözü gibi görmek ne derece doğrudur?

Hermenötiğe göre anlama ve yorumlama, okurun veya yorumcunun kendi yaşadıklarına, birikimine, çevresine, şartlarına vs. bağlı olarak gerçekleşen bir eylemdir. Ayrıca Hermenötiğe göre yorum, bireylere göre değişen ve her biri doğru kabul edilen yaklaşımlardır. Oysa İslam, bireylerin nefislerini değil, nassları merkeze almaktadır. İslam’da nassların şekillendirdiği

²³ Geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1379, II, 75.

²⁴ Bk. Ahmed Emin, *Fecru’l-İslâm*, s. 218.

²⁵ Geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 75. Ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Te’vilü Muhtelifi’l-Hadis*, Beyrut 1988 s. 79; Güler, Zekeriya, “Hadislerin anlaşılmasında Rivayet Dirayet Bütünlüğü”, *İLAM Araştırma Dergisi*, C. I, S. 2 İstanbul 1996, s. 123-124.

²⁶ Özsoy, Ömer, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu’l-Kur’ân’ı Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, C.7, S. 3-4, s. 238 vd.

²⁷ Özsoy, *agm.* s. 239.

birey, toplum ve ortam önemlidir. İslam'ın değişmez ilkeleri yanı sıra yorum-a açık hükümleri vardır. Hermenötiğin ise değişmezleri, sabiteleri yoktur.

Hermenötik (yorum bilgisi), İslam alimlerinin ilk asırdan itibaren kullandıkları ve dini olsun veya olmasın metin(söz)leri anlamada başvurdukları; *şerh, tefsir, tevil, mânâ/anlam ve yorum* terimlerini kapsayan şemsiye/çatı kavram olarak görülebilir. Ancak burada hermenötiği yorum parantezinde ele alınmaktadır.

Hermenötik/Hermeneutik (Yorumbilim) terimi, Yunan mitolojisinde “Tanrı'nın buyruklarını insanların anlayabileceği bir dile çeviren haberci” anlamına gelen *Hermes* kelimesinden türetilmiş bir terimdir. Tanrıların habercisi elçisi Hermes, tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ancak bu aktarım, motamot olmayıp buyrukların açıklanması ve fanilerin anlayacağı dile çevrilmesi şeklindedir. Hermenötik, başka dünyaya veya kültüre ait bir metni/düşünceyi diğer ifadeyle, bir anlam bağlamını, o an içinde yaşanan dünyaya anlaşılır biçimde aktarma/çevirme sanatıdır. Yunanca'da *hermêneuein* fiilinden gelen *hermêneueia*, “bilgece açıklama” anlamında kullanılmıştır. Aristoteles (MÖ. 322), “söylemek, dile getirmek, ifade etmek, telaffuz etmek” anlamına gelen *hermêneueia*'yı “bir şey hakkında doğru veya yanlış olan ifadeleri” doğuran zihinsel eylem olarak tarif eder.” Hermenötiğin bu anlamı artık günümüzde yaşamamaktadır. Bugün hermenötikten söz edilen her durumda, bu terim, Yeniçağın bilim geleneğiyle bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Yani modern bilim ve yöntem ile bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Yeniçağda hermenötik üzerine yazılan ilk eser, 1654 senesinde Johann Conrad Dannhauser (ö. 1666) tarafından “*Kutsal Metinlerin Açıklanmasının Yöntemi Olarak Kutsal Hermeneutik*” adıyla kaleme alınmış ve o tarihten sonra kavram dallanıp budaklanmıştır.²⁸

Dini araştırmaların çağdaş kullanımına göre hermenötik, dini metinlerin yorumunun incelenmesi anlamına gelir. O, modern felsefede, tüm metin ve söz dizimlerinin anlamının yorumunun teori ve yöntemlerinin incelemesi anlamında kullanılır. Terim anlamda hermenötik, genellikle kutsal kitap yorumunun bilimi ve sanatı olarak tanımlanır. Bilim olarak kabul edilen hermenötiğin düzenli sisteme göre tasnif edilmiş kuralları vardır. O, bir (iletişim) sanatı sayılır. Esnek olan iletişim kurallarının mekanik ve katı uygulanması bazen iletişimin gerçek anlamını saptırır. İyi bir yorumcu olmak için kişi hem hermenötik kurallarını hem de bu kuralların uygulama sanatını öğrenmek zorundadır.²⁹

Hermenötiğin felsefi yöntem olarak ele alınması, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Schleiermacher (ö. 1834) ile birlikte gerçekleşmiştir. Ona kadar *teolojik, filolojik ve hukuksal* olarak işlev gören hermenötik, onunla birlikte *evrensel bir anlama ve açıklama öğretisine yönelmiş ve tüm dogmatik ve*

²⁸ Geniş bilgi için bk. Gadamer, H.G., “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, der. ve çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kiyabevi, İstanbul 2003, s. 13-14; Bilen s. 25-27, 56; İnalçık, Halil, “Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji”, *Doğu Batı Dergisi*, C. 20/1 (2002), s. 13 vd.

²⁹ Bk. <http://hermeneutics.askdefine.com> (erişim: 30.07.2013).

vesileci yönlerinden arındırılmaya çalışılmıştır. Böylece metnin esas alınan normatif anlamı arka plana çekilmiştir. Hermenötik, kutsal ve klasik metinlerle Roma hukukunu, yeni bakış açısıyla anlamaya yönelerek tarihselciliğin önünü de açmıştır.³⁰

Hermenötiği felsefi alana taşıyan Schleiermacher, hermenötik tarihinde ilk defa, anlama fenomeninin bizatihi kendisine yönelen düşünürdür. Ona göre hermenötik, anlamada, evrensel yorumlama teknikleri oluşturmayı dener. Hermenötiğin amacı, bir metnin özgün anlamını ortaya çıkarmak ve “yazarın kendisini anladığından daha iyi anlamaktır.”³¹ Onunla birlikte hermenötik, anlamının bilimi haline gelmiştir. Anlama üzerine oturan hermenötik, dinleyen veya okuyanın kendisini konuşan veya yazan yerine koyabilmektir. Bu yüzden o, psikolojik (teknik) yorumu, gramatik yorumun yanına yerleştirir.³²

Hermenötik ile İlgili Bazı Tespitler

Hermenötiğin elle tutulur bir metodu/yöntemi değil, yöntemleri vardır. Metodu oluşmadığı için metodolojisinden de söz edilemez. Bu sebeple o, bir kuram olarak görülebilir. Bunun yanı sıra ufuk açıcı bir rol oynayabilir. Metod olabilir mi? Olabilir. Ama bunu zaman gösterecektir. Hermenötik, ya bir şemsiye/çatı kavram kabul edilmeli ya da bir kuram veya kişi benimsenip oradan yola devam edilmelidir. Birincisinde bir tanım değil tanımlar manzumesi karşımıza çıkacaktır ve bu durumda bir şey söylemek tanım yapmak imkânsızlaşmaktadır. Zira hermenötikte “kişi sayısınca yorum vardır” demekle, anlamı elde etme konusunda kaotik durum ortaya çıkmaktadır. Bu konuyla ilgilenen herkesin ayrı tanımı birinin diğerini yanlışlaması söz konusudur.³³

Hermenötik bir anlama, yorumlama arayışı ve çabasıdır. Bitmiş, tamamlanmış bir süreç değildir, hala da etmektedir. Onun için sınır çizilemez. Çünkü o, “bizzat sınırları yıkmak için vardır”, denilebilir.

Hermenötik metni anlamada okura, her türlü tasarruf hakkı ve metni istediği gibi yorumlama yetkisi vermektedir. İşte bu ve benzeri yönleriyle ele alındığında *hermenötiğin kendisi hermenötiğin konusu* olmaktadır.

Hermenötik metni bir *olgu* olarak kabul edip araştırmamızı önermektedir. Bu yaklaşım dili Arapça olan Kuran ve Hadisi de sıradan bir metin gibi ele almamızı önermektedir. Bu da dini metinlerin yorumunu buharlaştırılmaktadır.

Anlayanın yani öznenin, *anlaşılan metnin nesnelliğini kabul etmemesi*, metni buharlaştırmakta ve değersizleştirmektedir. Herkes her dönemde metne yeni anlamlar yükleyerek güncelleyebilir. Ancak metin *özel* olması

³⁰ Gadamer, “Hermeneutik”, s. 16-17; Bilen, *age*. S. 48-49.

³¹ Gadamer, H. G., *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, I, 256-268.

³² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I, 258-260.

³³ Ormitson, Gayle L.-Schrift, Alan D., “Hermeneutiğe Giriş”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 36; Hirsch, “Gadamer’in Yorum Teorisi”, C. 16, S. 3, s. 415.

halinde göreceli hale gelecektir. Bu durumda da metnin bağlayıcılığı kalmayacaktır. Bununla birlikte, metnin doğruluğu veya yanlışlığından çok, en azından *tarihi veri olması bakımından nesnellığı* söz konusu olmalıdır.

Hermenötiğin *dini metin* ile *diğer metinleri* ayırım yapmadan eşit gördüğü anlaşılmaktadır. Bu bizce kabul edilebilir değildir. Meseleyi Hadis İlmi bağlamında ele aldığımızda ise, *Zayıf Hadisin* bile tarihi bir gerçekliği vardır. Olduğu gibi kabul edilip sıhhat tartışması, doğruluğu veya yanlışlığı meselesi ayrı bir şeydir. Hermenötik bu noktalarda okura, her türlü cesaret ve tasarruf hakkı vererek dini veya gayri dini olsun metni anlamsızlığa sürüklemektedir.

Anlayan öznenin, içinde bulunduğu dîni ve sosyal çevrenin metni anlamaya doğrudan etkisinin yeniden altını çizmesi dikkate değerdir.

Hermenötiğin bize olabilecek katkılardan biri de aynı metinden hareketle, farklı fikirlerin ortaya çıkarılması olarak görülebilir. Zira Hermenötik, metinden hareketle yorum yapmayı öncelemektedir. Bizim geleceğimizde ise metinden ziyade, bireyin birikiminden diğer bir ifadeyle âlimin metondan farklı yorumlara ulaşmaktadır. Dolayısıyla biz bir metne genelde, şârihin, müfessirin, fakîhin veya anlayanın o metne verdiği anlam çerçevesinde bakmaktayız. Alimlerin çizdikleri sınırları aşmakta zorlanmaktayız. Hermenötik ise dikkatli olmak kaydıyla, belirli bakış açılarının dışında da metne bakabilme yöntemini göstermektedir.

Hermenötiğin temel kurgusu *metnin sağlamlığı/otantikliği şüphesi* üzerine kurgulanmıştır. Temel çıkış noktası, sağlam olarak nakledilemeyen İncil'in *çelişik ifadelerini* anlamak, yorumlamak olup daha sonra edebi olsun olmasın tüm metinlere uygulanmıştır.

İçerisinde kızı ile zina eden bir Peygamber kıssası geçen bir kutsal kitabın elbette ki çelişkileri olacaktır ve inananları bu çelişkileri ortadan kaldırmak için illaki birtakım yöntemler arayacaktır. Zira inandığı kitapta sorunlar var. Bu kitabın özne mi nesne mi, öznel mi nesnel mi olduğu, iç gerçekliği, metnin sıhhati, doğruluğu yanlışlığı vb. sorulara cevap bulunmalıdır. Yoksa inandığınız kitaba itimadınız kalmaz. Ancak inanıyorsanız da bu sorunları halletmeniz lazım. İşte bu sorunlara karşı, çelişkileri çözmek ve metni anlamak için Hermenötik kuramlar ortaya atılmıştır.

Hermenötik ön kabul olarak metni *sorunlu* olarak görmektedir. Oysa Kuran-ı Kerim ve Sünnet'in nakil serüveni ve İncil aynı süreçleri yaşamamışlardır. Binaenaleyh Kuran-ı Kerim'i istediğimiz gibi yorumlayabilecek miyiz? Bu yorumların doğruluğu nasıl tespit edilecek? Yanlış yorum hangisidir? Doğrunun yanlışın kriteri ne olabilir? Doğru ile yanlış diye bir şey kalır mı? Batını yorum ile Hermenötik arasındaki fark var mıdır? Bu tür sorulara cevap vermek oldukça zor görünmektedir.

Hermenötik, sözlü ve yazılı diskurların anlaşılmasının ve yorumlanmasının öğretisidir. *Anlama ve yorumlama doktrini* olarak *hermenötik*, başlangıçta anlaşılmaçılığın veya yorum keyfililiğinin karşısında, metinlerin anlaşılmasını ve yorumlanmasını güvence altına alma ihtiyacından doğmuştur. Kutsal metinlerin, örneğin İncil'in ya da bunlardan da önce hukuki metinle-

rin anlamının, yorumcu tarafından keyfi olarak geliştirilmeyip uygun bir kavrayışa erştirilmesi büyük önem taşımaktadır.³⁴ Ancak Hristiyanlık tarihine bakıldığında durum tersi yönde gelişmiştir.

Platon'un ve Aristoteles'in metinlerine ilişkin yorumların tarihine bir göz atmak, onların çeşitliliğinin miktarı ya da bu metinler hakkındaki yorumların birbirleriyle çelişen karakteri konusunda bizi ikna etmeye yetecektir. O halde, doğru yorumun hangisi olduğunu bilme sorunu, metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasını, yorumcuların keyfine bırakmaya ve onu nasıl isterlerse, öyle yorumlamalarına izin vermeye hazır olacağımız durumların dışında, ön plana çıkar. Hukuksal metinlerin durumunda, böyle bir tavır açıkça kabul edilemez, çünkü aksi halde yorumu ve hukuksal uygulamaları bozmaya götürecektir. Fakat eski çağlara ait felsefi metinlerin incelenmesi de eğer her metinden canımızın istediği manayı çıkarmamız ve onu hoşumuza gittiği gibi yorumlamamız mümkün olsaydı, anlamını kaybedecekti. Metinlerin, bir yazarı, bir şey hedefleyen ve bir şey söylemek isteyen bir yaratıcısı vardır. Yazar bunu bize kendi zamanının diliyle ve belirli bir edebi formda söyler.³⁵

Günlük hayatımızda konuşurken söylenenlerin bazılarını doğrudan anlarız, ancak bazılarını ise anlamadığımız ya bir kelime veya cümle ya da bizim bilmediğimiz veya ilgilenmediğimiz bir alan olması sebebiyle anlayamadığımız durumlar da olabilir. Aynı durum metinler için de söz konusudur. Oysa bizler bizden 100'lerce yıl önce yazılmış bir metni okuduğumuzda dönem, çevre vs. farkı sebebiyle anlayamayacağımız veya yanlış anlayabileceğimiz şeylerin olması mümkündür. Bu durumda metni yanlış yorumlamış olmuyor muyuz?

Hadis Şerhinde Kullanılan Yöntemlerle Modern Hermenötik Kuramların Önerileri Arasındaki Bazı Benzerlikler ve Farklılıklar

Hadisleri yorumlarken farklı rivayetlerin birlikte mütalaa edilmesi önem arz etmektedir. Çünkü rivayetlerdeki ilave ve eksiklikler veya lafız farklılıkları vs. metni yorumlamada büyük açılımlar sağlamaktadır. Bu da hermenötikteki *bütün-parça ilişkisini*³⁶ hatırlatmaktadır.

Modern hermenötik kuramlardan bazılarının metni anlama ve yorumlamada önerdikleri prensiplere, *alimlerin hadisleri şerh ederken başvurdukları görülmektedir*. Örnek vermek gerekirse: Garîbu'l-Hadis, (cümlelerin sözlük anlamı, metnin sözlük anlamlarının tarihsel zemini). Sebebü Vurûdi'l-Hadis, (metnin tarihi zeminleri, hangi şartlarda söylendiği, neden, nasıl, niçin?). Muhtelifü'l-Hadis, (metinde tutarsızlık-çelişki/metinde tutarlılık). İlelü'l-Hadis, (metinle ve içeriğiyle ilgili problemler), hadis-in hadisle izahı, farklı rivayetlerin bir araya getirilmesi, tarihi veriler, nebevi üslup (semantik, metnin dizini, cümledeki anlamın nasıl meydana geldiği, nasıl şekillendiği).

³⁴ Ineichen, Hans, "Hermeneutik ve Dil Felsefesi: Eleştirel Bir Hermeneutik'e Doğru", s. 3.

³⁵ Ineichen, *agm.* s. 4.

³⁶ Gadamer, H.G., "Hermeneutik", s. 16.

Hermenötik kurama göre, metinler çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Bunlardan biri de “metni kendinden hareketle yorumlama”dır. Lüteryan Matthias Flacius Illyricus (ö. 1575) de “*Kutsal metinleri kendinden hareketle yorumlama*”³⁷ sözüyle buna dikkat çekmektedir. Ondan yıllar önce bazı muhaddisler, “hadisin hadisle şerhi”ni şu sözlerle dile getirmişlerdir: Yahya b. Maîn (ö. 233/847), “*Şayet biz bir hadisi otuz vecihten yazmazsak, onun ne ifade ettiğini anlayamazdık.*”³⁸ Ali İbnü'l-Medînî (ö. 234/848), “*Bir konudaki bütün tarîkler bir araya getirilmeden bir rivâyetin hatası anlaşılmaz.*”³⁹ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), “*Bir hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmedığınız sürece onu anlayamazsınız, zira hadisin farklı tarîkleri birbirini tefsir eder ve açıklar.*”⁴⁰

İslam'daki Kur'an-ı Kerim ile hadisin metinleşme ve nakil süreciyle Yahudilikteki Tevrat ile Hıristiyanlıktaki İncil'in, metinleşme ve nakil süreci birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Spinoza (ö. 1677) bunu “*Gerçek şu ki Mukaddes Kitaplar'ın tek bir müellifi yoktur (...) bilakis o, çeşitli asırlarda yaşamış olan farklı karakter sahibi, oldukça kalabalık sayıdaki bir topluluğun eseridir...*”⁴¹ sözüyle dile getirmektedir.

Tevrat ve İncil yüzyıllardır sözlü olarak nakledilmiştir. Bilahare yazıya geçirilirken gerek din adamlarının gerekse râvîlerinin metinler üzerindeki bazı tasarruflarıyla asıl metinler kısmen tahrif ve tebdile uğramış ve ortaya farklı dini metinler (Tevrat, İncil) çıkmıştır. Bu sebeple Batılı din adamları İnciller arasındaki bu ihtilafları çözecek *yorum yöntemleri* arayışına girmiştir. Böylece yazı, sözün önüne geçerek bitmeyen bir tartışma da başlamıştır. Batının değişik nüshalardan sağlam bir İncil ortaya çıkarma çabaları, hermenötiği (yorumbilim) doğurmuştur. Buna mukabil İslam'ın dini metinleri (Kur'an ve hadis) ise, ilk günden itibaren hem ezberlenmiş hem de yazılmıştır. Böylece İslam dünyasında dini metinlerin asılları, hem sözlü hem de yazılı nakil ile koruma altına alınmıştır. *Bu noktada akla gelen hadiste mana ile rivayet meselesi, bu bağlamda yeniden gözden geçirilmelidir.*

Birinde iyi korunmuş ve sağlam nakledilmiş metinler varken, diğerinde korunamayıp daha sonra nakledilmiş metinler vardır. Bu sebeple Müslümanlar sağlam ve kuşkusuz metni yorumlamaya çalışırken, Yahudi ve Hristiyanlar, sağlam olmayan bir metnin öncelikli olarak sağlamlığını ortaya koymaya çalışıp sonra yorumlamaya çalışmaktadır. *Bu durum, iki taraf arasında önemli metodolojik farklılıktır.*

Hermenötiğin ortaya çıkış sebebi, süreçleri ve şartları ile İslam'daki şerh ve tefsir geleneği birbirinden farklılık arz etmektedir. Hadis/sünnetin bizatihi kendisi *anlama ve yorum faaliyetidir.* Hadis/Sünnet Kur'an-ı Kerim'in

³⁷ Gadamer, H.G., “Hermeneutik”, s. 16-17.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân, Riyad 1403, II, 212.

³⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *age.* II, 212.

⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *age.* II, 212.

⁴¹ Kılıç, Sadık “Nesnellik Öznellik Arasında Yorum”, *İslâmî Araştırmalar*, C. 9, S. 2, s. 104.

yorumudur. O, nasları doğru yorumlamayı da böylece ümmetine göstermiştir. Bu sebeple mutlak anlamda *İslami hermenötikten söz edilemeyeceği anlaşılmaktadır*.

Sonuç

Dini metinler asıl (nesnel), yapılan yorum ise daima sübjektif olmaya mahkumdur. Bu sebeple yorum, hiçbir zaman aslın yerine konulmamalıdır. Metin-yorum ilişkisinde, metin nesnel, şerh ve tefsir (yorum) ise öznel dir.

Kur'an-ı Kerim ile hadislerin metinleşme serüveni ile Tevrat ve İncil'in metinleşme süreci birbirlerinden farklıdır. İslam kültüründe bu süreç ilk günden beri bir takım kurallara bağlanarak kayıt altına alınmıştır. Buna mukabil, aynı şeyi Tevrat ve İncil için söylemek mümkün değildir.

Günümüzde kişi veya öğrenci bilgiye, anında ve çok kolay erişme imkânına sahiptir. Oysa geçmişte bilgiye erişmek için bir sürü zahmete katlanmak gerekiyordu. Ayrıca herkes de ulaşamıyordu. Bugün bilginin nerde ve nasıl kullanılacağı yani yorumu gittikçe daha fazla önem kazanmaktadır.

Bizde durağanlık, tamamlanmışlık özgüveni vardır. Oysa Kuran'ı Kerim ve sünneti yorumlamaya, anlamaya veya yorumu güncellemeye devam etmeliyiz. Bu konuda hermenötik bizlere ışık tutabilir.

Hermenötik, şerh ve tefsir geleneğine alternatif bir yöntem öneremez. Ancak ufuk açabilir. Şerh ve tefsir birikimine *İslam hermenötüğü* denilemez.

Oryantalistik fikirler gibi hermenötik de maalesef İslam dünyasına özellikle dini metinler alanında ciddi tartışılmadan, teknolojik bir ürün gibi sokulmuştur.

Hermenötik, İslam dünyasına metin tahlilinin nasıl yapılacağı konusunda ışık tutabilir. Zira bizde metin analiz yöntemleri üzerinde pek durulmamıştır. Bu konuda yeterli usul geliştirilememiştir. Lakin *hermenötikten İslam Kur'an ve Sünnet hermenötüğüne yol çıkamaz*.

***THE BIBLE AND THE LAND OF SHADES:
DIVINE JUSTICE AND HOW WE READ THE BIBLE***

Prof. Dr. David J. GOA
University of Alberta, Canada

Abstract

For the last hundred years or so a substantial number of Christians have been divided on how to read the Bible. Two schools of thought emerged and in no place more so than in North America. Evangelical-Literalists have read the Bible through the 18th century lens of rationalism often looking for proof texts based on historical or scientific evidence. Their opponents, liberal-modernists, likewise draws on 18th century rationalism. The fruit of the way these co-dependent twins as I call them, has been to deeply limit the spiritual power of scripture and to frame the engagement with scripture in ways that have done little to help Christians speak to the need for healing in our world. Rather, they have often extended human suffering through using scripture texts to justify actions against communities viewed as outside the reach of Divine love. In this paper I will briefly explore how Christian communities came to read the scripture in ways that reduce it to history and atrophy its spiritual power to speak to injustice and invite the hearer to listen to their better angels and act out of compassion and mercy and seek healing instead of revenge. I will then articulate a third way scripture has been read by the faithful, an ancient and spiritual way that understands the depth of the human propensity to make of the living God a kind of pagan military deity in service to human passion. This paper will be offered in the context of the gift and struggle among Muslim scholars over current questions about the Qur'an and how Muslims read or ought to read the scripture.

Even if such words as *wrath, anger, hatred*, and many meager others are pressed into speaking of the Creator, we should not suppose that He ever does anything in anger or hatred or zeal. Many such figures are employed in the roiling span of Scripture, provisional terms far removed from Who He Is. Even as our own, relatively rational persons have already been tweaked, increasingly if slowly made more competent in holy understanding of the Mystery—namely, that we should not take things quite so literally, but should suspect (concealed within the

corporal surface of unlikely narratives) a hidden providence and eternal knowledge guiding all-so too we shall in future come to see the sweep of many things to be quite contrary to what our current, puerile processes afford us. —Saint Isaac of Nineveh¹

Substitutionary atonement is not a sacrifice required by God.
It is a demonstration of just how cruel we can be to even the best.
And, when we glimpse this, as did Longinus, we may open to God's
love.

I received a letter from a person who entered the Orthodox Church in midlife. He was raised and lived his early adult life within the context of one of the many wings of pious Protestantism. He wrote of a long struggle with a deep sense of unworthiness before God. He described a seesaw pattern. No sooner would he come to rest in the grace of the Holy Spirit than he was overwhelmed by images of divine judgment. His entrance into the Orthodox Church was prompted in large part by his experience of the love of God through the liturgy. God—the lover of the world, unfolded in the liturgical life and the theology of the Orthodox Church—was what his heart and mind desperately longed for. He wanted to be bathed regularly in God's grace. He wrote to me because he had another setback, plunged again into a swamp of unworthiness.

My correspondent had come across the writings of Fr. Vladimir Moss, also a convert to Orthodoxy, a prolific writer with an elaborate website devoted to theological issues and themes. Many converts have an appetite to correct, adjust, or provide a proper accent to the faith to which they have recently come. It is an odd response, and Fr. Moss would appear to have a substantial appetite for it. It seems to me that since he became Orthodox, he spends a great deal of time and intellectual energy trying to convert the Orthodox to a set of theological and spiritual preoccupations that he deems essential, but which are actually quite foreign to the faith of the Eastern Church. My correspondent began reading various texts posted on Fr. Moss' website and was completely taken aback at both the tone and the argument. Here was a priest of the Orthodox Church who, according to my correspondent, placed divine judgment and condemnation at the centre of the spiritual life. Article after article on the site zealously marshaled biblical texts as indicators of divine judgment and punishment. My correspondent was plunged back into depression, shaped by his sense of unworthiness. The fragile and hard-won peace of the Holy Spirit he had tasted vanished, and in his desolation, he wrote seeking a way out of the morass painted by Fr. Moss.

I have often listened to people possessed of a spiritual passion for divine

¹ Quoted in *Love's Immensity, Mystics on the Endless Life*, adaptations and translations by Scott Cairns. Brewster, Massachusetts: Paraclete Press, 2007: 77.

judgment and punishment. We find this appetite in a few people in all churches, and their fervor often vaults them into positions of leadership. I try to hear their favourite biblical texts on divine judgment as they hear them. Occasionally the echo of a deep personal pain emerges, a pain that has festered for years. And they use texts of divine judgment to mask this pain. A natural and deep sorrow over their own missteps seems to have been pushed back, repressed and replaced by pulling forward what they presume to be the anger of God. Only when I finally hear the echo of their heart do I invite them to listen again to the biblical text, in the hope they may hear it in a new way. I ask some questions: Why do they hear divine judgment in this text? What prompts them to treasure the judgment? Where in the text is the Lover of the world? Where is the revelation of Jesus Christ? Or, has their way of reading the text only revealed their own deeply troubled heart and wounded mind? I ask them to consider how a passion for judgment reshapes the mind and heart, how it affects their conscience and their relationships. Does that reading serve to heal? Or does it simply deepen their own wounds and the wounds of the world? Does the reading open the wellsprings of compassion, making the reader more sensitive and responsible for those who, in our interpretation of the text, seem to be under divine judgment? Are we moved to seek the healing of those we think are condemned? After considering these questions, I then reflect together with them on Jesus Christ, both as teacher and model, and consider how such texts flowed off his tongue. Did he speak them with the cathedral voice of a judge? Or, did he read them with a broken voice, a voice that carried tears of solidarity, the sorrow of human tragedy, the compassion of a loving Father?

A preoccupation with divine justice is dangerous for the spiritual life. Over five decades, I have talked with many fine people who have been diverted from a relationship with the Love of the world by arguments that reduce the one Lord of all history to a vengeful god, a type of Baal, Zeus, or Moloch.² This misidentification of God is not surprising, for it is precisely this deeply human issue that is being worked out in the narratives of the Hebrew Bible from Genesis to Malachi. The misidentification of the Creator and Sustainer of Life with gods of vengeance and divine justice is idolatry, and the antidote to idolatry culminates for Christians in the Gospel depiction of the rabbi from Galilee who laid down his life rather than passing on the suffering. He taught and showed us that the mercy seat, not the throne of judgment, is at the centre of creation. When the mercy seat disappears into the shadow cast by the judgment throne, many sensitive people are driven into the land of shades, unable to glimpse or encounter the Lover of the world, losing all confidence. Like my correspondent, they are tempted to despair of ever coming to rest in God's grace. When we see ourselves solely

² Baal was widely worshipped as a warrior-god in Canaan and was the consort of Ashtoreth (Ishtar), the daughter of battle. In the classical Greek pantheon, Zeus is king over all the gods, a powerful warrior and lord of justice. The Bible depicts Moloch as the god of both the Canaanites and Phoenicians to whom children were sacrificed.

from the perspective of sin, it is normal to assume that God is the god of judgment and vengeance. It was so for Adam and Eve in the garden of Eden,³ and it is still so for most of us. In response to this confusion of our own self-loathing with our perception of God's attitude, some have turned to atheism, perhaps trying to free themselves of an unconscious projection. Others have sought out one form of illumination or another in the religions of the East. Most of my generation adopted a virulent form of secularism that completely discounted any and all consideration of the ineffable. As a result, their language of wonder, regard, and thanksgiving began to shrink over time, and any remnant of community withered into fraternal relationships. This has been the awful cost to the Gospel of Life wrought by the misidentification of the Lover of humankind with a god of vengeance. It is an ancient idolatry, and the most costly idolatry of the modern age.

What is the root of this preoccupation with divine judgment? How does it come about that women and men who speak of an encounter with the compassionate Christ who has "saved them from their sin" and from despair can come to despoil the gift of life and reimage the Savior and Divine Lover as a veiled form of Baal, Zeus, or Moloch? How does it happen that those who claim to have been rescued from perdition turn their rescuer into a god of justice, punishment, war, or vengeance when they reflect on the sin of others?

Infatuated with Divine Justice

Do not call God just, for His justice is not manifest in the things concerning you. Justice does not belong to the Christian way of life and there is no mention of it in Christ's teaching. Mercy and justice in one soul is like a man who worships God and the idols in one house. Mercy is opposed to justice [. . .]. As grass and fire cannot coexist in one place, so justice and mercy cannot abide in one soul. As a grain of sand cannot counterbalance a great quantity of gold, so in comparison God's use of justice cannot counterbalance His mercy. The man who chooses to consider God an avenger, presuming that in this manner he bears witness to His justice, the same accuses Him of being bereft of goodness. Far be it that vengeance could ever be found in that Fountain of love and ocean brimming with goodness!

-St. Abba Isaac the Syrian⁴

³ Genesis 3

⁴ St. Abba Isaac the Syrian, Homilies 48 and 51, *The Ascetical Homilies of St Isaac the Syrian*, translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts, 1984. Also known as Isaac of Nineveh, he was a monk of the Chaldean church from Beit Quatrave, possibly Qatar on the Persian Cult. He served briefly as bishop of Nineveh sometime before 680, but resigned after a few months and returned to the solitary life. He is one of the most mature and gentle authors on the spiritual life and contributed to the development of the hesychastic understanding of the spiritual life.

The history of religions, including Christianity, is filled with struggle over the image and meaning of divine judgment and condemnation, God's justice and our unworthiness, places of purgation, and eternal punishment. The struggle is deep and the implications are many and varied. Our image of God shapes our self-understanding, our relationship to others and to the world. And, conversely, our self-image reflects and shapes our image of God. Is God the divine judge? If so, what is required of me? Is God the Lover of creation? If so, what is required of me? Our image of God and how these images despoil or bless our life is all too often a central metanarrative of our reading the Bible. In and through the Bible's narratives, we have a revelation of idolatry and many examples of how the mind and heart work when captive to the shadow places of shame and guilt. We also see this struggle unfolding in the lives of saints and, often enough, in our own lives. The question of how we are to think of God echoes through the writing of the church fathers and spiritual mothers of the Christian tradition. This should not surprise us. Perhaps most of the human family has lived in the fear that the divine, the mystery behind creation, is either inherently malevolent or at least needs to be propitiated on a regular basis. Without proper sacrifice, deities turn sour and have their way in our lives. The American poet Archibald MacLeish, in his celebrated play *JB*, has a refrain, "If god is good he is not God. If God is God, he is not good."⁵ He carries this refrain through his contemporary retelling of the Job story in the Hebrew Bible. Certainly one of the reasons this play became so popular in the 1950s was its deep resonance in the hearts of many. A number of years ago, the newly-minted American citizen and longstanding English journalist Christopher Hitchens published *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (Sydney, Australia: Emblem, 2008), a book speaking to the shadow side of human responses to this struggle and bearing ample witness to its pervasiveness in the human mind.

What is the root of the preoccupation with divine justice and punishment? For some people this preoccupation is easy to understand. They have suffered deeply at the hands of others, and cannot imagine that their tormentor, having caused such pain, will get away with it. I have known a few people who suffered in this way as children, abused by those responsible for their care. Other women and men who survived concentration camps or ethnic cleansing cannot imagine the perpetrators getting away with it. There are also many who have been taught self-hatred by a religious or cultural worldview perpetrated on them. They, too, rest on the notion that in some final way the miscreants will have to pay for their abuse. I have also met many who had, by all reason, the right to view their malefactor this way and did not. They had suffered under Hitler, Stalin, or Pol Pot, at the hand of a rival tribe, a spouse, a father or mother, an enemy, or a spiritual authority. After a time and with considerable struggle, each of them came to be an-

⁵ J.B., Archibald MacLeish (Cambridge, Massachusetts: The Riverside Press, 1958).

chored in such a way that they no longer ordered the world through the prism of this darkness.

Others infatuated with divine justice may be a bit more difficult to understand. Some may have cultivated the habits of mind common (and perhaps necessary) in the adolescent stage of development. They have the literalistic and absolutistic mindset that characterizes some thirteen-year-olds, and they may suffer from anxiety when forced to exercise judgment beyond the parameters of their one-dimensional worldview. The normal connections between layers of meaning are often either not made, or else are feared and resisted. They may see the world through the prism of black-and-white absolutes operating on a single manageable layer. Other men and women preoccupied with divine justice have simple mental limitation. Complexity is beyond them, and they can only handle life by seeing it as a set of simple issues, the meaning of which is predetermined. Others have abused drugs or alcohol and their mind has lost its natural elasticity. The normal pathways between layers of meaning are atrophied and the symbolic capacity of the mind has vanished. Their tolerance for not knowing what something may mean for others has dried up, and they insist on simple explanations for complex truths.

Still others have abused the spiritual dimensions of their own life. Recognizing how easy it is to ignore the witness of their own conscience, they may have become fearful and sought refuge in a small set of absolutes. They may no longer be able to field the complexity of human experience, afraid of what it may reveal of their own experience. They have replaced the stance of faith with moral absolutes in order to protect themselves from self-knowledge, and in doing so, they are in danger of losing their capacity for the kind of compassion that runs like a golden strand through the whole of the Gospel, and that Jesus Christ came to restore to the human nature.

Whatever the origins or sources of the mind's appetite for divine judgment, the results are similar. We are stricken, unable to discern or lay claim to the struggle that is a common part of the mature experience of human beings who seek life-giving pathways. The natural response of compassion for others is a spiritual gift we acquire when we recognize the complexity and missteps in our own experience. When we refuse or are unable to do this, our capacity for compassion withers. Our appetite for divine judgment grows. Our mind becomes stranded on the island of its own fear.

The appetite for judgment and vengeance spins out into the world. In no time at all, our moral absolutes find common cause in larger ideologies buttressed by particular political or theological perspectives. We deny the struggles of others and take comfort in assuming we have the right and proper way of viewing and judging what is behind the struggle. We join a circle of well-meaning people with a similar appetite, and begin to reorder the world accordingly. Ideology replaces spiritual discipline and the teaching of the Gospel. Fear replaces the stance of faith. The compassionate response in our heart for the suffering of others is buried by the righteous-

ness we have come to treasure above all else.

The ideological frame of mind replaces the deep desire for virtue that is written on the human heart with a stance of judgment. The dynamic of our life together in the world is now thought of as unnatural, and thus sinful. What is part of human development and the struggle to find healthy ground and to deepen virtue is experienced as destabilizing. Anger sets in, an anger that moves easily from the personal to the political, the social, and the cultural. Moralism provides justification for the vengeance hiding below the surface of a wounded mind. It easily becomes the foundation and driving force behind the theological cathedrals built to justify unresolved passions.⁶ This happens precisely because those actions are part of the mimetic contagion identified by René Girard in his provocative book, *I See Satan Fall Like Lightning* (Ottawa, Ontario: Orbis Books, 2002). Moralism is the heart of all scapegoat stories spanning the history of human culture. It thrives in the land of shades. When we persist in understanding the world through this commonly-held prism, it is because we have not yet witnessed—no matter how much we may quote from it or frame our judgment in biblical terms—the one scapegoat story with a difference: the story of the incarnation, death, and resurrection of Jesus Christ.

In a haunting text in the Gospel, we hear Jesus speak of this ideological way of seeing the world. Just before his withdrawal across the brook Cedron to the Garden of Gethsemane, he says, “These things have I spoken unto you, that ye should not be offended. They shall put you out of the synagogues: yea, the time cometh, that whosoever killeth you will think that he doeth God service. And these things will they do unto you, because they have not known the Father, nor me.”⁷

It is an old habit of mind, ubiquitous in human culture. Moralism killed the rabbi from Nazareth just as it threatens all forms of the anointed life. Anytime we are inclined to cast others out of the kingdom, out of the church or out of our lives, we are in danger of replaying what unfolds in the Garden of Gethsemane. This Gospel narrative is a revelation of how the mind and heart thin when captured by ideologies of righteousness.

In each of these ways, the human mind becomes a captive of an ideology instead of illumined by the love of God. It is a tragedy, and Christians are called to shed light on what is actually going on within the afflicted person’s mind and heart. We are called to clarify the deep struggle taking place and distinguish its appetite for vengeance from the teaching of the Gospel of

⁶ “Passion” is the English word used to translate the Greek word for suffering used throughout the Greek New Testament. The knowledge of the inner life and the spiritual disciplines of Orthodoxy are largely concerned with the human passions, what they reveal to those who suffer from them and how to work to not have them dominate life. For an exhaustive consideration of this subject, see Jean-Claude Larchet, *Therapy of Spiritual Illnesses*, translated from the French by Fr. Kilian Sprecher, 3 volumes (Montreal, Canada: Alexander Press, 2012).

⁷ John 16:1–3, King James Version

Jesus Christ. Christians are called, with the Holy Spirit, to seek the healing of this mental and spiritual condition, to seek the liberation of those captured by what can only be an awful form of bondage.

Reading Scripture and the Spiritual Life

The apostle Paul, writing in Corinth in 58 CE, speaks of the deep longing for God, for what is ultimate in life, written on the heart of each person.⁸ This longing can be misappropriated, and its spiritual impulse turned from the desire for God to a preoccupation with moral absolutes and divine justice. All human presumption about divine justice is based on how human justice works. Curiously, the very people who argue that God's creation is completely fallen, those who hold to the doctrine of original sin,⁹ which argues that the mind and heart are deformed from birth, also argue that they have somehow properly grasped and interpret divine justice. Perhaps we should turn this around. If I am inclined to take up the cudgels and do battle on God's behalf, perhaps it is a mind possessed of unresolved passions that is at work. When our mind and heart lose their moorings in Christ's love, we reimage God's creation as polluted, see human experience as a demonic struggle and, oddly, consider our own judgment and understanding as providing the moral order appropriate to God's justice. In order to mask this spiritual habit, proof text upon proof text is marshaled from both scripture and the writings of the church fathers to justify our argument for divine justice and express our moral indignation. Churches sometimes mistake this spirit of fear for piety, and elevate those possessed of it to the role of defenders of truth and moral absolutes.

The Bible explores this spiritual disease and reveals to us its self-delusions. The Orthodox theology of the spiritual life builds on these biblical narratives and invites us to a "renewal of our mind,"¹⁰ to set fear aside and cultivate a disposition of faith. "Perfect love casts out fear,"¹¹ and it is fear, not doubt, that is the opposite of faith. Again and again, the scripture narratives map what happens when faith is replaced by fear. Fear is the primary pathway into idolatry, and always elevates justice over mercy, moralism over virtue, estrangement over relationship, self-righteousness over compassion. From Adam and the patriarchs onward, we see those invited to live the covenant clothe their fear in law, in belief, and in ritual purity, and turn these gifts into a means for buttressing their fear and defining themselves against others. Within this fear, there is no room for others, either within God's care or within their own circle of spiritual friendship. Unresolved passions are nurtured by fear and become the prism through which we

⁸ Romans 2:15

⁹ The doctrine of original sin developed in the Latin wing of the church. The Orthodox Church, as with both Jewish and Islamic theological traditions, does not hold to it.

¹⁰ Romans 12:2

¹¹1 John 4:18

understand our covenant relationships to God and others. Faith withers in the face of these passions. The mind shrinks and the heart hardens and curves in on itself.¹² We are no longer disposed to see the human struggle as the abode of God's mercy. The suffering of others ignites our judgment and suppresses our compassion. When we invoke divine justice on others, they are no longer our fellow human beings sharing in the divine image. Rather, they become mere symbols, unrighteous and immoral spiritual enemies whose sole purpose is to ignite our fear. The withering of faith brings a hardening of belief and a preoccupation with moral purity. The place deep within us that faith has vacated is filled with belief¹³, morals, and purity.

No matter how thoroughly they may ground their arguments in biblical passages or moral principles, those who market fear and anger remain possessed by undisclosed and unresolved human passions. While scripture may have always been used by a few to argue divine justice, the type of text-mining required to make those arguments today was foreign to Jews and Christians until the modern period. Recently, some Orthodox Christians have adopted the habit of American evangelicals and fundamentalists of using snippets of scripture as proof texts for one treasured moral principle or another. Orthodox converts with this habit of mind, converts such as Fr. Vladimir Moss, simply add to their battery of biblical proof texts the enormous body of texts drawn from the church fathers. They marshal texts from scripture and tradition using them to argue for divine justice in service to their ideology. The Orthodox Church was historically immune to this way of using scripture. It no longer is. We have entered a new period in the history of this particular spiritual epidemic.

What is wrong with culling proof texts and lining them up one after another? It is a habit of mind that avoids the Gospel's call for transformation. It eludes "the renewal of our mind," replacing it with moralism and the posture of righteousness. If there is no love in our heart, and if our mind remains possessed of unresolved passions, we have no choice but to think and act out of our particular form of spiritual bondage. This is a common struggle. Liberals and conservatives within the church both suffer from it. In the lives of many religious people, it stands as the last barricade isolating them from the call to a Christlike life, a life filled with compassion and grace, a life without fear, defending nothing.

To help illuminate the question of proof texting and put forward an alternative, we need to consider how the scripture has been heard by the faithful and how it becomes a key means of revelation in their life, unveiling the mystery of their passions, revealing the love of God, and leading them to the renewal of their mind. How did Jesus learn the Torah? How do Jews hear

¹² In the 16th century Reformation, Martin Luther wrote of sin as "a curving in on oneself."

¹³ The church has taught in all times and places that faith is a disposition of the mind open to discern the unfolding of God's grace coming to greet us from the future, and that belief is a secondary world, giving conceptual form to what the life of faith has given through experience.

and read the Torah? How has the Orthodox Christian tradition shaped its understanding of scripture and its place within tradition and church? What is its use as part of the spiritual discipline of the faithful?

How Did Jesus Learn the Torah?

Many years ago, I had the privilege of doing field research work in the Jewish community in Western Canada. I was seeking to understand how faithful Jews understood their spiritual disciplines including synagogue life, biblical narratives, the law, the tradition of blessings, and the gift of the pathway of Torah. I wanted to glimpse how Torah informed and shaped their relationship to God and to the life of the world, how it shaped the minds and hearts of men and women within the Jewish community whom I had increasingly come to see as close relatives of the rabbi from Nazareth. I also wanted to deepen my understanding of the formation of Jesus Christ and his family and community.

Early on in my conversations, I heard each of the women and men I had come to know as friends speak about their first hearing of the Torah and how they came to learn its texts. Eve Pascoe¹⁴ was the first one to tell me. When she was a small child growing up in Rosedale in Toronto, she would often wake up to the sound of her father, a distinguished lawyer, chanting the early morning prayer. She would trundle out of bed and go to his study where he was *davening*. He stood, bound in his *phylacteries* and wrapped in his prayer shawl (*tallit*). It was a large prayer shawl she told me, the kind Orthodox Jews prize. He had it draped over his head and hung down over his shoulders, covering his body like a large blanket, its fringes at each end almost touching the floor. She would run to him and crawl under the prayer shawl. Her father would not miss a beat in his prayer as he reached down to gather her up and wrap her tightly in his shawl and in his prayer.

Harken O Israel: YHWH is One!

Now you are to love YHWH your God

with all your heart, with all your being, with all your substance!

These words, which I myself command you today, are to be upon your heart.

You are to inculcate them in your children

and are to speak them

in your sitting in your house and in your walking in the way,

¹⁴ Eve Pascoe, now of blessed memory, developed the Jewish archive and collection at the Provincial Museums of Alberta through a joint research project we undertook in the Western Canadian Jewish communities.

in your lying-down and in your rising-up.¹⁵

A day or two after listening to Eve's account of hearing the Torah on the lips of her father as she cuddled in his *tallit*, I thought of how common this has been in the Jewish community all the way back to Nazareth. I thought of Jesus, a year old or so, perhaps having just learned to walk. He wakes in the early morning to the chant of his earthly father Joseph. The sun has just come up and he hears the same prayer that woke up Eve in Toronto. He, too, trundles out of bed, scurries across the simple room to the balcony overlooking Nazareth, and cuddles in under his father's prayer shawl. The words from Deuteronomy 6:4–8 set themselves upon his heart: "Hear O Israel! The Lord our God, the Lord is One."

For the last two thousand years, and back into the time of exile, Jewish children like my friend Eve and like Jesus, have learned the scripture by hearing it as prayer. They learned and commit scripture to memory and pray it as a song of the heart long before they engaged in debates about the veracity of a text or dispute over the details, meaning, and application of the law.

Jesus first *heard* the Torah: "Harken O Israel: YHWH our God, YHWH is One!" Each sacred narrative washed over him from the tongue of his father, washed over him as a prayer of his heart, and of the heart of a community and tradition. When biblical text is chanted as prayer in the early morning and heard from the lips of our father, even passages that appear as triumphant greet us differently than when we read them silently in our mind and through the prism of our private passions.

We may begin to grasp just how different this way of hearing the Torah is when we consider a story that comes down to us from Hillel the Elder, the last great rabbi before the fall of Jerusalem. He was a contemporary of King Herod the Great (37–4 BCE), of the same generation as Jesus' earthly father and a bit older than the mother of Jesus. Jewish tradition sees the period of Hillel as classical Judaism, a period of vitality and openness. During this period, Jewish tradition had the capacity to "communicate with its neighbouring religious worlds without fear; nimbly adapt some Greek ideas without losing ground."¹⁶ It also had the clarity to reject the new "Roman" order. It was a period when the faith was lived without fear, present to each challenge that came along. This is the context in which Hillel tells us about a student and rabbi studying the Torah together and their discussion about the words of the *Shema*.

The pupil asks the rabbi, "Why are we told to place these words upon

¹⁵ The *Shema* is the creedal prayer of Judaism. It is drawn from Deuteronomy 6:4–8. *The Five Books of Moses*, The Schocken Bible: Volume I, translated by Everett Fox (New York: Schocken Books, 1995).

¹⁶ Nahum N. Glatzer, *Hillel the Elder: The Emergence of Classical Judaism*, New York: B'nai B'rith Hillel Foundations, 1957: 13. See Glatzer's lovely introduction to the book discussing Hillel's era.

our hearts? Why does it not tell us to place these words *in* our heart?

In fact, the question already lives within the differing translations of the text. The Hebrew, *al-levavekha*, means “upon your heart,” but in the vast majority of the English translations it is rendered as “*in* your heart.” It is as though the translators, like the pupil in the story, cannot understand why it is said “*upon* your heart.”

Why, then are we not told to place these words, these root words of the entire teaching, *in* our heart?

The rabbi answers: “Because,” he replies, “we are unable to put these words into our heart. All that we can do is to place these words *upon* our heart.”

The pupil waits. He has come to understand that the teaching is about himself, *myself*, one’s own being. The ideas are about me, here, in front of the question of myself. Hearing the rabbi’s reply, more of the question begins to form on the pupil’s lips: *Then what am I to do? What are we to do?* But before he can speak it, the rabbi answers.

“Our hearts are closed. All we can do is to place these words *upon* our heart. And there they stay . . .”

“. . . until one day the heart breaks . . .and the words fall in.”¹⁷

Hearing biblical narrative out of the brokenness of one’s heart changes everything. No longer is the Bible a source to be mined for material to justify battle with a presumed enemy. No longer is one’s stance before biblical text the stance of one seeking proof. No longer is the purpose behind the searching of the scripture building a theological cathedral in order to be assured that one’s belief system or moral system can hold up in light of God’s judgment or be exercised on behalf of God’s judgment. Hearing each biblical narrative with a broken heart humanizes even the vilest characters whose struggles grace its pages. David is the beloved of God, the patriarchs are all redeemed from their missing of the mark, and the disciples who abandoned Jesus in his time of trial are ushered into a new creation. Each one of them might reflect my own struggle, my passion, my estrangement from the Lover of the world. Each might project my despoiling of the divine image and my failure to see the Sustainer of Life in those whom I have come to fear and despise. Hearing biblical narratives with a broken heart unveils the mystery of my own heart, my hidden passions, my utopian dreams, and nostalgia. The scripture becomes the most human of stories, the image of the divine the most abused, and God’s love the most consistent and sustaining dimension of reality.

¹⁷ Jacob Needleman, *Why Can’t We Be Good?* New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2007: 18–19.

How Do Jews Hear the Torah?

Torah is first and foremost the prayer of the community over time, poured out before God. The Bible is prayer intended to be heard by the faithful so that their passions are unveiled and they can move a little closer to recovering of the image and likeness of God in which they were created. That is why for Jews and Christians prior to the modern world, the primary place of scripture has been as prayer within a worshiping community. Torah is meant to be heard together with others so that all the different preoccupations, joys and sorrows, desires and foolishness, resonate with its life-giving words.

The reading of Torah is a communal act. Many years ago while studying in Chicago at a university surrounded by a large Jewish community, I would often take an early morning walk an hour or so before the winter sun made an appearance. The only people I would encounter were Orthodox Jewish men moving briskly along the sidewalk toward one of the many local synagogues. Occasionally we would exchange a muffled “shalom.” They were often bundled up in a heavy coat, a scarf wrapped tightly around their neck, and with a fedora on their head. The cold winter wind off Lake Michigan cut through the morning with an unforgettable sharpness. Each of them held tight to what I later learned was their *tallit* bag. In it were a prayer shawl, *phylacteries*, and, perhaps, their personal copy of the *Pentateuch and Haftorahs* or the *Siddur Tifereth David*, the book of daily prayers for the whole year. They were on their way to join the early morning service at the synagogue. If ten men were present, a *minyan*, they would also have an opportunity to take out the Torah scroll and read the appointed texts for the day.¹⁸

I commented on these encounters to a professor of mine who had a deep sense of the place where he lived. He told me about one of the first deans of the seminary also located on the campus. The dean was from Sweden and had studied Hebrew at the king’s university, Uppsala, early in the twentieth century. He was a Swedish pietist with a profound love of the Bible and of the Hebrew language. Back in the 1930s, he was walking, as I had, down to Lawrence Avenue in the heart of the Jewish community. It was a weekday morning and the sun was about to come up. As he walked by one of the synagogues, an elderly man came out the door and looked up and down the street. Seeing no one else, he rushed down the steps to the dean of the seminary, catching him by the elbow and saying in Hebrew, “Come, come, we need you to form the *minyan*.” The dean treasured the opportunities to speak Hebrew in the community that surrounded the seminary and responded with pleasure, entering the synagogue for the morning service. Now there were ten so the Torah could be opened and heard in the company of the faithful.

Why this spiritual discipline of reading the Torah only in the presence of

¹⁸ While a *minyan* continues to be defined as ten men by the Orthodox wing of Judaism, the Conservative and Reformed wings now include women.

at least ten other members of the community? The Torah was written by the community, within the community, and for the community. The community is its natural context, and the narratives are most appropriately heard by those who stand within the tradition and share a life together with their fellow Jews. This discipline also provides the context that tempers how the individual hears any particular narrative. Insisting that a *minyan* is present for taking out the Torah challenges each person to place their personal hearing into conversation with the way others hear the text and what they make of it. The Torah is only heard properly in a dialogical context.¹⁹ The meaning of biblical narratives is elastic, for the narratives are capable of speaking to many and varied circumstances. It is as if the spiritual discipline of the *minyan* warns of the danger in hearing the scripture on one's own, bereft of the many and varied ways others hear the same text. Herein is a spiritual insight. Most of us cannot help but hear scripture in the context of our own passions, our own struggles. Scripture narratives may help these passions surface. That is part of the purpose of scripture: to bring to the surface what is lying hidden in our heart so that it may be seen in the light of day, become conscious, and, where necessary, be healed. It is deemed an act of compassion within Jewish tradition to ensure that our hearing is in the midst of others. Without listening to how others hear the text, we are in danger of taking our own particular way of hearing literally and having our passions inflamed by what we think is the word of God. Since the word of God is intended for healing and not for the igniting of passions, it is paramount that it be disciplined by the context of the community and the weight of the tradition handed down by the rabbis.

A number of other insights come to us when we understand something of the nature of the Hebrew text itself. Reading English translations of the Bible without any knowledge of how Jesus and his community heard the text has also contributed in a substantial way to the hegemony of the liberal-modernist and evangelical-literalist ways of reading that have colonized our ways of reading the scripture in North America. In the twentieth century, we had some wonderful companions and teachers to help us engage the text a bit more like Jesus engaged it, even when we do not understand Hebrew. One of these teachers who helped me clarify these issues and themes is the Jewish theologian and philosopher Martin Buber (1878–1965). Buber studied philosophy in Vienna, Berlin, and Zurich, became attracted to Hasidism, the mystical wing of Judaism that those of us who study religion often compare to pietism in Christianity and Sufism in Islam.²⁰ He taught compar-

¹⁹ *Scripture in Translation*, Martin Buber and Franz Rosenzweig, translated by Lawrence Rosenwald with Everett Fox (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994); *The Text as Thou*, Martin Buber's *Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*, Steven Kepnes (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992); and, chapters on the Bible in *Martin Buber, The Hidden Dialogues*, Dan Avnon (New York: Rowan & Littlefield Publishing, Inc., 1998).

²⁰ *Dialogue between Jews, Christians and Muslims*, Iqnaq Maybaum, (London: Routledge & K. Paul, 1973). This study focuses on what is shared in various movements within these three faith tradi-

ative religion for a decade in Frankfurt, directed a Jewish adult-education programme there until 1938, when he fled to Palestine to escape the rise of Nazism. Along with Franz Rosenzweig, who many would argue is the greatest Jewish philosopher of the twentieth century, Buber translated the Hebrew Bible into German, the work of a lifetime, begun in 1926 and completed and published in 1954.²¹ Most of us first learned of Buber through his book *I and Thou*, initially published in 1923. It is the seminal work on dialogue and human relationship and it also informed his understanding of how we ought to engage the scripture.

Buber invites us, in his own words, to “read the Bible as though it were something entirely unfamiliar, as though it had not been set before you ready-made... Face the book with a new attitude as something new.... Let whatever may happen occur between yourself and it. You do not know which of its sayings and images will overwhelm and mould you.... But hold yourself open. Do not believe anything a priori; do not disbelieve anything a priori. Read aloud the words written in the book in front of you; hear the word you utter and let it reach you.”²²

The Bible, like virtually all ancient texts, is meant to be read aloud.²³ The rhythm and sound of the words form part of the play of meaning in the text. When read aloud, the wordplay of the scripture becomes part of its revelatory character. Repetition, both of word and image, is also common throughout the scripture, and very little of this is reflected in the English translations of the Bible, and none of it in modern recasting of the text. In Hebrew, repetition is a constant invitation to the hearer to hear again and again, this time from one side, this time from another side. Literary allusions also link one text to another across the various narratives and books of the Bible. This play within a narrative and between narratives, indeed, between the various books in the Bible, is central to the way the Bible is heard in Hebrew.²⁴ Alliterations abound. Frequently one hears the same letter or sound at the beginning of or adjacent to portions of text. All these forms of speech make for active hearers instead of passive readers.

The rhetoric of the text is such that many passages and sections are un-

ons. While the description of what is shared in these mystical traditions is useful the critical analysis, in my judgement, is misleading. For a consideration of pietism and the reading of scripture see my essays in *Pietism and the Challenges of Modernity*, David J. Goa, Cam Harder and Eugene L. Boe (Camrose, Alberta: The Chester Ronning Centre for the Study of Religion and Public Life, University of Alberta, 2011)

²¹ The new translation of *The Schocken Bible: Volume I, The Five Books of Moses* by Everett Fox (New York: Schocken Books, 1995) draws on Martin Buber’s arguments and gives us an English Bible with a Hebraic voice.

²² Taken from a recorded lecture Buber gave in German in 1926 and translated by Anna E. Altmann.

²³ Augustine (354–430) comments that he once witnessed, to his astonishment, Ambrose reading silently. This is the first account we have in Western literature of the move from reading aloud to silent reading.

²⁴ This is echoed in the lectionary cycle of readings in Christian churches that, in each liturgy, invite the listener to hear the play of meaning between Hebrew Bible text, Epistle, and Gospel.

derstandable in depth only when they are analyzed, as Buber comments, *as they are heard*. Our hearing is part of the meaning of the text. Using echoes, allusions, and powerful inner structures of sound, the text is often able to convey ideas in a manner that vocabulary alone cannot do. It is similar to a musical score. The musical score becomes music when it moves from the page through the musician to our ear. It is so with the biblical text as well.

Buber also points out that the “primal” root meaning of individual words used in the Bible is central to the landscape of meaning present in the text. These primal root meanings need to be present also in the word used by the translator.²⁵ Buber attended to this in his German translation of the Hebrew Bible, as does Rabbi Everett Fox in his recent English translation. Becoming accustomed to these primal root meanings deepens the gravity of the text in a dramatic way. No longer is it of interest to extract meaning from the surface of the text. Rather, one is in the presence of deep fertile ground seething with possibilities. The word is a living Word.²⁶

Another important technique with which biblical literature often conveys its message, and which must influence the translation of the text, is what Buber called the “leading-word” (*Leitwort*) principle. Key leading words are repeated within a text to signify major themes and concerns, like a recurring phrase of music in a song or symphony. A leading-word operates on the basis of sound: the repetition of a word or word root encourages the listener to make connections between diverse parts of a story (or between narratives) and to trace a particular theme throughout.

Buber also suggests that the Western habit of seeking meaning at the end of a story is not how biblical text works. As a narrative unfolds, meaning will be at play in the midst of the narrative, never at the end of it. It will also echo in other biblical narratives, and a world of meaning is revealed between the narratives. Joshua at the boarder of Canaan,²⁷ for example, carries within it the echo of the narrative of Abraham when he stood in that place and debated with his nephew Lot about whether to settle near the people who were already there or to take up the promise and settle in the rough places with the hope to make them fruitful.²⁸

The Orthodox Christian Understanding of Scripture

The Orthodox tradition of Christianity understands and engages scripture in a similar way to Jewish tradition. Scripture, holy tradition, and *ecclesia*²⁹ are held together as interdependent aspects of divine revelation

²⁵ An example of this is the use of the word “face” in the narrative of Jacob, his deception of his father in order to get the birthright, his flight and final return to meet his brother Esau.

²⁶ These particular characteristics of Biblical Hebrew are discussed in *The Jewish Annotated New Testament*, Amy-Jill Levine and Marc Zvi Brettler, editors (New York: Oxford University Press, 2011).

²⁷ Exodus 17

²⁸ Genesis 12

²⁹ *Ecclesia*, Greek for “the gathered community”, the church.

inseparable from each other.³⁰ Scripture is, first and foremost heard as prayer, chanted in the liturgical cycle of services. It is heard within the gathered *ecclesia*, a form of the *minyán*, by those who have joined together to work out their salvation. In the liturgy, we are called to hear the scripture speak to our self-understanding and what we know of each other's struggles and joys. In this way, scripture is a living testimony that seeks to unveil the propensity for idolatry, for misunderstanding God. Scripture as liturgical prayer speaks to the compassion and healing offered to the faithful through the Gospel of Jesus Christ. It opens and deepens a regard for others, and places each person's life and that of the community, including their struggles and missteps, into the light of the Gospel echoing in all the texts prayed in the liturgy.

Scripture, holy tradition, and *ecclesia* work together. They cannot be separate one from the other. When we do separate them or rip them out of the centrality of the Gospel, we are subject to a profound and dangerous misreading. Through prayer, we seek to hear and understand each passage of scripture in dialogue with holy tradition and the church as we listen for the Word that illuminates our life together with each other and our stance in the life of the world. The whole of the scripture is revelation, the First as well as the Second Testament,³¹ not as historical fact, but as living testimony to the spiritual life of the human being and the community struggling for faithfulness and healing. The First Testament is, as the patristic Fathers taught, a book also about Christ. All theophanies in the Hebrew Bible are understood by the Orthodox tradition as manifestations of Jesus Christ. In and through its various narratives and in conversation with holy tradition and with the locally gathered *ecclesia*, we come to understand these texts "not [as] simply documents from the past, but living testimonies to the marvelous things that happened"³² and continue to happen. All three, scripture, holy tradition, *ecclesia*, work together for our understanding and unfolding of the gospel. All three call forth the good news that heals division and ushers in the new creation. These three, together, are revelatory, and Orthodoxy teaches we do not have one without her two sisters. When we rip a portion of scripture out of the context of holy tradition and its proper landscape in the *ecclesia*, our understanding, relationships, and spiritual disciplines become skewed. We are vulnerable to misread the revelation, confuse a narrative intended to illuminate the propensity of the human mind for idolatry, and take it as a description of the divine nature and

³⁰ See the superb essay, "Scripture and tradition in the Church," by Theodore G. Stylianopoulos in *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, edited by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, 2008: 21–34. I have drawn heavily on this essay.

³¹ The terms "Old Testament" and "New Testament" are misleading conventions. From an Orthodox perspective, the Old Testament is the First Testament and the New Testament is the Second Testament.

³² "How to Read the Bible," Robert Louis Wilken, *First Things*, March 2008, Number 181: 25.

judgment. The “mighty acts of God”³³ stand in opposition to the humble acts and teaching of Jesus Christ. The tragedy in this return to “paganism” dressed up in biblical and Christian rhetoric is not simply theological. It skews our relationships, including our self-understanding, and leads to speaking words of judgment and wrath instead the Word of healing that is “everywhere present and fills all things, a treasure of blessing,”³⁴ a life-giving Word. Our capacity for compassion and service, the fruit of the Gospel, is submerged. We portray the Lover of the world as a deity filled with the worst of human appetites. Jesus Christ as model and teacher is marginalized, and the whole of the scripture becomes a puzzle instead of a coherent pattern heard in light of the divine presence.

Orthodox Christian tradition never developed a separate discipline called “biblical theology” as happened in the wake of the Reformation and as competing Protestant churches worked out, each with their particular emphasis and set of insights. Orthodox theology is a theology of the spiritual life, and it is held together by the mutual interdependence of scripture, tradition, and *ecclesia*. How is each of these interdependent dimensions of the spiritual life understood, and why is each of them, working together, necessary for the maturing of the life of faith and the capacity to lay hold of the mind of Christ?

Theodore G. Stylianopoulos suggests that the primary purpose of scripture is not to offer us a body of knowledge about God as if that knowledge would assure our salvation. Rather, through scripture, we see the life of the Hebrew and early Christian communities as an example of the common human journey, our struggle, alienation from and restoration to communion, our journey of self-disclosure. This journey of self-disclosure is the central human story. It begins in the garden of Eden and moves through the lives of the patriarchs and matriarchs, judges, prophets and kings, exiles and those who cling to homeland, disciples and the fledgling early communities of the people of the Way. Read as history, these narratives are the object of numerous debates and theological exercises of scholarly interest, but secondary to the spiritual life. Modern biblical studies sought to understand these texts chiefly in the context of near Eastern history, culture, and literature.³⁵ As biblical studies migrated out of the church and into the university in the past 150 years, knowledge about the historical veracity of the texts became the discipline’s primary task. Holy tradition and the *ecclesia* were

³³ The term “mighty acts of God”, while drawn from Acts 2:11 (*megaleia theou*), which referred to the divine wonders from creation through Pentecost, has been elaborated on in both Catholic and Protestant circles to include narratives of divine judgment and punishment. It was the attempt to resolve what were taken as the actions of God the Father in the Old Testament and square them with Jesus Christ in the New Testament. It became the blueprint for the theological cathedral required by the scholastic theology of the West, and has led to supersession’s notions that revelation evolves from Old Testament to New Testament, from synagogue to church.

³⁴ This phrase is from an invocation that begins all liturgies in the Orthodox Christian tradition.

³⁵ *Ibid.* 25.

set aside as the context in which scripture could be understood, and the place of scripture in the spiritual life was of no account. The spiritual meaning of text as “living testimony” was banished, except when it became the subject for the triumvirate of the hermeneutic of suspicion, gender, racism, and power. In the hands of modern biblical scholarship, the Bible became an artifact of history and culture, to be understood in and of itself. It was removed from holy tradition and from its home in the *ecclesia*.

This recent chapter in the history of biblical scholarship came about because of a habit of mind that developed in the aftermath of the Reformation. Endeavoring to temper the abuses of the Roman Catholic Church, the Reformers elevated the scripture and sought to restore the “primitive church” over against tradition, and challenged the proprietary place of scripture within and for the *ecclesia*. At best, they wanted to make room for biblical text to speak directly to the human heart. While a worthy aspiration in light of the abuses of Roman Catholicism, it quickly led to a whole range of problems, not the least of which was trying to make sense out of the great diversity of biblical narratives and square them with each other and with the Gospel. Huge theological cathedrals were erected in an attempt to justify their reading of God’s acts of justice and the death-dealing that ensues in some stories with God’s acts of forgiving love in others, and the way life is pulled from death for an elect few. Increasingly biblical narratives were read as “salvation history,” the mighty acts of God in the life of the elect. They were not read as the story of our spiritual ancestors struggling with their idolatry and being called back again to confession and restoration. Scripture was turned into sacred history. It was lost as a “sacred road map for our self-disclosure,”³⁶ inviting us to the healing of our passions, the recovery of communion with the mystery of God, and to our vocation for healing a suffering world. Concern for the historical veracity of scripture became an end in itself, a closed circle of historical meaning, a past turned in on itself. In the Orthodox understanding of the spiritual life, scripture is calling us to “true realities” (*ta pragmata*), the spiritual heart of all life, the mystery of the new creation in Jesus Christ. Rather than building theological cathedrals to justify the God of the Old Testament to the living Lord of the Gospels, Orthodoxy invites us to see Jesus Christ at the heart of each and every narrative. What then do we do with those hard texts, texts that speak of God’s wrath and judgment? What are we called to discern in them? What are they revealing to us? If all scripture is revelation, as Orthodoxy teaches, why these ferocious texts³⁷ so difficult to square with the love of God we see in Jesus Christ? What is being revealed by the disparity between the portrait of God in the Old and the divine presence incarnate in Jesus Christ in the New Testament?

Scripture is not the word of God in some literal way, a notion that devel-

³⁶ Stylianopoulos, 22.

³⁷ Note difficult texts.

oped common currency in America early in the twentieth century. When embedded in the whole of the scripture, the faithful discern the healing Word of God “with varying clarity in various places.” As narrative builds on narrative, as one narrative responds to another, the Word emerges to illuminate our current struggles in dialogue with the various accounts. Scripture is a divine and human book, a revelation of divine love and what happens when human passions misunderstand God. If it were not so, we as human beings would not be able to understand it, much less lay claim to its healing message for our own day.

The Orthodox theological perspective suggests that we are only able to understand scripture when we see it in light of the divine and human dimensions of the incarnation. Scripture finds its proper meaning through the presence of Jesus Christ, who experienced the whole range of human attributes and struggles, apart from sin (Hebrews 4:15; 5:7). When we read with the mind of Christ, we no longer orient ourselves towards the text as if it was the *original direct revelation*, freeze-framing sacred events. Rather, its narratives invite us to consider where Jesus Christ, the anointed life, and the presence of God, are unfolding within our own experience and moment in history. Occasionally in biblical narrative, we see our spiritual ancestors turn around, respond to the presence of God, and come back to their senses. The wounds of history are anointed, healing occurs, and suppleness returns to the life of the community. More often, however, we read of the rejection and despoiling of the anointed life, a type of crucifixion of the divine Word. It is often done in the name of God in biblical narrative as it is by us in our own time. Christ’s passion runs like a deep red river through the whole of the Bible, from beginning to end. But the light of Christ is present as well, illuminating human passions and calling us to turn around to self-giving love and the ending of enmity.

Many texts read as narratives of divine judgment are simply revelations of human passion assigned to God. They are examples of the mind turned in on itself. Often, in the same narrative, we read of the invoking of divine wrath in the first portion, and the proclamation of divine love quickly following. Read as a theology of God, it suggests two distinct and opposing natures within the divine. God is, at the very least, schizophrenic. What is curious is just how such biblical narratives reflect our own self-understanding and experience. Both the love of God and the call to restoration are often present within us and sit alongside of our human passion, which is busy imaging the divine will to mirror our own will. Both are present, but which one of these images is nurtured will depend on whether or not we are dwelling in the mind of Christ and able to temper our own passions and keep them separate from our idea of the divine.

Over the last hundred years or so, the study of scripture migrated out of the church and into universities. Departments of biblical and religious studies were developed, and denominational seminaries began to hire graduates from these university programs in order to accrue credibility deemed larger than the credibility offered by the church on her own. For the

ancient church, however, scripture belongs not to the university, but to the church. It was written by the church, for the church, and is only properly understood within the church as St. Irenaeus of Lyon³⁸ (c.130–c. 200) argued as early as the second century. The Bible is composed of the respective communal memories of both Israel and the church, and Pentateuch and Gospels were a treasured part of oral tradition long before they were written down. Justin Martyr (c. 100–c. 165) called the Gospels the “memoirs” of the apostles, and they were no doubt recited with varying nuance from one fledgling gathering of the faithful to another, from Jerusalem to Lyon, Athens to Caesarea. It was simply not the case that the Bible existed free of the community that treasured it or free from the tradition of Matthew or John, traditions formed by memory, recounting, and sacred text. The notion of “*sola scriptura*”³⁹ has led to a discarnate biblical world, where the understanding of scripture is no longer linked to a living community of faithful strugglers. But neither is “*sola traditio*” appropriate, because “scripture and tradition are mutually interdependent along with the church.”⁴⁰

Christians often forget that neither scripture nor tradition would exist if communities of people who, through their life together and their struggle for salvation, did not begin to see themselves as *ecclesia*. Church is foundational for both scripture and tradition. Scripture is a revelation born in the midst of such community, and tradition is the community’s way of beginning to remember all that their encounter with God and their struggle has meant over time to their spiritual ancestors, to them, and will mean to Christians in the future. The Pentateuch and Second Testament tell this story. Abraham slowly began to discern the call of God to create a covenant community. Moses received his vocation “behind the mountain,” and became the great liberating prophet of the Hebrew people, leading them out of slavery to the border of the promised land. The Second Testament also tells this story, as we read about the early formation of the disciples as they walk with Jesus Christ. Then the Acts of the Apostles and the letters of the apostle Paul describe what happens as the community of the followers of Jesus Christ begins to take shape. Paul’s experience and conversion gets a fulsome consideration. We read of his zeal as he persecutes the followers of Jesus Christ and, perhaps, even presided at the stoning of the first Christian martyr, the apostle Stephen. Only when he was blinded on the road to Damascus, on Straight Street near the home of Ananias, did he come to see the death-dealing fruit of his zeal and come to have it transformed into a life-giving faith that he, the zealous Jew, then began unfolding for Gentiles.

In Orthodox spiritual theology, the scripture does have a distinct and critical role. It has the capacity to critique both tradition and the synagogue

³⁸ Stylianopoulos, 24.

³⁹ “*Sola scriptura*” became a clarion call of the Reformed tradition early in the history of the Reformation. It was seen as a counter to “*sola ecclesia*,” the Roman Catholic teaching that only within the Catholic church could salvation be found.

⁴⁰ Stylianopoulos, 25.

and church. We see the prophets who are engaged in this critique using the law in new ways that call for a deeper engagement with the covenant. Jesus Christ does this, and so do the apostles in their Epistles, which form part of the Christian Bible. Scripture in the mouth of a saint can reveal the abuses of tradition and how a community of those who understand themselves as faithful can so easily turn into a moral, theological, or ritual fraternity. Tradition, like scripture, can become a bludgeon in the hands of those with unconfessed passions.

The Protestant Reformation in the sixteenth century developed, in large part, as a response to the abuse of tradition and church within Roman Catholicism. Martin Luther's recovery of the primacy of God's grace made it possible for him to understand the abuses rampant in the Catholicism of his day and the particular way tradition was used to shield common people from the liberty that comes with faith. Those who followed in his footsteps over the next century elevated the critique of a decadent use of tradition and *ecclesia* into a doctrinal stance. "*Sola scriptura*" placed the scripture both above and often outside the *ecclesia* and, largely, if not always, in opposition to tradition. Some long-term consequences of this are the sorry state of regard for tradition and *ecclesia* that characterizes a large part of Christian culture and a sense of confusion over what the scripture really is. Separating scripture from tradition and *ecclesia* weakens all three, and none so much as scripture.

In the Orthodox understanding, it is the encounter with Jesus Christ in the Gospels that unveils the love of God and the mystery of being human. In the incarnation, the two natures of Jesus Christ, a manifestation of divine love and the fullness of the human nature, are held together. And, it is this revelation that calls the matriarchs and patriarchs, the prophets and kings, the poor and the stranger, the Theotokos, Mary of Magdala, the apostles Peter, James, and John, the zealot Paul, his friend Barnabas, and even Longinus, the centurion soldier presiding at the crucifixion, into the new creation. They were drawn together to form the *ecclesia*, the people gathered together because of a new self-understanding and a new way of living. This is why Orthodox theology says that the church is not formed by the Gospel. Rather, it is the transforming encounter with the living God that creates both a new being and a new community in and through which the Gospels themselves come to be revealed and written. In the whole of scripture, from Genesis to Revelation, we read of women and men struggling with their various idolatries, being wooed by God's grace, and invited to a new way of being. The Gospel is incarnate in each of their lives and we witness it when we encounter their portrait in the scripture.⁴¹ The Gospel, written in the church, for the church, and by the church as the work of the Holy Spirit, always has a hu-

⁴¹ For a superb example of this way of reading scripture within the Jewish tradition see *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends* by Elie Wiesel, translated by Marian Wiesel (New York: Random House, 1976).

man voice. We need to hear it within our own context and join our voice and to those with whom we have covenanted together in the church; in so doing, the Gospel's purpose—the renewal of our mind and heart—may happen. To treat the Gospel as an ancient text to be decoded, as a theological proof text, moral prescription manual, or talisman is to disembodify scripture, to remove it from holy tradition and *ecclesia*. When we do this, we separate scripture from its purpose and make of it what it was never meant be. And this is exactly what happened in the last hundreds of years as the scripture was reframed by evangelical literalism and liberal modernism.

The Tragedy of the Codependent Twins

The Jewish hearing of the scripture, rooted in prayer and community, as well as the way scripture has been and continues to be engaged in Orthodox Christianity stands in stark contrast to the uses and abuses of scripture in much of North American in the twentieth century, where it has been turned to narrow ideological purposes and largely robbed of its spiritual power. Scripture has become the battleground between two perspectives, both needing each other as together they redefined the Christian tradition along with the spiritual dimension of the scripture. Over the last hundred years, these codependent twins nurtured an identity politics in many church communities and exported these political perspectives into public life. Those who hated Christianity and those who simply did not care for it or for the church came to think of faith in terms of the battle lines drawn by evangelical-literalism and liberal-modernism.⁴² It is surely one of the most tragic infections of epidemic proportions in our religious culture.

The codependent twins, together, hung the scriptures out to dry. Both of them stripped the divine revelation of its place in tradition and its ground in the *ecclesia*. Biblical literalism freed the scripture of tradition, arguing it was the antidote to mere human understanding. Liberal-modernism removed the scripture from the church and the spiritual life, and sought to extract a purified moral teaching rooted in what reason was capable of helping us understand. Both have the same starting point and, ultimately, the same preoccupation. They were born of eighteenth-century rationalism and took the better part of 150 years to colonize Christian consciousness and become part of the North American habit of mind. Both ingested the triumph of individualism and assumed reason was the sole pathway to knowledge, that historic fact was tantamount to truth, the only truth worth considering.

Literalists like to see the modernists as the firstborn twin, and they fight

⁴² For several decades, the Jesus Seminar, grounded in the liberal-modernist tradition, has gathered to decide which Gospel texts Jesus said, which ones he might have said, and, which ones he clearly did not say. This focus typifies the way scholarship has ripped the study of scripture out of the context of tradition and *ecclesia*. See *The Real Jesus*, Luke Timothy Johnson (New York: HarperSanFrancisco, 1996).

with their elder for a recovery of the factual truth of scripture.⁴³ Modernists like to see the literalists as the firstborn, and they fight with their elder for a recovery of reason. Each sees the other as a scapegoat for the struggles inherent in modernity, and they have conspired together to shape religious and secular fundamentalism.

Many know the broad outline of the most recent chapter in the development of the evangelical-literalist twin. It comes to be shaped in a movement we call fundamentalism that develops across various Protestant churches in the late nineteenth century. It begins to flourish after the First World War, particularly in the United States of America. Its roots are in the Protestant valuing of scripture over against tradition, the witness of personal experience over against church, and revivalism. It begins largely as a reaction to the emerging of the theory of evolution in public discourse, the growing influence of liberal protestant theology, and the growing discipline of biblical criticism. The movement coalesced around a series of Bible conferences of conservative Protestants held in various places throughout the United States. At one of these conferences in Niagara in 1895, a statement of belief was published as a way of marking what was central to this new “orthodoxy.” This statement of belief came to be called the “five points of fundamentalism,” and included the verbal inerrancy of Scripture, the divinity of Jesus Christ, the historical veracity of the virgin birth, a substitutionary theory of the atonement, and the physical and bodily return of Christ. Within fifteen years, the term “fundamentalism” gained traction, and a group of theologians at Princeton University, funded by two oil barons from California, published a series of tracts elaborating and expanding on these beliefs. Between 1910–1915 this ten-volume set of essays was published under the general title, *The Fundamentals*.⁴⁴

The belief in the verbal inerrancy of scripture pitted fundamentalists against those who held to the emerging higher criticism. Many scholars who adopted higher criticism for study of scripture did so as the sons of fundamentalist’s fathers seeking a way to get out from under the implications of the five points of fundamentalism.

Both these perspectives, born together as they were, are now tired and worn out. While they still persist in some circles of the church, they are, I think, all but spent. Why? Because both of them have shaped their hundred-year war with each other in such a way that they are left with nothing of the revelatory gift of scripture and only circle round again and again in a neurotic fashion, claiming that their enemy’s understanding of scripture is the root of all that is unhealthy and destructive within the church. Instead of

⁴³ There is an extensive literature on fundamentalism and the modernist dimension of American Protestantism. For an introduction to this chapter in American religious history see, *Protestantism*, Martin Marty, New York: Image Books, 1974. For an introduction to liberal-modernism see, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, William R. Hutchison, Oxford and New York: Oxford University Press, 1976.

⁴⁴ Various editions are available.

revisiting their own sources of meaning, their deep ideas and complex and textured ways of thinking, they have habitually let their enemy define the terms. Liberal modernists react to evangelical literalist. Evangelical literalists react to liberal modernists. It is a kind of spiritual and intellectual amnesia in which the revelatory dimension of scripture is forgotten. These codependent twins have framed much of the Christian stance towards scripture, bequeathing to us a deep disease that we must begin to heal.

Two Theological Considerations

Two hard won theological insights and doctrinal claims need to be pulled forward to reframe the Christian stance toward scripture and restore its capacity as revelation. The debate of the last hundred years in biblical studies—the debate that has given us literalism as moral high ground and historical criticism as rational high ground—have conspired to turn our attention away from two central theological teachings hammered out over the first seven hundred years of the church’s history.

From the Council of Nike, (Nicaea, 325 CE) down to our own day, the central Christian teaching, the central distinctive insight of our spiritual fathers and mothers has been that the rabbi who was “conceived of the Holy Spirit and born of the Virgin Mary,” the rabbi who walked the valley of Galilee and the streets of Jerusalem, was fully divine and fully human. Jesus Christ, “who, for our salvation, willed to be incarnate,” is the source and centre of the whole of Orthodox spiritual theology. In him the divine and human nature are held together, the image of God in man, spoken of in the creation narrative in Genesis is glimpsed in its fullness. There is no separation between the one whom Jesus asked us to call “Father” when he taught us to pray and the incarnation of God who “for our salvation became man.”

If God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit are not one in “essence and undivided” as the creed proclaims, then the Jews and Muslims are right in accusing Christianity of holding to three deities. Tragically, both evangelical literalists and liberal modernists in the church have often teased up a way of reading the scripture that has taught a doctrine of two gods being present, one in the Hebrew Bible (a god of justice and judgment), and one in the New Testament (a loving friend full of mercy and compassion, willing to lay his life down even for those who thought of him as an enemy).

Over the last hundred years in many Protestant churches, it became standard practice to read the scripture through the prism of these two images of the divine. It has been a convenient way to reaffirm, as I argued earlier, the human appetite for judgment, self-righteousness, and notions of theological, moral, and ritual purity. Whether the reader was seeking to affirm a liberal-modernist or evangelical-literalist interpretive perspectives does not much matter. Both read the scripture for reasons other than an encounter with presence of God seeking to unfold the pathway to the fullness of life. Both read seeking answers to questions that are not the questions that prompted the writing and receiving of the text. Both read for a

purpose other than, as the church has taught us, hearing within the narrative the play of human passions and being attentive to the voice of the Holy Spirit calling us to draw forth healing when we encounter such situations in our lives.

A large theological and biblical study industry developed on both sides of this divide. Evangelical literalists pumped out book after book to prove the historical veracity of various fragments of text, and liberal modernists responded with the same, proving that what the literalists claimed could not possibly be believed by a rational person. Biblical studies became the captive of this industrious set of codependent twins. They captured much of the Protestant church and defined the terms in which biblical and theological discourse have taken place. Both of them sought verification outside the Christian tradition and away from an encounter with the revelation embodied in the scripture, mediated through tradition and understood in a community of faithful people seeking to become more Christlike.

My point is simple: if you believe that Jesus Christ is the incarnation of God and if you believe in the doctrine of the Trinity, then you will seek to read the whole of the Bible, First and Second Testaments, with the eyes of Jesus Christ. Having experienced “the renewal of our mind,” we will seek the gospel in the whole of the biblical revelation. In each biblical narrative, we will search for an illuminating word, whether it is the good news of the loving and merciful God who continues to woo his people despite their unfaithfulness, or the insight offered by so many narratives of the endless capacity of human beings to transfer onto the mind of God their own appetites. Both are revelatory. Our mind and heart need to see both for salvation’s sake. The Bible—all of the Bible—unveils the mystery of our life together. It is the story of the human community. We cannot understand revelation, the unveiling of the mystery of divine love and the human struggle to maintain a grip on reality, unless the revelation speaks in many and varied ways to both the love of God and the nature of the human mind and heart in its struggle to find its way back from idolatry to a spousal relationship with God. Biblical narratives move back and forth between the awakening of the heart to divine love and the struggle of the mind with doubt and fear and presumption; between the recognition of the image of God in the other and seeing only the enemy all around us; between God’s creation, a place of wonder and delight and communion, and our image of creation born of our own appetite and passions. The theological considerations of the Christian tradition, both the revelation of the incarnation and the doctrine of the Trinity, are spiritual in character and cannot be understood as abstractions separate from the transformation of our mind. “Then will we see face to face” see what is real in the world instead of layering upon the world the fruit of our own fantasy

Conclusion

I would like to make a modest suggestion for at least one of the registers

in which these texts may be read. My suggestion invites the faithful to a particular spiritual discipline when they read the hard texts in the First (Old) Testament that speak of the anger, wrath, and judgment of the divine, including those that seem to be the wrathful words of God spoken directly.⁴⁵ This discipline invites us to put on “the mind of Christ” in all our hearing of the scriptures. We are invited to listen to and for the Lover of creation speaking to us an illuminating word in the unfolding of all the narratives in the Bible. Each of us is encouraged to grow in the spiritual life so that Christ’s way of being—his teaching, his heart and mind, the fullest expression of the human nature—comes to be the prism through which we see creation and minister to the world, and the mind through which we read both Testaments.

Those of us who claim to have met Jesus Christ have come to know all we know of God in the rabbi who walked the valley of Galilee and the streets of Jerusalem. This is a central patristic teaching: the only theology of God we have is contained in Christology; Christology, curiously enough, is the Orthodox way of understanding what it means to be a human being, created and sustained by the Lover of the world. Any qualities, actions, or attributes we might claim as divine that were not part of Jesus Christ’s walk on earth must not be confused with what the church teaches about the divine nature. What we know of God and may claim with confidence must be grounded in the revelation of the Gospel not in our latent or explicit theologies of God the Father, as if the Father and Jesus Christ have separate spiritual character and the actions and attributes of each is divided from the other and from the Trinity itself.

The Hebrew Bible was the scripture of Jesus of Nazareth. The First Testament is a revelation that continues for us. It is not a partial revelation, but we only understood it “through a glass darkly” until we met the rabbi along the roads of Galilee. One of the great tragedies of the nineteenth and twentieth centuries in biblical studies has been to redirect our vision to parse the text, arguing its veracity on the ground of historical fact. In this way, the two dialectical sides of modern biblical studies, liberal modernists and evangelical literalists, mutually contributed to a common misreading. The question is not whether a given narrative is part of the revelation but rather what the narrative reveals to us of the spiritual life as it unfolds in the lives of human beings. All biblical revelation, along with the revelation of the Holy Spirit, is a light shone on our passions and thus on our way of seeking and knowing the world and our presumptions about God’s ways and God’s will. Revelation illuminates God’s love for us, but it falls on fallow ground unless it also shines light on our personal and collective darkness, the shadows in our life, our relationships, our moment in history, our place in culture.

⁴⁵ See *War in the Hebrew Bible, A Study in the Ethics of Violence*, Susan Niditch, New York and Oxford: Oxford University Press, 1993 for a discussion of most of the Biblical texts in which vengeance is assigned to God.

If God is “one and undivided” with Jesus Christ as Christian tradition has articulated in the doctrine of the Trinity, then we are invited by the mind of Christ to read the First Testament through the example and teaching of Christ’s love and the spousal covenant it fully expresses. This spousal covenant runs through the whole of the scripture and is the counterpoint to the idolatry that anchors many of its narratives. If we claim the Trinity, then it is impossible to see in God the Father anything that we do not see in God the Son. Jesus never killed anyone, but allowed himself to be crucified precisely to end the cycle of mimetic contagion.⁴⁶ And, all of his judgments that we read about in the Second Testament, when read with care and freed from our passions, are descriptions of the kind of alienation and loss of being that results from death-dealing and missing of the mark.

⁴⁶ See René Girard’s discussion of mimetic contagion in his book, *I See Satan Fall Like Lightning* (New York: Orbis Books, 2002).



udakb.timav.com.tr

ISBN: 978-605-86221-4-2