



**TOPLUMSAL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA HADİS
YORUMCULUĞU
- TECRÎD-İ SARİH ÖZELİNDE-**

Ethem KARABULUT

**Doktora Tezi
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Nihat YATKIN
2023
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Ethem KARABULUT

TOPLUMSAL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA HADİS YORUMCULUĞU
- TECRİD-İ SARİH ÖZELİNDE-

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Nihat YATKIN

ERZURUM-2023



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "TOPLUMSAL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA HADİS YORUMCULUĞU-TECRİD-İ SARİH ÖZELLİNDE-" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

[27.09.2023]

Ethem KARABULUT

Aslı ıslak imzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Nihat YATKIN danışmanlığında, Ethem KARABULUT tarafından hazırlanan bu çalışma 27/09/2023 tarihinde savunulmuş ve Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Veyisel ÖZDEMİR	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Nihat YATKIN	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tevhit BAKAN	İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Salt UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

OF28_V5_22.11.2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VI
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU ÖNEMİ VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN PLANI VE YÖNTEMİ	5
III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	6
A. Değişim Kavramı ve Mahiyeti	6
1. Değişim Kavramı.....	7
2. Genel Olarak Değişimle İlgili Diğer Kavramlar	7
3. Felsefi Bir Kavram Olarak Değişim	8
B. İslâm'da Değişim Kavramı.....	12
C. Anakronizm ve Değişim İlişkisi	14

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİN İLİŞKİSİ

1.1. SOSYOLOJİK BİR VAKIA OLARAK TOPLUMSAL DEĞİŞİM.....	19
1.1.1. Toplumsal Değişim	20
1.1.2. Toplumsal Değişimi Etkileyen Temek Faktörler	22
1.1.2.1. Doğal (Coğrafi-Fiziksel) Çevre	22
1.1.2.2. Demografik Yapı: Nüfus Artışı ve Göç.....	24
1.1.2.3. Bilimsel Gelişmeler ve Teknoloji.....	26
1.1.2.4. İktisat	29
1.1.2.5. Din	30
1.1.2.6. Karizmatik Lider	32
1.1.3. Toplumsal Değişim Kuramları.....	33
1.1.3.1. Büyük Boy Kuramlar.....	34
1.1.3.2. Orta Boy Kuramlar	43
1.1.3.3. Küçük Boy Kuramlar.....	47
1.2. TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİN İLİŞKİSİ	49
1.2.1. Dinin Toplumsal Değişime Etkisi	51
1.2.1.1. Toplumsal Değişimi Takviye Edici Bir Etken Olarak Din.....	52

1.2.1.2. Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı veya Engelleyici Bir Etken Olarak Din .	55
1.2.1.3. Toplumsal Değişimin Temel Faktörü Olarak Din	57
1.2.2. Toplumsal Değişimin Dine Etkisi	59
1.2.2.1. Dini Olumsuz Yönde Etkileyen Bir Faktör Olarak Toplumsal Değişim ...	61
1.2.2.2. Dini Olumlu Yönde Etkileyen Bir Faktör Olarak Toplumsal Değişim.....	64
1.2.2.3. Toplumsal Değişimle Birlikte Dinin Değişimi.....	66
1.2.3. İslâm ve Toplumsal Değişim.....	67
1.2.3.1. İslâmiyet Öncesi Arap Yarımadasında Toplumsal Yapı	68
1.2.3.2. İslâmiyet ile Birlikte Değişen Toplumsal Yapı	70
1.2.3.3. İslâmi İlimlerin Oluşum Süreci ve Değişim	73
1.2.3.3.1. Kur'an Tarihi ve Değişim	77
1.2.3.3.2. Hadis Tarihi ve Değişim	82
1.2.3.3.3. Diğer İlimler ve Değişim	93
1.2.3.3.3.1. Fıkıh Tarihi ve Değişim.....	93
1.2.3.3.3.2. Kelâm Tarihi ve Değişim.....	98
1.2.3.3.3.3. Tasavvuf Tarihi ve Değişim	104

İKİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYET DÖNEMİ TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİNİ HAYATA ETKİSİ

2.1. CUMHURİYET ÖNCESİ OSMANLI'DA TOPLUMSAL DEĞİŞİM

SÜRECİ.....	107
2.1.1. Osmanlı Devleti'nin Toplumsal Yapısına Genel Bir Bakış	108
2.1.2. Osmanlı Devleti'nde Toplumsal Yapının Değişmesi.....	112
2.1.2.1. Klasik Osmanlı Yapısında Değişim ve Gerileme.....	112
2.1.2.2. XIX. Yüzyıl Osmanlı Modernleşme Sürecine Genel Bakış.....	119
2.1.2.2.1. III. Selim ve II. Mahmut Dönemleri	120
2.1.2.2.2. Tanzimat Dönemi (1839-1876)	125
2.1.2.2.3. I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamid Dönemi (1876-1908)	130
2.1.2.3. XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Değişim Süreci	132
2.1.3. Değişim Sürecini Yönlendirme Çabasında Olan Düşünce Akımları	136
2.1.3.1. Osmanlıcılık	137
2.1.3.2. İslâmcılık	140

2.1.3.3. Türkçülük	144
2.1.3.4. Batıcılık	148
2.1.4. Osmanlı Devleti'nin Yıkılışı	151
2.2. CUMHURİYET DÖNEMİ YENİ TOPLUMSAL YAPILANMA VE DİNİ HAYATA ETKİSİ.....	155
2.2.1. Cumhuriyet Dönemi Geçiş Süreci ve Dine Yaklaşımlar	155
2.2.2. Cumhuriyet Dönemi İdeolojisi.....	163
2.2.3. Cumhuriyet Dönemi Yeni Toplumsal Yapılanma ve Din Hayata Etkisi	169

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEĞİŞİM FAKTÖRLERİNİN TECRÎD-İ SARÎH'İN TERCÜME VE ŞERHİNE YANSIMALARI

3.1. ANLAMA VE YORUMLAMA	181
3.1.1. Anlama ve Yorumlama	181
3.1.1.1. Anlama	181
3.1.1.2. Yorumlama	183
3.1.2. Hadisleri Anlama ve Yorumlama.....	186
3.2. HADİS ŞERHÇİLİĞİNİN/YORUMCULUĞUNUN TARİHSEL SÜRECİ..	192
3.2.1. Hz. Peygamber Dönemi	193
3.2.2. Sahabe Dönemi	197
3.2.3. Tabiin ve Tebe-i Tabiin Dönemi	206
3.3. TECRÎD-İ SARÎH TERCÜMESİ VE ŞERHİ	208
3.3.1. Buhârî'nin Hayatı ve Sahihi Buhârî	208
3.3.1.1. Buhârî'nin Hayatı	208
3.3.1.2. Sahihi Buhârî	214
3.3.2. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin Hayatı ve et-Tecrîdü 's-Sarih'i.....	220
3.3.3. Tecridi Sarih'in Resmi Nitelikli Bir Çalışma Olarak Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Sosyolojik Dinamikler	221
3.3.4. Tecridi Sarih Tercümesi Şarihleri ve Kısaca Hayatları.....	229
3.3.4.1. Ahmed Naim	229
3.3.4.2. Kâmil Miras.....	233
3.3.5. Ahmed Naim ve Kâmil Miras'ın Tercüme ve Şerhte Kullandıkları Metot.....	236

3.4. TECRÎD-İ SARÎH'İN SOSYOLOJİK BAĞLAMDA YORUMLANMASI... 240

3.4.1. Hadislerin Demografik Yapı Bağlamında Yorumlanması	241
3.4.2. Hadislerin, Dinin Sosyal Bütünlüğü Sağlama Özelliği Bağlamında Yorumlanması	247
3.4.2.1. Hadislerin “Millî Mücadele” Bağlamında Yorumlanması	248
3.4.2.2. Hadislerin “Millî Mücadele Kurucularına Bağlılığı” Çağrıştıracak Şekilde Yorumlanması	253
3.4.2.3. Hadislerin “Millîyetçilik ve Milli Kültür” Bağlamında Yorumlanması...	256
3.4.2.4. Hadislerin “Vatan Kavramı ile Millî Birlik ve Beraberlik” Bağlamında Yorumlanması	263
3.4.2.5. Hadislerin “Toplumun İçinde Bulunduğu Sosyo-Ekonomik Durum” Bağlamında Yorumlanması	265
3.4.3. Hadislerin Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler Bağlamında Yorumlanması...	267
3.4.3.1. Güneş/Ay Tutulması ve Bilimsellik	268
3.4.3.2. Cinler ve Bilimsellik.....	282
3.4.3.3. Miraç Hadisesi ve Bilimsellik	289
3.4.3.4. Fecrin Bilimsel İzahı	298
3.4.3.5. Şihâb ve Bilimsel İzahı.....	302
3.4.3.7. Yağmurun Yağması ve Bilimsellik	306
3.4.3.6. Ramazan Hilali ve Teknolojik Gelişmeler	311
3.4.3.8. Tıbbi İçerikli Hadislerin Yorumlanması.....	314
3.4.4. Hadislerin Değişen İktisadi Unsurlar Bağlamında Yorumlanması	317
3.4.4.1. İktisadi Hayatın Temel Aracı Olarak Para	326
3.4.4.2. Değişen İktisadi Hayat ve Standart Ölçülerin Önemi	330
3.4.4.3. Değişen Paraların Zekâtı	332
3.4.4.3.1. Felslerin Nisabı ve Zekâtı	332
3.4.4.3.2. Evrak-ı Nakdiyyenin Zekâtı.....	335
3.4.4.3.3. Tağşişe Uğrayan Paranın Zekâtı	337
3.4.4.3.4. Nisapta ve Zekâtta Paranın Adet Kıymeti Yöntemini Kullanma	337
3.4.4.3.5. Nisab ve Zenginliğin Ölçüsü	340
3.4.4.3.6. İktisadi Hayattaki Değişim Kaynaklı Sorunların Çözümünde Yöntem Olarak Örf ve Adet	342

3.4.4.3.7. Değişen İktisadi Hayatın Şer'i Zenginlik Ölçüsüne Etkisi.....	347
3.4.5. Hadislerin Sosyolojik Bağlamda Yorumlandığı Diğer Konular	350
3.4.5.1. Resim ve Tasvir	350
3.4.5.2. İstihare	355
3.4.5.3. Çok Evlilik.....	357
3.4.5.4. Boşama	360
3.4.5.5. Hilafet	365
3.4.5.6. Sosyal Bir Problem Haline Gelen Kuduz ve Kuduz Aşısı	370
3.4.5.6. Altın Nişan Yüzüğü ve İpek Elbise	373
SONUÇ.....	377
KAYNAKLAR	383
ÖZGEÇMİŞ.....	428

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TOPLUMSAL DEĞİŞİM BAĞLAMINDA HADİS YORUMCULUĞU
-TECRÎD-İ SARÎH ÖZELİNDE-

Ethem KARABULUT

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nihat YATKIN

2023, 428 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Nihat YATKIN

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ

Doç. Dr. Tevhit BAKAN

Bu çalışma, toplumsal değişimin hadis yorumculuğuna nasıl yansıdığını, Cumhuriyet Dönemi ilk resmi hadis çalışması olan “*Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*” özelinde, incelemek amacıyla hazırlanmıştır. Bu yönüyle çalışma, interdisipliner bir özellik arz etmektedir.

Çalışma; giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde öncelikle değişim kavramı, değişimle bağlantılı diğer kavramlar, değişimin kavramsal olarak felsefede ve İslam’daki yeri ile anakronizm-değişim ilişkisi ele alınmıştır.

Birinci bölümde toplumsal değişim ve toplumsal değişimi etkileyen temel faktörler üzerinde durulmuştur. Ayrıca toplumsal değişim kuramları, Toplumsal değişim-din etkileşimi ve İslam-toplumsal değişim ilişkisi ele alınmıştır.

İkinci bölümde de Osmanlı modernleşmesinden Cumhuriyet’e giden süreçte, meydana gelen çok boyutlu ve derinlemesine toplumsal değişim ele alınmıştır. Bu değişimin dinî hayata yansımaları ise kronolojik tarih bağlamında işlenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise hadisleri anlama ve yorumlama çerçevesinde, müellif Ahmed Naim ve Kâmil Miras’ın, toplumsal değişim faktörlerini *Tecdî-i Sarîh*’e nasıl yansıtıtları ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Değişim, Toplum, Cumhuriyet dönemi, Hadis, Yorum, Tecdî-i Sarîh.

ABSTRACT

PH. D. DISSERTATION

**HADITH INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF SOCIAL CHANGE
- SPECIFICALLY TAJRIAD-I-SARIAH-**

Ethem KARABULUT

Advisor: Prof. Dr. Nihat YATKIN

2023, 428 Pages

Jury: Prof. Dr. Nihat YATKIN

Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Assist. Prof. Dr. Mehmet GÖKTAŞ

Assist. Prof. Dr. Tevhit BAKAN

This study aims to examine how social change reflects on hadith interpretation in the context of the first official hadith study of the Republican Era, "Sahīh al-Bukhārī Muhtasarı Tajrīd-i Sarih Translation and Commentary". In this respect, the study has an interdisciplinary characteristic.

The study consists of an introduction, three main chapters and a conclusion. In the introduction, the concept of change, other concepts related to change, the place of change conceptually in philosophy and Islam, and the relationship between anachronism and change are discussed.

In the first part, social change and the main factors affecting social change are emphasized. In addition, theories of social change, the interaction between social change and religion, and the relationship between Islam and social change are discussed.

In the second part, the multidimensional and in-depth social change that took place in the process from Ottoman modernization to the Republic is discussed. The reflections of this change on religious life are analyzed in the context of chronological history.

In the third part, within the framework of understanding and interpreting hadiths, how the authors Ahmed Naim and Kâmil Miras reflected the factors of social change in Tajrīd-i Sarih is discussed.

Keywords: Change, Social, Republican Era, Hadith Interpretation, Tajrīd-i Sarih.

KISALTMALAR DİZİNİ

A.Ü.	: Atatürk Üniversitesi
Bkz.	: Bakınız
BMM	: Büyük Millet Meclisi
C.Ü.	: Cumhuriyet Üniversitesi
Çev.	: Çeviren
ÇÜİF	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
F.Ü.	: Fırat Üniversitesi
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
MEB	: Millî Eğitim Bakanlığı
Nşr.	: Neşreden
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
s.a.s.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
s.	: Sayfa
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
ss.	: Sayfa Sayısı
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik Eden
Trc.	: Tercüme Eden
TTK	: Türk Tarih Kurumu
t.y.	: Tarih Yok
v.d.	: Ve Diğerleri

ÖNSÖZ

Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti, her dönem önemli bir gündem maddesi olmuştur. Bu önem, anlamayı ve yorumlamayı etkileyen faktörler çeşitlendikçe, daha da artmıştır. Özellikle toplumsal değişimle birlikte, ilimlerde/bilimlerde meydana gelen gelişmeler ve ihtisaslaşmalar, bu hususta interdisipliner çalışmaları gerekli hale getirmiştir. Buna binaen çalışma, değişim sosyolojisi ve hadis yorumculuğu bağlamında interdisipliner bir şekilde ele alınmıştır.

Toplumsal değişim-din ilişkisi, değişim sosyolojisinin araştırma alanına girmektedir. Tarihsel süreçte değişimin hem toplum hem de din üzerinde önemli etkileri olmuştur. Değişimin etkileri ve doğurduğu sonuçlar, birçok farklı bilim tarafından araştırma konusu olmuştur. Sosyoloji, değişimin topluma yansıyan boyutunu bilimsel metotlarla ele almıştır. Ayrıca, toplumsal değişimi etkileyen faktörleri analiz ederek açıklamalarda bulunmuştur. Toplumsal değişimi etkileyen bir faktör olarak din de bu çerçevede ele alınmış ve din-toplum etkileşimi sosyolojik verilerle açıklanmaya çalışılmıştır.

Din-toplum etkileşimi, dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında da önemli bir faktör olmuştur. Bu etkileşimin hadis yorumculuğuna yansımaları, her dönem duyulan ihtiyaç çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu sebeple, interdisipliner çalışmalar, sosyolojik verilerin hadis yorumculuğuna yansımalarını tespit etmek için gerekli hale gelmiştir.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, farklı bağlamlarda birçok çalışmaya konu olmuştur. Ancak akademik düzeyde sosyolojiyle interdisipliner şekilde bir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Bu da bizi, alandaki boşluğa giriş sadedinde, mütevazî bir katkı sağlamaya sevk etmiştir.

“Toplumsal Değişim Bağlamında Hadis Yorumculuğu” adlı bu çalışma, “*Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih*” özelinde gerçekleştirilmiştir. Bu eser, Cumhuriyet Dönemi’nde meydana gelen çok boyutlu toplumsal değişimin, dinî alanda oluşturduğu olumsuz etkiyi telafi etmek için resmi bir proje olarak gündeme gelmiştir. Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilen bu eser, interdisipliner bir bağlamda ele alınmıştır.

Giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışmanın giriş kısmında, değişim kavramı ve değişimle ilgili kavramsal çerçeve ele alınmıştır. Birinci bölümde, toplumsal değişimin teorik çerçevesi sosyolojinin verileriyle ele alınmış, daha sonra da Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet Dönemi'nde meydana gelen toplumsal değişim süreçleri ele alınmıştır. Çok boyutlu değişim faktörlerini içinde barındıran bu süreçlerin, din ile etkileşimleri ve oluşturdıkları sonuçlar ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise Cumhuriyet Dönemi'nde meydana gelen toplumsal değişimin, dinî alanda oluşturduğu boşluğu ve topluma yansıyan olumsuz sonuçlarını telafi etmek için resmi bir proje olarak gündeme gelen “*Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercüme ve Şerhi*” ele alınmıştır. İki farklı müellifi olan bu eserde, toplumsal değişimin yorumlara nasıl yansıdığı ele alınmış ve örneklemelere yer verilmiştir.

Çalışmanın hazırlanmasında bilgi ve tecrübeleriyle kıymetli katkılarda bulunan ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Nihat YATKIN'a, şükranlarımı arz ederim. Ayrıca kendilerine her an ulaşabilme kolaylığını sağlayan Prof. Dr. Abdulvahap ÖZSOY hocama, Jüri üyeleri Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Doç. Dr. Mehmet GÖKTAŞ ve Doç. Dr. Tevhit BAKAN hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum 2023

Ethem KARABULUT

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU ÖNEMİ VE AMACI

İslâm'ın iki temel kaynağından birisi de hadislerdir. Hadisler, tarihin belli bir zamanı, mekânı, toplumu, kültürü, dili ve araçları bağlamında oluşmuş dinî metinlerdir. Bu dinî metinlerin karakteristik özelliği ise zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın evrensel bir hitaba sahip olmalarıdır. Bu sebeple, toplumsal değişimle birlikte hadislerin anlaşılması ve yorumlanması da bir ihtiyaç olarak sürekli gündemde olmuştur.

Dinî bir metin olarak hadisleri anlama ve yorumlama, toplumsal değişimle birlikte problematik bir hal almaya başlamıştır. Bu problem, değişimle birlikte oluşan ihtiyaçlar çerçevesinde şekillenmiştir. Nitekim bu hususta ilk çalışmalar, “*Garîbu’l- Hadis*” ve “*Muhtelifu’l-Hadis*” şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha sonra bu çalışmalar, yine oluşan ihtiyaçlara binaen, çeşitlenerek artmaya devam etmiştir. Sonuçta bu alanla ilgili olarak hadis edebiyatında önemli bir birikim oluşmuştur. Son dönemlerde sosyal bilimlerle dinî ilimler arasındaki etkileşim arttıkça, interdisipliner çalışmalar da bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Anlama ve yorumlamaya yönelik yapılan metodik ve içerik çalışmaları bu ihtiyacın bir göstergesidir.

Özellikle toplumsal yapıyı kendisine inceleme konusu edinen sosyoloji, toplumda meydana gelen değişimi incelemek için bir alt dal olarak, değişim sosyolojisini geliştirmiştir. Toplumsal değişim üzerine araştırma yapan değişim sosyolojisi ise dini, toplumsal değişimi etkileyen temel bir faktör olarak belirlemiştir. Bu yönüyle değişim sosyolojisi ile din-toplum etkileşimini inceleyen din sosyolojisi arasında interdisipliner bir bağ oluşmuştur.

Toplumsal yapıdaki değişimin, dinî ilimlerin oluşmasında önemli bir etkisi olmuştur. Dinî ilimler tarihi, ilimlerin toplumsal değişimle paralel bir gelişme içinde olduğunu göstermektedir. Toplumlar arası etkileşimin artmasıyla birlikte, değişimin boyutu ve hızı da artmıştır. Bu durum, özellikle dinî hayatı ve ilimleri etkilediği için daha da önemli hale gelmiştir.

Toplumsal değişim ve din etkileşimi sosyolojik olarak çeşitli kategorilere ayrılmıştır. Bu çerçevede din, toplumsal değişimi takviye edici ve yavaşlatıcı yardımcı bir faktör özelliğine sahip olduğu gibi, toplumsal değişimi etkileyen temel bir faktör de

olmuştur. Örnek olarak İslâm, geldiği toplumu hem zihinsel hem de yapısal olarak değiştiren temel bir faktör olmuştur. Bununla birlikte toplumsal değişimin dini, olumlu ve olumsuz etkilemesi yanında, dini değiştirme gibi bir etkisi de olmuştur.

Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti, ilk dönemden itibaren önemini korumuştur. Bu önem, hadislerin dinî bir referans olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Rasûlullâh'ın (s.a.s.) hayatta olduğu dönemde, hadisleri yanlış anlama ve yorumlama gibi bir “problem” bulunmamaktaydı. Çünkü oluşan “anlam” problemine Rasûlullâh (s.a.s.) hemen müdahale ederek düzeltiyordu. Ancak O'nun (s.a.s.) vefatıyla birlikte bu husus, “problem” olarak Müslümanların ana gündemlerinden biri olmaya başlamıştır.

Hadis şerhçiliği, hadis edebiyatının önemli bir alanını oluşturmaktadır. Hadislerin tespit, tedvin ve tasniflerinden sonra, hadisleri anlama ve yorumlama hususu daha yoğun bir şekilde gündem olmaya başlamıştır. Toplumsal değişimin boyutuna ve hızına paralel olarak, hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti de artmaya başlamıştır. Her dönemde alimler, zihinsel ve toplumsal değişim kaynaklı oluşan sorunları ve ihtiyaçları, dinî kaynakları referans alarak çözmek için bir çaba içerisinde olmuşlardır. Bu çaba, artan hacimli şerhlerde açık bir şekilde görülmektedir.

Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetinin doğru bir şekilde ortaya konması, öncelikle toplumsal değişim ve bu değişimi etkileyen temel faktörlerin, kronolojik tarih verileriyle analiz edilmesine bağlıdır. Nitekim toplumla ilgili tarihî verileri “değişim” bağlamında yorumlayan sosyoloji, bu sürecin anlaşılması hususunda önemli katkılar sağlamaktadır. Hadisleri anlama ve yorumlama hususu, interdisipliner bir şekilde ele alındığında, daha sağlıklı sonuçlara gidilmiş olunacaktır. Hadisler, dinî metinler olduğundan keyfi ve rastgele öznel yorumlara konu olamazlar. Bu sebeple, belli usul ve esaslara göre bir anlama ve yorumlama metodolojisi gerekmektedir. Bunun bir gereği olarak da genelde hadis şarihleri, öncelikle Rasûlullâh (s.a.s.) ve sahabe dönemindeki “anlam” tespitinde bulunduktan sonra yorumlamaya gitmişlerdir.

Hadis edebiyatında şerh geleneği, hadisleri anlama ve yorumlama noktasında önemli bir birikim oluşturmuştur. Her şerh çalışması, az ya da çok, kendi döneminin toplumsal değişim yansımalarını içermektedir. Modern dönemde toplumsal değişim hızının artması ister istemez hadis yorumculuğuna da yansımıştır. Özellikle Osmanlı'dan Cumhuriyete giden süreç, çok boyutlu değişimi içinde barındıran bir özelliğe sahiptir. Bu

dönemin en tartışmalı yönü ise, değişim ve din etkileşimi eksenli olmuştur. Dinin olumsuz anlamda etkilendiği bu süreçte, dinî alanda oluşan boşluğu giderme ihtiyacına binaen birtakım adımlar atılmıştır. Bu adımlardan bir tanesi de “*Kur’an ve Hadis Tercümesi Projesi*” olmuştur.

Genel olarak şerh çalışmalarında muteber kabul edilen eserlere öncelik verilmiştir. Bu eserlerin başında da Buhârî’nin *Sahîh-i* gelmektedir. Bu eser üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan birisi de “*tecrîd*” olarak ifade edilen ve belli bir usule göre ihtisar yani kısaltma yapılan çalışmalardır. Hicri IX. asırda Yemenli muhaddis olan Ahmed b. Ahmed ez- Zebîdî’nin kaleme aldığı “*Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*” bu türden bir çalışmadır.¹ Zebîdî bu eserinde, *Sahîh-i Buhârî*’den seçme yaparak eseri üçte iki oranında kısaltmıştır. O’nun bu eseri, Cumhuriyet Dönemi’nde *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* adıyla Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından telif edilmiştir.²

Bu telif, resmi nitelikli bir proje ve hadis alanında ilk Türkçe telif eser olması hasebiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Meclis tarafından tercüme ve şerhin, bir heyet tarafından yapılması kararlaştırılmıştır. Ayrıca, heyette bulunanlar için de dinî ilimler yanında felsefe, hukuk ve yabancı bir dil bilme şartının getirilmesi, toplumsal değişim yansımalarını gösteren önemli bir ayrıntıdır.

Tecrîd-i Sarîh’in, Ahmed Naim tarafından yazılan mukaddimesi³ ve müelliflerin kullandıkları metot⁴ üzerinde çalışmalar yapılmış olmakla birlikte, şerhin içerik analizi

¹ Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, İstanbul 2019, I, 13.

² Naim, I, 10-11.

³ Bkz. Veli Atmaca, “*Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi’nin Kaynağı Meselesi (I): Tedrîbu’r-Râvî’den Mukaddime’ye Aynen Alınan Konular*”, *EKEV Akademi Dergisi*, 13 (41), 2009, 79-90.; Atmaca, “*Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi’nin Kaynağı Meselesi II: Mukaddime’ye Tedrîbu’r-Râvî’den Alınan Pasaj Bilgilerin Tesbiti*”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, 8 (1), 109-127.; İbrahim Kutluay, “*Babanzâde Ahmed Naîm’in Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi’nin Mukaddime Bölümünün Hadis usûlü Kaynakları: İbnü’s-Salâh’ın Ulûmü’l-Hadîs’i Özelinde*”, İbrahim Özcoşar vd. (Ed.), *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, İstanbul 2022, 115-139.; Ramazan Doğanay, “*Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi’nin Kaynakları Üzerine Bir İnceleme: Nuhbetü’l-Fiker ve Nüzhetü’n-Nazar Özelinde*”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, İstanbul 2022, 191-203.; Ethem Karabulut, “*Tecrîd-i Sarîh Özelinde: Ahmed Naîm’in Kûşûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu*”, *HADITH*, (10), 20023, 33-63.

⁴ Bkz. CemalAğırman, “*Tecrîd-i Sarîh’in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri*”, *Marife*, (2), 2005, 125-151.; İmran Hüseyin Çelik, “*Tecrid-i Sarîh Şerhi Bağlamında Ahmed Naîm’in Ahkâm Hadislerine Dair Fıkîhî Yaklaşımı*”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, İstanbul 2022, 31-44.

bağlamında bir çalışmayla karşılaşılmamıştır. Oysa toplumsal yapının yaygın ve derinlemesine değiştiği Cumhuriyet Dönemi'nde, din-toplum ilişkilerinde önemli kırılmalar olmuştur. Osmanlı'da dinî referanslarla oluşmuş toplumsal yapı, bu dönemde Batı merkezli yeni bir yapıya dönüşmeye başlamıştır. Bu sebeple de din-toplum ilişkisi birçok açıdan araştırmaya konu olmuştur.

Bu çalışmada amaçlanan; toplumsal değişim-din etkileşiminin, hadis yorumculuğuna nasıl yansıdığını, Cumhuriyet Dönemi'nde kaleme alınan *Tecrîd-i Sarih* özelinde ele almaktır. Ayrıca dinin, toplumsal yapının bir unsuru ve toplumsal değişimi etkileyen temel bir faktör olması, bu çalışmada sosyolojinin verilerinden istifade etmeye sevk etmiştir. Bu veriler çerçevesinde, Cumhuriyet Dönemi'nde meydana gelen toplumsal değişimin dinî alana etkisini ve *Tecrîd-i Sarih*'e yansımalarını interdisipliner bir bağlamda ortaya koymaya çalışmaktır.

Bu genel amaç çerçevesinde; değişim ve değişimin mahiyeti nedir? Toplumsal değişimin mahiyeti nedir? Toplumsal değişim, etkileyen temel faktörler nelerdir? Sosyoloji toplumsal değişimi hangi kuramlarla açıklamaya çalışır? Toplumsal değişim din etkileşiminin mahiyeti nedir? Toplumsal değişim din etkileşimi hangi sonuçları doğurmuştur? İslam ve toplumsal değişim etkileşimi nasıl gerçekleşmiştir? Toplumsal değişim, İslami ilimler tarihini nasıl etkilemiştir? Osmanlı'dan Cumhuriyet'e toplumsal değişim ve toplumsal değişim din etkileşimi nasıl gerçekleşmiştir? Cumhuriyet Dönemi'nde Kur'an ve Hadis Tercümesi Projesine neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu projeyi gerçekleştirmek için belirlenen kriterler nelerdir? Tercüme ve şerhi yapacak kişilerde hangi özellikler aranmıştır? *Tecrîd-i Sarih*'i tercüme ve şerh eden Ahmed Naim ve Kâmil Miras'ın ilmi kişilikleri nasıldır? Her iki müellif tercüme ve şerhte nasıl bir metot kullanmışlardır? Müellifler kendi dönemlerinde meydana gelen değişimleri nasıl algılamışlardır? Tercüme ve şerh yaparken gelenekle nasıl bir bağ oluşturmuşlardır? Toplumsal değişim faktörlerini ne derece şerhlerine yansıtmışlardır? Şerhlerinde dönemin toplumsal ihtiyaçlarına ne derce cevap vermişlerdir? Şerhlerinde yeni metot ve çözümler sunmuşlar mıdır? Kendilerine özgün farklılıkları nelerdir? gibi sorulara cevaplar aranmaya çalışılmıştır.

II. ARAŞTIRMANIN PLANI VE YÖNTEMİ

Hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti, birden çok bileşeni içerisinde barındırmaktadır. Bu bileşenler; hadislerin kaynağı, dili, ilk muhatapları, hadislerin içinden çıktığı toplumun maddi ve manevi kültürü şeklinde ifade edilebilir. Bunlar, değişim ortak paydasında tarihî bir geçmişe sahip olup, dinamik bir özelliğe sahiptirler. Bu sebeple, konuyla ilgili bütün bileşenlerin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Bağlam ve bütünlük olarak ifade edilen bu durum, ancak interdisipliner bir çalışmayla gerçekleştirilebilir.

Giriş bölümünde değişim kavramının anlamı, mahiyeti ve kapsam alanı ortaya konmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde, değişim ve din sosyolojisinin verileriyle toplumsal değişim, toplum ve din ilişkisi ele alınmıştır. İkinci bölümde de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden süreçte, toplumda meydana gelen yapısal değişim ve din etkileşimi, kronolojik olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise öncelikle, anlam ve yorum kavramlarının mahiyeti genel bir çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. Sonrasında da Hz. Peygamber (s.a.s.), sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin dönemlerinde hadisleri anlama ve yorumlama faaliyetlerine yer verilmeye çalışılmıştır. Daha sonra da *Tecrîd-i Sarîh* özelinde konu derinleştirilmiş ve toplumda meydana gelen değişimin yorumlara nasıl yansıdığı, ayrıntılı bir şekilde örneklemelerle ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu eseri şerh ve tercüme eden Ahmed Naim ve Kâmil Miras, Osmanlı'nın değişim süreci yılarında doğmuş ve başından sonuna kadar bu değişim serencamının içinde bulunmuşlardır. Bu sebeple, süreç içerisinde toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin tahlil edilmesi, şarihlerin yorumlarını değerlendirmede önem arz etmektedir.

Çalışmada, en geniş anlamıyla hazır bilgi kapsamında, arşiv araştırması yöntemi kullanılmıştır.⁵ Bu yöntem, genel olarak gözlem ve deney imkânı olmayan tarihsel ve bu nitelikteki konularda, kayıt altına alınmış olan her türlü “kitap, makale, biyografi, gazete yazıları, günlük, sesli veya görüntülü kayıtlar, internet, resmî veya özel arşivler”⁶ gibi verilerden istifade etmeyi gerektirir. Çalışmanın interdisipliner bir bağlamda olması sebebiyle de özellikle genel, değişim ve din sosyolojisi verilerinden yararlanılmıştır.

⁵ Çiğdem Kağıtçıbaşı-Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar-Sosyal Psikolojiye Giriş*, (16. Baskı), Evrim Yayınları, İstanbul 2014, 57.

⁶ Faruk Karaca, “Din Psikolojisinde Yöntem”, Abdülkerim Bahadır-Faruk Karaca (Ed.), *Din Psikolojisi*, A.Ü. Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Erzurum 2018, 97-117.

Bununla birlikte toplumsal değişimin kronolojik seyri, tarih kitaplarından ve bu bilgileri ihtiva eden kaynaklardan, imkanlar çerçevesinde istifade edilmiştir.

Anlama ve yorumlamanın çok bileşenli bir bütünlüğe sahip olması antropoloji, dil ve kültür gibi verileri içeren eserlere müracaatı da zorunlu hale getirmektedir. Ayrıca, tarihî süreç içerisinde, toplumsal değişime paralel olarak dinî metinleri anlama ve yorumlamaya yönelik yüklü bir şerh edebiyatı da oluşmuştur. Özellikle İbn Hacer'in kaleme aldığı *Fethu 'l-Bari* ile Aynî'nin *Umdetü 'l-Kari* adlı eserleri bu hususta her dönem başvuru kaynağı olmuşlardır.

Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi'nin ilk iki cildi Osmanlıca olarak 1928'de, üçüncü cildi Latin harfleriyle 1936'da basılmış 1947'de 12. cilt tamamlanmıştır. 1948'da ise 12 cilt halinde ilk baskısı gerçekleştirilmiştir. Eserin 12 cilt halinde son baskısı (12. baskı) 1993'te gerçekleştirilmiştir. Bu baskıda Ahmed Naim, (1-3. ciltleri) Kâmil Miras ise (4-12. ciltleri) tercüme ve şerh etmiştir.⁷

Çalışmada, 2019'da (8 cilt) halinde yapılan baskı baz alınmıştır. Bu baskıda Ahmed Naim, (1-3. cilt 575. Hadise kadar) Kâmil miras ise (3. cilt 575. Hadisten 8. cildin sonuna kadar) tercüme ve şerh etmiştir.⁸

III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A. Değişim Kavramı ve Mahiyeti

Değişim kavramı, gene olarak zaman içinde farklı bir şekle, niteliğe veya duruma dönüşümü ifade eder. Değişim; doğada, toplumda, ekonomide, kültürde ve birçok farklı alanda meydana gelebilir. Ayrıca değişim; evrim, gelişim ve dönüşüm gibi birçok kavramla da sıkı bir ilişki içerisinde.

Değişim kavramı, farklı bilimlerde de merak konusu olmuştur. Bu sebeple gerek felsefe de gerekse dinî ilimlerde her zaman gündem olmuştur. Özellikle sosyoloji, toplumsal değişim bağlamında bir alt bilim oluşturarak toplumu incelemeye almıştır. Bu sebeple değişim kavramı ve mahiyeti önemli bir inceleme alanı olmuştur.

⁷ Naim, I, 3.

⁸ Naim, I, 3.

1. Değişim Kavramı

Değişim, sözlükte “Bir durumdan başka bir duruma geçme, bir nesnenin düzenini başkalaştıran edim, bu edimle ortaya çıkan durum,⁹ bir zaman dilimi içindeki değişikliklerin bütünü, değişme;¹⁰ duymusal ve içebakış deneyimimizin en belirgin, temel ve özsel yönlerinden biri olarak var olanların, başka bir şekle ya da duruma girmeleri süreci”¹¹ anlamına gelmektedir. Osmanlıca ve Arapça’da tebeddül, tehavvül, inkılap, teğayyur, ihale ve fesat;¹² İngilizce de ise change kelimelerine karşılık gelir.¹³

Değişim, daha çok hiçbir yapısal değişiklik ortaya koymayan, ancak bir düzen ayrılığı getiren durumlar için kullanılmaktadır. Dönüşüm de bir yapı, özsel bir değişiklik geçirerek daha üst bir yapı oluşturacak duruma gelecektir.¹⁴ Değişme kavramı, zaman içinde art arda gelişi, değişim boyunca kendi kendisiyle ya da tözüyle görelî olarak aynı kalan bir şey, bu tözün sahip olduğu özellikler bakımından sergilediği farklılıkları ve belli bir yön ya da doğrultuyu içerir.¹⁵

2. Genel Olarak Değişimle İlgili Diğer Kavramlar

“Değişim” ile eş anlamlı olmayıp, ancak farklı bağlamlarda ilişkilendirilebilecek birçok kavram bulunmaktadır.¹⁶ Bunlar genel olarak şu şekilde ifade edilebilir:

Gelişme (İng. development): Gelişmek işi; inkişaf, neşvünema, tekâmül, evölüsyon,¹⁷ yalından karmaşığa, aşağı olandan üstün olana doğru ilerleyen, olayların iç eğilimlerinin ve özünün aydınlanmasını sağlayan, yeninin ortaya çıkmasına götüren kendi kendine devinim sürecidir.¹⁸

⁹ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, (5. Baskı), Bulut Yayınları, İstanbul 2004, 121.; Özer Ozankaya, *Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995, 36.

¹⁰ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (8. Baskı), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1998, I, 540.; Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi, Sabah Gazetesi Yayınları, İstanbul t.y., V, 88.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (2. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, 205.

¹² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976, I, 281.

¹³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 205.

¹⁴ Timuçin, 121.

¹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 205.

¹⁶ Nezahat Güçlü, Ekrem Tuğrul Şehitoğlu, “Örgütsel Değişim Yönetimi”, *A.Ü. Kazım Karabekir Fakültesi Dergisi*, (13), 2006, 240-254.

¹⁷ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, I, 833.

¹⁸ Ozankaya, 60.

Yenilik (Os. teceddüd) (İng. Innovation): Değişen koşullara uyarlanmak üzere, toplum yaşamında oluşan yeni bir öge ya da o zamana değin yürürlükte olan uygulamalardan değişik bir uygulamadır.¹⁹

İlerleme (Os. terakki, teali, kemal, tekamül, teselsül, inkişaf, itila, is'ad, istikmal, irtika; İng. progress): Belli bir yönde ileriye doğru gidiş, bir durumdan bir üst duruma geçiş, daha azdan daha çoğa, iyiye, yetkin ve değerliye²⁰ doğru gelişen,²¹ doğal ve zorunlu bir süreçtir. Doğa her an daha yüksek bir aşamaya doğru zorunlu olarak ilerler. Toplum da doğa gibi zorunlu bir evrim içindedir. Bu evrimi hızlandırmak ve zaman zaman baş gösteren duraklamaları önlemek için insani bilinç ve çaba gereklidir.²² İlerleme, toplumun bünyesinde değil düşünce ve zihniyetine aittir. Bir toplum, bünyesinde esaslı değişimler geçirmese de iç veya dış tesirlerle yeni fikirler alabilir. Ayrıca ilerleme toplumun bütününde değil, eğitilmiş ve entelektüel zümresinde olabilir. Bu zümrenin genişlemesi toplumun bünyesini etkileyerek evrimi doğurabilir.²³

Reform: Toplumda yıpranmış kurumları düzeltmek, kalıntılardan kurtararak yenilik yapmak, kültürel değişimi gerçekleştiren iradeli müdahaledir. Reform kökten değil, ağır ve evrene uygun bir değiştirmedir. Bu bakımdan “devrim” den ayrılır. Özel olarak da “Reform” 16. yüzyılda Almanya’da Katolik Kilisesine karşı tepki olarak doğan mezhep hareketine verilen addır.²⁴

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere, bütün bu kavramların bir yönüyle değişimle yolları kesişmektedir. Her kavramın içeriğinde değişim görülmektedir. Bir boyutuyla da değişim, bu kavramların ortak paydası özelliğini taşımaktadır.

3. Felsefi Bir Kavram Olarak Değişim

“Dünyayı ve insanı bilme” olarak ifade edilen “bilgiyi” sevmek anlamında kullanılan felsefe, antik Yunanlılarda *Philo-sophia* (*Philo*, sevgi; *sophia*, bilgi) sözcüklerinin birleşmesiyle, bilgi sevgisi anlamında kullanılan bir kavramdır. Bununla birlikte felsefenin kapsamlı anlamı şu şekildedir: “Felsefe, genel bir dünya anlayışıdır ki bu

¹⁹ Ozankaya, 160.

²⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (7. Baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul 1998, 102.

²¹ Timuçin, 272.

²² Hançerlioğlu, 48.; Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, 141.

²³ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 142.

²⁴ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 241.

anlayıştan belli bir davranış şekli yansıyabilir.” Nitekim insanlık tarihinde, birbirine zıt olarak oluşan davranışların temel kaynağı farklı dünya anlayışından kaynaklanmaktadır.²⁵

Dünyayı ve İnsanı anlama merakı ve bu çerçevede oluşan soru işaretleri, sürekli olarak insan zihnini meşgul etmiştir. Bu merakın giderilmesi için felsefeden önce mitoloji ve zamanın hâkim din anlayışına göre izahlar yapılmaya çalışılmıştır. Daha sonra da akıl ve mantık merkezli izahlar yapılmaya çalışılması felsefenin ilk kıvılcımları olarak kabul edilmiştir.²⁶ Bu sebeple, felsefe akılla başlar denilmiştir.²⁷

Değişimin öznesi olan insanı düşünmek felsefe yapmak olduğu için zamana ve algılanan nesneye göre değişen çok şeyin olması, felsefenin alnını çokça geniş hale getirmiştir. Bu çerçevede insan hayatının kaçınılmaz koşulu olan değişimin, insanlık tarihinde oluşturduğu gelişmeleri görmek ve göstermek felsefecilerin temel yükümlülüğü olarak ifade edilmiştir.²⁸

Felsefe, yaşam sürecinde sebep-sonuç ilişkisi içerisinde oluşan değişim döngüsüyle, sürekli olarak dönüşür. Bu dönüşümler; yavaş, hızlı, güçlü, zayıf ve keskin çizgili ya da bir yerden farklı bir yere geçiş özelliği gösterebilir. Hızlı ve güçlü dönüşüme örnek olarak Rönesans verilebilir. Rönesans’tan sonra düşünce dünyası değişikliğe uğrayarak köklü bir dönüşüm gerçekleşti. Bu dönüşümün bir sonucu olarak diğer bilimler, felsefeden ayrılarak bağımsız ve kendi sınırları dahilinde çalışmalar yapan bir özelliğe büründüler. Ancak dönüşümler her zaman bu şekilde belirgin ve keskin olmayabilir. Bazen dönüşüm olarak ifade edilmeyecek şekilde meydana gelen yavaş ve görünmez değişimler olabilmektedir.²⁹

Yunan felsefecileri başlangıçtan itibaren varlık üzerine iki farklı görüş beyan etmişlerdir. Bunlardan birisi varlığın değişmezliğini savunan Parmenides ve diğeri de durmayan bir değişimi savunan Herakleitos’tur.³⁰

²⁵ Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev.: Hasan İlhan), Sayfa Yayınları, İstanbul t.y., 5-6.

²⁶ <https://www.felsefe.gen.tr/felsefenin-dogusu-ortaya-cikisi/>.

²⁷ A. Baudart, F. Chenet, vd., *Felsefe Tarihi Kurucu Düşünceler*, (2. Baskı), (Çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, 23.

²⁸ Afşar Timuçin, *Gençler İçin Felsefe Tarihi*, (2. Baskı), Bulut Yayınları, İstanbul 2011, 19.

²⁹ Timuçin, 23-24.

³⁰ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (2. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul, 33.

Değişme problemini ilk ele alan düşünür Herakleitos olmuştur. Herakleitos, bu tezini aslında gerçek anlamda hiçbir değişim yoktur³¹ diyen Parmenides'in "*değişme, çelişik olduğu için imkansızdır*" tezine karşı "*değişme çelişiktir. Bundan dolayı da çelişki yani karşıtların birliği, gerçekliğin özünü meydana getirir.*" teziyle zıtlıklar üzerinden değişimin zorunluluğunu savunur.³² Evrendeki bütün varlıkların temelinde olan ana maddenin yani arkhenin ateş olduğunu ifade eden Herakleitos'a göre daimi değişimin bir paradigması³³ olarak ateş; bir an bile hareketsiz kalmayan, sürekli olarak değişme içinde olan bir şey olduğu için ateşten meydana gelen varlıklar ve bütün evren sürekli hareket, oluş, akış ve değişim içerisindedir.³⁴ Herakleitos bu öğretisini en iyi şekilde ifade eden, "*Aynı nehirler iki defa inemezsin. Çünkü aynı nehirler inenlerin üzerine her zaman yeni sular gelir*" şeklindeki nehir metaforudur.³⁵

Platon ve Aristoteles ise farklı biçimlerde de olsa bazı şeylerin değiştiğini bazı şeylerin değişmediğini savunmaya çalışmışlardır.³⁶

Antikçağ Yunan düşünürü Aristoteles değişimi, karşılıklı iki durumun birinden öbürüne geçme anlamında kullanmıştır.³⁷ Bu çerçevede değişimi; yokluktan varlığa geçiş olan doğum, varlıktan yokluğa geçiş olan ölüm ve varlıktan varlığa geçiş olarak ifade ettiği devinim olarak üçe ayırmıştır.³⁸ Bununla birlikte değişimi; nicelik, nitelik, yer

³¹ Arslan, 40.

³² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 205.

³³ Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, Küre Yayınları, İstanbul 205, I, 35.

³⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, 187.

³⁵ Arslan, 193.

³⁶ Arslan, 39.

³⁷ Arslan, 220.; "Değişim nedir? Değişim, bir durumdan bir başka duruma geçmektir. Devinim de bir çeşit değişimdir. Aristoteles, «yer'e göre değişim» der buna. Yere göre değişim, bir şeyin «şimdi burada, biraz sonra uzakta olmasıdır. Bir de niceliksel değişim vardır: Şimdi şu uzunlukta olan, biraz sonra daha kısa ya da daha uzun olabilir. Bir de niteliksel değişim vardır: Şimdi sağlıklı olan biraz sonra hasta olabilir. En önemli değişim, duyulur dünyanın başlıca özelliklerinden birini meydana getiren oluşma ve bozulmadır. Bu değişim tözsel değişimdir, böyle olmakla kökel bir değişimdir, daha önce saydığımız değişimleri içerir, onların üstüne çıkar. Oluşma ve bozulma süreklidir. Değişimin belli bir düzeni, belli zorunlulukları vardır. Çünkü değişim bir şeyin yerine başka bir şeyin geçmesi değil, ama bir şeyin bir durumdan bir başka duruma geçmesidir. Aristoteles bir cinsten başka bir cinse doğru değişim olamayacağını söyler. Yani bir çiçek tohumundan biz ancak bir çiçek bekleyebiliriz, bir tay bekleyemeyiz. «İnsan insanı doğurur» der Aristoteles." (Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976, 99-100.)

³⁸ "Aristoteles, değişen-değişmeyen ikilemini, felsefeye ilk Devindirici kavramını getirerek aşmaya çalıştı. İlk Devindirici, bir başka deyişle Varlık olarak Varlık yani Tanrı, Aristoteles'e göre, varlıkları edimiyle devindirir. Hiçbir yaratıcılığı olmayan bu Tanrı (yaratma kavramı Aristoteles'e yabancısıdır), devinimsiz bir varlıktır. Devindirir ama devinmez. O, Evren'in bilgisine de sahip değildir. Aristoteles'e göre devinim süreklidir. Daha doğrusu kalcıdır, ölümsüzdür. İlk devindirici de ölümsüzdür. İlk Devindirici, göklerin en dışında bulunan «İlk Gök»'ü devindirir. Evren'in öbür parçalan, yani göksel varlıklar ve yersel

değiştirme gibi farklı anlamlarda kullanan Aristoteles, bir türden başka bir türe geçiş olarak ifade ettiği töz kategorisindeki değişimin diğer değişimlerden farkının yapısal olduğunu ortaya koyar.³⁹

Aristoteles'in vurguladığı devinimi Skolastikler, yeri değişenin kendisi değişmez şeklinde mekanik bir bakışla yorumlamışlardır. Örnek olarak, bir taş atılarak bir cam kırılabilir ancak cam ve taş yine cam ve taş olarak kalırlar şeklinde yorumlarlar.⁴⁰

Değişim döngüsü, uzun süre felsefenin tartışma konusu olmuştur. Özellikle 18. ve 19. yüzyılda diyalektik kavramıyla birlikte yeni bir tanımlamayla konu olmuştur. “*Eski Yunanistan'da diyalektik (dialektike) düşünme ve tartışma sanatı anlamına geliyordu. Diyalektik sözcüğü Hegel ve Marx felsefelerinin gelişiminden sonra oldukça yeni ve değişik bir kavramı karşılar oldu. Hegel'e kadar uzanan düşünce çizgisi boyunca diyalektik her şeyden önce bir mantık sanatıydı. Buna göre diyalektik, tartışmasız ya da inandırıcı söz sanatına ya da belagate karşıt olarak tartışmalı söz sanatına karşılıktır. Diyalektikte gösterme ve çürütme sanatları yan yanadır ya da iç içedir.*”⁴¹ Hegel'le birlikte diyalektiğe yepyeni bir anlam kazanmıştır. Buna göre dünyada her şey birbirine bağlı ve sonsuz bir etkileşim içerisinde bir sisteme bağlıdır. Bu sistem içerisinde değişime uğramayan biçimler yoktur.⁴²

Hegel, değişim döngüsünün sürekliliğini savunarak; kavram içeriklerinin değişmezliğini, sabit anlamlı düşünce ve bu anlamaların değişmezliğini kabul etmez. Oysa Hegel öncesi filozoflar, tikelin değişkenliğini bile değişmez statik kavramların

varlıklar «İlk Gök» aracılığıyla devinirler.” (Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976, 92-93.)

³⁹ “Başkalaşma söz konusu olduğunda değişimin konusu duyusaldır ve nesnenin kendisi değişmeksizin kalır; değişen sadece onun özellikleridir ... Mesela bir vücut, cisimselliğini aynen korurken bazen sağlıklı, bazen hasta olabilir; bir bronz kütle bazen yuvarlak bazen üçgen olabilir ama yine de bronzdur. Ama değişimin konusu olan şey, özünde duyulur olan hiçbir şeyi koruyamıyor, bir bütün olarak değişiyorsa (mesela meni kana, su havaya, hava tamamen toprağa dönüşüyorsa) bu tür bir olup bitme, bir tözün var olmaktan çıkıp bir başka tözün varlığa gelmesi gibisinden bir durumdur ... Madde, terimin en özlü anlamıyla, varlığa gelme ve varlıktan çıkma durumlarına maruz kalan taşıyıcı nesneyle özdeşleştirilir. (Arslan, 221)

⁴⁰ Hançerlioğlu, 281.

⁴¹ Timuçin, 148.; Jozef Stalin, *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*, (11. Baskı), (Çev.: Zeynep Seyhan), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 2009, 13.

⁴² B. M. Boguslavsky, V. A. Karpuşi, vd., *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Alfabeti*, (2. Baskı), (Çev.: Şiar Yalçın), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 1990, 52.

yasalarına göre değerlendirmişlerdi. Hegel'e göre gerçeklik ancak değişim süreci olarak sadece tarihsel akıl ya da bilinçle anlaşılabilir.⁴³

Herakleitos ile bilinen ve Hegel idealizminden geçen “*eytişimsel değişme*” olgusu bilimsel anlamına Marksçılıkla kavuşmuştur. Marksçı anlamda değişme; doğa, toplum ve bilinçte olan bütün nesne ve olgular, değişim döngüsü içerisinde karşılıklı etkileşimle sürekli olarak değişirler. Değişmezlik sadece soyut olarak düşünsel düzeyde olabilir.⁴⁴

Diyalektik, metafiziğe karşı bir antitez özelliği taşımaktadır. Bu sebeple, doğanın; hareketsizlik, durgunluk, durağanlık ve değişmezlik halinde olmayıp, sürekli bir doğuş, gelişim, parçalanma, ölme şeklinde bir hareket, yenilenme ve gelişme halinde olduğu kabul edilir.⁴⁵

B. İslâm'da Değişim Kavramı

Kur'an'da her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı ifade edilmiştir.⁴⁶ Bu ölçüler çerçevesinde de dinamik bir hayat tasavvuru oluşmuştur.⁴⁷ İnsan zihnini meşgul eden ve toplumsal yapıyı anlamak için kavramsallaşan değişimin, İslâmî bağlamda da bir konumu vardır. İslâm'ın bireyi ve toplumu değiştirme hedefi, bu ilişkinin önemini ve kapsamını göstermektedir. İslâm, insanı öncelikle inanç boyutuyla bir değişime tabi tutmuş,⁴⁸ sonra da bu inanç temelli bir toplumsal yapı oluşturma hedefini ortaya koymuştur.

Kur'an, hayatın dinamik sürecini ve değişme gerçeğini “*Her an bir işte olma*”⁴⁹ âyetiyle Allah'a nispet ederek ortaya koymuştur.⁵⁰ Yine bu bağlamda birçok âyet-i kerime bulunmaktadır.⁵¹ İslâm, yaratılanlar ve insan ilişkileri çerçevesinde, her şeyin değişimini bir vakıa olarak kabul etmiş olmakla birlikte, Allah'ın değişmezliğini savunmuştur. Mutlak olarak “her şeyin” değişimi, kendi içerisinde “değişmeyen ve değişen” ikilemini birlikte bulundurur. Yani varlık aleminde ki değişmeme, Allah'a nazaran değişirken,

⁴³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009, 482.

⁴⁴ Hançerlioğlu, 281.

⁴⁵ Stalin, 14.; Politzer, 53.

⁴⁶ Kamer: 54/ 49.

⁴⁷ Muhammed İkbal, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: N. Ahmet Asrar), Birleşik Yayınları, İstanbul, t.y., 199.

⁴⁸ Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, (2. Baskı), Denge Yayınları, İstanbul 2005, 51.

⁴⁹ Rahman, 26-27.

⁵⁰ Yünni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, 377.

⁵¹ Sezen, 377.

değişen varlığa nispetle de değişmeyendir. Dolayısıyla İslâm bir boyutuyla istikrar olarak ifade edilebilecek değişmezliği ve bir vakıa olan değişimi bünyesinde barındırır.⁵²

Kur'an, değişmezliği "sünnetullah"⁵³ kavramıyla dile getirir. Bu kavram Allah'ın yasası anlamında, toplumların değişimi, gelişimi ve çöküşüyle ilgili konulan ölçüleri ihtiva eden bir kavramdır.⁵⁴ Bu temel yasanın değişmeyeceği bizzat Kur'an'ın kendi ifadesiyle vurgulanmıştır.

*"...Yoksa onlar öncekilere uygulanan yasalardan başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın yasalarında asla bir değişme bulamazsın; Allah'ın yasalarında asla bir sapma da bulamazsın."*⁵⁵

Bununla birlikte Allah, değişmez temel yasa içerisinde bir değişken yasanında olduğunu belirtmiştir. Her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı âyeti çerçevesinde düşünülürse bu iki zıddın iç içe olmasında çelişki görülmeyecektir.

*"...Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez..."*⁵⁶

*"Bu böyle olmuştur; çünkü Allah, bir topluluğa lütfettiği nimetini, onlar kendilerini değiştirmedikçe değiştirmez ve Allah her şeyi iştirip bilmektedir."*⁵⁷

*"Eğer (kullarımız) hak yolda dosdoğru yürürlerse kendilerini, içinde denemek üzere nimetlere boğarız; kim de rabbini anmaktan yüz çevirirse Allah onu gitgide artan bir azaba uğratar."*⁵⁸

Görüleceği üzere ilgili âyetler şart cümlesi olarak başlamıştır. Yani değişim iradesinin insanla ilişkisi göz ardı edilmemiştir. Ayrıca bu âyetlerde değişimin, faktörler bağlamında bir etkileşim sürecinde gerçekleşeceğine yönelik işaretler de bulunmaktadır.⁵⁹

⁵² Sezen, 377.

⁵³ Sözlükte "bir şeyi açıklığa kavuşturmak, iyi veya kötü yeni bir yöntem ortaya koymak" anlamındaki senn kökünden türeyen sünnet ile lafza-i celâlden oluşan sünnetullâh terkihi "Allah'ın koyduğu kanun, nizam" demektir. Sünnet ve Allah kelimeleri Câhiliye döneminde bilinmekle beraber sünnetullah Kur'an'a has bir tabirdir. Kur'an'da sünnet kelimesindeki "sürekli, düzenli ve özgün uygulama" anlamı Allah'a nisbet edilmek suretiyle Allah'ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğu işaret edilmiştir. (İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 159-160.)

⁵⁴ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, 180.

⁵⁵ Fatır: 35/43.

⁵⁶ Ra'd: 13/11

⁵⁷ Enfal: 8/53.

⁵⁸ Cin: 72/16.

⁵⁹ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 185.

Kur'an'da farklı şekillerde değişme olgusunu çağrıştıran birçok kavram da bulunmaktadır. Buna, sosyolojik değişmeyi ifade etmekle birlikte, dinî olarak olumlu değişimi ifade eden; ihya, ıslah, teceddüt ve tekâmül kavramları örnek olarak verilebilir. Ayrıca, olumsuz değişim ifade eden; tebdil, tahrif, irtidat, daire ve ifsad,⁶⁰ kavramları ya da tahvil, inkılap, tağyir, müdavele gibi genel kavramlar da bu kapsamda değerlendirilebilir.⁶¹

İslâm'da zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi, fıkhnın inceleme alanında olan bir konudur. Bu hususta mezheplere göre farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Genel olarak İslâm hukukçuları, zamanın değişmesiyle ahkâmın değişebileceği konusunda hemfikirdirler. Ancak bu değişimin belirli kurallar dahilinde gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. Bu kuralların başında da değişimin Kur'an ve Sünnete uygun olması gelmektedir. Yani, ahkâmın değişimi sırasında İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnete sadık kalınmalıdır.

Ayrıca, değişimin sosyal, ekonomik ve siyasî koşulların değişmesiyle ilişkili olması gerekmektedir. Yani, değişimin gerçekleşmesindeki temel neden, toplumsal ihtiyaçlardaki değişimlerdir. Bu nedenle, değişimin gerçekleşmesi için toplumun ihtiyaçları ve mevcut koşulların dikkate alınması önemlidir.⁶²

Bununla birlikte, değişimin gerçekleşebileceği alanlar sınırlıdır. Bazı konularda değişim mümkün değildir. Örneğin; temel ibadetler, insan hakları ve adalet gibi konularda değişim gerçekleşmez. Dolayısıyla İslâm'da, belli kurallar çerçevesinde, zamanın değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği kabul edilir bir husustur.

C. Anakronizm ve Değişim İlişkisi

Tarih yanılgısı,⁶³ bir olayın tarihi ve çağı üzerinde yanılma, tarih ve çağları birbirine karıştırma,⁶⁴ tarihe ya da çağa aykırılık⁶⁵ veya Yunanca geriye karşı anlamına gelen “ana” ön ekiyle, zaman anlamındaki “*khronos*” sözcüklerinin birleşiminden türetilmiş

⁶⁰ Sabri Hizmetli, “İslâm ve Değişim”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (91), 1997, 87-99.

⁶¹ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 188.

⁶² Sezen, 377.

⁶³ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, I/106.

⁶⁴ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Lugatı, İstanbul 2010, 55.

⁶⁵ Hançerlioğlu, I, 57.

deyim⁶⁶ olarak ifade edilen anakronizm; tarihî olayları veya dönemleri, o döneme ait olmayan fikirleri, nesneleri veya kavramları kullanarak anlatmaktır. Anakronizm, tarihî bir olayı ya da durumu, o döneme ait olmayan bir bilgi veya anlayışla açıklamak, yorumlamak ya da değerlendirmek anlamına gelir. Bu tür bir yanlış tarihî değerlendirme, tarihsel gerçekleri çarpıtır ve yanlış anlaşılmalara sebep olabilir. Örnek olarak, Batı dünyasına ait Rönesans kavramını daha sonraki süreçte İslâm alemindeki bazı noktaları benzeşen bir olaya uyarlamak anakronizme düşmektir.⁶⁷

Başka bir ifadeyle anakronizm; bir olayı, olguyu veya düşüncüyü, o zamanın koşullarından bağımsız olarak başka bir zamana veya bağlama uyarlamak veya yorumlamaktır. Yani, bir olayı ya da düşüncüyü tarihsel bağlamından koparıp, bugünkü zaman ve koşullara uyarlamak veya yorumlamak olarak tanımlanabilir. Anakronizm, yanıltıcı sonuçlara veya yanlış anlamalara yol açabilir. Bu sebeple, doğru anlamak için tarihsel sürecin anlaşılması önemlidir.

Değişim, zaman içinde bir durumun veya koşulların değişmesidir. İki arasındaki ilişki ise, bir durumun veya düşüncenin tarihsel bağlamından koparılıp bugünkü zamana uyarlanması veya bugünkü zamana göre yorumlanmasıdır. Bu da durum veya düşüncenin zaman içindeki değişimini yanlış yorumlamaya neden olabilir. Örneğin, geçmişteki bir olayı veya düşüncüyü bugünün değer yargılarına veya siyasî koşullarına göre yorumlamak, olayın gerçek anlamından ve tarihsel bağlamından uzaklaşılmasına neden olabilir. Bu sebeple, tarihsel bir olay ya da düşüncüyü anlamak ve doğru yorumlamak için o dönemin koşullarını ve değerlerini dikkate almamız gerekmektedir.

Örnek olarak günümüzde, geçmişte sosyal bir olgu olan kölelik çokça eleştirilen bir durumdur. Ancak bu durum, eski Yunan'da sosyal hayatın normal bir unsuru olarak görüldüğü için Yunan düşünürleri tarafından eleştirilmemiştir. Platon'un, onlardan bahsetme gereği bile duymadığı için eleştirilmesi⁶⁸ anakronik hataya düşmeye götürecektir.

⁶⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 92-93.

⁶⁷ Hasan Aydın, *İslâm Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2016, 242.

⁶⁸ M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, 3.

Anakronizm, değişim sürecinden kaynaklı bir problemdir. Değişim süreci doğru bir şekilde okunamadığı zaman anakronizme kapı aralanmış olur. Anakronizm, en fazla metafizik ve din felsefesi sahasında görülür. Bu duruma Papa XII. Pius'un, 22 Kasım 1952 yılında, evrenin her an genişlemekte olduğu yolundaki çağdaş varsayımı, İncil'in yaratılış dogmasına temel yapması örnek olarak verilebilir.⁶⁹

Evrensel bir hitaba sahip olan Kur'an; tarihin bir döneminde, belli bir sosyo-kültüre sahip topluma, kendi dili olan Arapça ile hitap etmiştir. Kur'an'ın temel amacı anlaşılacak ve toplumu değiştirmek olduğu için toplum tasavvurunda karşılığı olan kavramları ve araçları kullanmıştır. Bunu yaparken de doğal yaşama uygun ve tedrici bir şekilde inmiştir. Böylece toplumsal değişimin anlık olmayıp, belli bir süreç içerisinde gerçekleşebileceğini ortaya koymuştur.

Süreç içerisinde dilin gündelik kullanımı yanında, kavramlara yeni anlamlar yüklenerek, din dili de oluşturulmuştur. Bu din dili, zamanla yaygınlık kazanmış ve İslâm'ın farklı coğrafyalara yayılmasıyla, diğer toplumlara da intikal etmiştir. Bu toplumlar, bu kavramları sahiplenerek ana dillerinde kullandıkları bir kavram haline getirmişlerdir. Böylece bu kavramlar, değişim döngüsünde birçok defa anlam değişimine uğramıştır. Değişime uğrayan bu kavramlar, toplum dilinde yer etmiş ve geldiğı orijinal dilden farklılaşarak yeni bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁰ Bu şekliyle, farklı zamanlardaki dil kullanımı, eş değerde görülerek, oluşan yeni anlamla dinî metinler anlaşılmalı çalışılırsa anakronizm hatasına düşülmüş olur.⁷¹

Kur'an'ın, sanki toptan inmiş gibi bir anlayışla ele alınması ya da değişime uğrayan din dili göz ardı edilerek anlaşılmalı çalışılması anakronik bir hataya düşürür.⁷² Nitekim gerek Kur'an gerekse hadis tercümelerinde bu hataları gösteren birçok örnekle karşılaşmak mümkündür.

Genel olarak meallerde, Müddessir sûresinin 4. âyetinde geçen (و ثيابك فطهر) ifadesi "elbiseni temizle" şeklinde çevrilir. Lugavî çeviride bu anlamlandırma doğru iken,

⁶⁹ Hançerlioğlu, I, 57.

⁷⁰ Selçuk Coşkun, "Anlam Değişimlerinin Sebep Olduğı Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı", *Ekev Akademi Dergisi*, 12 (35), 2008, 33-48.

⁷¹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya katkısı*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, 90.

⁷² Mehmet Akif Koç, "Meallerde Anakronizm (Tarihlendirme Yanılgı) Sorunu", Mustafa Çağırıcı (Ed.), *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2019, 199-209.

Kur'anı'nın indiği toplumda bu ifadenin bir deyim olarak, günden uzak duran insanlara (طاهر الثياب) denildiği nakledilir.⁷³ Benzer durum Mâûn sûresinin 4. âyeti içinde geçerlidir. Bu âyette geçen (فويل للمصلين) ifadesi “o namaz kılanların vay haline!” şeklinde, din dili kullanılarak çevrilir. Oysa ‘salât’ kelimesi genel olarak yapılan ibadetlerin tümünü ve Allah’a yönelme anlamında Mekke müşriklerini yaptığı ibadeti eleştirmek için inmiştir. Bu şekilde anlam daraltılması yapılarak anakronizme düşülmüştür. Benzer örnekler Vâkıa sûresi 79’cu ve Hac sûresi 55’ci âyetlerinde de görülmektedir.⁷⁴

Yukarıda görüldüğü üzere, değişime uğramış anlamlarla anakronizme düşüldüğü gibi, Kur'an inmeden önce mevcut olan dillerden yararlanarak anlamlandırma yapmak da anakronizmin farklı bir versiyonu olarak ifade edilebilir. Bu duruma, Salih Akdemir'in Alak sûresi 1. âyetindeki (اقرأ) ifadesini, Sami dillerinden referansla “çağır” şeklinde çevirmesi örnek olarak verilebilir. Kur'an'ın doğru anlaşılması için kendi döneminde oluşturduğu anlam dünyası referans alınmalıdır.⁷⁵

Anakronik problem, benzer şekilde hadisleri anlamlandırmada da görülmektedir. Bu hadislerden birisi de “din nasihattir” şekliyle kısaltılmış olarak yaygın bir şekilde kullanılan “*Din nasihattir. Biz kime (yahut kimin için) diye sorduk O (s.a.v.) da Allah’a, kitabına, resulüne, Müslümanların (meşru) idarecilerine ve bütün Müslümanlara dedi.*”⁷⁶

Bu hadisin doğru anlaşılması nasihat kelimesinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Nitekim tarihî süreçte dilde meydana gelen, anlam daralması ve anlam genişlemesi ya da çok anlamlılık gibi sebeplerden dolayı anlam kaymaları oluşmuştur. Böylece, anlam kaymasından kaynaklı bir anakronizm oluşmuştur. Dolayısıyla, “nasihat” kelimesini kullanan Rasûlullâh'ın (s.a.s.), bu kelimedenden ne kast ettiği tespit edilmeden doğru anlaşılması mümkün değildir.⁷⁷

Hadiste geçen “nasihat” kelimesi, çok anlamlı⁷⁸ kelimelerden olup, aynı zamanda süreç içerisinde başka dillere geçmek suretiyle de anlam daralmasına uğramıştır. Türkçe de nasihat; “*Bir kimseye doğru yolu göstermek, yapması ve yapmaması gereken şeyler*

⁷³ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Abdullah Mahmud Şehata (Thk.), Beyrut, 2002, IV, 490.

⁷⁴ Koç, 200.

⁷⁵ Koç, 207.

⁷⁶ Müslim, İman: 1.

⁷⁷ Mehmet Görmez, “Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı -Bir Hadisin Semantik Tahlili-”, *Diyanet İlmi Dergi*, Özel sayı, Ankara 2003, 331-338.

⁷⁸ İbn Manzur, 4438.

üzerine dikkatini çekmek için söylenen söz, öğüt”⁷⁹ anlamında kullanılmıştır. Arapçadan Türkçeye bu anlamıyla geçen ve yaygın olarak kullanılan “nasihat” kelimesi bu anlamıyla, hadiste geçen “nasihat” kelimesi anlaşılmaya çalışıldığında dilsel değişim bağlamında anakronik hataya düşülmüş olur. Nitekim bu hadis çoğu zaman, “din öğüt vermekten ibarettir” şeklinde dar anlamda çevrilmiştir.⁸⁰ Oysa hadiste asıl kast edilen anlam, “ihlas, samimiyet, içten ve gönülden bağlanmak” anlamında kullanılmıştır.⁸¹

Kur'an'ın tarihsel bağlamını ve Müslümanların yaşadığı dönemin koşullarını anlamadan Kur'an'ı yorumlamak veya uygulamak, anakronizme yol açabilir. Çünkü İslâm'ın ortaya çıkışından bu yana Müslüman toplumlar ve kültürlerinde birçok değişim yaşanmıştır. Bu sebeple, Kur'an'ın yorumlanması ve uygulanmasında, tarihsel bağlamın dikkate alınması önemli bir husustur. Bu, Kur'an'ın mesajını ve hükümlerini çağdaş toplumların ihtiyaçlarına uygun şekilde yorumlamaya ve uygulamaya çalışırken, anakronizme düşmekten sakındırmaya da yardımcı olacaktır.

⁷⁹ Ayverdi, 944.

⁸⁰ Coşkun, “Anlam Değişimlerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı” 42.

⁸¹ Görmez, “Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı -Bir Hadisin Semantik Tahlili-”, 338.

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİN İLİŞKİSİ

Toplumsal değişim; bir toplumun yapısında, değerlerinde, normlarında, kurumlarında ve genel olarak sosyal yaşamında meydana gelen değişiklikleri ifade eder. Bu değişimler farklı faktörlerden kaynaklanabilir ve toplumların evrimi, gelişimi ve dönüşümü ile ilgilidir.

Din, toplumsal yapının bir unsuru olarak, toplumsal değişimle sürekli bir etkileşim halindedir. Toplumsal değişim ve din arasındaki ilişki, karmaşık ve çok yönlüdür. Değişim, dini inançlar, uygulamalar ve dinin toplumsal rolü üzerinde farklı etkiler yaratabilir. Bu etkiler, toplumun kültürel ve tarihsel bağlamına ve toplumun kendine özgü dinamiklerine bağlı olarak değişebilir.

Cumhuriyet Dönemi, Osmanlı sonrası toplumsal değişimin çok boyutlu yaşandığı bir süreci barındırır. Bu dönem önemli tarihsel, politik, kültürel ve toplumsal değişiklikleri içerir. Özellikle din konusu problematik bir hal almıştır. Osmanlı'da toplumsal yapıyı şekillendiren din, bu dönemde toplumun kültürel bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür.

1.1. SOSYOLOJİK BİR VAKIA OLARAK TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Sosyolojinin konusu, toplum ve toplumsal etkileşim süreçleri olduğu için kavramsal tanımlamalar da bu çerçevede yapılmıştır. Genel olarak sosyoloji, toplumun nasıllığını sebep sonuç ilişkisi içerisinde ve bu süreçte oluşan etkileşimi bilimsel yollarla araştıran bilim olarak tanımlanır.⁸² Ya da “toplum içindeki bireyi, grupları, kurumları, bunlar arasındaki ilişki ve etkileşimleri yine bunlardan ayrı ayrı ve/veya müştereken kaynaklanan sorunları ve meseleleri bağlantılar kurarak inceleyen bilim dalıdır.”⁸³ Sosyal olay ve olgular diğer doğa olayları gibi nesnel kabul edilmiş ve bilimsel yöntemlerle anlaşılmaya çalışılmıştır.

⁸² Halil İbrahim Bahar, *Sosyoloji*, (3. Baskı), Usak Yayınları, Ankara 2009, 3.

⁸³ Birsen Gökçe, “Neden Sosyoloji”, *Sosyolojiye Giriş*, İhsan Sezal (Ed.), Martı Yayınevi, Ankara 2022, 7.

1.1.1. Toplumsal Değişim

Sosyolojinin konusu, toplum ve toplumsal etkileşim süreçleri olduğu için kavramsal tanımlamalar da bu çerçevede yapılmıştır. Genel olarak sosyoloji, toplumun nasıllığını, sebep sonuç ilişkisi içerisinde ve bu süreçte oluşan etkileşimi bilimsel yollarla araştıran bir bilim olarak tanımlanır.⁸⁴ Ya da “toplum içindeki bireyi, grupları, kurumları, bunlar arasındaki ilişki ve etkileşimleri yine bunlardan ayrı ayrı ve/veya müştereken, kaynaklanan sorunları ve meseleleri bağlantılar kurarak inceleyen bilim dalıdır.”⁸⁵ Sosyal olay ve olgular diğer doğa olayları gibi nesnel kabul edilmiş ve bilimsel yöntemlerle anlaşılmaya çalışılmıştır.

Toplum, “sınırları belli bir coğrafyada; tarih, kültür, zihniyet unsurları bağlamında ortak yaşam kültürü geliştirmiş ve aidiyet duygusuyla birbirine bağlı insanların oluşturduğu yapıdır.”⁸⁶ Toplumsal yapı, merkezinde bireyin olduğu farklı bileşenlerin etkileşimiyle oluşmuş bir özelliğe sahiptir.⁸⁷ Bununla birlikte toplum, belirli bir zaman ve mekânı paylaşan insanların bir araya gelmesinden daha fazlasıdır. Bireylerden oluşmasına rağmen toplum bireysel inançlara, değerlere ve davranışlara indirgenemez. Toplumsal normlar ve gelenekler bireyden önce de var olduğu gibi, bireyin dışında da bir güce sahiptir.⁸⁸ İçerisinde çok sayıda farklılığı barındıran bir üst yapı kurumu⁸⁹ ve dinamik bir özelliğe sahip olan toplumsal yapı, kendi bileşenleri bağlamında iç ve dış faktörlerin etkileşimiyle,⁹⁰ sürekli bir değişim döngüsü içerisinde. Bu çerçevede toplumsal değişim şu şekilde tarif edilebilir:

Toplumsal değişim, insanlar arası etkileşim sürecinin sosyal yapıda meydana getirdiği farklılaşma olarak ifade edilir.⁹¹ Sosyal bir varlık olan insan, dünya hayatına geldiği ilk günden itibaren kendi arasında etkileşim içinde olduğundan sosyal olay ve

⁸⁴ Halil İbrahim Bahar, *Sosyoloji*, (3. Baskı), Usak Yayınları, Ankara 2009, 3.

⁸⁵ Birsan Gökçe, “Neden Sosyoloji”, *Sosyolojiye Giriş*, İhsan Sezal (Ed.), Martı Yayınevi, Ankara 2022, 7.

⁸⁶ Memet Zincirkıran, *Sosyoloji*, Dora Yayınları, Bursa 2016, 3.

⁸⁷ Gökçe, 6.; Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (4. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul 1985, 282.

⁸⁸ Meredith B. McGuire, *Religion The Social Context*, (4. Baskı), Wadsworth Publishing Company, California 1997, 186.

⁸⁹ Zincirkıran, 14.

⁹⁰ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 74,

⁹¹ Lütfi Sunar, *Değişim Sosyolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara 2018, 2.

olgular hep var olagelmıştır. Nitekim tüm antropolojik, arkeolojik, tarihsel ve sosyolojik veriler bu ilişki ve etkileşimi ortaya koymaktadır.

Diğer bir ifadeyle toplumsal değişim, toplumsal yapılarda ilerleme ve gerileme şeklinde istikamet ifade etmeden,⁹² zaman içerisinde yaşanan değişiklikleri ifade etmektedir.⁹³ Çeşitli nedenlerden dolayı toplumsal ilişkilerin, davranışların, değerlerin, kurumların, yapıların,⁹⁴ toplumsal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen kurumların değişmesi, toplumsal değişimin en önemli etkenidir. Bu değişimler, birey ve toplumun davranışlarına yansiyarak, toplumsal yaşamın bütünlüğü içerisinde nitel ve nicel farklılaşmaları, kazanılan ya da yitirilen kurumsal özellikleri içeren bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Önemli olan, değişim olgusunun toplumsal yapının bütünü üzerinde oluşturduğu etkiyle⁹⁵ birlikte, geçici ve kısa süreli olmayan zaman içerisinde gözlenebilen özellikte olmasıdır.⁹⁶

Toplumsal yapı, rastgele oluşmuş bir “sürü” yapısı olmayıp, belli bir amaca yönelik ve şuurlu bir birliktelik şeklindedir. Bu yapı, oldukça karmaşık ilişkilerden oluşmuştur. Bu ilişkilerde belli bir şekle, yapıya, normlara, gelenek ve göreneklere göre düzenlenmiştir. Toplumsal yapı dinamik ve sürekli bir değişim içerisinde. Bu değişim öncelikle toplumun temel taşı olan fertlerden başlar. Buna bağlı olarak da toplumun diğer unsurları zamanla değişime uğrar.⁹⁷

Bazı sosyologlar toplumsal değişimi makro düzeyde ele alırken bazıları da mikro düzeyde ele almıştır.⁹⁸ Makro bakışta, her değişim sosyolojik bağlamda bir değişim olarak ifade edilmez. Örneğin moda ve iş hayatında meydana gelen dönemsel ve geçici değişimler toplumsal değişim olarak tanımlanamaz. Çünkü toplumsal değişim de yenilik, süreklilik ve yapısal değişim esası vardır.⁹⁹

Sosyolojik bir kavram olarak toplumsal değişim, günlük dilde kullanılan; modernleşme, yenileşme, çağdaşlaşma, ilerleme, kalkınma ve gelişme gibi kavramlardan

⁹² Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976, 272.

⁹³ Zencirkıran, 9.

⁹⁴ İrfan Yorğun, *Değişim Sosyolojisi*, Sıdar Yayınları, Ankara 2022, 104.

⁹⁵ Barlas Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, (4. Baskı), Murat ve Adım Yayınları, Ankara 1996, 276.

⁹⁶ Önal, 118.

⁹⁷ Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1976, 4.

⁹⁸ Sunar, 2.

⁹⁹ Günay, 361.

farklıdır. Bu kavramlar olumlu ya da olumsuz değer ifade ederken, toplumsal değişim kavramı herhangi bir değer yargısı içermez.¹⁰⁰

Toplumsal değişim çok boyutlu bir süreç olduğu için farklı merhalelerden oluşmaktadır. Bunlar: küçük, orta ve büyük olarak *değişimin evreni*; yavaş, aşamalı, hızlı, evrimsel değişimler ve asli devrimsel değişimler olarak *değişimin hızı*; ileri ve geri olarak *değişimin yönü*; sosyokültürel, psikolojik, sosyolojik, kurumsal ve iktisadî gibi *değişimin içeriği*; barışçıl ve şiddetli olarak *değişimin neticesi*; yapı ve aktör olarak *değişimin amili* olarak ifade edilebilirler.¹⁰¹

Daha önce felsefenin bir alt dalı olan sosyolojinin gelişmesinde Hegel'in temsil ettiği idealist ve Marx'ın temsil ettiği materyalist düşünce akımının özellikle sosyal evrim ve değişimde etkisi büyük olmuştur.

1.1.2. Toplumsal Değişimi Etkileyen Temek Faktörler

Toplumsal değişim olgusu ve bu olguyu etkileyen faktörler üzerinde, filozoflardan sosyologlara kadar birçok kişi tarafından kuramlar ortaya konmuştur. Bu kuramlar, değişime etki eden faktörlerin çeşitliliğini gösterir.¹⁰² Toplumsal değişim, bütünlük içerisindeki etkileşimlerin bir sonucu olarak oluştuğu için bu değişimi oluşturan birtakım faktörler bulunmaktadır.

1.1.2.1. Doğal (Coğrafi-Fiziksel) Çevre

İnsanın yeryüzündeki yaşamı ilk günden itibaren fiziki ve coğrafi doğal bir çevrede başlamıştır. O günden itibaren doğal çevrenin toplumun kültürel ve sosyal yapısı üzerinde önemli bir etkisi olmuştur.¹⁰³ Doğal çevrenin öne çıkan öncelikli yapısı; coğrafi konumu ve sahip olduğu fiziki yapısı ile içinde bulunduğu iklim kuşağıdır. Bu özellikler, toplumu direk ve sürekli olarak etkileyen temel faktörlerdir.¹⁰⁴

Toprağın tarıma uygunluğu, verimli veya verimsiz olması, yeraltı ve yer üstü zenginlikleri, denize yakınlığı veya uzaklığı sosyal hayatı direk etkileyen faktörlerdir.

¹⁰⁰ Tolan, 276.

¹⁰¹ Sunar, 2-3.

¹⁰² Yaşar Kaya, *Toplumsal Değişme*, İKSAD Yayınları, Ankara 2002, 34.

¹⁰³ Sunar, 20.

¹⁰⁴ Özer, "Toplumsal Değişme/Gelişme", 718.

Nitekim medeniyetler öncelikle, ovalarda ve deniz kenarlarında kurulmuşlardır.¹⁰⁵ Yaşama elverişli coğrafi bölgeler, insanlar için her zaman çekim merkezi olmuştur.¹⁰⁶ Toplamların yaşadığı bölgeler incelendiğinde; yaşam tarzları, iktisadî hayatları, barınma şekilleri, savunma anlayışları, ulaşım şekilleri gibi temel yaşam biçimleri hep coğrafi konuma göre şekillenmiştir.¹⁰⁷ Bu aynı zamanda doğal çevrenin yaşam biçimlerini sınırlandırdığını da göstermektedir. Güncel bir problem olarak ortaya çıkan çevre kirliliği endüstriyel büyümeyi sınırlandırma etkisi gösterebilir.¹⁰⁸

Doğal afet olarak ifade edilen; depremler, sel baskınları ya da kuraklık gibi olaylar da genel olarak toplumsal değişmeden ziyade, nüfus yapısındaki değişim ve göç hareketliliği gibi kısmi sosyal değişmelere etki eder. Bu şekilde çevresel faktörlerin toplumsal değişime etkisi oldukça nadirdir. M.Ö. 1500'lü yıllarda Ege Denizi'nde meydana gelen volkanik bir patlamanın Miken Uygarlığını yok ettiği belirtilir.¹⁰⁹

Toplumsal değişimde, coğrafi konumun önemli bir yeri bulunmaktadır. Tarihî süreçte medeniyetlere beşiklik eden bölgeler bakıldığında coğrafi konumun etkisi açık bir şekilde görülecektir. Özellikle Avrupa, Asya ve Afrika arasında köprü olan bölgelerde yerleşmiş toplumlar, her zaman değişime açık ve toplumsal değişim merkezi olmuşlardır.¹¹⁰ Coğrafi konum itibarıyla denizden uzak yerlerde, ormanlarda ve dağlık alanlar gibi yalıtılmış bölgelerde yaşayan toplumlarda değişim daha yavaş ve az görülmektedir.¹¹¹

Tabiat-insan etkileşiminde ifade edildiği üzere, doğanın insan yaşamı üzerinde belirgin etkisi olduğu gibi insanın da çevreyi değiştirme etkisi vardır. Özellikle teknik gelişmelerle birlikte insanın doğayı değiştirme etkisi belirgin bir şekilde artmıştır. Kanallar ve barajlar yapılarak toprak verimli hale getirildiği gibi iklim değişikliğine de etki edilebilmektedir.¹¹² Örneğin, Ortadoğu'da Sina çölünde İsrail'in göstermiş olduğu

¹⁰⁵ Önal Sayın, *Sosyolojiye Giriş*, Erdem Kitapevi, İzmir 1985, 1-2.

¹⁰⁶ İbrahim Arslanoğlu, *Genel Sosyoloji*, (3. Baskı), Gazi Kitapevi, Ankara 2015, 202.

¹⁰⁷ Arslanoğlu, 202.

¹⁰⁸ Özer, "Toplumsal Değişme/Gelişme", 718-719.

¹⁰⁹ Özer, "Toplumsal Değişme/Gelişme", 719.

¹¹⁰ Arslanoğlu, 202.

¹¹¹ Özer, "Toplumsal Değişme/Gelişme", 719.

¹¹² Sunar, 21.

gelişmeyle çöl verimli bir arazi haline gelebilmiştir. Benzer şekilde Hollanda da denizi doldurmak suretiyle tarım arazisi kazanmıştır.¹¹³

1.1.2.2. Demografik Yapı: Nüfus Artışı ve Göç

Nüfus artışı, hareketliliği ve niteliğinin değişimi olarak ifade edilen demografik yapı, toplumsal değişimde en etkili dinamik faktör olarak ön plana çıkmaktadır. Toplumsal yapıyı oluşturan bileşenlerdeki değişim ve hareketlilik, doğal olarak bütün yapıyı farklı oranlarda etkilemektedir.¹¹⁴

Nüfus artışının doğrudan etkilediği alanların başında iktisadî hayat gelmektedir. Çünkü her toplumun sınırlı bir geliri bulunmaktadır. Bu gelirin nüfusa oranlaması, o toplumun iktisadî hayat ölçeği hakkında bilgiler verir.¹¹⁵ Nüfus artış hızı; işgücü artışını, sermaye birikimini, teknolojik gelişmeyi ve doğal kaynakların kullanımını etkileyen önemli bir unsurdur.¹¹⁶ Nüfus artışı, yeni ihtiyaçları ortaya çıkaracağı için mevcut kaynaklar talebini karşılamada sorunlar çıkarabilir. Dolayısıyla yeni kaynak arayışı, farklı şekillerde kullanımı ve yeniden dağıtım ihtiyacı; kaynak çeşitliliği, üretim sistemleri ve yeni teknoloji üretimi gibi değişimleri tetiklemektedir. Bununla birlikte kaynak talebi karşılanamadığında, fert başına düşen milli gelirin azalmasına sebep olacağı için tarihte ve bugünde çokça görüleceği gibi kitlesel göçler sonucunu doğurur.¹¹⁷

Nüfus artışı, Durkheim'in ifade ettiği şekliyle, mekanik dayanışmanın hâkim olduğu geleneksel toplumdan, organik dayanışma üzerine kurulu sanayi toplumuna geçişte, iş bölümünün gelişmesi toplumlarda köklü şekil ve içerik değişimine sebep olmuştur.¹¹⁸ Çünkü nüfus yoğunluğu direk olarak toplumsal iletişimi de etkilemektedir. Nüfus yoğunluğunun az olduğu toplumlar, iş bölümüne ihtiyaç duymadan kendi kendilerine yetebilirler. Ancak nüfus ve yoğunluğun arttığı toplumlarda, iş bölümü zorunluluğu ve bunun sonucu olarak da uzmanlaşma açığa çıkar ki bu şekilde gelişmeler

¹¹³ Arslanoğlu, 202.; Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 719.

¹¹⁴ Sunar, 26.

¹¹⁵ Arslanoğlu, 202.

¹¹⁶ Aykut Toros, Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, *Nüfus Demografi Yapısı Göç Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, Ankara 2001, 5.

¹¹⁷ Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 719.

¹¹⁸ Emile Durkheim, “Toplum Tıpkı İnsan Vücudu Gibi Birbiriyle Bağlantılı Parçalara, İhtiyaçlara ve İşlevlere Sahiptir”, *Sosyoloji Kitabı*, (2. Baskı) Sam Arkinson (Ed.), Alfa Yayınları, İstanbul 2017, 34-38.

birbirlerini tetiklerler.¹¹⁹ Görüleceği üzere demografik yapı toplum yapısını çok boyutlu etkileyen bir özelliğe sahiptir. Bu etki, şartlara ve duruma göre olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilmektedir.¹²⁰

Nüfus artışı gibi, nüfus hareketliliği olarak ifade edilen, göçler de toplumsal bir olgu olarak tarih boyunca toplumsal değişimde önemli bir etken olmuştur. Bu hareketlilik birçok yönden farklı toplumları ve kültürleri bir araya getirerek farklı etkileşim ve değişimlere sebep olmuştur. Türkiye’de 1950’lerden beri yaşanan göç olgusunun doğurduğu sonuçlar örnek olarak verilebilir.¹²¹ Göç veren yerler tarım ve hayvancılığın yapıldığı kırsal bölgeler olduğu için genç nüfus azalınca tarım ve hayvancılık olumsuz etkilenmiştir. Göç alan yerlerde sanayi ve büyük şehirler olduğu için de düzensiz kentleşme ile kültürel sorunlar kaynaklı sosyal dağınıklık ve çatışmalar¹²² yaşanmıştır. Bununla birlikte, hızlı ve düzensiz kentleşme; yoğun çevre kirliliği, alt yapı sorunlarından kaynaklı sağlık sorunları, temiz ve yeterli su sağlama probleminden kaynaklı sosyal problemlere sebep olmaktadır.¹²³ Bu durum da iktisadî dengeleri değiştirecek bir sonuç doğurmuştur. Görüleceği üzere, bu değişimler adeta domino etkisi yaparak diğer değişimleri tetiklemektedir.

Nüfusun azalması, çok yavaş büyümesi ya da yaşlı nüfusun artması da birtakım üretim, güvenlik ve sosyal problemlere sebep olurken, genç nüfusun gerektiğinden fazla artışı da işsizlik, iç ve dış göçe sebep olabilmektedir.¹²⁴ Hızlı nüfus artışı sebebiyle oluşacak sorunların bir sonucu olarak, gıda ve diğer doğal kaynaklar karşılanamayacağından; yetersiz beslenme, hastalık ve muhtemel savaşlardan dolayı ölüm oranlarının artmasıyla hızlı bir nüfus azalması gerçekleşebilir.¹²⁵

Demografik yapı ve sosyal değişim etkileşimini ortaya koyan bir örnek olarak Cumhuriyet dönemi uygulamalarına bakılabilir. 1930’lu ve 1940’lı yıllarda uygulanan; eğitim ve sağlık politikaları, iktisadî hayatın önemli bileşenlerinden olan tarımsal üretim ve ticaret için güvenli ortam sağlanması, II. Dünya Savaşı’na girilmemesi gibi olumlu gelişmeler, nüfusun artmasına sebep olmuştur. Büyük oranda kırsal bölgelerde yaşayan

¹¹⁹ Sayın, 118.

¹²⁰ Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 719.

¹²¹ Arslanoğlu, 202.

¹²² Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 719.

¹²³ Toros, 17.

¹²⁴ Arslanoğlu, 202.

¹²⁵ Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 720.

nüfus kentlere yönelmiş ve hızlı bir iç göç dalgası yaşanmıştır. Kentlerin bu göç dalgasına hazır olmamasından dolayı da istihdam problemleri ve bundan kaynaklı sosyal problemler baş göstermiştir.¹²⁶

Nüfusun niteliği olarak, genç ve yaşlı nüfus da değişimde önemli bir bileşendir. Her iki durumun olumlu ve olumsuz sonuçları olabilmektedir. Genç nüfusun artması istihdam ve işsizlik gibi sorunlara sebep olmuştur. Yaşlı nüfusun artması da özellikle sanayi toplumlarında, doğum hızının aşırı bir şekilde düşmesi kaynaklı; insan kaynağı problemi, çocuk ve genç nüfusun azalmasından dolayı okulların boş kalması, yaşlı nüfusun bakım ve korunması sorunları ile yaşlılar için gerek sağlık sektöründe gerek sosyal güvenlik sistemlerinde değişimlere sebep olmuştur.¹²⁷

Demografik yapı Durkheim'in ifadesiyle, ahlaksal yoğunluğu da etkiler. Bütün gelişmeler sebep sonuç ilişkisi içerisinde değişim döngüsünü oluşturduğu için iş bölümünün gelişmesi uygarlık düzeyini arttırır. Nüfus yoğunluğunun artması, insan ilişkilerini de yoğunlaştırır. Bunun sonucu olarak da yeteneklerin zorlanması ve uzmanlaşmanın oluşması süreci başlar. Bu değişim döngüsünde oluşan ahlaksal yoğunluk medeniyetlerin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır.¹²⁸

1.1.2.3. Bilimsel Gelişmeler ve Teknoloji

“İnsanın maddi çevresini denetlemek ve değiştirmek amacıyla geliştirdiği araç gereçlerle bunlara ilişkin bilgilerin tümü”¹²⁹ ya da “tabiatta ham bir şekilde bulunan doğal kaynakların insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir duruma getirilmesi için ‘dönüştürme’ faaliyetlerinin incelenmesi olarak ifade edilen teknolojinin var olma süreci insanlıkla başlar.”¹³⁰

İnsanın ihtiyaçları, sabit ve değişmez olmadığı için sürekli yenilenme döngüsü içerisinde dir.¹³¹ Yapılan araştırmalarda tarihsel süreçte bütün insan toplumlarının kendine

¹²⁶ Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 720.

¹²⁷ Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 720.

¹²⁸ Sayın, 119.

¹²⁹ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, II, 2172.

¹³⁰ V. G. Childe, “Early Forms of Society”, *A History of Technology*, (3. Impression), Charles Singer, E. J. Holmyard vd. (Ed.), Oxford at the Clarendon Press, London 1956, 38.

¹³¹ Childe, 38.

has teknolojilere sahip oldukları görülmektedir. Afrika’da yaşayan ilkel bir kabileden¹³² Eskimolara kadar her toplumun, içinde bulundukları şartların gerekli kıldığı ihtiyaca binaen günlük yaşantılarında kullandıkları teknik buluşları vardır. Eskimoların, deriden elbise, “igloo” denilen kardan kulübe, kayık yapmaları, çeşitli yollarla balık tutmayı ve zıpkınla fok avlamaları, bu tekniklere örnek olarak verilebilir.¹³³

Tarihî verilerden de anlaşılacağı üzere; teknik gelişmelerin temelinde, ihtiyaçların daha iyi nasıl giderileceği arayışı yatmaktadır. Bulunan tekniklerle, zor ve yorucu işler daha kolay bir şekilde giderilmiştir.¹³⁴ Bu arayış, toplumsal bir özellik arz ettiği için teknik gelişmeler sadece doğduğu toplumun bir ürünü olarak kalmamış, zaman içinde bütün insanlığın ortak ürünü haline gelmiştir.¹³⁵

İnsan tabiat etkileşiminde, tabiattan kaynaklı zorunlu şartlara uyma zorunluluğu, kısmen de olsa, teknik gelişmelerle değişime uğramıştır. Çünkü teknik gelişmelerle birlikte insan, tabiat şartlarına müdahale etme becerisini sağlayan teknik araçlara sahip olmuştur. Bu aletler vesilesiyle tabiattan daha kolay yararlanmaya başlamıştır. Süreç içerisinde, bu müdahale ve faydalanma giderek artmıştır. Önceleri doğaya uyum için yer arayışı ve yer değişimi gibi zorunluklar, artık bulunduğu yerin şartlarını değiştirmek ve işe yarar hale getirme sürecine dönmüştür. Bütün bunlar, zamanla oluşan teknik ve kültür sayesinde gerçekleşmiştir. Teknoloji, “insanın çevresini değiştirmek için sahip olduğu farklı tekniklerin bütünü”¹³⁶ ya da insanın üretim faaliyetinde bulunurken kullandığı tekniklerin bütünüdür.¹³⁷

Teknik gelişmeler, toplumlara göre değişkenlik arz eden, farklı merhalelerden oluşmaktadır. Özellikle geleneksel ve mistik anlayışa sahip olan toplumlarda, doğaya uyum anlayışı hâkim olduğu için teknik gelişmeler ve değişim daha yavaş olmuştur.¹³⁸ Bilimsel bilginin hâkim olduğu toplumlarda ise doğal uyum fikri yerine, mekanik düzen

¹³² Şerif Şimşek, *Teknolojik Değişim ve Yönetim Sorunları*, A. Ü. İşletme Fakültesi Yayınları, Erzurum 1978, 4.

¹³³ Ahmet Demir, *Çağdaş Teknolojik Gelişmeler*, (3. Baskı), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1981, 2.

¹³⁴ Şimşek, 5.

¹³⁵ Childe, 39.

¹³⁶ *Technology*, ed. J. Bronowski, vd., Responsive Environments Corporation, New Jersey, 1963, 18.

¹³⁷ Demir, 2.

¹³⁸ W. W. Rostow, *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, Türkiye Ticaret Odaları Birliği Matbası, Ankara 1966, 4-5.

anlayışı hâkim olduğu için bu toplumlarda teknik gelişme süreçleri daha hızlı oluşmaktadır.¹³⁹

Bütün gelişmelerde olduğu gibi teknik gelişmelerde de birçok faktör etkileşim halinde bulunmaktadır.¹⁴⁰ Bu durum, toplumsal ve kültürel gelişmeler ile teknik gelişmeler arasındaki etkileşimde açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim, teknik gelişmelerin kısıtlı olduğu zamanlarda kültürel aktarım; nesilden nesile sözel ve dar bir çerçevede aktarılırken, teknik bir gelişme olan yazının icadıyla; daha kalıcı ve geniş kitlelere aktarılmıştır.¹⁴¹

Genel olarak gelişme ve değişimler, etkileşim döngüsü içerisinde paralellik arz ederler. Bir sahada ki gelişme başka bir sahaya da teknik olarak etkilemektedir.¹⁴² Bu sebeple, kültürel olarak gelişmiş toplumlar, kültürün bir parçası olarak teknik konularda da geliştikleri için diğer toplumlar üzerinde bir hakimiyet kurmuşlardır.¹⁴³ Batının dünya üzerinde oluşturduğu egemenliğin temel etmenlerinden birisi de teknik ilerlemedir.¹⁴⁴ Özellikle ulaşım ve silah alanında meydana gelen teknik gelişmeler, toplumları çok boyutlu olarak etkilemiştir. Bu etkileşim teknik gücü elinde bulunduran ülkelerin, teknik gücü zayıf olan ülkeleri sömürmesi şeklinde tezahür etmiştir. İngiltere'nin, zamanında Hindistan, Avusturalya, Güney Amerika ve Afrika gibi pek çok bölgeyi, sahip olduğu teknoloji ile sömürgeleştirmesi örnek olarak verilebilir.¹⁴⁵

Teknolojik gelişmeler, diğer birçok alanda gelişme ve değişmelere sebep olduğu gibi, sanayileşmeyi hızlandıran ve üretimi arttıran temel bir faktör olmuştur. Bu da büyük toplumsal değişimlere sebep olmuştur.¹⁴⁶ Örnek olarak tarımda makineleşme, insan gücüne ihtiyacı azalttığı için tarımda çalışan nüfusun bir kısmının kentlere göç etmesine sebep olmuş ve demografik bir değişim etkisi yapmıştır. Sanayileşmeyle birlikte aile küçülerek çekirdek aileye dönüşmüştür. Ayrıca ihtiyaçların artması, kadınların da çalışma

¹³⁹ Sal Restivo, *The Social Relations of Physics, Mysticism and Mathematics*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1983, 56.

¹⁴⁰ Sayın, 119.

¹⁴¹ Demir, 3.

¹⁴² Bryan S. Turner, *Klasik Sosyoloji*, (Çev.: İdil Çetin), İletişim Yayınları, İstanbul 2014, 78.

¹⁴³ Demir, 3.

¹⁴⁴ Jean Gimpel, *Ortaçağ'da Endüstri Devrimi*, (6. Baskı), (Çev.: Nazım Özüaydın), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2004, 1.

¹⁴⁵ Demir, 3.

¹⁴⁶ Sunar, 36.

hayatına girmesine sebep olmuştur. Bütün bu gelişmeler, gelenek ve görenekleri de değişime uğratmıştır.¹⁴⁷

Teknolojik gelişmeler her dönem aynı olmamıştır. II. Dünya savaşından sonra meydana gelen teknolojik gelişmeler; mahiyet, yapı ve hız olarak daha önceki dönemlere göre farklılık arz etmiştir.¹⁴⁸ Bu farklılığın oluşmasında birçok faktörün etkisi bulunmaktadır. Özellikle kültürel, bilimsel ve eğitim alanındaki gelişmeler ile artan askerî ihtiyaçlar ve şehirleşme gibi sosyal yapıdaki değişimler örnek olarak verilebilir.¹⁴⁹

1.1.2.4. İktisat

Genel olarak iktisat, insanların ve toplumların; para kullanarak veya kullanmadan, zaman içinde, kıt kaynaklardan elde edilen çeşitli malları bugün ya da gelecekte tüketmek üzere elde etmek ve bu malların, toplumdaki fertler ve gruplar arasındaki paylaşımı inceleyen bir bilim olarak tanımlanır. Toplum-iktisat ilişkisi, sosyolojinin doğuşundan itibaren gündem olmuştur. Toplumsal olgular, iktisadî etkenlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Toplumsal yapının ana unsurlarından iktisadın bazı genel şartları, geçmişte olduğu gibi gelecekte de varlığını korumuştur.¹⁵⁰

İktisat, toplumsal yaşamın ana organlarından¹⁵¹ ve değişimin önemli bileşenlerinden biri olmuştur. İktisadi faaliyetler, toplumların gelişmesinde ve dönüşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Nitekim sanayideki gelişmelerin, modern toplum yapısında oluşturduğu değişim etkisi bunun bir göstergesidir.¹⁵² İktisadi değişimler, toplumsal yapıda ve kültürde farklılıklara yol açabildiği gibi, insanların yaşam koşullarını ve refah seviyelerini değiştirebilir.¹⁵³ İnsanların ekonomik durumları, yaşam standartları, değerleri, tutumları ve davranışları gibi birçok faktör, toplumsal değişimde önemli bir rol oynamaktadır.

İktisat ve toplumsal değişim arasındaki ilişki; ekonomi politiği, endüstriyel dönüşüm, küreselleşme, gelir dağılımı, yoksulluk, sınıf farklılıkları gibi konuları da

¹⁴⁷ Arslanoğlu, 204.

¹⁴⁸ Şimşek, 6.

¹⁴⁹ Demir 3.

¹⁵⁰ P. A. Samuelson, *İktisat*, (Çev.: Demir Demirgil), Menteş Kitapevi, İstanbul 1973, 5.

¹⁵¹ Durkheim, 61.

¹⁵² Sunar, 39.

¹⁵³ Mehmet Taplamacıoğlu, *Genel sosyoloji*, (2. Baskı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1969, 36.

kapsayan geniş bir alana yayılmaktadır. Örneğin, kapitalizmin yükselişi ve endüstriyel devrim, toplumsal değişimi hızlandırmış ve kapitalist ekonomi, toplumsal yapıda köklü değişikliklere yol açmıştır.¹⁵⁴

İktisat, aynı zamanda, toplumsal değişimi de etkileyen bir dizi faktöre de bağlıdır. Bu faktörler arasında teknolojik yenilikler, politik yapılar, uluslararası ticaret, sosyal hareketler, eğitim ve kültürel etkileşimler gibi unsurlar bulunmaktadır. Bu sebeple, iktisadî değişimler ile toplumsal değişimler arasındaki ilişki, oldukça karmaşıktır ve birbirlerinden ayrı düşünülemezler.

1.1.2.5. Din

Dinin çok boyutlu özelliği, onu tanımlamada da problem oluşturmuştur. Birden çok dinin olması, bilimler sahasında dinin net bir şekilde tanımlanmasını da zorlaştırmıştır.¹⁵⁵ Sosyolojik bakışla din (religion): “Bütün toplumlarda ortak olmakla birlikte, ilkel toplumlarda; sosyal hayatın tamamını kuşatan olaylar süreci ve toplum kurumu olarak da; toplumun ve civarındaki olayların kutsal ve kutsal dışı olarak ayrılması”¹⁵⁶ şeklinde tanımlanır. Antropolojik araştırmalardan elde edilen verilere göre, dinsel inanç ve davranışlar bütün toplumlarda varlığını gösterir.¹⁵⁷

Din ve toplum etkileşimi, oldukça karmaşık ve değişken bir sürece sahiptir. Din, insanların varoluşundan beri toplumlar üzerinde etkili olmuştur. Toplumsal yapıyı, kültürü ve değerleri şekillendirmiştir. Genel olarak her dönemde, din ve toplum etkileşimi farklı şekillerde kendini göstermiştir. Antik dönemde dinler, toplumların temel yapı taşlarından biri olmuştur. Nitekim, Antik Yunan’da toplumun her alanından tanrılar ve tanrıçaların etkileri görülmüştür.¹⁵⁸ Aynı şekilde Roma’da da pagan dinler toplumun temel dinleri olmuştur. Ayrıca antik dönemde birçok din, doğa olaylarına ve çevreye bağlı kalmıştır. Orta Çağ’da da benzer şekilde din, toplumun önemli bir parçası olmaya devam etmiştir. Özellikle Avrupa’da Hristiyanlık, egemen bir din olarak kabul görmüştür. Kilise

¹⁵⁴ Sunar, 41.

¹⁵⁵ İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, 3.

¹⁵⁶ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 81.

¹⁵⁷ Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003, 223.

¹⁵⁸ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev.: Ali Berkay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, I, 85.

ise toplumun önde gelen kurumlarından biri haline gelmiştir. Benzer şekilde İslâm gelince de toplumda bir değişim etkisi yapmıştır.

Din-toplum etkileşimi Yeni Çağ ve Modern zamanlarda değişime uğrasa da devam etmiştir. Yeni Çağ'da din, birçok toplumda reform hareketlerine sebep olmuştur. Hristiyanlıkta reformasyon hareketleri başlamış ve bu hareketler, Katolik Kilisesi'nin hâkim gücünü önemli ölçüde azaltmıştır. İslâm aleminde de modernleşme adı altında, kısmen de olsa, bir hareketlilik yaşanmıştır. Modern zamanlarda da bazı toplumlarda dinin etkisi azalmış olsa da özellikle birçok toplumda etkisini devam ettirmiştir.

Dinin, toplumun; inancı, değerleri ve normları üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Din, toplumda yaygın olarak kabul görmüş ve toplumun yaşam biçimi ile davranışları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Din, hem toplum kültürünün önemli bir parçası hem de toplum kültürünü belirleyen önemli bir faktörü olagelmıştır. Ayrıca, toplumun; gelenekleri, ritüelleri, yeme içme alışkanlıkları, giyim tarzları, sanat ve müziği gibi birçok kültürel unsuru da etkilemiştir.¹⁵⁹

Dini, sosyolojik bir kurum olarak ele alan ilk kişi E. Durkheim'dir. “*Din Hayatının Başlangıç Şekilleri*” adlı kitabında, toplumda bütün kurumların ilk şekillerinin dinî hayattan doğduğunu¹⁶⁰ belirtmiş ve dinin toplumsal yapıya etkisini açık bir şekilde göstermiştir.

Toplumsal yapı, değişim faktörleriyle sürekli bir etkileşim içerisinde olmuştur. Bu çerçevede din, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren, etki düzeyi zaman zaman farklı olsa da toplumsal değişimi etkileyen bir faktör olarak, her zaman gündemde olmuştur.¹⁶¹ Çünkü her din; zengin bir duygu, düşünce, tavır ve tutum bütünlüğüne sahip olmuştur. Bunun bir sonucu olarak da olaylara karşı bir bakış açısı ve davranış şekilleri belirlemiştir.¹⁶²

Dinin temel gayesi, toplumu değiştirmek ve dönüştürmek olduğu için her din, sosyal davranışları düzenlemek ya da değiştirmek için kurallar koymuş ve toplumsal ahenk için belirli davranış biçimleri oluşturmuştur.¹⁶³ Bununla birlikte din, belirlediği

¹⁵⁹ Recep Kılıç, “Din ve Kültür İlişkisi Üzerine Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, Mehmet Fatsa (Ed.), *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu –I*, (18), 2013, 16-21.

¹⁶⁰ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 81.

¹⁶¹ Sezal, 495.

¹⁶² Kaya, 39.

¹⁶³ Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, (3. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara 2007, 99.

ekonomik ve ahlakî ilkeler aracılığıyla da doğrudan ya da dolaylı, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin şekillenmesine etki etmiştir.¹⁶⁴ Bu şekilde, dinin etkisiyle toplumsal yapının alt unsurları olan; aile, siyaset ve iktisadî hayatında çeşitli değişimler görülmüştür.¹⁶⁵

Dinin toplumsal yapıyı değiştirmesi, her dönemde ve her toplumda açık bir şekilde görülmüştür. Örneğin, İslâm öncesi Arap toplumu; kabile yapısına dayalı, göçebe bir siyasî ve sosyal hayata sahipken, inanç olarak da putperestlik ve pagan inançlarına sahip olmuştur. Ancak bu durum, İslamiyet'in kabul edilmesiyle, Arap toplumunda büyük ve köklü bir değişimle son bulmuştur. Bu yapısal değişim; din, siyasî yapı, toplumsal yapı, eğitim ve ekonomi gibi birçok alanda kendisini göstermiştir. İslam, toprağa yerleştirmek suretiyle göçebe bir toplumu değiştirip dönüştürerek, medeni bir toplum oluşturmuştur. İslâm, benzer şekilde bir etkiyi Türkler üzerinde de göstermiştir.

Din ve toplumsal değişim arasındaki ilişki, oldukça karmaşık ve birbirlerini etkileyen birçok faktöre bağlıdır. Ancak din ve toplumsal değişim arasındaki bu ilişki toplumların gelişimi açısından son derece önemlidir.

1.1.2.6. Karizmatik Lider

Lider sözlükte, “yönetimde gücü ve etkisi olan kimse, önder, şef” anlamına gelmektedir.¹⁶⁶ Liderlik farklı bağlamlarda ele alınarak tanımlanmışsa da ortak bir tanıma sahip değildir. Ancak ortak noktalar çerçevesinde şöyle bir tanımlama yapılabilir:

*“İzleyicileri üzerinde dürüstlük, güven ve ahlakî birçok özellikle hayranlık oluşturan ve böylelikle de onların kendi istekleri ile takip etmelerini sağlayan kişi”, liderlik ise; “liderlerin icraatlarının ve idari kabiliyetinin adıdır.”*¹⁶⁷

Toplumsal değişimde, insan eylemi olarak liderlik faktörü, önemli bir rol oynayabilir. Liderler, toplumu belirli bir yöne yönlendirme ve değişime öncülük etme gücüne sahiptir. Özellikle kendilerine has kişilikleri, vizyonları ve liderlik tarzları olan karizmatik liderler, insanları belirli bir hedefe odaklamak ve değişimi gerçekleştirmek için etkili olabilirler.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Kaya, 39.

¹⁶⁵ Arslanoğlu, 202.

¹⁶⁶ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, II, 1464.

¹⁶⁷ Veysel Özdemir, “Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (7), 2014, 27-52.

¹⁶⁸ Özer, “Toplumsal Değişme/Gelişme”, 723-724.

Karizmatik liderler, bir hareketin ya da değişimin öncülüğünü yaparken, takipçilerini hedeflerine ulaşmak için motive ederler. Karizmatik liderlerin takipçileri tarafından saygı görme sebebilerlerinde gördükleri Allah vergisi efsanevi güç, liderin özgüveni, enerjisi, vizyonu ve iletişim becerileridir. Ayrıca karizma kavramı, gelecekle ilgili öngörü ve çeşitli mucizevi işleri yapmayı da içine alır.¹⁶⁹ Liderler, takipçilerini hedeflerine ulaşmak için güçlü bir şekilde motive ederler ve bu şekilde değişim sürecini hızlandırırlar.

Ancak lider faktörü tek başına yeterli değildir. Liderlerin toplumsal değişimde başarılı olması için toplumun desteğini ve katılımını sağlamaları gerekmektedir. Liderler, toplumun taleplerine yanıt vererek, onların ihtiyaçlarını ve isteklerini karşılamalıdır. Ayrıca liderlerin, toplumsal değişimin tarihsel ve kültürel bağlamını da anlamaları gerekmektedir. Karizmatik şahsiyetlerin etkisi, liderin kendisinden daha büyük bir hareketin parçası olduğunda daha fazla hissedilir. Bir lider, kendisine özgü bir karizmaya sahip olsa da toplumsal değişimi gerçekleştirmek için onunla birlikte hareket eden bir grup insanın varlığına ihtiyacı vardır.

Toplumsal değişim, lider faktörü ile birlikte, bir dizi diğer faktöre de bağlıdır. Bu faktörler arasında ekonomik koşullar, teknolojik yenilikler, siyasî yapılar, kültürel etkileşimler, eğitim düzeyi, nüfus yapısı ve diğer sosyal ve kültürel faktörler bulunmaktadır. Bu nedenle lider faktörü, toplumsal değişim sürecinde önemli bir bileşen olsa da tek başına yeterli değildir ve diğer faktörlerle birlikte değerlendirilmelidir. Tarihî süreçte İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleri, halkın gerçekleştirmiş olduğu kolektif hareketlerin bir sonucudur.¹⁷⁰

1.1.3. Toplumsal Değişim Kuramları

Toplumsal değişim kuramları, toplumsal değişim süreçlerini anlamaya ve açıklamaya çalışan kuramsal yaklaşımlardır. Bu kuramlar; değişimin boyutu, yönü ve etki düzeyi gibi, toplumsal değişim süreçlerindeki farklı dinamikleri, mekanizmaları ve etkileri ortaya koymaya çalışır.¹⁷¹ Toplumsal değişim kuramları, genel olarak farklı

¹⁶⁹ Semra Arıkan, *Kadın yöneticilerin Liderlik Davranışları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, 22.

¹⁷⁰ Özer, "Toplumsal Değişme/Gelişme", 723-724.

¹⁷¹ Selman Yılmaz, *Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri*, Grafiker Yayınları, Ankara 2019, 19.

disiplinlerdeki kuramların birleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır. Sosyolojide, toplumsal değişim kuramları genellikle, toplumsal değişimin nedenlerini açıklayan üç temel yaklaşımdan oluşur. Bunlar; yapısal işlevselcilik, çatışma kuramı ve sembolik etkileşimciliği içinde barındıran büyük boy, orta boy ve küçük boy kuramlardır.

1.1.3.1. Büyük Boy Kuramlar

Büyük boy kuramı, toplumsal yapıda; değişim döngüsünün bileşenlerinin bir bütün olarak etkileşimiyle meydana gelen değişimleri inceler.¹⁷² Bu kuram, toplumsal yapıda meydana gelen uzun vadeli değişimlerin, gözlem ve veriye dayanarak, sebep-sonuç ilişkilerini belirlemeye çalışarak gelecekteki değişimleri de tahmin etmeye yarayacak genel yasalar belirlemeye çalışır.¹⁷³ Ayrıca bu kuramlar toplumsal yapıyı; doğan, büyüyen ve ölen canlı organizmalara benzeterek açıkladıkları için organizmacı olarak da tanımlanmışlardır.¹⁷⁴

Sosyal bilimlerdeki görecelik vasfı, bu kuramlarda da kendisini gösterir. Bu sebeple, herkesin üzerinde uzlaştığı tek bir değişim kuramı bulunmamaktadır.¹⁷⁵ Sınıflama ve tarifler, sınıflamayı yapanın bakış açısına göre değişkenlik arz ettiği için büyük boy kuramının kapsamında olup, birbirinden farklı yaklaşımlar sergileyen birçok düşünür bulunur. Bu düşünürlerin önde gelenleri; İbn Haldûn, Danilevsky, Spengler, Kroeber ve Toynebee şeklindedir.¹⁷⁶

Bu kuramın kendi içerisinde ön plana çıkan; organizmacı, evrimci ve diyalektik şeklinde taksimleri vardır. Yukarıda ifade edilen düşünürler, bu kavramlar çerçevesinde toplumsal değişimi ele alıp incelemeye çalışmışlardır. Bunların kuramlarının ortak yönü ise organizmacı ve tarihsel incelemeyi esas almış olmalarıdır. Bu düşünürler içerisinde İbn Haldûn, hepsinden farklı olarak, pek çok kavramı herkesten önce ortaya koymuştur.¹⁷⁷

¹⁷² Arslanoğlu, 193.

¹⁷³ Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (2.Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, 271-296

¹⁷⁴ Kongar, 63.

¹⁷⁵ Selman, 19.

¹⁷⁶ Kongar, 63.

¹⁷⁷ Kongar, 63.

Organizmacı model, toplumların canlılar gibi doğduğu, geliştiği, büyüdüğü ve öldüğü düşüncesini kabul ederler. Bu modelin temsilcileri; İbn Haldûn, Spengler ve Toynbee'dir.¹⁷⁸

Batı dünyasında, sosyolojinin kurucusu olarak Aguste Comte kabul edilir. Ancak İbn Haldûn, çok daha önce "*İlm-i Tabiat-i Umran*" adlı eserinde, toplumların işleyiş ve değişimleri hakkında çok boyutlu tarihsel bir değerlendirmede bulunup, organizmacı bir yaklaşımla evrensel kurallar ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla aslında İbn Haldûn, sosyolojinin kurucusu olarak saymak daha doğru olacaktır.¹⁷⁹

İbn Haldûn, tarihsel incelemelere dayanarak toplumsal yapıyı çok boyutlu olarak ele almıştır. Organizmacı kuramı incelendiğinde hem sosyolojinin kurucusu hem de toplumsal yapıyı nasıl bütünleştirdiği görülecektir. İbn Haldûn, organizmacı toplumsal yapı kuramını oluştururken, insandan yola çıkar. Öncelikle insanın fitri yapısına atıfta bulunarak, kendine has özellikleriyle; örneğin, ilim ve sanayi alanındaki faaliyetlerin sadece insana özgü ve bununda düşünme yeteneğinin bir sonucu olduğunu belirterek hayvanlardan ayrıldığını belirtir. Diğer bir özelliğinin de toplumsal düzenin olması için yöneticiye ihtiyaç duyulması olarak verir.¹⁸⁰ Bunları da: "Rabbimiz her şeye yaratılış özelliğini veren ve sonra (bu özelliğe) uygun yolu gösterendir" âyetine atıfta bulunarak delillendirir.¹⁸¹

İbn Haldûn, kuram inşasına adım adım devam eder. Ona göre, İnsanın beraberliğe ve dostluğa olan düşkünlüğü yanında, ihtiyaçlarını gidermek için de ortak bir coğrafyada da yerleşmesi gerekir. Buna da toplumsal yaşam anlamında "umran" denir. Çünkü insan yaratılışı gereği, yardımlaşma ve dayanışmaya ihtiyaç duyar. Bu durum, coğrafi birlikteliğe sevk edeceği için insanlar toplumsal yaşamın bir çeşidi olarak "bedevîlik"¹⁸² hayatına başlar. İbn Haldûn toplumsal yaşamın bir diğer şeklinin de şehir yaşamı olduğunu ifade ederek, o zaman ki şehirlerin fiziki boyutuna atıfta bulunur. Toplumsal

¹⁷⁸ Arslanoğlu, 193.

¹⁷⁹ Kongar, 64.

¹⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Çev.: Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, I, 75.

¹⁸¹ Taha, 50

¹⁸² İbn Haldûn, Bedevîliği; "bu gelenek şehirlerin dışındaki geniş ve açık alanlarda, dağlık bölgelerde, çöllerdeki ve çöllerin etrafındaki yaşam şartlarının bulunduğu mıntikalarda sürer." Şeklinde tarif eder. (İbn Haldûn, 75.)

yaşamın temelinde, topluluk halinde bir arada yaşamaktan kaynaklandığını ifade ederek bu süreçleri maddeler halinde belirtmiş ve geniş izahatını yapmıştır.¹⁸³

İbn Haldûn, bu başlıkları altı madde halinde şu şekilde sıralamıştır;

“Birincisi: Genel olarak toplumsal yaşam, çeşitleri ve yeryüzündeki iskân yerleri,
İkincisi: Bedevî toplumunun yaşamı (El-Umrânu'l-Bedevî), bedevî kabileler ve Barbar toplumlar,

Üçüncüsü: Devletler, hilafet, hükümdarlık ve hakimiyetin dereceleri,

Dördüncüsü: Şehir toplumunun yaşamı (El-Umrânu'l-Hadari}, ülkeler ve şehirler,
Beşincisi: Sanayi, geçim, kazanç ve bunların yolları,

Altıncısı: İlimler, elde edilmesi ve öğrenilmesidir.

Ayrıca bu sınıflandırmayı rastgele yapmadığını da gerekçeleriyle izah eder.¹⁸⁴

İbn Haldûn, toplumsal değişimi de coğrafi ve iklim şartlarının etkisini de izah ederek, aslında coğrafyacı okulun bir şekilde temelini atmıştır.¹⁸⁵ Sıcak ve soğuk iklimin toplumsal gelişmede oluşturduğu engeli ve ılıman iklimin gelişmede ki olumlu etkilerinden bahseder.¹⁸⁶ Yine Durkheim’in, toplumsal iş bölümü¹⁸⁷ yoluyla evrim anlayışının izlerini İbn Haldûn’da bulmak mümkündür.¹⁸⁸ Çünkü O, yardımlaşma ve dayanışmayı insan fıtratının bir özelliği olduğunu ifade eder.¹⁸⁹ Diğer bir öncülüğü de Marx’ın ünlü emek-değer tezinin,¹⁹⁰ daha önce İbn Haldûn tarafından gündeme getirilmesidir.¹⁹¹ O, “eğer çalışma hayatı bozulur, bedelsiz ve karşılıksız hale gelirse, kazanmak isteği zayıflayacağı için çalışmaktan el çeker, insanlar dağılır ve toplum bozulur.”¹⁹²

¹⁸³ İbn Haldûn, 75.

¹⁸⁴ “Bedevî toplum yaşamını başa almamanın sebebi, ilerde açıklanacağı üzere, (toplumsal yaşamın) diğer görünümünden daha eski olması ve onlardan önce gelmesidir. Hükümdarlığın ülkelerden ve şehirlerden önce ele alınmasının sebebi de aynıdır. Geçimi temin etmek, yani yaşamı devam ettirebilmek için çalışmayı ilimlerden önce ele almamanın sebebine gelince, geçimi temin etmek için çalışmanın tabii (hayati) bir zaruret olması, ilmin ise tamamlayıcı ve kemale erdirici veya (hayati olmayan) bir ihtiyaç olmasıdır. Hayati olan ise tamamlayıcı olandan önce gelir. Sanayi konusunu kazanç konusuyla birlikte ele almamanın sebebi ise, ilerde açıklanacağı gibi, sanayinin kazanç getiren faaliyetlerin içinde yer almasıdır. Doğruya ulaştıran ve bunun için yardım eden Allah’tır. (İbn Haldûn, 76)

¹⁸⁵ Kongar, 65.

¹⁸⁶ İbn Haldûn, 116.

¹⁸⁷ George Ritzer, Jeffery Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev.: Himmet Hülür), Deki Yayınları, Ankara 2014, 19.

¹⁸⁸ Kongar, 65.

¹⁸⁹ İbn Haldûn, 75.

¹⁹⁰ Ritzer, 23.

¹⁹¹ Kongar 65.

¹⁹² İbn Haldûn, 205.

İbn Haldûn toplumsal değişimde önemli bir faktör olan, teknolojik gelişmeleri de ele alır. Teknolojik gelişmeler sonunda, elde edilen güçle sömürgecilik yapan ülkelerin, aynı zamanda kültürlerini de sömürdükleri topluma empoze ederek değişime uğrattığını şu şekilde belirtir: “Mağlup olanlar her zaman; giyimlerinde, bineklerinde, silahlarında, adetlerinde ve diğer hususlarda galip gelenlere benzemeye çalıştıkları görülür. Bunun sebebini de nefis, her zaman kendisine galip gelmiş kimsede bir mükemmellik olduğuna inandığından”¹⁹³ kaynaklandığını ifade eder.

Aynı şekilde, Auguste Comte’nin bilimlerin sınıflandırılması da yukarıda ifade ettiğimiz gibi ilk olarak İbn Haldûn tarafından yapılmıştır. Ancak İbn Haldûn, İslâm’a dayalı bir sınıflandırma yapmıştır. İşte İbn Haldûn, toplumsal değişim kurallarını bu şekilde, organizmacı bir bakışla ele alıp pek çok çağdaş düşünüre öncülük etmiştir.¹⁹⁴

Organizmacı kuramın diğer temsilcileri de yukarıda ifade edildiği şekilde, İbn Haldûn’un izinde yürümüşlerdir. Bunlardan Auguste Comte de toplumu bir organizmaya benzeterek, İbn Haldûn’dan farklı olarak merkeze bireyi değil “*aileyi*” alır.¹⁹⁵ O’na göre, organizma bütün olarak düşünülmediği takdirde fonksiyonlarının anlaşılması mümkün değildir.¹⁹⁶

Durkheim, iş bölümündeki değişimin toplumsal yapı üzerindeki etkisine yoğunlaşır. Bunun içinde, “*mekanik ve organik*” dayanışma modellerinden bahseder. Mekanik dayanışmada, insanlar arasındaki bağ, insanların benzer ekinlikleri yerine getirmesine ve genellemeci bir özelliğe sahipken, organik dayanışmada ise insanlar arasındaki farklılıklardan kaynaklanır. Böylece farklı görevler ve sorumluklar toplumu bir arada tutar.¹⁹⁷ Organik dayanışmanın örneği, şehir toplumdur. Nasıl ki bir organizmada, organlardan birisi görevini yapamadığı zaman bütün organizma etkileniyorsa, aynı şekilde farklı iş bölümlerinden birisi görevini yapmadığında toplumun bütünü, bundan etkilenir. Fırıncıların grev yapması, insanları aç bırakırken, şoförlerin grev yapması ulaşım problemi oluşturması örnek olarak verilebilir.¹⁹⁸

¹⁹³ İbn Haldûn, 200.

¹⁹⁴ Kongar, 66.

¹⁹⁵ Ritzer, 16.

¹⁹⁶ Arslanoğlu, 194.

¹⁹⁷ Ritzer, 85.

¹⁹⁸ Arslanoğlu, 194.

Spengler de aynı şekilde toplumları organizmaya benzeterek, bu organizmanın ortak biyografisinin tarih olduğuna dikkat çeker. Kültürel bağlamda her toplumun insan gibi yaşam evreleri vardır. Toplumlar toprağa yerleşmeden önce, göçebe olarak yaşarlar. Toprağa yerleştikten sonra köylü olurlar. Ancak ona göre, köylülerin kültürü, devleti, sınıfı ve siyaseti yoktur. Şehirleşmeyle birlikte bunlar ortaya çıkar. Batı toplumların doğal sonu, canlı organizmada olduğu gibi yok olur.¹⁹⁹

Son olarak Toynbee, toplumu organik değişim sürecine vurgu yaparken doğma, büyüme, güçlenme ve verimsizleşme döngüsüne atıfta bulunur. Olgunlaşma süreci; çevre, iklim ve savaşçı komşulardan bir meydana okuma gelmedikçe devam eder. Bu meydan okumaya karşı konulabilirse, dinamizm ve gelişme devam eder. Eğer karşı konulamaz ise çöküş olur.²⁰⁰

Görüldüğü üzere organizmacı modeller, toplumsal yapıyı organik bir bütünlük içinde sistemleştirmişlerdir. Kültür ya da uygarlık denilen organizmalar arasında eş zamanlı bir etkileşim bulunur.²⁰¹

Evrimci Model, Toplumsal değişimde evrimci model, toplumsal değişimin, biyolojik bir organizma²⁰² gibi doğal bir süreç olduğunu öne süren bir kuramdır. Bu modele göre toplumlar da canlı organizmalar gibi evrimleşir ve gelişir. İnsanlık tarihi boyunca toplumlar belirli bir evrimsel süreç izlemiştir ve bu süreç, insan toplumlarının gelişmesine yol açmıştır.

Toplumsal değişimde evrimci model, toplumsal değişimin, doğal evrim süreci gibi yavaş ve sürekli bir şekilde iyiye ve mükemmele doğru ilerleyerek²⁰³ gerçekleştiğini öne süren bu kuram, insanlığın doğrusal bir çizgi üzerinde geliştiği ana fikri etrafında şekillenmiştir.²⁰⁴ Bu modele göre, toplumlar belirli bir evrimsel aşamadan diğerine geçerken derece derece gerçekleşen bir değişimle gelişirler. Bu evrimsel aşamalar, genellikle toplumsal organizasyonun karmaşıklık derecesi veya üretim tekniklerinin

¹⁹⁹ Arslanoğlu, 194.

²⁰⁰ Arslanoğlu, 194

²⁰¹ Konar, 86.

²⁰² Ritzer, 107.

²⁰³ Arslanoğlu, 195.

²⁰⁴ Kongar, 88.

gelişim düzeyi gibi faktörlere dayanır.²⁰⁵ Bu modelin önde gelen temsilcileri ise, Auguste Comte, Herbert Spencer ve Max Weber'dir.²⁰⁶

Auguste Comte, toplumu; toplumların değişmeyen yönlerini “toplumsal statik” ve değişen yönlerini de “toplumsal dinamik” kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır.²⁰⁷ Comte, toplumu oluşturan bireylerin bilgilerinin sürekli gelişme içerisinde olduğunu vurgulayarak, buna bağlı olarak toplumların aşamalardan geçerek ilerlediğini belirtir.²⁰⁸

Auguste Comte, toplumsal değişimi evrimsel bir süreç olarak ele almıştır. Ona göre toplum, doğal bilimlerdeki evrimsel gelişmenin bir benzeri olarak evrimleşir. Toplumlar doğar, olgunlaşır ve ölür.²⁰⁹

Comte'a göre toplumsal değişim, birbiri ardından gelen üç aşamada tanımlanmıştır.²¹⁰ Bunlar toplumun, insanüstü güçlere açıklanmaya çalışıldığı ve toplumda rasyonel açıklamalar yerine, doğaüstü açıklamalar tercih edildiği *teolojik evre*; toplumda bilim ve akıl kullanımı yaygınlaştığı, ancak hala doğaüstü açıklamalara sıkça başvurulduğu, toplumun varlığı ve gelişimi doğa yasalarına dayandırılmaya başlandığı *metafizik evre*; toplumda bilimin önceliği kabul edildiği ve insanlar doğal yasalara uygun olarak davrandığı evre olarak, toplumun değişimi, pozitif bilimin temel yasaları tarafından açıklandığı *pozitif evre* şeklindedir.²¹¹

Comte, toplumsal evrimin toplum denilen organizmayı daha doğru ve ileriye götüren bir gelişme şeklinde olduğunu ve bu üç evrenin zorunlu olarak birbirini izlediğini ifade etmiştir. Sebep sonuç ilişkisi içerisinde oluşan son aşama pozitif bilimin, toplumsal değişimin temelini oluşturduğuna inanıyordu. Pozitif bilim, toplumsal değişimle ilgili olguların, tarafsız ve nesnel bir şekilde incelenmesini sağlar.²¹²

Herbert Spencer, toplumsal değişimi doğal seleksiyon sürecine benzeterek bir evrimci model geliştirmiştir.²¹³ Spencer'a göre toplumlar da canlılar gibi evrim geçirirler ve bu evrim sürecinde basit yapıdan daha karmaşık hale geldiği gibi, aynı zamanda henüz

²⁰⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 665.

²⁰⁶ Arslanoğlu, 195.

²⁰⁷ Bahar, 83.

²⁰⁸ Lewis A. Coser, *Sociological Thought*, (2. Edition), Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977, 17.

²⁰⁹ Bahar, 83.

²¹⁰ Kongar, 95.

²¹¹ Arslanoğlu, 95.; Kongar, 96.

²¹² Kongar, 95.

²¹³ Arslanoğlu, 195.

oluşmamış bir mükemmelliğe doğru sebep sonuç ilişkisi içinde giden devamlı bir süreçtir.²¹⁴

Spencer, toplumların gelişim ve değişimi dört aşamada sınıflandırmıştır:

Basit toplumlar; Avlanma ve toplayıcılıkla uğraşan, hiyerarşi olmayan ve bireysel özerkliğin ön planda olduğu toplumlardır.

Kölecî toplumlar; genellikle tarım yaparak geçinen ve bir sınıfın diğer sınıfların emeğini sömürerek geliştiği toplumlardır.

Feodal toplumlar; Orta Çağ Avrupa'sındaki gibi feodal lordlar ve onların vasalları arasında temel olarak tarıma dayalı bir sınıf sistemine dayalı toplumlardır.

Endüstriyel toplumlar; sanayi devrimi sonrasında gelişen, bireyler arasındaki iş bölümü artmış, bilim ve teknolojinin gelişimiyle birlikte büyük değişimler yaşandığı toplumlardır.²¹⁵

Toplum bu şekilde; basitten karmaşıklığa doğru, homojenlikten heterojenliğe doğru bir evrim içerisinde olur. Başka bir ifadeyle askerî toplumlardan endüstri toplumlarına doğru bir gelişmedir.²¹⁶

Bu modelin diğer bir temsilcisi de Max Weber'dir. Max Weber'e göre toplumsal değişim, bireylerin ve toplumun kendi aralarında gerçekleştirdikleri etkileşimler sonucu ortaya çıkan bir süreçtir. Weber toplumun yapısını, kültürünü, inançlarını ve kurumlarını şekillendiren; din, ekonomi ve siyaset gibi faktörlerin birbirleriyle ilişkili olduğu için bu faktörlerin bir arada ele alınması gerektiğini savunmuştur.²¹⁷

Toplumsal değişimi, kültürel ve toplumsal olarak ikiye ayıran²¹⁸ Weber, kültür ve toplumsal yapı arasında bir etkileşim olduğunu savunur. Ona göre kültür, toplumsal yapıyı şekillendirirken aynı zamanda toplumsal yapı da kültürü etkiler. Bu etkileşim, toplumun gelişmesinde önemli bir rol oynar. Weber, her toplumun kendi özgün kültürü olduğunu ve bu kültürün; o toplumun ekonomik, siyasî ve toplumsal yapısına uygun

²¹⁴ Kongar, 91.

²¹⁵ Kongar, 92.

²¹⁶ Ritzer, 36.

²¹⁷ Zencirkıran, 44.

²¹⁸ Kongar, 98.

olduğunu düşünür. Kültür, toplumun değerlerini ve inançlarını yansıtır ve bu da toplumsal yapıyı etkiler.²¹⁹

Weber'e göre din ve özellikle Protestan ahlakı, modern kapitalist toplumun ortaya çıkışını etkileyen en önemli faktörlerden biridir. Weber'e göre Protestan ahlakı, insanların dünyevi işlerine verdiği önemi artırmış, iş ahlakını güçlendirmiş ve böylece kapitalizmin gelişmesine zemin hazırlamıştır.²²⁰

Weber, toplumsal değişimin arkasındaki güçleri anlamaya çalışırken; ekonomik, siyasî ve kültürel faktörlerin yanı sıra, özellikle liderlik faktörünün de toplumsal değişim üzerinde önemli bir etkisi olduğunu savunmuştur. Weber, özellikle karizmatik liderliğin toplumsal değişimde büyük bir rol oynayabileceğini belirtmiştir. Karizmatik liderler, insanları belirli hedeflere yönlendirmek için yüksek bir düzeyde otorite ve kişisel güç kullanırlar ve bu güçleri sayesinde toplumsal değişim süreçlerinde etkili olabilirler. Bu süreçte, liderlerin sözleri ve yaptıkları gelenekselleşerek dogma haline gelir. Böylece karizma kurumsallaşmış ve değişim tamamlanmıştır.²²¹

Weber, toplumsal değişim için dört farklı tip, ideal-tipler (ideal types) belirlemiştir. Bunlar: Geleneksel, karizmatik, yasal-rasyonel ve çağdaş toplum şeklindedir. Bu ideal-tipler, toplumların farklı aşamalarını temsil ederler ve toplumsal değişimin nasıl meydana geldiğini anlamak için kullanılırlar.

Weber, toplumsal değişimin belirli bir yönde ilerlemediğine de dikkat çekmiştir. Yani, toplumsal değişim, her zaman pozitif ya da negatif yönde gerçekleşmez. Örneğin, Batı toplumunda sanayi devrimi ekonomik gelişme sağlarken, aynı zamanda insanların yaşam koşullarında da olumsuz etkiler yaratmıştır.²²²

Diyalektik Modeller, evrimci modellerin özel bir şekli olarak,²²³ toplumsal değişimi bir çatışma ve çekişme süreci olarak ele alan modellerdir. Bu modeller, toplumsal değişimde karışıklıkların ve çelişkilerin bulunmasını vurgularlar. Bu çatışmalar, toplumsal yapının daha ileri bir düzeye ulaşmasına ve gelişmesine yol açar.²²⁴

²¹⁹ Ritzer, 146.

²²⁰ Zencirkıran, 44.

²²¹ Kongar, 99.

²²² Arslanoğlu, 196.

²²³ Kongar, 121.

²²⁴ Zencirkıran, 51.

Diyalektik, değişik dönemlerde farklı kişilerce farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte genel olarak, eski Yunancada tartışma sanatı anlamında bir terim olup, akıl yürütme yoluyla araştırma ve doğrulara ulaşma yöntemidir.²²⁵

Metafizik, dünyayı donmuş ve hareketsiz şeyler bileşimi olarak kabul ederken, diyalektik ise, hareket ve değişme olarak tanımlar.²²⁶ Bu hareket ve değişme için birtakım yasalar belirlenmiştir. Bu yasalar kısaca şu şekildedir: a) Hiçbir şey olduğu yerde kalmadığı gibi, olduğu gibi de kalmaz. Sürekli bir hareket ve değişim vardır. b) Değişim sürecinde etkileşimin bir bütün olarak peş peşe gelmesidir. c) Her şey değişim sürecinde, kendi zıddıyla hareket halinde olup, karşıtlar sürekli olarak birbirine dönüşür. d) Sıçramalı ilerlemeyle birlikte, niceliğin niteliğe dönüşmesidir.²²⁷

Bu modelin merkezinde, toplumsal değişimin nedenini sınıflar arası çatışma olarak gören Karl Marx vardır. Bu değişme, üretim biçimine ve sınıflar arası çelişkiye dayanır. Tarihsel süreçte üretim ilişkileri ilkel, feodal, kapitalist ve sosyalist aşamalardan oluşur.²²⁸ Marx'a göre toplumsal yapı, üretim araçlarını elinde bulunduran burjuva sınıfıyla, geçinmek için emeklerini satmak zorunda kalan proletarya sınıfı arasındaki eşitsizlikten kaynaklanan çatışmayla son bulacaktır.²²⁹ Bunun sonucu olarak da toplumun üst yapısında; hukuk, din, aile, sanat, edebiyat gibi alanlarda değişimler meydana gelir.²³⁰

Bu modelin diğer bir temsilcisi olan Vilfredo Pareto'un toplumsal değişim konusunda görüşleri çatışmacı bir özelliğe sahiptir. Pareto'ya göre, toplumsal değişimin temelinde bireylerin eylemleri yatar. Bireylerin eylemleri sonucunda, toplumsal yapıda değişiklikler meydana gelir. Pareto'ya göre, toplumsal değişimlerin sadece çoğunluk tarafından gerçekleştirildiğine yönelik görüşler yanlıştır diyerek Marx'a karşı bir tutum sergiler. Bireyler arasındaki farklılıkların da toplumsal değişimde önemli bir rol oynadığını savunur.²³¹

Pareto, toplumu alt tabaka ve elitler şeklinde ikiye ayırır. Toplumsal değişimin bir diğer önemli etmeni olarak "elitler"i görür. Elitler, toplumda belirli bir güce sahip olan ve

²²⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 509.

²²⁶ Georges Politzer, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, (19. Baskı), (Çev.: Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara 2012, 133.

²²⁷ Bkz. Politzer, 141-181.

²²⁸ Arslanoğlu, 196.

²²⁹ Zencirkıran, 52.

²³⁰ Arslanoğlu, 196.

²³¹ Ritzer, 37.

toplumun yönetiminde önemli bir rol oynayan bireylerdir. Pareto'ya göre, toplumsal değişimlerin büyük bir kısmı, elitlerin öncülüğünde gerçekleşir. Elitler, toplumdaki dengeleri değiştirerek yeni bir toplumsal yapı oluştururlar. Alt tabaka ile üst tabaka arasında geçişkenlik olduğunu belirten Pareto, bu geçişkenlik herhangi bir sebepten dolayı tıkanırsa çatışma meydana geleceğini ve bunun sonucu olarak da yeni seçkinlerin sosyalizm ve demokrasi gibi yollarla başa geçeceğini ifade eder.²³²

Pareto'nun toplumsal değişim kuramı, bireylerin eylemlerine ve elitlerin rolüne odaklanması açısından diğer kuramlardan farklılık gösterir.²³³

1.1.3.2. Orta Boy Kuramlar

Orta boy değişim kuramları, toplumsal değişimlerin sadece büyük toplumsal yapıların dışında, toplumsal yapıyı oluşturan küçük unsurlardaki işleyişin ve farklılaşmaların, değişim mekanizmasını tespit etmeyi amaçlamaktadır.²³⁴ Büyük boy kuramlar geniş zamanlı bir değişim sürecini kapsarken, orta boy kuramlar orta vadeli değişim sürecini ele alır.²³⁵ Bu kurama göre toplumsal değişimler daha çok; demografik ve ekolojik değişimler, iç göçler, kentleşme, toplumsal hareketlilik ve tabakalaşma gibi konularda²³⁶ oluşur. Genellikle de küçük gruplarda, örgütlerde, ailelerde ve arkadaş gruplarında gerçekleşir. Bu kuram, genel olarak büyük boy kuramın belirsizliği iddiasıyla ortaya konmuştur.²³⁷

Orta boy kuramların iki temel modeli bulunmaktadır. Bunlar:

Yapısal-İşlevsel Modeller; toplumsal yapıyı bir bütün olarak ele alır ve toplumsal yapıyı meydana getiren kurumlar, normlar, değerler gibi parçaların işlevleri üzerinde dururlar. Bu modelde, toplumsal yapıyı oluşturan parçalar birbirleriyle işlevsel bir uyum içerisinde bulunur ve toplumun devamlılığı ve istikrarı bu uyuma bağlıdır.²³⁸ Yapısal işlevselci kuramlar; toplumsal değişimin yavaş ve istikrarlı bir şekilde gerçekleştiğini

²³² Arslanoğlu, 196.

²³³ Ritzer, 37.

²³⁴ Sezal, 733.

²³⁵ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 46.

²³⁶ Kongar, 153.

²³⁷ Arslanoğlu, 197.

²³⁸ Sezal, 733.

savunurlar. Bu sebeple de değişimin negatif sonuçları olabileceği düşüncesine karşı çıkarlar.

Yapısal-İşlevsel modeller, her ne kadar büyük boy kuramlara tepki olarak ortaya çıkmışsa²³⁹ da genel olarak büyük boy evrimci modellerden etkilenecek, temel kavramları onlardan aktarmışlardır. Bununla birlikte, kendi geliştirdikleri temel kavramları da bulunmaktadır. Bu kavramların başında, yapılar ve işlevler arasındaki ilişkidir. Bu anlayışa göre, fonksiyonlar yapılardan doğmaz. Tam aksine fonksiyonların bir sonucu olarak yapılar vardır. Örneğin, insan ağızı (yapı) olduğu için konuşmaz, konuşma fonksiyonu için ağız gelişmiştir. Yapısal farklılaşma anlayışını temel alan bu anlayışa göre, fonksiyonlar zamanla çoğalır ve ihtisaslaşmaya gider. Bunun sonucu olarak da yeni yapılar oluşur. Örneğin, üretim ve eğitim gibi fonksiyonlar önceleri yapı olarak ailede gerçekleşirken, sonraları fabrikalar ve okullar gibi yeni yapılar tarafından yerine getirilmeye başlanmıştır.²⁴⁰

Yapısal-İşlevsel modellerin önemli temsilcilerinden Talcott Parsons, toplumsal farklılaşma konusunda önemli çalışmalar yapmış bir sosyologdur. Parsons, toplumun işlevsel bütünlüğüne vurgu yaparak, yapılar ve işlevlerinin alt sistemlerde oluşturduğu farklılaşmanın bu bütünlüğü sağlamak için gerekli olduğunu savunmuştur.²⁴¹

Parsons'a göre toplumsal farklılaşma, bir taraftan toplumun karmaşıklığı arttıkça kaçınılmaz bir sonuç olurken, diğer taraftan da toplumun işlevsel bütünlüğünü sağlamak için gerekli bir mekanizmadır. Farklılaşma sonucu kurumlardan oluşan alt sistemler²⁴² (ekonomi, siyaset, eğitim, aile vb.) birbirleriyle etkileşim halinde olup, toplumun bütünsel işlevselliğini sağlarlar.²⁴³

Parsons, toplumsal farklılaşmanın önemli sonuçlarından birinin de bireyler arasındaki iş bölümünün artması olduğunu savunur. Toplum evrildikçe, yeni alt sistemlerin farklılaşmasına sebep olur. Bu durum da uyum sağlayıcılığı zorunlu hale getirir.²⁴⁴

²³⁹ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 46.

²⁴⁰ Kongar, 153-154.

²⁴¹ Ritzer, 252.

²⁴² Zencirkıran, 49.

²⁴³ Arslanoğlu, 198.

²⁴⁴ Ritzer, 252.

Parsons, toplumsal farklılaşma ve işlevsel bütünlük arasındaki ilişkiyi açıklarken, toplumsal değişimin sürekli ve doğal bir süreç olduğunu vurgular. Bu sebeple, değişimin kaçınılmazlığına karşın, toplumun işlevsel bütünlüğünün korunması için belirli bir sabitliğin ve dengenin gerekliliğini savunur. Böylece toplumsal değişmeyi, bir denge içerisinde basitten karmaşığa doğru ilerleyen bir evrim olarak görür.²⁴⁵

Robert K. Merton, sosyolojide orta boy kuramına önemli katkılarda bulunmuştur.²⁴⁶ O, toplumsal yapının işlevsel bileşenlerini ve bu bileşenlerin birbiriyle olan ilişkilerini inceleyerek, toplumsal değişimi açıklamaya çalışmıştır. Merton'a göre, toplumsal değişim, yapısal işlevsel kuramdaki gibi doğal bir süreç değildir. Toplumsal değişim, çeşitli nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan bir sonuçtur. Toplumsal değişmeyi “anomie” kavramı ile açıklayan Merton, kişinin çevresini ikiye ayırır. Bunlardan değerler ve normalar kültürel çevreyi, insan ilişkileri de toplumsal çevreyi meydana getirir. Kültürel çevre ile toplumsal çevre arasında oluşan uyumsuzluk gerilimi, gerilim de nomiyi ortaya çıkarır. Bu gerilim kültürel normlara uyumsuzluğa götürür.²⁴⁷ Anomi ise basit ve şiddetli olarak ikiye ayrılır. Basit anomi, bireyin grup ve toplumun değerleriyle çatışmasından doğan gerilim olarak ifade edilirken, şiddetli anomi ise, toplumun değer sisteminin çürümesi veya çözülmesi olarak ifade edilir.²⁴⁸

Merton, toplumsal değişimi kendi iç işleyişine bağlamaktadır. Eğer toplumsal ve kültürel çevre arasında ilişki kopmadan bir değişim olursa, sadece toplumsal yapı değişir. Ancak anomi büyür ve devamlı olursa, değişim temele inerek kültürel yapıyı değiştireceğinden toplumsal normları değiştirir.²⁴⁹ Merton bu şekilde toplumsal değişimi açıklamak için kullanılan diğer kuramlardan farklı olarak, orta boy kuramı ile toplumsal değişimin küçük ölçekli ve yerel düzeyde nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışmıştır.

Çatışmayı esas alan modeller; toplumsal yapının birbirleriyle çatışan unsurlardan meydana geldiğini kabul ederler. Toplumsal değişim ve gelişmenin, çatışma ve mücadele sonucu gerçekleştiği teorisine dayanırlar. Bu modeller, ahenkli ve bütünleşmiş toplum anlayışına karşı geliştirilmiş antitez modellerdir.²⁵⁰ Toplumsal yapıdaki çatışmaların

²⁴⁵ Kongar, 160.

²⁴⁶ Zencirkıran, 50.

²⁴⁷ Kongar, 162-163.

²⁴⁸ Arslanoğlu, 198.

²⁴⁹ Arslanoğlu, 198.

²⁵⁰ Kongar, 185.

nedenlerini, sonuçlarını ve toplumsal değişimin yönünü açıklamaya çalışırlar. Dolayısıyla toplum sürekli olarak çatışma ve uzlaşma döngüsünde varlığını devam ettirir.²⁵¹

Bu modelin önemli temsilcileri, Dahrendorf ve Vilfredo Pareto'dur.

Toplumsal yapının, “süreklilik, denge ve bütünlük” ile “çatışma, zorlama ve değişim” olarak iki temel özelliğe sahip olduğunu belirten Dahrendorf göre, toplum bu karışık özelliklerinin karşılıklı etkileşimi içinde varlığını sürdürür ve gelişir.²⁵² Çünkü sınıf çatışmasının kurumsallaşması, onun varlığını devam ettirmesi anlamına gelir.²⁵³

Dahrendorf'a göre, her toplum sürekli olarak değişim süreci içerisinde. Toplumlar farklı gruplardan oluşur ve bu gruplar arasında bir çıkar çatışması vardır. Bu çıkar çatışması, toplumda belirli bir gerilim yaratır ve bu gerilim, toplumsal değişimin ana itici gücüdür. Toplumu oluşturan birçok öge, çözülme ve değişime katkıda bulunur. Bu değişim, toplumdaki üyelerin başta olanlar tarafından zorlanmasıyla gerçekleşir. Bu durum toplumsal düzende iktidarın önemini gösterir. Aynı zamanda toplum, çatışma ve uzlaşma şeklinde iki yüze sahiptir. Toplumun çatışma kuramı ve uzlaşma kuramı şeklinde ayrılması gerekir.²⁵⁴

Dahrendorf'a göre, çatışma grupları ortaya çıkar çıkmaz, toplumsal yapıda değişim yapan eylemlere geçerler. Eğer çatışma yoğun olursa, meydana gelen değişim de o nispette sert olur. Çatışmaya şiddet eşlik ederse, değişim ivedi olarak gerçekleşir. Bu sebeple, çatışmanın doğası nasıl olursa olsun, sosyologların çatışma ile değişim arasındaki ilişkiyi dikkate almaları gerekir.²⁵⁵

Vilfredo Pareto da bu modelin diğer bir temsilcisidir. Pareto, toplumu genel olarak yönetici seçkinler yani elitler ile yönetici olmayan şeklinde ikiye ayırır.²⁵⁶ Birey, bir gruptan diğerine geçerken, genellikle içinden geldiği gruptan edindiği bazı eğilimleri, duyguları, tutumları beraberinde getirir ve bu durum göz ardı edilemez.²⁵⁷ Toplumsal

²⁵¹ Arslanoğlu, 198.

²⁵² Arslanoğlu, 198.

²⁵³ Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, California 1959, 66.

²⁵⁴ Ritzer, 268.

²⁵⁵ Ritzer, 271.

²⁵⁶ Vilfredo Pareto, *The Mind and Society*, ed. Arthur Livingston, ing. (Çev.: Andrew Bongiorno ve Arthur Livingston), New York, Harcourt Brace and Co., 1935, III, 1423.

²⁵⁷ Pareto, III, 1425-1426.

değişimde bunun etkileri oldukça önemlidir.²⁵⁸ Pareto'ya göre toplumsal değişim, Marx'ın kitlelere odaklanan değişim kuramından farklı olarak, az sayıda seçkinler kuramına dayanır.²⁵⁹ Toplumsal değişimin bir sebebi olarak devrimler, insanların toplumsal sınıflar arasındaki mücadelesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu mücadele, üst sınıfların daha az sayıda, daha örgütlü ve daha etkili olması nedeniyle alt sınıfların yenilgisiyle sonuçlanır. Bu süreçte, üst sınıfların çıkarları doğrultusunda toplumsal kurumlar ve düzenlemeler oluşur, böylece toplumsal değişim gerçekleşir. Pareto'ya göre, toplumsal değişimde iki önemli faktör vardır. Bunlar, elitlerin dönüşümleri ve kalabalıkların hareketleridir.²⁶⁰

1.1.3.3. Küçük Boy Kuramlar

Küçük boy kuramlar, toplumsal değişimin alt düzeylerinde, bireyler ve küçük gruplar arasındaki etkileşimlerden kaynaklı dinamiklerli açıklamaya odaklanır.²⁶¹ Bu kuramlar, büyük boy kuramlarından farklı bir bakış açısı sunar ve daha spesifik konulara odaklanırlar. Bunlar değişim sürecini psikolojik unsurlara bağlayarak, orta vadeli kuramlar gibi değişimi aşağıdan yukarıya giden bir süreç olarak görürler.²⁶² Genel olarak Grupsal ve bireyci modeller olarak ikiye ayrılırlar.

Grupsal Modeller: Grup kavramı, üyelerinin birbirleriyle etkileşimleri sonucu belli bir yapı ve dinamik oluşturan kişiler topluluğu olarak tanımlanabilir.²⁶³ Grup bağlamında değişmeyi izah eden kuramlar, genelde sosyal psikoloji tarafından geliştirilmiştir.²⁶⁴ Toplumdaki değişimin anlaşılması, gruptaki değişimin anlaşılmasına bağlanmıştır.²⁶⁵ Bu modelde, grup ve birey arasında ki etkileşimden; bireyde meydana gelen değişme ve bir bütün olarak grupta meydana gelene değişme şeklinde iki tip değişim kabul edilir.²⁶⁶

Bu modelin önde gelen temsilcilerinden Moreno'ya göre gruplar, insanların davranışlarını ve kişiliklerini etkileyen önemli bir faktördür. Toplumda ve bireyde oluşan

²⁵⁸ Kongar, 188.

²⁵⁹ Ritzer, 37.

²⁶⁰ Kongar, 189.

²⁶¹ Arslanoğlu, 199.

²⁶² Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 49.

²⁶³ Kongar, 203.

²⁶⁴ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 50.

²⁶⁵ Arslanoğlu, 200.

²⁶⁶ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 50.

değişimlerin anahtarı gruplardır. Çünkü birey ve toplum arasındaki bağı grup oluşturur. Böyle olunca da karşılıklı etkileşim sonunda iki tarafta da değişimler gerçekleşir. Ancak grubun birey üzerindeki etkisi daha güçlüdür. Grup bireyi, baskı ve boyun eğdirme yoluyla yönlendirir. Grup aynı zamanda toplumun çekirdeğidir. Grup içerisindeki bireyler birbirlerine duygusal bağlarla bağlı olduğu için karşılıklı çekim ve itim merkezleri oluşur. Toplumsal yapıyı değiştiren etken de bu çekim ve itim merkezleridir.²⁶⁷

Moreno'ya göre, toplumsal hareketlerin temelinde bireyler arasındaki çekim ve itimler yatmaktadır.²⁶⁸ Ayrıca başarılı bir değişim, ancak kişiler arası “çekim ve itimler” belirleyen sosyometrik testlerin uygulanmasıyla, başarıya ulaşan güdümlerle gerçekleşebilir.²⁶⁹

Moreno, toplumsal yapıdaki değişimi, küçük boy düzlemde kişiler arası ve kişinin yakın çevresiyle ilişkilerine bağlarken, büyük boy düzeyde ise kişilerin tutumlarına bağlamaktadır. Ayrıca Moreno, grup üzerine odaklanarak, grupları inceleyerek tüm toplumsal değişimleri grup bağlamında açıklamaya çalışır.²⁷⁰

Bireyci Modeller: Toplumsal yapı ve değişim süreçlerini en küçük düzeye,²⁷¹ bireylerin davranışlarına indirgeyen kuramlardır. Bireyin özellikleri, hedefleri, motivasyonu ve kararları; toplumsal değişim sürecini belirleyen etkenler olarak kabul edilir.²⁷² Toplamlar bireyler arasından karşılıklı bir etkileşim vardır. Ancak bu etkileşimde asıl olan bireyin kişilik nitelikleridir.²⁷³ Güçlü kişilikler, toplumu derinden etkilerler. Tarihsel sürece bakıldığında, toplumların gelişmesi ve uygarlıkların yükselişinde güçlü bireylerin etkileri çokça görülür. Dolayısıyla toplumsal değişim, birey ve onun başarılarının toplamıdır.²⁷⁴

McClelland, bireysel düzeyde sosyal değişimle ilgili olarak girişimciliğin önemine vurgu yapmıştır. O'na göre, toplumsal değişim bireysel değişimlerin sonucudur ve bireylerin tutum ve davranışları, toplumsal değişim üzerinde belirleyici bir etkiye

²⁶⁷ Arslanoğlu, 200.

²⁶⁸ Kongar, 208.

²⁶⁹ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* 50.

²⁷⁰ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 50.

²⁷¹ Kongar, 212.

²⁷² Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 50.

²⁷³ Kongar, 212.

²⁷⁴ Arslanoğlu, 200.

sahiptir.²⁷⁵ McClelland, girişimcilerin toplumsal değişimde önemli bir rol oynadığını ve girişimciliğin ekonomik büyüme ve toplumsal değişim için hayati bir güç olduğunu savunmuştur.²⁷⁶

McClelland'a göre, girişimciliğin teşvik edilmesi ve desteklenmesi, toplumsal değişim için önemlidir çünkü girişimciler ekonomik büyümeyi ve yenilikleri teşvik ederek toplumsal değişimi hızlandırabilirler. Toplumsal gelişme ve değişmeyi bireysel başarı ve ihtiyaç güdüsü ile açıklayan McClelland, uygarlığın ortaya çıkmasını, ekonomik gelişme vb. şeyler, kaynakları kullanmaya sevk eden teşebbüs gücünün sonucu olarak ifade eder.²⁷⁷

Ayrıca toplumsal değişimi, bireylerin belli durumlara karşı geliştirdiği tepkilerin, zamanla meydana gelen kurumsallaşma ile gerçekleştiğini savunan Zollschan, sosyal değişimin temel unsuru olarak, kişilik değişimini alan Everett E. Hagen ve toplumsal değişimi, yenilik fikrine dayandıran Richard T. LaPiere gibi düşünürler temsilci olarak zikredilebilir.²⁷⁸

Bireyci kuramların, değişimin nedenleri ve yönlerini açıklamaktan ziyade, toplumda yaygınlaşma ve kabul edilme süreçlerini belirleme gibi çalışmaları olduğu söylenebilir.²⁷⁹

1.2. TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİN İLİŞKİSİ

Toplumsal değişim ve din ilişkisi; çift yönlü ve çok boyutlu bir etkileşim sürecini kapsamaktadır. Din, insanların inanç, değer ve davranışlarının önemli bir kaynağı olduğu için toplumsal değişim süreçlerinde farklı şekillerde rol alabilir.²⁸⁰ Din ile toplum arasındaki bu karşılıklı etkileşim, din sosyolojisinin inceleme alanına girer. Dinin; inanç, ibadet ve kurumsal yönü gibi kendisine has karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Bu

²⁷⁵ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 51.

²⁷⁶ Kongar, 212.

²⁷⁷ Arslanoğlu, 200-2001.

²⁷⁸ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 51.

²⁷⁹ Kongar, 224.

²⁸⁰ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (11. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, 368.

yönüyle din ile toplumsal yapıyı oluşturan; sosyal güçler, teşkilat ve tabakalaşmalar arasında etkileşim hep var olagelmıştır.²⁸¹

Her din, inananların davranışlarına yönelik belli kurallar ve prensipler ortaya koyar. Bu kurallar genellikle; toplumsal davranışı düzenlemek, normları ve değerleri belirlemek, insanların sorunlarını çözmek, hayata anlam katmak gibi hedefleri barındırır. Bu sebeple dinler, toplumsal değişim için önemli bir rol oynayabilirler.²⁸²

Genel olarak bilim, olayların nedensellik boyutunu ele alır. Din sosyolojisi ise dinî değişimin sosyal değişime, sosyal değişimin dinî değişim karşısında nedensel bir öncelliği var mıdır? sorusuna; din ve toplum, “birbirlerini etkileyen ve birbirlerine bağlı iki karmaşık sistemdir” cevabını verir. Din, toplumun inançlarını, değerlerini ve pratiklerini şekillendirirken, toplum da dinin anlamını ve pratiklerini etkiler. Bu sebeple, sosyal değişim ve din arasındaki ilişki, her iki yönde de etkileşimli ve karşılıklıdır. Din, toplumsal değişimin bir sonucu olarak değişebilirken, aynı zamanda toplumsal değişimi tetikleyebilir.²⁸³

Toplumsal değişim ve din arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için farklı perspektifler kullanılabilir. Değişim-din ilişkilerine; tipolojik, analitik ve işlevselci sosyoloji perspektifinden bakıldığında bu ilişki, diyalektik ve etkileşimsel bir özellik ile karşılıklı arz etmektedir. Toplumsal değişim ve din ilişkileri, karmaşık bir durum sergilemektedir. Bu sebeple, konuya tek taraflı din üzerinden veya sosyal değişim üzerinden bakmak, bütünü parçalara ayırarak tek parça üzerinden tanımlama yapma yanlışına düşürür.²⁸⁴

Yukarıda ifade edilen, karşılıklı ve etkileşimsel özellik bağlamında, toplumsal değişim ile dinin etkileşimi, genel olarak iki şekilde oluşmaktadır. Bunlardan birincisi; dinin etkili olduğu, din ve toplumsal değişim ilişkisi; ikincisi de dinin etkilendiği toplumsal değişim ve din ilişkisidir.²⁸⁵

²⁸¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ünver Günay vd.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, 261.

²⁸² Günter Kehr, “Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, (2. Baskı), Yasin Aktay-M. Emin Köktaş (Ed.), Vadi Yayınları, Ankara 1998, 99.

²⁸³ Kehr, 100.

²⁸⁴ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 103.

²⁸⁵ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 103.

1.2.1. Dinin Toplumsal Değişime Etkisi

Dinler tarihi ile insanlık tarihi arasında erken dönemlerinden beri var olan ilişki bir olgudur. Din, insanların sosyal, kültürel ve tarihsel boyutunda önemli bir rol oynamıştır.²⁸⁶ İnsanlar var oldukları günden beri evreni, doğayı ve kendi hayatlarını açıklamak için dinî ritüeller, mitler ve inançlar geliştirdikleri bilinmektedir. Bu yönüyle, din ve insanlığın doğuşu arasında bir paralellik olduğu söylenebilir.²⁸⁷

Herhangi bir din, doğduğu ya da girdiği sosyokültürel bir ortamı, kendi normlarına göre değiştirme potansiyeline sahiptir. Dinler, kendi inanç sistemleri ve değerleri temelinde toplumsal davranışları düzenleyen kurallar geliştirirler. Bu kurallar da toplumun diğer unsurlarıyla etkileşim içinde olurlar. Bu etkileşimler sonucunda dinler, başarılı olabilirlerse zamanla insanların duygu, düşünce ve davranışlarında da dinî bir değişim sağlayabilirler.²⁸⁸

Her toplumun ve dinin kendine has özellikleri bulunmaktadır. Toplumlar karşılaştığı yeni bir dinle etkileşime girdiğinde, toplumsal yapıya göre farklı sonuçlarla karşılaşabilmektedirler. Toplumların karşılaştıkları yeni dinle etkileşimleri, sosyokültürel benzerlik ve farklılık oranıyla paralellik arz edecek şekilde gerçekleşir. Eğer benzer yönleri fazla olursa, kabulü kolaylaşır. Farklı yönleri fazla olursa kabulü zorlaşmaktadır.²⁸⁹ Dolayısıyla toplum ve toplumu değiştirme konumunda bulunan birçok faktör, din ile olumlu veya olumsuz bir etkileşim içerisindedir.²⁹⁰

Her ne kadar dinler, sosyal değişim etkisine sahip olsalar da bu etki her zaman planlanmış ve iradi olmayabilir. Özellikle göç hareketleri incelendiğinde; dinî bir fikir, anlayış ve hareket değişerek sosyal değişime etkide bulunmaktadır. Ayrıca dinin, toplumsal değişim üzerinde, doğrudan değil de dolaylı bir etkide bulunduğu

²⁸⁶ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Turgut Kalpüz), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964, 31.

²⁸⁷ W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, (2. Edition), trns. From the German, H. J. Rose, Methuen & Co. Ltd., London 1935, 1.

²⁸⁸ Emile Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life*, (2. Edit.), trns. Joseph Ward Swat, George Allen & Umwin Ltd., London 1976.; İbrahim Kafesoğlu, *Türkler ve Medeniyet*, Hamle Yayınları, İstanbul 1995, 28.

²⁸⁹ Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, 114.

²⁹⁰ M. Sait Doğan, "Sosyal Değişme ve Din", *Sosyoloji Konferansları*, (27), 2003, 41-48.

görülmüştür.²⁹¹ Önemli olan, dinin toplumsal değişim üzerindeki yönü ve hızından ziyade, bir şekilde değişim etkisi yapmasıdır.²⁹²

Din, kendi oluşturduğu kurumsal yapılar içerisine kapanmaz. Aksine dinamik bir kültürel kategori olarak duyguların, değerlerin, anlamaların ve sembollerin üreticisi ve kaynağı olarak da kabul edilir. Din, toplumsal değişim hususunda diğer faktörlerle bağımlı bir etkileşim içerisinde olsa da bağımsız bir değişken olarak da toplumsal ilişkilerde önemli bir yere sahiptir.²⁹³

Din ve toplumsal etkileşim süreci rastgele gerçekleşmeyip, belli bir strateji çerçevesinde oluşur. Öncelikle toplumsal yapıyı tanıma ve ona uygun bir süreç takip eder. Bu çerçevede edilgen bir görünüm oluşturan din, daha sonraki süreçte aktif bir rol alarak toplumu istediği yönde değiştirmeye çalışır.²⁹⁴ Dinin toplumsal değişim etkisi, pek çok açıdan farklılık gösterebilmektedir. Bu farklılık ya dinlerden ya da dini yorumlayan toplumlardan kaynaklanmaktadır. Bunun örneklerini Yahudilik, Budizm, Hinduizm, Hristiyanlık ve İslâm gibi dinlerin tarihsel ve sosyolojik süreçlerinde gözlemlemek mümkündür.²⁹⁵

Toplumsal değişimin bir faktörü olarak dine, daha önce değinilmişti. Bu başlık altında ise dinin etkili olduğu, din ve toplumsal değişim ilişkisinin kendi içinde üç kısma ayrılmasına değinilecektir. Bunlardan *birincisi*, toplumsal değişimi takviye edici bir faktör olarak din; *ikincisi*, toplumsal değişimi yavaşlatıcı ya da kısmen engelleyici bir faktöre olarak din; *üçüncüsü* ise, toplumsal değişimin temel faktörü olarak din şeklindedir.²⁹⁶

1.2.1.1. Toplumsal Değişimi Takviye Edici Bir Etken Olarak Din

Dinin toplumsal yapı etkileşiminde öncelikli özelliği, toplumsal değişimi takviye etmesidir. Dinin bu özelliği tarihsel süreçte belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir.²⁹⁷ Dinî inançlar ve ritüeller, insanların hayatlarını yönlendiren ve anlamlandıran bir dizi

²⁹¹ McGuire, 190.

²⁹² Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 105.

²⁹³ Hüsnü Ezber Bodur, “Eski Sovyetler Birliğinde Türk Cumhuriyetlerinde Milli Kimliğin Korunmasında Dinin Rolü”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 1, 1994, 170. (168-177)

²⁹⁴ A. Roest Crolius, “İnkültürasyon”, (Çev.: Ali İsmail Güngör), *Dinî Araştırmalar*, 1(1), 1998, 93-105.

²⁹⁵ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 107.

²⁹⁶ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 103.

²⁹⁷ Mustafa Aydın, *Değişim Sosyolojisi*, (2. Baskı), Açılımkitap, İstanbul 2017, 242.

değer, norm ve inanç sistemine dayanmaktadır. Bu inanç ve değer sistemleri; insanların sosyal, ekonomik ve politik davranışlarını etkileyebildiği gibi, davranışlar da toplumsal değişimlere neden olabilir.²⁹⁸ Bu durumu Hristiyanlıkta, İslâmiyet'te ve diğer pek çok din veya dinî oluşumda gözlemlemek mümkündür.²⁹⁹

Dinin toplumsal değişime etkisi bazı durumlarda çok boyutlu ve derinden olabilmektedir. Tarihsel süreçte din değiştiren toplumların değişimi, sadece dinden kaynaklı düşünüş ve telakkiden ibaret olmayıp, örf ve âdet ile hatta milliyetlerini de değiştirecek şekilde olduğu görülmektedir. Örneğin; Çin'de Tabgaçlar, Budizm'in etkisiyle Çinlileşirken; Balkanlarda Uzlar, Kumanlar, Peçenekler Hristiyanlar arasında eriyip çok yönlü değişime uğramışlardır. Benzer şekilde Uygurlar, Avarlar, Hunlar ve Macarlar da din değişimiyle köklü değişimler gerçekleşmiştir.³⁰⁰

İnsan davranışları ve tepkilerinin, bireyin öznel yorumundan kaynaklandığını belirten Max Weber, bu yorumun da kişiye dünya görüşü kazandırdığını ifade eder. Bunları etkileyen temel faktör de dindir.³⁰¹ Dinî ve ahlakî değerler ya da fikirler; sosyal ve ekonomik değişimde etkili bir bileşen, hatta bazen de hâkim bir faktör olabilmektedir.³⁰² Weber, modern kapitalizmin oluşmasında dinî faktörleri de önemli bir etken olarak değerlendirmiştir. Weber'e göre, Protestan reformasyonunun etkisiyle ortaya çıkan İngiliz ve Hollandalı Protestanlar, çalışma ahlakı ve para kazanma konusunda benzersiz bir tutum sergilemişlerdir.³⁰³ Calvinizm'in öğretisi olarak “püritanizm” biçimindeki zahitlik inancına göre, bireyi asıl uğraşlarından uzaklaştıran her şey kınanmıştır. Bu inanç, insanları dünya hayatında başarıyı aramalarına ve çalışmalarına teşvik etmiştir. Weber'e göre, bu tutum modern kapitalizmin oluşmasına önemli katkı sağlamıştır.³⁰⁴

Dinî gelenek, demokrasiye geçişlerde önemli bir farklılaştırıcı faktör olmuştur. Hristiyan dünyasında Protestanlık anlayışının hâkim olduğu ülkelerde demokrasiye geçiş daha kolay gerçekleşmişken, Katolik ve Ortodoks anlayışların hâkim olduğu ülkelere

²⁹⁸ Akdoğan, 114.

²⁹⁹ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, 285.

³⁰⁰ Kafesoğlu, 66.

³⁰¹ M. Cengiz Yıldız, *Din Sosyolojisi Okumaları*, Çıra Yayınları, İstanbul 2015, 54.

³⁰² Ünver, 371.

³⁰³ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, 285.

³⁰⁴ Yıldız, 55.

nispeten daha zor bir şekilde gerçekleşmiştir.³⁰⁵ Bu da dinî yorumun, değişimi etkileme farklılığını açık bir şekilde göstermektedir.

İslâm ve oluşan grupların, toplumsal değişim hususunda farklı değerlendirmeleri olmakla birlikte öne çıkan bakış; dinin toplumsal değişimi takviye edici bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu husus genel olarak Emevîler, Abbasiler, Selçuklular ve diğer İslâm devlet ve toplumlarında gözlemlenebilmektedir. Ayrıca Osmanlı'nın değişim sürecinde, ulemânın değişimi destekleyici bir tavır aldığı görülmektedir. Her ne kadar İslâm'ın değişimi engelleyen bir din olduğu iddia edilse de çeşitli sosyal zemin ve bağlamlarda değişimin temel faktörü olduğu kabul edilmiştir.³⁰⁶

Toplumsal değişimin önemli faktörlerinden biri de çatışmadır. Din her zaman bütünleştirici bir rolde olmayıp, sık sık şiddetli çatışmalara da sebep olmuştur. R. K. Merton, bu duruma inanç için yapılan savaşları örnek gösterir. Nitekim, egemenlik sağlamak için dinî hareketlerin ayaklanmaları ve meydana getirdikleri toplumsal değişim örnekleri çokça bulunmaktadır.³⁰⁷ Çin'de feodal prensliklerin çatışma döneminde ortaya çıkan Konfüçyanizm, öncelikle sosyal yapıda bir düzensizlik, ardından da hızlı bir sosyal değişim gerçekleştirmiştir. Benzer durum, Brahmanizm'in ve Budizm'in Hindistan'da oluşturduğu çatışma ve sosyal değişimde de görülmektedir.³⁰⁸

Toplumsal değişimle birlikte oluşan yeni süreçte, önemli olan hususlardan birisi de toplumun yeni sürece uyum sağlama problemidir. Din, bu süreçte önemli bir görev üstlenerek, toplumun değişim sürecine adaptasyonunu sağlama hususunda takviyede bulunmaktadır. Çünkü, bir toplumda değişimden daha önemli olan, insanların uyum problemlerini gidermektir. Din, değişimle oluşan yeni durumun olumlu ya da olumsuz yönlerini değerlendirmek ve yorumlamak suretiyle değişime uyum konusuna katkıda bulunur. Nitekim Amerika'da Güneybatı Louisiana'da Theravada Budizmi'nin, Laotian köyünde meydana gelen sosyal değişime uyum sağlanmasında etkili olduğu deneysel olarak ortaya konmuştur. Dinin toplumsal değişimi takviye edici işlevi; onun meşrulaştırma, zihniyet kazandırma, çatıştırma, motivasyon, organizasyon,

³⁰⁵ Seymour Martin Lipset, "The Social Requisites of Democracy Revisited", *American Sociological Review*, 59 (1), 1994, 1-22.

³⁰⁶ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 122.

³⁰⁷ Kehrer, 95.

³⁰⁸ Günay, 374.

sosyalleştirme, yapılandırma, kimlik kazandırma, toplumu düzenleme ve aracı kurum gibi alanlarda etkilidir.³⁰⁹

1.2.1.2. Toplumsal Değişimi Yavaşlatıcı veya Engelleyici Bir Etken Olarak Din

Dinin toplumsal değişimi takviye edici yönü olduğu gibi, tam tersine toplumsal değişimi yavaşlatıcı veya engelleyici yönü de bulunmaktadır.³¹⁰ Dinin toplumsal değişimle birbirine zıt çift yönlü etkileşimi, dinin karakteristik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Din, öncelikle getirdiği, özünde değişmeyen, temel ilkelerle birey ve toplumu değiştirir. Bu ilk değişim sürecinden sonra sosyal yapı, zamanla gelenekselleşerek, değişime karşı yavaşlatıcı veya engelleyici bir tavır almaktadır.³¹¹

Hemen her din, kaynağını bir mitolojiye, kurucuya veya dini tebliğ edenin dinî tecrübesine dayandırır. Süreç içerisinde bu bağlılık, sürekli olarak tekrar eden ve kendisini tarihten soyutlayarak, her türlü değişimden uzak kalan bir ritüele dönüşür.³¹² Dinlerin tarih üstü özelliği ile ortak kimlik oluşturmak için sunduğu statik ve değişmez normlar, insanları bu çerçevede davranışlarda bulunmaya davet eder. Bu da dinlerin hem değişmez hem de değişime açık yönlerinin olduğunu gösteren bir durumdur.³¹³ Ayrıca, dinlerin bu muhafazakâr yönü; her çeşit zihniyet, değer, norm, sosyal ve kültürel yapı değişimine karşı bir fren ve engelleyici bir fonksiyon olarak kendisini göstermektedir.³¹⁴

Din ve toplum etkileşiminde, dinin toplum üzerinde ki en önemli işlevlerden birisi de toplumda istikrarı sağlayan sosyal bütünleşmeyi sağlamasıdır.³¹⁵ Sosyal bütünleşme, genel olarak dinlerce belirlenmiş olan statik normlar, semboller ve ritüeller bağlamında gerçekleşir.³¹⁶ E. Durkheim'in, dinî gevşeme ve toplumsal dayanışma bağlarının çözülmesiyle oluşan toplumsal "anomi" vurgusu, bu hususta önemli bir tespittir. Aynı

³⁰⁹ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 124.

³¹⁰ Günay, 368.

³¹¹ Akdoğan, 124.

³¹² Roger Bastide, "Le Problemes des Mutations Religieuses" *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1969, 46, 5-16.

³¹³ Akdoğan, 125.

³¹⁴ Günay, 369.

³¹⁵ Vejdi Bilgin, *Din ve Toplum*, Beyan Yayınları, İstanbul 2021, 80.

³¹⁶ Bkz. Bilgin, 80-88.

şekilde Marksistler de dini, toplumsal değişmeye karşı güçlü bir fren olarak değerlendirmektedirler.³¹⁷

Din, bireyi ve toplumu belli kurallar çerçevesinde bütünleştirme amacı gütmektedir. Belirlenen bu kurallar çerçevesinde, toplumsal yapıda belirgin bir değişim gerçekleştikten din, daha sonra da bu değişimi muhafaza etme çabası içerisinde olur. Bu şekilde din, toplumsal dengeyi oluşturarak istikrarı sağlayan en önemli faktör haline gelmektedir.³¹⁸

Dinin bu dengeleme unsurunu, toplumun birçok alanında görmek mümkündür. Çünkü toplum; aile, din, siyaset, ekonomi ve iletişim gibi kurumlardan oluşur. Toplumsal bütünleşme, bu kurumların olabildiğince eşgüdüm içerisine olmasına bağlıdır. Her konuda tek tip toplum oluşturmak mümkün olmadığı için görece olarak genel bir bütünlük esas alınır. Toplumsal yapıyı oluşturan kurumlar ve davranış kalıpları köyde ve şehirde farklı etkileşim süreçleri yaşayabilirler. Ayrıca bazı davranış kalıpları değişirken, yeni davranış kalıpları da gelişebilmektedir. Bu kalıplar, sosyal kurumlar için farklı sonuçlar doğurarak, zaman zaman kaçınılmaz çatışmalar meydana getirmektedir. Bu çatışmalar da zamanla uzlaşmaya evrilerek, uzlaşma ve çatışma döngüsünü oluşturur.³¹⁹

Dinin temel işlevleri, sosyal değişimin kontrollü bir şekilde olmasını gerektirir. Kontrolsüz ve hızlı sosyal değişimler, düzensiz toplumsal farklılaşmaya ve buna bağlı olarak da çatışma ve parçalanmaya götürebileceği endişesi; dinleri, toplumu koruma ve bütünleştirme gayesiyle sosyal değişimi yavaşlatmaya zorlamaktadır. Tarihte ve günümüzde, dinin toplumsal farklılaşmayı belli bir dengede tutarak toplumsal istikrarı sağladığı açık bir şekilde görülmektedir.³²⁰

Toplumlar, yapı itibariyle değişimi ve değişimi tetikleyen hareketliliği bünyesinde barındırır. Böyle bir yapının ana unsurlarından birisi olan din, kural koyucu özelliğinden dolayı değişmezlik görüntüsü arz etmektedir. Toplumsal değişim ve din, karşı karşıya geldiğinde değişim, dinin engelleyici özelliğiyle karşılaşır. Çünkü din, koymuş olduğu kurallara aykırı olan bir değişimi kabul etmez. Eğer değişim dinin koymuş olduğu kurallara uygun olursa kabul görür. Aksi taktirde değişime karşı bir direnç ve çatışma

³¹⁷ Günay, 369.

³¹⁸ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 107.

³¹⁹ Bilgin, 81-82.

³²⁰ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 117.

süreci oluşur. Dinin sosyal değişime engel ve yavaşlatıcı etkisi bu noktada gerçekleşmektedir.³²¹

Dinin değişimi engelleyici veya yavaşlatıcı özelliği, dinin hâkim olduğu geleneksel toplumlarla, dinin toplumun bir unsuru olarak görüldüğü ve birey özeline indirgendiği modern toplumlarda farklılık arz etmektedir. Geleneksel toplumlarda değişimin boyutu ve hızı yavaş olacağından dolayı, din ile çatışma yüksek boyutta olmazken, modern toplumlarda bu çatışma en yüksek düzeyde görülmektedir. Çünkü modern toplumlarda pozitivist bir bakış hâkim olduğu için dinin toplumsal değişimi engelleyici özelliği öne sürülerek, din bireysel bir inanç ve etkinlik olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla dini, sosyal değişimin önünde engel görenler, dinin toplumu geri bıraktığını savunurken; dinî düşünceyi önceleyenler ise, dine uygun olmayan değişimlerin toplumu bozduğunu iddia etmektedirler.³²²

1.2.1.3. Toplumsal Değişimin Temel Faktörü Olarak Din

Din ve toplumsal değişim etkileşiminde, dinin toplumsal değişimi; takviye edici, engelleyici ve yavaşlatıcı faktör olması yanında, toplumsal değişimin temel faktörü olma özelliği de bulunmaktadır.³²³ Din, toplumsal değişimi takviye edici bir faktör olduğunda, diğer takviye edici bileşenlerden birisiyken, temel faktör olma durumunda ise bağımsız bir faktör durumundadır. Bu yönüyle birbirlerinden farklılık gösterirler.³²⁴ Nitekim Weber, düşünce ve inançların toplumsal değişimin yönünü bağımsız olarak etkileyebileceklerini ifade etmektedir.³²⁵

Dinin birey ve toplum üzerindeki etkisi, tarihin her döneminde, sosyal bir olgu olarak kendisini göstermiştir. İnsan davranışlarından toplumsal yapıya kadar, dinin değiştirici ve dönüştürücü etkisi hep görülmüştür. Çünkü yeni bir din, fikir ve düşünce topluma hitap eder ve bu yönde yeni bir toplum oluşturmaktadır.³²⁶ Bu toplum, getirilen yeni özgün zihniyet ve kurumsal anlayış temelinde şekillenmektedir.³²⁷

³²¹ Akdoğan, 125.

³²² Akdoğan, 126.

³²³ Günay, 369.

³²⁴ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 125.

³²⁵ Ejder Okumuş, *Dinini Toplumsal İnşası*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015, 193.

³²⁶ Abuzar, 143-153.

³²⁷ Celaleddin Çelik, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, 49.

Dinin temel faktör olduğu toplumsal değişimde, değişimin yönü hem toplumun lehinde hem de aleyhinde olabilmektedir. Genel olarak dinler, hâkim oldukları toplumlarda meşrulaştırma özelliklerinin gereği olarak, sosyal düzeni sağlarlar. Sapma ve anomiye karşı da engel görevi yaparak, toplumda ortak semboller bağlamında istikrar oluştururlar.³²⁸ Bununla birlikte, ilk merhalede geldikleri toplumu değiştirmek için toplumda ayrılmaya, saflaşmaya, göçe ve devrime sebep olabilirler. Böylece din, süreç içerisinde düzeni sağladığı gibi düzensizliği de etkileyen bir faktör olabilir.³²⁹

Weber, dinin toplumsal değişimdeki olumlu ya da olumsuz etkisini, dinî bağlamda karizmatik lider tipolojisiyle, “*peygamber*” ve “*rahip*” örneklemeşi üzerinde önemle durur. Rahip, yerleşik sistemin veya toplumsal düzenin muhafazasını sağlayarak, geleneksel düzeni devam ettirme rolüne sahiptir. Peygamber ise bir değişimci olarak ortaya çıkar ve yerleşik kalıplara meydan okuyarak yeni mesajına taraftar sağlamaya çalışır. Eğer başarılı olursa sosyal hayat üzerinde köklü değişimlere sebep olur.³³⁰

Dinin, toplumsal değişimin temel faktörü olduğunun en belirgin örneği İslâmiyet’tir. İslâm, toplumsal değişim faktörlerinden karizmatik lider Hz. Muhammed (s.a.s.) önderliğinde 23 yıllık bir süreç içerisinde yeni bir toplum inşa etmiştir. Bu süreçte din, birey ve toplum üzerinde temel ve belirleyici bir değişim faktörü olarak kendisini göstermiştir. Bu değişim süreci, kategorik olarak Mekke ve Medine dönemleri şeklinde ikiye ayrılmıştır. Mekke dönemi zihinsel değişimi, Medine dönemi ise kurumsal bağlamda yeni toplum inşasını sembolize etmektedir. Bu süreç zihinsel, kültürel, sosyal ve iktisadî bileşenler bağlamında değişimin çok boyutlu yaşandığı bir özelliğe sahiptir. İnanç bağlamında nüfusun bir araya getirilmesini sağlayan “*hicret*”, demografik değişimi sağlayan bir faktör olarak, ilk etapta göze çarpan bir husustur. Bu süreç, cahiliye döneminden medeniyet dönemine geçiş olarak ifade edilen bir değişimle sonuçlanmıştır.³³¹

İslâm’ın oluşturduğu bu yeni toplum, karizmatik lider Hz. Muhammed’in (s.a.s.) vefatıyla birlikte yeni bir değişim sürecine girmiştir. Genel olarak dört halife dönemi olarak ifade edilen bu yeni dönemde, İslâm coğrafyasının gelişmesi ve yeni kültürlerle

³²⁸ Sarıbay, 31.

³²⁹ Ejder Okumuş, *Kur’an’da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 34-35.

³³⁰ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 126.

³³¹ Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 193-194.

etkileşim noktasında değişimler gerçekleşmiştir. Bu değişim sürecinde din, temel faktör olma özelliğini devam ettirmiştir.³³²

1.2.2. Toplumsal Değişimin Dine Etkisi

Toplumsal değişim ve din etkileşimi, çok boyutlu ve girift bir özellik arz etmektedir. Bu sebeple, tek yönlü bir değerlendirmeye anlaşılamaz. Din, nasıl ki toplumsal değişimi farklı boyutlarda etkiliyorsa, aynı şekilde toplumsal değişim de dini farklı boyutlarda etkilemektedir.³³³ Ancak bazı sosyal deterministlerin iddia ettiği şekilde din,³³⁴ tamamen edilgen ve sosyal değişimin bir sonucudur demek de doğru bir yaklaşım değildir.³³⁵

İnsan hayatı, parça-bütün etkileşimi içerisinde sistematik bir yapıya sahiptir. Bu yapı; sosyokültürel, dinî, iktisadî, siyasî ve sanatsal gibi pek çok unsurdan oluşmaktadır. Bu unsurlar, maddi ve manevi özelliklere sahip olup, sürekli bir etkileşim ve değişim süreci içerisinde bulunmaktadır.³³⁶ Maddi alanda meydana gelen bir değişim, manevi alanı etkilediği gibi, manevi alanda meydana gelen bir değişim de maddi alanı etkilemektedir. Ancak bu etkileşim karşılıklı olup zaman, mekân, muhatap ve olaylara göre farklılık arz etmektedir. Din, bir boyutuyla toplumsal yapının bir unsuru olarak bu etkileşim içerisinde değişim faktörüken, diğer boyutuyla toplumsal değişimden etkilenen bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla hayat, Herakleitos'un aynı nehre iki kez girilmeyeceği metaforuna göre sürekli hareket ve değişim halindedir.³³⁷

Dinin toplumsal yapının temel unsurlardan biri olması hasebiyle, toplumda meydana gelen bir değişim, doğrudan dini de etkilemektedir.³³⁸ Çünkü din, hitap ettiği toplumun sosyokültürel araçlarını esas alarak söylemini oluşturur.³³⁹ Zaman içerisinde bu sosyokültürel yapı ve araçlar değişebildiği için doğal olarak dinin bu değişime uygun yeni

³³² Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası*, 194.

³³³ Celil Abuzar, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 2011, 143-153.; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 134.

³³⁴ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 134.

³³⁵ Günay, 374.

³³⁶ Er, 9-10.

³³⁷ Akdoğan, 96.

³³⁸ Gulnafiz Toktarova, *Toplumsal Değişim Sürecinde Dini Hayatın Yeniden Şekillenışı: Batı Kazakistan Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2021, 36.

³³⁹ Bilgin, 109.

bir yorum ve hukuk nosyonu oluşturması zorunlu hale gelmektedir. Bu değişim, dinin aslıyla ilgili olmayıp, değişime açık olan feri kısmında gerçekleşmektedir. Bu durum, toplumsal değişime uyumu devam ettirmek için bir zorunluluktur.³⁴⁰ Dolayısıyla dinin özü hiçbir zaman değişmezken, işlevleri ve yansımaları değişime uğramaktadır.³⁴¹

Toplumsal değişimin dinler üzerindeki değişim etkisi, her dinde aynı seviye ve şekilde olmayıp, dinden dine farklılık göstermektedir. Hindistan’da doğan Budizm, daha sonra Çin, Tibet ve Japonya gibi farklı coğrafyalara ve kültürlerle ulaşmıştır.³⁴² Budizm, ulaştığı yeni kültürlerle bir adaptasyon sürecine girerek, Çin Budizm’i, Lamaizm ve Zen Budizm’i gibi yeni versiyonlara dönüşmüştür. Bu durum, bütün sosyal görünümünün değiştiği gibi dinlerinde değiştiğini göstermektedir. Konstantin dönemi Hristiyanlığı, yakınçağ Katoliği ve ikinci Vatikan Konsili’nin Katolik kilisesinden farklıdır.³⁴³

Dinlerin sabiteleri olduğu gibi, değişime açık yönleri de bulunmaktadır. Hiçbir din, geldiği gibi kalmamaktadır. Bu değişim, bazen yorumsal olmakla beraber, bazen de içinde bulunduğu çevresel şartlara uyum ya da değişimle birlikte oluşan problemlere cevap vermek şeklinde olabilmektedir.³⁴⁴ Bu süreçte din bilimleri devreye girerek, dinî metinleri yorumlamak suretiyle, sosyal değişime uyum sağlamaya önemli katkılarda bulunmaktadır.³⁴⁵

Din ya da dinî bir yorum, zaman içerisinde sosyal duruma göre aynı çizgide bir değişime uğrayabileceği gibi, birbirinden farklı birçok alt kollara da ayrılarak değişim geçirmesi mümkündür. Bu durum, Hristiyanlıkta olduğu gibi İslâmiyet’te de olabilmektedir. Nitekim İslâmiyet’te ki tecdid anlayışı ve buna bağlı olarak her yüzyılda bir müceddidin ortaya çıkışı³⁴⁶ bunu göstermektedir. Ayrıca dinlerde mezhep pratiği ve değişimin etki oranına göre, zamanla alt kollara ayrılması bunu göstermektedir.³⁴⁷

Sosyal değişimin din üzerindeki etkisini, dinin hukuk normlarının yorumlanmasında meydana gelen değişimlerde de görmek mümkündür. Bu da sosyal

³⁴⁰ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (30), 2009, 341.

³⁴¹ Ali Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Din Toplum ve Kültür*, Der. Ali Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, 13.

³⁴² Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, 341.

³⁴³ Kehrer, 95.

³⁴⁴ Bilgin, 108.

³⁴⁵ Kehrer, 28.

³⁴⁶ Ebu Davud, Melahim: 1.

³⁴⁷ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, 341.; Akdoğan, 99.

yapıdaki dinamizme uygun olarak, dinin de hukukî veya fikhî alanlarda birtakım değişimler yaparak bir canlılık ve yenilik içerisinde olduğunu göstermektedir. Özellikle sanayileşme, kentleşme ve teknolojik ilerlemenin sonucunda gelişen iletişim ağları, toplumsal yapıyı derinden ve çok boyutlu etkilediği gibi toplumun bir unsuru olan dini de etkilemiştir. Böylece yeniden oluşum sürecinde din; siyaset, ekonomi, eğitim ve diğer konularda yeni söylemler geliştirir.³⁴⁸ Nitekim İslâm hukukunun temel esaslarından birisi olan “*Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü*” prensibi,³⁴⁹ bunu açıkça göstermektedir.³⁵⁰

1.2.2.1. Dini Olumsuz Yönde Etkileyen Bir Faktör Olarak Toplumsal Değişim

Din, toplumsal değişim sürecinde hem etkili bir faktör hem de etkilenen bir faktör konumundadır. Nitekim toplumsal değişim, dinin doğrudan veya dolaylı olarak değişmesine sebep olabilmektedir. Dolayısıyla din ve toplumsal değişim arasındaki etkileşimde, toplum olumsuz etkilendiği gibi din de olumsuz etkilenebilmektedir.³⁵¹

Dinin toplumu etkilemesi ve şekillendirmesi her dönemde aynı olmadığı gibi, dinin toplumsal değişmeden etkilenmesi de aynı şekilde olmamıştır. Toplumsal yapı değişiminde sanayi devrimi, dönüm noktası olarak kabul edilmiştir, Sanayi devrimi öncesi toplumlar geleneksel, sonrasında ise modern olarak isimlendirilmişlerdir. Geleneksel ve modern toplumlarda, din ve toplum etkileşiminin farklılığını görmek mümkündür.³⁵² Geleneksel toplumlarda, dinin toplumu oluşturan unsurlara hakimiyeti ve şekillendirmesi daha belirgin olurken, Modern toplumlarda bu etki daha da azalmış, görünmez ve bireysel bir şekil almaya başlamıştır.³⁵³ Daha önce din, toplumların ve kurumlarının hâkim birleştirici unsuru olurken, şehirleşmeyle birlikte oluşan farklılaşma, iş bölümü, bireyselleşme ve sekülerleşmeyle işlev değiştirmiştir.³⁵⁴ Böylece modern

³⁴⁸ Ahmet Faruk Sinanoğlu, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu*, 1 (2), 2008, 23-29.

³⁴⁹ Ahmet Şimşirgil, Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, KTB Yayınları, İstanbul 2008, 119.

³⁵⁰ Ejder Okumuş, “Toplumsal Değişme ve Din”, 342.

³⁵¹ Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 145.; Wach, 461.

³⁵² Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, 15.

³⁵³ Akdoğan, 107.

³⁵⁴ Ali Bayer, *Sekülerleşme ve Din*, İksad Yayınları, Ankara 2022, 1.; Kaya, 108.

toplumlarda ortaya çıkan bu köklü değişimler, uyum problemi çıkararak anomik bir süreç başlatmıştır.³⁵⁵ Meydana gelen bu anomik değişimden de din olumsuz etkilenmiştir.³⁵⁶

Dinin, toplumsal değişimden olumsuz etkilenmesi, dinin kendi kurallarına göre oluşturduğu toplumdaki değişimler baz alınarak ifade edilmiştir. Din, homojen ve statik bir toplum oluşturmadığı için değişimle birlikte toplumda; dinin farklı şekillerde algılanıp yorumlanmasından kaynaklı çatışmalar, zıtlasmalar, kavgalar ve savaşlar gibi olumsuz sonuçlar olabilmektedir. Bu durum, dinî kurallara göre oluşan ve şekillenen toplumsal yapıda zayıflamaya ve dinin, hayatın bazı alanlarından çekilmesine sebep olabilmektedir. Bu şekilde oluşan değişim etkisi, dinden dine farklılık gösterebilmektedir. Batı’da Rönesansla birlikte oluşan yapısal değişmelerin bir sonucu olarak Reform hareketleri ve peşinden Protestanlığın doğmasıyla, Hristiyanlık daha da farklılaşmış ve zamanla dinî çatışma ve savaşlar olmuştur. Buna benzer, İslâm tarihinde Hz. Osman’dan itibaren meydana gelen olaylar ve oluşan değişmeler çeşitli fırkaların, siyasal hareketlerin ve isyanların oluşmasına sebep olmuştur. Daha sonraki süreçte de mezhepleşme ve fırkalara ayrışmayla, parçalanmaya sebep olmuştur.³⁵⁷

Tarihsel süreçte fetihler, birbirlerinden uzak olan halkların kültürlerinin ve inançlarının birbiriyle temasa geçmesini sağlamış, tekelciliğe dayalı dini, kültürel ve toplumsal yapılarda önemli değişmelere sebep olmuştur.³⁵⁸ Genel olarak toplumlarda, yeni dinin ortaya çıkışı ve yayılmasıyla birlikte, topluma hâkim olan eski din olumsuz etkilenmiştir. Böylece yeni din, eski dini olumsuz bir şekilde etkileyerek bir değişim süreci oluşturmuştur.³⁵⁹ Bu duruma; daha önce paganizm ve diğer dinlerin hâkim olduğu Roma’da Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla meydana gelen değişimle, putperestlik ve diğer dinlerin hâkim olduğu Arap yarımadasında İslâmiyet’in yayılmasıyla meydana gelen değişim, örnek olarak verilebilir.³⁶⁰

Toplumsal değişimin dini olumsuz şekilde etkilemesinin en belirgin örneklerinden bir tanesi de modernizmle birlikte yaygınlaşan sekülerleşme sürecidir. Sekülerleşme

³⁵⁵ Bayer, 1.

³⁵⁶ Coşkun, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, 15.; Günay, 77.

³⁵⁷ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 288.

³⁵⁸ Günay, 106.

³⁵⁹ Bilgin, 91.

³⁶⁰ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 288-289.

teorisi³⁶¹ olarak ifade edilen bu bakışa göre, toplumsal değişim sürecinde dinin öneminin azaldığı, yerine seküler (din dışı) değerlerin ve kurumların gittikçe daha önemli hale gelmiştir.³⁶² Bu teori dinin modernleşme, endüstrileşme ve bilimsel gelişme ile birlikte gerilediği, özellikle Batı toplumlarında, dinin yerini seküler değerlerin aldığı fikrine dayanır.³⁶³

Sekülerleşme teorisi, 19. yüzyılın sonlarında Emile Durkheim tarafından geliştirilmiştir. Durkheim'e göre, modern toplumlarda dinin işlevi azalmıştır. Çünkü artık, toplumsal bütünlük ve dayanışma gibi işlevleri, diğer kurumlar ve değerler üstlenmiştir.³⁶⁴ Sekülerleşme teorisi, Max Weber ve Karl Marx gibi diğer sosyologlar tarafından da geliştirilmiştir. Weber tarafından geliştirilen sekülerleşme kavramı, öncelikle dinî duyarlıkların kamu hayatından çıkartılması ve bu çerçevede oluşan değer, davranış ve kurumların dünyevileşmesi anlamına gelmektedir.³⁶⁵ Böylece modern dünyada rasyonel düşünce ve kapitalizmin yükselişi, dinin önemini azaltmıştır.³⁶⁶ Marx ise, dinin toplumsal çelişkileri gizlemek için kullanıldığını, modern kapitalist toplumlarda bu çelişkilerin daha açık bir şekilde görüldüğünü savunmuştur.³⁶⁷

Sekülerleşme teorisinin, özellikle Batı toplumlarında, dinin önemini azalttığına dair birçok kanıt sunulmuştur. Ancak diğer toplumlarda dinin hala önemli bir rol oynadığı ve dinin modernleşme sürecinde bile etkisini koruduğu görüşleri de mevcuttur. Bu durum sosyologlar ve din sosyologları arasında tartışmalı olup, bazı sosyologlar bunu kabul ederken, bazıları tarafından da toplumsal gerçeklikle uyuşmadığı için kabul görmemiştir. Dolayısıyla, modernlikle birlikte oluşan sekülerleşmenin tüm toplumlarda düz çizgili bir modernleşme ve sekülerleşme şeklinde olmadığı ve aynı etkiyi göstermediği

³⁶¹ “Tarihsel olarak, sekülerleşme teorisi, din araştırmalarında baskın paradigma olmuştur. Sekülerleşme teorisi, dine yönelik 'talebe' odaklanır ve toplumlar geliştikçe dinin gerileyeceğini öngörür. Ancak bununla birlikte son yirmi yılda sekülerleşme teorisi, ampirik destekten ve açık bir nedensel hikâyeden yoksun olduğu için sürekli eleştirilere maruz kaldı.” (Kostanca Dhima, Matt Golder, “Secularization Theory and Religion”, *Politics and Religion*, 14 (1), 2021, 37-53)

³⁶² Demir, 196.

³⁶³ Mübeccel B. Kıray, *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, (2. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul 2006, 342.

³⁶⁴ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 25.

³⁶⁵ Nevin Meriç, *Değişen Kentte Dini Hayat*, Kapı Yayınları, İstanbul, 20025, 33.

³⁶⁶ Bayer, 23.

³⁶⁷ Bayer, 45.

gözlemlenmiştir. Bu etkileşim, toplumlara göre farklılık arz etmiştir. Bazı toplumlarda etki oranı yüksek iken, bazılarında nispeten daha az olmuştur.³⁶⁸

1.2.2.2. Dini Olumlu Yönde Etkileyen Bir Faktör Olarak Toplumsal Değişim

Değişim kavramı bağlamında oluşan tüm etkileşimler, karşılıklı olarak gerçekleşmektedir. Bu çerçevede bir toplumda, toplumsal değişim ve din etkileşimi, bir taraf için olumsuz, diğer taraf için olumlu bir etki oluşturabilmektedir.

Toplumsal değişimin dini olumlu etkilediğinin birçok örnekleri bulunmaktadır. Öyle ki öncelikle dini olumsuz etkileyen bir değişim, zaman içerisinde olumlu bir değişime de dönüşebilmektedir. Bu durum, toplumların sürekli bir dinamizm ve çok boyutlu etkileşim özelliğinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal yapıların dinamizmi, her zaman aynı boyutta olmayabilir. Bazen çok derin ve hızlı olabilirken, bazı zamanlarda da daha lokal ve yavaş olabilmektedir. Örneğin Konfüçyanizm, Çin'in hızlı bir sosyal değişim yaşadığı süreçte oluşan düzensizlik ve çatışma zamanlarında ortaya çıkmış ve hızlı bir şekilde yayılmıştır.³⁶⁹ Yine Brahmanizm ve Budizm, Hindistan'da Arilerle yerli halk arasında çatışmaların, iç çekişmelerin, feodal savaşların ve gruplar arasında nüfuz mücadelelerinin şiddetlendiği zamanlarda ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, dünya çapında sosyal değişimlere etki eden İkinci Dünya Savaşı sonrasında da birçok dini hareketlilik süreçleriyle karşılaşılmalıdır.³⁷⁰

Farklı dinlere mensup hakları bünyesinde bulunduran toplumsal yapılarda, modernleşmeyle birlikte meydana gelen değişimler, bir boyutuyla dinleri olumsuz etkilerken diğer boyutuyla olumlu etkileyebilmektedir. Örneğin Sovyet Rusya, birçok farklı dinleri bünyesinde barındıran bir ülkedir. Modernleşme sürecinde Sovyetlerde genel olarak din olumsuz etkilenip zayıflarken aynı zamanda Türk Cumhuriyetlerinin mücadelesi, dinin güçlenmesine sebep olmuştur.³⁷¹ Yine Türk Cumhuriyetleri bağımsızlıklarına kavuştuklarında meydana gelen toplumsal değişim de İslâmî canlanmada etkili olmuştur. Bu durum, modernleşmeyle sekülerleşme arasında doğru

³⁶⁸ Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", *Din Sosyolojisi*, 290.

³⁶⁹ Diane Collinson Robert Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofu*, Ayraç Yayınları, Ankara 200, 233-234.

³⁷⁰ Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", *Din Sosyolojisi*, 290.

³⁷¹ Elyor Karimov, "Sovyet Yönetiminin Sekülerleştirme Politikası ve Günümüz Orta Asya'sına Etkileri", (Çev.: Necmeddin Güney), *Marife*, (187), 2011, 183-187.

orantı olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla, sekülerleşmeyle birlikte dinin gerileyip çökmeyeceği vurgulanmıştır.³⁷²

Modernleşmeyle birlikte oluşan ve sosyal değişim süreci olarak sekülerleşmenin,³⁷³ sürekli dini olumsuz etkileyeceği teorisi, zaman içerisinde zayıflamış ve bu iddianın tam tersine dinin yeniden canlandığı görülmüştür. Modernleşmenin getirdiği değişimle, toplumsal yapılar farklılaşmış ve sekülerleşme rüzgârıyla dinin krize gireceği öngörülmüştür. Ancak süreç tam tersine işlemiş din, yeni yapıyla ve bilimle etkileşime girerek yeni bir formda canlanmıştır. Böylece din ile bilim arasında ters orantı olmadığı, tam aksine karşılıklı etkileşimle dinin olumlu bir şekilde etkilendiği gözlemlenmiştir.³⁷⁴

Toplumsal değişimi etkileyen temel faktörler, aynı zamanda birbirlerini olumsuz ya da olumlu şekilde etkileyebilmektedir. Köyden şehre göç edenler, yeni bir dini ve sosyal çevre ile karşılaşmaktadır.³⁷⁵ Bu göç ve şehirleşmeyle meydana gelen değişimi ifade eden demografik faktör de dini olumlu olarak etkileyebilmektedir. Modern dönemde meydana gelen toplumsal değişimler çerçevesinde dindarlaşma, cemaatleşme, dinî örgütlenme, gruplaşma ve partileşme gibi yapılarla olumlu bir etkileşim süreci oluşabilmektedir.³⁷⁶

Toplumsal yapıyı etkileyen sosyal hareketlilik; uyum, çatışma ve değişim kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir. Toplumsal yapının bir unsuru olarak din de bu hareketlilikten etkilenerek değişim sürecine dahil olmuştur. Modernleşmeyle birlikte toplumsal yapıda meydana gelen köklü ve hızlı değişimlerin oluşturduğu mahrumiyetler, doyumsuzluklar, engellemeler, çarpıklıklar, gerginlikler ve bunalımlar yeni dinî hareketlerin oluşmasında etkili olmuştur.³⁷⁷ Özellikle 19. yüzyılın başlarından itibaren yeni dinî hareketler, sekülerleşme süreciyle de doğrudan ilişkili olmuştur.³⁷⁸ Batı’da çoğulculuk anlayışının hâkim olmasıyla Hristiyanlığın kolektif bilinci dağılmaya başlamıştır. Bunun sonucu olarak da toplumsal yapıda meydana gelen boşluklar yeni dinî hareketlerle çözülmeye çalışılmıştır. Bu da dini etkileyen olumlu bir gelişmedir.³⁷⁹

³⁷² Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 291.

³⁷³ Bilgin, 169.

³⁷⁴ Hasan Coşkun, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Din Sosyolojisi*, Özcan Güngör ve Rıdvan Şimşek (Ed.), Lisans Yayınları, İstanbul 2020, 172-197.

³⁷⁵ Günay, 271.

³⁷⁶ Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, 171.

³⁷⁷ Günay, 487.; Giddens, 596.

³⁷⁸ Songül Yeşiltepe, “Yeni Dinî Hareketler Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *USE Uluslararası Sosyoloji ve Ekonomi Dergisi*, (1), 2018, 60-75.

³⁷⁹ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 291.

Yeni din hareketler, bir yönüyle dini canlanmaya işaret ederken, diğer yönüyle de ana dinî grup ve yapılar için de olumsuz bir etki yapabilmektedir. Çünkü her yeni bir değişim eski için tehdit etkisine sahiptir. Böylece yeni dinî hareketler bir yönüyle bir sorunu çözerken diğer yönüyle de yeni bir çatışma, gerginlik ve huzursuzluk kaynağı olabilmektedir.³⁸⁰

1.2.2.3. Toplumsal Değişimle Birlikte Dinin Değişimi

Toplumsal değişimin dini olumsuz veya olumlu etkilemesinin yanında, değişimle birlikte dinin de değişmesi mümkün olabilmektedir. Bu durum, olumlu ya da olumsuz etkileşimden ziyade dinin kendi iç bünyesinde oluşan değişimle alakalı bir durumdur. Çünkü din, toplumsal yapının bir unsuru olarak, toplumsal değişimden bağımsız bir şekilde duramaz. Zamanla toplumsal yapıda oluşan değişime uyum sağlamak ve yeni ihtiyaçlar karşısında kendisini yenilemek için yeni yorumlara ve hukuk anlayışına ihtiyaç duyar. Bu durumda toplumsal değişim, dine olumsuz ve olumlu direk etki etmeyip dolaylı bir şekilde etki etmesi şeklinde gerçekleşir.

Din ve toplum arasında ki dinamik ilişki, her dönemde açık bir şekilde görülmektedir. Bu durum, değişimin beşerî dinî tecrübe üzerinde ki etkisinde de görülmektedir. Tipik bir örnek olarak, Zerdüşî dininde önceki kurban kesme ayinlerinden vazgeçmenin manevi bir yükselme disiplinine dönüşmesi, verilebilir. Aynı şekilde, ilkel kültürlerde ve Amerikan yerlileri arasındaki yeni dinî hareketler ve mezhepler de toplumsal değişimin bir tezahürü olarak görülebilir. Benzer durum, nitelik farklılığı olmakla birlikte,³⁸¹ Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Konfüçyanizm, ve İslâmiyet'te de görmek mümkündür. Nitekim Yahudiliğin, büyüsel inanç ve uygulamalarla karışık kabile dininden; monoteist ve evrensel bir din haline dönüşmesi de bu değişimin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Hristiyanlık da içinde geliştiği sosyal şartlardan ve değişimlerden güçlü bir şekilde etkilenmiştir.³⁸²

Dinin değişmesi, dinlerin farklı toplumlara hitap etmesinin bir sonucu olarak; toplumların farklı özelliklerini, çağı, çağın özelliklerini, kültürel yapıyı ve farklı toplum tiplerini dikkate alarak uyum süreci bağlamında kendini değiştirerek yenilenmesidir.

³⁸⁰ Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", *Din Sosyolojisi*, 292.

³⁸¹ Akdoğan, 107.

³⁸² Günay, 365.

Örneğin Budizm, Hindistan merkezli bir din olarak zamanla Çin'e, Tibet'e ve Japonya'ya ulaştığında, karşılaştığı yeni toplum ve kültürlerle adaptasyon sürecinde değişime uğramıştır.³⁸³

Dinlerdeki değişim süreci farklı şekillerde tezahür edebilmektedir. Bunlardan biri de zamana ve sosyal değişime göre yorumlamanın değişkenlik arz etmesidir. Bu yorumlama aynı çizgi de olabileceği gibi, farklı kollara ve mezheplere ayrılarak da gerçekleşebilir.³⁸⁴ Konstantin dönemi Hristiyanlığı, yakınçağ Katolikliği ile yakınçağ Katolikliği de ikinci Vatikan Konsilinin Katolik kilisesiyle eşdeğer olmaması aynı çizgide farklılaşmaya örnek olarak verilebilir. Protestanlığın doğuşu ile farklı sivil dinler, kültürler ve dini toplulukların ortaya çıkışı da ikinci değişim türüne örnek olarak verilebilir.³⁸⁵ Benzer durumun izini İslâm'ın pratiğinde sürmek de mümkündür. İslâmiyet, toplumsal değişim sürecine uyumunu, yorum ve tecdit anlayışıyla devam ettirir. Bu durum, İslâm'da farklı ekoller ve mezhepler şeklinde üst kollarla bunlara bağlı birçok alt kolun oluşmasına sebep olmuştur. İslâm tarihinde değişimin iki türünü de görmek mümkündür.³⁸⁶

Dinlerin değişim sürecine uyum çeşitlerinden biri de hukuk normları bağlamında yapılan yorumlar üzerinden gerçekleşir. Bu durum, hukuk normlarını yorumlayan hukukçular tarafından gerçekleştirilen iradi bir süreçtir. Böylece dinin değişim sürecine uyumu sağlanmış olup, toplumsal değişim ile din arasında bir uyumsuzluk ve çatışmanın oluşmasına engel olunmaya çalışılmıştır.³⁸⁷ Bu durum, İslâm hukukunda “*Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz*”³⁸⁸ prensibiyle ifade edilir.

1.2.3. İslâm ve Toplumsal Değişim

Din ve toplumsal değişim arasındaki etkileşimin genel boyutları daha önceki bölümlerde farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu bölümde ise konu, İslâmiyet özelinde ele alınacaktır.

³⁸³ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 293.

³⁸⁴ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 293.

³⁸⁵ Kehrer, 95.

³⁸⁶ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 293.

³⁸⁷ Okumuş, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi*, 293.

³⁸⁸ Şimşirli, 119.

İlahi bir din olarak İslâm'ın³⁸⁹ ilk önceliği inmiş olduğu toplumu, belirlemiş olduğu normlar çerçevesinde değiştirip dönüştürmektir. İslâm'ın bu karakteristik özelliği, zaman ve mekâna göre farklılık gösterse de ulaştığı her yerde köklü değişimlere sebep olmuştur. Her dinin toplumla etkileşimi farklı olmakla birlikte, İslâm'ın toplumla etkileşimi sadece tarihin bir döneminde kalmayıp bugün de farklı anlam, içerik, şekil ve görüntülerle kendisini göstermektedir.³⁹⁰

Toplumsal yapılar çok bileşenli bir özellik arz ettiği için değişim sürecinde her bileşen farklı bir etkileşim içerisinde olmaktadır. Toplumsal yapıyı oluşturan bileşenlerin tespiti ve bilinmesi değişim sürecini anlamaya olumlu katkılar sunmaktadır.

1.2.3.1. İslâmiyet Öncesi Arap Yarımadasında Toplumsal Yapı

Her toplum insan, coğrafya, inanç yapısı ve sosyokültürel gibi temel bileşenlerden oluşur.³⁹¹ Dolayısıyla, İslâm'ın geldiği Arap toplumunun bu temel bileşenlerin tespiti, değişim sürecini anlamada önemli bir rol oynayacaktır. Bu sebeple, değişim sürecinin doğru bir şekilde analiz edilebilmesi için değişim öncesi durum tespiti önem arz etmektedir.³⁹²

Arabistan³⁹³ coğrafi konum olarak; oldukça önemli bir yer olan Akdeniz havzasında,³⁹⁴ yarımada şeklinde olup elverişsiz tabiat şartlarının kurbanı olarak ifade edilen geniş çöllerle kaplıdır. Etrafı üç sıradağ ile çevrilmiş ve iklim olarak da çöl ikliminin hâkim olduğu, çok sıcak ve az yağışlıdır.³⁹⁵

³⁸⁹“İslâm, Hz. Muhammed'in temel öğreti ve esaslarını vahiy yoluyla Allah'tan aldığı ve ilk uygulamalarını bizzat kendisinin gerçekleştirdiği, zamanla Müslüman toplumlar tarafından insanlığın diğer zihnî ve amelî birikimlerinden de istifade ile geliştirilen din ve dünya görüşünün; insan, toplum, devlet gibi insanî konularda kendine has ilkeleri ve felsefesi bulunan tarihî tecrübenin, kültür ve uygarlığın genel adı olmuştur.” (Mustafa Sinanoğlu, “İslâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 1-2.

³⁹⁰ Ejder Okumuş, “İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, *Tevilat*, 1 (1), 2020, 61-95.

³⁹¹ H. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985, I, 17.

³⁹² Mustafa Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, 47.

³⁹³ Arabistan adının ‘çöl’ veya ‘çıplak ova’ anlamında olan ‘urbe’ kelimesinden geldiği tahmin edilmektedir. Gerçekten de Arabistan'ın büyük kısmı çöllerle kaplıdır. Bu bakımdan Araplar ülkelerine ‘Ceziretü'l-Arap’ ya da ‘el-Cezire’ derler. Türkler ve İranlılar, bu ülkeye: ‘Arapların oturduğu yer’ anlamında ‘Arabistan’ derler. (A. Yılmaz Boyunağa, *Tebliğden Günümüze İslâm Tarihi, Akabe Biat Yayınları*, İstanbul, 1993, 7.

³⁹⁴ Holt, I, 19.

³⁹⁵ Boyunağa, 7-8.

İslâm öncesi Arap toplumlarının dinî inançları ise, çok tanrılı bir inanç sistemine dayanıyordu. Araplar, kendilerini Allah’a yakınlaştırmaları için³⁹⁶ kutsal saydıkları putlara taparlardı.³⁹⁷ Mekke de bulunan Kâbe, çeşitli putlarla dolu bir tapınak olarak kabul ediliyor ve Araplar için önemli bir dinî merkez konumundaydı.³⁹⁸ Putperestliğin bir sonucu olarak da ‘beyt’ denilen put evleri şeklinde tapınaklar yapılmıştır. Gücü yetenler kendilerine özel tapınak haneler inşa ettikleri gibi, gücü yetmeyenler ise Kabe’nin veya diğer tapınakların birinin önünde hoşuna giden bir taş diker ve bu taşın etrafında tavaf ederdi.³⁹⁹

Ekonomik olarak da İslâm öncesi Araplar genellikle tarım, hayvancılık ve ticaretle uğraşırlardı. Arabistan Yarımadası’nın coğrafi koşulları, tarımın sınırlı olduğu bir bölge olmasına rağmen, kabileler hayvancılık ve ticaret yoluyla geçimlerini sağlamaya çalışırlardı. Özellikle Kureyş kabilesi ile özdeşleşmiş kervan ticareti, Arap toplumunda önemli bir ekonomik faaliyet olarak öne çıkmaktaydı.⁴⁰⁰ Bununla birlikte, bölgenin simgesi haline gelen çok miktarda hurma yetiştiriciliği ve çöl ortamında ulaşımı sağlayan deve, ön plana çıkmaktadır.⁴⁰¹

Araplar genel olarak merkezî bir idareye sahip olmayıp kabileler halinde yaşıyorlardı.⁴⁰² Bir kısmı, yerleşik hayat yaşayan “hadarileri” oluştururken, diğer kısmı ise farklı bölgelerde, birbirlerine karşı nefret ve düşmanlık içerisinde yağma yapan göçebe “bedevîler” halinde yaşamaktaydılar.⁴⁰³ Aralarında siyasî bir birlik olmadığı için devlet anlayışı kabile geleneklerine dönüşerek özerk yapılar oluşmuştur. Ayrıca ortak bir kanun ve nizam olmadığından, hukuk anlayışı denilebilecek bir tasavvur da bulunmamaktaydı. Gücü elinde bulunduranlar, her türlü tahakkümü gerçekleştirebiliyorlardı. Bu da birçok hukuksuz vakıanın oluşmasına sebep

³⁹⁶ Zümer: 39/3.

³⁹⁷ Hasan, 92.

³⁹⁸ Neş’et Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (3. Baskı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1957, 81.

³⁹⁹ İbrahim Sarıçam, “Hz. Peygamber Dönemi”, (2. Baskı), Eyüp Baş (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, 73.

⁴⁰⁰ Hasan, 83.; Bkz. Emrah Dindi, *Kur’an’da İslâm Öncesi Kültür*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, 325-331.

⁴⁰¹ Boyunağa, 7-8.

⁴⁰² Hasan, 73.; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, (11. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2002, 68.

⁴⁰³ Hasan, 86.

olabilmekteydi.⁴⁰⁴ Diğer açıdan da bölgede ki Farşlılar ve Bizanslılar gibi büyük devletlere karşı da denge politikası sürdürmeye çalışıyorlardı.⁴⁰⁵

Arapların ekserisi, ümmi olarak ifade edilen okuma yazma bilmeyen bir toplumdur. Bu sebeple, toplumda sözlü gelenek hâkim olup, yazma ve kayıt geleneği bulunmamaktaydı.⁴⁰⁶ Bu durum, doğal olarak insanların zekasını güçlendirdiği gibi derin duygu sahibi olmalarını sağlamış ve gelişen hayal dünyası ile şiirin gelişmesine sebep olmuştur.⁴⁰⁷

İslâm öncesi Arap toplumunda hürler, köleler ve mevali şeklinde üç farklı sosyal sınıf bulunmaktaydı. Bunlardan hürler en üst tabaka da olan ve aynı haklara sahip; kabile mensupları, kahinler, şairler ve savaşlarda isim yapan kimselerden oluşmaktaydı. Köleler ya da esirler ise hürlerin sahip oldukları haklara sahip olmayan, pazarlarda alınıp satılan, hayvanlardan daha değersiz görülen ve efendisinin dilediği gibi muamele ettiği grubu oluşturmaktaydı. Mevali olanlar da hürler ve köleler arasında bir sınıfta olan, efendileri tarafından özgürlükleri kendilerine verilmiş ve efendisiyle akrabalık bağı oluşan esir ve cariyelerden oluşmaktaydı.⁴⁰⁸

1.2.3.2. İslâmiyet ile Birlikte Değişen Toplumsal Yapı

İslamiyet’le birlikte Arap yarımadasında kısa bir zamanda kapsamlı bir değişim yaşanmıştır. Bu değişim, tarihsel süreçte pek tanınmayan ve durgun olan Arap toplumuna bir dinamizm kazandırmış ve dağınık bir sosyal yapıyı birleştirerek yeni bir toplum oluşturmuştur. Ayrıca bu değişim etkisi, sadece Arap yarımadasında kalmamış Bizans ve İran gibi kadim toplumlar ile diğer farklı bölgelerde ki toplumlarda da değişim etkisi yapmıştır.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ Seyyid Ebu’l A’la Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, (3. Basım), Pınar Yayınları, İstanbul 1992, I, 81

⁴⁰⁵ Fazlurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, (3. Baskı), (Çev.: Yusuf Balcı vd.), İnkılab Yayınları, İstanbul 2003, I, 15.; Aydın, 49.

⁴⁰⁶ Hasan, 17.

⁴⁰⁷ Boyunağa, 37.; İrfan Şahid, “Edebiyat” *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, (2. Baskı), ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, (Çev.: Hamdi Aktaş vd.), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997, 4/204.

⁴⁰⁸ Neşet, 132.

⁴⁰⁹ Robert Mantran, *İslâm’ın Yayılış Tarihi*, (Çev.: İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981, 61.

İslâm, öncelikle bireysel bağlamda zihinsel değişimi hedef alır. Çünkü birey, toplumsal yapının temel taşıdır. Bu sebeple, İslâm'ın başlangıcı, birey olan Rasûlullâh (s.a.s.) ile başlamıştır. Başka bir ifadeyle İslâm, toplumsal değişimi Rasûlullâh'ın (s.a.s.) üzerinden gerçekleştirme sürecini başlatmıştır.⁴¹⁰

İslâm, yukarıda genel yapısı ifade edilen bir topluma gelmiştir. Ancak aynı zamanda evrensel ve son ilahi din olma gibi bir özelliğe de sahiptir. İslâm ve toplumsal değişim etkileşimi önem arz etmektedir. Çünkü İslâm'ın hem değiştirme hem de bir yönüyle değişimi kısıtlama özelliği bulunmaktadır.⁴¹¹ Bu iki durum çoğu zaman eş zamanlı bir seyir de takip edebilmektedir. Yani bir yönüyle toplumsal yapıyı değiştirmeye çalışırken, diğer yönüyle de oluşturduğu değişimi korumayı amaçlayan bir etkileşimi sürdürür.

Aslında İslâm, öncelikle yeni bir dünya görüşü tasavvuru oluşturur. Bu değişimi; Kur'an gibi referans bir kitap, kendine özgü bir dil ve kavramlarla⁴¹² gerçekleştirir. Her toplum, sahip olduğu dünya görüşüne göre bir şekillenme içerisinde olmaktadır. Toplumsal değişimin sağlıklı olabilmesi için öncelikle bu dünya görüşünün değişmesi gerekmektedir. İslâm'ın dünya görüşü, sadece zihinde biten bir süreç olmayıp, doğa-toplum ilişkisini çok boyutlu olarak ele alan ve konusu insan olan her alanda bir bakış açısı oluşturma üzerine kurulmuştur. Her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı⁴¹³ prensibini esas alarak, toplumsal değişimi bu ölçüler çerçevesinde oluşturma amacını gütmektedir. Bu ölçüye göre tüm kâinatın bir amaç, düzen, birlik ve beraberlik esasına göre şekillenmesi gerekmektedir.⁴¹⁴

İslâm, bu değişim sürecini rastgele yapmayıp, sosyokültürel gerçekliğe uygun bir “*tedrici süreç*” metoduyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu süreç, toplumun kendi içerisinde tanınmışlık vurgusuyla seçilen bir peygamberle başlamıştır.⁴¹⁵ Ayrıca Kur'an, indiği toplumda anlaşılma problemi olmasın diye toplumun kullandığı dil olan Arapça ile

⁴¹⁰ Okumuş, “İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, 69.

⁴¹¹ Okumuş, “İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, 80.

⁴¹² Okumuş, “İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, 70.

⁴¹³ Kamer: 54/49.

⁴¹⁴ Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenışı*, 31.

⁴¹⁵ Bakara: 2/146.

indirilmiştir.⁴¹⁶ Böylece değişim sürecine olumsuz etki yapabilecek önyargıların oluşmasına engel olunmuştur.

Bu değişim süreci, Mekke ve Medine dönemi olarak iki şekilde kategorize edilmektedir. Mekke dönemi, değişimin zihinsel alt yapısı denilebilecek bir süreç olmuştur. İncanın temel referansı olan kelime-i tevhidin zihinlere yerleşmesi ve tasavvura yönelik bir değişim süreci başlamıştır.⁴¹⁷ Tevhid merkezli bu değişim sürecinin, birey ve toplum üzerinde oluşturduğu ilk etkiler, din anlayışında ve fikri değişim şeklinde olmuştur. On üç yıllık Mekke dönemi sürecinde Kur'an, peygamberlik müessesesi üzerinden mevcut dinî anlayışların yanlışlarına atıfta bulunarak tevhid çağrısı yapmıştır.⁴¹⁸ Zihinlere hâkim olan putperestlik, ruhlara ve yıldızlara tapma⁴¹⁹ gibi dağınık inançlardan kurtaracak bir değişim süreci başlatılmıştır. Önce Rasûlullâh (s.a.s.) özelinde sonra da sahabeyle “*örnek insan modeli*” oluşturmuştur. Bunlar, ortak kimlik oluşturacak şekilde “*Mü'min*” ya da “*Müslüman*” ismiyle isimlendirilmişlerdir. İncanın belirlemiş olduğu kurallar çerçevesinde kendilerini değiştirip, yine “*örnek toplum*” modeli olarak bir cemaat oluşturmuşlardır.⁴²⁰ Mekke döneminde bu zihinsel dönüşümün bir sonucu olarak oluşan cemaat, Medine döneminde hızlı bir şekilde yeni toplumsal yapının oluşmasına geçiş yapmıştır.⁴²¹

İslâm'ın getirdiği çok boyutlu değişim, hayatın her aşamasında tedrici bir şekilde kendisini göstermiştir. Özellikle Medine döneminde değişimle birlikte oluşan yeni toplumun inşa süreci, daha da belirgin ve hızlı bir şekilde oluşmuştur. Çünkü İslâm öncelikle bir “*toplum şuuru*” oluşturmuştur.⁴²² Nitekim Kur'an'da bu şuuru oluşturacak birçok atıflar da bulunmaktadır.

Dinin, toplumu bütünleştirici ve değiştirici fonksiyonu, İslâm'da açık bir şekilde görülmektedir. Mekke döneminde farklı sosyal grupta olanlar, iman ederek “*mü'minler*” adı altında bütünleşmiş ve “*cemaat şuuru*” ile bir araya gelmişlerdir. Bu bütünleşme süreci, Medine döneminde daha da belirginleşerek, “*muhacir*” ve “*ensar*” adı altında yeni bir toplum oluşumuyla sonuçlanmıştır. Bu toplum, sadece Müslümanlardan teşekkül

⁴¹⁶ Yûsuf: 12/2.; Şûra: 42/7.

⁴¹⁷ Okumuş, “İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, 71.

⁴¹⁸ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992, 13.

⁴¹⁹ Mevdudi, I, 81.

⁴²⁰ Hizmetli, 90.

⁴²¹ Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenışı*, 37.

⁴²² Yümni Sezen, *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, 63.

etmemiştir. Ayrıca, Medine’de yerleşik olan ve çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu gayrimüslimlerle, kanun bağlamında birliktelik de oluşturulmuştur.⁴²³

Toplumsal bütünleşmenin belirgin olarak görüldüğü bu yeni toplum inşasında, aşamalı olarak toplumsal yapının diğer unsurlar da oluşmaya başlamıştır. Öncelikle, oluşan toplumsal bütünlüğün daha canlı ve süreklilik arz etmesi için toplumsal birçok fonksiyonun uygulandığı mescit inşa edilmiştir. Bu mescit, süreç içerisinde birlik ve beraberliği dinamik hale getiren bir kuruma dönüşmüştür.⁴²⁴

İslâm öncesi Araplarda kanun ve nizam uygulayacak bir otorite olmadığı için⁴²⁵ sorunlarını kabile reisine götürerek keyfi bir bakışla çözerlerdi. Mekke döneminde cemaat vasfıyla oluşan birliktelik, Medine’de ilahi ölçüler bağlamında bir otorite ile hukuk ve kanun altyapısına sahip devlete dönüşmüştür. Böylece, keyfi uygulamalara son verilerek, hukuk düzeni bağlamında bir kurumsal yapı oluşmuştur.⁴²⁶

Medine’de toplumsal yapı, bütün unsurlarıyla birlikte yeni normlara uyum sağlayacak şekilde değişip dönüşmeye başlamıştır. İslâm’ın toplumsal değişim anlayışında, teknik bağlamda doğal süreç ve toplumsal irade esası vardır. Nitekim bu husus Kur’an’da açık bir şekilde ifade edilmiştir.

1.2.3.3. İslâmi İlimlerin Oluşum Süreci ve Değişim

İslâm öncesi Arap toplumunun, “ilmin” zıddı olarak “cahiliye” ismiyle vasıflandırılması, İslâm’ın ayırt edici özelliğinin “ilim” olduğunu göstermektedir.⁴²⁷ Aynı şekilde İslâm medeniyetinin temellerinin Kur’an ve sünnet olması bu ilmi özelliğinden kaynaklanmaktadır.⁴²⁸ Bununla birlikte, gerek Kur’an’da gerekse hadislerde ilme çokça atıfta bulunulması, ilmin ehemmiyetini ortaya koyan bir göstergedir.⁴²⁹

⁴²³ Hüseyin Algül, “Muhacirun-Ensar Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (5), Bursa 1993, 25-52.

⁴²⁴ Ahmet Önkıl, “Cami”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 46-56.

⁴²⁵ Aydın, 53.

⁴²⁶ Hasan, 233.

⁴²⁷ Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 17-19.

⁴²⁸ Vesile Şemşek, “İslâm Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 45, 2020, 280-290.

⁴²⁹ İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 109-114.

İslâm'ın ilk dönemlerinde ilim, tekil ve diğer etkileşimlerden bağımsız⁴³⁰ olarak sadece Kur'an ve Sünnet bağlamında kullanılmıştır. Sistematik bir disiplin ve ilimler olarak çoğul bir şekilde kullanımı daha sonraki dönemlerde başlamıştır.⁴³¹

İlim olarak Kur'an ve sünnet, İslâm'ın ilk dönemlerinde genel olarak homojen denilebilecek sosyokültürel bir topluma gelmiştir. Bu sebeple, farklı kültürlerle etkileşimin doğuracağı sorunlarla yüzleşme süreci henüz başlamamıştır. Ayrıca bu süreç gerek dil ve gerekse teknik olarak sosyal gerçekliğe uygun bir şekilde oluşmuştur. İlimin kaynağı olarak vahiy, aktif olarak indiği ve Rasûlullâh (s.a.s.) hayatta olduğu için farklı bir ilmi disipline ihtiyaç duyulmamıştır. Böylece vahyin gözetiminde ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) örneğinde, zihinsel ve pratik değişimini gerçekleştiren İslâm toplumu teşekkül etmiş ve yeni bir sürece girmiştir. Ancak vahyin kesilmesi ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatıyla birlikte artık Müslümanlar Kur'an ve Sünnetle baş başa kalmışlardır.⁴³²

Toplumsal değişimi sağlayan bu yeni dinin kurumsallaşması için bilimsel bir gelişmeye ihtiyacı bulunmaktaydı. Meydana gelen hızlı değişim ve beraberinde oluşan sorunlar, farklı alanlarda yeni düzenlemeleri zorunlu hale getirmiştir. Bunun sonucu olarak da ilmi hareketler, hızla gelişen ve değişen topluma, İslâm'ın ruhuna uygun çözümler üretmek ve yön verebilmek için ortaya çıkmış ve şekillenmeye başlamıştır.⁴³³

Bu yeni süreçte, İslâmî ilimlerin oluşumu ve gelişimi değişim döngüsüyle paralellik arz etmiştir. Değişim döngüsünün birçok farklı bileşenleri ve faktörleri bulunmaktadır. Bunlar, iç ve dış faktörler şeklinde kategorize edilmiştir. İç faktörler; lugavî, siyasî ve iktisadî gibi bileşenlerden oluşmuştur.⁴³⁴ Bu iç ve dış faktörlerin etkisiyle, toplumlarda ve nesillerde meydana gelen değişim döngüsü, her alanda yeni ihtiyaçları zorunlu hale getirmiştir. Ayrıca bu değişim döngüsü, her zaman aynı şekilde ve istikamette olmadığı için etkileşimler de farklı şekillerde olmuştur.⁴³⁵ Dolayısıyla İslâm, bir yönüyle toplumsal

⁴³⁰ Ziyad Al-Rawashdeh, *Kur'an'da İlim Kavramı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010, 2.

⁴³¹ Sönmez Kutlu, "İslâm Bilimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", <http://www.sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=6042&/%C4%B0slam-BilimlerininDo%C4%9Fu%C5%9Fu-ve-Geli%C5%9Fimi>. (Erişim 23 Mayıs 2023).

⁴³² Kutlu, a.g.y.

⁴³³ Okumuş, *Toplumsal Değişim ve Din*, 130.

⁴³⁴ Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999, I, 311.; Kutlu, a.g.y.

⁴³⁵ İbn Haldûn, I, 59.

yapıyı değiştirerek yeni bir toplum inşa ederken, diğer yöneyle de iç ve dış faktörlerin etkisiyle oluşan değişime uyum sağlayacak adımlar da atmıştır.

İç faktör olarak Kur'an'ın ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) okumaya,⁴³⁶ ilme/bilgiye,⁴³⁷ öğrenmeye,⁴³⁸ düşünmeye⁴³⁹ ve araştırmaya⁴⁴⁰ yönelik teşvikleri, toplumun zihin dünyasında önemli bir değişim etkisi yapmıştır. Bu zihinsel değişim, toplum yapısında siyasî, iktisadî ve ilmi açıdan da önemli yapısal değişimler gerçekleştirmiştir. Süreç içerisinde diğer bileşenlerle etkileşim, toplumda; siyasî, itikadi ve fikri ekollerin oluşmasına ve kurumsallaşmasına sebep olduğu gibi İslâmî ilimlerde de bağımsızlaşma ve ihtisaslaşma yolunu açmıştır.⁴⁴¹

Kur'an ve Sünnetin dilsel özellikleri, farklı anlaşılmalarda öncelikli bir etken olmuştur. Çünkü Arapçanın çok anlamlı, muhkem ve müteşabih gibi özellikleri yorum farklılığına ve ihtilafa sebep olmuştur.⁴⁴² Bunun sonucu olarak da Hariciler, Mutezile ve Mürcie gibi farklı ekoller doğmuştur. Bu ekoller, nasları kendi görüşlerine göre yorumlayarak farklı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Nitekim İslâm düşünce tarihinde “tecsim”, “tenzih”, “cebiri” ve “ihtiyar” gibi kavramsal ihtilaflar dilsel bağlamda oluşmuş sonuçlardır.⁴⁴³

Kur'an ve Sünnetin ilme teşvik edici söylemi, yeni muhataplarında etki göstermiş ve Kur'an okunup anlaşılmaya çalışılmıştır. Ancak Kur'an'ın kendine has olan “çok yönlü anlamlar yüklü” olmasından dolayı herkese, onu istediği gibi anlama imkânı veriyordu. Böyle bir süreçte insanlar, farklı yollar ve metotlar takip ederek İslâm düşünce yapısının oluşmasına etkide bulunmuşlardır.⁴⁴⁴

İslâm toplumunun coğrafi sahası ve demografik yapısı sabit değildir. Yeryüzünde farklı beldelere yayılmış ve farklı demografik yapılarla etkileşim içinde olmuştur. Bu etkileşim sürecinde temel saik, Kur'an ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sünneti olmuştur. İslâm medeniyetinin insan fitratına uygun olan çağrısı, kısa sürede karşılık bulmuş ve hızlı bir

⁴³⁶ Alak: 96/1.

⁴³⁷ Zümer: 39/9.

⁴³⁸ Tirmizi, Fedâilü'l-Kur'ân: 15.

⁴³⁹ Nahl: 16/11.

⁴⁴⁰ Âl-i İmrân: 3/190-191.

⁴⁴¹ Kutlu, a.g.y.

⁴⁴² Kazanç, 188.

⁴⁴³ Neşşar, I, 311-312.

⁴⁴⁴ Neşşar, I, 320.

şekilde yayılmıştır. Doğal olarak Müslümanlar, bu yayılma sürecinde kadim medeniyetleri karşılarında bulmuş ve onlarla mücadele etmiştir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla bu çok boyutlu değişim döngüsü, yeni ihtiyaçları ve çözümleri de beraberinde getirmiştir.

Daha önce de ifade edildiği üzere İslâm öncesi Arap toplumu, sosyokültürel olarak dağınık ve birbirlerine karşı kin ve düşmanlık besleyen bir kabile anlayış içerisinde yaşıyordu. Ayrıca toplumsal yapı içerisinde Hristiyan ve Yahudiler gibi, farklı inanç grupları da bulunmaktaydı. İslâm, öncelikle zihinsel ve ahlakî dönüşümü sağlayarak, toplumsal yapıdaki siyasî dağınıklığı gidermiş ve tek ilah inancı etrafında yeni bir toplum oluşturmuştur. Nitekim toplumsal yapı, Rasûlullâh (s.a.s.) önderliğinde ve yirmi üç yıllık bir süreçte, belirlenen hedefler çerçevesinde düzenlemeler yapılarak değişime uğramıştır.⁴⁴⁶

Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatıyla, Müslümanlar için yeni bir süreç başlamıştır. Artık vahyin inme süreci sona erdiği gibi, Rasûlullâh'ta (s.a.s.) hayatta olmayacaktır. Bu yeni süreçte meydana gelen önemli problemlerin siyasî nitelikte olması, daha sonraki süreçte de değişimlerin ana faktörünün siyasî olacağını gösterecektir. Nitekim bu siyasî problemler, özellikle ilk iki halife döneminde büyümeye dönüşmüş ve kazanılmış değerler önemli ölçüde korunmuştur. Ancak Hz. Osman döneminden itibaren siyasî problemler, toplumsal yapıda önemli kırılma eşikleri oluşturmuş ve bunun sonucu olarak da yapısal değişimler gerçekleşmiştir.⁴⁴⁷ Özellikle de Hz. Osman'ın öldürülmesi en önemli kırılma noktalarından biri olmuştur. Bu olay, nasların siyasî saiklerle yorumlanmasına kapı aralamış ve toplumsal yapıda önemli değişimleri de peşinden getirmiştir. Artık siyasî bütünlük bozulmaya başladığı gibi; siyasî, itikadi ve fikhî ayrılıkların belirginleştiği ekoller oluşmaya başlamıştır.⁴⁴⁸ Bu ekoller, nasları belirlemiş oldukları usul ve esaslara göre yorumlamaya başlamış ve zamanla sistematik hale gelmişlerdir.⁴⁴⁹

Toplumsal değişimde önemli bir etken olan bazı dış faktörler,⁴⁵⁰ aynı zamanda İslâmî ilimlerin oluşumunda da önemli bir etken olmuştur. Bu dış etkenler, İslâmî ilimlerin oluşum ve gelişiminde, olumlu olduğu gibi olumsuz etkileri de olmuştur. Bu

⁴⁴⁵ Neşşar, I, 319.

⁴⁴⁶ Kutlu, a.g.y.

⁴⁴⁷ Fethi Kerim Kazanc, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (24), 2007, 179-227.

⁴⁴⁸ Neşşar, I, 313.

⁴⁴⁹ Kutlu, a.g.y.

⁴⁵⁰ Hizmetli, 87.

süreçte dış saldırılara, özellikle kelâm ilmiyle, karşılık verilmiş ve birçok eserler İslâm ilimleri kültür havuzuna kazandırılmıştır.⁴⁵¹ Bununla birlikte, farklı dinlere mensup ve sonradan Müslüman olanlar, İslâm'a uygun olmayan, önceki dinlerine ait kültür ve düşünce kalıplarını İslâm düşünce dünyasına taşıyarak olumsuz etkide bulundukları gibi İslâm'ı içerden bozmak niyetiyle Müslümanmış gibi görünen gruplarda vardır.⁴⁵² Özellikle tefsirde İsrailiyyat ve Şia'da görülen imamet anlayışı gibi birtakım görüşler buna örnek olarak verilebilir.⁴⁵³

İslâm'ın yayılmasıyla birlikte, diğer kültürlerle etkileşim ve değişim süreci de hızlanmıştır. İslâm'ın ilme önem vermesinden dolayı, bu etkileşim sürecinde tercüme hareketlerini de hızlanmıştır. Özellikle felsefe kitaplarının tercüme edilmesi, İslâmî ilimlerde önemli değişim etkisi yapmıştır. Felsefî akımlarla, İslâm düşüncesinin birçok konuda farklı yaklaşımlar sergilemesi çatışma, savunma ve belli ilkeler çerçevesinde uzlaşma süreci başlatmıştır. Örneğin Mutezile, İslâm akaidini savunma konusunda felsefecilerin metodunu kullanırken, kelâmcılar naslar çerçevesinde kalarak akli çıkarım metodunu kullanmıştır.⁴⁵⁴

İslâm ilimler tarihine bakıldığında hem iç hem de dış faktörlerin etkisiyle oluşan değişim süreçleri ortaya konmuştur. Bu çerçevede her ilmin kendine has bir tarihi oluşmuştur. Bu ilimlerin tarihi, değişim bağlamında genel hatlarıyla ele alınacaktır.

Sonuç olarak İslâmî ilimlerin referans kaynağı Kur'an olup, inançla ilgili âyetler Kelâm; hukuk ve muamelatla ilgili âyetler fıkıh, takva, zühd ve ahlakla ilgili âyetler tasavvuf ilminin ilgi alanına girmektedir.⁴⁵⁵

1.2.3.3.1. Kur'an Tarihi ve Değişim

Bu başlık altında, toplumsal yapıda meydana gelen değişimlerin, Kur'an ilimlerinin oluşumuna nasıl etki ettiği konusu, genel hatlarıyla ele alınacaktır.

⁴⁵¹ Kutlu, a.g.y.

⁴⁵² Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Sıbğatullah Kaya), Şûra Yayınları, İstanbul 1966, 22.

⁴⁵³ Kutlu, a.g.y.

⁴⁵⁴ Ebu Zehra, 23.

⁴⁵⁵ Ömer Kara, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", İlyas Çelebi (Ed.), *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, 147-154.

Kur'an tarihi, İslâm'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ın ortaya çıkışı, derlenmesi ve yayılmasıyla ilgili bir süreci ifade eder. Bu süreç, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) 610 yılında ilk vahyi almasıyla başlamış ve bu vahiyler, O'nun (s.a.v.) hayatı boyunca devam etmiştir. Rasûlullâh (s.a.s.), vahiyleri aldığı gibi topluma aktarmış ve Müslümanlar da bu vahiyleri ezberlemiş ve yazmışlardır.⁴⁵⁶

Kur'an,⁴⁵⁷ kendisine has karakteristik özellikleri olan bir kitaptır. Tarihin belli bir zaman diliminde, sosyokültürel kalıpları teşekkül etmiş bir toplum özelinde, kendi indiği zamandan kıyamete kadar sürecek olan dünya hayatında, birey ve toplumu planlı bir şekilde değiştirmek için Allah tarafında indirilmiş bir kitap olarak da tarif edilebilir.⁴⁵⁸

Kur'an, Müslüman toplumunun dinî hayatının temel kaynağı olup, toplumsal değişim üzerinde etkili olmuştur. Kur'an'ın hükümleri, İslâm toplumunun sosyal, kültürel ve hukukî yapısını şekillendirmiştir. Kur'an'ın mesajları, toplumun değişen ihtiyaçlarına ve koşullarına uyum sağlamak için yorumlanmış ve uygulanmıştır.

Kur'an'ın değişmezliği ve Allah tarafından korunacağı âyetle sabittir.⁴⁵⁹ Kıyamete kadar oluşacak hiçbir değişim, Kur'an'da bir değişim etkisi yapmayacaktır. Ancak Kur'an'ın ilk indiği gündeki değişmezlik özelliğini koruyacak ilimler, zaman ve değişen şartlara göre oluşmuş ve çeşitlenmiştir. Bu durum, genel olarak Kur'an'ın inmiş olduğu dil ve ihtiva ettiği anlam üzerinden gözlemlenebilir. Nitekim her peygamber kendi kavminin dili ile gönderildiği⁴⁶⁰ gibi Rasûlullâh (s.a.s.) ve Kur'an Arap kavminin dili ile gönderilmiştir.⁴⁶¹

Genel olarak peygamberlerin ve özelde Rasûlullâh'ın (s.a.s.), kendi toplumlarının sosyokültürel gerçekliğine uygun olarak gönderilmesi, toplumların sosyokültürel

⁴⁵⁶ M. M. El-A'zami, *Kur'an Tarihi*, (4. Baskı), (Ter.: Ömer Türker, Fatih Serenli), İz Yayınları, İstanbul 2018, 105.

⁴⁵⁷ Bkz. Ahmed Salim, *Cühudu's-Sahabe fi Cem'i'l-Kur'an*, İdaretü'l-Sekafetü'l-İslâmiyye, Kuveyt 2013.; Kur'an ıstılahı olarak: Yüce Allah'ın, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Arapça olarak indirilmiş, bize kadar tevâtür yoluyla nakledilmiş kıraati ile ibadet olunan, mushaflarda yazılı, Fatiha sûresi ile başlayan Nas sûresi ile sona ermiş kelâmdır diye tarif edilmiştir. (Celaleddin es-Suyuti, *Muhtasar el-İtkan fi Ulumi'i-Kuran 'Kur'an İlimleri'*, (Çev.: Ömer Kara), Ravza Yayınları, İstanbul 1993, 27.)

⁴⁵⁸ Yaşar Düzenli, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", İlyas Çelebi (Ed.), *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, 161-169.

⁴⁵⁹ Hicr: 15/9.

⁴⁶⁰ "Allah'ın emirlerini onlara iyice açıklasın diye her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik." (İbrahim: 14/4.)

⁴⁶¹ Yusuf: 12/2.; Zuhurf: 43/3.; Şûrâ: 42/7.

gerçekliğinin tespitini önemli hale getirdiği hususu, daha önce ifade edilmişti.⁴⁶² Dinin, indirildiği zamanda ki gönderildiği dilin özelliklerini tespit etmek de önemli hale gelmiştir. İslâm'ın geliş sürecinde Arap toplumu, okuma yazma bilmeyen “ümme” bir toplum özelliğini taşımaktaydı. Hatta bu ümmilik vasfının, İslâm'ın ilk döneminde de devam ettiği görülmektedir.⁴⁶³ Bu durum gerek Kur'an'da⁴⁶⁴ gerekse hadislerde⁴⁶⁵ açık bir şekilde ifade edilmiştir.

İslâm, toplumsal değişim sürecini okuma,⁴⁶⁶ kalem⁴⁶⁷ ve yazma⁴⁶⁸ anahtar kavramlarıyla başlatmıştır. Kur'an'ın korunması ve kayda geçirilmesi mevcut şartlar içerisinde bir zorunluluk olarak görülmüştür. Bu sebeple, inen vahiy, Allah'ın kontrolünde inmiş, Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından ezberlenmiş,⁴⁶⁹ ezberletilmiş ve vahiy katipleri tarafından yazıya geçirilmiştir.⁴⁷⁰ Yazıya geçilirken de yine zamanın mevcut yazı araçları kullanılmıştır. Bunlar da hurma dalı, hurma kabuğu, deri, geniş düz taşlar ve kürek kemiği gibi araçlardır.⁴⁷¹ Bu şekilde, mevcut şartlar içerisinde korumanın en iyi şekilde yapılması sağlanmıştır. Ayrıca sosyokültürel olarak, toplumun sözel geleneğe sahip olması ve hafızalarının güçlü olması ezberi kolaylaştırmıştır.⁴⁷² Bununla birlikte yeni toplum inşasında okuma yazmaya büyük bir önem verilirken, bu hususta savaş esirlerinden dahi istifade edilmiştir. Bedir savaşında esir alınanlardan okuma yazma bilenler, on Müslüman çocuğa okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılmışlardır.⁴⁷³

⁴⁶² Mustafa Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, 47.

⁴⁶³ Tayyar Altıkulaç, *Mesahif-i Kadime*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2021, 38.; “Oruç Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinden bir buçuk yıl sonra Şaban ayında Medine'de farz kılınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber oruç ibadetinin farz kılınmasından sonra Ramazan ayının başlangıç ve bitiminin tespit şeklini basit bir yöntemle ashabına anlatırken “Biz ümmi bir toplumuz. Okuma yazma bilmeyiz...” (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Muhammed Zuheyr b. Nâsirunâsir (Thk.), Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 2001, Savm: 13.) (Altıkulaç, 38)

⁴⁶⁴ A'raf: 7/157.

⁴⁶⁵ Buhârî, Savm: 13.

⁴⁶⁶ Alak: 96/1.

⁴⁶⁷ Alak: 96/1.; Kalem: 68/1.

⁴⁶⁸ Kalem: 68/1.

⁴⁶⁹ A'lâ: 87/6.

⁴⁷⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, (3. Baskı), Böre Yayınevi, İstanbul 1956, 9.; Altıkulaç, 39.

⁴⁷¹ Bkz. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, (8. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ekim 2015, 138-139.

⁴⁷² İzmirli, 9.

⁴⁷³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitabu'l-Tabakati'l-Kebir*, Ali Muhammed Ömer (Thk.), Mektetu'l-Hanci, Kahire 2001, 20.

Rasûlullâh (s.a.s.) hayatta iken toplum, Kur'an ile bir değişim sürecine girmiştir. Kur'an bağlamında ki bütün tasarruflar O'nun (s.a.v.) özelinde gerçekleşiyordu. Bu sebeple, Kur'an'ın hayata dönüşmesinde herhangi bir problemle karşılaşılıyordu. Ayrıca Rasûlullâh (s.a.s.) hayattayken vahyin iniş süreci devam ettiği için Kur'an'ın toplanması mümkün olmamıştı.⁴⁷⁴ Ancak Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatıyla, Kur'an ile planlı bir şekilde değişen toplum, yeni sorunlarla karşılaşmış ve çözüm arayışına girmiştir. Bu sorunlardan biri de Kur'an'ın toplanmasıyla ilgilidir. Özellikle Yemame savaşında yetmişe yakın hafızı şehit olunca Hz. Ömer, Kur'an ile ilgili kaygılarını halife olan Hz. Ebu Bekir'e iletmıştır. Bu kaygıyı haklı bulan Hz. Ebu Bekir, Zeyd b. Sabit'i⁴⁷⁵ çağırarak durumu kendisine açmıştır. Zeyd, bu hususa önce ihtiyatlı davranmış ancak daha sonra Yemame ve farklı yerlerde ki savaş sonuçlarını görünce, işin ciddiyetini fark etmiş ve çözüm için sorumluluk almıştır.⁴⁷⁶

Kur'an'ın toplanması, nasıl ki toplumsal değişimden kaynaklı bir ihtiyaçtan hasıl olmuşsa aynı şekilde istinsahı, yedi harf üzere inmesi, noktalanması ve harekelenmesi ile tefsir edilmesi gibi Kur'an ilimlerinin de toplumsal değişimle irtibatlı süreçleri bulunmaktadır.

Kur'an'ın korunması ilahi bir vaattir. Ancak bu vaadin, beşerî çabalara bağlanmış yönleri de bulunmaktadır. Bu çabalar, tarihî süreç içerisinde belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir.⁴⁷⁷ İşte Kur'an'ın çoğaltılması da bu faaliyetlerden bir tanesidir.⁴⁷⁸

Hz. Ebu Bekir döneminde cem' edilen ve "İmam Mushaf" olarak isimlendirilen Kur'an, Hz. Osman döneminde meydana gelen coğrafi ve demografik değişimden kaynaklı kıraat ihtilafından, nüshaların çoğaltılması ihtiyacını doğmuştur. Çünkü hem Medine'de hem de diğer bölgelerde Kur'an'ın farklı kıraatleri öğrenilmişti. Bu kıraat farklılığı, süreç içerisinde ihtilafa ve insanların birbirlerini farklı ithamlara kadar

⁴⁷⁴ Demirci, 155.

⁴⁷⁵ "Zeyd bin Sabit, Hz. Peygamber'in vefatına kadar vahiy kâtipliğinde kalmıştır. Hz. Peygamberin vefat senesinde bütün Âyeti kerimelerin Hz. Cebrail'e arz olduğu gibi Vahiy Kâtibi Zeyd bin Sabit yazdığı bütün âyetleri Rasûlullâh'a (s.a.s.) arz etmiştir. Böylece " Arza-i ahire"i yani son arz olunanı yazmıştır. Bundan başka Peygamberimizin yanında tercüman idi. Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer, daha sonra Hz. Osman, Zeyd bin Sabit'e itimatları bundan kaynaklıdır" (İzmirli, 10.)

⁴⁷⁶ İzmirli, 10.; Bkz. İbn Ebi Davud, *Kitabu'l-Mesahif*, (2. Baskı), Thk. Muhibbiddin Abdissebhan Vaiz, Daru'l-Beşair'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, 153-169.

⁴⁷⁷ Abdulvahap Özsoy, "Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur'an'ın Cem'i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı Rivâyetin Kaynak Değeri", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (43), 2015, 104-138.

⁴⁷⁸ Demirci, 166.

götürmüştür. Hatta Hz. Osman'ın ilk yıllarında, Azerbaycan ve Ermenistan seferlerinde, farklı bölgelerden gelen Müslümanlar arasında kıraat ihtilafı çıkmış ve tehlikeli bir boyuta ulaşmıştır.⁴⁷⁹ Bu problem karşısında Hz. Osman, Medine'de insanları bir kıraat üzere birleştirme hususunda, sahabeyle istişarede bulunarak onların onayını almıştır. Bunun sonucunda, Hz. Ebu Bekir döneminde toplanan ve Hz. Hafsa'nın yanında bulunan Mushaf' istenmiş ve bu Mushaf'ın nüshalarını çoğaltarak belli şehir merkezlerine, kıraati bilen ve insanlara öğreten karilerle birlikte, gönderilmiştir.⁴⁸⁰ Ayrıca gönderilen Mushaf dışında ki Kur'an nüshalarının ve diğer yazılı sayfaların imha edilmesi emredilmiştir.⁴⁸¹

Bütün bu süreçte oluşarlardan, toplumsal değışimin izlerini sürmek mümkündür. Çünkü Rasûlullâh (s.a.s.) zamanında toplumun, sosyokültürel yapısına uygun olarak “yedi harf” üzere okuma serbestliğı vardı. Bu serbestlik, Rasûlullâh'tan (s.a.s.) sonra değışen coğrafya ve demografi ile sorun oluşturmaya başlayınca, çözüm olarak Kureyş lehçesi esasına göre okuma birliğı sağlanmıştır.⁴⁸²

Toplumsal değışimin zorunlu hale getirdiğı diğer bir hususta, Kur'an'ın noktalanması ve harekelenmesidir. Bu durum, daha önce nokta ve harekeden bağımsız şekilde, basit olan Arap yazısının, süreç içerisinde gelişmesi ve yayılmasıdır. Daha önce dar bir kültürel sahada sorun olmayan Arap dili, coğrafi ve demografik değışimle birlikte sorun olmaya ve anlam problemi oluşturmaya başlamıştır. Rasûlullâh (s.a.s.) ve dört halife döneminde nokta, hemze, şedde gibi işaretlerin olmamasından dolayı sorun olmayan bu yazı şekli, ifade edildiğı şekilde Arap olmayanların İslâm'a girmesiyle oluşan toplumsal değışimle, sorun olmaya başlamıştır. Bu sorun öncelikle, Basra valisi Ziyâd b. Sümeyye'nin (ö. 53/673), devrinin büyük filoloğı Ebu'l-Esved ed-Düeli'den (ö. 69/688) bir sistem geliştirmesi isteğı ile başlamıştır. Bu istek ilk ed-Düeli tarafında olumlu karşılanmamıştır. Ancak bir şahsın ⁴⁸³“أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ” âyetinde geçen “ve resûlühü” ifadesi “ve resûlihi” şeklinde yanlış okumasıyla oluşan anlam bozulmasını görünce teklifi kabul etmiştir. Çünkü bu yanlış okumada, “... Allah ve Resûlü müşriklerden beridir ...” anlamına gelen âyet, irâb hatası ile okununca “... Allah,

⁴⁷⁹ Demirci, 167.

⁴⁸⁰ İbn Ebi Davud, 115-116.

⁴⁸¹ İzmirli, 12.; Demirci, 167.

⁴⁸² Buhârî, Fedâilul-Kur'ân.; İzmirli, 12, 17.

⁴⁸³ Tevbe: 9/3.

müşriklerden ve Resûlünden beridir ..." şeklinde bir anlama bürünmüştür.⁴⁸⁴ Bu "hareke" sorunu, "fetha" için harfin üstüne, "kesre" için altına ve "ötre" için de önüne bir nokta konmuştur.⁴⁸⁵

Diğer bir sorun da yine Arap olmayanlar için şeklen birbirine benzeyip noktalarla ayrılan "ق, ف, غ, ع, ظ, ط, ض, ص, ش, س, ز, ر, ذ, د, (خ, ح, ج) (ث, ت, ب)" bu harflerin tanınması için görüldüğü şekilde ki noktalar, olmadığında okuma problemi oluşturmaktadır. Bu sorun da Irak valisi Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/713) tarafından görevlendirilen, devrin büyük âlimi Nasr b. Âsim (ö. 89/708), bazı rivâyetlere göre de Yahya b. Ya'mer (ö. 129/746) tarafından, harfleri birbirinden ayıran noktalar koymuştur ki buna "i'câm" denilmektedir.⁴⁸⁶

Değişimin zorunlu kıldığı bu şekli müdahalelerle birlikte, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması sürecinde de farklı görüşler ve yorumlar ortaya çıkmıştır. Tefsir ilmi, bu anlama ve yorumlama çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Değişim faktörlerinin çeşitlenmesiyle, anlama ve yorumlama daha da problematik bir hal almış ve bu problemin çözümü içinde dilsel ve bağlamsal çalışmalar gündeme gelmiştir.⁴⁸⁷ Farklı İslâm alimleri, Kur'an'ın anlamını açıklamak ve pratik uygulamalarını belirlemek için farklı yöntemler ve yaklaşımlar kullanmışlardır. Bu da Kur'an'ın yorumlanması ve uygulanmasında çeşitlilik ve değişimlere yol açmıştır.

1.2.3.3.2. Hadis Tarihi ve Değişim

Hadisleri ilk kaynağından yani Rasûlullâh'tan (s.a.s.) bugüne kadar gelişini, geçirmiş olduğu merhaleleri ihtiva eden hadis tarihi, toplumsal değişimin hadis ilimlerine yansımaları değerlendirme noktasında önemli bir yere sahiptir. Bu başlık altında Ahmet Yücel'in hazırlamış olduğu "Hadis Tarihi" kronolojisi baz alınarak, hadis tarihi ve değişim ilişkisi ele alınmaya çalışılmıştır.

⁴⁸⁴ Demirci, 191.; İzmirli, 16.

⁴⁸⁵ İzmirli, 16.

⁴⁸⁶ Demirci, 192.

⁴⁸⁷ Mehmet Evkuran, "Metni Doğru Anladığımızdan Nasıl Emin Olabiliriz? -İslâm Düşüncesinde Yorumun Meşruiyeti Üzerine-", Mehmet Kubat-Mehmet Birsın vd. (Ed.), *İslâm ve Yorum*, İnönü Üniversitesi Yayınları, Malatya 2017, 17-36.

Hadis, sözlükte “kadîm” yani eskinin zıddı olan “yeni” manasına geldiği gibi “haber” anlamına da kullanılır.⁴⁸⁸ Bununla birlikte söz,⁴⁸⁹ açıklama,⁴⁹⁰ olay⁴⁹¹ ve kıssa⁴⁹² gibi anlamlarda da gelir. Ayrıca Kur’an’a da “hadis” adıyla atıfta bulunulmuştur.⁴⁹³ Rasûlullâh (s.a.s.) kendi sözlerini “hadis” olarak ifade etmiştir.⁴⁹⁴ Ayrıca hadisçiler “hadis” kavramıyla eşanlamı olarak “sünnet” kelimesini de kullanırlar.⁴⁹⁵ Sünnet, sözlükte “ister iyi olsun ister kötü olsun⁴⁹⁶ izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek” manasında kullanılırken, terim olarak da fıkıh, fıkıh usulü, hadis ve kelâm ilimlerinde farklı kullanılmakla birlikte hepsinde Rasûlullâh (s.a.s.) ile ilişkili olma yada onun yolunu izleme noktasına birleşir.⁴⁹⁷

İstilahî olarak da farklı açılardan ve kapsam içeriğine sahip tanımlamalar yapmıştır. *Hadisçiler*, Rasûlullâh’a (s.a.s.) nispet edilen her türlü söz “kavl”, iş “fiil”, onaylama “takrir” ve durum “hal” ile ilgili haberler; *Fakihler*, Rasûlullâh’a (s.a.s.) nispet edilen söz, fiil ve takrirler; *kaynağına* göre Rasûlullâh’a (s.a.s.)⁴⁹⁸, ashabına⁴⁹⁹ ve tabiuna⁵⁰⁰ nispet edilen söz, fiil ve takrirlerdir.⁵⁰¹

Hadis tarihi, *hadislerin ilk kaynağı olan Hz. Peygamber’le (s.a.s.) başlayıp günümüze kadar devam eden yaklaşık on beş asırlık bir zaman dilimini kapsamaktadır.*⁵⁰² Bu süreç, toplumsal değişimle oluşan ihtiyaçlar bağlamında, hadislerin tespiti ve doğru anlaşılması için oluşan ilimlerin sürecidir.⁵⁰³ Diğer bir ifadeyle, hadislerin toplanması ve aktarılmasıyla ilgili bir disiplindir.

⁴⁸⁸ İbn Manzûr, 796-797.

⁴⁸⁹ Tahrîm: 66/3.

⁴⁹⁰ Kehf: 18/70.

⁴⁹¹ Yusuf: 12/101.

⁴⁹² Tâhâ: 20/9.

⁴⁹³ Tur: 52/34.

⁴⁹⁴ “Ebû Hüreyre’nin, kıyamet gününde kendisinin şefaatine ilk önce kimin nâil olacağını sorması üzerine Resûlullah, “Ey Ebû Hüreyre! Hadise olan merakını bildiğim için bu hadis hakkında ilk soruyu senin soracağını tahmin ediyordum” demiştir. (Buhârî, İlim: 33.; Rikâk: 51.)

⁴⁹⁵ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, Hadisevi, İstanbul 2006, 288.

⁴⁹⁶ Kardavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 21.

⁴⁹⁷ Murteza Bedir, “Sünnet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 153-154.

⁴⁹⁸ Merfu: Senedi nasıl olursa olsun, Rasûlullâh (s.a.s.)’e açıkça veya hükmen nispet edilen hadis; Mürselin karşısında kullanıldığında muttasıl manası kastedilir. (Bkz. Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 183.)

⁴⁹⁹ Mevfkuf: Sahabenin söz ve fiilleri, bunlarla ilgili haberlerdir. (Bkz. Aydın, 188.)

⁵⁰⁰ Maktu: İslâm tarihinde ikinci nesil olan tabiundan veya sonraki nesillerden birine ait olduğu söylenen söz ve iş, bu söz ve işlerle ilgili haber7hadis. (Bkz. Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 178)

⁵⁰¹ Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 109.

⁵⁰² Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (29. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, 15.

⁵⁰³ Yücel, 23.

Hadisler, İslâm'ın temel ikinci kaynağı olarak kabul edildiği gibi İslâm hukuku, inançlar, ibadetler ve günlük yaşamla ilgili detayları da içerir.⁵⁰⁴ Bununla birlikte, İslâm toplumunun oluşumunda, toplumsal değişimi etkileyen bir rol oynamıştır.⁵⁰⁵ İslâm'ın erken dönemlerinde toplumun sosyal, kültürel ve hukukî yapısı hadisler aracılığıyla şekillenmiştir.⁵⁰⁶ Hadisler, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) öğretilerini ve uygulamalarını aktardığı için toplumda dinî yönergelerin anlaşılması ve uygulanmasına yardımcı olmuştur.⁵⁰⁷

Hadis tarihi de Kur'an tarihi gibi sosyokültürel toplumsal değişim bağlamında benzer bir süreç yaşamıştır. Rasûlullâh (s.a.s.) ümmi bir peygamber olduğu gibi içinden geldiği toplumun çoğun okuma yazma bilmiyordu.⁵⁰⁸ Ayrıca teknik olarak yazım araçları da ilkel ve kısıtlı olarak bulunmaktaydı.⁵⁰⁹ Bu sosyokültürel gerçeklik bağlamında Rasûlullâh (s.a.s.), kendisine gelen vahyi az sayıda olan vahiy katiplerine yazdırıyordu.⁵¹⁰ Vahiy dışında kendisine ait sözlerin yazılmasını, vahiyle karışma endişesiyle, genel bir prensip olarak yasaklamıştır. Ancak bu yasaktan istisna edilenlerde bulunmaktadır.⁵¹¹

Rasûlullâh (s.a.s.) hayatta olduğu dönemde, genel süreç bu şekilde devam etmiştir. Bu süreçte sahabe ise, Kur'an ve Sünnet bağlamında bir değişim ve dönüşüm süreci yaşıyordu. Sahabe özelinde oluşan yeni toplumun sosyolojik unsurları, Rasûlullâh (s.a.s.) örneğinde aşamalı olarak şekillenmeye başlamıştır.

Sahabe için kırılma noktası olarak ifade edilebilecek değişim süreci, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatı ve vahyin kesilmesiyle başlamıştır. Bu yeni süreçte hem değişim hem de değişimle birlikte oluşan sorunlar ve ihtiyaçlar zincirleme bir şekilde oluşmaya başlamıştır.⁵¹² Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefat şoku gölgesinde karşılaşılan en belirgin sorun, halifelik konusunda olmuştur. Sahabe toplumu, halifenin belirlenmesi için bir dizi

⁵⁰⁴ Kandemir, 27.

⁵⁰⁵ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, 104.

⁵⁰⁶ Yavuz Önal, "Gelenek-Sünnet İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (11), 1999, 79-96.

⁵⁰⁷ Kandemir, 46-47.

⁵⁰⁸ Hakkı Dursun Yıldız, "Arap", TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 272-276.

⁵⁰⁹ Muhammed Hamidullah, *Muhtasar Hadis Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007, 19.

⁵¹⁰ M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 447-449.

⁵¹¹ Abdullah b. Amr'ın en çok hadis ihtiva ettiği anlaşılan sahîfesi "eş-Şahîfetü's-şâdıka" bunlardandır. (Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, 199.)

⁵¹² Ahmet Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, 205-281.

tartışma ve mücadele yaşadıktan sonra Hz. Ebu Bekir'i, halife olarak seçmişlerdir.⁵¹³ Bununla birlikte, İslâm'ı yaymak ve İslâm devletini genişletmek için bir dizi fetih hareketleri de başlamıştır. İslâm, Arabistan dışında farklı bölgelere yayılmış ve büyük bir genişleme sürecine girmiştir.⁵¹⁴ Bu coğrafi ve demografik değişimle İslâm devleti içinde, hukukî ve idari düzenleme ihtiyacı duyulunca, Rasûlullâh (s.a.s.) dönemindeki uygulamaların yanı sıra, yeni düzenlemeler ve kararlar alınarak, İslâm'ın toplum hayatını düzenleyen kurallar oluşturulmuştur.⁵¹⁵ Ayrıca Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde sahabe, doğrudan Rasûlullâh'ın (s.a.s.) öğretilerini almış ve bu bilgileri aktarmışlardır. Ancak Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatıyla birlikte sahabe için özellikle hadis konusunda yeni bir süreç başlamıştır. Hadisin kaynağı olarak Rasûlullâh (s.a.s.) hayatta olmadığı için artık hadis konusunda daha ihtiyatlı bir süreç başlamıştır.⁵¹⁶ Her ne kadar yaygın ve sistematik olmasa da birtakım temel kurallar uygulanmaya başlanmıştır. Bunlar “*hadis rivâyetinde ihtiyatlı davranmak*”, “*az hadis rivâyet etmek*”, *hatalı rivâyetleri düzeltmek*”, “*hadisleri müzakere etmek*” ve “*hatırlamak amacıyla hadisleri yazmak*”⁵¹⁷ şeklinde tasnif edilebilir.

Toplumsal değişimin daha da belirginleştiği ve hızlandığı dönem tabiin ve tabe-i tabiin dönemidir. Bu dönemde sahabe döneminde olmayan yeni siyasî, sosyal ve kültürel değişimler olmuştur. Bu değişimler, yeni ihtiyaçlar doğurmuş ve hadis nakli için yeni kuralların konulmasını zorunlu hale getirmiştir.⁵¹⁸ Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve peşinden Hz. Ali döneminde meydana gelen Cemel ve Sıffin gibi iç savaşlar sonucunda Müslümanların birlerini öldürmesi; büyük günah, iman-küfür, kader ve insanın fiilleri gibi konuları tartışmaya açmıştır.⁵¹⁹ Bu tartışmalar, süreç içerisinde daha da derinleşerek grup ve fırka oluşumuna kadar götürmüştür.

İçeride meydana gelen bu siyasî ve sosyal olayların etkisiyle oluşan değişimler, doğal olarak diğer ilimleri etkilediği gibi hadis ilmini de etkilemiştir. Özellikle, “el-

⁵¹³ Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 101-108.

⁵¹⁴ Ömer Özpinar, “Hadis ilminin Gelişim Dönemi” *Hadis El Kitabı*, Zîşan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 89.

⁵¹⁵ Mustafa Fayda, “Ömer”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 44-51.

⁵¹⁶ M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 27-64.

⁵¹⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 27.

⁵¹⁸ Ulu, 37-40.

⁵¹⁹ Hasan Hacak, “İslâm Hukuku İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, İlyas Çelebi (Ed.), *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, 513.

fitnetü'l-kübra” olarak ifade edilen Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle,⁵²⁰ toplumsal yapıda çok boyutlu kırılmalar ve değişimler yaşanmaya başlanmıştır. Bunun sonucu olarak, toplumda güven duygusu zedelenmiş ve hadis uydurma faaliyetleri de artmaya başlamıştır.⁵²¹ İslâm alimleri, oluşan bu sorunlara karşı tedbir amaçlı çeşitli adımlar atmışlardır.⁵²² Bunların başında öncelikli olarak “*isnat faaliyetinin başlaması*” gelir.⁵²³ İsnad, yaygınlaşıp hadisin ayrılmaz parçası haline gelince, bu sefer de ravilerin hadis rivâyetine ehil olup olmadığını araştırmak için “*cerh ve ta’dil faaliyeti başlamıştır*”.⁵²⁴

Diğer bir tedbir uygulaması da “*yazılı rivâyetlere geçiştir*” ki Rasûlullâh (s.a.s.) ve sahabe döneminde Kur’an dışında hadis yazımı, hadis ilminin sistematik bir parçası değildi.⁵²⁵ Hadis yazımı, bireysel bağlamda kısmi olarak sadece hatırlamak amacıyla yapılıyordu.⁵²⁶ Yoksa amaç daha sonraki nesillere yazılı metin bırakmak değildi. Sözlü kültürün hâkim olması ve Arap yazısının tam gelişmemiş olmaması hadis ilminin ezber ve müzakere yoluyla korunma metodunu yaygınlaştırmıştır.⁵²⁷ Ancak yine toplumsal değişimin bir sonucu ve alimlerin yok olup gitmesinden kaynaklı olarak halife Ömer b. Abdulaziz’in (ö. 101/720) girişimiyle resmi tedvin süreci başlamıştır. Bu emri ilk uygulayan da İbn Şihâb ez-Zühri’dir. (ö. 124/742).⁵²⁸

Hicri ikinci asırdan itibaren hadis yazımı, hadis ilminin sistematik bir parçası olurken, aynı zamanda yazılı rivâyet döneminin başlangıcı olmuştur.⁵²⁹ Bu değişim ve dönüşümle birlikte yeni sorunlar da baş göstermeye başlamıştır. Hadislerin yazıya geçirilmesi bir taraftan hadislerin korunmasını sağlarken diğer taraftan da yazının tam gelişmemiş ve belli standartlara ulaşmamış olmasından dolayı ehil olmayanların elinde tashif ve tahriflere uğruyordu.⁵³⁰ Bu duruma, İslâmî coğrafyanın genişlemesi ve Arap

⁵²⁰ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-kübrâ: 'Osman*, Daru'l-Mearif, Kahire 1959, 213.

⁵²¹ Kandemir, “Hadis”, XV/27-64.

⁵²² Alparslan Kartal, “Cerh-Ta’dil İlminde “Deccâl” Kavramının Kullanımı”, *Usul İslâm Araştırmaları*, 35 (35), 2021, 139-182.

⁵²³ Ahmet Yücel, *Hadis Usulü*, (24. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2016, 35.

⁵²⁴ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usulü*, (17. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2008, 79.

⁵²⁵ Yücel, *Hadis Tarihi*, 43.

⁵²⁶ Hamidullah, 45.

⁵²⁷ Kandemir, 30.

⁵²⁸ Halit Özkan, “Zühri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 544-549.

⁵²⁹ Umeri, 17-18.

⁵³⁰ Kadir Paksoy, “Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (1), 2004, 97-116.

olmayan Müslümanların İslâmî ilimlerle meşgul olması katılınca, sorunun boyutu daha net olarak görülecektir.⁵³¹

Bu sefer de yazılan hadislerden kaynaklı olabilecek sorunların çözümü için birtakım önlemler alınmaya başlanmıştır. Önlem olarak da sadece yazılan hadislerle yetinilmemiş, sahifelerde yapılan istinsahlarda hatalar yapılabileceği hususuna dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte istinsah edilen metinlerin ehline arz edilmesi hususunda uyarılarda da bulunulmuştur. Bu arz işinin rastgele olmaması içinde “*sema ve kıraat metotları geliştirilmiştir.*”⁵³² Öyle ki, hadis rivâyetinde sema ve kıraat metodu uyulması gereken zorunlu bir kural haline gelmiştir.

Tedvin sürecinin yaygınlaşmasıyla birlikte hadislerden istifade etme zorluğu oluşmaya başlamıştır. Çünkü hadisler, konularına ya da belli kriterlere göre değil de rastgele toplanıyordu. Bu sebeple, hicri ikinci asrın ortalarına doğru, tedvin edilen hadislerden daha kolay istifade edebilmek için konularına göre tasnif edilmiş eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.⁵³³

Bu süreçte hadis ilminde, iç etkenlerden kaynaklı değişimler olduğu gibi dış etkenlerden kaynaklı değişimlerde olmuştur. Genişleyen İslâm coğrafyası ve demografik değişim etkisiyle birçok yeni etkileşimler oluşmuştur. Özellikle bu dönemde, dış kültürlerle temas sonucunda ilmi, fikri ve teknik olarak çok yönlü değişimler yaşanmıştır. Bu değişimlerin başında felsefe, matematik, astronomi, tıp ve kimya gibi “ulûmü’l-evâil”⁵³⁴ olarak isimlendirilen eserlerin Arapça’ya tercüme edilmesiyle başlayan zihinsel ve fikirselsel değişimler vardır. Bu değişimler, ekollerin oluşmasına ve var olan ekollerin şekillenmesinde önemli etkiler yapmıştır. Bu etkileşim aynı zamanda ekollerin hadislerin bilgisel değerini, sıhhat tespitini ve yorumlanmasını da etkilemiştir. Bu ekollerden “*ehl-i hadis*”, “*ehl-i re’y*”, “*Mu’tezile*”, “*Şia*” ve “*ehl-i zühhd ve tasavvuf*”, farklı hadis metodolojisinin oluşmasında önemli etkiler yapmışlardır.

⁵³¹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 45.

⁵³² Yücel, *Hadis Usulü*, 79-80.

⁵³³ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis ilimleri ve Hadis Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983, 110.

⁵³⁴ Emevîler döneminde ilmî hareketin ağırlık merkezini dinî ilimler ve bu ilimlerle yakından ilgili olan İslâm tarihi teşkil ediyordu. Bunun yanında tıp ve kimya gibi önceki milletlerden alınan ve “ulûmü’l-evâil” denilen ilimlerde tercüme faaliyeti bu dönemde başladı. (İsmail Yiğit, “Emevîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 87-104.)

Değişim bağlamında etkileşimlerin sonuçları gün geçtikçe farklılaşarak derinleşmektedir. Bu çerçevede hicri üçüncü asır, hadis ilimleri açısından gelişme dönemi olarak ifade edilebilir. Bu dönemde, ekoller arasında hadis tartışmaları daha da çeşitlenmiştir. Daha önce ifade edildiği üzere ulûmü'l-evâil ilimlerinin etkisiyle ikna olma eşikleri değişerek sorgulayıcı bir zihniyet oluşmuştur. Ayrıca kaynaktan uzaklaştıkça oluşan perdelerin doğurduğu soru işaretleri de eklenince, bu tartışmalar zorunlu bir sonuç olduğu görülecektir.⁵³⁵

Her ekol kendi belirlediği metot ve anlayışla bir değerlendirme yapmıştır. Doğal olarak bu metotlar farklı olunca da farklı yaklaşımlar oluşmuştur. Hadislerin genel olarak mütevatir olmayan bir kanalla gelmesi, “haber-i vahidin” bilgi değeri konusunu tartışmaya açmıştır.⁵³⁶ Bu tartışma daha sonraki süreçte özellikle itikadi mezheplerin hüküm inşasında önemli bir etkene sahip olacaktır. Aynı şekilde kader bağlamında “insanın filleri” konusu da tartışılmıştır. Bu hususta Mutezile ve ehl-i hadisin yaklaşımları farklı olmuştur. Yine, “rü’yetullah”, “Allah’ın sıfatları” ve “halku'l-Kur'an” gibi konular da tartışılmış ve toplumda önemli değişim sağlayan sonuçlar doğurmuştur.⁵³⁷ Bu sonuçlardan biri olarak “mihne olayı”, Abbasiler döneminde toplumda ayrışmaya götüren derin bir yara olmuştur.⁵³⁸ Ayrıca bu tartışmalar, “ehl-i hadisin eleştiri edebiyatını” gelişmesine sebep olurken, gündeme gelen sorulara cevap vermek için iman tanımı, iman artıp eksildiği, Kur'an'ın mahluk olmadığı, kulların fiillerinin mahluk olduğu, kader, büyük günah işleyenlerin durumu, rü'yetullah, Allah'ın sıfatları, arşın mahiyeti gibi konularda ehl-i hadis alimleri tarafından Mu'tezile'ye reddiye niteliğinde eserler kaleme alınmıştır. Bununla birlikte, bu tartışmalar ekoller arasında “cerh ve ta'dile” etki edecek ithamlara kadar götürmüştür.⁵³⁹

Değişim ve ihtiyaçlar döngüsünün bir sonucu olarak hicri üçüncü asırda “temel hadis kaynakları” yazılmaya başlanmıştır. Bu eserler, daha önceki tartışmaların bir sonucu olarak, eleştiri ve cevap niteliğinde eserler olunca hadis usulü ve ilimleri için yeni bir dönem olmuştur. Bu dönemde ki alimlerin temel felsefesi Kur'an, sünnet ve sahabe

⁵³⁵ Kandemir, XV, 27-64.

⁵³⁶ Hüseyin Kahraman, “Ahad Haber”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 293.; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIV, 349-352.

⁵³⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 70.

⁵³⁸ Hayrettin Yücesoy, “Mihne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 26-28.

⁵³⁹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 78-82.

anlayışı bağlamında bir İslâm düşüncesi oluşturmaktı. Çünkü bulundukları zaman diliminde, çok farklı faktörlerin etkileşimi ile çok boyutlu değişimler yaşanmış ve bunun sonucu olarak da “bid’at” olarak ifade edilen anlayışlar artmıştır. Bu sebeple alimler, bunlara karşı dini koruyucu eserler kaleme alma zorunluğu hissetmişlerdir. Daha sonra “kütüb-i sitte” veya “kütüb-i erbaa” olarak isimlendirilen eserler bu dönemde yazılmıştır.⁵⁴⁰ Eserlerindeki “bab” başlıkları, kendi zamanlarındaki sorunlara cevap niteliğinde başlıklar olduğunu gösterecek niteliktedir. Nitekim sahih ve zayıf hadisleri ihtiva eden eserlerin yazılması dönemin ihtiyacını gösteren göstergelerden bir tanesidir.

Bu dönemde hadis ilmindeki diğer bir gelişme de “hadis usulü ve ilimleri” ilgili gelişmelerdir. Hicri ikinci asırda geliştirilen ve uygulanan hadis usulü kaideleri, üçüncü asırda kısmen de olsa yazılmaya başlanmıştır.⁵⁴¹ Ayrıca hadis rivâyetlerinde görülen çelişkiler ve anlam problemleri bağlamında ki eleştirileri cevaplamak için de hadis ilimlerinde çeşitlenme de bu dönemde görülmüştür.⁵⁴² Bu çerçevede “cerh ve ta’dil”, “ilel’l-hadis”, “garibu’l-hadis”, “ihtilafu’l-hadis” ve “nasih ve mensuh” gibi daha birçok konuda eserler yazılmıştır.⁵⁴³

Hicri dördüncü ve beşinci asırlar ilmi sahada, tartışma ve savunma merkezli bir süreç yaşanmıştır. Ayrıca bu dönem, İslâm felsefe geleneğinin zirve yaptığı bir dönem olması sebebiyle itikadi, fikhî ve felsefî görüşler bağlamında yoğun tartışmalara sahne olmuştur. Bu durum, mezhepler arası taassup ve dışlayıcı bir etki yapmıştır.⁵⁴⁴ Özellikle de ehl-i hadis, Mutezile ve ehl-i rey üçgeninde ciddi tartışmalar sonucunda birtakım siyasî etkenler sebebiyle de ehl-i hadis, Mu’tezile ve ehl-i re’y karşısında güç kazanmıştır. Kazanılan bu gücün bir sonucu olarak da genel nitelikli ilk hadis usulü eserleri yazıldığı gibi temel hadis kaynakları, rical ve diğer hadis ilimleri ile ilgili eserler de kaleme alınmıştır.⁵⁴⁵ Ayrıca bu dönem, kitap bağlamında ilk şerhlerin ortaya çıktığı, mevzu

⁵⁴⁰ Yücel, “Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, 234.

⁵⁴¹ Huriye Martı, “Hadis Usulü”, Hadis El Kitabı, Zışan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 225-226.

⁵⁴² Yücel, “Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, 237.

⁵⁴³ Huriye Martı, “Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi”, Hadis El Kitabı, Zışan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 133-144.

⁵⁴⁴ Özpınar, “Hadis ilminin Gelişim Dönemi”, 100.

⁵⁴⁵ Martı, “Hadis Usulü”, 228.

hadislerin müstakil kitaplarda toplandığı ve temel hadis kitapları üzerinde “müstedrek” ve “müstahreç” türünden çalışmaların yapıldığı bir dönem olmuştur.⁵⁴⁶

Yukarıda hadis ilmi ile ilgili hicri beşinci asra kadar genel hatları çizilen tarihî süreç, “rivâyet dönemi” olarak isimlendirilmiştir. Hicri altıncı asırdan on ikinci asrın sonlarına kadar olan süreç ise “nakil dönemi” olarak ifade edilmiştir. Bu dönemin öne çıkan belirgin özelliği, rivâyet döneminin sona ermesi ve rivâyet döneminde yazılan temel eserlerin nakledilmesi ile bu dönemdeki çalışmaların özgün eserler olmayıp, geçmiş dönemde yazılan eserler üzerinde yapılmasıdır.⁵⁴⁷

Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de sosyokültürel değişimler, hadis ilimleri üzerinde önemli bir değişim etkisi yapmıştır. Özellikle İslâm coğrafyasının çeşitlenmesi, siyasî bölünmüşlük, farklı kültür ve ilimlerle etkileşimin sonucunda meydana gelen zihinsel ve teknik gelişmeler, hadislerin farklı yorumlanmasına sebep olmuştur.⁵⁴⁸ Özellikle tasavvufi yorumlamalar buna örnek olarak gösterilebilir.⁵⁴⁹

Bu dönemin, nakil dönemi olarak ifade edilmesinin temelinde, hadis ilminde değişen paradigmadan kaynaklandığı görülmektedir. Bu değişim, yeni sürecin geçmişten gelen eserler bağlamında şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Artık rivâyet döneminde oluşan eserler ve kurallar merkeze alınarak çalışmalar yapılmıştır. Özellikle “Kütüb-i Sitte” merkezli otoriterleşmenin başlamasıyla birlikte, “hadislerin sıhhatini belirleme” ve “hadis ricali” kitaplarının yazımına kadar, bu temel kitaplar esas alınmıştır.⁵⁵⁰ Bunlarla birlikte yine “Kütüb-i Sitte” merkezli olarak, “Kütüb-i Sitte’yi cem”, “Kütüb-i Sitte ve Müsnedleri cem”, “Zevaid”, “Etraf”, “Şerh”, “Tahric”, “Hadis Fetvaları”, “Hadis Usulü” ve “Hadis Kavramları” ile ilgili çalışmalar yapılmıştır.⁵⁵¹

Hicri on üçüncü asır (m. 19. yüzyıl), tüm dünyada toplumsal değişimin çok boyutlu, yaygın ve derinlemesine yaşandığı bir dönem olmuştur. Özellikle miladi 15. yüzyıldan itibaren Batı merkezli gelişen Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi’nin

⁵⁴⁶ Yücel, *Hadis Tarihi*, 121-123.; Koçkuzu, 290-291.

⁵⁴⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 127-128.

⁵⁴⁸ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, 17.

⁵⁴⁹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufi Hadis Şerhleri ve Konevinin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990, 11.

⁵⁵⁰ Mehmet Dilek, “Kitapların Rivâyet Dönemi”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 154.

⁵⁵¹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 152-162.

değişim sonuçları 19. Yüzyıldan itibaren daha belirgin şekilde görülmeye başlanmıştır.⁵⁵² Bu değişim sadece Batı'da kalmamış İslâm coğrafyası dahil tüm dünyada etkisini göstermiştir. Değişim faktörlerinin çeşitlenmesi ve birbirleriyle etkileşim halinde olması, değişimi yaygınlaştırmış ve hızlandırmıştır.⁵⁵³

Bu değişim, 17. yüzyılda Avrupa fikir ve zihin dünyasında önemli değişimler yapmıştır. Aydınlanma olarak adlandırılan bu süreçte, uzun süre kilise tahakkümünde bulunan Avrupa'da “akıl ve felsefe” merkezli bir düşünce süreci başlarken dine karşı olumsuz bir önyargı ve karşı tutum oluşmaya başlamıştır. Özellikle bu dönemde, bilimsel ve teknik gelişmelerin hızlanması, metafizik bir özelliğe sahip olan dinlere karşı pozitivist düşünceyi güçlendirmiştir.⁵⁵⁴

Batı elde ettiği bu gücü Asya, Afrika ve Amerika kıtalarında sömürge imparatorlukları kurarak yerli halkları sömürmüş, topraklarına egemen olmuş ve kaynaklarını kontrol etmişlerdir. Bu durum, sömürge ülkelerin ekonomik ve toplumsal yapılarında büyük değişimlere yol açmıştır. Sömürgecilik aynı zamanda, sömürge ülkelere dil, din ve yaşam tarzı dayatması yaparak sosyokültürel değişime sebep olmuştur.⁵⁵⁵

Batı'da oluşan bu hızlı ve baş döndürücü gelişmeye ve değişime karşı, İslâm aleminde tam tersine durağan bir durum yaşanmıştır. Özellikle Osmanlı'da siyasî ve teknik gerilemelerin sorgulanmaya başlanması ve kurtuluş reçete arayışları, değişimin fikri alt yapısını ateşleyen süreci başlatmıştır. *Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık* anlayışları merkezli çözüm arayışları oluşmaya başlamıştır.⁵⁵⁶

Bu çözüm arayışları, İslâm ilimleri üzerinde de tartışma, sorgulama ve savunma sürecini başlatmıştır. Böylece İslâm ilimlerinde “modern” kavramı bağlamında değişimler baş göstermeye başlamıştır. Bu çerçevede *gelenekçiler, İslâm modernistleri ve selefiler* şeklinde üç farklı anlayış oluşmuştur.⁵⁵⁷

⁵⁵² Yücel, *Hadis Tarihi*, 179-184.

⁵⁵³ Ferhat Koca, “İslâm Hukuku İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, 588.

⁵⁵⁴ Akarsu, 26.

⁵⁵⁵ Ahmet Kavas, “Sömürgecilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 394-397.

⁵⁵⁶ Yücel, *Hadis Tarihi*, 180.

⁵⁵⁷ İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İz Yayınları, İstanbul 2010, 26-33.

Bu değişimin, hadisle ilgili kısmının merkezinde “oryantalistler” bulunmaktadır. Oryantalistler, İslâm aleminde yaptıkları uzun süren araştırmalarından sonra, Müslümanlara karşı başarının askerî ve siyasî yöntemlerle gerçekleştiremeyeceğini, bunun ancak dinî argümanlarla gerçekleştirebileceği tezini ortaya atmışlardır.⁵⁵⁸ Bu noktada Kur’an’ın direk hedefe alınarak değişimin olamayacağını fark eden oryantalistler, İslâm medeniyetinin temelini oluşturan ve koruyucu role sahip olan sünneti/hadisi hedefe alarak araştırmalar yapmaya başlamışlardır. Bunu yaparken de direk olarak hadisi inkâr etmek yerine, İslâm aleminde oluşan sünnet/hadis anlayışını değiştirme çalışmalarıyla başlamışlardır. Bunun için de hadislerin peygamberle ilişkisinin olmadığı tezi çerçevesinde Hristiyanlıkta belirleyici bir kavram olan “gelenek” kavramını kullanmışlardır.⁵⁵⁹ Bu tezlerini delillendirmek için de “hadislerin ortaya çıkış tarihini tespit etmek” şeklinde formüller ispatlamaya çalışmışlardır. İslâm dünyasında, oryantalistlerin bu tezlerine karşı cevap niteliğinde çalışmalar yapılmıştır.⁵⁶⁰

Modern dönemin çok yönlü değişim etkisi, özellikle İslâm aleminde, hadis ilimleri üzerinde büyük tartışmalara sebep olmuştur. Hindistan, Pakistan, Türkiye, İran ve Arap dünyası gibi ülke bazında çalışmalar olduğu gibi, akademik çalışmalar olarak üniversite ve medreselerde de hadis çalışmaları yapılmıştır.⁵⁶¹ Ayrıca farklı bakış açısıyla Fazlurrahman, Mevdudi ve A’zami gibi öne çıkan şahıslara özgü çalışmalarda bulunmaktadır.⁵⁶² Bütün bu çalışmalar, meydana gelen değişimlerin yansımalarına karşı cevap, eleştiri, yeni yaklaşımlar ve hadislerin anlaşılmasında yöntem arayışları şeklinde gerçekleşmiştir.⁵⁶³

Görüleceği üzere, değişimle birlikte oluşan ihtiyaçların giderilmesi, yeni ihtiyaçların oluşmasına sebep olmaktadır. Bu şekilde zincirleme ihtiyaçlar silsilesi oluşmaktadır. Bu durum zorunlu olarak hadis ilminin gelişmesini sağlamıştır. Değişimi, hadis ilmindeki gelişimin zorunlu sebebi saymak yanlış olmayacaktır.

⁵⁵⁸ Fatma Kızıl, “Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımı”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 173.

⁵⁵⁹ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 11.

⁵⁶⁰ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, 66.

⁵⁶¹ Hatiboğlu, 19-20.

⁵⁶² Yücel, *Hadis Tarihi*, 225-234.

⁵⁶³ Şaban Ali Düzgün, “İlahiyat ve Din Bilimlerini Bilimler Hiyerarşisinde Konumlandırmanın İmkânı”, 448.

1.2.3.3.3. Diğer İlimler ve Değişim

İslâm ilimlerinin temel kaynağı olarak Kur'an ve hadis ile ilgili, genel hatlarla yapılan tarihsel değerlendirmeden sonra, bu başlık altında da Kur'an ve hadis kaynaklı fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilimlerinin tarihsel süreçte “değişim” kavramı bağlamında geçirdikleri süreç ele alınacaktır.

1.2.3.3.3.1. Fıkıh Tarihi ve Değişim

Fıkıh, sözlükte; bir şeyi bilmek ve anlamak manasına gelir.⁵⁶⁴ İslâm'ın ilk dönemlerinde genel olarak gerek Kur'an'da⁵⁶⁵ gerekse hadislerde⁵⁶⁶ bu anlamda kullanılmıştır.⁵⁶⁷ Ancak hicri ikinci asırda, dinî ilimlerin gelişip alt dallarının oluşmasıyla, İslâm'ın birey ve toplum hayata dair ameli hükümlerini bilmek ve bu konuyu inceleyen bir ilim dalı olarak terim haline gelmiştir.⁵⁶⁸

Fıkıhın tarihi seyrine bakıldığında, doğuşundan günümüze kadar siyasî, sosyal, kültürel, kişiler ve nesiller gibi birçok bileşenin etkisiyle değişim ve gelişim süreci geçirmiştir. Bu süreçler farklı kriterler bağlamında dönemlere ayrılmıştır.⁵⁶⁹ Hayreddin Karaman bu dönemleri; Rasûlullâh (s.a.s.), sahabe, Abbasiler, Selçuklular, Moğol istilasından Mecelle'ye ve Mecelle'den günümüze kadar şeklinde ayrıldığını belirtmiştir.⁵⁷⁰

Rasûlullâh (s.a.s.) dönemi: İslâm fıkıhının ilk ve en önemli dönemi olup, İslâm'ın gelişile birlikte başlamıştır. Aynı zamanda sonraki dönemler için temel olma özelliğine sahiptir. İslâm'ın başlangıcında ameli hükümler âyet ve hadislerden çıkarılıyordu. İslâm toplumunun oluşum sürecinde olduğu için bu dönemde fıkıh değişim sürecine uygun olarak tedricilik, kolaylık ve nesih prensiplerine göre şekillenmiştir.⁵⁷¹

⁵⁶⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Abdullah Ali el-Kebîr (Nşr.), Dârü'l-Maârif, Kahire ts., 3450.

⁵⁶⁵ Taha: 20/28.; Hûd: 11/91.; Tevbe: 9/122.

⁵⁶⁶ Müslim, *Fedaili Sahabe*: 31.

⁵⁶⁷ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 1-14.

⁵⁶⁸ Ömer Süleyman el-Aşkar, *Tarihu'l-Fikhi'l-İslâmi*, (3. Baskı), Mektebetu'l-Felah, Beyrut 1991, 15.

⁵⁶⁹ Aşkar, 39.

⁵⁷⁰ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, XIII, 1-14.

⁵⁷¹ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, 97-98.

Sahabe dönemi: Sahabe, Rasûlullâh (s.a.s.) hayatta olduğunda da vefatından sonra da âyet ve hadislerden hüküm çıkarmaya devam etmiştir. Bu şekilde sahabenin fetvalarını, içtihatlarını ve görüşlerini ihtiva eden önemli bir fıkıh mirası oluşmuştur.⁵⁷²

Sahabe döneminin fikhî gelişimi ve değişiminde, toplumsal yapıda meydana gelen değişim, temel bir etken olmuştur. Bu dönemde İslâm devletinin sınırları genişlemiş ve demografik çeşitlenmeye gitmiştir. Bunların bir sonucu olarak da teşkilat ve medeniyet gelişiminin meydana getirdiği değişimle, Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde olmayan mesele ve olaylar oluşmuştur. Sahabe, fiili olarak oluşan bu değişimler hususunda çözüm için “icthâh” yolunu kullanmışlardır.⁵⁷³ Özellikle bu dönemde Hz. Ömer’in içtihatları ön plana çıkmaktadır. Hz. Ömer, meydana gelen değişimlerin oluşturduğu sorunları çözmek için çok hızlı müdahalelerde bulunmuştur. Bu içtihatlarda bulunurken de şari’in maksadını göz önüne almak şeklinde ifade edilen “gai” yorumu kullanmıştır.⁵⁷⁴

Abbasiler dönemi: Tabiin, etba-i tabiin ve müçtehit imamların yaşadığı zamanı olarak bu dönemde, İslâm devletinin sınırları genişlemiş ve farklı toplumlar İslâm’a girmeye devam etmiştir. Bunula birlikte fitne olarak ifade edilen olayların başlaması, Müslümanların tefrikaya düşmesi, birbirlerinin kanını dökmeleri gibi olayların etkisiyle hem zihinsel hem de toplumsal değişimi etkileyen faktörlerin zincirleme artması, toplumsal değişim hızını da artırmıştır.⁵⁷⁵

Bu değişim, ihtilafları arttırmış ve Müslümanlar hariciler, şia ve ehl-i sünnet şeklinde ekollere ayrılmışlardır.⁵⁷⁶ Bu ekollerin, Kur’an ve sünnet bağlamında oluşan farklı yaklaşımları, tefsir ve sözün hakikat veya mecaza hamledilmesi⁵⁷⁷ gibi farklılıkları da olayları farklı bakış açılarıyla değerlendirip hüküm vermeye sevk etmiştir. Bu da fıkıh

⁵⁷² Aşkar, 39.

⁵⁷³ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 159.

⁵⁷⁴ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 128.

⁵⁷⁵ Aşkar, 39.

⁵⁷⁶ Osman Kesioğlu, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1980, 67.

⁵⁷⁷ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 172.

alanında önemli bir değişim ve çeşitlilik oluşturmuştur.⁵⁷⁸ Bununla birlikte geçmiş dönemden gelen fıkıh mirasıyla,⁵⁷⁹ bu devirde fıkıh sahası daha da genişlemiştir.⁵⁸⁰

Bu dönemde ilmi sahada ki önemli değişimlerden biri de İslâmî ilimlerde tedvin, tasnif ve umumi kaidelerin oluşmasıdır. Bu çerçevede, hadisler ve fikhî meseleler tedvin edilirken, Medine ve Kufe gibi fikhî ekoller ve fikhî mezhepler oluşmuştur.⁵⁸¹ Bunlara bağlı olarak da ihtilaf dairesi gittikçe genişlemiştir.⁵⁸²

Bu değişimlerin diğer bir sonucu da metodik bakışın farklılaşmasıdır. Özellikle fıkıhçılar arasında baş gösteren bu farklılaşmada, hüküm çıkarmada “re’y” ve “hadisin” konumu ve önceliği konusunda ki tartışmalardır. Nitekim bu hususta da mutedil ve aşırıları şeklinde farklı gruplar oluşmuştur.⁵⁸³

Abbâsîler’in son zamanlarında toplumsal değişimde ki farklılaşma, diğer İslâmî ilimlerle birlikte fikhî da etkilemiştir. Bu dönemde ki değişim merkezî otoritenin sarsılması,⁵⁸⁴ bunun sonucu olarak da yeni İslâm devletlerinin kurulması,⁵⁸⁵ bu devletler arasından olumlu ya da olumsuz ilişkiler,⁵⁸⁶ kültürel etkileşimin çeşitlenmesi ve birçok fikri akımın oluşması gibi süreçler İslâm toplumunun düşünce, kültür ve ilim hayatında

⁵⁷⁸ Aşkar, 83.

⁵⁷⁹ Bu dönemde fikhin gelişmesini ve alanının genişlemesini sağlayan başka âmiller de vardır. 1. Sahâbe devrinde fikhin kaynağı olan Kur’an ve Sünnet’e tâbiîn devrinde sahâbe icihadları ve uygulamaları, daha sonraki tebeu’t-tâbiîn neslinde ise tâbiîn icihadları eklenmiştir. 2. Nazarî ve farazî fıkıh çalışmaları hızlanmış; boşama, yemin, adak, âzat etme gibi konularda vuku ihtimali çok uzak meseleler üzerinde durulmuş, fikir temrinleri yapılmıştır. Iraklı fakihlerin geliştirdiği bu harekete daha sonra Şâfiî ve Mâlikî fukahası da katılmıştır. 3. İslâm ülkesinin sınırları yeni fetihlerle alabildiğine genişlemiş, birçok kavim ya İslâmiyet’i kabul ederek veya müslümanlara tâbi olarak kültürlerini ümmetin ortak kültürüne taşımıştır. Fıkıhçılar yeni ihtiyaçlara cevap ve çözüm ararken bu kültürleri, örf ve âdetleri gözden geçirmişler, kimini red, kimini kabul ederek, kimini de değiştirerek fıkha katmışlardır. 4. Âlimler hac, cihâd, ilim gibi maksatlarla seyahat ederek birbirleriyle görüşme, bilgi ve fikir alışverişinde bulunma imkânını bulmuşlardır. Meselâ Rebîatürre’y Medine’den Irak’a gidip dönmüş, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Medine’ye giderek İmam Mâlik’in el-Muvaţta’ını okumuş, Şâfiî Medine, Irak ve Mısır’a gitmiştir. 5. Sahâbe ve büyük tâbiîn devrinde görülen icihad ihtilâfı, eski sebeplere ek olarak fıkıh âlimleri ve meseleler daha da çoğaldığı ve genişleyen İslâm dünyasında örf, âdet ve ihtiyaçlar çeşitlendiği için artarak devam etmiştir. 6. İctihad kapısı sonuna kadar açık olduğu gibi icihad hürriyeti de tam anlamıyla mevcuttur; gücü olanlar icihad ederek dini anlayıp yaşamakta, ictihada kudreti olmayanlar ise müctehidlere tâbi olmaktadır. (Karaman, “Fıkıh”, XIII, 1-14).

⁵⁸⁰ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 171.

⁵⁸¹ Keskiöğlu, 79.

⁵⁸² Aşkar, 93.

⁵⁸³ Karaman, “Fıkıh”, XIII, 1-14.

⁵⁸⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “Abbasiler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1988, I, 39.

⁵⁸⁵ Keskiöğlu, 138.

⁵⁸⁶ Yıldız, 1, 35.

kısmen olumlu etki yaparken, genel olarak ilim hayatına olumsuz yönden değişim etkisi yapmıştır.⁵⁸⁷

Toplumsal yapıdaki bu değişimler, zihin ve fikir dünyasından da önemli değişimler yapmıştır. Artık önceki dönemlerden kalan ilmi mirasın oluşumunu sağlayan içtihat anlayışı durmuş, yerini taklitçi bir ruh almıştır. Peşinden gelen mezhep taassubu ve kısır döngü oluşturan tartışmalar,⁵⁸⁸ döneme damgasını vuran ve geleceği olumsuz etkileyen bir süreç başlatmıştır.

Moğol istilasından Mecelle'ye kadar süren dönem: Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesinden, Mecelle'nin tedvinine kadar olan süreyi kapsayan dönemdir (1258-1869).⁵⁸⁹ İslâm dünyasında toplumsal yapıyı derinden etkileyen ve tarihî bir kırılma noktası oluşturan Moğol istilası, ilmi hayatta da olumsuz bir etki yapmıştır. İslâm medeniyetini temsil eden birçok yapı ve kütüphaneler tahrip edildi. Kitaplar yakılıp, Dicle nehrine atıldı. Bu olaydan sonra, İslâm medeniyeti ve ilmi hayat duraklama ve gerileme dönemine girmiştir.⁵⁹⁰

Fıkıh tarihinde gerileme dönemi olarak ifade edilen bu süreçte, devlet Cengiz yasalarına göre yönetilirken, halk şahsi ve dinî işlerinde serbest kalmıştır. Toplumsal bilinçte oluşan travma, savunma refleksi oluşturmuş, halk ve fıkıhçılar belli mezheplere sınıksız tutunmuş, içtihat ve mezhepler arası iletişime kapıları kapatılmıştır. İlmî anlayışta içtihattan uzaklaşıp, sıkı bir taklitçilik dönemi başlamıştır.⁵⁹¹ Artık müçtehit yetiştiren eğitim süreçleri yerine, hazır hükümleri ve bilgileri delilsiz bir şekilde ezberleyen ve nakleden bir süreç başlamıştır.⁵⁹² Özgün eserlerin yerini ise şerh ve haşiye şeklinde birbirlerini tekrar eden eserler kaleme alınmıştır.⁵⁹³ Ayrıca hile ve te'vil türünden eserler bu dönemin belirgin özelliklerindendir. İctihadın dondurulmasından dolayı, oluşan sorunlar bu yöntemle aşılmaya çalışılmıştır. Faiz ve talâk ile ilgili hileler örnek olarak

⁵⁸⁷ Karaman, "Fıkıh", XIII, 1-14.

⁵⁸⁸ Keskiöğlu, 138.

⁵⁸⁹ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 270.

⁵⁹⁰ Yıldız, I, 37.

⁵⁹¹ Aşkar, 116.

⁵⁹² Karaman, "Fıkıh", XIII, 1-14.

⁵⁹³ Keskiöğlu, 149-150.

verilebilir.⁵⁹⁴ Bu dönem 1868-1876 yıllarında “*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*” adında hukuk hükümleri yazılana kadar devam etmiştir.⁵⁹⁵

Mecelle'den günümüze kadar devam eden dönem: İslâm fıkında uyanış süreci olarak ifade edilen bu dönem, Mecelle'den günümüze kadar olan dönemi kapsamaktadır. İslâm dünyası bu dönemde, Avrupa devletleri karşısında yenilgiye uğramış ve büyük bir kesim sömürge haline gelmiştir. Bu süreç birinci dünya savaşına kadar sürmüştür. Birinci dünya savaşından sonra günümüze kadar otuz dokuz İslâm ülkesi kurulmuştur.⁵⁹⁶

Bu dönem İslâm fıkı açısından değişken bir özelliğe sahiptir. Bir yönüyle taklit sürecinin bitmesi ile oluşturduğu sevinç, diğer yönüyle birçok yerde İslâm hukukunun cari hukuk olma özelliğini yitirerek kısmi ve dar çerçevede uygulanmasıdır.⁵⁹⁷

Fıkıh tarihi açısından bu dönemin anahtar kavramı “içtihat”tır. İslâm dünyasında uzun süren karmaşa ve sonrasında ilmi sahada hâkim olan taklitten sonra içtihat sürecine girilmesi önemli bir ilgi ve heyecan uyandırmıştır. İslâm toplumlarını uyarmak, kaybettikleri medeniyet değerlerini hatırlatmak, özgürlük ve bağımsızlık mücadelesine teşvik etmek için bu sürecin öncülüğünü Cemaleddin Efgani yapmıştır.⁵⁹⁸ Süreç içerisinde birçok alim ve düşünür bu hareketi desteklemiştir.⁵⁹⁹

Bu dönemde fıkıh sahasında, toplumsal yapıda meydana gelen çok yönlü değişimin izleri ve çeşitliliği açık bir şekilde görülmektedir. Dönemin öne çıkan değişimlerin başında “kanunlaştırma” hareketi gelmektedir.⁶⁰⁰ Bu hususta ilk adım,⁶⁰¹ Osmanlı'da Tanzimat ve sonrasında siyasî şartlar, iç ve dış sorunlar, yenileşme ve Batılılaşma çabalarının bir sonucu olarak “mecelle” adı altında kanunlaşma tedvini ile başlamıştır. Bu adım kısa bir zaman içinde diğer İslâm devletlerini de etkilemiştir.⁶⁰²

⁵⁹⁴ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 273-274.

⁵⁹⁵ Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 231.

⁵⁹⁶ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 314.

⁵⁹⁷ Aşkar, 185.

⁵⁹⁸ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 315.

⁵⁹⁹ “Farklı bölgelerden öne çıkan isimler şunlardır: Abduh, Sa'd Zağlul, İkbâl, M. Reşid Rıza, Şibli Numan, Akif, İzmirli, Aksekili, A. Hallaf, Merâğî, Ali el-Hafif, M. Ebu Zehra, Şeltut, Sayis ve Sibai...” (Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 315.)

⁶⁰⁰ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 316.

⁶⁰¹ Aşkar, 192.

⁶⁰² Aydın, XXVIII, 231.

Dönemin diğer özelliklerinden olarak, içtihat ruhunu harekete geçirecek ve eski eserler tahkik ve neşredilmiştir.⁶⁰³ Teknik gelişmelerin bir sonucu olarak da oluşan imkanlarla, farklı mezheplerin fikhî görüşlerini ihtiva eden eserlerin tek olarak ya da birlikte ansiklopedi şeklinde basılmıştır. Akademik çalışmaların artmasıyla, birçok farklı konuda tez çalışmaları yapılmıştır. Batı dünyası ile münasebetlerin artmasıyla birlikte, İslâm hukukunun, batı hukuku ile mukayese edilmesi ve savunulması şeklinde eserler yazılmıştır. Ayrıca Batılılar, bazı fıkıh kitaplarını tercüme ettikten sonra telif eserlerde kaleme almışlardır. Doğu ve Batıda, İslâm hukuk konularını ihtiva eden kongre ve konferanslar düzenlenmiştir. Son olarak, bazı Batı üniversitelerinde İslâm hukuku kürsüleri kurulmuştur.⁶⁰⁴

1.2.3.3.2. Kelâm Tarihi ve Değişim

Kur'an ve sünnet referanslı bir ilim olarak "kelâm", sözlükte "yaralamak, etkilemek" anlamına gelen "kelime" sözcüğünün çoğulu olup "bir fikri tam olarak anlatan söz" manasına gelmektedir.⁶⁰⁵ İstilah olarak ise "Allah'ın zatından, sıfatlarına; nübüvvet ve risalete/peygamberliğe ait meselelerden; mebde' (yaratılışın başlangıcı) ve mead (ölüm ve sonrası) bakımından yaratılmışların hallerinden İslâm esaslarına göre bahseden ilimdir."⁶⁰⁶ Diğer bir ifadeyle "cennet, cehennem, sirat, mizan, mükafat, ceza gibi meâdın kendisiyle bilindiği işlerden bahseden ilimdir."⁶⁰⁷

Kelâmın "değişim" bağlamında tarihsel sürecine bakıldığında, diğer ilimlerle benzer bir seyir izlediği görülecektir. Bir disiplin olarak kelâm, toplumsal değişim döngüsünden hasıl olan ihtiyaçtan doğmuş ve gelişimini sürdürmüştür. Konusu ve amacı özelinde yapılan farklı değerlendirmelerle birlikte Gazâlî, kelâmı maksadı açısından "ehl-i sünnet inancını korumak ve ehl-i bid'atın saldırılarına karşı savunmak"⁶⁰⁸ şeklinde tarif etmiştir.

⁶⁰³ "Bu alimler arasında; Şah Veliyyullah, Şevkani, İbn Teymiyye, İbn el-Kayyim, İbn Hazm ve Şatibi gibi isimler bulunmaktadır." (Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 316.)

⁶⁰⁴ Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi*, 316.

⁶⁰⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2022, XXV, 196.

⁶⁰⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2015, 17.

⁶⁰⁷ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcani, *Mu'cemu'l-Ta'rifat*, Muhammed Sıddık el-Minşavi (Thk.), Daru's-Fadile, Kahire t.y., 155.

⁶⁰⁸ Ebu Hamid el-Gazâlî, *el-Munkız mine'l-Delal*, Muhammed Muhammed Ebu Leyla (Thk.), Cemiyetu'l-Bahs fi'l-Kıyem ve'l-Felsefe, Washington 2001, 175.

Kelâm, İslâm düşüncesinin ve İslâm toplum yapısının değişimiyle paralellik arz eden bir değişim süreci yaşamıştır. Kelâmda “mesail” olarak ifade edilen, bilinmesi amaçlanan ana konuların veya problemlerin, “vesâil” adı verilen bilgi ve delillerle açıklanarak temellendirilmesidir.⁶⁰⁹ Bu “vesâil”, sosyal ve pozitif bilimlerle insanî ilimler bağlamında meydana gelen gelişmelere göre değişkenlik gösterir.⁶¹⁰ Bu gelişmeler etkisiyle özgür irade, ilahi adalet gibi konular üzerinde tartışmalar başlayınca kelâmcılar, kullandıkları kavram ya da delillendirme yöntemlerini felsefe ve mantık bağlamında güncellemeye başladılar.⁶¹¹

Genel olarak kelâm, İslâm inanç esaslarının anlaşılmasını sağlayan, bu inançlarla uyuşmayan görüşlere ve itirazlara nakli ve akli delillerle cevap veren bir ilimdir. Bu delillerin yorumlanma prensipleri her çağın değişkenliğine bağlı olarak farklılaşabilir. Çünkü naslar sabit, hayat değişken olduğu için zamana göre anlama frekansları değişken olabilir. Bu sebeple, nasların doğru anlaşılması için zamanın gelişen ilim ve fikir anlayışına mutabık olduğunu ortaya koymak gerekir.⁶¹²

Kelâmın tarihsel süreçte geçirdiği devreler ve kapsadığı konular, toplumsal değişim realitesine uygun olarak şekillenmiştir. Kelâm; vahyin indiği *Rasûlullâh (s.a.s.) dönemi*, Rasûlullâh’tan (s.a.s.) sonra oluşan toplumsal değişimle birlikte meydana gelen olaylardan sonra başlayan tartışmaların doğurduğu ana kelâm ekolleri ve düşünce sistematiplerinin oluşturdukları *kelâmî tartışmaların ortaya çıktığı ilk fikri hareketler ihtilaflar dönemi*, hicri üçüncü ve dördüncü asırları kapsayan, Mutezile ve Ehl-i Sünnetin düşünce sisteminin kökleştiği ve İmamı'l-Harameyn Cüveyni (ö. 478/1085) ile sona erdiği kabul edilen *mütekaddimün dönemi*, hicri beşinci asırda Gazâlî (ö. 505/1111) ile başlayan *müteahhirün dönemi* ve miladi on dokuzuncu asrın sonlarından başlayarak bugüne kadar devam eden *yeni İlm-i kelâm dönemi* olarak beşe ayrılarak incelenmiştir.⁶¹³

Bu ana dönemlerin hepsinin kendilerine has özellikleri ve sınırları bulunmaktadır. Bütün bunlar da “değişim” bağlamında oluşan süreçlerdir. Özellikle Rasûlullâh (s.a.s.) dönemi, İslâm’ın toplumu inanç esasları bağlamında değiştirip dönüştürmek istediği bir

⁶⁰⁹ Adnan Bülent Baloğlu, “Mesâil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 264.

⁶¹⁰ Yavuz, 197.

⁶¹¹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, (4. Baskı), (Çev.: Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008, 17.

⁶¹² Emrullah Yüksel, *Sistematiği Kelâm*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 21-22.

⁶¹³ Mevlüt Özler, “Kelâm Tarihi”, (5. Baskı), *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 29.

dönemdir. İnanç esasları, vahiy ve Rasûlullâh (s.a.s.) özelinde şekillendiği için ekstra ilmi bir disipline ihtiyaç duyulmamıştır. Bu durum, inanç esasların akli temellendirmeden bağımsız bir şekilde ele alındığı manasına gelmemektedir. Bilakis inanç esaslarının taklitten uzak,⁶¹⁴ sorgulayarak,⁶¹⁵ düşünerek, akıl edilerek, araştırılarak⁶¹⁶ ve mantıklı bir bakışla oluşturulması istenmiştir.⁶¹⁷ Ayrıca kıyamet, cennet, cehennem, ruh, kader gibi “mead” olarak ifade edilen ahiretle ilgili birçok sorular sorulmuş ve Rasûlullâh (s.a.s.) de soranların anlayacağı şekilde cevaplar vermiştir.⁶¹⁸

Sistematik olarak kelâmın başlangıcı ilk olarak, İslâm toplumunun kendi bünyesinde meydana gelen olaylardan kaynaklı değişimin etkisiyle başlamıştır. Bu olayların, Kur’an muhtevasına uygun bir şekilde yorumlanması kelâmî sürecin bir başlangıcı olarak ifade edilebilir. Kur’an’ın muhteva olarak, değişimi anlaşılır kılacak şekilde yorumlara açık olması kelâm ilminin ana dayanağını oluşturur.⁶¹⁹

Rasûlullâh’ın (s.a.s.) vefatından sonraki yeni süreçte, karşılaşılan olayların çözümü için Müslümanlar hem zihinsel hem de pratik bir sorumluluk altına girmişlerdir. İlk etapta Rasûlullâh’ın (s.a.s.) olmadığı bir hayatın nasıl olacağı şokunu yaşayan Müslümanlar, bu şoku hızlı bir şekilde atlatmışlardır. Bu süreçte karşılaştıkları ve çözmeleri gereken ilk problem, yönetim gibi toplumsal yapının ana unsurlarından ve siyasî bir konu olan halifelik olmuştur.

Bu hususta Kur’an ve Rasûlullâh’ın (s.a.s.) hadislerinde açık bir beyan olmadığı için tartışma ve ihtilaf oluşmuştur. Böylece Müslümanlar, ilahi iradenin ve Rasûlullâh’ın (s.a.s.) aktif olmadığı süreçte, bir olayın çözümünde aktif sorumluluk almak zorunda kalmışlardır. Bu olay Hz. Ebu Bekir ve Ömer zamanında birlik ve beraberliği bozmayacak şekilde çözülmüşken, Hz. Osman zamanında toplumsal yapıyı derinden etkileyecek ve gelecekte İslâm düşünce sisteminde ve ilimlerin oluşumunda silinmez etkiler yapacak bir sürecin başlamasına sebep olmuştur. Hz. Osman’ın şehit edilmesiyle patlak veren bu olay, Hz. Ali’nin hilafeti döneminde de sorun olmaya devam etmiş, iç savaşa dönüşerek Cemel ve Sıffin savaşları ile Müslümanların birbirlerini öldürmeleriyle

⁶¹⁴ Bakara: 2/170.

⁶¹⁵ Yusuf: 12/39.

⁶¹⁶ Âl-i İmrân: 3/191.

⁶¹⁷ Özler, 30.

⁶¹⁸ Özler, 31.

⁶¹⁹ Özler, 31.

sonuçlanmıştır. Artarda meydana gelen ve toplum bünyesinde travma oluşturan bu olayları, sahip olunan inanç esasları çerçevesinde anlamlandırma çabası birçok soruyu da gündeme getirmiştir. Bu sorulara Kur'an ve sünnet bağlamında cevap arama arayışı, İslâm düşüncesinde Kelâmî problemler olarak ifade edilen bir süreç ve kelâmın cevaplandırması gereken soru zinciri oluşmaya başlatmıştır.

Bu soruları genel olarak şöyle olmuştur:

1. *Büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebire) dindeki durumu nedir?*⁶²⁰
2. *İmanın tanımı, mahiyeti, iman-amel ilişkisi meselesi nasıl olmalıdır?*⁶²¹
3. *Kader ve insanın hürriyeti sorunu nasıl olmalıdır?*⁶²²

Sorulan bu sorulara cevap arayışına giren Kelâmî ekoller, birbirlerinden farklı yaklaşım ve metotlar kullanarak farklı cevaplar vermişlerdir. Bu cevapların oluşumunda itikadi etkenler kadar sosyal ve siyasî faktörlerde etkili olmuştur. Bu sebeple, ekollerin doğmasına sebep olan olayların tarihî bağlamı ortaya konmadan, mezheplerin görüşlerini doğru analiz etmek mümkün olmayacaktır.⁶²³ Siyasî, sosyal ve kabile taassubu problemlerinden kaynaklı Haricilik ile siyasî etkenlerin ağırlıkta olduğu Cebriyye, Şia ve Mürcie ekollerini birbirinden ayırt etmek gerekir.⁶²⁴

Bu ekoller sorulara cevap ararken, meşruluklarını korumak için Kur'an ve sünnetten referans almak zorunda kalmışlardır. Bu zorunluluk, cevap arayışında Kur'an'a yönlendirirken, bu sefer de Kur'an'ın dil ve muhtevasından kaynaklı farklı problemler ve anlayışlar oluşmaya başlamıştır. Çünkü Kur'an kendisi tanıtırken "muhkem" ve "müteşabih" özelliğine vurgu yapar.⁶²⁵ Bu özellikten kaynaklı olarak da hangi âyetlerin muhkem ve müteşabih olduğu? Müteşabih nedir? Müteşabih âyetler te'vil edilebilir mi? Te'vil edilecekse şartları nedir? gibi soruları gündeme getirmiştir.⁶²⁶ Görüleceği üzere değişim bağlamında oluşan sorunlara cevap aranırken, yeni sorular gündeme gelmiş ve bu süreç bir döngü halinde devam etmiştir.

⁶²⁰ Ebu Zehra, 105.; Adil Bebek, "Kebîre", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2022, XXV, 163-164.

⁶²¹ Mustafa Sinanoğlu, "İman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 212-214.

⁶²² Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 58-63.

⁶²³ Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", 214-215.

⁶²⁴ Yücel, "Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", 238-239.

⁶²⁵ Al-i İmran: 3/7.

⁶²⁶ İlyas Çelebi, Hayrettin N. Güdekli, "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, 408.

İslâm ilimlerinin doğuşunu ve oluşumunu etkileyen ana etkenlerden bir tanesi de Müslümanların diğer din ve medeniyetlerle karşılaşması ve bu toplumların İslâmiyet'e girmesidir. Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde homojen ve sade bir kültürün hâkim olduğu Arap yarımadasında yayılan İslâmiyet, daha sonra hızlı bir şekilde farklı din ve kültürlerin hâkim olduğu toplumlarla iletişime geçmiştir. Bu etkileşim iki toplumda da değişim etkisi yapmıştır.⁶²⁷ Genel olarak İslâm'a giren yeni toplumlar eski dinlerini terk ederek Müslüman olmuşlardır. Ancak bununla birlikte eski dinî inançlarının bazı kalıplarını İslâm'a taşıyarak olayları bu kalıplarla değerlendirenlerde olmuştur. Bunların bir kısmı ise kötü niyetli olup, Müslüman görünüp İslâm inanç esaslarına zarar vermek amacı gütmüşlerdir. Nitekim "Batınilik" böyle bir mezhep olarak tarihte rol oynamıştır.⁶²⁸

İslâm'da din değiştirtme konusunda zorlama olmadığı için⁶²⁹ Müslümanların fethettikleri yerlerde İslâm'ı kabul etmeyip kendi dinlerinde kalanlarda olmuştur. Böyle yerlerde farklı din mensuplarıyla yaşama zorunluluğu olmuştur. Doğal olarak aynı toplum içerisinde olanlar arasında bir iletişim ve etkileşim süreci oluşmuştur.⁶³⁰ Bu süreçte din bağlamında sorular gündeme gelmiş ve bunlara cevap verme mecburiyeti doğmuştur. Nitekim bu durumun ilk örneği Rasûlullâh (s.a.s.) zamanında Necran Hristiyanlarından bir grup Rasûlullâh'la (s.a.s.) tartışmıştır.⁶³¹

Dinler arası etkileşimden kaynaklı birçok sorular ve sorunlar yaşanmıştır. Her dinin alimleri kendi dinini savunmak ve müntesiplerinin din değiştirmesini engellemek için yoğun çalışmalar yapmışlardır. Her dinin alimleri kendi ilahiyat anlayışı bağlamında savunmalar ve karşı tarafa eleştiriler yapmışlardır. Bu tartışma kültürünün bir sonucu olarak Hristiyan ilahiyatçılar İslâm'a karşı reddiyeler yazdığı gibi İslâm alimleri diğer dinlere karşı reddiyeler yazılmıştır.⁶³²

⁶²⁷ Ebu Zehra, 255-256.

⁶²⁸ Avni İlhan, "Bâtıniyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 190-194.

⁶²⁹ Bakara: 2/256.

⁶³⁰ Ebu Zehra, 22-23.; Özler, "Kelâm Tarihi", 36.

⁶³¹ Özler, "Kelâm Tarihi", 30.

⁶³² Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında ilmi münakaşa ve mücadeleler gerçekleşmesini sağlamıştır. Özellikle Allah'ın birliği ile zat ve sıfatlar, teşbih ve tescim hususunda ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Emeviler döneminde bir tabip olarak görev yapan Hristiyan ilahiyatçı Yuhanna ed-Dimeşki, Allah'ın birliği ile Hz. İsa'nın tabiatı konularında Müslümanlarla nasıl tartışılması gerektiği hususunda metot tespit etmeye çalışmış ve İslâm'a karşı reddiyeler yazmıştır. Müslüman alimler de Hristiyanlık ve diğer inanç sahiplerine karşı *er-Red 'ala 'n-nasara*, *er-Red 'ale 'l-mecus*, *er-Red 'ale 's-sümeniyye*, *er-Red ale 'd-dehriyyfn* ve *er-Red 'ale 't-tabfiyyfn* adlarıyla reddiyeler yazmışlardır. (Özler, 37.)

*“Kısaca ifade etmek gerekirse, İslâm'ın farklı din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda başta; tevhid-teslis, teşbih, tecsîm, kader, cebir ve ihtiyar, Kur' an'ın hakikati, Tevrat ve İncil'in tahrîfi, Nübüvvet, Mesih, Mehdi ve daha birçok itikadi konu Müslümanlarla diğer inanç sahipleri arasında tartışılmıştır. Böylece son ve evrensel dinin müntesipleri Müslümanlar, dinin üzerine inşa edildiği temel alan olan akide konusunda doğruyu anlatma ve ikame etme hususunda üzerlerine düşen görevlerini yapmaya çalışmışlardır”*⁶³³

İslâm düşünce tarihinde ve özellikle de kelâm ilminin oluşmasında en önemli ekenlerden birisi de “tercüme” hareketleridir. Temel felsefeleri “ilim” olan Müslümanlar, fethettikleri yerlerde karşılaştıkları ilmi birikime karşı duyarsız kalmayıp, büyük bir ilgi göstermişlerdir. Özellikle felsefeye karşı bu ilgi daha da belirgindir. Bu ilgi Emevîler'in son döneminde ve Abbasi halifelerinden Mansur (ö. 158/775), Harun Reşid (ö. 193/809) ve Me'mun (ö. 218/833) döneminde de felsefî eserlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle sonuçlanmıştır.⁶³⁴ Bu süreç, İslâm düşünce tarihinde büyük bir değişim etkisi yapmıştır. Özellikle kelâm ilminin oluşum ve gelişiminde başat bir rol oynamıştır.⁶³⁵

*“Tercüme hareketleri sonucunda felsefî düşünceden en çok etkilenen ve faydalanan Mutezile olmuşsa da Müslümanların tamamı, erken dönemlerde yapılan bu tercümeler yoluyla değişik felsefe ve düşüncelerle karşı karşıya gelmişlerdir. Bu düşünce sistemlerine karşı İslâm'ı savunma rolünü üstlenen Kelâmcılar, İslâm'ın inanç sistemini akıl yoluyla temellendirmeye, yani metodunu daha da etkin ve muhataplarının anladığı dili konuşur hale getirmeye çalışmışlar; bu çabalar esnasında da onlar, muhataplarının gündeme getirdikleri konularla ilgilendikleri gibi, görüşlerini de onların anladığı kavramlar ve yöntemlerle ifade etmişlerdir.”*⁶³⁶

Toplumsal değişimin oluşturduğu ihtiyacı gösteren bir örnek de Osmanlı döneminden verilebilir. Döneminde yeni kelâm ilmi konusunda ilk önemli adımı atan Abdüllatif Harpûti olup, onu Filibeli Ahmed Hilmi takip etmiştir. Bu konudaki ihtiyacı ortaya koyarken, dönemin kendisine has biz zihniyet ve düşünceye sahip olduğunu, klasik mantık ve kavramlarıyla bu zihniyeti tatmin etmenin mümkün olmayacağını altını çizmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak da İzmirli İsmail Hakkı Yeni İlm-i Kelâm adlı eserinde eski anlayışın etkisini kaybettiğini, modern bilim ve felsefe merkezli bir kelâm ihtiyacından hareketle eserini yazmıştır.⁶³⁷

⁶³³ Özler, 37.

⁶³⁴ Ramazan Altıntaş, “Sistematik Dönem Kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler” (5. Baskı), *Kelâm*, Şaban Ali Düzgün (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 71.

⁶³⁵ Ebu Zehra, 23.

⁶³⁶ Özler, 39.; Ebu Zehra, 141.

⁶³⁷ Azmi Özcan, “İslâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 37-42.

İslâm toplumunun düşünce merkezinde Kur'an ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sözlerinin olma zorunluluğu, değişim süreçlerinde dinamik bir düşünce sisteminin oluşmasında etkili olmuştur. İslâm, yeni bir toplum inşa etmek için vahiy ve peygamber özelinde bir değişim ve dönüşüm süreci başlatmıştır. Bu süreç, bu iki kaynak aktif olarak hayatın içindeyken sorunsuz bir şekilde devam etmiştir. Ancak vahyin kesilmesi ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatıyla birlikte Müslümanların hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönem aynı zamanda toplumsal yapıda meydana gelecek değişimler için bir başlangıç olacaktır. Çünkü artık meydana gelen sorunlara direk müdahale eden ilahi bir irade ve Rasûlullâh (s.a.s.) olmayacaktı. Müslümanlar, kemale ermiş bir dinin kitabı ve peygamberinin dinî mirasıyla baş başa kalmıştı. Bundan sonraki süreç, dinamik ve değişken olan hayatın, oluşan inanç esaslarına uygun bir şekilde devam ettirilmesi için dinî ilimlerin oluşmasını sağlayacaktır.

1.2.3.3.3. Tasavvuf Tarihi ve Değişim

Tasavvuf gerek kavramsal gerekse teorik ve pratik olarak diğer ilimlerden farklı,⁶³⁸ kendisine has yapısı olan bir disiplindir.⁶³⁹ Özellikle kadim bir kavram olan “mistisizm” ile irtibatlandırılması⁶⁴⁰, bine yakın tarifinin olduğu söylenmesi⁶⁴¹ ve İslâm'ın batın yönü olarak ifade edilmesi⁶⁴² bu farklılığı gösteren işaretlerdendir.

Tasavvufun kavramsal gelişimine, ilk dönemde birkaç müellif dışında kimse değinmemiştir. Bu hususta ilk değerlendirmeyi Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) yapmıştır.⁶⁴³ Ebû Nuaym, tasavvuf kelimesinin “safâ” ve “vefâ” kelimelerinden türediğini söylediğini ifade etmiştir. Ayrıca lügatte geçen; kısa çöl bitkisi olan “sufâne”, ilk dönemlerde Kâbe hizmetinde bulunan kabile adı olan “Sûfe” ya da saçın

⁶³⁸ Osman Türer, *Tasavvuf Tarihi*, Seha Yayınları, İstanbul 1995, 33.

⁶³⁹ Abdulhamit Birişik, “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, 50.

⁶⁴⁰ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (5. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, 17.

⁶⁴¹ Bkz. Kara, 31-43.; Cavit Sunar, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, 7.

⁶⁴² Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1969, 15.

⁶⁴³ Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 119-126.

bırakılmasıyla enseye doğru uzayan saça verilen “sûfetü’l-kafâ” (ense saçı) veya “Sûf” olarak bilinen koyun yününden türediğini belirtmiştir.⁶⁴⁴

Istilah olarak da “*kul ile Allah arasında ihsan olayının gerçekleşmesi veya kulun ihsan vasfını kazanmasının yollarını gösteren bir ilim. Batini fıkıh.*”⁶⁴⁵ şeklinde tarif edilmiştir.

Tasavvuf da diğer ilimler gibi değişim döngüsü bağlamında bir süreç izlemiştir. Bu süreç tasavvuf tarihinde farklı açılardan değerlendirilerek sınıflandırılmıştır.⁶⁴⁶ Bu sınıflandırmalar, toplumsal değişim faktörlerinin etkileşiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Tasavvufun bir disiplin olarak tarihsel oluşumu, diğer ilimlerde olduğu gibi hicri 2. ve 3. asırlara dayanır.⁶⁴⁷ Değişim döngüsünün çok boyutlu gerçekleştiği bu dönemde, birey ve toplum bağlamında meydana gelen değişimler, ilimlerin oluşumunda önemli etkilerde bulunmuştur. Özellikle bu dönem, daha önce de ifade edildiği üzere, İslâmiyet’in hızlı bir şekilde yayılması, homojen kültürden çok yapıli kültüre geçilmesi, sosyoekonomik gelişmelerle dünyevileşmenin artması,⁶⁴⁸ içeride meydana gelen sorunlar ve doğurduğu sonuçlar⁶⁴⁹ toplumsal yapıda önemli değişimlere sebep olmuştur. Nitekim İbn Haldûn bu dönemi “II. asırda ve daha sonra dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya dalma haline kaymıştır” şeklinde tasvir etmiştir.⁶⁵⁰ Bu durum, birçok kimseyi arayışa sevk etmiştir. Toplumsal değişimi olumsuz olarak yorumlayanlar, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) ve sahabenin dönemine daha büyük bir özlem duymaya başlamışlardır. Bu arayışlar önce bireysel bazda olurken süreç içerisinde çoğalarak artmıştır. Böylece dünyevileşmeye karşı çıkan ve kendilerini ibadete veren zahit kimseler, tasavvufun özünü oluşturanlar olarak ifade edilir.⁶⁵¹

⁶⁴⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetu’l-Evliya*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1996, I, 17.

⁶⁴⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (5. Baskı), Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, 262.

⁶⁴⁶ Bkz. Türer, 76-77.

⁶⁴⁷ Türer, 33.

⁶⁴⁸ Niyazi Usta, *Menzil Nakşiliği*, Töre Yayınları, Ankara 1997, 43.

⁶⁴⁹ Hz. Osman döneminde baş gösteren fikri ve içtimai çalkantı, Hz. Ali döneminde daha da şiddetlenmiş, Müslümanlar birbirlerini öldürecek derecede karşı karşıya gelmişlerdi. Hiç şüphesiz bunda, İslâm’ı içten yıkmak isteyen yabancı faktörlerin yanı sıra, birtakım Müslümanların ahireti unutup dünyaya meyletmeleri, makam ve mal hırsına kapılmalarının rolü olmuştur. Müslümanları huzursuz eden bu durum, Emeviler devrinde bertaraf edilemediği gibi, daha da had safhaya ulaşmıştır. (Türer, 75.)

⁶⁵⁰ İbn Haldûn, II, 849.

⁶⁵¹ Türer, 75.

Görüleceği üzere başlangıçta birey ve toplum yapısında oluşan, dünyevileşme olarak değerlendirilen değişime karşı bireysel bazda bir tepki özelliği taşıyan, züht ve takva hareketi olarak ortaya çıkan tasavvuf,⁶⁵² süreç içerisinde bireysellikten kolektifliğe⁶⁵³ “tarikât”⁶⁵⁴ şeklinde geçmiş, pratikten teoriye geçerken felsefe ile karşılaşma sonucunda “nazari tasavvuf” şeklinde sistemleşmiş, popüler kültürden sanat ve edebiyata, Sünni ve Şii gibi mezhepsel formlara kadar birçok farklı yapı ve etkileşimlerde bulunmuştur.⁶⁵⁵

Tasavvufta ki bu çok boyutlu etkileşim ve değişim süreçleri, tasavvufun toplum yapısının tarihî ve sosyokültürel olgusundan bağımsız olmadığını gösterir. Her dinî yaşayış formu, toplumla organik bir bağ içerisinde olduğu için sürekli bir etkileşim içerisinde. Bu sebeple, toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, dinî yaşayış formlarına, sürece uyumu empoze ettiği için değişim kaçınılmaz hale geliyor. Böylece tasavvuf, İslâm toplumunda iç ve dış faktörlerin etkileşimi ile meydana gelen değişime paralel bir gelişme gösterir.⁶⁵⁶

⁶⁵² Ünver Günay, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999, 72.

⁶⁵³ Türer, 75.

⁶⁵⁴ Arapça, yol demektir. Bu kelime bir bakıma metot, usûl anlamına gelir. Şeyh denilen bir öğretmen nezâretinde, istekli (mürîd veya tâlib) nin, Allah'a ulaşma, yani sürekli Allah tefekkür ve bilincini (ihسان) kazanma konusunda takip ettiği usule veya metoda, tarikat adı verilir. Tarikat, bunu gerçekleştirmek maksadıyla, farz ve vacibin ötesinde birtakım nafilelere, özellikle sünnetlere ağırlık verir. İlk devirde sûfiler, kendilerinden daha deneyimli durumda olanlardan yararlanmakla birlikte, bugün bildiğimiz şekliyle teknik mânâda tarikat kurmamışlardır. Tari-katlaşma (veya organize tasavvuf) hareketi, yaklaşık XII. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Tarikatlar, şeriata bağlı olan ve olmayan diye, ikiye ayrılır. Tarikatları, 1) Tarîk-ı Ahyâr: ibâdet ve takva yoluna ağırlık veren tarikat, 2) Tarîk-ı Ebrâr: Nefse çile çektilme yönü özellik kazanan tarikat, 3) Tarîk-ı Şuttâr: Aşk ve vecd ile hedefe ulaşmayı amaçlayan tarikat olmak üzere, üçe ayırmak da mümkündür. Tarikatlar, zamanla kollara ayrılarak iyice çoğalmışlardır. Zikri, tefekkürî (sessiz) çeken tarikatlar olduğu gibi, dil ile açıktan çekenler de vardır. Kimi tarikatlar, zikri oturarak, kimi de ayakta yapar. Şeriat, tarikat, hakikat üçlemine kısaca şöyle anlatmak mümkündür: "Şeriatta şu senin bu benim; tarikatta, şu senin, bu da senin: hakikatta, şu ve bu ne senin ne de benim, her ikisi de Allah'ın". Tarikatlar, kurucusu olan Şeyhlerin adlarıyla anılır: Meselâ, Hacı Bayram Veli'nin kurduğu tarikata, Bayramiyye; Hacı Şaban Veli'ninkine Şa'bâniyye; Hacı Bektaş Veli'ninkine de Bektaşîyye denir. Cürcanî, tarikatı, makamlarda yükselip menzilleri kat ederek Allah'a ulaşan sâliklere mahsûs gidiş, şeklinde tanımlar. (Cebecioğlu, 329)

⁶⁵⁵ Günay, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, 72.

⁶⁵⁶ Günay, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, 73.

İKİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYET DÖNEMİ TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE DİNÎ HAYATA ETKİSİ

Cumhuriyet dönemi toplumsal değişim; siyasî, ekonomik, kültürel ve sosyal alanlarda önemli dönüşümleri içerir. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern bir ulus devlete doğru büyük bir evrim yaşamıştır. Bu evrilmenin başlangıcı, Osmanlı modernleşmesi olarak ifade edilen, yaklaşık son iki yüz yılını kapsamaktadır.

Bu değişim süreci, toplumun farklı alanlarını etkilediği gibi dinî hayatı da etkilemiştir. Bu dönemde dinin konumu, toplumsal değişimin etkisi altında evrilmiş ve değişmiştir. Batı merkezli gerçekleşen bu değişim sürecinde, seküler bir bakışla toplum yeniden inşa edilmiştir. Laiklik ilkesi çerçevesinde dinin kamusal alandaki görünürlüğü sınırlanmış, ancak aynı zamanda dinin devlet tarafından düzenlenmesi sağlanmıştır. Bu dönem, Türkiye'de dini hayatın ve toplumsal yapının önemli bir dönüşümünü temsil eder.

2.1. CUMHURİYET ÖNCESİ OSMANLI'DA TOPLUMSAL DEĞİŞİM SÜRECİ

İbn Haldûn, devletlerin değişim sürecini canlı bir organizma metaforu ile açıklar. Buna göre devletler tıpkı insanlar gibi doğar, büyür, yaşlanır ve ölürler. Bu süreçleri değişim ve dönüşüm bağlamında izah eden İbn Haldûn, devleti kuran ilk nesli “bedevîlik ahlaklı”⁶⁵⁷ merkezli açıklarken ikinci nesli, “bedevîlikten şehirliliğe” doğru değişim ve dönüşümle açıklar. Üçüncü neslin ise “bolluk ve lüks” içerisinde bir yaşam tarzını benimseyen bir topluma dönüştüğünü ifade eder.⁶⁵⁸

Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesine çıkışı 13. yüzyıla rast gelmektedir. Yaklaşık altı yüz seneyi geçen ömründe, geçirdiği değişim safhaları, İbn Haldûn'un organizmacı teorisine paralellik arz edecek şekilde; “Kuruluş”, “Yükselme”, “Duraklama”, “Gerileme” ve “Dağılma” şeklinde beş safhaya ayrılmıştır.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Bedevîlik ahlakı; bedevîliğin sertliğini, haşinliğini, zor şartlara tahammül etme gücünü, cesaretliliğini ve yiğitliğini kaybetmemişlerdir ve devlet yönetimine katılımları da devam etmektedir. Bu yüzden henüz asabiyetlerini ve güçlerini muhafaza ederler ve insanlar da onlara boyun eğmeyi sürdürür. (İbn Haldûn, I, 241-242)

⁶⁵⁸ İbn Haldûn, I, 242.

⁶⁵⁹ Mustafa Cezar, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010, I, 37.

Osmanlı Devleti'nde duraklama ve gerileme işaretleri fark edildiğinde devlet adamlarının, düşünürlerin ve tarihçilerin çözüm arayışları da hızlanmıştır. İbn Haldûn'un organizmacı "çöküş teorisi" gündeme gelmiş ve çöküş önlenebilir mi düşüncesi üzerinden çözümlemeler yapılmıştır. İbn Haldûn'un sosyal değişme teorisi, büyük boy toplumsal değişme kuramı çerçevesinde, yükseliş ve çöküş teorisi kapsamında bir özelliğe sahiptir. Buna İbn Haldûn'un "döngüsel tarih" anlayışına sahip olması da eklenince çöküşün kaçınılmazlığı ortaya çıkacaktır.⁶⁶⁰

Osmanlı'nın gerileme ve çöküş sürecini İbn Haldûn'un bu teorisini merkeze alarak yorumlayanlar, kronolojik olarak Kınalızâde Alî Efendi, Kâtib Çelebi, Mustafa Naîmâ ve Cevdet Paşa şeklinde ifade edilebilir. Bu düşünürler, genel olarak İbn Haldûn'a katılmakla birlikte, çöküşün önlenebileceğini savunarak Ondan farklı bir görüş savunurlar.⁶⁶¹ Çözüm olarak sundukları yöntem ise adaletin merkeze alındığı "adalet dairesi" (the Circle of Equity) teorisidir.⁶⁶²

2.1.1. Osmanlı Devleti'nin Toplumsal Yapısına Genel Bir Bakış

Tarihsel geçmiş, izlerini hem birey hem de devlet bağlamında değişim döngüsü içerisinde, varlığını devam ettirir. Bu sebeple, değişimi doğru bir şekilde anlamak ve analiz etmek için toplumların geçmiş izlerini sürmek bir zorunluluktur. Nasıl ki Osmanlı'yı doğru anlamak için geçmiş bağlarının izini sürmek gerekiyorsa aynı şekilde Cumhuriyet dönemi değişim sürecini doğru analiz etmek de Osmanlı'yı doğru anlamaktan geçer.⁶⁶³ Çünkü Osmanlı büyüklük, uzun ömürlülük ve geniş coğrafi hakimiyet bağlamında dünya tarihinde önemli bir yere sahiptir.⁶⁶⁴

⁶⁶⁰ Ejder Okumuş, "İbn Haldûn ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", (6), 1999, *Divan: Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 183-184.

⁶⁶¹ Bkz. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 199-206.

⁶⁶² Adalet dairesi kavramı, klasik fizik, kozmoloji ve metafizik dikkate alındığında, gökyüzünün idaresinin ve ilahî güç ve nizamın bir tezahürü olarak, birliği, varlığı, iyiliği, fazileti, kemali ve sürekliliği temsil eden daire kavramı ile tüm bunların hem temeli ve vasıtası hem de neticesi olan adalet kavramından mürekkeptir. Adalet dairesi, siyasî yönüyle, yeryüzünün bir tezahürü olan toplumun, gökyüzünün idaresine ve ilahî nizama dayanan devlet gücüyle idare edilmesi gerektiği anlamına geldiği gibi, devlet ile toplumun birlikteliğini de ifade etmektedir. (İlker Kömbe, "Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş", *Divan*, 18 (35), 2013, 139-198.

⁶⁶³ Halil İnalcık, "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", (5), 1998, *Doğu Batı*, 9-19.

⁶⁶⁴ Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu*, (3. Baskı), (Çev.: Ayşe Berkay), İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 28.

Osmanlı toplumsal yapısı, geçmiş olarak Türklerin İslâmiyet’i kabul ettikten sonra kurdukları Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu Devletleri ve Türk Beylikleri döneminden sonra Anadolu’da oluşan siyasî boşluktan kaynaklı şekillenmiştir.⁶⁶⁵ Bir beylik olarak ortaya çıkan Osmanlı, değişim faktörlerinin hızlı bir şekilde etkileşimiyle, değişimini gerçekleştirmiş ve uzun bir zaman hakimiyetini devam ettirmiştir.⁶⁶⁶

Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminde öne çıkan özelliği, gazâ/cihâd yöntemiyle elde ettiği yerlerde “adalet” prensibiyle oluşturduğu toplumsal yapıdır.⁶⁶⁷ Adalet endeksli iktisadî yapı hem halkın zenginleşmesini sağlamış hem de gelen vergilerle hazine dolduğu için güçlü bir askerî yapı oluşturulmuştur. Güçlü ordu ile yapılan seferlerde büyük başarılar elde edilerek zincirleme bir değişim süreci yaşanmıştır.⁶⁶⁸ Bu gazâ/cihâd anlayışı, 17. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı Devleti’nin değişim ve gelişim sürecinde önemli bir etken olmuştur. Bu durum, dış dünyayla güç ilişkilerinde de önemli bir etki yapmıştır. 14. yüzyılda Bizans İmparatoru, Osmanlı tehdidine karşı Papa’ya başvurarak yardım talebinde bulunmuştur. Ayrıca süreç içerisinde, Batı Hristiyan dünyasını Haçlı Seferleri için harekete geçirmiştir.⁶⁶⁹

16. yüzyılda hilafet ve Osmanlı kurumlarında, farklılaşan etkenlerle önemli bir değişim gerçekleşmiştir.⁶⁷⁰ Osmanlı Devleti artık İslâm dünyasının sınırlarında bulunan bir devletten olmaktan çıkmış, bizzat İslâm dünyasının birçok ülkelerini bünyesinde bulunduran ve halifeliği fiili olarak gerçekleştiren bir devlet halini almıştır. İstanbul’un fethiyle birlikte bu durum daha da perçinlenmiştir. İstanbul’un fethi, dünya tarihinde bir değişim etkisi yaparak Orta Çağ’ı kapatmış, Yeni Çağın başlangıcı olmuştur.⁶⁷¹ 16. yüzyılın ortalarında, cihanşümul bir cihâd anlayışıyla Osmanlı Devleti İslâm aleminin koruyuculuğunu fiili olarak üstlenerek tüm cephelerde bunu göstermiştir.⁶⁷²

Osmanlı Devleti, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezî bir imparatorluğa dönüşmüştür. Siyasal olarak monarşik bir yönetimle devletin başında “Padişah”

⁶⁶⁵ İsmail Kurtcephe, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (5. Baskı), Eğitim Yayınları, Konya 2015, 17.

⁶⁶⁶ Ziya Kazıcı, *Osmanlı’da Toplum Yapısı*, Kayhan Yayınları, İstanbul 2017, 3.

⁶⁶⁷ Ekrem Buğra Ekinci, “Osmanlı Taşra İdaresi”, *İslâm Medeniyeti*, Mehmet Şeker (Ed.), Siyer Yayınları, İstanbul 2018, II, 71.

⁶⁶⁸ Kurtcephe, 17.

⁶⁶⁹ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu*, (6. Baskı), Kronik Yayınları, İstanbul 2021, II, 19.

⁶⁷⁰ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, (Çev.: Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, 9.

⁶⁷¹ Kurtcephe, 18.

⁶⁷² Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu*, II, 19.

bulunmaktaydı. Bu süreçte “Klasik Osmanlı Toplum Düzeni” ifadesinde yer bulan yapı şekillenmiştir.⁶⁷³ Bu yapı Osmanlı Devleti’nin en güçlü olduğu 1450-1550 yılları arasını kapsamaktadır.⁶⁷⁴

Klasik Osmanlı toplum düzeni genel olarak, yönetenler ve yönetilenler şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁶⁷⁵ Yönetenler “askerîler” olarak da isimlendirildi. Her ne kadar yönetim, “Padişah” ve “Osmanlı hanedanı” özelinde simgeleşmişse de Padişah, devlet yönetiminde kendisine yardımcı olacak ve daha sonraları “divan” adı verilen meclise dönüşen⁶⁷⁶ bir sınıf da oluşturmuştur. Bu sınıfın “*Müslüman olmak, Türkçe bilmek ve yetenekli olmak*” şeklinde üç temel özelliği vardır.⁶⁷⁷ Bu sınıf, kategorik olarak maaşlılar, zaîmler ve timarlı sipahiler olarak “icraî askerîler”; ve “ulemâ” olarak “*yönetenler (askerî) sınıfı*” ile lonca esnafı, tüccar ve sarraflar olarak “kentliler”, “köylüler” ve “göçebeler” şeklinde “*yönetilenler (reâyâ) sınıfı*” bölümlerine ayrılır.⁶⁷⁸

Klasik dönem Osmanlı düzeninde, iktisadî hayatın temelini tarım oluşturunuyordu. Ayrıca toprak temelli bir zenginlik kaynağı bulunmaktaydı. Çünkü Ortadoğu devletlerinde olduğu gibi Osmanlı’da da para sistemi, altın ve gümüşe dayanıyordu. Bu madenlerin kısıtlı olmasından dolayı, askerlerin giderleri için toprağa dayalı timar sistemi⁶⁷⁹ geçerli kılınmıştır.⁶⁸⁰

Klasik dönemde Osmanlı Devleti’nin idari sisteminde, “ilmiye” sınıfı ana unsurlardan biridir.⁶⁸¹ Bu sınıfın yetki ve sorumlulukları “ehl-i şer” olarak ifade edilirdi.

⁶⁷³ Kadri Unat, “On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Modernleşmesi”, Temuçin Faik Ertan (Ed.), *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018, 17.

⁶⁷⁴ Sina Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007, 17.

⁶⁷⁵ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 19.; Veli Şirin, *Siyasî ve Kültürel Osmanlı Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2002, 225-231.

⁶⁷⁶ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1911, 7.

⁶⁷⁷ Unat, 20.

⁶⁷⁸ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 18-19.

⁶⁷⁹ Türkçe’de dirlik (dirilik) ile eş anlamlı kullanılan timâr (timar) kelimesi sözlükte “bakım, ilgi” anlamına gelir. Terim olarak, Osmanlı merkez vilâyetlerinde bir süvari birliğini ve askerî-idarî hiyerarşiyi desteklemek amacıyla yapılan ve tevarüs yoluyla geçmeyen tahsisatı ifade eder. Timar sistemi, imparatorluğun sadece askerî-idarî teşkilatlanmasının temel direği olmakla kalmamış, aynı zamanda mirî arazi sisteminin işleyişinde, köylü-çiftçilerin statüleri ve ödeyecekleri verginin belirlenmesinde ve imparatorluğun klasik çağında (1300-1600) tarımsal ekonominin yönetiminde esas belirleyici faktör olmuştur. (Halil İnalcık, “Timar”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLI, 168-173.

⁶⁸⁰ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 111.; Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, (3. Baskı), Ankara 1994, İmge Kitapevi Yayınları, 213-214.

⁶⁸¹ Ahmet Cihan, *Reform Çağında Osmanlı İlmiye Sınıfı*, Birey Yayınları, İstanbul 2004, 27.

Başında şeyhülislâm bulunup İlmiye sınıfı;⁶⁸² fetva müessesesi, kaza müftüsü, alay müftüsü, alay imamı, padişah imamlığı ve hocalığı, eğitim sisteminde müderris ve talebe, yargı sisteminde nahiye naibi ve kaza kadısı ile kadıaskere⁶⁸³ kadar geniş bir kapsama sahiptir.⁶⁸⁴

İlmiye sınıfına mensup olanların yetiştiği eğitim kurumu medreselerdir. Özellikle Fatih sultan Mehmet zamanında medreselere büyük bir önem verilmiş ve yeni bir yapılandırmaya gidilmiştir. Buradan mezun olanlar ya kadı ya da müderris olarak görev yapmışlardır.⁶⁸⁵

Osmanlı Devleti'nde yönetici sınıf olarak bilinen “sayfiye”, “kalemiye” ve “ilmiye”⁶⁸⁶ dışında kalan bütün halka yönetilenler ya da “reâyâ” ismi verilirdi. Bu isimlendirme sadece Osmanlı Devleti'ne bağlı olan halk için kullanılmayıp, diğer devletlerin halkı için de kullanılırdı.⁶⁸⁷ Ayrıca bu isim, sadece kırsal kesimde yaşayanlar ve tarımla uğraşanlar için de kullanılırdı. Bununla birlikte, kasaba ve şehirlerde oturanlar, ticaret ve sanayi ile uğraşanlar ve göçebe olanlar da reâyâ olarak kabul edilirdi.⁶⁸⁸

Osmanlı Devleti'nde toplum, inanç bağlamında Müslüman ve Gayrimüslim şeklinde yatay bir sınıflandırmaya tabi tutularak millet sistemi oluşturulmuştur. Nüfus sayımlarında ve diğer kayıtlarda ise din ve mezhep esas alınırdı. Türk, Kürt ve Arap kelimeleri ön planda olmadığı için kimin hangi ırktan olduğunu anlamak mümkün değildi. Aynı durum diğer dinlere mensup olanlar için de geçerliydi. Müslüman millet, devletin sahibi olup idare sınıfında onlar bulunurlardı. Gayrimüslim millet, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde bile ülke nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturmaktaydı. Gayrimüslimlerin toplum içindeki pozisyonu, İslâm hukukundaki “zimmîler”, “muahedeler” ve “müste'menler” hukukuna göre belirlenmiştir.⁶⁸⁹ Bu

⁶⁸² Seyfettin Erşahin, “İlmiye Teşkilatı, Eğitim-Öğretim”, *İslam Medeniyeti*, Mehmet Şeker (Ed.), Siyer Yayınları, İstanbul 2018, II, 141.

⁶⁸³ Halaçoğlu, 15.

⁶⁸⁴ İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2017, 17.

⁶⁸⁵ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 173-179.; Halaçoğlu, 115-127.

⁶⁸⁶ Şirin, 179-192.

⁶⁸⁷ Mehmet Öz, “Reâyâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 490-493.

⁶⁸⁸ Unat, 22.; Halaçoğlu, 92.

⁶⁸⁹ Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, (2. Baskı), Derya Kitapevi, Trabzon 1999, 182-190.

farklılık iktisadî hayatta da kendisini göstermektedir. Müslüman reâyâdan zekât ve öşür alınırken, Gayrimüslimlerden de cizye ve haraç alınırdı.⁶⁹⁰

Osmanlı toplumunda göçebeler, özellikle 16. yüzyılda, nüfusun %15'ini oluşturacak şekilde önemli bir orana sahiptir. Bunlar, merkezî idarenin kontrolünden olabildiğince uzak kalmaya çalışmışlardır. Ayrıca hareketli bir hayat tarzına sahip olup, hayvancılıkla geçimlerini sağlarlardı. Bununla birlikte, devlet otoritesinin zayıf olduğu yerlerde kısmen de olsa, asayiş problemlerine de sebep olmaktaydılar.⁶⁹¹ Osmanlı Devleti, göçebelerin aşiret olarak oluşturdukları problemlere karşı iskân programı hayata geçirmiş, ancak buna rağmen tam bir sonuç alamamıştır.⁶⁹²

2.1.2. Osmanlı Devleti'nde Toplumsal Yapının Değişmesi

Osmanlı Devleti, yaklaşık altı yüzyıl boyunca varlığını sürdüren büyük bir imparatorluk olmuştur. Ancak imparatorluk, son iki yüz yılında yaşadığı modernleşme süreciyle, toplumsal yapısında büyük bir değişime sahne olmuştur.

Birçok faktörün etkili olduğu uzun süreli bu değişim sürecinde, çözüm için birçok adım atılmış olsa da istenilen sonuç elde edilememiştir. Nihayetinde Osmanlı Devleti yıkılmıştır. Yerine Cumhuriyet Dönemi olarak ifade edilen yeni Türk devleti kurulmuştur.

2.1.2.1. Klasik Osmanlı Yapısında Değişim ve Gerileme

İbn Haldûn'un devletler hakkındaki canlı organizma metaforu,⁶⁹³ Osmanlı Devleti'nde karşılık bulmuştur. Kuruluş ve yükselme dönemleri, klasik Osmanlı düzeni olarak ifade edilebilir. Bu dönem, 14. yüzyıldan başlayıp 16. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu dönemde Osmanlı Devleti Asya, Afrika ve Avrupa'da coğrafi olarak en geniş sınırlarına ulaşmıştır.⁶⁹⁴ Bu şekliyle de ilerlemeci bir değişim süreci yaşamıştır.

⁶⁹⁰ İlber Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, (3. Baskı), Cedit Neşriyat, Ankara 2008, 134-141.; Halaçoğlu, 79-80.

⁶⁹¹ Hamdi Genç, "Osmanlı Suriye'si ve Lübnan'dan Avusturalya'ya Göç", *Türk-İslâm Dünyasında Göç ve Göç Yönetimi*, ed. Abdullatif Çeviker ve Faruk Bal, Akademik Kitaplar Yayınları, İstanbul 2016, 195.

⁶⁹² Saydam, 222-227.; Halaçoğlu, 99-100.

⁶⁹³ İbn Haldûn, I, 242.

⁶⁹⁴ Unat, 23.

16. yüzyılın sonunda başlayan duraklama dönemi⁶⁹⁵ ve 17. yüzyılın sonu itibariyle başlayan gerileme dönemleriyle⁶⁹⁶ klasik dönem sona ermiştir.⁶⁹⁷ Böylece döngüsel değişim bağlamında, sosyal ve ekonomik hayatta olumsuz bir değişim süreci başlamıştır.⁶⁹⁸

Osmanlı Devleti'nin bu değişim süreci hem içerden hem de dışardan birçok faktörün etkileşimi ile gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve yükseliş döneminde oluşturduğu hareketlilik hem içeride hem de dışarıda önemli değişim etkisi yapmıştır. Özellikle İstanbul'un fethiyle birlikte Avrupa'da çok boyutlu bir değişim süreci başlamıştır. Dinî alanda *Reform*,⁶⁹⁹ bilim ve sanatta *Rönesans*,⁷⁰⁰ ticarî ve askerî arayışlar, okyanuslara açılma, *Coğrafi Keşifler*⁷⁰¹ ve sömürgecilik gibi dünya çapında değişimi etkileyecek hareketler başlamıştır. Ayrıca bu süreç, iktisadî gücün askerî gücü geride bırakarak dünyada önemli bir paradigma değişimi yaptığı bir süreç olmuştur.⁷⁰²

Avrupa merkezli oluşan bu hareketlilikler, Avrupa'da çok yönlü sosyoekonomik ve siyasal değişimlere sebep olmuştur. Toprağa dayalı zengin soylular sınıfının oluşturduğu

⁶⁹⁵ Cezar, III, 1588-1599.

⁶⁹⁶ Cezar, III, 2252-2253.

⁶⁹⁷ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 22.

⁶⁹⁸ Ortaylı, 345-363.; Unat, 23.

⁶⁹⁹ Katolik kilisesine karşı oluşan dinsel ıslahat harekâtı olarak Reform, Martin Luther'in İncil'i Almanca'ya çevirerek bir kilisenin kapısına 95 maddeden oluşan ir protesto metni yazmasıyla önce Almanya'da sonrasında Fransa, İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerinde başlamıştır. Bu hareketin sonucunda Avrupa'nın dinsel birliği bozulmuş ve Hristiyanların bir kısmı Katolik Kilisesi'nden ayrılarak Protestanlığı kabul etmiştir. Protestan reformunun nedenleri sadece dinsel olmayıp düşünsel, iktisadî ve siyasal gibi çeşitleri vardır. Server Tanilli, *Uygarlık Tarihi*, (23. Baskı), Alkım Yayınları, İstanbul 2006, 89-92.

⁷⁰⁰ İtalya'da başlayan Rönesans kelime anlamıyla yeniden doğuş demektir. XIV., XV. ve XVI. yüzyıllarda ortaya çıkıp kilisenin skolastik düşüncesini yıkarak, yerine bilimsel düşünceyi yerleştirmiştir. Bir yanıyla insanın keşfini ifade ederken bir yanıyla da bilim ve teknikte ilerleme kaydedilmesinde Avrupa'da yeni bir dönem başlatmıştır. Bu süreçte Avrupa'da insan hayatı ön plana çıkmış, matbaanın icadıyla sanat, edebiyat ve mimari alanlarında keskin bir dönüşüm yaşanmaya başlanmıştır. Ayrıca Rönesans, Coğrafi Keşifler sonucunda zenginleşen ve güzel sanatlar gibi alanlara destek vererek sanatçıları koruyan bir Burjuva (ticaretle uğraşan orta sınıf) sınıfının da oluşmasını sağlamıştır. Ya da Orta çağdan modern zamanlara geçişe aracılık eden ve kültürel ya da entelektüel açıdan klasik kültüre dönük ilginin canlanmasıyla karakterize olan tarihsel dönem. (Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1428.; Tanilli, 81-88.

⁷⁰¹ Ekonomik ve diğer bazı faktörler, Barı'nın denizci ülkelerini harekete zorluyordu. 15. ve 16. yüzyıllarda Avrupa'da deniz yoluyla gerçekleşen Coğrafi Keşifler, dünya çapında meydana gelecek bir dizi gelişmeyi tetiklemiştir. Avrupalılar, bu keşifler sonucunda Atlantik Okyanusunu aşmış, Ümit Burnu ve Amerika kıtası keşfedilmiştir. Bu keşiflerin diğer bir yönü de dünyanın yapısı ve şekli hakkındaki bilgilerin değişmesidir. Dünyanın yuvarlak olduğu, güneşin etrafında döndüğü ve evrenin merkezi olmadığı gibi önemli bilgilere ulaşılmıştır. Tanilli, 72-79).; Bkz. David Arnold, *Coğrafi Keşifler Tarihi*, (Çev.: Osman Bahadır), Alan Yayınları, İstanbul 1995.

⁷⁰² Ümit Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, (2. Baskı), Anka Yayınları, İstanbul 2006, 230.

feodal yapıların⁷⁰³ yıkılma süreci hızlanırken, ticaretin ve zanaatın gelişmesiyle şehirlerde “Burjuva” adıyla yeni bir sınıf doğmuştur.⁷⁰⁴ Ayrıca Katolik kilisesinin devlet ve toplum üzerindeki gücü azalmaya başlamış ve merkezî krallıklar güç kazanmıştır.⁷⁰⁵

Değişimlerin oluşturduğu dinamizm, 18. yüzyılda Avrupa’da bilimin gelişmesiyle, çok çeşitli alanları etkilemeye başlamıştır.⁷⁰⁶ Dinî düşüncenin yerini akıl ve bilimin aldığı “Aydınlanma Dönemi” başlamıştır.⁷⁰⁷ Bu süreçte, Batı’nın toplumsal yapısında köklü değişimlere sebep olan “Sanayi Devrimi” gerçekleşmiştir. Sanayi Devrimi ile birlikte yeni bir değişim süreci başlamış, tarımsal üretimden ulaştırmaya kadar, birçok alanda makineleşmeye gidilmiştir.⁷⁰⁸ Bu durum, batının iktisadî, sosyal ve siyasal hayatında değişimlere sebep olan ve öteki halklarla yeni bir iletişim sağlayan “Emperyalizm”⁷⁰⁹’in doğuşunu gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte nüfus artışı hızlanmış ve “Proletarya” gibi yeni toplumsal sınıf doğmuştur.⁷¹⁰ Bütün bu etkileşim süreçlerinin bir bileşkesi olarak, Fransa’da özgürlük ve eşitlik temelli bir hareket olan “Fransız Devrimi” gerçekleşmiştir. Bu devrimle birlikte mevcut mutlakiyetçi rejimlere karşı bir başkaldırı başlamış ve “milliyetler”⁷¹¹ ilkesine dayalı bir rejim anlayışı doğmuş ve gelişmiştir.⁷¹²

Fransız Devrimi hem Batı dünyasında hem de Osmanlı Devleti’nde fikri planda, önemli etkiler yapan bir hareket olmuştur. Bu devrim, uzun zaman Batı menşeli fikirlere kapalı olan⁷¹³ Müslüman liderleri ve düşünürleri de etkilemiştir.⁷¹⁴ Devrimin “özgürlük, eşitlik, kardeşlik”⁷¹⁵ sloganlarının etkisiyle, “demokrasi, anayasacılık ve insan hakları” gibi kavramlar, Osmanlı aydınları arasında bir hareketlilik meydana getirmiştir.⁷¹⁶ Osmanlı Devleti’nin çok uluslu olma özelliği, devrimden olumsuz etkilenmesine sebep

⁷⁰³ Clive Ponting, *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, (Çev.: Eşref Bengi Özbilen), Alfa Yayınları, İstanbul 2011, 130.

⁷⁰⁴ Tanilli, 56.

⁷⁰⁵ Unat, 24.

⁷⁰⁶ J.M. Roberts, *Avrupa Tarihi*, (Çev.: Fethi Aytuna), İnkılap Yayınları, İstanbul 2015, 328.

⁷⁰⁷ Unat, 24.

⁷⁰⁸ Tanilli, 119-123.

⁷⁰⁹ Bkz. Roberts, 388-391.; Ponting, 296-298.

⁷¹⁰ Milliyetler ilkesine göre, her halkın ırkı, dili ya da gelenekleri bakımından kendine özgü bir varlığı vardır. Bunun sonucu olarak da her halk bir “bağımsız devlet” halinde örgütlenebilir. (Tanilli, 116.)

⁷¹¹ Tanilli, 116.

⁷¹² Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, 12.

⁷¹³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (5. Baskı), (Çev.: Metin Kırıtlı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993, 41-54.

⁷¹⁴ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, (7. Baskı), (Çev.: Yasemin Saner Gönen), İletişim Yayınları, İstanbul 2000, 47.

⁷¹⁵ Unat, 27.

olmuştur. Devrimin ideolojik etkisi, gayrimüslimlerin ulusal bağlamda devlet kurma düşüncesine teşvik etmiştir. Bu saikle Yunanistan, 1820 yılında bağımsızlık hareketine teşebbüs etmiştir. Bu düşünce yavaşta olsa Müslümanları da etkilemiştir.⁷¹⁶

Avrupa’da meydana gelen bu gelişmeler siyasal, iktisadî ve sosyal alanda tarihe yön veren önemli değişimlere sebep olmuştur. Bu değişim etkisi, sadece Batı uygarlığı ile kalmamış, bütün dünya tarihini etkilemiştir.⁷¹⁷ Bu süreçte Osmanlı Devleti, kurmuş olduğu klasik toplumsal düzenini 18. yüzyıla kadar değişimle değil, yapıyı korumakla devam ettirmiştir.⁷¹⁸

Görüleceği üzere, Batı merkezli değişim döngüsü dünya çapında yapısal değişimlere sebep olmuştur. Bu değişimlerin Avrupa’da olumlu yansımaları olurken diğer coğrafyalara ve özellikle de Osmanlı Devleti’ne olumsuz etkileri olmuştur.⁷¹⁹ Özellikle Coğrafi Keşifler, Avrupa’nın dünya coğrafyası hakkındaki tahmini bilgileri konusunda temel bir değişim yapmıştır. Değişen bu coğrafi bilgi, Avrupa ticaretinin ve karasal kontrolünün genişlemesini sağlamıştır.⁷²⁰ Bunun bir sonucu olarak, Avrupa’ya aktarılan altın ve gümüş gibi kıymetli madenler, Osmanlı piyasasına girerek enflasyon üretmiş ve harcama giderlerini arttırmıştır.⁷²¹ Bununla birlikte, yeni keşiflerle büyük ticaret yollarının Akdeniz üzerinden Atlantik Okyanusu’na kayması sonucunda Osmanlı Devleti’nin gümrük gelirlerinde önemli düşüşler olmuştur. Böylece Osmanlı Devleti’nin gelir ve gider dengesi bozularak önemli ekonomik problemlere sebep olmuştur.⁷²²

Söz konusu bu gelişmeler ve içeride oluşan diğer bazı etkenler,⁷²³ dönemin şartlarına göre şekillenmiş⁷²⁴ olan toprağa dayalı “Timar”⁷²⁵ sisteminin bozulmasına

⁷¹⁶ Şerif Mardin, “Fransız Devrimi’nin Osmanlı İmparatorluğu’na Etkisi”, (Çev.: Emre Saral), *Türkiye Günlüğü*, 112/2012, 161-174.

⁷¹⁷ Tanilli, 111.

⁷¹⁸ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 51.; Ortaylı, 345.

⁷¹⁹ Unat, 24.

⁷²⁰ Arnold, 4.

⁷²¹ Unat, 24.

⁷²² Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 27-28.; Ortaylı, 345.

⁷²³ Timar sisteminin bozulmasıyla ilgili olarak, 1720-1785 yılları arasında yaşamış Canikli Ali Paşa’ya göre timarın bozulma sebepleri üç sebebe dayanmaktadır: 1- Timar kayıt defterleri seraskere gittiğinde, ne kadar işe yarar timar varsa kendi taraftarlarına vermeleri 2- İşe yarar timarların çoğunun vezir ve devlet ricalinin eline düşmesi 3- Büyük timar sahiplerinin korkularından gedik peyda etmeleri sebebiyle, kendilerinden yeterince faydalanılamaması. (Halaçoğlu, 89.)

⁷²⁴ Haydar Karadağ, Mustafa Şit, “Osmanlı Devleti’nde Toprak Mülkiyetinin İktisadi Sistemler Açısından Değerlendirilmesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (4),2016, 45-65.

⁷²⁵ Bkz. Nicoara Beldiceanu, *Osmanlı Devleti’nde Timar*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Teori Yayınları, Ankara 1985.

sebebe olmuştur.⁷²⁶ Timar, devletin askerî ve politik düzeni, vergi sistemi ve toprak kullanım biçimi gibi, çok yönlü belirleyici etkisi olduğu için Osmanlı toplum yapısının temel unsurlarından biri olmuştur.⁷²⁷ Toplumsal yapı, etkileşim içerisinde olan parçalardan oluştuğu için herhangi bir parçada meydana gelen değişim, diğer parçaları da etkilemektedir. Bu sebeple, Timar sisteminin bozulması sadece ekonomik boyutta kalmamış aynı zamanda merkezî otoriteyle birlikte ordu ve toplumsal yapı üzerinde de önemli değişikliklere sebep olmuştur. Kronolojik olarak toplumsal yapıdaki değişim, bu sistemin bozulmasıyla başlamıştır.⁷²⁸

Bozulan Timar sistemine alternatif olarak “*İltizam Sistemi*” geliştirilmiştir. Bu sistemin temel gayesi, 16. yüzyılda yoğunlaşan savaflara mali kaynak sağlamak olmuştur. İltizam sisteminde Timarlarda ki devlete ait olan ürün vergisi, bir süreliğine “mültezime” peşin olarak satılmıştır. Öncelikle kısa sürelerle uygulanan bu sistem süreç içerisinde geri dönülmez bir kısır döngüye dönüşmüştür. Mültezim, peşin aldığı bu toprak hakkından daha fazla kar elde edebilmek için yöre halkını sömürmeye başlamıştır. Bu süreç toplumsal yapıda çok önemli değişimlere sebep olmuştur.⁷²⁹

İltizam sistemiyle artık timarların ömür boyu kiralanmasına ve miras olarak bırakılmasına başlanmıştır.⁷³⁰ Mültezimlerin daha fazla vergi baskısı, bir yönüyle köylü reâyâda isyana sebep olurken diğer yönüyle de reâyânın topraklarını terk ederek şehirlere göç etmesine sebep olmuştur.⁷³¹ Bu da şehir nüfusunun dengesiz bir şekilde artışına,⁷³² buna bağlı olarak işsizliğin artmasına ve sosyo-ekonomik dengenin bozulmasına sebep olmuştur. Ayrıca meslek örgütlerinin temsilcisi niteliğinde olan “*Lonca Teşkilatı*”⁷³³ da süreçten olumsuz etkilenerek çözülmeye başlamıştır.⁷³⁴

⁷²⁶ Yaşar Semiz, “Osmanlı Devleti’nin Gerileme Sebepleri”, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (3. Baskı), Osman Akandere ve Yaşar Semiz (Ed.), Eğitim Yayınevi, Konya 2012, 15.; Halaçoğlu, 89.

⁷²⁷ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 50.

⁷²⁸ Semiz, 15.

⁷²⁹ Semiz, 15.

⁷³⁰ Unat, 25.

⁷³¹ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 116.

⁷³² Saydam, 177.; Bkz. Avcıoğlu, I, 35-38.

⁷³³ Loncalar, her esnafın kendi arasında kurduğu bir esnaf teşkilatı olarak görülmektedir. Her loncanın kendine has gelenek ve göreneklere vardır. Loncanın başında kendilerine ‘şeyh’ denilen mesleğin en yaşlısı ve usta olanı bulunurdu. Ayrıca loncada Yiğitbaşı ve esnaf kahyaları vardı. Teşkilat bunların vesilesiyle denetlenirdi. Belli mal standardını tutturmayan esnaf, ürettiği bozuk mal kapısına çivilenmek suretiyle cezalandırıldı. (Halaçoğlu, 93.)

⁷³⁴ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, 164.

Bozulan ekonomi için çözüm arayışları, yeni sorunların oluşmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Doğu Akdeniz ticaretini tekrardan aktif hale getirmek için Avrupalılara ticarî ve hukukî ayrıcalık tanıyan “*kapitülasyonlar*”,⁷³⁵ ekonomik ve egemenlik sorunlar oluşturmıştır.⁷³⁶ Bu süreç, İngiltere ile 1838 tarihinde yapılan “*Baltaliman Ticaret Sözleşmesi*” ile daha sorunlu hale gelmiştir. İngiltere’ye verilen geniş ticarî serbestlikler, Osmanlı ekonomisini dış etkilere daha da açık hale getirmiştir.⁷³⁷ Bu ayrıcalıklar daha sonra diğer devletlere tanınmıştır. Ardından 1854 Kırım savaşı için dış borçlanmaya⁷³⁸ gidilince ekonomik, siyasî ve kültürel olarak Batı’nın etkisi altına girilme süreci hızlanmış ve borçlanma geleneği başlamıştır.⁷³⁹ Bu olumsuz süreç, 1875 yılında Osmanlı mali sisteminin iflasına ve 1881 yılında “Duyun-u Umumiyye Teşkilatı’nın” kurulmasıyla sonuçlanmıştır.⁷⁴⁰

Klasik Osmanlı yapılanmasında “toprak” merkezli bir sistem bulunmaktaydı. Bu sistemde, devlet idaresi ve ordu da bu şekilde oluşmuştur. Toprağın insanlara dağıtılması, işletilmesi, vergilendirilmesi ve ordunun finanse edilmesi bu sistemin işleyiş mantığını ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti’nin ilk üç yüz yıllık döneminde toprak idaresi “*üretici çiftçi ile tüketici askerin birleşmesi*” olarak formüle edilebilir.⁷⁴¹

Yukarıda ifade edildiği üzere, orduyu finanse eden timar sisteminin bozulması ve fetihlerin azalması savaşa olan ilgiyi azaltmıştır. Çünkü fetihlerin manevi ve maddi

⁷³⁵ Kapitülasyonlar, Bâbîâli’nin çeşitli Avrupa uluslarına verdiği ve bu ulusların tebaalarının Müslüman ülkelere korkusuzca girerek, ticaret yapmalarına ve dinî görevlerini yerine getirmelerine izin veren padişah beratları ve imtiyaz fermanlarıdır. Onları anlaşmalardan ayıran, şu çok önemli husustur: Kapitülasyonlar karşılıklı olma ilkesine dayanmamaktadırlar. Taraflarca, ortak tartışma ile ve karşılıklı ödün ve avantajlar sonucu kabul edilmemişlerdir. Aksine, ilgili hükümetin tek taraflı olarak verdiği ve her an geri alabileceği ayrıcalıklardır. (Timur, 168.)

⁷³⁶ Kapitülasyonların verilmiş nedeni geleneksel ekonomilerdeki kıtlık korkusudur. Özellikle ticaret yollarının kaymaya başladığı dönemde Osmanlılar uluslararası ticareti yeniden bölgelerine çekmek için ticarî imtiyazlar vermek yoluna başvurdular. Bilinen ilk kapitülasyon Venedik ticaretini baltalamak için Cenova’ya verilen 9 Haziran 1387 tarihli olanıdır. Osmanlılar, devletlerin birbirlerine kapitülasyonlar verdiği bir ortamda meydana çıktılar. Fransa bilinen ilk kapitülasyonunu, Kanuni’nin Irak seferi sırasında verilirken, Fransa ilk kez sürekli imtiyazı 1740’da elde etti. (Ortaylı, 338.)

⁷³⁷ Doğan Avcıoğlu, *Türkiye’nin Düzeni* I, 102.

⁷³⁸ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 49.

⁷³⁹ İşte bu şartlar altında ilk istikraz, Dent Palmer and Company aracılığıyla yapıldı. 3 milyon İngiliz Lirası tutarındaki istikraz tahvillerinin faizi yüzde 6, ihraç fiyatı ise yüzde 80 idi. Yani 100 lira borçlanılıyor, gerçekte 80 lira alınıyordu. Ayrıca bankalara bir sürü komisyon ödeniyordu. Bu nedenle, Mısır vergisi gibi sağlam bir karşılık da gösterildiği halde 3 milyon İngiliz Lirası borçlanan devletin eline 1,5 milyon geçti. Bu, böylece devam etti ve İstikraz istikrazı izledi. İlk istikrazın faizini ödemek için yeni istikraz yapıldı. (Avcıoğlu, I, 123-124.)

⁷⁴⁰ Unat, 26-27.

⁷⁴¹ Mahmut Boğuşlu, *Türk Tarihi ve Coğrafyası Üzerine*, Kastaş Yayınları, İstanbul 2002, 79-82.

kazanım saikleri bulunmaktaydı. Bunlar azalınca orduya ilgi azalmış ve ordunun bozulma süreci başlamıştır.⁷⁴² Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda doğal sınırlarına ulaşması, uzun zaman savaş alışkanlığı elde etmiş⁷⁴³ bir orduyu olumsuz bir şekilde etkilemiştir.⁷⁴⁴

Toprak ve ordu sisteminde meydana gelen değişimler, merkezî teşkilat yapısında da olumsuz değişim etkisi yapmıştır. Timar sistemindeki değişimle oluşan yeni iltizam usulüne göre mültezimler diriliğin bulunduğu bölge dışında ikamet ettikleri için bölgede otorite boşluğu oluşuyordu. Bu otorite boşluğunu, yerel güçlerden oluşan ve “Âyan” olarak ifade edilen yeni bir güç doldurmuştur. Artık devlet, ayanların yardımıyla vergi ve asker topluyordu. Böylece merkezin, taşra üzerindeki otoritesi zayıflamış ve âdem-i merkeziyetçi bir değişim süreci başlamıştır.⁷⁴⁵

Merkezî teşkilat yapısını bozan diğer bir husus, tahta geçme sistemindeki değişimdir. İlk önceleri büyük evlatların tahta geçmesiyle ilgili bir kural bulunmuyordu. Şehzadelik döneminde en güçlü olan, askerî ve yönetim desteği olan tahta geçiyordu.⁷⁴⁶ Bu sistem Kanuni zamanında şehzade Bayezid'in isyanına kadar bu şekilde devam etmiştir. Bayezid'in isyanıyla birlikte, şehzadelerin sancağa çıkış usullerinde değişiklik yapılmıştır. Bu usul I. Ahmed zamanında “*Ekberiyet*” sistemine geçişle sonuçlanmıştır. Ekberiyet uygulamasıyla, iyi yetişmemiş ve ehil olmayanların tahta geçmesiyle merkezî teşkilat zaafa uğramıştır.⁷⁴⁷ Bu zafiyet, özellikle II. Selim zamanında kadınların, devlet yönetiminde söz sahibi olmasıyla daha da artmıştır. Öyle ki bu dönem “*kadınlar saltanatı*” olarak anılır.⁷⁴⁸ Ayrıca “*kafes*” uygulamasıyla, gerçek hayattan uzaklaştırılan şehzadeler, devlet yönetme tecrübesi kazanamadan mahrum kalmışlardır.⁷⁴⁹ Şehzadeler daha önce devlet yönetim tecrübesi kazanmaları için sancak valileri olarak görevlendiriyorlardı.⁷⁵⁰ Bütün bunlara rüşvet, ehil olmayanların göreve getirilmesi ve

⁷⁴² Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 26.; Oğuz Oyan, *Feodalizmden Kapitalizme Osmanlı'dan Türkiye'ye*, Yordam Kitap Yayınları, İstanbul 2016, 181.

⁷⁴³ Timur, 109.

⁷⁴⁴ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 24.; Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 228.

⁷⁴⁵ Halil İnalcık, *Kısa Osmanlı Tarihi*, (2. Baskı), Kronik Yayınları, İstanbul 2022, 62.; Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 23-24.

⁷⁴⁶ A.D. Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, (Çev.: Şefaettin Severcan), İz Yayıncılık, İstanbul 1988, 29.

⁷⁴⁷ Cezar, II, 1138-1139.; Saydam, 70.

⁷⁴⁸ John Freely, *Osmanlı Sarayı*, Alfa Yayınları, İstanbul 2022, 92-93.

⁷⁴⁹ Saydam, 57.

⁷⁵⁰ Alderson, 66.

nüfuzu kötüye kullanma⁷⁵¹ gibi olumsuzluklar eklenince merkezî teşkilat yapısı iyice bozulmaya maruz kalmıştır.

2.1.2.2. XIX. Yüzyıl Osmanlı Modernleşme Sürecine Genel Bakış

Osmanlı Devleti'nin klasik dönemden sonraki değişim süreci “*Batılılaşma*”, “*Çağdaşlaşma*” ve “*Modernleşme*” gibi kavramlarla izah edilmeye çalışılmıştır.⁷⁵² Bu değişim; siyasî, sosyal ve kültürel gibi çok boyutlu bir değişimi kapsamaktadır.⁷⁵³ Aslında Osmanlı Devleti'nin Batı uygarlığı ile iletişimi her zaman var olagelmıştır. Ancak Osmanlı, kendi medeniyetini Batı medeniyetinden üstün görüldüğü için hiçbir zaman “*model*” olarak görmemiştir. Gerilemenin başlamasına bağlı olarak yapılan sorgulamada, önce devlet idaresinin bozulması gerekçe gösterilirken daha sonra da kerhen de olsa Batı'nın askerî üstünlüğü gösterilmiştir.⁷⁵⁴ Batının üstünlüğü fikri 17. yüzyıl itibariyle genel kabul görmüş ve idareciler değişimi dengelemek için çözüm arayışına yönelmişlerdir.⁷⁵⁵

Osmanlı Devleti'nde klasik toplum yapısının değişmesi, Batı merkezli modernleşme anlayışıyla hız kazanmıştır. İlk modernleşme adımları, 18. yüzyılda askerî okulların açılmasıyla başlamıştır. Batıdan getirilen öğretmenlerle başlayan bu süreç, Batılı fikirlerin yayılmasına zemin oluşturmuştur.⁷⁵⁶ Yayılan bu fikirlerin etkisiyle, yeni değişim faktörleri oluşmuştur. Daha önce belli tabakalarda oluşan ve bilinir olan değişim süreci, yeni etkenlerle farklı tabakalarda öngörülmeyen bir değişim ve dönüşüm sürecine evrilmiştir.⁷⁵⁷

Toplumun neredeyse bütün tabakalarını etkileyen bu değişime yön vermek için askerî, siyasî ve idarî reformlarla çözüm arayışına gidilmiştir. Bu çözümler; yukarıdan aşağıya ve zamanın gerektirdiği şekilde olmakla birlikte askerî gibi önemli görülen

⁷⁵¹ Saydam, 33.

⁷⁵² Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 31.

⁷⁵³ M. Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 148-152.

⁷⁵⁴ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 12.

⁷⁵⁵ Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, 92.

⁷⁵⁶ Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 93-94.

⁷⁵⁷ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, (Çev.: Dilek Özdemir), İmge Kitabevi, İstanbul 2006, 8-9.

kurumlardan başlanılmış ve Batı model alınarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.⁷⁵⁸ Bu değişim reformlarının temel amacı, Batı'nın müdahalesini engellemek ve Balkanlar'da oluşan isyanların önüne geçmek suretiyle düzeni tekrardan sağlamaktır.⁷⁵⁹ Bunun üzerine toplumda, reform isteyen yenilikçiler ile çözümü geleneklere bağlı kalmakta gören muhafazakârlar şeklinde iki grup oluşmuştur. Ancak değişim baskısı, yenilikçilerin lehine bir yön belirlemiştir.

Böylece 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde meydana gelen kurumsal ve toplumsal değişimler hem niteliksel hem de niceliksel boyutta bir hız kazanmıştır. Bu değişim, “modernleşme”⁷⁶⁰ bağlamında bir özellik arz ettiği için sancılı bir süreç olmuştur. Çünkü modernleşmede, var olan kültür kalıplarının değişimi söz konusudur.⁷⁶¹

2.1.2.2.1. III. Selim ve II. Mahmut Dönemleri

III. Selim, değişim döngüsünün dinamik olduğu ve Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği bir zamanda iktidara gelmiştir. Daha önce kısmen var olan ve mevcut düzeni korumak için yapılan değişimler, III. Selim ile birlikte daha kapsamlı ve ciddi bir reform sürecine evrilmiştir.⁷⁶² Bu sebeple, Osmanlı-Türk Batılaşma hareketinin babası ve umumi reformların temsilcisi olarak bilinen⁷⁶³ III. Selim, toplumsal yapıda oluşan kargaşadan, ancak yapısal reformlarla kurtulabileceğine inanıyordu. Bu reformları da Batı'yı referans alarak yapmak için Avrupa'ya Ebubekir Ratib Efendi'yi⁷⁶⁴ özel elçi olarak göndermiştir.⁷⁶⁵ Ayrıca ister yerli ister yabancı olsun devrin ileri gelenlerine bu hususta raporlar hazırlatmıştır. Raporlar, bir nevi Osmanlı devlet geleneği olan “meşveret” olsa

⁷⁵⁸ Mahmut Mutman, “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, III, 199.

⁷⁵⁹ Unat, 28.

⁷⁶⁰ Modernleşme aslında, gelişmiş toplumun özelliklerinin azgelişmişler tarafından alınması, diye tarif ediliyor. Bununla birlikte Modernleşme, var olan değişimin değişmesidir. Yani toplum zaten belli bir ölçüde değişedururken ani ve hızlı bir değişme dönemine girilmesi söz konusudur. (İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001, 13.)

⁷⁶¹ Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, 13-14.

⁷⁶² Bülent Tanor, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (24. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, 17.

⁷⁶³ Halil İnalcık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, 51.

⁷⁶⁴ Osmanlılardaki geleneksel Avrupa/Avrupalı algısının değişmesinde ve dönüşmesinde etkili olan üçüncü müellif Ebubekir Ratib Efendi, 1749'da Tosya'da doğmuş ve sürgün edildiği Rodos'ta 1799'da idam edilmiştir. Önemli görevlerden elçilik ve reisülküttaplık (dışişleri bakanlığı) yapan Ratib Efendi, Arapça, Farsça ve Fransızca bilirdi. (Sema Arıkan, “Ebubekir Râtib Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 277-278.)

⁷⁶⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 58.

da bunu, yapancılarla da yapacak şekilde genişletmesi dikkat çekicidir. Yine reformların Batı merkezli olduğunu gösteren diğer bir gösterge de yapılan düzenlemelere verilen isimlerdir. Önceleri genel bir anlam ifade eden, sonradan da sadece askerî alanda yapılan reformlara verilen “*Nizam-ı Cedîd*”⁷⁶⁶ ismi bunun açık bir örneğidir. Bu kavram, Fransız devrimi ile gündeme gelen “*Yeni Düzen*” anlamında kullanılmıştır.⁷⁶⁷ Bütün bunlarla birlikte III. Selim’in yenilikçiliği, devletin temellerine dokunmadan düzenleme yapmaktan ibarettir.

Reformların uygulama safhasına bakıldığında, karar almayı kişiselikten çıkarıp kurumsallaştıran ve istişareyi tekrardan ön plana çıkaran “*Meclis-i Meşveret*” kurulunun kurulduğu görülmüştür. Ayrıca ıslah edilmesine ihtiyaç duyulan siyasî, idarî, adlî, askerî ve diplomatik gibi alanlar, bu kurulun gündemine getirilerek tartışılmıştır. Müzakere sonucu alınan kararlar;

- a- Âyânların, valilerin müdahalesine bırakılmadan tekrardan seçimle gelmeleri,
- b- Şehir kethüdasının (yöneticisi), kadıların karışması engellenerek halk tarafından seçilmesi,
- c- Kadı ve yardımcılarının seçilmesindeki usulsüzlüğü giderme,
- d- Halktan alınan vergilerin sınırlandırılması ve Askerî alanda da Nizam-ı Cedîd ordusunun kurulması şeklinde olmuştur.⁷⁶⁸

III. Selim’in (1789-1807), değişime karşı direnen Yeniçerilere karşı Nizam-ı Cedid ordusunu kurmak istemesi, tahtına mal olmuştur. O, Osmanlı Devleti’nde idari, siyasî ve ticarî alanlarda yapısal denilebilecek nitelikte reformlar planlanmış ve kısmen de olsa gerçekleştirmiş ilk padişah’tır.⁷⁶⁹ Ayrıca III. Selim, yeniden yapılanma bağlamında Avrupa ile siyasî ve askerî iş birliğine girmiştir. Bununla birlikte, Avrupa’nın önemli başkentlerinde ilk defa daimî elçilikler açmıştır.⁷⁷⁰ Avrupalılar, bu zihniyet değişimiyle oluşan serbest ortamda, Osmanlı topraklarında rahatça kalabiliyorlardı.⁷⁷¹

⁷⁶⁶ “Yeniçerileri kaldırmak, ulemânın nüfuzunu kırmak, Osmanlı Devleti’ni Avrupa’nın bilim, sanat, tarım, ticaret ve uygarlıkta yaptığı ilerlemelere ortak kılmak için giriştiği yenilik hareketlerinin bütünüdür” (Tanor, 19.)

⁷⁶⁷ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 59.

⁷⁶⁸ Tanor, 18-21.

⁷⁶⁹ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 94.

⁷⁷⁰ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 61.

⁷⁷¹ Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, “Lale Devrinden Tanzimat’a Osmanlı Hizmetindeki Avrupalı Uzmanlar ve Karşılaşılan Sorunlar (1718-1839)”, *Osmanlı Modernleşmesi*, Ahmet Dönmez (Ed.), Kitap Yayınevi, İstanbul 2019, 84.

III. Selim'in Batı referanslı reform siyaseti, birçok muhalif sesin oluşmasına sebep olmuştur. Onun yeni bir ordu kurma çabasından dolayı Yeniçeriler kendisine muhalif olurken, ulemâ da Fransız etkisinden dolayı muhalif cephede yer almıştır. Ayrıca yapacağı reformlara mali kaynak oluşturmak için vergiler artırınca halkta da bir hoşnutsuzluk oluşmuştur. Bütün bunlara “ayanların” elde ettiği güç de eklenince muhalefet cephesi iyice güçlenmiştir. Nitekim III. Selim'in, 1805'te Edirne'de yeni bir Nizam-ı Cedid ordusu kuracağı fermanı ortaya çıkınca, askerler 1806'da Edirne'ye ulaşmış ve muhalefet süreci fiili muhalefete dönüşmüştür. Buna karşı Avrupa eyaletlerin de ki ayanlar, askerler geri çekilmezse başkente yürürüz baskısı yapınca da padişah geri adım atmıştır. Nitekim 1807'de İstanbul'da bulunan Yeniçeri ocağındaki yedek askerler ayaklanınca, III. Selim ilan edilen fetva ile tahttan indirilmiştir.⁷⁷²

III. Selim'e yardım için harekete Rusçuk ayanı Alemdar Mustafa Paşa, bu hususta başarılı olamamışsa da II. Mahmud'un tahta geçmesini sağlamıştır.⁷⁷³

Her ne kadar III. Selim zamanında atılan reform adımları, kurumsallaşmamışsa da ileriye yönelik siyasî ve sosyal alt yapı oluşturma konusunda önemli bir zemin oluşturmuştur.⁷⁷⁴

II. Mahmut Dönemi ise 1808-1839 tarihlerini kapsamaktadır. Bu dönemin, III. Selim zamanında atılan ıslah ve reform adımlarının peşinden gelmesi, bir yönüyle avantaj sağlamıştır. Bu avantajı kullanan II. Mahmut, önemli reformlar gerçekleştirmiş ve imparatorluğun modernleşme çabalarını hızlandırmıştır.⁷⁷⁵ Bu değişimler idare, ordu, ekonomi, eğitim ve toplumsal hayat gibi kapsamlı bir özelliğe sahiptir.⁷⁷⁶

II. Mahmut, iktidarını ayanlara borçlu olduğu için öncelikle Alemdar Mustafa Paşa'yı sadrazam tayin etmek zorunda kalmıştır. Ardından da taşrada önemli bir güç haline gelen ayanlarla 1808 yılında “*Sened-i İttifak*” imzalamıştır.⁷⁷⁷ Bu belge ile

⁷⁷² Zürcher, 43-44.

⁷⁷³ Avcıoğlu, 72.; Zürcher, 48-49.

⁷⁷⁴ Karpas, *Türk Demokrasi Tarihi*; 94; Tanor, 21.

⁷⁷⁵ Osman Kafadar, “Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, III, 376.

⁷⁷⁶ Unat, 31.

⁷⁷⁷ Belgede hem padişah hem de âyan adalete uygun şekilde yöneteceklerine dair söz vermişlerdi, Vergiler devlet tarafından adaletli şekilde konacak ve âyan tarafından adaletli şekilde tahsil edilecekti. Âyanlar, reformları ve yeni bir ordunun kurulmasını desteklemeye söz vermişlerdi. Padişaha ve onun yönetimine bağlılıklarını bildirmiş ve padişahı isyanlar karşısında korumayı taahhüt etmişlerdi. Âyanlar ayrıca,

amaçlanan, ayanlara hukukî bir statü kazandırmaktır. Ancak az sayıda ayan imzaladığı için sonuç alınamadığı⁷⁷⁸ gibi çok da kısa sürmüştür.⁷⁷⁹ Nitekim Yeniçeriler, tekrardan ayaklanıp Alemdar Mustafa Paşa'yı öldürünce II. Mahmut, *Sened-i İttifakı* kaldırdığını ilan etmiştir.⁷⁸⁰

II. Mahmut, reformlarını gerçekleştirmek için öncelikle uzun bir zaman, merkezî otoritenin güçlenmesi için uğraşmıştır.⁷⁸¹ Bunun için de denge siyaseti uygulamıştır. İktidarını borçlu olduğu ayanları, önce ödüllendirir gibi yapıp sonra da etkisiz hale getirmiştir. Bu hususta başarılı da olmuştur. Taşrada ayanların gücünü büyük oranda kırarak kendisine bağlamıştır. Bununla yetinmeyip Kalemîye'nin, ulemâ hiyerarşisine ve ordunun kilit noktalarına güvenilir destekçi atamıştır.⁷⁸²

II. Mahmut, bu şekilde merkezî otoriteyi tekrardan sağlamıştır. Buna karşın Sırbistan, Yunanistan ve Mısır da Fransız Devrimi'nin etkisiyle ayaklanmalar gerçekleştirmiştir. Bu süreçte Sırlar özerklik kazanırken, Yunanistan Balkanlarda ulusçuluk akımının etkisiyle bağımsızlığının kazanan ilk ülke olmuştur. Ayrıca Mısır valisi Mehmet Ali Paşa'nın isyanı ise zorlukla bastırılmıştır.⁷⁸³

Yunan asilerinin 1826'da Yeniçerileri mağlup ederek Misolonki kalesini almaları, iç politika da II. Mahmut'un elini güçlendirmiştir. Hemen yeni bir ordu kurulacağını ilan ederek hazırlıklara başlamış ve orduyu kurmuştur. Bunun üzerine Yeniçeriler, ayaklanmışlarsa da II. Mahmut Yeniçerilerin ayaklanmasına hazır olduğu için ulemânın da desteğini alarak 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmıştır. Bu olay tarihe *Vaka-i Hayriye* olarak geçmiştir.⁷⁸⁴ Ancak tarihî olaylar subjektif bakışla yorumlanabileceği için bu olayı,

birbirlerinin toprağına ve özerkliğine saygılı olma sözü de vermişlerdi. Dikkate değer bir belge olan *Sened-i İttifak* kimi zaman bir Osmanlı Magna Cartası, ya da ilk meşrutiyetçilik girişimi olarak gösterilmiştir. İlki daha doğrudur, çünkü bu belge, yurttaşların haklarının bir kanunname şeklinde derlenişi değil, gerçekten de hükümdar ve onun baronları arasındaki bir sözleşmedir. Böyle olduğu için de bu belge, belgede resmen devletin ortakları olarak tanınmış olan âyanın, İmparatorluk içindeki nüfuzunun en yüksek başarı noktasını belirlemektedir. Belge belki de tam bu sebepten padişah tarafından hiç imzalanmamıştı. (Zürcher, 50.)

⁷⁷⁸ Özcan Mert, "Âyan" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 195-198.

⁷⁷⁹ Sadece beş hafta gibi kısa bir süre (7 Ekim 1808-15 Kasım 1808) yürürlükte kalan *Sened-i İttifak*, Berkes'e göre; uygulanmadığı için daha doğrusu uygulanma ortamını yakalayamadığından ve diğer bir takım hukukî eksikliklerden dolayı *ölü doğmuş bir belge* niteliğindedir. (Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, 145.; bkz. Lewis, 77.)

⁷⁸⁰ Unat, 32.

⁷⁸¹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 79.

⁷⁸² Zürcher, 51.

⁷⁸³ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 79.; Zürcher, 52.

⁷⁸⁴ Zürcher, 63-66.; Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 26.; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 80.

tam tersine bin yıllık siyasî ve milli muvazenenin bozulması olarak görüp “*Vak'a-yı Şerriye*” olarak değerlendirenler de olmuştur.⁷⁸⁵

Yeniçeri Ocağı’nın kapatılmasıyla, uzun zamandan beri reformlara muhalefet eden önemli bir güç de ortadan kaldırılmış oldu.⁷⁸⁶ Hem merkezî otoriteyi güçlendiren hem de reformlara karşı duran Yeniçeri Ocağı’nı kaldıran II. Mahmut’un reformlar için önü açılmıştır.⁷⁸⁷ Kaldırılan Yeniçeri Ocağı’nın yerine “*Asâkir-i Mansure-i Muhammediye*” adında yeni bir ordu kurulmuştur.⁷⁸⁸ Ayrıca *Asker-i Tıbbiye* ve yine askerî amaçlı “*Mızıka-i Hümayun*” ile “*Harbiye*” açılmıştır.⁷⁸⁹ Önemli diğer bir hususta orduyu eğitmek için Avrupa’dan subayların getirilmesidir.⁷⁹⁰

II. Mahmut, uzun süre oluşturmaya çalıştığı değişim zemini üzerine, öncelikle “*merkeziyetçilik*” yönünde düzenlemelere gitmiştir. Bu çerçevede eyaletlerde, mülki ve askerî yetkili “*müşirler*” ile ulemânın mali ve idari özerkliği kaldırılmıştır.⁷⁹¹ Merkezî-bürokratik bir sistemle güç paylaşımını kaldırarak, reformlara karşı oluşabilecek dirençleri engellemeyi amaçlamıştır. Bununla birlikte idari sistemde yapısal denebilecek değişimlere de gitmiştir. Bunlardan birisi “*sürekli danışma ve karar organlarının*”⁷⁹² kurulması, diğeri de “*devletin ana organları arasında görev (fonksiyon) ayrılığının ve bunun yanı sıra “kabine usulü”ne uç veriştir.*”⁷⁹³

Eğitim alanında da önemli değişimler gerçekleşmiştir. Bu çerçevede ilköğretim zorunlu hale getirilmiştir. 1838’de öğretmen ve diğer askerî okullarına öğrenci yetiştirmek için “*Rüştiyeler*” açılmıştır.⁷⁹⁴ Yine ilk defa Avrupa’ya eğitim amaçlı öğrenci

⁷⁸⁵ Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994, III, 194.

⁷⁸⁶ Donald Quataert, “İslahatlar Devri”, (Çev.: Süphan Andıç), *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Halil İnalcık ve Donald Quataert (Ed.), Eren Yayıncılık, İstanbul 2004, II, 889.

⁷⁸⁷ Tanor, 46-47.

⁷⁸⁸ Mesut Uyar ve Edward J. Erickson, *Osmanlı Askerî Tarihi*, (2. Baskı), (Çev.: Mesut Uyar), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, 275.; Saydam, 339.

⁷⁸⁹ Ahmet Cihan, *Osmanlı’da Eğitim*, 3F Yayınevi, İstanbul 2007, 46.; Yalçınkaya, 122-123.

⁷⁹⁰ Unat, 34.

⁷⁹¹ Avcıoğlu, 78.

⁷⁹² Askerî konularda “Dâr-ı Şûrayı Askerî”, adli alanda “Meclis-i Vâlâyı Ahkâm-ı Adliye”, idarî konularla ilgili olarak da “Dâr-ı Şûrayı Babîâlî” bunların en önemlileridir. Ayrıca Meclis-i Vâlâyı Ahkâm-ı Adliye (kuruluşu 1837), adliye örgütünün en yüksek kurulu olup TC dönemindeki Danıştay ve Yargıtay’ınkilere benzer yetkilere sahipti. Kurul, Tanzimat yeniliklerinin gerektireceği nizamnamelerin yanı sıra yasaların hazırlanmasında da görevlendirilecekti. (Tanor, 46-47)

⁷⁹³ Tanor, 46-47.

⁷⁹⁴ Cihan, 52-71.

bu dönemde gönderilmiştir. Ayrıca dış ilişkilerde tercümanlık yapacak kişiler yetiştirmek için “*Tercüme Odası*” kurulmuştur.⁷⁹⁵

Toplumsal değişim, bu dönemde farklı sahalarda kendisini göstermeye başlamıştır. Özellikle merkeziyetçiliği güçlendirmek için ilk defa devletin resmî gazetesi Türkçe olarak yayınlanmıştır. Ayrıca II. Mahmud’un yeniliklerini halka anlatmak gayesiyle⁷⁹⁶ de “*Takvim-i Vekayi*” gazetesi çıkarılmıştır.⁷⁹⁷ İlk “*Posta Teşkilatı*”,⁷⁹⁸ ve “*Karantina Müdürlüğü*” de bu dönemde kurulduğu gibi,⁷⁹⁹ ilk “*nüfus sayımı*”⁸⁰⁰ da bu dönemde yapılmıştır.

Osmanlı Devleti’nin en kapsamlı değişim süreci II. Mahmud ile başlamıştır. Ancak bu reform ve değişimler bir takım iç ve dış sorunlardan dolayı tam manasıyla halka yansımamıştır. Bu değişim süreci, II. Mahmud’dan sonra gelen Abdülmecit ile devam etmiştir. Nitekim Abdülmecit dönemi, Osmanlı Devleti’nde Tanzimat dönemi olarak ifade edilen daha kapsamlı değişim ve reformlar süreci olmuştur.⁸⁰¹

2.1.2.2.2. Tanzimat Dönemi (1839-1876)

Tanzimat, “*Türkçe’de “düzenlemeler” anlamına gelir ve Türk tarihinin Osmanlı İmparatorluğu’nda Batı’dan esinlenen çok sayıda siyasî ve sosyal reformların gerçekleştirildiği bir dönemini (1839-1878) belirtmek için kullanılır.*”⁸⁰²

Osmanlı Devleti’nde II. Mahmud ile belli bir seviyeye gelen değişim ve yenilenme süreci,⁸⁰³ Mustafa Reşit Paşa tarafından hazırlanan ve 1839’da ilan edilen “*Gülhane Hatt-ı Hümayunu*”⁸⁰⁴ ile yeni bir sürece girmiştir.⁸⁰⁵ Ancak Batılı devletler tarafından bu reform yeterli görülmeyince bu sefer, 1856’da gayri müslim tebaa lehine daha köklü

⁷⁹⁵ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 89.

⁷⁹⁶ Unat, 34.

⁷⁹⁷ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 167.

⁷⁹⁸ Saydam, 440.

⁷⁹⁹ Berkes, 188.

⁸⁰⁰ Zürcher, 69.

⁸⁰¹ Unat, 35.

⁸⁰² Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, 9.

⁸⁰³ Zürcher, 78.

⁸⁰⁴ Osmanlı hükümetinin amacını ifade etmekte olan bu hatt-ı hümayun gerçekte dört temel reformu vaat etmekteydi: 1) Padişah tebaasının can, namus ve malının güvence altına alınması, 2) İltizam sisteminin yerini alacak muntazam bir vergilendirme sistemi, 3) Zorunlu askerlik sistemi, 4) Hangi dinden olursa olsun bütün tebaa için yasa önünde eşitlik (bu husus belgede biraz muğlak şekilde ifade edilmişti). (Zürcher, 79-80)

⁸⁰⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 14.; Karpat, 32-33.

reformlar içeren “*Islahat Fermanı*”⁸⁰⁶ hazırlanmıştır.⁸⁰⁷ Siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel gibi birçok alanda düzenlemeleri içeren Tanzimat dönemi,⁸⁰⁸ I. Meşrutiyet’e kadar devam eden süreci kapsamaktadır.⁸⁰⁹

Tanzimat Fermanı’nın temel felsefesi, bozulan düzeni ıslah etmektir. Bunu gerçekleştirmek için Avrupa’dan esinlenilmiş ve Müslüman olmayanlara ekstra haklar verilmiştir.⁸¹⁰ Ayrıca batı tarzı modernleşmenin başlangıcı olarak da kabul edilmiştir.⁸¹¹ Böylece Batı medeniyetinin tesirlerine resmen açılmış olan Osmanlı Devleti, Batı’ya Fransız kültürü üzerinden tanımıştır. Bunda Fransa’ya gönderilen öğrencilerin etkisi, büyük rol oynamıştır.⁸¹²

Tanzimat’la birlikte siyasî alanda önemli yapısal değişikliklere gidilmiştir. II. Mahmud döneminde istişare özelliğinde olan “*Bâbîâli*” süreç içerisinde saraydan bağımsız özerk bir yapıya bürünmüştür. Bu yapı, merkezî otoriteyi yeniden tesis etmek için hakimiyeti eline geçirerek⁸¹³ bir nevi “*Bürokrasi Diktatörlüğü*” şeklinde anılan “*Tanzimat bürokrasi*” oluşturmuştur.⁸¹⁴ Artık idari yapı, üçlü bir mekanizmaya dönüşmüş görünümündedir. Çıkarılması gereken kanunlar, yeni kurulan “*Meclis-i Vâlâ*” da hazırlanarak yasalaştırılmıştır. Bu yasaların yürütmesi Bâbîâli’de, denetimi de Padişah’ta bulunmaktaydı.⁸¹⁵ Sultan Abdülaziz tarafından 1868’de “*Şûra-yı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adliye’nin*” kurulmasıyla birlikte ilk kez kuvvetler ayrılığı prensibi gündeme getirilmiştir.⁸¹⁶

⁸⁰⁶ Islahat Fermanı, Kırım savaşındaki müttefiklerimizin isteklerini karşılamak üzere hazırlanan ve 1856 Paris Antlaşmasında da söz edilen bir vesikadır. Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı’nda ki ana haklar teminatına eşitlik esasını da ekliyor ve gayrimüslimlerin durumu başta olmak üzere birçok sahalarda ıslahatı öngörüyordu. Islahat Fermanı, gayrimüslim teb’a lehine koyduğu hükümler sebebiyle Müslüman halkı memnun etmemiştir. (Hamza Eroğlu, *Türk İnkılap Tarihi*, Savaş Yayınları, Ankara 1990, 57.)

⁸⁰⁷ Ufuk Gülsoy, “Islahat Fermanı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XIX, 185-190.

⁸⁰⁸ Tanör, 49.

⁸⁰⁹ Eroğlu, 56.

⁸¹⁰ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 40.

⁸¹¹ Murat Belge, “Batılılaşma: Türkiye ve Rusya”, *Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, III, 47.

⁸¹² İlhan Kutluer, “Batılılaşma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 153.

⁸¹³ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 401.

⁸¹⁴ Bülent Tanör, “Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, I, 16.

⁸¹⁵ Mehmet V. Seyitdanlıoğlu, “Divan-ı Hümayun’dan Meclis-i Meb’usan’a Osmanlı İmparatorluğu’nda Yasama”, 259-261.

⁸¹⁶ Seyitdanlıoğlu, 262.

Yerel idari yapıda da birtakım değişimlere gidilmiştir. 1864'te “*Vilâyet Nizamnamesi*” ile Fransa'daki sisteme benzer bir yapılanmaya gidilmiştir.⁸¹⁷ Böylece yönetim yapısı vilâyet, liva (sancak), kaza ve köy şeklinde idari birimlere ayrılmıştır.⁸¹⁸ Ayrıca vilâyetlerde valilerin yetkileri kısıtlanarak, vilâyetlerin mali işleri merkezden atanan geniş yetkili amirlere devredilmiştir. Bununla birlikte taşrada, yerel yönetim meclisleri kurulmuş ve kadılık sistemi daha sıkı bir denetim altına alınmıştır.⁸¹⁹

Osmanlı Devleti'nde Batı tarzlı kanunlaştırma hareketleri Tanzimat ile başlamıştır.⁸²⁰ Bu çabalar, hukuk alanında da önemli değişimlere sebep olmuştur. Özellikle 1840'da Fransa'dan örnek alınan; sınıf, mezhep ve din ayırımı yapılmadan bütün yurttaşların eşit olduğu “*Ceza Kanunu*” hazırlanarak yürürlüğe sokulmuştur.⁸²¹ Ayrıca 1868'de hukuk alanında, “*Divan-ı Ahkam-ı Adliye (Yargıtay)*” ve “*Şûra-i Devlet (Danıştay)*” adıyla iki kurum oluşturulmuştur.⁸²² Bunlara ek olarak, 1869'da gayrimüslimleri de kapsayan davalara bakmak için “*Nizamiye Mahkemeleri*”⁸²³ kurulmuştur. Hukuk alanında önemli diğer bir gelişme de “*Mecelle*”nin yazılmasıdır. Mecelle, Ahmed Cevdet Paşa başkanlığında bir heyet tarafından 1868'de yazımına başlanmış 1876'da bitirilmiştir. Mecellenin diğer bir özelliği de Osmanlı toplum ve aile yapısını yeniden şekillendirmesi ve İslâm dünyasının ilk medeni kanunu olarak kabul edilmiş olmasıdır.⁸²⁴ Yine kanunlaştırma çalışmaları bağlamında 1850'de Fransız Ticaret Kanunu, “*Kanunname-i Ticaret*” adıyla çevrilerek uygulanmıştır.⁸²⁵ Bu süreçte kanunları hazırlamak için 1854'te “*Meclis-i Ali Tanzimat*” adında bir kurul oluşturulmuştur.⁸²⁶ 1858'de İslâmî esaslara göre tanzim edilen “*Arazi Kanunnamesi*” de uygulamaya girmiştir. Batı tarzı kanunlaştırma ile birlikte Osmanlı Devleti'nde hem şeri hukuk hem de Batı tarzı hukuk bağlamında “*düalist*” bir hukuk sorunu oluşmaya başlamıştır. Bu da toplumda ciddi problemlerin oluşmasına sebep olmuştur.⁸²⁷

⁸¹⁷ Tanör, I, 17.

⁸¹⁸ Seyitdanlıoğlu, 264.

⁸¹⁹ Tanör, I, 17.

⁸²⁰ Musa Gümüş, “Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları”, *Tarih Okulu*, (14), 2013, 164.

⁸²¹ İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, Merkez Kitaplar Yayınları, İstanbul 2007, 142.

⁸²² Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 483.

⁸²³ Berkes, 223.

⁸²⁴ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 415.

⁸²⁵ Zürcher, 95.

⁸²⁶ Unat, 37.

⁸²⁷ İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, 142.

Tanzimat, her alanda dönüm noktası denebilecek değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Birçok alanda “düalist” denebilecek bir süreç başlamıştır. Geleneksel-klasik ve modern-seküler farklılaşmanın kırılma dönemi olmuştur. Eğitim alanında da bu farklılaşma gözlemlenmeye başlanmıştır.⁸²⁸

Tanzimat döneminde modern eğitim sistemine uygun okullar açılmaya başlanmıştır. Öncelikle 1847’de eğitim alanında ki düzenlemeleri gerçekleştirecek üst kurum “*Maarif Nezareti*” kurulmuştur.⁸²⁹ Dârülfünun hazırlıkları için de Fransız Akademisi örnek alınarak 1851’de “*Encümen-i Dâniş*” adlı bilimler akademisi kurulmuştur.⁸³⁰ Ayrıca dönemin değişimine ayak uyduracak bürokratların yetişmesi için de 1859’da “*Mülkiye*”⁸³¹, 1847’de erkek öğretmen okulu “*Darülmuallimin*”⁸³², 1870’de kız öğretmen okulu “*Darülmuallimât*”⁸³³, 1867’de “*Sultani*” adında modern lise olarak “*Galatasaray Sultanisi*” açılmıştır.⁸³⁴ Eğitim alanından diğer önemli gelişme de 1863’te ilk modern üniversite olan “*Darülfünun*” un açılmasıdır.⁸³⁵

Ekonomi alanında da önemli değişimler gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti’nde ilk kâğıt para olan “*kaime*” 1840’ta tedavüle çıkmıştır.⁸³⁶ Tanzimat Fermanı ile iltizam sistemi kaldırılmıştır.⁸³⁷ Ayrıca Müslüman olmayanlardan alınan cizye vergisi, eşitlik ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle 1856’da askerlik bedeline çevrilmiştir.⁸³⁸ 1854’te Kırım Savaşı’nı organize etmek için yüksek faizli dış borçlanmaya gidilmiştir.⁸³⁹ Borçlar ödenemediği için Osmanlı Devleti 1875’te iflasını ilan etmiştir.⁸⁴⁰

Görüleceği üzere III. Selim, II. Mahmud ile kısmi ve gelgitli değişim süreçleri, Tanzimat ile birlikte askerî, merkezî bürokrasi, taşra yönetimi, vergi sistemi, adli işlemler, ekonomi ve kültürel gibi birçok sahada daha kapsamlı ve sistematik bir şekilde devam etmiştir.

⁸²⁸ Cihan, 14.

⁸²⁹ Lewis, 113.

⁸³⁰ Saydam, 463.

⁸³¹ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul 1977. I-II, 594-619.

⁸³² Ergin, I-II, 571-588.

⁸³³ Ergin, I-II, 668-686.

⁸³⁴ Ergin, I-II, 481-486.

⁸³⁵ Cihan, 97-98.

⁸³⁶ Ali Akyıldız, “Para”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, IIIIV, 165.

⁸³⁷ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 444.

⁸³⁸ Tanör, 78.; Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 417.

⁸³⁹ Lewis, 124.

⁸⁴⁰ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 520.

Tanzimat döneminde sistematik hale gelen reform politikaları, fikir hayatında da önemli değişim ve dönüşümler olmuştur. Özellikle Batı tarzlı okullarda eğitim alanlar, Tercüme Odası'nda görevli olarak başta Fransa olmak üzere yurt dışına gitmişlerdir. Bu genç ve reformcu grup “*Yeni Osmanlılar*”⁸⁴¹ cemiyetini kurmuştur.⁸⁴²

Aslında bu cemiyet, Osmanlı Devleti'nde başlayan değişim hareketine yön veren bir oluşum olarak da görülebilir. Nitekim Yeni Osmanlılar, değişim sürecinin bir sonucu olarak oluşan bir insan kaynağıdır. Bunlar, bir türlü istenilen sonuca ulaşamayan değişim sürecine yön verme çalışmalarına girişmişlerdir. Yetişme tarzı olarak Avrupa menşeli ve özellikle de Fransız Devrimi ile yayılmaya başlayan düşünce akımlarından etkilenen bir gruptur. Bu grup; anayasacılık, özgürlük, eşitlik, adalet, hürriyet, milliyetçilik ve demokrasi gibi söylemleri gündeme getirerek tartışmaya açmışlardır.⁸⁴³ Gelişme ve ilerlemenin ancak özgürlük, adalet ve denetim temelli olursa sonuç verebileceğine inanmışlardır. Bu çerçevede, Batı ve yerel değerler bağlamında bir uzlaşma çabası da göze çarpmaktadır.⁸⁴⁴

Daha önce devlet tecrübesi de olan Yeni Osmanlılar, yurt içi ve yurt dışı çalışmalarıyla, bürokrasi ve orduda yayılmayı başarmışlardır. Ayrıca devlet içerisinde, Şûrayı Devlet Başkanlığı'nı yapan Mithat Paşa'nın başını çektiği bir grup tarafından da destek bulmuşlardır.⁸⁴⁵ Devlet içinde olan bu grup, ordu ve Şeyhülislâm'ın da desteğini alarak anayasal ve temsili sisteme karşı olan Padişah Abdülaziz'i (1861-1876) tahttan indirmişler ve yerine V. Murad'ın padişah olmasını sağlamışlardır.⁸⁴⁶ Ancak psikolojik sorunları olan V. Murad'ı da üç ay sonra tahttan indirip yerine meşrutiyet sözü veren⁸⁴⁷ II. Abdülhamid'i getirmişlerdir.⁸⁴⁸ Tahta geçen II. Abdülhamid, 23 Aralık 1876'da Mithat Paşa başkanlığında oluşturulan komisyonun hazırlamış olduğu “*Kanun-i Esasi*”’yi,

⁸⁴¹ “Yeni Osmanlılar” deyimi Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet devrinde, özellikle 1865-1876 yılları arasında yazar ve fikir adamı olarak sivrilmiş şahısların meydana getirdiği topluluk için kullanılmıştır.” (Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, *Belleten Türk Tarihi Kurumu*, 47 (186), 1983, 563-582.

⁸⁴² Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973, 60-68.

⁸⁴³ Tanör, 17.

⁸⁴⁴ Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, (3. Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995, 27-28.

⁸⁴⁵ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 42.

⁸⁴⁶ Çavdar, 37.

⁸⁴⁷ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, 71.

⁸⁴⁸ Zürcher, 113.

Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olarak ilan etmiş ve böylece yeni bir siyasal dönem başlamıştır.⁸⁴⁹ Bu sürecin oluşumunda Yeni Osmanlıların önemli bir etkisi olmuştur.⁸⁵⁰

2.1.2.2.3. I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamid Dönemi (1876-1908)

I. Meşrutiyet dönemi, II. Abdülhamid'in tahta çıkması ve 23 Aralık 1876'da *Kanun-i Esasi*'nin ilan edilmesiyle başlamıştır. Ancak Tanzimat'ın son evresinde kısa süreli bir deneme olmuştur.⁸⁵¹ Meşrutiyet, devletin yönetim yapısında ve siyasî atmosferinde önemli değişikliklere yol açmıştır. Osmanlı Devleti, anayasal ve parlamenter monarşiye dönüşmüştür.⁸⁵²

Osmanlı Devleti'nde kademeli ve giderek genişleyen değişim, I. Meşrutiyetin ilanı ile yeni bir sürece girmiştir. Dış ve iç etkenlerle değişen fikriyat, artık yönetim alanında görülmeye başlanmıştır. Bir yönüyle Kânûn-ı Esâsî, Tanzimat'la başlayan modernleşme sürecinin bir sonucudur.⁸⁵³ Kanun-i Esasi ile iç siyasî yapı değişmeye başlamıştır. Yeni anayasaya göre Osmanlı parlamento seçimleri, Aralık 1876 ve Ocak 1877'de yapılarak 19 Mart'ta meclis resmen açılmıştır.⁸⁵⁴ Kânûn-ı Esâsî, padişahın atadığı komisyon tarafından hazırlandığı için padişahın yetkilerinde önemli bir kısıtlamaya gidilmemiştir.⁸⁵⁵

Kânûn-ı Esâsî, 12 başlık altında ve 119 maddeden oluşmuştur.⁸⁵⁶ Maddelere bakıldığında, saltanat ve hilafetin Osmanlıların'nın en büyük erkek evladına ait olduğu (md. 3), vekillerin tayin ve azli ile Hey'et-i Meb'ûsan'ın feshi (md. 7) gibi konularda padişahın yetkilerinin önemli ölçüde korunduğu görülecektir.⁸⁵⁷ Yani egemenliğin kaynağı Osmanlı ailesinde kalmaya devam etmiştir. Bununla birlikte yaşamada son söz

⁸⁴⁹ Berkes, 332-333.

⁸⁵⁰ Koray, 563-582.

⁸⁵¹ Lewis, 78,

⁸⁵² Tanör, 19.; Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 411.

⁸⁵³ Mehmet Âkif Aydın, "Kânûn-ı Esâsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 329.

⁸⁵⁴ Zürcher, 116-117.

⁸⁵⁵ Unat, 41.

⁸⁵⁶ Aydın, 329.

⁸⁵⁷ <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/oncelki-anayasalar/1876-k%C3%A2n%C3%BBn-i-es%C3%A2s%C3%AE/>

padişaha ait olup, hükümet meclise karşı değil, padişaha karşı sorumludur. Aynı şekilde padişah Mebusan Meclisi'ni fesh etme yetkisine sahiptir.⁸⁵⁸

I. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme çabalarının bir parçasıdır. Bu dönemde halkın siyasî katılımı ve temsilciliği artmış, anayasa ve yasaların oluşturulması süreci başlamıştır. Ancak siyasî karışıklıklar ve iç çatışmalar, reform sürecinin istenen şekilde ilerlemesini engellemiştir. Nihayet birtakım iç ve dış faktörler sebebiyle II. Abdülhamid, 14 Şubat 1878'de 93 Harbi olarak ifade edilen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı gerekçe göstererek, Umumi Meclisi süresiz tatil etmiş ve Kânûn-ı Esâsî'yi askıya almıştır.⁸⁵⁹ Bu süreç, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanına kadar devam etmiştir.⁸⁶⁰

II. Abdülhamid dönemi, toplumsal yapıda çok boyutlu değişimlerin olduğu bir dönem olmuştur. Mutlak monarşiden meşrutiyete geçen Abdülhamid, kısa bir süre sonra ortaya çıkan birtakım faktörlerden dolayı, Kânûn-ı Esâsî'yi askıya alarak mutlak iktidarını tekrardan sağlamıştır. Böylece merkezîyetçi ve güçlü bir devlet otoritesi sağlamıştır.

II. Abdülhamid dönemi, Osmanlı Devleti'nde modernleşme çabaları çok boyutlu olarak devam etmiştir.⁸⁶¹ Ancak II. Abdülhamid'in Batıcılık felsefesi, bir bütün olarak her alanda Batı'yı taklit etmek değil, teknik bağlamda Batı'nın idare sistemini, askerî teşkilatını ve eğitimini örnek almak şeklinde olmuştur.⁸⁶²

Özellikle bu dönemde ekonomik sorunların getirdiği ağır yükten dolayı, sanayileşme ve altyapı projeleri önem kazanmıştır. Ayrıca ulaştırma ve haberleşme alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Demiryolları,⁸⁶³ limanlar, yol ağları gibi altyapı projeleri geliştirilmiş, madenlerin işletilmesine teşvik edilmiş ve fabrikalar kurulmuştur. Aynı zamanda yabancı sermaye ve teknoloji, Osmanlı İmparatorluğu'na çekilmeye

⁸⁵⁸ Unat, 41.

⁸⁵⁹ Zürcher, 116-117.

⁸⁶⁰ Lewis, 360.

⁸⁶¹ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 39.

⁸⁶² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 17.

⁸⁶³ Lewis, 182.

çalışılmıştır.⁸⁶⁴ Haberleşme alanında ise telgraf sistemi büyük bir hızla gelişmiş, neredeyse bütün taşra merkezlerine telgraf ağı döşenmiştir.⁸⁶⁵

Eğitim alanında yapılan reform ve modernleşme II. Abdülhamid döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde okullaşma ve öğrenci sayısında önemli artışlar olmuştur. Devlet memuru yetiştiren Mülkiye okullarının sayısı artırılmış,⁸⁶⁶ yeniden düzenlenmiş ve müfredatı, modern konuları içerecek şekilde güncellenmiştir.⁸⁶⁷ Aynı şekilde medreseler yeni müfredatla modern tarzda okullara dönüşmüştür.⁸⁶⁸ Yatılı okullar açılarak, taşradan gelen öğrencilere eğitim imkânı sağlanmıştır. Bununla birlikte birçok alanda modern meslek ve yüksek okul açılmıştır.⁸⁶⁹ En önemlisi ise modern üniversite niteliğinde olan Darülfünunların tekrardan açılmasıdır.⁸⁷⁰

II. Abdülhamid döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nun dış politikası da değişmiştir. Batı'ya karşı İslâm birliği projesi düşüncesinde olan II. Abdülhamid, “Panislamizm”⁸⁷¹ politikasını benimsemiş ve Osmanlı Devleti'ne bağlı Müslüman toplulukları koruma çabaları göstermiştir. Bunun için de Halifeliğin sembolik değerini daha çok ön plana çıkarmaya çalışmıştır.⁸⁷²

2.1.2.3. XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı'da Değişim Süreci

20. yüzyılın başlarında Batı dünyasında bilimsel, teknik ve ekonomik bağlamında meydana gelen gelişmeler, düşünce ve kültür alanında önemli değişimlere sebep olmuştur. Bu değişimler, bölgesel kalmayıp tüm dünyayı etkileyecek bir boyuta ulaşmıştır. Özellikle Osmanlı Devlet'i toplumsal yapı itibarı ile bu değişimlerden en fazla etkilenen ülke olmuştur. Osmanlı Devlet'inde bu sorun, uzun zaman önce fark edilmiş ve

⁸⁶⁴ Berkes, 364.

⁸⁶⁵ Zürecher, 117.

⁸⁶⁶ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 411.; Berkes, 184.

⁸⁶⁷ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 18.

⁸⁶⁸ Karpas, *Türk Demokrasi Tarihi*, 41.

⁸⁶⁹ Karpas, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, 382.

⁸⁷⁰ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 411.

⁸⁷¹ II. Abdülhamid'in Panİslâmizm'i, her şeyden önce ayrı dil konuşan ve farklı etnik gruplara mensup Müslümanları “Osmanlı Müslümanı” olarak birleştirme amacı gütmektedir. (Karpas, *Türk Demokrasi Tarihi*, 38-39.)

⁸⁷² Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 199.

bunun için birçok değişim ve dönüşüm çabası gösterilmiştir. Ancak bütün bu çabalara rağmen istenilen seviyede bir sonuç elde edilememiştir.⁸⁷³

III. Selim ile başlayan değişim süreci II. Mahmud ve II. Abdülhamid döneminde, iç ve dış dinamiklerin etkisiyle farklı boyutlarda devam etmiştir. Değişimin zorlayıcı faktörlerin etkisiyle oluşması⁸⁷⁴ hem hızını hem de boyutunu sürekli olarak farklılaştırmıştır.

İlk dönemlerde Batı'nın üstünlüğü kabullenmek istenmemiştir. Ancak Batıya gönderilen araştırmacılar vasıtasıyla, Osmanlı düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşmuştur. Batı ile iletişime geçen bu grup, daha sonraki değişim süreçlerinde önemli roller üstlenmişlerdir.⁸⁷⁵ Bu değişim süreci içerisinde sürekli yenileşme hareketlerini savunan ve muhalefetlerini devam ettire bu grup, daha sonra “*Jön Türkleri*” olarak tanınacaklardır.⁸⁷⁶ Özellikle Abdülhamid döneminde Kânûn-ı Esâsî'nin askıya alınmasıyla bu muhalefet, gizli örgütlenmeye gitmiştir.⁸⁷⁷ Otuz yıldan fazla süren bu dönemin sonunda yine Jön Türkleri harekâtı, sahne almış ve değişimde önemli bir etkiye sahip olmuşlardır.⁸⁷⁸ Oluşturulan değişim baskısının dinî meşruiyeti için de ulemâdan meşrutî idarenin dine uygunluğu fetvası alınmıştır.⁸⁷⁹

Bu uzun süreç, 24 Temmuz 1908'de II. Abdülhamid'in tekrardan II. Meşrutiyeti ilan etmesiyle sonuçlanmıştır.⁸⁸⁰ Bu durum, zamanın basın ve yayınında “*Hürriyetin İlanı*” şeklinde isimlendirilmiştir. Böylece 1908-1918 arası II. Meşrutiyet dönemi olarak bir değişim sürecini kapsamaktadır.⁸⁸¹ Kânûn-ı Esâsî tekrardan yürürlüğe girmiş ve Parlamento yeniden açılmıştır. Bu durum her ne kadar; var olan sorunların hızlı bir şekilde çözüleceğine, düşüncede olan değişimlerin hayata geçeceğine ve de siyasî

⁸⁷³ Berkes, 389.

⁸⁷⁴ Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, 10.

⁸⁷⁵ Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, 16.

⁸⁷⁶ Berkes, 390.; Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, 35.

⁸⁷⁷ Tanör, 125.; Berkes, 390.

⁸⁷⁸ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası Yayınları, İstanbul 1960, 46.

⁸⁷⁹ M. Şükrü Hanioglu, “Meşrutiyet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 393.

⁸⁸⁰ Eroğlu, 59.

⁸⁸¹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, (2. Baskı), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, 3.

ıslahatların sosyal ıslahatlara dönüşeceği ümidini oluşturmuşsa da beklendiği şekilde olmamıştır.⁸⁸² Bu süreçte dönemin en etkili gücü ise İttihad ve Terakki olmuştur.⁸⁸³

Düşünüldüğü şekilde derin ve kapsamlı değişimler olmasa da girilen değişim süreciyle, kısa zaman içerisinde seçimler yapılmış ve 17 Aralık 1908’de Meclis-i Mebusan açılmıştır. Ahmet Rıza Bey’de meclis başkanı olarak seçilmiştir.⁸⁸⁴ Meclisin çoğunluğunu İttihad ve Terakki mebusları oluşturmuştur. Osmanlı Devleti’nde gençlerin yönetim teamülleri olmadığı için hükümeti deneyimli sadrazamlar kurmuştur.⁸⁸⁵ Ancak bu hükümet, İttihad ve Terakki Cemiyetinin denetim ve talimatları çerçevesinde kararlar almıştır. Yönetim 1913’e kadar bu şekilde denetimli yürümüştür.⁸⁸⁶

Muhalliflerin arzuladığı şekilde değişim olmasa da sıkı sansür uygulaması kalkmış ve basın yayın alanında önemli canlanmalar olmuştur.⁸⁸⁷ Çeşitli sivil toplum kuruluşları, işçi ve kadın hareketleri ortaya çıkmıştır. Çok parti uygulaması başlamış ve Sabahattin Ali’nin desteği ile “*Ahrar Fırkası*” kurulmuştur.⁸⁸⁸

Osmanlı Devleti’nin toplumsal yapısında önemli değişimlerin yaşandığı bu dönem, değişime yön verme çabalarına da sahne olmuştur. Meşrutiyete karşı olanlar ya da Meşrutiyeti savunup, İttihad ve Terakki’ye karşı olanlar ile ordudan tasfiye dilen, Harp Okulu mezunu olmayan, alaylı subaylar yeni bir muhalefet oluşturmuştur. Bu ve daha farklı dinamiklerin etkisiyle, tarihe “*31 Mart Ayaklanması*”⁸⁸⁹ olarak geçen yeni bir kırılma noktası oluşmuştur. Bu olay muvazzaf ve halktan gönüllülerin katıldığı “*Hareket Ordusu*” tarafından 24 Nisan’da İstanbul’a girilerek bastırılmıştır.

Olayın bastırılmasından sonra Meclis, 27 Nisan’da toplanmış ve II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesine karar vermiştir. Bunun için Şeyhülislâm’dan da gerekçeli bir fetvada

⁸⁸² Hikmet Bayur, “İkinci Meşrutiyet Devri Üzerinde Bazı Düşünceler”, *Belleten Türk Tarihi Kurumu*, 23 (90), 1959, 267. (563-582.); Tunaya, *Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, 47.

⁸⁸³ Ümit Kardaş, *Türkiye’nin Demokratikleşmesinde Öncelikler*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Eğitim ve Öğretim ve Yardımlaşma Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, 8.

⁸⁸⁴ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 68.; Zürcher, 484.

⁸⁸⁵ Zürcher, 141-142.

⁸⁸⁶ Alper Bakacak, “XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devlet”, Temuçin Faik Ertan (Ed.), *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018, 51.

⁸⁸⁷ Mustafa Özden, *II. Meşrutiyetin İlanı Öncesi ve Sonrası*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, 62.

⁸⁸⁸ Akşin, 67.; Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 367.

⁸⁸⁹ Bkz. Sina Akşin, *31 Mart Olayı*, Sinan Yayınları, İstanbul 1972.; Osman Selim Kocahanoğlu, *31 Mart Ayaklanması ve Sultan Abdülhamid*, Temel Yayınları, İstanbul 2009, 189-214.

alınmıştır.⁸⁹⁰ Ancak bu fetvanın siyasî saiklerle alındığı dönemin belgelerine yansımıştır.⁸⁹¹ II. Abdülhamid'in yerine Reşat Efendi, V. Mehmet adıyla tahta çıkarılmıştır.⁸⁹² Bu yeni dönemde İttihatçılar, V. Mehmed'i kolayca yönlendirerek II. Meşrutiyet'in siyasî ve hukukî yapısını şekillendirmek ve yerleştirmek için yoğun bir yasama sürecine girmişlerdir.⁸⁹³

Bunun için İttihad ve Terakkiciler, öncelikle padişahın yetkilerini kısıtlama yoluna gitmişlerdir. Padişahın yasama ve yürütme üzerindeki yetkileri kaldırılmış, böylece hükümet sadece meclise karşı sorumlu hale getirilmiştir. Bununla birlikte padişahın meclisi feshetme yetkilerine de sınırlandırma getirilerek, parlamenter rejim için önemli bir adım atılmıştır.⁸⁹⁴ Yine padişahın, kişi hak ve hürriyetiyle ilgili mahkeme kararı olmaksızın sürgüne gönderme ve sansür uygulama yetkisi kaldırılmıştır. Şahsi davalar "Şer'i" mahkemeler yerine "Nizamiye" mahkemelerinde görülmeye başlanmıştır.⁸⁹⁵ Ayrıca "Vilâyetler Kanunu" ile bürokratların yetkileri arttırılmıştır.⁸⁹⁶

Yapılan diğer bir değişiklik de takvim hususunda olmuştur. Kullanılan Rumî Takvim ile Miladî Takvim arasında 13 günlük bir fark bulunmaktadır. 1 Mart 1917'den itibaren gün farkı kaldırılarak Rumî ve Miladî gün ve aylar özdeşleştirilmiştir. Ancak Rumî yıl farkı, kalmaya devam etmiştir. Miladî 1 Mart 1917'nin, Rumî 1 Mart 1333 olması buna örnektir.⁸⁹⁷

Kadın hakları bağlamında da bazı değişimlere gidilmiştir. Onlar için de çeşitli okullar açılmış ve Darülfünuna gitme hakkı verilmiştir. Ayrıca savaş ortamının

⁸⁹⁰ "Bu fetva metni özetle şöyledir. "Fetvay-ı Şeri Müslümanların halifesi olan zat bazı önemli şariat sorunlarını şariat kitaplarından çıkarsa ve anılan kitapları yırttırıp yaktırsa ve kamu hazinesini israf etse, şeriata aykırı davranıp sebepsiz hapse attırsa, sürgüne gönderse ve başka zulümleri alışkanlık haline getirdikten sonra iyiliğe dönmek üzere ant içmişken yeminini bozarak hile ile yeni fitneler çıkarmakta ısrar ederse ve yaptırırsa, kırıma sebep olursa, İslâm toplumunun büyük çoğunluğundan bahsi geçeni "Devrik" olarak tanıdıklarına dair devamlı haberler geliyorsa, bahsi geçen tahta kalmasında zarar kesin ve tahttan indirilmesinde fayda görülüyorsa bahsi geçene Halifelik ve Padişahlıktan ayrılmayı teklif etmek veya hal etmek şekillerinden birisi işbaşındakiler tarafından uygun görülürse bunun uygulanması uygun olur mu. Olur" (Özden, 107-108).

⁸⁹¹ Akşin, *31 Mart Olayı*, 298-299.

⁸⁹² Mete Tunçay, "Siyasal Tarih 1908-1923", *Türkiye Tarihi 4 Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Cem Yayınevi, İstanbul 2002, 32. (27-75).

⁸⁹³ Bakacak, 53.

⁸⁹⁴ Tanör, 145-148.

⁸⁹⁵ Bakacak, 54.

⁸⁹⁶ Tunçay, 39.

⁸⁹⁷ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 127-128.

oluşturduğu gerekçe ile kadınlara kamusal alanda çalışma hakları da tanınmıştır.⁸⁹⁸ Bu çerçevede, “*Kadınları Çalıştırma Cemiyeti*” ve orduya bağlı “*Kadınlar Taburu*” da kurulmuştur.⁸⁹⁹

İttihat ve Terakki çok boyutlu ve hızlı bir modernleşme atacağına geçmeye çalışmıştır. Bu çerçevede “*Milli İktisat Politikası*” hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Bunun için de öncelikle ulusal bankacılık çalışması başlatılmıştır. Mevcut olan yabancı sermayeli Osmanlı Bankası’na ve Deutsche Bank’a karşı “*Milli İtibar Bankası*” kurulmuştur.⁹⁰⁰ Yerli sanayiye geliştirme tedbirleri bağlamında gümrük tarifeleri değiştirilmiştir.⁹⁰¹

Görüldüğü üzere II. Meşrutiyet döneminde en etkili güç, İttihat ve Terakki olmuştur. Bu güç çerçevesinde çok yönlü değişim çalışmalarına hız vermişlerdir. Ancak gerek iç gerekse dış faktörler, değişim sürecini çalkantılı bir hale getirmiştir. Osmanlı Devleti, bu hal içerisinde Trablusgarp, Balkan ve I. Dünya Savaşlarına girmiştir.⁹⁰²

2.1.3. Değişim Sürecini Yönlendirme Çabasında Olan Düşünce Akımları

Osmanlı Devleti’nin uzun süren imparatorluk gücünün, Batı karşısında zayıflaması Lale Devri’nden itibaren fark edilmeye başlanmıştır. Böylece Batılılaşma anlamında yenileşme ve değişim isteyen bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu zihniyet değişimi, daha sonraki toplumsal değişimde de önemli roller almıştır.⁹⁰³

17. yüzyıldan itibaren klasik Osmanlı sistemi tıkanmış ve Batı karşısında gerileme açık bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. Bu sebeple, zamanın düşünürleri tarafından raporlar ve çözüm önerileri hazırlanmaya başlanmıştır.⁹⁰⁴

⁸⁹⁸ Tunçay, 39.

⁸⁹⁹ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 128-129.

⁹⁰⁰ TBMM Kütüphanesi: Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası, Ankara (11 Temmuz 2023), <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/1066/197300733.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

⁹⁰¹ Zafer Toprak, *Türkiye’de Milli İktisat 1908-1918*, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul 2012, 30-31.

⁹⁰² Bakacak, 55.

⁹⁰³ Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 232.

⁹⁰⁴ “1620’ de *Güzel Kitap*, 1632’ de *Koçi Bey Risalesi*, 1652’ de Kâtip Çelebi’nin *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar* adlı raporları gibi birçok rapor hazırlanmıştır. Bu raporlarda genel olarak rüşvet, yolsuzluk, adaletsizlik, hazine açıkları, şeriatın sapma, tımar sisteminin yozlaşması, yöneticilerin ehliyetizliği ve iltimaslar, harem politikaya bulaşması, lüks ve israfın artması gibi sorunlar dile getirilmiş ve çözüm olarak da Klasik Sistem’in ihyası önerilmiştir. Yani sistemin restorasyonunda, Altın Çağ’a dönmeyi ve tımar sisteminin ıslahı gibi tedbirler dile getirilmiş; Batı’da

19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nde, dış ve iç faktörlerin etkisiyle değişimin zorunlu hale geldiği kabul edilmiş ve değişim çabalarını gündeme gelmiştir. III. Selim'den itibaren, Batı merkezli değişim sorgulamaları daha da artmış ve çözüm arayışları da buna paralel olarak gelişmiştir.⁹⁰⁵

Problemlerin sadece askerî bazda olmadığı, toplumsal yapının temel unsurları olan; idari, siyasî ve ekonomi gibi diğer alanlarda da olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca değişim sürecinin sadece batı merkezli çözümlerle aşılamayacağı düşüncesi oluşmuş ve alternatif farklı siyasî ve fikri düşünce akımları oluşmuştur.⁹⁰⁶

Bu hususla ilgili bir değerlendirmeyi kaleme alan Yusuf Akçura, “Üç Tarz-ı Siyaset” adlı risalesinde şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

*“Osmanlı ülkelerinde, garpten feyz alarak, kuvvet kazanmak ve terakki arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasî yol tasavvur ve takip edildi sanıyorum: Birincisi, Osmanlı Hükümetine tâbi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir Osmanlı milleti vücuda getirmek. İkincisi, hilâfet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, bütün İslâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek. Üçüncüsü, ırka dayanan siyasî bir Türk milleti teşkil etmek. Bu yollardan ilk ikisinin, bir zamanların Osmanlı Devleti umumî siyasetine mühim tesiri oldu. Sonraki ise, ancak bazı muharrirlerin yazılarında görüldü.”*⁹⁰⁷

2.1.3.1. Osmanlıcılık

Osmanlıcılık, Osmanlı Devleti çatısı altında bulunan, birçok farklı etnik ve dinî unsurların,⁹⁰⁸ bu farklılıkları gözetilmeksizin, “ittihad-ı anasır”⁹⁰⁹ yani unsurlar birliği

ki gelişmelerin ve sistemin tıkanmasının özüne nüfuz edilememiştir.” (Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 233.)

⁹⁰⁵ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 14.

⁹⁰⁶ Şerif Demir, “Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık”, *Türkiye Araştırmalar Dergisi*, (29), 2011, 331-348.

⁹⁰⁷ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1976, 19.

⁹⁰⁸ Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi 1839-1913”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekinil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, I, 88.

⁹⁰⁹ “İrk, inanç veya dil ayrımı yapılmaksızın Padişahın bütün tebaasını tek bir milliyet ve bağlılık içinde birleştirecek ortak Osmanlı vatandaşlığı.” (Lewis, 232.)

şeklinde bir arada yaşamasını amaçlayan ve 19. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmış⁹¹⁰ siyasî ve fikri bir akımdır.⁹¹¹

Osmanlı Devleti, İslâm hukuku prensipleri bağlamında çok kültürlü bir yapı olan ve “millet sistemi”⁹¹² olarak ifade edilen bir oluşuma sahipti.⁹¹³ “Osmanlılık”, toplumun hayat tarzını ve yapısını oluşturan, ideolojik olmayan genel bir anlam ifade ediyordu. Bu durum 18. yüzyıldan sonra ideolojik olarak “Osmanlıcılık” anlayışına dönüşmüştür.⁹¹⁴

Osmanlıcılık düşüncesi 1839-1913 döneminde, toplumda meydana gelen değişimlere paralel olarak farklılık göstermiştir.⁹¹⁵ Yabancı olunmayan ve daha önce “adalet” kavramı çerçevesinde farklı unsurları idare etme pragmatizmi olarak gerçekleştirilen Osmanlıcılık, 1830’da ortaya çıktığında yine pragmatist bir düşünceyle oluşmuş ancak 1868’de ideolojik bir boyuta evrilmiştir.⁹¹⁶

Osmanlı’da dinî bir anlam ifade eden “millet” kavramı süreç içerisinde anlam değişimine uğrayarak, modern anlamda ulus “nation” kavramına karşılık gelmiştir.⁹¹⁷ Özellikle 1789 Fransız ihtilali ile birlikte etnik “ulus” anlamında yaygınlık kazanan millet anlayışı, yaşadıkları toprak üzerinde kendi devletlerini kurma düşüncesine dönüşünce çok uluslu imparatorluklar için sorun olmaya başlamıştır.⁹¹⁸

Bu sorunun fark edilmesiyle birlikte, toplumsal yapıda meydana gelebilecek yıkıcı değişimi engellemek ve değişimi kanalizere edebilmek için Tanzimat ideolojisine sahip

⁹¹⁰ Azmi Özcan, “Osmanlıcılık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 485-487.

⁹¹¹ Şükrü Hanioğlu, “Osmanlıcılık”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, V, 1389.

⁹¹² “Buradaki millet terimi bizim bugün kullandığımız anlama gelmeyip, “dinî cemaat” anlamında sarf edilmektedir. Sonuçta, Osmanlı İmparatorluğu içindeki çok sayıda grup “Müslüman milleti” veya “Ortodoks milleti” şeklindeki kategoriler altında örgütlenmiş olmaktadır. Doğal olarak “Ortodoks milleti” içinde Rum veya Bulgar olmak -Fransız ihtilâli öncesinde fazlaca önemli olmayan- bir alt kategori olmaktadır. Fakat, daha sonra bu gruplar arasında büyük bir mücadelenin başladığı görülecektir.” (Hanioğlu, “Osmanlıcılık”, V, 1389.)

⁹¹³ M. Macit Kenanoğlu, “Millet Sistemi”, *Tubitak ansiklopedi*, https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/millet_sistemi

⁹¹⁴ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 374.

⁹¹⁵ “Osmanlıcılık düşüncesinin dört farklı aşama halinde geliştiğini görmemiz olasıdır: 1-) 1830’lardan 1875’e kadar süren dönemde ağırlıklı olarak Bab-ı Ali’nin otoriter merkezîyetçi siyaseti, 2-) 1868-1878 devresinde Yeni Osmanlı muhalefeti ve Meşrutîyetçi pragmatizm çerçevesinde Osmanlıcılık yaklaşımı, 3-) II. Abdülhamid mutlakîyetine karşı Jön Türk muhalefetine görülen Osmanlıcılık 4-) II. Meşrutîyet döneminde Osmanlıcılık düşüncesi.” (Somel, 88)

⁹¹⁶ Somel, 88.

⁹¹⁷ Muharrem Gürkaynak, “Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi ve Yahudi Milleti”, *SDÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 2003, 276.

⁹¹⁸ Özcan, 33/435.; Hanioğlu, “Osmanlıcılık”, V, 1389.

“Osmanlıcılık” üst kimliği ile siyasî ve fikri bir oluşum gerçekleşmiştir.⁹¹⁹ Bu çerçevede Osmanlıcılık, Osmanlı Devleti’ni içinde bulunduğu olumsuz süreçten çıkarmak için zorunlu sebeplerden doğmuş pragmatik bir özellik taşır.⁹²⁰ Bu özellik, Tanzimat döneminde toplumsal yapıda oluşan eski/yeni, terakkici/muhafazakâr ve Batıcı/İslâmcı gibi ikicilikleri uzlaştıran bir çözüm olmuştur.⁹²¹

Osmanlıcılık düşüncesiyle, Fransız Devrimi ile yaygın hale gelen yurttaşlık fikri bağlamında, yasalar karşısında toplumun tüm unsurlarının herhangi bir dinî ve etnik ayırmacılığa maruz kalmadan özgür bir şekilde yaşayacağı düşüncesi savunulmuştur. Bunun gerçekleşmesi için de Meşrutiyetin getirilmesi gerektiği savunulmuştur.⁹²² Meşrutiyetle oluşacak anayasal sistem ve meclisle, toplumun bütün unsurları kendilerini temsil etme hakkı bulacağı için özellikle büyük devletlerin Balkan ulusları üzerinden Osmanlı Devleti’ne yaptığı dış müdahalelerin⁹²³ önü de kapatılmış olacaktır. Ayrıca bütün unsurlar “Osmanlı” üst kimliği altında birleşecektir.

II. Mahmud’un Osmanlıcılık düşüncesini sembolize eden şu sözleri düşüncenin temel felsefesini ortaya koymaktadır:

*“Ben tebaamdan Müslüman’ı camide, Hristiyan’ı kilisede, Musevi’sini de havrada fark ederim, aralarında başka güne bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adâletim kavidir ve hepsi hakiki evladımdır”*⁹²⁴

Bu şekilde II. Mahmud döneminde gündeme gelen⁹²⁵ ve Tanzimat’la daha da güçlenen Osmanlıcılık düşüncesi, 1876 Kanun-ı Esasî’nin ilan edilmesiyle resmi ve somut hale gelmiştir.⁹²⁶ Ancak bu düşünce ve uygulama, azınlıklar arasında umulan ilgiyi

⁹¹⁹ H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi -II.Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e*, (4. Baskı), Doğu Kitabevi Yayınları, İstanbul 2013, 47.

⁹²⁰ Somel, 91.

⁹²¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (2. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1979, 76.

⁹²² Cemil Koçak, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekinil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, 80-81.

⁹²³ Halil İnalcık, “Tanzimat ve Fransa”, *Türk Tarih Vesikaları*, 2 (8), 1942, 128.

⁹²⁴ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010, 100.; Özcan, 485.

⁹²⁵ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 20.

⁹²⁶ Somel, 105.

görmemiş, Batılı devletlerin teşvik ve destekleri ile azınlık unsurlar bağımsızlık için ayaklanmışlardır.⁹²⁷

Süreç içerisinde değişimi kanalizere edebilecek ve toplumun bütün milliyetlerini kapsayacak bir “Osmanlılık” idealinin oluşturmada başarısız olduğu görülmeye başlanmıştır.⁹²⁸ Düşüncede ümit oluşturan, ancak uygulamada beklenen sonucu vermeyen Osmanlılık düşüncesi, II. Meşrutiyet’in ilan edilmesiyle yeniden gündeme geldiyse de 1912-1913 Balkan savaşlarından sonra gündemden düşerek yerini Türkçülüğe bırakmıştır.⁹²⁹

2.1.3.2. İslâmcılık

Üst kimlik olarak Osmanlılık siyaseti ile istenilen sonuçlar elde edilemeyince, yeni çözüm arayışları gündeme gelmiştir.⁹³⁰ Yaşanılan süreçte toprak kayıpları devleti küçültürken, gayrimüslim nüfusunun azalması da etnik ve dinî anlamda nüfus çeşitliliğini düşürmüştür. Ayrıca kaybedilen topraklarda bulunan Müslüman nüfusun merkeze göç etmesi demografik görünümü de değiştirmiştir.⁹³¹ Bu durum karşısında yeni arayışlar, asli unsur olarak İslâm’ın merkeze alınması konusunu gündeme getirmiştir. Bu tezi savunanlar, olgusal olarak Hristiyan unsurların kendi bağımsızlıklarının peşine düşüklerini geride kalanların ise farklı etnik yapıya sahip Müslümanlar olduğu gerçekliğinden hareket ederek İslâm merkezli bir siyasî düşünce oluşturmaları gerektiğini savunmuşlardır.⁹³²

Genel olarak İslâmcılık, “XIX-XX. yüzyılda İslâm’ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) “yeniden” hayata hakim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları, İslâm dünyasını; Batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden... kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist ve eklektik yönleri baskın

⁹²⁷ M. Cengiz Yıldız, “Osmanlı’nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslâmcılık ve Milliyetçilik”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 1999, 279-301.

⁹²⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 173.

⁹²⁹ Bakacak, 56.

⁹³⁰ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 21.

⁹³¹ Azmi Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, XXIII, 471.

⁹³² Kenan Özkan, *Osmanlı Aydınlarının İslâmcılık ve Türkçülük Siyasetleri Üzerine Tartışmaları Çatışma, Uzlaş, Sentez*, İksad Yayınları, İstanbul 2021, 17-20

siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününi ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir."⁹³³

Siyasî ve ideolojik olarak⁹³⁴ İslâmcılık, II. Abdülhamid döneminde Batılaşma karşısı olarak çıkmış ve II. Meşrutiyet'le birlikte müstakil bir hareket olarak gelişen,⁹³⁵ ittihad-ı İslâm'ı (İslâm Birliği) halifelik çatısı altında gerçekleştirme düşüncesidir.⁹³⁶ Özellikle dış tesirler ve Islahat Fermanı ile birlikte İslâm'ın aleyhine oluşan konjonktüre tepki olarak doğmuştur.⁹³⁷ Avrupalılar tarafından "Panislâmizm" olarak ifade edilen bu düşünce, daha önce "Osmanlılık" fikriyle ortaya çıkan Genç Osmanlılar kaynaklıdır.⁹³⁸

Bu düşünce, öncelikle Osmanlı Devleti'ni içinde bulunduğu durumdan çıkarma saikiyle şekillenmiştir. Farklı din mensubu olan halkları, Osmanlılık adı altında bir arada tutma düşüncesi, beklenen sonucu vermeyip Hristiyan halklar imparatorluktan ayrılınca, bu sefer İslâmcılık ile farklı etnik yapıda olan Müslüman halklar bir arada tutulmaya çalışılmıştır.⁹³⁹

İslâmcılık, siyasî olarak özellikle II. Abdülhamid tarafından benimsenen ve uygulanan bir siyaset olmuştur.⁹⁴⁰ Bunun ilk fiili yansıması da Hicaz demiryolunun yapılması olmuştur.⁹⁴¹ Bu düşüncenin, İslâm aleminin birlik ve beraberlik için aktif bir şekilde kullandığı ittihad-ı İslâm ve hilafet kavramı 1876 Kânûn-ı Esâsî'si'nin 3.

⁹³³ İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Temel Metinler*, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul 2001, 9.

⁹³⁴ "İdeolojiktir çünkü, müesseseler ihdas edecek bir fikir ve inanç sistemi olduğunu iddia, gerçekleşmek için de içtimai bir hareketi davet etmektedir. Siyasidir, çünkü topluluğu, yani Osmanlı Devleti'ni blok halinde muhafaza ve bütünlüğünü idame için de onu muayyen bir gayeye yöneltmek işlemektedir." (Tarık Z. Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe 'İslâmcılık' Cereyanı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 19 (3-4), 1954, 630-670.)

⁹³⁵ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 98.; İsmail Kara, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğler*, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 15-47.

⁹³⁶ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 204.

⁹³⁷ Ali Bulaç, "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* İslâmcılık, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, VI/48.(48-68).; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 64.

⁹³⁸ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 20.; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 200.; Somel, 115.

⁹³⁹ İsmail Beşikçi, "İttihatçılık", *Resmî İdeoloji Sözlüğü*, Fikret Başkaya, Tolga Ersoy (Ed.), Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Yayınları, Ankara 2007, 308.

⁹⁴⁰ Zerrin Kurtoglu, "Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm'ın Siyasallaşmasına Katkısı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekinil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, 204.

⁹⁴¹ A. Timur Bilgiç, *Tarih Terimleri Sözlüğü*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 2012, 315.

maddesinde resmi olarak da tescil edilmiştir.⁹⁴² Ancak bu durum, içinde bulunulan konjonktür gereği içte ve dışta farklı yansımalarla sahne olmuştur.⁹⁴³

Osmanlı Devleti'nin değişim sürecinde yaşadıkları, İslâmcılık düşüncesine zemin hazırlamıştır. Tanzimat tecrübesinin oluşturduğu olumsuz sonuçlarla birlikte Avrupa devletlerinin, imparatorluğun bünyesinde bulunan gayrimüslimleri bağımsızlığa teşvik etmesi ve desteklemesi isyanlara sebep olmuştur.⁹⁴⁴ Bu isyanların bastırılması Avrupa'da hilâl-haç kavgası şeklinde propaganda edilerek Osmanlı Devleti'ne baskı yapılmaya başlayınca İslâm dünyasında da Batılı devletlerin bu tutumuna karşı tepkiler oluşmaya başladı. Dinî duygular bağlamında başlayan mücadele II. Abdülhamid'i Müslümanlarla birliktelik düşüncesine sevk etti. Böylece İslâmcılık düşüncesi ile Halifelik çatısı altında ittifak-ı İslâm'ı oluşturulup Batıya karşı güç oluşturma çabasına gidilmeye çalışılmıştır.⁹⁴⁵

Bununla birlikte Abdülhamid ve İslâmcılar, Batı uygarlığının “iyi” olarak ifade edilen yönlerinin alınması noktasında olumlu bir bakış sahibi olmuşlardır. Bu düşüncelerinin oluşmasında, Osmanlı ile benzer süreçleri yaşayan Japonya'nın Batı uygarlığının “iyi” yönlerini alarak hızlı bir gelişim sürecine girerek “Japon Efsanesi”⁹⁴⁶ oluşturmaya da destek olmuştur.⁹⁴⁷ Japonya'nın 1905'de Rusya'yı hem karada hem de denizde yenmesi, geleneksel değerlere bağlı kalarak sadece teknik anlamda Batılılaşmanın mümkün olabileceği düşüncesini ön plana çıkarmıştır. Nitekim Mehmet Akif 1908'de konuyu bu çerçevede gündeme getirerek tartışmıştır.⁹⁴⁸

⁹⁴² “Zât-ı hazret-i pâdişâhî hasbe'l-hilâfe dîn-i İslâm'ın hâmisî ve bilcümle tebaa-i Osmâniyye'nin hükümdarı ve padişahıdır” (Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII/471. (470-475).

⁹⁴³ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 22.; Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, XXIII/471.

⁹⁴⁴ Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri*, (3. Baskı), Parola Yayınları, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1988, 154.

⁹⁴⁵ Ergün Yıldırım, “İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-I İslâm” *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğler*, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 117. (99-120).; Özcan, “İttihâd-ı İslâm”, 472.

⁹⁴⁶ “Uzak doğuda bulunan Japonlar bir doğu toplumu olarak kendi toplum yapılarında ve gelenek terinde bir kılı bile kıpırdatmadan pekâlâ Avrupa'nın ilmini ve fennini alabilmişlerdir. Japonlar Avrupa'nın yalnız maddî medeniyetini alarak bununla geleneksel müesseselerini kuvvetlendirdiler.” (Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler-I* Yenigün Haber Ajansı Yayınları, İstanbul 1997, 87.)

⁹⁴⁷ Berkes, 419.

⁹⁴⁸ Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010, 107.; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 18-19.; Çavdar, 77-78.; Impert, 41.

Yukarıda genel tanımı verilen İslâmcılık, ideolojik olarak ise özellikle Cemâleddin Efgânî isminin ön plana çıktığı⁹⁴⁹ bir düşünce akımı olarak, İslâm dünyasında karşılık bulmuştur. Efgânî'nin inanç ve görüşleri, içinde yaşadığı zaman dilimindeki maddî ve mânevî şartlardan⁹⁵⁰ etkilenmiştir. Değişim döngüsünün çok hızlı ve kapsamlı olduğu dönemde Efgânî, Hristiyan alemi olan Batı'da ve İslâm alemi olan Doğu'da birçok yere seyahatlerde bulunmuş ve birçok kesimle de etkileşimi olmuştur.⁹⁵¹ Efgânî'nin bu kişiliği, İslâmcılık düşüncesinin sadece Osmanlı coğrafyası ile sınırlı kalmayıp diğer İslâm coğrafyalarına yaymış ve daha kapsayıcı bir boyuta getirmiştir.⁹⁵²

Aktivist bir kişiliğe sahip olan Efgânî, sürekli hareket halinde olup, sorunları yerinde görüp hisseden ve ona göre çözüm üreten bir yapıya sahip olduğu görülür.⁹⁵³ Gittiği yerlerde zihnindeki ıslahat düşüncesini şekillendirmeye çalışıyordu. 1857'de Hac için çıktığı yolculukta birçok ülkeye uğramış ve farklı kesimden insanlarla görüşmüştür. Hac ibadetini yerine getiren Efgânî'nin zihninde Haremeyn merkezli bir İslâm birliği düşüncesi oluşmuştur.⁹⁵⁴ Çünkü Efgânî'nin zihnini meşgul eden temel sorun “Bu ümmet nasıl kurtulur?” sorusuna cevap aramaktır.⁹⁵⁵

Görüleceği üzere Efgânî'nin zihnindeki ıslahat programının önemli ayaklarından biri de ittihâd-ı İslâm'dır (İslâm birliği, Panislâmizm). İslâm dünyasının parçalanmışlığı sebebiyle oluşan mağlubiyet, İslâm dünyasını Batı'nın sömürsünden kurtulması, Osmanlı ve diğer İslâm topraklarının korunması için tek çarenin birlik ve beraberlik olduğu düşüncesi hâkim olmuştur. Bunun bir sonucu olarak da gerek idareciler gerekse

⁹⁴⁹ Fatma Ünsal Bostan, “Mehmet Akif Ersoy”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce* İslâmcılık, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, 72-96.; Özkan, 12.

⁹⁵⁰ Osmanlı Devleti’nin zayıfladığı, İslâm dünyasının birlik ve bütünlüğünü kaybettiği, bilim ve teknolojide gerilediği, iktisaden zayıf düştüğü, Batılıların İslâm ülkelerinin büyük bir kısmını sömürge haline getirdikleri, siyasî ve kültürel hâkimiyetleri altına aldıkları, cehalet, bid’at ve hurafelerin müslümanları dinin özünden uzaklaştırdığı bir dönemde doğup büyüyen, değişik hocalardan birçok ilim ve irfan merkezinde ders alarak zamanına göre iyi bir öğrenim gören Efgânî'nin inanç ve düşünce dünyası bu maddî ve mânevî iklim ve şartlar içinde oluşmuş ve gelişmiştir. (Hayreddin Karaman, “Efgânî, Cemâleddin” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 456-466.)

⁹⁵¹ Karaman, 10/459.

⁹⁵² Şaban H. Çalış, “İslâmcıların Dünyası Uluslararası İlişkilerin Dinî-Politiği”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce* İslâmcılık, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, 887-927.

⁹⁵³ Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, (Çev.: İbrahim Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul 1987, 43.

⁹⁵⁴ Karaman, X, 457.

⁹⁵⁵ Cihan Aktaş, “İslâmcı Harekette Roman’tik Huzursuzluk”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğler*, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 639-653.

dönemin düşünürleri, düşünsel ve eylemsel olarak İslâm birliği üzerinde yoğunlaşmışlardır.⁹⁵⁶

Bu süreçte Efgānî'nin, İslâmcılık düşüncesi bağlamında Osmanlı'da gerek idari kesim üzerinde, siyasî gerekse mütefekkirler üzerinde, ideolojik olarak önemli etkileri olmuştur. İki defa İstanbul'a gelerek⁹⁵⁷ bu çerçevede etkileşimlerde bulunmuştur. II. Abdülhamid, Efgānî'nin ittihād-ı İslâm projesi bağlamında sünni-şii yaklaşma düşüncesini desteklemiştir. Ayrıca halifeliğin önemi ve etkisi bağlamında da düşünce paylaşımında bulunmuştur.⁹⁵⁸

Değişimin çok kapsamlı ve boyutlu yaşandığı bu süreçte, arayış çabalarının bir sonucu olarak İslâmcılık, genel olarak siyasî boyutuyla II. Abdülhamid'in çabalarıyla Osmanlı'da, düşünsel olarak da Cemaleddin Efgānî'nin çabalarıyla İslâm aleminde bir etki yapmıştır. Efgānî'nin, iki defa İstanbul'a gelmesi İslâmcılık düşüncesinin fikri boyutta hareketlenmesini sağlamıştır. Bu çerçevede yapılan tartışmalar yayınlara da yansımıştır. İslâmcılık düşüncesi, Mehmet Akif'in çıkardığı *Sıratı Müstakim*⁹⁵⁹ (Meşrutiyet'ten sonra *Sebilürreşad* ismini almıştır), *Volkan*, *Saday-ı Hak* gibi dergilerde ele alınmıştır.⁹⁶⁰

II. Abdülhamid'in İslâmcılık bağlamında özenle gündeme getirdiği İslâm birliği düşüncesi, Arnavut isyanı ve I. Dünya Savaşı'nda yaşanan sorunlar sebebiyle beklenen sonucu verememiştir.⁹⁶¹

2.1.3.3. Türkçülük

Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü korumak ve dağılmaktan kurtarmak için “asli unsur” oluşturma arayışların bir sonucu olarak oluşan Osmanlıcılık ve İslâmcılık

⁹⁵⁶ Karaman, X, 462.; Karpas, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, 56.

⁹⁵⁷ Osman Kesioğlu, “Cemâleddin Efgānî”, *Ankara Tmversîtesi İllâhîyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1-4), 1962, 91-102.

⁹⁵⁸ Karaman, X, 459.

⁹⁵⁹ Sırat-ı Müstakim çevresinde toplanan yenilikçi Müslüman aydınlar ve ulemâ, grubun II. Meşrutiyet sonrasında yayın organları *İslâm*, *Sebilü'r-Reşad* gibi dergiler olacaktır. S. Halim Paşa, Mehmed Akif, Aksekili Hamdi, Şehbenderzade Ahmed Hilmi, Ferit Kam, M. Ali Ayni, Fenni Ertuğrul, Şemseddin Günaltay, Ahmed Naim, Abdürreşid İbrahim, Kazan kökenli olan Musa Carullah bu grubun önemli simalarıdır. Abdürreşid İbrahim, tüm İslâm dünyasını gezmiş ve Abdülhamid'i tutarlı ve sahil bir İslâmcı siyaset izlemediği için eleştirmiştir. (Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 382.)

⁹⁶⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 201-202.

⁹⁶¹ Azmi Özcan, “İslâmcılık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 62-65.; Bakacak, 57.

düşüncelerinden beklenen sonuç elde edilemeyince, bu sefer daha dar anlamda bir birleştirici unsur olarak⁹⁶² “Türkçülük” siyaseti merkezli bir arayış başlamıştır.⁹⁶³ Bu arayış, bir boyutuyla yenileşme ve Batılılaşmanın bir sonucu olarak doğmuştur.⁹⁶⁴

“19. yüzyılda Osmanlı Devleti’nde entelektüel düzeyde başlayan, daha sonra siyasal ve ideolojik boyut kazanan hareket”⁹⁶⁵ olarak tanımlanan “Türkçülük”,⁹⁶⁶ ilk olarak dil, edebiyat ve tarih⁹⁶⁷ gibi kültürel alanlarında yapılan çalışmalarla gündeme gelmiştir.⁹⁶⁸ Kültürel Türkçülük, II. Abdülhamid döneminde daha fazla hız kazanmıştır.⁹⁶⁹

Siyasî boyutta Türkçülük tartışması ise, bu akımı durdurmaya çalışan II. Abdülhamid’in siyasî muhalifleri⁹⁷⁰ olarak ifade edilen Jön Türklerin⁹⁷¹ yurt dışı merkezli basılan dergilerde başlamıştır.⁹⁷² Bu hususta “Üç Tarz-ı Siyâset” adlı çalışmasında Yusuf Akçura’nın, “*İrk üzerine müstenit bir Türk siyasî milliyeti husule getirmek fikri pek yenidir.*”⁹⁷³ tespiti önemlidir.

⁹⁶² Kara, Kara, “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, 23.; Özden, 37.

⁹⁶³ Özkan, 35.; Orhan Gökdemir, *Türkiye’de Yahudi-Hristiyan Savaşları*, Destek Yayınları, İstanbul 2012, 105-106.

⁹⁶⁴ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, 80.

⁹⁶⁵ M. Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLI, 551-554.

⁹⁶⁶ Türkçülük fikrini ilk savunan Macar Arminius Vambery’dir (1831-1913). Yine Batılı Türkologlardan Silvestre de Scay, Leon Cahun, Abel Remusat da Türkçülük fikrini geliştirenler arasındadır. Türkiye’de ise bu fikrin ilk savunucuları Mirza Feth Ali (1811-1874, Azerbaycan), İsmail Gaspıralı (1841-1914, Kırım) gibi daha çok Rusya tarafından işgal edilen Türk memleketlerine mensup olan ve daha sonra Türkiye’ye gelerek pantürkist bir ideolojiyi geliştiren şahsiyetlerdir. Arminius Vambery 1850’lerde Türkiye’ye gelerek Türkçü fikirlerini yaymaya başlamıştır. Leon Cahun ise 1896’da Asya Tarihine Giriş: Kökenlerinden 1405’e Kadar Türkler ve Moğollar adlı bir kitap yayınlamıştır. Osmanlılarda ise, yine Polonya kökenli olan M. Celaleddin Paşa (1869) ve Süleyman Paşa (1876), ilk kez Türkçü eğilimleri ifade eden eserler yazmışlardır. M. Celaleddin Paşa’nın asıl ismi Constantin Borgenski’dir. Nazım Hikmet’in dedesi olan bu zat Polonya sığınmacılarından olup, Geçmişte ve Günümüzde Türkler adlı bir eser yazmıştır. Süleyman Paşa ise, Harp Okulu’nda okutulacak olan bir Türk tarihi hazırlanmıştır. Önemli tüm uygarlıkların, Orta Asya’ dan göç eden Türkler tarafından kurulduğuna ilişkin ilk düşünceler, bu dönemde ve bu ilk Türkçüler tarafından oluşturuldu. (Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 386.; Hanioğlu, “Türkçülük”, XLI, 551-554.)

⁹⁶⁷ Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 64.; Akçura, *Türkçülük*, 40.; Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 100.; Saydam, 483-484.

⁹⁶⁸ Yusuf Akçura, *Türkçülük*, Türk Kültür Yayınları, İstanbul 1978, 36-37.

⁹⁶⁹ Hanioğlu, “Türkçülük”, XLI, 551.

⁹⁷⁰ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, (Çev.: Ebru Özgün), Buğra O. Uluyüz, Eskişehir, 2019, 6.

⁹⁷¹ M. Şükrü Hanioğlu, “Jön Türkler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 584-587.

⁹⁷² Hanioğlu, “Türkçülük”, 41/552.

⁹⁷³ Gerek şimdiye kadar Osmanlı devletinde gerekse gelip geçen diğer Türk devletlerinin hiç birisinde bu fikrin mevcut olduğunu zannetmiyorum. Cengiz ve Moğolların tarafını tutan müverrih Leon Kahon, o büyük Türk hanının bütün Türkleri birleştirmek gibi yüce bir maksatla Asya’yı baştan başa fethettiğini

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu konjonktürel durum, öncelikle imparatorluğun toprak bütünlüğünü korumayı ve dağılmaktan kurtarmayı gerekli kıldığı için gerek idareciler gerekse dönemin mütefekkirleri bu konjonktürel zorunluluğun oluşturduğu etkiyle hareket edip, çözüm arayışına girmişlerdir. Nitekim düşünce akımlarının değişim seyrine bakıldığında bu durum açık bir şekilde görülmektedir.

Türkçülük, İttihad ve Tarakki Cemiyetiyle birlikte Türk ulusçuluğuna dönüşmüş olmasına rağmen, imparatorluğun içinde bulunduğu bu hassas durumdan dolayı ihtiyatlı davranılmış ve bu düşünce açığa vurulmamıştır.⁹⁷⁴ Aslında bu süreç, düşünce akımlarının pragmatik öncelikler çerçevesinde doğup geliştiğini açıkça göstermektedir.⁹⁷⁵ Nitekim düşünce akımlarının ortak nokraları ve birbirlerinden doğma şeklinde gelişim süreci yaşamaları buna işarettir.⁹⁷⁶

İlginçtir ki, Osmanlı Devleti'nin dağılmasına sebep olan Fransız İhtilali sonuçlu “ulusçuluk” anlayışı, toplumsal yapıdaki değişimin bir sonucu olarak, devletin kurtuluş için reçete olarak kullanılmak istenmiştir. Osmanlı Devleti'nin çok uluslu bir yapıya sahip olması, hâkim millet olan Türk unsuru bağlamında milliyetçilik yapması varlık sebebine aykırı bir durum arz etmekteydi. Bu sebeple, Türkçülük düşüncesi bağlamında bir çözüm arayışı diğer ulusların kopup gitmesinden sonra gerçekleşmiştir.⁹⁷⁷

yazıyorsa da bu iddiasının tarihçe tamamen tevsik edildiği hakkında bir şey diyemem. Tanzimat ve Genç Osmanlılık hareketlerinde de 'Türkleri birleştirmek fikrinin varlığına dair hiçbir belirtiye rast gelmedi m. Bilmem, merhum Vefik Paşa, lehçesiyle saf Türkçe yazmak arzusuyla bu yüksek hayal arkasında biraz olsun dolaşmış mıdır? Şu muhakkak ki son zamanlarda İstanbul'da Türk milliyeti arzu eden bir mahfe, siyasî olmaktan ziyade İlmî bir mahfe teşekkül etti. (Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, 23.)

⁹⁷⁴ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 100-101.

⁹⁷⁵ Nilgün Toker, Serdar Tekin, “Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyet'ten Kamusuz Demokrasi'ye” *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, 80-106.

⁹⁷⁶ Türk Ocağı'nda uzun süre başkanlık yapan Hamidullah Süphi'ye bu hususta sorulan bir soruya verdiği cevapta şöyle demiştir: “Türkler Türkçülük yaparsa bu, öbür etnik kümelerin de aynı şeyi yapmalarına yol açar, imparatorluk dağılır.” Tahmin edilebileceği gibi, yukarıda sözü edilen düşünce akımları genellikle insanlarda saf bir biçimde gerçekleşmiyordu. Örneğin ana yönelişiyle İslâmcı olan bir kişi, bir ölçüde Garpcı, bir ölçüde Türkçü de olabiliyordu. Namık Kemal'in İslâmcı yazıları yanında Osmanlıcı, Garpcı, hatta Türkçü yazıları da vardır. Çağdaş İslâmcı olanların aynı zamanda ve önemli ölçüde Garpcı sayılabilecekleri açıktır. Garpcıların Batı'da ulusçuluğu gördükleri için bir ölçüde Türkçü olmaları, ya da en azından Türkçülüğü “doğal” saymaları beklenebilir. Garpcıların birçoğu kişilik ya da din yitiminden ürktükleri için “ambargolu”, kısmi Batılılaşmadan yana olmuşlardır. Böylece Batı bir çeşit gümrük kapısından geçiriliyor, “iyi” şeyler (teknoloji, bilim gibi) kabul ediliyor, “kötü” şeyler (aşırı bireycilik, 104 gevşek aile bağları gibi) geri çevriliyordu. (Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 103-104.)

⁹⁷⁷ Lewis, 341-342.; Karpas, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, 74.

Türkçülüğün siyasî ve ideolojik⁹⁷⁸ zemininin oluşmasında, özellikle Yusuf Akçura'nın “Üç Tarz-ı Siyaset” kitapçığının önemli bir rolü bulunmaktadır. Yusuf Akçura, bu analizinde Ormancılık, İslâmcılık ve Türkçülüğü sosyolojik bir bakışla mukayese edip, bunların yarar ve sakıncalarından bahsederek mukayeseli bir çıkarımda bulunmuştur. Sonuç olarak da Osmanlıcılık ve İslâmcılığın denendiğini ve beklenen sonucun alınamadığını ifade edip, Türkçülük merkezli bir ana unsurla siyaset yapılması gerektiğini savunmuştur.⁹⁷⁹

Türkçülük düşüncesinin ilk resmi örgütlenmesi II. Meşrutiyet'in ilanından sonra 1909'da “Türk Derneğinin” kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Daha sonra 1911'de “Türk Yurdu Cemiyeti” kuruldu, Akabinde de Türkçülüğün gelişmesinde önemli yeri olan “Türk Yurdu Dergisi”⁹⁸⁰ çıkarılmaya başlanmıştır.⁹⁸¹

1911'de Trablusgarp savaşlarının başlamasıyla Türkçülük daha yaygın ve etkili bir şekilde gelişmeye başlamıştır. Bu süreçte 1912'de “Türk Ocağı” resmi olarak kurulmuştur.⁹⁸²

Balkan savaşları, Osmanlı Devleti'nin Rumeli'yi tamamen kaybetmesine sebep olunca, Osmanlıcılık ideolojisinin fiili olarak bittiği düşüncesi oluşmuş ve artık Türkçülüğün önünde engel olarak görülen bu düşünce ortadan kalkmış olarak görülüyordu.⁹⁸³ Artık Türkçülük kurtuluş için tek çare olarak kabul görmüştür.⁹⁸⁴

Türkçülüğün önemli simalarından biri de Ziya Gökalp ise İslâmcılığın Batı karşısında başarılı olamadığını ifade ederek Türkçülüğü savunmuştur. Ancak kendi

⁹⁷⁸ Özkan, 54.

⁹⁷⁹ Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* 24-33.; Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 101.

⁹⁸⁰ Dergiyi çıkaranlar M. Emin Yurdakul, Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'dır. Yine 1911'de Macaristan'da da Turan Cemiyeti, 1912'de ise İstanbul'da Türk Ocağı kurulacaktır. Bu dönemde kurulan Milli Meşrutiyet Fırkası da *İfham* gazetesini çıkaracak ve Osmanlılık yerine Türklüğe dayalı bir millet teşkilini savunacaktır. Bu dergide Yusuf Akçura, Mustafa Suphi ve Ferid Tek yazmaktadır. I. Dünya Savaşı başında Almanya'da ve Almanya'nın girişimiyle toplanan ilk Türk kavimleri kongresine Türkiye'den Hüseyinzade Ali ve Yusuf Akçura katılırlar. (Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 388.)

⁹⁸¹ Kerem Ünüvar, “İttihatçılıktan Kemalizm'e İhya'dan İnşa'ya” *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, I, 129-142.

⁹⁸² Ünüvar, 132.

⁹⁸³ Türk ulusçuluğunun gelişmesinin ya da gizli kalmasının en önemli nedeni, çok-uluslu imparatorluktan vazgeçmiş görünme endişesiydi—Edirne gibi Türk anayurdu sayılacak bölgelerin de artık elden çıkmaya başlaması ya da tehlikeye girmesi, Türklük bilincinin etkili bir savunma silahı olarak yayılması gerektiğini gösteriyordu. Fakat, İttihad ve Terakki'nin Türk ulusçuluğunun örgütü olduğunu açıklamasındaki sakıncalar, hafiflemiş de olsa, devam ettiği için Türk Ocağı gibi örgütlerin varlığı yine de önemli oluyordu. (Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 102.)

⁹⁸⁴ Tarık Zafer Tunaya, *Hürriyet'in İlanı*, Arba Yayınları, İstanbul 1996, 33.

düşüncesini “Türkleşmek, İslâmlaşmak ve çağdaşlaşmak (Batılılaşmak)” şeklinde özetler.⁹⁸⁵

Süreç içerisinde Ziya Gökalp’ın yeniden ele alarak şekillendirdiği Türkçülük, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin oluşum ideolojinde önemli bir yere sahiptir.⁹⁸⁶

2.1.3.4. Batıcılık

Batıcılık (Batılılaşma, Garpcılık) genel olarak, “dünyanın endüstri evresi olarak kabul edilen son iki yüzyılda, Batı uygarlığı dışındaki uygarlık ya da devletlerin, fikir ve teknik bağlamda üstünlüğünü kabul ettikleri “Batının” fikir ve tekniklerini benimseyip alma hareketlerine verilene “*batılılaşma*” denilirken, Batılılaşma hareketinin temelinde bulunan bakış açısına; geleneksel inanç, yerleşik düşünce ve kurumlardan vazgeçip, hakim uygarlık olarak görülen Batı’nın düşünce, kurum ve değerlerini benimseyip yerleştirme mücadelesi içinde olma tavrını “*batıcılık*” adı verilir.”⁹⁸⁷

“Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Türkiye’sinde özelinde ise, Batı’nın gelişmişlik seviyesine ulaşabilmek için gerçekleştirilen siyasî, sosyal ve kültürel hareketleri ifade etmek için kullanılmaktadır.”⁹⁸⁸ Bu etkileşim, bazen yukarıda tanımlı geçen “Batılılaşma” düzeyinde olurken bazen de daha radikal bir şekilde, yine yukarıda tanımlı geçen “Batıcılık” düzeyinde gerçekleşmiştir.⁹⁸⁹

Osmanlı Devleti, tarihinin ilk aşamasından itibaren Batı ile her zaman etkileşim halinde bulunmuştur. Bu etkileşim bazen Avrupa topraklarını kendisine katarak bazen de ticaret, diplomasi, savaş ve göç yoluyla olmaktadır.⁹⁹⁰

Osmanlı Devleti, kendi uygarlıklarını Batı’dan üstün saydığı yükselme döneminde, Batı’nın bazı alanlarda model alınması herhangi bir sorun oluşturmazken,⁹⁹¹ Batı’ya karşı yenilgilerin başladığı gerileme döneminde bu hususta sorgulamalar başlamıştır. Yapılan sorgulamalar genel olarak yüzeysel kalmış ve sadece askerî alanla ilgili bir üstünlük

⁹⁸⁵ Aktaş, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, 390.

⁹⁸⁶ Bilgiç, 398.

⁹⁸⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 209.; Bilgiç, 67.

⁹⁸⁸ M. Şükrü Hanioglu, “Batılılaşma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 182-186.

⁹⁸⁹ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 11.

⁹⁹⁰ Lewis, 6.; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 11-12.; Özkan, 6.

⁹⁹¹ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 34.

olarak değerlendirilmiştir.⁹⁹² 18.yüzyıldan itibaren Batı'nın askerî kurum ve silah gücünden nasıl istifade edilebileceği devlet erkanında tartışılmıştır.⁹⁹³ Bu sebeple, Osmanlı Devleti bağlamında batılılaşma derken, kurumsal bir kabul edilmesi kast edilmektedir.⁹⁹⁴ Nitekim teknik araçlar bağlamında Batılılaşma kast edilecekse, mesela matbaanın Osmanlı'ya Yahudiler tarafından getirilmesi, 15. yüzyıla kadar gitmektedir.⁹⁹⁵

Bu zorunluluk, 19. yüzyılda III. Selim zamanında bir bütün olarak, sorunların çözümü için Batılılaşma modeli üzerinde “layiha” denilen raporlar hazırlatmışsa⁹⁹⁶ bu değişim planlı ve programlı olmaktan ziyade,⁹⁹⁷ devleti koruma refleksi ile gerçekleştirildiği için Batı'dan farklı olarak üsten alta doğru gerçekleşmiştir.

Bu arayışın bir sonucu olarak, orduda başlayan değişim ve yenileşme çabaları Batı ile etkileşim sürecini başlatmıştır. Bu süreçte istenilen çözüm sağlanamadığı gibi problemin lokal olarak sadece askerî anlamda olmadığı da görülmüştür. Böylece Osmanlı Devleti, istekli olmasa da Batı merkezli bir değişim ve yenileşme sürecine girmek zorunda kalmıştır. Nitekim değişim mantığı II. Mahmut'la birlikte farklılaşmış tamamen kültürel bağlamda bir değişim boyutuna dönüşmüştür.⁹⁹⁸ Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde de bu şekilde devam etmiştir. Bir boyutuyla bu değişim adımları birbirlerini tetikleyecek şekilde gelişmiştir. İstenilen sonucu doğurmayan her değişim adımı adeta yeni bir adımı zorunlu hale getirmiştir.⁹⁹⁹

Tanzimat'ın beklentileri karşılayamaması Meşrutiyeti doğurmuştur. Artık değişim süreci ön görülemez bir hal almıştır. Tanzimatı yeterli görmeyen bir grup,¹⁰⁰⁰ “Yeni Osmanlılar (Jön Türkler)” adıyla teşkilatlanarak Meşrutiyet'i ilan etmişlerdir. Ancak bu süreçte sürdürülebilir olamamıştır. Kısa bir zaman sonra birtakım saiklerle II. Abdülhamid, Meşrutiyeti askıya alınca bir ara dönem başlamıştır.¹⁰⁰¹ II. Abdülhamid'e muhalif olanlar, bu sefer de “İttihad ve Terakki Cemiyeti” adı altında

⁹⁹² Toker, 82.

⁹⁹³ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 12

⁹⁹⁴ Özkan, 6.

⁹⁹⁵ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1987, 135.

⁹⁹⁶ Yaşar Semiz, “Osmanlı Devleti'nin Gerileme Sebepleri”, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (3. Baskı), Osman Akandere, Yaşar Semiz (Ed.), Eğitim Yayınları, Eylül 2012, 9-39.; Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 32-33.

⁹⁹⁷ Turhan, 141.

⁹⁹⁸ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 147.; Turhan, 160.

⁹⁹⁹ Koçak, 73.

¹⁰⁰⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 59.

¹⁰⁰¹ Zürcher, 482.

teşkilatlanmışlardır.¹⁰⁰² Bu cemiyet, Pozitivizmden etkilenererek Batıcı bir mantıkla II. Abdülhamid’e yön vermeye ve meşrutî bir monarşi kurma çalışması yapmışlardır.¹⁰⁰³ Bu muhalefet, üyelerinin cezalandırılmasına sebep olmuş, bazıları sürgün bazıları da yurt dışına kaçmıştır.¹⁰⁰⁴

Yurt dışında yaptıkları yayınlarla fikirlerini yaymaya çalışan bu kişiler her konuda ortak bir düşünceye sahip değillerdi. Nitekim Hilmi Ziya Ülken, gerilemeyle birlikte kabul edilen Batı üstünlüğü ve devletin kurtuluşunun nasıl olabileceği arayışlarının bir sonucu olarak farklı kategorilerde “Batıcılık” düşüncesi oluştuğunu¹⁰⁰⁵ ifade ederek, bu akımı dört kategoride değerlendirmiştir.¹⁰⁰⁶

Bu kategori içerisinde “Batıcılık” tanımı bağlamında değişimi isteyenlerden ve İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin beş kurucusundan birisi olan Abdullah Cevdet, 1904’te Cenevre’de kurduğu “İçtihat” dergisinde, radikal batıcılık fikirlerini¹⁰⁰⁷ ortaya koymuştur.¹⁰⁰⁸ O, maddî ve manevî olarak Batı’nın bir bütün olarak örnek alınması ve Batı ile aynılaşmayı savunmuştur.¹⁰⁰⁹ Bununla birlikte ılımlı Batıcılar olarak ifade edilen,

¹⁰⁰² Suavi Aydın, “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutîyet’in Birikimi*, (8. Baskı), ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinçil, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, I, 117.

¹⁰⁰³ Paul Imbert, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Yenileşme Hareketleri*, (Çev.: Adnan Cemgil), Engin Yayınları, İstanbul 1981, 144.

¹⁰⁰⁴ Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, 426.

¹⁰⁰⁵ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 99.

¹⁰⁰⁶ 1) Tanzimat medeniyetçileri. Bunlar, Tanzimat’ın temel öğretisi olan Osmanlıcılığa inanan ve bunun gereği olan “ittihat-ı anasır”ı sağlamak için Garpcılığı isteyenlerdi. Yani, Osmanlı halkını oluşturan çeşitli din, mezhep ve milliyetler Garpcı, “kalkınmacı” ortak bir zeminde buluşarak, birlik olacaklardı. Ülken, eğitim yoluyla Osmanlıcılığı sağlamak isteyenleri bu kümeye sokuyor: Satı Bey ve Emrullah Efendi gibi. Osmanlı Devleti’nin dağılması istenmiyorsa, okullarda Osmanlıcılığın telkin edilmesi kaçınılmazdı. 2) Kabahati toplum yapımızda bulup, burada Anglosakson toplum yapısını geliştirmek isteyenler ki, bunların başında Sabahattin ve çevresi geliyordu. Daha önce bunu gördük. 3) Servet-i Fünun ve Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye dergileri çevresinde toplanan pozitivistler. Gördüğümüz gibi, pozitivism, İttihat ve Terakki hareketinin temel dünya görüşü olmuştur. Ahmet Rıza, açık ve seçik olarak pozitivism’e bağlanmış, fakat diğer İttihat ve Terakkiciler çok bilinçli bir biçimde olmasa da bunu temel dünya görüşü edinmişlerdir. 4) Batı’ya hayran, köktenci (radikal) Garpcılar. Bunların en ünlüsü ve aşırısı, İttihat-ı Osmani adıyla İttihat ve Terakki’yi kurmuş olan 5 Askerî Tıbbiye öğrencisinden, İçtihat dergisi sahibi Abdullah Cevdet’tir. Cevdet, Latin harflerini savunmuş, eşiyile birlikte Sirkeci’de şapka giymiş, hatta bir ara gerilik çemberinin bir an önce kırılması için Avrupalılarla melezleşmeyi savunmuştu. Cevdet denli ileri gitmemekle birlikte, onunla sayılabilecek kişiler Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı, kısmen Rıza Tevfik’tir. (Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 100.; Bkz. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*.)

¹⁰⁰⁷ Bakacak, 58.

¹⁰⁰⁸ Kerem Ünüvar, “Abdullah Cevdet”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutîyet’in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekinçil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, I, 101.

¹⁰⁰⁹ Beşir Fuad, Dr. Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Ahmed Rıza, Ahmed Şuayb, Batıcılık konusunda Batı ile aynılaşmayı, Doğu yerine Batı tipi sosyal hayatı amaçlamaktadırlar. Bunlara Osmanlı Pozitivistleri

Batı'nın sadece bilim ve teknik konularında örnek alınması gerektiğini savunanlarda vardır.¹⁰¹⁰

2.1.4. Osmanlı Devleti'nin Yıkılışı

Osmanlı Devleti'ni değişim süreci ve yön arayışları, genel hatlarıyla geçen bölümde ele alınmıştır. Bu başlık altında ise genel hatlarıyla, Osmanlı Devleti'ni çöküşe götürüp sonlandıran ve de yeni Türk Devleti'nin kurulmasına sebep olan değişimleri gerçekleştiren, olaylar zincirine kronolojik bir sırayla değinilmeye çalışılacaktır.

Osmanlı Devleti, içine girdiği dağılma sürecinden çıkmak, mevcut toplumsal yapıyı korumak ve toprak bütünlüğünü sağlamak için öncelikle, bunu en iyi sağlayacak, en kapsamlı ve daha önce de denenmiş olan “Osmanlıcılık” düşüncesi bağlamında bir çözüm arayışına girmiştir.¹⁰¹¹ Ancak birçok farklı etnik ve dinsel unsuru bünyesinde barındıran Osmanlı Devleti, Fransız İhtilâli kaynaklı “ulusalcılık” anlayışı karşısında bu çözüm şeklinden bir sonuç alamayınca¹⁰¹² bu sefer, daha dar kapsamlı birleştirici unsur olarak, İslâm dini bağlamında “İslâmcılık” düşüncesi ile Müslümanların birliğini sağlamak için “ittihad-ı İslâm” sloganıyla çözüm denemesine girişmiştir. Bu düşünce belli bir süre fayda sağlamış¹⁰¹³ olsa da sonucu değiştirecek bir çözüm olamamıştır.

Tabi ki çözüm arayışlarından vazgeçilmemiş, şartların dayatmasına bağlı olarak hedef biraz daha küçültülerek, etnik unsur bağlamında “Türkçülük” düşüncesi ile arayışa devam edilmiştir. Son çare olarak kullanılan ve İmparatorluğun en dar anlamda birleştirici unsuru olan “Türkçülük” düşüncesi Osmanlı Devleti'ni yıkılmaktan kurtaramamış, ancak kurulacak yeni devletin kurucu, yeni toplumsal yapının birleştirici unsuru olarak kullanılmıştır.¹⁰¹⁴

Değişim döngüsünün sürekliliği kaçınılmaz bir olgudur. Bu değişim olgusu birçok faktörün etkileşimiyle gerçekleştiği için yönü ve sonuçları çoğu zaman takdir edilemez. Ayrıca değişimin dış ve iç faktör kaynaklı ya da her iki faktörün birlikte olmasından

veya Osmanlı Materyalistleri adı da verilmektedir. Osmanlı materyalizminin kurucusu, Beşir Fuad'dır. Beşir Fuad, insan gerçeği üzerinde incelemelerde bulunmuştur. (Özkan, 8)

¹⁰¹⁰ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 11.

¹⁰¹¹ Somel, 91.

¹⁰¹² Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 173.

¹⁰¹³ Lewis, 340.

¹⁰¹⁴ Zafer Tunaya, *Hürriyet'in İlanı*, 33.

kaynaklı olması da süreci etkilemektedir. Nitekim genel olarak Batı, değişimi kendiliğinden ve iç faktörlerinin etkisiyle 18. Ve 19. yüzyıllarda yaşamışlardır. Bu sebeple, “kontrollü” ve “kendiliğinden” bir değişim süreci yaşamışlardır.¹⁰¹⁵

Ancak Osmanlı Devleti ve Japonya bu süreçte kendiliğinden değişimden ziyade dış faktörlerin etkisiyle değişim sürecine zorlanmışlardır.¹⁰¹⁶ Ancak bu süreçte Japonya kültürel yapısını koruyarak, Batı’nın sadece teknik gelişmişliğini alarak başarı elde ederken, aynı başarıyı sağlayamayan Osmanlı Devleti yaklaşık iki yüzyıl süren bu değişim süreci dağılmayla sonuçlanmıştır.

Böylece 1299 yılında kurulan Osmanlı Devleti, 14. yüzyılda Selçuk ve Bizans Devletlerinin zayıf oluşlarından istifade ederek hızlı bir şekilde gelişmiştir.¹⁰¹⁷ 15. ve 16. yüzyıllar “altın çağ” olarak ifade edilen zirve dönemi olmuştur.¹⁰¹⁸ 17. yüzyılda duraklama dönemi başlamış, 18. yüzyıl ise geçmiş kazanımlar üzerinden devam etmiştir.¹⁰¹⁹

Osmanlı Devleti, daha önce geçtiği üzere, kuruluşundan itibaren klasik devlet ve toplum yapısıyla devam etmiştir.¹⁰²⁰ Bu süreç 1839 Tanzimat dönemine kadar bu şekilde devam etmiştir. Tanzimatla birlikte yapısal değişim süreci başlamıştır.¹⁰²¹ Bundan sonra meydana gelen her olay değişimi tetikleyen bir faktör olmuştur. Bu süreç yıkılışa kadar bu şekilde devam etmiştir.

Aslında Osmanlı Devleti’nin yıkılış süreci, olaylar zinciri ile oluşan bir serencam özelliği taşımaktadır. Yapısal değişim ihtiyacı oluşuktan sonra atılan adımlar, iç ve dış faktörlerin etkisiyle çeşitlenmiştir.¹⁰²² Her olayın yeni bir olayın sebebi olmasıyla başlayan zincirleme değişim döngüsünde “olayların” etkisi büyük olmuştur. Olaylar zincirine bakıldığında, Osmanlı Devleti’nin çöküşü sürecinde oluşan olayla bir yönüyle de yeni Türk Devleti’nin kuruluşuna zemin hazırlamıştır.

¹⁰¹⁵ İlhan Dülger, “Cumhuriyet Dönemi Türk Toplumu”, *Türkler*, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek (Ed.), vd., Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XVII, 647-724.

¹⁰¹⁶ Dülger, XVII, 647.

¹⁰¹⁷ Eroğlu, 48.

¹⁰¹⁸ Hamit Bozarslan, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, 77.

¹⁰¹⁹ Sina Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye’nin Yakın Tarihi-1*, Yenigün Yayınları, İstanbul 1977, 13.

¹⁰²⁰ Halil İnalcık, “Osmanlı Tarihinde Dönemler”, *Doğu Batı*, (51), 2010, 9-29.

¹⁰²¹ Yavuz Abadan, “Tanzimat Fermanı’nın Tahlili”, *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Halil İnalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006, 41.

¹⁰²² Eroğlu, 51.

Osmanlı Devleti'nin sona erişini hazırlayan olaylar zincirine bakıldığında, içte ve dışta yoğun olaylar trafiği görülecektir. İçeride, İttihat ve terakki partisi muhalefet olarak yurt içinde ve yurt dışında geniş bir şekilde örgütlenmiştir. Amacı askıya alınan 1876 Kanun-ı Esasi'yi yeniden yürürlüğe koyup Meclis-i Mebusanı açmaktır. Nihayet 23 Temmuz 1908'de "hürriyet" olarak ifade edilen II. Meşrutiyet ilan edilerek, 17 Aralık 1908'de Meclis-i Mebusan açılmıştır.¹⁰²³

İttihat ve Terakki'nin nüfuz sahibi olduğu yeni yönetim döneminde içeride ve dışarıda birtakım olaylarda yoğun bir şekilde oluşmaya başlamıştır. Bu süreçte Bulgaristan bağımsızlığını ilan etmiş, Avusturya-Macaristan Bosna-Hersek'i ülkesine kattığını ve Girit Yunanistan'a katıldığını ilan etmiştir.¹⁰²⁴

İçeride ise, 13 Nisan 1919'da "31 Mart vakası" olarak anılan ayaklanma gerçekleşmiştir.¹⁰²⁵ Büyük bir kargaşanın yaşandığı İstanbul'a, olayları bastırmak için Selanik ve Edirne'deki kuvvetler "Hareket Ordusu" adı altında gelmiş ve bu ayaklanmayı bastırmıştır. Bu askerî birliğin düzenlemesini ve kurmay başkanlığını Mustafa Kemal yapmıştır.¹⁰²⁶

Bu olaydan sonra II. Abdülhamid tahttan indirilmiş ve yerine V. Mehmet Reşat getirilmiştir. II. Abdülhamid'in indirilmesinden sonra 1909'da padişahın yetkilerini sınırlandıran, kabineyi meclise karşı sorumlu tutan ve meclisin yetkilerini arttıran düzenlemeler yapılmıştır.¹⁰²⁷

Bütün bu değişim adımlarına rağmen bir türlü istenilen düzelmeler gerçekleşmemiştir. İçeride ve dışarıda devleti olumsuz etkileyecek birçok olay gerçekleşmiştir. Bu olumsuz olayların etkisiyle devletin mali gücü de azalınca, yeni problemlerin oluşmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, Arnavutluk ve Arap ülkelerinde ayaklanmalar çıkmış, peşinden de 1911'de Trablusgarp Savaşı, 1912'de I. Balkan ve 1913'de II. Balkan Savaşı başlamıştır.¹⁰²⁸

¹⁰²³ Hanioglu, "Meşrutiyet", 388.

¹⁰²⁴ Akşin, *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi-1*, 47-48.

¹⁰²⁵ Akşin, *31 Mart Olayı*, 298.

¹⁰²⁶ Bozarslan, 217.

¹⁰²⁷ Azmi Özcan, "Otuzbir Mart Vak'ası", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 9-11.

¹⁰²⁸ Eroğlu, 67.

Bu savaşlar ve olaylar içeride de değişim etkisi yapmıştır. Bu savaşlarda alınan yenilgileri kullanan muhalefet tekrardan padişahın yetkilerinin genişletilmesini sağlayan düzenleme yaptırmıştır.¹⁰²⁹ İçeride iktidar muhalefet mücadelesi devam ederken, 1914'te I. Dünya savaşı patlak vermiştir. Bu süreçte yönetimde İttihat ve Terakki Partisi bulunmakta ve I. Dünya Savaşı'na onların sorumluluğunda girilmiştir.¹⁰³⁰

I. Dünya Savaşı başladığında Osmanlı Devleti, Trablusgarp ve Balkan Savaşlarından yeni çıkmış; fiili ve psikolojik yenilgiye uğramış, yorgun, ekonomik- mali sorunlar yaşayan, itaatsizlik ve çok boyutlu sıkıntılar içerisinde bulunmaktadır.¹⁰³¹

Osmanlı Hkmeti, ittifak antlaşmasını imzaladığında, genel seferberlik ilan etmiş ve Meclis-i Mebusanı dağıtmıştır. Ancak iki gün sonra tarafsızlığını ilan edince Almanya, Osmanlı Devleti'ni kendi yanında savaşa girmesi için zorlamıştır. Bunun için de 11 Ağustos 1914'te Almanlara ait, iki zırhlı gemi Akdeniz'den Çanakkale Boğazını geçmişlerdir. Osmanlı Hkmeti, İtilaf devletlerine bu gemilerin satın alındığını, savaş için gelmediğini söylediyse de bu gemiler, Enver Paşa'nın emriyle 23 Ekim'de Odesa ve Sivastopol'u vurunca Osmanlı Devleti fiili olarak savaşa girmiş oldu. Bunun akabinde Rusya, İngiltere ve Fransa peş peşe savaş ilanı yapınca, Osmanlı Devleti de 14 Kasım'da "cihd" ilan etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesiyle, savaş alanı genişlemiştir. Almanya Osmanlı'nın "Halifelik" sıfatından istifade etmek istiyordu. Bu sebeple, 23 Kasım 1914'te "Cihd-ı Mukaddes" ilan edildi.¹⁰³² Ancak bundan da beklenen sonuç alınamamıştır.

Osmanlı Devleti bu savaşta Kafkas, Kanal, Çanakkale, Irak ve Filistin Cepheleri gibi çeşitli cephelerde savaşmıştır. Bu cephelerde kesin zaferin kazanıldığı tek cephe Çanakkale Cephesi olmuştur.

29 Eylül 1918'de Bulgarlar, barış görüşmeleri yaparak savaştan çekilince Osmanlıların, Avusturya ve Almanya ile bağlantıları kesilmiştir. İttihat ve Terakki Partisi savaşın kaybedileceğini anlayınca, 8 Ekim 1918'de hkmetten ekilmiř¹⁰³³ ve Osmanlı

¹⁰²⁹ Eroğlu, 68.

¹⁰³⁰ Zürcher, 164.

¹⁰³¹ Eroğlu, 75.

¹⁰³² Sina Akşın, *Ana izgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi-1*, 118.

¹⁰³³ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler İttihat ve Terakki*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, 557.

Devleti'nin İtilaf Devletleri tarafından işgal edilmesine imkân veren Mondros Mütarekesi'ni 30 Ekim 1918'de imzalanmıştır.¹⁰³⁴

I. Dünya Savaşının sonunda, silahlı çatışmaya son veren ateşkes antlaşmalarından sonra Paris Konferansı ile savaş sonunda yapılacak düzenlemeler hakkında görüşmeler yapılmıştır.¹⁰³⁵ ABD, sürece müdahil olarak, özellikle milletler arasında sürdürülebilir bir barışı sağlayacak ve koruyacak bir teşkilatın kurulmasına taraftardır. Nitekim bu doğrultuda “Milletler Cemiyeti” kurulmuştur.¹⁰³⁶ Barış antlaşmalarına “Milletler Cemiyeti Paktı” metin olarak konarak, hukukî ve siyasî bir statüye kavuşturuldu.

30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ile Osmanlı Devleti fiilen sona ermiştir.¹⁰³⁷

2.2. CUMHURİYET DÖNEMİ YENİ TOPLUMSAL YAPILANMA VE DİNİ HAYATA ETKİSİ

Cumhuriyet dönemi; geçiş süreci ve yeni Türk devleti şeklinde ikiye ayrılır. Geçiş süreci, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu içerir. Bu dönemde tüm toplumsal değişim faktörleri aktif bir şekilde rol almışlardır. Toplumsal yapı, yeni bir ideolojiyle inşa edilmiştir. Geçiş sürecinde dinin toplum üzerindeki etkisi, pragmatist bir yaklaşımla kanalize edilmiştir.

Osmanlı'da dini referanslarla şekillenmiş toplumsal yapı, bu dönemde Batı referanslı yeni bir ideolojiyle inşa edilmiş ve bütün kurumları bu doğrultuda yenilenmiştir. Din toplumsal hayatın asli unsuru olmaktan çıkarılmış, kültürel bir unsur olarak, birey özelinde dar bir alanda konumlandırılmıştır.

2.2.1. Cumhuriyet Dönemi Geçiş Süreci ve Dine Yaklaşımlar

I. Dünya Savaşı, dünya coğrafyasında çok yönlü etkileşimlerin ve değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bu süreçten en zararlı çıkan devletler İttifak Devletleri

¹⁰³⁴ Cemil Öztürk, “Mondros Mütarekesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 271-273.

¹⁰³⁵ Hasan Dinçer, “Mondros Mütarekesi ve Sonrasındaki Gelişmeler”, Temuçin Faik Ertan (Ed.), *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018, 83.

¹⁰³⁶ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 475.

¹⁰³⁷ Dinçer, 76.

olmuştur. Çok uzun zamandır imparatorluğu koruma refleksiyle yaşayan ve İttifak Devletleri içerisinde bulunan Osmanlı Devleti, bu savaştan fiili olarak sona ermeyle çıkmıştır.¹⁰³⁸

Bu durum ülke coğrafyasında yeni bir süreç başlatmış, yenilginin doğurduğu ağır sonuçlar ve peşinden yapılan Mondros Mütarekesi ile ülke fiili işgale açık hale gelmiştir. Nitekim İtilaf Devletleri, ateşkes antlaşmasına dayanarak 1 Kasım 1918'den itibaren çeşitli bölgeleri işgal etmeye başlamıştır.¹⁰³⁹

“Mondros Mütarekesiyle (30 Ekim 1918) başlayan peşinden, askerî bir özellik taşıyan Mudanya Mütarekesiyle (11 Ekim 1922) devam eden ve siyasî bir antlaşma olan, Lozan Antlaşması ile son bulan bu süreç, tarihe “Millî Mücadele” dönemi olarak geçmiştir”.¹⁰⁴⁰ Bu süreçte halk, çeşitli isimler ve teşkilatlar altında gelişi güzel teşkilatlanmaya ve direnmeye başlamıştır. Devlet otoritesi olmadığı için oluşan boşluğu bu yapılar ve teşkilatlar doldurmaya çalışmıştır.¹⁰⁴¹

Bu dağınıklık ve başı boşluk kurucu irade tarafından fark edilmiş ve çeşitli illerde kongreler düzenlenmek suretiyle bu yapı organize edilemeye çalışılmıştır. Bu organize sonucunda, 4-11 Eylül'de yapılan Sivas Kongresinde, Erzurum Kongresinde alınan kararların bölgesel nitelikten ulusal düzeye çıkarıldığı ilan edilmiştir. Peşinden de ilk defa siyasî nitelikte olan ve devlet yönetimine alternatif olabilecek “Hey'et-i Temsiliyye” oluşturulmuş, böylece ülke genelinde ki bütün direniş grupları, “Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti” çatısı altında birleştirilmiştir.¹⁰⁴² Bunun sonucunda, ülke içerisinde fiili olarak İstanbul merkezli hükümet ile Anadolu'da, “Kuvâ-yi Milliye” olarak ifade edilen güç arasında bir mücadele başlamıştır.

Değişimin hızlı ve değişim faktörlerin çokça olduğu bu atmosferde hem iç hem de dış faktörlerin etkisiyle büyük bir mücadeleye sahne olmuştur. Genel olarak dış baskılar sebebiyle gergin olan İstanbul hükümeti ile Ankara hükümeti arasında taktiksel de olsa bazı uzlaşmalar olmuştur. Bunun bir göstergesi de Sivas Kongresi'nde alınan kararlarının

¹⁰³⁸ Eroğlu, 92.

¹⁰³⁹ Dinçer, 85-86.

¹⁰⁴⁰ Cevdet Küçük, “Millî Mücadele”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX,76-83.

¹⁰⁴¹ Abdulhaluk Mehmet Çay, *Türkiye Cumhuriyeti Kuvay-ı Milliye Dönemi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2019, 2.

¹⁰⁴² Azmi Süslü, “Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-İ Hukuk Cemiyeti”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 145-147.

İstanbul hükümeti tarafından da kabul edilmesiyle¹⁰⁴³ seçimlerin yapılması ve 12 Ocak 1920’de İstanbul’da Meclis-i Mebusanın tekrardan açılmasıdır. İtilaf devletleri, sürece müdahil olunca Meclis, 17 Şubat Millî Mücadele’nin siyasî nitelikli olan “Misak-ı Milli” programını kabul etmiştir. Bunun üzerine itilaf devletleri de İstanbul’u resmen işgal etmek için harekete geçmiştir.

Mustafa Kemal, 19 Mart’ta Temsil Heyeti adına bir genelge yayımlayarak; “İstanbul’un işgaliyle Osmanlı hakimiyetinin sona erdiğini, Temsi heyetinin de ülke yönetimine resmen el koyduğunu, İstanbul ile yapılacak telgraf konuşmalarının yasaklandığını duyurmuştur.”¹⁰⁴⁴ Bunun üzerine işgalci devletler, İstanbul hükümetinden millî hareketin durdurulmasını talep etmiş, ancak baskılara dayanamayan Sâlih Paşa istifa etmiş, yerine 5 Nisan’da tekrardan Damat Ferit Paşa getirilmiştir.

Damat Ferit Paşa, Kuvay-ı Milliye’yi “çıkarıcılar” olarak nitelendirmiş ve liderlerini de âsi ilan etmiştir. Bunun için de “*Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Beyefendi’nin hazırladığı, Kuvâ-yı Milliyeciler’in “kâfir” ve öldürülmelerinin “vâcip” olduğunu bildiren fetvasını almıştır.*¹⁰⁴⁵ Bu fetvaya karşılık olarak Temsil Heyeti ise, 16 Nisan’da Ankara müftüsü Mehmet Rifat Börekçi Efendi ile on dokuz kişinin daha hazırladığı ve 153 müftünün imzaladığı fetva ile işgal altında olan İstanbul hükümetinin verdiği fetvanın şeriat açısından hükümsüz olduğunu ilan ederek¹⁰⁴⁶ diğer fetvaya karşılık vermişlerdir.

23 Nisan’da Ankara’da çalışmalarına başlayan Millet Meclisi, ülkeyi işgalden kurtarma adına, kendisini olağan üstü yetkilerle donatmış ve 29 Nisan’da “Hıyânet-i Vataniyye”¹⁰⁴⁷ kanunu kabul edilmiştir. Meclis başkanı Mustafa Kemal, 30 Nisan’da Avrupa devletlerine ve Amerika’ya, milletin tek temsilcisinin Türkiye Büyük Millet

¹⁰⁴³ Karpaz, 122.

¹⁰⁴⁴ Küçük, 76-83.

¹⁰⁴⁵ Takvim-i Vekâyi’nin bu sayısında; Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi’nin Kuva-yı Milliye aleyhindeki “Feteva-yı Şerifesi”, Damad Ferid Paşa Hükümeti’nin “Hükümet Beyannamesi” ile Damad Ferid Paşayı Sadaret görevine getiren ve 5 Nisan tarihli Takvim-i Vekâyi’de yayınlanmış olan Padişahın “Hatt-ı Hümayûnu” yer alıyordu. (Osman Akandere, “11 Nisan 1920 (1336) Tarihli Takvim-i Vekâyi’de Kuva-yı Milliye Aleyhinde Yayınlanan Kararlar”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, (24), 1999-2003, 419.)

¹⁰⁴⁶ Mehmet İpşirli, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 36.

¹⁰⁴⁷ 29 Nisan’da Hıyânet-i Vataniyye Kanunu kabul edilerek meclisin hilâfet ve saltanat makamını ve vatan topraklarını düşman elinden kurtarmak için kurulduğu, meclisin meşruiyetine sözle veya yazıyla muhalefette bulunanların idamla cezalandırılacağı duyuruldu. (Küçük, 76-83.)

Meclisi olduğunun ve İstanbul hükümetiyle yapılacak antlaşmaların geçersiz olduğu şeklinde bir nota vermiştir.¹⁰⁴⁸

İtilaf devletlerinin teklif ettiği barış antlaşması, Osmanlı delegeleri tarafından 10 Ağustos 1920’de Sevr Antlaşması adı altında imzalandıysa¹⁰⁴⁹ da bunu Ankara hükümeti reddettiği gibi padişah da imzalamamıştır. Antlaşmaya zorlamak için işgali genişleten Yunanlıları milis güçlerle öncelenemeyeceği anlaşıncı, Mustafa Kemal, çete gruplarının dağıtılarak, düzenli ordu ve büyük süvari birliklerin kurulması talimatı vermiştir. Böylece çete teşkilatı kaldırılarak orduya kayıtları yapılmıştır.¹⁰⁵⁰

3 Aralık 1920’de Ermenistan ile Ankara hükümeti arasında ilk resmi antlaşma olan Gümrü Antlaşması imzalanmıştır.¹⁰⁵¹

İtilaf devletleri, 23 Şubat’ta Ankara hükümetinin de katıldığı Londra Konferansı yapmıştır. Ancak Meclis hükümeti yapılan antlaşmayı kabul etmemiştir.¹⁰⁵² Ankara hükümetini tanıyan Rusya da Türkiye tarafından kabul edilmeyen bir antlaşmayı tanımayacaklarını ifade etmiş ve Batum’un Gürcistan’a bırakılması şartıyla Mîsâk-ı Millî’yi ve Gümrü antlaşmasını kabul etmişlerdir.¹⁰⁵³

Mustafa Kemal, 5 Ağustos 1921’de çıkarılan “Başkumandanlık Kanunu”¹⁰⁵⁴ ile Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin tüm yetkilerini üç aylık süreyle kendisinde toplamış ve bu yetkisiyle 7 Ağustos’ta ordunun ihtiyaçlarını karşılamak için “Tekâlîf-i Milliyye” adıyla emirname yayınlamıştır.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁴⁸ Küçük, 76-83.

¹⁰⁴⁹ Karpas, *Türk Demokrasi Tarihi*, 124.

¹⁰⁵⁰ Küçük, 76-83.

¹⁰⁵¹ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 181.

¹⁰⁵² Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 184.

¹⁰⁵³ Küçük, 76-83.

¹⁰⁵⁴ “Başkumandanlık Kanunu” ile Mustafa Kemal Paşa’ya verilen görevin niteliği; kanunun gündeme her gelişinde eleştirilere ve dokunaklı sözlere yol açmıştır. Her önemli konuda olduğu gibi, genelde, Meclis gizli oturumlarında görüşülmüş, oylanmış, alınan kararın Meclis açık oturumlarında tartışmasız kabul edilmesi yolu seçilmiştir. Nedeni, iç ve dış kamuoyuna, meclisin birlik halinde ve aynı düşüncede, kararlılık içinde olduğu izlenimini vermektir.” (Ahmet Emin Yaman, “Başkumandanlık Kanunu”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 3 (9), 1992, 85.)

¹⁰⁵⁵ “Ordunun giyim, yiyecek, araç gereç ve silâh ihtiyacının karşılanması için Tekâlîf-i Milliyye komisyonları kurularak halkın elinde bulunan yiyecek ve giyeceklerin %40’ı, nakliye aracı ve hayvanların da %20’si toplandı. Silâhı bulunanlara teslim etmeleri için üç gün süre tanındı. Emirlere uymayanlar İstiklâl Mahkemeleri tarafından ağır cezalara çarptırıldığından ordunun ihtiyaçları kısa zamanda sağlandı.” (Küçük, 76-83.)

12 Eylül Sakarya muharebesinde Yunanlılar büyük bir yenilgiye uğrayınca Fransa, 20 Ekim’de Ankara Antlaşması imzalayarak işgal ettiği yerlerden çekilmiş ve bu antlaşma, Ankara hükümetinin resmen tanındığının bir göstergesi olmuştur.¹⁰⁵⁶ 26 Ağustos 1922’de başlayan Büyük Taarruz, 30 Ağustos Başkumandanlık Muharebesiyle, Yunanlılar ağır bir yenilgiye uğrayınca savaş süreci sona ermiştir.¹⁰⁵⁷ Trakya ve Edirne’nin işgaliyle ilgili tartışmalar çeşitli müzakerelerle çözülmeye çalışılmış ve 11 Ekim’de Mudanya Mütarekesi imzalanarak, savaş olmadan Doğru Trakya ve İstanbul Türk topraklarına katılmıştır.¹⁰⁵⁸

İtilaf devletleri, Londra Konferansı için hem İstanbul hem de Ankara hükümetini davet edince, Ankara hükümeti buna tepki göstermiş Padişaha, İstanbul hükümetinin dağıtılması ve İtilaf devletleriyle ilişkinin kesilmesi teklifi yapılmıştır. Ancak padişah bu teklifi reddederek konferansa katılmada ısrar edince, İstanbul hükümetinin varlığı konusu Meclis gündemine taşınmış ve bu hususta bazı müzakereler yapılmıştır. Nihayetinde 1 Kasım’da meclise sunulan ve kabul edilen tasarıda: “*Osmanlı saltanatının hukuken sona erdiği, Türkiye halkının Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinden başka hükümet şekli tanımadığı, İstanbul hükümetinin 16 Mart 1920’den itibaren ve ebediyen tarihe intikal etmiş sayıldığı, hilâfet makamının Türkiye Devleti’ne dayandığı, Osmanoğulları’na ait olduğu ve hilâfet makamına Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından tayin yapılacağı*” açıklanmıştır.¹⁰⁵⁹ Bunun üzerine, Türkiye Büyük Millet Meclisi 19 Kasım’da Abdülmecid Efendi’yi halifelige getirmiştir.¹⁰⁶⁰

Böylece Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti, tek başına konferansa katılmış ve 24 Temmuz 1923’te Lozan Antlaşması imzalanmıştır. Meclis de 23 Ağustos’ta antlaşmayı onaylamıştır.¹⁰⁶¹ Antlaşma ile Türkiye açısından I. Dünya Savaşı sonlandırılmış, Osmanlı Devleti tasfiye edilmiş ve yeni Türkiye Devleti milletlerarası meşruluğu sağlanmıştır. 13 Ekim’de Ankara başkent olarak kabul edilmiş ve 29 Ekim 1923’te yeni Türkiye Devleti’nin yönetim şekli cumhuriyet olarak ilan edilmiştir.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁶ Necdet Aysal, “Savaş Dönemi ve Cepheler”, Başlangıçta *Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı), Temuçin Faik Ertan (Ed.), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018, 140.

¹⁰⁵⁷ Aysal, “Savaş Dönemi ve Cepheler”, 141.

¹⁰⁵⁸ Küçük, 82.

¹⁰⁵⁹ Küçük, 82.

¹⁰⁶⁰ Nutuk, 530.

¹⁰⁶¹ Nutuk, 571.

¹⁰⁶² Aysal, 165.

Genel hatlarıyla belirtilen Cumhuriyet dönemine geçiş süreci kronolojisi böyle olmakla birlikte, bu oluşum sürecinde Cumhuriyetin kurucularının dine nasıl yaklaştıkları hususu da önem arz etmektedir. Çünkü bu değişim sürecinde öncü rol oynayan iradenin temel felsefesi, dinî referanslardan arındırılmış bir ideolojiyle yeni bir toplum inşa etmek olmuştur. Dine yaklaşımları da pragmatist bir çerçevede olmuştur.¹⁰⁶³

Sosyolojik değişim, yavaş olsun hızlı olsun, sebep sonuç etkileşim içerisinde bir süreçte gerçekleşmektedir. Nitekim kronolojik tarih, bu süreci açıkça ortaya koymaktadır. Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş de aynı şekilde bir süreç içerisinde olmuştur. Bu sebeple, dönemsel isimlendirmeler de bazı tarihler dönüm noktası alınarak belirlenmiştir. Cumhuriyet'e geçiş dönemi olarak belirtilen zaman, Cumhuriyetin ilanından önceki "Millî Mücadele Dönemi" olarak ifade edilen ve 1918-1923 tarihleri arasında, Mondros Mütarekesi'nden sonra, işgal devletlerine karşı yapılan savaşların genel adıdır.¹⁰⁶⁴

Bu dönemin karakteristik özelliği, savaş ortamı olmasıdır. Savaş ortamlarında, toplumsal değişimin hızı, yönü ve boyutu çok değişken ve belirsizlik arz etmektedir. Bu sebeple, böyle dönemlerde, istenilen değişimin yönü ve ideolojisi pek açığa çıkmamaktadır. Nitekim Cumhuriyet'e geçiş döneminde de bu durum görülmektedir. Başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyet'in kurucuları, özellikle din konusunda pragmatist bir yaklaşım sergileyerek konjonktürel tavır farlılığı göstermişlerdir.¹⁰⁶⁵

Cumhuriyet'e geçişte, din bağlamında meydana gelen değişimin odak noktasında saltanat ve hilafet konusu olmuştur. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin en kritik dönemi olan bu zaman diliminde Cumhuriyet ideolojisinin aktörleri, konuyu pragmatist bir yaklaşımla ele alıp aşamalı bir şekilde değişimi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu aşamalar "Erzurum Kongresinden-Meclis'in açılışına", "Meclis açıldıktan sonra", "Saltanat ve Halifeliğin birbirinden ayrılıp Saltanatın kaldırılması" ve "Halifeliğin kaldırılması" şeklinde kategorize edilebilir.¹⁰⁶⁶

Bu aşamaların ilk ikisinde, yani Erzurum Kongresinden meclis açılışına ve meclis açıldıktan sonraki süreçte, saltanat ve hilafet konusuna olumlu bir bakış varken, saltanat

¹⁰⁶³ Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, (7. Baskı), İmge Yayınevi, Ankara 2013, 31.

¹⁰⁶⁴ Küçük, 76.

¹⁰⁶⁵ Fahri Güzel, *Cumhuriyet'in İlk Döneminde Dinî Hayat*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2023, 345.

¹⁰⁶⁶ Ramazan Boyacıoğlu, "Atatürk'ün Hilafetle İlgili Görüşleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 8 (37), 1997, 99-136.

ve hilafetin ayrılarak saltanatın kaldırılması ve sonraki süreçte hilafetin kaldırılması, olumsuz yaklaşımı göstermektedir. Özellikle Mustafa Kemal Erzurum Kongresinin açılış konuşmasında,¹⁰⁶⁷ Padişah Vahdettin'e yazdığı mektubun girişinde¹⁰⁶⁸ ve Sivas Kongresinin açılış konuşmasında¹⁰⁶⁹ saltanata ve hilafete yönelik övücü söylemlerde bulunmuştur. Aynı tavrı, meclis açıldıktan sonra meclis gündemlerinde yaptığı konuşmalarda da devam etmiştir. Nitekim Mustafa Kemal, meclis açıldıktan sonra 24 Nisan 1920'de ki gizli celsede, Halife ve Hilafet makamıyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

*“Merkezle anlaşmak meselesi hakkında, merkez demek, yani makam saltanat ve hilâfet olan İstanbul demektir. İstanbul düşmanın resmen ve fiilen tahtı işgalindedir. Bugün İstanbul demekle Londra demek arasında hiçbir fark yoktur. İşte Londra mahiyetinde bulunan İstanbul'da maatteessüf bütün âlemi İslâm'ın perestîşkârane merbut olduğu Halifemiz ve ecdadı kiramımızın bize en kıymetli yadigârı olan padişahımız kalmış bulunuyor...”*¹⁰⁷⁰

Hükümet teşkilatı hakkında 24 Nisan 1920'de mecliste yaptığı konuşmasında ise, Saltanat ve Hilafeti birbirinden ayırmak isteyenleri düşman olarak nitelendirmiş ve bunlara karşı çıkılacağını ifade etmiştir.¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁷ “En son olarak niyazım şudur ki, Cenab-ı Vacibu'l-amal Hazretleri Habib-i Ekremi hürmetine bu mübarek vatanın sahip ve müdafii ve diyanet-i celile-i Ahmedîyye'nin ila-yevmi'l-kıyame haris-i asdâkı olan millet-i necibemizi ve makam-ı saltanat ve hilafeti kübrayı masun ve düşünmekle mükellef heyetinizi muvaffak buyursun” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (I-III), (5. Baskı), Divan Yayınları, Ankara 2006, 3.)

¹⁰⁶⁸ “Büyük milletin ve mukaddes hilâfetin imadı sahih ve yegânesi bulunan saltanatı hümayunlarını Cenabıhak masunu afat buyursun! Şevketpenahım! Memleketin bugün uğradığı afatı tazyik ve tehlike-i inkısam karşısında ancak zatı hümayunları başta olmak üzere, millî ve mukaddes bir kudretin sayha-i mevcudiyeti, vatani ve istiklâli devlet ve milleti ve hanedanı celilüşşanının altı buçuk asırlık mübaccel tarihini kurtarabilir. Her tarafça bu içtihat ve kanaat yektadır. En son huzuru şahanelerinde şeref müsüle mazhar buyurulduğumda izmir vakayii müellimesinden pek mahzun olan kalbi hümayunlarının bu nokta-i necata ait ilhamatı bu anda dahi hafıza ârayı intibahımdır.” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (I-III), 8-9.)

¹⁰⁶⁹ “Payitaht-ı saltanat ve makarrı hilâfetin ise hükümdar saraylarına kadar boğucu bir tarzda işgali suretiyle kalbgâh-ı devlette ecnebi inhisar ve tahakkümü teessüs etti ve bütün bu hakşiken tasaddilere karşı hükümet-i merkeziye, ihtimal ki tarihte bir misli daha görülmemiş surette tahammül etti ve daima zayıf ve âciz bir mevkide kaldı...” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (I-III), 9.)

¹⁰⁷⁰ T.B.M.M Gizli Celse Zabıtları, TBMM Basımevi, Ankara 2023, I, 15.

¹⁰⁷¹ “Çünkü Devlet-i Osmaniye diğer herhangi bir devlet gibi hükümdarının nüfuz-u cismanisi etrafında müteşekkil değildir. Makam-ı saltanat aynı zamanda makam-ı hilâfet olmak itibariyle padişahımız cumhur-u islâmın da reisidir. Mücahedatımızın birinci gayesi ise saltanat ve hilâfet makamlarının tefrikını istihdaf eden düşmanlarımıza irade-i millîyenin buna müsait olmadığını göstermek ve bu makamat-ı mukaddeseyi esaret-i ecnebiyeden tahlis ederek ulülemrin salâhiyetini düşmanın tehdit ve ikrahından azade kılmaktır. Bu esasa göre Anadolu'da muvakkat kaydıyla dahi olsa bir hükümet reisi tanımak veya bir padişah kaymakamı ihdas etmek hiçbir suretle kabili cevaz değildir.” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (I-III), 40.)

Geçiş döneminde Mustafa Kemal'in saltanat ve hilafet hakkındaki bu olumlu söylemleri, konjonktür değiştikçe olumsuzla dönmeye başlamıştır. Özellikle İstanbul hükümetiyle artan gerginlik, isyanların çıkması ve işgal güçlerinin saldırılarının artması bu olumsuzluğu tetiklemiştir. Yine meclis gizli oturumunda hilafet konusu tartışmaya açılmış ve bu hususta meclis başkanlığına; *"Hilâfet makamı, esaretten kurtarıldıktan sonra, yasal konumu alır"* şeklinde bir önerge verilmiştir. Bu önergeye binaen Mustafa Kemal bir açıklama yapmıştır. Bu açıklamasında yine hilafet ve saltanata olan bağlılık ifade edilmiş ancak konuşmanın devamında zamanın halifesi Vahdettin'e yönelik ağır ithamlarda bulunmuştur.¹⁰⁷²

Ankara hükümetinin elde etmiş olduğu başarılarından sonra İtilaf Devletleri, Lozan Konferansı'na İstanbul ve Ankara hükümetlerini birlikte çağırmıştır. Bunun üzerine Mustafa Kemal ve arkadaşları 1 Kasım 1922'de Hilafet ve Saltanatı birbirinden ayırarak Saltanatı kaldırmışlardır.¹⁰⁷³ Mustafa Kemal, bu hususta mecliste uzun bir konuşma yapmıştır. Konuşmasına, önce Türk tarihi ile ilgili bilgiler vermiş, sonrasında da Araplar, Rasûlullâh (s.a.s.), dört halife ve sonrasında kurulan İslâm devletleri bağlamında halifelik ve hilafet konusunu değerlendirmiştir. Daha önce ifade dildiği şekilde, saltanat ve hilafetin kaldırılmasına karşı olan Mustafa Kemal, artık saltanatın kaldırılması gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁷⁴ Konunun ilgili komisyonlarda tartışılması uzayınca Mustafa Kemal şu şekilde sert bir uyarı yapmıştır:

*"... Egemenlik ve saltanat hiç kimse tarafından hiç kimseye, ilim gereğidir diye görüşmeyle tartışmayla verilemez. Egemenlik, saltanat, güçle ve zorla alınır. Osmanlıları, zorla Türk Milletinin egemenlik ve saltanatına el koymuşlardır. Bu saltanatlarını altı yüzyıldan beri sürdürmüşlerdir. Şimdi de Türkiye milleti bu saldırganların hadlerini bildirip, egemenlik ve saltanatını, ayaklanarak kendi eline eylemle almış bulunuyor. Bu bir oldu bittidir. Söz konusu olan, millete saltanatını egemenliğini bırakacak mıyız, bırakmayacak mıyız? Meselesi değildir. Mesele zaten olup bitmiş olan bir gerçeği ifadeden ibarettir. Bu nasıl olsa olacaktır. Burada toplananlar Meclis ve herkes meseleyi doğal görürse, fikrimce uygun olur. Yoksa yine gerçek yöntemine göre ifade olunacaktır, ama belki bazı kafalar kesilecektir"*¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷² Boyacıoğlu, 104.

¹⁰⁷³ Boyacıoğlu, 105.

¹⁰⁷⁴ Bkz. Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (I-III), 269-279.

¹⁰⁷⁵ Gazi Mustafa Kemal, Nutuk-Söylev, (10. Baskı), Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara 2019, 2/920.

Bu açıklamadan sonra komisyon başkanı Ankara Milletvekili Hoca Mustafa Efendi: *“Affedersiniz Efendim; biz meseleyi başka nokta-i nazardan mütalaa ediyorduk. İzahatınızdan tenevvür ettik.”* diyerek, tartışmayı bitirmişlerdir.¹⁰⁷⁶

Cumhuriyet’e geçiş sürecinde, sadece saltanat hilafetten ayrılarak kaldırılmıştır. Saltanat, dinî referanslı bir uygulama olmayıp, sadece Osmanlı hanedanına ait bir gücün ifadesidir. Saltanatın dinî referanslı hilafetle birleştirilmiş olması ona farklı bir konum algısı oluşturmuştu. Ancak geçiş sürecinde, padişaha bağlı İstanbul hükümeti ile Ankara hükümeti birbirinden ayrıştığı için sadece Osmanlı hanedanına ait saltanatın hilafetten ayrılarak kaldırılması sosyopolitik olarak daha kolay olmuştur.

2.2.2. Cumhuriyet Dönemi İdeolojisi

İdeoloji, genel olarak *“dünya, evren, toplum ve insanla ilgili duygu, düşünce ve inançlar toplamı,”*¹⁰⁷⁷ veya *“siyasî ya da toplumsal bir öğreti meydana getiren ve eylemi yönlendiren düşünce, inanç ve görüşler sistemi; bir topluma, bir döneme ya da bir sınıfa özgü inançlar bütünü; bir toplumsal durumu yansıtan düşünceler dizgisi”*¹⁰⁷⁸ olarak tanımlanmıştır.

Devlet oluşumu, maddi (fiziki) ve manevi (soyut) olarak iki temel esasa dayanmaktadır. Biri, devletin ‘kurumsal bileşenleri’ olarak maddi boyutu, diğeri de devletin hukuk, dünya görüşü, kültür gibi soyut bileşenlerden oluşan ideolojisini ifade eden manevi boyutudur.¹⁰⁷⁹ Devletin bütün kurumları ve toplumsal yapısı genel olarak ‘resmî ideoloji’ olarak ifade edilen bu ideoloji çerçevesinde şekillenir.¹⁰⁸⁰

Dolayısıyla ideolojik uyum, devletler için önemli bir özellik arz etmektedir. Her toplumun, geçmişten gelen tarihî bir alt yapısı bulunduğu gibi, ‘Cumhuriyet Döneminin’ geçmişinde, ‘Osmanlı dönemi’ gibi bir tarihî bağ ve tecrübe bulunmaktadır. Nasıl ki Osmanlı Devleti’nin kurucu, insan kaynağı ve ideolojisi varsa aynı şekilde Cumhuriyet döneminin de kurucu, insan kaynağı ve ideolojisi bulunmaktadır. Bu bakımdan

¹⁰⁷⁶ Nutuk-Söylev, II, 920.

¹⁰⁷⁷ Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (3. Baskı), Vadi Yayınları, Konya 1997, 111.

¹⁰⁷⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 893.; Marshall, 319-322.

¹⁰⁷⁹ Yılmaz Yurtseven, “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasî Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11 (1-2), 2007, 1256.

¹⁰⁸⁰ Yurtseven, 1257.; Saydam, 11.

Cumhuriyet dönemi ile Osmanlı dönemini, ideolojik olarak mukayese etmek daha kolay hale gelecektir.

Osmanlı Devleti'nin kurucu 'insan kaynağının' etnik olarak, Türk olması ve din olarak da İslâmiyet'i seçmeleri, ideolojik altyapı kaynaklarını gösteren iki temel husustur. Osmanlı Devleti'nin ideolojisinin şekillenmesinde bu iki kaynağın etkisi çok büyük olmuştur. Bunlardan birisi, Türklerin geçmişten gelen "Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi" diğeri de İslâm'dan gelen "Cihâd" anlayışıdır.¹⁰⁸¹ Bu iki düşünceyi birleştiren Osmanlı Devleti, yaklaşık altı yüzyıl 'imparatorluk' hakimiyetini devam ettirmiştir. Tabi ki bu mefkureyi adalet, teşkilat, ehliyet ve insani değerler gibi temel hukuk kaideleriyle birleştirmeyi başardığı için mütevazı bir uç beylik iken, bürokratik bir devlet ve çok kültürlü bir imparatorluk süreci yaşamıştır.

Osmanlı Devleti'nin beylik döneminden itibaren İslâm hukukunu (şeriatı) benimsemiş olması, devletleşme sürecinde de aynen devam etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin ideolojik yapısı, din temelli bir özelliğe sahip olmuştur.¹⁰⁸²

İbn Haldûn'un devletler için ortaya koymuş olduğu, kaçınılmaz son olarak çöküş kuramı bağlamındaki süreci, Osmanlı Devleti de yaşamıştır. Bir sonuç olarak çöküş, genel olarak sebepler bileşkesinden oluştuğu için Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinin sebepleri fark edildiği ilk günden itibaren, gündem olmuş ve bu çerçevede birçok çözümlemeler ile çöküşü önleme alternatifleri denenmeye çalışılmışsa da sonuç alınamamıştır.

Bu süreçte Osmanlı Devleti tecrübesi, ideolojinin teknik güçle desteklenmesi gerçeğini ortaya koymuştur. Aksi taktirde, özellikle devlet düzeyinde, sadece teorik ideolojiyle sürdürülebilirliğin olamayacağı tecrübe edilmiştir. Osmanlı Devleti, teorik ideolojisini, zamanın geçerli güç kaynağı olan, askerî güçle desteklediği için başarılı olmuştur. Ancak insan gücü kaynaklı 'askerî güç' tek başına yeterli olmayıp, teknik araçlarla bunu destekleme dönemi geldiğinde ise başarı sağlanamamıştır. Bu teknik gücün oluşması birçok bileşeni barındırdığı için Osmanlı'da yapılan kısmi değişimler çözüm sağlayamamıştır.

¹⁰⁸¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat (1071-1453)", *Cambridge Türkiye Tarihi Bizans'tan Modern Türkiye'ye*, Kate Fleet(Ed.) , Kitapyayinevi Yayınları, İstanbul 2012, I, 421.

¹⁰⁸² Şerafettin, Yamaner, *Atatürk Öncesi ve Sonrası Kültürel Değişim*, (2. Baskı), Toplumsal Değişim Yayınları, İstanbul 1999, 98.

Osmanlı Devleti, Batı karşısında askerî olarak başarısız olmaya başlayınca, ideolojik olarak benimsemediği ve küçük gördüğü Batı'yı istemeyerek de olsa örnek alma mecburiyetinde kalmıştır. Çünkü devlet hakimiyetinin devamı için 'güç' unsurunun önemi fark edilmeye başlanmıştır. Bunun için de çözüm arayışlarına gidilmiştir. Devlet idarecileri öncelikle bu sorunun, dar çerçevede sadece askerî teknikle giderilebileceğini düşünmüştür. Bu sebeple, III. Selim zamanında askerî alanda teknik destek alınmaya başlanmıştır.¹⁰⁸³ Ancak süreç içerisinde Batı ile etkileşimler artınca, sorunun sadece askerî alanda olmadığını farkına varılmıştır.

Bu farkındalık ve sorgulama, Batı ile ilişkileri daha derin ve çok boyutlu hale getirmeye başlamıştır. Askerlikle başlayan Batılılaşma süreci yönetim, ekonomik, bilim, kültür ve eğitim gibi alanları kapsayacak şekilde genişlemiştir. Sorunlar derinleşip Osmanlı Devlet yapısını etkileyecek boyuta gelince, Avrupa'ya gidip eğitim alan ve gözlem yapan Osmanlı bürokratları, "yeni düzen" için alternatif çözüm arayışına girmişlerdir.¹⁰⁸⁴ Artık sadece teknik anlamda değil ideolojik boyutta da sorgulamaya gidilmiştir. Bu sorgulama aynı zamanda insan kaynağı oluşumunu da etkili olmuştur. Bu süreç Yeni Osmanlılar, Jön Türkler (Genç Osmanlılar), İttihat ve Terakkiciler daha sonraki dönemlere damga vuracak insan kaynağı oluşturmuştur.

Oluşan bu insan kaynağıyla Osmanlı Devleti, modernleşme merkezli değişim sürecine girmiştir. Nihayetinde bu durum, Tanzimatla birlikte daha yaygın ve sistematik bir hal almaya başlamıştır. Ancak Tanzimat'ın "insan kaynağı" olarak ifade edilebilecek, Tanzimatı savunan ve ilanı için uğraşan, kişiler devleti sadece fiziki olarak güçlendirmeye odaklandıkları için ideoloji oluşturma bağlamında bir gündemleri oluşmamıştır. Nitekim bu durum Tanzimat'ın ilanı ile kendisini göstermiştir. Mevcut düzende, değer oluşturmada referans olarak "şeriat" kullanılırken, Tanzimatçılar için ideolojik bir boşluk oluşmuştur. Bu durum ideolojik bir yapıda şekillenmiş bir toplum için dengesizlik oluşturmuştur.¹⁰⁸⁵

Farklı ideolojilerle sahip olan gruplar, imparatorluk dağılma tehlikesiyle karşılaşınca, sürece yön vermek ve çözüm sağlamak için alternatif akımlar oluşturmuşlardır. Bu akımlardan, siyasî ve ideolojik olarak 'Osmanlıcılık' ile 'İslâmcılık'

¹⁰⁸³ Lewis, 39.

¹⁰⁸⁴ Bozarslan, 117.

¹⁰⁸⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 135,

beklenen sonucu veremeyince, bu sefer farklı ideolojiler olarak ‘Batıcılık’ ile Fransız ihtilaliyle başlayan ve yaygınlaşan, aynı zamanda çok kültürlü Osmanlı Devleti için yıkım etkisi oluşturan,¹⁰⁸⁶ ulusçuluk bağlamında ‘Türkçülük’, alternatif kurtuluş düşüncesi olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Bütün bu farklı ideolojik düşüncelerin ortak noktası Osmanlı Devleti’ni dağılmaktan kurtarmak olmuştur. Bu ideolojik yapılar, daha önce de geçtiği üzere, keskin çizgilerle birbirinden ayrılabilir bir farklılıkta olmadıkları gibi, homojen bir benzerlikte göstermemişlerdir. İslâmcılar, Japonya örneğinde olduğu gibi Batı’ı sadece teknik yönünün alınabileceğini benimserken, katı Batıcılar gibi Batı ile ‘aynılaşmak’ derecesinde birlikteliği savunanlar da olmuştur. Benzer şekilde İslâm’ı, Batıyı ve Türkçülüğü mezceden görüşlerde olmuştur. Bu durumun bir sebebi de devletin içinde bulunduğu olağan dışı süreçten geçiyor olması olarak değerlendirilebilir.¹⁰⁸⁷

Osmanlı Devleti’nin kurtuluşu için oluşan alternatif siyasî ve ideolojik düşünce akımları, kapsam olarak sosyopolitik realitenin dayatmış olduğu zorunluluk gereği, en geniş kapsamlı olandan en dar kapsamlıya doğru Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük şeklinde bir sıralama sürecine göre gerçekleşmiştir.¹⁰⁸⁸ Osmanlılık ve İslâmcılık denenip, sonuç alınmadığı için geriye kalan Türkçülük ve Batıcılık ideolojisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Nitekim Cumhuriyet döneminin ideolojik yapısı genel olarak bu iki ideolojinin birleşmesiyle gerçekleşmiştir.

Bu siyasî ve ideolojik akımların hepsinde bir yönü ile din kavramı vardır. Ancak farklı olan taraf, asli unsur mu yoksa tali unsur mu olma boyutudur. Osmanlılık ve İslâmcılık ideolojisinde, din asli unsur ve referans olarak yer bulurken, Batıcılık ve Türkçülük anlayışında daha dar kapsamda, birey özeline indirgenmiş ve kültürel bir unsur haline getirilmiştir. Din mefhumunun olmasından ziyade işlevselliği ve kapsayıcılık boyutuyla asli unsur mu yoksa tali unsur mu olduğu önemlidir.

Osmanlı döneminden Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde, özellikle milli mücadele dönemi olarak ifade edilen savaş döneminde, Türkçülük ideolojisi merkeze alınarak mücadele edilmiştir. Bu mücadelenin insan kaynağına bakıldığında, çoğunlukla

¹⁰⁸⁶ Akçura, *Türkçülük*, 45.

¹⁰⁸⁷ Tunçay, 37.

¹⁰⁸⁸ Remzi Oğuz Arık, *İdeal ve İdeoloji*, MEB Yayınları, İstanbul 1969, 83-88.

ittihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarından teşekkül ettiği görülecektir. Bu durum, kurucu ideolojiyi gösterme noktasında önemli bir veri sağlamaktadır.

İttihat ve Terakki¹⁰⁸⁹ Cemiyeti'nin önde gelen kurucusu Ahmet Rıza Bey, ideolojik olarak Auguste Comte ve Pozitivizm öğretisini benimsemiştir.¹⁰⁹⁰ Grubun insan kaynağına bakıldığında, Osmanlı Devleti'nin modernleşmesinin başlangıç ve gelişme sürecinde, aktif rol oynayan Yeni Osmanlılar¹⁰⁹¹ ve devamında Jön Türklerin olması, ideolojik geçmiş hakkında bilgiler vermektedir.¹⁰⁹²

Cumhuriyet ideolojisinin tarihî izdüşümünü göstermesi bakımından, Tarık Zafer Tunaya'nın II. Meşrutiyeti, Cumhuriyet'in "siyaset laboratuvarıdır" şeklinde ki tespiti önem arz etmektedir. Çünkü bu dönemde Mustafa Kemal, aktif olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti içerisinde siyaset yapmış¹⁰⁹³ ve edindiği tecrübeyi Cumhuriyet döneminde kullanmıştır.¹⁰⁹⁴ Bu tecrübe ve ideolojik altyapının oluşmuş olması,¹⁰⁹⁵ Cumhuriyet'in kurucularının işini kolaylaştırmıştır.

Mustafa Kemal'in Osmanlı'nın son dönem Harbiye ekolünden olması ve bu dönemde modernizasyon bağlamında yapılan şeylerin ilk durağı askerî alanda gerçekleşmesi, ideolojisinin oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Bununla birlikte Ziya Gökalp, Mustafa Kemal'in kendi ifadesiyle, düşüncelerinin babası konumundadır. Ziya Gökalp ise ideolojik milliyetçiliğin babası olarak ifade edilmiştir. Millî mücadele döneminde "millî" kavramının ön plana çıkarılması ve Cumhuriyet ideolojisinin temel direklerinden bir tanesinin "Türk milliyetçiliği" olması, Mustafa Kemal'in ideolojinin

¹⁰⁸⁹ Bkz. Kazım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti*, (2. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.; İttihat ve Terakki zaman zaman değişik ideolojilerle ve personelle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında Osmanlı devletini kurtarma fikri yatmaktadır. Cemiyetin fikrî kökleri arandığında Askerî Tıbbiye 'de XIX. yüzyıl biyolojik materyalizminin etkisini görürüz. (Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 99.)

¹⁰⁹⁰ Murat Çulcu, *İttihat ve Terakki*, Kitap deyince Yayınları, İstanbul 2011, 152.; Lewis, 230.; Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 59.

¹⁰⁹¹ Yeni Osmanlılar, İmparatorluğun Osmanlı seçkinler sınıfı içerisindeki ilk modern ideolojik hareket sayılabilir. Yazılarıyla bir kamuoyu, Osmanlıca efkâr-ı umumiye yaratmak ve onu etkilemeye bilinçli şekilde çalışmak da ilk kez onların yaptığı bir işti. (Zürcher, 108)

¹⁰⁹² Erik-Jan Zürcher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* *Kemalizm*, (6. Baskı), (Çev.: Özgür Gökmen), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, II, 44-56.

¹⁰⁹³ Mustafa Kemal de, bu ideolojinin içinde olmakla birlikte, onun sol kanadında ve köktenci bir noktadadır. Çünkü o, diğerlerinden farklı olarak cumhuriyet ve laiklik yandaşıdır. (Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 153.)

¹⁰⁹⁴ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 66.

¹⁰⁹⁵ Mustafa Doğanoglu, "Kemalist İdeolojinin Şekillenmesinde Ziya Gökalp'ın Etkileri", *Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi*, 19 (1), 2015, 27-45.

oluşumunda Ziya Gökalp faktörünü göstermektedir. Ayrıca Atatürk milliyetçiliğinin, ırktan çok kültürel milliyetçilik¹⁰⁹⁶ yönü ön plana çıkacak şekilde tanımlanmış da Ziya Gökalp'ın milliyetçilik tanılamasıyla uyumaktadır.¹⁰⁹⁷

Yine, Mustafa Kemal'in ideolojisinin temelini oluşturan, Batı ile bağlantılı “muasırlaşma” ve “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz” sözüyle, Ziya Gökalp'ın “korporatist düzen” söylemine uyan düşünceleri Ziya Gökalp'ten etkilendiğini gösteren diğer kavramlardır.¹⁰⁹⁸ Ayrıca Mustafa Kemal'in ideolojik slogan haline gelen, “en hakiki mürşit ilimdir” sözü ise pozitivist düşünce kaynaklı bir söylemdir.¹⁰⁹⁹ Mustafa Kemal'in ideolojisini oluşturan “muasırlaşmak” ve “ilim vurgusu”, geleneksel ve dinsel temele dayalı Türk toplumunu, Batı merkezli çağdaş uygarlık seviyesine ulaştırmaktır.¹¹⁰⁰

Ziya Gökalp ideolojisinde milliyetçilik, temel esas olmakla birlikte diğer ideolojiler de birbirinin karşıtı olarak değerlendirilmemiştir. Nitekim onun meşhur “*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*”¹¹⁰¹ sentezi bunu göstermektedir.

Bu çerçevede Cumhuriyet ideolojisi; “*Osmanlı-İslâm geleneklerinden çok, aydınlanma dönemine, Fransız Devrimine, Pozitivizme, Solidarizme, 19. yüzyıl bilimci dünya görüşüne...*” adaptasyon olarak ifade edilebilir.¹¹⁰² Bunun yanında İsmet Girit'li: “*Kemalizm, bir çağdaşlaşma-modernleşme-yenileşme-Batılılaşma hareketinin ideolojisidir... Bu nedenle, bu büyük tarihî ve toplumsal olayı geleneksel Batının monist ideolojilerinden birine sokmak mümkün değildir. Zira Kemalizm, Pragmatizm, Pozitivizm ve Realizmi de içeren bir Plüralizm'dir*”¹¹⁰³

Bu şekilde karakterize edilen Cumhuriyet ideolojisinin öncelikli refleksi, zihniyet dönüşümü sağlayarak, çağdaşlaşmış toplum modeline uygun yeni bir insan prototipi

¹⁰⁹⁶ Bayram Kodaman, *Cumhuriyet'in Tarihi-Fikri Temelleri ve Atatürk*, (2. Baskı), Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, 62.

¹⁰⁹⁷ Murat Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Kemalizm*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, II, 29-44.

¹⁰⁹⁸ Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, 33-34.

¹⁰⁹⁹ Bu düşünce Ahmet Rıza yoluyla İttihat ve Terakki'nin ideolojisi ve Gökalp'in de kısmen Auguste Comte'tan, ama daha çok Emile Durkheim'dan yararlanarak kullandığı metodolojidir. (Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, 33.)

¹¹⁰⁰ Yamaner, 156.

¹¹⁰¹ Mehmet Bayır, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e toplumsal değişme ve modernleşme”, *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, (5), 2020, 74-88.

¹¹⁰² Ali Kazancıgil, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, İstanbul 1986, 171

¹¹⁰³ İsmet Giritli, “Kemalist İdeoloji ve Nitelikler”, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, İstanbul 1981, 17-29.; Timur, 107.

oluşturmaktır.¹¹⁰⁴ Bunun için de II. Dünya Savaşı'na kadar radikal bir değişim ve dönüşüm sürecine girilmiştir. Nitekim Mustafa Kemal, birçok konuşmasında bu değişimin hangi referanslarla yapılmak istendiğini açıklamıştır.¹¹⁰⁵

Süreç içerisinde, Cumhuriyet ideolojisinin özünü oluşturan cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, inkılapçılık, halkçılık ve devletçilik 1937'de anayasal bir şekle büründürülerek devletin resmî ideolojisi haline getirilmiştir.¹¹⁰⁶ Cumhuriyet ideolojisi, Osmanlı'nın modernleşme sürecinde olduğu gibi, yukarıdan aşağıya doğru "tepeden devrim"¹¹⁰⁷ şeklinde nitelendirilen bir değişime zorladığı için halka dayanma noktasında problemler oluşturduğu eleştirisi de almıştır.¹¹⁰⁸

2.2.3. Cumhuriyet Dönemi Yeni Toplumsal Yapılanma ve Din Hayata Etkisi

Osmanlı modernleşme sürecinde, tarihî altyapısı büyük oranda şekillenmiş olan Cumhuriyet ideolojisinin kurucu unsurları, Osmanlı Devleti'nin savaş sonrasında tasfiye edilmesiyle birlikte, yeni Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kurmuşlardır. Yeni devlet, belirlenmiş olan ideoloji doğrultusunda hızla şekillendirilmeye başlanmıştır. Siyasî, hukuk, iktisadî, eğitim, sosyal yapı ve dinî hayat gibi toplumsal yapının tüm bileşenlerinde yapısal değişim süreçleri gerçekleşmiştir. Nitekim Ali Fuad Başgil Türkiye'de din devlet ilişkisinin tarihsel sürecini "dine bağlı devlet", "yarı dinî devlet" ve "devlete bağlı din" şeklinde üç döneme ayırır.¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁴ Sulhi Dönmezer, "Atatürk ve Çağdaşlaşmada İnsan Prototipi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 9 (26), 1993, 281-287.

¹¹⁰⁵ 1925 yılında Mecliste: "*Millet, bugünkü uygar milletlerin yaşama düzeyi ve araçlarını, içerik ve biçim açısından, olduğu gibi kabul etmeye kesin olarak karar vermiştir.*", "*Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı zihniyetiyle medeni olduğunu izhar etmek mecburiyetindedir. Aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir.*" diyordu. 1927'de de "*Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılâpların temel gayesi Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî ve bütün mana ve eşkâliyle medeni bir heyet-i içtimaiye haline îsal etmektir. İnkılâbımızın umde-i asliyesi budur.*" "*Beş altı sene içinde kendimizi kurtarmışsak bu, zihniyetimizdeki tebeddülüdür. Artık duramayız. Behemehâl ileri gideceğiz.*" (Adem Efe, "Erken Dönem Cumhuriyet'te Çağdaşlaşma / Modernleşme Çabaları", *Türk Yurdu Dergisi*, (292), 2011, 116-121.

¹¹⁰⁶ Zürecher, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", 44.

¹¹⁰⁷ Alev Özkazanç, "Cumhuriyet Döneminde Siyasal Gelişmeler: Tarihsel-Sosyolojik Bir Değerlendirme", *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim*, (4. Baskı), der. Faruk Alpaya ve Bülent Duru, Ankara 2017, 71.

¹¹⁰⁸ Ömer Turan, "Son Dönemde Kemalizm'e Demokratik Meşruiyet Arayışları" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Kemalizm*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, II, 594.

¹¹⁰⁹ Türkiye'nin din ve devlet münasebetleri tarihine dikkat edersek, bunun üç devre ayrıldığını ve birbirinden farklı üç sistem arz ettiğini görürüz. Birinci devir "dine bağlı devlet" sistemi devridir ki, Osmanlı devletinin kuruluşundan, daha doğrusu Osmanlı padişahlarının Yavuz Sultan Selim ile Halife ünvanını almalarından itibaren on dokuzuncu asrın birinci yarısı sonlarına kadar devam eder, ikinci

Yeni dönem, değişen ideoloji doğrultusunda gerek devlet yapısında gerek devlet-toplum ilişkisinde çok boyutlu ve derinlemesine önemli değişikliklere sebep olmuştur. Osmanlı'nın klasik devlet yapısı, modern bir ulus devlete dönüşürken, “a’dan z’ye” diye tabir edilebilecek “Batılılaşma” merkezli bir değişim ve dönüşüm sürecine girilmiştir.¹¹¹⁰

Bu değişim sürecine öncelikle siyasî alanca başlanılmıştır. Çünkü siyaset, toplumsal yapı içerisinde “yöneten-yönetilen” ilişkisini ifade eden bir kavram olup,¹¹¹¹ bu ilişki insan tabiatının zorunlu bir sonucudur. Nitekim Aristoteles, Politika adlı eserinde insanı tabiatı gereği, siyasal bir varlık olarak tanımlar.¹¹¹² Bu sebeple insanlık tarihi, bir yönüyle de siyasal bir tarihtir. Özellikle bir dönemin siyasal tarihini; dönemin egemen siyasî, felsefesi ve bu bağlamda oluşan değişimlere göre değerlendirmek gerekir.¹¹¹³

Cumhuriyet'in kurucuları, değişime öncelikle siyasî alandan yani yönetim şeklinden başlamışlardır. Bu alandaki değişimlerde temel amaç, dinî referanslardan arınmış bir yönetim şekline son verip, modern ulus devlet anlayışına uygun yeni bir yönetim şekli oluşturmaktır. Yönetimsel değişim süreci, milli mücadele dönemi olarak ifade edilen süreçte başlamıştır. O dönemde öncelikle, Ankara'da 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi açılarak yönetimi organize edecek bir merkez oluşturulmuştur. Bu meclis İstanbul'da padişahı temsil eden hükümete karşı alternatif bir hükmet haline gelmiştir. Bu hükümetin ideolojik altyapısı belli olduğundan, değişim için sadece zamana ihtiyacı vardır. Nitekim Mustafa Kemal, birçok konuşmasında buna atıfta bulunmuştur.¹¹¹⁴

Cumhuriyet'e geçiş sürecinde, meclis hükümetinin 20 Ocak 1921'de kabul edilen Teşkilatı Esasiye Kanunu 7. maddesinde dinle ilgili olarak şu ifadelere yer verilmiştir:

“Ahkâmı şer'iyenin tenfizi, umum kavaninin vaz'ı, tadili, feshi ve muahede ve sulh akti ve vatan müdafaası ilânı gibi hukuku esasiye Büyük Millet Meclisine aittir. kavanin ve nizamât tanziminde muamelatı nasa erfak ve ihtiyacatı zamanaevfak

devir 1839 "Gülhane Hattı"nın ilânından 1924'de şimdiki Diyanet İşleri Reisliği teşkilâtının kurulmasına kadar süren "yarı dinî devlet" sistemi devridir. Nihayet, üçüncü devir 1924'den beri içinde yaşadığımız "devlete bağlı din" sistemi devridir. (Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, (11. Baskı), Yağmur Yayınları, İstanbul 2012, 179.)

¹¹¹⁰ Hasan Şen, *Kemalist Modernleşme ve İslâmcı Gelenek*, Kadim Yayınları, Ankara 2012, 59.

¹¹¹¹ Toktamış Ateş, *Siyasal Tarih I*, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1982, 14.

¹¹¹² Georges Balandier, *Siyasal Antropoloji*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010, 3.

¹¹¹³ Ateş, 8.

¹¹¹⁴ *Nutuk*, 40.

ahkamı fıkhiye ve hukukiye ile adap ve muamelât esas ittihaz kılınır. Heyeti Vekilenin vazife ve mesuliyeti kanunu mahsus ile tayin edilir.”¹¹¹⁵

Görüldüğü gibi geçiş sürecinde, şer’i hükümlerin yürütmesi meclise verilmiş, çıkarılacak kanunların da “zamanın ihtiyaçlarına göre” ve “naslara uygun” olma şartına bağlanmıştır. Bu süreçte, dinin aleyhine olabilecek bir değişime gidilmemiştir. Ancak bu müdahalenin olmaması, sadece konjonktürel bir zorunluktan kaynaklanmıştır.

Daha öncede ifade edildiği üzere Osmanlı’da siyasî yapı, Saltanat ve Hilafet birlikteliği üzerine kurulmuştur. Hilafetin dinî bir referansı olmakla beraber, Saltanatın böyle bir özelliği yoktur. Bu sebeple Mustafa Kemal, öncelikle Saltanatı Hilafetten ayırarak kaldırmıştır. Çünkü sosyopolitik gerçeklik, dinî alana müdahaleye uygun bir durumda değildir.

1 Kasım 1922’de Saltanatın kaldırılmasıyla yetinilmemiş, aynı zamanda kontrol altında bir halifelik kurumu oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunun için de hilafet, Meclis tarafından seçilecek ve sadece dinî muhtevalı bir kuruma dönüştürülerek siyasetle ilişkisi kesin bir şekilde yasaklanmıştır.¹¹¹⁶ Ancak son padişah VI. Mehmed, Meclis’in bu kararını kabul etmemiştir.¹¹¹⁷ Bunun üzerine, Meclis’in hilafet ve saltanatla ilgili almış olduğu kararlar çerçevesinde veliaht Abdülmecit Efendi’ye teklifte bulunularak yazılı güvence alınmıştır. Abdülmecit Efendi, sadece “*halife-i müslimîn*” ünvanını kullanacak ve kendisi için belirlenen şartların¹¹¹⁸ dışına çıkmayacaktır. Böylece değişim sürecinde dinî sahaya müdahalenin nasıl olacağını gösteren bir adım atılmıştır.

29 Ekim 1923’te Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte, hükümet yapısından devlet yapısına geçilmiş ve geçiş sürecinde elde edilen başarılarla yeni döneme daha güçlü bir şekilde girilmiştir. Bu güç, yapılan değişikliklerde de kendisini göstermiştir.

¹¹¹⁵ İlgili madde için bkz. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/oncelki-anayasalar/1921-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25.07. 2023)

¹¹¹⁶ Arnold J. Toynbee, *Türkiye II Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: Kasım Yargıcı), Yeni Gün Ajansı Yayınları, II, 78.

¹¹¹⁷ Azmi Özcan, “Hilafet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 546-553.

¹¹¹⁸ “Bu beyannamenin metnini başlıca şu noktalar teşkil edecektir: a) Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin kendisini hilafete seçmesinden açıkça memnuniyet beyan olunacaktır. b) Vahdettin Efendi’nin hareket tarzı tafsilatlı olarak kınanacaktır. c) Teşkilatı Esasiye Kanunu’nun onuncu maddesine kadar olan maddelerinin muhteviyatı münasip tarzda ve mühim mana ve özü aynen zikredilmek suretiyle Türkiye devletinin ve Büyük Millet Meclisi’nin ve hükümetinin hususi mahiyetinin ve idare usulünün Türkiye halkı ve bütün İslâm alemi için en faydalı ve en uygun olduğu zikir ve tespit edilecektir. d) Türkiye milli halk hükümetinin geçmiş hizmetlerinden ve teşekküre değer mesaisinden takdirdikarane bir lisan ile bahs olunacaktır. e) İşbu beyannamede, yukarıda bildirilmiş noktalardan başka, siyasî sayılabilecek bir nokta ve fikir belirtilmeyecektir.” (Nutuk, 530-533.)

Bunun bir göstergesi olarak da geçiş sürecinde kaldırılmayan ancak yetkileri ve sınırları daraltılmış olan hilafet, 3 Mart 1924'te kaldırılmış ve hilafetin kaldırılma süreci de birtakım sebeplere bağlanmıştır. Bunlardan biri, Halife Abdülmecid'in süreç içerisinde güçlenip tekrardan tehlike oluşturabileceği düşüncesi olmuştur.¹¹¹⁹ Bu sebeple Mustafa Kemal, Abdülmecid'e iğneli bir hitapla uyarıda bulunmuştur.

*“Halife hayatı dahiliye ve bilhassa hayatı hariciyesiyle ecdadı padişahların mesleğini muakkip görünmektedir... Türkiye Cumhuriyeti'ni, nezaket ve safsata kurbanı edemeyiz. Halife, kendisinin ve makamının ne olduğunu sarıh olarak bilmeli ve bununla iktifa etmelidir”*¹¹²⁰

Diğer gerekçe ise Hintli Müslümanların hilafete olan ilgisi olmuştur. Önde gelen Hintli liderlerden Ağa Han ve Emir Ali imzasıyla İsmet Paşa'ya yazılan mektup basına yansımıştır. Mektupta hilafetin saltanattan ayrılmasının İslâm aleminde olumlu yankılandığını ve hilafetin daha da güçlendiği tespitine yer verilmiştir. Bu durum, Mustafa Kemal'in hilafetin, geçmiş ve İslâm'la olan bağı kanaatini daha da güçlendirmiş ve bu bağı kopartmak için harekete geçmiştir.¹¹²¹ Nihayetinde, 1 Mart 1924'te *“diyaneti İslâmiyyeyi, asırlardan beri müteamil olduğu veçhile bir vasıtai siyaset mevkiinden tenzih ve ila etmek”* gerekçesiyle kaldırılmıştır.¹¹²²

Bernard Lewis, hilafetin kaldırılmasını şöyle değerlendirmektedir:

*“Hilafeti kaldırırken Mustafa Kemal, İslâmî Ortodoks'luğun tahkimatlı kuvvetlerine ilk açık taarruzu yapıyordu. Geleneksel İslâmî devlet, teoride ve halk anlayışında, Tanrı'nın, iktidar ve hukukun tek meşru kaynağı olduğu, hükümdarın da yeryüzünde onun vekili bulunduğu bir teokrasi idi. Din, yerleşmiş siyasal ve toplumsal düzenin resmi ilkesi idi. Aynı kaynaktan gelen ve aynı yargı organı tarafından uygulanan aynı Şeriat, ibadet ve itikat kuralları yanında, medeni, cezai ve anayasal kuralları da kucaklıyordu. Hükümdar, Şeriatın en yüksek timsali idi ki o, Şeriatı, Şeriat da onu idame ediyordu. Ulemâ onun yetkili savunucuları ve sözcüleri idi.”*¹¹²³

Halifeliğin kaldırılmasının en başta gelen sonuçlarından bir tanesi de Türkiye'nin hilafet sıfatıyla elinde bulundurduğu İslâm dünyasının merkezi olma sıfatını kaybetmiş olmasıdır. Bu değişim sadece Türkiye'de tüm İslâm dünyasında değişim etkisi yapmıştır.¹¹²⁴

¹¹¹⁹ Lewis, 262.

¹¹²⁰ Nutuk, 634.

¹¹²¹ Lewis, 263.

¹¹²² Nutuk, 635.

¹¹²³ Lewis, 264.

¹¹²⁴ Toynbee, II, 93.

Hilafetin kaldırılmasına kadar olan süreçte, laikliğe alt yapı oluşturacak değişimler, genel olarak siyasî ve hukukî alanlarda gerçekleştirilirken, hilafetin kaldırılmasıyla toplumsal hayata yansıyan değişimlere de gidilmeye başlanmıştır. Tanzimattan itibaren genel olarak dinî kurumlar, gelişmenin önünde bir engel olarak görülmüştür.¹¹²⁵ Bu sebeple, Cumhuriyet'e geçiş süreci olan 1920'de şeyhülislâmlık kurumu kaldırılmış yerine, toplumsal hayatta din işlerini düzenleyecek Şer'îye ve Evkaf Vekaleti kurulmuştur. Ancak hilafetin kaldırılmasıyla birlikte bu kurumda kaldırılmıştır. Bu sefer de oluşan boşluğu dolduracak, İslâm'ı çağın gereksinimlerine göre yorumlaması amaçlanan ve devlet denetiminde bir din anlayışının oluşmasını sağlamaya yönelik¹¹²⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.¹¹²⁷

Diyanet İşleri Başkanlığının merkezî idare içinde konumlandırılması, dinî alanı kurucu ideolojinin belirlemiş olduğu kapsamda şekillendirme, denetim altında bulundurma ve dinin nüfuzundan istifade etme saikiyle yapılmıştır. Dinin, devlet mekanizmasından çıkarılıp, kültürel bir unsur olarak bireyin vicdanına ve dar kalıplar içerisinde ritüellere indirgeme çapasından kaynaklı bir değişim süreci başlatılmıştır.¹¹²⁸

Cumhuriyetin ilanından sonra kabul edilen 20 Nisan 1924 Anayasası'nın 2. maddesi şu şekildedir:

*“Türkiye Devletinin dini, Dini İslâmdır; resmî dili Türkçedir; makarrı Ankara şehridir.”*¹¹²⁹

Bu madde 10 Nisan 1928'de ilk değişiklikle *“Türkiye Devletinin dini, Dini İslâmdır”* ibaresi çıkarılarak şu şekilde düzenlenmiştir:

*“Türkiye Devletinin resmî dili Türkçedir; makarrı Ankara şehridir.”*¹¹³⁰

Bu madde de 5 Şubat 1937'de son değişiklikle şu şekilde düzenlenmiştir:

¹¹²⁵ İhtar Tarhanlı, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 111-131.

¹¹²⁶ Seyfettin Aslan, Mehmet Alkış, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçişte Türkiye'nin Modernleşme Süreci: Laikleşme ve Ulusal Kimlik İnşası”, *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 6 (1), 2015, 18-33.

¹¹²⁷ İlgili kanun için bkz.

https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf

¹¹²⁸ Tarhanlı, 11.

¹¹²⁹ İlgili madde için bkz. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023)

¹¹³⁰ İlgili madde için bkz. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023)

“Türkiye Devleti, Cümhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, lâik ve inkılâpçıdır. Resmî dili Türkçedir. Makarrı Ankara şehridir.”¹¹³¹

Böylece, anayasada dinin referans olarak alınmasını çağrıştıracak düzenlemeye son verilmiş ve İslâmiyet’in resmi devlet dini olma özelliği ortadan kaldırılarak din ve devlet ayırımı tamamlanmıştır.¹¹³²

Böylece Cumhuriyet’in ilanıyla *devlet mekanizması*, “hukuk devleti” ve “vergi devleti” tanımlamasıyla yeni bir şekil almış ve modern ulus-devlet kuramının kavramları olan birey, haklar, özgürlükler, eşitlik, demokrasi, katılım ve kamusal alan gibi kavramlar kullanılarak yeni bir ağ ilişkisiyle, toplumsal taban oluşturulmaya çalışılmıştır. Oluşturulan bu devlet ve toplumsal yapı mekanizmasında, din referans alınmaktan vazgeçilerek, laik ve seküler bir oluşuma gidilmiştir.¹¹³³

Cumhuriyet ideolojisi temel alınarak, devletin siyasal yapısında yapılan bu değişikliklerden sonra hukukun, bu laik siyasal yapıya uyumlu hale getirilmesi için *hukuk alanında* düzenlemelere gidilmiştir. Çünkü hukuk, toplumsal hayatın zorunlu bir düzenidir.¹¹³⁴ Toplum içerisinde bireylerin, birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen kurallar bütünü¹¹³⁵ olarak hukukun, örf, adet, gelenek ve görenek gibi kurallardan farkı devlet eliyle gerçekleştirilmesi ve maddi yaptırım gücüne sahip olmasıdır.¹¹³⁶

Osmanlı Devleti’nin hukuk sistemi dinî referanslara dayandığı için cari ve hâkim olan hukuk İslâm hukukuydu. Osmanlı Devleti, çok dinli ve kültürlü bir toplum yapısına sahip olduğu için her din mensubuna kendi içlerinde özel hukuklarını uygulama imkanına sahip olmuşlardır. Şer’i hukuk haddi zatında toplumsal değişim gerçekliğini göz ardı etmediği için değişim döngüsü içerisinde toplumla bağını devam ettirmek için içtihat müessesini özünde barındırmıştır. Bu durum, İslâm hukukunun tabii bir vasfıdır. İddia edildiği gibi şer’i hukukun yetersizliğinden kaynaklı bir durum değildir. Bütün hukuklarda geçerli bir kaidedir.

¹¹³¹ İlgili madde için bkz. <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023)

¹¹³² Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğun Temelleri*, (Çev.: Kadir Günay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, 111.

¹¹³³ Şen, 61.

¹¹³⁴ Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, (18. Baskı), Siyasal Yayınları, Ankara 2017, 6.

¹¹³⁵ Murbil Özyörük, *Hukuka Giriş*, Ege Matbaası Yayınları, Ankara 1959, 18.

¹¹³⁶ Necdet Aysal, “Atatürk Dönemi Türk Devrimi”, Temuçin Faik Ertan (Ed.), *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018, 190.

Daha önce ifade edildiği üzere, Tanzimat'ın ilanıyla birlikte özellikle hukuk alanında ikili bir yapı oluşmuştur. Hem hukuk birliğini sağlamak hem de laiklik ilkesine uygun bir hukuk yapısı oluşturmak için Batı hukuku referans alınarak birtakım değişimlere gidilmiştir. Bu çerçevede, 17 Şubat 1926'da Türk Medeni Kanunu ilan edilmiş ve buna bağlı olarak da 4 Ekim 1926'da Mecelle kaldırılmıştır. Böylece hukuk alanının da laiklik ilkesine göre düzenlenmesi için adımlar atılmaya başlanmıştır.

Cumhuriyetle birlikte başlayan üstten değişim modeli, hukukî alana da yansımış ve öncelikle yeni devletin ilk anayasası niteliğinde olan 1921 Teşkilat-ı Esasiyye, 1924'te tekrardan ele alınarak yine aynı isimle güncellenmiştir. Böylece hukuk sisteminin ana eksenini oluşturulmuştur. 3 Mart 1924'te Şer'iye mahkemeleri kapatılmış yerine Batı hukuku referanslı oluşum için Batılı ülkelerin yasaları incelenmeye başlanmıştır. Bunun için de öncelikle modern hukukçuların yetiştirilmesi için de 1925'te Ankara Hukuk Mektebi açılmıştır. Mustafa Kemal açılış konuşmasında şöyle demiştir:

“...Eski hayat kuralları ve eski hukuk yerine, yeni hayat kuralları ve yeni hukuku alarak, esash ve temelli değişiklikler yapmak teşebbüsündeyiz...”¹¹³⁷

17 Şubat 1926'da İsviçre'den aktarılan Medeni Kanun yürürlüğe girmiştir. Böylece Türk tarihinin ilk medeni kanunun olarak nitelendirilen ve İslâm hukuku referanslı, 1876'da yürürlüğe giren Mecelle yürürlükten kaldırılmış oldu. Peşinden de yine İsviçre'den alınan Borçlar hukuku da 8 Mayıs 1926'da yürürlüğe girmiştir. Bunları 1 Mart 1926'da İtalya'dan alınan Ceza Kanunu, 10 Mayıs 1926'da Almanya'dan alınan Ticaret Kanunu yürürlüğe konmuş ve peşinden diğer alanlardaki hukuklar yürürlüğe girerek tamamen dinî referanslardan arındırılmış laik ve çağdaş esaslar temelinde şekillenmiştir.

Bu değişim süreci, çok boyutlu olarak *sosyal hayata* da yansımıştır. Bunun için de 25 Kasım 1925'te “şapka ve kıyafet devrimi”, 30 Kasım 1925'te “tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması”, 1925-1931 tarihleri arasında da “uluslararası saat, takvim ve uzunluk ölçülerinin kabulü”, yine 1926-1934 tarihleri arasında “kadın ve erkelere eşit haklar verilmesi”, 21 Haziran 1934'te “soyadı kanunu”, 26 Kasım 1934'te “lakap ve ünvanların kaldırılması” şeklinde düzenlemelere gidilmiştir.

¹¹³⁷ A. Afet İnan, “M. Kemal Atatürk Ankara Hukuk Mektebinin Öğretim Kurulu Fahrî Başkanı (7. 1. 1930)”, *Be*

Aynı şekilde, eğitim ve kültür alanında da birçok değişimlere gidilmiştir. Aslında bu alanlarda ki değişim süreci, Tanzimatla birlikte başlamaktadır. Cumhuriyet ideolojisine sahip prototip insan modeli yetiştirmek için özellikle eğitim alanında radikal değişimlere gidilmiştir. Bunun için de 3 Mart 1924'te "öğretimin birleştirilmesi", 1 Kasım 1928'de "yeni Türk harflerinin kabulü", 1931-1932'de "Türk Dili ve Tarih kurumlarının kurulması", 31 Mayıs 1933'te "üniversite öğreniminin düzenlenmesi", şeklinde düzenlemelere gidilmiştir.

İktisadi yapı da ulus devlet anlayışının bir tezahürü olarak kapitalist üretim modeline göre temellendirilmiştir. Bununla birlikte tarım toplumundan modern toplum sürecine geçiş yapılmıştır.¹¹³⁸ Milli devlet tanımına uygun olarak da ittihat ve Terakki hükümeti döneminde başlatılan "Milli İktisat"¹¹³⁹ projesi devam ettirilerek "milli burjuvazi" sınıfı oluşturulmaya çalışılmıştır.¹¹⁴⁰ Cumhuriyet dönemi iktisadî yapı farklı dönemlere ayrılarak sınıflandırılmıştır. Cumhuriyetin erken dönemi, 1923-1929 arası "çaresiz liberalizm dönemi", 1932-1949 arası "kesintili devletçilik dönemi" şeklinde sınıflandırılmıştır.¹¹⁴¹

Henüz Cumhuriyet ilan edilmemişken, 17 Şubat- 4 Mart 1923 tarihleri arasında yeni devletin iktisadî yapılanmasının müzakere edildiği "İzmir İktisat Kongresi" düzenlenmiştir.¹¹⁴² Mustafa Kemal, Erzurum Kongresinde alınan kararların Misakı Millinin ve Anayasası temelinin oluşturduğunu, bu kongrede alınacak kararların ise, sosyal yaşam biçimini belirleyeceğini ifade etmiştir.¹¹⁴³

Bu alanda da 24 Temmuz 1923 Lozan Antlaşması ile "Duyunu Umumiye İdaresi kaldırıldı", "Aşârın kaldırılması", "Sanayi Teşvik Kanunu çıkarılarak, sanayileşmeye

¹¹³⁸ Şafak Kaypak, "Atatürk'ün Kent ve Kentleşmeye Bakışı; Örnek Olay: Ankara'nın Kentleşmesi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (27), 2014, 349-365.

¹¹³⁹ Hüseyin Yücel, *Cumhuriyet Ekonomisinin Kuruluşu ve Gelişimi*, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara 2017, 62.

¹¹⁴⁰ Efe, 116-121.

¹¹⁴¹ Serdal Bahçe, Benan Eres, "İktisadi Yapılar, Türkiye ve Değişim", *1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*, (4. Baskı), Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (Der.), Phoenix Yayınları, Ankara 2017, 17-71.

¹¹⁴² Bkz. A. Afetinan, *İzmir İktisat Kongresi*, (2. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

¹¹⁴³ Genel iktisadî politika esaslarının belirlendiği, toplumsal yapının şekillendirilmeye çalışıldığı Kongrenin düzenlendiği 1923 tarihinden, büyük Dünya İktisadi bunalımının çıktığı 1929'un son aylarına kadar geçen süreçte uygulanan ekonomik politika ve stratejiler, yukarıda özetlenen Kongre kararlarının temel amaç ve hedefleri doğrultusunda sürdürülmüştür. (Yücel, 68.)

gidilmesi”, “I. ve II. Kalkınma Planlarının (1933-1937) uygulamaya konulması” gibi değişimlere gidilmiştir.

Görüleceği üzere Osmanlı döneminde, Tanzimatla kısmi olarak başlayan toplumsal değişim süreci, Cumhuriyet’le birlikte ideolojik, zihinsel ve yapısal olarak bir bütün şeklinde uygulamaya konulmuştur. Kurucu ideolojiye ve uygulamaya bakıldığında, “Batı” merkezli bir medeniyet tasavvuru ekseninde muasırlaşma düşüncesiyle, bir bütün olarak toplumsal yapıyı “dinî referanslardan” arındırarak dini, bireyin vicdanına indirgeme şeklinde bir değişim süreci gerçekleştirilmeye çalışıldı görülecektir.

Değişim sosyolojisi bağlamında, toplumsal değişimin dine etkileri daha önce ilgili bölümde ele alınmıştır. Bu başlık altında ise Cumhuriyet döneminde zikri geçen çok boyutlu toplumsal değişimin hem toplumsal yapının hem de toplumsal yapının değişiminde temel bir faktör olan “dinin” nasıl etkilendiği ele alınmaya çalışılacaktır.

Nasıl ki Osmanlı döneminde din, toplumsal yapının oluşumunda toplumu “etkileyen” bir faktör olarak bulunmuşsa, Cumhuriyet döneminde tam tersine “etkilenen” bir faktör olarak bulunmuştur. Dolayısıyla peş peşe gelen bu iki dönemde, süreci “din” merkezli analiz etmeyi zorunlu getirmiştir. Çünkü her iki dönemde de din, belirleyici bir konumda bulunmaktadır.

Cumhuriyet dönemi, Osmanlı’dan devraldığı toplumu değiştirip dönüştürme çabasına girmiştir. Devraldığı toplumun, çok uzun zaman dinî referanslarla şekillenmiş olması, ister istemez süreci problematik hale getirmiştir. Bu problemin, bugün bile güncelliğini korumasının bir sebebi de bu olsa gerekir.¹¹⁴⁴

Bir süreç olarak Cumhuriyet dönemi, kendi içerisinde birtakım merhalelere ayrılmıştır. Cumhuriyet dönemi, 29 Ekim 1923’te cumhuriyetin ilanı ile başlayan süreci ifade etmektedir. Bu dönem, Osmanlı modernleşmesiyle başlayan değişim sürecinin yeni bir merhalesini oluşturmaktadır. Cumhuriyetin kurucuları, Osmanlı son döneminde imparatorluğu kurtarmak için oluşan siyasî ve fikri tecrübeden yola çıkarak “Türkçülük” merkezli düşünce etrafında ideolojik bir altyapı oluşturmuşlardır. Oluşturulan bu düşünce etrafında örgütlenmiş ve silahlı mücadele olarak ifade edilen Millî Mücadeleden sonra, cumhuriyet ilan edilerek yeni bir safhaya geçilmiştir.

¹¹⁴⁴ Güzel, 294.

Aslında 23 Nisan 1920’de TBMM’nin açılmasıyla fiili olarak Anadolu topraklarında yeni bir Türk devleti kurulmuştur. Bu meclisten çıkan 1921 Anayasası ile Cumhuriyet yönetiminin altyapısı oluşturulmuş, ancak savaş ortamından dolayı, Cumhuriyet’in ilanı savaş sonrasına bırakılmıştır. Nihayetinde Lozan Barış antlaşmasından sonra, Ankara başkent ilan edilmiş ve içeride, belirlenmiş olan ideoloji bağlamında değişimlere başlanmıştır.¹¹⁴⁵ Bu değişim, toplumsal yapının tüm alanlarını hem şekilsel hem de içerik olarak değiştirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple öncelik, toplumu oluşturan temel unsurları dinî referanslardan uzaklaştırmak olmuştur.

Mevcut toplumun, Osmanlı mirası olması ve toplumsal yapının tüm unsurlarının dinî referanslarla teşekkül etmiş olması, Batı merkezli bir ideolojiyi benimseyen bir kurucu kadroyla değiştirilmeye çalışılması,¹¹⁴⁶ bu süreçte olan değişimlerin dinî alana yansımalarını önemli hale getirmiştir.

Cumhuriyet döneminde yapılacak değişimlerin Mustafa Kemal tarafından yapılan konuşmada geçen “millî sır” ifadesinde yer bulmuştur.¹¹⁴⁷

*" ... Bu son sözlerimi hulasa etmek lazım gelirse diyebilirim ki, ben milletin vicdanında ve istikbalinde ihtisas ettiğim büyük tekâmül istidadım, bir millî sır gibi vicdanımda taşıyarak sıraları geldikçe bütün içtimai heyetimize tatbik ettirmek mecburiyetinde idim. "*¹¹⁴⁸

Cumhuriyet’e geçiş sürecinde Meclis’in açılmasını ve atılan bazı adımları yeterli görenlere yönelik Mustafa Kemal yaptığı konuşmasında, Cumhuriyet dönemindeki değişimlerin nasıl olacağı hususunda önemli mesajlar vermiştir:

*"... Atılan adım bundan sora atılması lazım gelen adımların başlangıcıdır. İnsan başlangıçta iken sona erdiğini iddia ederse dünyanın en derin gafletleri içinde kendisini puyan görür. Biz daha çok adımlar atmak mecburiyetindeyiz. Bu adımlar hem çok seri hem de çok uzun olmalıdır. "*¹¹⁴⁹

Kurucu iradenin bu söylemleri planlı bir değişim sürecinin açık göstergesidir. Nitekim tarihsel süreç gözlemi bunu doğrulamaktadır. Kurucu kadro içerisinde bulunup da bazı konularda muhalif duruş sergileyenler de hedefe konmuş ve susturulmaya çalışılmıştır. Bunlardan önce çıkanların başında Rauf Bey gelmektedir. Gerek geçiş

¹¹⁴⁵ Akandere, 183.

¹¹⁴⁶ Halil Avşar, “Cumhuriyet Felsefesi: Çağdaşlaşma”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 15(44), 1999, 733-744.

¹¹⁴⁷ Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, *Tarih IV Türkiye Cumhuriyeti*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931, 146.

¹¹⁴⁸ *Nutuk*, 40.

¹¹⁴⁹ *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri (I-III)*, 419.

sürecinde gerekse Cumhuriyet döneminde Rauf Bey, muhalif kanatta olan bir kişiliktir.¹¹⁵⁰ Nitekim Cumhuriyet'in ilan şekline ve acele davranılmasına eleştirel yaklaştığı ve bu hususta basına açıklamalarda bulunduğu için Mustafa Kemal Paşa ile araları açılmıştır.¹¹⁵¹ Nutuk'ta Rauf Bey'in eleştirileri geniş bir değerlendirilmeye tabi tutulmuş ve “*kamuoyunu irticaya teşvik*” ile suçlanmıştır.¹¹⁵²

Görüleceği üzere, İslâmî kültürel hakimiyete en güçlü tepki Cumhuriyet Dönemi'nde gerçekleşmiştir. Halifeliğin kaldırılmasıyla başlayan bu süreç tekkelerin, zaviyelerin ve medreselerin kapatılmasıyla devam etmiştir. Bunlara ilaveten, alfabe ve dil reformu, Arapça ezanın Türkçeye çevrilmesi, soyadı kanunu gibi adımlar Avrupa'ya değil de İslâm'a karşı atılmış bir kültürel devrime işaret etmektedir. Bu dönem, Avrupa uygarlığını benimseme çalışmalarının hâkim olduğu bir dönem olmuştur.¹¹⁵³

¹¹⁵⁰ “Rauf Bey, bir gün Meclis'teki odama gelerek, benimle mühim bazı hususlara dair görüşmek istediğini ve akşam Keçiören'de Refet Paşa'nın evine gidersem daha güzel konuşabileceğimizi söyledi. Rauf Bey'in teklifini kabul ettim. Fuat Paşa'nın da hazır bulunması hususunda uygun görüşümü sordu. Onu da münasip gördüm. Refet Paşa'nın evinde dört kişi toplandık. Rauf Bey'den dinlediklerimin özeti şu idi: Meclis, saltanat makamının ve belki hilafetin ortadan kaldırılması görüşünün takip edildiği endişesiyle sıkıntılıdır. Sizden ve sizin ileride alacağınız vaziyetten şüphe etmektedir. Bu nedenle Meclis'i ve dolayısıyla millet kamuoyunu tatmin etmeniz lüzumuna kaniyim.” (Nutuk, 521.)

¹¹⁵¹ Şaban Sitembölükbaşı, “Orbay, Hüseyin Rauf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXX, 356-357.

¹¹⁵² Nutuk, 620.

¹¹⁵³ François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, (Çev.: Ali Berktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, 10.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEĞİŞİM FAKTÖRLERİNİN TECRÎD-İ SARÎH'İN TERCÜME VE ŞERHİNE YANSIMALARI

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması olarak hadis şerhçiliği, hadis edebiyatında önemli bir alanı oluşturmaktadır. Özellikle Rasûlullâh'tan (s.a.s.) sonra meydana gelen değişimler, hadis ilimlerinin oluşumunda önemli bir faktör olmuştur. Hadis ilimleri, toplumsal değişimin gerektirdiği ihtiyaçlara paralel bir süreç takip etmiştir. Bu gereklilik hadislerin tespiti, tedvini ve tasnifi şeklinde gerçekleşmiştir. Tedvinle birlikte oluşan yazılı metinler, yorumlamanın konusu haline gelmeye başlamıştır. Artık “anlama” aşamasından “yorumlama” aşamasına geçilmeye başlanmıştır. Çünkü hadislerin anlaşılması için Rasûlullâh'a (s.a.s.) ve sahabeye sorma imkânı kalmamıştır. Bu sebeple, yazılı metinlerin anlaşılması için yorumlamaya ihtiyaç duyulmuştur.¹¹⁵⁴

Toplumsal değişimle birlikte, anlama ve yorumlamaya duyulan ihtiyaç daha da artmıştır. Şerhler, toplumsal değişimin doğurduğu ihtiyaçlar çerçevesinde çeşitlenmeye ve hacimli hale gelmeye başlamıştır. Özellikle modern dönemde, anlama ve yorumlamaya yönelik, dil bilimlerinde semantik ve hermenötik gibi alt bilimler gelişmiştir. Bununla birlikte, diğer bilimlerdeki hızlı gelişmeler de dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasını etkilemiştir.

Cumhuriyet Dönemi, toplumsal yapı çok yönlü değişime uğramıştır. Bu değişimin dinî alanda oluşturduğu olumsuzlukların giderilmesi için resmi olarak “Kur'an ve Hadis Tercümesi Projesi” hayata geçirilmiştir. Bu çerçevede “*Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarih*”in tercüme ve şerh edilmesi kararlaştırılmıştır. Bu karar çerçevesinde de Ahmed Naim görevlendirilmiş ancak onun vefatıyla Kâmil Miras tarafından bitirilmiştir.

Bu bölümde genel olarak anlama ve yorumlama kavramları ile hadisleri anlama ve yorumlama konuları ele alınmıştır. Bu çerçevede hadis şerhçiliğinin tarihsel sürecine değinilmiş ve “*tecrîd-i sarih*” özelinde yorumculuk üzerinde yoğunlaşmıştır. Toplumsal değişim faktörlerinin “*tecrîd-i sarih*”e yansımaları örneklemelerle izah edilmeye çalışılmıştır.

¹¹⁵⁴ Zişan Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), 2009, 101-134.

3.1. ANLAMA VE YORUMLAMA

Anlama ve yorumlama, genel olarak bütün ilimlerde “problematik” bir bağlamda gündeme gelmiştir. Ayrıca bu çerçevede birçok çalışmaya da konu olmuştur. Çünkü anlama ve yorumlama, içerisinde birçok faktörü barındıran bir süreç özelliği taşımaktadır. Bu faktörlerin süreklilik arz eden, her seferinde yeniden bir anlama ve yorumlama faaliyetine ihtiyaç hissettirmiştir.

Bu bölümde genel olarak anlama ve yorumlama kavramlarının mahiyetine vurgu yapılarak, hadisleri anlama ve yorumlama konusu ele alınacaktır.

3.1.1. Anlama ve Yorumlama

Anlama ve yorumlama genel olarak bütün ilimlerde “problematik” bir bağlamda gündeme gelmiş ve bu çerçevede birçok çalışmaya konu olmuştur. Çünkü anlama ve yorumlama basit bir süreç olmayıp, içerisinde birçok faktörü barındıran, çok boyutlu bir süreç özelliği taşımaktadır. Bu faktörlerin sürekli olarak değişimle etkileşim içinde olması, her seferinde yeniden bir anlama ve yorumlama faaliyetine ihtiyaç hissettirmiştir.

Bu bölümde genel olarak anlama ve yorumlama kavramlarının mahiyetine vurgu yapılarak, hadisleri anlama ve yorumlama konusu ele alınacaktır.

3.1.1.1. Anlama

“Anlama” faaliyeti, “anlam” kavramı ile birebir irtibat halinde olduğu için öncelikle “anlam” kavramı üzerinde durmak gerekmektedir.

Anlam, İngilizce de meaning, sense, signification şeklinde kullanılıp sözlüklerde şu şekilde tarif edilmiştir: Bir sözcüğün belirttiği, düşündürdüğü; bir önermenin, tasarımın, düşüncenin ya da yapının anlatmak istediği;¹¹⁵⁵ bir simgeyi kullananın gerçekte belirttiği şeydir.¹¹⁵⁶ Anlamı, dil içi bağıntıların yanı sıra bağlam ve durum belirler.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁵ Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap, İstanbul 1998, 22.

¹¹⁵⁶ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2015, III, 160.

¹¹⁵⁷ Vardar, Berke, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yayınları, İstanbul 2007, 19.

Başka bir ifadeyle; bir sözden, sözcükten, simgeden; bir olgudan, davranıştan; bir sayıdan, işaretten, jestten anlaşılan şey; bunların insana anımsattığı düşünce ya da nesne; mana.¹¹⁵⁸

“Anlam” kavramı; kültür tarihi, dil bilgisi, psikoloji, sosyoloji vb. gibi çeşitli açılardan, özel bilimler çerçevesinde incelenebilecek çok boyutlu bir özellik arz etmektedir.¹¹⁵⁹ Bu haliyle anlam, dış dünyadaki bir varlığın veya dildeki bir birimin aktardığı ya da uyandırdığı kavram ve içeriktir.¹¹⁶⁰

Anlama [ing. undersfanding) [es. t. fehm, idrak): Genel olarak bir şeyi yalnızca dıştan değil, kendi içinden kavrama; bir şeyin özünü, bir bağlam bütünü olarak anlamını tanıma yani bir simgeye, anlatıma ya da kavrama, kullanıldığı yere uygun bir anlam verme ya da ona yüklenmiş olan anlamı kavrama¹¹⁶¹; bir olay ya da önermenin daha önce bilinen bir yasanın ya da formülün sonucu olduğunu görme; anlaşılan bir şeyin başka türlü olamayacağını görme şeklinde ifade edildiği gibi, Dilthey'da başkalarının ya da başka çağların yaşantılarını, ruh durumlarını, edimlerini onlarla duyma ve sonradan yineleyerek benimseme. Doğa bilimlerinin açıklama yönteminin karşısına Dilthey, tinsel bilimlerin anlama yöntemini koymuştur. Dilthey'e göre tinsel bilimler yaşantılarla ilgilidir, yaşantılar da ancak anlama ile aydınlatılabilir.¹¹⁶²

Anlam, çok boyutlu katmanlardan oluşan dilin, sözlük ve dilbilgisi yüzünden farklı olan yüzünü oluşturmaktadır. Bu şekliyle anlamlandırmanın bulunduğu noktaya bağlıdır. Bireysel anlamlandırma ile başlayan süreç, sosyal anlamları ve sosyal anlamların genelleşmesi de evrensel anlamları doğurmaktadır. Böylece bireysel gerçeklikten sosyal gerçekliğe, sosyal gerçeklikten de evrensel gerçekliğe geçiş yapılır.¹¹⁶³

Bireysel farklılık ya da bilgi farklılığı, yeni bilgi ve algıların değerlendirmesini de farklı kılar. Bu sebeple, aynı olay olguların farklı anlamlandırılması söz konusu olabilmektedir. Bu farklılığın bir sonucu olarak ‘*Beni yanlış anladın*’ yakınması sıklıkla görülmektedir.¹¹⁶⁴

¹¹⁵⁸ Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara 2012, 80.

¹¹⁵⁹ Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1970, 5.

¹¹⁶⁰ Karaağaç, Günay, *Anlam*, Kesit Yayınları, Eylül 2013, 19.

¹¹⁶¹ Bakırcıoğlu, 81.

¹¹⁶² Akarsu, 22-23.

¹¹⁶³ Karaağaç, 19.

¹¹⁶⁴ Karaağaç, 19.

Anlam, dilsel bağlamda söz, söz öbeği ve cümle kullanımıyla gerçekleştiği gibi, beş duyu ile algılanan bir olgu ve olayla da gerçekleşebilir. Bu sebeple, günlük dilde söz, söz öbeği ve cümle kadar, beden dili, trafik işaretleri, bulutlu bir hava vb. gibi göstergelerin anlamından söz edilir. Bu tür anlam oluşumlarında orta da dil ve bileşenleri olmayıp, varlık ve olayların bizzat kendileri vardır. Bunların kendileri gösterge durumuna gelmiştir.¹¹⁶⁵

Dil, nesnelerin zihnimizde oluşan kavramsal imgelerini başaklanın zihninde canlandırarak düşüncelerimizi iletmeye yarayan bir göstergeler dizgesidir. Sözcük nesneyi iletmez, nesnenin imgesini iletir.¹¹⁶⁶

Her sözcüğün bir temel anlamı, bir de bağlamsal anlamı vardır. Her kullanımda anlamı bağlam belirginleştirir ve her sözcük bağlamıyla sıkı bir ilişki içerisinde olup anlamını ondan alır.¹¹⁶⁷

Bir söz, söz öbeği veya cümlenin bir bağlamda belli bir anlama, başka bir bağlamda başka bir anlama gelmesini sağlayan etken, söz ve söz öbeğinde cümle, cümlede ise bağlamdır. Aynı zamanda bir cümlenin belli bir bağlamda taşıdığı anlam ile o cümleyi o anlamda kuran kişinin, o cümle aracılığı ile karşısındakilere iletmeye çalıştığı içerik arasında bir ilişki vardır. Bu noktada, cümleyi gönderen ve bağlam kadar alıcıda önemlidir. Anlamın gerçekleşmesinde, dil birimleri, göndericinin bu birimleri kullanımı ve alıcının gönderilen dil birimini çözme kadar, varlıkların olgu ve olayların var oluşlarından kaynaklanan, dilden dile değişmeyen evrensel, doğada ve dolayısıyla bütün dillerde ortak olan anlam kümeleri de vardır.¹¹⁶⁸

3.1.1.2. Yorumlama

Yorum, sözlükte genel olarak; “bir metni, bir haberi, bilinmeyen veya anlaşılmayan bir eylemi, bir mesajı, bir olayı, vb., inceleyip açıklayarak değerlendirme; belli bir bakış açısından hareketle anlamlandırma; olgulara, metinlere ya da olaylara ilişkin, konuyu anlaşılır hale getiren, teorik veya anlatsal açıklama; bilinmeyen bir nesnenin çeşitli

¹¹⁶⁵ Karaağaç, 20.

¹¹⁶⁶ Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, (Çev.: Berke Vardar), Gelişim Yayınları, İstanbul 1975, 33-34.

¹¹⁶⁷ Guiraud, 37.

¹¹⁶⁸ Karaağaç, 20-21.

unsurları arasında, anlamlı bağlar kurarak yeni bir forma ya da görünüme sokma”¹¹⁶⁹ anlamında kullanılır.

Bir şeyi anlamlı bir şekilde açıklama¹¹⁷⁰ olarak yorum, yorumlayan kişide, kavramsal bir şema ya da modelin olmasını gerektirir.¹¹⁷¹ Öyle ki algılanan ve yorumlanan şeyin, mantıksal olarak, modelde yer alan olgu ve açıklamalara uyduğu kabul edilir. Böyle bir durumda yorum, kullanılan kavramsal şema ya da modelin mahiyetine bağlı olarak, farklılık gösterir. Buna göre, kullanılan teorik modele bağlı gerçekliğe ilişkin yorum, bilimsel yorumdur.¹¹⁷²

Belli başlı diğer dillerde ise “yorum” kelimesine karşılık olarak, “comment (İng.); commentaire (Fra.); Interpretation (Alm.); interpretation (İng.); interprétation (Fra.); Kommentar (Alm.); tahlil (T/e); tefsir (T/e)” gibi ifadeler kullanılmaktadır.¹¹⁷³

Bununla birlikte yorumla ilgili olarak, her bilim dalının kendi mantık örgüsü dahilinde yaptığı tanımlamalar da bulunmaktadır. Özellikle interdisipliner çalışmaların yaygınlık kazandığı günümüzde, farklı bilimlerin tanımlamasına atıfta bulunmak yerinde olacaktır.

Mantıkta, “formel bir dilin deyimlerine anlam yükleme faaliyeti¹¹⁷⁴ ya da her düzgün deyimine karşılık, belli bir dil dışı nesneyi, her değişkene karşılık olarak da belirli bir değer alanı oluşturma işi; *Teolojide*, “kutsal metinleri anlaşılır kılma, kutsal kitabın örtük ve belirtik muhtemel tüm anlamlarını gözler önüne serme; dilbilgisinde, sentaktik oluşturucu tarafından üretilen yapılara bir anlam yükleme imkânı veren işlemler bütünü; *Felsefede*, geçmişten gelen felsefi bir metni şerh etme; hermenötiğin oluşturduğu genel çerçeve içinde, karanlık ve anlaşılması zor bir metni, farklı bir kültür, zaman ya da geleneğin mahsulü olan bir yazı, kitap ya da metni, yazarın gerçek niyetini, aktarmak istediği anlamı açığa çıkaracak şekilde anlaşılır hale getirme, anlamlandırma sürecidir.¹¹⁷⁵

¹¹⁶⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1779

¹¹⁷⁰ Akarsu, 200.

¹¹⁷¹ İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev.: Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul 1991, 536.

¹¹⁷² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1779.

¹¹⁷³ Aybars Erözden, Betül Tarhan, *Türkçe Terim ve Sözcükler TTS-Dilbilim*, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008, 322.

¹¹⁷⁴ Vardar, 225.

¹¹⁷⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1779.

Yorum/yorumlama, insan bağlamında bir süreç olduğu için aslında insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişe sahiptir. Birey olarak insan, hayatı anlamlandırmaya çalıştığı gibi, toplum halinde insanlar da anlam/yorum bağlamında bir etkileşim ve iletişim içerisinde bulunurlar. Bu sebeple, insan için “anlamla kuşatılmış” varlık ifadesi yerinde bir söz olduğu gibi, hermenötikçilerin Newton’dan esinlenerek, “Dünya hermenötik dilde yazılmış bir kitaptır.” söylemi de hakikat payı içerir.¹¹⁷⁶

Yorum/yorumlama süreci 15. yüzyıldan itibaren “hermenötik” adıyla bilimsel bir nitelik kazanmıştır. Teolojik ve uzun bir tarihsel kökene sahip olan hermenötiğin¹¹⁷⁷ gelişmesinde Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey ve Hans-Georg Gadamer önemli rol oynamışlardır. Her biri hermenötik teorilerin gelişimine katkıda bulundu ve yorumlamanın, insan deneyimini ve çevremizdeki dünyayı anlamadaki rolüne vurgu yaptı. 1819’da F. Schleiermacher’ın metinlerin ve konuşmaların yorumuyla ilgili geliştirmiş olduğu teoriyle yeni bir boyut kazanır. Bu teoriye göre, asıl olan anlamak değil, aksine “anlamamaktır”. Bu sebeple, Hermenötik süreklilik arz eden bir anlama sürecidir. O’na göre, bu süreç üç aşamalı bir örüntü ihtiva eder:

- (1) *Bir kişinin, düşüncelerini doğru bir şekilde sunması/ifade etmesi sanatı,*
- (2) *Bir başkasının ifadelerini üçüncü bir kişiye aktarması sanatı,*
- (3) *Bir başkasının düşüncelerini doğru bir şekilde anlaması sanatıdır.*

Bu sıralama, hermenötik sürecin sıralamasının düşüncelerin ifadesi, anlaşılması ile sunulan ve anlaşılan düşüncelerin başkasına aktarılması şeklinde gerçekleşmektedir.¹¹⁷⁸

Schleiermacher, *"Kapsamlı bir araştırma sürecinin dışında, gerçek bir anlama yoktur" derken, metnin köklerini barındıran tarihselliğe ve metnin başlangıcına atıfta bulunur. Bu kapsamlı çaba da metni oluşturan, “özne” ile oluşan metin “nesne” ikilisinin*

¹¹⁷⁶ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, (2. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, xvii.

¹¹⁷⁷ İlk kez olarak antik Yunan’da kullanılmıştır. Buna göre, antik Yunan’da, tanrıların sözleri ve mesajları insanlara, tanrıların habercisi olan Hermes tarafından iletildiği ve Hermes tarafından aktarılan bu sözlerde tanrılar, insan hayatı hakkında, insanların göremedikleri şeyleri anlaşılması kolay olmayan birtakım "sözel kalıplar" içinde aktardıkları, fakat bu sözlerin yalnızca lafzi anlamlarıyla dümdüz anlaşılmak yerine, açıklanmaları ve yorumlanmaları gerektiği için tanrıların sözlerini yorumlama faaliyetine hermeneutik adı verilmiştir. Hermeneutik teriminin söz konusu teolojik anlamı Ortaçağda da korunmuş ve terim, Hristiyan teolojisinin kutsal kitaptaki tinsel hakikati anlayıp yorumlama işiyle meşgul olan kısmı için kullanılmıştır. (Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 828.; Ayrıca Hermenötiğin Mitolojik Arka Planı için bkz. Özcan, 13-18.)

¹¹⁷⁸ Vefa Taşdelen, “Çağdaş Hermeneutiğe Doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik”, *Felsefe Dünyası*, 2 (46), 2007, 189-203.

bulunduğu tarihsel, kültürel, ekonomik, politik, psikolojik, vb. koşulların bilinmesi olarak ifade edilir. Bir başka ifadesiyle, "Her ifade, ancak ait olduğu tarihsel yaşamın bilgisi veya içinden çıktığı tarihle anlaşılabilir." Doğru anlam için tarihsel zeminle birlikte, ayrıca fiziki çevreninde dikkate alınması gerekir.¹¹⁷⁹

Metin yazılmış olduğu dil, yazarın niyeti ve psikolojik bağlamda incelenmesi gerekir.¹¹⁸⁰ Daha sonra da Dilthey tarafından felsefi bir kavram olarak kullanılmıştır.¹¹⁸¹ Dilthey, hermenötiği tinsel bilimlerin yöntemi olarak ve yaşantı kavramı merkezli bir anlama ve yorumlama sanatı olarak tanımlar. Buna göre öncelikle metinlerin dilsel yani filolojik boyutu eleştirel bir bakışla ele almak ve metni oluşturan sözcüklerin olduğu dönemde ki anlamını ortaya çıkarmak gerekir. Çünkü sadece metnin lafız ve anlamından, olduğu döneme ulaşılmaz. Onun için sözcüklerin olduğu çağın manevi ya da kültürel hayat içinde kazandıkları anlama da ulaşmak gerekir. Döneme ya da çağa hâkim olan tinsellik de ancak hermenötikle anlaşılabilir.¹¹⁸²

Anlama ve yorumlama kavramları genelde birlikte kullanılmış olup, yorum faaliyetlerinin odak kavramı “anlama” kavramı olurken, anlama deyince de akla gelen ilk faaliyet yorum faaliyetidir.¹¹⁸³

3.1.2. Hadisleri Anlama ve Yorumlama

Anlama ve yorumlamanın doğru bir mecrada seyredebilmesi için öncelikle anlama ve yorumlamaya konu olan şeyin, mahiyetinin ortaya konması gerekmektedir. Gerek Kur'an gerekse hadisler olsun mahiyet olarak, çok boyutlu bir özelliğe sahiptir. Her şeyden önce bu metinler “dinî” bir karakteristik özelliğe sahiptir. Bu özellik, bu metinlerin hem kendi zamanındaki hem de gelecek zaman kapsamında tüm insanları muhatap alan,¹¹⁸⁴ korunması gereken¹¹⁸⁵ ve kuşatıcı bir evrenselliğe sahip olması demektir. İkinci olarak da Kur'an'ın Allah “kelâmı”, hadislerin ise Rasûlullâh'ın (s.a.s.) “sözleri” olarak “dilsel” bir özelliğe sahip olmasıdır.¹¹⁸⁶ Bu iki temel özellik bağlamında

¹¹⁷⁹ Taşdelen, 193.

¹¹⁸⁰ Taşdelen, 195-198.

¹¹⁸¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 828.

¹¹⁸² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 829.

¹¹⁸³ Adnan Koşum, *Nasları anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, 17.

¹¹⁸⁴ Bakara: 2/185.; Bakara: 2/21.; Enbiya: 21/107.; Hac: 22/49.

¹¹⁸⁵ Hicr: 15/9.

¹¹⁸⁶ Yusuf: 12/1-2.; Tâhâ: 20/113.; Zümer: 39/27-28.; Fussilet: 41/3.

oluşan “dinî anlatı”, kendi içerisinde iletişim unsurlarını barındırarak, evrensel muhataplarla iletişim süreci oluşturmaktadır.

İletişimin temel öğeleri bağlamında oluşan bu süreçte *kaynak*, Allah ve Rasûlullâh (s.a.s.); *mesaj*, Kur’an ve hadisler; *kanal*, dil (Arapça); *hedef ise*, evrensel muhataplardır (kıyamete kadar tüm insanlık).¹¹⁸⁷ Bu ekseninde oluşan etkileşim, tamamen kaynak ve muhatap arasında “anlama ve yorumlama” özelinde bir süreç barındırır. Bu süreçte kaynak yani Allah ve Rasûlullâh (s.a.s.), “maksadı” barındıran mesajı yani Kur’an ve hadisleri, Arapça dilinin imkanları ve sınırları içerisinde,¹¹⁸⁸ hedefe yani muhataba ulaştırmaktadır. O halde anlamın doğru bir şekilde oluşabilmesi için dinî metinlerin, kaynağın maksadı bağlamında ve dilin anlam sınırları içerisinde yorumlanması gerekmektedir. Eğer kaynağın maksadını veya dilin sınırlarını ihmal etmek suretiyle bir anlama ve yorumlama süreci oluşursa, “doğru anlam” ve “yanlış anlam” sonuçlarıyla karşılaşılır. Kaynak ve muhatapın birlikte olduğu ortamda eksik ya da yanlış anlam oluşursa, bu eksiklik veya yanlış anlama kaynağın müdahalesiyle düzeltilir. Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde ilk muhatap olan sahabeyle iletişim bu minvalde gerçekleşmiştir. Mesela, Rasûlullâh (s.a.s.): “*Bana ateş (cehennem) gösterildi, içindekilerin çoğu (النساء يكفرن) “küfretmiş” kadınlardır” diye buyurunca, Allah’ı mı inkâr etmişler? diye sorulunca, (Hayır!) kocalarına karşı nankörlük etmişler, ihsana karşı nankörlük etmişler...*”¹¹⁸⁹ Görüldüğü üzere kaynak olan Rasûlullâh (s.a.s.), mesajını dil üzerinden muhataba ulaştırınca, dilin sınırları içerisinde birçok anlama gelebilen “küfür” kelimesi, ilk etapta kaynağın maksadı tam anlaşılamadığı için “yanlış anlama” oluşabilmektedir. Bu yanlış anlama, kaynağa sorularak “maksat” bağlamında düzeltilmektedir.

Ancak eğer kaynak ile muhatap arasında zaman ve mekân gibi herhangi bir engel bulunuyorsa ve de anlamın ne olduğu kaynaktan doğrulanılamıyorsa, o zaman sözün tabii bağlamına müracaat edilmesi gerekir. Yani süreç içerisinde meydana gelen değişimlerden arındırarak, ilk tabii durumuna gitmek gerekir. Bu tabii dönemde, anlam oluşumunu tespit etmek için “*Kim? Kime? Neyi? Niçin? Nasıl? Ne Amaçla? Ne Zaman? Hangi Sıfatla?*”

¹¹⁸⁷ Bkz. Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, (2. Baskı), İz Yayınları, İstanbul 2011.

¹¹⁸⁸ Düccane Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, (5. Baskı), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, 20.

¹¹⁸⁹ Buhârî, İman: 19.

gibi inceleme yöntemi sorularıyla birlikte “*dilsel, konusal, işlevsel ve varoluşsal bağlam*” şeklinde iç bağlamı oluşturduktan sonra “*zamansal, kültürel, sosyal, coğrafi, siyasi, beşerî ve psikolojik bağlam*” gibi dış bağlamı bütünleştirmek gerekir.¹¹⁹⁰ Yani, bağlam ve bütünlüğü¹¹⁹¹ sağlayarak ilk anlamı ortaya çıkarmaya çalışmak öncelikli hedef olmalıdır.

Kaynakla muhatap arasına, zaman ve mekân gibi engelleyici faktörler ile süreci etkileyecek değişkenler girdikçe¹¹⁹² anlamın öznelleşmesi¹¹⁹³ şeklinde yorumlama yani muhatabın anladığı gibi bir sonuç oluşur.¹¹⁹⁴ Nitekim süreç içerisinde çıkan ihtilaflar ve bu ihtilafların artan bir çarpanla çeşitlenmesi bunun bir göstergesidir.

Dinin, birey ve toplum hayatındaki etkisi ve kuşatıcılığı göz önüne alındığında, dinî metinleri anlamının ve yorumlamanın ne kadar önemli olduğu anlaşılabacaktır. Ayrıca dinin, tarihin bir anında olup biten ya da insan hayatında geçici bir süreç olmadığı gerçeği de dikkate alındığında, bu önem daha da artacaktır. Bu öneme binaen dinî metinler, ilk günden itibaren “anlama” ve “yorumlama” kavramları ile olan irtibatını devam ettirmiş ve hep güncel yerini korumuştur.¹¹⁹⁵

Dinî metinler olarak Kur’an ve hadislerin anlaşılması ve yorumlaması, sıradan diğer metinlerin anlaşılması ve yorumlanması gibi olmadığı için tarih boyunca dinî metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasına özel bir ehemmiyet verilmiştir. Çünkü dinî metinlerin anlaşılması, haddi zatında dinin doğru anlaşılması ve yaşanmasının mütemmimi cüzü anlamına gelmektedir.¹¹⁹⁶ Bu gayretin bir sonucu olarak da oluşan birikim, gösterilen azmin derecesini açıkça göstermektedir.¹¹⁹⁷ Bu çerçevede dinî bir metin olarak hadislerin anlaşılması Kur’an’ın doğru anlaşılması, dolayısıyla da dinin doğru anlaşılması anlamına gelmektedir.

¹¹⁹⁰ Bkz. Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, Kitabı Yayınevi, İstanbul 2015.

¹¹⁹¹ Bkz. Selçuk Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*, Aktif Yayınları, Ankara 2003.; Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, (2. Baskı), KURAMER Yayınları, İstanbul 2020.

¹¹⁹² Mehmet Enin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, 303.

¹¹⁹³ Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, 27.

¹¹⁹⁴ Fatih Tiyek, “Kur’an Âyetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (1), 2016, 163-182.

¹¹⁹⁵ Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlamanın Anlamı*, 13.

¹¹⁹⁶ Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum*, Külliyat Yayınları, İstanbul 2016, 47.; Yılmaz, Mehmet Faik, “Dinin Anlaşılması Bağlamında Kutsal Metinleri Anlama Problemi”, 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Ankara 2007, 726.

¹¹⁹⁷ Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, 11.

Hadislerin de İslâm'ın temel kaynaklarından biri olması hasebiyle hadisleri anlama ve yorumlama, değişim döngüsü içerisinde artarak devam eden bir öneme haiz olmuştur. Hadis Tarihi ve değişim alt başlığı altında ifade edildiği üzere, hadislerin anlaşılma ve yorumlanması kendi doğal mecrasında ve toplumsal değişimle paralellik arz eden bir süreç içerisinde gelişmiştir. Bu süreç, kaynaktan uzaklaştıkça basitten karmaşıklığa doğru bir hal almış ve değişim ihtiyacına binaen şekillenmiştir.¹¹⁹⁸ Nitekim, hadisleri anlamaya yönelik oluşan ilk problemler, öncelikli olarak İslâm coğrafyasının gelişmesi ve Arap olmayanların İslâm'a girmesiyle ortaya çıkan değişim problemleri bağlamında gerçekleşmiştir.¹¹⁹⁹

Aslında hadisleri anlama ve yorumlama süreci Rasûlullâh (s.a.s.) zamanından itibaren süregelmiştir. Ancak o dönem, kaynakla direk iletişim içinde olduğu için anlama ve yorumlama problematik bir hal almamıştır. Çünkü anlamı oluşturan bütün unsurların, bağlam bütünlüğü gibi bir muhataplık süreci içerisinde bulunulmaktaydı. Bu çerçevede oluşabilecek anlama problemine, ilk elden direkt olarak müdahale gerçekleşmekteydi. Dolayısıyla Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde yorumlanan hadis örnekleri çok az olup genel olarak “anlama” özelinde bir süreç oluşmuştur denilebilir.¹²⁰⁰

Rivâyet döneminin I. ve II. asırlarında, değişimin zorunlu bir sonucu olarak, öncelikle hadislerin muhafaza edilmesi gerekliliği sebebiyle tedvin çalışmaları başlamıştır. Tedvin çalışmalarının rastgele olması, istifadeyi zorlaştırdığı için yine hasıl olan ihtiyaçtan dolayı hadisler farklı yönlerden tasnif edilmeye başlanmıştır. Hicri III. asırda değişim döngüsünün bir sonucu olarak, hadisleri anlama ve yorumlama problematik bir hal almaya başlamıştır.¹²⁰¹ Çünkü ekoller arası tartışmalar artmış ve temel hadis kaynaklarının yazıldığı bir dönem olmuştur.¹²⁰² Bundan sonraki süreç, anlama ve yorumlamaya yönelik şerhlerin ortaya çıktığı bir dönem olmuştur.

¹¹⁹⁸ Ali Yardım, “Şemail Nev'inin Doğuşu ve Tirmizi'nin Kitabü's-Şemail'i", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 1983, 349-409.

¹¹⁹⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (2. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2000, 110-111.

¹²⁰⁰ Zişan Türkan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), 2009, 101-134.

¹²⁰¹ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1977, 126.

¹²⁰² Bkz. Yücel, *Hadis Tarihi*, 70-89.

Süreç içerisinde dinî bir metin olarak hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, çok boyutlu olarak ele alınmış, özellikle de değişim döngüsünün girift bir hal almasıyla birlikte bu durum daha da önemli hale gelmiştir. Kavram kullanımı ve çeşitliliği, kişilere ve zamana göre farklılık arz etmiş olup, anlama yönelik problemleri ifade etmek için kullanılan ilk kavram “müşkil”¹²⁰³ olmakla birlikte “müteşabih”, “ihtilaf”, “te’aruz, tenakuz ve tezat” ve “muhal (akla aykırılık)” gibi kavramlar da kullanılmıştır.¹²⁰⁴ Anlam problemlerini ifade eden bu kavramlar bağlamında oluşan sorunların çözümü için de “müşkilü’l-hadis”,¹²⁰⁵ “garibu’l-hadis”, “muhtelifu’l-hadis”, “esbabu vurudi’l-hadis” ve “fıkhu’l-hadis”¹²⁰⁶ gibi ilimler ortaya çıktığı gibi tefsir, kelâm ve fıkıh ilim dallarından da istifade edilmiştir.¹²⁰⁷

Bu ilimlerin oluşumu, değişimle birlikte oluşan bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Çünkü hadisler “*mana ile rivâyet*”, “*eksik tespitle rivâyet*”, “*ihisar ve takti*”, “*ziyade ve idrac*”, “*hazif*”, “*tashif ve tahrif*” ve “*hadislerin delil olarak kullanılması*” gibi “rivâyete” dayalı sebeplerden dolayı bağlamından koparılmış olup, bütünlükleri bozulmuştur. Özellikle hadisleri anlama ve yorumlamaya yönelik oluşan ilimler, bu bağlamı tekrardan inşa edip, bütünlüğü oluşturarak doğru anlamı ortaya çıkarmaya yönelik oluşmuştur.¹²⁰⁸

Rivâyet dayalı oluşan anlama problemleriyle birlikte, “dil” bağlamında da oluşan anlama ve yorumlama problemleri bulunmaktadır. Çünkü dil kendine has bir yapıya sahip olduğu gibi, kültürün bir unsuru olarak dinamik bir yapıya da sahiptir.¹²⁰⁹ Toplumsal değişimle birlikte dil de değişmektedir. Dilde anlam daralması, anlam genişlemesi be başka anlama geçiş gibi süreçler oluşmaktadır.¹²¹⁰

¹²⁰³ İşkal: Hadiste açıklanması gereken, anlaşılması güç olan hususu ifade eder. (Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 158.)

¹²⁰⁴ Bkz. Tekineş, 27-45.

¹²⁰⁵ Bu hususta Tahâvî *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*’ı, İbn Fûrek Allah’ın haberî sıfatları hakkında vârid olup ilk bakışta teşbih ve tecsîmi çağrıştıran rivâyetlerin izah, te’vil ve tahrîcini yaptığı *Müşkilü’l-hadis*’i yazmıştır. Eser bu yönüyle döneminin bid’at firkalarına karşı reddiye mahiyetindedir. Bunların ardından Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî *Tenbihü’l-efhâm fî müşkili ehadîsihi ‘aleyhi’s-selâm* ve İbn Hazm *Kitâbü’l-Âsâr elletî zâhiruhâ et-te’aruz* adlı eserleri kaleme almışlardır. İbn Hazm’ın adı geçen eseri yarım kalmıştır. (Abdullah Aydın, “Muhtelifü’l-Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, *TDV Yayınları*, Ankara 2020, XXXI, 74-77.)

¹²⁰⁶ Bkz. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 94-122.

¹²⁰⁷ Tekineş, 50.

¹²⁰⁸ Bkz. Agitoğlu, 197-227.

¹²⁰⁹ Aksan, I, 64.

¹²¹⁰ Aksan, III, 211-214.

Dilsel bir özelliğe sahip olan hadisler de dilin imkanları ve sınırları çerçevesinde bir anlam ve yorum içeriğine sahiptir. Bu sebeple, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) kullandığı üslup ve konuşmasının bağlamı anlamı etkilediği gibi kullanılan lafızların çok anlamlı olması, dildeki değişimler, terim ve sözlük anlamları da anlama ve yorumlamayı etkilemektedir. Ayrıca dil bağlamında kullanılan “meczaz” ile “teşbih, temsil ve kinaye” gibi edebi sanatlar da anlam ve yorumu etkileyen önemli faktörlerdendir.¹²¹¹

Nitekim dil ile anlam bilim (semantik) ve yorum bilim (hermenötik) alanında meydana gelen gelişmeler,¹²¹² bunlarla birlikte yazı dilinin gelişmesi, yeni kavramların ve açıklama modellerinin kullanılması da hadisleri anlama ve yorumlamada gündemde olan faktörlerdendir.¹²¹³

Yorumlama biçimlerine göre şârihlerin, hadise nasıl anlam kazandırdıkları ve metne nereden baktıklarının saptanması onların anlama boyutların açığa kavuşturacaktır.¹²¹⁴ Bugün olayları yorumlamaya çalışırken siyasî faktörlerin yanında ekonomik, dinî faktörler, kültürler arası etkileşim, tabiat veya insan kaynaklı krizler, hatta kişisel özelliklere (liderlik özellikleri) varıncaya kadar pek çok değişkeni ele almanın gerekliliği ortaya çıkmıştır.¹²¹⁵

Nasıl ki ilk dönemlerde değişen şartlar bağlamında hadisin tespiti ve tedvini öncelikli bir durum arz etmişse, aynı şekilde bugünde hadislerin anlaşılması ve yorumlanması husus öncelikli bir hal almıştır. Bu sebeple gerek akademik camialarda gerekse özel gayretlerle, hadisleri anlama ve yorumlamaya yönelik metodik ve içerik çalışmaları yapılmaktadır. Hadislerin güncel ve interdisipliner bağlantısı gündemdeki önemini korumuş olup, bu çerçevede birçok çalışma yapılmıştır. Yapılan çalışmalar yukarıda ifade edilen problemler ile anlama ve yorumlamaya yönelik metotlar çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalar, hadislerin doğru anlaşılması ve

¹²¹¹ Bkz. Tekineş, 157-192.

¹²¹² Mehmet Görmez, “Hadis ve Semantik”, [Tebliğ], *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, (Mayıs 2004), Bursa.; Fikret Karapınar, “Hadisi anlama ve Yorumlamada Hermeneutik Bir Yorum Yöntemi Olabilir mi?”, Muhiddin Okumuşlar (Ed.), *Dinî Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu: 17-18 Mayıs 2013-Konya, Bildireler* (ss. 347-360), Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, Konya 2015.

¹²¹³ Bkz. Tekineş, 252-267.

¹²¹⁴ Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 9 (1), 2009, 57-98.

¹²¹⁵ Vejdi Bilgin, “Soğuk Zincir”i Korumak: Sahâbe Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-IV*, Hayati Yılmaz (Ed.), Ensar Yayınları, İstanbul 2021, 570-574.

yorumlanmasında bütünlüğü sağlamak için ilgili bütün hadisler toplanmaya çalışılmış, hadislerin dil özellikleri bağlamında anlamı, sebe-i vürudu, hadislerin diğer hadislerle birlikte anlaşılması, hadisin Kur'an'a ve tarihî vakıalara arzı şeklinde çok boyutlu ele alınarak interdisipliner bir bağlamda değerlendirilmiştir.¹²¹⁶

3.2. HADİS ŞERHÇİLİĞİNİN/YORUMCULUĞUNUN TARİHSEL SÜRECİ

Hadis şerhçiliği veya yorumculuğu, İslam dünyasında hadislerin anlaşılması ve yorumlanması amacıyla gelişen bir ilim dalıdır. İslam toplumlarında hadislerin doğru anlaşılması önemli bir konu olduğundan, hadis şerhçiliği bu alandaki çalışmaları yönlendirmiştir.

Hadis şerhçiliği, İslam dünyasının tarihsel ve kültürel bağlamında farklı yöntemler ve yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu çalışmalar, hadislerin doğru anlaşılması ve İslam hukukunun sosyal değişime paralel olarak gelişmesine rehberlik etmiştir.

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasının tarihsel süreci, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren başlamış olmasıyla beraber, üç ile dördüncü asırlardan itibaren belli hadis kitapları özelinde odaklanmaya başlamıştır. Geline yeni süreçte bu faaliyetler, teknik bir çalışma alanı niteliği kazanmış ve hadis şerhçiliğinden bahsetmeye imkân vermiştir. Bu süreçler birbirleriyle bağlantılı bir gelişme göstermişlerdir.

Toplumsal değişimle birlikte kaynaktan uzaklaşıldıkça, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması daha da önem arz etmeye başlamıştır. Çünkü hadislerin olduğu doğal bağlamdan uzaklaşıldığı için anlama ve yorumlama problematik bir hal almıştır. Bunun çözümü için de yoğun bir şerhçilik faaliyeti başlamıştır. Nihayetinde hadis edebiyatında önemli bir şerh geleneği oluşmuştur.

Hz. Peygamber, sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin dönemleri şeklinde teşekkül eden anlama ve yorumlama süreçleri, sosyal değişimle birlikte oluşan gereksinim bağlamında sürekli yenilenmiştir. Bu sebeple, toplumsal değişimle hadisleri anlama ve yorumlama arasında önemli bir bağ oluşmuştur.

¹²¹⁶ Bkz. Nihat Yatkın, *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006.; Coşkun, *Hadis Değerlendirmelerinde Bütünlük*; Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*.

Bu sürecin doğru bir şekilde anlaşılması için bu başlık altında, ana dönemler ele alınmış ve hadislerin anlaşılma ve yorumlanma örneklemelerine yer verilmiştir.

3.2.1. Hz. Peygamber Dönemi

Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemi, İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın indirildiği ve O'nun (s.a.s.) Kur'an-ı insanlara tebliğ ettiği bir dönemdir. Hadisler ise Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sözlerini, davranışlarını ve onaylarını içeren rivâyetlerdir. Bu hadislerin, Kur'an'ın açıklanması, detaylandırılması ve uygulanması konusunda önemli bir yere sahip olduğu için doğru anlaşılması ve yorumlanması önem arz etmektedir.¹²¹⁷

Kur'an ve sünnete muhatap olanların, öncelikli gayesi bunları doğru anlamaktır. Bu sebeple gerek Kur'an'da gerekse hadislerde bu hususta birçok teşvik bulunmaktadır. Rasûlullâh'ın (s.a.s.) öncelikli görevlerinden birisi de Kur'an'ı ulaştırmak ve anlaşılmasını sağlayacak açıklamalarda bulunmaktır.¹²¹⁸ Nitekim bu görevini, doğru anlamayı sağlayacak bütün unsurları kullanarak gerçekleştirmiştir.¹²¹⁹

Rasûlullâh (s.a.s.), mesajın karşı tarafa doğru bir şekilde ulaşması ve anlaşılması için; sözü tane tane,¹²²⁰ kısa ve öz,¹²²¹ kişinin içinde bulunduğu haleti ruhiyeye ve yaşına mutabık, anlaşılır somutlaştırmalar,¹²²² gerekli olduğu kadar, gerektiğinde izahatlı, soru işareti oluşturarak düşünmeye teşvik edecek bir şekilde aktarırdı.¹²²³

Bununla birlikte sahabe, anlamadıkları hususları Rasûlullâh'a (s.a.s.) sorarak öğreniyorlardı. Sahabe genel olarak gelecekle ilgili haber veren “fıten” hadisleri anlamakta zorlanmış ve bu hususta oluşabilecek olaylarda fitneye düşmemek için en fazla bu konuda sorular sormuşlardır. Ayrıca kader ve Allah'ın zatı ile ilgili sorulara Rasûlullâh (s.a.s.) sıcak bakmadığı için bu hususlarda soru sormaktan kaçınmışlardır.¹²²⁴

¹²¹⁷ Mehmet Görmez, “Hadis ve Sünnetin Anlaşılması Sorunu”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafik Yayınları, Ankara 2016, 586-600.

¹²¹⁸ Maide: 5/67.; Nahl: 16/44.

¹²¹⁹ Erul, 154.

¹²²⁰ Buhârî, Menâkıb: 23.; Ebu Davud, Edep: 21.

¹²²¹ Buhârî, Ta'bîr: 22.

¹²²² Buhârî, Rikâk: 4.; Tirmizî, Kıyamet: 22.; İbn Mâce, Zühed: 27.

¹²²³ Ömer Özpinar, *Hz. Peygamber'i ve Hadislerini Anlamak*, (3.Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2017, 169-172.

¹²²⁴ Tekineş, 66.

Rasûlullâh (s.a.s.) ve sahabe arasındaki iletişim süreçlerinde oluşan “anlam” problemleri, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) kullandığı kavramları açıklamasıyla giderilmiştir. Mesela, Rasûlullâh (s.a.s.), oluşacak fitnelerle ilgili haber verirken “herc” kelimesini kullanınca sahabe de “herc” nedir ya Rasûlullâh (s.a.s.)? diye sormuştur. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.), “öldürmedir” diyerek açıklamıştır.¹²²⁵ Yine Rasûlullâh (s.a.s.): “Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan cennete giremez” diye buyurunca sahabe, zihinlerinde oluşan anlam problemini gidermek için “*güzel elbise ve ayakkabı giyinmekten hoşlanma da kibir midir?*” diye sorunca Rasûlullâh (s.a.s.) kibri, “*hakı inkâr ve insanları tahkir etmektir*”¹²²⁶ şeklinde açıklamada bulunarak anlama problemini gidermiştir.

Sahabe bazen de söz ve kavram dışında hadislerin içerdiği konuyu tam olarak idrak edememiştir. Bu şekilde oluşan anlam problemlerini ya sorarak ya da sordurarak giderme yoluna gitmişlerdir.¹²²⁷ Bu konular genel olarak gelecekle ilgili haberler, melekut alemi ile cennet ve cehennem ile ilgilidir.¹²²⁸ Mesela, Rasûlullâh (s.a.s.) ileride vuku bulacak fitnelerden bahsederken, orada hazır bulunanlar konuyla ilgili sorular sorarak anlamaya çalışmışlardır.¹²²⁹ Yine Rasûlullâh’ın (s.a.s.) “deccalın bir gününün bir yıl gibi olacağı...” ifadesi üzerine, sahabe “o zaman namazları nasıl kılarız?”¹²³⁰ diye sorarak zihinlerinde oluşan soru işaretlerini gidermeye çalışmışlardır. Sahabenin soruları ve danışmaları hadisleri şerh etmek, hadislerdeki kapalılığı ve işkali giderme noktasında önemli katkıları olmuştur.¹²³¹

Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde Sahabenin, gördüğü olayları anlama ve yorumlamasıyla ilgili de birçok örnek bulunmaktadır. Rasûlullâh (s.a.s.) namaz esnasında ayakkabılarını çıkarınca, sahabe de çıkarmıştır. Namaz bitiminde Rasûlullâh (s.a.s.), ayakkabısını temiz olmadığı için çıkardığını ifade ederek,¹²³² gerekçesini izah etmiş ve bilinçsiz bir şekilde taklit etmekten sakındırmıştır.

¹²²⁵ Müslim, Fiten: 18, 56.; Tirmizi, Fiten: 31.

¹²²⁶ Müslim, İman: 147.

¹²²⁷ Muhammed Seyyid Nuh, “es-Sahabe ve Cühuduhum fî Hidmeti’l-Hadisi’n-Nebevi”, *Mecelle Merkezu’l-Buhusi’s-Sünneti ve’s-Sire*, (6), 1992-1993, 149-188.

¹²²⁸ Tekineş, 69.

¹²²⁹ Müslim, Fiten: 13.

¹²³⁰ Tirmizi, Fiten: 59.

¹²³¹ Nuh, 154.

¹²³² Ebu Davud, Salât: 88.

Rasûlullâh (s.a.s.) hadislerinin nakledilmesinin gerekliliğini beyan ederken, asıl maksadın anlama olduğuna vurgu yapmıştır:

*“Ey İnsanlar! Bu nasihatlerimi burada hazır bulunanlarınız, hazır bulunmayanlara tebliğ etsinler. Olabilir ki, kendisine tebliğ edilen bazı kimseler, burada hazır bulunup işiten birtakım kimselerden daha iyi anlayıp kavrar.”*¹²³³

Görüleceği üzere bu ifadeler, anlam arayışını teşvik eden nebevi tavsiyelerdir. Bu ve benzeri beyanlar, anlam arayışı gerekliliğinin Rasûlullâh (s.a.s.) zamanından itibaren oluştuğunu söylemek isabetli olacaktır.¹²³⁴

Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde yanlış anlamanın ve yorumlamanın oluştuğunu gösteren örnekler de vardır. Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.), Ensar’dan bir sahabe komutasında seriyye çıkarırken gidecek sahabeye de komutana itaat edilmesini emretmiştir. Sefer esnasında bir gerekçeyle öfkelenen komutan, odun toplanmasını ve ateş yakılmasını emreder. Ateş yakılınca da ateşe girilmesini emreder. Bazı sahabeler, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) “komutana itaat edin” emri gereğince ateşe girilmesi gerektiğini savunurken, diğer bir kısmı da buna mâni olmaya çalışmıştır. Nihayetinde ateş sönmüş ve komutan sakinleşmiştir. Olay Rasûlullâh’a (s.a.s.) (s.a.v.) intikal edince, ateşe girilmemesi gerektiğini söyleyenleri tasdik etmiş ve “şayet oraya girselerdi, kıyamete kadar çıkamazlardı. İtaat ancak ma’rufa olur” diye buyurmuştur.¹²³⁵

Bu olay, bir boyutuyla hadisleri anlama kriterleri olarak da değerlendirilebilir. “Anlam(a)” oluştururken, birtakım temel değerlerin referans alınması gerektiği öğütlenmiştir. Bu da “ma’ruf”¹²³⁶ olarak ifade edilmiştir. O halde, hadisleri anlama ve yorumlamada onaylanmış temel doğruları referans olarak kullanmak, aslında Rasûlullâh’ın (s.a.s.) öğrettiği bir metot olarak değerlendirilebilir.

Yine Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde, anlama ve yorumlamaya yön verebilecek diğer bir örnekte Amr b. As’ın bir sefer esnasında, havanın soğuk olmasından dolayı, gusûl yerine teyemmüm yapması ve bu şekilde namaz kıldırması olayıdır. Bu durum, şikayetvari bir şekilde Rasûlullâh’a (s.a.s.) arz edilince, Amr b. As: “...Kendinizi

¹²³³ Buhârî, Hac: 132.

¹²³⁴ Özpınar, Hz. Peygamber’i ve Hadislerini Anlamak, 172.

¹²³⁵ Buhârî, Ahkam: 4.; Müslim, İmare: 40.

¹²³⁶ Ma’ruf: Akıl ve şeriatla güzel olduğu bilinen şeydir. (İsfahani, 493.)

öldürmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir.”¹²³⁷ âyetiyle savunma yapınca, Rasûlullâh (s.a.s.) de bu cevaba gülümseyerek karşılık vermiş ve tasvip ettiğini göstermiştir.¹²³⁸

Diğer ve bu olayda da hadislerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasına temel oluşturacak kriterler vardır. Bireyi veya toplumu sıkıntıya düşürecek ya da sonucunda, telafi edilmesi imkânsız olabilecek sonuçlar doğuracak yorumlardan kaçınılması ya da bu durumlardan kurtarıcı yorumlar yapılması teşvik edilmiş şeklinde değerlendirilebilir.

Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde, hadislerin farklı anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgi örnek teşkil edecek bir olayda, yaptıkları antlaşmaya sadık kalmayan Benu Kureyza Yahudilerinin üzerine gönderilen orduya verilen emirin farklı yorumlanmasıdır. Rasûlullâh (s.a.s.), “Hiç kimse Benu Kureyza yurduna varmadan ikindi namazını kılmasın” şeklindeki emri, seferde olan sahabe arasında farklı anlaşılıp yorumlanmıştır. Sefer esnasında ikindi vaktinin çıkma riski oluşunca bir grup, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) maksadı hızlı gitmemizdir. Onun için ikindi namazını kılmamız gerekir diyerek kılmışlardır.¹²³⁹ Diğer grup ise, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) sözünün lafzıyla amel ederek kılınmaması gerektiği şeklinde yorumlayıp kılmamışlardır. Daha sonra bu durum Rasûlullâh’a (s.a.s.) intikal edince, iki yorum şeklini de ikrar şeklinde tasvip etmiştir.¹²⁴⁰

Rasûlullâh’ın (s.a.s.) vefatından sonra, ilk olarak hangi eşinin vefat ettiği hususu ve ilgili rivâyetler tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalara zemin hazırlaya hadis şu şekildedir. Rasûlullâh (s.a.s.) hanımlarıyla sohbet halinde olduğu esnada, “Ey Allah’ın Resulü, hangimiz sana en erken kavuşacağız” şeklinde bir soru yöneltince. “*İçinizden bana en çabuk kavuşacak olanınız, kolu en uzun olanınızdır*”¹²⁴¹ diye cevap etmiştir. Bunun üzerine, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) hanımları kollarını ölçmeye başladılar ve “*Baktılar ki en uzun kollu Hz. Sevde’dir.*”¹²⁴² Böylece hadis, “ölçülen el” bağlamında

¹²³⁷ Nisa: 4/29.

¹²³⁸ Ebu Davud, Taharet: 124.

¹²³⁹ “Bundan dolayı bir takımları, vaktin fevt olacağı görünce bu nehiyden maksat, yalnız süratle gitmek olup yoksa binefsihî namazın tehiri matlûb olmadığına bakarak, namazı kıldılar. Diğerleri ise zâhir lafza bağlanıp mahall-i maksûda daha çabuk varmak için tehiri evlâ buldular. Bâhusus henüz kurtulmuş oldukları Hendek Vak’ası’nda aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm efendimiz hazretlerinin de öğle ve ikindi namazlarını gürûb-ı şemsten sonra kazâ buyurmuş olduklarını da görmüşlerdi.” (Naim, III, 121.)

¹²⁴⁰ Müslim Cihâd: 69.; Buhârî, Meğazi: 30.

¹²⁴¹ Müslim, Fadâilu’s-sahâbe: 101.

¹²⁴² Buhârî, Zekât: 11.

yorumlanarak, ilk vefat edecek kişinin Hz. Sevede olacağı beklentisi oluşmuştur. Ancak Hz. Aişe “Zeyneb, içimizde en kısa olanımız olduğu halde, ilk önce vefat ettiğinde biz o zaman anladık ki, hadiste geçen 'En uzun “el/kol”dan maksat en çok sadaka veren manasında söylenmiştir.”¹²⁴³

Hadiste ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) cevabında, “kolu uzununuz” ifadesinde ki “yed” lafzı, “sadaka” için istiare edilmiştir,¹²⁴⁴ bu ayrıntı ilk etapta fark edilmeyince hadis, farklı yorumlanmıştır. Bu hadisin gerçek anlamı tarihî tecrübeyle yani hanımlarından ilk vefat edenin ortaya çıkmasıyla netleşmiştir. O kişi de Hz. Zeyneb'tir. Bu durum, bazı durumlarda hadislerin anlamının süreç içerisinde ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Benzer durum, bilimse/teknik/tıp/gelecek içerikli hadisler içinde düşünülebilir. Nitekim süreç içerisinde bu minvalde anlamlar ortaya çıkmıştır.

Bu örnekler, Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde hadislerin farklı anlaşılması ve yorumlanması konusunda da yön gösterici bir özellik arz ederler. Farklı anlama ve yorumlamanın doğal bir olgu olduğunu gösteren bu örnekler, daha sonraki süreçte artarak devam etmiştir. Farklı anlam ve yorumun Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından nasıl karşılandığını gösteren önemli bir içeriğe sahiptir.

Bu dönemde Rasûlullâh (s.a.s.) hayatta olduğu için problem teşkil edecek anlama ve yorumlamalara müdahale ederek tashih etmiştir. Örneklerden de anlaşılacağı üzere, Rasûlullâh (s.a.s.) hadisleri anlama ve yorumlamaya karşı tasdik edici, tashih edici ve sükût şeklinde üç tavır göstermiştir. Bunları da yorumun, yaşam üzerinde oluşturacağı sonuçlar bağlamında değerlendirdiği görülmektedir.

3.2.2. Sahabe Dönemi

Sahabe, genel olarak Rasûlullâh'ı (s.a.s.) Müslüman olarak gören ve Müslüman olarak vefat edenler şeklinde tanımlanır.¹²⁴⁵ Sahabe, İslâm'ın ilk nesli olarak İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an'ın ve hadislerin doğrudan şahitleridir.¹²⁴⁶ Onlar, Kur'an'ın indirildiği dönemde ve sonrasında Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sözlerini, davranışlarını ve

¹²⁴³ Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Heyet (Thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1379, III, 286-288.

¹²⁴⁴ Miras, IV, 409.

¹²⁴⁵ Mehmet Efendioğlu, “Sahâbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 491-500.

¹²⁴⁶ Erul, 151.

takrirlerini yakından gözlemleyen, kaydeden ve nakleden kişilerdir. Bu nedenle, sahabenin hadisleri anlaması ve yorumlaması, daha sonraki dönemlere temel oluşturacağı için büyük bir önem taşımaktadır.¹²⁴⁷ Çünkü, dinin kaynaklarıyla direk muhataplar oldukları için herhangi bir hususta yanlış yaptıklarında ya inen vahiyle ya da Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından hemen düzeltilirlerdi. Bu durum âyet ve hadisleri yanlış anladıklarında da geçerliydi. Eğer bu çerçevede bir müdahale olmamışsa, doğru anlamışlar demektir ki gelecek muhataplar için bu durum önem arz etmektedir.¹²⁴⁸ Bu boyutuyla sahabe İslâm medeniyetinin kurucu unsurlarıdır.¹²⁴⁹

İslâm tarihinde yapısal değişimin yaşandığı ilk aşama, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatı ve vahyin kesilmesi ile başlayan süreçtir. Bu süreç özellikle İslâm'ın ilk muhatapları olan sahabe için önemli bir dönüm noktası olmuştur. İslâm'ın gelişile birlikte hayatlarında köklü değişim olan bu insanlar, bu sefer ikinci bir köklü değişimle karşı karşıya kalmışlardır. İslâm'ın oluşturduğu değişim etkisiyle yeni bir toplum inşa sürecinde aktif rol oynayan sahabe, bu sefer de sorumluluğun tamamen kendilerinde olduğu yeni bir sürece başlamışlardır.¹²⁵⁰ Artık hayatlarına doğrudan aktif olarak müdahale edecek bir vahiy süreci ve Rasûlullâh (s.a.s.) olmayacaktır. Oluşan İslâm toplumu ile geride kalan Kur'an ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sünneti onlara emanet kalmıştır. Bu emaneti korumak ve gelecek nesillere aktarmak gibi bir sorumluk yükü altında kalmışlardır. Bu yönüyle Kur'an ve hadislerin anlaşılmasında sahabenin temel bir işlevi vardır.

Sahabenin yaşadığı dönem ikiye ayrılmaktadır. Biri, vahyin aktif olarak indiği ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) hayatta olduğu -genel olarak Rasûlullâh (s.a.s.) dönemi olarak ifade edilen- dönemdir. Diğeri ise vahyin kesildiği ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefat ettiği dönemdir ki "sahabe dönemi" denildiğinde genel olarak bu ikinci dönem kastedilir. Birinci dönemde, naslarla ilgili oluşan yanlış anlama ve yorumlamaya ya Kur'an ya da Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından düzeltme yapıldığı için bu çerçevede süreklilik arz edecek bir problem oluşmamıştır. Ancak ikinci döneme gelindiğinde, anlama ve yorumlama farklılığının arttığı¹²⁵¹ ve problematik bir hal aldığı görülmektedir.

¹²⁴⁷ Agitoğlu, 80.

¹²⁴⁸ Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, 23.

¹²⁴⁹ Fatih Savaş, "Açılış Konuşmaları", Hayati Yılmaz (Ed.), *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, Ensar Yayınları, İstanbul 2021, 19-21.

¹²⁵⁰ Martı, 133.

¹²⁵¹ Muhammed Hamidullâh, "Sahabe Devrinde İçtihat", (Çev.: Ahmet Yasin Küçüktiryaki), *Diyanet İlmi Dergi*, 49 (1), 2013, 69-82.

Rasûlullâh'ın (s.a.s.) hayatta olmadığı sahabenin bu dönemi, genel olarak yaşanan çeşitli problemlere rağmen, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) zamanındaki hassasiyetler devam ettirilmeye çalışılmış, onun üzerinde tartışılmasını yasakladığı kader konusunda tartışılmaya girilmemiş, müşkil ve müteşbih kapsamına giren naslar konusunda görüş beyan edilmemiş, teşbih ve tecsim gibi konular gündeme gelmemiştir.¹²⁵² Bu sebeple, itikadi ve siyasî ayrılık olarak ifade edilen ayrışmalar henüz gerçekleşmemiştir.

Sahabe, doğal bir süreç içerisinde Kur'an ve sünnet ile muhatap olmuştur. Din henüz kemale ermediği için bir bakıma inşa süreci devam etmektedir. Böyle bir ortamda farklı karakterlere ve zihinsel algılara sahip olan sahabe, bilindik şekilde formal bir eğitimden de geçmemiştir. Sahabe arasındaki bu çok boyutlu karakteristik farklılığın sonucu olarak da sahabe, hadisleri farklı anlamış ve yorumlamıştır.¹²⁵³

Sahabe, hadisleri Rasûlullâh'tan (s.a.s.) doğrudan duymuş ve onunla birlikte yaşamış olmaları sebebiyle hadislerin arka planını, bağlamını ve uygulamalarını daha iyi anlayabilmişlerdir. Sahabe, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sözlerini ve eylemlerini Kur'an'ın temel mesajlarıyla uyumlu bir şekilde yorumlamış ve uygulamışlardır.¹²⁵⁴

Sahabenin Rasûlullâh (s.a.s.) ile birlikte olduğu dönemde, genel olarak anlama ve yorumlama problemi oluştuğunda ya vahiyle müdahale edilirdi ya da bizzat Rasûlullâh (s.a.s.) kendisi müdahale ederdi ki önceki başlıkta ilgili örnekler verilmiştir. Ancak Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatıyla birlikte artık, hadisleri eksik alma, yanlış anlama ve yorumlama sorununa sahabe müdahil olmaya başlamıştır.¹²⁵⁵ Bunların başında da Hz. Aişe gelmektedir.¹²⁵⁶

Hz. Aişe kendisine ulaşan birçok sahabe rivâyetine müdahale ederek düzeltmeler yapmıştır. Yaptığı düzeltmeler genel olarak eksik algılamadan dolayı oluşan yanlış anlamalara yönelik olmuştur. Bunlardan birisi, uğursuzlukla ilgili rivâyetlerdir. Bu hususta gelen rivâyetlere bakıldığında, bir rivâyete göre Rasûlullâh'ın (s.a.s.),

¹²⁵² Ethem Ruhi Fırlı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, 22-23.

¹²⁵³ Hz. Peygamberi okuma, anlama ve yorumlamada, gençler ile yaşlılar arasındaki yaş ve tecrübe, onunla sohbet sürelerindeki farklılık, dil, kültür, çevre ve köken farkı gibi değişik faktörler, onların Hz. Peygambere bakış açılarını ve neticede peygamber telakkilerini farklılaştırdığı gibi, sünnetleri tespit çabalarında da değişik eğilimler göstermelerine yol açmıştır. (Erul, 151.)

¹²⁵⁴ Agitoğlu, 80.

¹²⁵⁵ Zişan Türkan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (15), 2009, 101-134.

¹²⁵⁶ Bkz. Mehmed Said Hatipoğlu, *Hadis Tedkikleri*, Otto Yayınları, (3. Baskı), Ankara 2012.

“Uğursuzluk ancak üç şeyde, atta, kadında ve evde olur”¹²⁵⁷ şeklindeki Ebu Hüreyre hadisidir.

Bu hadise binaen Hz. Aişe’nin huzuruna Benî Âmir’den iki kişi gelerek, “Ey Müslümanların anası! Ebû Hüreyre, Resûlullah’ın, ‘Kadında, evde, atta uğursuzluk vardır’ dediğini haber veriyor, siz ne dersiniz?” diye sormuşlardı. Bunu işitince Hz. Âişe son derece hiddetlenerek, “Kur’an’ı Muhammed’e gönderen Allah’a yemin ederim ki katiyen Resûlullah böyle bir şey söylememiştir. O, yalnız Câhiliye halkının kadınla, evle, atla teşe’üm ettiklerini bildirmiştir” demiştir.¹²⁵⁸ Hz. Âişe’nin bu cevabı, Câhiliye âdet ve telakkisini hikâyeden ibaret olduğunu bildirir.¹²⁵⁹

Diğer bir rivâyet ise “ta‘zîbü’l-meyyit” (ölünün azap görmesi) hadisidir. Hadis şu şekildedir:” Şüphesiz, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle ölüye azap edilir”¹²⁶⁰

Anlam ya da anlaşılma itibariyle tartışma konusu olan bu hadis, Hz. Aişe’nin müdahale ettiği rivâyetlerden biridir.¹²⁶¹ Hz. Aişe’ye hadisin bu şekilde, Hz. Ömer ve oğlu tarafından nakledildiği söylenince, Hz. Aişe, senet ve metin ilişkisini, şu şekilde farklı bir yaklaşımla değerlendirebilir: “Siz, yalan söylemez ve yalanla da itham edilmemiş, iki zattan hadis rivâyet ediyorsunuz. Fakat kulak hata yapabilir. Rasûlullâh (s.a.s.), bir Yahudi’nin mezarı yakınından geçmişti, yakınları baş tarafına oturmuş ağlıyorlardı. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.): “Bunlar ağlayıp duruyorlar. Halbuki, o kabrinde azap çekmekte”¹²⁶² diye buyurmuşlardır. Size bu hususta Kur’an rehberliği yeter. “Kimse kimsenin günahını çekmez.”¹²⁶³

İlgili örneklerde de görüldüğü üzere Hz. Aişe, anlam problemi oluşturan, bu iki konudaki rivâyetlere müdahale ederek, doğru şeklini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu

¹²⁵⁷ Buhârî, Cihâd: 47, Tıb: 54, Nikâh: 17; Müslim, Selâm: 119.

¹²⁵⁸ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, Ahmed Şakir, Hamza ez-Zeyn (Thk.), Darü’l-Hadis, Kahire 1995, XVIII, 118.

¹²⁵⁹ Hatiboğlu, 21.

¹²⁶⁰ Buhârî, Cenâiz: 33; Müslim, Cenâiz: 16, 22.

¹²⁶¹ Hatiboğlu, 18.

¹²⁶² İbn Hanbel, XVIII, 154.; Ebû Muhammed (Ebû’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fî şerhi Şahîhi’l-Buhârî*, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, VIII, 118-119.; Bkz. Emin Aşıkkutlu, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (31), 2006, 33-66.

¹²⁶³ Fatır: 35/18.

yaparken de “Esbab-ı vürud”, eksik kalan kısım, ravi hatası ve Kur’an’a arz şeklinde bir metot kullandığı görülmektedir.¹²⁶⁴

*Sahabenin Sünnet Anlayışı*¹²⁶⁵ çalışmasıyla konuyu kapsamlı bir şekilde ele alan Bünyamin Erul, sahabenin sünneti anlama ve yorumlama yaklaşımını üç farklı şekilde ele alır. Bunlar;

- a- Hadisleri lugavî bağlamda sadece lafızlar çerçevesinde, sünneti ise daha çok şekli olarak benzemeyi anlayan ve yorumlayan “*zahiri yaklaşımlar*”
- b- Rasûlullâh’ın (s.a.s.) söz ve davranışlarını bağlamsal içeriğiyle yani kaynağı, gerekçesi, maksadı, hangi ortam ve şartlarda söylendiği ve bağlayıcılık boyutu gibi daha detaylı anlamaya ve yorumlamaya çalışan “*fikhî yaklaşımlar*”
- c- Müçtehit olarak tanınan sahabenin Rasûlullâh’ın (s.a.s.) vefatından sonra hadisleri; değişen şartlar çerçevesinde ve karşılaşılan yeni problemlere çözüm üretecek şekilde uyarlayan, ayrıca Rasûlullâh’ın (s.a.s.) zamanındaki bazı uygulamalara, yaptıkları içtihatlarla yeni tasarruflarda bulunacak şekilde anlayan ve yorumlayan “*icthadi yaklaşımlar*” şeklinde kategorize edilebilir.¹²⁶⁶

Bu üç yaklaşımdan, toplumsal değişim sürecinde aktif rol oynayacak olan, içtihadi yaklaşımı olan sahabedir. Çünkü toplum dinamik ve değişken bir yapıya sahiptir. Bu dinamizm içerisinde sürekli olarak yenilikler ve yeni problemler oluşmaktadır. İslâm gibi evrensel bir hitaba sahip olan dinin, bu süreci devam ettirebilmesi ve sorunlara çözüm üretebilmesi için içtihadi bir anlama ve yorumlama bakışına ihtiyacı vardır. Nitekim bu bakış sahabenin önde gelenleri tarafından hemen fark edilmiş naslar, değişimi doğru bir şekilde kanalizere edebilecek şekilde, anlaşılmış ve yorumlanmıştır.¹²⁶⁷

Sosyolojik bağlamda değişim ve dönüşümler her zaman içerisinde sorunlar barındırır. Nitekim bu durum sahabe için de böyle olmuştur. Değişim sürecinin başında

¹²⁶⁴ Hatiboğlu, 13-22.; Aşıkkutlu, 33-66.

¹²⁶⁵ Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (2. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.

¹²⁶⁶ Erul, 151-152.

¹²⁶⁷ Muhammed Hamidullah, “Sahabe Devrinde İctihat”, (Çev.: Ahmet Yasin Küçükçitiray), *Diyanet İlmi Dergi*, 49 (1), 2013, 69-82.

birtakım toplumsal sancılar yaşanmıştır. Ancak nebevi öğreti çerçevesinde eğitimden geçmiş önde gelen sahabe, müdahil olarak sorunları asgari seviyede tutmuşlardır.¹²⁶⁸

Bu hususta topluma yön veren sahabenin, önde gelen kişiler olması nasları yorumlamada ki yaklaşımları genel kabul görmüş, daha sonraki dönemlerde anlama ve yorumlamaya metodolojik bir temel oluşturmuştur.¹²⁶⁹

Sahabe, vahyin kesilmesi ve Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatı sonrasında genel olarak sorgulamalı bir bakış geliştirmişlerdir.¹²⁷⁰ Kendilerine emanet kalan naslar hususunda, yanlış yapabilme endişesiyle, sürekli bir tedirginlik yaşamış ve teyakkuz halinde olmuşlardır. Bunun için de meydana gelen değişimleri ve aldıkları önlemleri hep bu saikle gerçekleştirmişlerdir.¹²⁷¹ Bu durum özellikle dört halife döneminde bariz bir şekilde kendisini göstermiştir. Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali döneminde meydana gelen değişimler, olaylar, olaylara yaklaşım şekli ile bu hususta nasların anlaşılması ve yorumlanması hem kendi dönemlerinde hem de daha sonraki süreçte büyük etkiler yapmıştır.¹²⁷²

Genel olarak Hz. Ebu Bekir dönemine bakıldığında, değişim sürecinin ilk halkası olması sebebiyle, tedirginliğin en üst düzeyde olduğu bir dönem olmuştur. Rasûlullâh'ın (s.a.s.) yapmadığı şeyleri yapmak ya da yapmak zorunda kalmak ister istemez tedirgin bir süreç oluşturmuştur. Bu tedirginlik, Hz. Ebu Bekir'in zekât vermeyenlere savaş açması ve Kur'an sayfelerinin Mushaf haline getirilmesi sürecinde açık bir şekilde görülmüştür.

Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlere savaş açacağına karar vermesi üzerine, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) hadisini okuyarak¹²⁷³ buna itiraz da bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir: *"Vallahi, namaz ile zekâtın arasını ayıranlarla mutlaka*

¹²⁶⁸ Hasan Onat, Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş", Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (2. Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, 19-57.

¹²⁶⁹ Mehmet Öztürk, "Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslâm Hukukunun Seyrine Etkisi", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 24 (1), 2014, 165-180.; Efendioğlu, 4911-500.

¹²⁷⁰ Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997, 23.

¹²⁷¹ Erul, 398-399.

¹²⁷² Bkz. Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyuti, *Tarihu'l Hulefa*, (2. Baskı), Darü'l-Minhac li'n-Neşri ve't-Tevzi', Beyrut, 2013.

¹²⁷³ "İnsanlarla, la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim, la ilahe illallah derse meşru gerekçeler müstesna, canını (nefs) ve malını benden korur. (Bundan sonrası için) hesabı Allah'a aittir." (Buhârî, Cihâd 102.)

savaşıcağım. Çünkü zekât malın hakkıdır. Vallahi, Resulullah'a verdikleri dişi bir oğlağı dahi vermeseler, bu yüzden onlarla mutlaka savaşırım” ¹²⁷⁴ diyerek cevap vermiştir.

Görüldüğü üzere Hz. Ömer, olayı hadisten anladığı şekliyle değerlendirirken, Hz. Ebu Bekir de Rasûlullâh'ın (s.a.s.) zamanında fiili uygulamaya atıfta bulunarak atıfta bulunmuştur. Her ikisi de hadis ve sünnetten anladığı şekliyle görüş beyan etmişlerdir. Bu hususta Hz. Ebu Bekir'in görüşü ağır basmış ve uygulama ona göre yapılmıştır. Nitekim Hz. Ömer ve diğer sahabe de bu görüşü tasdik etmiştir. ¹²⁷⁵

Benzer durum, Kur'an'ın toplanması hususunda da görülmüştür. Yine sosyal değişimin etkisiyle meydana gelen bir zorunluluktan dolayı Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'e gelerek, Yemâme savaşında birçok hafızın şehit edildiğini ve diğer yerlerde de çok sayıda hafızın vefat ettiğini, bu sebeple Kur'an'ın kaybolup gitmesinden endişe ettiğini söyleyerek, Kur'an'ın toplanması gerektiğini teklif etmiştir. Ancak Hz. Ebu Bekir, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) yapmadığı bir şeyi ben nasıl yapabilirim diyerek endişesini dile getirmiştir. Hz. Ömer'in “vallahı bu hayırlı bir iştir” şeklinde ısrarı üzerine Hz. Ebu Bekir'de teklifi kabul etmiş ve bu iş için Zeyd b. Sabit'i görevlendirmiştir. ¹²⁷⁶

Değişen toplumsal yapının sonuçları, Hz. Ömer döneminde daha net bir şekilde görülmektedir. İki yıllık Hz. Ebu Bekir döneminde sonra, on yıl sürecek olan Hz. Ömer dönemi, nasların “*icthadi yaklaşımlar*” bağlamında yorumlandığı en aktif dönem olmuştur. ¹²⁷⁷

Bu dönemde, toplumsal yapının çok boyutlu değişime uğradığı bir dönem olmuştur. Coğrafi olarak 2,251, 030 km² bir alan, demografik olarak da farklı dil, din, kültür ve medeniyeti içerisinde bulunduran bir toplumsal yapı oluşmuştur. Daha önceki homojen toplum yapı tamamen değişerek, heterojen bir toplum yapıya dönüşmüştür. Bu dönüşümün doğal bir sonucu olarak da birçok problem ve yeni gelişmeler meydana gelmiştir. Hz. Ömer'in bu süreç içerisinde, nasları nasıl anladığı ve yorumladığı önemli bir yer tutmuştur. ¹²⁷⁸

¹²⁷⁴ Buhârî, İ'tisam: 2, Zekat: 1, İstıtabe: 3.; Müslim, İman: 32.; Muvatta, Zekat: 30,

¹²⁷⁵ Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, DİB Yayınları, Ankara 1974, 64-65.

¹²⁷⁶ İzmirli, 10.; Erul, 398.

¹²⁷⁷ Mustafa Kılıç, “Evveliyâtü Ömer- İlk Defa Hz. Ömer Tarafından Yapılan Dinî ve Sosyal İcraatlar”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 293-304.; Erul, 403.

¹²⁷⁸ Erul, 405.

H. Ömer'in Kur'an ve sünneti anlaması ve yorumlaması şeklinde oluşan içtihatları, çok boyutlu ve değişen toplum yapısını şekillendirmede önemli bir etkiye sahiptir. Bu içtihatları aynı zamanda, nasların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği hususunda da önemli mesajlar vermektedir. Bu çerçevede H. Ömer birçok çalışmanın konusu olmuştur.¹²⁷⁹

H. Ömer'in içtihatları fıkıhın her alanında ayrıca siyasî, iktisadî, mali ve içtimai gibi toplumsal yapıyı oluşturan her alanda görülmektedir.¹²⁸⁰ Bu içtihatlar analiz edildiğinde, H. Ömer'in nasları anlama ve yorumlamada kullandığı metodoloji kendisini göstermektedir.¹²⁸¹ Genel olarak toplumsal değişimi çok iyi analiz ettiği görülen H. Ömer, nasları yorumlarken illet ve maksadı esas alan “*gai yorumu*” kullanmıştır.¹²⁸² Ayrıca yine değişen şartlardan dolayı oluşan ihtiyaçlar gidermek için *maslahat*;¹²⁸³ toplumsal düzenin devamı ve bozulmayı önlemek için *sedd-i zeraî*;¹²⁸⁴ zaruret prensibinden hareketle bazı *hükümleri uygulamaması*, ortam ve şartlarda meydana gelen değişimlere binaen *farklı hükümler uygulaması*; *kolaylaştırma prensibi* bağlamında uygulamaları ile idari boyutta teşkilatlanmaya¹²⁸⁵ gitmesi nasları yorumlamasındaki anlayışını açık bir şekilde göstermektedir.

H. Osman'da değişen toplumsal yapının sonucunda, oluşan ihtiyaçlar bağlamında nasları yorumlamıştır. Rasûlullâh'tan (s.a.s.) itibaren cuma günü tek ezan uygulaması vardı. H. Osman döneminde nüfus artınca, birinci ezandan önce bir ezan daha eklenerek, insanların cuma için hazırlık yapması sağlanmıştır. H. Osman bunu yaparken görüntüde Rasûlullâh'ın (s.a.s.) uygulamasına muhalefet ettiği görülse de aslında ezanın ilan manası

¹²⁷⁹ H. Ömer'in içtihatları üzerine yapılmış çalışmalar arasında Ruvay'î b. Racih er-Ruhayli'nin *Fıkhu Ömer b. El-Hattab* adlı eseri ile sahabeden ve seleften bazılarının fıkıhlarını ansiklopedik bir şekilde derleyen Muhammed Ravvas Kal'aci'nin *Mevsuatu Fıkh'ı Ömer b. Hattab* adlı çalışması zikredilebilir. (Erul 406.)

¹²⁸⁰ Yılmaz Çelik, “H. Ömer'in Devlet Yönetiminde Sosyal Hizmet Uygulamaları”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası H. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 353-374.

¹²⁸¹ Bkz. Muhammed Fuad Zahir, *el-İctihadu'l-Usuliyu Ömer b. Hattab*, Meberretü'l-Al ve'l-Ashab, Kuveyt 2017.

¹²⁸² Nası Aslan, “Gâî Yorum/Makâsıd Açısından H. Ömer'in Sevad Arazisi ile İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme”, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 2018, 690-717.

¹²⁸³ Mehmet Öztürk, “H. Ömer'in İctihatlarının Fikhi İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 2014, 75-103.

¹²⁸⁴ İbrahim Yılmaz, “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında H. Ömer'in Müellefe-İ Kulûb ile İlgili Uygulaması”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası H. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 11-62.

¹²⁸⁵ Mehmet Şimşir, H. Ömer Dönemi ve Öncesi Divân Teşkilatı Konusundaki Gelişmeler Ya Da H. Ömer Dönemi Divân Teşkilatı; Tecdid mi? İthal mi?”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası H. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 391-404.

düşünüldüğünde, ezan ile umulan şey, insanlara bildirim yaparak çağrı yapmak olduğu için artan nüfusla tek ezan yeterli olmayınca bu maksadın gerçekleşmesi için ikinci ezan konmuştur. Bu da illet birliğini oluşturduğu için aslında sünnete muhalefet değildir şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁸⁶

Hiz. Osman döneminde zikredilmesi gereken diğler bir farklı uygulama da yitik develer hakkında ki uygulamasıdır. Yitik develerin serbest bırakılması hususundaki hadisine¹²⁸⁷ rağmen Hiz. Osman, bunların toplanıp ilan edilmesini, sahipleri çıkmaz ise satılıp paralarının, geldiğinde sahiplerine verilmesini emretmiştir. Hiz. Ali de benzer şekilde yitik develeri toplatmıştır. Ancak O, devleri sattırmamış beytülmal tarafından bakılıp, sahipleri çıkınca da teslim edilmesi uygulamasına geçmiştir.¹²⁸⁸

Rasûlullâh'ın (s.a.s.) uygulamalarına muhalif gibi görünen bu uygulamalar, aslında illet birliği bağlamında yapılan yorumu göstermektedir. Nitekim bu hususta Yusuf Karadavi'nin değerlendirmesi şu şekildedir:

“Hiz. Osman ve Ali'nin bu yaptıkları, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) hükmüne bir muhalefet değildir. Bilakis onlar, bu emrin maksadını göz önünde bulundurmuşlardır. Çünkü insanların ahlakı bozulmuş, hak hukuk anlayışı zayıflamış ve birtakım kimseler harama el uzatır olmuşlardı. Böyle bir ortamda yitik develeri ve sığırları kendi hallerine terk etmek, onları zayi etmek ve sahiplerine bir daha dönmemelerine sebep olmak olurdu. Bu ise, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) onları toplama yasağıyla katiyen kastetmediği bir şeydi. Binaenaleyh, bu mahzurun ortadan kaldırılması icap ediyordu.”¹²⁸⁹

Değişen şartlara göre hadisleri yorumlayan diğler bir kişi de Hiz. Ali'dir. Önceki dönemlerde zanaatkarlara bırakılan eşyalar emanet olarak kabul edilir, kasıt olmadan zayi olduğunda ödetilmezdi. Ancak ahlakî yozlaşma, tamah, hırs, zarar verme isteği gibi

¹²⁸⁶ Ali Muhammed Sallabi, *Hiz. Osman*, (5. Baskı), (Çev.: Ayhan Ak), Ravza Yayınları, İstanbul 2016, 165-166.

¹²⁸⁷ Rasûlullâh'a (s.a.s.) yitik develer hususunda soru sorulduğunda: “ondan sana ne? Onun güçlü ayakları ve karnında da suyu vardır. Sahibi buluncaya dek, o kendisi suyunu içler ve ağaçlardan yer.” (Buhârî, Musakat: 12; Müslim, Lukata: 1-9.)

¹²⁸⁸ Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (2. Baskı), (Çev.: Bünyamin Erul), Rey Yayınları, Kayseri 1993, 246-247.

¹²⁸⁹ Yusuf el-Kardavî, *Keyfe Neteamel maa's-Sünne*, (5. Baskı), Darü'l-Vefa li't-Tebaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', Virginia 1992, 131-132.

olumsuz duygular artınca, Hz. Ali terzi, boyacı ve benzer işleri yapanların zayi ettikleri eşyaları ödetmeye başlamıştır.¹²⁹⁰

Bu hususta da Rasûlullâh (s.a.s.) zamanında yapılmayan, ancak değişen şartlarını oluşturduğu zorunluluktan dolayı, maslahat bağlamında bir yorum yapılarak Kur'an toplanmıştır. Bu olaylar, sonraki süreçte hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına metodolojik olarak yön verecek kriterlerin oluşmasında önemli etkiler yapmıştır.

3.2.3. Tabiin ve Tebe-i Tabiin Dönemi

Tabiin, “tabii” kelimesinin çoğulu olup Rasûlullâh'ın (s.a.s.) ashabından herhangi biriyle mümin olarak karşılaşan¹²⁹¹ ve iman üzere ölen kimselere verilen addır. Tabiinden ilk vefat eden Ebu Zeyd Ma'mer b. Zeyd (ö. 30/651), son olarak da Halef b. Halife (ö. 180/796) vefat etmiştir. Dolayısıyla sahabe ile tebe-i tabiin arasında bulunan tabiin dönemi yaklaşık 170 yıl sürmüştür.¹²⁹²

Tebe-i tabiin ise, mümin olarak tabiinden herhangi biriyle görüşen¹²⁹³ ve Müslüman olarak ölen kimseye denir. Hadiste övgüyle atıfta bulunan üçüncü nesli ifade etmektedir. Bu dönem en son sahabenin vefatı olan h. 110'dan başlayan ve h. 220'ye kadar devam eden zaman dilimini kapsamaktadır. Bu nesil genel olarak tabiin nesliyle birlikte yaşamıştır.¹²⁹⁴

Tabiin dönemi, sahabe döneminden sonra toplumsal değişimin yeni bir merhaleye girdiği dönemdir. Sahabe döneminin kendisine has bir yapısı olduğu gibi, bu yeni döneminde kendisine has bir yapısı oluşmuştur.¹²⁹⁵ Tabiin döneminde meydana gelen, sosyal, kültürel ve fikri değişimler, bir takım fikri akımlar oluşturmuştur. Gerek iç gerekse dış faktörlerden kaynaklı oluşan bu düşünceler, hadislere yönelik soru işaretleri oluşturmuştur.¹²⁹⁶

Bu dönem, oluşan soru işaretlerinin giderilmesi, hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve hadislere yöneltile eleştirilerin cevaplandırmak için çaba sarf edildiği,

¹²⁹⁰ Erul, 443.

¹²⁹¹ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 303.

¹²⁹² Yücel, 33.

¹²⁹³ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 303.

¹²⁹⁴ Yücel, 33.

¹²⁹⁵ Arif Ulu, *Tabiunun Sünnet Anlayışı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015, 292.

¹²⁹⁶ Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, 80.

sahabe ile tebe-i tabiin arasında bir geçiş dönemidir. Ayrıca bu dönemde, sahabe döneminin son zamanlarında ortaya çıkan itikadi problemlerin tartıřıldığđ ve taraftar bulduğu bir dönem olmuştur.¹²⁹⁷

Sahabe döneminde olduğu gibi, tabiin döneminde de hadislere yaklaşım genel olarak, zahiri yaklaşım ve fikhî/içtihadi yaklaşım şeklinde iki şekilde olmuştur. Zahiri yaklaşımda olanlar, genelde Raslullh (s.a.s.) ve sahabeden gelen görüşlerin dışına çıkmamışlardır. Bütün sorunların, bu kapsamda czlebileceğini dşnddkleri için farklı yorum ve içtihatlara gerek olmadđđını savunmuşlardır. Buna karşı, fikhî/içtihadi yaklaşım sahibi olanlar da rivyetlerin, değişen zaman ve şartlara göre yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır.¹²⁹⁸

Bu dönemde, özellikle ehl-i bid’at olarak ifade edilen grupların artması sebebiyle, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması daha da önemli bir hal almış olup, savunmacı bir hadis yorumculuğu başlamıştır. Bu sebeple, yanlış anlaşılan hadisler, tahsis ve tevil edilmiştir. Resmi tedvin çalışmasının öncüsü İbn şihb ez-Zühri (. 124/742), hadis tedvini yanında bazı hadisleri yorumlama yoluna gittiği gibi¹²⁹⁹ ayrıca dönemin Kaderiyye anlayışıyla da mücadele etmiştir.¹³⁰⁰

Sahabe, mteşabihat gurubuna giren nasları araştırma ve yorumlama ihtiyaı duymadıđđı gibi bu hususta, gündem oluşturmamış veya gündem oluşturulmasına müsaade etmemiştir.¹³⁰¹ Ancak süreç içerisinde toplumun çok boyutlu değişim sürecine girmesi ve kültürel etkileşimlerin artmasıyla, müteşabih nasların tartışılması ve yorumlanması gündem olmuştur. Bu çerçevede kelm ekoller ve itikadi fırkalar oluşmaya başlamıştır.¹³⁰² Bu fırkaların oluşturdukları gündem ve soru işaretleri toplumda karşılık bulmuş, sahabe döneminde sorun olmayan yoruma açık naslar, sorun olarak tartışılmaya

¹²⁹⁷ Tekineş, 78.

¹²⁹⁸ Ulu, 225.

¹²⁹⁹ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet et-Tahavi, *şerhu Muşkili’l-Asar*, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 1994, 2II, 135-136.

¹³⁰⁰ Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne’l-Fırak*, Mektebetu İbn Sina, Kahire 1037, 363.

¹³⁰¹ Osman Bodur, “Mteşbih yetlerin Yorumu Kapsamında İbn Frek’in Tefsri”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis, 17 (30), 214, 135-156.

¹³⁰² Yusuf şevki Yavuz, “Mteşbih”, *TDV İslm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 204-207.

açılmıştır. Ayrıca İslâm toplumuna giren ve zındık olarak isimlendirilen İslâm düşmanları da bu süreci sabote etmek için çaba içerisinde olmuşlardır.¹³⁰³

Akılcılık adı altında başlayan bu süreçte, her şeyi akla indirgeme çabasına dönüşmüştür. Özellikle Mutezili alimlerin oluşturdukları gündem etkili olmuş, her konuda soru işareti oluşturmak için çaba göstermişler ve hadislerle yönelik ithamlarda bulunmuşlardır. Bu dönemin alimleri, özellikle itikadi konularda gündeme taşınan görüşlere iltifat etmemiş, akli delillerle de cevap verme ihtiyacı duymamışlardır. Tedbir olarak da bunlardan uzaklaşma ve bunları dinlememe tavsiyesinde bulunmuşlardır.¹³⁰⁴

3.3. TECRÎD-İ SARÎH TERCÜMESİ VE ŞERHİ

İmam Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan birisi de değişik yöntemlerle eseri kısaltıp ihtisâr etmek şeklinde olan “tecrîd” türü eserlerdir. Hicrî 9. asır muhaddislerinden Yemenli Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin kaleme aldığı “et-Tecrîdü's-Sarîh” bu çalışmalardan biridir.

Bu başlık altında Buhârî'nin hayatı ve eseri “*Sahihi Buhârî*” ile Zebîdî'nin hayatı ve eseri “*et-Tecrîdü's-Sarîh*” genel hatlarıyla ele alınmıştır. Ayrıca Cumhuriyet Dönemi'nde bu eseri tercüme ve şerh eden Ahmed Naim ile Kâmil Miras'ın hayatlarına da genel hatlarıyla değinilmiştir. Bu başlık altında ele alınan diğer bir konu da Ahmed Naim ve Kâmil Miras'ın tercüme ve şerhte kullandıkları metottur.

3.3.1. Buhârî'nin Hayatı ve Sahihi Buhârî

Bu başlık altında Buhârî'nin Hayatı ve Sahihi Buhârî adlı eseri genel hatlarıyla değerlendirilecektir.

3.3.1.1. Buhârî'nin Hayatı

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, 13 Şevval 194 (20 Temmuz 810) Cuma günü Buhara'da doğdu.¹³⁰⁵ Buhârî henüz çocukken vefat eden

¹³⁰³ Ebu Zehra, 23.

¹³⁰⁴ Bkz. Tekineş, 78-83.

¹³⁰⁵ Cemâleddîn el-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, Beşşar Avvâr Ma'rûf (Thk.), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1413/1992, XXIV, 438.; Muhammed Mustafa el-A'zamî,

babası İsmail, Malik b. Enes ve Abdullah b. Mübârek gibi alimlerden hadis öğrenmiş ve İbn Hibban onu, “Kitab’s-Sikat” adlı eserinde hadis ravisi olarak zikretmiştir. Annesi tarafından yetiştirilen Buhârî, Annesi ve abisi Ahmed ile birlikte hacca gitmiştir. Buhârî ilim talep etmek için Mekke’de kalmıştır.¹³⁰⁶

Buhârî, henüz dokuz-on yaşlarındayken kendisine hadis ezberlemesi ilham edildiğini söylemiştir. Daha sonra on bir yaşındayken hadis tahsili için derslerine katıldığı hocası ed-Dahili ve diğerlerinin hatalarını düzeltmeye başlayınca dikkatleri üzerine çekmiştir.¹³⁰⁷ On altı yaşına geldiğinde İbnü’l-Mübârek ve Vekî ‘b. Cerrâh’ın kitaplarını ezberlemiş ve Ehl-i Rey’in görüşlerini öğrenmiştir. Sonra da annesi ve kardeşiyle birlikte hacca gitmiştir. 210 senesinde on iki yaşındayken hayatının ilk yolculuğunu bu şekilde yapmıştır. Annesi ve kardeşi Buhara’ya geri dönmüş ancak kendisi ilim tahsili için Mekke’de kalmıştır.¹³⁰⁸

Ayrıca Buhârî, ilim ve hadis öğrenmek için Şam’a, Mısır’a, iki defa Cizre’ye, dört defa Basra’ya gitmiştir. Altı senede Hicaz’da kalmıştır. Hadisçilerle birlikte de devalarca Kûfe ve Bağdat’a gitmiştir.¹³⁰⁹ Görüldüğü üzere Buhârî sürekli olarak ilim merkezlerine “rihle” yolculukları yapmıştır.¹³¹⁰ Bu şekilde hem İslâm coğrafyasını hem de ilim ve fikir hareketlerini yerinde görmüştür. Bu durum, sağlam bir ilmi altyapısının oluşmasına sebep olduğu gibi farklı fikir ve düşünceleri de doğru bir şekilde mukayese etme imkânı sağlamıştır. Nitekim bu birikim, ravileri değerlendirme konusunda önemli katkılar sunmuştur.

Buhârî, sadece hadis ehli olan 1080 kişiden hadis yazdığını söylemiştir. Hadis aldığı tabakanın en üst kısmında Tabiin gelmektedir. Bu hususta da şunu söylemiştir: “Kişi kendisinden üstün, kendi seviyesinde ve kendisinden aşağıda olandan hadis yazmadıkça

“Buhârî, Muhammed b. İsmâil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 368-372.

¹³⁰⁶ Muhammed Cemaludin el-Kasimi ed-Dımeşki, *Heyatu’l-Buhârî*, Mahmud el-Arnâvud (Thk.), Daru’n-Nefais, Beyrut 1992, 13-14.

¹³⁰⁷ Bir gün hocası bir hadis rivâyetinin senedini okurken, Süfyan Ebu Zübeyr’den o da İbrahim’den rivâyet etti deyince, Buhârî müdahale ederek Zübeyr’in İbrahim’den rivâyetinde bulunmadığını söyleyince hocası kendisini azarlamıştır. Buhârî de rivâyetin aslı kendinde ise bakmasını istemiştir. Bunun üzerine rivâyetin aslına bakan ed-Dahili, Buhârî’nin haklı olduğunu görmüş ve kalem isteyerek düzeltmiştir. (Dımeşki, 15.)

¹³⁰⁸ A‘zamî, 368.

¹³⁰⁹ Mizzî, 431.; A‘zamî, 368.

¹³¹⁰ Hüseyin Yazıcı, “Seyahatnâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII, 9-11.

tam olarak hadisçi olmaz.”¹³¹¹ Buhârî’den hadis alımı ise henüz on sekiz yaş civarındayken başlanmış ve çok sayıda kimse ondan hadis rivâyet etmiştir.¹³¹²

Buhârî, ilme büyük bir değer vermesine ve ilim talep eden herkese bildiğini söylemesine rağmen devlet adamlarına karşı mesafeli durmuştur. Bu hususta gelebilecek riskleri göze alarak saraylara yapılan daveti kabul etmemiştir. Nitekim Horasan Valisi Hâlid b. Ahmed ez-Zühlî ona birini göndererek *el-Câmi ‘u’s-şahîh, et-Târîhu ‘l-kebîr* ve diğer eserlerini bizzat kendisinden dinlemek istediğini bildirince, Buhârî bu talebi “*ilmi küçük düşürmeyeceğini, onu başkalarının ayağına götürmeyeceğini, gerçekten arzu ediyorsa, hadis okuttuğu mescide -veya evine- gelmesini, bunu da istemiyorsa hadis okutmasını yasaklayabileceğini*” söyleyerek reddetmiştir.¹³¹³ Bununla birlikte Rasûlullâh’ın (s.a.s.), “*Kendisine sorulan şeyi öğretmekten kaçınan kimsenin ağzına ateşten gem vurulacağını*” beyan eden hadisi de zikrederek, ilmi kimseden esirgemediğini de iletmiştir. Benzer şekilde, Buhara valisinin kendi çocuklarına özel ders vermesi yönündeki talebini de ilmi belli insanlara tahsis edemeyeceği gerekçesiyle kabul etmemiştir. Bunun üzerine vali, Buhârî’nin Ehl-i sünnet görüşüyle uyuşmayan fikirlere sahip olduğunun yayılmasını istemiştir. Sonra da bu iddiaya dayanarak onu Buhara’dan sürmüştür.¹³¹⁴ Bunun üzerine Buhârî Semerkant’a gitmek için yola çıkmıştır. Semerkant’a 3 mil uzaklıkta bulunan Hartenk kasabasındaki akrabalarını ziyaret esnasında hastalanmış ve Semerkant’a gidememiştir. 256 yılının Ramazan Bayramı gecesi vefat etmiş, ertesi gün (1 Eylül 870 Cuma) orada toprağa verilmiştir.¹³¹⁵

Buhârî şahsiyet olarak orta boylu, zayıf ve ince bir yapıya sahiptir. Kaynaklarda birçok güzel hasletlerinden bahsedilen Buhârî’nin az konuşan, başkalarının sahip olduğu şeylere haset etmeyen, yemeye ve içmeye düşkün olmayan, cömert, dünya malına rağbet

¹³¹¹ Dimeski, 16.

¹³¹² Firebrî (ö. 320/932) ondan el-Câmi‘u’s-Sahîh’i doksan bin kişinin dinlediğini söylemiştir. Çeşitli şehirlerde icra ettiği ders meclislerinde binlerle ifade edilen dinleyici bulunduğu da rivâyet edilmiştir. (A‘zami, 368-372). Ondaki ilim alan ve rivâyette bulunan talebeleri arasında Müslim (ö. 261/875), Ebû Zûr‘a er-Râzî (ö. 264/878), Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), Sâlih Cezere (ö. 293/906), Nesefî (ö. 295/908), Firebrî (ö. 320/931), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Huzeyme (ö. 311/922) zikredilebilir. (Hüseyin K. Ece, *Buhârî*, Beyan Yayınları, İstanbul 1998, 83-84.)

¹³¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beşar Avad Ma‘ruf (Thk.), Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beirut 2001, II, 356.

¹³¹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A‘Lâmi’n-Nübelâ*, Şuayb el-Arnâvud (Thk.), Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1983, XII, 463-464.

¹³¹⁵ A‘zami, 369.

etmeyen ve yardım sever¹³¹⁶ gibi özelliklerinden bahsedilmiştir. Buhârî, dünya işleriyle pek meşgul olmamıştır. Bu meşguliyetle kurtulmak için çarşı pazar işini tuttuğu kişilere yaptırtmıştır. En meşhur hasletlerinden birisi de hafızasının çok kuvvetli oluşudur. Yazmadan ezberlediği hadisleri günler sonra hiçbir hata yapmadan okuduğuna birçok defa şahitlik edilmiştir. İnsanları hayran bırakacak bu özelliği birçok rivâyete konu olmuştur.¹³¹⁷

Buhârî'nin kâtibi Muhammed b. Ebû Hâtim, Buhârî'nin ok atmayı çok sevdiği ifade etmiştir. Ayrıca özellikle ahlâkî beyitler içeren şiirlerde yazmıştır. Buhârî'yi yakından tanıyan alimlerin onu takdir eden birçok ifadeleri olmuştur.¹³¹⁸

Buhârî'nin ilmi bağlamda kazandığı bu şöhreti, kendi döneminden itibaren devam edegelmiştir. Özellikle hadis merkezli ilmi kişiliği, genel kabul görmüş ve süreç içerisinde otoriteye dönüşmüştür. Özellikle hicri ilk üç asırda hadis sahasında tedvin edilen birikimi, sahih hadisler bağlamında bir araya getiren ilk kişi¹³¹⁹ olması farklı olmasını sağlamıştır. Bu sonuç, Buhârî'nin hadis ilmine çok boyutlu vakıf olmasından kaynaklanmıştır.

Hadislerin temelini oluşturan ve sahihlik kriterlerinin ilk basamağı olan Rical bilgisinin¹³²⁰ yanında, hadislerde ince kusur olarak ifade edilen “ilel” bilgisi onu farklılaştırmıştır.¹³²¹ Bununla birlikte “sahih” hadis kriterlerini belirleme noktasında diğer alimlerden ayrılarak kendine has bir metot kullanmıştır. Bu kriterlerin en belirgin

¹³¹⁶ 25.000 dirhem alacaklı olduğu birine karşı gösterdiği müsamaha dikkat çekicidir. Uzun zamandan beri borcunu ödemeyen bu şahıstan bazı idareciler vasıtasıyla alacağını tahsil etmesini tavsiye edenlere, “Ben onlardan yardım istersem onlar da benden işlerine geldiği gibi fetva vermemi isterler; dünya için dinimi satamam” demiştir. Fakat bazı dostları ona rağmen bu konuyu yöneticilere söylediler. Buhârî bunu haber alınca ilgililere mektup yazarak borçluya bir kötülük yapılmamasını istedi ve onunla her yıl kendisine 10 dirhem ödemek üzere anlaşma yaptı. (A‘zamî, 369.)

¹³¹⁷ Yazdığı hadislerin kitaplarda kalmayıp onları hâfızasına nakşettiğini gösteren en iyi örneklerden biri Bağdat’ta verdiği imtihandır. İbn Adî’nin rivâyetine göre, Buhârî’nin Bağdat’a geldiğini duyan muhaddisler 100 hadisin sened ve metinlerini birbirine karıştırarak bunları on kişiye verdiler ve onlara Buhârî toplantı yerine gelince bu hadisleri sırayla sormalarını söylediler. Bu on kişi tesbit edilen hadisleri çeşitli İslâm ülkelerinden gelmiş olan muhaddislerin huzurunda okuyarak bunların mahiyeti hakkında bilgi istediler. Buhârî onlara bu hadislerin hiçbirini okunduğu şekliyle bilmediğini belirttikten sonra, ilk soruyu yöneltten kimseden başlayarak, sordukları hadislerin sened ve metinlerinin doğrusunu her birine ayrı ayrı söyledi. Buhârî hakkında tereddüd olanlar onun nasıl bir hâfıza gücüne ve ne kadar geniş bir hadis kültürüne sahip olduğunu gördüler. (Zehebî, 453.)

¹³¹⁸ Dimeşki, 21-23.

¹³¹⁹ Ekrem Ziya Umeri, *Hadis Tarihi*, (Çev.: İsmail Kaya), Esra Yayınları, Konya 1990, 32.

¹³²⁰ Muhammed İzzuddîn Selâm, “Buhârî’nin Ricâlî”, (Çev.: Mustafa Taş), Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (18), 2017, 259-263.

¹³²¹ Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbeli, *Şerhu İlel’i-Tirmizi*, Nureddin İtr (Thk.), Daru’l-Melah, I, 224.

olanlarından bir tanesi, ravilerin hem aynı zamanda yaşamaları hem de birbirleriyle uzun görüşme şartını getirmiş olmasıdır.¹³²² Nitekim Buhârî'nin sürekli sahada gezen bir alim olması koyduğu bu kritere kendisinin de hassas bir şekilde uyduğunu göstermiştir.

Yazmış olduğu *el-Câmi 'u's-şâhîh* bir boyutuyla fıkıh tabanlı bir hadis kitabı özelliği taşımaktadır. Hem kendi fikhî görüşlerini bab başlıklarında göstermiş hem de sahih hadisleri bu başlıklar altında derç etmiştir. Genel olarak dönemin cari olan ilmi teamüllere göre eserini yazarken hangi kriterleri esas aldığını metodolojik olarak belirtmemiştir. Kullandığı kriterler, daha sonra eser tetkiki tekniğiyle çıkarılmıştır. Bununla birlikte İbn Ebû Leylâ ve benzerlerinden hadis almadığını belirtirken, onların “saduk” olduğunu ancak sağlam ile çürük rivâyetleri birbirinden ayıramadıklarını ifade ederek kullanmış olduğu kriteri de beyan etmiştir.¹³²³

Bu şekilde çıkan sonuçlara bakıldığında, Buhârî'nin öncelikle dikkatli bir şekilde veri toplama sürecine girdiği görülmüştür. Kendi ifadesiyle, birinden hadis alırken önce ismini, künyesini, nisbesini ve hadisi nasıl aldığını mutlaka sorduğunu belirtmiştir. Bu şekilde elde ettiği rivâyetleri, belirlemiş olduğu kriterlere uygun görürse rivâyet ettiğini, aksi taktirde onun kendi şeyhinden aldığı rivâyetin aslını gördükten sonra aldığını söylemiştir. Nitekim talebeleri, Buhârî'nin kitap yazarken öncelikle titiz bir şekilde veri topladığını, sonrasında bu titizliğini çalışmayı bitirene kadar devam ettirdiğini ifade etmişlerdir. Buhârî'nin bütün hitaplarını üçer defa yazdığını¹³²⁴ söylemesi bu titizliğini bir işarettir.

Buhârî, ilim ahlakı gereği kendisine bildirilen hatalarını da düzeltmiştir. İlk ele aldığı eserlerden olan *et-Târîhu'l-kebîr*'de bazı hataları tespit eden Ebû Zür'a er-Râzî, bunun üzerine *Beyânü ḥaṭa'i Muḥammed b. İsmâ'il el-Buhârî fî Târîhih* adlı eserini

¹³²² İlyas Canikli, “Buhârî'nin Hadis İlimine Getirdiği Bazı Özgün Yaklaşımlar” *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14 (1), 2022, 166-183.

¹³²³ A'zamî, 368-372.

¹³²⁴ Bizzat Buhârî'nin bütün kitaplarını üçer defa yazdığını söylemesi (Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Taghîku't-Ta'lik*, Said el-Kazefi (Thk.), el-Mektebü'l-İslâmî-Dar Ammar, Beyrut 1985, V, 418), onun eserlerini yazdıktan sonra talebelerine okuttuğunu, bu sırada bazı konuları ilâve edip bazılarını çıkardığını, daha sonra eserini ikinci ve üçüncü defa aynı şekilde okutup tashih ettiğini göstermektedir. Nitekim bazı kitaplarının farklı nüshalarında bunu görmek mümkündür. (A'zamî, 368-372.)

kaleme almıştır.¹³²⁵ Daha sonra ki nüshaların birinde bahsedilen hatlardan bazılarının olmadığı görülmüştür.¹³²⁶

Buhârî'nin eleştirildiği konulardan birisi de rivâyetteki titizliğine rağmen çoğu, kendi hocası olan bazı zayıf râvilerden hadis almış olmasıdır. Müslim'in kendilerinden rivâyeti terk ettiği ancak Buhârî'nin hadis aldığı muhaddislerin sayısı 435'tir. Bunlardan zayıflıkları sebebiyle tenkit edilenlerin sayısı seksen kadardır. Bu durum, Buhârî'nin bu muhaddislerle bizzat görüştüğü, rivâyetlerinin gözden geçirildiği ve onların hadislerini genel olarak da bir konuyu desteklemek için kullanıldığı ifade edilmiştir.¹³²⁷

Buhârî'nin başat eseri *el-Câmi 'u's-şahîh*¹³²⁸ olmakla birlikte, bu eserin ortaya çıkmasında en büyük rolü oynayan, rical bilgisi içerikli ve ilk yazdığı eser olan *et-Târîhu'l-kebîr*¹³²⁹, in de büyük bir önemi vardır. Bunlarla birlikte yine ravi içerikli olup *et-Târîhu'l-kebîr* bağlamında şekillenen, *et-Târîhu'l-evsať*, *et-Târîhu's-şagîr*¹³³⁰, *Kitâbü'd-Du'afâ'i's-şagîr*, *Kitâbü'l-Künâ*,¹³³¹ *et-Târîh fî ma'rifeti ruvâti'l-hadîs* ve *naķaleti'l-âsâr ve temyîzi şikâtihim min du'afâ'ihim ve târihi vefâtihim*, *et-Tevârîh* ve 'l-

¹³²⁵ Süleyman Doğanay, “İbn Ebî Hâtim'in Bazı Ravilerin Tefrîk'i Bağlamında Buhârî'ye Yönelik Tenkidleri”, *bilimname*, (33), 2017, 7-34.

¹³²⁶ Buhârî'nin talebelerinden Muhammed b. Süleyman b. Fâris ed-Dellâl'in aynı esere ait nüshasını gören Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Zür'a ile İbn Ebû Hâtim'in sözünü ettikleri hatalardan bazılarının bu nüshada yer almadığını tesbit etmiştir. Aynı şekilde Hatîb el-Bağdâdî'nin *Muvazẓıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrîk* adlı eserinde işaret ettiği bazı hataların Buhârî'nin talebelerinden Muhammed b. Sehl b. Kürdî'nin rivâyet ettiği nüshada bulunmadığı görülmektedir. Bu sonuncu nüshanın, *et-Târîhu'l-kebîr*'in Buhârî tarafından üçüncü defa tashih edilmiş nüshalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. (A'zamî, 368-372.)

¹³²⁷ Ataullah Şahyar, “Sahîhu'l-Buhârî'de Mutâbi' Hadisler ve Mutâba'atın Amaçları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 12 (1), 2014, 61-77.

¹³²⁸ Buhârî, halk arasında *Şahîh-i Buhârî* diye şöhret bulan bu eseri 600.000 kadar hadis arasından seçerek on altı yılda meydana getirdiğini, her bir hadisi (veya babı) yazmadan önce mutlaka boy abdesti alarak iki rek'at namaz kıldığını söylemiştir. (Bağdâdî, II, 326-327). Eserini Buhara'da yazmaya başlamış, çalışmasına Mekke, Medine ve Basra'da devam etmiştir. Yeryüzünde hiçbir esere gösterilmeyen bir ihtimama mazhar olan ve İslâm dünyasında üzerine yüzlerce inceleme ve şerh kaleme alınmış bulunan *el-Câmi 'u's-şahîh*, İstanbul, Mısır, Hindistan ve Avrupa'da birçok defa basılmıştır. (A'zamî, 368-372.)

¹³²⁹ Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh*'ten önce yazdığı bu kitap sahasının ilk eserlerinden biri olup burada ashtan kendi şeyhlerine gelinceye kadar 13.000'e yakın râvinin güvenilirlik derecesini tesbit etmiştir. *et-Târîhu'l-kebîr* Haydarâbâd'da Dârü'l-maârifî'l-Osmâniyye tarafından dört büyük cilt (sekiz cüz) halinde basılmıştır (1361-1364). Ayrıca Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye ve Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye tarafından eserde geçen şahısların ve hadislerin fihristi hazırlanarak Beyrut'ta iki cilt halinde yayımlanmıştır (1407/1987). (Cemal Ağırman, “et-Târîhu'l-Kebîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 89-90.)

¹³³⁰ Râvileri *et-Târîhu'l-kebîr*'deki gibi alfabetik olarak değil vefat tarihlerine göre ele almakta ve onlar hakkında diğer eserlerinde rastlanmayan bilgiler vermektedir. (A'zamî, 368-372.)

¹³³¹ *et-Târîhu'l-kebîr*'i tamamlayıcı mahiyette olan bu eser, isimlerinden çok künyeleriyle tanınan 1000 kadar râvi hakkında kısa bilgiler vermektedir. (Mücteba Uğur, “Esmâ ve Künâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 419-420.)

ensâb, rical içerikli eserlerle birlikte ahlak hadislerini ihtiva eden *el-Edebü'l-müfred*¹³³², Mihne olaylarının oluşmasına sebep olan “halku'l-Kuran” konusunu ihtiva eden *Halku ef'âli'l-ibâd*¹³³³ ve fıkıh konularını ihtiva eden *Ref'u'l-yedeyn fi's-şalât*¹³³⁴ ile *Kitâbü'l-Kırâ'e hâlfe'l-imâm*¹³³⁵ gibi eserler kaleme almıştır. Bunlarla birlikte farklı konuları ihtiva eden birçok eseri daha yazmıştır.

3.3.1.2. Sahihi Buhârî

Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahih* veya *Şaḥîḥu'l-Buḥârî* diye meşhur olan eserinin tam adının “*Câmi'u'l-müsnedü's-şahîḥu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi vesellem ve sünenihî ve eyyâmih*” şeklinde olduğunu belirten Nevevi'ye karşı İbn Hacer ise “*el-Câmi'u's-şahîḥu'l-müsned min ḥadîsi Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi vesellem ve sünenihî ve eyyâmih*” şeklinde bir terkiple kayda geçmiştir.¹³³⁶

Kitabın ismi bir yönüyle de özelliklerini barındırmaktadır. “el-Cami” kelimesi bütün konuları ihtiva eden cami türü bir eser olduğunu, “es-Sahih” kelimesiyle sadece sahih hadisleri topladığını, “el-Müsned” sözcüğü ise isnadı kopuk olmayan müsned hadisler ihtiva ettiğini göstermiştir. “el-Muhtasar” ise sıfat olup bütün sahih hadisleri değil, Buhârî'nin şartlarına uyan ve özlü hükümleri ihtiva eden kısmını aldığını gösterir denilmiştir.¹³³⁷

Şaḥîḥu'l-Buḥârî, Hadis Tarihinin altın çağı olarak ifade edilen hicri III. (IX.) asır tasnif döneminde,¹³³⁸ sadece sahih hadisleri ihtiva eden ilk eser özelliğini taşımaktadır. Buhârî, hocası İshak b. Râhûye'nin sadece sahih hadisleri ihtiva eden bir esere ihtiyaç

¹³³² *el-Câmi'u's-şahîḥ*'te bulunmayan güzel ahlâka dair bazı hadisleri de ihtiva eden ve 644 bab içinde 1322 hadisi toplayan eserdir. (A'zamî, 368-372.)

¹³³³ Kulların diğer fiilleri gibi Kur'an'ı telaffuz edişlerinin de mahlûk olduğunu ortaya koymak maksadıyla yazılan eser Muhammed Şemsülhak el-Azîmâbâdî tarafından Delhi'de (1306), Ali Sâmî en-Neşşâr ile Ammâr et-Tâlibî tarafından *Akâ'idü's-selef* adlı eser içinde (1970), daha sonra müstakil olarak Beyrut'ta (1404/1984) yayımlanmıştır. Eser, Yusuf Özbek tarafından *Hadîs-i Şerîfler Işığında İlâhî Kelâmın Müdâfaası* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1992). (Yusuf Şevki Yavuz, “Halku Ef'âli'l-İbâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 369-371.)

¹³³⁴ Namazda rükûa varırken ve rükûdan kalkarken tekbir almanın sünnet olduğuna dair olan eserdir. (A'zamî, 368-372.)

¹³³⁵ Ehl-i re'yin görüşlerinin aksine farz namazlarda imamla beraber cemaatin de Kur'an okumasının gerekli olduğunu ileri süren eserdir (Ece, 157.)

¹³³⁶ Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî li Muḥaddimeti Fethi'l-Bârî*, Heyet (Thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1379, I, 11.

¹³³⁷ Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, 238.

¹³³⁸ Yücel, *Hadis Tarihi*, 85.

olduğunu söylemesi üzerine, 600.000 hadis içerisinde sahihleri seçerek *el-Câmi 'u's-şahîh*'i on altı yılda telif etmiştir. Ancak eserin hacmi büyümesin diye bütün sahih hadisleri almamıştır.¹³³⁹ Buhârî, eserini tamamlayınca onu Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ali b. Medînî gibi hadis otoritelerine sunmuş onlar da dördü haricinde hadislerin hepsinin sahih olduğunu belirtmişlerdir.¹³⁴⁰

Şahîhu'l-Buhârî'yi ihtiva ettiği “kitab” “bab” ve “hadis sayısı” bağlamında tedkik eden muhakkikler farklı açılardan değerlendirerek farklı sonuçlara gitmişlerdir.¹³⁴¹ Buhârî, 289 hocasından rivâyette bulunurken, Cevzaki eserde 25.480 isnad zinciri tespit etmiştir. Eserdeki kitâb, bab ve hadis sayısının farklı şekillerde tespit edilmesinin sebebi, bazı babların kitâb kabul edilmesinden, bir hadisin bazan uzun bazan kısa olarak farklı yerlerde geçmesinden, iki ayrı isnadla rivâyet edilen hadislerin kimine göre bir, kimine göre iki rivâyet kabul edilmiş olmasından kaynaklanmış olabileceği gibi bazı nüshalar arasındaki farklar da bu değişik tespitlere yol açmıştır.¹³⁴²

Buhârî'nin fikhî görüşleri denildiğinde ilk akla gelen *el-Câmi 'u's-şahîh*'in “terceme”¹³⁴³ adı verilen bab başlıklarıdır. Buhârî herhangi bir mezhebe mensup olmadığı için fikhî görüşleri önem arz etmiştir.¹³⁴⁴ Buhârî, kriterlerine uyan sahih hadisler, fikhî görüşlerini belirttiği bab başlıkları altına yerleştirmiştir.¹³⁴⁵ Bu sebeple, bazen bir hadisi farklı bab başlığı altında zikretmiş ya da bir hadisi parçalara ayırmıştır.¹³⁴⁶ Buhârî'nin

¹³³⁹ İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî*, I, 8-9.

¹³⁴⁰ Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, Darü'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire 1993, IX, 54.

¹³⁴¹ *el-Câmi 'u's-şahîh*'i Firebrî'den rivâyet edenlerden Abdullah b. Ahmed el-Hamevî'nin sayımına göre eserde 108 kitâb, Kâtib Çelebi'ye göre ise 100 küsur kitâb, 3450 kadar bab bulunmaktadır. Muhammed Şerif Tokadî kitâb sayısının 68, bab sayısının 3730, Muhammed Fuâd Abdülbâkî ise kitâb sayısının 97, bab sayısının 3889 olduğunu söylemektedir. Eser üzerinde geniş bir fihrist hazırlayan Abdullah b. Muhammed el-Guneymân'a göre eserde 91 kitâb, 3867 bab bulunmaktadır. İbnü's-Salâh'a göre eserde mükerrerleriyle birlikte 7275 hadis olup tekrarsız rivâyetlerin sayısı 4000, bunların içinde muttasıl senedle rivâyet edilenler ise 2602'dir. Ta'likler arasında bulunan merfû rivâyetleri de hesaba katınca tekrarsız muttasıl hadislerin sayısı 2761'i bulur. İbn Hacer'e göre ise eserde muallak ve mütâbî'lerin dışında mükerrerleriyle birlikte 7397 hadis, 1341 muallak rivâyet, 341 adet de mütâbî' bulunmakta, böylece hadislerin toplamı 9082'ye ulaşmaktadır. Bu rakama sahâbî ve tâbîî sözleri dahil değildir. (M.Yaşar Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 114-123.)

¹³⁴² Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, VII, 114-123.

¹³⁴³ Kitaplardaki ana bölüm *kitab* ve alt bölüm *bab* başlığı; hadis metnini sırayla birbirine nakletmiş olan ravilerin isimlerinden oluşan ravi zinciri, *sened*; bir kimsenin hayat hikayesi, özgeçmişi, tercüme-i hal; içinde aynı senede sahip olan hadislerin toplandığı kitap. (Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 319-320.)

¹³⁴⁴ Ece, 152.

¹³⁴⁵ Erdinç Ahatlı, “Terceme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 483-484.

¹³⁴⁶ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (6. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2008, 81.

fikhî görüşlere önem verdiğinin bir göstergesi de oluşturduğu bab başlığına uygun sahih hadis bulamadığında âyetleri, ta'lik hadisleri, sahabe, tabiin ve meşhur imamların görüşlerini tercemede zikretmiştir. Tercemelerde kesinlik ifade eden kalıplar kullandığında rivâyetin güvenli, meçhul siga kullanıldığında zayıf olduğunu gösterir. Bu sebeple, tercemeler üzerinden Buhârî'ye atıfta bulunduğu zaman, bunun belirtilmesi gerekir ki yanlış anlaşılmaya sebep verilmemiş olsun. Buhârî, kesinlik ifade etmeyen fikhî bir konunun bab başlığını soru işaretiyle, çokça ihtilaf barındıran bir konuysa “bâbü mâ yüzkerü fi...” şeklinde müphem bir ifadeyle göstermiştir. Eğer bab başlığı altında herhangi bir hadis zikredilmemişse, bu konuda güvenilir hadislerin olduğuna işaret etmiştir.¹³⁴⁷

Buhârî'nin bab başlıklarında dikkat çeken ve tenkit edilen hususların başında “ta'likler”¹³⁴⁸ gelmektedir. Çünkü ta'likler kusurlu hadis kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak Buhârî, eserin kısa ve özlü olması için ta'likleri kullanmıştır. Bu ta'liklerin sayısının 1341 olduğu tespit edilmiştir. Bunların 160'ının senedleri başka bablarda muttasıl olarak verilmiştir.¹³⁴⁹

Buhârî'nin eleştiri aldığı diğer bir konu da tekrarlardır. Birden fazla hüküm ihtiva eden bir hadis, farklı isnadla ilgili olduğu konuda tekrarlanmıştır. Böylece hadisin ihtiva ettiği bütün hükümlerden istifade edilmiştir.¹³⁵⁰ Mesela “Kitâbü'l-İstisâ” da geçen bir hadis, içerdiği farklı hükümlerden dolayı farklı on bir bab başlığı altında tekrarlanmıştır. Bunlar 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 24 numaralı bablardır.¹³⁵¹

¹³⁴⁷ Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, VII, 114-123.

¹³⁴⁸ Bir senedin baş tarafından bir veya birden çok râvinin adını zikretmeyip sadece ilk râvisinin adını vermektir. (Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 309.)

¹³⁴⁹ İbn Hacer, *el-Câmi 'u's-şahîh*'teki bütün muallak rivâyetlerin muttasıl senedlerini *Taghliku't-ta'lik* adlı eserinde toplamıştır. Beş ciltlik bu hacimli eserde *el-Câmi*'in tertibi üzere merfû, mevkuf ve maktû bütün ta'likler ile Buhârî'nin “Tâbeahû fülân” veya “Revâhû fülân” diyerek bir kısmını verdiği senedlerin muttasıl rivâyetlerini tesbit etmiş ve bunların sahih, hasen veya zayıf olduklarını da belirtmiştir. Sahasının bu en önemli kitabını yine İbn Hacer önce *et-Teşvîk ilâ vaşli'l-mühim mine't-ta'lik* adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bunu da *et-Tevfîk li-vaşli'l-mühim mine't-ta'lik* adıyla ikinci defa ihtisar etmiştir. Bu sonuncu eserde Buhârî'nin *el-Câmi*'in herhangi bir yerinde senedini vermediği adı geçen 160 hadisin tam senedlerini zikretmiştir. Bu eseri *Hedyü's-sârî*'nin dördüncü faslında da özetlemiştir. (Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, VII, 114-123.)

¹³⁵⁰ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 82.

¹³⁵¹ Hz. Peygamber'in bir yahudiye zırhını rehin bırakarak ondan yiyecek satın almasını on yerde, Hz. Âişe'nin Berîre'yi satın alıp kölelikten kurtarması olayını, ihtiva ettiği çeşitli hükümler sebebiyle, muhtelif bölümlerde yirmi ikiden fazla yerde zikretmiştir. En fazla tekrarladığı rivâyet bu Berîre hadisidir. Bir hadisi aynı senedle iki yerde rivâyet etmesi ise pek nâdir olup bunların sayısı yirmi üçtür. (Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, VII, 114-123.)

Buhârî'yi diğer muhaddislerden farklı kılan diğer bir özelliği de şartlarıdır. Kitabın isim analizinde geçtiği üzere, hadislerin muttasıl bir isnadla rivâyet edilmesi Buhârî'nin önde gelen temel şartlarındanıdır. Bu şart, ravilerin birbirlerini uzun süre göreme şartıyla da Buhârî'yi diğer muhaddislerden ayırmıştır. Çünkü Müslim, aynı dönem şartını koşmakla birlikte, görüşme şartını koşmamıştır.¹³⁵²

el-Câmi' u'ş-şahîh gibi bir eserin yazılması kadar, daha sonraki nesillere aktarılması da önemlidir. Bu eseri, zamanında yaklaşık doksan bin kişi Buhârî'den dinlemesine karşılık, onu rivâyet edenlerin sayısı oldukça az olmuştur.¹³⁵³ Bunların en meşhur ve kabul görmüş olanlarının başında Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf b. Matar el-Firebrî olup, hocasından iki defa dinlemiştir. Daha sonra Firebrî'den başta İbnü's-Seken diye tanınan Ebû Ali Saîd b. Osman el-Mısırî olmak üzere birçok talebesi rivâyet etmiştir. Firebrî nüshası, üçüncü kademe de Ebû Zer el-Herevî ile kadın muhaddis Kerîme bint Ahmed tarafından devam ettirilmiştir. Ebû Zer nüshası, Firebrî'nin tanınmış üç talebesi Müstemlî, Hamevî ve Küşmîhenî'nin nüshalarını birleştirmesinden dolayı büyük bir şöhret sahibi olmuştur.¹³⁵⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*'de, Kirmânî de *el-Kevâkibü'd-derârî*'de bu rivâyeti kullanmışlardır. Bundan sonraki süreçte de birçok farklı nüsha meydana gelmiştir. Bunun üzerine Ali b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 701/1301) çeşitli rivâyetlerden istifade ederek sağlam bir nüsha oluşturmaya çalışmıştır.¹³⁵⁵

Buhârî ve eseri el-Câmi' u'ş-şahîh, İslâm dünyasında süreklilik arz eden bir şöhrete kavuşmuştur. Hadis Tarihi ve Hadis Edebiyatı içerisinde kendisine has bir tarih ve edebiyat oluşmuştur. Öyle ki *Şahîh-i Buhârî* hatimleri şeklinde gelenek oluşmuştur.¹³⁵⁶

¹³⁵² İlyas Canikli, "Buhârî'nin Hadis İlmine Getirdiği Bazı Özgün Yaklaşımlar", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 14 (1), 2022, 165-183.

¹³⁵³ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmiu'l-Uşûl li-Ehâdîsi'r-Resûl*, Abdülkadir el-Arnâvut (Thk.), Mektebet'ul-Hilvani, 1969, I, 186.

¹³⁵⁴ Bkz. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 82-84.

¹³⁵⁵ Yûnînî, Firebrî'den sonra çeşitli kollara ayrılarak kendisine kadar gelen nüshalardan birkaç rivâyeti birleştirenleri öncelikle ele almıştır. Bunlardan Ebû Zer nüshası için "he" (هـ), Asîlî için "sad" (ص), Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir ed-Dımaşkî için "şın" (ش) ve Ebû'l-Vakt için "zı" (ظ) rumuzlarını kullanmıştır. Kendi nüshasındaki bir kelime bu dört nüshadan hangisinde bulunuyorsa kelimenin üzerine o nüshanın rumuzunu, dördünde de bulunuyorsa "he, sad, şın, zı" harflerinin hepsini yazmıştır. Söz konusu kelimenin bulunmadığı nüshanın rumuzunun önüne "lâ" koymuştur. (Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", VII, 114-123.)

¹³⁵⁶ 1505 yılında Mısır sultanının bahçesinde kurulan büyük bir çadırdaki *Şahîh-i Buhârî* hatmi yapıldığını haber veren Mısırlı tarihçi İbn İyâs, daha önceki tarihlerde eserin sarayda okunduğunu, hatim merasiminin büyük sarayda yapıldığını, bu esnada kadınlara ve ileri gelen âlimlere hil'atler giydirilip keselerle bahşişler verildiğini, fakat sonraları hatmin Kale Camii'nde okunup sultanın huzurunda yapılan kısa bir merasimle bitirildiğini söylemektedir. (Ebû'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn)

Ayrıca Türkiye’de ilk Millet Meclisi’nin açılacağı zaman ülkenin her tarafında *Şahîh-i Buhârî* hatimleri yapılmıştır.¹³⁵⁷

Şahîh-i Buhârî’nin bu şöhreti doğal olarak baskılarına da yansımıştır. İstanbul, Kahire, Bulak, Hindistan ve Avrupa’da birçok defa basılan eserin en güvenilir ve kullanışlı baskısı, II. Abdülhamid’nin emriyle, Yûnînî nüshası esas alınarak kenarında diğer nüsha farkları gösterilen baskısı olmuştur.¹³⁵⁸ Ayrıca Fransızca, İngilizce ve Almanca gibi dillere tercüme edilerek basılmıştır.¹³⁵⁹

İslâm Dünyasında otorite kazanmış olan hadis eserlerini şerh etmek gelenek haline gelmiştir. Bunun bir yansıması olarak da İbn Haldûn’un “*birçok hocalarımızın el-Câmi’u’s-şahîh’i şerh etmek ümmet üzerine borçtur dediklerini duydum*”¹³⁶⁰ sözü meşhurdur. Kâtib Çelebi’nin zikrettiği şerh sayısı seksen iki olup daha sonraki süreçte de şerh ve benzeri çalışmalara bakıldığında 100’den fazla çalışma yapıldığı,¹³⁶¹ Kemal Sandıkçı’nın tespitine göre, irili ufaklı 200’den fazla şerh çalışması yapıldığı tespit edilmiştir.¹³⁶²

el-Câmi’u’s-şahîh üzerine yapılan ilk şerh Hattâbî (ö. 388/998) tarafından yazılmış olan *A’lâmü’s-sünen* olmuştur.¹³⁶³ Bu şerh çok ayrıntılı olmayıp, sadece zaruri görülen yerlerde açıklama yapılmıştır. el-Câmi’u’s-şahîh’in en meşhur şerhlerinin başında İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) yazmış olduğu *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şahîhi’l-Buhârî* adlı eseri gelmektedir. Öyle ki Şevkânî’den el-Câmi’u’s-şahîh’e bir şerh yazması istendiğinde, buna ihtiyaç olmadığını “Lâ hicrete ba’d-e’l-feth = Mekke fethinden sonra artık hicret yoktur” hadisiyle telmih yaparak tevriye de bulunmuştur.¹³⁶⁴

Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed b. İyâs, *Bedâiu’z-Zühûr fî vekai’i’d-Duhur*, Muhammed Mustafa (Thk.), el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitab, Kahire 1984, IV, 88.)

¹³⁵⁷ 21 Nisan 1920’de Hey’et-i Temsiliyye adına Mustafa Kemal imzasıyla 61. fırka kumandanı Refet Bey’e çekilen telgrafta, “Bi-mennihi’l-kerîm Nisan’ın 23. Cuma günü cuma namazını müteakip Ankara’da Büyük Millet Meclisi küşâd edilecektir” dendikten sonra, “yevm-i mezkûrun te’yîd-i kudsiyyeti için bugünden itibaren merkez-i vilâyette vali beyefendi hazretlerinin tertibiyle hatim ve Buhârî-i Şerîf tilâvetine bed’ olunacağı... mukaddes ve mecruh vatanımızın her köşesinde aynı suretle bugünden itibaren Buhârî ve hatemât-i şerîfe kıraatine şûrû edileceği” (Bkz. Nutuk, 332-333.)

¹³⁵⁸ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 84.

¹³⁵⁹ Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh”, VII, 114-123.

¹³⁶⁰ İbn Haldûn, II, 799.

¹³⁶¹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 85.

¹³⁶² Kemal Sandıkçı, “Sahîhu’l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Diyanet Dergisi*, 21 (1), 1985, 39-63.

¹³⁶³ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 85.

¹³⁶⁴ Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh”, VII, 114-123.

İbn Hacer'in bu şerhi, el-Câmi' u'ş-şahîh'i en kapsamlı şekilde ele alan bir özellik taşımaktadır. Kendi ifadesiyle yazımına h. 813'te (1410) başlanan eser,¹³⁶⁵ h. 842'de (1438) tamamlanmıştır. Aslında eserin ortaya çıkışı birkaç aşamada gerçekleşmiştir. İbn Hacer, öncelikle el-Câmi' u'ş-şahîh'te bulunan muallak hadisleri toplayan beş ciltlik *Tağlîku't-ta'lik* ile başlamıştır. Daha sonra müstakil olarak tek cilt halinde *Hedyü's-sârî* adı ile bir mukaddime yazmıştır.¹³⁶⁶ Bu mukaddime de Buhârî'nin kullandığı metodu açıklama ve eleştirileri cevaplama şeklinde savunmacı bir bakışla ele alınmıştır.¹³⁶⁷

Diğer önemli şerh ise, Aynî'nin (ö. 855/1451) kaleme almış olduğu *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* adlı eseridir. Bu eser de 1418'de yazılmaya başlanmış ve 1443'te bitirilmiştir. Aynî, ilk hadisin şerhinde kullandığı otuz maddelik metodunu ikinci hadisten itibaren azaltarak devam etmiştir.¹³⁶⁸ Hanefî mezhebinin bakış açısı esas alınarak yazılmış bu eserde, şafî mezhebine mensup olan *Fethu'l-bârî*'nin şarihi İbn Hacer'e isim vermeden eleştiriler yöneltmiştir.¹³⁶⁹

el-Câmi' u'ş-şahîh üzerine yapılan diğer bir çalışma da eserde ki hadislerden seçmelere yapılarak oluşturulan “muhtasarlar”dır. Bunların başında İbn Ebû Cemre'nin (ö. 699/1300) *Cem'u'n-nihâye* adlı çalışmasıdır.¹³⁷⁰ Diğer de çalışmamızın bağlamını teşkil eden ve Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî (ö. 893/1488) tarafından kaleme alınmış olan *et-Tecrîdü's-sarîh* adlı eserdir. Bu eser daha sonra Cumhuriyet döneminde, Babanzâde Ahmed Naim Bey (I-II. cilt 1346/1928, III. cilt 1984, 8. baskı) ile Kâmil Miras (IV-XII. cilt 1984, 8. baskı) tarafından Türkçe'ye çevrilerek şerh edilmiştir.¹³⁷¹

Yine farklı açılardan ve farklı konu başlığı altında el-Câmi' u'ş-şahîh üzerinde birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

¹³⁶⁵ Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *İntikâdü'l-i'tirâz fi'r-red 'ale'l-'Aynî fi şerhi'l-Buhârî*, Hamdî Abdülmecîd es-Silefî – Subhî es-Sâmerrâî (Thk.), Mektebetü'l-Hancı-Darü'l-Rüşd, Riyad 1993, I,7.

¹³⁶⁶ İbn Hacer, *İntikâdü'l-i'tirâz fi'r-red 'ale'l-'Aynî fi şerhi'l-Buhârî*, I, 7.

¹³⁶⁷ Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, VII, 114-123.

¹³⁶⁸ Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, VII, 114-123.

¹³⁶⁹ Ali Osman Koçkuzu, “Aynî, Bedreddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 271-272.

¹³⁷⁰ İsmail Lütfü Çakan, “Cem'u'n-Nihâye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, 346.

¹³⁷¹ Kandemir, “el-Câmiu's-Sahîh”, VII, 114-123.

3.3.2. Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin Hayatı ve et-Tecrîdü 's-Sarih'i

Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, 22 Ramazan 812'de (28 Ocak 1410) Yemen'in Kızıldeniz'den 25 km içeride ve Aden-Mekke yolu üzerinde bulunan Zebid şehrinde doğmuştur.¹³⁷²

Babası ile dedesi Sirâcüddin Abdülatîf b. Ebû Bekir, İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencilerinden olup dedesi Abdülatîf hadis ve nahiv alanında devrin ileri gelen Hanefî âlimlerindendir. Erken yaşlarda hadis öğrenimine başlayan Zebîdî 823'te (1420) kardeşiyle birlikte Taiz'de Nefisüddin Ebû Rebî 'Süleyman b. İbrâhim el-Alevî'den Buhârî'nin *el-Câmi 'u's-şahîh*'ini semâ, kıraat ve kısmen icâzet yoluyla okudu. Ders aldığı hocaları arasında muhaddis ve fakihler de bulunmaktadır.¹³⁷³ Ayrıca Zebîdî, Zebîd'e gelen İbnü'l-Cezerî, Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed el-Birşekî ve Ebü'l-Kâsım el-Uslukî gibi alimlerden istifade etti. Daha sonra da Taiz ve Zebid medreselerinde öğrenim gördü ve ardından bu medreselerde hocalık yapmıştır. Onun tanınmış talebeleri arasında Yemen tarihine dair eserleriyle bilinen ve İbnü'l-Esir'in *Câmi 'u'l-uşûl*'ünü *Teysîrû'l-vüşûl ilâ Câmi 'i'l-uşûl* adıyla ihtisar eden İbnü'd-Deyba'da vardır.¹³⁷⁴

Hadis, fıkıh, edebiyat, şiir ve tarih alanlarında tanınan Zebîdî'nin hadisçilik yönünün daha ağır bastığı görülmektedir.¹³⁷⁵ Nitekim o devrinin Yemen muhaddisi olarak tanınmıştır. Zebîdî, talebesi İbnü'd-Deyba'ın kaydettiğine göre 9 Rebûlâhir 893 gecesini (23 Mart 1488) Zebîd'de vefat etmiştir.¹³⁷⁶

Eserin tam adı “*et-Tecrîdü 'ş-şarih li-eḥâdîsi 'l-Câmi 'i 'ş-şahîh*”tir.”¹³⁷⁷ Tecrid türü eserler, belli bir usule göre kısaltılan eserleri ihtiva eder.¹³⁷⁸ Bu eserlerin; eserlerde zamanla eskiyen bilgileri çıkarmak, öğrenciler için kullanımı ve anlamayı sağlamak,

¹³⁷² İhsan Süreyya Sırma, “Zebid”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1978, XIII, 479-481.

¹³⁷³ Ebû Bekir b. Hüseyin el-Medenî ve oğlu Ebü'l-Feth Muhammed b. Ebû Bekir el-Medenî, Kādîlkudât Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb eş-Şirâzî, İbnü'l-Hayyât, Mâlikî âlimlerinden Takıyyüddin el-Fâsî gibi muhaddis ve fakihler de yer alır. (Hansu, “et-Tecrîdü's-Sarih”, XL, 251-252.)

¹³⁷⁴ Hansu, “et-Tecrîdü's-Sarih”, XL, 251-252.

¹³⁷⁵ Hüseyin Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm*, Kaynak Yayınları, İzmir 2007, 146-149.

¹³⁷⁶ Hansu, “et-Tecrîdü's-Sarih”, XL, 251-252.

¹³⁷⁷ Hüseyin Hansu, “et-Tecrîdü's-Sarih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 251-252.

¹³⁷⁸ Halit Özkan, “Tecrid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 249-250.

isnadları çıkararak eserin hacmini küçültmek, ayrıntılardan arındırarak vakit kazandırmak, tekrarları çıkarıp sıkıcılığı gidermek ve okuma kolaylığı sağlamak, herkese hitap edecek bir formata sokmak gibi faydaları vardır.¹³⁷⁹ Buhârî'nin, *el-Câmi 'u's-sahîh* adlı eserinin, Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî (ö. 893/1488) tarafından yapılan muhtasarına verilen addır.¹³⁸⁰

Zebîdî, bu eserini ele almadaki gayesini özetle şu şekilde ifade eder: “Hadislerin farklı bablarda tekrarı yapıldığından, hadisin hangi babda olduğunu bulmak çok çaba ve uzun zaman gerektirmektedir. Buhârî'deki hadislerin hepsi sahih olduğu bilindiği için maksadımız (bu tekrarlar içinde) hadisin aslını bulmaktır. Bunun için de hadisleri tekrarlarından tecrid ettim. Hadislere ulaşımı kolaylaştırmak için senedini hazfettim. Hadis ilk defa zikredildiğinde onu aldım. İkinci defa geldiğinde ise eğer faydası varsa ziyade kısmını zikrettim. Bazen de muhtasar hadis ikinci defa ziyadesiyle beraber daha geniş bir şekilde gelir ki ikincisini yazdım birincisini terke ettim. Sadece müsned ve muttasıl olan hadisleri zikrettim. Maktu' ve muallak olanları almadığım gibi, sahabe ve onlardan sonra gelenlerden, merfu hadisle ilişkisi olmayan ve içinde Rasûlullah'ın (s.a.s.) zikri geçmeyen, haberleri de almadım. Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in Beni Saide Sakifesi'ne yürüyerek gitmesi haberi gibi. Hadisin sadece sahabe ravisini Buhârî'deki aslına uygun zikrettim.”¹³⁸¹

3.3.3. Tecridi Sarîh'in Resmi Nitelikli Bir Çalışma Olarak Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Sosyolojik Dinamikler

Toplumsal değişimin çok yönlü gerçekleşmeye başladığı ve uzun savaşların sürdüğü Osmanlı son dönemi ile modernleşme çabalarıyla gerçekleşen siyasî, sosyal ve kültürel krizlerin sebep olduğu dinamikler, toplumun manevi hayatında da ciddi boşluklar ve sorunlar oluşturmıştır. Bu sorunlar, Batılılaşma hareketleriyle birlikte daha da artmış, mevcut medreseler oluşan soru ve sorunları çözmede yetersiz kalmıştır. Medrese dışında açılan modern eğitim kurumlarında okutulan Batı kaynaklı felsefî ve edebî tercümeler, bu eğitim kurumlarında yetişenlerin dinden uzaklaşmasına hatta dine karşı olumsuz bir

¹³⁷⁹ Özkan, XL, 249-250.

¹³⁸⁰ Hansu, “et-Tecridü's-Sarîh”, XL, 251-252.

¹³⁸¹ Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-Sarîh li-Ehâdîsi'l-Câmi 'i's-sahîh*, el-Metbea' el-Ezheriyye, Mısır t.y., 4.

tutum sergilemelerine kadar götürmüştür.¹³⁸² Öyle ki Hollandalı müsteşrik Reinhart Pieter Anne Dozy tarafından tahrif edilerek kaleme alınan, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) karşı iftira düzeyinde ithamlarda bulunulan “*Essai sur l'Histoire de l'Islamisme*” adlı eser, Abdullah Cevdet tarafından “Târîh-i İslâmiyyet” adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir.¹³⁸³ Bu iddialara karşı, uzun zaman tatmin edici cevapların verilememesi ise sorunu daha da derinleştirmiştir.¹³⁸⁴

Toplumsal değişimin din ve ahlak bağlamında, birey ve toplum üzerinde oluşturduğu olumsuz etkileri gidermek için çözüm arayışları medreselerin dışına da taşmıştır. Bir taraftan dinle devlet arasına mesafe koyma çalışmaları devam ederken, diğer taraftan oluşan boşluk ve sorunların giderilmesi için arayışlar oluşmuştur. Bu arayışların kurumsal bağlamda ilk örneği 1918'de Meşihât makamına bağlı olarak kurulan *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*¹³⁸⁵ olarak teşekkül ederken, 1922'de *Tedkikât ve*

¹³⁸² Hüseyin Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11 (21), 2013, 367-405.

¹³⁸³ Mehmet Özdemir, “Dozy, Reinhart Pieter Anne”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 513-514.

¹³⁸⁴ Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, 367-405.

¹³⁸⁵ 1918-1922 yılları arasında şeyhülislâmlığa bağlı olarak faaliyet gösteren, İslâm akademisi hüviyetinde ilmî kuruluş olup, XX. yüzyılın başlarında güçlenen ve Osmanlı topraklarında da faaliyet gösteren İslâm'a muhalif cereyanların reddiyle İslâm âleminde yeni yeni ortaya çıkan birtakım dinî meselelerin İslâmî esaslar çerçevesinde halledilmesi amacıyla kurulmuştur. Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin başlıca görevleri, halkın dinî konularda karşılaştığı çeşitli problemleri ilmî metotlarla halletmek üzere neşriyat yapmak, yabancıların sorduğu dinî sorulara komisyonlarda görüşülmek suretiyle resmen cevap vermektir. Osmanlı Devleti'nin karışıklıklar içinde bulunduğu ve Batı hayranlığının toplumun her kademesinden devlet müesseselerine kadar hâkim olduğu bir zamanda toplumun ahlâk ve inançlarını zararlı etkilerden korumak da yine bu müessesenin önemli görevlerindendi. Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiyye çalışmalarını sürdürürken 1922 yılında, Elmalılı Muhammed Hamdi ve Mehmed Âkif başta olmak üzere bazı üyelerin Anadolu'ya geçip Ankara'da görev almaları üzerine dağılmış, 21 Ekim 1922'de yapılan son toplantı ile ilmî faaliyetlerine son verilmiştir. (Sadık Albayrak, “Dâru'l-hikmeti'l-İslâmiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 506-507.); Ayrıca Bkz. Zekeriya Akman, *Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Kurumu (1918-1922)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.)

Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti,¹³⁸⁶ 1925'te Diyanet İşleri bünyesinde kurulan *Kur'an ve Hadis Tercümesi Projesi* ile devam etmiştir.¹³⁸⁷

Toplumsal değişim kaynaklı zorunluluktan dolayı oluşan bu ve benzeri çalışmaların gerekçesini Mehmet Görmez şu şekilde ifade etmektedir:

*“Klasik kaynaklarımızda yer alan hadislerin mesajını, kendi zamanlarına taşıma ve güncelleme gayreti, her çağdaki muhaddisleri harekete geçirmiştir. Benzer gerekçelerle ortaya konulan bu çalışmanın da amacı, hadislerle günümüze taşınan Nebvi mesajları sade ve anlaşılır bir dille günümüz insanına ulaştırmaktır.”*¹³⁸⁸

Bahsi geçen projeler değişimin hızlı ve konjonktürel olmasından dolayı uzun süreli olamadığı gibi, istenilen sonuçları da doğurmamıştır. Ancak din alanında oluşan boşluğun, birey ve toplum bağlamında oluşturduğu olumsuz sonuçları, toplumsal bir problem olarak görenler, çözüm arayışlarını sürdürmüşlerdir. Nitekim yeni rejimle birlikte din alanında radikal değişimlere gidilmiştir.¹³⁸⁹ 3 Mart 1924'te halifelik kaldırıldığı gibi, Şer'iyye ve Evkâf Vekaleti de kaldırılmış ve yetkileri farklı kurumlar arasında tahsis edilmiştir. Bu yetki tahsisinde, din eğitim ve öğretimi Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile Maarif Bakanlığı'na; kaldırılan İslam Hukuku yerine Kamu ve özel hukuk düzenleme yetkisi TBMM'ye; camiler, vakıflar ve diğer dinî kurumların idaresi Vakıflar Genel Müdürlüğüne; İslâm'ın ibadet ve ahlâkla ilgili hükümlerini öğretmek ve bununla ilgili düzenlemeleri yürütmek görevi ise Diyanet İşleri Reisliği'ne tevdi edilmiştir.¹³⁹⁰

¹³⁸⁶ Bu heyet, İslâmî araştırmalar yapmak amacıyla 12 Kanun-i Evvel 1338'de Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti bünyesinde oluşturulmuş bir birimdir. Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti, din hizmetleri, irşad ve dinî neşriyat alanındaki hizmetleri yürütmek amacıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti tarafından Osmanlı Devleti'ndeki şeyhülislâmlık makamına mukabil olarak 3 Mayıs 1920'de kurulmuş bir bakanlıktır. Din hizmetlerini bakanlık düzeyinde yürüten Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti, 3 Mart 1924'te ilga edilmiştir. Heyet, hızla değişen siyâsî şartlar yüzünden uzun ömürlü olamamışsa da 15 aylık faaliyet süresinde önemli çalışmalara imza atmıştır. Bu kurumun neşrettiği eserler arasında M. Şemseddin'in İslâm Tarihi, İslâm'da Tarih ve Müverrihler, İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeni İlmi Kelâm'ı, Abdülaziz Çaviş'in Anglikan Kilisesi'ne Cevap'ı gibi önemli eserler vardır.⁹ (Mehmet Bulut, “Şer'iye Vekâletinin Dinî Yayın Hizmetleri,” *Diyanet İlmi Dergi*, 33 (1), 1994, c. 33, 3-16.)

¹³⁸⁷ Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, 367-405.

¹³⁸⁸ *Hadislerle İslâm*, Mehmet Emin Özafşar, İ. Hakkı Ünal, Yavuz Ünal (Eds.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013, I, 42.

¹³⁸⁹ Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, 367-405.

¹³⁹⁰ İrfan Yücel, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 455-460.

Diyanet kuruluşundan itibaren bir yıl boyunca âtıl bir durumda kalınca, bu durumu Eskişehir Milletvekili Abdullah Azmi,¹³⁹¹ Meclis gündemine taşımıştır. Bunun üzerine 21 Şubat 1925'te Meclis oturumunda, Diyanet İşleri Reisliği bütçesi görüşmesi sırasında ağırlıklı olarak *dîni neşriyat* üzerinde durulmuş ve Abdullah Azmi Efendi, 53 vekilin imzasıyla¹³⁹² Meclise bu hususta bir önerge¹³⁹³ vermiş ve bu önerge üzerinde uzunca müzakereler yapılmıştır. Önerge ve önerge üzerinde yapılan müzakereler, sosyolojik dinamiklerin oluşturduğu değişim etkisini açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim önerge ve müzakereler, değişim bağlamında oluşan toplum-din etkileşiminden kaynaklı sorunlar içerdiği görülecektir. Bunun için de Cumhuriyet'in ilk yıllarında ehil olmayan kişilerin yaptığı hatalı tercümelerin toplumda yarattığı rahatsızlıklara atıfta bulunulmuş¹³⁹⁴ ve bu sorunun giderilmesi için de bu işin, Diyanet tarafından oluşturulacak mütehassıs bir heyet tarafından yapılmasına vurgu yapılmıştır.¹³⁹⁵

İlgili önerge üzerine söz alan Balıkesir (Karesi) Milletvekili Ali Şuûrî Bey, sadece Kur'an'ın tercümesinin yeterli olmayacağını, hadislerin Kur'an'ın en sahih tefsiri olduğunu belirterek, özellikle Buhârî ve Müslim'in de tercüme edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁹⁶ Bu teklife karşı Abdullah Azmi Efendi, Kur'an'ın tercüme ve tefsir edilmesiyle İslâmî ilimlerin öğrenilmiş olunmayacağını, bu sebeple tercümeyi Kur'an ve hadislerle sınırlandırmanın ya da belli bir kitap isminin zikredilmesinin doğru olmayacağını, önergede ifade edilen 'Diğer lüzumlu kitaplar' ifadesinin altında ihtiyaç duyulan kitapların olduğunu bu konunun, işi yapacak ilmi heyete bırakmanın daha doğru

¹³⁹¹ Abdullah Azmi (Torun) 1869 Eskişehir doğumludur. Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda bulunmuş, Adliye Memuru iken, I. Dönem Eskişehir Milletvekili seçilmiştir. II. Dönemde aynı görevi sürdürmüştür. Adliye ve Kanun-u Esasî Encümenleri başkanlıklarında ve TBMM Başkan Vekilliği'nde bulunmuştur. İki defa da Şer'iye Vekili (Bakanı) olmuştur. 1937'de de vefat etmiştir. (Ali Sarıkoyuncu, *Millî Mücadelede Din Adamları*, (6. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2012, I, 62.)

¹³⁹² Gerek teklifte imzası olanların gerekse lehinde konuşma yapanların çoğu ilmiye sınıfındandır. Bunlar arasında Şer'iyye ve Evkâf vekâletinin ilk reisi olan Mustafa Fehmi Efendi de bulunmaktadır. (*Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 221-222.)

¹³⁹³ "Riyaseti Celileye Bazıları tarafından Kur'an-ı Kerim'in hata-âlûd (hatalı) bir surette lisanımıza tercüme ve neşredildiği görülmektedir. Bu Kitab-ı Celil'in el-yevm mevcut olan Türkçe tefsirleri dahi ihtiva ettiği meanî-i dakikayı ifadede kasır olduğu cihetle mütehassıs bir heyet-i ilmiyye tarafından Kur'an-ı azîmüşşânın lisanımıza tercüme ve Türkçe tefsiri ve keza lisanımıza tercümesi elzem olan bazı âsâr-ı İslâmiye'nin nakil ve tercümesi ve dîn-i İslâm aleyhinde intişar eden âsâr-ı ecnebiyye mukabeleten neşriyatta bulunmak üzere 214. fasla sekizinci madde olarak 20000 liranın zam ve tahsisini teklif eyleriz." (Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, II. Devre, II. İçtima, XIV, 222. <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014061.pdf>)

¹³⁹⁴ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 219.

¹³⁹⁵ Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", 367-405.

¹³⁹⁶ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 223.

olduğunu, ayrıca bu ilmi heyetin İslâm’a saldıran maddeci akımlara karşı da reddiyeler yazması gerektiğini ifade ederek karşı çıkmıştır.¹³⁹⁷

Nihayetinde hadislerin tercüme edilmesi gerektiği hususundaki görüş ağırlıklı olarak kabul edilir ve ‘sahihayn’ tercümesinin çok gerekli olmadığı, bunun yerine uzmanlarının belirleyeceği bir ‘muhtasarın’ tercüme edilmesi görüşü üzerinde mutabakat sağlanmıştır.¹³⁹⁸ Bu hususta harcama konusu da “Kur’an-ı Kerim ve Ahâdîs-i Şerife Türkçe Tercüme ve Tefsir Heyeti Muhassas Ücret ve Masârifî” şeklinde değiştirilmiştir.¹³⁹⁹

Bu süreçte değişen toplumsal dinamikler de dikkate alınarak, özellikle müsteşriklerin giderek artan İslâm aleyhindeki, daha önce ifade edilen Dozy’nin toplumda infiale sebep olan eserinin tercüme edilmesi gibi, yayınlarına cevap verilmesi ve Hz. Peygamber’e (s.a.s.) yalan yanlış haberlerle iftira niteliğinde olan çalışmalara reddiyeler yazacak alimlerin desteklenip, ortak çalışmalarını koordine edilmesi üzerinde de durulmuştur. Bu çalışmalarda geçmişteki Mu’tezile ve benzer akımlara değil de değişimin getirdiği günün problemlerine cevap niteliğinde çalışmalar olması özellikle vurgulanmıştır.¹⁴⁰⁰

Dinî referanslardan arındırılarak inşa edilmeye çalışılan yeni toplumsal yapıda oluşan dinî boşluğu giderme çabaları, belirgin bir şekilde görünmeye başlamış ve bu hususta atılan adımlar, yeni toplumun dinamiklerine uygun bir şekilde çözülmeye çalışılmıştır. Dinî yayınların Türkçe yapılması gereğinin vurgulanması bunun açık örneklerindendir. Nitekim ilgili önerge üzerinde yapılan konuşmalarda ‘resmi dilin Türkçe olduğu’,¹⁴⁰¹ ‘halkın anlayabileceği bir dil’,¹⁴⁰² ‘köylülerin ve neferlerin anlayabileceği bir dil’,¹⁴⁰³ ‘diyanet benim dilimle bana hitap etmeli’,¹⁴⁰⁴ hiçbir peygamber kavmine kendi dilinden başka bir dille hitap etmemiştir’¹⁴⁰⁵ gibi söylemler bunu

¹³⁹⁷ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 224-226.

¹³⁹⁸ Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hadis Projesi”, 372.

¹³⁹⁹ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 225.

¹⁴⁰⁰ Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hadis Projesi”, 372.

¹⁴⁰¹ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 213.

¹⁴⁰² *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 218.

¹⁴⁰³ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 211.

¹⁴⁰⁴ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 214.

¹⁴⁰⁵ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 215.

göstermektedir. Her ne kadar dinî neşriyatın Türkçe yapılması ısrarlı bir şekilde gündeme gelmişse de İbadetlerin Türkçe yapılması konusunda herhangi bir söylemin oluşmaması, Türkçe ibadet meselesinin daha sonraları gündeme geldiğini göstermektedir.¹⁴⁰⁶

Dinî neşriyatın Türkçe yapılmasının daha önceki projelerde gündeme gelmeyip, bu projede dillendirilmesi, değişen toplum dinamiklerinin bir göstergesidir. Bu durum oluşan yeni siyasî konjonktürün bir sonucu olabileceği gibi, medreselerin kapatılmasıyla oluşan boşluğu gidermek için de yapılmış olabilir.¹⁴⁰⁷

İlgili önerge üzerine yapılan müzakerelerde özetle, Kur'an'ın Diyanet tarafından oluşturulacak heyet tarafından tercüme edilerek, ehil olmayanların yaptığı tercümelerin önüne geçmek, ayrıca hadis kitabının tercümesiyle de hem Kur'an'ın anlaşılması hem de Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilen yanlışların giderilmesi hedeflenmiştir. Bunlarla birlikte halkın dini daha iyi anlayabilmesi söylemiyle dinî yayınların Türkçe yapılması, hutbelerin Türkçe okunması,¹⁴⁰⁸ ilmiyal kitaplarının Türkçe yazılması ve İslam aleyhinde yapılan yayınlara karşı reddiyeler yazılması gündeme getirilmiştir.¹⁴⁰⁹

Hüseyin Hansu, Kur'an ve Hadis Tercümesi Projesi'nin Mustafa Kemal ve İnönü ile bir alakasının olmadığı gibi, bir devlet projesi olmadığını da ifade etmektedir. Bu proje, Fethi Okyar hükümeti¹⁴¹⁰ döneminde görüşülüp yasalaşmıştır. Teklifin yasalaşmasından 10 gün sonra da Şeyh Said ayaklanması olunca, 3 Mart 1925'te Fethi Okyar hükümeti istifa ettirilmiş ve yeni hükümet kurma görevi İnönü'ye verilmiştir.

¹⁴⁰⁶ Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", 373.

¹⁴⁰⁷ Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", 373.

¹⁴⁰⁸ "Hutbenin Türkçeleştirilmesi ile ilgili örneği Mustafa Kemal Balıkesir Lala Paşa Camiinde 1923 yılında bizzat kendisi vermişti. Mustafa Kemal söz konusu hutbesinde minberin birinci, üçüncü ve yedinci basamaklarında okunması gereken duaları atlayarak hutbeyi okuyacağı basamağa çıkmış ve öylece hutbesini okumuştur. Mustafa Kemal'in arzuladığı ve istediği şey, ibadetleri şekillendirmek ve belli kalıplara koymak değildir. Onun için minberin merdivenlerinde durmayıp, dua okumadan direkt olarak hutbesine başlamıştı." (Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din/Devlet İlişkileri*, (21. Baskı), Rehber Yayınları, Ankara 1990, II, 370.)

¹⁴⁰⁹ Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", 373.

¹⁴¹⁰ Fethi Okyar Hükümeti 22.11.1924-03.03.1925 tarihleri arasında görev yapmıştır. (İrfan Neziroğlu-Tuncer Yılmaz, *Hükümetler, Programları ve Genel Kurul Görüşmeleri*, TBMM Yayınları, Ankara 2013, I, 95.

Takrir-i Sükûn kanununu¹⁴¹¹ çıkaran İnönü'nün döneminde böyle bir teklifin gündeme getirilmesi toplumsal dinamiklerle uyuşmamaktadır.¹⁴¹²

Genel olarak Osmanlı'dan itibaren oluşan toplumsal değişim, Batı merkezli ve seküler bir süreç izlediği için dinî alan, gittikçe artan daralmaya maruz kalmıştır. Bu durumdan ilim kurumları olumsuz etkilendiği gibi, bu kurumlarda yetişenler de olumsuz etkilenebilmiştir. Bunun bir sonucu olarak da yeni bir alim profili arayışına girilmiş ve artık sadece dinî ilimlerde ihtisas sahibi olan alimlerle yetinilmemiş, bununla birlikte müspet ilimler olarak ifade edilen felsefe ve hukuk gibi alanlarda da yetişmiş olmakla birlikte yabancı dil bilen kişiliklere öncelik verilmeye başlanmıştır. Cumhuriyet döneminde dinî alanda yapılan düzenlemelerde zikri geçen projelerde özellikle bu tür alim arayışına girilmiştir.¹⁴¹³

Bu husus, önergeler üzerinde yapılan konuşmalarda sık sık gündeme gelmiş ve değişen toplumsal dinamiklere vurgu yapılarak, buna uygun alimlerin sürece dahil edilmesi talep edilmiştir. Nitekim fetva heyeti oluşturulması üzerine söz alan Sivas vekili Mustafa Taki yaptığı bir konuşmada şunları söylemiştir:

“Bu heyet yalnız bizim Türkiye memleketinde değil bütün âlemi İslâm'da vâki olacak hâdisat ve vakayii şeri şerif nokta-i nazarından halledecek bir heyettir. Onun için pek mühim mesaile ve hattâ asri ulûm ve fûnuna vâkıf ulemâdan buraya üç, dört değil, sekiz, on zat âza olmalı ki, maksat temin edilmiş olsun. Biz fetva emaneti denince şimdiki elde bulunan kütbü fetavayı düşünüp de mânâyı oraya hasretmeyelim. Her asırda birçok hâdisatı vakayı olur ki, sekiz asır evvel yazılmış olan bir fetva kitabından, oraya muvafık fetva alabilmek hemen müstahvildir. Onun için şu asırda esasatı diniyemizden istihracı

¹⁴¹¹ İsmet Paşa başkanlığında kurulan yeni kabine, hazırladığı Takrir-i Sükûn Kanun teklifini meclise sunar ve meclis tasarısı hemen görüşmeye başlar. Kanun maddesi şu şekildedir: “İrtica ve isyan memleketin içtimai nizamiyle huzur ve sükunu ve emniyet ve asayişini ihlale bahis bilumum teşkilat ve tahrikat ve teşvikat ve teşebbüsât ve neşriyatı hükümet, reisicumhurun tasdiki ile re'sen ve idareten men'e mezundur. İş bu ef'al erbabını hükümet istiklal mahkemesine tevdi edebilir. İşbu kanun neşri tarihinden itibaren iki sene müddetle meridir.” (Aksel Keskin, *İmparatorluktan Cumhuriyete Ali Fuat Paşa*, Paraf Yayınları, İstanbul 2013, 273.

¹⁴¹² Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, 373.

¹⁴¹³ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 211.; Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye Nizamnamesi'nde üyelerin taşıması gereken özellikler; dinî hassasiyet sahibi ve alanlarında uzman olmanın yanı sıra, o alanın felsefesiyle birlikte hukuk, felsefe ve fen ilimlerinde uzman kişi ve kişiler şeklinde olması şeklinde belirlenmiştir. (Akman, 30-31.); Tedkikât ve Te'lifât-ı İslâmiyye Heyeti'nin çalışma talimatnamesinde üyelere aranan şartlar daha ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir. Buna göre üyelere en yüksek dereceli dinî kurumlardan mezun olmak, ilmi yayınları ve tedrisat-ı âliyesiyle tanınmış bulunmak, İslâmî ilimlere ve modern dönemin gereklerine müdrik olmak, en az bir yabancı dil bilmek gibi özellikler aranmaktadır. Yabancı dil bilme şartının, müsteşrikler tarafından yapılan çalışmaları takip etmek ve gerekli cevapları vermek için arandığını tahmin etmek zor değildir. (Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, 375.)

mesail edebilecek ecillei ulemâ lâzımdır. Aynı zamanda bunlar zamanın ihtiyacatını da müdrik olmalı. Zamanın ihtiyacıyla tevafuk edebilecek ve ahkâmı İslâmiye'mize de muvafık gelecek ahkâm ve hâdiseyi fetvalar veyahut yeni yeni mecelleler suretinde âleme irae ve ispat etmeli ve göstermelidir... Bunun için bizim heyete getireceğimiz zevatı ihtimal ki, Hindistan'dan getireceğiz, ihtimal ki, Londra'dan getireceğiz, ihtimal ki, Amerika'dan getireceğiz. Çünkü, bunun ehemmiyeti, arz ettiğim gibi âlemşümuldür.”¹⁴¹⁴

Konuşmada ortaya çıkan bakış, toplumsal değişimle oluşan ihtiyaçların giderilmesi için bu sürecin gereklerini bilen ve buna göre yetişmiş alim profilini ortaya koymaktadır. Ancak daha önceki projelerde olduğu gibi, belirlenen özellikleri barındıran mütehassıs kişileri bulmanın zorluğunu tecrübe eden Abdullah Azmi bunu açık bir şekilde ifade etmiş ve bu özelliklerde kişiler bulmanın zorluğuna vurgu yapmıştır.¹⁴¹⁵

Mecliste birçok medrese çıkışlı vekilin bulunmasına rağmen, Kur'an ve Hadis Tercümesi Projesi'nin medrese hocaları tarafından yapılamayacağı düşüncesi Karesi Milletvekili Vehbi Bey tarafından açıkça şu şekilde ifade edilmiştir:

*“Halbuki bendeniz kaniimki, yirmi sene değil, elli senede olsa da medresede tahsil eden zevat tercüme edemeyecektir. Bunu bizim memleketimizde şimdiye kadar hem dinî hem fennî tederrüs etmiş, taallûm etmiş zevat tercüme edecektir. Bu da ancak Babanzade İsmail Hakkı Bey gibi zevatı muhteremden istifade suretiyle olacaktır.”*¹⁴¹⁶

Görüleceği üzere, medrese hocalarının toplumsal değişim dinamiklerini yeterince okuyamadığı için bu projelerde görevlendirilemeyeceği kanaati genel bir kabul görmüş ve bunun bir sonucu olarak da farklı siyasî mecralarda bulunmalarına rağmen, yürürlüğe konulan zikri geçen projeler için hep aynı şahısların isimleri geçmiştir.¹⁴¹⁷ Kur'an ve Hadis Tercümesi Projesi'nde de Meclis'te heyet tarafından yapılması kararı alınmasına rağmen, belirtilen özellikleri taşıyan bir heyet oluşturulamadığı için zorunlu olarak belli şahıslar görevlendirilmişlerdir. Bunlar Kur'an meali için Mehmet Akif'le, Kur'an tefsiri

¹⁴¹⁴ *Zabıt Ceridesi*, Devre I, XXII, 389.

¹⁴¹⁵ “Burada bulunacak zevat hem felsefe-i İslâmiyeye, hem felsefei garbiyeye, hem lisanı ecnebiye, hem lisanı dinimiz olan Arabiye aşına olan zevattan mürekkep bir heyet teşkil etmiştim. O heyete ancak 3-4 zat davet edebilmiştim. Bu zevat altı ay zarfında hakikaten müsmir yedi, sekiz eser neşretmişlerdir.” (*Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 211.)

¹⁴¹⁶ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 226.

¹⁴¹⁷ Bazı projelerde Hamdi Yazır, Mehmet Akif, Mehmed Şemseddin, Ferit Kam, İzmirli İsmail Hakkı gibi aynı isimlerin yer aldığı, bazılarının ise eksik üyelerle çalışmak zorunda kaldığı görülmektedir. (Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, 376.)

için Elmalılı Hamdi Efendi'yle,¹⁴¹⁸ hadis tercümesi için ise Ahmet Naim'le mukavele imzalamıştır.¹⁴¹⁹

3.3.4. Tecridi Sarih Tercümesi Şarihleri ve Kısaca Hayatları

Bu başlık altında *tecrîd-i sarîh*'i tercüme ve şerh eden Ahmed Naim ve Kâmil Miras'ın hayatları genel çerçevede ele alınmıştır.

3.3.4.1. Ahmed Naim

Süleymaniye (Irak) bölgesinde yerleşik olan ve 'Babanzadeler'¹⁴²⁰ olarak bilinen bir aileye mensup¹⁴²¹ olan Babanzâde Ahmed Naim, h. 1290 (m. 1872) yılında Bağdat'ta doğmuştur. Mustafa Zihni Paşa¹⁴²²,nın üç oğlundan en büyük olanıdır. Fatih Dersiamlarından Hasan Sırrı Efendi'nin kızı Emine Avniye Hanım ile 1909'da evlenmiştir. Hiç çocuğu olmamıştır.¹⁴²³

Ahmed Naim, ilk öğrenimini Bağdat İbtidaiyesi ve Rüştîyesi'nde görmüştür.¹⁴²⁴ Daha sonra İstanbul'da Galatasaray Sultanisi ve Mülkiye Mektebi'nde okumuştur.¹⁴²⁵ Medrese eğitimi görmeyen Ahmed Naim, Arapçayı ve dinî ilimleri kendi özel çabasıyla öğrenmiştir.¹⁴²⁶

¹⁴¹⁸ M. Orhan Okay, M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Âkif Ersoy", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 203, XXVIII, 432-439.

¹⁴¹⁹ Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", 376.

¹⁴²⁰ Babanlar veya Babanzâdeler olarak bilinen aile XVII. yüzyılın ikinci yarısında Baba Süleyman ile başlayan ünlü bir ailedir. Babanzâde lakabı, Süleyman Bey'e izafeten verilmiştir. Babanzâdeler, uzun yıllar kendi kurdukları ailenin mutasarrıflığını yapmışlardır. Daha sonra Baban büyükleri arasındaki rekabet ve geçimsizlik, aile fertlerinin etrafa dağılmasına ve ocağın ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Babanzâdeler, II. Abdülhamid döneminde Süleymaniye'de tekrar büyük bir nüfuz kazanmışlardır. (Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 436.)

¹⁴²¹ Kurtuluş Öztürk, "Babanzade Ahmed Naim", *Türkiye'nin Birikimleri-I*, Hüseyin Türkan, Hamdi Çilingir (Ed.), İlke Yayıncılık, İstanbul 2013, 29-45.

¹⁴²² Ahmet Naim'in babası Mustafa Zihni Paşa, Mithat Paşa'nın Bağdat valiliği sırasında mühürdarlık, mektupçuluk gibi görevlerde bulunmuştur. Daha sonraları sırasıyla Irak, Yemen, Antalya ve Bolu mutasarrıflığını yapmıştır. 1929 yılında vefat eden Mustafa Zihni Paşa, oğlu Ahmet Naim tarafından yıkılıp defnedilmiştir. (Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim Bey*, 16.)

¹⁴²³ Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim Bey*, 20.

¹⁴²⁴ İsmail Kara, "Rüsûh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Hayatı ve Eserleri", *Babanzâde Ahmet Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, ed. M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2018, 13-50.

¹⁴²⁵ İsmail Lütfü Çakan, "Babanzâde Ahmed Naim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 375-376.

¹⁴²⁶ Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim Bey*, 21.

İlk memuriyete Hariciye Nezâreti Tercüme Kalemi'nde Arapça mütercimi olarak¹⁴²⁷ başladıktan sonra, Maarif Nezâreti Yüksek Tedrisat müdürlüğüne getirildi (1911-1912). Galatasaray Sultânîsi'nde Arapça dersler verdi (1912-1914), Maarif Nezâreti Telif ve Tercüme Odası üyeliğinde bulundu (1914-1915). Daha sonra Dârülfünun Edebiyat Fakültesi'nde başladığı felsefe, mantık, ruhiyat ve ahlâk dersleri müderrisliğine (1915), Dârülfünun'un lağvedilmesine kadar (1 Temmuz 1933) devam ettirdi.¹⁴²⁸ Ahmet Naim, 1919'da Darülfünun Umum Müdürlüğü'ne (rektörlük) atanmıştır.¹⁴²⁹ Ancak kız darülfünunların kaldırılarak, darülfünunda karma eğitime geçilme kararı alınınca, Ahmed Naim karma eğitimi şiddetli eleştirerek karşı çıkmıştır.¹⁴³⁰ 10 Mayıs 1919 günü itibariyle Maarif Nezâreti, Darülfünun Umum Müdürlüğü'nü ilga etmiştir. Müdürlüğün ortadan kaldırılması ile Darülfünun Umum Müdürü Babanzade Ahmet Naim Bey görevinden ayrılmak zorunda kalmıştır.¹⁴³¹

Ahmed Naim, Arapça ve Fransızcadan yaptığı tercümelerle tanınmıştır. Arap edebiyatından seçtiği parçaların tercüme ve şerhleri 1901'den itibaren *Servet-i Fünun* mecmuasında, "Bedayiu'l-Arab" başlığı altında yayımlanmıştır. Felsefe sahasında değerli bir mütercim olarak tanınmasını sağlayan, Fransız filozof Paul Janet'ten (ö. 1823- 1899) tercüme ettiği "Felsefe Bir İlim midir?" adlı makalesi Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası'nda yayımlanmıştır.¹⁴³²

¹⁴²⁷ Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, Ankara 1995, XIII.

¹⁴²⁸ Çakan, "Babanzâde Ahmed Naim", IV, 375.

¹⁴²⁹ Mehmed Ali Aynî, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul, Yeni Matbaa 1928, s. 47.

¹⁴³⁰ Maarif Nâzırı Ali Kemal, Darülfünun Umum Müdürlüğüne (rektörlüğüne) resmî bir yazı göndererek İnas Darülfünunun³⁸ kaldırıldığını, burada okuyan hanımlardan fen kısmına devam edenlerin Fen Fakültesi'nin, edebiyat kısmına devam edenlerin ise Edebiyat Fakültesi'nin erkek talebeleriyle beraber okuyacakları talimatını verir. Bu kararı İslâm'a aykırı bulan Ahmet Naim, "Ben bunu tatbik edemem, kız ve erkek çocukların zanu bezanu (diz dize) oturmalarına razı olamam, bu benim dinime muhaliftir." diyerek bu fikrini, hem o sırada Şeyhülislâm olan Mustafa Sabri Efendi'ye, hem de Maarif Nezâreti'ne bildirir. Ancak gerek öğrenciler gerekse üniversite hocaları bu fikrinden dolayı Ahmet Naim'i şiddetle protesto ederler. Nitekim Üniversite Senatosu'nda oylanan karar, tek bir muhalif oya karşı (Rektör Ahmet Naim'in oyu) kesin bir çoğunlukla kabul edilir.⁴⁰ O sırada uygulamayı savunanlardan biri olan Edebiyat Fakültesi Müdürü M. Emin Erişirgil'e çıkışan Ahmet Naim, "Zaten, bu çocukları dinsiz ve şımarık yapan sizsiniz. Ben Müdürü Umumi kaldıkça kız ve erkek talebenin zanu bezanu (diz dize) ders okumalarına muvafakat edemem. Benim dinim buna manidir. Eğer, ısrar edilirse, ben yapacağımı bilirim." diyerek istifa sinyali verir. Dört, beş gün geçmeden de istifa eder. (Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim Bey*, 25-26.)

¹⁴³¹ Adil Giray Çelik, *Osmanlı Darülfünun Mekteb-i Hukuk'da İlk Çiçek Süreyya Ağaoğlu*, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara 2018, 91.

¹⁴³² *Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası (Seçme Makaleler)*, Mehmet Samsakçı, Sevim Güldürmez (Ed.), İstanbul üniversitesi Yayınları, İstanbul 2022, xiv.

Ahmed Naim'in geniş bilgisi, mütevaziliği, fazileti, dindarlığı, dürüstlüğü ve ahlakî seciyesiyle ilgili biyografi ve hatırat kitaplarında çokça takdirler yapılmıştır.¹⁴³³ Hızla değişen toplum koşullarında, fikri istikametini korumuş ve kişiliğinden taviz vermemiştir. Ayrıca sorulmadıkça konuşmayan, muhatabını dikkatlice dinleyen ve ilmi şahsiyetlerle zaman geçiren bir özelliğe sahiptir.¹⁴³⁴

Ahmed Naim, Osmanlı'nın gerilemeye başladığı, Batı karşısında oluşan başarısızlıklardan dolayı Batılılaşma sürecine girildiği, İmparatorluğu dağılma sürecinden kurtarma arayışları bağlamında, daha önceki bölümlerde geniş bir şekilde ele alınan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi birbirinden farklı alternatif fikri akımların olduğu hareketli bir dönemde yaşamıştır. Bu süreçte İslâmcılık akımının içerisinde bulunan Ahmed Naim, bu akımın yayın organı olan *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebilurreşâd* dergilerinde yazılar yazmıştır.¹⁴³⁵ Bu dergiler genel olarak İslâm'ı anlama ve ıslah programı olarak Efgani-Abduh çizgisinde olmasına rağmen¹⁴³⁶ Ahmed Naim, klasik usul eserleri bağlamında selefi geleneği devam ettiren bir İslâm anlayışına sahiptir.

İslâmî esasları savunan yazılarında, diğer ilimlerde sahip olduğu birikimi kullanmış, İslâm'ın akla ve mantığa uygunluğunu, ilerlemeye mâni olmadığı tezini felsefi alt yapısını oluşturarak ortaya koymuştur. İslâm dünyasında oluşan modernist yorumlara karşı çıkmış ve çözümün İslâmî kaynakları doğru kullanmada olduğunu savunmuştur.¹⁴³⁷

Ahmed Naim, özellikle Türkçülük akımına karşı sert eleştirilerde bulunmuş,¹⁴³⁸ tarihî ve milli hatıralarla övünmenin insanı çok ciddi yanılgılara sürükleyebileceğini söylemiştir. Türk olmadığı için Türkçülük akımına karşı çıktığı iddia edilmişse de aslında İslâm birliğine zarar vereceği düşüncesiyle Arap İttihat Kulübü'nün isim ve kuruluşunu da tenkit etmiştir. Kavmiyet ve cinsiyet davasının İslâm'ın varlığı için kanser kadar tehlikeli görmüş, bunu “yabancı bir bid‘at”, “Frenk hastalığı” olarak nitelendirmiş ve bu davanın faydalı ve zararlı taraflarını Kur'an ve Sünnet'e dayanarak “*İslâm'da Da'vâyı Kavmiyyet*” adlı çalışmasında izah etmeye çalışmıştır.¹⁴³⁹

¹⁴³³ Ali Çankaya, *Mülkiye Târîhi ve Mülkiyeliler*, Mars Matbaası, Ankara 1968-1969, III, 598-600.

¹⁴³⁴ Öztürk, 33.

¹⁴³⁵ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 202.

¹⁴³⁶ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 276.

¹⁴³⁷ Hansu, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi”, 367-405.

¹⁴³⁸ Özkan, 146-147.

¹⁴³⁹ Çakan, “Babanzâde Ahmed Naim”, IV, 376.

Ahmed Naim, farklı geçiş dönemlerinde yaşayan biri olarak genelde siyaseten muhalif kalmıştır. II. Abdülhamid döneminde yapılan yanlışlara muhalefet etmiştir.¹⁴⁴⁰ Belli bir müddet içinde bulunduğu İttihatçı yönetimle tersi düşmüş ve ayrılmıştır.¹⁴⁴¹ Cumhuriyet döneminde de kurucu ideolojiyle uyuşamadığı için yine muhalif kalmıştır.¹⁴⁴²

Ahmed Naim'in 'Avrupa ilimlerinin Türkiye'deki yayılma tarihi' sürecinde önemli bir role sahiptir. Batılılaşma sürecinin yoğun bir şekilde yaşandığı bir süreçte büyük hizmetler veren Ahmed Naim'in ana gayesi Batı'dan bilimsel yönden faydalanmaktır. Bunun için de bu yönde bağlantıların sağlam olabilmesi için terminoloji büyük bir önem arz etmekteydi. Bu sebeple Ahmed Naim, öncelikle bütün bilim dallarında Batı'dan gelen terminolojiyi doğru bir şekilde anlayabilmek için kavramsal karşılık bulmak için büyük çaba göstermiştir. Terminolojiye büyük bir önem veren Ahmed Naim, Felsefe ile kurulan ilişkinin problemli olmasını da buna bağlamaktadır. Her ilim dalının kendine has bir kavramsal dilinin olduğunu, bu dili bilinmediği takdirde o ilme yabancı kalınacağını söyleyen Ahmed Naim, dolayısıyla o ilmi anlamamanın mümkün olmayacağını şöyle ifade etmektedir:

*"Onun için (Avrupa dillerinden) tercümeden evvel ilmi ıstılahları takrire ihtiyaç vardır, ıstılahlar takarrür etmedikçe dilimizdeki çetrefillik gitmez..."*¹⁴⁴³

Osmanlı modernleşme sürecinde model ülke olarak Fransa'nın ön planda olması hem bireysel hem de kurumsal alanda Fransa'nın etkisi büyük olmuştur. Bu sebeple, genelde Fransızca eserlerin etkisi hâkim olmuştur. Ali Utku, felsefi eser tercüme etmek için Paul Janet gibi müellifleri tercih etmelerinin sebebini şu şekilde izah etmektedir: *"...muhafazakâr, İslâmcı entelektüellerin geleneksel İslâm-Osmanlı dünya görüşü ile çatışan pozitivist, materyalist cereyana mukabil Cousin'le başlayıp Paul Janet ve Élie Rabier gibi isimlerle devam eden eklektik spiritüalizm geleneğine bilinçli ve sistemli temayülleri makul ve mantıklı görünmektedir."*¹⁴⁴⁴

¹⁴⁴⁰ Adnan Karaismailoğlu, "Safahât'ta Hicrân, Himmet ve Didâr Kavramları", *80 Yıl Sonra Mehmed Âkif Ersoy Bilgi Şöleni*, Ankara 2017, 150-159.

¹⁴⁴¹ Zeki Sarıhan, *Mehmet Akif*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996, 74.

¹⁴⁴² Öztürk, 34.

¹⁴⁴³ Öztürk, 37.

¹⁴⁴⁴ Ali Utku, "Türkiye'de Modern Felsefenin Kurucu Aktörlerinden Biri Olarak Babanzâde Ahmet Naim: Tercihler ve Temayüller", 118.

İlmi ahlakının bir gereği olarak Ahmed Naim, çalışmalarında çok titiz davranır ve ciddi bir şekilde mesai harcardı. Eserlerini kaleme alırken, Şark ve Garp kaynaklarına müracaat eder ve güçlü bir felsefî alt yapı oluştururdu.¹⁴⁴⁵ Bu şekilde birçok eser¹⁴⁴⁶ ve makale¹⁴⁴⁷ kaleme almıştır.

Ahmed Naim, 13 Ağustos 1934 Pazartesi günü İstanbul'da öğle namazını kılarken ikinci rek'atında secde vefat etmiştir.¹⁴⁴⁸ Cenazesi Edirnekapı şehitliğinin dışında kalan, kuzey tarafındaki kabristana defnedilmiştir. Ahmed Naim'in vasiyetine binaen çok sevdiği arkadaşı Mehmet Akif Ersoy'da yanına defnedilmiştir.¹⁴⁴⁹

Ahmed Naim üzerine atıfta bulunulan kaynaklardan da anlaşılabacağı üzere birçok çalışma ve farklı yönleriyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Aynı zamanda Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından 5-7 Kasım 2021'de "Güncel Hadis Meseleleri ve Babanzâde Ahmed Naîm Uluslararası Sempozyumu" adıyla bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyum "Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm" şeklinde de yayınlanmıştır.¹⁴⁵⁰

3.3.4.2. Kâmil Miras

1875'te Afyonkarahisar da doğan Kâmil Miras, Müderris Ahmed Rüşdü Efendi ile Âtike Hanım'ın oğlu olup¹⁴⁵¹, 1957'de seksen iki yaşındayken İstanbul'da vefat

¹⁴⁴⁵ Öztürk, 36.

¹⁴⁴⁶ 1. *Temrînât. Sarf-ı Arabî'ye Mahsus Temrînât* (İstanbul 1316) ve *Mekteb-i Sultânî'ye Mahsus Sarf-ı Arabî ve Temrînât* (İstanbul 1323); 2. *Hikmet Dersleri* (İstanbul 1328 r./1329).; 3. *Felsefe Dersleri* (İstanbul 1333).; 4. *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs* (İstanbul 1331).; 5. *İlm-i Mantık* (Elie Rabier'den tercüme, İstanbul 1335 r./1338).; 6. *Tevfik Fikret'e Dair* (İstanbul 1336).; 7. *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* (İstanbul 1340 r./1342).; 8. *İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet* (İstanbul 1332).; 9. *Kırk Hadis* (İstanbul 1341 r./1343).; 10. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul 1346, ilk üç cilt. (Çakan, "Babanzâde Ahmed Naim", IV, 376.)

¹⁴⁴⁷ Ahmed Naim'in *Servet-i Fünun*, *Sırat-ı Müstakım*, *Sebilürreşadve Daru'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* gibi dergilerde yayımlanmış oldukça fazla makalesi vardır. (Recep Kılıç, "Babanzade Ahmed Naim'in Felsefî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1-2), 1997, 297-340.

¹⁴⁴⁸ Çakan, "Babanzâde Ahmed Naim", IV, 375.

¹⁴⁴⁹ Hansu, *Babanzâde Ahmet Naim Bey*, 42.

¹⁴⁵⁰ İbrahim Özcoşar vd. (Ed.), *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, Divan Kitap Yayınları, İstanbul 2022.

¹⁴⁵¹ Nesimi Yazıcı, "Kâmil Miras", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 145-146.

etmiştir.¹⁴⁵² İlimle uğraşan bir ailede büyümüş, İlk dinî eğitimini de babasından ve Musamcızâde Ali Fevzi Efendi'den almıştır.¹⁴⁵³

İlk öğrenimini 1894'te Afyonkarahisar'da İbtidâî ve Rüştîye'de tamamlayan Kâmil Miras, Rüştîye'den sonra eğitimini dinî ilimler alanında devam ettirmek için 1903'te İstanbul'a giderek bugünkü ilahiyat fakültesine tekabül eden Dâru'l-Fünûn Ulûm-ı Âliye-i Dinîyye bölümünü 1907'de bitirmiştir.¹⁴⁵⁴ Bu arada Fatih Cami-i Şerîfi dersiâmlarından Alasonyalı Hacı Ali Zeynelâbidin Efendi'den “*ulûm-ı âliye ve âliyye*” okuyarak 1906'da icâzetnâmesini almıştır.¹⁴⁵⁵

Tahsilini bitirdikten sonra muallimliğe başlayan Kâmil Miras, ilk görevine 1907'de hayatı boyunca sürdürdüğü Bâyezid Cami-i Şerîfi Dersiâmlığı'nda¹⁴⁵⁶ başlamıştır. Bu ilk göreviyle birlikte başlamış olduğu muallimliği, dönemin değişik eğitim-öğretim kurumlarında farklı dersler vererek sürdürmüştür.¹⁴⁵⁷

Kâmil Miras, Bâyezid Cami-i Şerîfi Dersiâmlığı'nı yürütürken İkinci Meşrutiyet ilan edilmiştir. Yapılan ilk seçimlerde, doğum yeri Karahisar-ı Sahib'den (Afyonkarahisar) mebus seçilmiştir. Kâmil Miras, öğretim faaliyetlerini ve mebusluğu birlikte sürdürmüştür.¹⁴⁵⁸ İlk mebusluğu 1908-1912 arasında olan Kâmil Miras, 1909'da Dâru'l-Fünûn Meclis-i Müderrisîn'i tarafından Ulûm-ı Şer'îyye şubesi Tarih-i Din-i İslâm muallimliğine atanmıştır. 1912 seçimlerinde ikinci defa Karahisar-ı Sahib mebusu olan Kâmil Miras'ın bu sefer, mebusluğu üç ay kadar (6 Mayıs-5 Ağustos 1912) sürmüştür. Çünkü alınan kararla Dâru'l-Fünûn'da Tarih-i İlm-i Fıkıh dersleri vermesi

¹⁴⁵² Ahmed Naim, Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, İstanbul 2019, I, 19.

¹⁴⁵³ Yazıcı, “Kâmil Miras, XXX, 145-146.

¹⁴⁵⁴ Naim, I, 19.

¹⁴⁵⁵ Nesimi Yazıcı, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, (2. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2012, 12.

¹⁴⁵⁶ “Umuma, halka açık ders” anlamına gelen ders-i âm tabirinin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte XVI. yüzyıla ait kaynaklarda buna rastlanması daha önce de kullanıldığını gösterir. Bu tabirin halka açık dersler veren müderrisin unvanı olması ise muhtemelen XVII. yüzyılda gerçekleşmiştir. Dersiâm olabilmek için medreseden mezun olup icâzet aldıktan sonra bir imtihana daha girmek gerekiyordu. Bu şekilde halka açık ders verme yetkisi alan müderrisler halk arasında oldukça etkili oluyorlardı; hatta onların bu nüfuzlarından zaman zaman devlet de faydalanıyordu. Dersiâmlık görevi, genellikle İstanbul'da başta Fâtih olmak üzere Süleymaniye ve Beyazıt gibi büyük camilere nisbet edilerek dersiâmlar “Fâtih dersiâmlarından, Beyazıt dersiâmlarından” şeklinde anılmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarına ait Diyanet teşkilâtında dersiâmlara da yer verilmiş, bu unvana sahip olanlara devlet bütçesinden müftülükler kanalıyla “dersiâm cedveli”nden maaş tahsis edilmiş ve unvanlarını kaydıhayat şartıyla kullanabilmışlerdir. (Mehmet İpşirli, “Dersiâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 185-186.)

¹⁴⁵⁷ Yazıcı, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, 12.

¹⁴⁵⁸ Naim, I, 19.

kararlaştırılmıştır. 1914'ten itibaren, mevcut görevlere ilave olarak, Dâru'l-Fünûn'un İlm-i Ahlâk muallimliğine atanmıştır. Bu üç görevi birlikte yapan Kâmil Miras, 1914'te üçüncü defa mebusluğa başlamıştır.¹⁴⁵⁹

İkinci Meşrutiyet ile I. Dünya Savaşı'nın devam ettiği dönem, daha önce izah edildiği üzere, konjonktürel olarak şartların değişkenlik arz ettiği bir süreç olmuştur. Bu sebeple Kâmil Miras, oldukça sık görev değişiklikleriyle karşılaşmıştır. Nitekim 1914'te onun Dâru'l-Fünûn'daki görevi önce Ahlâk-ı Şer'iyede, sonra da Ulûm-ı Âliye-i Dinîyye şubesinin kapatılmasıyla orada da son bulmuştur. Aynı tarihte kurulan Dâru'l-Fünûn-ı Osmanî Lisan şubesi Ulûm-ı Dinîyye Muallimliği'ne atanmış ve bu görevi 1915'e kadar sürdürmüştür.¹⁴⁶⁰

Kâmil Miras, 1914'de kurulan Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nde, 1915'ten itibaren Medresetü'l-Mütehassisîn Müderrisliği'nde, 1916'da yeni kurulan Medrese-i Külliyye'de, 1917'de ise Medrese-i Süleymaniye Müderrisliği'nde görevlendirilmiş ve 1919'a kadar bu görevine devam ettirmiştir. Bu yerlerde tarih, tarih-i ilm-i fıkıh, usûl-i fıkıh gibi derslerle, medreselerde dinler tarihi dersleri vermiştir.¹⁴⁶¹ Ancak 1919 ile 1920 arasında Kâmil Miras'ın sadece Bâyezid Cami-i Şerîfi Dersiâmlığı görevi devam etmiştir. Diğer görevleri, siyasî etkenlerden dolayı Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi tarafından sonlandırılmıştır.¹⁴⁶²

1920'de Sahn Medresesi'ne atanan Kâmil Miras, burada mantık ve kelâm dersleri vermiş, daha sonra da 1922'de Medrese-i Süleymaniye Tabakât-ı Kurrâ ve Müfessirîn müderrisliğine atanmıştır. Buradaki görevi de 3 Mart 1924'te medreselerin kaldırılışına kadar devam etmiştir. Bu yeni süreçte de Meclis-i Müderrisîn Riyâseti'ne getirilen Kâmil Miras, 1919 sonlarında da Medresetü'l-Vâizîn ile Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutabâ'nın birleştirilmesiyle kurulan Medresetü'l-İrşâd'da kelâm ve usûl-i fıkıh dersleri vermiştir.¹⁴⁶³

Kâmil Miras, Cumhuriyet'in ilanından ve medreselerin kaldırılmasından sonraki dönemde Dersiâm unvanını korumuş ve bu göreve tahsis edilen maaşı almaya devam

¹⁴⁵⁹ Yazıcı, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, 12.

¹⁴⁶⁰ Yazıcı, "Kâmil Miras, XXX, 145-146.

¹⁴⁶¹ Naim, I, 19.

¹⁴⁶² Yazıcı, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, 14-15.

¹⁴⁶³ Yazıcı, "Kâmil Miras, XXX, 145-146.

etmiştir. O, aynı zamanda 1927 tarihlerine kadar TBMM’de, Afyonkarahisar mebusu olarak devam etmiştir. Mebusluğu bittiğinde tekrar Dersîamlık kadrosundan maaş almaya devam eden Kâmil Miras, medreselerin kapatılmasıyla birlikte uygun bir kadro olmamasından dolayı emekliliğe sevk edilmiş, ancak 1940’ta Diyanet İşleri Riyaseti Hey’et-i Müşavere Azalığı’na¹⁴⁶⁴ atanmış ve 1943’a kadar bu göreve devam etmiştir. Bundan sonra da Dersîamlık, Tecrid-i Sarih tercümesi, İslâm-Türk Ansiklopedisi’nin¹⁴⁶⁵ yayına hazırlanmasıyla meşgul olmuştur. 30 Nisan 1957’de İstanbul’da vefat etmiştir.¹⁴⁶⁶

3.3.5. Ahmed Naim ve Kâmil Miras’ın Tercüme ve Şerhte Kullandıkları Metot

*Belli bir hedefe varmak, bir amaca erişmek için takip edilen, tutulan yol, yöntem ve usul*¹⁴⁶⁷ anlamında kullanılan metot bilimsel nitelikli çalışmalarda, sınırsız yorumun önünü alabilmek için belirlenmiş kurallar bütünüdür ifade eder. Özellikle dinî nitelikli metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında metot daha da önemli bir hal almaktadır. Çünkü dinlerin temel gayesi toplumsal bütünlüğü sağlamak olduğu için kaosa ve tefrikaya sebep olacak anlama ve yorumlamalardan sakındırmaya çalışmaktır. Bu sebeptendir ki usul ve yöntem dinî metinleri anlama ve yorumlama da önemli bir hal almaktadır.¹⁴⁶⁸

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması, toplumsal değişimle birlikte daha da önemli hale gelmiştir. Özellikle değişimin dünya ölçeğinde çok boyutlu ve etkileşimsel bir şekilde yaygınlaşması bu hususu daha da önemli hale getirmiştir. Osmanlı’nın son dönemi ile Cumhuriyet Dönemi’ndeki değişimin hızı ve yoğunluğu dinî sahada, daha önce değinildiği üzere önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu dönem birçok yönden ilklerin yaşandığı dönem olması, arayış yoğunluğunu da arttırmıştır. Dinî sahada oluşan boşluğu giderme çabaları bu durumu açıkça göstermektedir.

Dönemin meclis zabıtlarında, bu boşluğu gidermek için yapılan projeler, bu projelerde görevlendirileceklerin nitelikleri ve yöntem arayışları belirgin bir şekilde

¹⁴⁶⁴ Diyanet İşleri Müşavere Heyeti için bkz. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul 1977, I-II, 282-286.

¹⁴⁶⁵ İslâm-Türk Ansiklopedisi için bkz. Ayhan Aykut, “İslâm-Türk Ansiklopedisi”, *TDV İslâm ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 57-58.

¹⁴⁶⁶ Yazıcı, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, 15.

¹⁴⁶⁷ Ayverdi, 811.

¹⁴⁶⁸ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 5.

görülmektedir.¹⁴⁶⁹ Metot olarak, çalışmaların şahıs özelinde değil de heyet tarafından icra edilmesi¹⁴⁷⁰ ve bu heyette görev alacak olanların dinî ilimlerin yanında, fenni ilimlerde de ihtisas sahibi olması ve yabancı dil bilme zorunluluğu,¹⁴⁷¹ değişim dinamiklerine uygun bir çalışma istendiğini göstermektedir.

Belirtilen nitelikte kişiler mümkün olmadığından çalışmalar belirli şahıslar özelinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu minvalde hadis projesinde belirtilen özellikleri taşıyan Ahmed Naim görevlendirilmiş,¹⁴⁷² onun vefatıyla da Kâmil Miras bu görevi sürdürmüştür. Daha önce de ifade edildiği üzere bu iki şahsiyet Osmanlı'nın değişim süreci olarak ifade edilen bir dönemde dünyaya gelmiş, değişimleri bizzat teneffüs ederek Cumhuriyet Dönemi'ne geçiş yapmışlardır. Onların bu durumu, Tecdî-i Sarîhi tercüme ve şerh ederken nasıl bir metot izleyeceklerini de göstermiştir.

Cemal Ağırman, "Tecdî-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri" adlı makalesinde Ahmed Naim'in tercüme ve şerhte kullandığı metodu tetkik ederken,¹⁴⁷³ Hüseyin Çınar ise "Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme" adlı Yüksek Lisans çalışmasında, "Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh'in Şerh Yöntemi" başlığı altında genel olarak Ahmed Naim ve Kamil Miras'ın şerh yöntemini birlikte ele almıştır.¹⁴⁷⁴

İlk üç cildi tercüme ve şerh eden Ahmed Naim, bilimlerin terminolojisine büyük bir önem vermiştir. Bu sebeple, her bilim/ilimin kavramına hakimiyeti, o bilim/ilimin doğru anlaşılmasının ön şartı olarak kabul etmiş ve öncelikle kavramların öğrenilmesine büyük bir önem vermiştir.¹⁴⁷⁵ Bu sebeple de tercüme ve şerhe başlamadan önce Hadis Usulüne dair geniş bir muhteviyata sahip mukaddime yazmıştır. Bu mukaddime hem

¹⁴⁶⁹ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 211.

¹⁴⁷⁰ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 223.

¹⁴⁷¹ *Zabıt Ceridesi*, Devre II, XIV, 226.

¹⁴⁷² Hansu, "Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hadis Projesi", 376.

¹⁴⁷³ Ağırman, "Tecdî-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri", *Marife*, (2), 2005, 125-151.

¹⁴⁷⁴ Hüseyin Çınar, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2015, 81-142.

¹⁴⁷⁵ Öztürk, 37.

Türkçe olması hem de klasik alıntılara özgün ilavelerde bulunulmuş olmasından dolayı önemli bir ilmi konum elde etmiştir.¹⁴⁷⁶

Ahmet Naim'in çalışması, genel olarak klasik anlamda tercümeden ziyade; kelime ve kavram izahlarına, rivâyet ve nüsha farklılıklarına, tarih ve siyer bağlamına, fıkhi görüşlere yer vermek suretiyle oldukça kapsamlı şerh ve yorumlara girmiştir. Bununla birlikte klasik anlamda çok boyutlu bir şerh kitabı özelliğini de taşımaz.¹⁴⁷⁷

Ahmed Naim, eserin takdim kısmında tercümede metne sadakati esas aldığını, gücü nispetinde harfî tercüme yapmakla birlikte, metnin kolayca anlaşılması için de parantez içerisinde bazı lafızlar eklediğini, ayrıca metnini gereği gibi anlaşılması için kuru bir tercümenin yeterli olmayacağından dolayı, haşiye niteliğinde birçok eklemeler yaptığını ifade etmektedir.¹⁴⁷⁸

Genel olarak her iki müellifin ortak nitelikte olabilecek tercüme ve şerh metoduna bakıldığında;

1. Hadisleri, farklı rivâyetler¹⁴⁷⁹ ve nüshalarda¹⁴⁸⁰ geçen hadislerle izah ettikleri gibi, hadislerde geçen âyet-i kerimelerin meallerini¹⁴⁸¹ ve yeri geldikçe izah için âyetlere atıfta bulunurlar.¹⁴⁸²

¹⁴⁷⁶ Naim, I, 18.

¹⁴⁷⁷ Ağırman, 125-151.

¹⁴⁷⁸ Naim, 28-29.

¹⁴⁷⁹ Naim, II, 17, 32.; Miras, IV, 261, 418.

¹⁴⁸⁰ Naim, II, 25, 32.

¹⁴⁸¹ Naim, II, 25, 26.

¹⁴⁸² Naim, II, 51, 704.; Miras, IV, 18.

2. Klasik şerhlerde olduğu gibi, hadis metinlerinde geçen yer,¹⁴⁸³ şahıs,¹⁴⁸⁴ kelime¹⁴⁸⁵ ve kavramlar¹⁴⁸⁶ hakkında gerekli gördükleri kadar bazen kısa bazen de uzun açıklamalarda bulunurlar.¹⁴⁸⁷
3. Sened, Ricâl¹⁴⁸⁸ ve Metin¹⁴⁸⁹ kritiği yapmaları.
4. Hadislerin Vürûd sebeplerini açıklamaları.¹⁴⁹⁰
5. Yeri geldikçe sahabe, tâbiûn ve daha sonrakilerin görüş ve beyanlarına, fikhî görüşlerine geniş yer verirler;¹⁴⁹¹ fikhî hükümler istinbat ederler.¹⁴⁹²

¹⁴⁸³ Naim, II, 160.

¹⁴⁸⁴ Naim, II, 33.; “Şahıslar hakkında verdiği bilgi, söz konusu isim sahibinin kim olduğunu belirtmekle sınırlı olabileceği gibi tarihteki konumuna ve ilim dünyasındaki yerine göre geniş biyografisini, ilmî şahsiyetini ve tarihte ifâ ettiği misyonu belirtmek şeklinde de olabilmektedir. Bu bilgiler genelde metnin anlaşılmasına yardımcı olmaya veya tarihî bağlamını okuyucuya sunmaya yöneliktir.” (Ağırman, 138)

¹⁴⁸⁵ Ahmed Naim 3. Hadisin son kısmında geçen (ثم لم ينشب ورقة ان توفي و فتر الوحي) “*ondan sonra çok geçmedi. Varaka vefat etti. (Ve o esnada) fetret-i vahy vuku buldu (yani bir müddet için vahiy inkutâa uğradı)*” kısmında (و) “vav” ile ilgili şu açıklamayı yapar: “Varaka’ya ait kıssa “Vefat etti” sözüyle hitama ermiştir. Hayat ve memâtı ile inbtâ-ı vahy arasında münasebet ve alâka yoktur. Binaenaleyh deki vâv atfa değil istinâfiyedir.” (Naim, II, 25, 65.); Miras, III, 374, 431.

¹⁴⁸⁶ Kavram olarak vahyin mahiyetini ve mertebelerini yaklaşık altı sayfada geniş bir şekilde açıklayarak, dönemin inkârcılarına cevaplar verilmiştir. (Naim, II, 18-23.)

¹⁴⁸⁷ “Bazı kelime ve kavramları cahiliye dönemindeki kabullere varıncaya dek en ince detayına kadar izah ederken İslam’ın getirdiği değişikliklere de temas eder. Örneğin hafta günlerinin tayin ve tespiti konusunda cahiliye toplumu ile İslam’ın tercih ve kabullerini birlikte verir.” (Ağırman, 138.); Bkz. Naim, III, 8.

¹⁴⁸⁸ Naim, II, 160-161.; Ahmed Naim, hadisleri açıklarken geçen her sahabî ravisini değil de uygun bulunduğu sahabî raviler hakkında bilgi vermektedir. Mesela 226. 229. 243. 245. 268. 289. 299. 313. 335. 330. 339. 324. 396. 421. Hadislerde örnekleri görülür. (Naim, II, 219-566.) Sahâbîyi tanıtırken kaynak olarak Askalanî (ö. 852/1449)’nin El-İsâbe fî Temyizi’s-Sahâbe adlı eserinden yararlanır. (Çinar, 97.); Miras, III, 365.

¹⁴⁸⁹ Ahmed Naim, 4. Hadiste geçen geçen (زملونی)lafzının diğer rivâyette (دثرونى) şeklinde vârid olduğunu belirtir. Dessirûnî rivâyetinin Müddessir (74/1) âyetine daha uygun olduğunu belirtir. Böylece rivâyetlerin arasında tercihte bulunur, Kur’an’a uygunluğu esas alır. (Naim, II, 26.); Miras V, 415.

¹⁴⁹⁰ Ahmed Naim 28. Hadisi izah ederken, hadisin vürud sebebine şu şekilde atıfta bulunur: Müellif burada ihtisar yoluna gitmiş. Hadisin bir mukaddimesi var. Buhârî’nin, Müslim’in, Ebû Dâvûd’un, İsmâîlî’nin muhtelif tariklerden varit olan rivâyetlerine göre Ebû Zer radiyallahu anhm nezdine (Rebeze’ye) gidilmiş. Mecmûubir hullelik yani bir ridâ ile bir izârdan ibare t bir takımhk kumaşın yarısı kendisinin, yarısı kölesinin sırtında imiş. “İkisini bir araya getirip kendine bir hülle yapsaydın olmaz mıydı?” denilmiş, o da bu hadisi şevketmiş. (Naim, II, 50.); Naim, III, 72.; Miras, IV, 46.; Miras, V, 222.

¹⁴⁹¹ Ahmed Naim, 110. Hadisten itibaren 574. Hadise kadar, ahkamla ilgili hükümleri ihtiva eden hadisleri şerh ettiği için genel olarak, fikhî izahlara girmiş ve bu hususta yeri geldikçe sahabe, tâbiûn ve daha sonrakilerin görüşlerine yer vermiştir. (Bkz. Naim, II, 121-715.; Naim, III, 8-329.); aynı şekilde Kâmil Miras’ta 3. clit 575. hadisten 8. cildin sonuna kadar ahkam ile ilgili şerh ettiği hadislerde geniş bir şekilde fikhî izahlara girmiştir.

¹⁴⁹² Gerek Ahmed Naim gerekse Kâmil Miras, yer yer fikhî hükümler istinbatına da gitmişlerdir. Ahmed Naim, Kûsuf namazı esnasında Esmâ bt. Ebî Bekr’in, Hz. Aişe’ye, “Bu halka ne oluyor?” sorusu karşısında, Hz. Aişe’nin başı ile gökyüzüne doğru işaret etmesini delil göstererek “namazda iken baş işaretinin namazı bozan amel-i kesir kabilinden olmadığını” ifade eder. (Naim, II, 86.); Benzer şekilde Kâmil Miras’ta fikhî istinbatlarda bulunmuştur. İlgili bölümde geniş bir şekilde izah edildiği gibi, altından yapılmış nişan yüzüğünü kullanmayı mübah olarak değerlendirmiştir. (Miras, IV, 28.)

6. Kelâmî konularda izahlar yapmaları.¹⁴⁹³
7. Açıklamalarında güncel örneklemelere ve tartışmalara yer vermeleri.¹⁴⁹⁴
8. Ahmed Naim ilgili konularda bilimsel örneklemelere atıfta bulunurken, Kâmil Miras sosyolojik bağlama ağırlık vermiştir.¹⁴⁹⁵

Genel olarak her iki müellif de toplumsal değişim faktörlerinden kaynaklı değişimleri şerhlerine aktarmışlardır. Ahmed Naim, bilimsel/teknik faktör çerçevesinde örneklemeleri ön plana çıkarmıştır. Kâmil Miras ise daha çok toplumun içinde bulunduğu sosyal yapı ve fıkhi güncellemelere ağırlık veren bir metot uygulamıştır.

3.4. TECRÎD-İ SARÎH'İN SOSYOLOJİK BAĞLAMDA YORUMLANMASI

Çalışmanın ana amacını oluşturan bu başlık altında *tecrîd-i sarîh*'in sosyolojik bağlamda yorumlanması ele alınmıştır. Toplumsal değişimi etkileyen temel faktörler, teorik olarak birinci bölümde izah edilmiştir. Bu faktörlerin pratiğe yansımaları da ikinci bölümde Cumhuriyet Dönemi toplumsal değişim başlığında ele alınmıştır.

Bu bölümde ise teorik ve pratik boyutu ele alınan toplumsal değişim faktörlerinin, Cumhuriyet Dönemi'nde Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından kaleme alınan *tecrîd-i sarîh*'e nasıl yansıdığı ele alınmaya çalışılmıştır.

¹⁴⁹³ Ahmed Naim, 85. Hadisi izah ederken kelâmın konusu olan şefaate ilgili şunları söylemektedir: “Şefâat-i makbûle-i Muhammediyye’den (sallallahu aleyhi vesellem) müstefid olmayacak ferdi âferîde yoktur. Habîb-i hüda aleyhi efdalü’l-tehâyâ efendimizin bütün halkın hevl-i mevki’den rahat bulması için bir şefâat-i âmmesi olduğu gibi bazı küffân tahfîf-i azâbı, müstahakk-ı ikâb olan bazı mü’mininin nâr-ı cahîmden necatı, cehenneme girmiş mü’mininin halâsı, bazı mü’mininin bilâhesap ve lâ azap dâhil-i cinân olması, kezâ dâhil-i cinân olan mümininin ref-i derecâtı için gûnâgûn şefaati vardır. Bu şefaati içinden en ziyade müstefid olacakların muhlis müminler olduğunda şüphe yoktur.” (Naim, II, 94.); Naim, II, 392.; Miras, V, 184.; Ayrıca Kâmil Miras, kelâmî bir konu olan mucizelerle ilgili şu özeti yapmaktadır: “Bütün bu rivayeder mücizenin şu safhalannı belirtmektedir: Mûcize 1. Müşriklerin dileği üzerine, 2. Mekke’de, 3. Peygamberimizin hayatında kendi tarafından, 4. Bir defa izhar olunmuş, 5. Ve ayın ikiye bölündüğü, 6. Ve bölükleri dağın iki tarafına ayrıldığı görülmüştür.” (Miras, VII, 237.)

¹⁴⁹⁴ Gerek Ahmet Naim gerekse Kâmil Miras, bu metodu çokça kullanmışlardır. Örnek olarak Ahmed Naim Örneğin, kız çocuklarına gusül meselelerini öğretmenin edep ve ahlâka aykırı olduğunu, dolayısıyla bu konuların onlara öğretilmemesi gerektiğini savunanlara geniş ve ikna edici cevaplar verirken, güncel meselelere atıflarda bulunarak örneklemelerde bulunur. (II, 176.); Kâmil Miras’ta birçok hususta güncel örneklemelerde bulunmaktadır. Güncel bir problem olarak kürtaja geniş yer vermesi (Miras, VI, 223.), yine sosyal bir sorun haline dönüşen kuduz hastalığına geniş bir yer vermesi (Miras, V, 530.) örnek olarak gösterilebilir.

¹⁴⁹⁵ Her iki müellifin bu husustaki metoduyla ilgili başlıklar, çalışmada geniş bir şekilde ele alınmıştır.

3.4.1. Hadislerin Demografik Yapı Bağlamında Yorumlanması

Toplumsal yapının temel unsurlarından biri olarak demografik yapı, yani nüfusun niceliksel ve niteliksel boyutu, her dönem önem arz etmiştir. Daha önce ilgili bölümde geçtiği üzere, bu faktör toplumsal değişimi etkileyen ana unsurlardan birisidir. Bu sebeple Osmanlılar, fethettikleri yerlere yetkili birini gönderip nüfus ve gelir kaynaklarını belirlemiş ve kayda geçirmişlerdir. Bölgenin gelir kaynakları çeşitli sebeplerle değiştiğinde ise belli dönemlerde bu tahrir işlemlerini yenilemişlerdir.¹⁴⁹⁶ Osmanlı Devleti'nde modern anlamda ilk nüfus sayımı 1831'de askerlik, vergi ve yönetim düzeni için veri toplamak amacıyla yapılmıştır. Bu sayım, Anadolu ve Rumeli topraklarının bir kısmında, dar çerçevede sadece erkek nüfus özelinde, etnik ve dinî durumu tespit etmek için yapılmıştır.¹⁴⁹⁷

XVIII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti'nden nüfus kopmaları hızlanmaya başlamıştır. Şehirlerde nüfus artışı hızlanmış ve bu da nüfus hareketliliğine sebep olmuştur. Bir taraftan nüfus kopuşları yaşanırken diğer taraftan da merkeze doğru bir nüfus göçü başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin 1844 sayımına göre genel nüfus 35 milyon civarı olarak tespit edilmiştir. XIX. yüzyıl Osmanlı siyasi coğrafyasının en hızlı değiştiği yüzyıl olmuştur. Nüfus yoğunluğunda, etnik ve dinî yapı gibi çok boyutlu kaymalar gerçekleşmiş, bununla birlikte iç ve dış göçler yoğunlaşmıştır.¹⁴⁹⁸

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise Osmanlı Devleti'nden kalan bakiye şu şekilde olmuştur:

*Balkan savaşları, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele dönemlerinde Anadolu nüfusunda çok önemli değişiklikler yaşanmış; savaşlar, toprak kayıpları yoğun iç ve dış göç, sürgün, mübadele, kıtlık ve salgın hastalık gibi faktörlerle Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Türkiye nüfusu 13 milyon civarına kadar gerilemiştir. Anadolu'da özellikle Rum ve Ermeni nüfusu göçürme ve mübadele ile önemli ölçüde azalmış, bunların çoğu Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve sınırlarının belirlenişi sonrasında ülke dışındaki topraklarda kalmıştır. Cumhuriyet'in ilk sayımı olan 1927 yılı sayımından (13.648.270 nüfus) olarak gerçekleşmiştir.*¹⁴⁹⁹

¹⁴⁹⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Başbakanlık Basımevi, İstanbul 2010, 99.

¹⁴⁹⁷ Yunus Koç, "Nüfus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 297. (294-299)

¹⁴⁹⁸ Koç, "Nüfus", XXXIII, 297-298.

¹⁴⁹⁹ Koç, "Nüfus", XXXIII, 299.; Zürcher, 238.

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren nüfusu arttırmaya yönelik bir politika izlenmiştir. Bu durum çıkarılan yasalarda, hükümet icraatlarında ve teşviklerinde açıkça görülmektedir.¹⁵⁰⁰ Bu politikanın izleri, Kâmil Miras'ın şerh ettiği ilgili hadislerde açıkça görülmektedir. Bu hususta, onun üzerinde en çok durduğu konu, Kürtajdır. Bu hususta “Kitâbü'l-îstikrâz ve'l-Hacr vet-Teflîs”in 1078. Muğire b. Şube hadisi şu şekildedir:

*“Muğire b. Şube radiyallahu anhtan şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Nebî sallallahu aleyhi vesellem, “Allah size analara isyanı, kız (mevlûd)ları diri diri defni, verilecek borcun verilmemesini, verilmeyen bir şeyin alınmasını haram kıldı. Yine Allah sizin için kilükâli, çok suali, izâa-i mâli kerih gördü” buyurmuştur.”*¹⁵⁰¹

Kâmil Miras bu hadisi, açtığı “*Muğire Hadisinden Müstefad Olan İçtimai ve Ahlakî Hükümler*” başlığı altında sosyolojik bağlamda değerlendirmiştir.

Öncelikle hadiste geçen “*ve'd-i benât*”ı “*doğan kız çocuğunu diri diri toprağa defnetmek*” şeklinde tercüme eden Kâmil Miras, peşinden de Arap cahiliyesinde gerçekleşen bu olayın, sosyopsikolojik gerekçesini gösteren Ebu Ubeyd'in “Cahiliye devrinde birinin kız çocuğu olduğunda, doğar doğmaz toprağa gömerdi. Bu vahşi uygulamayı, bazıları kıskançlıktan bazıları da fakirlik endişesiyle yapardı” açıklamasına yer vermiştir.¹⁵⁰² Ayrıca Câhiliye Araplarında çocuk büyütme, bir külfet ve ailenin rızıkına, geçimine bir iştirak ve bir tecavüz kabul edildiği için diri diri gömüp öldürmek mubah addedilirdi.¹⁵⁰³

Câhiliye devrinin sona ermesine rağmen bu zihniyetin ortadan kalkmadığını, çocuk doğurup büyütmeyi bir külfet ve aile bütçesine bir yük olarak görme düşüncesinin bugün de en medenî muhitlerde olanca şiddetiyle devam ettiğini¹⁵⁰⁴ belirten Kâmil Miras, bunun bir sonucu olarak da fakirlik ve geçim korkusuyla kendi zamanlarında da çocuk düşürme şeklinde gerçekleştiğini ifade etmiştir. Toplum bünyesinde derin yaralar açan bu uygulamanın, şehir hayatında oldukça yaygın olduğuna dikkat çeken Miras, bu hususta oluşan gündeme atıfta bulunarak, Hamdi Akseki'nin “*Yeni Hutbelerim*” kitabında bu konuyla ilgili bir hutbe yayınladığını belirtmiştir. Benzer şekilde de Peyâmî Safâ'nın da

¹⁵⁰⁰ Kemal Arı, “Cumhuriyet Dönemi Nüfus Politikası”, <http://www.lozanmubadilleri.org.tr/arastirma/cumhuriyet-donemi-nufus-politikasi-doc-dr-kemal-ari/> (Erişim Tarihi: 07.08.2023).

¹⁵⁰¹ Buhâri, İstikraz: 19.

¹⁵⁰² Miras, VI, 93.

¹⁵⁰³ Miras, V, 51.

¹⁵⁰⁴ Miras, V, 51.

nüfus sayımı sebebiyle, “Kavanoz Çocukları” başlığı ile *Tasvir-i Efkar* gazetesinde bir makale kaleme aldığını beyan ederek alıntılanmıştır.¹⁵⁰⁵

Aslında 1923-1965 arası dönem kürtajın yasak olduğu dönemidir. Çünkü I. Dünya ve Kurtuluş Savaşları gibi uzun süreli ve kayıpları çok olan bu savaş sürecinde demografik yapı çokça değişmiştir. Bu sebeple, bir devlet politikası olarak “*pronatalist*” (doğurganlığı arttırıcı) uygulamaya geçilmiştir.¹⁵⁰⁶ Bunun için de yasal düzenlemeler yapılmış ve hem gebelikten koruyucu yöntemler hem de kürtaj yasaklanmıştır. Ayrıca bununla yetinilmeyip teşvik edici birçok yasal düzenlemeler de yapılmıştır. Bunların içinde eğitim desteği, vergiden muafiyet, altı ve daha fazla çocuk yapan anneye nakdi ödül gibi birçok düzenlemeler de vardır.¹⁵⁰⁷

Nüfusun önemi ve nüfus arttırımın devlet politikası olması sebebiyle Kâmil Miras, konuyu ilgili her hadiste gündeme getirmiştir. “Kitabu’l İtk” 1117. Hadisin şerhinde, Zebîdî’nin almadığı ancak Buhârî’de geçen Ebû Saîd el-Hudrî’nin “azil”¹⁵⁰⁸ ile ilgili

¹⁵⁰⁵ Her gün Türkiye’nin büyük şehirlerinde, göze görünmeyen, sessiz ve mesuliyetsiz bir cinayet işlenir: Yüzlerine beyaz maske, ellerine lastik eldivenler geçirmiş, beyaz gömlekli adamlar, birbirine Latince parolalar fısıldayarak, içinde madenî parıltılar savrulan aydınlık bir odada meş’um işlerini görürler. Yapılan işin teknik adı; “Kürtaj”dır yani ameliyatla çocuk düşürmek. Bu cinayetin, meşhur mütehassısları vardır. Mahalle bekçisine sorunuz, onun evini, köşedeki eczahaneye sorunuz, onun muayenehanesini size gösterir. Bu cinayetin yeri ve tarifesi muayyendir. Diyana heykeline eş, narin sedef vücudunun ince çizgilerini, gebelik halinde karnının davlumbaz şişkinliğiyle bozmak istemeyen, çıtıptı zarif bayan, meşhur kürtaj mütehasssının muayenehanesine gider, pey verir ve randevu alır, günü ve saati gelince tıpkı bir çürük diş çektirenlerin soğukkanlılığı ile vücudunda teşekküle başlayan canlı insan mukaddemesini aldırır ve öldürtür. Maktul, yumuk yüzlü, şiş karınlı ve ince bacaklı, serçe parmak kadar küçümencik bir gafildir; doğmasıyla ölmesi bir olmuştur, laboratuvarın cam rafı üstünde duran içd alkol dolu kavanoz onun hem beşiği hem tabutudur. İstatistik Umum Müdürlüğü, memleketin senede böyle kaç bin veya kaç yüz bin kavanoz çocuğu kaybettiğini bilmese gerektir. Fakat memleketin büyük şehirlerinde herkes bu cinayetin hemen her gün işlendiği, alenî itirafların şahidi sıfatıyla pek iyi bilir. Eğer kürtaj âdetinin vatana girdiği tarihten beri düşürülen kavonoz çocukları şimdi sağ olsalardı, üç gün sonra yapılacak sayım belki bir iki milyon daha kabarırdı. Adaletin ve devletin gözü önünde işlenen bu kürtaj cinayetlerinin, fen adamı geçinen ve herkesçe mâlûm faaliyetlerinden ciddi bir hesap soracağımız güne kadar, nüfus davasında, hakiki bir mesafe ölçüsüyle kaydedilmeye lâayık, büyük bir adım atmış olmayacağız. (Peyami Safa, “Kavanoz Çocukları”, *Bozkurt*, (8), İkinci Teşrin 1940, 188. (Nuray Kuzucu’nun Peyami Safa’nın Dil, Edebiyat, Kültür ve Topluma Dair Yazıları -Dergilerde Yer Alan Yazıları- adlı Yüksek Lisans Tezinden alıntılanarak, 311.; Miras, VI, 93.)

¹⁵⁰⁶ Ahmet Ozan Kaleci, Çınar Mede, vd., “1983 Tarihli “Rahim Tahliyesi ve Sterilizasyon Hizmetlerinin Yürütülmesi ve Denetlenmesine İlişkin Tüzük”ün Hazırlanmasındaki Tarihsel Süreç”, <https://tip.baskent.edu.tr/kw/upload/464/dosyalar/cg/sempozyum/ogrsmpzsnm15/15.P14.pdf> (Erişim Tarihi: 03.08.2023)

¹⁵⁰⁷ Bkz. Yaşar Semiz, “1923–1950 Döneminde Türkiye’de Nüfusu Arttırma Gayretleri ve Mecburi Evlendirme Kanunu (Bekârlık Vergisi)”, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, (27), 2010, 423-469.

¹⁵⁰⁸ “Azil: Kadın hamile kalmasın diye meninin ondan uzaklaştırılmasıdır. (Cürcani, 126.)”; “Azil, bir şeyi yerinden ayırmaktır. Fıkıh ıstılahında, cinsî münasebet zamanında kadın gebe kalmasın diye erkeğin mâ-i tenâsülünü kadına inzâl eylemeyip harice ihraç etmesidir.” (Miras, VI, 222.); Bkz. Esad Kılıçer, “İslamda Aile Plânlaması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1), 1981, 491-531.)

hadisini¹⁵⁰⁹ alıntıl原因 Kâmil Miras, “*millî nüfus bakımından pek ziyade hâiz-i ehemmiyet bir mesele mevzubahis edildiğinden onu da bervech-i âti nakil ve tercüme ediyoruz.*”¹⁵¹⁰ diyerek nüfusun sosyolojik önemi bağlamında değerlendirmeye almıştır.

Kâmil Miras, bu hususta gelen rivâyette Ebû Saîd el-Hudrî’nin “*azlin hükmünü Resûlullah sallallahu aleyhi vesellemden sorduk. Resûlullah, “Azli yapmazsanız fena olmaz? Kıyamet gününe kadar (ilmullahta) vücudu mukadder olan hiçbir zîhayat yoktur, ancak o vücut bulacaktır” buyurdu.*”¹⁵¹¹ şeklindeki rivâyetine yer verdikten sonra, neslin devamına engel olduğu için azil yapmanın mekruh olduğunu belirtmiş ve peşinden de Müslim’de bu konuyla ilgili geçen şu hadise yer vermiştir: “*azil, diri diriye kız nevzâdı mezara gömmenin sinsi bir şeklidir*”¹⁵¹²

Daha önceki yorumlarında, kürtajla ve çocuk düşürmeyle nüfusa müdahaleye değinen Kâmil Miras, burada da azil yani doğum kontrolü yoluyla nüfusa yapılan müdahaleyi eleştirmektedir. Bu hususta fakihlerin, kadının rızası varsa azil yapılabileceği yönündeki görüşe yer verse de hadisi-i şerifte bu uygulamanın “ve’ d-i hafî” (gizli cinayet) şeklinde ifade edildiğini dolayısıyla bu cevazın, sağlık problemleri veya bedeni çocuk yapmaya müsait olmayan kadınlar için geçerli olabileceğini belirtmiştir. Yoksa, çocuk yapmayı bir külfet olarak gören kadınlar için geçerli olmayacağını vurgulamış, olayı ferdi ve sosyal zaruret bağlamında değerlendirmiştir.¹⁵¹³

Kâmil Miras, konuya verdiği ehemmiyete binaen, bu hususta Namık Kemal’in yazmış olduğu “Çocuk Düşürme”¹⁵¹⁴ makalesine atıfta bulunmuştur. Daha sonra da kendi ifadesiyle “*nüfus sayımı münasebetiyle Himâye-i Etfâl Reisi Doktor Bay Euad’ın şeker bayramında Ankara Radyosundaki verdiği bir konferansında bu mevzuun her safhasını teşrih etmekte bulunduğundan aynen naklediyoruz*” diyerek “*Nüfus Artmasında Çocuk*

¹⁵⁰⁹ Buhârî, Itk: 13.

¹⁵¹⁰ Miras, VI, 222.

¹⁵¹¹ Buhârî, Itk: 13.

¹⁵¹² Müslim, Nikâh: 141.

¹⁵¹³ Miras, VI, 223.

¹⁵¹⁴ “Namık Kemal merhumun nüfus hakkındaki makalesinin bir parçası *Vakit* gazetesinde Niyazi Ahmet imzasıyla neşredildiğinden aynen naklediyoruz: ÇOCUK DÜŞÜRME Altmış sekiz sene evvel, *İbret* gazetesinde Namık Kemal, “Nüfus” başlıklı bir yazıda çocuk düşürme bahsine de temas ediyor ve şunları yazıyordu: “Çocuk düşürmek, memâlik-i Osmâniyye’de en ziyade yürekler dayanmayacak facialardan biridir. Hatta bir zamanlar bu vahşet-i meTûnâne’yi icra için kanlı ebe namında mezun cellâtlar vardı.” Büyük vatanperverin bu büyük davası için aynı sözleri bugün de tekrar ediyoruz. Ne acı...” (Miras, VI, 223.)

Korunmasının Rolü” başlıklı radyo konuşmasını yaklaşık beş sayfa olarak alıntılanmıştır.¹⁵¹⁵

Nüfus konusu, Kâmil Miras’ın hadis şerhlerinde belirgin bir şekilde kendisini göstermektedir. Nitekim 1078. Hadisin içeriğinde, Arap cahiliye adeti olan kızların diri diri gömülme konusu geçtiği için Kâmil Miras, “*bu satırları yazdığımız sırada nüfus sayımı münasebetiyle*” diyerek Peyâmî Safâ’nın Tasvir-i Efkâr gazetesinde yayınlanan “*Kavanoz Çocukları*” adlı makalesini alarak şerhine eklemiştir.¹⁵¹⁶ Yine Zebîdî’nin Tecrid’e almadığı “azil” ile ilgili Buhârî hadisini¹⁵¹⁷ de “*millî nüfus bakımından pek ziyade hâiz-i ehemmiyet bir mesele mevzubahis edildiğinden onu da bervec-i âti nakil ve tercüme ediyoruz*” diyerek almış ve “*burada nüfus sayımı münasebetiyle Himâye-i Etfâl Reisi Doktor Bay Euad’ın şeker bayramında Ankara Radyosundaki verdiği bir konferansında bu mevzuun her safhasını teşrih etmekte bulunduğundan aynen naklediyoruz*” diyerek “*Nüfus Artmasında Çocuk Korunmasının Rolü*” başlıklı radyo konuşmasını alıntılanmıştır.¹⁵¹⁸

Kâmil Mirasın alıntılanadığı ve şerhinde kullandığı bu konuşma, Cumhuriyet Dönemi’nin nüfus arttırma politikasını içerdiği görülmektedir. Konu, Çocuk Esirgeme Teşkilâtı merkezli ele alınmış ve İstatistik Umum Müdürlüğünün nüfus sayımı ve arttırımı ile ilgili çalışmasına atıfta bulunulmuştur. Ayrıca nüfusu arttırmanın önemine vurgu yapılmıştır. Bunun için de evlenmelerin kolaylaştırılması, doğumların çoğaltılması, doğan ve doğuranların korunması gerektiği şeklinde uygulamalara yer verilmiş ve bunların gerçekleştirilmesi için de gereken bütçenin ayrılmasının altı çizilmiştir. Konunun önemine binaen, bu hususta fedakarlıktan kaçınmadan her türlü tedbirin alınması gerektiği vurgulanmıştır.¹⁵¹⁹

Nüfus arttırmanın temelinde, çocukların ve annelerin korunmasının önemi vurgulanmıştır. Cumhuriyet hükümetinin bu konuya verdiği önemi göstermek için de nüfus sayımı için yapılan nakdi fedakârlık ve neşriyata dikkat çekilmiştir.¹⁵²⁰ Gerekirse

¹⁵¹⁵ Miras, VI, 223-228.

¹⁵¹⁶ Miras, VI, 93.

¹⁵¹⁷ Buhârî, Itk: 13.

¹⁵¹⁸ Miras, VI, 223.

¹⁵¹⁹ Miras, VI, 224.

¹⁵²⁰ Son sayım, nüfusumuzun binde 18.5 artmakta olduğunu bildirdi. Bu artış Türk kadınının doğum kudret ve kabiliyetinin kıymetli bir neticesidir. Fakat tam randımanı değildir. Bu artış Avrupa milletlerine kıyas edilince sevince değer, fakat doğum derecesi binde 44 olan yurdumuzda bizi çok düşündürmesi

yeni vergi alınmasını, halkın bundan kaçınmayacağı Erzincan depremine atıfta bulunularak belirtilmiştir. Bununla birlikte, Yunanistan örnek gösterilerek, çocuk vergisi konulması teklif edilmiştir. Ayrıca bu hususta işin ciddiye alınması gerektiği ifade edilmiş ve birtakım uygulama tekliflerinde bulunulmuştur.¹⁵²¹

Nüfus artışı için ele alınması gereken bir husus olarak da çocuk düşürme konusuna değinilmiştir. Bu hususta ise “şehirlerde bazı kadınlarda çocuk yapmamak için hazin bir cereyan vardır. Rahatlarına, çay ve balo âlemlerine engel saydıkları çocuğu rahimden aldirmakta da bir beis görmemektedirler. Kendi hayatlarını tehlikelere koymakla beraber millî vazifelerini de unutan bu gibi kadınların arzularının önüne set çekmek, bu sıhhi ve İçtimaî derdi en kuvvetli tedbirlerle önlemek lâzımdır.” denilerek toplumsal bir soruna dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu çocukları alan doktorlar için de “kanunî müeyyidelere rağmen takipsiz kaldıklarından dolayı çocuk alma cinayetine cüretini her gün tekrarda bir beis görmeyen ve doktor değil, çocuk kâtili unvanını almayı hak eden bu gibi kimselerin diplomalarını yırtmak ve nüfus teskerelerine (vatan haini) damgasını vurmak nüfus tezâyüdü için alınacak tedbirler arasında gelir.” şeklinde ağır bir eleştiri yapılmıştır.¹⁵²²

Çocuk yapanlara yönelik de teşvikler verilmesi gerektiği ve işin “yalnızca vergi ve kanun tanziminde değil, idari işlerde de parola “evvelâ çocuk” sloganı mucibince uygulamalar olması tembih edilmiştir. Köylü kadının bu husustaki fedakarlığına atıfta bulunulmuş ve gereken desteğin sağlanması gerektiği vurgulanmıştır. Bu uygulamalarla, savaşlarda kaybedilen nüfusun tekrardan kazanılacağı ifade edilmiş ve bunun milli bir vazife olduğu belirtilmiştir.¹⁵²³

Kâmil Miras, “Kitâbü'l-Menâkıb”ın giriş bölümünde Buhârî'nin girişte zikrettiği Hucurat sûresinin 13. ve Nisa sûresinin 1. Âyetlerini şu şekilde tercüme etmiştir:

“Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir dişiden (bir baba ile bir anadan, Âdem ile Havvâ'dan) yarattık (Birbirinize övünmeye hakkınız yoktur) ve sizi akrabalık

icap eder. Binde 18.5 artışa nazaran senede binde 25.5 vefat olduğu anlaşılır ki bu rakam yalnız aa ve keder ifade eder. Sonra bu artış nisbeti de doğumdan mütevellit artış ifade etmez. Hariçten gelmiş olanlar da bu artış nisbetinde dahildir. Binaenaleyh tahakkuk etmiş olan bu neticeler karşısında nüfus siyasetinde ana ve çocuklar için yapılması icap eden sıhhi ve İçtimaî yardım teşkilâtını yapmakta daha fazla ihmal etmemek icap eder. (Miras, VI, 224.)

¹⁵²¹ Miras, VI, 224.

¹⁵²² Miras, VI, 226.

¹⁵²³ Miras, VI, 227.

cihetiyle uzak, yakın; büyük, küçük insan kümeleri¹⁵²⁴ (hısımları) yaptık. Tâ ki (soyca birbirinize nisbet edilerek) tanışasınız. (İftihar edesiniz değil). İyi biliniz ki Allah yanında en şerefli, kendisini fenalıklardan iyi koruyanınızdır. Herhalde Allah (vicdanlarınızın temayülleri) çok iyi bilir, (gizli, âşikâr) her halinize yakından vâkıftır’’¹⁵²⁵

Bundan sonra da soy ve neseple ilgili Zebîdî’nin ihtisardan dolayı almadığı bazı hadisleri alarak şerh eden Kâmil Miras, şerhini sonlandırırken; “Cumhuriyet rejimimizin kabul ettiği soyadı siyasetinin kiskançlıkla tatbikinde ne kadar isabet edildiği de vâzihan anlaşılır. Birkaç nesil geçtikten ve Allah’ın inayetiyle her Türk soyu üremeye başladıktan sonra daha ziyade ehemmiyet kazanacaktır.”¹⁵²⁶ diyerek konuyu nüfusa bağlamıştır. Nitekim 1934’te kabul edilen soyadı kanunu, nüfus kaydı açısından ileriye doğru büyük bir adım olarak değerlendirilmiştir.¹⁵²⁷

Kâmil Miras, 1800. Hadiste nikâhlanması mahrem olanları açıklarken çok evlilik konusunu, müstakil bir başlık altında ele almıştır. Çok evliliği, savaşlarda azalan erkek nüfusa bağlayarak, keyfi olmayan bir zorunluluk şeklinde sosyolojik bir bakışla değerlendirmiştir.¹⁵²⁸

Cumhuriyet Dönemi’nde nüfus arttırımı, devlet politikası haline geldiği için bu hususta birçok teşvikler ve propagandalar yapılmıştır. Konu gerek radyo gerekse yazılı basın ve hutbelerde sürekli gündeme getirilmiştir. Kâmil Miras ise ilgili hadisleri bu minvalde yorumladığı gibi, ayrıca bu hususta uzman kişilerin açıklamalarına da geniş yer vererek devlet politikasına katkı sağlamıştır.

3.4.2. Hadislerin, Dinin Sosyal Bütünlüğü Sağlama Özelliği Bağlamında Yorumlanması

Osmanlı Devleti Müslüman, Hristiyan ve Yahudi gibi dinî topluluklar ile Türk, Arap, Kürt, Rum, Ermeni ve Sırp gibi etnik toplulukların bileşeninden oluşan, “millet sistemi” merkezli ve dinî referanslı bir toplumsal yapı oluşturmuştur. Bu yapı,

¹⁵²⁴ “Âyet-i kerîmedeki şua b şa’bın cem’idir. Şa’b, esas itibarıyla biriktirmek ve toplamak mânasına olup sonra ırk itibarıyla büyük bir câmia arzeden milletlere ve insan topluluklarına ıtlak edilmiştir. Türk, Arap, Acem, Rum câmiaları birer şa’b’dır. Kabile de bir babadan üreyen insan kümesidir ki biz ona oba deriz.” (Miras, VII, 160.)

¹⁵²⁵ Hucurât: 49/13.

¹⁵²⁶ Miras, VII, 162.

¹⁵²⁷ Zürcher, 273.

¹⁵²⁸ Miras, VIII, 188.

Cumhuriyet döneminde kültürel milliyetçilik olarak ifade edilen, Türk milliyetçiliği ve dinî referanslardan arındırılmış seküler bir ideolojiyle oluşturulmuş yapıya dönüşmüştür.¹⁵²⁹

Cumhuriyet döneminin ideolojisi, geçiş, oluşum ve teşekkül dönemleri daha önceki bölümlerde geniş bir şekilde izah edilmiştir. Genel olarak “millî” kavramı çerçevesinde şekillenen yeni dönemde, kavramsal bir yenileşme temelinde çok boyutlu bir değişim sürecine girilmiştir.

Cumhuriyetin kurucuları, yeni ideolojik temelli toplumsal yapı inşasında, kültürel yapının bir unsuru olarak gördükleri dinin konumunu da şekillendirmeye ve belli bir alana indirgemeye çalışmışlardır. Bunun için de dinî politik bir bakışla ele almış, süreç içerisinde zamanı geldikçe toplumu, dinî referans ve etkilerden soyutlanma çabası içerisinde olmuşlardır.¹⁵³⁰

Dinin toplumsal bütünlüğü sağlayan özelliğinden istifade etmek için de dinin toplum bünyesinde, kültürel bir boyutta yaşamasını istemişlerdir. Özellikle Kurtuluş Savaşı dönemlerinde dinin birleştirici özelliğinden çokça istifade edilmiştir.¹⁵³¹ Dinin birleştirici özelliği, toplumda kabul gören alimler üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Özellikle Kâmil Miras’ın şerhlerinde “millî” kavramı bağlamında yaptığı açıklamalar çokça görülmektedir. Nitekim şerhe başladığı girişte de kendisine tevdi edilen bu tercüme ve şerh görevi için de bunun, millî ve dinî bir görev olduğunu belirtmiştir.¹⁵³² Ahmed Naim’in tarihçe-i hayatında da görüleceği üzere, etnik milliyetçiliğe karşı olmuş ve bu hususta eleştirel yazılar kaleme almıştır. Dolayısıyla, şerh ettiği hadislerde de “milliyetçilik” yansıması görülmemiştir.

3.4.2.1. Hadislerin “Millî Mücadele” Bağlamında Yorumlanması

Cumhuriyet döneminin karakteristik kavramı ve sloganı “Millî Mücadele” dir. Cumhuriyete geçiş, bu kavram çerçevesinde şekillenmiş ve Cumhuriyet döneminin de

¹⁵²⁹ Ahmet Yıldız, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, II, 210.

¹⁵³⁰ Murat Alakel, “İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye’si Ulus İnşası Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik İkilemine Dair Teorik Tartışmalar”, *Akademik Bakış*, 5 (9), 2011, 1-30.

¹⁵³¹ Coşkun Türkan, “Millî Mücadele Dönemi Söyleminde Millet ve Milliyetçilik (1919-1923)” *Tarih ve Günce*, (8), 2021, 160.

¹⁵³² Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, İstanbul 2019, IV, 79.

referans sloganı olmuştur. Yeni devlet anlayışı hem ideolojik hem de yapısal olarak güncellendiği gibi, kullanılan kavramların içerikleri de kurucu ideolojinin belirlediği şekilde olmuştur. “Millî” kavramı Osmanlı’da farklı, Cumhuriyet döneminde farklı bir içeriğe sahiptir. Kâmil Miras’ın sıklıkla atıfta bulunduğu bu kavram, Cumhuriyet döneminde oluşturulan içerikle kullanılmıştır. Kâmil Miras özellikle “*Tecrid-i Sarih*” şerhinde “Millî” kavramı merkezli sosyolojik bir şerh metodu kullanmıştır. Bu çerçevede yorumladığı 1088. Hadis “Kitâb ü'l-Mezâlim” bahsinde geçmekte olup şu şekildedir:

*“Enes b. Mâlik radiyallahu anhtan şöyle dediği rivâyet edilmiştir: (Bir kere) Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem, “(Ey mümin! Mümin) kardeşine ister zalim olsun ister mazlum olsun yardım et!” buyurmuştu. Biri, “Yâ Resûlellah! Şu mazlum olan kişiye yardım edebiliriz. Fakat o zalime nasıl nusret ederiz?” diye sordu. Resûl-i Ekrem, “Zalimin iki elinin üstünü tutarsın!” diye cevap verdi.”*¹⁵³³

Eğer zalim, tuttuğu kötü yoldan çevrilmez de kendi başına bırakılırsa sonuç ya kısasa ya da siyaset meydanına kadar gidebilir diyen Kâmil Miras, eğer bu kişi bu yoldan men edilirse bu tehlikeli akıbetten korunmuş ve kurtarılmış olur demiştir. Toplumsal hukuka tecavüz hususunda da Şûrâ sûresinin 39. âyetini “Millî Mücadele” bağlamında değerlendirmeye almıştır. İlgili âyeti şu şekilde tercüme etmiştir:

*“O müminler ki haklarına, yurtlarına tecavüz edildiği zaman onlar, yardımlaşarak öç alırlar.”*¹⁵³⁴

Âyetin orijinal metni (وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ) şeklinde olup “yurtlarına” ifadesi geçmemesine rağmen tercüme, içinde bulunulan yurt savunması sosyal gerçekliğine dikkat çekmek için “yurtları” ifadesiyle tercüme edilmiştir. Uzun süren savaşlar ve henüz devam eden toplumsal yapı inşasının karşılaşılabileceği tehlikeler nazarı dikkate alınarak sosyal gerçeklik bağlamında tercüme yapılmıştır. Nitekim açıklamanın devamında “*bu âyet-i kerîmede dahilden ve hariçten cemiyetin hukukuna bir tecavüz vukuunda tutulacak yol, alınacak tedbir bildiriliyor ki millî vahdet ve tesânüdü’n teminidir.*” diyerek “millî” birlik ve yardımlaşmayı açıkça beyan etmiştir. Ayrıca saldırılara karşı “millî intisar ve intikam” birliğiyle¹⁵³⁵ saldırılara karşılık verilecek şeklindeki ifadeleri de “Millî Mücadele” olgusuna atıf olarak değerlendirilebilir.

¹⁵³³ Buhârî, Mezâlim: 4.

¹⁵³⁴ Şûrâ: 26/39.

¹⁵³⁵ Miras, VI, 150.

Bu âyetle ilgili tefsirlere atıfta bulunan Kâmil Miras'ın özet olarak ortaya koyduğu sonuçlar, bir yönüyle Millî Mücadele tasviri diğer yönüyle de yön gösterici bir nitelik arz etmektedir.

*“1. İslâm câmiasına bir tecavüz vukuunda hemen millî birlik tesisine çalışılarak intikam alınması emir buyuruluyor; 2. Bunun terki, düşman tarafından milletin tezlîli ve gurûr-ı millînin kırılması demek olduğu bildiriliyor; 3. Düşmandan öç alındıktan sonra kin güdülmeyerek eski hesaplar karıştırılmayarak zalimi affetmek gibi âlicenaplık gösterilmesi tâlim buyuruluyor.”*¹⁵³⁶

Kâmil Miras, genel olarak İslâm ile milli kavramını birlikte kullanmıştır. İslâm'ı da “gurûr-ı milli” olarak ifade etmiş ve dolayısıyla musibetlere karşı bu gururun korunmasının ancak milletin birbirine yardım etmesiyle gerçekleşebileceğini beyan etmiştir.¹⁵³⁷ Ayrıca milletin her çareyi, her kudreti kendisinde arayıp bulması gerektiği söylemi de milli mücadele döneminin temel sloganları olması bakımından dikkat çekicidir.

Kâmil Miras, tarihî birtakım atıflarda bulunduktan sonra, “tarihin uzak vâkıalarından misal arayıp yorulmaya hiç de lüzum yoktur. İçinde yaşadığımız şu bir sene zarfında dünyanın en medenî bir parçasında ve en medenî milletleri arasında cereyan eden vakıalar enzâr-ı itibarımız önünde birer canlı levhalar halinde görünmüyor mu? Mütecavizlere karşı millî istiklâllerini, millî varlık ve birlikleriyle müdafaa edecek yerde kemâl-i zilletle müstevlilere teslimiyet arz eden milletlerin feci akıbetlerini göz önüne getirmek kâfidir. Hiç şüphesiz ki bu milletler, bu müstevli zalimlerden bir hayır, bir merhamet umuyorlardı. Fakat netice hiç de onların umdukları gibi çıkmadı. Günden güne mütecavizlerin girdikleri yerlerde ihtirasları, iştahaları arttı.” diyerek, milli mücadelede bulunmadığı için sömürgecilik tahakkümüne giren milletlerin içine girdiği sosyal gerçekliğe atıfta bulunmuş ve sonrasında da “Millî Cidalımız”¹⁵³⁸ başlığı altında bu mücadeleyi tasvir etmiştir.

Kâmil Miras, bu mücadelenin başında “kozmpolit düşünceler” diyerek tarif ettiği kimselerin; “Batı’nın güçlü devletlerinin desteğin alan düşmanla mücadele etmenin akla ve mantığa uymadığını, onlarla savaşmanın âdeta bir cinnet olacağını söyleyerek” milli mücadeleyi tenkit ettiklerine yer vermiştir. Ancak bu mücadelenin gurûr-ı millîden

¹⁵³⁶ Miras, VI, 151.

¹⁵³⁷ Miras, VI, 151.

¹⁵³⁸ Miras, VI, 152.

kaynaklandığını, her şeyi milli heyecanın emrettiğini, bu heyecanın da hem milleti vahdete sevk ettiğini hem de millete dayandığını, milli heyecandan doğan her kararın ifa ve icra edildiğini belirterek elde edilen zafere atıfta bulunmuştur.¹⁵³⁹

Tekrardan Şûrâ sûresinin 39. âyetine atıfta bulunan Kâmil Miras, “Müslümanlık ve erlik şîârı olan intikamın on dört asır sonra yeni bir misali, millî hareketimizdeki intişar ve intikamdır.” demiş ve peşinden de “tehlike zamanında ve harp hengâmında en ziyade dikkat edilecek ve daima müteyakkız bulunulacak bir şey varsa, o da düşmanın kudretinden, kuvvetinden bahis ile milletin kutsî heyecanını, millî iradesini zaafa, birliğini tezelzüle uğratacak propagandalar ki bunların yine millî heyecanla derhal boğmak gerektir.” diyerek Âl-i İmrân sûresinin 173. âyetine atıfta bulunmuş ve milli mücadeleyi Uhud Savaşı ile irtibatlandırmıştır. Uhud savaşından sonra intikam için gelen müşriklere karşı hazırlık yapıldığında, anti propaganda için gönderilen Nuaym el-Eşcaî, “Ey ahali! Haberiniz olsun! Bütün kabâil-i Arap aleyhinize birlik kurmuşlardır. Bu davadan vazgeçiniz!” diye Müslümanları ümitsizliğe sevk etmek istemiştir. Bunun üzerine de Müslümanalar âyetle yer bulduğu şekliyle, “Allah bize kâfidir, o ne güzel vekildir”¹⁵⁴⁰ diye karşılık vermişlerdir.¹⁵⁴¹

“Kitâbü’ş-Şirket” 1104. Hadis, Eş’arîler’in gazâ esnasında yaptıkları yardımları ve Rasûlullâh’ın (s.a.s.) “Eş’arîler bendendir, ben de Eş’arîlerdenim”¹⁵⁴² buyruğunu ihtiva eder. Kâmil Miras, bu hadisi “Eş’arîler benim gibi yaşar, benim gibi millî tesânüdü, millî müsavâtı sever insanlardır demektir ki artık bundan büyük bir şeref tasavvur olunamaz.” şeklinde milli kavramı bağlamında yorumlamıştır.¹⁵⁴³

“Kitâbü'l-İtk” 1112. Hadis, cihâd konusunu içermektedir.¹⁵⁴⁴ Bu hadisi de Kâmil Miras, “bu cihetle hayırlı işlerimiz ve ibadetlerimiz arasında cihâd, ön safta en feyizli bir vazîfe-i dîniyye oluyor. Çünkü kelimetullah, ancak cihâd ile i’lâ ediliyor, dinî ve millî bütün varlığımız ve şerefimiz münhasıran bu mukaddesatı müdafaa ile masûn bulunuyor.”¹⁵⁴⁵ şeklinde “Millî Mücadele” bağlamında yorumlamıştır.¹⁵⁴⁶

¹⁵³⁹ Miras, VI, 152.

¹⁵⁴⁰ Âl-i İmrân: 3/173-175.

¹⁵⁴¹ Miras, VI, 153.

¹⁵⁴² Buhârî, Şirket: 1.

¹⁵⁴³ Miras, VI, 196.

¹⁵⁴⁴ Buhârî, İtk: 2.

¹⁵⁴⁵ Miras, VI, 216.

¹⁵⁴⁶

“Kitabü'l-Fiten” girişinde Buhârî’nin zikrettiği Enfâl sûresinin 25. Âyetini tercümesi şu şekildedir:

*“Ey Müminler! Öyle bir fitneden sakının ki o, hiç de sizden yalnız zulmedenlere dokunmakla kalmaz (onun musibeti günahsızlara da dokunur)”*¹⁵⁴⁷

Kâmil Miras, bu âyet-i kerime de zikredilen fitnenin, günahkâr olsun olmasın, zararı bütün millete sirayet eden karışıklık ve ihtilaflar olduğunu ve hadislere göre *“bunların içinde en büyük fitne olarak millî birliği bozan ve memleketin İçtimaî nizamını ihlâl eden, ihtilâl hareketleri*¹⁵⁴⁸ *gelir. İkinci planda da vatan müdafaasından kaçmak,*¹⁵⁴⁹ *bütün millet muvâcehesinde alenî küfür ve irtidad etmek, zalim ümerâya hayırhahane öğüt vermeyip müdâhene eylemek gibi fazîhalar gelir ki bunlar da bir milletin umumunun müsâb olmalarına sebep olan fitneler ve müsbetlerdir.”*¹⁵⁵⁰ diyerek, milli mücadele döneminde meydana gelen ihtilallere, savaştan kaçanlara,¹⁵⁵¹ milli mücadele cephesinde olmayan emir sahiplerine nasihatle bulunmayıp yağcılık yapanların sebep olduğu fitneler şeklinde değerlendirir.

“Kitabü'l-Cihâd ve's-Siyer” 1207. Hadis şu şekildedir:

*“Enes b. Mâlik radiyallahu anhtan Resûlullah sallallahu aleyhi vesellemin, “Hayır ve saadet (gazâyâ hazırlanan) atın alınındaki perçemlerinde (bağlı)dır” buyurduğu rivâyet olunmuştur.”*¹⁵⁵²

Kâmil Miras, ilgili hadisi izah ederken, gücünüz yettiği kadar güç hazırlayın¹⁵⁵³ Enfâl sûresi 60. âyete atıfta bulunduktan sonra da âyet ve âyetin tefsiri niteliğinde olan bu hadisin, değişen şartlar çerçevesinde savaşa hazırlık yapılmasının önemine işaret

¹⁵⁴⁷ Enfâl: 8/25

¹⁵⁴⁸ Bkz. Sabahattin Selek, *Anadolu ihtilali*, (8. Baskı), Kastaş Yayınları, İstanbul 1987.

¹⁵⁴⁹ Bkz. Özlem Çankaya, “Millî Mücadele Dönemi’nde Asker Firarileri”, *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (29), 2019, 175-203.

¹⁵⁵⁰ Miras, VIII, 529.

¹⁵⁵¹ Kâmil Miras’ın bu bağlamdaki yorumları süreç içerisinde yaşanan olaylara atıflar şeklinde olduğu görülmektedir. Nitekim, Damad Ferid Paşa Hükûmeti’nce yayınlanan bu beyanname ve bilahare Şeyhülislâm Dürrişâde Abdullah Efendi’nin fetvası Kuva-yı Milliye kuvvetleri arasında sistemli olarak yayılmaya çalışılmış ve böylece millî kuvvetlerden çok sayıda firarların gerçekleşmesi sağlanmıştı. Nitekim yapılan bir propaganda da *“Evlatlarım! ...Size Zat-ı Şahane’nin selâmını getirdim. Bundan böyle askerlik kalktı. Vergi alınmayacaktır”* 77 sözleriyle Kuva-yı Milliye kuvvetlerine katılmış askerlerin firar etmesi sağlanmaya çalışılmıştır. (Akandere, 439.)

¹⁵⁵² Buhârî, Cihâd, 43.

¹⁵⁵³ *“Ey müminler! Siz de düşmanlarınıza karşı gücünüz yettiği her kuvvetten ve bağlanıp beslenen atlardan hazırlayınız! Onunla hem Allah’ın düşmanını hem kendi düşmanlarınızı korkutursunuz. Onlardan başka sizin bilmediğiniz, yalnız Allah’ın bildiği öbür düşmanları da korkutursunuz ve Allah yolunda her ne sarfederseniz onun eciri tamamıyla size ödenir ve siz hiç aldatılmazsınız.”* (Enfâl: 8/60)

ettiğini ve “*Müslümanların da dinin, vatanın, millî istiklâlin muhafazası namına mütekâmil harp vasıtalarının her nevi ile mücehhez bulunmaları dinî bir zarurettir.*” diyerek milli mücadele ve bağımsızlık vurgusundan sonra “millî birlik, millî dirlik ve düzenliktir” hatırlatması yapmıştır.¹⁵⁵⁴

3.4.2.2. Hadislerin “Millî Mücadele Kurucularına Bağlılığı” Çağrıştıracak Şekilde Yorumlanması

Toplumlarda yönetim ve siyasî otorite¹⁵⁵⁵ önemli olduğu için her dönem gündemde olmuş bir konudur. Nitekim Cumhuriyet Dönemi’nin de öncelikli konusu yönetim olmuş ve değişime yönetimden başlanmıştır. Kâmil Miras, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) son peygamber olduğunu, dolayısıyla toplumların risâletle idare döneminin bittiğini, artık velâyetle idare döneminin başladığını belirttikten sonra bu velâyetinde halkın biat ve seçimiyle gerçekleşen “*cumhuriyet sistemi*” olduğunu ifade etmiştir. Bu sistemde de birden çok halifenin çıkmasının muhtemel olduğunu belirtip ilk halife seçimine atıfta bulunmuştur.¹⁵⁵⁶ Millî mücadelenin milat olarak kabul edilmesi yani halka dayanması ön kabulünden hareketle, ilk velayeti alan milli mücadele yöneticileri olduğundan, kast edilmek istenen mana daha net anlaşılmış olacaktır.

“Kitâbü Ehâdisi'l-Enbiyâ Aleyhi Mü's-Salât ve's-Selâm” 1409. Hadis¹⁵⁵⁷ halifelik, halifeye itaat ve birden fazla halife olduğunda “*Birinciye ettiğiniz biata bağlı kalınız!*”¹⁵⁵⁸ şeklinde içeriğe sahiptir. Kâmil Miras, bu şekilde oluşabilecek çok başlılığın toplumu karmaşaya götürebileceğini, bu kaosu engellemek için de hadiste, birinci seçim ve biatın geçerli, ikincisinin de geçersiz olduğu ifade edildiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca birinci seçimden sonra seçilen reisin, toplumsal konumuna dair hususi hallerinin bile araştırılamayacağını, çünkü böyle bir durumun ifsada sebep olacağının altını çizmiştir. Bununla birlikte, herhangi bir sebepten dolayı eğer ikinci halife ortaya çıkarsa, bütün bu ihtimaller karşısında İslam hukukunun, devlet merkezindeki birinci seçim ve biatın sahih

¹⁵⁵⁴ Miras, VI, 451.

¹⁵⁵⁵ “Hadis metnindeki lafzının medlûlü olan *siyaset*, esas itibariyle bir şeye mukayyet olmak ve onun salâhı hususuna ihtimamla onu görüp gözetmek manasınadır. Sonra bu kelime İslâm hukukunda amme işlerini görüp gözetmek gayesiyle devlet reisi ve emir ve nehyi haiz vali ve kumandan olmak mânasında kullanılmıştır. At kısmının yemine ve tımarına bakan kişiye seyis denilmesi de bu münasebetledir.” (Miras, VII, 140.)

¹⁵⁵⁶ Miras, VII, 140.

¹⁵⁵⁷ Miras, VII, 139.

¹⁵⁵⁸ Buhârî, Ehâdisü'l-Enbiyâ: 50.

diğerlerinin de batıl olduğu şeklinde hükmettiğini belirten Kamil Miras, bu durumda da ikincinin meşru olmayacağını, bu sebeple milli birlik ve beraberliği bozan ikinci halifenin cezasının, başka rivâyetlerde ifade edildiği şekliyle, ölüm olacağını şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Bu şiddetli ceza ile millî birlik ve tesanüdün bozgunculuktan korunması gayesi istihdaf edildiği pek aşikârdır.*”¹⁵⁵⁹

Daha önce de İslâm yönetim şeklinin cumhuriyet olduğunu ifade eden ve bütün değerlendirmelerini bu merkezde yapan Kamil Miras, İslâm’ın devlet teşkilatında öncelikle bir halife yani devlet başkanı seçilmesinin gerektiğini, seçilen bu yönetimin halk adına, devlet merkezinde bulunan “*hal ü akd*” yani meclis eliyle icra edileceğini belirtmiştir. Daha sonra da devlet reisi ile halkın karşılıklı hak ve vazifelerine atıfta bulunarak seçilene itaatin milli bir vazife olduğunu beyan etmiştir.¹⁵⁶⁰ Bu sebeple, devlet reisine karşı çıkanların “*bağy*” hükmünde olacağı için en ağır şekilde cezalandırılmalarına; buna karşılık devlet başkanının amme haklarına riayet etmediği durumlarda da yalnızca uhrevi ceza olacağını ifade etmiştir.¹⁵⁶¹

Görüleceği üzere Kâmil Miras, hadisleri yorumlarken Cumhuriyet Dönemi’ndeki fiili durumu merkeze almıştır. Genel olarak değerlendirmeleri, daha önce zikredilen dönemseller şartlarda dikkate alındığında, bu durum açıkça görülmektedir. Siyasî çalkantıların çokça olduğu bir dönemde, dinî referanslar bağlamında Cumhuriyet kurucularına bağlılığı tesis etme yönündeki söylemler de ideolojik bir yorumculuğa da işaret etmektedir.

Kâmil Miras, Ahmed Naim’in Cuma namazı ile ilgili şerh ettiği “Kitâbü'l-Cum'a” 487. Hadise dipnot ekleyerek, Cuma namazının devletin izniyle kılınması hakkındaki Hanefî mezhebinin görüşünün çok isabetli olduğunu ve hadisten amaçlanan hedefin de “milli bağlılığı temin” etmek olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶²

“Kitabü's-Şirb” 1065. Hadiste, ahirette Allah’ın iltifat etmeyeceği üç kişiden bahsedilmektedir. Bunlar; “yolcudan su esirgeyenler, dünya menfaati için devlet başkanına itaat eden ve pazarda malını satarken bu fiyata aldım diye yemin eden”

¹⁵⁵⁹ Miras, VII, 140-141.

¹⁵⁶⁰ Miras, VIII, 548.

¹⁵⁶¹ Miras, VII, 141.

¹⁵⁶² “Esas itibariyle, bütün medenî milletlerde umumi içtimâların, vukuundan evvel hükümete bildirilmesi intizamı temin için değil midir? Binaenaleyh cumada izn-i devletin şart olması, medenî içtimâin zarurî bir neticesidir.” (Miras, III, 43.)

şeklindedir.¹⁵⁶³ Kâmil Miras, böyle yapmak “(sosyal kargaşaya) fevzâ-yi İçtimaîye kapı açmaktır. Esas itibariyle Müslümanlık devletçi bir dindir. Her vesile ile devlet reisine itaati emreder ve onun riyaseti altında ümmetin yekpâre bir vahdet arz etmesini ister.”¹⁵⁶⁴ diyerek milli ve sosyolojik bağlamda bir yorum yapmış ve devletçilik anlayışını da şu şekilde ortaya koymuştur:

“Hatta bu millî vahdet ve tesanüdü temin ve muhafaza için onun asaletine, şahsî kusur ve mâsiyetine de bakmaz; fışkının vesile-i muhalefet edilmesine müsaade etmez; ona karşı isyanı şekavet addeder. Çünkü bu yolda izâle-i mefsedete çalışmak, memleket içinde ve millet arasında daha büyük fesad kapıları açmaktır. Yeter ki ahkâm-ı adaleti ikâme ve hudûd-ı memleketi düşmandan muhafazaya muktedir olsun.”¹⁵⁶⁵ diyerek ülkenin içinde bulunduğu fiili durumu tasvir ederek, ülkeyi düşmandan muhafaza etmek için hiçbir gerekçe ile muhalefet etmenin doğru olmadığını belirtmiştir.

Nisâ sûresinin 59. Âyetini de “Ey müminler! Allah’a itaat ediniz, Peygamber’e ve aranızdan seçtiğiniz ve (ellerine millî nüfuz ve kudret verdiğiniz) emir sahiplerine de itaat ediniz.” şeklinde milli bağlamda tercüme eden Kâmil Miras, bu âyetin izah bölümünde (إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة.) Buhârî hadisini¹⁵⁶⁶ “Devlet makamı millet tarafından ehli olmayan kimseye saltanat tahtı yapıp oturtuldu mu, o millet felâketi gözlemelidir”¹⁵⁶⁷ şeklinde tercüme edip “saltanat tahtı yapıp” yorumuyla dönemin siyasî tartışmaları bağlamında saltanat anlayışına eleştirel bir atıfta bulunmuştur.

“Kitâbu'l-Edeb” 1991. Hadis, kişiyi sahip olmadığı vasıflardan dolayı mübalağalı bir şekilde övmenin kerahetiyle ilgilidir. İlgili hadisi izah ederken Kâmil Miras, her devirde dalkavukların sahte övgüleriyle nice saf ve temiz milli varlıkların bile baştan çıkarıldığını vurgularken, “milleti felâketten kurtaran, zaferden zafere koşturan ve İlmî, sinaî, terakki âmili olan simalar da böyledir, bunları methüsenâ millî bir borçtur.” diyerek isim vermeden Cumhuriyet kurucularına övgüde bulunmuştur.¹⁵⁶⁸

¹⁵⁶³ Buhârî, Musâkat: 5.

¹⁵⁶⁴ Miras, VI, 29.

¹⁵⁶⁵ Miras, VI, 30.

¹⁵⁶⁶ Buhârî, İlim: 2.

¹⁵⁶⁷ Miras, VIII, 548.

¹⁵⁶⁸ Miras, VIII, 395.

3.4.2.3. Hadislerin “Millîyetçilik ve Milli Kültür” Bağlamında Yorumlanması

Cumhuriyet ideolojisinin, düşünce akımlarından “Türkçülük” merkezli olduğu konusu, ilgili bölümlerde geniş bir şekilde değerlendirilmiştir. Etnik anlamda olmayıp, kültürel milliyetçilik anlayışıyla tanımlanmış olan “Türkçülük” bağlamında milli kültür çalışması, Cumhuriyet Dönemi’nin ana çalışma alanlarından birisi olmuştur. Özellikle Kâmil Miras’ın şerh ettiği hadislerde “Türk” ve “Milliyetçilik” atıfları çokça yapılmıştır.

Ahmed Naîm, tercüme ve şerh ettiği Tecrid-i Sarîh’in dibâcesinde, İmam Buhârî’yi tanıttığı dipnotta, İmam Buhârî’nin aslen Fârisî olduğunu ifade etmesine rağmen Kâmil Miras, XII ciltlik eserin sonunda “*rivâyet ilminin alemdarı olan büyük Türk âlimi Buhârî*” ve “*bu cihetle büyük Türk imamını rahmet ve minnetle anarız.*” diyerek etnik olarak Türk olduğunu vurgular.

Kâmil Miras’ın bu konuda hassas olduğu görülmektedir. Genellikle yeri geldikçe zikrettiği alimlerin varsa Türklük vasfının altını çizmektedir. Örnek olarak; “*Mâverâünnehir’de bu büyük Türk imamı Ebû Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî’nin (ö. 381)*”,¹⁵⁶⁹ “*Son derece zeki ve bahhâs bir Türk ve Hanefî imamı olan Velvâlicî*”,¹⁵⁷⁰ “*Şârih Kirmânî ki Buhârî’nin en kadim şârihlerinden Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Bestî’dir. Kâbil’de yaşayan bir Türk âlimidir*”¹⁵⁷¹, “*Abdullah b. Mübarek, Hârizm Türkeri’nden Mübârek b. Vâzih’in oğludur.*”,¹⁵⁷² “*Türk âlim ve muhaddisi olan Hüseyin b. Haşan el-Mervezî de zikre şayandır.*”,¹⁵⁷³ “*Bundan daha mühim ve kayda şayan bir cihet varsa, o da Allâme Zehebî’nin de bir Türk çocuğu olmasıdır.*”,¹⁵⁷⁴ “*Bu hadisi Abdullah b. Mugaffel’den de büyük bir Türk âlimi ve hâkimi Ebû Sehl Abdullah b. Büreyde rivâyet etmiştir*”¹⁵⁷⁵ gibi isimlere yer verilebilir.

“İslâm tarihinin terceme-i hâle ait şu ufak safhasını yazarken ırkımıza mensup birçok İlmî simayı orada toplu görmek bizler için yüksek bir iftihar zemini teşkil eder. İslâmiyet’i Türk bahadırlarının süngüleri i’lâ ettiği gibi bütün İslâmî ilimleri

¹⁵⁶⁹ Miras, IV, 361.

¹⁵⁷⁰ Pek aşîkâr olarak görüyoruz ki, bu asl-ı hkhî üzerinde zekâlan çalışan eimme-i kirâm hep Türkistan ve Mâverâünnehir ulemâsındandır. (Miras, IV, 364-365)

¹⁵⁷¹ Miras, IV, 546.

¹⁵⁷² Miras, VI, 162.

¹⁵⁷³ Miras, VI, 162.

¹⁵⁷⁴ Miras, VI, 163.

¹⁵⁷⁵ Miras, VIII, 291.

de Türk zekâları yükseltmiştir. Bu hakikat-i İlmî, İslâm cihanını dolduran büyük Türk âlimi Cürcânî Seyyid Şerîf şu kıtasında pek güzel tasvir etmiştir”¹⁵⁷⁶

Kâmil Miras’ın kültürel mirası korumak bağlamında yorumladığı hadis, “Kitabü'l-Cihâd ve's-Siyer” bahsindeki 1253. Hadis olup şu şekildedir:

“Abdullah b. Ömer radiyallahu anhümâdan, Resûlullah sallallahu aleyhi vesellemin mushafla düşman toprağına sefer edilmesini nehyettiği rivâyet olunmuştur.”¹⁵⁷⁷

Bu hadisten, Kur'an'a ihanet edebilme şüphesinden dolayı, kafire Mushaf satmanın yasak olduğu şeklinde hüküm çıkarıldığını ifade eden Kâmil Miras, bu devirde ihanet müstakil bir sebep olmayabilir diyerek Mushaf'ı alan bir yabancıнын yazısının yüksek bir kıymet içermesinden dolayı bir Müslümandan daha fazla hürmet gösterebileceğini belirttikten sonra “milli kültür” bağlamında bir değerlendirmeyi şu şekilde yapar:

“Bu halde de biz Türkler’e göre onun müstakil ve mühim bir sebebi daha vardır: Millî harsımızı korumak. Bu cihetle Türk sanatkârları kalemiyle yazılan Mushaflarımız üzerindeki kıskançlığımız iki cepheli olmalıdır. Fakat şu son bir asır zarfında hiç de böyle olmamıştır. Hâfız Osman, Karahisârî, Şeyh, Kazasker gibi İslâm âleminin hiçbir yerinde eşi gösterilemeyen sanatkârlarımızın örneksiz sanat eserleri birer birer Garp’a nakledilmiştir. Eğer Maârif Vekâleti, müzelerimizde ve bazı kütüphanelerimizde bulunan mushaflarımızı sıkı bir murakabe altına almasaydı, bunların da ziyâından korkulurdu.”¹⁵⁷⁸ diyen Kâmil Miras, milli kültüre ait öğelerin hakkıyla korunamadığına dikkat çeker.

Türklerin misafirperverlik hususundaki kültürüne atıfta bulunduğu hadis, “Kitâb ü'l-Mezâlim” 1096. Hadistir ki ilgili kısım şu şekildedir: *“Resûlullah bize, “Siz, bir kavmin menziline inmek istediniz de size misafîre lâıyk hüsnükabul gösterirlerse ikbal ediniz! Şayet imtina ederlerse onlar(ın malın)dan misafîr hakkını alınız!” buyurdu.*”¹⁵⁷⁹

¹⁵⁷⁶ Hakikaten İslâm ilimleri Arabistan ufkundan bir güneş halinde doğmuştu. Fakat o şems-i ilim yürüye yürüye Türk diyarının ortası olan Mâverâünnehir’e gelmiş ve orada hatt-ı istivâyı bulmuştur. Bu Türk elinden diyâr-ı Rûm’a intikal edip onun muhtelif örf ü âdetiyle karışarak artık o elem diyarında nursesiz, ziyâsız gurub edip gitmiştir. (Miras, VI, 163.)

¹⁵⁷⁷ Buhârî, Cihâd: 129.

¹⁵⁷⁸ Miras, VI, 490.

¹⁵⁷⁹ Buhârî, Mezâlim: 18.

İlgili hadsin izahını yapan Kâmil Miras, öncelikle bu husustaki genel hükmü, “*hâne ve menzil sahibi misafirine karşı mihmandarlık vazifesini ifa etmezse, misafir bu hakkını kerhen ve cebren alır demek olur*” şeklinde genel olarak zikrettikten sonra, bu husustaki fikhî değerlendirmelere yer vermiş ve “Türklerde Konuk Ağrlamak Töreni” şeklinde bir başlık açarak, Türk kültürünün necip özelliklerinden biri olarak, misafirperverliğine atıfta bulunmuş ve bu hususta oluşan, “Tanrı misafiri”, “Misafir kendi kısmetiyle gelir” ve “Misafir umduğunu yemez, bulduğunu yer” şeklindeki kültürel kalıpları zikrettikten sonra, bu söylemlerin ya naslardan ya da Türk adet ve törelerinden mülhem olarak söylenmiş olabileceğini ifade eder.¹⁵⁸⁰

Ayrıca Anadolu’nun herhangi bir köyüne gidildiğinde köyün, gücüne göre birkaç misafirin Anadolu örfünde “oda” denilen mekanlarda ağırlandığının görüleceğini, bu odaların ya zengin bir hayırsever ya da tüm köylünün ortak bütçesiyle idare edildiğini, bununla tamamen karşılıksız bir şekilde, sadece Allah rızası için yapıldığını ifade eden Kâmil Miras, toplumsal yardımlaşma bakımından bu uygulamanın ne kadar verimli olduğunu görmek gerektiğinin de altını çizer.¹⁵⁸¹

Kâmil Miras’ın Türkler bağlamında yorumladığı diğer bir hadis ise “Kitâbüe Hâdisi’l-Enbiyâaleyhimü’s-Salâtve’s-Selâm” bahsinde *Ye’cüc ve Me’cüc* hakkındaki 1372. Hadistir. Bu hadiste Rasûlullâh (s.a.s.): “*Lâ ilahe illallah, vukuu yaklaşan bir şerden, büyük bir fitneden dolayı vay Arap’ın haline? Bugün Ye’cüc ve Me’cüc’ün seddinden şunun gibi bir delik açıldı!*” buyurdu da baş parmağı ile onu takip eden (şehâdet) parmağını halkaladı...¹⁵⁸²

Kamil Miras bu hadisin izahında, Ye’cüc ve Me’cüc adlı iki doğu kavminin zulüm ve tecavüzüne karşı Zülkarneyn’in Türkler’in yardımıyla tarihin en uzak dönemlerinde bir set yaptığını belirtmektedir.¹⁵⁸³

Zülkarneyn ile Ye’cüc ve Me’cüc konusu, gerek Kur’an’da gerekse hadislerde geçmesine rağmen, mahiyetleri hakkında yeterince sahih bilgilerin olmadığı, gelen bilgilerin temelsiz ve israiliyat kaynaklı olduğu görülmüştür.¹⁵⁸⁴ Ye’cüc ve Me’cüc ile

¹⁵⁸⁰ Miras, VI, 177.

¹⁵⁸¹ Miras, VI, 177.

¹⁵⁸² Buhârî, Ehâdisü’l-enbiyâ: 7.

¹⁵⁸³ Miras, VII, 77.

¹⁵⁸⁴ İsmail Cerrahoğlu, “Ye’cüc-Me’cüc ve Türkler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1-4), 1975, 97-125.

ilgili Tevrat ve İncil’de belli yerlerde atıflar bulunmakla birlikte daha çok “Gog ve Magog” adı altındaki bölümlerde geçmektedir.¹⁵⁸⁵ Bu kaynaklarda Ye’cûc ve Me’cûc’ün Türkler olduğuna dair hiçbir bilgi olmamasına rağmen Kitabı Mukaddes yorumcuları ve bazı gayri müslim yazarlar bunların Türklere işaret ettiğini söylemişlerdir.¹⁵⁸⁶

Kur’an’da Ye’cûc ve Me’cûc konusu, Kehf¹⁵⁸⁷ ve Enbiya¹⁵⁸⁸ sûrelerinde genel olarak Zülkarneyn kıssasında zikredilmiş olup, âyetlerde Ye’cûc ve Me’cûc kavimlerinden doğacak fitneden ve de Zülkarneyn’in yaptığı setten bahsedilmiş ancak bunların kim oldukları ve mahiyetleri hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir.¹⁵⁸⁹

Konu birçok hadis kaynağında da geçmektedir.¹⁵⁹⁰ Hadislerde de Ye’cûc ve Me’cûc konusu aynı konular bağlamında anlatılmış, bu kavimler hakkında ekstra bir bilgi bulunmayıp, sadece müfsit olduklarına atıflar vardır. Ancak İslâm dışı kaynaklardan gelen bilgiler tarih, tefsir, kelâm ve hadis şerhlerine girmiştir.¹⁵⁹¹ Tevrat ve tefsirlerinde anlatılan Gog ve Magog, Kur’an’da ki Ye’cûc ve Me’cûc kavimleriyle aynı olduğu söylenmiş, bu şekliyle de İslâmî kaynaklara girmiş ve uzun zamanlar medreselerde bu bilgiler okutulmuştur.¹⁵⁹²

Arap tefsircilerinin Ye’cûc ve Me’cûc’ün Türkler olduğuna dair yaygın kanaatlerine karşılık olarak Vani Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) ise Oğuz Han’ın, Zülkarneyn olduğunu söyleyerek Ye’cûc ve Me’cûc’e karşı demir ve bakırdan set yapan Zülkarneyn’i Türkleştirmiştir.¹⁵⁹³

Kâmil Miras’ta konuyu Vani Mehmed Efendi’nin görüşü çerçevesinde yorumlamış ve Kehf sûresinin ilgili âyetlerini şöyle tercüme eder:

“İşte Zülkarneyn’in şarktaki bu hükümlerlik menkıbesi garptaki gibidir. Onun yanında (asker, harp âlâtı, saltanat esbabı olarak) daha neler vardı ki onun tamamını

¹⁵⁸⁵ İlyas Çelebi, “Ye’cûc ve Me’cûc”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 373-375.

¹⁵⁸⁶ Cerrahoğlu, 106.

¹⁵⁸⁷ Kehf: 18/94

¹⁵⁸⁸ Enbiyâ: 21/96.

¹⁵⁸⁹ Cerrahoğlu, 108.

¹⁵⁹⁰ Müslim, Kitabü'l-Fiten:52.; Buhârî, Kitabü'l-Fiten: 92.; İbn Mace, Kitabü'l-Fiten: 9.; Buhârî, Kitabü'l-Enbiya: 7.; Tirmizi, Kitabü'l-Fiten: 23.

¹⁵⁹¹ Çelebi, “Ye’cûc ve Me’cûc”, XLIII, 374.

¹⁵⁹² Cerrahoğlu, 111.

¹⁵⁹³ Mustafa Baş, “Türklere Gelen Peygamberler; Kaynaklar ve Rivâyetler Işığında Oğuz Kağan’ın Peygamberliği Meselesi” *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 2019, 70-86.

biz(im ilmimiz) ihata ediyor. Sonra Zülkarneyn (mağrible meşrik arasında cenuptan şimale doğru üçüncü) bir yol takip etti. Nihayet (Türk ilini şark tarafından tahdit eden) iki set (dağ) arasına (vardı. Buraya) varınca bu dağların birinde (Türk ırkından) bir kavim buldu ki onlar (da kendi dillerinden başka söylenilen) bir sözü zor anlıyorlardı. Bunlar (tercümanları vasıtasıyla), Ey Zülkarneyn! Ye'cûc ve Me'cûc (denilen iki kavim) diyarımızda (hayvanlarımızı çalmak, mahsullerimizi tahrip etmek suretiyle) fesat yapıyorlar. Onlarla bizim aramıza bir set yapmak üzere sana biz bir ücret versek olur mu? dediler. Zülkarneyn, Rabbimin beni mâlik kıldığı mal ve iktidar çok hayırlıdır (ücrete ihtiyacım yoktur). Binaenaleyh siz bana icap eden kuvvetle (inşa levazımıyla) yardım ediniz! Ben de (ey Türkler) sizinle onların arasına sağlam bir mâni yapayım. Haydi bana büyük demir parçaları getiriniz!' dedi...¹⁵⁹⁴

Görüldüğü üzere Kâmil Miras, ilgili âyetleri tercüme ederken parantez kullanarak âyeti, Türkler bağlamında yorumlamış ve peşinden de “*bu set nerededir, bugün mevcut mu dur?*” sorularıyla setin mahiyetini, tarihî verilerle analiz etmeye çalışmıştır. Tarihî setlerin çeşitli olduğunu, bu sebeple Kur'an'da geçen setlerle karıştırıldığını ifade ettikten sonra, Çin Seddi ile Yemen'de ki Sedd-i Me'rib'e atıfta bulunmuş, her ne kadar Beyzâvî Tefsirinde Çin Seddi olabileceği hususunda bir rivâyet varsa da bunun mimari özelliği ile Kur'an'da geçen seddin benzemediğini aynı şekilde Yemen'de ki seddin de mimari olarak farklı olduğu, bununla birlikte olabileceği söylenen, Ermenistan ile Azerbaycan arasında ki Demirkapı seddinin de yapı ve mimari olarak farklı olduğu tespit edildiğinden, bunların hiçbirinin olmadığını altını çizer.¹⁵⁹⁵

Bununla birlikte bu seddin tarihin karanlıklarına gömülmüş olabileceğini belirten Kamil Miras, bu seddin varlığına işaret edebilecek hiçbir verinin olmadığını, Kur'an'ın bu seddin Ye'cûc ve Me'cûc'ün çıkışına kadar devam edeceğini bildirdiğini, ayrıca bu iki kavme ebediyen mani olacağına dair bir bilginin de olmadığına atıfta bulunarak, kim bilir belki olay gerçekleşmiş ve set tarihe karışıp gitmiştir diyerek, Kur'an'dan anlaşılanın bu seddin doğuda olduğu ve Zülkarneyn'in batıdan doğuya doğru bir yolculuk yapmış olmasıdır şeklinde belirtir.¹⁵⁹⁶

¹⁵⁹⁴ Kehf, 18/83-98.

¹⁵⁹⁵ Miras, VII, 80.

¹⁵⁹⁶ Miras, VII, 80.

Daha önce de zikredildiği üzere, Zülkarneyn'in bu buluşmasının Türklerle gerçekleştiğini belirten Kamil Miras, dolayısıyla Zülkarneyn'in mimari gözetimi ve yönlendirmesiyle Türkler'in demir ve bakırdan insanı hayrete düşüren bir set yaptığını belirtmiş, bu şekilde oluşan verilerle tarihin karanlık dönemlerinde Türkler'in demir, çelik ve bakır gibi sanayi madenleri kullandığının sonucuna varılabileceğine işaret ettikten sonra da Türkler'in Ye'cûc ve Me'cûc adında iki vahşi kavme karşı kendisini siper ederek, onların zulümlerine karşı insanları koruduğu için de Türklere beşeriyetin kurtarıcısı denilebileceğini ifade eder.

Kâmil Miras, bütün bunlardan sonra âyetleri yorumlarken, (هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي) ¹⁵⁹⁷ âyetinde geçen “ilahi rahmetin” Türkler olduğunu, âyetin devamı olarak (فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي) ¹⁵⁹⁸ şeklinde ki gelen kısmında ise beşeriyetin çöküş zamanı geldiğinde, Türk kudretinin ortadan çekileceğine işaret olduğunu, (حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ) ¹⁵⁹⁹ âyetinde ise “Ye'cûc ve Me'cûc 'ü tutan set (Türk kudreti) açılınca şimalin vahşi kurtlan her tarafından saldıracaklardır” şeklinde işaret olduğunu, ancak (وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي) ¹⁶⁰⁰ âyeti gereğince de Ye'cûc ve Me'cûc 'ün tarihten silineceğini ifade eder. ¹⁶⁰¹

Kâmil Miras konuyu, konuyla ilgili âyet ve hadisleri tamamen mübalağalı bir şekilde Türklük merkezli yorumladıktan sonra “Ye'cûc ve Me'cûc” başlığı altında ise “bütün tarihçilerin ittifakla bildirdiklerine göre Yâfes zürriyetinden iki kabiledir.” dedikten sonra, belki de batı kaynaklı olarak çıkan Ye'cûc ve Me'cûcün Türkler olduğuna dair söylemlerin misilleme olsun diye bu konuya hiç atıf yapmadan, çoğul sığısıyla geldiği için bunların sadece iki kabile olamayacağını, aksine farklı kabilelerden oluşmuş çapulcu karışımından ibaret bir topluluk olabileceğini belirttikten sonra, Müfessir Katâde'nin yirmi kadar kabileden oluşan bir topluluk olabileceği, Avrupalılar arasında da “Kâl Mikâl” denildiği, İbn Haldûn'un da “Guğ Mâgûğ” gibi ifadelerle tavsif ettiğini ifade eder. ¹⁶⁰²

Ayrıca Hindistan'ın âlimlerinden Mehmed Enver el-Keşmiri (ö. hicri 1352) Rusların Ye'cûc, İngilizlerin ve Almanların da Me'cûc neslinden geldiklerini, bu sebeple

¹⁵⁹⁷ Kehf: 18/98.

¹⁵⁹⁸ Kehf: 18/98.

¹⁵⁹⁹ Enbiyâ: 21/96.

¹⁶⁰⁰ Enbiyâ: 21/97.

¹⁶⁰¹ Miras, VII, 80.

¹⁶⁰² Miras, VII, 81.

Ye'cûc ve Me'cûc'ün çıkışının bir defaya mahsus olmadığını, Kur'an'da zikredilen ve va'd edilen olan çıkışın ise âhir zamanda gerçekleşeceğini ve en şiddetlisinin de bu olacağı şeklindeki görüşüne yer veren Kamil Miras, “eğer Keşmiri sağ olsaydı, bu büyük üç milletin bugün birbiriyle savaşını ve medeniyetlerini yerle bir edişini görseydi, hiç şüphesiz kıyamet alameti olan şiddetli huruç hareketi budur diyecekti. Fakat gelmiş geçmiş bir şeyi bugünkü vâkıalara tatbik etmek doğru değildir” diyerek bir nevi anakronizm hatasına işaret etmiştir.¹⁶⁰³

Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili bu genel değerlendirmeden ve bunların bütün insanlığın başına bela olduğu tespitinden sonra hadis özelinde yoruma dönem Kâmil Miras, hadiste ifade edilen *"Yaklaşan bir fitnenin şerrinden vay Arap'ın haline! Şu saatte Ye'cûc ve Me'cûc'ün şeddinden bir menfez açılmıştır"* cümlesinin altını çizerek, bu durumun Araplar özelinde bir mesele olduğunu, bunun da Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve peşinden gelen fitne olayları şeklinde değerlendirilebileceğini ifade eder.¹⁶⁰⁴

Türkler bağlamında yorumlanan diğer bir hadis ise “Kitâbü Tefsiri'l-Kur'ân” bahsinde geçen 1747. Ebû Hüreyre hadisidir ki içerik olarak da Cuma sûresindeki bir âyetin tefsiriyle ilgili olarak *“Rasûlullâh (s.a.s.) elini Selman'ın üzerine koydu. Sonra, “Şunlardan öyle erler veya er vardır ki iman, Süreyyâ (yıldızı)nın yanında olsa muhakkak ona yetişir, bulur” buyurdu.*”¹⁶⁰⁵

Kâmil Miras, bu hadisin izahında Şârih Kirmânî'in Hazret-i Peygamber'in elini Selmân-ı Eârisî'nin üzerine koyarak, konuşmasından dolayı bunların Farslılar yani Acemler olduğunu iddia ettiğini ayrıca Kurtubi'nin de benzer görüşte olduğuna dikkat çektikten sonra, bu görüşlerin tartışmaya açık olduğunu söyleyerek, Kirmânî'nin bu şerefi kendi bulunduğu bölgeye hasrettiği şeklinde eleştirmiş ve Aynî'nin bu hususun tartışmaya açık olduğu şeklindeki değerlendirmesine atıfta bulunmuştur. Ayrıca Mâverâünnehir ve Irak başta olmak üzere, diğer İslâm ilim merkezlerinin ilmi açıdan daha çok geliştiğini bu sebeple âyette geçen (وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ)¹⁶⁰⁶ ile ifade edilenlerin, sahabeden sonra İslâm'a girecek olan bütün Müslümanları kapsadığını ifade eder. Bununla birlikte eğer, hadiste ifade edildiği şekliyle Süreyyâ yıldızına kadar yükselen iman yüceliği

¹⁶⁰³ Miras, VII, 81.

¹⁶⁰⁴ Miras, VII, 81.

¹⁶⁰⁵ Buhârî, Tefsir: 1.

¹⁶⁰⁶ Cuma: 62/3.

İslâm'a hizmet ve İslâm'ı yaymaya hasredilecekse, hiç şüphesiz bu şeref, *“kılıcıyla, ilim ve fikriyle her milletten çok hizmet ettiği tarihen sabit olan Türkler'e aittir. Meğer ki şârih Kirmânî ile Kurtubî, Fars ve Acem sözleriyle Türkler'i kastetmiş olalar.”* farklı bir bağlam ve şekilde yorumlamıştır.

3.4.2.4. Hadislerin “Vatan Kavramı ile Millî Birlik ve Beraberlik” Bağlamında Yorumlanması

“Kitâbü'l-Umre” bahsinin 852. Abdullah b. Ömer hadisi,¹⁶⁰⁷ Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sefer dönüşlerinde yaptığı duayı içermektedir. Bu duada geçen (آيُونَ) yani *“Ey Allah'ım sana yöneldik”* lafzını Kâmil Miras, tercüme kısmında parantez içerisinde *“(bize bahşettiğin ana vatana) yöneldik”*¹⁶⁰⁸ şeklinde tercüme eder.

Vatan bağlamında yorumlanan diğer bir rivâyet de ziraat bahsinde geçen 1045. Hadistir.¹⁶⁰⁹ İçerik olarak, Rasûlullâh (s.a.s.) demirden yapılmış bir ziraat aleti görünce, *“Bu alet bir kavimin evine girerse, Allah o eve zilleti, horluğu sokar”* şeklindedir. Hadis genel bir anlamda dünyaya dalıp, ahireti unutmak ve dinî vecibeleri ihmal etmek anlamında ya da cihâdı terk etmeye sebep olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁶¹⁰ Kâmil Miras tercümede *“Bu alet (vatani muhafazaya memur) bir ailenin (huduttaki) evine girmez”*¹⁶¹¹ şeklinde tercüme ederek, Dâvûdî'nin, *“hudut boyunda vatani müdafaa ve muhafazaya memur olanlara ilgilidir”* şeklindeki yorumunun isabetli olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹²

“Kitâbü'l- Megâzi” 1591. Ebû Saîd el-Hudrî hadisi¹⁶¹³ Yahudi Kurayza kabilesinin cezalandırılmasıyla ilgili hükmü içermektedir. Kâmil Miras, bu hadisin izahında uygulanan hükmün Tevrat'a uygunluğunu vurguladıktan sonra, *“zamanımız mevzuatına göre de hüküm böyle değil midir? Vatana hıyanet eden, düşmanla birleşerek vatandaşlarına karşı silâh kullanan, devlet reisine ve onun harîm-i ismetine küfreden*

¹⁶⁰⁷ Buhârî, Umre: 12.

¹⁶⁰⁸ Miras, V, 143.

¹⁶⁰⁹ Buhârî, Mûzâraa: 2.

¹⁶¹⁰ Aynî, V, 5.

¹⁶¹¹ Miras, V, 526.

¹⁶¹² Miras, V, 527.

¹⁶¹³ Miras, VII, 455.

kişinin cezası idamdır”¹⁶¹⁴ diyerek Cumhuriyet Dönemi’nde Millî Mücadele’ye karşı yapılan isyanları, bu çerçevede değerlendirmiştir.

1078. Muğire hadisinde, Allah’ın kerih gördüğü konulardan biri de dedikodu olarak zikredilir.¹⁶¹⁵ Kâmil Miras, “*dedikodu ibtilâsı emraz-ı ictimâiyyenin en mühliklerindendir. Milleti atâlete sevk eder; fitne, fesat uyandırır; millî birliği, dirliği bozar. Cemiyet içinde daha bunlar gibi pek çok mazarrat tevlîd eder.*”¹⁶¹⁶ diyerek dedikodunun toplum bünyesinde oluşturduğu tahribat ve ifsada değinerek adeta dönemin sosyopolitik tartışmalarına göndermede bulunmuştur.

Oruç bahsinde, haklar konusunu ihtiva eden ve her hak sahibine hakkının verilmesi gerektiğini ifade eden 934. hadisin¹⁶¹⁷ izahında komşuluk hakkını, güncel ifadeyle “vatandaşlık hakkı” ile irtibatlandırarak “*bir vatanın millî hududu dahilinde yaşayan ve bir milletin hars ve medeniyetini iltizam ve müdafaa eden fertlerin müteakıl hakları demektir*” diyerek “modern ve ulusal” bağlamda bir tanımlama yapmıştır.¹⁶¹⁸ Bu tanım aynı zamanda ümmet anlayışından millet anlayışına geçişin de bir göstergesidir. Milli hudut, ortak kültür ve medeniyet Cumhuriyet Dönemi’nin temel unsurlarındandır.

Milli birlik ve bütünlüğe dikkat çekilen diğer bir hadis ise “Kitabü'l-Fiten” bahsinde geçen 2123. Hadistir¹⁶¹⁹ ki bu hadis ileride Müslümanlar arasında ortaya çıkacak fitne ve kargaşalardan bahsetmektedir. Bu hadisin izahında Kâmil Miras, bu şerhi yazarken, haftalık bir dinî dergide Hz. Ali ve Muaviye konusunun münakaşa edildiğini, bununun da milli birlik ve beraberliğe zarar verecek bir Sünnilik ve Şiilik husumetine sebep olacağından gereksiz olduğuna işaret eder.¹⁶²⁰

Görüleceği üzere Kâmil Miras, hadisleri dönemin siyasî ve sosyal gerçekliği bağlamında değerlendirmiştir. Cumhuriyet Dönemi’nde öne çıkan “vatan”, “milli birlik ve beraberlik” kavramları yorumlara çokça yansımıştır. Bu da toplumsal değişimin hadis yorumculuğuna yansımalarını gösteren önemli bir veri niteliği taşımaktadır.

¹⁶¹⁴ Miras, VII, 455.

¹⁶¹⁵ Buhârî, Istikrâz: 10.

¹⁶¹⁶ Miras, VI, 94.

¹⁶¹⁷ Buhârî, Savm: 51.

¹⁶¹⁸ Miras, V, 227.

¹⁶¹⁹ Buhârî, Fiten: 25.

¹⁶²⁰ Miras, VIII, 544.

3.4.2.5. Hadislerin “Toplumsal İçinde Bulunduğu Sosyo-Ekonomik Durum” Bağlamında Yorumlanması

İktisadi hayat, her toplum için hayati bir önem arz etmektedir. Toplamların tarihi buna açık bir örnektir. Ekonomik bağlamda zayıf ölkeler, zengin ölkeler tarafından uzun yıllar sömürölmüşler ve bağımsızlıklarını da kaybetmişlerdir. Bu sebeple, genel olarak her devlet öncelikli olarak ekonomiye öncelik verir.

Osmanlı Devlet’inin var olan gücünü kaybetmesinin ana faktörlerinden birisi de ekonomik bozulmadır. Nitekim ekonomik sebeplerden dolayı savaş giderleri finanse edilemez duruma gelince Batılı ölkelerden borç alınmaya mecbur hale gelinmiştir.¹⁶²¹ Bu borç mahkumiyeti süreç içerisinde önemli değişimlere sebep olmuş ve ekonomik bağımsızlığı kaybetmeye kadar götürmüştür. Osmanlı’da ki kapitöasyonlar¹⁶²² ve sonucundan oluşan Duyun-i Umumi bunun canlı tarihsel göstergesidir.¹⁶²³

Cumhuriyete geçiş sürecinde İstanbul ve Ankara olmak üzere iki hükümetin olması ve işgalin etkisiyle toplumda oluşan moral bozukluğun yanına ekonomik sorunlar da eklenince, toplumsal yapıda ciddi sorunlar yaşanmaya başlanmıştır.¹⁶²⁴ Süreç içerisinde kurulan yeni devlet, ekonomiye büyük bir önem vererek ekonomi de “Devletçilik” bağlamında bir siyaset güdülmüştür. Bunun için daha önce geçtiği üzere İzmir İktisat Kongresi düzenlenmiş olup, vadeler göre planlamalar yapılmıştır.¹⁶²⁵

Topluma yansıyan bu problem aynı zamanda Kâmil Miras’ın yorumlarına da yansımıştır. Ekonomik ve yardımlaşma içerikli hadisleri, genel olarak sosyolojik bağlamda yorumlamıştır.

İçinde bulunan ekonomik sıkıntı ve ihtiyaç duyulan maddiyatın farkında olan Kâmil Miras zekatla ilgili âyetleri “milli” vurgulu ifadelerle tercüme ve yorumlamaya başlamıştır. Zekât bahsinde şerh edilen ilk hadis 686. İbn Abbas hadisi olup, Rasûlullâh (s.a.s.) Muâz b. Cebel’i Yemene gönderirken “...onlara bildir ki, Allah, kendilerine

¹⁶²¹ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 49.

¹⁶²² Oktay Yenal, *Cumhuriyet’in İktisat Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010, 25.

¹⁶²³ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 240.

¹⁶²⁴ Akşin, *Kısa Türkiye Tarihi*, 250.

¹⁶²⁵ Zürcher, 265.

mallarında zekât farz kılmıştır. Bu zekât, zenginlerinden alınır ve onların fakirlerine verilir.”¹⁶²⁶ şeklindedir.

Kâmil Miras, zekâtın kimlere verileceğini değerlendirirken, sosyal boyutuna; “cemiyetin en zayıf ve en düşkün anâsırını teşkil eden “fert”ler ile dinin ve vatanın müdafaası ve istiklâlin selâmeti nam ve hesabına “cemiyet”tir” şeklinde değinerek, vatan savunmasında kullanılabileceğini de belirtmiştir. Ayrıca, servet sahibi olup da zekât vermeyenlerin, sosyal vazifelerini ihmal ettiklerini kınama sorularıyla da eleştirmiştir.¹⁶²⁷

Yine zekât vermeyenlerin ahirette çekeceği azabı anlatan hadisi¹⁶²⁸ izah ederken, Tevbe sûresi 34 ve 35. âyetleri ““Sevgili Peygamberim! Altınlarını, gümüşlerini sağlam kasalarda saklayıp da Allah yolunda ferdî ve İçtimaî yardımda bulunmayan şu bahilleri pek ziyade elem ve ıstırap veren bir nevi azap ile müjdele. Yarın kıyamet gününde bu kasaların muhteviyatı cehennemde kızdırılıp onunla bu hasislerin alınları, böğürleri ve arkalari dağlanmaya başlayınca onlara; işte bunlar sizin dinî ve millî yardımlardan esirgeyip de kasalarda canınız için sakladığınız paralarınızdır. Bu çok sevdiğiniz hâzinelerinizin meyvesini tadınız!”(denileceğini hatırlat!).”¹⁶²⁹ şeklinde “ferdi, içtimai ve milli” kavramlarıyla sosyolojik bağlamda tercüme etmiştir.

Bu hususla ilgili diğer bir rivâyet de 619. Hadistir.¹⁶³⁰ Kamil Miras, altın ve ipek içerikli hadisleri yorumlarken, öncelikle İslâm’ın bu husustaki hedefine atıfta bulunmuştur.¹⁶³¹ Ardından da İslâm toplumu ile modern toplum mukayesesini çerçevesinde “bugün bir tarafta ahlâkçıların, içtimâiyatçıların ve bütün mütefekkir muharrirlerin

¹⁶²⁶ Buhârî, Zekât: 1.

¹⁶²⁷ “Ötede ailecüdâ düşüp servetinden intifâ ve istifadesi kesilmiş bir devlet ve servet düşkününü izhâr-ı telehhüf edip dururken bunların karşısında nân ve naîm içinde yüzen bir kısım insanların bu musibetzedelere lâkayit kalmasını şuurlu ve vicdanlı bir insan doğru bulur mu? Yine böyle din ve vatan, şeref ve namus tehlikeye mâruz iken, milletin refahı ve memleketin selâmeti yüzünden kazanılan bir servetin hodbin bir zihniyetle üzerine kapanıp lâkayit kalmayı aklîselim tecviz eder mi?” (Miras, IV, 287.)

¹⁶²⁸ Buhârî, Zekât: 3.

¹⁶²⁹ Tevbe: 9/34-35.

¹⁶³⁰ Buhârî, Cenâiz: 2.

¹⁶³¹ “Giyim hususunda İslâmiyet’in istihdaf ettiği gayeler şunlardır: Giyilen şeyin temiz olması, israf ve sefahati, kibr ü gururu mücip olmaması. Bunun için İslâmiyet, bir taraftan gerek vücudun gerek giyilen elbisenin nezâfetine ehemmiyet vermiş, bir taraftan da ipekli giyilmesini yasak etmiştir. İslâm dini, beşer tarihinin her devrinde insanlar için birer vesîle-i gurûr ve tefâhür olan ve bu uğurda ihtiyar edilen ağır masraflarla fertlerin ve binnetice cemiyetlerin servet ve saadetlerini mahveden ipekli giyim ibtilâsına ve altın, gümüş gibi cevâhir-i ma'deniyye ile tezeyyün düşkünlüğüne karşı vazettiği ahlâki ve İçtimaî kaideler dairesinde mücadele etmiş ve insanlara orta halli ve son derecede aklî ve İnsânî bir giyim ve geçim yolu göstermiştir.” (Miras, IV, 31.)

demokrasi prensiplerine istinat ederek, öbür tarafta hükümetlerin millî serveti korumak ve saâdet-i âmmeyi idame etmek gayesini takip eyleyerek halkı itidal ve tasarrufa alıştırmak hususundaki meşkûr olan mesailerine İslâm dini on üç asır evvel başlamıştır.” diyerek, milli servet vurgusuyla toplumsal huzur için ekonomik tasarruf ve itidalin altını çizmiştir. Çünkü sosyal gerçeklik bunu gerektiriyordu ve yorum da bu çerçevede yapılmıştır. Ayrıca İslâm toplum yapısının bu anlayışı temel aldığını belirterek İslâm’ın ne kadar önde olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶³²

Kâmil Miras’ın İktisadi hayat bağlamında yorumladığı diğer bir rivâyet ise cenaze bahsinde geçen 631. Habbâb b. Eret hadisidir. Hadis içerik olarak Uhud Savaşı’nda şehit düşen Musab b. Ümeyr’in kafenlenmesine yetecek bir bezin dahi bulunamadığıyla ilgilidir.¹⁶³³ Ancak Kâmil Miras, sadece cenaze ve tekfin bağlamında ele alınmasına gönlünün razı olmayacağını *“bugünün millî ve içtimâî kıymetlerine göre, daha âlî mevzulara sermâye-i ilham edilmelidir”*¹⁶³⁴ diyerek hadisin sosyal içerik yönünün ön plana çıkarılması gerektiğini ifade eder. Musab b. Ümeyr gibi varlık içinde yetişmiş birinin dünya malına değer vermeyerek, fakirlik ve ihtiyaç içinde olmasına rağmen bu dine hizmet etmesinden ilham alınması¹⁶³⁵ gerektiğin vurgulamıştır.

Ayrıca Kâmil Miras, 1078. Hadiste¹⁶³⁶ Rasûlullâh’ın (s.a.s.), *“izâa-i mâlî”* yani malı zayi etmeyi Allah’ın kerih gördüğü şeylerden saymasını izah ederken, malı zayi etmenin kişiye verdiği zarar kadar milli servete de zarar verdiğini¹⁶³⁷ belirterek dönemin sosyoekonomik durumuna dikkat çekerek milli servet vurgusu yapmıştır.

3.4.3. Hadislerin Bilimsel ve Teknolojik Gelişmeler Bağlamında Yorumlanması

Toplumsal değişim faktörlerinden birisi de bilimsel ve teknik gelişmelerdir. Bu başlık altında bu faktörün hadis yorumculuğuna nasıl yansıdığı ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamdaki hadisleri genel olarak Ahmed Naim tercüme ve şerh etmiştir.

¹⁶³² Miras, IV, 31.

¹⁶³³ Buhârî, Cenâiz: 27.

¹⁶³⁴ Miras, IV, 79.

¹⁶³⁵ Miras, IV, 396.

¹⁶³⁶ Buhârî, İstikraz: 19.

¹⁶³⁷ Miras, VI, 95.

3.4.3.1. Güneş/Ay Tutulması ve Bilimsellik

Tecrîd-i Sarîhte kûsûf ve husûf ile ilgili rivâyetler iki bölüm altında yorumlanmıştır. Birincisi, “Kitabu’l-İlim” diğeri de “Kitabu’l-Kûsûf” dur. Bu iki bölüm de Ahmed Naîm tarafından tercüme ve şerh edilen 2. ve 3. ciltlerde geçmektedir. “Kitabu’l-İlim” başlığı altında gelen rivâyette, kûsûf namazından sonra verilen hutbenin içeriğinden dolayı bu başlık altında kaydedilmiştir. Konu ile ilgili rivâyetler ve değerlendirmeler geniş olarak “Kitabu’l-Kûsûf” başlığı altında toplanmıştır.

“Kitabu’l-İlim” başlığı altında verilen 76. Hadisin konuyla ilgili kısmı şu şekildedir:

“Esmâ bint Ebû Bekir radiyallahu anhumâdan: Şöyle demiştir: (Kûsûf zamanında) Âişe radiyallahu anhâ namaz kılarken nezdine gittim. “(Bu) Halka ne oluyor? (Neden korkuyorlar?)” dedim. (Kûsûf vukua geldiğini anlatmak için) gökyüzüne doğru (başı ile) işaret etti. Meğer hep namaza durmuşlarmış. Âişe radiyallahu anhâ, “Sübhânallah!” dedi. “Bu bir âyet(-i azâb veya tekarriüb-i kıyâmet) mi?” diye sordum . Başıyla “Evet” diye işaret etti. Bunun üzerine ben de (namaza) durdum. Üzerime baygınlık gelinceye kadar (durdum). (Yanımdaki kırbadan) başıma su dökmeye başladım. (Namazdan sonra) Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellem Allah’a (ham dü)senâ edip buyurdu ki: ...”¹⁶³⁸

Hadisin devamında kûsûf namazından sonra Rasûlullâh’ın (s.a.s.) verdiği hutbe bulunmaktadır. Hadisten anlaşılacağı üzere, güneş tutulmasıyla birlikte kûsûf namazına durulması ve bu ortamda oluşan kaygı ve korku, Hz. Ebû Bekir’in (ö. 13/634) kızı Hz. Esma’nın (ö. 73/692) diliyle tasvir edilmektedir.

Yukarıda geçen hadiste, özellikle güneş tutulmasının toplumda oluşturduğu kaygının ve korkunun etkisiyle Allah’a iltica edilmesi, tutulma zamanının namaz ve duayla geçirilmesinden bahsedilmektedir.¹⁶³⁹

Ahmed Naîm, öncelikle İslâm’da farz ve nâfile olan namazların teşri’ kılınma sebebini; vakitleriyle betimleyerek ve hikmetlerine atıfta bulunarak açıkladıktan sonra “*Bunlar gibi her ufukta evkât-ı muayyenede meşhûd olmayan husûf ve kûsûf da âyât-ı azîme-i ilâhiyyeden olup bunların hudûsu zamanlarına da dîn-i İslâm’ca bir namaz tahsis edilmiş olmasında istiğrâb edilecek bir cihet yoktur.*”¹⁶⁴⁰ diyerek bu namazın

¹⁶³⁸ Buhârî, İlim: 24.

¹⁶³⁹ Bkz. Ahmed Naîm, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tegrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, İstanbul 2019, II, 85.

¹⁶⁴⁰ Naîm, II, 86.

garipsenecek bir durumunun olmadığını ifade eder. Daha sonra da kûsûf ve husûfun oluşturduğu korkunun sebebi ve bu korkunun gereksiz olduğu iddialarına cevap vermek bağlamında aslında bu korkunun, olayın âyetlerde geçtiği şekliyle kıyamet alâmetlerinden bir alâmet olarak algılanmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Nitekim “... *Güneş ve ay bir araya getirildiği zaman...*”¹⁶⁴¹ âyet-i kerîmesi; inkârcıların kıyamet ne zamandır? sorularına karşılık, kıyamet gününün zamanı belirtilmeden, daha etkili ve somut içerik ifade eden anlatımla, o gün meydana gelecek olaylara atıfta bulunularak uyarılar yapılmıştır.¹⁶⁴² Ayrıca, “*Sana kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: "Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır. Onu vaktinde ancak O (Allah) ortaya çıkaracaktır. O göklere de yere de ağır basmıştır. O, size ancak ansızın gelecektir.*”¹⁶⁴³ âyetinde de ifade edildiği gibi, kıyametin ansızın geleceği vurgusundan dolayı, Rasûlullâh (s.a.s.) ve sahabede bu hususta oluşan kaygı ve korku normal bir durum olup,¹⁶⁴⁴ Kur’ân âyetleri ile kevnî âyetlerin irtibatının canlı örneği olarak toplumun din- kültür altyapısını gösteren bir durumdur.¹⁶⁴⁵

Ahmed Naîm, bilimsel gelişmelerle güneş ve ay tutulmasının dakikası dakikasına hatta saniyesi saniyesine kadar tespit edilebileceğini ifade ederek, bu şekilde belirsizliğin giderilmesinden dolayı, artık sıradan bir tabiat olayı haline geldiği için korkmaya gerek olmayacağı iddiasına karşı çıkışını şu şekilde ifade etmektedir:

“Husûf ve kûsûf zamanları dakikası dakikasına, hatta saniyesi saniyesine erbâbı tarafından evvelce bilhesap ihbar edilebilir, pek ziyade tekerrür eden hâdisât-ı tabîiyyeden oldukları için vukularından korkuya ne mahal vardır?” demek de uymaz. Çünkü “Bu nizâm-ı kevnînin yevm-i ihtilâli demek olan kıyamet mîâdının evvelden hesap ve tayin edilmiş bu gibi hâdisat ile birlikte vuku bulmayacağına hiçbir delîl-i aklî yoktur. İşte o hâdise-i uzmanın ân-ı hulûlünde bu, âyât-ı ilâhiyyeden biridir” diyerek namaza, taabbüd ve niyaza koyulanlara -eğer öyleleri o gün dünyada kalmış bulunursa-ne mutlu! Bütün vakitlerini ibâdât ve taatten hâlî bırakıp, “Hesap ile bilinecek vâkıâtın ne korkmalı?” diyen ehl-i gafletin başına ise -va ‘d-i İlâhî mûcibince- varsın apansızın kıyamet kopsun!”¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴¹ Kıyâmet: 75/9.

¹⁶⁴² Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2006, V, 506-507.

¹⁶⁴³ A‘râf: 7/187.

¹⁶⁴⁴ Naîm, II, 85.

¹⁶⁴⁵ Ağırman, “Tecrîd-i Sarîh’in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm’in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri”, 135.

¹⁶⁴⁶ Naîm, II, 87.

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm'in yüksek dozda tepkisellik ifade eden bu cevabı,¹⁶⁴⁷ dönemin din-bilim ilişkisini ya da bilimsellik adı altında pozitivist bir bakışla dine karşı bir tutum sergileyenlerin durumunu resmeden önemli fikirler vermektedir.¹⁶⁴⁸ Özellikle 17. yüzyıldan itibaren Batı düşüncesinde başlayan aydınlanma, insan ve dünya konusunda akıllı merkeze alarak, geleneksel tasavvurlar ve bağılıklardan kurtularak hayatı sadece akıl ile kavramaya ve düzenlemeye çalışan bir akımdır. Aydınlanma, inanmayı değil bilmeyi tercih eder.¹⁶⁴⁹ Dolayısı ile Tanrı'dan bağımsız bir evren anlayışıyla; akla dayalı, gözlem ve deneylerle doğa ile ilgi sorular sorup cevaplar bulma arayışıdır.¹⁶⁵⁰ Aydınlanmanın hedeflediği insan; duygularının değil aklının yönetiminde, kendine güvenen, dışa dönük, bilgiyle; tedirginlik ve korkularından arınmış bir kişiliktir.¹⁶⁵¹ Yani insanları korkularından arındırmak ve bilgiyle kuruntularından kurtarmak iddiasındadır.¹⁶⁵² Bu iddia, Bacon'un felsefenin temelini oluşturan "*Bilgi güçtür*" ve bu bilgi ise doğanın yasalarını öğrenerek doğaya egemen olma anlayışında, yer bulmaktadır. Dolayısı ile doğaya egemen olmak, doğa olaylarına karşı duyulan korkuları gidermiş olacaktır.¹⁶⁵³

Bu akım, Tanzimat'tan başlayarak ve I. Meşrutiyet döneminde Batıcılık adı altında öne çıkan fikir akımlarından biridir. Ahmed Naîm döneminde, İslâmcılığın karşısında yer alan ve her alanda batılılaşmayı hedeflemiş bir ideolojidir. Bu düşüncenin temel yaklaşımı; geleneksel inanç, düşünce ve kurumlardan vazgeçerek, egemen uygarlık olan Batı uygarlığının öne çıkardığı düşünceyi ve kurumları benimseyip yerleştirme taraftarlığıdır.¹⁶⁵⁴

Ahmed Naîm, din-bilim ilişkisi üzerinde hassasiyetle durmuş, bilimsellik adı altında dine karşı duruş sergileyen materyalist ve pozitivist Batıcı akımlara karşı her

¹⁶⁴⁷ Ahmet Naim, müsteşrikler ve onların paralelinde düşünenlerin, İslâm inançlarını teyit eden sahih rivâyetlerle karşılaştıkları zaman alaycı tavırlar takındıklarından bahisle, metafizik (Le surnaturel) konular hakkındaki acizyetlerine dikkat çeker. (Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm*, 95.)

¹⁶⁴⁸ Bkz. Naîm, I, 255-257.

¹⁶⁴⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998, 26.

¹⁶⁵⁰ Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 89.

¹⁶⁵¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 90.

¹⁶⁵² Max Horkheimer, Theodor W Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (Çev.: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2010, 19.

¹⁶⁵³ Meriç Pehlivan, "Francis Bacon'ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü", *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi* (2), 2019, 10-17.; bkz. Sevim Tekeli vd., *Bilimler Tarihine Giriş*, Nobel Yayınları, y.y., t.y., 108.

¹⁶⁵⁴ Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yayınları Ankara 1997, 33.

platformda mücadelesini sürdürmüştür.¹⁶⁵⁵ Bu mücadelesini aynı şekilde dinde yapılmak istenen modernist yorumlara karşı da yapmıştır.¹⁶⁵⁶

Ahmed Naîm'in, bu anlayışta olanlara karşı; *"Hesap ile bilinecek vâkıâtın ne korkmalı?" diyen ehl-i gafletin başına ise -va'd-i İlâhî mûcibince- varsın apansızın kıyamet kopsun!"* şeklinde verdiği sert üsluplu cevabı, dönemin tartışma dozunu da göstermektedir. Aslında Ahmed Naîm'in bu rivâyet bağlamında yaptığı yorum, duygusal ve tepkisel bir özellik arz etmektedir. Nitekim daha sonraki rivâyetlerdeki yorumlarında da görüleceği üzere, kıyametin diğer alâmetlerinin gerçekleşmeden Rasûlullâh'ın (s.a.s.) kıyametin kopma endişesi ile hareket etmeyeceğini ifade etmektedir. Ayrıca kıyametin kopmayacağına dair akli delilin olmadığı vurgusu ile de muhataplarının "akli delil" anlayışına gönderme yaparak, bir sorgulamaya sevk etmektedir.

Konu ile ilgili rivâyetlerin toplandığı *"Kitabu'l-Küsûf"* bölümünde ise, kavramsal izahlar ve genel bilgilendirmeden sonra, rivâyetlere yer verip içerik bağlamında yorumlarını yapmıştır. Özellikle bilimsel ve teknik gelişmelerin geçmişte yorumlara nasıl yansıdığını ele alarak, oluşan ihtilaflara yer vermiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.¹⁶⁵⁷

Ahmed Naîm metod olarak, ilgili hadisleri yorumlamada "bilimsel/astronomik" verileri referans olarak kullanmıştır. Bu durum değişim döngüsü içerisinde, tecrübe edilen bilimsel verileri göz ardı etmediğini göstermektedir. Bulunduğu dönemde değişen toplumsal yapı ve öne çıkan pozitivist zihin yapısı daha önce ifade edildiği üzere, dine karşı olumsuz ve eleştirel bir söylem geliştirmiştir. Bütün bunlara karşı Ahmed Naîm, sahip olduğu yetkinlikle akıl ve gerçekçi bilimsel verileri, hadisleri yorumlamada referans olarak almıştır.

Özellikle bilimsel içeriğe sahip hadislerin yorumlamasında, sıkça bilimsel verilere ve değerlendirmelere somut örnekler vererek atıfta bulunan Ahmed Naîm, gelen tarihî verilerin analizini de bu bilimsel veriler çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu verilere uymayan bilgileri de doğru olarak kabul etmemiştir. Nitekim ilgili hadis şerhlerinde ve

¹⁶⁵⁵ Bkz. Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm*, 2007, 146-149.

¹⁶⁵⁶ Hansu, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm*, 155-156.

¹⁶⁵⁷ Naîm, III, 254.

konuyla alakalı 547. Ebû Bekre hadisinin şerhinde bu metodunu açıkça görmek mümkündür.

Ahmed Naîm bu hadiste, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) oğlu İbrâhim'in vefat zamanı ile ilgili tarihî bilgileri bilimsel/astronomik veriler bağlamında değerlendirerek tespitlerde bulunmuştur. İbrâhim'in vefatının, en meşhur rivâyete göre, on sekiz aylıkken olduğunu ifade eden Ahmed Naîm, ayrıca 16 ay, 17 ay 18 gün, 1 sene, 10 ay 6 gün rivâyetleriyle birlikte siyer alimlerinin çoğunluğunun tercihinin H. 10 senesi olduğu ve ay olarak da rebülevvel, ramazan, zilhicce rivâyetlerine yer verdikten sonra, ayın onu, dördü ve on dördü şeklinde gün rivâyetlerine de atıfta bulunmuştur.¹⁶⁵⁸

Bütün bu verilerden sonra Ahmed Naîm, astronomi bağlamında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

*“Bu tarihlerin hiçbirisi küsûf için zamân-ı vukû olan Arabî ayının sonu değildir. Zilhiccede vâki olması da müsteb'addır. Zira o sene hacetül-Vedâ senesi olup, Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellem bu münasebetle Mekke-i Mükerrreme'de idiler. Hadise ise bilittifak Medine'de vâki olup Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellem ferzend-i mübâreklerinin firâkıyla dilhûn olarak defninde hazır bulunmuşlardır. Meğer ki, başka bir senenin veya hiç olmazsa onuncu sene zilhiccesinin sonunda vefat etmiş ola, bir de hangi ayda olursa olsun dördüncü, onuncu, on dördüncü günü rivayederi de akla mülâyim gelmez. Zira küsûf-ı şems, Arabî ayının sonunda vâki olur. Başka günlerde de imkân-ı vukûunu beyhûde yere iddia edenler varsa da târîh-i rivâyetine ta'n etmekten başka çare yoktur.”*¹⁶⁵⁹

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm, astronomik olarak güneş tutulmasının kameri ayların sonunda vuku bulacağı tespitini esas almıştır. Çünkü güneş tutulması, Kameri takvime göre ayın sonunda Ay “yeni ay”¹⁶⁶⁰ evresinde iken gerçekleşir.¹⁶⁶¹ Bu bilimsel veriye uymayan tarihî rivâyetlerin, akla uygun olmadığını ifade eden Ahmed Naîm, bununla birlikte “kronolojik tarih” metodunu kullanarak, yukarıda geçtiği üzere güneş tutulmasının astronomik verilere uymayan, zilhicce ayında olma ihtimalini uzak görmektedir. Zira Rasûlullâh (s.a.s.) bu ayda, Mekke'de veda haccını yapmaktaydı. Oysa

¹⁶⁵⁸ Naîm, III, 267.

¹⁶⁵⁹ Naîm, III, 268.

¹⁶⁶⁰ “Ay, yer etrafındaki yörüngesi üzerinde güneş ile yer arasında aynı doğrultuda bulunduğu zaman güneş ile beraber doğar ve batar. Bu konuda bütün bir gün ufuk üzerinde bulunmasına rağmen güneş ışınları sebebiyle görülmez; kısa bir süre sonra güneşin doğu tarafına geçer ve güneş battıktan sonra ince parlak bir hilâl şeklinde görülür. Ayın bu safhasına “yeni ay” adı verilir.” (Muammer Dizer, “Astronomi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, 183-184.)

¹⁶⁶¹ Selçuk Topal, “Güneş ve Ay Tutulmaları Nasıl Gerçekleşir?”, *bilimgenc.tubitak*, (Erişim 6 Temmuz 2023).

güneş tutulması ve İbrâhim'in vefatı Medine'de gerçekleşmiş olup Rasûlullâh (s.a.s.) bizzat cenazede bulunmuştur¹⁶⁶² diyerek bu rivâyeti ta'n eder.

Bunlarla birlikte Ahmed Naîm, “geleneksel” metod olarak ifade edilebilecek “isnad” metodunu da sürekli olarak kullanmaktadır. Böylece gelenekten bağıni koparmadan alternatif metodları bir arada kullanarak hadisleri yorumlamıştır. İlgili rivâyetleri değerlendirirken klasik şerhlerde ki değerlendirmelere de atıfta bulunmuştur:

“Nitekim Şârih Aynî diyor ki: Ayın onu rivâyeti Vâkidî'nindir, rivâyeti de isnadsızdır. Vâkidî'nin ise isnad ettiğı rivâyetler hakkında dedikodu edilir. Nerede kaldı ki, isnadsız rivâyetleri. Hâfizz Zehebî de, “Bu, vâki olmamıştır, olacağı da yoktur. Vâkıâ Allah Teâlâ her şeye kâdirdir, lâkin bunun imtinâ-ı vuküu ayın 28. gecesinde rü'yet-i hilâlin imtinâından farksızdır” diyor. Ayrıca gelen rivâyetlerden astronomik verilere uygun olanları da muhtemel kategorisinde değerlendirmektedir. Buna da örnek olarak Hâfız Nevevî'nin olayın, Hudeybiye senesinde zilkade ayının sonunda gerçekleştiğine dair görüşünü verir. ”¹⁶⁶³

Ahmed Naîm, ilgili bölümün 547. Hadisin diğerk kısmını da belirtilen metot bağlamında şu şekilde yorumlamıştır.

“Ebû Bekre (Nüfey b. Haris) radiyallahu anhtan: Şöyle demiştir: (Bir defa) Resulullah sallallahu aleyhi vesellem yanında idik. (Derken) güneş tutuldu. Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellem (acele ile ve) ridâ-yı şerifini ardından sürükleye sürükleye (kalkıp yürüdü) ve (mescid-isaâdete) girdi. Biz de girdik. Güneş zulmetten sıyrılncaya kadar (orada) bize iki rekât (namaz) kıldırđı. Sonra, “Güneş ile ay hiçbir kimsenin mevtinden dolayı münkesif olmaz. (Bunların böyle münkesif olduklarını) gördüğünüzde başınıza gelen bu hal zail oluncaya kadar (hemen) namaza durup duaya koyulunuz” buyurdu.”¹⁶⁶⁴

Yine Ebû Bekre radiyallahu anhtan gelen bir rivâyete nazaran: “Lâkin Allah Teâlâ bu iki âyet ile kullarını tahvîf (etmeyi murat) eder” buyurulmuştur.”¹⁶⁶⁵

Daha önceki rivâyette güneş ve ay tutulma vaktinin, astronomi ilmiyle hesaplanıp bilinebileceğı için korkmaya gerek olmadığını savunanları sert bir şekilde eleştiren Ahmed Naîm, bu rivâyeti şerh ederken de güneş ve ay tutulmasının; insanları korkutan ilahi âyet olduğunu ifade ederek, ehl-i hey'ete yani astronomi bilginlerine karşı bir

¹⁶⁶² Naîm, III, 268.

¹⁶⁶³ Naîm, III, 268.

¹⁶⁶⁴ Buhârî, Kûsûf: 1.

¹⁶⁶⁵ Buhârî, Kûsûf: 6.

reddiye olduğunu savunan yorumcuları, Gazâlî'nin (ö.505/1111) verdiği cevaba yer vererek eleştirmektedir.¹⁶⁶⁶

Şerhlere bakıldığında bu hadis hesap ehline karşı reddiye olarak kullanmıştır. Bu hadisi hesap ehline karşı reddiye olarak kullanan yorumcular, güneş ve ay tutulmasının önceden hesap edilebilecek sabit bir vaktinin olmadığını iddia ederler.¹⁶⁶⁷ Eğer kûsûf ve husûf, hesap ehlinin iddia ettiği şekilde takaddüm ve taahhur etmeyecek şekilde sabit olsaydı, denizde gerçekleşen med ve cezirde olduğu gibi korkutmaya ve kıyamet kopacak diye panik ve endişeye sebep olmazdı. Ayrıca bunun için; köle azat etme, sadaka verme ve namaz kılma emredilmezdi diyerek gerekçelendirmektedirler.¹⁶⁶⁸

Ahmed Naîm, bu rivâyette özellikle kûsûf ve husûfsun kulları korkutan iki âyet olması hususunda şârihlerin çokça mürekkep sarfettiğini ve şârihlerin çoğunun bu rivâyeti hesap ehline bir reddiye olarak kullandığını ifade ettikten sonra, İmam Gazâlî'nin bunlara verdiği cevaba yer vererek değerlendirmede bulunmuştur.¹⁶⁶⁹

“Bu konuları iptal etmek için tartışmaya girmenin dinî (vecibe olduğunu) zanneden kimse, dine karşı suç işlemiş ve dinin durumunu zayıflatmış olur. Zira bu hususlar hesâbî ve geometrik burhanlara dayanmaktadır ve o konuda şüphe yoktur. Bu konulara muttali olup delillerini araştıranlar, ayın ve güneş tutulmasının vakitlerini, miktarını ve (tutulmanın gidip) aydınlanıncaya değin ne kadar kalacağını haber veren kimseye: «bu, şeriata aykırıdır» denirse, o kimse bu konuda şüpheye düşmez, aksine şeriat konusunda şüpheye düşer. Şeriata, (şeriat) yolunun dışında yardım etmek isteyen kimsenin zararı; şeriata (şeriat yoluyla) darbe vurmak isteyen kişinin zararından daha çoktur. Nitekim, «Akıllı düşman câhil dosttan daha hayırlıdır» denilmiştir.”¹⁶⁷⁰

Gazâlî'nin bu cevabıyla, bugün güneş ve ay tutulmasının açık olarak bilinen tabi sebeplerle oluşmadığını iddia edenlere karşı şiddetli tenkitte bulunduğunu ve onların ortaya koyduğu şüpheleri giderdiğini ifade eden Ahmed Naîm, bu seferde Gazâlî'ye karşı kullanılan diğer bir rivâyete işaret ederek, bu hususta yapılan tartışmalara yer vermiştir.

Bu rivâyet, Numân b. Beşîr (ra)'ın (ö. 64/684) ziyadesiyle Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Müsnedi ile Nesâî'nin (ö. 303/915) Süneni'nde kûsûfun illeti olarak gösterilen (ان الله عز و جل اذا بدا لشي من خلقه خشع له) “Allah Teâlâ mahlûkatından herhangi bir şeye

¹⁶⁶⁶ Naîm, III, 266.

¹⁶⁶⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, III, 417.

¹⁶⁶⁸ Aynî, *‘Umdetu'l-Kârî*, VII, 11.

¹⁶⁶⁹ Naîm, III, 266.

¹⁶⁷⁰ Ebu Hamid İbn Muhammed el-Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, 8.

göründüğünde o şey, ona karşı boyun eğe”¹⁶⁷¹ Bu ziyade bu ziyade Sünen-i İbn Mâce’de (ö. 273/887) (اذا بدا) yerine (اذا تجلي) şeklindedir. Ancak İmam Gazâlî ziyadeye itiraz ederek şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

*“Hadisin sonunda «ancak Allah bir şeye tecelli edince o, kendisine boyun eğe» buyrulduğu rivâyet edilmektedir. Bu da güneş tutulmasının ilâhî tecelli sebebiyle boyun eğmesine delâlet eder» denilirse, biz deriz ki; bu son ilâvenin (hadiste) vârid olduğu konusundaki nakil sahih değildir ve nakledenin yalanlanması gerekir. Rivâyet edilen hadîs bizim zikrettiğimiz kadardır. Hem sahih olsa bile, onu te’vîl etmek, kesin emirlere (ilmî gerçeklere) karşı büyüklenmekten daha az kötüdür. Nice mucizeler vardır ki; bu derece vâzih değilken aklî delillerle te’vîl edilmiştir.”*¹⁶⁷²

İmam Gazâlî, güneş ve ay tutulmasının hesap işi olduğunda şüphe olmadığını, buna karşı çıkmanın dine çok büyük bir zarar vereceğine işaret ederek maslahat bağlamında bir değerlendirme yapmıştır. Kendisine yapılan tüm itirazlara rağmen bu maslahatın bir gereği olarak, bu husustaki rivâyetlerin hesap ilmini merkeze alarak yorumlanması gerektiğini ısrarlı bir şekilde ifade eder.¹⁶⁷³

Ahmed Naîm, İmam Gazâlî’nin bu husustaki değerlendirmelerine katılmakla beraber, İmam Gazâlî’nin sahih olmadığını söylediği ziyadenin sahih olduğunu İmam Tâceddin es- Sübkî (ö. 771/1370) ve İbn Kayyım’dan (ö. 751/1350) nakletmiştir. Ayrıca İmam Sübkî’nin de hesap ilminin tespitinin geçerliliği konusunda İmam Gazâlî’ye katıldığını ifade ederek, tecellinin kûsûf ve husûfun oluşum zamanına denk gelmesinin akıldan uzak bir şey olmadığı görüşüne yer vermektedir.¹⁶⁷⁴

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm, bir taraftan hesap ehlinin verilerini delil olarak kabul ederken, diğer taraftan da hesap ehline karşı reddiye amaçlı olarak kullanılan ve sahih senetle gelen rivâyetlerin reddini kabul etmeyerek, aralarını akla uygun bir şekilde yorumlama yoluna gitmektedir. Bunu yaparken de geçmiş âlimlerin yorumlarına atıfta bulunarak geleneğe olan bağlılığını açık bir şekilde göstermektedir.

Konuyla ilgili diğer bir mesele de kûsûf namazı ile ilgili olarak fakihler arasında oluşan ihtilafın, sahih ve hasen senetle gelen rivâyetlerden kaynaklanmış olmasıdır. Ahmed Naîm, bu ihtilafların arasını telif etmek için de öncelikle Rasûlullâh (s.a.s.)

¹⁶⁷¹ Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî bi şerhi’l-hâfız Celâlüddîn es-Süyûtî ve hâşiyeti imâmi’s-Sindî*, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmîyye, Halep t.y., Kûsûf: 16.

¹⁶⁷² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 8.

¹⁶⁷³ Naîm, III, 284.

¹⁶⁷⁴ Naîm, III, 284.

zamanında kûsûfun tekrarlanıp tekrarlanmadığını tespit etmekle mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Ancak bu tekrarın rivâyetlerden yola çıkarak kestirmenin mümkün olmadığını belirterek, bunu tespit etmenin ise hesap ehlinin işi olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

*“Hutta-i Hicâziyye’de ahd-i celîl-i risâletpenâhîde kâbil-i rü’yet kûsûflann adedini tesbit etmek ehl-i hisâbın işidir. Bunu yapacak bir sâhib-i himmet zuhur ederse rivâyâtın karanlık bıraktığı bazı cihetler ihtimal ki kesb-i vuzûh eder.”*¹⁶⁷⁵

Görüldüğü üzere Ahmed Naîm, hesap ehlinin tespitiyle rivâyetlerin karanlık kalan yönlerinin açığa çıkacağını ifade ederek, hadis yorumculuğunun bilimsel ve teknik gelişmeler bağlamında tekrardan ele alınabileceğini göstermiştir. Güneş tutulmasının adedi ile ilgili olarak; Şafii (ö. 154/770), Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Beyhaki (ö. 458/1066) ve İbn Kesir (ö. 774/1372) gibi âlimler Rasûlullâh’ın (s.a.s.) Medine’de mescitte tek bir sefer kûsûf namazı kıldırıldığını iddia ederlerken,¹⁶⁷⁶ İshak b. Rahuye (ö. 238/852), İbn Cerir (ö. 256/870), İbnü’l-Münzir (ö. 303/915)¹⁶⁷⁷ ve İbn Abdilber’in (ö. 463/1071) birden fazla kûsûfun gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Ancak Ahmed Naîm, bu tespitin hesaba dayanmayıp, gelen rivâyetler arasındaki farklılıklardan çıkarılmış akli bir hüküm olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁷⁸ İhtilaf oluşturan bu rivâyetlerin tek bir olaya ait olduğu düşünüldüğünde, rivâyetler arasındaki tearuzu gidermek oldukça zor görünmektedir.¹⁶⁷⁹ İhtilafların çözülmesi için hesap ehlinin tespitine gereklilik duyması da bilimsel verilere olan itimadını açık bir şekilde göstermektedir.

Ahmed Naîm, bütün bu değerlendirmelerden sonra, konuyu “*Hadise tekerrür edip duran bir hâdis-e tabîiyye olduğu halde Resûl aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın izhar buyurdukları bu havf ve fezaın sebebi ne idi?*” sorusuyla, tedirginlik ve korku bağlamında bu hadisin şerhinde tekrardan ele almaktadır. Bu değerlendirmesinde ise hadisi rivâyet eden Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’nin (ö. 42/662-63), korku ve tedirginliğin sebebi olarak ifade ettiği; tutulmanın kıyametin âlâmetlerinden biri zannedilmesi olabileceği gibi, yine Rasûlullâh’ın (s.a.s.) bildiği, bizim bilmediğimiz bir sebebin de olabileceğini ifade etmektedir. Ancak bilmediğimiz bir konuda söz söylemenin gereksiz olduğunu, bu

¹⁶⁷⁵ Naîm, III, 263.

¹⁶⁷⁶ Nesâî, Kûsûf: 12.

¹⁶⁷⁷ Nesâî, Kûsûf: 8.

¹⁶⁷⁸ Naîm, III, 264.

¹⁶⁷⁹ Mustafa Karataş, “Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri”, *Diyanet İlmi Dergi* 36 (2), 2000, 78.

sebeple sahabenin işaret ettiği gerekçenin en kuvvetli sebep olduğunu belirtmektedir. Ahmed Naîm, bunları söylemekle beraber konuyu farklı açılardan irdelemeye ve analiz etmeye de devam etmektedir. Özetle değerlendirmesi şu şekildedir:

Kıyametin kopma zamanı Allah'ın katında gizli ise de “*Güneş ve ay bir araya geldiği zaman*”¹⁶⁸⁰ âyeti gereğince bir güneş tutulmasından sonra kopacağı muhakkaktır. Ancak bunun yanında kıyametin küçük ve büyük alâmetleri de daha önce gerçekleşmesi gerekiyor. Bu olay olduğunda bunların hiçbiri henüz gerçekleşmemiştir. Ayrıca Rasûlullâh (s.a.s.) hayattayken kıyametin kopmayacağı hem naklen hem de aklen sahabe tarafından bilinmesine rağmen neden kıyamet kopuyor zannıyla endişe ve korku oluştuğu, içinden çıkılmaz meselelerden biri olarak durmaktadır. Bazı şârihler bu sorunu; kıyametin diğer alâmetleri henüz ilan edilmediği için böyle bir korku oluşmuştur şeklinde çözmeye çalışsalar da bu doğru bir çözüm olmaz. Çünkü küsûf hicri 10. yılda gerçekleşmiştir ki bu süreçte kıyamet alâmetleri yaygın bir şekilde bilinmekteydi. Tercih edilmesi gereken görüş, Rasûlullâh (s.a.s.) kıyametin o esnada kopmayacağını bilmesine rağmen, ancak günün birinde böyle bir olaydan sonra kopacağını kesin bilmesi ve ümmetinin bu durumda, ne yapması gerektiğini tâlim etmek için böyle bir uygulama yapmak istemiştir.¹⁶⁸¹

Kâmil Miras da Ahmed Naîm'in bu değerlendirmelerinden sonra dipnot olarak; Rasûlullâh'ın (s.a.s.) bu korkusunun kıyamet kopacak korkusu olmadığını, bunun delili olarak da Rasûlullâh'ın (s.a.s.) ashabına; küsûfun sıradan tabiat olayı olduğunu, kimsenin doğumu ya da ölümüyle gerçekleşmeyeceğini beyan etmesidir. Ayrıca gerçekleşen bu tabiat olayı karşısında ümmetinin nasıl davranması gerektiğini göstermek için acele ettiğini, ravinin bu aceleciliği; sanki “kıyamet kopuyor zannetti” şekliyle anlamış olabileceğini ifade ederek, rivâyeti bu şekilde anlamının zaruri olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁸²

Görüldüğü üzere, geçmişten bugüne yorumcuları çokça meşgul eden bu mesele, aynı şekilde Ahmed Naîm'i de meşgul etmiştir. Bir taraftan, dönemin İslâm'a karşı olan akımlarına verdiği cevapları yorumlarına yansıtırken, diğer taraftan geçmişte yapılan tartışmaları değerlendirerek; akli selimle uygun olarak, gelen sahih rivâyetleri yok

¹⁶⁸⁰ Kıyâmet: 75/9.

¹⁶⁸¹ Naîm, III, 282.

¹⁶⁸² Naîm, III, 281-282.

saymadan, bilimsel ve teknik gelişmeler bağlamda değerlendirmiştir. Rivâyetlerden hareketle çözülemeyen ve kapalı kalan hususların da astronomik gelişmelerden elde edilen verilerle tekrardan değerlendirilip çözüme kavuşturulması gerektiğini, vurgulu bir şekilde, çokça ifade etmektedir.

Ahmed Naîm'in, konuyla ilgili hadisleri yorumlarken; hesap ehlinin, Rasûlullâh (s.a.s.) zamanında gerçekleşen kûsûf ve husûfun zamanını tespit ederek, şârihler arasında ihtilafa sebep olan kapalılığı giderilebileceğini söylediğini ve temenni ettiğini daha önce ifade etmiştik. Nitekim O'nun bu temennisi gerçekleşmiş olup, 1887'de Astronom Theodor Ritter von Oppolzer (1841-1886) tarafından Viyana İmparatorluk Bilimler Akademisi'nde yayınlanan Tutulmalar Kanunu (The Canon of Eclipses), MÖ 1207 ve MS 2161 yılları arasındaki tüm güneş ve ay tutulmaları dahil olmak üzere 13000'den fazla tutulmanın derlendiği eserde, Rasûlullâh (s.a.s.) zamanında Mekke döneminin son yıllarında bir ve Medine döneminde iki defa olmak üzere toplamda üç defa güneş tutulması gerçekleştiği tespit edilmiştir.¹⁶⁸³ Bunların kayıtları ise “The Canon of Eclipses” adlı eserde şu şekilde geçmektedir.¹⁶⁸⁴

1. Kayıt numarası: 4355, Miladi 2 Eylül 620 Salı günü saat 6:43 (Mekke)
2. Kayıt numarası: 4372, Miladi 21 Nisan 627 Salı günü saat: 8:04 (Hicri 5 ya da 6. yıl 29 Nesi' Ayı Salı, Medine)¹⁶⁸⁵
3. Kayıt numarası: 4384, Miladi 27 Ocak 632 Pazartesi günü saat: 6:42 (Hicri 10. Yıl 29 Şevval Pazartesi Medine)¹⁶⁸⁶

Rivâyetlerin, bu astronomik hesaplar bağlamında değerlendirmesini Mehmet Apaydın “Resulullah'ın Günlüğü” adlı çalışmasında ve Mustafa Karataş da “Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri” adlı makalesinde ele almıştır. Bu çalışmalarda gelen rivâyetlerin tahlili yapılarak, içerik tasvirlerinden çıkan sonuçlara göre, yukarıda verilen astronomik hesaba uygunluğu ele alınmıştır.

Mehmet Apaydın, astronomik hesaba göre; 2 Eylül 620 Salı günü Mekke'de gerçekleşen tutulmaya değinmeden, sadece Medine'de gerçekleşen iki tutulmayı ele

¹⁶⁸³ Mehmet Apaydın, *Resulullah'ın Günlüğü*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 95.

¹⁶⁸⁴ Theodor Ritter von Oppolzer, *Canon der Finsternisse*, Zweifundfünfzigster Band, Wien 1887, 176; Theodor Ritter von Oppolzer, *Eclipses*, (Çev.: Owen Gingerich), Dover Publications, New York 1962), 176.

¹⁶⁸⁵ Apaydın, 96.

¹⁶⁸⁶ Apaydın, 96.

almıştır. Bunlardan ilki 27 Ocak 632 Pazartesi günü gerçekleşen tutulmadır. Bu tutulma değerlendirilirken, rivâyetlerde geçen; Rasûlullâh'ın (s.a.s.) oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün,¹⁶⁸⁷ güneş ve ayın kimsenin ölümünden dolayı tutulmayacağı,¹⁶⁸⁸ Rasûlullâh (s.a.s.) sahabeyle beraberken,¹⁶⁸⁹ otururken,¹⁶⁹⁰ Rasûlullâh'ın (s.a.s.) ridasını sürüyerek mescide gitmesi ve güneş açılıncaya kadar namaz kılması¹⁶⁹¹ gibi verilerden yola çıkarak, bu tutulmanın 27 Ocak 632 tarihinde olan tutulma olabileceğinin ifade etmiştir.¹⁶⁹² Ancak bununla beraber, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) sahabeyle beraber oturması ve evinden mescide çıkması şeklindeki verilerde çelişki olduğunu da söylemektedir.¹⁶⁹³

Apaydın, diğer bir rivâyette geçen; Semure b. Cündüb ile Ensar'dan birisinin ok atarlarken güneş tutulmasının gerçekleştiği, bunun üzerine koşarak mescide gitmelerinden¹⁶⁹⁴ ve tutulma esnasında güneşin iki mızrak boyu yükseklikte¹⁶⁹⁵ olmasından yola çıkarak, bu tutulmanın 27 Ocak 632 tarihinde gerçekleştiği muhakkaktır demiştir.¹⁶⁹⁶ diyerek kesin bir şekilde belirtmiştir. Bu kesinliği de astronomik hesaba göre, güneşin tutulma saati olan 9:42 ile gelen verilerin uyuşmasına dayandırmaktadır.

Apaydın, 21 Nisan 627 tarihinde gerçekleşen tutulmayla ilgili olarak da Cabir b. Abullah'tan gelen; Rasûlullâh'ın (s.a.s.) zamanında çok sıcak bir günde¹⁶⁹⁷ güneş tutulmasının gerçekleştiği rivâyeti ve Hz. Aişe'den gelen; insanların, bunaldığından dolayı başlarından aşağı su döktüklerinden bahseden riâyeti¹⁶⁹⁸ esas alarak, bu tarihte gerçekleşmiş olabileceği tahmin etmektedir.¹⁶⁹⁹

Ancak Apaydın'ın, referans olarak kullandığı Oppolzer'in çalışmasından alıntı yaparken maddi hata yaptığını tespit ettik. Orijinal Almanca baskısı "*Canon der Finternisse*" olan çalışma İngilizce çevirisinde "*Canon of Eclipses*" olarak basılmıştır. Her ikisinde de Güneş tutulma saatleri aynı olmasına rağmen, alıntıda hata yapılmıştır.

¹⁶⁸⁷ Buhârî, Kûsûf: 1.

¹⁶⁸⁸ Buhârî, Kûsûf: 1.

¹⁶⁸⁹ Buhârî, Kûsûf: 1.

¹⁶⁹⁰ Nesâî, Kûsûf: 5.

¹⁶⁹¹ Buhârî, Kûsûf: 1.

¹⁶⁹² Apaydın, 96.

¹⁶⁹³ Apaydın, 96.

¹⁶⁹⁴ Müslim, Kûsûf: 26.

¹⁶⁹⁵ Nesâî, Kûsûf: 15.

¹⁶⁹⁶ Apaydın, 97.

¹⁶⁹⁷ Müslim, Kûsûf: 9.

¹⁶⁹⁸ Nesâî, Kûsûf, 10.

¹⁶⁹⁹ Apaydın, 97.

Orijinal eserlerde, Mekke’de 2 Eylül 620 de gerçekleşen tutulmanın saati 06:43 olarak verilmişken, Apaydın Hoca 09:42 olarak alıntı yapmıştır. Aynı şekilde Medine’de 21 Nisan 627 tarihinde gerçekleşen tutulmanın saati 8:04 iken 11:04, 27 Ocak 632 tarihinde gerçekleşen tutulmanın saati 06:42 iken 09:42 olarak yanlış alıntılanmıştır. Bu yanlış alıntılar bağlamında yapılan değerlendirmelerin tekrardan gözden geçirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Güneş tutulmasıyla ilgili rivâyetleri, tespit edilen astronomik veriler bağlamında değerlendirmek için makale çalışması yapan diğer bir isim ise Mustafa Karataş’tır. Karataş, öncelikle konuyla ilgili geçmişte yapılan yorumlara genel bir atıfta bulunmuş, sonra da makale çalışmasına sebep olan Ahmet Naîm’in konuyla ilgili yorumlarını ve konuya yaklaşım tarzını takdir etmiş ve harika olduğunu ifade eder.¹⁷⁰⁰

Karataş, konu ile ilgili rivâyetlerin daha iyi anlaşılması ve ihtilafların giderilmesi için Ahmed Naîm’in; yukarıda geçtiği şekli ile yeni astronomik çalışmalara olan ihtiyacın gerekliliğini ifade eden sözünün ilgili kısmını alıntılamış ve yıllar sonra da olsa bu çalışmanın yapıldığını belirterek, Ahmed Naîm’in bu isteğinin gerçekleştiğini büyük bir memnuiyetle dile getirmiştir.¹⁷⁰¹ Daha sonra da Mehmet Apaydın’ın çalışmasındaki astronomik tespitleri referans alarak, konu ile ilgili rivâyetleri, gerçekleşmiş olan üç farklı güneş tutulmasına göre tahlil etmeye çalışmıştır. Ancak orijinal kaynağa gidilmeden ikinci kaynaktan alıntı yapıldığı için Apaydın’ın yaptığı maddi hata burada da devam eder.

Karataş, farklı olarak Apaydın’ın değerlendirmeye almadığı Mekke dönemindeki güneş tutulmasını da değerlendirmeye almıştır. Ancak Mekke döneminde güneş tutulmasının gerçekleştiğine ve Rasûlullâh’ın (s.a.s.) namaz kıldırıldığına dair açık bir rivâyetin tespit edilemediğini ifade eder.¹⁷⁰² Bununla birlikte Hz. Aişe’den gelen rivâyette Rasûlullâh’ın (s.a.s.) zemzem kuyusunun gölgeğinde küsûf namazı kıldırıldığını belirten rivâyete¹⁷⁰³ de atıfta bulunmuştur. Zemzem kuyusu Mekke’de olduğu için bu tür rivâyetlerden, güneş tutulması ve namaz kılınmasının burada da gerçekleşmiş olabilme ihtimaline vurgu yapmıştır.¹⁷⁰⁴ Ancak söz konusu rivâyetleri şerh eden Süyûtî (ö. 911

¹⁷⁰⁰ Karataş, 78.

¹⁷⁰¹ Karataş, 79.

¹⁷⁰² Karataş, 79.

¹⁷⁰³ Nesâî, Küsûf: 12.

¹⁷⁰⁴ Karataş, 80.

/1505) ve Sindi (ö. 1136/1723), güneş tutulmasının Medine’de sadece bir kere gerçekleştiği ve Rasûlullâh’ın (s.a.s.) bir kere namaz kıldırdığı görüşünü kabul ettiklerinden dolayı bu rivâyeti makbul görmemişlerdir. Hâfız İmâdüddin b. Kesîr (ö. 774/1373), Nesâî rivâyetindeki “في صفة زمزم” yani zezem kuyusu gölgeliği ziyadesinin başka tariklerde bulunmadığını söyleyerek şeyhinin vehmine atfetmiştir.¹⁷⁰⁵ Ancak Ahmed Naîm, hadis sahihtir ve senedini ta’n etmek güçtür diyerek, tekrardan astronomi ilminin verilerine olan ihtiyacın altını çizerek şu şekilde ifade etmiştir:

*“Binaenaleyh kalbe itminân-ı tâm gelebilmek için -tekrar ediyorum- evvel beevvel doğru bir hesâb-ı nücûmîye ihtiyacımız vardır.”*¹⁷⁰⁶

Konu ilgili olarak Buhârî’de de “Cemaatle Kûsûf Namazı” bab başlığı altında gelen senetsiz (muallak) bir rivâyette, İbn Abbas (ö. 68/687) ve İbn Ömer’in (ö. 73/692) zezem kuyusu gölgeliğinde Kûsûf namazı kıldırdıkları belirtilmektedir.¹⁷⁰⁷ İbn Ömer’in sünnete olan bağlılığı düşünüldüğünde, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) zezem kuyusu gölgeliğinde namaz kıdırma olasılığını güçlendirmektedir.¹⁷⁰⁸ Tüm bu rivâyetler, astronomik hesapla elde edilen verilerle birlikte değerlendirildiğinde Mekke’de güneş tutulmasının vaki olduğunu ifade etmek mümkün olacaktır.¹⁷⁰⁹

Ahmed Naîm, bilimsel içerikli hadisleri yorumlarken temel aldığı “bilimsel/astronomik” verileri kullanma metodunu sıklıkla gündeme getirmiş ve somut olarak da uygulamıştır. Bunu yaparken de özellikle “kûsûf ve husuf” ile ilgili rivâyetleri bu bağlamda yorumlamaya çaba göstermiştir. Konuyla ilgili, rivâyetlerden kaynaklı problemlerin tek çözüm yolunun da “bilimsel/astronomik” verilerle olacağını da açıkça ifade etmektedir.

Ancak Ahmed Naîm, kendi zamanında bu problemi çözecek, 1887’de Astronom Theodor Ritter von Oppolzer tarafından “Tutulmalar Kanunu” adlı çalışmaya, tespit edilemeyen gerekçelerle ulaşamamıştır. Bu sebeple, çok istediği ihtilafları “bilimsel/astronomik” verilerle çözme amacını gerçekleştirememiştir. Bununla birlikte bu talebini bir temenni olarak açıkça ifade eder. O’nun bu temennisi, Mehmet Apaydın

¹⁷⁰⁵ Nesai, Kûsûf: 12.

¹⁷⁰⁶ Naîm, 3, 264.

¹⁷⁰⁷ Buhârî, Kûsûf: 9.

¹⁷⁰⁸ Karataş, 80.

¹⁷⁰⁹ Karataş, 80.

ve Mustafa Karataş tarafından ifade edilen çalışma referans alınarak ele alındığı için bu çalışmalara atıfta bulunulmuştur.

3.4.3.2. Cinler ve Bilimsellik

Cin, “جِنّ، جَنَّ” (c-n-n); örtmek, gizlemek¹⁷¹⁰ kökünden türeyen bir isim olup,¹⁷¹¹ sözlükte bir şeyin duyu organlarıyla algılanmaması,¹⁷¹² gözden kaybolma, gizli olma, gizlenen, görünmeyen¹⁷¹³ manasına gelmektedir. Latince de daha ziyade iyi ve kötü demeden bedensiz varlıklara verilen isimdir.¹⁷¹⁴ Modern dilde ise daha çok kötü varlıkların isimlendirilmesinde kullanılır.¹⁷¹⁵

Terim olarak; “*duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü*” anlamında kullanılmaktadır.¹⁷¹⁶

Tür bağlamında ele alındığında, insanlık türünün karşısında olan ve görülmeyen ruhani varlıkların hepsi “*cin*” kavramının kapsamına girmektedir.¹⁷¹⁷ Bu açıdan melekler ve şeytanlar da “*cin*” kavramı içinde değerlendirildiği için her melek aynı zamanda cindir, ancak her cin melek değildir denmiştir.¹⁷¹⁸

Dinler tarihi açısından bakıldığında, tarih boyunca bütün kültürlerde; cinler, periler ve şeytanlar gibi farklı isimler altında¹⁷¹⁹ ve farklı inançlar bağlamında görülmeyen varlıklar hep var olagelmıştır.¹⁷²⁰ İslâmiyet’ten önce eski Türk inancında da iyi ve kötü ruhlar ikileminde¹⁷²¹ bir görülmeyen varlık inancı bulunmaktaydı. Kötü ruhların ve cinlerin hastalıklara ve ölümlere sebep olduklarına inanılıyordu. Ayrıca tabiatın her tarafında bu ruhlar bulunduğu için “*yer-su*” ruhu bağlamında bir kült oluşmuş ve bu kültün en önemli temsilcisi ise dağlar olmuştur. Bu sebeple, dağ kültü gök tanrı inancına

¹⁷¹⁰ İbn Manzûr, 701

¹⁷¹¹ M. Süreyya Şahin, “Cin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 5-8.

¹⁷¹² El-İsfehani, 242.

¹⁷¹³ İbn Manzûr, 703

¹⁷¹⁴ Ergün Arıkdal, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1989, 29

¹⁷¹⁵ Arıkdal, 30

¹⁷¹⁶ Şahin, “Cin”, VIII, 5.

¹⁷¹⁷ Tehânevî, “Cin”, *Kessâf fi Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l Ulum*, Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, 585.

¹⁷¹⁸ İbn Manzûr, 703

¹⁷¹⁹ Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelâm Araştırmaları*, 10 (2) 2012, 11-30.

¹⁷²⁰ Şahin, “Cin”, VIII, 5.

¹⁷²¹ Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, 27

bağlı bir kült haline dönüşmüştür. Önemli anlaşmalar bu dağların tepesine çıkılıp sunulduktan sonra onaylanırdı.¹⁷²²

İslâm öncesi Arpalarda da cinlerle ilgili benzer inanışlar bulunmaktaydı. Cinleri, Allah'ın kızları olarak kabul ediyorlar ve onların tabiatla ilişkisinin çok yoğun olduğuna inanıyorlardı. Öyle ki uçsuz bucaksız çöllerde ve dağlarda yoğun bir şekilde bulunduklarına, insanlardan üstün ancak birtakım özel vasıtalarla onların yardımından istifade edilebileceğine inanılıyordu. Saygısını kazanmak için onlara ibadet edilmesi gerektiği şeklinde düşünceleri vardı.¹⁷²³ Ayrıca cinlerle evlenmeye, başta yılan olmak üzere bazı hayvanların şekline girdiklerine, kuytu ve تنها yerlerde yaşadıklarına dair kabulleri vardı.¹⁷²⁴

Tarih boyunca, mitolojik ve dinî bağlamda varlığını devam ettiren ve genel olarak görünmeyen varlıklar özelde cinler, özellikle 15. ve 18. yüzyıllarda; Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Sanayi devrimi ile yaşanan çok boyutlu değişim sürecinden sonra, farklı algılanmaya başlandılar. Çünkü yeni süreçte oluşan paradigma; akli ve mantığı merkeze alan, sistematik gözlem ve deneye dayanan, pozitif bilgiyi önceleyerek metafiziği reddeden bir bakışa sahiptir.¹⁷²⁵ Yeni Pozitivizm anlayışının önde gelen temsilcilerinden Ernst Mach, metafizikten tamamen bağımsız bir bilimsel altyapı oluşturma arayışındadır. Bu arayışın bir sonucu olarak da metafizik varlıklar gözlenebilir özellikte olmadığı için bilim ve felsefenin dışında tutmuştur.¹⁷²⁶ Dolayısıyla “*Pozitifleşmek demek düşünmenin teolojik ve metafizik unsurlardan arındırılması demektir.*”¹⁷²⁷

Görüldüğü üzere cinlerin varlığı ya da yokluğu, tarihsel süreçte ontolojik ve epistemolojik bağlamda hep tartışıl gelmiştir. Genel olarak filozofların, cinlerin hakikatini inkâr ettikleri söylenmiştir.¹⁷²⁸ Nitekim İbn Sina, “cini”; “farklı şekillere girebilen, şeffaf ve konuşan canlılar” olarak tarif etmiş, ancak bu tarifi cinin

¹⁷²² İnan, 31.

¹⁷²³ Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Mars T. ve S.A.Ş Matbası, Ankara 1957, 99.

¹⁷²⁴ Cahız, *Kitabu'l-Heyavan*, VI, 168.

¹⁷²⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev.: Osman Akınay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat, Ankara 1999, 588-599.

¹⁷²⁶ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, 20.

¹⁷²⁷ Veysel Sönmez, “Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 2010, 3(3), 161-163

¹⁷²⁸ Tehânevî, “Cin”, 583.

gerçeklikteki şeklinin tarifi değil cin isminin tarifi olduğunu ifade etmiştir.¹⁷²⁹ İbni Sina'nın bu tarifi O'nun cinlerin dış dünyadaki varlığını inkâr ettiği şeklinde yorumlanmıştır.¹⁷³⁰ Ancak Elmalılı Hamdi Yazır, İbni Sina'nın bu tarifinden cinlerin hakikatini inkâr ettiği manasının çıkmayacağını, bu tarifi kavramsal olduğunu ifade eder.¹⁷³¹

Konumuzla ilgili rivâyet “*Kitabu’s-Salât*” bölümünün 288. hadisi olarak şu şekilde geçmektedir:

“Ebû Hüreyre radiyallahu anhtan: Şöyle demiştir: Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellem (bir gün) buyurdu ki: Cin (taifesi)den bir ifrit dün gece namazımı bozdurmak için bana ansızın hücum etti (Lâkin) Allah Teâlâ (beni galip getirip) ona istediğimi yapmaya fırsat verdi. Sabah olunca hepiniz onu gör(üp seyred)esiniz diye mescidin direklerinden birine bağlamak istedim (Fakat) kardeşim Süleyman (b. Dâvûd aleyhime’s-salâtü ve’s-selâm)ın, “Yâ rab! Bana mağfiret et ve benden sonra kimseye olmayacak bir mülkü, bana bağışla demiş olduğu hatırıma geldi (de ifriti köpek gibi koğdum).”¹⁷³²

Ahmed Naim, bu hadisi yorumlarken öncelikle varlık aleminin, fizik ve metafizik ayırımına dikkat çekerek varlıkların çeşitliğine atıfta bulunur. Daha sonra da metafizik varlıklar olarak; akıl sahibi olan, çeşitli şekillere girme gücüne sahip melekler ve cinlerin yaratıldığını ifade eder. Melek ve cinlerin varlığı Kur’an ve Rasûlullâh’ın (s.a.s.) bildirmesi ile kesinlik kazandığı için inkârı küfürdür diyerek inanç bağlamındaki hükmü açık bir şekilde ortaya koyar.¹⁷³³ Daha sonra da bilimsellik bağlamında değerlendirmeye geçer.

Bilimsel ve teknik gelişmeler toplumlar üzerinde değişim etkisi yaparak yeni sorgulamalar ve bakış açıları oluşturur. Bu olgu, din-bilim ilişkisi arasında da problematik bir süreç başlatmıştır.¹⁷³⁴ Özellikle Cumhuriyet döneminde, bu etkileşim din aleyhinde kullanılmaya başlayınca,¹⁷³⁵ dinî metinlerin bu bağlamda yorumlanma ihtiyacı gündeme gelmiştir. Ahmed Naim’in ilmi sahadaki çok yönlülüğü yorumlarına yansımış, güncel dil ve örneklemelerle konuyu anlaşılır hale getirilmeye çalışmıştır.

¹⁷²⁹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Tis’u resâ’il*, (2.Baskı), Dâru’l-Arab, Kahire, t.y., 90.

¹⁷³⁰ Tehânevî, “Cin”, 583.

¹⁷³¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, VIII, 110.

¹⁷³² Buhârî, *Salât*: 75.

¹⁷³³ Naim, II, 334.

¹⁷³⁴ Nebi Mehdi, “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Lan G. Barbour’un Dörtlül Tipolojisi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23), 2002, 59-75

¹⁷³⁵ Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1985, 74.

Ahmed Naim, materyalist ve pozitivist bir bilimsellik bakışıyla İslâm inanç sisteminin temelini oluşturan metafizik varlıklara inanmayı reddeden anlayışta olanlara “*Fenn-i hâzırın, ulûm-ı sahîha-i müsbetenin bunlardan haberi yoktur. Biz nasıl tasdik edelim?*”¹⁷³⁶ sorusunu gündeme getirerek din-bilim uyumsuzluğuna atıfta bulunanlara tartışma üslubuyla cevaplar verir.

Münazara ilminde tecrübeli olan Ahmed Naim, gündeme getirdiği soruya yine “*Ulûm-ı müsbetenin, fennin bilmediği daha neler var?*”¹⁷³⁷ sorusuyla cevap verir. Cevap niteliğinde olan bu soru aslında bilimsellik adı altında bilimin hakikatlerine uymayan kişilere sorulmuş bir sorudur. Çünkü bilimin temel gayesi hakikatleri aramaktır.¹⁷³⁸ Bu da bir süreç olduğu için hali hazırda bilimin bildikleri, bilmediklerinin yanında hiçbir şeydir diyerek çelişkiye düşülmemesi gerektiğini vurgular.¹⁷³⁹

Ahmed Naim, tutarsızlık sorgulamasını devam ettirerek bu sefer de bilim ve fennin kabul ettiklerini kabul, sükût ettiği konularda da susarım diyen alim tavırlı olarak ifade ettiği kişilere de şu soruyla eleştirir: “Acaba fennin sükût ettiği konulara inanmak, konuştuğu konulara inanmayı ihlal mı ediyor ki sükût ettiği şeyleri tasdik etmekten korkuluyor?” Bu şekilde sükût, inanç boyutuyla tasdik etmeye mâni olacağı için asıl itibarıyla Rasûlullâh’ı (s.a.s.) yalanlama yolu seçilmiş olur. Bilimin kabul ya da red etmediği bir hususta, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) haber verdiği sahih bilginin aslı neden araştırılmıyor? Oysa bilimsel gayenin gereği olarak hakikati arama adına araştırma yapılırsa doğru yol bulunur demiştir.¹⁷⁴⁰

Ahmed Naim, bu çelişkilere dikkat çektikten sonra Amerika ve Avrupa’da metafizik varlıklarla ilgili yapılan araştırmalarda elde edilen çok önemli yeni delillerin zihinleri meşgul ettiğini ifade ederek¹⁷⁴¹ bu hususu, örneklerle geniş bir şekilde izah eder. Böylece bilimsel gelişmeler sonucu ortaya çıkan verileri kullanarak hadiste geçen cin

¹⁷³⁶ Naim, II, 334.

¹⁷³⁷ Naim, II, 334.

¹⁷³⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, (8. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul, 2003, 78.

¹⁷³⁹ Naim, II, 334.

¹⁷⁴⁰ Naim, II, 334.

¹⁷⁴¹ Bilim yapabilmek için inançlara, önyargılara, ön kabullere, dünya görüşüne ihtiyaç olduğunu savunan Kuhn, bu metafizik öğelerin sanılanın aksine bilişimsel etkinliğe olumlu katkılar yaptığını savunur. Çünkü ön yargı ve dünya görüşü, bilim adamına nelerin problem olacağını nelerin olmayacağını söyler. Tıpkı “Dünya evrenin merkezindedir.” ön kabulünün, inancının, astronomlara, fizikçilere yüzyıllarca nelerin problem olacağını nelerin olamayacağını söylediği gibi. (Eyüp Erdoğan, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 43)

varlığıyla irtibatlandırır ve bilimselliği temel referans kabul edenlere karşı bir delil olarak kullanır.

Terminolojiye büyük bir önem veren Ahmed Naim, öncelikle ilgili alandaki terimlerin tam karşılığını bulmaya çalışır.¹⁷⁴² Batıdaki cincilik ve hüddâmcılık kavramlarına karşılık “*metapsişik (metapsychique)*”¹⁷⁴³ ismini tercih eder. Şaşırtıcı olayların, çok ciddi olarak araştırıldığı bu sahada; hileci ve aldatıcı olmayan, bilimsel verilere taassup derecesinde bağlı, maddeci kişileri bile hayrete düşüren sonuçlara ulaşıldığını ifade ederek, bu sonuçların tetkik ve araştırmaları daha da arttırdığını söyler.¹⁷⁴⁴

Kavramların kendi ıstılahlarına göre açıklanması gerektiğini ifade eden Ahmed Naim, öncelikle metapsişik’in, telekinezi (telekinesie),¹⁷⁴⁵ ektoplazm (ectoplasme),¹⁷⁴⁶ tecessüd (materialisation) şeklinde kısımlara ayrıldığını ifade ederek genel mahiyetlerini şöyle vurgular: Alışılan tabi olaylara benzemeyen ve bilimsel sahanın kapsamına girmemekle beraber, göz ardı edilmeyecek boyutta önem arz eden olayları incelediğini belirtir. Sahanın içine girildikçe bugünkü ilmi nazariyeleri altüst edebilecek sonuçların olabileceğini ifade ederek¹⁷⁴⁷ bilim felsefesi bağlamında bir değerlendirme yapar.

Ahmed Naim, bu kavramları tek tek izah eder ve olayı daha da anlaşılır hale getiren açıklamalar yaparak konuya hakimiyetini de ortaya koyar. Telekinezi; yer çekimi, ısı ve elektrik gibi bilinen tabi kuvvetlerin etkisi olmadan bir cismin kendiliğinden hareketlenmesine verilen bir isimdir. Medyum¹⁷⁴⁸ denilen ve beş duyu organı dışında özel bir sezgi sahibi olanların huzurunda yapılan tecrübeler esnasında sandalyelerin ve oda içindeki diğer ağır eşyaların hiçbir kimsenin müdahalesi olmadan yerinden oynaması,

¹⁷⁴² Öztürk, 37.

¹⁷⁴³ Metapsişik: Charles Richet tarafından kullanılan bu kavram, ruhsal olayların ötesi olarak tanımlanır. Bilimsel metodlarla açıklanması mümkün olmayan bütün olaylara metapsişik veya parapsikoloji denmektedir. Metapsişik, mutad olmayan ruhsal olayları inceler. Kendine özgü metod ve araştırma teknikleri bulunmaktadır. (Arikdal, 102)

¹⁷⁴⁴ Naim, II, 334.

¹⁷⁴⁵ Telekinezi: Bilinen mekanik kuvvetlerden farklı bir kuvvet olup, belli şartlar içerisinde uzaktan dokunmadan eşya ve insan üzerinde etki gösterir. (Arikdal, 102)

¹⁷⁴⁶ Ektoplazm: trans haline girmiş medyumların vücutlarından, özellikle ağız, burun, kulak gibi organlarından çıktığı, havada yayıldığı, bazen gözle görülebildiği ve elle dokunulabildiği ileri sürülen şekilsiz (amorf) süptil maddelere verilen addır. (Arikdal, 58.)

¹⁷⁴⁷ Naim, II, 334.

¹⁷⁴⁸ Medyum: Bedensiz varlıklarla ruhsal bağlantı kurup insanlarla ruhlar arasında iletişim yapılabilmesini sağlayan, hassas yapılı özel yeteneklere sahip kimselerdir. Fiziki ve Zihni medyumluk olarak iki kısma ayrılır. Medyumluk her devirde ve her toplumda gizli ya da aşikâr olarak bulunmuştur. Medyumlar idareci ruhsal planların tekamülü için vasıta olarak görevli kimselerdir. (Arikdal, s.100)

yerçekimi kuvvetine aykırı olarak havaya kalkıp dolaşması ve bu olağan üstü hareketlerin hazırda bulunanların isteğini yerine getirmesi akıl sahibi bedensiz bir varlığın olduğunu hissettirir der.¹⁷⁴⁹

Ektoplazmı birtakım medyumların farklı organlarından sızan ve karanlıkta köpük suretinde görünebilen akıcı bir şeyin ismi olduğunu ifade eden Ahmed Naim, şu açıklamalara yer verir. “*Bu köpükler fotoğraf levhası üzerine yansıma bıraktığı gibi bazen de insana vesaireye benzer hayat sahibi bir kişi suretine bile girebiliyor. Bu da ‘tecessüd’ yani cisimleşmedir. İngiltere’nin en büyük fizik ve astronomi bilim insanından olan Kroks’un (Krookes) bu sahadaki araştırmalarından bahseden bir kitapta “keti king” isminde akıcı kişi hakkında geniş bilgi bulunur.*”¹⁷⁵⁰ Bu açıklama peşinden de “keti king”ın birçok fotoğrafını gördüğünü ve bunların masal olmadığını ifade eder. Ayrıca bu tecrübesini fiziki aletlerle gerçekleştiren Kroks araştırmasının sonucunu İngiliz Yüksek Krallık Heyetine haber verdiği zaman “*Aldanmıştır, gözü bağlanmış (fascine)dir*” diyen inkârcılara hitaben, “*Haydi benim aldanmış olduğumu, gözümün bağlanmış olduğunu teslim edeyim. Ya şu fizik âlâtının da aldanmış, gözü bağlanmış olduğunu nasıl teslim edeyim?*” demiştir.¹⁷⁵¹

Bütün bu bilgilendirmeden sonra Ahmed Naim, bu konuyla ilgili ilmi çalışmaların henüz başlangıç seviyesinde olduğunu, Avrupa ve Amerika’da kurulan çeşitli kurumların çok ciddi bir şekilde araştırma yapıp, yayınladığını ifade eder. Ayrıca bu araştırma cemiyetlerine katılanların çoğunun üst düzey araştırmacı olması bu işe verilen ehemmiyeti gösterirken, özellikle Birmingham Darülfünunu Emiri Sir Oliver Lodge¹⁷⁵²

¹⁷⁴⁹ Naim, II, 334.

¹⁷⁵⁰ Naim, II, 335.

¹⁷⁵¹ Naim, II, 335.

¹⁷⁵² Sir Oliver Joseph Lodge, (1851-1940), radyonun geliştirilmesinde yer alan ve radyo için önemli patentlerin sahibi olan bir İngiliz fizikçi ve yazardır. Elektromanyetik radyasyonu Hertz'in ispatından bağımsız olarak tanımladı ve 1894 Kraliyet Enstitüsü derslerinde "Hertz'in Çalışması ve Bazı Halefleri" Lodge, "koherer" adını verdiği eski bir radyo dalgası detektörü gösterdi. 1898'de Amerika Birleşik Devletleri Patent Ofisi tarafından "sintonik" (veya ayar) patenti ile ödüllendirildi. Lodge, 1900'den 1920'ye kadar Birmingham Üniversitesi'nin Müdürlüğünü yapmıştır. (<https://www.britannica.com/biography/Oliver-Joseph-Lodge>, (Erişim Tarihi: 15.08.2023))

ile Charles Richet¹⁷⁵³ ve Lazareff gibi isimler fiziki alem dışında, ruhlar aleminde ilmi arayışta olanları göstermesi açısından önemlidir.¹⁷⁵⁴

Ahmed Naim, konuyla ilgili olarak Avrupa ve Amerika’da yapılan çalışmalar hakkında önemli bilgiler verdikten sonra metafizik alemle ilgili inanç bağlamını tekrardan gündeme getirip, cin ve meleklerin varlığına inanmak için bu araştırma sonuçlarına ihtiyaç duymadıklarını ifade eder. Ayrıca yeni olan bu araştırmalar, ilim ifade etmeyen farazi ve zanni bir boyutta olduğu için de ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söyler. Bu hususta güven duyulacak bilgilerin, bu çeşit varlıkları bizzat gören ve bunlar hakkında aldığı vahiyle geniş bilgi sahibi olan Rasûlullâh’tan (s.a.s.) gelen bilgilerin olduğunu söyler.

Son olarak da bu alıntıları ne için yaptığını şu şekilde ifade eder:

*“Avrupalı ve Amerikalı erbâb-ı ulûmdan bahsedişimiz -onların bu babdaki fikir ve nazarları bize uysun uymasın- yalnız münkir-i vahy olanlara sâha-i mâlûmadanmn henüz pek dar olduğunu, hakikatleri kendilerince meçhul olan her şeyi ulu orta bilâteemmül inkâra kalkışmanın hakikat namına tehlikeli ve ilim namına küfür ve ilhâd olduğunu anlatmak içindir.”*¹⁷⁵⁵

Kâmil Miras ise 1358. Hadisin izahında cin hususuna değinmiştir. Cinlerin varlığıyla ilgili Ebül-Abbâs İbn Teymiyye’nin görüşüne¹⁷⁵⁶ yer veren Kâmil Miras, daha sonra da Hamdî Yazır’ın *Hak Dini Kur’an Dili* tefsirine şu şekilde atıfta bulunmuştur: *“Merhum Hamdi Yazır da Hak Dini Kur’an Dili unvanlı kıymetli tefsirinde Cin sûresinin mukaddimesinde Şark ve Garp’ın ilim âleminde bu mesele hakkında vârit olan nusûs ile serd olunan efkâr ve mütalaaları birer birer naklederek çok kıymetli mâlûmat vermiştir. Oraya da bakınız!”*¹⁷⁵⁷

¹⁷⁵³ Charles Robert Richet (1850-1935), Fransız fizyoloji bilgini, bakteriyolog, psikolog, patolog, tıp istatistikçisi, metapsişikçi, filozof, sosyolog, şair, roman ve oyun yazarı. Charles Richet psişik deneylere istatistiksel yöntemi ilk kez uygulayan kişi olmuştur. İnsandaki normal psişik halleri aşan duyular-dışı yetenekleri ifade etmek üzere, metapsişik terimini de yine ilk kez Charles Richet kullanmıştır. Bilimsel dergilerdeki makalelerinin yanı sıra birçok kitap yazmıştır. (https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_Richet, (Erişim Tarihi: 15.08.2023.))

¹⁷⁵⁴ Naim, II, 335.

¹⁷⁵⁵ Naim, II, 236.

¹⁷⁵⁶ Ebül-Abbâs İbn Teymiyye der ki, “Bütün İslâm fırkalarıyla sair milletlere ve kâfirlere mensup zümreler, cinin vücudunda muhalefet etmemişlerdir. Vâkıa İslâm zümreleri arasında Cühemiyye ve Mu'tezile gibi cini inkâr edenler bulunduğu gibi sair ümmetler ve kâfirler arasında da inkâr edenler vardır. Fakat milletlerin cumhuru kabul ve itiraf etmişlerdir. Çünkü enbiyâ aleyhimü's-selâmın cinin vücuduna dair haberleri, insana zaruri ilim ifade edecek derecede mütevâtirdir.” (Miras, VII, 51.)

¹⁷⁵⁷ Miras, VII, 51.

3.4.3.3. Miraç Hadisesi ve Bilimsellik

Miraç, sözlükte “yukarı çıkmak, yükselmek”¹⁷⁵⁸ manasına gelen (عرج) “a-r-c” fiilinden türemiş ism-i âlet bir kelime olup, “yukarı çıkma vasıtası, merdiven”¹⁷⁵⁹ anlamına gelmektedir. Dinî ıstılahta ise Rasûlullâh’ın (s.a.s.) göğe yükselerek Allah katına çıkmasını ifade eder.¹⁷⁶⁰

Sözlükte “geceleyin yürümek, yolculuk yapmak” manasına gelen (سرى) “s-r-y” fiilinden türeyen İsrâ ise, “gece yolculuğu ettirilmek” manasına gelmektedir.¹⁷⁶¹ İstilahta, Allah’ın kuluna (Rasûlullâh (s.a.s.)) kudretinin işaretlerini göstermek için Mescid-i Haram’dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ’ya geceleyin bir seyahat yaptırmasıdır.¹⁷⁶²

Ahmet Naim, Miraç ve İsrâ’yı şu şekilde tarif etmektedir: Mi'râc, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) Allah’ın sahip olduğu ve hükmettiği; görünen ve görünmeyen âlemlerdeki acayıplıklarını müşahade etmesi ve büyük yaratılışın sırlarını kendisine has tam bir ilimle vakıf olması için Allah’tan gelen davetle geceleyin ilk semaya çıkmasıdır. İsrâ ise, geceleyin Mekke-i Mükerreme’den Burak bineğiyle kendisine ilahi âyetlerin gösterilmesi için Mescid-i Aksâ’ya seyahat ettirilmeleri demektir.¹⁷⁶³

Ahmed Naim, konuyla ilgili olan 227. Hadisin,¹⁷⁶⁴ miracı ve beş vakit namazın farziyyetini beyan eden en mühim ve sahih haberlerden olduğunu ifade ederek bu hususta mevcut tartışmaların özetini soru cümleleriyle gündeme getirir. “*Daha sonra da selef ve halef alimlerinin çoğuna göre İsrâ’nın ruh ve bedenle yapıldığını, Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya kadar olan gece yürüyüşünün Kur’an ile sabit olmasından dolayı inkâr edenlerin kafir olacağını ifade ederek inanç bağlamında ki hükmü beyan eder.*”¹⁷⁶⁵

İsrâ ve Miraç mucizesinin, içinden çıkılmaz problemler içerdiğini söyleyenlerin eksik olmadığını söyleyen Ahmed Naim, “zayıf imanlı ve imandan mahrum olanların bu gibi rivâyetleri yalanlamalarının da garipsenecek bir durum olmadığını söyler.” Bunlar,

¹⁷⁵⁸ İsfehani, 688.

¹⁷⁵⁹ İbn Manzûr, 2870.

¹⁷⁶⁰ Salih Sabri Yavuz, “Mi’rac”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 47-62.

¹⁷⁶¹ İbn Manzûr, 2003.

¹⁷⁶² İsrâ: 17/1.

¹⁷⁶³ Naim, II, 232.

¹⁷⁶⁴ Buhârî, İlim: 6.

¹⁷⁶⁵ Naim, II, 20.

Allah'ın varlığını kabul etseler de Allah'ın kudret ve neleri yaratacağını zihinlerinin almadığını ifade eder. Bunu söylerken de sözü; duyularla algılanmayan, “*maddi ölçülerle ölçülmeyen şeyler yok hükmündedir*” diyen materyalist düşünceye getirir. Öncelikle bu olayı inkâr etmelerini gerektirecek akli bir delillerinin bulunmamasıyla birlikte, bu maddi alemin kanunlarını da hakkıyla bilmediklerini söyleyerek çelişkilerine dikkat çeker.¹⁷⁶⁶

Ahmed Naim, bu girişten sonra konuyu mantık ve kelâm kavramlarıyla tartışmaya açarak telâzüm¹⁷⁶⁷ ilişkisi bağlamında bir değerlendirme yapar. Muhal olarak bilinen birçok şey; araştırma, tecrübe ve keşiflerle hakikate dönüşmüş, daha önce hakkında ki imkânsızlık hüküm cehalet ve ahmaklık olarak kabul edilegelmiştir.¹⁷⁶⁸ Bu değişimin süreklilik arz etmesi, doğal olarak değişim döngüsünün bir sonucu olarak farklılıklar gösterir. Dolayısıyla mantık hatası yapıldığı için imkânın ve zorunluluğun sınırları doğru bir şekilde tespit edilememektedir. Genel olarak tabiat kanunlarının düzenli olması, bilinen, tecrübe edilen bütün tabiat olaylarının farklılığına hiçbir zaman rastlanmadığından, bu kanunların sürekli olarak böyle olacağının zorunluluğuna hükmedilmiştir. Oysa bütün olan ve olacak olaylar araştırılmadan böyle bir çıkarımda bulunmak geçerli değildir. Bunlar arasında gereklilik ilişkisi¹⁷⁶⁹ batıl olduğuna göre gerektiren zorunlu hüküm de geçersizdir.¹⁷⁷⁰

Bu mantıksal çıkarımdan sonra, görünen ve tecrübe edilen, sebepler zincirinin etkisiyle oluşan tabiat kanunlarının değişmemesi bir boyutuyla gereklidir. Ancak bu gereklilik ilahi onay gerektiren bir gerekliliktir. İşin içerisine ilahi irade ve kudret girdiği zaman, bunların her zaman ve mekânda değişmesi mümkündür. Bunu engelleyen hiçbir akli engel de yoktur. Bu çerçevede “*Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın*”¹⁷⁷¹

¹⁷⁶⁶ Naim, II, 233.

¹⁷⁶⁷ Sözlükte “gerekmek; gerektirmek” anlamındaki lüzûm kökünden türeyen telâzüm mantıkta “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” mânasına gelmektedir. Buna göre bir şey başka bir şeyi zorunlu biçimde çağrıştırıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzûm, bu iki şeyden gerektirene melzûm, gerekli olana lâzım denir. (Ömer Türker, “Telâzüm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, XXXX, 394.) Meselâ, doğan güneşin varlığı gündüzün varlığını gerekli kılar. Birincinin gerektirmesi diğerinin gerekliliğini ortaya çıkarır. Gerekliliğin bütün varlıklarda bulunması doğru olmaz. Mesela, insanın konuşması merkebin anırması arasında zorunlu bir gereklilik yoktur. (Tehânevî, II, 1405-1406).

¹⁷⁶⁸ Naim, II, 233.

¹⁷⁶⁹ Naim, II, 233.

¹⁷⁷⁰ Naim, II, 233.

¹⁷⁷¹ Fetih: 48/23.

ve “Allah’ın yasalarında asla bir sapma da bulamazsın.”¹⁷⁷² âyetlerinde ifade edilen tebdil ve tahvilin görünmemesi hakikatte muhal olması anlamına gelmez.¹⁷⁷³

Ahmed Naim, tabiat kanunlarıyla ilgili teorilere atıfta bulunarak; aslında bilimsel olarak tek bir görüşün olmadığını aksine teoriler arasında tercih ve öncelikler olduğunu ifade eder. Nitekim meşhur filozof Boutrouf¹⁷⁷⁴ tabiat kanunlarında zorunluluğu reddettiği gibi Ahmed Naim, kendisinden sonra henüz benzeri gelmeyen şekilde övdüğü Henrie Poincare¹⁷⁷⁵ de, bilim insanlarının hakikat olarak kabul ettikleri bilimsel teoriler, karşıt teorilerden daha öncelikli, akla daha uygun olduğu içindir. Yoksa bu teorilerin şüphesiz bir şekilde kesin, karşıt teorilerin de imkânsız olduğu anlamına gelmez¹⁷⁷⁶ diyerek bilimselliğin tek bir kesinlik üzere olmadığına dikkat çeker. Bilim eski atom teorisini reddederek yeni atom teorisini destekler. Yeni teoriler, açıklamaları ve tatmin ediciliklerinden dolayı tercih edilirler. Bu sebeple, açıklama kabiliyet ve başarısı bağlamında, teorilerin değişmesi de aynı yönde bir ilerleyiş sayılabilir.¹⁷⁷⁷

Kavram kullanımına önem veren Ahmed Naim, çağdaş ilimlerin özetini ihtiva ettiğini söylediği *Yeni Larousse Ansiklopedisi*’nde geçtiği şekliyle mümkün ve vacip kavramlarının tarifini şu şekilde verir: “Mümkün, tecrübe ve tecrübeden sonra bilinen, vacip ise her gün tecrübe edilmeden bilinen şeylerdir. Bu tanıma göre müspet ilimlerin, duyulara ve tecrübeye dayanmayan bilgileri ilimden saymadıkları için konuları mümkün olan işler ve eşyalardan öteye geçmiyor demektir. Bu ilim insanları zaman ve mekân

¹⁷⁷² Fâtır: 35/43.

¹⁷⁷³ Naim, II, 233.

¹⁷⁷⁴ Emile Boutroux (1845/1921), Bergson ve Blondel’in hocası olan Boutroux’nun temel eseri Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında (De La Contingence Des Lois De La Nature)’dır. Filozof, metafizik alanında radikal bir olumsuzluk ve belirsizlik anlayışı geliştirmiş ve doğada zorunluluğun yalnızca görünüşte var olduğunu öne sürmüştür. Nitelik görüşünün niceliği temele alan görüşe baskın çıkması gerektiğini, amaçlılığın mekanik hareketin üstünde olduğunu, neden-sonuç bağlantılarının ötesinde ise olumsuzluk ve ilerlemenin bulunduğunu öne süren Boutroux, Maine de Biran’ın da etkisiyle dinî tecrübenin psikolojik ve sosyolojik bir yaklaşımla ele alınmasına şiddetle karşı çıkmıştır. (Zekeriyya Uludağ, “Determinizm ve Zorunsuzluk”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (8), 1, 1993, 257-272.

¹⁷⁷⁵ Fransız bilim insanı Jules Henri Poincaré 1854-1912 yılları arasında yaşamış, matematik ve kuramsal fizik alanında çeşitli keşifleriyle ön plana çıkmış, birden fazla alanda ihtisas sahibi olması ve aynı zamanda bu alanlara önemli katkılarda bulunmuş olması sebebiyle son bilge ya da polimat olarak anılan bir düşünürdür (Heinzmann and Stump, 2022). Poincare matematik, mantık ve deney bilimleri olmak üzere bilimsel etkinlik, bilimsel kuramlar ve bilimin yapısı üzerine söyledikleri ile bilim felsefesi alanında da önemli bir yere sahiptir. (Mehmet Ali Sarı, “Henri Poincare’in Bilim Anlayışı Çerçevesinde Bilimin Yapısı ve Değerine Yönelik Görüşleri”, *tabula rasa Felsefe & Teoloji dergisi*, (39), 2022, 7-18.)

¹⁷⁷⁶ Naim, II, 234.

¹⁷⁷⁷ Aydın Sayılı, *Bilim Tarihi*, (2. Baskı), Gündoğan yayınları, İstanbul 2010, s. 320.

sınırları içerisinde, sebep sonuç ilişkisine bakarak, aradaki ilişkinin zaruri ve vacip olduğunu kabul etmişlerdir ki, bu sonuç burhân-ı akliye dayalı olmayıp tabiata hoş gelen bir zandan ibarettir”¹⁷⁷⁸ diyerek bir bakıma bilim felsefesi eleştirisi yapmıştır.

Bütün bu kavram, bilim insanları ve mantıksal atıflarından sonra bilimlerin sınırlarına ve fenni ilimlerle felsefe ve ilahiyat sahasının mukayesesine değinen Ahmed Naim, “fenni ilimlerdeki gelişmelere bakarak felsefe ve ilahiyat alanlarıyla mukayese etmenin yanlış olduğunu ifade eder. Fenni ilimler sadece tecrübe ettiklerini ilim kabul eder, biz de bunları kabul eder ve sonuçlarından tam olarak istifade ederiz. Ancak onlar kendi sahalarından çıkıp genel kâinat kanunları hakkında düşüncelerini ortaya koymaya kalkışır ve de “imkân ve vücub”¹⁷⁷⁹ konularını birbirilerine karıştırırlarsa bizim söz sahibi olduğumuz sahaya girmiş olurlar ki bu hususta dediklerini aklımız almadıkça uymayız” diyerek ilimlerin sınırlarına atıfta bulunur.¹⁷⁸⁰

Ahmed Naim, daha sonra konuyu ilahiyat, metafizik ve mucize ilişkisi içerisinde ele alarak, inanç bağlamında materyalistlere cevap niteliğinde değerlendirmelerde bulunur. “Bu inancı destekleyen sayısız deliller olmasına rağmen, aleyhte olabilecek hiçbir ilmi delil bulunmamaktır. Bu hususta ki inkâr inat, bilimsellikten uzak ve kişisel görüşten öteye geçmeyen niteliktedir. Görünen ve duyularla algılanan bu alem dışında, metafizik alemde melekler ve cinlerin varlığına inanırız diyerek, biz bunları görmüyoruz, bilmiyoruz söylemine karşı cevaplar verir. Çünkü bir şeyin bilinmemesi olmaması anlamına gelmez. İsrâ ve mirâç olayları da bu şekilde gerçekleşen mucizelerdendir.”¹⁷⁸¹

19. yüzyıldan itibaren din-bilim ilişkisinin ya da çatışmasının konusunu mucizelerin oluşturduğu söylenebilir.¹⁷⁸² Bu problem özellikle bilim felsefesi bağlamında tartışılmıştır. Bir mucize, en basitinden en az bir doğa kanununu ihlal eden bir olay olarak tanımlanırsa, o zaman asla doğal yasaya başvurarak açıklanamazlar. Ancak mucize olarak

¹⁷⁷⁸ Naim, II, 234.

¹⁷⁷⁹ Mantık ve felsefede bir şeyin vücûb, imkân ve imtinâ’ olmak üzere üç halinden söz edildiği gibi bir önermede hüküm kesinlikle bu üç nitelikten birini ifade eder. Vücûb zorunlu var olmayı, imtinâ’ zorunlu yok olmayı belirtirken imkân bu iki zorunluluk arasında tam ortadadır; yani bir şeyin olması ve olmamasının eşit düzeyde bulunduğunu ifade etmektedir. Bir başka söyleyişle imkân, olumlu ve olumsuzluk açısından zorunluluğun bulunmaması veya zorunsuzluk anlamına gelmektedir. (Mahmut Kaya, “İmkân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 224-225.)

¹⁷⁸⁰ Naim, II, 234.

¹⁷⁸¹ Naim, II, 235.

¹⁷⁸² Aydın Işık, “Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması”, *Kelâm Araştırmaları*, 5 (1), 2007, 89.

ifade edilmesi için bu yasanın gerçek manada değişmeyen bir doğal yasa olması gerekiyor. Mesela, yüzyıllar önce maddenin yok olamayacağı bir doğa kanunu olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla maddenin yok olduğu atom patlaması gibi bir olay, bu kanuna aykırı olduğu için o zaman bir mucize olarak kabul edilirdi. Ancak sonraki bilim, söz konusu yasayı, atomik patlamalar artık doğa yasasını ihlal etmeyecek şekilde terk etti veya değiştirdi. O halde bir mucize, yürürlükteki yasayı çiğneyen bir olay olarak değil ki -pekâlâ geçersiz kılınabilir- bir ya da daha fazla gerçek yasayı ihlal eden bir olay olarak görülmelidir. Ancak bir yasanın yanlış olmasına rağmen hala yararlı olduğu fikri de bir gerçekliktir. Mesela, Newton Kanunları çağdaş fizikte yürürlükten kaldırılmıştır, dolayısıyla yanlış olarak kabul edilmiştir, yine de çeşitli pratik alanlarda kullanılmaktadırlar. Bu nedenle, bir yasadan yanlış olarak bahsetmek tutarsız değildir. Bu sebeple, mucizelerin ancak bilim sistemi içinde sonsuza kadar açıklanamayan doğa yasalarını ihlal eden olaylar olmaları gerekir.¹⁷⁸³

Mucizenin izahını ilahiyat bağlamında yapan Gazâlî ise Allah'ın eseri olan evrende determinist bir neden-sonuç bağlantısının olamayacağını kabul eder. Doğa yasaları, Allah'ın yasalarıdır. Çünkü evrendeki düzeni yaratan, koyan ve sürdüren Allah'tır. Öyleyse Allah, bu düzeni, yasaları her an değiştirebilir. Nitekim Allah, peygambere yaptırdığı mucizelerle, bu düzeni değiştirebileceğini göstermiştir.¹⁷⁸⁴

Ahmed Naim, geçmişte mucizelere karşı olanlarla bugün karşı olanların aynı bakış açısına sahip olduğunu ifade ederek, gelen bilgilerin tasdik edilmesi bağlamında şöyle bir mukayese yapar: “Mucizeleri, ilk Müslümanların tasdik ettikleri gibi tasdik ederiz. Çünkü bugün, henüz uygulamaya dönüşmemiş ve beklenmeyen bir gök olayını haber veren astronomların bilgisini, bilim insanları tasdik etmede hiçbir tereddüt göstermiyorlar.”¹⁷⁸⁵ Bu tespit, olayın gerçekleşmesinden ziyade, olayı haber verenlere duyulan güveni gösteren bir sonucu göstermektedir. Hiç kimse astronomların gördüklerini biz görmediğimiz için kabul etmiyoruz demez. Bu da bilimsel tespitlerde bile bir inancın varlığını gösterir.

¹⁷⁸³ Theodore M. Drange, *Science and Miracles*, 1998, www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/miracles.html

¹⁷⁸⁴ Eyüp Erdoğan, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları İstanbul 2011, 84.

¹⁷⁸⁵ Naim, II, 236.

İsra ve miraç mucizesi gerçekleşirken, bir insan bedeninin göklere yükselmesi gibi aklın daha doğrusu insanın tecrübe etmediği bir durumun olması alışılmış bir durum değildir diyenlere karşı da Ahmed Naim, “öncelikle yoktan yaratılış konusuna girerek varlıkların çeşitliliği boyutuyla olayı ontolojik olarak değerlendirir. Daha sonra da Allah’ın kudreti çerçevesinde sorular sorarak ilahiyat bağlamında bir sorgulama yapar. Bu temellendirmeden sonra da mucizeler ile diğer olaylar arasındaki tek farkın, birisini alışılmış diğerinin ise alışılmış olmamasından kaynaklandığını ifade eder. Bu şekilde Allah’ın kudretine taalluk eden konulardan birisini, tabiat kanunları diyerek tereddüt etmeksizin kabul etmekle diğerine alışılmış bir durum değildir diyerek red ve inkâr etmenin makul bir yönü yoktur.”¹⁷⁸⁶

Ahmed Naim daha sonra, zamanın en önemli tartışmalarından olarak ifade ettiği, göklerin varlığı ya da yokluğu meselesinin Kur’an âyetleri ile bilimsel kabullerin ne kadar uyuşup uyuşmadığı konusunu, *Mahfil*¹⁷⁸⁷ dergisinde yayınlanan “*Semâ*” adlı makaleden alıntı yaparak değerlendirir. “Başımızın üstünde bulunan ve gök renginde olan bir şeyin varlığı insanlığın ilk gününden itibaren şuur sahibi kişiye özgü olarak gözlenmiş ve bilinen bir gerçekliktir. Ancak semavi dinler, bu olguyu tasdike ederek, bu kubbenin bir değil yedi tane olduğunu ve ötesinde de kürsi¹⁷⁸⁸ ile arşın¹⁷⁸⁹ olduğunu ifade edince, insanlar bunları da ilk göğün renginde zannetmiş. Kopemik’ten beri astronomlar, gök denilen bir cismin varlığına ulaşmadığını, yıldızların uzakta ve uzay boşluğunda hareket ettiklerini söyleyerek, bu rengin ise havanın rengi olduğunu birtakım deneylerle ispat etmişlerdir. Ancak astronomların reddettiği sema, halkın mavi olarak zannettiği semadır. Yoksa kutsal kitaplarda olduğu ifade edilen göklerin olmadığına dair ortaya koydukları bir delil yoktur.”¹⁷⁹⁰

¹⁷⁸⁶ Naim, II, 236.

¹⁷⁸⁷ 1920 – 1926 tarihleri arasında altmış sekiz sayı yayımlanmıştır. Tâhirülmevlevî, Ferid Bey ve Karahisarlı Ahmed Efendi tarafından kurulmuştur. Derginin adı bazı kaynaklarda *Mahfel* olarak geçmekteyse de onuncu sayısında yayımlanan “Mahfel mi Mahfil mi” başlıklı yazıda derginin adının *Mahfil* olduğu belirtilerek konuya açıklık getirilmiştir. Başlık altında kendini “dinî, ilmî, edebî, içtimâî mecmûa-i İslâmiyye” olarak tanımlayan dergide bu konulardan başka tarih, intikâd, fen, felsefe, tasavvuf gibi bölüm başlıkları da bulunmaktadır. Yayın politikasını ifade eden, “Yazarın şahsiyeti değil yazının ehemmiyeti nazarı dikkate alınır” ifadesine başlık klîşesi içinde yer verilmiştir. (Ali Kahraman, “Mahfil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 333-334.)

¹⁷⁸⁸ Bakara: 2/255.

¹⁷⁸⁹ Furkân : 25/59.; Neml: 27/26.

¹⁷⁹⁰ Naim, II, 236.

Lisanu'l-Arab'da “*sema*” yükseklik manasına gelen (سمو) ‘dan türetilmiş olup alttakine nispetle yüksek olan şeylere isim olarak verilmiştir.¹⁷⁹¹ Bu çerçevede bulutlara, yağmura hatta yerden yüksek olan bitkilere de yerden yüksek olduğu için bu isim verilmiştir. Bu sebeple, bilimsel olarak göğün olmadığını ispatlayan ilmi delil yoktur.¹⁷⁹²

Din-bilim ilişkisinin problem olarak varlığı her zaman gündemde olmuştur. Özellikle kültürel etkileşimin arttığı dönemlerde bu problem çok boyutlu olarak tartışılmıştır. Bilimselliğin mutlak hakikat olarak kabul edildiği dönemlerde, dinî metinlerin mevcut bilimsel teoriler bağlamında yorumlanması daha sonraki süreçlerde problem oluşturmıştır. Nitekim Ahmed Naim de bu probleme dikkat çekmiştir. Batlamyus’un¹⁷⁹³ astronomi teorisinin hâkim olduğu zamanda, Yunan ilimleriyle yeni tanışmış olan bazı İslâm alimleri, Kur’an âyetlerini bilimsel verilere uygun yorumlamaya çalışarak yedi semayı, teoride geçtiği üzere yediye tamamlamak için güneş ve ay ikilisiyle bağımsız olduğu söylenen Zühre, Utarid, Merih, Müşteri ve Zuhâl yıldızları şeklinde yorumlayarak yediye tamamlamaya çalışmışlardır. Teoriye göre, sabit yıldızların bulunduğu yere “küresi”, Batlamyus’un “felek-i atlas” veya “felek-i a’zam” dediğine de “arş” namını vermişlerdir. Daha sonraki süreçte, Newton’un genel yerçekimi kanunu ve Kopernik’in yeni astronomi teorisi, bin yıllık bilimsellik inancını altüst edince yedi göğün ne olacağı hususu Müslümanları hayli düşündürmüştür. Bu bakış dü olduğu gibi bugünde benzer şekilde devam etmektedir. Nitekim bugünde bazı Müslümanlar mevcut bilimsel

¹⁷⁹¹ İbn Manzûr, 2107.

¹⁷⁹² Naim, II, 237.

¹⁷⁹³ Batlamyus (Ö. 168 [?]) İslâm astronomisi üzerinde önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilginidir. İlim tarihinde Aristo’dan sonra adından en çok söz edilen Batlamyus’tur. Onun tesiri Kopernicus ve Keppler’e kadar devam etmiş, savunduğu yer merkezli evren anlayışı, Kopernicus’tan itibaren güneş merkezli evren anlayışı karşısında geçersiz kalmıştır. Kendi yer merkezli âlem modelini geliştirmiş, dünyanın sabit ve hareketsiz olduğunu ispatlamak üzere gözlemlere dayalı deliller öne sürmüştür. Güneş, ay ve gezegenlerin hareketleri hakkındaki görüşleri Hipparkhos’tan almış ve bu teoriyi karmaşık bir sistem haline getirmiştir. Batlamyus teorisine göre güneş sistemindeki yedi gezegen (güneş, ay, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn) düzgün ve dairevî olarak hareket ederler. Bunların hareketlerinde görünürdeki düzensizlikleri açıklayabilmek için taşıyıcı çember ve episikl (iççe daireler) sistemiyle dış merkezli çemberler sistemi oluşturulmuştur. Batlamyus’un astronomiyi sistematik bir bilim haline getirdiği ve kendisinden öncekilerin çalışmalarına büyük ölçüde ilâveler yaptığı kesindir. Nitekim Kâdî Sâid onun astronomideki başarılarından söz ederken kendi alanında eski-yeni bütün bilgileri kuşatan üç eserden daha değerli bir eser tanımadığını, bunların da astronomi alanında Batlamyus’un el-Mecistî’sidir der. (Cengiz Aydın, Gülseren Aydın, “Batlamyus”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 196-199.)

teoriler bağlamında yorumlar yapmaktadırlar. Oysa aranan gökler farklı Kur'an'ın kastettiği yedi gök farklıdır.¹⁷⁹⁴

Ahmed Naim, semayı meleklerin bulunduğu yer olarak ifade ederek, “meleklerle nasıl iman ediyorsak “semavata” da keyfiyetini tevil etmeden aynı şekilde iman ederiz” şeklinde selefi bir bakış ortaya koymuştur. Sonrasında da “semavatın” yeri hususunda da ne uzaydır ne de uzayda bir cisimdir diye ifade etmiştir. Bilim ise metot olarak duyu organlarıyla algılanan ve deneyimlenebilen şeyleri ilim kabul ettiği için gök vardır diyemezler. Çünkü göğün varlığını kabul etmeleri delilsiz bir kabul olacağı için metodik çelişkiye götürür.¹⁷⁹⁵

“*Peki ama semâvât var ise nerededir?*” sorusuna astronominin bahsettiği, bütün gök cisimlerinin ötesinde olduğu tespitine yer veren Ahmed Naim, astronomi ilmi uzayın uzaklığını her ne kadar ulaşılabilir uzaklıkta olduğunu iddia etse de yine sonsuz bir uzaklıktır. Çünkü matematikçilerin sayısal olarak sonsuz dedikleriyle felsefecilerin sonsuzluk kavramı birbirinden çok uzaktır. Matematikçiler sonsuz derken, insanın acziyetini gösteren büyük rakamları kastederek ki bu şekliyle sonludur denebilir. Matematiksel sonsuzluk da sayılar yerine konup dört işlem yapılabilir. Bunlar hakikat olarak sonsuz olsa bile, rakamsal olarak fazlalık ve noksanlık kabul etmeyen bu işlemler hakkında tasavvur imkânı olmaz. Mesela, saniyede 300.000 km süratle ışığı bize ancak yüzbinlerce yılda ulaşacağı düşünülen gök cisimlerinin ötesinde mutlak yokluğun olduğunun akli ve tecrübi delili yoktur.¹⁷⁹⁶

Ahmed Naim, bilimsel teoriler bağlamında nasların tevil edilmesi eleştirisine devam eder. Özellikle bazı alimlerin Batlamyus'un görüşüne yakınlaştırmak için bazı âyet¹⁷⁹⁷ ve hadisleri¹⁷⁹⁸ ihmal edecek kadar müsamahakâr davranmalarını şaşılacak bir durum olduğunu ifade eder. Bu teville göre kürsi, “felek-i sevâbit”, arş ise “felek-i atlasır.”¹⁷⁹⁹ Oysa bu tevil, dünya semasının yıldızlarını değil de kürsinin süslenmesi

¹⁷⁹⁴ Naim, II, 238.

¹⁷⁹⁵ Naim, II, 237.

¹⁷⁹⁶ Naim, II, 237.

¹⁷⁹⁷ Sâffât: 37/6.; Bakara, 2/255.

¹⁷⁹⁸ “Yâ Ebû Zer! Yedi kat gök ile yedi kat yer kürsîye nispeten bir çölün ortasına atılmış bir kapı veya yüzük halkasından fazla bir şey değildir. Arşın kürsîye nazaran büyüklüğü, o çölün o halkaya nazaran büyüklüğü derecesindedir. (İbn Balabân, *el-İhsân*, XI, 77.)

¹⁷⁹⁹ Atabey Kılıç, “Yazarı Bilinmeyen Dînî-Tasavvufî Bir Eser: Hakikat-i Muhammediyye”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (20), 2006, 125-139.

olarak anlaşılmasını zorunlu kılar. Bu sorunu halletmek için de bu sefer Batlamyus'un kabul ettiği yıldızların şeffaflığı görüşünü kabul etmek zorunda kalmışlardır. Böylece yanlış bir tevil, yeniden yanlış teviller zinciri oluşturmuştur. Nasları tevil ede ede nassın zahirinden ne kalabileceği de düşünülmesi gereken bir durumdur.¹⁸⁰⁰

Bütün bu değerlendirmeden sonra Ahmed Naim okuyucunun dikkatini şu noktaya çekmektedir. “Kur'an'ın temel gayesi insanların akıl ve tecrübeyle keşfedeceği tabiat hakikatlerini öğretmek değildir. Bazen tabii ilimler ve astronomi konularına giren şeylerden bahsetmesi sadece Allah'ın kudretini akıl sahiplerine göstermek için uyarı niteliğindedir. Bilakis yıldızların yerin etrafında veya yerin kendi etrafında dönmesini öğretmek değildir. Bir mümin için Batlamyus teorisinin varlığı ile Kopernik teorisinin ispatlı olarak kabul edilmesi arasında fark yoktur. Çünkü her iki maddi ölçünün Allah'a nispeti birdir. Fen bilimlerine vakıf olan bir müminin imanını sarsacak tek şey, nasların bilinen ve kesinlik ifade eden apaçık delillere ters olmasıdır. Oysa sahih olarak gelen naslarda böyle bir çelişki bulunmamaktadır. Bilim ve fennin, teoriden çıkıp kesinlik kazanmış hiçbir tabii yasasında naslara zıtlık teşkil edip, vicdan ve inançta şüphe uyandıracak bir sonuç doğursun. Kur'an'ın hiçbir dönemin hakikatlerine ters düşmemesi onun mucizevi yönlerinden birisidir. Biraz düşünüldüğünde, naslara aykırı gibi görünen bilimsel inançlar ya apaçık batıldır ya da henüz kanıtlanmamış bir teoridir. Sonuç olarak nasları bilimsel teorilere göre tevil etmektense bunlara iman edip, ters olan teori ve varsayımların bir gün yanlış çıkacağını beklemek daha doğrudur”¹⁸⁰¹ diyerek bilime bakış nasıl olmalıdır sorusuna cevap niteliğinde bir değerlendirme yapar.

Ahmed Naim, isra ve miraç hadisesiyle ilgili gelen rivâyetleri Mekke'nin coğrafi konumu ve astronomi verileriyle oluşturulan takvimler bağlamında değerlendirir. “Mekke'nin coğrafi konumu 21° 29' kuzey enlemi ve yengeç dönencesinin yaklaşık iki derece güneyinde bulunur.”¹⁸⁰² Dolayısıyla iki meridyen arasındaki bütün beldelerde senenin iki gününde güneş tam olarak baş tarafa gelir ve günün yarısında fey-i zevâl¹⁸⁰³ sıfırdır. Bu durum Mekke'de rûmî takvime göre mayısın yirmi beşi ile sonu, diğeri de

¹⁸⁰⁰ Naim, II, 239.

¹⁸⁰¹ Naim, II, 239.

¹⁸⁰² Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, (2. Baskı), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008, I, 95.

¹⁸⁰³ Güneşin tam tepe noktasına gelip kısa bir süre için gölgelerin kısalıp uzamasının durduğu vakte “vakt-i zevâl”, cisimlerin bu vakitte yere düşen gölgesine de “fey-i zevâl” denir. (M. Kâmil Yaşaroğlu, “Vakit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 488-491.)

temmuzun onu ile yirmisi arasında olmak üzere iki kere oluşur. Astronomiye dayalı bu hesap, beş vakit namazın farz olduğu isra gecesindeki miracın yaz mevsiminde ve belirtilen günlerde vuku bulduğunu ispat ettiği gibi sene ve ayını da bir dereceye kadar tespit edebilir.”¹⁸⁰⁴ Ahmed Naim astronomik verilerle, rivâyetlerden kaynaklı birçok problemin bu şekilde giderileceğini farklı örneklerde de gösterir. Daha önce ifade ettiği kesinleşmiş bilimsel verilerin İslâm’a asla aykırı olmadığını bu şekilde referans alarak gösterir.

Miracın gerçekleştiği vakitle ilgili; çoğunluğun kabul ettiği hicretten bir sene önce, bir sene beş ay önce, İbn Abdülberr’in nakline göre yıl belirlenmeden recep ayında ya da hicretten on sekiz ay önce, hicretten bir sen üç ay önce, hicretten üç sene önce ve elçilikten beş sene sonra şeklinde ihtilaf edilmiştir.¹⁸⁰⁵ Ahmet Naim bütün bu rivâyetleri değerlendirdikten sonra şu sonuca varır:

- “1. *İsrâ ve mirac yazın en uzun günlerinden birinde vâki olmuştur.*
2. *Mi ‘râc-ı şerif milâdın ya 621 veya 620 senesinde vâki olmuştur.*
3. *Mi ‘rac bir pazartesi gününün gecesinde vâki olmuştur.*
4. *Buna nazaran ya 621 senesi Mayısının 25’i ile Temmuzunun 13. veya 620 senesi Mayısının 26’sı ile Temmuzunun 14. günlerinden birinde olmuştur.*
5. *621 senesi Temmuzunun 13’ünde ve kable’l-hicre ikinci sene zilhiccesinin üçüncü haftasında vuku bulmuş olması ihtimali diğerlerinden kavidir.*”¹⁸⁰⁶

3.4.3.4. Fecrin Bilimsel İzahı

Fecir, sözlükte “yarmak, ortaya çıkarmak, suya yol açmak¹⁸⁰⁷ bir şeyi iki parçaya ayırmak¹⁸⁰⁸” anlamına gelen (فجر) fiilinden türetilmiş olup, isim olarak; sabahın aydınlığı, gecenin karanlığını yaran güneşin kızılığını ifade eder. Kurt kuyruğuna benzer şekilde dik olarak görülmesine fecri kazıp ve ufukta enlemesine yayılmış olan fecri sadık olarak ikiye ayrılır. Oruç tutan kimse için imsak ve sabah namazı vakti, fecri sadıkla başladığı

¹⁸⁰⁴ Naim, II, 381.

¹⁸⁰⁵ Ayni, XVII, 28.

¹⁸⁰⁶ Naim, II, 382.

¹⁸⁰⁷ İbn Manzûr, 781.

¹⁸⁰⁸ Yakup Çiçek, “Fecir”, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XII, 286-287.

için dinî literatürde fecrin belirlenmesi önemli bir yer tutar.¹⁸⁰⁹ Türkçe’de ise fecir, “şafak sökmesi, gün ağarması, sabahın alaca karanlığı” olarak ifade edilir.¹⁸¹⁰

Kur’an’da fecir kelimesi; namazın¹⁸¹¹ ve orucun¹⁸¹² vakitleriyle, yemin¹⁸¹³ ve kadir gecesiyle¹⁸¹⁴ ilgili olmak üzere beş âyette geçer. Bu âyetlerde fecrin mahiyeti hakkında bilgi verilmeksizin örfî anlamda tan yerinin ağarması şeklinde geçerken,¹⁸¹⁵ sadece oruç âyetinde “*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yiyin, için sonra akşama kadar orucu tamamlayın*”¹⁸¹⁶ şeklinde fecrin başlangıcına işaret edilir.

Tecrid-i Sarihte, konuyla ilgili hadis şu şekildedir:

“Abdullah b. Mesud şöyle demiştir: Nebî-i Ekrem (s.a.v.): Bilâl’in ezanı hiçbirinizi sahurundan alıkoymasın.” Çünkü o, (henüz) gece (iken) ezan okur. Tâ ki (namazda) kâim olanınızı (kıyamından artık sabah yaklaşıyor diye) vazgeçirsin.” Uykuda olanınızı da uyandırısın. Fecir böyle değildir. Tâ böyle olmayınca (fecir olmaz).

*(Râvi) der ki: (Aleyhi ’s-salâtü ve ’s-selâm efendimiz hazretleri böyle değildir derken mübarek) parmaklarını yukarıya kaldırıp baş aşağı dikti. (Tâ böyle olmayınca derken de) sebbâbelerini (yani şehâdet ve orta parmaklarını üst üste bindirip sağa sola uzatmak suretiyle) işaret buyurdu.”*¹⁸¹⁷

Ahmed Naim, hadiste geçen fecirle ilgili işaretleri tanımlamış ve genel değerlendirmelere yer verdikten sonra da özellikle fecri kazib hususuna değinmiştir. Daha sonra bu konunun Avrupa’da ilk olarak J. Gassini tarafından 1683 yılında ele alındığını ve bu olaya da “Lumiere zodiacale” adını verdiğini ifade etmiştir. İtalyanca olan bu kavramın İngilizce karşılığı “zodiacal light”¹⁸¹⁸ şeklindedir. Bu ifade, fecr-i kâzib ile şafak-ı kâzib için de kullanılır.¹⁸¹⁹ Astronomi biliminde ki tarifi ise şu şekildedir:

“Zodyak ışığı, gün batımında alacakaranlık sona erdikten hemen sonra veya şafak vakti, gün doğumundan önce gökyüzünü aydınlatmaya başlamadan önce ekliptik boyunca uzanan soluk, dağınık konik gökyüzü parlamasıdır. Zodyak ışığı en iyi ilkbahar akşam

¹⁸⁰⁹ İbn Manzûr, 3351.

¹⁸¹⁰ Çiçek, XII, 286-287

¹⁸¹¹ İsrâ: 17/78; Nûr: 24/58

¹⁸¹² Bakara: 2/187

¹⁸¹³ Fecr: 89/1

¹⁸¹⁴ Kadr: 97/5

¹⁸¹⁵ Çiçek, XII, 286-287

¹⁸¹⁶ Bakara: 2/187

¹⁸¹⁷ Buhârî, Ezan: 13.

¹⁸¹⁸ Astronomy Encyclopedia, 366.

¹⁸¹⁹ Naim, II, 471.

gökyüzünde gün batımından yaklaşık 90 dakika sonra veya sonbahar sabahı gökyüzünde gün doğumundan yaklaşık 90 dakika önce ılıman enlemlerde görülür. Bu zamanlarda ekliptik, sırasıyla batı veya doğu ufku göre dik bir şekilde eğimlidir. Daha alçak enlemlerden- tropikler ve ekvator arasında- zodyak ışığı için görüntüleme koşulları yıl boyunca elverişlidir. Zodyak ışığının başarılı bir şekilde gözlemlenebilmesi için şeffaf bir gökyüzüyle birlikte aynı zamanda ay ışığının da olmaması şarttır. zodyak ışığı Gezegenler arası tozdan güneş ışığının saçılmasıyla üretilen zodyak ışığı, akşam geç saatlerde veya şafak öncesi gökyüzünde ekliptik boyunca uzanan konik bir parıltı olarak görünür.”¹⁸²⁰

Gazi Ahmed Muhtar Paşa (1839-1919)¹⁸²¹ tarafından “Lumiere zodiacale” tabiri “ziya’-i mintaki”¹⁸²² şeklinde tercüme edildiğini ifade eden Ahmed Naim sonra şu bilgilere yer verir: “Bu ışığın ufuktaki yayılımı 80 dereceden 30 dereceye kadar değişir. Bu farklılık ya hava şartlarındaki ya da ışığın kendi tabiatından kaynaklı değişimlerden dolayı oluşur. Bu değişim daha fazla da olabilmektedir. Bu ışığın tepe noktası güneşten 50 derece uzakta olduğu gibi duruma göre bu uzaklık 90 dereceye kadar da çıkmaktadır. Buna göre fecr-i kazib, mevsime ve beldenin coğrafi konumuna göre uzaklık derecesi değişebilir.”¹⁸²³

Ahmed Naim, Ahmed Muhtar Paşa’nın “*Islahu’t-takvim*” eserine atıfta bulunarak bilimsel izahlara yer verir. “Burçlar kuşağı, ufka ne kadar çok dik ve dike yakın ya da dik bulunursa zikredilen ışık (ziya’-i mintaki) o kadar sürekli ve parlak olur. Bununla birlikte ne kadar meyilli ve yatık olursa görülmesi o kadar zordur. Hatta meyil arttıkça ufkun karanlık havasından dolayı yayılmaması ve mevsimlerde samanyolu ışıklarıyla karışmamasından dolayı görülmez. Dolayısıyla geçen süre ve parlaklık derecesi bölgenin coğrafi konumuna ve havanın açık ya da kapalı olmasına tabi olup, ekvatora doğru yaklaştıkça görünüş farklılaşır. Ilıman bölgelerde zikredilen piramitsi şekil ocak, şubat, mart ve kısmen nisan aylarında gün batımından sonra; eylül, ekim de fecirden önce görünüp diğer vakitlerde iki tarafta da görünmez ya da çok az görünür. İki meridyen

¹⁸²⁰ Astronomy Encyclopedia, “Astronomy”, Oxford University Press, New York 2002, 445.

¹⁸²¹ Gazi Ahmed Muhtar Paşa (1839-1919): 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nın Kafkasya cephesi komutanı, asker, gök bilimci, yazar, eğitimci ve devlet adamıydı. 1912 yılında kısa bir süreyle Osmanlı Devleti’nin sadrazamlığını da yapmıştır. Darüşşafaka Cemiyeti’nin kurucularındandır. (Rifat Uçarol, “Gazi Ahmed Muhtar Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 445-448.)

¹⁸²² Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Islahu’t-Takvim*, Matba Muhammed Efendi Mustafa, Mısır 1307 (H), 26.

¹⁸²³ Naim, II, 471.

arasında ekvator çizgisine yaklaştıkça her gün hem sabah ve hem de akşam görüldüğü gibi bazen gecenin yarısına kadar uzandığı, bazen de baş tarafa kadar uzayan ışıklı piramit veya sütun şeklinde görüldüğü vakidir. Diğer bir husus ise, zikri geçen ışık güneşe yakın iken daha parlak görünürken, güneşten uzaklaştıkça alaca karanlık müddetinin kısa olmasına özellikle ay ışığının olmamasına bağlıdır.”¹⁸²⁴

Ahmed Naim, bu hususta bilimsel izahta bulunma gerekçesini ifade ederken, öncelikle isim belirtmeden zamanın önde gelen ve din alimlerini cehaletle itham eden bilim insanı ile yapmış olduğu bir sohbete atıfta bulunur. Bu bilim insanının “Fecrin sâdıkı kâzibi yoktur. Sadece güneş ışınlarının ufka gelip, ufkun üstünde yayılması vardır ki ona da fecir denir” demiş olmasıdır.¹⁸²⁵ Ahmed Naim, bu bilim insanının bu kadar bilinen tabiat olayından habersiz olmasını şaşkınlıkla karşılar. Ancak daha sora yaptığı araştırmalarda, bu hadisenin oğlak ve yengeç dönencesi arasında bulunan beldelerde görüldüğünü, kuzey ve güneye gidildikçe görülme şartlarının değişmesinden dolayı hadisenin daha az görüldüğünü fark eder. Bu olayın Avrupalıların dikkatini iki buçuk asır öncesine kadar fark edilmemesinin sebebini de bu olduğunu ifade eder. Daha sonra da bu hususu inkâr eden bilim insanının da henüz tamamlanmayan ve araştırmalarından haberdar olmadığı bir olayı, deneyele ispatlanmadıkça akli kıyaslarla bilinmeyecek bir olayı inkâr ettiğine dikkat çeker. Oysa bu olay Arabistan’da herkesin bildiği bir olay olup bütün hadis ve fıkıh kitaplarında geçmektedir.¹⁸²⁶

Bu ifadelerden sonra Ahmed Naim, bilim adına konuşan her bilim insanının bütün sözlerinin mutlak hakikati ifade etmediğini ayrıca dine aykırı olan bilimsel iddiaların mutlaka sorunlu olduğunu ifade eder. Ayrıca hakkın birden çok olmayacağını herhangi bir yolla sabit olmuş bir kesinliğin başka yollarla çelişmesinin imkânsız olduğunu bu sebeple, ders almamız gerektiğini söyler. Fecr-i kazib hadisesi bugün bilim insanlarınca gerçek illeti tespit edilmemiş ve araştırılmakta olan bir konu olarak durmaktadır. Bu hususta çok farklı teoriler olmakla birlikte bazılarınca, kutupların etrafında ki acayip ve garip fecir olayları bununla alakalı olabilir.¹⁸²⁷

Fecri kazib ile fecri sadık hakkında Kâmil Miras ise şu değerlendirmeyi yapmıştır:

¹⁸²⁴ Ahmed Muhtar Paşa, 66-67.

¹⁸²⁵ Naim, II, 472.

¹⁸²⁶ Naim, II, 472.

¹⁸²⁷ Naim, II, 472.

“Eecr-i kâzibe dair işâret-i nebeviyye, ufuktan semt-i re’s’e doğru uzanan amûd-ı nûrânîyi gösteriyordu. Eecr-i sâdıkı tarifi için de bilişâre nûr-ı müsta’nızı göstermişti ve hakikaten en basit zekâ sahibi insanların bile anlayabileceği bir şekilde tarif buyurmuştur. Bu hâdise-i ziyâiyyenin semada sebab-i tekevvünü hakkında ehl-i hey’et tarafından dermeyan edilen efkâr ve mütalaat arasında bizce en ziyade mâkul olanı bahrü’l-muhitten semaya şemsin ziyâsının in’ikâsı eseri olmasıdır.”¹⁸²⁸ İmsakten on sekiz dakika sonra fecr-i sâdık tulü’ etmiş bulunacağından sabah namazının ilk vakti hulül etmiş bulunur ve sabah namazını kılmak sahih olur. Eakat efdal olan elli dakika kadar bir zaman geçmelidir. Diyanet İşleri Riyaseti ile İstanbul Müftülüğü tarafından her sene neşredilmekte olan imsakiyelerin zeylinde sabah namazının ilk ve efdal vakitlerine işaret edilmektedir ki sabah namazının galebe-i nevm ile ziyâdan sıyâneü namına çok musîbidir.¹⁸²⁹

3.4.3.5. Şihâb ve Bilimsel İzahı

Sözlükte “içinden siyahlık geçen beyazlık, parlak ateş parçası,¹⁸³⁰ yanan ateşten yükselen ve gökte belirip akan alev”¹⁸³¹ anlamına gelmektedir. Astronomi ilminde şihâb, kayan/akanyıldız olarak¹⁸³² ifade edilen bir meteorun bilimsel olmayan popüler tanımıdır.¹⁸³³ Güneş ailesinde birçok büyük cisimler olduğu gibi birçok küçük cisimlerde bulunmaktadır. Bunların başında büyüklük ve önem bakımından kuyruklu yıldızlar gelir. Kuyruklu yıldızların güneş etrafında dönüşleri farklı ve aldıkları mesafe uzundur. Yani kuyruklu yıldızlar uzayın derinliklerinde uzun zaman kalmış olabileceği gibi güneşe yakın da olabilirler. Kuyruklu yıldızlar genellikle güneş ışığına ve ısıya maruz kaldıktan sonra ortaya çıkarlar. Büyük yıldızların çekim bölgesine girdikleri zaman parçalanırlar. Bu parçalar daha sonra meteor denilen taş yığınları haline gelir. Bu taş parçaları bazen yerküyle sürtünerek yüksek bir sıcaklık seviyesine ulaşır ki bunun sonucu olarak beyazlık oluşur. Bunların toplamına da meteor yağmuru ismi verilir.¹⁸³⁴

Gökyüzünde, halk arasında yıldız düşmesi olarak ifade edilen bu olay, çokça karşılaşılan bir durumdur. Berrak bir günde, geceleyin gökyüzüne bakan birisi birkaç saat içerisinde yıldızların yerinden kaydığını görür. Bu şihâb hadisesi, güneş ve dünya yörüngesi arasında her an birkaç defa gerçekleşir. Bu olayın bir sonucu olarak, gerek şihâbların yere düşen parçaları ve gerekse bolidlerin enkazı, yerkürenin ağırlığını

¹⁸²⁸ Miras, V, 209.

¹⁸²⁹ Miras, V, 210.

¹⁸³⁰ İbn Manzûr, 2346.

¹⁸³¹ İsfehani, 564

¹⁸³² Yusuf Alemdar, *Kur’an Astronomi İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, s. 308.

¹⁸³³ Astronomy Encyclopedia, 366.

¹⁸³⁴ James Jeans, *en-Nucum fi mesalikiha*, Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1933, 70

nispeten arttıracığından dolayı yerkürenin dönme hızını azaltacağından dolayı, ay da aynı oranda daha hızlı dönme mecburiyetinde olacaktır.¹⁸³⁵

Konumuzla ilgili rivâyet, *Kitâbü'l-Ezân* bölümünün 431. hadisi olarak geçmekte olup şu şekildedir:

“(Abdullah) b. Abbas radiyallahu anhumâdan: Şöyle demiştir: Nebî-i Ekrem (s.a.v.) ashâb(-ı kirâmın)dan birkaç zat ile birlikte sûk-ı Ukâz’a doğru yürüyorlardı ki o tarihte şeyâtîn, semâdan haber almaktan menedilmiş, (haber almaya çıktıkça) üzerlerine şühub(-i sâkıbe) atılmaya başlanmış bulunuyordu. (Semaya doğru çıkıp kovulan) şeyâtîn, kavimler! nezdine döndüklerinde kendilerine, “Ne oluyorsunuz? (Niçin hiçbir haber getiremiyorsunuz?)” dediler. Onlar da “Ne yapalım? Semadan haber almaktan menedildik. Üzerimize şühub(-i sâkıbe) havale edildi” dediler. (Bunun üzerine) onlara, “Sizin haber almanıza hâil olan herhalde yeni hâdis olmuş bir şeydir. Arzın şarklarını, garplarını dolaşın (da) semadan haber almanız hâil olan (bu yeni şey) ne imiş (öğreniniz)” denildi. (İşte) bunların içinden Tihâme cihetine yönelmiş olan takım da sûk-ı Ukâz’a gitmek üzere Nahlede bulunan Nebî-i Ekrem (s.a.v.) bulunduğu yere varmış oldular ki o sırada (Resûl-i Hüdâ aleyhi efdalü’l-tehâyâ efendimiz) orada ashâb-ı kirâma salât-ı fecri kıldırıyordu. (Namazda okuduğu) Kurânı işitince bunlar kulak verdiler ve (birbirine), “Semadan haber almaktan sizi meneden vallahi işte budur” dediler. İşte o zaman bu haberciler kendi kavimler! nezdine döndüklerinde, Allah Teâlâ ve tekaddes hazretleri de Peygamber’! sallallahu aleyhi veselleme sûresini inzâl buyurdu. Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem efendimize vahyolunan işte cinin bu sözleridir.”¹⁸³⁶

Ahmed Naim, rivâyetle ilgili olarak genel değerlendirmeler yaptıktan sonra “şihâb” ile ilgili olarak üç farklı sûredeki âyetlere yer verir. İlgili âyetlerde “şihâb”; Hicr sûresinde (شهابا مبین)¹⁸³⁷ Saffat sûresinde (فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ)¹⁸³⁸ Cin sûresinde (شِهَابًا رَصْدًا)¹⁸³⁹ şeklinde

¹⁸³⁵ Alemdar, 309.

¹⁸³⁶ Buhârî, Ezan: 104,

¹⁸³⁷ “Andolsun biz gökte yıldız kümeleri oluşturduk ve seyredenler için ona güzel bir görünüm verdik. Onları her kovulmuş şeytana karşı koruduk. Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar.” (Hicr 15/16-18).

¹⁸³⁸ “Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik. Ve (onu) her türlü isyankâr şeytanî güce karşı koruduk. Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler, (bölgeden) uzaklaştırmak için üzerlerine her yönden atış yapılır; ayrıca onlar (âhirette de) bitmez bir azaba çarptırılacaklardır. Ancak (o yüce topluluktan) bir bilgi kırıntısı kapan olursa onu da delip geçen bir ışık topu kovalar.” (Saffât: 37/6-10).

¹⁸³⁹ “Hakikaten biz (cinler) göğü yokladık, onu güçlü muhafızlar ve alev toplarıyla doldurulmuş bulduk. Halbuki biz (daha önce, göğü) dinlemek için onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşır.” (Cin: 72/8-9).

geçmektedir. Daha sonra da bu âyetleri tefsir niteliğinde olan diğer rivâyetlere¹⁸⁴⁰ yer vererek konuyla ilgili tarihî süreç hakkında bilgilendirme yapar.¹⁸⁴¹

Elmalı Hamdi Yazır'ın ise bu âyetler bağlamında genel olarak konuyla ilgili değerlendirmesi şu şekildedir: “Lügatte ateş alevi olan şihâb, parıltılarından dolayı yıldızlara ve süngüye de denir. Aynı şekilde çoğu zaman gökte yıldız kayıyor gibi görünen aleve de bu isim verilir. Görüntü de bir alev görülse de bilimsel olarak fiziki oluşum şekli henüz açıklanmış değildir. Bu hususta birbirinden farklı varsayımlar bulunmaktadır. Eskiden bilim insanları, yeryüzünden yükselen buharların ya da gazların havanın yüksek tabaklarında tutuşmaları şeklinde yorumluyorlardı. Son zamanlarda ortaya çıkan görüş ise şu şekildedir: Uzayda sürüler halinde dolaşan küçük kıvılcımlar, yerkürenin yörüngesine girdiklerinde atmosferle girdikleri sürtüşme ve süratlerinin şiddetinden dolayı ortaya çıkan ısıyla tutuşurlar. Göktaşları da bunlardan düşer. Bu alev sütunlarının hızı saniyede 40 ile 72 km arasında değişmektedir. Gök taşlarının hareketi, gezegenlerin düz yörüngeleri içinde olmadığı gibi onlarla aynı yönde de değildir. Bunlar daha çok kuyruklu yıldızlara benzetildiği için astronomların bazıları bunları, kuyruklu yıldızların bir döküntüsü olarak düşünmüşlerdir. Ancak şu var ki, şihâb ve gök taşları konusu henüz astronomi ilminin üzerinde kurulduğu çekim kanunu tatbik edilerek açıklanabilmiş değildir. Rastgele söylenen sözler de bilimsel olmayacağı için şimdilik bular göğe ait sırlardan sayılır. Fakat ilahiyat ilminde, rastgele meydana geldiği kabul edilen bu olayların, birer tasarruf olduğu anlaşılır. Ancak açık olan, alev sütunları atmosferin en yüksek sınırı üzerinden yeryüzüne doğru gelen bir tutuşma ve yanma olayıdır. Son teoriye göre de bunlar, yukarıdan bomba gibi gelip havayla girdiği sürtüşme sonucunda tutuşmaktadırlar. Bu durum, Saffat sûresinde ki “Her şeyi delip geçen alev” manasına uygun düşer. Bu yanma ve tutuşma atmosferin en üst kısmındaki hava tabakasının içinde gizlenmiş olan hararetili kuvvetlerle temas halinde meydana gelmektedir. Bu gizli hararetle ilgili kuvvetler ise Kur'an'da zikri geçen cinlerin ve yalancı şeytanların yaratılmış olduğu “zehirli ateşle” ilgilidir. Mülk ve Cin sûrelerinde

¹⁸⁴⁰ "...işte o haber-i semavîyi istirâk-ı sem'eden şeyâtîn işidir. İstirâk-ı sem'edenler işte böyle birbiri üzerine binerler. (Râvi Süfyân, işte böyle derken avucunu tahrif ile parmaklarını ayırıp keyfiyeti tarif etti). Müsterik-i sem' bir söz işitir. Hemen altında olana ilkâ eder. Yani haber verir. O da altındakine, nihâyet sonra en altta duran o sözü sâhirin yahut kâhinin lisanına ilkâ eder. Kâh olur ki şihâb yukarıdaki şeytana kelimeyi ilkâ etmeden evvel yetişir. Kâh da olur ki o sözü ilkâya vakit bulur. Lâkin buna yüz yalan da katar. Filân gün filân şöyle böyle dememiş miydi? denir ve semadan işitmiş olduğu doğru söz sayesinde yalanlarına inanılır" (Humeydî, Mûsned, XI, 287)

¹⁸⁴¹ Naim, II, 596.

ifade edildiği üzere alev sütunları, göğe doğru çıkmak isteyen cin şeytanlarına atılan birtakım gök mermileri niteliğindedir. Bunların nitelik olarak hem yıldız hem taş hem de ateş olma özelliği vardır. Dolayısıyla ilahi hikmetin bir gereği olarak bunların tutuşması bir takım kötü ruhların yakılması ve kovulmasıyla ilgilidir.”¹⁸⁴²

Genelde şihâblarla ilgili olarak bugünkü bilimsel bakışın; uzayda parçalanmış yıldız parçalarının başboş ve serseri bir şekilde dolaşması olarak tanımlanmak istendiğini ancak henüz bu hususta bilimsel bir netliğin oluşmadığını ima eden Ahmed Naim, uçsuz bucaksız uzay içinde bu yıldız parçaları, saniyede 40-50 km hızla hareket halinde olan dünya küresinin atmosferine temas ederken hava tabakasının mukavemet ve şiddetli sürtüşmesinden dolayı büyük bir sıcaklık ortaya çıkarak parladığına dair bilimsel hesaplamalara yer verir. İşte havayla temas edip geçen bu parçalar “şihâb” ismini alır. Bunlar bazen atmosferi delip yere düşer ki bunlara “bolid”¹⁸⁴³ ismi verilir.¹⁸⁴⁴ Ateş topları ve bolidler, çok geniş bir alanda görülebilecek kadar muhteşem olan olağanüstü parlak göktaşları için kullanılan astronomik terimlerdir.¹⁸⁴⁵ Bu bolidler bazen yere değinceye kadar görünmezler. Bazen de büyük bir taş kitlesi halinde yere düşer. Bunlar ahcar-ı semaviyye diye isimlendirilir.¹⁸⁴⁶

Bu genel bilgilendirmeden sonra Ahmed Naim, şühüb-i sâkıbe hakkındaki teorilerin farklılık arz ettiğini ifade eder. Bazıları bunları yere düşmemiş gök taşları olarak değerlendirirken, bazıları da kuyruklu yıldızlardan ayrılmış gazlı maddelerden oluşmuş bir özellikte olduğunu kabul ederler. Şihâbların, büyük bir gürültü ve parlak bir meşale gibi yerin merkezine doğru süzülüp gelen gök cisimleri olması akla uygun olduğu gibi, diğer teorilerde ifade edildiği şekliyle başka bir şey olması da mümkündür. Hatta bugünkü bilimsel teorisyenlerin aklına bile gelmeyen bir şey olmaları ya da sönmüş yıldızlar, kuyruklu yıldız kalıntıları veya başka bir şey olması da mümkündür. Bütün bunlarla birlikte Kur'an'ın özellikle şeytanı taşlamaya tahsis ettiği şihâbların, gök cisimlerinden farklı olabileceği gibi meydana çıkmış ve çıkacak teoriler/varsayımların

¹⁸⁴² Yazır, V, 39-40.

¹⁸⁴³ Ses patlaması üreten büyük bir ateş topunu tanımlamak için sıklıkla kullanılan terim. Bu tür olaylar sıklıkla Meteoritlerin birikmesiyle ilişkilendirilir. (Astronomy Encyclopedia, s. 58.

¹⁸⁴⁴ Naim, II/596.

¹⁸⁴⁵ <https://web.archive.org/web/20190324074531/https://cneos.jpl.nasa.gov/fireballs/intro.html>

¹⁸⁴⁶ Naim, II, 596.

doğru ve kesin olanları olabilirler. Ayrıca bunların sadece şeytanı taşlamaya has olması konusunda da herhangi bir akli engel yoktur.¹⁸⁴⁷

Ahmed Naim, bu tespitlerden sonra da bilimsel olarak kesinlik ifade etmekten ziyade, kesinliğe yaklaşmak için de tam bir araştırmaya ihtiyaç vardır der. Ayrıca şeytanların taşlanması hususu, şeytanların ve cinlerin tabiatını kabul edenlerce de inkâr edenlerce de meçhuldür. Şu aşamada araştırmaların sonuçlanması uzak görülmektedir.¹⁸⁴⁸ Kur'an'da zikri geçen “şühüb-i sakibenin” yerküreye ulaşmamış gök taşları ya da kuyruklu yıldız oldukları hususunda her iki tarafın ittifak etmelerinde bir sakınca yoktur. Bütün bu değerlendirmelerin, şeytan taşlamaya uygun olup olmadığını tespit edebilmek için hem şeytanların mizaç ve tabiatlarını bilmeye hem de bu hususu tam olarak araştırmaya ihtiyaç vardır ki mukayeseli jeoloji ilminde mütehassıs olanlar, henüz tercihe şayan olacak şekilde bir ilmi seviyeye ulaşılmadığını ifade ettiklerini ve inancımızda da Allah'ın kitabına ters düşecek bir ilmi kesinliğin oluşacağına imkân yoktur der.¹⁸⁴⁹

3.4.3.7. Yağmurun Yağması ve Bilimsellik

Kur'an'da her şeyin sudan yaratıldığı ifade edilir.¹⁸⁵⁰ Öyle ki su olmadan hayat olmaz. Hayatın başlangıcı ve devam etmesi suya bağlıdır. Bu sebeple, Kur'an'da suyun; önemi ve zarureti, kimyasal ve fiziki özellikleri sürekli olarak zikredilir. Bu çerçevede “su” ismi zikredilerek Kur'an'da geçen âyet sayısı altmış beştir. Bu sayı, zımnen ve işaret edilerek anlatılan sayı dışındadır. Ayrıca hadislerde örnek olarak; rüzgâr, deniz, yağmur ve nehirlerden bahsedilir.¹⁸⁵¹

Hayat kaynağı olan suyun, dünyanın dörtte üçlük bir kısmını oluşturması kullanılabilirliği anlamına gelmez. Suyun varlığıyla birlikte kullanılabilirliği daha da önemlidir. Bu sebeple, suyun; atmosfer, yeryüzü ve yeraltı bağlamında hidrojik çevirim içinde dolaşımı önemlidir. Bu durum genel olarak kar ve yağmur şeklinde oluşur.¹⁸⁵² Bu döngü Kur'an'da su, rüzgâr, bulut ve yağmur arasındaki ilişki şeklinde anlatılır.¹⁸⁵³

¹⁸⁴⁷ Naim, II, 596.

¹⁸⁴⁸ Alemdar, 309-310.

¹⁸⁴⁹ Naim, II, 596.

¹⁸⁵⁰ Enbiya: 30.; Nur: 45; Tâhâ: 20/53.

¹⁸⁵¹ Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî, *el-Kur'an ve 'l-Kevn*, Mektebetu'z-Zehra, Kahire, 96-97.

¹⁸⁵² Toprak ve Su Kaynakları, II/43.

¹⁸⁵³ eş-Şerkâvî, 120.

*“Görmez misin ki, Allah bulutları yürütür, sonra onları birleştirir, sonra onları üst üste binip yoğunlaşmış bulut kümesi haline getirir. Bu sırada bulut aralıklarından çıkan şimşegi görürsün; gökten, oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır da bunu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de onu uzaklaştırır, bu arada şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri kör edecek.”*¹⁸⁵⁴

*“Biz, rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Onu depolayan siz değildiniz.”*¹⁸⁵⁵

Kur'an'ın ifade ettiği bu döngü bilimsel olarak şu şekilde ifade edilir:

“Okyanus ve deniz suları güneşin sıcaklığıyla buharlaşır. Böylece gaza dönüşerek hava gibi görünmez hale gelir. Rüzgâr, bu sıcak gazı taşıyarak yüksek hava tabakasına çıkarır. Bu gaz, yüksek dağ veya soğuk hava kütlesiyle, atmosferin üst tabakasında karşılaştığında sıcaklığını kaybeder ve küçük su damlacıklarına dönüşür. Böylece yaklaşık olarak milimetrenin binde biri kadar bir büyüklüğe dönüşür. Bu şekilde küçük oldukları için havaya yapışarak yeryüzüne düşmezler. Rüzgarların taşıdığı bu normal bulutlardan yeryüzüne yağmur düşmez. Ancak rüzgâr vasıtasıyla ilk aşılınması, biri sıcak olanla ve diğeri soğuk olan iki şeyin birleşmesiyle, gerçekleşir. Bu durumda da buhar, merkezî sıvılaşmadan dolayı rüzgarla taşınmasına rağmen soğuk hava kütlesiyle buluşsa da suya dönüşmez. Çünkü bunlar yeryüzünden göğe doğru sürülen mikroskobik parçacıklar şeklindedir. Bu şekilde hava tozlaşmasından bulut meydana gelir.

Kendilerinden bulut oluşan damlacıklara gelince, bunların hepsi ya negatif elektrik yüklü ya pozitif elektrik yüklü ya da bunların yarısı elektrik yüklü bulutların altında, diğeri yarısı da üstünde olur. Bu elektriklenme bulut damlacıklarının bir araya gelmesini engelleyerek birbirinden uzaklaştırır. Rüzgâr, bu bulutları; başka bulutlarla, dağla, ya da zıt elektrikle yüklü bir yükseklığe taşır ki bu şekilde negatif elektrikle pozitif elektrik birleşir. Böylece diğeri bir aşılınma gerçekleşir. Üçüncü aşılınma ise, rüzgarların oluşturduğu bulutlardır. Bundan da şimşek ve gök gürültüsü oluşur ki bunlar elektrik yüklü olmayan doğal bulutlardır. Bunların damlaları süratli bir şekilde şişer ve yeryüzüne yağmur ya da eğer soğuk olursa kar şeklinde düşer.”¹⁸⁵⁶

Bu genel bilgilerden sonra, Tecridi Sarihte konuyla ilgili “Kitabu'l-Ezan” bölümünde geçen 469. hadis şu şekildedir:

¹⁸⁵⁴ Nûr: 24/43.

¹⁸⁵⁵ Hicr: 15/22. Ayrıca bkz. A'raf: 7/57.; Fatır: 35/9.

¹⁸⁵⁶ Beşir et-Türki, *lillah el-İlm*, Tunus, 1979, 164.

“Zeyd b. Hâlid el-Cühenî radiyallahu anhtan: Şöyle demiştir: Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem Hudeybiye’de geceleyin yağan yağmurdan sonra bize sabah namazını kıldırıldı. Namazdan çıkınca (mübarek) yüzünü cemaate döndürüp, “Bilir misiniz, Rabbiniz azze ve celle (hazretleri) ne buyurdu diye soruldu. “Allah ve resulü alemdir” dediler. Dedi ki (Allah Teâlâ ve tekaddes hazretleri), “Kullarımdan kimi bana mümin, kimi kâfir (olarak) sabahı etti. Her kim Allah’ın fazl ü rahmeti ile üzerimize yağmur yağdı dedi ise işte o bana iman etmiş, yıldız etmemiştir. Her kim de falan ve falan (yıldız)ın nev’i (yani batıp doğması) ile üzerimize yağmur yağdı dediyse, işte o, bana iman etmemiş, yıldız etmiştir” buyurdu.”¹⁸⁵⁷

Ahmed Naim, tercüme ve şerh ettiği bu hadiste geçen “nev’in” “menâzil-i kamer” manasında olduğunu ifade ederek menzili oluşturan yirmi sekiz yıldız ismine yer vererek yapılan taksimata değinir.¹⁸⁵⁸ Bununla birlikte bu taksimatın, değişen kültür ve kavramsal bağlamına dikkat çekerek: “Bu taksim bizim takvimlerimizde Nevruz, Rûz-ı Hızır, İnkılâb-ı Sayfî, Eyyâm-ı Bahâr, Mihrgân, Rûz-ı Kasım, Erbaîn yahut İnkılâb-ı Şitevi, Hamsın taksimlerine benzer.”¹⁸⁵⁹ şeklinde ifade eder. Ayrıca bu durumun, günlük kullanımda cep takvimlerin sağ ve sol kenarlarına “Mevâsim ve Ahvâl-i Kevâkib” başlığı altında bölümler eklenerek benzer uygulamaların devam ettiğini vurgular.¹⁸⁶⁰

Yıldızların Arap kültüründe önemli bir yeri bulunur. Özellikle coğrafi konum itibariyle çöl ortamında, geceleyin yön bulmak için kullanılan yıldızlar aynı zamanda çeşitli meteorolojik olayların oluşmasında ve iklim değişikliklerine sebep olduklarına inanıldığı için sürekli olarak gözlemlenmiştir. Bu durum diğer kültürle etkileşim sürecinde oluşan değişimle birlikte astronomi (astroloji) ve meteoroloji karışımı ilkel kozmolojik bir anlayış oluşturur. Zamanla bu yıldızlara ulûhiyyet nispet edilerek artık; yağmurun yağması, sıcak veya soğukların başlaması, iklim değişikliği, suların çekilip kabarması, bolluk ve kıtlık, rüzgâr ve fırtınaların oluşması gibi doğa olayları yıldızlar tarafından olduğu inancını oluşturur. İslâm öncesinde oluşan bu inanç İslâm sonrasında, yukarıdaki hadiste de görüldüğü üzere, küfür olduğu ifade edilerek¹⁸⁶¹ yağmurun yıldızlara nispet edilmesinin doğurduğu itikadi sonucun muhtemel anlamları üzerinde durulur. Klasik şerhlerde de ifade edildiği şekliyle de “falan ve falan (yıldız)ın nev’i (yani

¹⁸⁵⁷ Buhârî, Ezan: 156.

¹⁸⁵⁸ Şeretân, butayn, süreyyâ, deberân, hak’a, hen’a, zirâü’l-esed (ilkbahar); nesre, tarf, cebhe (nev’ süresi on dört günlük olan tek yıldız), zübre, sarfe, ‘avvâ’, es-simâkü’l-a’zel (yaz); gafr, zübânâ, iklîl, kalbü’l-akreb, şevle, naâim, belde (sonbahar); sa’dü’z-zâbih, sa’dü bülâ’, sa’dü’s-suûd, sa’dü’l-ahbiyye, el-fer’u’l-evvel, el-fer’u’s-sânî, batnü’l-hût (kış). (Kazvînî, ‘Acâ’ibü’l-maḥlûkât, Beyrut, t.y. 46-53.)

¹⁸⁵⁹ Naim, II, 699.

¹⁸⁶⁰ Naim, II, 699.

¹⁸⁶¹ Muharrem Çelebi, “Envâ”, TDV İslâm Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 257-258.

batıp doğması) ile üzerimize yağmur yağdı” demenin oluşturduğu küfür iki manada değerlendirilir. Birisi imanın mukabili olarak şirk manasında olan hakiki küfürdür. Bununla birlikte yağmuru Allah’ın yarattığına inanarak bu sözü söylerse nankörlük manasında küfran-i nimet manasında olması da muhtemeldir. Çünkü bu sözü söylemek hem şeriata muhalefet hem de şirk ehline benzeme sonucu doğurur.¹⁸⁶²

Ahmed Naim, şirk ve küfür maksadı olmaksızın sadece yağmurun ne zaman yağacağını ifade etmek için hesap ehlinin tespitlerine dayanarak *“falan ve falan (yıldız)ın nev’i (yani batıp doğması) ile üzerimize yağmur yağdı”* demenin yasak olmadığını belirtir.¹⁸⁶³

Yağmurun yıldızlara nispetini bu hadis bağlamında değerlendirerek süreç içerisinde meydana gelen kavramsal ve inançsal değişimi kültüre yansımaya değinen Ahmet Naim, “Kitabu’l-İstiska” bölümünün giriş kısmında kavramsal tanımlara yer verirken kendi zamanında toplum içinde kullanım şeklinin “yağmur duası” olduğunu ifade ederek daha anlaşılır hale getirir.

Ahmed Naim, yağmur duasında bulunmanın değişmez tabiat kanunlarını etkilemeyeceğini savunan ve alaycı bir bakışla eleştiride bulunan dönemin pozitivist anlayışına karşı cevap niteliğinde değerlendirmelerde bulunur. Bu anlayışın oluşturduğu bilişsel değişimle meydana gelen soru işaretlerine yer vererek felsefi bir sorgulama yapar. Bu sorulardan birisi de insan iradesine bağlı tövbe, istiğfar ve iyi ahlak gibi olumlu ya da isyan ve günah işlemek gibi olumsuz amellerin, zorunlu tabiat kanunlarında oluşturacağı değişim etkisidir. Pozitivist anlayışın katı determinist bakışında, bu durumun şaşkınlıkla karşılandığını ancak ilahi kudret bağlamında değerlendirildiğinde şaşırılacak bir durum olmadığını belirtir. Bununla birlikte sınırlı bir akılla sınırsız olanı ihata etmenin imkansızlığından ve çelişkisinden bahseden Ahmed Naim, kâinatın sınırlı bir mekân ve zamanında gözlemlediğimiz tabiat kanunlarının zorunlu işleyişinin ezelden beri böyle olduğuna ve sürekli böyle gideceğine dair bir delilin olmadığını da ifade eder.¹⁸⁶⁴

Bu anlayışın, ilahi irade ve kudretin kâinatta mevcut zorunlu tabiat kanunlarını bozabileceğini hafife almalarını ya da sahip oldukları sınırlı bilgiyle *“Bizim bildiğimiz*

¹⁸⁶² Ayni, VI, 197.

¹⁸⁶³ Naim, II, 700.

¹⁸⁶⁴ Naim, III, 208.

kanunlar haricinde hiçbir hadise cereyan edemez” şeklinde ki ifadelerini, şımarıklık ve küstahlık olduğunu ifade ederek sert bir şekilde eleştiren Ahmed Naim, daha sonra da dar görüşlü olduğunu söylediği bu kimseleri, alemin idaresi için konulan tabiat kanunlarının ya da tabii olmayan kanunlarının ne kadarlık kısmını biliyorlar ki bazı olayların ve işlerin değer bazılarını etkilemeyeceğini iddia ediyorlar diyerek sorgular.¹⁸⁶⁵

Ahmed Naim, bundan sonra da olayı ilahi irade, yaratılış, cari olan tabii kanunlar ve bu kanunların Allah’ın irade ve kudretine bağlı olarak farklılaşabileceğinin akla aykırı bir durum olmadığını ifade eder. Bütün bunların, tabiat kanunları çerçevesinde oluşturulan sebeplere bağlanmama anlamına gelmediğini, “*Deveni bağla da öyle tevekkül et*”¹⁸⁶⁶ hadisini hatırlatarak açıklar. Ayrıca sadece zahiri sebeplere sarılarak sebepleri yaratan Allah’a dua ve tevekkül etmeyi tavsiye etmeyen tek bakışlı inkârcıların, müminlerle yağmur duası yüzünden alay etmeleri geçmişte ve halihazırda yapılan tecrübelerle gülünç duruma düştüklerini belirtir.¹⁸⁶⁷

Yağmurun gaybın anahtarı olduğunu ifade eden ve bu bölümün 546. hadisi ise şu şekildedir:

*“Yine İbn Ömer radiyallahu anhumâdan: Şöyle demiştir: Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem buyurdu ki: “Gaybın anahtarları beş (tane)dir ki onları Allah Teâlâ’dan başkası bilemez. Yarın ne olacağını (Allah’tan başka) hiçbir kimse bilemez. (Ana) rahimleri(n) de ne(ler) bulunduğunu (Allah’tan başka) hiçbir kimse bilemez. Hiçbir nefis yarın (hayr ü şer) ne kazanacağını bilemez. (Keza) hiçbir nefis hangi tarzda öleceğini bilemez. (Allah’tan başka) hiçbir kimse de yağmurun ne zaman geleceğini bilemez.”*¹⁸⁶⁸

Bu hadis şerh edilirken genel olarak gaiple ilgili âyetlere¹⁸⁶⁹ ve Buhârî’de ki Enfal sûresi tefsirine¹⁸⁷⁰ atıflar yapılmıştır. Bazı rivâyetlerde ise içerik olarak bu hadisle benzerlik arz eden Lokman sûresi 34. âyeti zikredilmiştir.

“Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini

¹⁸⁶⁵ Naim, III, 208.

¹⁸⁶⁶ Tirmizi, Kıyamet: 60

¹⁸⁶⁷ Naim, III, 209.

¹⁸⁶⁸ Buhârî, İstisâ: 29.

¹⁸⁶⁹ “De ki: “Allah’tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez.” Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler.” (Neml: 27/65.); “Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.” (En’âm: 6/59.)

¹⁸⁷⁰ Buhârî, Kitabu’t-Tefsir: 6/1.

bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez, ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır."¹⁸⁷¹

Ahmed Naim, âyette geçen “*Yağmuru yağdırır*” ifadesinin Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği konusunda açık olmadığını ancak bu hadisin, Kur’an’ın tefsiri olarak yağmur yağdırma ilminin Allah’a has olduğunu açık bir şekilde gösterdiğini ifade eder. Ayrıca meteorolojinin, hava gözlem merkezleri aracılığıyla yirmi dört saat zaman dilimi için topladığı verilerin anlık ve tahminden ibaret olup yüzde yüzlük bir isabet olmadığını belirterek çoğu kere bulutların toplandığını, havanın karardığını, ha şimdi ha beş dakika sonra yağacak ve ortalığı sel götürecek gibi olduğunu, bir de bakarsınız hesapta olmayan bir rüzgâr eserek bulutları dağıttığını ve gökyüzünü berrak hale getirdiğini örneğini verir.¹⁸⁷²

3.4.3.6. Ramazan Hilali ve Teknolojik Gelişmeler

Küsf ve husuf konusunda geçtiği üzere astronominin sahasına giren dinî meseleler her dönemde tartışma konusu olmuştur. Ramazan ayı ve dolayısıyla orucun başlangıcı ve bitişi ile kurban ve hac günleri de ay takvimine göre “hilale” bağlıdır. Bu ibadetlerin başlangıç ve bitişi aya bağlandığı için doğal olarak bu husustaki gelişmeler sürekli güncelliğini korumuştur.

Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde, bu ibadetler “rü’yet” ile otuza tamamlama şeklinde vakit tayiniyle gerçekleşmiştir. Bu şekilde bir yükümlülük, sosyokültürel realiteye ve mevcut teknik imkanlar bağlamında düşünüldüğünde kolaylık sağlayan bir uygulamadır.¹⁸⁷³ Bu durum gerekçelendirilirken de “*Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, resul gönderen O’dur*”¹⁸⁷⁴ âyetin de ifade edilen “ümme” yani okuma yazma bilmeyen, astronomi bilgisi olmayan bir toplum oluşu delil olarak kullanılmıştır.

Ancak toplumsal değişimle birlikte gelişen teknik imkanlar olaya farklı bir boyut katmıştır. Özellikle Abbasîlerden Harun ve Me’mun dönemlerinde hem dinî ilimlerde hem de beşerî ilimlerde önemli gelişmeler yaşanınca, Kâmil Miras’ın “*Bu tarihlerde*

¹⁸⁷¹ Lokman: 31/34.

¹⁸⁷² Naim, III, 251.

¹⁸⁷³ Miras, V, 203.

¹⁸⁷⁴ Cuma: 62/5.

fukaha arasında gurre-i şühûrun tayininde hesâbât-ı felekiyyeye iübar edip edilmemesi bahis mevzûu olmaya başlamıştır."¹⁸⁷⁵ şeklindeki ifadesiyle rü'yet konusu tekrardan hararetli bir şekilde tartışılmaya başlanmıştır.

Bu tartışmalar, fakihler arasında hadislerin tekrardan nasıl yorumlanması gerektiği konusunu gündeme getirmiştir. Aslında bu durum, toplumsal değişimle birlikte nasları yorumlama konusunun zaruri olarak gündeme geldiğini göstermektedir. Fakihlerin çoğunluğu "*Hava kapalı olursa ay hesabını otuza tamamlayınız*"¹⁸⁷⁶ hadisini zahirine hamlederek bu hadisin "hesâb-ı hey'iyye" olarak ifade edilen astronomik verileri nefyettiği şeklinde yorumlamışlardır. Gerekçe olarak da eğer hesap ehlinin tespiti geçerli olmuş olsaydı "*Hava kapalı olursa ehl-i hesaba sorunuz*" şeklinde bir emir olacağını söylemişlerdir.¹⁸⁷⁷

Alimlerden bazıları da astronomik verilere müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Revâfız olarak ifade edilen şia mezhebi de astronomik verilerin geçerliliğini kabul etmişlerdir. Bu görüşe karşı Kâdî İyâz, "*Selef-i sâlihînin icmâi bunlar aleyhinde hüccettir*" derken, İbn Bezîze de "Bu mezheb batıldır. Şeriat yıldız ilmine meyletmeyi yasaklamıştır. Çünkü yıldız ilmi uydurma ve tahminden ibarettir. Ne kati bir ilim ne de zann-ı galip ifade eder. Bununla birlikte dinî bir meselede vakit tayinini bu hesaplara havale etmek, yıldız ilmi ehlinin azlığından dolayı din işlerini sıkıntıya sokar. Şarih İbn Battal ve başkaları da bunlara ilaveten şöyle derler: İslâm dini, ibadetleri en basit ve açık alametlere bağlamıştır. Bunun için Resûl-i Ekrem kameri ayları tarif ederken halkın en iptidai kısmının seviyesine inerek sağırların, dilsizlerin, Arapça bilmeyen ecnebilerin bile anlayabilecekleri şekilde elleriyle işaret eder."¹⁸⁷⁸

Kâmil Miras, bu şekilde önce astronomik verilerle tayinin geçerli olmadığını söyleyenlerin görüşüne yer verir. Bu görüşün değerlendirmesini yaparken de bunların; ilm-i nücumun kesinlik ve zann-ı galip ifade etmediği için sorun çıkaracağı merkezli düşündüklerini ifade ederek, "Bunların astronomik veriler hakkındaki şüphelerine bakılırsa, astronominin Abbasiler döneminde ne denli geliştiğinin ilim ehli arasında pek

¹⁸⁷⁵ Miras, V, 203.

¹⁸⁷⁶ Buhârî, Savm: 2.

¹⁸⁷⁷ Miras, V, 204.

¹⁸⁷⁸ Miras, V, 204.; Umdetül-Kâri, V, 199.

bilinmediğini gösteriyor. Dolayısıyla da bu gelişme bilinmediği içinde sorun çıkaracağı düşünülmüş”¹⁸⁷⁹ şeklinde değerlendirme yapar.

Kâmil Miras, bu sefer konuyu hicri 8. asırda Şâfiî mezhebine mensup olan Hâfız İbn Sübkî (ö. 771/1370) üzerinden, astronomik verileri kabul edenler bağlamında değerlendirmeye açar. İbn Sübkî, müneccim ve hesap ehlinin hesabıyla oruca başlamanın vücûbu hakkında müstakil bir eser kaleme alınca,¹⁸⁸⁰ zamanın alimleri arasında tartışma tekrardan alevlenmiştir. İbn Sübkî, hesap ehlinin verilerinin kesin ilim ifade ettiğini savunuyor ve Zerkeşî de ona destek vermiştir.¹⁸⁸¹

Kâmil Miras, İbn Sübkî’den “*Ayın otuzuncu günü ‘Hilâli gördüm’ diye şehâdet edilse de müvakkitler ve muhasipler ‘Hayır, bu gece ayın görülmesi hesapça mümkün değildir’ deseler ehl-i hesabın kavliyle amel olunur. Çünkü hesâbât-ı riyâziyye katidir; şehâdet zannîdir*” diyordu. Misal olarak zibettiğimiz bu mesele gibi daha birtakım meseleler Sübb tarafından dermeyân edilerek müvakkbtin hesabıyla amel edilmesi ciheti iltizam edilmiştir.” şeklinde nakil yaptıktan sonra İbn Sübkî’nin bu görüşünün zamanın Şâfiî alimleri tarafından tenkit edildiğini ifade ederek, İbn Dakikul’in “*Namaz hususunda hesap câiz değildir*” görüşüne yer verir.¹⁸⁸²

Kâmil Miras, son olarak şu değerlendirmeyle bu hadisin şerhini bitirmiştir:

“*Zaman geçtikçe ve kamerin vesair ecrâmin medar ve menâzili hakkındaki malûmat taammüm ettikçe muvakkitlerin hesâbâtı evkât-ı salâtiyyede düstûrül-amel olmaya başlamış, büyük camilerin yanı başında birer müvakkithâne kurulmuştur. Sene-i kameriyye aylanna ait gurrenâmeler tanzim edilmeye başlanmıştır. Yalnız hilâl-i ramazan ile hilâl-i Şevval yine rü’yet ile ispat olunagelmıştır. Müahharen Diyanet İşleri Reisliği’nin bir fetvası ve kanunu mahsus mûcibince¹⁸⁸³ ramazan ve bayram hilâllerinin, hesâb-ı fennî üzerine rasathane müdürüyetince tesbiti ve oradan verilecek malûmata göre amel olunması kararlaştırılmıştır. 1344 senesi Ramazanında rü’yet-i hilâl ile değil, hesâb-ı hey’î üzere oruç tutulmuştur.*”¹⁸⁸⁴

¹⁸⁷⁹ Miras, V, 203.

¹⁸⁸⁰ Takıyyüddin es-Sübkî, *el-‘Alemü’l-Menşûr fî İşbâti’s-Şühûr*, Kahire 1329.

¹⁸⁸¹ Miras, V, 204.

¹⁸⁸² Miras, V, 204.

¹⁸⁸³ Beynelmîlel takvimin kabulü hakkındaki kanun: 1. Türkiye Cumhuriyeti dahilinde resmî devlet takviminde târîh-i mebdde olarak beynelmîlel takvim mebddei kabul edilmiştir. 2. 1341 senesi Kânunuevvelinin 31. gününü takip eden (1926) senesi Kânûnusânîsinin birinci günüdür. 3. Hicrî ve kamerî takvim, öteden beri olduğu üzere ahvâl-i mahsûsada kullanılır. Hicrî kamerî ayların mebddeini rasathane resmen tesbit eder. 4. İşbu kanun neşri tarihinden muteberdir. 5. İşbu kanunun ahkâmını icraya İcra Vekilleti memurdur. 26 Kânûnuevvel 341 ve Cemâziyelâhir 344. (Miras, V, 205.)

¹⁸⁸⁴ Miras, V/205.

Görüleceği üzere Kâmil Miras, toplumsal değişime ve bu çerçevede meydana gelen tartışmalara yer vererek, bir mukayesede bulunmuştur. Bilimsel verilerin ilim ehli tarafından tam olarak bilinmediği için hadis yorumlarına yansımadağına işaret etmiştir. Ancak zaman içinde olgusal olarak, daha önce kabul edilmeyen verilerin uygulamaya geçtiğini göstermiştir.

3.4.3.8. Tıbbi İçerikli Hadislerin Yorumlanması

et-Tecrîdü's-Sarîh'te hastalık ve tıp ile ilgili hadisler farklı iki kitab başlığında ele alınmıştır. Sekizinci ciltte hastaların durumunu ve onlara yapılan tavsiyeleri ihtiva eden “Kitâbü'l-Merzâ” ile peşinden de “Kitâbü't-Tıb” gelecektir.

Bu iki bölümdeki hadisleri tercüme ve şerh eden Kâmil Miras, öncelikle giriş kısmında kavramsal tanımlama yapar. Marazı yani hastalığı “*vücudun tabii mecrasından çıkması ve tabiatın düzgün işlememesi keyfiyetidir*” şeklinde tarif ettikten sonra hastalık çeşitlerinin ve tedavi usullerinin de müşahade ve tecrübe ile geliştiğini ve zaman geçtikçe de tekâmül ettiğine dikkat çeker. Ayrıca Kâmil Miras, yine oluşabilecek yanlış anlamayı gidermek için de kullanılan “Hastalar ve Tedaviler” sözüyle de zamanımızda gelişen tıbbın kullandığı kavramlar olarak anlaşılmalıdır diyerek uyarıda bulunur.¹⁸⁸⁵

Kâmil Miras, “Kitâbü't-Tıb” başlığı altında ise tıbbı şu şekilde tarif etmiştir: “*Tıp, bir ilimdir ki insan vücudunun sıhhatini muhafaza için bedeninin sıhhî ve marazî ahvalinden bahseder. Bu tıbbın nazarî kısmıdır. Tıbbın amelî ve tatbiki kısmı vardır ki hekimlikten ve insanı gerek cismen gerek ruhen tedavi etmekten ibarettir.*”¹⁸⁸⁶

Tıbbın müşahade ve tecrübe ile geliştiğini bu sebeple, Rasûlullâh (s.a.s.) zamanındaki tıp ile bugünkü gelişmiş tıbbın kast edilmediğini ifade eden Kâmil Miras, “Tıbb-ı Nebî” ile ne anlaşılması gerektiğini şu şekilde ifade etmiştir:

*“Tıbb-ı Nebî ile işaret olunan tedavi üç kısımda hulâsa olunabilir; 1) Vahiy tarikiyle bilineni, 2) Arap göreneğinden alınan, 3) Kur'an ile şifa edilmek gibi teberrük murat olunan kısımlardır.”*¹⁸⁸⁷

Bu şekilde, bir nevi bu hadislerin hangi bağlamda anlaşılıp yorumlanması gerektiğine işaret eden Kâmil Miras, 1920. Hadiste geçen “Allah Teâlâ verdiği herhangi

¹⁸⁸⁵ Miras, VIII, 329.

¹⁸⁸⁶ Miras, VIII, 341.

¹⁸⁸⁷ Miras, VIII, 341.

bir derdin şifasını da verir”¹⁸⁸⁸ kısmını, en sade şekilde güncel Türkçede kullanılan “*Dert veren Allah, devasını da verir*” cümlesinde karşılık bulduğunu ifade etmiştir. Daha sonra da bazı sofuların “*Allah’ın müptelâ kıldığı her belâ ve musibete razı olmadıkça velâyet mertebesi tamam olmaz, binaenaleyh velî için tedavi caiz olmaz*” söylemine atıfta bulunarak, bunun doğru olmadığını ve bu hadise muhalif olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁸⁹

Kâmil Miras, bu hususta toplum içerisinde yaygın olan, “*birçok hastalar vardır ki tedavi oldukları halde iyi olmuyorlar*” şeklindeki bazı anlayış ve şüphelere de dikkat çekerek “*tedavi olunan hastanın iyi olmaması ya hastalığın hakiki tedavisi bilinmemesinden ya da hastalık teşhis olunamamasındandır.*” şeklinde izah ederek, hadise karşı zihinlerde oluşacak şüphe ve soru işaretlerini gidermeye çalışmıştır.¹⁸⁹⁰

1921. Hadiste “*Şifa üç şeye münhasırdır: Bal şerbeti içmek, hacamat aleti vurmak, ateşle dağlamak. Fakat ümmetimi (son bir ihtiyaç olmadıkça) ateşle dağlamaktan menederim*”¹⁸⁹¹ şeklinde şifa olan şeylerden bahsedilmektedir. Ancak hadisin zahirinde “key” yani ateşle dağlamanın hem şifa hem de yasaklandığı vurgulanmıştır. Kâmil Miras, zahiren oluşan bu çelişkiyi gidermek için dağlama kısmını tercüme ederken parantez içerisinde “son bir ihtiyaç olmadıkça” yani zorunlu olmadıkça şeklinde kayıtlandırarak zahiri çelişkiyi gidermeye çalıştığını ifade eder.¹⁸⁹²

Kâmil Miras ateşle dağlamak suretiyle tedavinin milletler tarihinde çok eskilere dayandığını ve Türk kültür tarihinde de önemli bir yere sahip olduğunu¹⁸⁹³ vurguladıktan sonra, balın şifa olma hususunda şüphe olmadığını ancak hangi hastalıklara iyi geleceğini de tıp ilminin verileriyle tıp alimlerinin bilebileceğinin altını çizer.¹⁸⁹⁴

Çörek otunun şifasından bahseden 1923. Hadis ise şu şekildedir:

¹⁸⁸⁸ Buhârî, Tıb: 1.

¹⁸⁸⁹ Miras, VIII, 342.

¹⁸⁹⁰ Miras, VIII, 342.

¹⁸⁹¹ Buhârî, Tıb: 3

¹⁸⁹² Miras, VIII, 342.

¹⁸⁹³ “Key ki “ateşle dağlamak suretiyle tedavi”den ibarettir. Kadim tababette milletler arasında tatbik olunmuştur. Büyük Türk hekimi Hârizmî Ebû’r-Reyhân el-Bîrûnî (ö. 430) Kitâbü’s-Saydele namındaki eczâ-i tıbbiyyeye dair bir eserinin mukaddimesinde zamanının tedavi usullerinden bahsederken “tedâvî bi’l-key” hakkında bir hayli malûmat veriyor. Bîrûnî Şark ve Garpça malûm olan eserlerini, Türk ve İslâm medeniyetinin yüksek hamilerinden olan Mes’ûd b. Mahmûd Sebük Tegin’in sarayı’nda ve onun namına yazdığından “tedâvî bi’l-key”in Türkler arasında da şayi olduğu anlaşılır.” (Miras, VIII, 342-343.)

¹⁸⁹⁴ Miras, VIII, 343.

“Âişe radiyallahu anhâdan rivâyete göre Âişe (hazretleri) Nebî sallallahu aleyhi vesellemin, ‘Şu kara tane (çörek otu) samdan başka (tıbben mücerreb olan) her hastalığa şifadır” dediğini işittim. Ben de “Sam nedir?” diye sordum. Resûl-i Ekrem, “Ölümdür” buyurdu.”¹⁸⁹⁵

Çörek otunun tıp alanında şifa olduğunda şüphe olmadığını vurgulayan Kâmil Miras, hadisi tercüme ederken, “her hastalığa şifadır” şeklinde genellik ifade eden kısmını “tıbben mücerreb olan” yani tıbben ispatlanmış hastalıklar şeklinde kayıtlandırmıştır. Bu hastalıkların da genel olarak rutubetten kaynaklı hastalıklar olduğunu belirttikten sonra “âm zikrolunup has murat olunarak mecazdır” demiştir.¹⁸⁹⁶

Salgın hastalıklardan bahseden 1927. ve 1928.Hadisler şu şekildedir:

“(İslâm’da) hastalığın (bizatihi) sirayeti yoktur, teşe’üm de yoktur, öğey ve baykuş (ötmesinin tesiri) de yoktur, safer (ayının hayır ve şerle alâmeti) de yoktur (bunlar Câhiliye hurafeleridir) fakat (ey mümin) cüzzamlıdan arslandan kaçır gibi kaç!”¹⁸⁹⁷

Kâmil Miras, bu hadisi yorumlarken öncelikle, cahiliye döneminde bulaşıcı hastalıkların ilahi tesir olmadan kendiliğinden bulaştığının zannedildiğini ifade ederek geçmişteki kültürel bağlama atıfta bulunmuş daha sonra da İslâm inancına göre, her şeyde gerçek müessirin Allah Teâlâ olduğunu vurgulayarak hadiste geçen “bulaşıcılık” yoktur ifadesini “bizatihi” yani Allah’tan bağımsız bir şekilde olmayacağı açıklamasıyla kayıtlandırmıştır. Nitekim hadisin sonunda geçen “Cüzzamlılardan kaçınız!” ifadesinin bu hakikati gösterdiğini belirterek, “pek açık bir surette sirayetin vücudu muhakkak olmakla beraber bu sirayeün ancak kazâ ve takdîr-i ilâhî ile vukua geldiği kabul olunur. Nasıl ki ateş yakar, fakat yakaran Allah’tır. Ateşe yakmak kudreüni Allah vermiştir. Dilediği zaman Allah o kudreti alır, ateş serin bir gülistan haline gelir.” şeklinde sonlandırır.¹⁸⁹⁸

“Yine Ebû Hüreyre radiyallahu anhtan şöyle dediği rivâyet olunmuştur: (Resûl-i Ekrem bundan önceki hadisi tebliğ buyurduğu mecliste, hazır bulunan) bir arâbî, “Yâ Resûlellah! (Hastalığın sirayeti yoktur! buyurdunuz. Eakat) benim geyikler gibi (düzgün sağlam) ve (temiz) kumluk (arazi)de yaşayan develerime ne dersiniz? Bu develerimin arasına (hariçten) uyuz deve (gelip) sokulunca develerimi uyuz

¹⁸⁹⁵ Buhârî, Tıb: 7

¹⁸⁹⁶ Miras, VIII, 343-344.

¹⁸⁹⁷ Buhârî, Tıb: 19.

¹⁸⁹⁸ Miras, VIII, 348.

ediyor!” di(ye ortaya bir şüphe bırak)tı. Resûl-i Ekrem, “Ya ilk uyuz deveye bu hastalığı kim sirayet ettirdi?” diye cevap verdi.”¹⁸⁹⁹

Diğer hadisin devamı olduğu belirtilen bu hadiste, konuyu anlamak için Rasûlullâh’a (s.a.s.) bu hususta kendi yaşamış olduğu bir olay üzerine, soru soran birine Rasûlullâh’ın (s.a.s.) “Ya ilk uyuz deveye bu hastalığı kim sirayet ettirdi?” mantıksal sorgulama içeren cevabına atıfta bulunulmuştur.¹⁹⁰⁰

Kâmil Miras özellikle tartışma konusu olan ve her zaman gündeme gelen sinekle ilgili hadisin açıklamasında, kendisi hiçbir yorum yapmadan sadece Hattbi’nin izahına atıfta bulunmakla yetinir.¹⁹⁰¹ İlgili hadis şu şekildedir:

“Sizden birinizin (su veya yemek) kabına sinek düştüğü zaman o kişi onun her tarafını batırsın, sonra çıkarıp atsın. Çünkü sineğin iki kanadının birisinde şifa vardır, öbürüsünde de hastalık vardır.”¹⁹⁰²

Görüldüğü üzere tıpla ilgili hadisleri yorumlayan Kâmil Miras, bu tür hadisleri tamamen tecrübeye ve gelişmeye dayalı olan tıbbi verileri referans alarak yorumlanması gerektiğini düşünüyor. Bunun için gerek tercümelerinde gerek açıklamalarında buna sık sık vurgu yapmıştır. Bu da Kâmil Miras’ın hadis yorumlama metoduna işaret eden bir kriter olarak görülebilir.

3.4.4. Hadislerin Değişen İktisadi Unsurlar Bağlamında Yorumlanması

İnsan, yaratılış itibarıyla; yeme, içme, giyinme ve barınma gibi zaruri ihtiyaçlara ve isteklere sahip olup, bunları gidermek için de malları ve hizmetleri kullanır. Bu istekler süreklilik arz ettiği için sınırsızdır ve tekrarlanırlar. Bunun içinde üretim ve tüketim döngüsü içerisinde bir süreç oluşur. Genel olarak bu süreç iktisadî faaliyetler olarak ifade edilir.¹⁹⁰³

İktisat kelime olarak; (قصد) fiilinden türemiş olup yolu düzleştirmek, kolay yol, adalet, ifradın zıddı, israf ve cimrilik arasında orta yol tutmak manasına gelir.¹⁹⁰⁴ Üretim

¹⁸⁹⁹ Buhârî, Tıb:25.

¹⁹⁰⁰ Yani ilk önce uyuz illetine tutulan devenin hastalığı sirayetle olmayıp Allah’ın takdiriyle vücuda geldiği şüphesizdir. Bunun gibi senin develerine sirayeti de Allah Teâlâ’nın takdiriyledir. (Miras, VIII, 349-350.)

¹⁹⁰¹ Miras, VII, 58.

¹⁹⁰² Buhârî, Tıb: 58.

¹⁹⁰³ Erdal M. Ünsal, *İktisada Giriş*, (5. Baskı), BB101 Yayınları, Ankara 2016, 5-6.

¹⁹⁰⁴ İbn Manzûr, 3642.

ilişkilerini inceleyen bir bilim olarak ekonomi; Aristoteles tarafından ileri sürülen, Yunanca ev ve yönetim anlamlarını içeren “*oikos*” sözcüğüyle yasa anlamına gelen “*nomos*” sözcüğünden oluşmuştur.¹⁹⁰⁵

Bununla birlikte iktisat bilimi; belli başlı meseleleri ve konuları kapsayan bir bilim olmasına rağmen, diğer bilimlerde olduğu gibi onun da tüm konularını içeren ve onu diğer bilim dallarından ayıran kısa bir tanımını yapmak zordur. Samuelson’un da belirttiği gibi, iktisat bilimi çok fazla konu içermekte ve hızla gelişmektedir. Bu sebeple, onu birkaç satırda doğru bir şekilde anlatmak zordur.¹⁹⁰⁶ Bunun sonucu olarak da bilim insanları iktisat ilmini farklı şekillerde tarif etmişlerdir.

Adam Smith, zenginliği ve nasıl elde edileceğini merkeze alarak ulusların zenginliği; Alfred Marshall, insanın normal hayatını idame ettirmek için gelir elde etmek ve tasarrufu; Arther c. Pigou, yüksek yaşam standartlarına ulaşmak için ekonomik refahı; Lionel Robbins, kısıtlı araçlarla insanın çeşitli ihtiyaç ve hedeflerine ulaşma arasındaki döngüyü; Samuelson ise, birey ve toplumun, alternatif yöntemleri kullanarak çeşitli malların üretimi için kısıtlı kaynakların kullanımı ve toplumda; bu malların şimdi ve gelecekte, çeşitli birey ve gruplar arasında tüketimi ve nasıl dağıtılacağı tercihlerini, inceleyen bir bilim olarak tanımlar.¹⁹⁰⁷

İktisat, bilim olarak yeni olmasına rağmen içerdiği konular ve ilgilendiği problemler bağlamında çok daha geçmişe dayanır. İnsanoğlu varoluşundan ve yeryüzünde bulunduğu berî; yeme, içme, giyinme, barınma vb. yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak, hayatını yönetmek için ekonomik sorunlara karşı karşıya kalmış ve bu sorunların üstesinden gelmek için de anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır.¹⁹⁰⁸

Diğer bütün ilimlerde olduğu gibi iktisadın da tarihî süreç içerisinde geçtiği bir süreç vardır. Bu süreçte, değişim döngüsü içerisinde, en fazla etkilenen alanlardan bir tanesi de iktisattır. Bu husustaki tarihsel süreç genel olarak değerlendirilecektir.

İktisadi fikirlerine ulaştığımız en eski uygarlıklardan biri de Yunan ve Roma uygarlıklarıdır. Özellikle Yunan uygarlığında, Eflatun ve Aristo gibi filozoflarla bilginlerin bazı ekonomik konuları ele aldıklarını ve tartıştıklarını görmekteyiz. Eflatun,

¹⁹⁰⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Ekonom, Sözlüğü*, (5. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul 1993,78.

¹⁹⁰⁶ Sa’d b. Hemdan el-Lihyani, *Mebadiu’l-İktisadi’l-İslâmi*, 2007, 3.

¹⁹⁰⁷ Lihyani, 4.

¹⁹⁰⁸ Lihyani, s. 5.

“Cumhuriyet” kitabında iş taksimini, mülkiyet ve para konusunu tartışır. Aynı şekilde öğrencisi Aristo’da; mülkiyet, değer, ihtikar, para, faiz ve fayda gibi bugünkü iktisat ilminin özünü oluşturan konulardan bahseder.¹⁹⁰⁹ Roma uygarlığında ise Yunan uygarlığındaki gibi olmasa da tarım tekniği ile para ve kazanç gibi iktisadî meseleler üzerinde görüşler beyan edilmiştir. Özellikle Roma’da ortaya çıkan hukukî düşünce, ekonomik düşünce üzerinde de etkili olmuştur. Ekonomi, insan iradesiyle ilişkili olmayıp, doğa yasalarına tabidir.¹⁹¹⁰

Feodal sistemin hâkim olduğu, miladi 5. asırdan 15. asra kadar devam eden orta çağda ziraat, sistemin ana unsuruydu. Bu dönemde, fikir ve eğitim üzerinde kilisenin hakimiyeti bulunmaktaydı. Düşünürlerin özel iktisadî analizler bulunmamakla birlikte kısmen de olsa iktisadî görüşler vardı. Bu dönemin önemli düşünürlerinden Aziz Thomas Aquinas, dağıtımda ve takasta adalet sorunlarını tartıştığı gibi mülkiyet ve faiz konusunda da görüş beyan eder. Bu dönemin belirgin diğer bir özelliği de iktisadî görüşlerin müstakil kitaplarda değil de felsefe, siyaset ve ahlak gibi konularla birlikte işlenmesidir. Ayrıca iktisadî konular sınırlı ve diğer araştırmaların altında incelenmiştir.¹⁹¹¹ Bu dönemin İslâm düşünürlerinden İbn Haldûn, tarihsel olaylarda doğal zorunluluk prensibini kabul ettiği için ekonomide de liberalizmi savunur ve devlet müdahalesini doğru görmez. Bununla birlikte memur maaşlarının azaltılmasının satın alma gücünü düşüreceğini söyleyerek satın alma kuramına öncülük eder.¹⁹¹²

Daha sonra ekonomik konuların araştırılması yönteminde sürekli gelişmeler yaşanmış ve bunların en belirginini, bu ekonomik konular ve sorunları diğer konulardan ayırma çabası olmuştur. Bu girişimler, iktisat biliminin bağımsızlığının habercisiydi.¹⁹¹³

Toplumsal değişimin her alanda hız kazandığı dönemlerde, değişim döngüsü kapsamında iktisadî gelişmeler de sürece uyumlu olarak şekillenir. Rönesansla birlikte değişen toplum yapısına uygun olarak ekonomi burjuva düzenine uygun bir düşünceyle ele alınmaya başlanmıştır. Birçok ilklerin olduğu bu dönemde Jean Calvin, ilk kez insan emeğini ekonomik bir değer olarak tezini ortaya koyar. Bunu da “tanrısal bir buyruk”

¹⁹⁰⁹ Bkz. M. Kutluğhan Savaş Ökte, “Antik Çağda İktisadi Düşünce”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (8), 2008, 37-62.

¹⁹¹⁰ Hançerlioğlu, 78.

¹⁹¹¹ Lihyani, s. 6-7.

¹⁹¹² Hançerlioğlu, 78

¹⁹¹³ Bkz. Sir W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, (2. Baskı), Longmans Green & Co., London 1892.

olarak ifade eder. Toplumsal değişimin bir yönüne zemin hazırlayan köleliğin kaldırılması teklifini Jean Bodin gündeme getirir. Diğer bir ilk de “ekonomik politik” teriminin, Antoine de Montchrestien tarafından kullanılarak “Ekonomik bağıllık siyasal bağıllık gerektirir” görüşü şekillenir. Ekonomi, bağımsız bir bilim olarak da 18. yüzyılda Napoli’de bir kürsüye kavuşur. Bu kürsünün başına da Profesör Genovesi getirilir.¹⁹¹⁴

Değişimin hızlanan ivmesiyle oluşan modern toplumun bir sonucu olarak oluşan çağdaş ekonomi, 18. yüzyılda liberal düşünceyle başlar. Dönemin düşüncesine uygun olarak bilimsel ekonomi, Adam Smith ve David Ricardo öncülüğünde başlar. Yine Marksçı ekonomi de bu iki bilim insanının temellendirdiği bilimsel alanda oluşur. Değişimin baş döndürücü bir şekilde görüldüğü bu dönemde farklı teoriler ve kavramlarla yeni ekonomi anlayışları oluşur. Marjinalci okulla bilimsellikten öznel alana kayan anamalcı ekonomi, daha sonra İngiliz economicisi Tohn Maynard Keynes’in oluşturduğu Keynesçilik anlayışıyla ekonomi, anamalcılık ekonomi bağlamında tekrardan gündeme gelir. Günümüzde ise ekonomi metafizik ve diyalektik olarak birbirine zıt iki alan üzerinde gelişir. Daha sonraki süreçte ekonomi sayılmayacak çoklukta başlıklar altında çeşitlenir.¹⁹¹⁵

Görüldüğü üzere iktisadın toplumsal değişimle paralellik arz etmesi, iktisada dinamik bir boyut katmıştır. Toplumsal değişimi etkileyen bileşenlerden birisinin de din olması, din-iktisat ilişkisinin değişim döngüsünde süreklilik arz etmiştir. Özellikle İslâm’ın kapsamlı bir değişim etkisiyle gelmesi bu ilişkiyi daha da önemli hale getirir. İslâm ekonomik alanda maddeci anlayış yerine sosyal adaleti temel alarak iktisadî anlayışını ortaya koyar.¹⁹¹⁶

İslâm, hayatı; itikad, ibadet, bir bütün olarak muamelat ve özellikle de iktisat yönüyle çok boyutlu olarak kuşatır. İslâm’ın hayatı bu şekilde kuşatıcılığı karakteristik özelliklerinden biridir. Çünkü İslâm; hayatın tüm taleplerini ve ihtiyaçlarını karşılamak, sosyal, iktisadî ve siyasî yaşamın her alanında medeniyet hedeflerini gerçekleştirmek için gelmiştir.¹⁹¹⁷ İslâm, iktisada dinî bir boyut katarak birtakım kurallara bağlamıştır. Bu

¹⁹¹⁴ Haçerlioğlu, 78-79.

¹⁹¹⁵ Haçerlioğlu, 79.

¹⁹¹⁶ Abdulazîz Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, (Çev.: Sabri Orman), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, 21.

¹⁹¹⁷ Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Tarîkî, *el-İktisadu’l-İslâmî*, Müessesetü’l-Cerisi li-Tevzi vel’İ’lam, Riyad 2009, 13.

kurallar insanların dünya ve ahiret menfaatlerini temel alarak adalet prensibine dayalı olarak belirlenmiştir.¹⁹¹⁸

İslâm iktisadının en temel karakteristik özelliği ölçüdür. Çünkü Allah her şeyi bir ölçüye göre yaratmıştır.¹⁹¹⁹ Adaletin sağlanabilmesi için bu ölçülere uymak esastır. Bu sebeple, “*Doğru terazi ile tartın*”¹⁹²⁰ âyeti bu hassasiyeti açık bir şekilde gösterir. Ayrıca bu hassasiyetin inceliği ise miskal, zerre¹⁹²¹ ve hardal tanesi¹⁹²² benzetmeleriyle daha da pekiştirilmiştir.

Bu çerçevede İslâm iktisadı; Kur’an ve sünnetten çıkarılan genel iktisadî kaideler bütünü, her asır ve ortamda iktisadın bu kaideler üzerine bina edilmesi ya da iktisadî faaliyetlerin İslâm iktisat politikalarına uygun bir şekilde tanzim edilmesidir. Bir diğer tarife göre; İslâm iktisadı, kaideleri fıkıhtan çıkarılmış yani kazanma, harcama ve iktisadî gelişme şekillerinin, fikhî hükümlere göre tanzim edilmesi şeklinde tarif edilir.¹⁹²³

İslâm iktisat kaideleri genel olarak, sabit ve değişken hükümler olarak ikiye ayrılır. Sabit hükümler, Kur’an ve sünnetle sabit olup zamana ve mekâna göre değişkenlik göstermeyen kesin hükümlerdir.¹⁹²⁴ Bunlar; genel ve esnek olup değişim ve dönüşüm içermeyen bir özelliğe sahiptir. Örnek olarak; faizin haram olması,¹⁹²⁵ alışverişin helal olması,¹⁹²⁶ miras bölüşümünde oranların belli olması¹⁹²⁷ ve haksız yere insanların malını yemenin haram olması¹⁹²⁸ gibi genel kaideler verilebilir. Değişken hükümler ise; sübut ve delalet açısından kesinlik ifade etmeyen içtihadı dayalı değişken hükümlerdir. Dayanağı şeri deliller olmasına rağmen zaman, mekân, maslahat ve müctehit gibi değişkenlere göre farklılık arz eder. Bu duruma örnek olarak; Hz. Ömer’in, müellefe-i

¹⁹¹⁸ İbn Kayyım, *İ’lamu’l-Muvakki’in ‘an Rabbi’l-Âlemîn*, Dâru İbn Cevzî, el-Memleketu’l-Arabiyye Es-Suudiyye 1423, I/194.

¹⁹¹⁹ Kamer: 54/49.

¹⁹²⁰ Şuarâ: 26/182.

¹⁹²¹ Nisa: 4/40.; Zilzal: 99/7-8.; Yunus: 10/61.; Sebe: 34/3.

¹⁹²² Sebe 34/22.; Enbiya 21/47.; Lokman: 31/16.

¹⁹²³ Tariki, 18.; el-Lihyani, 8.

¹⁹²⁴ Sabahattin Zaîm, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, İstanbul Sabahattin Zaîm Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014, 34.

¹⁹²⁵ Bakara: 2/188,275,276,278,279.; Ali İmran: 3/130.; Nisa: 4/29,30,31,161.

¹⁹²⁶ Bakara: 2/ 2275.

¹⁹²⁷ Nisa: 4/11,12,176.

¹⁹²⁸ Nisa: 4/29.

kulûba pay vermemesi ve fethedilen topraklara vergi uygulanması şartıyla sahibinde kalması verilebilir.¹⁹²⁹

İslâm iktisadının gelişim sürecine bakıldığında, İslâm'ın başlangıcından itibaren iktisat kurallarının oluştuğu görülür. Özellikle Rasûlullâh (s.a.s.) bizzat kendi uygulamalarıyla canlı örnek olarak bu iktisadî kuralları belirlemiş ve uygulamıştır. Bu uygulamalar dört halife dönemini de kapsayacak şekilde de devam etmiştir. İslâm'ın ilk yıllarında sosyo-ekonomik hayat; coğrafyanın fakir olmasından, hayvancılık, sınırlı ziraat ve dar çerçevede ticaretten oluşması, ayrıca dinî hassasiyetin üst seviyede olması sebebiyle toplumda; hile, sahtekarlık, adaletsizlik ve tekelcilik gibi iktisatla ilgili sorunlar bulunmadığından dolayı iktisat sınırlı bir özelliğe sahipti. Özellikle hicri 2. asır ve sonrasında genişleyen coğrafya ve ilişkilerin çeşitlenmesi sebebiyle oluşan toplumsal değişim, iktisat fıkhnının oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Dönemin alimleri, kendi zamanlarında ortaya çıkan meselelerle ilgili çözümler oluştururken usul ve esas bağlamında hükümler oluştururlar.¹⁹³⁰

İktisadi hayatın genişlemesi ve değişmesiyle birlikte; zekât, kefaretlar, akitler, muamelat, nafaka, mehir, miras ve diyet gibi konularda önemli problemler oluşmaya başladı. Bu sorunların İslâmî esaslara göre çözülmesi yönünde birçok çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları; İmam Malik'in "*el-Müdennevetu'l-Kubra*"sı, Serahsi'nin "*el-Mebcut*"u, İmam Şsfii'nin "*el-Ümm*"ü ve İbn Kudame'nin "*el-Müğni*"si şeklinde genel konuları ihtiva eden eserler olurken, bazıları da Ebu Yusuf'un "*el-Harac*"ı, Yahya b. Âdem el-Kureşi'nin "*el-Harac*"ı, Ebu Abid'in "*el-Emval*"ı, Şeybani'nin "*el-İktisab fi'r-Rizki'l-Mustetab*"ı, Yahya b. Ömer'in "*Ahkamı's-Suk*"u, Muhammed Habeşi el-Yemeni'nin "*el-Bereke fi Fadli's-Sa'yi ve'l-Hareke*"si ve İbni Teymiyye'nin "*el-Hisbe*"si gibi sadece iktisadî konuları işleyen eserlerdir.¹⁹³¹

İktisadi çalışmalar, toplumsal değişimin etkisiyle, hicri 4. asrın ortalarına kadar gelişme göstermiştir. Ancak bu dönemden sonra, taklit anlayışının yaygınlaşmasıyla birlikte Müslümanların birçok işiyle ilgili içtihat kapısı kapanmıştır. Bu sebeple, değişimin etkisiyle oluşan birçok önemli iktisadî problemin çözülmesinde geri

¹⁹²⁹ Tarıki, 19.; Dûrî, 36.

¹⁹³⁰ Tarıki, 22.

¹⁹³¹ Lihyani, 12. et-Tarıki, 22.

kalınmıştır. Bu durum İbn Teymiye ve öğrencisi İbn Kayyim gibileri dışında hâkim bir anlayış olmuştur.¹⁹³²

İçtihat kapısının kapatılması, günümüze kadar gelen iktisadî çalışmaların gelişmesine olumsuz etki yapmıştır. Çünkü insanların hayatında yeni oluşan iktisadî etkileşimler ve yöntemler oluşmuştur. İçtihat kapısının kapalı olduğunun kabul edilmesinden dolayı Müslümanlar, iktisadî problemlerin çözümünde şeri hükümler geliştirememişlerdir.¹⁹³³ Ancak değişim döngüsünün oluşturduğu zorunlulukla, Müslümanlar içinde bulundukları problemlerin farkına vararak çözüm için çalışmalara başladılar. Böylece iktisadî çalışmalar tekrardan öne çıkarak, oluşan problemler farklı açılardan ele alınmış ve çözümler üretilmiştir.¹⁹³⁴

İslâm iktisadının önemli unsurlarından biri olan zekât, mali bir ibadet olarak belli şartlarda farz kılınmıştı. Bu sebeple, gerek âyetlerde¹⁹³⁵ gerekse hadislerde olsun zekatla ilgili birçok düzenlemeler bulunur. Bu düzenlemeler toplumsal hayatta çok boyutlu etkileşimler oluşturmuş ve iktisadî hayatın şekillenmesinde önemli etkiler yapmıştır. Bir boyutuyla da İslâm iktisat anlayışının nasıl olduğu görüşünü ortaya koyan bir gösterge olmuştur.

Tecridi Sarihte “*Kitabu Zekât*” bölümü, Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Bu bölüm, 8 ciltlik basımda 4. cildin 686. Hadisle¹⁹³⁶ başlayıp şerhi en uzun olan konuların başında gelir. Kâmil Miras, öncelikle zekâtın sözlük anlamını “*nema ve ziyade*”, ıstılah anlamını ise “*havlini tamamlayan nisabdan bir parçasını fakire ve emsaline vermektir*” şeklinde verdikten sonra, farziyetine ve yegâne mali bir vecibe oluşunu vurgulayarak ilgili âyetlere¹⁹³⁷ atıfta bulunur. Ayrıca zekâtın “artma” manasına binaen, zekatını verenlerin mallarının umulmadık sebeplerle arttığının ve fakirin hakkı

¹⁹³² Tariki, 22.

¹⁹³³ Taha Cabir el-Alvani, *İslâm Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, (2. Baskı), (Çev.: Süleyman Gündüz), İnkılab Yayınları, İstanbul 2005, 118-120.

¹⁹³⁴ Alvani, 192.

¹⁹³⁵ Tevbe: 9/60.

¹⁹³⁶ *Nebî sallallahu aleyhi vesellem Muâz (b. Cebel) 'i Yemene (vali ve kadı) gönderirken şöyle buyurduğu İbn Abbas radiyallahu anhumâdan rivâyet edilmiştir: “Ey Muâz! Yemenliler 'i (ibtidâ) Allah 'tan başka ibadete lâyık bir Tanrı olmadığını ve benim de Allah 'ın peygamberi olduğumu bilmeye ve tanımaya davet et! Eğer bu iki şehâdeti kabul ederlerse bu defa onlara her gece ve gündüz üzerlerine beş vakit namaz farz kılındığını öğret. Eğer namazın vücûbunu (namaz kılarak) itiraf ederlerse, bu defa da onlara bildir ki, Allah, kendilerine mallarında zekât farz kılacaktır. Bu zekât, zenginlerinden alınır ve onların fakirlerine verilir.”* (Buhârî, Zekât: 1.)

¹⁹³⁷ Tevbe: 9/103.

olan zekâtı vermeyenlerin mallarında hesapta olmayan afetlerle er ya da geç heba olup gittiğinin tecrübeyle sabit olduğunu ifade eder.¹⁹³⁸

İslâm'ın beş temel esasından biri olan zekâtın¹⁹³⁹ farziyetinin; kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğunu ifade eden Kâmil Miras, bunlarla birlikte sosyal yardımlaşma özelliğinin de akli delillerinden biri olduğunu belirterek döneminin sosyal gerçekliği resmeden değerlendirmeler yapar. Uzun süren savaşlar sonucunda çok boyutlu bir değişimle şekillenen yeni toplumsal yapı birçok maddi ve manevi sorunlarla karşı karşıya kalmıştır. Allah tarafından sosyal bir yardım olarak tayin edilen zekâtın, özellikle toplumun en zayıf ve muhtaç olan “fertler” ile vatan müdafaası ve bağımsızlık için mücadele eden “cemiyete” verileceğini ifade eden Kâmil Miras; zekâtı, yaşanan iktisadî problemlere bir çözüm olarak sunmuştur. Ayrıca toplum bu sorunları yaşarken, vurdumduymaz bir şekilde varlık içerisinde olanlara; *“Yine böyle din ve vatan, şeref ve namus tehlikeye mâruz iken, milletin refahı ve memleketin selâmeti yüzünden kazanılan bir servetin hodbin bir zihniyetle üzerine kapanıp lâkayıt kalmayı aklâselim tecviz eder mi?”* diyerek sitemde bulunur.¹⁹⁴⁰ Bu sitem farklı şekillerde yorumlarına yansımaya devam eder. Özellikle Buhârî’de *“Zekât Vermeyenlerin Günah ve Azabı”* babı altında geçen 690. Hadisin¹⁹⁴¹ şerhinde, Tevbe sûresinin 34. ve 35. âyetlerine atıfta bulunurken âyet mealinde ilgili kısmı *“İşte bunlar sizin dinî ve millî yardımlardan esirgeyip de kasalarda canınız için sakladığınız paralarınızdır...”* şeklinde tercüme ederek yaşanan iktisadî sorunlara katkıda bulunmayanlara *“bu âyet-i kerîme zekât vermeyenlerin,*

¹⁹³⁸ Miras, IV, 286.

¹⁹³⁹ Buhârî, îmân: 2.

¹⁹⁴⁰ Miras, IV, 287.

¹⁹⁴¹ “Yine Ebû Hüreyre radiyallahu anhtan Nebî sallallahu aleyhi vesellem şöyle buyurdu dediği rivâyet edilmiştir: Sahibi tarafından zekât hakkı verilmeyen deve, (kıyamet gününde) besili ve en güçlü kuvvetli hali ile gelerek sahibine musallat olup tabanlarıyla onu çiğner. Zekâtı verilmeyen davar da gayet semiz ve kuvvetli hali ile gelerek sahibine musallat olup tırnaklarıyla onu çiğner, boynuzlarıyla da vurur. Resûl-i Ekrem (devam edip) buyurdu ki: Bu hayvanların haklarından birisi de su başında (sütlerinin) sağılması, (fakir ve ebnâ-i sebile tasadduk edilmesidir. Resûl-i Ekrem (yine devam edip) buyurdu ki: Sakın sizden hiçbiriniz kıyamet gününde omuzuna zekâtını vermediği koyununu yüklenip avaz avaz bağırarak ve “Yâ Muhammedi” diye (istimdat ede)rek (bana) gelmesin! Ben ona: Hükm-i İlâhîden senin için bir zerresini tahfife mâlik ve muktedir değilim. Sana (dünyada) hükm-i İlâhîyi tebliğ ettim diye cevap veririm. Yine sizden hiçbiriniz omuzunda zekâtını vermediği devesi yüklü bağıra, bağıra ve “Yâ Muhammedi” diye (istimdat ede)rek (bana) gelmesin!. Ben buna da: Hükm-i İlâhîden bir zerresini senin için tahfife mezon değilim. Sana (dünyada) hükm-i İlâhîyi tebliğ ettim diye cevap veririm. (Buhârî, Zekât: 3.

*muâvenet-i ictimâiyyeden kaçanların günahını beyan sadedinde nâzil olmuştur. Aman Allahım! Bu ne şiddetli azaptır ne elim istihzâdır? diyerek uyarı imasında bulunur.*¹⁹⁴²

Kâmil Miras, Ebû Saîd el-Hudri'den rivâyet edilen 692. Hadisin şerhinde zekâtın; ne zaman farz kılındığı, nisap miktarı, şeri zenginlik, para teorisi ve iktisadî hayattaki değişimin zekât konusuna etkisiyle ilgili birçok husus bu bölümde geniş olarak değerlendirmiştir. Biz, burada konuyu değişim döngüsü bağlamında ele almaya çalışacağız.

İlgili hadis şu şekildedir:

*“Ebû Saîd el-Hudri radiyallahu anhtan, Resûlullah sallallahu aleyhi vesellemin şöyle buyurdu dediği rivâyet edilmiştir: Beş ukıyyeden (yani 200 dirhem) az miktar(daki gümüş)te zekât yoktur. En aşağı üçer yaşında beş deveden aşağısında da zekât yoktur. 5 vesak miktarının mâdûnunda (ki hurma, üzüm ve hububatta) dahi zekât vâcip değildir.”*¹⁹⁴³

Zekât farz kılınmadan önce mali vazifenin çok daha ağır olduğunu ifade eden Kâmil Miras, Bakara sûresi 219. âyetinde: *“Aziz Peygamberim! Servet sahipleri mallanma ne miktannı infak ve tasadduk edeceklerini senden sorarlar. İhtiyaçtan fazlasını infak ediniz diye cevap ver!”*¹⁹⁴⁴ geçtiği üzere, *“zekât âyeti nâzil olana kadar bu âyet-i kerîmede haber verildiği üzere havâic-i zarûriyyeden fazlası tamamen tasadduk edilirdi ki, hakikaten çok güçtü. Zekât teşrî' buyurulduktan sonra bu yoldaki infak neshedildi.”* diyerek bu husustaki değişime dikkat çeker.

Zekât, mali bir ibadet olduğu için iktisatla ilgili birçok kavramla irtibatlıdır. Bu sebeple, zekât ibadetinin doğru bir şekilde ifa edilebilmesi için öncelikle bu kavramların doğru anlaşılmasına bağlıdır. Bu kavramlar, her dönem farklı isimler altında değişkenlik gösterdiği için bazı standartların oluşup bu standartlar bağlamında ölçülerin oluşması gerekir. Nitekim bu husustaki derin tartışmalar konunun ehemmiyetini açık bir şekilde göstermektedir.

¹⁹⁴² Miras, IV, 302.

¹⁹⁴³ Buhârî, Zekât: 4.

¹⁹⁴⁴ Bakara, 2/219.

3.4.4.1. İktisadi Hayatın Temel Aracı Olarak Para

Para, tarihî süreçte değişim döngüsünden en çok etkilenen araçlardan birisi olmuştur. İnsan tabiat ilişkisi ve insanların kendi arasındaki ilişkileri basitten karmaşıklığa doğru bir süreç izlemiştir.¹⁹⁴⁵ Demografik yapıdaki değişimle iktisadî hayattaki değişim paralellik arz eder. Bu sebeple, inanlar arasında alışveriş öncelikle takas yoluyla gerçekleşmiş, ancak bu uygulama işlevsel ve esnek olmadığı için süreç içerisinde daha hızlı bir mübadele sistemi ihtiyacı ve arayışını doğurmuş ve süreç sonunda da para ortaya çıkarmıştır.¹⁹⁴⁶

Çok fonksiyonlu bir özelliğe sahip olan para, tarihsel süreç içerisinde sadece mübadele aracı olmaktan ziyade aynı zamanda hem ödeme aracı hem hesap birimi hem de servet saklama aracı olarak kullanılmıştır.¹⁹⁴⁷ Bu özelliğinden dolayı para insanlık kültür tarihinde, günlük hayatta, değişik şekillerde varlığını hep korumuştur.

Miladi 6. yüzyılda Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde, madeni paralar iktisadî hayatın bir aracı olarak kullanılmaktaydı.¹⁹⁴⁸ Ticarî ilişkilerin bir sonucu olarak Arap tüccarları bu paraları kullanıyorlardı. Bununla birlikte özellikle zirai ürünlerde takas usulü de devam etmekteydi. Ancak Rasûlullâh (s.a.s.) para kullanımını teşvik ederek iktisadî hayata belli bir standart getirmek istemiştir. Gerek bireye gerekse topluma haksızlık olabilecek takas uygulamalarını yasaklanarak belli şartlara bağlanmıştır. Eğer böyle bir durum olacaksa öncelikle malın para karşılığında satılıp diğerinin parayla değerinde alınması tavsiye edilmiştir. Dolayısıyla para, Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından iktisadî hayatın temel aracı olarak kabul edilmiştir denebilir.¹⁹⁴⁹

Bu kavramların başında, dönemin iktisadî hayatında mübadele aracı olarak kullanılan “ukıyye”¹⁹⁵⁰ gelir. Bir ukıyye 40 dirhem olarak ifade edildiğine göre, altın ve

¹⁹⁴⁵ Bkz. Ahmed el-Haseni, *İslâm'da Para*, (Çev.: Adem Esen), İz Yayınları, İstanbul 1966.

¹⁹⁴⁶ Muhammed Akram Khan, *Hiz. Peygamber'in İktisadi Öğretileri*, (Çev.: Elif Beyza Demirtaş), İgiad Yayınları, İstanbul 2017, 187.

¹⁹⁴⁷ Max Weber, *General Economic History*, The Free Press, Glencoe, İnois, 1927, 179.; Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, 1.

¹⁹⁴⁸ El-Haseni, 59-61.

¹⁹⁴⁹ Khan, 188.

¹⁹⁵⁰ Ukıyye (وقية) lisân-i şeriatda 40 dirhemdir. 1 ubyyenin 40 dirhem olduğunda ehl-i hadîsin, fukahânın, eimme-i lügatin itüfakı vardır ve bu, ehl-i Hicâz'ın ubyyesidir. Rıtl gibi bazı mikyâlin Şâmîsi, İrâkîsi olduğu ve aralarında vezn itibarıyla fark bulunduğu gibi ukıyye de muhtelifür ve her yerin kendine mahsus bir ukıyyesi vardır. Bazı yerde 7 miskale, bazı yerde de 9 miskale bir ukıyye demişlerdir. Fakat her yerde nisaba mikyas olarak şer'an muteber olan ukıyye 40 dirhemdir. Vaktiyle memleketimizde de 1 ukıyye 400 dirhem itibar edilmiş ve bu isim lisanımızda terhîm edilerek okka denilmiştir. Okka

gümüŖte zekâtın ölçüsü bu kavram bağlamında oluŖtuđu için özellikle Ŗer'î ukıyyenin belirlenmesi önem arz etmiştir.¹⁹⁵¹ Bu sebeple Kâmil Miras, “*fakat dirhem nedir? zaman ve mekâna nisbetle vezni muhtelif olan dirhem in Asr-ı saâdet ve sadr-ı İslâm'daki vaziyeti nasıldır? Ŗimdi bu cihetleri izah edeceğiz.*”¹⁹⁵² diyerek dirhem bağlamında geniŖ bir Ŗekilde paranın İslâm iktisadındaki yerini analiz eder.

Kâmil Miras, dirhem in asıl itibarıyla Fârisîlerin para birimi olduğunu *Kamus Ŗârihine* ve Mütercim Âsim Molla'ya atfen belirttikten sonra, asr-ı saâdet'te ukıyye ve dirhem in bilindiğini çünkü; zekât, mehir gibi Ŗeri ölçülerin ve alışveriŖin bu parayla yapıldığını da Kâdî İyâz'ın dilinden naklettikten sonra, ancak piyasada kullanılan bu paralar; İslâm sikkesi olmayıp büyük ve küçük vezinde basılı olarak Fâris ve Rum paraları ile basılı olmayan Yemen ve Mağrib gümüş parçalarından oluŖtuđunu ifade eder.¹⁹⁵³

Değişim döngüsünün süreklilik arz etmesinden dolayı, dinî hükümlerin üzerine bina edildiği araçların mahiyet ve illet tespiti önem arz etmektedir. Bu sebeple, İslâm alimleri bu hususa büyük bir önem vererek, Rasûlullâh (s.a.s.) dönemindeki ölçülerin tespiti için ciddi çabalar harcamışlardır. İslâmî hükümlerin zaman ve mekân üstü olması bu çabayı zorunlu hale getirir. Çünkü değişimle birlikte ortaya çıkan yeni durumlar, farklı yorumlara sebep olarak içtihadî çeŖitlilik oluŖturmuŖtur. Tabi ki dinî hususlarda değişimin getirdiği yenilikler değerlendirilirken, rastgele bir tutum sergilenmekten ziyade Rasûlullâh (s.a.s.) zamanındaki durum tespiti yapılarak, yorumlar bu çerçevede yapılacağı için Kâmil Miras, İmam Nevevi'den alıntı yaparak: “*1 dirhem in 6 den, 10 dirhem in de 7 miskal olduğunda ve makâdîr-i Ŗer'iyyenin bu sûrede takdirinde asr-ı evvel ulemâsının icmâi vardır. Miskal ise ne Câhiliye zamanında ne de İslâm devrinde tagayyüre uğramıştır.*”¹⁹⁵⁴ diyerek durum tespiti yapar.

Konunun önemine binaen, Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde kullanılan ve dinî hükümlerde ölçü olarak alınan paranın tespiti hususunda Kâmil Miras, birçok alimden alıntı yapar. Bu alıntılar özellikle kullanılan paranın mahiyeti ve farklılığını tespiti

ubyeynin mürahhamı olduğuna göre ukıyye yerinde umumiyetle okka kelimesini istimal etmek bir lâzime-i edebiyeye ise de 40 dirhemden ibaret olan ukıyye-i Ŗefiyyede zihnin 400 dirhemden ibaret olan okkaya zâhib olması korkusuyla bu lâzime-i edebiyeyi icâb-ı Ŗer'iyyeye feda ederek bu kelimeyi aynen istimale devam edeceğiz. (Miras, IV, 309)

¹⁹⁵¹ Cengiz Kallek, “Ukıyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2022, XLII, 67-70.)

¹⁹⁵² Miras, IV, 309.

¹⁹⁵³ Miras, IV, 310.

¹⁹⁵⁴ Miras, IV, 310.

üzere'dir. Bunlardan birisi, Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm'ın (ö. 224/838)¹⁹⁵⁵ Kitâbü'l-Emvâl isimli eserinde yapılmış olan değerlendirmedir. Bu değerlendirmede, Arap yarımadasında kullanılan dirhemlerden büyük olanın 8, küçük olanın 4 "denk"¹⁹⁵⁶ vezninde olduğu ve İslâm geldiğinde Müslümanların zekatlarını bu iki para birimine göre verdikleri ifade edilirken daha sonra sikke basılırken 6 denk vezninde ve miskale endekslenerek basıldığı belirtilir. Çünkü miskal, insanlık tarihinin her devrinde değişmeyen ve belirli bir standart olarak iktisat tarihinin bir unsuru olarak varlığını korumuştur.¹⁹⁵⁷

Gelen rivâyetlerde, Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde üç farklı dirhem tedavülde olduğu görülmektedir. Bu durum Hz. Ömer'e kadar böyle devam etmektedir. Ancak bu üç farklı para birimi iktisadî hayatta bazı problemlere sebep olmuştur. Öyle ki bir ara Hz. Ömer haraç vergisini birinci sınıf dirhemden tahsil etmek isteyince, ashabı haraç bunun hafifletilmesini talep etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, bu problemi çözmek için bir divan oluşturdu. Bu divan farklı dirhemleri birleştirerek parada birliği sağlamak için üç farklı dinarın ortalamasını alarak "7 miskal vezninde 10 dirhem" ölçüsünü ortaya koymuşlardır. Bu ölçü fıkıh literatüründe "yedi miskal vezninde on dirhem" şeklinde meşhur bir fikhî kaide haline gelmiştir. Hz. Ömer zamanında değişen iktisadî hayattan dolayı oluşan bu problem "*tevîd-i nukûd*" denilen para birliğiyle çözülmeye çalışılmıştır. Bu duruma hiçbir sahabenin itirazı oluşmadığı için icmanın olduğu ifade edilir. Daha sonra da para bağlamında oluşan bütün fikhî hükümler bu ölçüye göre belirlenmiştir.¹⁹⁵⁸

¹⁹⁵⁵ Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm'ın (ö. 224/838), 154 (771) yılında Herat'ta doğduğu tahmin edilmektedir. Rum (Bizans) asıllı olan babası Ezd kabilesinden bir kişinin âzatlısıydı. Kûfe ve Basra'daki fıkıh, hadis, tefsir ve dil âlimlerinin derslerine devam etti. Sâmerâ'da bir müddet kaldıktan sonra Bağdat'a gitti ve Vali Sâbit b. Nasr b. Mâlik'in çocuklarına hocalık yaptı. Aynı zamanda İmam Şâfiî'den fıkıh okuyarak onunla ilmî tartışmalarda bulundu. Ahmed b. Hanbel'in sohbetlerine katıldı. Kur'an ilimleri ve kıraatle meşgul olurken lugat ve nahiv âlimlerinden de faydalandı. On sekiz yıl Tarsus kadılığı yaptı. 13 (828) yılında Yahyâ b. Maîn'le birlikte Mısır'a gitti. Ebû Ubeyd 224 yılı Muharrem ayında (Aralık 838) burada vefat etti. (Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 244-246.)

¹⁹⁵⁶ Denk ya da Danık: Dirhem altıda bir kadar ağırlık birimidir. Yunancadan Arapçaya geçmiş bir kelimedir. (Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hemavi, *El-Misbahu'l-Münir*, (2. Baskı), Abdülazim eş-Şenavi (Thk.), Daru'l-Mearif, Kahire 770 (h.), 201.; M. Necmüddin el-Kürdi, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fıkhi Hükümleri*, (Çev.: İbrahim Tüfekçi), Buruc Yayınları, İstanbul 1996, 50.)

¹⁹⁵⁷ Miras, IV, 311.

¹⁹⁵⁸ Miras, IV, 313.

Kâmil Miras, bu değerlendirmeleri verdikten sonra tembih adı altında İbnü'l-Hümâm'ın bu görüşe muhalif olarak yaptığı değerlendirmeye yer verir.¹⁹⁵⁹ İbnü'l-Hümâm, Rasûlullâh (s.a.s.) dönemindeki farklı kullanımlara atıfta bulunarak alternatifleri teke indirmenin doğru olmayacağını, çözüm olarak da Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde uygulanan en küçük dirhem ölçüsünün asgari sınır olarak belirlenmesi gerektiğini ifade ederek farklı tercihlerin serbestliğini savunur. Bu da Hz. Ömer zamanında belirlenen 7 miskal vezninde 10 dirhem değil de 5 miskal veznindeki 10 dirhem alt sınır olarak belirlenmesidir.¹⁹⁶⁰

Toplumsal değişimin bir sonucu olarak iktisadî hayatta oluşan diğer bir gereksinim ise para basımıdır. İlk İslâm parasının ne zaman basıldığı sorusuna cevap arayan Kamil Miras, İbn Sa'd ve Vâkıdî'den yapılan nakillerde; ilk İslâm parasının Abdülmelik b. Mervân tarafından hicri 75. yılda basıldığını ve Vâkıdî'nin, basılan bu paranın cahiliye dönemindeki miskalin ölçü alınarak, 10 dirhem 7 miskale eşit gelecek şekilde basıldığını ifade ettiğini belirtir.¹⁹⁶¹ Her ne kadar, eskiden İslâm parasının hurma çekirdeği şeklinde olduğu ve Hz. Ömer zamanında yuvarlak bir hale getirilerek üzerine kelime-i tevhit lafzının işlendiğine dair rivâyetler¹⁹⁶² olsa da, haddi zatında Hz. Ömer zamanında ki bu paralar hususi bir özelliğe sahip olup devletçe kullanılmış değildir.¹⁹⁶³

¹⁹⁵⁹ Tembih: Muhakkik İbnü'l-Hümâm'ın, 10 dirhem 7 miskale müsâvatı düsturu hakkında mühim bir mütalaasına şahit oluyoruz. İbnü'l-Hümâm diyor ki: Sarih olarak mâlûm olduğuna göre, devr-i Fârûkî'de kabul edilen bu vezindeki dirhem Asr-ı saâdet'te câri değildi. Nusûs-ı ehâdisten şüphesiz ve kati olarak müstefâd olan şudur ki, Resûl-i Ekrem zekâtı 200 dirhemde 5 dirhem gümüş hesabıyla takdir buyurmuştur. Zekât âmilleri vasıtasıyla da bu hesap üzere tahsil ettirmiştir. Fakat Asr-ı saâdet'te dirhem mütehâlif olduğuna ve bu suretle ukıyye de tehâlûf edeceğine göre, 200 dirhem nisab Asr-ı saâdet piyasasında tedavül eden muhtelif vezindeki paralardan hangisi ile zekât hesap ve eda edilecektir? Bu cihet bildirilmemiştir. Dirhem-i kebir ile hesap edilmesi şeran matlub ise, bundan az bir vezin ile ve 10 dirhem 7 miskale müsâvatı hesabı ile zekâtın takdiri câiz olmaz. Asgari dirhemle hesap edilmesi şeran matlub ise, Hazret-i Fârûk devrinin düsturu hesabîsi ve dirhem-i sagir ile mütehakkk olan vücûbun nehyini icap eder. Binaenaleyh en doğrusu nisâb-ı zekâtın dirhem-i sagir ile yani 5 miskal vezninde 10 dirhem hesabı ile takdir edilmesidir. Resûl-i Ekrem derâhim-i mütehâlifeden hiçbirisi ile takyid etmeyerek, "5 ukıyyenin mâdûnunda zekât vâcip değildir" buyurduğuna göre, dirhem-i sagir ile hesap edilen ukıyye de nassın dâire-i şümûlünde dahil bulunur. Bu cihetle Kâdîhan'ın nabettiği üzere bir kısım fukahânın belde halkı için kendi memleketlerinde câri olan dirhemleri muteberdir" suretindeki ictihadları, bence şu suretle takyid edilmelidir: "O beldelerin dirhemleri, Resûl-i Ekrem zamanının asgari dirhemi olan 5 miskal veznindeki 10 dirhemden noksan olmamak şartıyla" (Fethu'l-kadir, XI, 522).

¹⁹⁶⁰ Miras, IV, 314.

¹⁹⁶¹ Miras, IV, 316.

¹⁹⁶² Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), el-Makrîzî, *Resailü'l-Makrîzî*, Ramazan el-Bedri, Ahmed Mustafa Kasım (Thk.), Darü'l-Hadis, Kahire 1998, 160.

¹⁹⁶³ Miras, IV, 316.

Abdûlmelik zamanında basılan paranın iktisadî hayatta yaptığı değişime de dikkat çeken Kâmil Miras, bundan sonra yabancıların parasının kullanılmadığını ve bunları kullananlara da ağır cezalar getirildiğini ifade ederek¹⁹⁶⁴ ayrıca Müslümanların iktisadî hayatında önemli bir değişiklik yapan bu uygulamanın gerekçesi olarak da Abdûlmelik'in, Doğu Roma İmparatorluğu'na; baş tarafında unvan olarak (قل هو الله احد) “*De ki Allah tektir*” ve sonunda da tarih yerine Rasûlullâh'ın (s.a.s.) isminin yazıldığı resmi yazıyı gönderdiğinde, İmparator'un sinirlenerek bu uygulamanın terk edilmesini, bir kere daha böyle bir resmi yazı gönderilirse memleketinizde tedavülde olan paralarımızın üzerine, peygamberinizin ismini hoşunuza gitmeyecek şekilde yazarız diye tehdit emesini¹⁹⁶⁵ Makrîzî'den naklen verir.¹⁹⁶⁶ Bunun üzerine sinirlenen Abdûlmelik, hemen ilmi bir heyet oluşturur ve bu heyetin öncülüğünde İslâm parası basılarak tedavüle sokulurken diğer yabancı paralar tedavülden kaldırılır.¹⁹⁶⁷

Bu durum, iktisadî hayattaki değişimi etkileyen faktörlerin çok çeşitli olabileceğini açıkça gösterir. Psikolojik bir etkenin, toplumların hayatında büyük değişimler oluşturduğunu gösteren bir örnektir. Tarihte küçük bir kıvılcımla oluşan büyük değişim örnekleri çokça bulunmaktadır. Bu şekilde oluşan değişim döngüsü sürekli olarak yenilenmektedir.

3.4.4.2. Değişen İktisadi Hayat ve Standart Ölçülerin Önemi

Kâmil Miras, “Veznin Ehemmiyeti, Senceler ve Cam Dirhemler” başlığı altında değişen iktisadî hayatta, sürdürebilir ölçü olarak belli standartların belirlenmesinin önemi üzerinde durur. İslâm'ın başlangıcından itibaren standart ölçülerin belirlenmesi, korunması ve denetlenmesine büyük önem verildiğini ifade ederek, bu önemin İslâm'ın ilk parasının basıldığı Abdûlmelik zamanında da görüldüğünü belirtir.¹⁹⁶⁸ Bunun için de “senceler” denilen camdan üretilmiş, basılan dinar ve dirhemlerin; basım tarihini, ağırlık ölçülerini ve bazı durumlarda kimin tarafından basıldığını gösteren araçların¹⁹⁶⁹ yapıldığını vurgular.

¹⁹⁶⁴ Miras, IV, 317.

¹⁹⁶⁵ el-Makrîzî, 161.

¹⁹⁶⁶ Miras, IV, 319.

¹⁹⁶⁷ Miras, IV, 319.

¹⁹⁶⁸ Miras, IV, 334.

¹⁹⁶⁹ Hemavi, 291.

Daha sonra da Makrîzî'den alıntı yaparak bu standartların süreci hakkında daha geniş bilgiler veren Kâmil Miras, bu sencelerle İslâm parasının kontrol edildiğini ayrıca İslâm iktisat hayatında denetimin önceleri halifelerin yetkisinde olduğunu ancak Hârûnüreşîd döneminde bu yetkinin vezire devredildiğini, bunun sonucu olarak da sadece dinarlara önem verildiğini dolayısıyla dirhemlerde bozulma meydana geldiğini belirtir.¹⁹⁷⁰

Bu tespitler, iktisadî hayatta meydana gelen değişimler ve sonuçları hakkında önemli bilgiler verir. Değişim faktörleri artıp çeşitlendikçe, buna bağlı olarak problemler ve çözümlerde artmış ve çeşitlenmiştir. Özellikle iktisadî hayatta, bunun etki ve sonuçları daha hızlı bir şekilde görülür. Nitekim Kâmil Miras, Hârûnüreşîd zamanında dinara önem verilince daha önce 21 ayar olan dirhem 23 ½ oranına kadar çıktığını, benzer durumun Emeviler zamanında dirhemlerde görüldüğünü, dirhem ayar kalitesini göstermek için (بَح) “bah” şeklinde işaret konulduğunu, bu işaretin daha sonra “bah bah” şeklinde çifte olarak geldiğini ifade eder.¹⁹⁷¹ Bu uygulamalar, iktisadî hayattaki değişimlerin ihtiyaca binaen sürekli yeni çözümler ürettiğini gösteren verilerdir.

Bu hususta Kâmil Miras'ın Makrîzî'den naklettiği diğer bir örnekte dinarın vezninin korunduğu halde dirhem vezninin korunamamasıdır. Öyle ki dirhem değeri peyderpey 3 habbe kadar eksildiği, hicri 178. yılında bir kırat, 184 tarihinde 4 kırat ve 1.5 habbe kadar inmiştir.¹⁹⁷² Bu durum, dirhemlerin vezninin üçte bir derecesine kadar düştüğünü ve değiştiğini gösterdiğini ifade eden Kâmil Miras, mühim bir mesele olarak ifade ettiği dirhem ve dinar arasındaki kadim oranın bozulduğunu, Asr-ı saâdet ve Abbâsîler dönemi dahil 1 dinarın 10 dirhem oranında olduğunu ancak daha sonra dirhemlerin ayarında eksilmeler olduğunu belirterek Makrîzî'den aldığı şu örnekle ortaya koyar: Dirhemlerin ayarı o kadar düşmüş ki hicri 339 senesinde Mısır'da 1 dinar 34 dirhem şeklinde bir oran oluşmuştur. İktisadi hayattaki bu bozulma halka yansıyor huzursuzluk oluşturunca, hükümet sarraflara gümüş dağıtarak yeni dirhemler basmak zorunda kalmış ve eski dirhemleri tedavülden kaldırmış, elde bulunan dirhemlerde değiştirilmiştir.¹⁹⁷³ Mısır'ın zenginlik bakımından o dönem ki İslâm diyarında, bugünkü

¹⁹⁷⁰ Miras, IV, 335

¹⁹⁷¹ “بَح” (Bah): Bir şeyden razı olduğunda söylenen bir kelimedir. (Hemavi, 37.)

¹⁹⁷² Makrîzî, 163.

¹⁹⁷³ Makrîzî, 169.

İngiltere mesabesinde olduğunu ifade eden Kâmil Miras, altın mahzenine sahip olan bu belde böyleyse diğer İslâm diyarlarının durumunun bundan daha kötü olacağını belirterek Asr-ı saâdet döneminden uzaklaştıkça iktisadî hayatta gerçekleşen değişime işaret eder.¹⁹⁷⁴

3.4.4.3. Değişen Paraların Zekâtı

İnsanlık kültür tarihinde kullanılan farklı paralara değinen ve İslâm iktisadında meydana gelen değişim sürecini geniş bir şekilde ele alıp değerlendiren Kâmil Miras, değişen paralarda zekâtın nasıl olacağını da ele alarak, bu hususta mezheplerin farklı değerlendirmelerine yer verir. Daha önce dinarın ve dirhemin zekâtı hakkında değerlendirmelerine yer verdiğimiz Kâmil Miras, bu bölümde ise iktisadî hayatın değişmesiyle oluşan ihtiyaçların giderilmesi için icat edilen yeni paraların zekâtı hususundaki değerlendirmelerine yer verilecektir.

Kâmil Miras'ın değerlendirmelerinde; iktisadî hayattaki değişim, bu değişimin ortaya çıkardığı sorunlar, fakihlerin bu sorunları çözerken kullandıkları metotlar ve sonuçları gibi değişim döngüsünü sürekli hale getiren boyutlar görülecektir.

3.4.4.3.1. Felslerin Nisabı ve Zekâtı

İslâm iktisat hayatındaki değişimin bir sonucu olarak ortaya çıkan ilk para olan “felsler”in tanımına¹⁹⁷⁵ yer veren Kâmil Miras, öncelikle iktisadî hayatta önemli yeri olup uzun süre kullanılan altına ve gümüşe vurgu yapar. Daha sonra bu madenlerin azlığından dolayı değişen ve gelişen iktisadî hayatın ihtiyaçlarına karşılık veremediğinden, alışverişte oluşan küsuratlarına karşılanması için “mangır” kullanımının zorunlu hale geldiğine değinir. Ayrıca ilk toplumlarda küsurat için yumurta, ekmek parçası, boncuk şeylerin kullanıldığını Makrîzî'den nakleder.¹⁹⁷⁶ Bu durum, toplumların değişim sürecinde oluşan ihtiyaçlarını gidermek için sürekli olarak farklı araçlar kullanmak suretiyle çözümler ürettiğini de gösterir.

¹⁹⁷⁴ Miras, IV, 336.

¹⁹⁷⁵ Fels “fâ”nın fethi ve “lâm”ın sükûnu ile ve eski tabirine göre, pula ve mangıra denir. Altın ile gümüşten başka madenî para demektir. (İbrahim Artuk, “Fels” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XXII, 309-311.)

¹⁹⁷⁶ Miras, IV, 338.

Bu ihtiyaç, İslâm iktisat hayatındaki değişimde kendisini göstermiş ve Abdülmelik zamanında basılan İslâm dinar ve dirhemi için küsurat olarak kullanılan bakır, daha sonraları da ihtiyaca binaen kalay, demir gibi madenlerden yapılan paralara “fels” ismi verilmiştir. Bu felslerin altın ve gümüş gibi hakiki bir değeri olmayıp, itibari bir değere sahipti. Ya da insanlar kendi aralarında bir kıymet taktidir edip o şekilde kullanırlardı.¹⁹⁷⁷

Kâmil Miras, ehli rivâyetin nakilleri arasında felslerle ilgili bir bilginin olmamasını; Asr-ı saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu paralar kullanılmadığından bunlar hakkında bir hükmün oluşmadığı şeklinde yorumlarken, daha sonra felsler kullanılmaya başlanınca fakihler bu paralardan bahsetmeye, bunlar hakkında zekâtın nasıl olacağını tartışmaya ve içtihatlarda bulunmaya başladığını ifade eder. Bu tartışmaların özellikle; bu paralarda zekâtın olup olmayacağı, aynından mı yoksa kıymeti üzerinden mi gerçekleşeceği bağlamında gerçekleştiği belirtilir.¹⁹⁷⁸ Değişim ve içtihat ilişkisini ortaya koyan bir durum özellikle iktisadî hayatta çokça görülmektedir. Çünkü iktisat, hayatın en dinamik alanlarından birisidir. Bu sebeple, içtihada mahal olan en geniş husus iktisadî hayat olarak görülmektedir.

Değişimle birlikte meydana gelen yeni durumlarla ilgili hüküm inşa edilirken, fıkıh usulcülerin kullandığı metotların başında kıyas gelir. Kur'an'da ve sünnette hükümlerin üzerine inşa edildiği araçlar, kendi döneminin araçları olduğu için daha sonra oluşan araçlar değerlendirilirken kıyas delili işletilmiştir. Ancak her fakih bu delili aynı şekilde işletmediği için de farklı sonuçlara gidilmiştir.¹⁹⁷⁹ Konuyla ilgili olarak da Kâmil Miras:

“Piyasada tedavül eden bu paranın madeni hakkında nas olmadığı için kıyas tarikine gidilmiştir. Makusün aleyh olan nakdeyne yani altın ile gümüşe ait olan vücûbu zekât hükmü, bu iki madenin semen-i malî olmalarından dolayı mıdır? Yoksa aynından yani altın ve gümüşün zatî kıymetlerinden dolayı mıdır? Diğer bir tabir ile bu iki maden hakkındaki vücûb-ı zekât hükmü, bunların semen-i malî olmaları gibi bir vasf-ı ârizî ile muallel bir hükm-i şer'î midir ki, fülûs ile aralarında kıyâs-ı câri olabilsin, yoksa ta'lîlî bir hüküm değildir ki kıyas mümkün olmasın? Hilâfiyata ve mezâhib-i fikhiyyeye dair kitaplarda gördüğümüz muhtelif ictihadlar bu iki nokta etrafında toplanıyor.” diyerek mezheplerin farklı yaklaşımlarına yer verir.¹⁹⁸⁰

¹⁹⁷⁷ Miras, IV, 338.

¹⁹⁷⁸ Miras, IV, 338.

¹⁹⁷⁹ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2022, XXV, 528-538.

¹⁹⁸⁰ Miras, IV, 338.

Felslerin zekatıyla ilgili olarak Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin içtihatlarının müsbet ve açık olduğunu ifade eden Kâmil Miras, öncelikle Hanefi mezhebine mensup olan farklı alimlerden nakiller yaptıktan sonra özet olarak şöyle bir değerlendirme yapar:

“Hanefiler’e göre nakdeyn olarak ifade edilen altında ve gümüşte zekâtın vacip olma illeti, bu iki madenin fitri ya da örfi olarak devam edip gelen değerleriyle ilgili şeri bir hüküm olduğundan bu şekilde “semen” olarak tedavülde bulunup nemalanan ve ticarî fayda sağlayan fülûs, altın ve gümüşe kıyas edilerek zekâta tabi olur. Ayrıca fülûsun, değeri arttığından sahibi ister ticarete ister kendi ihtiyaçları, isterse de biriktirsin, altından ve gümüşten hiçbir farkları olmayacak şekilde zekâta tabi olur. İmam Şâfiî'nin içtihadı da benzer şekildedir.”¹⁹⁸¹

Mâlikiler'in felsler hakkındaki içtihadının farklı olduğunu ifade eden Kâmil Miras, *“Mâlikiler'in kavî-i râcihine göre, damgalı felslerde yani altın ile gümüşten başka rayiç olan herhangi madenî parada zekât vâcip değildir.”* dedikten sonra, onların en meşhur kitabı olan el-Müdevvene'den¹⁹⁸² *“200 dirhem gümüş kıymetinde yıllanmış fülûse mâlik olan kimseye zekât yoktur. Meğer b, o fülûs, tedavülde bulunup da ticaret metâi gibi takvim edile!”* alıntısını yapar.¹⁹⁸³

Bu görüş, genel olarak mezhep içinde ifade edilenin aksine yorumlanmış ve asıl maksadın: *“Fülûs gerek ticaret metâi olsun gerek rayiç semen olarak ticaret hayatında kullanılsın. Her iki halde urûz gibi takvim edilerek nisab ve zekân tayin ve ihraç edilir. Eğer ticarete kullanılmayarak sahibi kendi havâici için istimal veyahut iddihâr ederse, kavî-i meşhûra göre ne aynından ne de kıymeti üzerinden zekât lâzım gelir”* demek olduğu şeklinde yorumlandığını ifade eden Kâmil Miras, Maliki fakihlerin ticarete kullanılan felslerde zekâtın gerekli olduğunu kabul ederek mezhebin meşhur olan

¹⁹⁸¹ Miras, IV, 340.

¹⁹⁸² el-Müdevvene, Ebû Abdullah Abdurrahman b. Kasım el-Mâlikî'nindir. Mâlikî mezâhibine dair yazılan ilk eserlerden birisi olup en meşhur ve muteberidir. el-Müdevvene'nin müellif-i muhteremi İbn Kasım, İmam Mâlik'in ehass-ı ashabından âlim ve zâhid bir zat idi. İmam Mâlik'ten ilim aldıktan sonra Mısır'da Mâlikî mezhebini neşr-ü tedvine sa'y ederek el-Müdevvene'yi yazmıştır. 191 tarihinde Mısır'da vefat etmiştir. Bu kıymetli Mâlikî kitabı üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Kâdî Ebû'l-Fadi lyâz'ın da et-Tenbîhâtı vardır ki, bu et-Tenbîhât üzerine de tehzîpler, talikler yazılmış, ihtisar da edilmiştir (Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an Esma-i'l-Kütübi ve'l-Fünun*, Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (Thk.), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y., II, 1644.)

¹⁹⁸³ Miras, IV, 340.

görüşünü ve menfi içtihadını te'vil ile meşgul oldukları şeklinde olumsuz bir imayla değerlendirmiştir.¹⁹⁸⁴

Görüldüğü üzere iktisadî hayattaki değişimin ve oluşan yeni araçların mezhepler arasında farklı yorumlarını değerlendiren Kâmil Miras, ağırlıklı olarak Hanefi ve Maliki mezheplerinin görüşlerine yer vermiş. Maliki mezhebinin görüşünü imalı olarak eleştirerek tercihinin Hanefi mezhebinin görüşü olduğunu göstermiştir.

3.4.4.3.2. Evrak-ı Nakdiyyenin Zekâtı

İcadı ve kullanımı itibariyle paralar arasında en son ve nispeten de en yeni olarak ifade ettiği “varaka-i nakdiyyenin” kullanımının milâdî 13. yüzyıla kadar dayandığını belirten Kâmil Miras özetle: “İktisadi hayatta önemli bir yer tutan kâğıt paralar ilk etapta Çin’de ortaya çıkmıştır. Çinliler, siyah dut ve böğürtlen yapraklarından elde ettikleri kağıtlardan para yapıp kullanmışlardır. Daha sonra İran ve Avrupalılar bu parayı kullanmaya başladılar. Zamanımızda ise ister medeni ister bedevî olsun dünyanın her tarafında, altından ve gümüşten ziyade bu kâğıt paraların tedavülü umumi bir örf olmuştur.” genel seyrinden bu şekilde bahsettikten sonra, zekatlarıyla ilgili olarak da şunları ifade eder: “Bu kâğıt paranın çokça kullanılıp, alışverişte mübadele aracı olarak altının ve gümüşün yerini tutmasıyla beraber servet biriktirme aracı olmasından dolayı da zekatının verilmesi gerekli olmuştur. Çünkü fakirin hakkı olan zekâtın mahrum etmemek, hikmetin gereği ve adaletle hükmetmenin göstergesidir. Bir de kâğıt paradan zekât alınmasının kabul edilmesi, hasis ruhlu zenginlerin mallarını kâğıt paraya çevirerek zekâtın kaçmak yolu kapatılmış olur. Bunlar, kâğıt parada zekâtın olmasının akli delilleridir.”¹⁹⁸⁵

İktisadi hayattaki değişimin bir sonucu olarak kâğıt paranın icat edilmesi, fikhî konumunun belirlenmesi için yeni değerlendirmelerin yapılmasını zorunlu hale getirmiştir.¹⁹⁸⁶ Kâmil Miras’ın yukarıda vurguladığı şekilliyle, değişimle birlikte oluşan yeni araçların fikhî konumu belirlenirken, illet ve hikmetten bağımsız olarak sadece lafzi bir yorum yapıldığında, hukukî bir boşluğun oluşabileceği ve hile-i şeriye mantığıyla

¹⁹⁸⁴ Miras, IV, 341.

¹⁹⁸⁵ Miras, IV, 341.

¹⁹⁸⁶ Bkz. Nikolaus A. Siegfried, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Kâğıt Para Kavramı”, (Çev.: Muhammed Tayyib Kılıç), *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 2011, 271-294.

hareket edenlerin fakirleri zekât hakkından mahrum etme gibi riskin olabileceğini ifade eder.¹⁹⁸⁷

Kâmil Miras, kâğıt paraların güncel dilimizde İngilizce adıyla “banknot” şeklinde yaygın kullanıldığını ifade ederek literatürdeki tanımına, Şemseddin Sâmî Bey’in *Kâmus-ı Türkî’sine* atıfta bulunarak: “İngilizce banka kâimesi, her memlekette millî bankasının akçe makamında tedavül etmek üzere çıkardığı muhtelif miktar ve kıymetli kâime-i nakdiyye” diye tarif ediyor¹⁹⁸⁸ yer verdikten sonra da kâğıt paraların zekatını belirlerken nasıl bir yol tutulacağını gündeme getirdiği şu sorularla çıkarımlara gider: “Şimdi varaka-i nakdiyye, kâime-i nakdiyye, banknot dediğimiz bu kâğıt paralar fels hükmünde sayarak zekâta tâbidir, diyecek miyiz? Bunun da vaz’î ve itibarî olan kıymetini, hilkî ve hakiki kıymet yerine kabul edecek miyiz? Altın ile gümüş zekâtının vücûbu, bir hükm-i muallel veyahut gayri muallel olduğuna göre mevki-i tedavüldeki felsler hakkında câri olduğunu yukarıda gördüğümüz ihtilâfın, bu varaka-i nakdiyye hakkında da tamamıyla câri olduğuna hükmedebilecek miyiz? Bunun da bir semen-i râyic olduğuna bakarak, ticaret metânının takvîmi hakkında yakında göreceğimiz kıymet nehcine bunu da ilhak ve sevk edebilecek miyiz? Yoksa varaka-i nakdiyye fels hükmünde değildir, diyerek ve bu tevâlî eden istifhamlara toptan menfî bir cevap vererek, “Varaka-i nakdiyyede zekât yoktur” mu diyeceğiz?”¹⁹⁸⁹

Kâmil Miras, yeni çıkan kâğıt paraların fikhî konumunu belirlemeye çalışırken, yukarıda sorduğu sorulardan anlaşılacağı üzere daha önce fikhî konumu belirlenmiş, “nakdeyn” olarak ifade edilen altın ve gümüş ile yine bunlara kıyas edilerek hükmü belirlenen “felsler” üzerinden bir kıyasta bulunur. Bu kıyası yaparken de ilk olarak kâğıt para ile felslerin ana maddesine vurgu yapar. Birisi kâğıttan diğeri de madenden olduğu için bunları aynı hükme tabi tutmak imkânsız gibi görünüyor diyerek daha önce, felsler maden olduğu için yine maden olan altına ve gümüşe dahil edilerek zekâtları belirlenmiş olabilir şeklinde düşünülebileceğini ancak para kâğıt olduğu için bunlara kıyas edilemeyeceğini zannedenlerin olabileceğini belirten Kâmil Miras, bu farkın kıymet üzerinde hiçbir etkisi yoktur diyerek, kıymet üzerinden bir illet bağı oluşturur. Kıymetin kaynağını da: “Çünkü nakdin rayîç kıymetini, milletin irâde-i umûmiyyesi vazeder ve

¹⁹⁸⁷ Miras, IV, 342.

¹⁹⁸⁸ Şemseddin Samî, *Kamusu Türkî*, Derseadet Yayınları, İstanbul 1317 (h.), I/277.; Miras, IV, 341.

¹⁹⁸⁹ Miras, IV, 341-342.

*teamül ile muteber olur. Tedavülü de irâde-i umûmiyyenin tecellisidir. Zamanımızda dünyanın her tarafında câri olan İktisadî örf budur. Binaenaleyh bugün nakit olmakta az olsun, çok olsun zatî kıymetin hiç tesiri yoktur.” şeklinde açıklar.*¹⁹⁹⁰

3.4.4.3.3. Tağşişe Uğrayan Paranın Zekâtı

Toplumsal değişimin bir sonucu da ahlakî yozlaşmayla başlayan aldatmanın yayımlaşması ve iktisadî hayata yansımalarıdır. Bu duruma en açık örneklerden birisi de madeni paranın muhteviyatında bulunan altın ve gümüş miktarının azaltılması olan parada tağşiştir.¹⁹⁹¹

Kâmil Miras, tağşişe uğramış paranın zekâtı konusunu değerlendirirken, öncelikle “*Kim ki bize hile ve hıyanet ederse o bizden değildir*”¹⁹⁹² hadisine atıfta bulunarak, Asr-ı saâdet’te ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde paranın ayarını bozarak, parya hıyanet edilmediğine dikkat çektikten sonra Makrîzî’den naklen, parada ilk tağşişin hicri 64 yılında Ubeydullah b. Ziyâd tarafından Basra’dan kaçarken gerçekleştiği, benzer uygulamaların Muâviye zamanında da görüldüğünü ancak hicri 3. asırda yaygınlaştığını ifade eder.¹⁹⁹³

Paradaki bu değişim, doğal olarak İslâm hukukçuları tarafından değerlendirilmiş, acaba tağşiş edilen paraların zekât ve nisabı bu paraların ihtiva ettikleri değerli madenin miktarı mı, yoksa piyasada rayiç olan değeri mi? dikkate alınacak şekilde tartışıldığını ve farklı sonuçlara gidildiğini ifade eden Kâmil Miras, bu tartışmalarda tağşişin niteliğine göre ve farklı fikhî saiklerle yapıldığını ortaya koyar.¹⁹⁹⁴

3.4.4.3.4. Nisapta ve Zekâtta Paranın Adet Kıymeti Yöntemini Kullanma

İktisadi hayattaki mali araçların değişimi zekât konusunu doğrudan etkilemiş ve her değişimde konunun fikhî boyutu değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerde ilk olarak, İslâm’ın ilk dönemlerinde referans alınan ölçüler gündeme gelir. Bu hususta da Kâmil

¹⁹⁹⁰ Miras, IV, 343.

¹⁹⁹¹ Muhammad Umer Chapra, *İslâm İktisadında Ahlak ve Adalet*, (Çev.: Mehmet Saraç), İSİFAM Yayınları, İstanbul 2018, 12.

¹⁹⁹² Müslim, İmân: 164.

¹⁹⁹³ Miras IV, 357.

¹⁹⁹⁴ Miras, IV, 357.

Miras, öncelikle İslâm'ın ilk dönemindeki referans değerlere atıfta bulunarak Hz. Ömer zamanında standart haline getirilen “vezn-i seb'a” olarak ifade edilen 7 miskal ölçülerine göre basılan paraların zekatının hem vücûbu hem de edasının sayıyla hesap edilip verildiğini, 200 dirhemden 5 adedinin ayrılıp kolay bir şekilde verildiğini ifade eder.¹⁹⁹⁵

Süreç içerisinde vezinlerin ve paraların birçok değişime uğramasına rağmen gerek Abbâsîler gerekse diğer İslâmî bölgelerde “vezn-i seb'a”nın referans olarak kullanılmaya devam edildiğini ifade eden Kâmil Miras, Özellikle hicri 8. ve 9. asırda küçük çapta da olsa düşüşlerin olmasına rağmen bu referans değerlerin devam ettiğini, önemli olanın kırkta bir'den aşağı düşmemesi şartıyla adetle hesaplanıp verilmesi olduğunu, hatta bu uygulamanın Osmanlı'da Fatih dönemine kadar sürdüğünü belirtir.¹⁹⁹⁶

Ancak iktisadî hayatta ki değişimden dolayı, her zamanın ve mekânın dirhemi bu standart ölçüye uymadığı gibi bu ölçünün üçte birine kadar düşen oranlarda görüldüğü gibi Fatih devrinde sonra Osmanlı akçelerin 4 tanesi 1 dirheme kadar düştüğünü hatta Sultan Mahmud zamanında akçe bırakılıp 6 dirhem vezninde gümüş paralar basıldığına işaret eden Kamil Miras, bu durumda zekatın adede göre değil de vezne göre belirlenip verildiğini, ayrıca son zamanlarda yazılan fıkıh kitaplarında değişen ölçülere göre hesaplar yapıldığını ve bu uygulamanın bugünde devam ettiğine işaret eder.¹⁹⁹⁷

İslâm'ın beş temel esasından birisi olan zekâtın; farklı ölçü birimleri ve piyasa değerleri, “vezn-i seb'a”nın altında ya da üstünde oluşan referans değerler ve paraların taşışığı gibi değişen iktisadî şartlar ve araçlar bağlamında, hesaplanıp ifa edilmesinin birtakım zorluklarla sebep olduğuna dikkat çeken Kamil Miras, çözüm olarak; her memleketin birbirinden farklı olsa da kendi yerel ölçüleri bağlamında 200 adette 5 tanenin verilmesi şeklinde sayıyla hesap edilerek verilmesi gibi yeni bir içtihadın oluştuğunu belirttikten sonra özellikle paranın taşışığıyla oluşan problemlerin çözümünün kolay olmadığını; *“Bu mağşûş altın ve gümüşü kim tasfiye edecekti? ve bu galebeyi kim tayin edebilecekti? gibi sorularla ortaya koyup, “gerçi bunu, mağşûş esmânın piyasadaki revacı ve daha açık bir tabirle her memleketin kendi örfü ve teâmülü tayin edecekti.”*

¹⁹⁹⁵ Miras, IV, 359.

¹⁹⁹⁶ Miras, IV, 360.

¹⁹⁹⁷ Miras, IV, 360.

şeklinde klasik cevaba yer verse de değişim döngüsün oluşturduğu bu problemin köklü bir çözüme ihtiyaç duyduğunu ifade eder.¹⁹⁹⁸

Kâmil Miras, bu hususta değişim ve içtihat ilişkisini ortaya koyan bir örneğe yer verir. Bu örnek, İmam Ebû Yûsuf'un öğrencilerinden olan Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî'nin *"Artık nisab ve zekâtta vezne değil, adede itibar edilmelidir"* şeklindeki fetvasıdır. Yani bir şehirde tedavülde olan dirhem ve dirhemden ziyade, ayarı ve diğer herhangi bir özelliği nasıl olursa olsun, 200 dirhemde 5 adet zekât lazım olacağı içtihadıdır.¹⁹⁹⁹

Merîsî'nin bu içtihadını, *"bu hususta ilk yükselen ses"*, *"bu içtihadı ile Merîsî icmâdan örfe intikal demek olan çok mühim bir inkılâb-ı fikhî"* ve *"hastalığın ve zaruretin tam mihrakına parmak basan"* ve sadâ-yı içtihad olarak ifade eden Kâmil Miras, bu içtihadın çok ses getirdiğini ve ilim aleminde kasırga etkisi yaparak; *"hark-ı icmâ"* olarak ifade edilen icmaya muhalefet, ilmi bir sistemi bozmak ve icmanın zevali olarak eleştirildiğini ayrıca fetva sahibi Merîsî'nin; i'tizâl eden ve felsefeyle ilgilenen bir bidatçi olarak itham edildiğini hatta bu işin tekfire kadar götürüldüğünü, son olarak da İmam Ebû Yûsuf'un kendisinden yüz çevirdiği iddia edilmişse de bunların hiç birisinin doğru olmadığını belirterek Merîsî'nin biyografisine²⁰⁰⁰ atıfta bulunur. Ayrıca Merîsî'nin, bu içtihadının hocası Ebû Yûsuf'un *"nusûsun örf ile muallel ve müevvel olduğuna dair kabul ettiği bir aslına"*²⁰⁰¹ bina ettiğine yer verir.

Kâmil Miras, iktisadî hayatın değişimiyle birlikte ilim ehline çözüm baskısının oluştuğunu, bunun bir sonucu olarak da alışlagelen genel fetva anlayışına muhalif olarak algılanan ve kendi zamanında sert tepkilerle karşılanan Merîsî'nin bu fetvasının daha sonraları yaygınlaştığını hatta süratli bir şekilde dört mezhep alimleri tarafından da kabul gördüğünü örnekleriyle anlatır.²⁰⁰²

¹⁹⁹⁸ Miras, IV, 360.

¹⁹⁹⁹ Miras, IV, 361.

²⁰⁰⁰ "Merîsî zâhid, müttaki bir zat idi. İmam Ebû Hanîfe'nin bile zamanına yetişmiş ve halka-i irfânından feyzyâb olmuş, gayetde zekî, İlmî cesareti ve ictihadî garabeti ile meşhur bir âlim, bir fakih, bir imam idi. İmam Ebû Yûsuf'tan pek çok rivâyâa ve tasnifâu vardır." (Miras, IV, 361.)

²⁰⁰¹ "İmam Ebû Yûsuf'a göre nas, örf muâriz görüldüğünde ve nas, örf ve teâmüle göre şerefvârit olduğundan nas, örf ile ta'lîl ve te'vil olunurdu. Altın ile gümüşün veznî olmaları da yukarıda tafsîl ve izah ettiğimiz veçhile Câhiliye devrinden intikal edip taraf-ı Peygamberî'den takrir buyurulan ve Asr-ı saâdet'te bu suretle câri olan örf ü âdete müstenit idi." (Miras, IV, 373.)

²⁰⁰² Miras, IV, 361-362.

3.4.4.3.5. Nisab ve Zenginliğin Ölçüsü

Zekâtın farz oluş nedeni sahip olunan maldır.²⁰⁰³ Çünkü Allah Teâlâ: "*Onların mallarından sadaka (zekât) al ...*"²⁰⁰⁴ şeklinde buyurarak zekâtın nedeni olarak mal ifade edilmiştir. Ancak bu mal sahibinin zenginliğine bağlı olarak bir nedendir.²⁰⁰⁵ Çünkü Hz.Peygamber (s.a.v.): "*Onlara, Allah'ın kendilerine, zenginlerinden alınıp fakirlerine verilecek bir sadaka (zekat) farz kıldığını öğret.*" diye buyurur. Zenginlik ancak din sahibinin belirlemiş olduğu nisap olarak belirli bir malla gerçekleşir.²⁰⁰⁶

Kâmil Miras, öncelikle daha sonraki dönemlerde iktisadî hayatta temel referans olarak alınacak Rasûlullâh (s.a.s.) dönemine ait standartların belirlenmesi noktasında nisap miktarıyla ilgili bu hadis ve diğer rivâyetlere atıfta bulunarak Asr-ı saâdet'te tedavülde olan semen ile ticarî malların, nukud ile eşya gibi iktisadî araçların karşılıklı durumlarını ve zekâtın vacip olma sebebi olan şeri zenginliğin ölçüsünü ortaya koyar.²⁰⁰⁷

Bu zenginlik ölçüsü gümüş nisabında 200 dirhem ve altın nisabında 20 miskal olarak Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle o dönemde 1 miskal altın 10 dirhem gümüşe eşdeğerdi. Paralardaki nisap standartları böyleyken, iktisadî hayatın diğer bir önemli bileşeni olan hayvanlarda ise; koyunda kırk, sığırdı otuz, deveye beş adet zenginlik ve zekât için birer nisap olarak tayin edilmiştir. Belirlenen bu iki grup standartları hem kendi aralarında hem de karşılıklı değerlendirildiğinde kıymetçe eşit bir değere sahip olurdu.²⁰⁰⁸ Nisaplarda değerler dikkate alındığından mesela; bir koyun, 5 dirhem ya da yarım miskal altın değerindeyken iki yaşına basan bir devenin değeri de 40 dirhem ya da 4 miskal altın değerindeydi. O halde beş deveye zekâtın farz olması, 200 dirhem gümüşte farz olması gibidir.²⁰⁰⁹

Aynı şekilde ekinlerle ilgili nisap miktarı da ilgili hadiste 5 vesk olarak belirtilmiş ve güncel ölçülerle 1000 kg dır. O halde Rasûlullâh (s.a.s.) döneminde hurma ve üzüm gibi kuru meyvelerle, arpa ve buğday gibi hububatın 50 kg'ı 1 miskal altına, 5 kg da 2

²⁰⁰³ Şemsü'l-eimme Ebu Sehl Bbu Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebisut*, Mustafa Cevat Akşit (Ed.), Gümüşev Yayıncılık, İstanbul 2008, II, 221.

²⁰⁰⁴ Tevbe: 9/13.

²⁰⁰⁵ Mebsut, II, 221.

²⁰⁰⁶ Mebsut, II, 222.

²⁰⁰⁷ Miras, IV, 347.

²⁰⁰⁸ Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî el- Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el'İlmiyye, 1994, II, 297.

²⁰⁰⁹ Mebsut, II, 222.

dirhem gümüşe alınıp satılıyormuş demek olduğunu ifade eden Kâmil Miras, bu nisap miktarının tahlilini Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'den şu şekilde alıntılanmıştır: *Hurma ve hububat gibi mahsûlât-ı arziyye nisabının 5 vesk olarak takdir buyurulması, hafif bir ailenin bir senelik masârif-i beytiyelerine kifayet etmesinden dolayıdır. Efradı en az bir ev halkı karı, koca, bir çocuk veya hizmetçiden teşekkül eder. Bir insanın ise en çok gıdası, 1 ritil yahut 1 müd miktarı buğdaydan mamul taamdan ibarettir. Hafif bir aile halkından her biri bu miktar yedikleri halde 5 vesk veznindeki zahire, ev halkına bir sene kifayet ettiği gibi bir miktar artar da katık masrafım bile karşılardı.*"²⁰¹⁰

Bu tespitler aynı zamanda dönemin aile yapısını da analiz eden sosyolojik bir yaklaşımı gösterir. Ayrıca nisap ve zenginlik ölçüsü ailenin, sosyokültürel yapı içerisinde nasıl bir yaşam standardına sahip olduğunu gösteren bir özelliğini de ön plana çıkarır. Bununla birlikte ed-Dihlevî, 200 dirhem gümüşün ve 20 miskal altının da fiyatların orta seviyede olduğu şehirlerde küçük bir ailenin bir senelik aile bütçesini karşıladığını ayrıca asr-ı saâdet'te bir devenin, duruma göre 8, 10 ve 12 koyuna bedel olduğunu ifade etmesi²⁰¹¹ şehirlerin iktisadî yapısı ve geçim standartları hakkında önemli bilgiler verir.

Dönemin iktisadî hayatıyla ilgili bilgi veren diğer rivâyetlerde, bir devenin 40 dirhem gümüş kıymetinde²⁰¹² olduğu ifade edilmesi, o devirde paranın satın alma gücünün yüksekliğini gösterdiğini belirten Kâmil Miras, asr-ı saâdet'te ki nisap ve zenginlik ölçüsüyle ilgili bütün bu alıntı ve değerlendirmelerden sonra değişen iktisadî hayatın günümüze yansımaları ve oluşan yeni değerler bağlamında önemli bir İktisadi analiz yapar. Bu analizi önemine binaen olduğu gibi alıntılanacaktır:

"Nisabı tayinde nusûs ve ehâdis pek çoktur. Bunların kâffesi nukud ve eşya nisablarının kıymetçe yekdiğerine müsavî kıymette, muadili bir derecede olduklarını ve sadr-ı İslâm'daki İktisadî örfe göre tayin buyurulan bu nisablardan herhangi birisine mâlik olan kimsenin zengin addolunduğunu ifade etmektedir. Zamanımızın İktisadî vaziyeti ise, Asr-ı saâdet'e şöyle dursun harb-i umûmîden evvelki vaziyet-i iktisâdiyyeye nisbetle çok farklıdır. Bu fark altın ile gümüş arasında meşhûd olduğu gibi, bunların eşyaya kıyas ve nisbetlerinde de pek bârizdir. Aşağıda riyâzî hesâbâta müstenit hususi bir unvan ile bildireceğimiz veçhile zamanımızda gayri meşkûk altın ile gümüş arasında bire on altı, on sekiz

²⁰¹⁰ Miras, IV, 348.; Mahsûlât-ı arziyyenin 1000 kilodan ibaret olan bu nisabı bir senenin 360 gününe taksim edilince üç nüfustan müteşekkîl bir aileye yevmiye 3 kilo isabet eder. Bu miktar hububat, Asr-ı saâdet'te kanaatkâr bir ailenin hem ekmeğine hem katığına kifayet ederdi. (Miras, IV, 348)

²⁰¹¹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhil-Bâliğa*, (Çev.; Mehmet Erdoğan), İz Yayınları, İstanbul 1994, II, 132.

²⁰¹² Miras, IV, 348.

*bir fark vardır. Asr-ı saâdet'te 1.5 dirhem veznindeki 1 miskal altın, 10 dirhem gümüş kıymetinde itibar edildiğine göre, bu fark ancak bire yedi derecesinde idi. Bugün gümüş günden güne sukut etmekte, altının pahası ise mütemâdiyen yükselmektedir. Hatta bu yükseliş, dünya piyasalarında pek fenâ buhranlar tevli'd ettiğinden her tarafta altın kıymeti, devletin müdahalesini celbetmiş ve hükümetçe tesbit ve takdirine lüzum görülmüştür. Sonra bugün piyasada tedavül eden gümüş paramız veznî ve zatî kıymetini değil, devletçe izâfe edilen itibarî bir kıymeti haizdir ve bu, memleketimiz için bir örf olmuştur. Devletin nüfuzu ise, bir kâğıt üzerinde bile tecelli edince, banknot dediğimiz evrâk-ı nakdiyye bile aynı kıymeti haiz bulunuyor ve fülûs gibi mansûs olmadığı halde nakit olduğu için altın ve gümüşten ibaret olan ehâd-i nakdeyne kıyas edilerek evrâk-ı nakdiyyenin mâliki de zekât gibi vecâib-i şer'îyye ile mükellef addolunmak icap ediyor. Binaenaleyh gümüş nisabının hesabında vezin ile beraber hiç şüphesiz bu mâruf olan kıymete de itibar edilmelidir. Bugün külçe 200 dirhem gümüş nisabının kıymeti, kırk koyun nisabına değil ancak zekât olan bir koyuna muadildir. Bu vaziyette nisab için yalnız vezne itibar etmek zekât ve sadaka-i fıtır hakkında olmasa bile kurban hususunda haraç ve meşakkatî müciptir. Zamanımızda nukudun eşyaya nisbeti de farklıdır demiştik. Hepimizce mâlûm olan bir hakikattir ki, altın, gümüş madenleri Asr-ı saâdet'te zamanımıza nisbetle çok azdı. Tabii eşyaya nisbetle kıymetleri daha yüksekti. On üç asır zarfında altın, gümüş miktan kıyas ve nisbet kabul etmez bir derecede artmış, buna mukabil urûz ve sevâimin sarf ve istihlâki o nisbette yükselmiştir. Bundan dolayı nukud ile eşya arasında bâriz bir fark hâsıl olmuştur. Binaenaleyh Asr-ı saâdet'e nisbetle zamanımızın İktisadî vaziyetini bundan sonra "gînâ-i şer'inin dereceleri"ni izah ederken nazarı dikkate almak mecburiyetinde bulunuyoruz."*²⁰¹³

3.4.4.3.6. İktisadi Hayattaki Değişim Kaynaklı Sorunların Çözümünde Yöntem Olarak Örf ve Adet

İslâm hukukçuları, problem çözmede birbirinden farklı yöntemler kullanarak içtihatla bulunmuşlardır. Yöntem arayışı, İslâm hukukçularını meşgul eden konuların başında gelir. Bu yöntem arayışında bulunan Kâmil Miras, iktisadî hayattaki değişimle oluşan meselelerin çözümünde en güvenilir yöntemin "örf ve âdet" olduğunu belirterek bu yönetime "usûl-i hamseden en mühim bir mesned-i İlmîdir." diyerek ilgili âyetlere yer verir.²⁰¹⁴ A'râf, sûresi 199. Âyette geçen "وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ" "aklın ve şer'in takdir ve tahsin etdiği mâruf ile emredip" ve Nisâ, sûresi 6. Âyette geçen "فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ" kısmı da "kader-i ma'rûf istifade edebilmelerine" müsaade buyurulup bunun ta'yîn-i miktarı örf ü âdete havale edilmiştir der.²⁰¹⁵

²⁰¹³ Miras, IV, 349-350.

²⁰¹⁴ "خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" "Kolaylığı seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma!" (A'râf, 7/199.); "وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ" (Nisa: 4/6.)

²⁰¹⁵ Miras, IV, 370.

Daha sonra bu hususta birçok haber ve hadisin olduğunu ifade eden Kâmil Miras, özellikle İmam Buhârî'nin *Sahîh*'inde açmış olduğu "*Büyu'*, *icâre*, *keyl*, *vezin* gibi hususlarda her memleketin kendi halkı arasında bil-irâde sünnet-i sâbite ve tarîkat-i müstemirre halinde müteâmel olan örf ve âdetin icra edilmesi" adını verdiği bab başlığına atıfta bulunarak geçen bazı örneklere yer verir.²⁰¹⁶

Örf ve adeti, değişimle birlikte meydana gelen yeni meselelerin çözümünde, en makul yöntem olarak kabul eden Kâmil Miras, bu şekilde âyet ve hadislerle delillendirme yaptıktan sonra, "yukarıdaki nusûs ve delâilin örf ü âdete bahşettiği bu kudret ve kuvvetten bütün İslâmî devirlerde istifade edilegelmiştir, İslâmî umdelerin safvet ü samimiyetle hükümran olduğu kurûn-ı selâsede örf ü âdet, bir me'haz-i şeriat olmuştur. Kurûn-ı müteâkibede zaman zaman değişen örfer de fukaha için en kuvvetli birer merci olmakta devam etmiştir."²⁰¹⁷ diyerek Dârülfünun İlâhiyât Eakültesi'nde, örf ve âdet başlığı altında verdiği ders notlarına yer verir.

Yöntem arayışının bir sonucu olarak Kâmil Miras; örf ve âdet konusunu tetkik ederek, geçmişten bugüne geçirdiği seyri analiz etmiş ve toplumsal değişim sonucu oluşan yeni meselelerin çözümü için bir yöntem olarak sunmuştur. Bu yöntemin doğru bir şekilde anlaşılması için geçmişte nasıl uygulandığının tespiti ve fakihler arasında nasıl yer ettiğini ortaya koymak önem arz edecektir.

Kâmil Miras, bu çalışmasında öncelikle örfün ve adetin tariflerine²⁰¹⁸ yer verdikten sonra bu yöntemin en çok hicri 3. asırda kullanıldığına dikkat çeker. Bu dönemde öne çıkan değişim, İslâm coğrafyasının sınırlarının çokça genişlemesiyle umumi ve hususi birçok örf ve adetle karşılaşılmasıdır. Bu örf adetin bir kısmı İslâm'a uygunken, uygun olmayanlarda bulunmaktaydı. Bunların doğru bir şekilde tespit edilip dinî boyutlarının belirlenmesi gerekiyordu.

İmam Yusuf'un örf ve adetle ilgili olarak; örf ile nas birbirine muarız görülürse eğer nas, toplum hayatında cari olan adete göre inerek şer'i durumu belirlenmiş ise örf ile amel

²⁰¹⁶ "Âişe radiyallahu anhânın beyanına göre, Muâviye'nin validesi Hind, Resûlullah sallallahu aleyhi veselleme gelip, "Yâ Resûlellah! Zevcim Ebû Süfyân bahîl ve haris bir kimsedir. Bunun malından kendisinin haberi olmaksızın alıp sarfetmek günah mıdır?" diye sormuştu. Resûl-i Ekrem cevaben, "Senin ve çocuklarının ihtiyacına kifayet edecek kadarı, ma'ruf alırsın!" (Buhârî, Büyü': 95.)

²⁰¹⁷ Miras, IV, 371.

²⁰¹⁸ "Örf, ukulün tahsini ile vicdân-ı âmmeye istikrar eden ve tab'-ı selîmin kabulüne mazhar olan bir emr-i içtimaîdir."; "Âdet, beyne'n-nâs müstemirren devam edegelen ve defaatle kendisine müracaat edilen bir emr-i mütekerrirdir." (Miras, IV, 371)

edilip nassın ifade ettiği genel hüküm mevcut örfle tahsis edilir. Eğer nas, cari olan adete göre değil de yeni bir şer'i emir teşri buyurulmuşsa nas ile amel edilip örfün terk edilmesi şeklinde ki ikinci içtihadını referans alan Kâmil Miras, birinci duruma; keyli ve vezni nasları, ikinciye de şarabın haram kılınmasıyla ilgili nasları örnek olarak verir.²⁰¹⁹

Ebu Yusuf'a göre, Asr-ı saâdet'te; buğday, arpa, hurma ve tuz keyli olarak, altın ve gümüş ise vezni olarak alınıp satıldığı için nas cari olan adet uygun indi. Eğer tam tersi olsaydı yani atkın ve gümüş vezni değil de keyli olarak diğerleri de vezni oalrak alınıp satılsaydı nassın buna uygun ineceğinden şüphe olmayacaktı. O halde varit olan nassın illeti âdettir. Bu da adetin değişmesiyle hükmün değişmesini icap ettirir. Özetle, değişen adete itibar etmek nassa muhalefet etmek manasına gelmiyor. Belki de nassın illeti olan örf ve adete itibar edilerek aslında nassa itibar edilmiş oluyor.²⁰²⁰

Ebu Yusuf'un içtihat değiştirmesinin gerekçesini, Hârûnürreşîd devrinde baş kadılık yapması ve bunun gereği olarak da daha önce ifade edilen İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle İslâm'a yeni giren toplumları, kendi örf ve adetinden ayırmanın doğuracağı sorunlara ve meşakkate vakıf olması olarak veren Kâmil Miras; *"örfü âdet öyle metin bir kudret-i siyâsiyyedir ki. Kitap ve Sünnet'in teyidi ile nassı ta'lîl ve tahsis eden bu kudret-i âmmeyi ne şer'in kıyas ve icmâi ne de asr-ı hâzır içtimâiyyâtının efkâr-ı âmmesi takyid edebilir. O, zaman zaman değişerek her asırda ve her yerde nassın ve daha doğrusu irâde-i ezeliyyenin bir gûnâ tecellisine mâkes olur ve âmmenin kabulü suretinde tecelli eder."*²⁰²¹ diyerek örf ve adetin önemine atıfta bulunur.

Kamil Miras, değişen örf ve adete göre içtihadın yenilenmesine karşı olanlara sitemde bulunurken, İmâm-ı Âzam ile Ebû Yûsuf arasında çok fazla zaman geçmemesine rağmen sosyal hayatta meydana gelen değişimlerden kaynaklı lüzum ve ihtiyaçtan dolayı Ebû Yûsuf'un bir kısım nassa muhalif olan örfle itibar ettiğini örnek vererek kendi zamanındaki hızlı değişime binaen, *"değil, örf ile nas belki örf ile mesâil-i zâhirü'r-rivâye yani sâhib-i mezhepten menkul olan bir mes'ele-i ictihâdiyye arasında teâruz görüldüğünden örf terkedilerek mesele menkule ile ta'yîn-i hüküm edilmek isteniliyor."*²⁰²² diyerek kendi zamanında oluşan katı taklitçiliğe dikkat çekerken aynı

²⁰¹⁹ Miras, IV, 373.

²⁰²⁰ Miras, IV, 173.

²⁰²¹ Miras, IV, 374.

²⁰²² Miras, IV, 374.

zamanda dönemin fıkıh anlayışına da eleştiride bulunur. Ayrıca kendi zamanında kudret-i fikhîyye azaldığını, örfü ve adeti araştırmanın terk edildiğini belirterek; acaba örf ve adete itibar etmenin sadece geçmiş fakihlere mahsus olduğu mu zannediliyor? sorusuyla, işin böyle olmadığını örf ve adete itibar etmenin her zaman ve her yerde geçerli olduğunu yine geçmiş fakihlere atıf yaparak²⁰²³ farklı örneklerle ortaya koyar.

Değişimin kaçınılmaz bir olgu olmasından dolayı, bütün mezhepler konum itibariyle farklı mertebelerde olsa dahi farklı isimler²⁰²⁴ altında örf ve adete önem verdiğini vurgulayan Kâmil Miras, bu hususta özellikle İbn Kayyim'in; "karineler üzerine bina edilen fikhî hükümler, karinelerin değişmesiyle değişir. Karinelerin iptal olmasıyla hüküm de iptal olur" görüşüne yer vererek örf ve âdetin değişmesiyle fetvanın değişeceğine dair açıklamasına²⁰²⁵ vurgu yaptıktan sonra "*fakat bütün bu kavâid-i umûmiyye "Âdet muhakkemdir" kaidesinin birer ferileri mesabesindedir. Bunlardan her biri ya örfün derece-i şumulünü veyahut şerâit-i itibarını bildirmektedir. "Âdet muhakkemdir" düsturu bir vedze-i fikhîyyedir ki hiçbir milletin hukuk tarihi bunun kadar metin ve şâmil bir asl-ı hukûld kaydetmemiştir. Bu iki kelimenin ifade ettiği vecize ile binlerle mesâil-i fer'iyye vazedilebilir. "Âdet muhakkemdir" cümlesinin mânası: Hükümü şer'îyi ispat ve istihrâc için örf ü âdet hakem blınır, demektir. Yani örf ü âdet, kendisine*

²⁰²³ "Bahir'de, "Ahkâm-ı fikhîyye örf üzerine bina kılınır. Her yerde ve her asırda o yer o zaman halkının örf ü âdetine itibar olunur" denilerek sâhib-i Bahir tarafından örf ü âdete müracaat olunması tavsiye ediliyor. Kinye'den naklen Eşbah Şerhi'nde de "Müftü için mensup olduğu mezhebin zâhirü'r-rivâye kavlini alıp da örfün muktezâsını terketmek muvâfık değildir" denilerek taklit ile örf ü âdetin terkedilmemesi öğretiliyor. Bu sebeple âdât-ı nâsı bilmek icihadın şartları cümlesinden kılınmıştır. Ezmânın tağayyürüyle ahkâmın tahallûf etmesi, zaman zaman örfün tağayyüründen veyahut tahaddüs eden zarurettten dolayı değil midir? İcmâ-ı ümmetin delil-i şer'î olmasının sebebi, nasıl ehl-i icmâm kizbden ismeti ise örf ü âdetin hüccet olmasınan medarı da ehl-i örfün ismetidir. (Miras, IV, 374).

²⁰²⁴ İlm-i fıkıhta en ziyade nazaritibara alınan esâsât-ı hukûkiyye adl ü hak, ihtiyâc-ı nâs, örfü âdet, maslahat-ı âmme, istishâb esaslarıdır. Fukahâ-i Hanefiyye bu esaslara müstenit olan mesâil ve kavâid-i fikhîyyeye (istihsan) itlak ederler. Mâlikî fukahası istislâh yani "maslahat-ı mürsele" derler. Fakat Mâlikîler'in müteahhitleri ile Hanbelîler de Hanelîler gibi istihsan tabirini kullanırlar. (Miras, IV, 376)

²⁰²⁵ Ey müftü! Örf teceddüt ederse, bu yeni örfü nazaritibara al! Bir örf de sukut edince, onu bırak! Kitaplarda naklolunan mesâil-i fikhîyyeye ömrün oldukça bağlı kalma! Başka bir diyardan birisi gelip de senden istiftâ ederse, müsteftiyi senin memleketinin örfüne sürüklemeye, belki müsteftiden kendi memleketinin örfünü sorup öğren de o örfün muktezâsına göre fetva ver! Ehl-i ilmin beyanına göre en doğru yol budur. Menkulâta saplanıp kalmak dinde ebedî bir dalâlet olup ulemâ-i müslimîn ve selef-i sâlihînin maksadını bilmemekten ibarettir. Herhangi bir müftü ki, yalnız fıkıh kitaplanndan naklolunan mesâile bakıp da bunların asıl müstenedi ileyhi olan örflerin, âdetlerin, zamanların, mekânların ihtilâflarına ve muktezâ-i hallerine bakmayarak halka fetva vermeye cüret ederse hem dâl hem mudil olur. Onun dine karşı işlediği bu cinayet, cahil bir tabibin tabâbete dair kitaplardan birisine bakarak memleketleri, âdetleri, mizaç ve tabiatları muhtelif olan hastalarının hepsini bir şekilde tedavi etmek suretiyle bu zavallıların hayatlarına karşı irtikâp ettiği cinayetten herhalde daha büyüktür. Bu cahil tabip ile cahil müftü, halkın ebdânına ve edyânına zarar veren mahlûkatin en muzımdırlar. (Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'îâmül-muvakkûn an Rabbil' A'lemin*, İbn Hasan Ali Süleymen Ebu Ubeyde (Thk.), Daru İbn Cevziyye, Cidde 1423(h.), VI, 151.)

hüküm bina edilen bir delil olduğundan nizâ vukuunda merci ittihaz edilecek bir kuvveti haizdir.”²⁰²⁶ diyerek, örf ve adete verdiği önemi tekrardan gösterir.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra iktisadî hayattaki değişimin, zekâtın vücup ve edasına yönelik etkisini “*fukaha bu babda iki nehc-i ilmî takip etmişlerdir. Birisi vezin nehci, diğeri örfe itibar tariki.*” şeklinde iki farklı yöntemin oluştuğunu belirten Kâmil Miras, paralardaki değişim sürecine atıfta bulunarak uygulanabilirliği kolay olan yöntemin örfe itibar olduğunu şu şekilde ifade eder:

*“Ezân ve meskûkâtın geçirdiği edvâr-i târîhiyye nukûd-ı kadîme koleksiyonları üzerinde tetkik edilirse, bilâd-i Islâmiyye’de riyal ve mecidiye gibi büyük mikyastaki nukudun ezmine-i ahîrede tedavülüne kadar rayiç olagelen dirhemlerden yine eski mikyasa yani vezn-i seb’aya itibar edilmiştir. Şu kadar ki, ihtilâf-ı zaman ve mekân ile birçoklarının vezinleri, safiyetleri bozulmuştu. Bu cihetle “Her yerin kendi vezni ve kendi dirhemi muteberdir” düstûrünü kabul etmişlerdir ve müteâmel olduğu veçhile nisab ve zekâtın sayı ile hesap ve ihracını tecviz ederek noksân-ı yesîri ma’fûv addetmişlerdir ki bu kavil İmam Mâlik’ten de menkuldür.”*²⁰²⁷

Kâmil Miras’ın bu husustaki uzun tetkikleri, değişimin etkilerinin hem ilmi sahada hem de halkın nezdinde kolay bir şekilde kabul görmediğini gösterir. İçtihat kapısının kapalı²⁰²⁸ olduğu anlayışının hâkim olduğu toplumlarda bu hususta yeni içtihatları gündeme getirmek verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere hiç de kolay olmamıştır. Görünen o ki bu problemin farkında olan Kâmil Miras, tercih ettiği görüşü delillendirmek için uzun atıf ve alıntılar yapar.

Şimdiye kadar yaptığı alıntılarla zekâtın, halkın teamülüne tâbi mali bir mesele olduğuna dikkat çeken Kâmil Miras, bu iddiasını ispat emek için özellikle değişim döngüsünün bir sonucu olarak oluşan farklılığı, Rasûlullâh’tan (s.a.s.) itibaren alarak değişim ve içtihat mantığını ortaya koymaya çalışır.

²⁰²⁶ Miras, IV, 378.

²⁰²⁷ Miras, IV, 365.

²⁰²⁸ Naslarla hayatın dinamizmi ve sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıyı dengeli bir şekilde kurabilmek için bunu sağlayacak olan ictihad faaliyetinin her dönem ve toplumda canlı bir şekilde sürdürülmesine duyulan ihtiyaç açıktır. Ancak mezheplerin teşekkülü ve fıkıhlarının tedvin edilmesiyle birlikte ictihadın ilk geniş anlamının daraldığı ve mevcut müdevvenatın tatbikinden ibaret hale geldiği de bilinmektedir. Joseph Schacht’ın tesbitine göre, III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar ictihad hususunda bir kısıtlama bulunmazken bu tarihlerden itibaren sadece önceki müctehitlerin ictihad ehliyetine sahip oldukları yönünde yaygınlaşmaya başlayan anlayış IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren genel bir kabule dönüşmüş ve artık bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır. Bu husus literatürde “ictihad kapısının kapanması” tabiriyle ifade edilir. (M. Yunus Apaydın, “İctihad”, *TDV İslâm ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 432-445.)

Rasûlullâh'ın (s.a.s.) iktisadî hayatla ilgili araçlara müdahale etmeden, cahiliye devrinden beri halkın kullandığı şekilde bıraktığını ifade ederek tercihini delillendirmeye çalışan Kâmil Miras, “hatta bunlardan dirhem denilen gümüş nevilerinin üzerlerinde kistrâların, nûşirevanların ve dinar denilen altınlarda da Herakleios, Kostantin gibi imparatorların resimleri bulunurken bunların tebdiline lüzum görmemişlerdi.” diyerek, şirkin birer timsali olan putlarla mücadelenin en sıcak olduğu bir dönemde halkın kullandığı bu resimli paralara müdahale etmeden sadece zenginlik nisabını belirlemekle yetinmesine dikkat çeker.²⁰²⁹

Bu durum, Hz. Ömer döneminde değişmeye başlayarak “vezn-i seb'a esasına göre tevhid” olarak ifade edilen farklı vezinlerin birleştirilip ortalamasının alınması şeklinde yeni bir örfün tesisi şeklinde oldu. İktisadi hayattaki değişim, Abdülmelik zamanında yine vezn-i seb'a esasına göre resmi dirhemler basılması şeklinde devam etti.²⁰³⁰ Ancak Asr-ı saâdet'ten uzaklaştıkça ve İslâm coğrafyasının genişlemesiyle, iktisadî hayatta meydana gelen değişimler paraların vasfında da önemli değişiklikler yapmıştır. Hicri 3. asırdan sonra paralarda vezinler ve değerler değişmeye başlayınca, mali konularda her beldenin kendi vezin ve dirhemine itibar edilmesi şeklinde yeni içtihatların oluşması da bu yeni örfe istinaden gerçekleşir.²⁰³¹

3.4.4.3.7. Değişen İktisadi Hayatın Şer'i Zenginlik Ölçüsüne Etkisi

Toplumsal değişimin nedenlerinden birisi olan savaşlar, değişimin hızını etkileyen nedenlerin başında gelir.²⁰³² Özellikle bu savaş, dünya savaşı olunca etki ve sonuçları daha geniş ve derin olmaktadır. I. Dünya savaşı bütün toplumların ve ilmi müesseselerin düzenini değiştirip ekonomik buhranlara sebep olmuştur. Doğal olarak iktisadî hayatın bozulması dinî müesseseleri de etkilemiş ve oluşan yeni yapılanma mali özellikte olan dinî konuları etkilediği için Kâmil Miras, bu sebeple ilgili Ebû Saîd el-Hudrî hadisinin izahatının uzadığını ifade ederek yeni oluşan toplumsal düzenin bir sonucu olarak ortaya

²⁰²⁹ Miras, IV, 367.

²⁰³⁰ Makrîzî, 162.

²⁰³¹ Miras, IV, 367.

²⁰³² Arslanoğlu, 207-208.

çıkan sorunlara ve sorulara Asr-ı saâdet'ten bugüne kadar gelen ilmi yöntemlerle çözme amacıyla olduğunu ifade eder.²⁰³³

Değişim ve sonuçlarının en iyi izlenebileceği olayların başında gelen dünya savaşı hem yaygınlığı hem de çok boyutlu etkisiyle birçok bilimin ve özellikle de değişim sosyolojisinin inceleme konusu olmuştur. Değişimin derin bir şekilde görüldüğü alanların başında iktisadî hayat gelmektedir. Etkinin sert ve girift olması, sonraki süreçte malî-iktisadî buhranlar başlatmış ve savaşa girmiş olsun, olmasın dünyanın her tarafına sirayet ederek hayatı altüst etmiştir.²⁰³⁴ Bunun sonucunda eski iktisadî kurallar değişmiş ve yerini yeni teoriler almıştır.

Buna benzer bir buhranın da Amerika'nın bulduğu altın ve gümüş madenlerinden sonra olduğunu ifade eden Kâmil Miras, daha önce az sayıda olan bu madenlerin dünya piyasasına çokça girmesiyle eşya fiyatlarının arttığına ve bunun bir sonucu olarak da ekonomik hayatın karmakarışık hale gelerek birçok iflasların meydana geldiğine dikkat çeker. Daha önce meydana gelen buhranlar para azlığından dolayı olurken bu sefer paranın artmasıyla oluşan değer dengesizliği sorunu baş gösterince devletler paralarının değerini korumak ve sabit tutmak için müdahale etmek zorunda kalmışlardır.²⁰³⁵

Daha önce ifade edildiği üzere, kırılma noktası oluşturan bu buhranlardan dinî müesseselerin etkilenmemesi düşünülemezdi. Çünkü din hayatın her sahasında görülen bir olgudur. Aynı şekilde dinin; kurban, sadaka-i fıtır ve zekât gibi mali hükümleri de bu değişimden etkilenmiştir. Bu meselelerle ilgili hükümlerin, geçmişte Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından kendi zamanının iktisadî hayatındaki standartlara göre tayin edilmişti. Zenginlik ölçüsü, asli ihtiyaçlar dışında 200 dirhem gümüş, 20 miskal altın ya da 40 koyuna sahip olarak belirlenmiştir. Bu oranların kendi aralarında standart değerleri de vardı. Mesela, 200 dirhem gümüş ile 20 miskal altının alım gücü eşdeğerdeydi. Aynı zamanda kırk koyun da 200 dirhem gümüş ya da 20 miskal altın değerindeydi. Bunlar arasında eşitlik olduğu için zekâtları da eşitti.²⁰³⁶

²⁰³³ Miras, IV, 367-368.

²⁰³⁴ F. Ahu Özmen Akalın, "Emile Durkheim'in Sosyolojik Yaklaşımında Savaş ve Savaşın Toplum Üzerindeki Etkileri", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 9 (28), 2021, 248-265.

²⁰³⁵ Miras, IV, 378.

²⁰³⁶ Miras, IV, 379.

Asr-ı saâdet'i takip eden ilk üç asırda, altın ve gümüş rayiç bedellerini korumalarından dolayı vezinlerinin referans değer olarak kabul edilmeleri üzerinde icma oluştuğunu ifade eden Kâmil Miras, ilk üç asırdan sonra altının ve gümüşün vezinleri ve ayarlarında değişim oluşunca fakihler için de içtihadı zemin hazırladığını belirterek Osmanlı dönemindeki iktisadî hayatı tetkik etmeye başlamıştır.²⁰³⁷

Osmanlı'da ilk para Orhan Gazi zamanında akçe olarak, vezinleri ve ayarları vezni seb'aya uygun olarak basılmıştır. Kıymet olarak da benzer bir durum bulunmaktaydı. Mesela orta yapılı bir koyunun değeri 10 akçe civarındaydı. Bu durum Fatih dönemine kadar sürdürülebilmiş, daha sonra özellikle de Kanûnî döneminde tamamen bozulmuştur. Bu bilgileri Millî Darphâne'nin 1925 yılında, eski paralarla ilgili hazırlamış olduğu rapordan aldığını belirten Kâmil Miras, III. Ahmed ve I. Mahmud döneminde Osmanlı akçesinin daha fazla bozulduğunu ve fülûs derecesine indiğine dikkat çektikten sonra ayrıntılı bir şekilde bu paraların karşılıklı değerlerine yer vererek değişimi ve gerekçesini analiz etmiştir.²⁰³⁸

Dünya harbinden sonra iktisadî hayatta meydana gelen önemli değişimlerden birisi de altın ve gümüş arasındaki değer değişimidir. Bu süreçte altın satın alma gücünü korurken, gümüşün satın alma gücü düşüşe geçtiğin vurgulayan Kâmil Miras, en yetkili kurum olan darphânedeki farklı zamanlarda aldığı verileri mukayese ederek elde ettiğini ve gümüşün zati kıymet olarak zenginlik ölçüsü olmaktan çıktığını ifade ederek darphanenin verilerine yer verir.²⁰³⁹ Bu verilere göre, gümüşün zekatı ile bir koyun dahi almanın mümkün olmadığına dikkat çektikten sonra gümüşteki değer kaybını izlemeye devam eden Kâmil Miras, *"bu satırları yazdığımız 1939 Nisan ibtidalarında Darphâne'ye bizzat müracaat ederek, 1 kilo halis gümüşün fiyatı 19 lira ve 1 Osmanlı altınının da 13 lira 30 kuruş olduğunu öğrendik."* diyerek bu oranlarla verilen gümüş zekatıyla bir tavuk bile alınmayacağını ifade ederek değişime dikkat çeker.²⁰⁴⁰

²⁰³⁷ Miras, IV, 359.

²⁰³⁸ Miras, IV, 379.

²⁰³⁹ 1926 Kânûnûsânisinde İstanbul Müftülüğü'nün bir sualine cevaben Darphâne-i Millî Müdüriyeti'nin tezkresinde, "20 kırat altının 1 miskal ve 14 kırat gümüşün 1 dirhem tesmiye edilmesine nazaran nisab ittihaz edildikte 20 miskal altının tutarı 1400 ve 200 dirhem gümüşün de 547 kuruş olduğu ve evrâk-ı nakdiye ile kıymet-i hâzırası ise piyasa temevvücâtına tâbi bulunduğundan 2 Kânûnûsânî 1926 tarihindeki piyasaya göre 20 miskal zer-i hâlisin 96 lira 84 kuruştan ve 200 dirhem tammül-ayar gümüşün dahi 19 lira 69 kuruştan ibaret bulunduğu" bildirilmiştir.

²⁰⁴⁰ Miras, IV, 382.

3.4.5. Hadislerin Sosyolojik Bağlamda Yorumlandığı Diğer Konular

Toplumsal değişimin çok boyutlu olması birçok konuyla etkileşimini zorunlu hale getirmektedir. Aynı şekilde dini metinler olarak hadislerin de hayata dair her konuyu ihtiva eden bir özelliği bulunmaktadır. Bu sebeple, toplumsal değişim ve hadis etkileşimi süreklilik arz eden bir hal almaktadır.

Bu başlık altında da toplumsal değişim bağlamında öne çıkan bazı konular ele alınmıştır. Özellikle sürekli olarak güncelliğini koruyan bu konuların, toplumsal değişim sürecinde nasıl yorumlandıkları hep gündemde olmuştur.

3.4.5.1. Resim ve Tasvir

Tasvir veya resim içerikli hadislerin, namaz bağlamında olanlarını Ahmed Naim, “Kitabu’s-Salât” bölümünde tercüme ve şerh ederken, diğer bölümlerdekini de Kâmil Miras tercüme ve şerh etmiştir.

Ahmed Naim’in bu hususta ilk değerlendirdiği 244. Hadis şu şekildedir:

“*Enes (b. Mâlik) radiyallahu anhtan: Şöyle demiştir: Âişe (radiyallahu anhâ)nın bir kırâmı²⁰⁴¹ vardı ki onunla odasının bir tarafını örtmüştü. Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellem (ona), “Şu kırâmını karşımdan al. Üzerindeki tasvirler namazda iken hep bana görünüp duruyor” buyurdu.*”²⁰⁴²

Ahmed Naim, bu ve bu içerikte olan diğer hadis kaynaklarında geçen rivâyetlere atıfta bulunduktan sonra, resimlerin namaza mâni olabileceğine dair herhangi bir kayıt olmadığını ve dolayısıyla bunların kerahet oluşturduğunu beyan etmiştir. Daha sonra da bunların ister elbisede ister süslemelerde ister gölgeli ister gölgesiz olsun fark etmeyeceğini ifade etmiştir. Buradaki nehyin temel gayesinin, namazda zihni meşgul edip Allah Teâlâ’ya yönelmeyi engellemesi olduğunu belirten Ahmed Naim, bu hükmün bir dereceye kadar “nesih” edildiğine dair bir rivâyete de atıfta bulunmuştur ki bu rivâyete göre, eğer resimle birlikte yazı olursa sorun olmayacaktır.²⁰⁴³

²⁰⁴¹ el-Kırâm kitâb vezninde... Al perdeye ve duvağa denir, alâ kavlin yünden alaca ve münakkaş işlenmiş ince nihâlîye denir ki, kapılara perde ederler yahut begayet ince zara ve çarşafa denir. (Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlar, (Çev.: Mustafa Koç), İstanbul 2014, VI, 5158)

²⁰⁴² Buhârî, Salât: 15

²⁰⁴³ Ebû Talha el-Ensârî radiyallahu anh hasta iken iyâdetine Sehl b. Huneyf radiyallahu anh gitmiş. Ebû Talha, altındaki nemâtı yani keçeyi yahut döşemeyi çıkarsın diye birine emretmiş. Sehl, “niçin?” diye sormuş. Ebû Talha, “Üzerinde tasvirler var da onun için. ResûluUah sallallahu aleyhi vesellemin

“Bu ve benzeri hadisleri delil alan mezhep alimlerince; ayak altında kalan döşek, yastık, elbise gibi şeylerde bir sakınca görülmemişken, asılmış perde ve kendisine doğru namaz kılınan kubbelerde resim olması mekruh görülmüştür” diyerek bu hususta ki fikhî görüşlere atıfta bulunan Ahmed Naim, 269. Hadiste “...*kabri üzerine bir mescid (namazgâh) bina ve o mescide o suver (ve temâsîl)i tasvir ed(ip ko)rlardı. İşte onlar kıyamet gününde mahlûkatın en şerirleridir.*”²⁰⁴⁴ şeklinde, “tesavir ve temasil”in yasaklanmasının gerekçesini; gönlü muhabbetle dolu olan kimselerin, başta anmak için iyi niyetle yaptıkları bu uygulamanın, zaman içerisinde yüceltme ve ibadete dönüşerek şirke düşürme riskine dönüşebildiği ihtimalinden dolayı, bu ihtimal kapısını tamamen kapatılması maksadıyla yasaklamıştır” diyerek yasağın illetine atıfta bulunmuştur.²⁰⁴⁵

Kâmil Miras’ın resimlerle ilgili genişçe açıklama yaparak, tercüme ve şerh ettiği hadisler, “Kitabü'l-Büyû” da geçmektedir. İlgili 980. Hadiste, Rasûlullâh (s.a.s.) evde, üstünde hayvan resmi olan yastık görünce içeri girmeden “*Şu yastığın (burada) işi nedir?*” buyurduktan sonra, “*Bu suretlerin sahipleri kıyamet gününde muhakkak azap olunurlar ve bu kimselere (tahakküm ve taciz yolu), tasvir ettiğiniz bu hayvanları (haydi) diriltiniz (bakalım?) denilir*” dedi. Yine Resûlullah, “*Şol bir ev ki içinde suretler vardır, artık o eve melekler girmez*” buyurdu.”²⁰⁴⁶

İlgili hadisi öncelikle, üstünde resim olan eşyanın alınıp satılmasının caiz olup olmadığı bağlamında değerlendiren²⁰⁴⁷ Kâmil Miras, peşinden de cumhur ulemânın; taş, ağaç gibi manzara resimlerinde, hayat sahibi olmayan şeylerin resmedilmesinde ve kullanılmasında bir sorun görmediklerini belirtmiştir. Daha sonra da İbn Abbas’ın bu hususta kendisine soru sorana, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) ilgili hadisini hatırlattıktan sonra

tesâvir hakkında neler buyurduğunu bilirsin” cevabını vermiş. Bunun üzerine Sehl, “*Meğerki bir kumaşta yazı ola*”, buyurduğunu da bilmiyor musun?” deyince, “Evet ama bana bu daha hoş geliyor” demiş. (Buhârî, Libâs: 92)

²⁰⁴⁴ Buhârî, Salât: 48.

²⁰⁴⁵ Naim, II, 309.

²⁰⁴⁶ Buhârî, Büyü: 40.

²⁰⁴⁷ “Üstünde suver-i hayvânât bulunan eşyanın bey'i, Hazret-i Âişe hadisinin zâhirine nazaran câiz değildir. Eakat yere yayılan ve horlukla kullanılan eşyanın musavver olmakla beraber cevâz-ı bey'i hakkında âsâr-i sahiha vardır. Men ile cevaza delâlet eden âsâr teâruz ettiğinde asıl olan, hazer delili vârit ve zâhir oluncaya kadar ibâhadır. Sonra Hazret-i Âişe hadisinde Sıddîka-i müşârûn ileyhâ tarahndan akdedilen bey'i Resûl-i Ekrem feshetmemiştir. Bu adem-i feshin delâletiyle bu resimli yastık hakkındaki beyânât-ı risâletpenâhî, hürmete değil belki kerahate hamlolunabilir.” (Miras, V, 323.)

“Eğer sen sanatına devam etmek mecburiyetinde isen, ağaç ve zîhayat olmayan aksâm-ı vücûdu tersim et!” demiştir.”²⁰⁴⁸ şeklindeki fetvasına atıfta bulunmuştur.²⁰⁴⁹

İbn Abbas’ın bu fetvasının delilinin, Tahavi’nin rivâyet ettiği Ebu Hüreyre hadisi olduğunu belirten Kâmil Miras, ilgili hadiste Rasûlullâh’ın (s.a.s.) evine girmek isteyen Cibril’e (a.s.) izin verdiğini ancak Cibril (a.s.): *“Şimdi ben sizin evinize nasıl girebilirim? Çünkü evinizde birtakım at ve insan misallerini ihtiva eden bir perde asılıdır. Ya bu resimlerin başlarını koparmalısınız yahut bu perdeyi indirip yere sermelisiniz! Biz melekler zümresi, içinde resim olan eve girmeyiz”* diye cevap verdiğini belirtmiş ve ardından Tahâvî’nin, “hayat sahibi olan bir varlığın başsız yaşaması mümkün olamayacağı için hadiste geçtiği üzere bu baş koparılınca resim ve temsil mübah hale geliyor. Dolayısıyla hayat sahibi insan veya hayvanın, onsuz yaşaması mümkün olmayan bir kısmı haricinde tasvir ve tersimi mübah hale gelmektedir.” şeklinde hadisten çıkardığı hükme yer vermiştir.²⁰⁵⁰

Kâmil Miras, Ebu Talha hadisinde geçen *“elbisedeki nakış ve resim müstesnadır”*²⁰⁵¹ rivâyetine atıfta bulunarak, Tahavi’nin hadiste geçen elbiseyi, yastık vesaire gibi diğer eşyalarda da ihtiram göstermemek şartıyla daha da genişlettiğini belirtmiştir. Ayrıca Rasûlullâh’ın (s.a.s.) perde gibi “tazim ve tekrim” ifade edebilecek resimli eşya kullanımını kerih gördüğünü, ancak yaymak ve örtünmek gibi “tazime” delalet etmeyecek şekilde kullanımını mekruh görmediğini belirterek, bu içtihatla bulunan alimlere atıfta bulunduktan sonra resimlerin nehiy edilmesinin sebebini de şu şekilde açıklamıştır:

*“Tersîm ve tasvir bahsinde yegâne sebeb-i nehiy, resimlere, suretlere taabbüd endişesidir. İslâm dini tevhid dini ve zatında, sıfatında bir Allah’a ibadet, arz-ı ubûdiyyet dini olduğundan ve bir kelime ile tevhid, İslâmî umdelerin ve İslâm nur ve ziyâsının nokta-i mihrâb bulunduğundan her ne suretle olursa az, çok şirk ile şâibedar olmaması Resûl-i Ebem’in büyük bir kıskançlıkla ihtimam buyurduğu bir mesele idi. Tevhidin muhafazası namına kendi kabrine bile ibadet edercesine izhâi-ı hürmet edilmesini istemiyordu.”*²⁰⁵²

Kâmil Miras, resimlerin yasaklanma illetini bu şekilde tespit ettikten sonra, tarihî süreç içerisinde yasaklamanın kronolojisine atıfta bulunarak, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) ilk

²⁰⁴⁸ Müslim, Libâs: 99.

²⁰⁴⁹ Miras, V, 324.

²⁰⁵⁰ Miras, V, 324.

²⁰⁵¹ Buhârî, Libâs: 92.

²⁰⁵² Miras, V, 325.

dönemlerinde ister “tazim” ister “tahkir” amaçlı olsun, resimli eşya kullanımını yasakladığını ifade etmiştir. Çünkü içinde bulunan fiili durumun şirke mücadele süreci olduğunu, şirkin sembollerinin ise “asnâma, temâsîle, tesâvîie” dayandığını bu sebeple, resim ve tasvir hakkındaki mutlakiyet ifade eden yasakların hep İslâm’ın ilk zamanlarında varit olduğunu, ancak İslâm’ın şirke galip gelmesi ve imanın güçlenmesiyle birlikte ilk günlerdeki yasaklama şiddetine ihtiyaç kalmadığı için hafifletildiğini belirtmiş ve Ebu Talha hadisinin buna delil teşkil ettiğini vurgulamıştır.²⁰⁵³ Nitekim Tahavi’de ilk dönemlerde resmin bütün çeşidiyle yasaklandığını, çünkü insanların resimlere tazim ve ibadet içerisinde olduğunu, daha sonra bu cahiliye adeti olan tazimden emmin olununca, resimli elbise edinmenin mübaha dönüştüğünü ifade etmiştir.²⁰⁵⁴

Zamanla İslâm’ın yayılması ve tevhit akidesinin gönüllere gereği gibi yerleşmesiyle, birçok mezhep imamı; manzara, boydan olmayan insan ve hayvan resimlerinin, hürmet göstermeksizin, kullanımını mübah görmüşlerdir diyen Kâmil Miras, hadislerde ki şiddetli sakındırma ifade eden yasağın da şarihler tarafından tam yaratılışı gösteren boydan resimler ile kayıtlandırıldığını, bu sebeple belden yukarı resimlerde herhangi bir sakınca görülmediğini belirtmiştir. Hatta Buhârî şarihi Hattâbî’nin, Ebu Talha hadisini delil göstererek “tâmmül-hilka” yani tam yaratılış şartının da olmayacağı şekilde kerahetine kail olduğunu, bu kerahetin de kalbin boş şeylerle meşguliyeti şeklinde gerekçelendirdiğine vurgu yapmıştır. Ayrıca Hattâbî’nin bu görüşte olmasını da kendi zamanında, resimlere hürmet ve taabuud derecesinde bir yaklaşımın olmayacağını düşündüğünden kaynaklandığının altını çizmiştir.²⁰⁵⁵

Kâmil Miras, bu hususta Ali el-Kârî’nin Hz. Aişe’den gelen bir hadisi şerh ederken, kerahetin bir “kerâhet-i tenzîhiyye” olduğunu ifade eden görüşüne de yer vermiştir. Rivâyette Hz. Aişe’nin süs amaçlı, üstünde kanatlı bir at resminin bulunduğu bir yatak örtüsünü astığını gören Rasûlullâh’ın (s.a.s.) örtüyü çekip atmış ve sonra da “*Allah duvarın taşım, toprağını bu suretli kumaşla örtmemizi emretmedi!*” diye buyurmuştur. Ali el-Kârî’nin, bu hitabın ne nehye ne vücuba ne de nedbe delalet etmeyeceğini belirttiğini söyleyen Miras, daha sonra da İmamı Nevevi’nin cevazın, “ağaç ve tâmmül-hilka olmayan hayvan resimlerine ait olduğudur” şeklindeki kendi ve cumhurun görüşüne yer

²⁰⁵³ Miras, V, 326.

²⁰⁵⁴ Seyyid Sabık, *Fıkhu’s-Sünne*, (4. Baskı), Darü’l-Fikr, Beyrut, 1983, III, 371.

²⁰⁵⁵ Miras, V, 326.

vermiştir. Ayrıca İmam Nevevi'nin bu görüşünün Tîbî tarafından reddedildiğini ve mübahlığın mutlak olduğunun altını çizmiştir.²⁰⁵⁶

Bütün bu alıntılardan sonra Kâmil Miras, Osmanlı padişahı Abdülaziz zamanında resim kullanımıyla ilgili tartışmalara yer vermiştir. Şeyhülislâm Turşucuzâde'nin Ebu Talha'nın “*Resim bulunan eve melekler girmez. Meğer ki resim ve suret elbise, kumaş gibi bir şeye nakşedilmiş ola, bu surette girer*” hadisine atıfta bulunarak cevaz verince şeyhülislâm olduğunun söylendiğini belirttikten sonra, resim hakkında varit olan hadisler, selef ve halef alimler bağlamında yaptığı geniş mütalaaya değinerek, bu hususta oluşan görüşlere değindikten sonra şöyle demiştir:

Bu bahsi bu kadar uzun bir tetkik zemini ittihaz edişimiz, resim istimalinin ve tersimin mutlak surette haram zannolunmasına mebnîdir. Halbuki bugünkü lüzûm-ı İçtimaî ve resmî üzerine fotoğraflarını imal ve istimal eden birçok zevatın bunda dinî bir mahzur olup olmadığını sormaya mecburiyet hissetmiş olmalarına mebnî bu meselenin İlmî vaziyetini olduğu gibi bildirmeyi lüzumlu addettik. Burada namaz kılan kimsenin karşısında resim bulunmamasına dikkat etmesi tavsiyesiyle bu bahse nihayet vereceğiz;²⁰⁵⁷ Buhârî'nin rivâyetine göre, Hazret-i Âişe'nin astığı resimli bir perde hakkında Resûl-i Ekrem, “Namazda beni meşgul ediyor, kaldırınız!” buyurmuştur.²⁰⁵⁸

Ahmet Naim'in kısmen yorumladığı²⁰⁵⁹ ancak Kâmil Mirasın uzunca üzerine durduğu resim konusu, kendi ifadesiyle, kendi zamanındaki resim hakkında oluşan görüşlere binaen bu kadar uzun ele almıştır.

Kâmil Miras, resim yasağının “illeti” yani gerekçesi üzerinde çokça durmuştur. Konuyu, selef ve halef alimlerine yaptığı atıflarla, genel olarak bu minvalde değerlendirmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerdeki yasağı, o zamanki toplumsal yapının bir gereği olarak değerlendirmiştir. Süreç içerisinde toplumsal yapının, tevhid inancı bağlamında güçlenip değiştiğini, bu sebeple de ilk dönemlerdeki şiddetli yasağın da hafiflediğini vurgulamıştır.

Genel olarak illetin değişmesiyle hükmün de değiştiği üzerinde duran Kâmil Miras, içinde bulunan zamanın ve değişen toplumsal şartlarından dolayı resim kullanımının

²⁰⁵⁶ Miras, V, 327.

²⁰⁵⁷ Miras, V, 328.

²⁰⁵⁸ Buhârî, libâs: 93.

²⁰⁵⁹ Naim, II, 270.; “Tesaâvîr ve temâsîlin menhî olması da ekseriya mahbûbül-kulûb kimselerin yâd-ı mehâsinlerini ibkâ ve idame gibi bir niyyet-i hasene ile başlamışken gitgide muhabbetin ta'zîmat ve ibâdât-ı müşrikâneye inkılâp etmiş olmasından nâşî olup bu ihtimal kapısını büsbütün seddetmek maksad-ı şâri' dahilindedir.” (Naim, II, 309.)

içtimai bir zorunluluk halinde geldiğini belirterek, genel cevazı boyutuyla bir görüş ortaya koymuştur.

3.4.5.2. İstihare

Sözlükte “bir şeyde hayırlı olanı istemek”²⁰⁶⁰ manasına gelen istihare terim olarak, “bir iş veya davranışta Allah katında hayırlı olanı, kılınan nâfile bir namaz ve dua ile talep etme”²⁰⁶¹ anlamında kullanılır.

Kâmil Miras’ın istihare konusunu değerlendirildiği hadislerden birisi “Kitâbü't-Teheccüd” 598. Hadistir. Cabir b. Abdullah’ın rivayet ettiği bu hadis, “*Rasûlullah (s.a.s.) bütün işlerimizde bize istihareyi öğretirdi...*”²⁰⁶² şeklinde başlayıp istihare namazı ve duasıyla ilgili bilgileri içermektedir.²⁰⁶³ Diğeri ise “Kitabü'l-Büyû” 1022. Hadisidir ki “kahinlerin aldığı ücret”²⁰⁶⁴ konusunu içermektedir.

Kâmil Miras ilk hadiste, istiharenin lugavî manasına²⁰⁶⁵ yer verdikten sonra, “*Ruhî ve Terbiyevî Hükümler*” başlığı altında İbn Ebû Cemre’nin²⁰⁶⁶ kalbin temayülleri²⁰⁶⁷ ile ilgili değerlendirmelerine atıfta bulunmuştur. Ayrıca psikolojik değerlendirmelere ve vicdanlar üzerindeki etkisine yer verdikten²⁰⁶⁸ sonra da “*İstiharenin Hikmet-i Meşrûiyyeti*” başlığı altında da konuyu sosyolojik bağlamda ele almıştır. Bu çerçevede

²⁰⁶⁰ Mecdüddîn Ebû’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l- Esîr, *en-Nihâye fî Garîbi’l- Hadîs ve’l-Eşer*, Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Halebi (Thk.), Dar İbnü’l-Cevzi, Cidde 1421 (h.), 291.

²⁰⁶¹ Salim Ögüt, “istihâre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 333-334.

²⁰⁶² Buhârî, Teheccüd: 25.

²⁰⁶³ Miras, III, 437.

²⁰⁶⁴ Buhârî, Büyü’: 113.

²⁰⁶⁵ “İstihare lafzı, istif’âl babından hayrı teysîr talep etmektir ki, “Rabbim! Şu azmettiğim işin fiil veya terkinden, işlemesinden veya bırakılmasından hangisi hayırlı ise onu bana müyesser kılmanı dilerim” demek olur.” (Miras, III, 439.)

²⁰⁶⁶ Sahîh-i Buhârî muhtasarı ve bu muhtasara yazdığı şerhle tanınan Endülüslü âlim. (Ali Yardım, “İbn Ebû Cemre, Abdullah b. Sa’d”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XIX, 426-427.)

²⁰⁶⁷ İbn Ebû Cemre, kalbin temayülâtını ala dereceye ayırmıştır: Üç evvelkilere, hemme, lemme, hatre deniliyor ki bunlar, hayâl-i beşerde esiveren gelip geçici ruhî temayüllerdir. Bu nevi vâridât-ı kalbiyyede sebat ve istikrar bulunmadığından kendilerine bir hükm-i şer’î bile terettüp etmiyor. Üç sonrakiler de niyet, irade, azîmet yâdedilmişlerdir. Bu derecelerde şuurun fiil ve terkten bir tarafa kati surette temayülü ve sahibinin, o emre tamamıyla teveccüh ve temekkünü bulunur. Bu nevi ruhî haller bu cihetle miyâs-ı hayır ve şer olabildiklerinden sahibi müsâb veya muâkab oluyor. İbn Ebû Cemre, “Şuur bu ikinci derecelerdeki şiddedi cereyanını almadan ve birinci derecelerdeki hümûm ve havâtır halinde iken istihâre edilmelidir. Hadîs-i şerifteki “hemm” tabirinden şâriin matlubu da bu olduğu anlaşılıyor” demiştir. (Miras, III, 440.)

²⁰⁶⁸ Miras, III, 441.

tarihin her döneminde toplumların, gelecekle ilgili olayları vuku bulmadan önce, öğrenme isteklerinden dolayı -bu istek özellikle savaş ve sıkıntı dönemlerinde daha belirgin olarak kendisini göstermektedir-²⁰⁶⁹ çeşitli hurafe yollara başvurdıklarını belirten Kâmil Miras, örnek olarak da Arapların “ezlâmına”,²⁰⁷⁰ Fars ve Rumların ise “tavla ve satranç” oyunlarına yer vermiştir. Bununla birlikte 20. yüzyılda bile en gelişmiş toplumların en aydın sosyal sınıflarında dahi,²⁰⁷¹ kehanete inananların ve bunu sanat edinenlerin olduğunu, hayretle gözlenip duyulduğunu ifade etmiştir. Batılıların en çok sene başlarında falcılık işleriyle uğraştıklarını, her sene başında yeni senenin geleceği ve mukadderatı adına çeşitli efsanelerin yayımlandığını belirtmiştir.²⁰⁷²

İslâm’ın, toplumsal değişimi zihinsel ve yapısal olarak gerçekleştirirken, İslâm inancına aykırı olan hurafe niteliğindeki uygulamaları da kaldırarak yerine alternatif meşru uygulamalar getirdiğini ve böylece oluşan boşluğu doldurduğunu belirten²⁰⁷³ Kâmil Miras, İslâm’a uygun olarak ifade ettiği “falı” şu şekilde açıklamıştır:

“İslâm dininin kabul ettiği bir fal vardır ki: Fâl-i hayr. Bu fâl-i hayr, lisanımızda yümn kelimesinin muarrefi olarak “yom tutma, uğur dileme” ile tabir olunur, işitilen bir kelime-i sâliha ile tefe’üldür.”²⁰⁷⁴ Büreyde hazretlerinin rivâyetine göre Resûl-i Ekrem efendimiz bir işe göndereceği kimsenin ismi ile, vardıkları bir köyün, bir mevkinin ismi ile tefe’ül buyururlardı.”²⁰⁷⁵ Bu basit ve nezih tefe’ül en münevver ve mütefekkir insanların bile vicdanlarında yaşayan bir hâlet-i ruhiyedir.”²⁰⁷⁶

Kâmil Miras “kelime-i sâliha” ile “tefe’ülün” ne olduğu hususunu da şu alıntıyla örnekler:

“Meşâhîr-i üdebâ-i Arab’dan Asmaî, a’lâm-ı tâbiünden Abdullah b. Avn’dan kelime-i sâliha ile tefe’ül nedir? diye sormuş, o da cevaben, bir hastanın, kendine “sâlim!” diye hitap edilmesinden, hastalıktan kurtulup iktisâb-ı âfiyet edeceğine tefe’ül etmesi gibidir demiştir. Yitiğini arayan bir kimseye de “vâcid” diye

²⁰⁶⁹ Miras, V, 414.

²⁰⁷⁰ Vaktiyle Araplar arasında “ezlâm” denilen bir nevi fal revaç bulmuştu. Araplar’ın ezlâmı üç oktan ibaretti. Bunun birisinde, “emeranî rabbî / rabbim bana emretti”; öbüründe, “nehânî rabbî/rabbim beni nehyetti”; üçüncüsünde de “gaflet” yazılı idi. Kâbe derûnunda bir ücret veya kurban mukabilinde icrâyı san’at eden fala, bu ezlâm falını açtığına emir çıkarsa, tefe’ül edilen işe teşebbüs edilirdi. Nehî çıkarsa bırakılırdı. Gaflet çıkarsa fal tecdid edilirdi. Câhiliye devrinde sefer, nikâh, bey’ ü şirâ gibi hususlarda bu fal oklarının bsmeti ve ilmi talep edilirdi. Bu sebeple lisân-ı Kur’ân’da bu tefe’üle “istiksâm-i ezlâm” denilmiştir. (Miras, III, 442.)

²⁰⁷¹ Miras, III, 442.

²⁰⁷² Miras V, 415.

²⁰⁷³ Miras V, 415.

²⁰⁷⁴ Ebû Hureyre’den, Peygamberimiz (s.a.s.); "Tıyara (bir şeyi uğursuz sayma) yoktur, daha hayırlı olan fe'l vardır." buyurdular. "Fe'l nedir? diye soranlara 'Sizden birinizin işittiği sâlih sözdür' dedi" (Buhârî, Tıb: 43).

²⁰⁷⁵ Ebû Dâvûd, Tıb: 24

²⁰⁷⁶ Miras V, 415.

seslenilmesinden tefe'ül etmesi de fâl-ı hayır cümlesindendir. Büreyde hazretlerinin rivâyeti veçhile Resûl-i Ebem bir işe göndereceği kimsenin ismi ile dahil oldukları bir köyün ismi ile tefe'ül buyurmuşlardır."²⁰⁷⁷

Cahiliye adeti ve yaygın olarak topluma hâkim olan falcılığın ve kahinliğin, Kur'an'da yasaklandığına dair âyetlere²⁰⁷⁸ atıfta bulunan Kâmil Miras, İslâm'ın toplumu bu hurafelerden men ettiğini, bunlara bedel olarak da istihâreyi meşru kıldığını vurgulamıştır.²⁰⁷⁹ Ayrıca falcılığın ve kahinliğin toplumda yaygın bir şekilde kullanılmasına karşı Rasûlullah'ın (s.a.s.) da istihareye çokça önem verdiğini belirten Miras, bu önemin Câbir hadisinde, "*Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem Kur'an'dan bir sûre tâlim eder gibi büyük, küçük her işimizde bize istihâre duasını öğretirdi*"²⁰⁸⁰ şeklinde ortaya konduğunu ifade etmiştir.²⁰⁸¹

İslâm toplumlarında, Rasûlullah (s.a.s.) tavsiyesi doğrultusunda eskiden beri istihareye büyük bir önem verilmiş ve küçük büyük birçok konuda istiharede bulunmak adet haline getirilmiştir. Komutanlar sefere çıkarken, sultanlar veliaht belirlerken istiharede bulunup genellikle de sonucuna uymuşlardır. Evlilik öncesi ve çocuklara isim konması hususlarında da istiharede bulunmak adet olmuştur. Ayrıca birtakım dinî hususlarda da alimler istiharede bulunup ona göre davranmışlardır.²⁰⁸²

3.4.5.3. Çok Evlilik

Çok evlilik konusu, insanlık tarihinde sosyal bir olgu olarak varlığını her zaman sürdürmüştür. Cahiliye döneminde sınırsız bir şekilde yaygın olan bu uygulama, İslâm'ın gelmesiyle birlikte yine toplum gerçekliğine uygun bir şekilde sınırlandırılmıştır.²⁰⁸³

Kâmil Miras, çok evlilik konusunu "Kitabu'n-Nikâh"ta 1800. Hadisin izahında müstakil bir başlık açmak suretiyle ele almıştır. İlgili hadis şu şekildedir:

²⁰⁷⁷ Miras, III, 443.

²⁰⁷⁸ Mâide: 5/90.; Mâide: 5/3.; Lokman: 31/34.; Neml: 27/65.; En'âm: 6/59.

²⁰⁷⁹ Miras, III, 444.

²⁰⁸⁰ Buhârî, Daavât: 48.

²⁰⁸¹ Miras, V, 416.

²⁰⁸² Öğüt, XXIII, 333-334.

²⁰⁸³ Adnan Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem*, (2), 2003, 9-32.

“Câbir radiyallahu anhtan Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem, “Bir kadının, onun halası üzerine yahut onun teyzesi üzerine nikâh olunmasını nehyetti” dediği rivâyet olunmuştur.”²⁰⁸⁴

Öncelikle nikâhlanmaları helal ve haram olan kadınlar²⁰⁸⁵ konusunu izah eden Kâmil Miras, daha sonra “*Taaddüd-i Zevce*” başlığı altında çok evlilik konusunu izah etmiştir. Bu hususu tamamen sosyolojik bağlamda ele alan Kâmil Miras, öncelikle Rasûlullâh (s.a.s.) dönemindeki toplumun içinde bulunduğu sosyal gerçekliği ortaya koyan rivâyetlere atıfta bulunarak şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bu rivâyetlere göre savaş, cihâd ve baskınlar gibi sebeplerle birçok kadın dul ve kız yetim kalmıştır. Bunlar sahipsiz kaldıkları için bir erkek himayesine sığınırlardı.²⁰⁸⁶ Böyle olunca da bir erkek himayesinde, hakları gözetilemeyecek kadar çok kişi toplanırdı. Bu şekilde olan yetimlerin haklarının korunabilmesi için yetimler dışındaki kadınlarla ihtiyaca göre iki, üç ve en çok dört kişiyle evlenme izni verilmiştir. Eğer kadınlar arasında adaleti temin edememe korkusu varsa, bir hür kadın ya da cariye ile yetinilmesi emredilmiştir.”²⁰⁸⁷

Âyet-i kerimede vurgulanan “adalet”²⁰⁸⁸ kavramından yola çıkan Kâmil Miras, Allah’ın bir âyette adaleti emredip başka bir âyette adaletin tam olarak sağlanamayacağını vurgulaması, çok evliliği imkansızla yakın derecede daraltılmış olduğu şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla bu müsaade sadece “*ferdî ve İctimaî bir zaruret ve ihtiyaç üzerine tecviz ve tahdit olunmuştur*”²⁰⁸⁹ diyerek yine sosyal boyutlu bir gerekçelendirme yapmıştır.

Kâmil Miras, bu sosyolojik gerçekliğin tarihin her döneminde ve bütün milletlerde yaşandığını belirtmiştir. Her toplumda savaşların²⁰⁹⁰ kötü bir sonucu olarak, erkek nüfusun azalıp kadın nüfusunun birkaç kat arttığı görülmüştür diyerek, çok evlilikle ilgili

²⁰⁸⁴ Buhârî, Nikâh: 28.

²⁰⁸⁵ Nisa: 4/22-23.

²⁰⁸⁶ Ahmet Acarlıoğlu, “Sahâbilerin Yaptıkları Evlilikler Bağlamında Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Çok Kadınla Evlilik Üzerine Bir Değerlendirme”, *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 2020, 93-95.(83-109.)

²⁰⁸⁷ Miras, VIII, 187.

²⁰⁸⁸ Nisa: 4/3.

²⁰⁸⁹ Miras, VIII, 186.

²⁰⁹⁰ Nitekim II. Dünya Savaşı’ndan 7 milyonluk bir insan kaybıyla çıkan Almanya’da ortada kalan dul kadınların problemi uzun süre Alman sosyolog ve ahlâkçıları meşgul etmiş ve tedbir olarak bir ara çok evliliğe izin verilmesi de düşünülmüştür. (Kevser Kâmil Ali, Salim Ögüt, “Çok Evlilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 365-369.)

âyetin tefsirlerinde Hz. Aîşe'den naklen, bir erkeğin velâyeti altında beş on yetim kızın toplandığı rivâyetine atıfta bulunmuştur.²⁰⁹¹

Kâmil Miras, benzer bir sosyal durumun I. Dünya Savaşı ve İstiklal Savaşı peşinden kendilerinin de yaşadığını vurgulamış ve kendi döneminde ait tarihî bir kesiti şu şekilde sunmuştur: “Savaş sonrasında mebusu olduğu Afyonkarahisar’ı gezerken, koca köylerde yirmi yaş yukarısı ve elli yaş altı, beş on gencin ancak görülebildiğini ifade ettikten sonra, *“Bunca şehidin dul kadınlarıyla öksüz kızlarını aileleri arasında himaye edecek velileri yoksa bunları kim koruyacak? Yine böyle dâimî esir-firâş bir aile kadınına ve ev işlerine kim bakacak?”* sorularını sorarak, sosyal bir gerçeklik olarak böyle zaruri durumların pek çok olduğunu belirtmi ve İslâm aile hukukunun çok evliliğe, bu zaruretler bağlamında müsaade ettiğini, yoksa nefsi arzularını tatmin etmek için vermediğini vurgulamıştır.²⁰⁹²

Çok evlilik meselesini bu şekilde, sosyolojik zorunluluğa bağlayan Kâmil Miras, çok evlilik kapısının kesin bir şekilde kapatılmamasını da bu toplumsal zorunluluğa bağlamıştır. Daha sonra da olayı, hadislerde sıklıkla geçen kadın kıskançlığı üzerinden değerlendirmiştir. Kadın psikolojisi olarak kıskançlık gerçekliğini de sosyolojik bağlamda ele alan Kâmil Miras, bu hususta şehirde yaşayan kadınlarla köyde yaşayan kadınların farklı olduğunu belirtmiştir. Şehirde çokça ayyuka çıkan kıskançlık duygusunun köyde pek görülmediğini ifade etmiştir. Köyde sosyal hayatın birçok sıkıntı ve zorluklarına katlanmak zorunda olan kadınlarda, kıskançlık duygusunun çok az olduğunu hatta bazı durumlarda yok denecek kadar sönük olduğu tespitinde bulunan Miras, bazı durumlarda köy kadınlarının kendilerine yardım edecek eş ve ortak aradığına da işaret ettikten sonra, *“bugün memleketimizin medenî ve hukukî hayatında tarihe karışmış olan taaddüd-i zevce meselesinin İslâm hukukundaki tarihî mevkiini izah etmiş bulunuyoruz.”* diyerek sonlandırmıştır.²⁰⁹³

²⁰⁹¹ Miras, VIII, 186.

²⁰⁹² Miras, VIII, 188.

²⁰⁹³ Miras, VIII, 190.

3.4.5.4. Boşama

“Kitabü’t-Talâk”, Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Öncelikle talâk kelimesinin lügat ve İslâm hukukundaki tarifine ve mahiyetine²⁰⁹⁴ yer veren Kâmil Miras, ardından da İslâm’da talâkın hoş karşılanmadığıyla ilgili hadislere atıfta bulunmuştur.²⁰⁹⁵ Sonrasında da talâk hakkının kocaya ait olduğunu ve bu hakkın kadın tarafından ancak hâkim vasıtasıyla kullanılabileceğini belirtmiştir. Ayrıca içinde bulunulan zamanda, yürürlükte olan medeni kanuna göre²⁰⁹⁶ erkeğe böyle bir hakkın verilmediğini ifade etmiştir.²⁰⁹⁷

İslâm hukukunda bu hakkın erkeğe verilmesinin sebebini; kadının sosyal yapı içerisinde nazik konumuna, ayrıca kadının namusu ve ismetiyle ilgili oluşan vakıaların mahkemeye intikal ettirilmesi durumunda, kadının gelecek hayatıyla ilgili tehlikeli sonuçlara sebep olabileceğine bağlayan Kâmil Miras, talâk hakkının neden kadına da verilmediği? sorusuna ise kadının fitratına atıfta bulunarak; kadın fitri olarak çabuk karar verme özelliğine sahiptir. Özellikle gebelik ve aybaşı gibi durumlarda, düşünmeden karar verebilmesi aileyi olumsuz etkileyebileceği²⁰⁹⁸ şeklinde sosyopsikolojik bağlamda cevap vermiştir.

Kendi döneminde ki İslâmî camiada artan boşanmalara²⁰⁹⁹ dikkat çeken Kâmil Miras, bunu toplumsal bir afet olarak değerlendirmiştir. Toplumun ailelerden teşekkül ettiğini, bu sebeple toplumun sağlamlığının ve devamlılığının aileye bağlı olduğunu belirtmiştir. Eğer ailede bir problem olursa bunun direk olarak, topluma da yansıtacağına altını çizen Kâmil Miras, ayrıca bu problemlerin oluşmaması için ailenin kurucu unsurları olan; karı ve kocanın, aile kurarken İslâm’ın belirlemiş olduğu maksat

²⁰⁹⁴ Talâk, lügatte “herhangi bağlı bir şeyin bağını çözmek” manasınadır, İslâm hukukuna göre “tatlik” mânasına bir isimdir. Tatlik de “nikâh bağını çözüp salıvermektir” ki dilimizde “boşamak” tabir olunur. İslâm şeriatı zaruret zamanında talâkı bir mahlas-ı hukukî olarak kabul etmiş ve bu hakkı zevcin eline vermiştir. Binaenaleyh talâk şer’an mubahtır, helâldir. Fakat en menfur bir helâldir. (Miras, VIII, 219.)

²⁰⁹⁵ “Allah’ın buğz ve adavetini mûcip bir helâldir” (Ebû Dâvûd, Talâk: 3.)

²⁰⁹⁶ İlgili düzenleme için bkz.

<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c022/tbmm02022057.pdf>

²⁰⁹⁷ Miras, VIII, 219.

²⁰⁹⁸ Miras, VIII, 220.

²⁰⁹⁹ Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar boşanma istatistiklerine bakıldığında, boşanma oranlarında sürekli bir artış olduğu görülmektedir. (Cihangir Doğan, “Türkiye’de Boşanma Sorununun Sosyolojik ve İstatistiki Açısından Değerlendirilmesi”, *Sosyoloji Konferansları*, (25), 1998, 61.

ve gayeleri gözeterek aile kurması gerektiğini belirtmiştir.²¹⁰⁰ Eğer ailenin devamı her şeye rağmen sağlanamayacaksa bu hususta talâk yani boşanmanın, mahkemece gerçekleştirilecek fesh-i nikâhtan²¹⁰¹ daha doğru olacağına vurgu yapmıştır. “Çünkü boşama, sadece aile içerisinde ve karı-koca arasında, daha az sorunlarla sebep olurken mahkemelere intikal etmesi, yayılmasına ve ‘kirli çamaşırlar’ diye tabir edilen özel hayatın derinden etkilenmesine sebep olacaktır”, şeklinde değerlendirerek sosyolojik yansımalarına atıfta bulunmuştur.²¹⁰²

Kendi döneminde yaşanan aile problemlerini, facia olarak nitelendiren Kâmil Miras, bu sorunun bir sebebi olarak da Allah korkusu olmayan, koca sevgisi beslemeyen, kocalarının kazancını onlardan habersiz bir şekilde gayri meşru yollarda saçıp savuran, aile döşegini kirleten kadınlara²¹⁰³ ve bunlara mukabele eden erkelere bağlamıştır.²¹⁰⁴

Talâk konusunun giriş bölümünde yukarıdaki açıklamalara yer veren Kâmil Miras, bu mukaddimenin gerekçesini de talâkı eleştiren bir takım Garp müellefatına²¹⁰⁵ karşı bir cevap olduğu şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca talâk ve “fesh-i nikâh” konusunu da ele alan Miras, eğer toplumun genel ahlakı düzgün olursa, talâkın hâkim huzurunda fesh-i nikâhtan daha iyi olacağını belirtmiştir. Ancak eğer toplumsal ahlak bozuk olursa talâk hakkının, bireylerin elinde suistimale açık hale geleceğini, bu durumda da hâkimin feshinin daha isabetli olacağını²¹⁰⁶ belirterek, toplumsal değişime atıfta bulunmuştur.

Hadisleri tercüme ve şerh ederken, boşamayla ilgili mezhep ihtilafına geniş yer veren Kâmil Miras, konunun dinî açıdan değerlendirilebilmesi için de derin bir İslâm hukuku bilgisi yanında, zamanın örfüne vakıf olma ve ince zekâ gerekliliğinin altını

²¹⁰⁰ Miras, VIII, 221.

²¹⁰¹ Ayşenur Bilge Zafer, “Cumhuriyet ile Birlikte Değişen Türk Aile Yapısı ve Kadının Durumu” *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (24), 2013, 129.(121-134.)

²¹⁰² Miras, VIII, 222.

²¹⁰³ Kâmil Miras, aile yapısında meydana gelen bozulmaya dikkat çekmiştir. Özellikle erken Cumhuriyet Dönemi romanlarında salon diye tabir edilen ve erkek kadının karışık olduğu mekanların oluştuğu ve dejenerasyonun meydana geldiği mekanlardır. (Seçil Deren Van Het Hof, “Erken Dönem Cumhuriyet Romanında Zenginler ve Zenginlik” *Kültür ve İletişim*, 13 (2), 2010,89.(81-106) Taner Timur bu mekanları şu şekilde tasvir etmektedir: Bir salon nedir? XVIII. yüzyılda bir salon en azından belli bir ölçüde olgun bir kadının, istediği şekilde yönettiği küçük bir saraydır. Yönetici kadın her gün belli saatlerde (daha ziyade akşam üzeri) büyük çoğunluğu bilim ve sanat dünyasına mensup önemli kişileri kabul eder ve her türlü sorun, her türlü önyargıdan uzak bir şekilde tartışılır. Salon sahibi hanımlar, genellikle çok genç evlenmiş ve kocalarının servetlerinden yararlanmış haris tiplerdir. (Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, AFA Yayınları, İstanbul 1991, 22)

²¹⁰⁴ Miras, VIII, 224.

²¹⁰⁵ Celal Nuri, *Kadınlarımız*, Matba-i İctihad, İstanbul 1331 (H.), 150-154.

²¹⁰⁶ Miras, VIII, 225.

çizmiştir. Miras, daha sonra da “bugün memleketimizde hukûk-ı aile meselesi medenî kanun ile tayin edildiğinden, talâk meselesi bu kanunun haricinde olup hukuken metrûk olmakla beraber herhangi bir Müslümanın vicdân-ı medenîsini tatmin için âlim tanıdığı bir zata aile hayatının böyle bir safhasını sorabilmesi vârid-i hâtır olduğundan, aile nizamına ait olan böyle meselelerde vukufu olmaksızın beyân-ı fikir etmekten sakınmalıdır.” diyerek, toplumda oluşan ikili hukuka ve bunun çözüm yoluna işarette bulunmuştur.²¹⁰⁷

1834. Hadis²¹⁰⁸, bir anda verilen üç talâkla ilgili içeriğe sahiptir. Buhârî bu hadisi, “Üç Talâkın Bir Defada Verilmesini Câiz Görenlerin Beyanı” başlığı altında vermiştir.²¹⁰⁹

Üç talâk konusunun toplumsal bir mesele olarak hicri III. asırdan itibaren tartışıldığını ve bu tartışmaların günümüze kadar devam ettiğini belirten Kâmil Miras, bu meselenin toplumsal bünye içerisinde artarak devam eden bir öneme sahip olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca kendi döneminde konuyla ilgili olarak Afrika bölgesinden bir İslâm cemiyetinin Diyanet İşleri Başkanlığına soru sorduğuna atıfta bulunmuştur.²¹¹⁰

Konuyu toplumsal değişim bağlamında değerlendiren Kâmil Miras, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) döneminden uzaklaşıldıkça ve toplumsal ahlakın da yozlaşmasıyla birlikte bu konunun daha da problemlili hale geldiğini belirtmiştir. Bu hususta daha da acı olanın ise bir anda üç talâk konusu olduğunun altını çizen Miras, bir anda üç talakın geçerli sayılmasından dolayı birçok aile yuvasının yıkıldığını, yetmezmiş gibi güya dinî bir endişe ile dinin tel’in ettiği “hülle”²¹¹¹ faciasına başvurularak telafi edilme yoluna gidildiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca bu problemin giderilmesi için 1929’da Mısır

²¹⁰⁷ Miras, VIII, 231.

²¹⁰⁸ Buhârî, Talâk: 4.

²¹⁰⁹ “Şu hâlde pek muhtasar olan bu unvanıyla müellif Buhârî şöyle demek istiyor: Karısını bir defada ve bir sözle, “Üç kere boşsun!” diyerek boşayan kimsenin bu talâkını Selef ulemâsından tecviz edenler ve üç talâk vâki olur diyenler olduğu gibi, tecviz etmeyenler ve yalnız bir talâk vâki olur içtihadında bulunanlar da vardır.” (Miras, VIII, 232.)

²¹¹⁰ “Her devirde İctimaî ehemmiyetini artıran bu mesele, zamanımızda da Transvaal Cenûbî Afrika gibi memleket haricindeki bir İslâm cemiyeti bile Dışişleri Bakanlığı vasıtası ile Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan sorulmuş ve bu vesile ile Diyanet reîs-i fâzılı muhterem Ahmet Hamdi Akseki tarafından da mükemmel bir eser yazılmışsa da henüz tabedilmemiştir.” (Miras, VIII, 232.)

²¹¹¹ Üç talâkla boşanmış bir kadının ayrıldığı kocasına tekrar dönebilmesi amacıyla bir başka erkekle evlenmesi. (Saffet Köse, “Hülle” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, DİA Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 475.)

hükümetinin “Sayısı ya sözle veya işaretle tayin edilerek ikâ’ edilen talâk ile yalnız bir talâk vâki olur” şeklinde kanun²¹¹² çıkardığını ifade etmiştir.

Kaynaklarda, üç talâkın bir anda geçerli olması görüşü Hz. Ömer’e dayandırılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer döneminin ilk iki yılında üç talâk bir talâk sayılırken, daha sonra üç talâk bir anda geçerli sayılmıştır. Bunun gerekçesi de toplum yararı yani sosyolojik bir bağlamda oluşturulmuştur.²¹¹³ Toplum yararına oluşan bu hüküm, toplumsal değişimle birlikte toplumun zararına dönüşmeye başlamıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu husus çarpıtılmış ve anlaşılmalı olarak “hile-i şeriyeye” şeklinde hülle anlayışına dönüşmüştür.

Bugün memleketimizde nikâh ve talâk konusu, medeni kanun hükümlerine tabidir diyen Kâmil Miras, her ne kadar Adalet Bakanlığı engellemeye çalışsa da toplumda kanun dışı evlilik ve boşamaların çokça olduğunu bilindiğini, bu meselenin tüm İslâm aleminde genel bir problem olduğunu, bu sebeple toplumsal bir sorun haline gelen bu meselenin ilmi kriterler çerçevesinde incelenmesini gerektiğini belirtmiştir.²¹¹⁴

Konuyu sahabeden başlamak suretiyle geniş bir şekilde²¹¹⁵ ele alan Kâmil Miras, bir defada üç talâk geçerlidir diyen cumhur ulemâ ve bu görüşe karşı olanların; delillerini, âyet²¹¹⁶ ve hadis yorumlarını geniş bir şekilde değerlendirmiştir. Buhârî’nin de cumhurun görüşünde olduğunu belirten Miras, daha sonra da bu delillerin kuvvetli olduğunu, ancak başta ifade edilen soruna atıfta bulunarak, “şimdi bu bahsimizin ibtidâsında izah ettiğimiz veçhile bir sözle ikâ’ edilen üç talâkın zamanımızda İslâm âleminde ikâ’ ettiği aile

²¹¹² Mısır hükümeti tarafından neşrolunan 10 Mart 1929 tarihli kanuna göre talâk hakkı zevce aittir ve adedi talâk üçtür. Fakat üç talâk birden verilmez. Talâk gerek lafzen gerek işaretten iki veya üç gibi adede mukarin olsa dahi yalnız bir talâk vâki olur (madde 3). (Osman Berki, “Türk Hususi Hukuku Düvelinde Boşanma ve Ayrılık”, *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 8 (1-2), 1942, 108.

²¹¹³ H. İbrahim Acar, “Talâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 496-500.

²¹¹⁴ Miras, VIII, 233.

²¹¹⁵ “Bir defada bir sözle verilen üç talâk, bir talâk addolunur” diyenler ashaptan Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf ve bir rivâyete göre Hazret-i Ali ile İbn Mes’ûd’dur. Tâbiî âlimlerinden Tâvûs, İkrime, Muhammed b. İshak, Haccâc b. Ertat, Nehaî, Süleyman b. Mukâtil ile Zâhirîler’dir. Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ulemâsından bazıları da bu mezhebi ihtiyar ve müdafaa ederek ric’î bir talâk vâki olur diye fetva vermişlerdir. Ahmed b. Hanbel’in kendisinin de bu mezhepte olduğu hakkında da bir rivâyet vardır. Bunlara mukabil birçok ashap ve tâbiî âlimine ve ezcümle Evzâî, Sevrî, Nehaî ve eimme-i erbaa ile bunların ashabinın, İshak b. Râhûye’nin, Ebû Sevr’in, hulâsa cumhûr-ı ulemânın mezhebine göre, bir defada üç talâk vermek bid’at, menhî ve haram olmakla beraber bir değil, üç talâk vâki olur. (Miras, VIII, 233.)

²¹¹⁶ “Kadın boşamak ikidir. Ondan sonra erkeğin vazife^ ya iyi yaşamak üzere (müracaat edip) karısını (nikâhında) tutmak yahut güzellikle (kadına zarar vermeden) bırakmaktır. (Bakara: 2/229.); Talâk: 65/1,

faciaları ne olacak?” sorusunu tekrardan gündeme getirmiştir. Bu problemin çözümünün belirtilen dinî delillerle mümkün olmayacağını, çünkü bir anda üç talakın geçerli olmasıyla ilgili Buhârî’nin delillerinin güçlü olduğunu, dolayısıyla bu problemi çözmeye müsaade etmediğini belirten Miras, bu sebeple çözüm için farklı dinî delillere ihtiyaç olduğunu, bunun da Buhârî’nin “gazap, ibah, sekr, cünûn gibi kasıt ve iradeye makrûn olmayarak ikâ’ edilen talâkların” geçerli olmayacağına dair açtığı başlık altındaki rivâyetlerde bulunduğunu belirterek, “bu içtimaî zarurete bu yolda bir mahlas-i şer’î bulmaya çalışacağız” demiştir.²¹¹⁷

Konuyu ifade edildiği şekilde niyet, kasıt, irade ve gazap gibi bağlamlarda ele alıp değerlendiren Kâmil Miras, bu şekilde bir talâkın geçerli olamayacağını birçok hadis ve görüşe atıfta bulunarak verdikten sonra, tüm İslâm âleminde sosyal bir yara olarak gördüğü üç talâkın bir sayılmasıyla ilgili “*bunlar böyle olunca bir mecliste bir kelime ile üç talâkı, asabiyet buhranı içinde birden ikâ’ eden kimsenin bu sözü bir heyecan ile şuursuz ve iradesiz deli gibi ağzından savurduğunu itiraf ettiği ve hârici ahvalde bunu teyit eylediği surette bunu kabul ederek, “Hiç talâk vâki olmaz ve aile hayatı devam eder” demek ve bu suretle İslâm âlemindeki İçtimaî cerihayı tedavi etmek ilmin hududu dahilinde bir hareket olur. Bu suretle mevzubahsimiz olan üç talâkı cumhura muhalefetle bir talâk sayanların içtihadlarından daha geniş ve daha İlmî bir tez müdafaa edilmiş bulunur.*”²¹¹⁸

Görüldüğü üzere Kâmil Miras, konuyu tamamen toplumsal bir yara bağlamında ele almış ve bu problemin çözümü için dinî deliller çerçevesinde bir arayış içerisine girmiştir. Bu hususta, geniş ilmi tetkiklerde bulunduktan sonra cumhurun görüşüne muhalif bile olsa, toplumsal soruna çözüm sağlayan görüşü kabul etmiş ve delillendirmeye çalışmıştır. Kâmil Miras’ın sosyolojik bağlamda çıkarım ve delillendirme metodu bu konuda da açık bir şekilde görülmektedir.

²¹¹⁷ Miras, VIII, 239.

²¹¹⁸ Miras, VIII, 241.

3.4.5.5. Hilafet

İslâm tarihinde, toplumsal değişimin yansıdığı ilk konu siyasî boyutlu olmuştur. Bu da Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatıyla birlikte yeni bir dönemin başlaması ve Müslümanlar arasında ilk ihtilafın imamet konusunda gerçekleşmiş olması şeklindedir.²¹¹⁹

İslâm siyasî düşünce tarihinde, “*imâmet*” ve “*hilâfet*” merkezli önce pratik sonrasında ise teorik oluşum tecrübesi yaşanmıştır. Rasûlullâh'ın (s.a.s.) vefatından sonra İslâm toplumunun “dinî-siyasî” ya da “dinî-dünyevi” liderlik görevi²¹²⁰ olarak kavramsallaşan “*imâmet*”, sözlükte “kendisine uyulan kimse” manasına gelmektedir. Tolumun idaresini üstlenen ve toplumu yönlendiren kimseler için kullanılmakla birlikte, namaz kıldırma makamı yanında siyasî ve hukukî bir terim olarak da kullanılmıştır. Bu kavram, tarihî süreç içerisinde kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte farklı şekillerde kullanılmıştır.²¹²¹

Devlet başkanlığı kurumu olarak “*hilâfet*” sözlükte “birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, birinin ardından gelmek/getirmek, yerini doldurmak, vekalet veya temsil etmek” manasında kullanılırken, terim olarak da “İslâm devletlerinde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sonraki devlet başkanlığının kurumsal ifadesidir.”²¹²²

İmamet ve hilafetle ilgili birçok hadisin bulunması, konunun hadis şerhlerinde ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Toplumun ana unsurlarından birisi olan siyaset, toplumsal değişimden hem etkilenen hem de etkileyen bir özelliğe sahiptir. İslâm tarihinde mezhepler arasında tartışılan konuların başında gelen imamet ve hilafet, fırkalara ayrılmanın ana kavramlarından olmuştur. Özellikle Şîa bu hususta öne çıkan bir mezheptir.²¹²³

Süreç içerisinde her mezhebin kendisine göre belirlemiş olduğu bir imamet teorisi oluşmuştur. Ancak toplumsal değişimle birlikte, teori-pratik farklılaşması yorumları

²¹¹⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve'htilafu'l-Musalliyn*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Thk.), Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 1990, I, 39.

²¹²⁰ Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm Fi 'Akâidi'l-İslâm*, (Çev.: İrfan Eyibil), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, 736.

²¹²¹ Mustafa Öz, Avni İlhan, “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 201.

²¹²² Casim Avcı, “Hilâfet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVII, 539.

²¹²³ Öz, “İmâmet”, XXII, 201.

etkilemiş ve hadis kaynaklarındaki rivâyetler değişim pratiğine uygun yorumlanmıştır.²¹²⁴

Hadis kaynaklarında hem “*imamet*” hem de “*hilafet*” kelimeleri geçmekle birlikte “*halife*”, “*imam*” ve “*emir*” kelimeleri de geçmektedir. Çoğu zaman ise imamet ve hilafet kelimeleri eşanlamlı olarak da kullanılmıştır.²¹²⁵

Rasûlullâh’ın (s.a.s.) vefatıyla birlikte, henüz imamet ya da hilafetin bilgi teorisi oluşmamıştır. Ancak fiili olarak Müslümanların gündemini işgal eden ilk konu olmuştur. Bu hususta gelen rivâyetler, yaşanan fiili duruma uygun olarak yorumlanarak, anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Çoğu zaman toplumsal değişimin oluşturduğu zorunluluk sebebiyle yorumlarda genişlemiştir. Ehl-i Sünnet, Şîa’nın ve Hâricîlerin imamet/hilafet konusundaki aşırı görüşlerine karşı, dinin asıllarından olmamasına rağmen, bu konu kelâm kapsamında değerlendirmiştir. Ayrıca, bu hususta fiili durum merkezli bir yorum anlayışını benimsemiştir. Konu ilk dört halife özelinde değerlendirilmiş ve gelen rivâyetler bu çerçevede yorumlanmıştır.²¹²⁶

Tecridi Sarihte konuyla ilgili rivâyetleri ihtiva eden hadislerin bir kısmı Ahmed Naim, diğerleri de Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilmiştir. Ahmed Naim’in tercüme ve şerh ettiği hadisler ikinci ciltte bulunmaktadır. Bu rivâyetler genel olarak Rasûlullâh’ın (s.a.s.) hastalık sürecini ve Hz. Ebu Bekir’in namaz kıldırması için Rasûlullâh (s.a.s.) tarafından öne geçirilmesini ihtiva etmektedir. Ahmed Naim genel olarak bu hadisleri yorumlarken klasik Ehl-i Sünnet teorisi çerçevesinde Şîa’ya cevaplar vermiştir.

Ahmed Naim’in Hz. Ebu Bekir’in halifeliğine işaret olarak tercüme ve şerh ettiği hadisler 149, 292, 293, 387, 394, 395 ve 397 numaralı hadislerdir. Kendisi de izahlarında sık sık numaraları verilen bu hadislerle atıfta bulunmuştur.²¹²⁷ 292. ve 293. Hadisler benzer içerikte olup, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) Hz. Ebu Bekir’e yönelik: “*Ağlama! Sohbet (yani arkadaşlık) hususunda da (bezl-i) mâl hususunda da nâsın bana en çok vergisi olan Ebû Bekir’dir. Ümmetimden birini (kendime) halîl edineydim, Ebû Bekir’i edinirdim. Lâkin İslâm yüzünden (hâsıl) olan uhuvvet ve meveddet (şahsî hulletten efdaldir).*

²¹²⁴ Mehmet Âkif Aydın, “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 203.

²¹²⁵ Avcı, “Hilâfet”, XVII, 539.

²¹²⁶ Öz, “İmâmet”, XXII, 201.

²¹²⁷ Naim, II, 514.

*Mescidde Ebû Bekir'in kapısından başka seddedilmedik hiçbir kapı kalmasin.”*²¹²⁸ şeklinde övücü sözleri bulunmaktadır.

Ahmed Naim bu hadisi, *sahâbe-i güzîn hazerâti Ebû Bekir radiyallahu anhin kapısından başka ne kadar kapı varsa hepsinin kapatılması hakkındaki fermân-ı nebevîyi hilâfetine -diğer işaretlere zamîmeten- işaret addetmişlerdir.”* şeklinde yorumlamıştır.²¹²⁹

Diğer rivayet ise, “*Âişe radiyallahu anhâdan: Şöyle demiştir: Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem, vefatıyla neticelenen hastalığa tutulduğu zaman (bir kere) namaz vakti gelmiş ezan da okunmuştu “Ebû Bekir’e söyleyin de nâsa kıldırın” buyurdu...”*²¹³⁰ şeklinde 387. Hadistir. Bu rivayet hakkında da Ahmed Naim şöyle demiştir: “*Bu hadisin mazmunundan imâmet-i suğrâya geçirilmesinin imâmet-i kübrâya mukaddime olduğu hakkında ki te’vilin sıhhati tebeyyün etmektedir.*”²¹³¹

Ahmed Naim, yukarıda geçen hadislerle benzer içeriğe sahip olan 394. Hadisi²¹³² de “*Ebû Bekir radiyallahu anhin efdal-i ümmet olduğuna işaret ettiği gösteriliyor.”* şeklinde yorumladığı gibi, “*(Sened-i muttasıl ile) Enes radiyallahu anhtan rivâyet olunuyor ki, Nebî-i Ekrem sallallahu aleyhi vesellemin vefatı ile neticelenen rahatsızlıklarında kendilerine (yani sahabeye Mescid-i Şerîf-i Nebevide) Ebû Bekir (radiyallahu anh) namaz kıldırıyordu.*”²¹³³ şeklindeki 395. Hadisi de “*Bu hadîs-i şerîf Ebû Bekir es-Siddik radiyallahu anhin vefât-ı nebeviye kadar namazda halîfe-i Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem olduğunu gösterdiği gibi -Şia’nın iddia ettiği gibi- imâmetten azil de buyurulmamış olduğunu ispat eder.*” şeklinde Şia’ya reddiye olarak yorumlamıştır.²¹³⁴

Ahmet Naim imamet/hilafet konusunda “Kureyş” merkezli bir yorumu tercih etmiştir. Nitekim üçüncü ciltte 503. Hadiste, “*(Biliniz) bu ensar cemaati (günden güne) azalacaklar, (başka) kimseler ise çoğalacaklardır. Binaenaleyh Muhammed sallallahu aleyhi vesellem ümmetinden her kim herhangi bir şey üzerine sâhib-i vilâyet olup da bir*

²¹²⁸ Buhârî, Salât: 80.

²¹²⁹ Naim, II, 292-293.

²¹³⁰ Buhârî, Ezan, 39.

²¹³¹ Naim, II, 505.

²¹³² Buhârî, Ezan, 46.

²¹³³ Buhârî, Ezan, 46.

²¹³⁴ Naim, II, 517.

kimseye zarar vermeye veya menfaat eriştirmeye kudreyâb olacak olursa onlardan iyilik edenlerin iyiliğini kabul, kötülük edenlerin seyyiesini affetsin.”²¹³⁵ şeklinde, gaipen haber veren bir mucize olarak tecelli ettiğini belirtmiştir. Nitekim tarihi bir gerçeklik olarak Ensar’ın sayısının gitgide azalışına, yemekteki tuz kinayesiyle telmihte bulunan Ahmed Naim, ayrıca bu hutbenin Ensar’ın değil de Kureyş’in hilafete ehil olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir. Çünkü Rasûlullâh (s.a.s.) Ensar’ı Kureyş’e tavsiye etmiştir. Eğer Ensar’ın hilafette ortaklığı olsaydı, Kureyş’i de Ensar’a tavsiye ederdi diye yorumlamıştır.²¹³⁶

Görüldüğü üzere Ahmed Naim, genel olarak konuyu mezhep tartışmaları bağlamında ele almış ve Hz. Ebu Bekir ile ilgili meseleleri ihtiva eden hadisleri, klasik Ehl-i Sünnet anlayışına uygun olarak yorumlayarak hadisleri, oluşan fiili duruma uygun şekilde değerlendirmiştir.

Kâmil Miras, daha öncesinde yer yer kısa atıflarda bulunduğu, hilafet konusundaki yorumlarını genel olarak yedinci ciltte, “Kitabü’l-Menakıb” bölümünde, “Kureyş’in Menakıbı Bahsi” altında yapmıştır. İlgili 1422. Hadisin tercümesini şu şekilde yapmıştır:

*“Yine Ebû Hüreyre radiyallahu anhtan gelen rivâyete göre Nebî sallallahu aleyhi vesellem şöyle buyurmuştur: “(Câhiliye devrinde) Arap kabileleri şu emâret hususunda (en şerefli olan) Kureyş e tâbi idiler: Araplar’ın müminleri (Hanîfler) Kureyş’in müminlerine, müşrikleri de Kureyş’in müşriklerine uyarlardı. İnsanlar (altın, gümüş) madenleri gibi (kimi halis, kimi kalp)tır. Onların Câhiliye’de hayırlı olanları (din işlerini öğrenip amel ettikçe) İslâm devrinde de hayırlı kimselerdir. Siz insanların hayırlısı, emir oluncaya kadar emâreti çok fena görenler (ve arzu etmeyen kimseler) bulursunuz.”*²¹³⁷

Kâmil Miras, bu hadisi tercüme ederken, hadisten anlaşılması gereken mesajı parantez içi ifadelerle belirtmiştir. Nitekim hadisin ilk kısmının lafzi tercümesi “Nâs, emâret hususunda Kureyş’e tâbidir, Müslümanları Kureyş’in Müslümanlarına, kâfirleri de kâfirlerine uyarlar.” şeklinde olması gerekirken, yukarıda geçtiği üzere olayı “cahiliye devri” ile tahsis ederek tercüme etmiştir. Çünkü bu rivâyetin, Cahiliye dönemindeki sosyal ve siyasî durumun, tahkiye üslubuyla aktarıldığını belirtmiştir. Bu sebeple, “Nas” yani insanları, o zamanki “Arap kabileleri” ile kayıtlandırırken, “Müslüman” ifadesini de o zamanki “Haniflerle” sınırlandırmıştır. Böylece İslâm öncesi ve sonrası Arap

²¹³⁵ Buhârî, Cuma: 29.

²¹³⁶ Naim, III, 74-75.

²¹³⁷ Buhârî, Menâkıb: 1.

kültüründe var olan “emaret” hususuna işaret ettiğini ifade eden Kâmil Miras, o dönemde Kâbe bağlamındaki hizmetlerin hep Kureyş tarafından yapıldığını,²¹³⁸ İslâmiyet’in gelişile birlikte tüm Arap yarımadasının, müşriklerden ve diğer Müslüman olmayan unsurlardan temizlendiğini, yegâne hâkim unsur olarak kalan Müslümanların da Kureyş’in riyasetini kabul ettiğini belirtmiştir.²¹³⁹

Müslümanların, Rasûlullâh’ın (s.a.s.) vefatından sonra, “hilafet” adı altında siyasî birlikteliklerini devam ettirdiğini ifade eden Kâmil Miras, bu durumun adalet ve Rasûlullâh’ın (s.a.s.) belirlemiş olduğu şartlar altında, ancak çeyrek asır devam edebildiğini vurgulamış ve peşinden de Rasûlullâh’ın (s.a.s.) daha önce bir mucize olarak haber verdiği “emaret” döneminin başladığını belirtmiştir.²¹⁴⁰ Bu dönemde, İslâm’ın dünyanın birçok yerine yayıldığını ve her bölgede Müslümanların kendi seçmiş oldukları idarenin altında yaşadığının altını çizen Kâmil Miras, bu süreçte Kureyş’in nüfuzunun sadece geleneksel olarak Kabe’nin hizmetini devam ettirmek şeklinde kaldığını, bu tarihî verilerin tercümamızda yapmış olduğumuz tahsis ve takyidin ne kadar isabetli olduğunu göstermiştir diyerek,²¹⁴¹ bu hadisin tarihsel bir içeriğe sahip olduğuna işaret etmiş ve süreç içerisinde meydana gelen değişimlere göre yorumlamıştır.

Konuyla ilgili olarak, 1423. Hadisin ilgili kısmı şu şekildedir:

*“Şu hilâfet Kureyş uhdesinde bulunacaktır. Onlar dinî vecibelerini ifa ve adalet icra ettikçe onlara hiçbir kimse düşmanlık edemeyecektir. Meğer ki onlar dinden, adaletten inhiraf ederler; bu halde Allah, Kureyş’i yüz üstü sürçtürür, rezil eder’ buyurduğunu işittim.”*²¹⁴²

Kâmil Miras, Buhârî şarihlerinden Kirmânî’nin bu hususta gündeme getirdiği ve yine kendisinin cevapladığı, “zamanımızda (h. VII.) hükümet Kureyş uhdesinde değildir. Bu durum karşısında Muaviye’nin rivâyetine ne denilmeli ve nasıl telif edilmeli? sorusuna Kirmânî şu şekilde cevap vermiştir: “Arap diyarında hilafet Kureyş uhdesinde bulunacaktır demektir. Yoksa bütün İslâm muntikalarında değil, nasıl ki bugün Mısır’da bir halife vardır.”²¹⁴³ şeklindeki değerlendirmesine atıfta bulunmuştur. Daha sonra bu

²¹³⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-derârî fî şerhi Şâhihi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Muhammed Abdullatif, el-Matbatu’l-Behiyye’l-Mısriyye, Beyrut 1937, XIV, 113.

²¹³⁹ Miras, 7, 164.

²¹⁴⁰ Tirmizî, Fiten: 48.

²¹⁴¹ Miras, 7, 164.

²¹⁴² Buhârî, Menâkıb: 2.

²¹⁴³ Kirmânî, XIV, 116.; Aynî, ‘Umdetu’l-Kârî, XVI, 103.

hususta, yine diğeri bir Buhârî şarihi olan Aynî'nin Kirmânî'ye verdiği cevaba yer vermiş ve bu görüşün isabetli olmadığına, hilafet denilen bir şeyin kalmadığını belirterek, sürecin padişahlık ve saltanata dönüştüğüne yer vermiştir.²¹⁴⁴

Kâmil Miras, bundan sonra gelen 1425. Hadisi tercüme derken de artık hakikatte olmayan hilafet şeklinde bir anlam vererek şu şekilde tercüme etmiştir:

*“Abdullah b. Ömer radiyallahu anhümâdan Nebî sallallahu aleyhi vesellemin, “Kureyş'ten iki kişi kaldıkça şu hilâfet (kuru bir unvan olarak) Kureyş'ten zâil olmaz” buyurduğu rivâyet olunmuştur.”*²¹⁴⁵

3.4.5.6. Sosyal Bir Problem Haline Gelen Kuduz ve Kuduz Aşısı

Hayvanlarla ilgili içeriğe sahip olan hadisler, genel olarak “*Kitabü Cezai's-Sayd*”, “*Kitabü'l-Büyu*” ve “*Kitâbü Mâ Cae Fî'l-Hars Ve'l-Müzâraa*” altındadır. Bu bölümlerde, zararlarından²¹⁴⁶ dolayı öldürülmeleri gereken hayvanlarla,²¹⁴⁷ köpeğin alınıp satılmasının²¹⁴⁸ caiz olup olmama şartları²¹⁴⁹ ve ilgili hadislerden çıkarılan fikhî hükümler gibi konular işlenmiştir.

²¹⁴⁴ “Aynî, Kirmânî'nin sorularına ve verdiği cevaplara yer verdikten sonra, eleştirel boyutu sert bir üslupla, “bu zikredilenler bir şey ifade etmez. Kim dedi ki Arap diyarlarında hilafet var? Eğer varsa kimdir bu halife? Mısırdaki kadri kıymeti olmayan sadece kuru isimden öteye geçmeyen bir halife var. Eğer Kirmânî'nin dediklerini doğru kabul edersek o zaman birden çok halife olur ki bu da caiz değildir. Çünkü şariat koyucu, imama biat etmeyi ve yaptığı biata sadık kalmayı, sonra kim karşı çıkarsa da boynunu vurmaya emrediyor. Ayrıca Hz. Peygamber benden sonra hilafet otuz senedir. Sonrasında krallık olacaktır diye buyurmuştur. Bu durum, dört halife ve Hz. Hasan'ın yaklaşık altı aylık hilafetiyle birlikte otuz yıl etmektedir. Bundan sonra imamet, emaret ve saltanat dönemi başlıyor.” (Aynî, *‘Umdetu'l-Kârî*, XVI, 103.)

²¹⁴⁵ Buhârî, Menâkıb: 2.

²¹⁴⁶ “Şârih Kastallânî bu hayvanların mazaratlarını tatadla diyor ki karga ile çaylak zayıf bulduğu sığın vesair mevâşinin gagasıyla arkasının etini yer, gözünü çıkarır, şaşkın bir insanın elinden ekmeğini kapar. Bunlar kuşların en adisidir. Akrep de en semli bir hayvandır. Hatta yılanı bile vurur, öldürür. Bedenî cesâmederine rağmen akrebin zehiri fili, sığın bile öldürmeye kâfidir. İbn Mâce'nin Hazret-i Âişe'den bir rivâyetine göre, Resûl-i Ekrem'i namaz kılarken bir akrep sokmuş da Resûlullah namazdan fariğ olduktan sonra, “Bu muzır hayvanı gerek Hilde gerek dâhil-i Harem'de öldürünüz! (İbn Mâce, *İkâmetü's-salavât*: 146) buyurmuştur. (Miras, V, 164.)

²¹⁴⁷ Buhârî, Sayd: 7.

²¹⁴⁸ Buhârî, Büyü: 25,113.

²¹⁴⁹ Gerek bu gerek emsali nehye dair hadislerin hepsi kelbin katli lâzım, imsak ve istimali gayri câiz olduğu bir zamanda vârit olmuştur. Bu devirdeki şu vaziyete göre şüphesiz kelbin semeni de haram idi. Sonra av avlamak (koyun sürülerini muhafaza etmek gibi birtakım hususatta istimal edilerek kelpelerle intifâ ve bunlardan istifade mubah kılınmış, kelpelerin katli nehyedilmiştir. Binaenaleyh kelbin bey'ine ve semeninin tenâvülüne dair olan nehiy mensuhtur. (Miras, V, 298.)

Kâmil Miras'ın tercüme ve şerh ettiği, konuyla ilgili 1046. Hadisle aynı içeriğe sahip 1047. ve 1048. Hadisler köpeklerle ilgili ahkamı içermektedir.

“Ebû Hüreyre radiyallahu anhtan Resûlullah sallallahu aleyhi vesellem şöyle buyurdu dediği rivâyet edilmiştir: “Her kim (yanında) kelp tutarsa, her gün o kimsenin (sâlih) ameli(nin sevabı)ndan bir kırat eksilir. Meğer ki o kelp, ziraat yahut koyun köpeği ola!” “Meğer ki koyun yahut ziraat yahut av köpeği ola!” “Meğer ki av yahut koyun köpeği ola!” (denilmiş)tir.”²¹⁵⁰

Bu hadislerin izahında, müçtehitlerin çıkarmış olduğu fikhî hükümlere yere veren Kâmil Miras, hadiste geçtiği üzere ihtiyaç olmaksızın köpek sahiplenmenin sâlih amelleri eksiltmesinin sebeplerine değinirken, gelen geçene ve yolculara zarar verip korkutmasına dikkat çekmek suretiyle sosyal bağlamı ön plana çıkartmıştır. Ayrıca *“en mühim bir sebep de kelbin birçok hastalığın ve bilhassa kuduzun vâsita-i nakil ve intişarı olmasıdır. Bu sebeple, tahâretle ve tahârette mübalağa ile emrolunmuştur. Kelbin, birtakım emrâzın vâsita-i intişârı olduğunu aşağıda Doktor Bay Muhib'in lisanından dinleyeceğiz.”* diyerek kendi döneminde toplumsal bir sorun haline gelen kuduz hastalığı ve kuduz aşısına dikkat çekmiş, konuyla ilgili uzman ağızdan yaklaşık dokuz sayfalık bir radyo programı alıntısı yapmıştır.²¹⁵¹

Osmanlı'da ilk kuduz vakıası 1586 tarihlidir. Tıbbi olarak ilk tedavi, 1885'te Louis Pasteur tarafından geliştirilen aşıyla, önce Fransa'da daha sonra tüm dünyada uygulanmaya başlanmıştır. II. Abdülhamid Fransa'da kurulan enstitüye hem maddi yardım yapmış hem de eğitim almaları için uzman göndermiştir. İstanbul'a dönen bu uzmanlar 1887'de ilk kuduz aşısını üretmişlerdir. Ayrıca bu hususta İstanbul Dâü'l Kelb²¹⁵² müessesesi kurulmuştur. Bununla birlikte Osmanlı Devleti'nde kuduzla mücadele için sokak köpekleri toplanmıştır.²¹⁵³

²¹⁵⁰ Buhârî, Muzâraa: 3.

²¹⁵¹ Miras, V, 530.

²¹⁵² Dâü'l Kelb ifadesinin anlamı kuduz illeti/kuduz hastalığıdır. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte bu ifade Daülkelp olarak kullanılagelmiştir. (Süleyman Tekir, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Kuduz ile Mücadele Çalışmaları”, *Tarihsel Süreçte Anadolu'da Kuduz*, Çağrı Büke, Şükran Köse, vd. (Ed.), BUHASDER Yayınları, Ankara 2018, (1923-1950) 308.)

²¹⁵³ Özellikle İstanbul sokaklarında başıboş dolaşan köpeklerin şehirden uzaklaştırılması içinde etkin bir mücadeleye girildi. II. Meşrutîyetin ilanından sonra şehirde bulunan 80.000 köpek Hayırsız Ada'ya götürüldü. Op. Dr. Cemil (Topuzlu) Bey'in İstanbul belediye başkanlığı döneminde de 30.000'e yakın köpek ise yavaş yavaş itlaf edilmiştir. (Tekir, 309.)

Cumhuriyet döneminde savaşlar sebebiyle sağlık konusunda gereken tedbirler alınmadığı için özellikle bulaşıcı hastalıklarda gözle görünür bir artış olmuştur.²¹⁵⁴ Tedavinin olumlu sonuçları görülünce ülkenin birçok bölgesinde kuduz tedavi müesseseleri açılmıştır.²¹⁵⁵

Ulusal basına yansıyan haberlerde, 1922 yılında İstanbul’da kuduz salgınında artış olduğu görülmüştür. Benzer salgın artışı, 1929’da Ankara’da da olunca belediye bir hafta boyunca gazetelere ilan vererek uyarılarda bulunulmuştur. Benzer vakıalar birçok büyük illerde görülmüş ve yetkililerce dönemin şartlarına göre önlemler alınmaya çalışılmıştır.²¹⁵⁶

Toplum sorunlarına karşı duyarlı olan Kâmil Miras, sık sık bu sorunları ilgili hadislerin şerhlerinde gündeme getirmiştir. “Ankara Radyosu’nda Mühim Bir Konferans” başlığı altında uzman hekim Dr. Muhib’in sunduğu “Kuduz” programını değerlendirirken, önce radyo programlarının sağladığı faydaya atıfta bulunmuş sonra da program içeriğinin hadise uygunluğunun altını çizmiştir: “

*“Memleketimizin salâhiyettar mütehasısların lisânıyla İlmî, İçtimaî, sıhhî, edebî birçok mevzuaya dair musahabeler tertip ederek kalbin tenvirine çalışan bu müessesede, lüzumsuz köpek ittihaz ve istimalinin sıhhî zararlarına dair de geçenlerde Sıhhiye Vekâleti Tedrîs ve İçtimaî Hizmetler şubeleri mütehasısı muhterem Doktor Muhib tarafından da bir konferans verilmiştir. Hakîm-i enbiyâ efendimizin bilâlüzum kelp istimalinin sebeb-i nehyini bu konferans izah etmekte bulunduğundan, bir suretini radyo müessesemizden alarak aynen neşrediyoruz.”*²¹⁵⁷ diyerek yayınlamıştır.²¹⁵⁸

²¹⁵⁴ Ayşegül Demirhan Erdemir, “Türk Tıp Tarihinde Kuduz Hastalığı ve Tedavisi Üzerine Yorumlamalar” *Türk Dünyası Araştırmaları*, 117 (230), 2017, 85.

²¹⁵⁵ Kuduzdan ölen hasta sayısının azalmasında 1925 yılından itibaren açılmaya başlanan Kuduz Tedavi Müesseseleri etkili olmuştur. 1925 yılında Sivas ve Erzurum’da, 1926’da Diyarbakır’da, 1927’de Konya’da ve 1930 yılında İzmir’de müessese açılmış, 1932 Temmuz’undan itibaren de Refik Saydam Merkez Hıfzıssıhha Enstitüsü’nde Dr. Abdülkadir Çilesiz tarafından aşı üretilerek tedaviye başlanmıştır. (Erdemir, 85.)

²¹⁵⁶ İlanda şehirde başıboş gezen tüm köpeklerin itlaf edileceği, köpeklerin sokaklara başıboş bırakılmaması ve tasma ve ağızlık takılmadan sokağa çıkarılmaması bildiriliyordu. Ağızlık takmadan sokağa bırakılan köpeklerin itlaf edileceği ve sahiplerinin ise cezalandırılacakları Ankara Belediyesi tarafından gazetelere bir hafta boyunca verilen ilanlarla halk duyurulmaya çalışıldı. 55 Belediyeler dönem dönem kuduz vakalarının artması üzerine başıboş sokak köpeklerinin itlaf edilmesine yönelik çalışmalar yapıyordu. (Tekir, 322-324.)

²¹⁵⁷ Miras, V, 530.

²¹⁵⁸ Miras, V, 531-539.

3.4.5.6. Altın Nişan Yüzüğü ve İpek Elbise

“Kitabü'l-Cenaiz”de 619. Berâ b. Âzib hadisinde, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) yapılmasını ve yapılmamasını emrettiği, yedişer şeyden bahsedilmiştir. İlgili hadis şu şekildedir:

“Berâ (b. Âzib) radiyallahu anhtan şöyle rivâyet edilmiştir: Berâ demiştir ki: Nebî sallallahu aleyhi vesellem bize yedi şeyi işlememizi emretti. Yedi şeyden de bizi nehyeyledi. Resûl-i Ekrem bize, cenaze arkasında gitmeyi, hastayı ziyaret etmeyi, davete icabet etmeyi, mazluma yardımı, yemini kabul etmeyi, selâmı karşılamayı, aksırana dua etmeyi emreyledi. Yine Nebî sallallahu aleyhi vesellem bizi, gümüş kap (kullanmak)tan, altın yüzük (takmak)tan, harîr, dîbâ, kasî, istebrâk (denilen ipekli kumaş istimalin) den de nehyetti.”²¹⁵⁹

Hadiste emredilen ve nehyedilen konuları, genel olarak sosyolojik bağlamda yorumlayan Kâmil Miras, hasta ziyareti ile ilgili Rasûlullâh (s.a.s.) dönemindeki uygulama ve gelen rivâyetlerin çokluğuna vurgu yapmış ve bu konuda yaklaşık otuz sahabeden rivâyet olduğunu belirtmiştir. Ayrıca hasta ziyaretinde dost, düşman, tanıdık, tanımadık herkesin İslâm nazarında eşit olduğunu ifade ederek bunu, sosyal yardımlaşma bağlamında değerlendirmiş ve İslâm dışında hiçbir dinin, hiçbir toplumun bu meseleye bu kadar önem vermediğinin altını çizmiştir.²¹⁶⁰

Davete icabet etmeyi de sosyal bağlamda ele alan Kâmil Miras, davete icabet noktasında *“Tavzihte velime-i nikâha icâbet etmek cumhûr-i ulemâya göre vâciptir. Hatta oruçlu bir davetlinin bile orucunu bozup velîme taamından yemesi vâciptir denilmiştir.”* görüşüne yer vererek konunun ehemmiyetine atıfta bulunmuştur.²¹⁶¹ Daha sonra da *“Selâmın İçtimaî Mevki”* başlığı altında selamın; Müslümanlar arasında tanışma vesilesi olan selamı, vermenin ve almanın sosyal ilişkilerde çok kıymetli olduğunu, İslâmiyet'in Kur'an ve sünnetten sonra en büyük değeri sosyalleşmeye verdiğini, bunu sağlayan bir vasıta olarak da selamın alınıp verilmesinde, tanışma şartının olmadığını, ayrıca bunun Müslümanlara yüklenen bir vazife olduğunu belirttikten sonra, Şevkânî'nin *Neylül-Evtar*'da ki şu görüşüne yer vermiştir: *“Selâmın ibtidâda verilmesi sünnet ve reddi farz olduğunda ulemâran icmâi bulunduğunu İbn Abdilber'den naklediyor.”²¹⁶²*

²¹⁵⁹ Buhârî, Cenâiz: 2.

²¹⁶⁰ Miras, IV, 21.

²¹⁶¹ Miras, IV, 22.

²¹⁶² Miras, IV, 25.

Kâmil Miras, Rasûlullâh'ın (s.a.s.) yapılmasını emrettiği şeylerin sosyal boyutuna vurgu yaptıktan sonra bu sefer de nehiy ettiklerini, İslâm'ın hedeflediği toplumsal yapının genel çerçevesini çizerek, şu şekilde ifade etmiştir:

“Halbuki İslâm dini insanlar için sade bir hayat, demokratik bir medeniyet tesis etmek, ağniyâ ve süfehânın ipekli kumaşlarla evânî-i sîm ü zerle fukaraya karşı tefâhürünü ortadan kaldırmak istiyordu. İnsanlara sade ve mümkün olduğu kadar müsavi bir hayat yolu gösteriyordu. Hâtemü'l-enbiyânın istihdaf ettikleri bu ahlâkî ve İçtimaî gaye ile beraber ikinci ve İktisadî bir gayeleri de halkı israftan, sefahetten men ü tahzîr idi. Nice hânümanları söndüren ve muazzam medeniyet ve saltanatların müthiş tarrâkalarla yıkan bu israf ve sefaheti ortadan kaldırmak ve zengin, fakir herkesi tutumlu, müsavi, temiz bir hayata mazhar etmek istiyordu”²¹⁶³

Altın yüzük kullanımının, zikredilen Berâ b. Âzib hadisine binaen haram olduğunu belirten ve bu hususta fakihlerin görüşüne yer veren Kâmil Miras, bazı fakihlerin de altın yüzük kullanmanın mübah olduğuna hükmettiklerin belirtmiş ve delil olarak da Tahavi'nin “Şerhu'l-Asar”da kendi isnadı ile Muhammed b. Malik'ten, onun da yine Berâ b. Âzib'den rivâyet ettiği diğer bir hadise dayandırmıştır ki hadis şu şekildedir:

“Râvi Muhammed b. Mâlik diyor ki: Ben, Berâ hazretlerinin parmağında altın yüzük göldüm. O şuada kendisinden niçin bu yüzüğü kullandığı soruldu. O da cevaben, bu yüzük, Resûlullah sallallâhu aleyhi vesellem bana bahşettiği bir armağandır. Bunu bana Resûlullah takmıştır ve “Allah'ın ve Resûlullah'ın sana ihsan ettiği bu yüzüğü kullan” buyurdu demiştir”²¹⁶⁴

Bu haberin de altın yüzük istimalinin mübah olduğuna²¹⁶⁵ sarâhaten delâlet ettiğini ifade eden Kâmil Miras, peşinden altın yüzük kullanmanın haram olduğunu söyleyen fakihlerin bu görüşe verdikleri cevaplara yer vermiştir.²¹⁶⁶

²¹⁶³ Miras, IV, 27.

²¹⁶⁴ Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahavi, *Hadislerle İslâm Fıkhı*, (Çev.: M. Beşir Eryarsoy), Kitabı Yayınları, İstanbul 2008, VI/627.; Aynî, 'Umdetu'l-Kârî, VIII, 16.

²¹⁶⁵ Çalışmanın bağlamı fihhi boyutlu olmadığı için bu hususta ki ayrıntılara girilmemiştir. Ancak Kâmil Miras'ın bu görüşü daha sonra tartışma konusu olmuş ve bu hususta reddiye niteliğinde çalışmalar da yapılmıştır. Muhammed Hüsnü Çiftçi, “Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fıkhî Tartışmalar” adlı makale çalışmasında bu hususu geniş bir şekilde ele almış, hadisler ve bu hadislerden çıkarılan fihhi hükümlere geniş bir şekilde yer vermiştir. Bununla birlikte Kâmil Miras başta olmak üzere, nişan yüzüğün mübah olduğunu söyleyenlerin görüş ve delillerine yer verilerek değerlendirmeler yapmıştır. Sonuç olarak da Kâmil Miras ve bunu savunanların Usul hatası yaptığı sonucuna varmıştır. Geniş değerlendirme için ilgili makaleye bakılabilir. (Muhammed Hüsnü Çiftçi, “Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fıkhî Tartışmalar”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 21 (1), 2021, 571-603.)

²¹⁶⁶ Altın yüzük istimalinin hürmetine kâil olan fukaha bu hadise karşı iki türlü cevap veriyorlar: 1. Mübâh olan nas ile muhrim olan nas teâruz ettiğinde muhrimin tercih edilmesi bir asıldır. 2. Bu rivâyet olunan Berâ vâkıası, alan yüzük istimali tahrîm edilmezden evvel cereyan etmiş bir hadisedir. Fakat ikinci cevap, birinci kadar kuvvetli değildir. Çünkü Berâ hazretlerinin parmağındaki altın yüzük çok görülerek kendisinden bunun niçin kullanıldığının sorulması bunun kable't-tahrîm değil belki

Kâmil Miras, öncelikle yüzüğün yapıldığı madenden bağımsız olarak, yapım şekli ve kullanımında örfün büyük bir etkisinin olduğunu belirtmiştir. Geçmişte kullanılan kaba yüzüklerin, süreç içerisinde daha zarif hale geldiğini ve zamanımızda nişan halkaları istisna edilirse, erkeklerin artık yüzük kullanmamakla beraber kullananların ayıplandığını ifade etmiştir. Daha sonra da zamanında fakihlerin yüzüğe cevazı; hakimlerin ve devlet adamlarının mühürleri muhafaza etmek gibi bir ihtiyaca binaen verdiğini belirtmiş ve daha sonra da altın nişan yüzüğü hakkındaki yorumuna geçmiştir.²¹⁶⁷

Altın nişan yüzük kullanımının mübah olduğunu ifade eden Kâmil Miras, bu görüşünü farklı delillerle izah etmeye çalışmıştır. Öncelikle altın yüzük kullanmanın hem haram hem de mübah olduğuna delil olan hadislerin ikisinin de sahih ve Berâ b. Âzib’den rivâyet edildiğini belirtmiştir. Ayrıca bu iki hadisle de amel edildiğini ancak haram oluşunu ifade eden hadisin daha sahih ve fakihlerce tercihe şayan olduğuna da dikkat çekmiştir. Daha sonra da bu iki görüş içerisinde, çeşitli gerekçelerle, mübah olduğunu belirten Berâ b. Âzib hadisiyle amel edilebileceğini beyan etmiştir.²¹⁶⁸

Bu gerekçelerden bir tanesi de İmam Muhammed’in “*tefâhür kastedilmeyerek altın ve gümüş evânî ile tezeyyün caizdir. Bunda ni ‘met-i ilâhiyyeyi izhar vardır’*” görüşüdür. Nişan yüzüğü tefâhür için değil de teberrük ve bir hatıra özelliği taşımaktadır. Bununla birlikte İmam Şafî’nin de kavli kadimine göre hadiste geçen nehyin, tahrîm için değil de tenzih için olması da bir delildir.²¹⁶⁹

Sunulan diğer bir gerekçe ise fakihlerin gümüş yüzüğün kullanımını bile bir takım ihtiyaç ve zaruretlere bağlamış olmasıdır. Buna binaen “*Nişan yüzükleri istimalinde örfe müstenit bir zaruret bulunduğu ise muhakkaktır.*” denilmiştir.²¹⁷⁰

Ortaya konan son gerekçe de altın kullanımının haram olmasının menât-ı şer’îsi yani dinî gerekçesi, israfa ve tefahüre sebep olmasıdır. Ancak bulunan asırda altın madenleri çoğaldığı için,²¹⁷¹ iktisadî hayatta israf olma özelliğini kaybetmiştir. Bu sebeple de

tahrîmden soma cereyan etmiş bir hadise olduğuna delâlet eder. Birinci cevap ise kuvvetlidir. (Miras, IV, 28.)

²¹⁶⁷ Miras, IV, 29.

²¹⁶⁸ Miras, IV, 29-30.

²¹⁶⁹ Miras, IV, 30.

²¹⁷⁰ Miras, IV, 30.

²¹⁷¹ “Resûl-i Ekrem’in altın yüzükten sarfinazar etmesinin ve bu suretle erkeklere haram olmasının sebebine gelince, Asr-ı saâdet’te altın madeni Medine’de çok azdı. Bu da Mısır tarikiyle Şarkî Roma İmparatorluğu’ndan geliyordu. Piyasada tedavül etmekte olan bu az miktardaki altın gitgide halkın

tefahüre sebep olmaktan çıkmıştır. Sonuç olarak altın nişan yüzüğü “*mücerret vesîle-i teberrüktür. İki âkit nişan yüzükleriyle târîh-i hayatlarının unvân-ı mefâhiri olan fâtîha-i akidlerini hatırlarlar. Nikâhtaki gâye-i şer'iyye düşünülürse, yeni bir aile yuvası kurmanın bir nişâne-i mefhareti olduğu için bununla belki de müsâb olurlar.*”²¹⁷²

Görüldüğü üzere Kâmil Miras, bu hususta sosyal boyutlu “örf” olgusunu “zaruret” delili kapsamında değerlendirerek, cumhur ulemâyâ muhalefet ederek, mubah diyenlerin görüşlerini tercih etmiştir. Ayrıca Türklerin İslâm öncesinde de yüzüğü nişan alameti olarak kullandığına atıfta bulunmuştur.²¹⁷³

Kâmil Miras, ipek elbise giyme konusunu değerlendirirken de yine öncelikli olarak, İslâm’ın giyim kuşam hususunda ki temel prensiplerine atıfta bulunmuştur. Bunlar; giyilen şeyin temiz olması, israfa, kibre ve gurura sebebiyet verecek bir özellik arz etmemesi şeklindedir. İslâm’ın fert ve toplum kaynaklarını israfa sevk edecek ipekli giyim, altın ve gümüş gibi madenlerle süslenme düşkünlüğüne karşı olduğunu belirten Miras, İslâm’ın ortaya koyduğu ahlakî ve toplumsal kurallarla; orta halli, akli ve insani bir giyim kuşam tarzı sunduğunu belirtmiştir. Daha sonra da “*bugün bir tarafta ahlâkçıların, içtimâiyatçıların ve bütün mütefekkir muharrirlerin demokrasi prensiplerine istinat ederek, öbür tarafta hükümetlerin millî serveti korumak ve saâdet-i âmmeyi idame etmek gayesini takip eyleyerek halkı itidal ve tasarrufla alıştırmak hususundaki meşkûr olan mesailerine İslâm dini on üç asır evvel başlamıştır*” diyerek sosyolojik bağlamını kurmuştur.²¹⁷⁴

parmağına geçerek, iktisadî hayat üzerinde ciddi tesir yapması muhakkaka. Bu darlık İslâm fütuhâtının genişlemesi zamanına kadar devam etmişti.” (Miras, VIII, 368.)

²¹⁷² Miras, IV, 29-30.

²¹⁷³ Türkler, İslâm öncesi dönemlerden itibaren yüzüğü nişan alâmeti olarak kullanmıştır. Türkçe’de nişanlanmak için “yüzük takmak”, nişanı bozmak için de “yüzüğü atmak” tabirleri geçer. Söz kesildikten sonra oğlan evinden kız evine, kurdelelerle süslenmiş bir tabla veya sepet içerisinde nişan yüzüğünün de bulunduğu bir bohçanın gönderilmesi bir Osmanlı-Türk geleneğidir. Osmanlılarda padişah tarafından damatlığa seçilen kimsenin gelin sultan için yolladığı ağırlıklar arasında mutlaka değerli taşlarla süslenmiş bir yüzük bulunurdu. IV. Mehmed’in kızı Hatice Sultan’ın çeyizinde 4000 kuruş değerinde bir adet elmas yüzük vardı. (Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Yüzük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 55-57.)

²¹⁷⁴ Miras, IV, 31.

SONUÇ

Toplumsal değişimin hadis yorumculuğuna etkisini ortaya koymak amacıyla, Cumhuriyet Dönemi'nde kaleme alınan, Ahmed Naim ve Kâmil Miras tarafından tercüme ve şerh edilen *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi* özelinde çalışılan “Toplumsal Değişim Bağlamında Hadis Yorumculuğu” adlı çalışmada elde edilen sonuçlar şöyle sıralanabilir:

- Değişimin mahiyeti her ne kadar farklı yaklaşımlarla tartışma konusu olmuşsa da olgusal olarak hayatın merkezinde yer alan, temel bir kavram olmuştur. Bu sebeple; tarih, felsefe ve sosyoloji gibi bilimlerle İslami ilimler başta olmak üzere, tüm bilimler/ilimler değişim merkezli bir süreç yaşamıştır. Bu süreçler, farklı açılardan ve farklı kavramlarla ifade edilmiş olsa bile, genel olarak “değişim” kavramı ortak payda olma özelliğine sahip olmuştur.
- Toplumsal değişim, sosyolojinin alt disiplini olan değişim sosyolojisinin özel inceleme alanı olmuştur. Doğal çevre, demografik yapı, bilimsel/teknik gelişmeler, iktisat, din ve karizmatik lider, toplumsal değişimi etkileyen temel faktörler olmuştur. Bu faktörlerin etkisiyle oluşan toplumsal değişim; zaman, kapsam ve hız olarak da büyük, orta ve küçük boy kuramlarla açıklanmaya çalışılmıştır.
- Toplumsal değişim-din ilişkisi; dinin toplumsal değişime etkisi ve toplumsal değişimin dine etkisi şeklinde kategorize edilmiştir. Din, getirmiş olduğu inanç sistemi, değerler ve normlar ile toplumsal yapıyı oluşturan; sosyal, ekonomik ve politik kurumları etkilemiştir. Bu etkileşim, değişimi takviye ettiği gibi, aynı şekilde etkileşim kaynaklı toplumsal çatışma da bu takviyeyi gerçekleştirmiştir. Bununla birlikte din, sahip olduğu sabitelerle de toplumsal değişimi frenleyen ve engelleyen bir konumda olmuştur. Bu şekilde, diğer faktörlerle birlikte toplumsal değişimi takviye eden, frenleyen ve engelleyen din, bazı durumlarda da toplumsal değişimi etkileyen temel faktör rolünde olmuştur. İslam'ın toplumsal değişime etkisi, bu hususta en belirgin örneği oluşturmaktadır.
- Toplumsal değişimin dine etkisi ise olumsuz, olumlu ve toplumsal değişimle birlikte dinin değişmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Geleneksel toplumlarda genel olarak din hakimiyeti ön plandayken, sanayi devrimiyle birlikte oluşan modern

toplumlarda, seküler bir süreç başlamış ve din, hakimiyetin kaybetmek suretiyle olumsuz etkilenmiştir.

- Ancak I. Dünya savaşıdan sonra toplumsal yapılarda meydana gelen çalkantılar, dine olan ihtiyacı tekrardan gündeme getirmiş ve dini olumlu olarak etkilemiştir. Benzer durum, Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla birlikte, Türkiye Cumhuriyetlerin dine yönelmesinde de görülmüştür.
- Toplumsal değişimin dini etkilemesinin diğer bir örneği de dinin değişmesi şeklindedir. Bu duruma; Zerdüş dininde daha önce var olan kurban kesme ayinlerinden vazgeçmenin, manevi bir yükselme disiplinine dönüşmesi ve Hindistan merkezli bir din olan Budizm'in Çin'e, Tibet'e ve Japonya'ya ulaştığında, karşılaştığı yeni toplum ve kültürlerle adaptasyona girerek değişime uğraması örnek oluşturmıştır.
- İslamiyet, toplumsal yapıyı değiştirmede temel bir faktör olmuştur. İslam'ın değişmez inanç ve ahlakî öğretileri ile belirlemiş olduğu ibadetler, değişimi yavaşlatan ve engelleyen bir faktör olmuştur. Bununla birlikte bahsi geçen İslami ilimler, değişim süreciyle paralel bir şekilde gelişmiş ve şekillenmiştir.
- Osmanlı'nın son iki yüz yılı, modernleşme adı altında, toplumsal değişimin yoğun bir şekilde yaşandığı dönem olmuştur. Bu değişim süreci, öncelikle kurumlar özelinde, orta boy kuramlar çerçevesinde gerçekleşmiştir. Batılılaşma şeklinde başlayan bu süreci kanallandırmak ve Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünü korumak için Osmanlıcılık ve İslamcılık akımları beklenen sonucu vermemiştir. Nihayetinde Osmanlı Devleti yıkılmış ve Türkçülük akımı merkezli Cumhuriyet Dönemi başlamıştır.
- Cumhuriyet Dönemi, bahsi geçen birçok toplumsal değişim faktörü birlikte aktif olduğu bir süreç olmuştur. Sonuç olarak da büyük boy toplumsal değişim kuramı çerçevesinde bir değişim gerçekleşmiştir. Bu dönemin belirgin diğer bir özelliği de toplumsal değişimin dini olumsuz etkilemiş olmasıdır. Osmanlı Devleti'nde hâkim unsur olan din, bu dönemde dar alanda ve kültürel bir unsur olarak konumlandırılmaya çalışılmıştır.
- Cumhuriyet Dönemi'nde oluşturulmaya çalışılan Batı merkezli toplumsal değişim, dinî sahada boşluk oluşturmıştır. Oluşan bu boşluğun olumsuz yansımaları toplumda görülünce, çözüm için meclise "Kur'an ve Hadis

Tercümesi Projesi” sunulmuş ve kabul edilmiştir. Bu proje gereği, hadis alanında ez- Zebîdî’nin kaleme aldığı *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*’in tercüme ve şerh edilmesi kararlaştırılmıştır.

- Mecliste alınan kararda, bu tercüme ve şerh için bir heyet düşünülmüştür. Ayrıca heyette bulunacak kişilerin; dinî ilimler yanında bir yabancı dil bilme, felsefe ve hukuk gibi bilimlerde de ihtisas sahibi olma şartı aranmıştır. Ancak belirlenen vasıflarda kişiler, heyet oluşturacak sayıya ulaşamayınca proje, bu özelliklere sahip belli kişiler etrafından uygulanmaya çalışılmıştır.
- *Tecrîd-i Sarîh*’in tercüme ve şerhi için Ahmed Naim görevlendirilmiştir. Ahmed Naim, felsefeye hâkim ve Fransızca’yı iyi bilen bir kişidir. Fransızcadan birçok felsefî eseri Türkçeye tercüme etmiştir. Bilimler terminolojisine büyük bir önem vermiş ve bu konuda çalışmalar yapmıştır. Klasik manada medrese eğitimi görmemiş olan Ahmed Naim, kendi imkanlarıyla dinî ilimlerde ihtisas sahibi olmuş ve özellikle de hadis alanında özel çalışmalarda bulunmuştur. *Tecrîd-i Sarîh*’e, hadis usulü içerikli uzun bir mukaddime yazan Ahmed Naim, ilk üç cildi tercüme ve şerh ettikten sonra vefat etmiştir. Bunun üzerine tercüme ve şerhe Kâmil Miras devam etmiştir. Dinî ilimlerde icazet sahibi olan Kâmil Miras, siyasî kimliğiyle öne çıkmış ve üç dönem de Afyonkarahisar milletvekilliği yapmıştır.
- Her iki müellif, Osmanlı’nın değişim sürecinde dünyaya gelmiş ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e giden süreçte gerçekleşen toplumsal değişime şahitlik etmişlerdir.
- Ahmed Naim ile Kâmil Miras, genel olarak tercüme ve şerhlerinde; şahıs, yer, kelime ve kavram izahı, hadislerin farklı rivâyetlerine atıfta bulunarak bütünlüğü sağlama, ilgili âyetlere atıfta bulunmak, sened ve metin kritiği yapmak, hadislerin esbab-ı vüruduna yer vermek, yeri geldikçe genişçe fıkhi mülahazalarda bulunmak ve güncel konuları yer vermek şeklinde bir metot kullanmışlardır.
- Genel olarak her iki müellif de toplumsal değişim faktörleri çerçevesinde yorumlarda bulunmuşlardır.
- Bilimlerde terminolojiye büyük bir önem veren Ahmed Naim, İslam alemindeki bilimsel geriliğin sebebini, terminolojiye gereken önemin verilmemesine

bağlamıştır. *Tecrîd-i Sarih*'e yazmış olduğu geniş ve özgün mukaddime bu hassasiyetini göstermiştir.

- Ahmed Naim'in tercüme ve şerhlerinde felsefi kimliği ön plana çıkmıştır. Bilimsellik adı altında İslam'a karşı tavır alanlara, bilim felsefesine atıfta bulunarak, bilimsel örneklerle cevaplar vermiştir.
- Özellikle “güneş/ay tutulması”, “cinler”, “miraç hadisesi”, “fecir”, “şihâb” ve “yağmurun yağması” gibi konuları ihtiva eden hadisleri tercüme ve şerh eden Ahmed Naim, bu hususta bilimsel araştırmalara ve izahlara geniş yer vermiştir. Bilim alanında isim yapmış bilim insanlarına atıfta bulunarak örneklemelerde bulunmuştur.
- Ahmed Naim sahih rivâyetlerle, kanıtlanmış bilimsel verilerin hiçbir zaman birbirine zıt olamayacağını ifade etmiştir. Eğer ilk etapta böyle bir zıtlık görünüyorsa bunun, henüz ispatlanamayan ve hipotez aşamasında olan bilimsel verilerden kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Bu bakış, sahih rivâyetlerle bilimsellik ilişkisini ortaya koyan önemli bir tespit olmuştur.
- Ahmed Naim, küsuf/husuf yani güneş/ay tutulmasıyla ilgili, sahih senedle gelen rivâyetlerde bulunan birtakım problemlerin, rivâyetlerden yola çıkarak gidermenin mümkün olmayacağını, sorunun ancak kesinliği doğrulanmış astronomik verelerle çözülebileceğini belirtmiştir. Ahmed Naim'in ortaya koyduğu bu metot, kesinliği ispatlanmış bilimsel verilerin hadis problemlerin çözümünde kullanılabileceğini ortaya koymuştur.
- Ahmed Naim'in felsefeye hakimiyeti ile hadis alanındaki yetkinliği, kendisine interdisipliner bir özellik katmıştır. Nitekim hadis yorumlarında, bu özelliği belirgin bir şekilde görülmüştür.
- Toplumsal değişim faktörlerinin yansımaları, Kâmil Miras'ın yorumlarında da çokça görülmüştür. Osmanlı'nın dağılmasıyla birlikte, demografik yapıda önemli değişimler gerçekleşmiştir. Bu sebeple Kâmil Miras, “kürtaj”, “çocuk düşürme” ve “azil” gibi nüfusla ilgili konular üzerinde hassasiyetle durmuş ve mevcut toplumsal yapıda tespit ettiği sorunlara atıfta bulunarak, eleştirilerde ve uyarılarda bulunmuştur.
- Kâmil Miras, hadisleri şerh ederken güncel sorunlara atıfta bulunarak, konuyla ilgili uzaman kişilerin açıklamalarına geniş yer vermiştir.

- Cumhuriyet Dönemi, toplumsal yapının çok boyutlu değiştiği bir süreç olmuştur. Bu sebeple Kâmil Miras, tercüme ve şerhlerinde dinin sosyal bütünlüğü sağlama özelliğini çokça atıfta bulunmuştur.
- Bu çerçevede Kâmil Miras, şerhlerinde “Millî Mücadele”, “Milliyetçilik”, “Millî Kültür”, “Vatan” ve “Millî Birlik ve Beraberlik” bağlamına çokça vurgu yapmıştır.
- Kâmil Miras, daha önce ramazan hilalinin astronomik verilerle tespitinin kabul edilmemesini sebebini, bilimsel gelişmelerdeki yetersizliğe bağlamıştır. Ona göre bilimsel gelişmelerle birlikte, astronomik veriler genel kabul görmeye başlamıştır.
- Tıbbi içerikli hadisleri de tıp ilminin tecrübeleriyle yorumlayan Kâmil Miras, hadislerdeki genel ifadeleri tıp ilminin verileriyle tahsis etmiştir.
- Kâmil Miras, zekât ve benzeri ekonomiyle ilgili hadisleri toplumsal değişim kapsamında yorumlamıştır. Sosyal hayatı hükümlerde adeta bir “illet” olarak belirleyen Kâmil Miras, zekâtı; meydana gelen toplumsal ve iktisadî değişim bağlamında değerlendirmiş, paraların uğradığı değişime geniş bir şekilde yer vermiş ve konuyu sosyolojik merkezli bir bakışla yorumlamıştır.
- Benzer şekilde Kâmil Miras, “resim”, “istihare”, “çok evlilik”, “boşama”, “hilafet”, ve sosyal bir problem haline gelen “kuduz” gibi meseleleri sosyal bir bakışla ele almıştır.
- “Altın nişan yüzüğü” konusunda da Kâmil Miras, cumhurun görüşünden farklı olarak, mübah olduğunu belirtmiştir. Farklı delillendirmelerle birlikte “örf ve âdet” gibi sosyal boyutlu “ileti” delil olarak öne sürmüştür.
- Toplumsal sorunları çözme odaklı bir bakışla yorumlar yapan Kâmil Miras, bu çerçevede olan görüşleri, cumhur ulemanın görüşlerine muhalif olsa bile tercih etmiştir.
- İki farklı müellif tarafından tercüme ve şerh edilen *Tecrîd-i Sarîh*’te her bir müellifin kendine özgü yorum farklılığı şerhe yansımıştır.
- Hadis yorumculuğu, toplumsal değişimle paralel bir gelişme göstermiştir. Süreç içerisinde bilimlerin çeşitlenmesi ve özel alanlarda ihtisaslaşmaları, disiplinler arası çalışmaları zorunlu hale getirmiştir. Ancak dinî ilimlerle, diğer bilimler arasındaki interdisipliner çalışmaların önemi gündemde olmasına rağmen, bu

alanda kayda değer çalışmaların yetersiz olduğu görülmüştür. Bu interdisipliner çalışmayla, hadis edebiyatına giriş niteliğinde bir katkı sağlamak amaçlanmıştır.



KAYNAKLAR

- A'zamî, Muhammed Mustafa, "Buhârî, Muhammed b. İsmâîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 368-372.
- A'zami, M. M., *Kur'an Tarihi*, (4. Baskı), (Ter.: Ömer Türker, Fatih Serenli), İz Yayınları, İstanbul 2018.
- Abadan, Yavuz, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), Phoenix Yayınevi, Ankara 2006.
- Abuzar, Celil, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (26), 2011, 143-153.
- Acar, H. İbrahim, "Talâk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 496-500.
- Acarlıoğlu, Ahmet, "Sahâbîlerin Yaptıkları Evlilikler Bağlamında Hz. Peygamber (s.a.s.) Döneminde Çok Kadınla Evlilik Üzerine Bir Değerlendirme", *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (2), 2020, 83-109.
- Afetinan A., *İzmir İktisat Kongresi*, (2. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.
- Afgani, Cemaleddin, Muhammed Abduh, *Urvetu'l-Vuska*, (Çev.: İbrahim Aydın), Bir Yayıncılık, İstanbul 1987.
- Agitoğlu, Nurullah, *Hadis ve Bağlam*, Kitabı Yayınevi, İstanbul 2015.
- Ağırman, Cemal, "et-Târîhu'l-Kebîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 89-90.
- _____, "Tecrîd-i Sarîh'in İlk Üç Cildi Bağlamında Ahmed Naîm'in Çeviri Metodu, Şerhçiliği, Kaynak Kullanımı ve Bazı Görüşleri", *Marife*, (2), 2005, 125-151.
- Ahatlı, Erdinç, "Terceme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 483-484.

- Akalın, F. Ahu Özmen, “Emile Durkheim’in Sosyolojik Yaklaşımında Savaş ve Savaşın Toplum Üzerindeki Etkileri”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 9 (28), 2021, 248-265.
- Akandere, Osman, “11 Nisan 1920 (1336) Tarihli Takvim-i Vekâyi’de Kuva-yı Milliye Aleyhinde Yayınlanan Kararlar”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, (24), 1999-2003, 417-467.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (7. Baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul 1998.
- _____, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap, İstanbul 1998.
- Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devleti’nin Dağılma Devri*, (3. Baskı), Parola Yayınları, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1988.
- _____, *Türkçülük*, Türk Kültür Yayınları, İstanbul 1978.
- _____, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1976.
- Akdoğan, Ali, *Sosyal Değişme ve Din*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Akman, Zekeriya, *Dâru’l-Hikmeti’l-İslâmiye Kurumu (1918–1922)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Türk Dil Kurumu Yayınları*, Ankara 2015.
- Aksun, Ziya Nur, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1994.
- Akşin, Sina, *31 Mart Olayı*, Sinan Yayınları, İstanbul 1972.
- _____, *Ana Çizgileriyle Türkiye’nin Yakın Tarihi-1*, Yenigün Yayınları, İstanbul 1977.
- _____, *Kısa Türkiye Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2007.
- Aktaş, Cihan, “İslâmcı Harekette Roman’tik Huzursuzluk”, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğler*, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 639-653.
- Aktaş, Ümit, *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, (2. Baskı), Anka Yayınları, İstanbul 2006.
- Aktay, Yasin, M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, (3. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara 2007.
- Akyıldız, Ali, “Para”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 163-166.

- Alakel, Murat, “İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye’si Ulus İnşası Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik İkilemine Dair Teorik Tartışmalar”, *Akademik Bakış*, 5 (9), 2011, 1-30.
- Albayrak, Sadık, “Dârü’l-Hikmeti’l-İslâmiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 506-507.
- Alderson, A.D., *Osmanlı Hanedanının Yapısı*, (Çev.: Şefaettin Severcan), İz Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Alemdar, Yusuf, *Kur’an Astronomi İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.
- Algül, Hüseyin, “Muhacirun-Ensar Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (5), 1993, 25-52.
- Al-Rawashdeh, Ziyad, *Kur’an’da İlim Kavramı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Altıkulaç, Tayyar, *Mesahif-i Kadime*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2021.
- Altıntaş, Ramazan, “Sistemik Dönem kelâm Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler” *Kelâm el Kitabı*, (5. Baskı), Şaban Ali Düzgün (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Apaydın, H. Yunus, “Kıyas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2022, XXV, 528-538.
- _____, “İçtihad”, *TDV İslâm ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXI, 432-445.
- Apaydın, Mehmet, *Resulullah’ın Günlüğü*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Arı, Kemal, “Cumhuriyet Dönemi Nüfus Politikası”,
<http://www.lozanmubadilleri.org.tr/arastirma/cumhuriyet-donemi-nufus-politikasi-doc-dr-kemal-ari/> (Erişim Tarihi: 07.08.2023).
- Arık, Remzi Oğuz, *İdeal ve İdeoloji*, MEB Yayınları, İstanbul 1969.
- Arıkan, Sema, “Ebûbekir Râtib Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X/277-278.

- _____, *Kadın yöneticilerin Liderlik Davranışları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.
- Arıkdal, Ergün, *Ansiklopedik Metapsişik Terimler Sözlüğü*, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1989.
- Arnold, David, *Coğrafi Keşifler Tarihi*, (Çev.: Osman Bahadır), Alan Yayınları, İstanbul 1995.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Arslanoğlu, İbrahim, *Genel Sosyoloji*, (3. Baskı), Gazi Kitabevi, Ankara 2015.
- Aslan, Nasi, “Gâî Yorum/Makâsıd Açısından Hz. Ömer’in Sevad Arazisi ile İlgili Uygulamasına Yönelik Bir Değerlendirme”, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 2018, 690-717.
- Aslan, Seyfettin, Mehmet Alkış, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Geçişte Türkiye’nin Modernleşme Süreci: Laikleşme ve Ulusal Kimlik İnşası”, *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 6 (1), 2015, 18-33.
- Astronomy Encyclopedia*, “Astronomy”, Oxford University Press, New York 2002.
- Aşıkkutlu, Emin, “Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir” Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (31), 2006, 33-66.
- Aşkar, Ömer Süleyman, *Tarihu’l-Fıkhi’l-İslâmi*, (3. Baskı), Mektebetu’l-Felah, Beyrut 1991.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri (I-III)*, (5. Baskı), Divan Yayınları, Ankara 2006.
- Atmaca, Veli, “Tecrîd-i Sarîh Muakddimesi’nin Kaynağı Meselesi (I): Tedrîbu’r-Râvî’den Mukaddime’ye Aynen Alınan Konular”, *EKEV Akademi Dergisi*, 13 (41), 2009, 79-90.
- _____, “Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi’nin Kaynağı Meselesi II: Mukaddime’ye Tedrîbu’r-Râvî’den Alınan Pasaj Bilgilerin Tesbiti”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, 8 (1), 109-127.
- Ateş, Toktamış, *Siyasal Tarih I*, İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1982.

- Avcı, Casim, “Hilâfet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, 17/539-546.
- Avşar, Halil, “Cumhuriyet Felsefesi: Çağdaşlaşma”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 15 (44), 1999, 733-744.
- Aydın, Cengiz, Gülseren Aydın, “Batlamyus”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 196-199.
- Aydın, Hasan, *İslâm Kültüründe Felsefenin Krizi ve Aydınlanma Sorunu*, Bilim ve Gelecek Yayınları, İstanbul 2016.
- Aydın, Mehmet Âkif, “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 203-207.
- _____, “Kânûn-ı Esâsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 328-330.
- _____, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 231-235.
- Aydın, Mustafa, *Değişim Sosyolojisi*, (2. Baskı), Açılımkitap, İstanbul 2017.
- _____, *İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Aydın, Suavi, “İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Abdullah Aydın, “Muhtelifü’l-Hadîs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXXI, 74-77)
- _____, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2006.
- Ayhan Aykut, “İslâm-Türk Ansiklopedi”, *TDV İslâm ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 57-58.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *‘Umdetü’l-kârî fî şerhi Şahîhi’l-Buhârî*, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Aynî, Mehmed Ali, *Darüfünun Tarihi*, Yeni Matbaa Yayınları, İstanbul 1928.

- Aysal, Necdet, “Atatürk Dönemi Türk Devrimi”, Temuçin Faik Ertan (Ed.), *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018.
- Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Lugatı, İstanbul 2010.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, Beşar Avad Ma'ruf (Thk.), Daru'l-Ğarbi'l-İslâmi, Beyrut 2001.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Mektebetu İbn Sina, Kahire 1037.
- Bahar, Halil İbrahim, *Sosyoloji*, (3. Baskı), Usak Yayınları, Ankara 2009.
- Bahçe, Serdal, Benan Eres, “İktisadi Yapılar, Türkiye ve Değişim”, *1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*, (4. Baskı), der. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru, Phoenix Yayınları, Ankara 2017, 17-71.
- Bakacak, Alper, “XX. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Devlet”, Temuçin Faik Ertan (Ed.), *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018.
- Bakırcıoğlu, Rasim, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, Anı Yayıncılık, Ankara 2012.
- Balandier, Georges, *Siyasal Antropoloji*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010.
- Baloğlu, Adnan Bülent, “Mesâil”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 264.
- Bastide, Roger, "Le Problemes des Mutations Religieuses" *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1969, 5-16.
- Baş, Mustafa, “Türklere Gelen Peygamberler; Kaynaklar ve Rivâyetler Işığında Oğuz Kağan'ın Peygamberliği Meselesi” *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 2019, 70-86.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, (11. Baskı), Yağmur Yayınları, İstanbul 2012.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, Başbakanlık Basımevi, İstanbul 2010.

- Baudart, A. F. Chenet, vd., *Felsefe Tarihi Kurucu Düşünceler*, (2. Baskı), (Çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- Bayer, Ali, *Sekülerleşme ve Din*, İksad Yayınları, Ankara 2022.
- Bayır, Mehmet, İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Toplumsal Değişme ve Modernleşme", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, (5), 2020, 74-88.
- Bayur, Hikmet, "İkinci Meşrutiyet Devri Üzerinde Bazı Düşünceler", *Belleten Türk Tarihi Kurumu*, 23 (90), 1959, 563-582.
- Bebek, Adil, "Kebîre", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2022, XXV, 163-164.
- Bedir, Murteza, "Sünnet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 153-154.
- Beldiceanu, Nicoara, *Osmanlı Devleti'nde Timar*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Teori Yayınları, Ankara 1985.
- Belge, Murat, "Batılılaşma: Türkiye ve Rusya", *Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekin (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Kemalizm*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, 2, 29-44.
- Berke, Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yayınları, İstanbul 2007.
- Berkes, Niyazi, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler-1*, Yenigün Haber Ajansı Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.
- Berki, Osman, "Türk Hususi Hukuku Düvelinde Boşanma ve Ayrılık", *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 8 (1-2), 1942, 101-190.
- Beşikçi, İsmail, "İttihatçılık", *Resmî İdeoloji Sözlüğü*, Fikret Başkaya, Tolga Ersoy (Ed.), Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Yayınları, Ankara 2007.
- Bilgiç, A. Timur, *Tarih Terimleri Sözlüğü*, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 2012.

Bilgin, Vejdi, “Soğuk Zincir”i Korumak: Sahâbe Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe-IV*, Hayati Yılmaz (Ed.), Ensar Yayınları, İstanbul 2021, 570-574.

_____, *Din ve Toplum*, Beyan Yayınları, İstanbul 2021.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2015.

Birişik, Abdulhamit, “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.

Bodur, Hüsnü Ezber, “Eski Sovyetler Birliğinde Türk Cumhuriyetlerinde Milli Kimliğin Korunmasında Dinin Rolü”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 1, Erzurum 1994, 168-177.

Bodur, Osman, “Müteşâbih Âyetlerin Yorumu Kapsamında İbn Fûrek’in Tefsîri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (30), 214, 135-156.

Boguslavsky, B. M., V. A. Karpuşî, vd., *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Alfabeti*, 2.

Boğuşlu, Mahmut, *Türk Tarihi ve Coğrafyası Üzerine*, Kastaş Yayınları, İstanbul 2002.

Bostan, Fatma Ünsal, “Mehmet Akif Ersoy”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslâmcılık*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, 72-96.

Boyacıoğlu, Ramazan, “Atatürk’ün Hilafetle İlgili Görüşleri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 8 (37), 1997, 99-136.

Boyunağa, A. Yılmaz, *Tebliğden Günümüze İslâm Tarihi*, Akabe Biat Yayınevi, İstanbul 1993.

Bozarlan, Hamit, *Türkiye Tarihi İmparatorluktan Günümüze*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, Muhammed Zuheyr b. Nâsırünâsır (Thk.), Dâru Tavki’n-Necât, Beyrut 2001.

- Bulaç, Ali, “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslâmcılık*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, VI, 48-68.
- Bulut, Mehmet, “Şer’iye Vekâletinin Dinî Yayın Hizmetleri,” *Diyanet İlmî Dergi*, 33 (1), 1994, XXXIII, 3-16.
- Burckhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1969.
- Canikli, İlyas, “Buharî’nin Hadis İlmine Getirdiği Bazı Özgün Yaklaşımlar” *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 14 (1), 2022, 166-183.
- Canikli, İlyas, “Buharî’nin Hadis İlmine Getirdiği Bazı Özgün Yaklaşımlar”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 14 (1), 2022, 165-183.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (5. Baskı), Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Ye“cûc-Me“cûc ve Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1-4), 1975, 97-125.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Dâru’l-Kütüb el’İlmiyye, Beyrut 1994.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (2. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Ceylan, Hasan Hüseyin, *Cumhuriyet Dönemi Din/Devlet İlişkileri*, (21. Baskı), Rehber Yayınları, Ankara 1990.
- Cezar, Mustafa, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010.
- Chapra, Muhammad Umer, *İslâm İktisadında Ahlak ve Adalet*, (Çev.: Mehmet Saraç), İSİFAM Yayınları, İstanbul 2018.
- Childe, V. G., “Early Forms of Society”, *A History of Technology*, (3. Impression), Charles Singer, E. J. Holmyard vd. (Ed.), Oxford at the Clarendon Press, London 1956.
- Cihan, Ahmet, *Osmanlı’da Eğitim*, 3F Yayınevi, İstanbul 2007.

_____, *Reform Çağında Osmanlı İlmîyye Sınıfı*, Birey Yayınları, İstanbul 2004.

Collinson, Diane, Robert Wilkinson, *Otuz Beş Doğu Filozofu*, Ayraç Yayınları, Ankara 2007, 233-234.

Coser, Lewis A., *Sociological Thought*, (2. Edition), Harcourt Brace Jovanovich, New York 1977.

Coşkun Türkan, “Millî Mücadele Dönemi Söyleminde Millet ve Milliyetçilik (1919-1923)” *Tarih ve Günce*, (8), 2021, 160. 159-194.

Coşkun, Ali, “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, *Din Toplum ve Kültür*, Ali Coşkun (Ed.), İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

Coşkun, Hasan, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Din Sosyolojisi*, Özcan Güngör ve Rıdvan Şimşek (Ed.), Lisans Yayınları, İstanbul 2020, 172-197.

Coşkun, Selçuk, “Anlam Değişimlerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 12 (35), 2008, 33-48.

Crollius, A. Roest, “İnkültürasyon”, (Çev.: Ali İsra Güngör), *Dinî Araştırmalar*, 1(1), 1998, 93-105.

Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, (5. Baskı), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.

Cürçani, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Mu'cemu'l-Ta'rifat*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşavi, Daru'sş-Fadile, Kahire t.y.

Çağatay, Neş'et, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, (3. Baskı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1957.

Çakan, İsmail Lütfi, “Babanzâde Ahmed Naim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, 4/375-376.

_____, *Hadis Edebiyatı*, (6. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2008.

_____, *Hadis Usulü*, (17. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2008.

_____, “Cem‘u’n-Nihâye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, 346.

- Çalış, Şaban H., “İslâmcıların Dünyası Uluslararası İlişkilerin Dinî-Politiği”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce İslâmcılık*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, 878-927.
- Çankaya, Ali, *Mülkiye Târihi ve Mülkiyeliler*, Mars Matbaası, Ankara 1968-1969.
- Çavdar, Tefik, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, (3. Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.
- Çay, Abdulhaluk Mehmet, *Türkiye Cumhuriyeti Kuvay-ı Milliye Dönemi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2019.
- Çelebi, İlyas, “Sünnetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, 159-160.
- _____, “Ye’cûc ve Me’cûc”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII/373-375.
- _____, “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Yayınları, İstanbul 2014.
- Çelebi, Muharrem, “Envâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 257-258.
- Çelik, Adil Giray, *Osmanlı Darülfünun Mekteb-i Hukuk’da İlk Çiçek Süreyya Ağaoğlu*, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara 2018.
- Çelik, Celaleddin, *Kur’an’da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Çelik, İmran Hüseyin, “Tecrid-i Sarih Şerhi Bağlamında Ahmed Naîm’in Ahkâm Hadislerine Dair Fıkhî Yaklaşımı”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, İstanbul 2022, 31-44.
- Çelik, Yılmaz, “Hz. Ömer’in Devlet Yönetiminde Sosyal Hizmet Uygulamaları”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 353-374.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü, “Nişan Alameti Olarak Erkeklerin Altın Yüzük Kullanımıyla İlgili Güncel Fıkhî Tartışmalar”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 21 (1), 2021, 571-603.

- Çiğdem Kağıtçıbaşı-Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar-Sosyal Psikolojiye Giriş*, (16. Baskı), Evrim Yayınları, İstanbul 2014.
- Çinar, Hüseyin, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-İ Sarîh Tercüme ve Şerhi Üzerine İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir, 2015.
- Çulcu, Murat, *İttihat ve Terakki*, Kitap Deyince Yayınları, İstanbul 2011.
- Dahrendorf, Ralf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, California 1959.
- Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası (Seçme Makaleler)*, Mehmet Samsakçı, Sevim Güldürmez (Ed.), İstanbul üniversitesi Yayınları, İstanbul 2022.
- Demir, Ahmet, *Çağdaş Teknolojik Gelişmeler*, (3. Baskı), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler
- Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (3. Baskı), Vadi Yayınları, Konya 1997.
- Demir, Şerif, “Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık”, *Türkiye Araştırmalar Dergisi*, (29), 2011, 331-348.
- Demircan, Adnan, “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, *İstem*, (2), 2003, 9-32.
- Demirci, Muhsin, *Kur’ân Tarihi*, (8. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, Ekim 2015, 138-139.
- Dhima, Kostanca, Matt Golder, “Secularization Theory and Religion”, *Politics and Religion*, 14 (1), 2021, 37-53.
- Dımeşki, Muhammed Cemaludin el-Kasımı, *Heyatu’l-Buhârî*, Mahmud el-Arnayud (Thk.), Daru’n-Nefais, Beyrut 1992.
- Dihlevi, Şah Velîyullah, *Hüccetullâhil-Bâliğa*, (Çev.; Mehmet Erdoğan), İz Yayınları, İstanbul 1994.
- Dilek, Mehmet, “Kitapların Rivâyet Dönemi”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016.

- Dinçer, Hasan, “Mondros Mütarekesi ve Sonrasındaki Gelişmeler”, *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (6. Baskı) Temuçin Faik Ertan (Ed.), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018.
- Dindi, Emrah, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültür*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, 325-331.
- Dizer, Muammer, “Astronomi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991.
- Doğan, M. Sait, "Sosyal Değişme ve Din", *Sosyoloji Konferansları*, (27), 2003, 41-48.
- Doğanay, Ramazan, “Tecrîd-i Sarîh Mukaddimesi’nin Kaynakları Üzerine Bir İnceleme: Nuhbetü’l-Fiker ve Nüzhetü’n-Nazar Özelinde”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, İstanbul 2022, 191-203.
- Doğanay, Süleyman, “İbn Ebî Hâtim’in Bazı Ravilerin Tefrîk’i Bağlamında Buhârî’ye Yönelik Tenkidleri”, *Bilimname*, (33), 2017, 7-34.
- Doğanoğlu, Mustafa, “Kemalist İdeolojinin Şekillenmesinde Ziya Gökalp’ın Etkileri”, *Çukurova Üniversitesi İİBF Dergisi*, 19 (1), 2015, 27-45.
- Dönmezer, Sulhi, “Atatürk ve Çağdaşlaşmada İnsan Prototipi”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 9 (26), 1993, 281-287.
- Drange, Theodore M., *Science and Miracles*, 1998 www.infidels.org/library/modern/theodore_drange/miracles.html.
- Dûrî, Abdulazîz, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, (Çev.: Sabri Orman), İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Durkheim, Emile, “Toplum Tıpkı İnsan Vücudu Gibi Birbiriyle Bağlantılı Parçalara, İhtiyaçlara ve İşlevlere Sahiptir”, *Sosyoloji Kitabı*, (2. Baskı) Sam Arkinson (Ed.), Alfa Yayınları, İstanbul 2017, 34-38.
- _____, *Elementary Forms of the Religious Life*, (2. Edit.), trns. Joseph Ward Swat, George Allen & Umwin Ltd., London 1976.
- Dülger, İlhan, “Cumhuriyet Dönemi Türk Toplumu”, *Türkler*, Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, vd. (Ed.), Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, XVII, 647-724.

- Düzenli, Yaşar, “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, 161-169.
- Düzgün, Şaban Ali, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelâm Araştırmaları*, 10 (2) 2012, 11-30.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm’da Siyasî, İtikadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Sıbğatullah Kaya), Şûra Yayınları, İstanbul 1966.
- Ebuzziya, Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973.
- Ece, Hüseyin K., *Buhârî, Beyan* Yayınları, İstanbul 1998.
- Efe, Adem, “Erken Dönem Cumhuriyet’te Çağdaşlaşma / Modernleşme Çabaları”, *Türk Yurdu Dergisi*, (292), 2011, 116-121.
- Efendioğlu, Mehmet, “Sahâbe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 491-500.
- Ekinci, Ekrem Buğra, “Osmanlı Taşra İdaresi”, *İslâm Medeniyeti*, Mehmet Şeker (Ed.), Siyer Yayınları, İstanbul 2018.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Emiroğlu, Kudret, Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2003.
- Er, İzzet, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan, “Türk Tıp Tarihinde Kuduz Hastalığı ve Tedavisi Üzerine Yorumlamalar” *Türk Dünyası Araştırmaları*, 117 (230), 2017, 71-86.
- Erdoğan, Eyüp, *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2011.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- Eroğlu, Hamza, *Türk İnkılap Tarihi*, Savaş Yayınları, Ankara 1990.
- Erözden, Aybars, Betül Tarhan, *Türkçe Terim ve Sözcükler TTS-Dilbilim*, Yalın Yayıncılık, İstanbul 2008.

- Erşahin, Seyfettin, “İlmiye Teşkilatı, Eğitim-Öğretim”, *İslâm Medeniyeti*, Mehmet Şeker (Ed.), Siyer Yayınları, İstanbul 2018.
- Ertürk, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIV/349-352.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (2. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.
- Eş’ari, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü’l-İslâmiyyin ve’htilafu’l-Musalliyin*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Thk.), Mektebetu’l Asriyye, Beyrut 1990.
- Fayda, Mustafa, “Câhiliye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII/17-19.
- _____, “Ebû Bekir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X/101-108.
- _____, “Ömer”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV/44-51.
- Fazlurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, (3. Baskı), (Çev.: Yusuf Balcı vd.), İnkılab Yayınları, İstanbul 2003.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.
- Freely, John, *Osmanlı Sarayı*, Alfa Yayınları, İstanbul 2022.
- Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Turgut Kalpüz), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964.
- Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, (Çev.: Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul 1991.
- Gazâlî, Ebu Hamid İbn Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- _____, *el-Munkız mine’l-Delal*, thk. Muhammed Muhammed Ebu Leyla, Cemiyetu’l-Bahs fi’l-Kıyem ve’l-Felsefe, Waşington 2001.
- Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Islahu’t-Takvim*, Matba Muhammed Efendi Mustafa, Mısır 1307.

- Genç, Hamdi, “Osmanlı Suriye’si ve Lübnan’dan Avusturalya’ya Göç”, *Türk-İslâm Dünyasında Göç ve Göç Yönetimi*, Abdullatif Çeviker ve Faruk Bal (Ed.), Akademik Kitaplar Yayınları, İstanbul 2016.
- Georgeon, François, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, (Çev.: Ali Berktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006.
- Gimpel, Jean, *Ortaçağda Endüstri Devrimi*, (6. Baskı), (Çev.: Nazım Özüydin), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2004.
- Giritli, İsmet, “Kemalist İdeoloji ve Nitelikler”, *Türkiye İş Bankası Uluslararası Atatürk Sempozyumu*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 1981.
- Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, (Çev.: Ebru Özgün), Buğra O. Uluyüz, Eskişehir 2019.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (2. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul t.y.
- Gökçe, Birsen, “Neden Sosyoloji”, *Sosyolojiye Giriş*, İhsan Sezal (Ed.), Martı Yayınevi, Ankara 2022.
- Gökdemir, Orhan, *Türkiye’de Yahudi-Hristiyan Savaşları*, Destek Yayınları, İstanbul 2012.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra Yayınları, Konya 1992.
- Görmez, Mehmet, “Hadis ve Semantik”, [Tebliğ], *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Bursa 2004.
- _____, “Hadis ve Sünnetin Anlaşılması Sorunu”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 586-600.
- _____, “Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı -Bir Hadisin Semantik Tahlili-”, *Diyanet İlmi Dergi*, Özel sayı, Ankara 2003, 331-338.
- _____, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (2. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2000.
- Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1970.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, (Çev.: Berke Vardar), Gelişim Yayınları, İstanbul 1975.

- Güçlü, Nezahat, Ekrem Tuğrul Şehitoğlu, “Örgütsel Değişim Yönetimi”, *A.Ü. Kazım Karabekir Fakültesi Dergisi*, (13), 2006, 240-254.
- Gülsoy, Ufuk, “İslahat Fermanı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XIX, 185-190.
- Gümüş, Musa, “Osmanlı Devleti’nde Kanunlaştırma Hareketleri, İdeolojisi ve Kurumları”, *Tarih Okulu*, (14), 2013, 163-200.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, (11. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1999.
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, (18. Baskı), Siyasal Yayınları, Ankara 2017.
- Gürkaynak, Muharrem, “Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Yahudi Milleti”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 8 (2), 2003.
- Güzel, Fahri, *Cumhuriyet’in İlk Döneminde Dinî Hayat*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2023.
- Hadislerle İslâm*, Mehmet Emin Özafşar, İ. Hakkı Ünal, Yavuz Ünal (Ed.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013.
- Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1998.
- Hamidullah, Muhammed, “Sahabe Devrinde İctihat”, (Çev.: Ahmet Yasin Küçüktiryaki), *Diyanet İlmi Dergi*, 49 (1), 2013, 69-82.
- _____, “Sahabe Devrinde İctihat”, (Çev.: Ahmet Yasin Küçüktiryaki), *Diyanet İlmi Dergi*, 49 (1), 2013, 69-82.
- _____, *Muhtasar Hadis Tarihi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2007.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Ekonom, Sözlüğü*, (5. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul 1993.
- _____, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976, (7 cilt).
- Hanioğlu, M. Şükrü, “Batılılaşma”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, 148-152.

- _____, “Jön Türkler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 584-587.
- _____, “Meşrutiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 399-393.
- _____, “Osmanlıcılık”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, “Türkçülük”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLI, 551-554.
- _____, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
- Hansu, Hüseyin, “Cumhuriyet Dönemi Resmî Tedvin Çalışmaları: Babanzâde Ahmet Naim ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hadis Projesi”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11 (21), 2013, 367-405.
- _____, “et-Tecrîdü’s-Sarîh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 251-252.
- _____, *Secdede Biten Bir Ömür Babanzâde Ahmet Naîm*, Kaynak Yayınları İzmir 2007.
- Hasan, H. İbrahim, *İslâm Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.
- Haseni, Ahmed, *İslâm’da Para*, (Çev.: Adem Esen), İz Yayınları, İstanbul 1966.
- Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İz Yayınları, İstanbul 2010.
- Hatipoğlu, Mehmed Said, *Hadis Tedkikleri*, Otto Yayınları, (3. Baskı), Ankara 2012.
- Hemavi, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *El-Misbahu’l-Münir*, (2. Baskı), Abdülazim eş-Şenavi (Thk.), Daru’l-Mearif, Kahire 770 (h.),
- Hizmetli, Sabri, “İslâm ve Değişim”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (91), 1997, 87-99.
- Horkheimer, Max- Theodor W Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (Çev.: Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.
- Hüseyin, Tâhâ, *el-Fitnetü’l-kübrâ: ‘Osmân*, Daru’l-Mearif, Kahire 1959.

Imbert, Paul, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri*, (Çev.: Adnan Cemgil), Engin Yayınları, İstanbul 1981.

Işık, Aydın, "Din-Bilim İlişkisi Problemine Mucizeler Üzerinden Genel Bir Bakış: Vahiy Nesnesinin Mucizeliği Tartışması", *Kelâm Araştırmaları*, 5(1), 2007, 87-102.

İbn Ebi Davud, *Kitabu'l-Mesahif*, (2. Baskı), Muhibbiddin Abdissebhan Vaiz (Thk.), Daru'l-Beşair'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.

İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Heyet, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1379.

_____, *Hedyü's-Sârî li Muqaddimeti Fethi'l-Bârî*, Heyet (Thk.), Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1379.

_____, *İntikâdü'l-i'tirâz fi'r-red 'ale'l-'Aynî fi şerhi'l-Buhârî*, Hamdî Abdülmecîd es-Silefî – Subhî es-Sâmerrâî (Thk.), Mektebetü'l-Hancı-Darü'l-Rüşd, Riyad 1993.

_____, *Tağlîku't-Ta'lîk*, Said el-Kazefî (Thk.), el-Mektebü'l-İslâmi-Dar Ammar, Beyrut 1985.

_____, *Tehzibü't-Tehzib*, Darü'l-Kitabi'l-İslâmi, Kahire 1993.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Çev.: Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004.

İbn İyâs, Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbiddîn Ahmed, *Bedâiu'z-Zühûr fi vekai'i'd-Duhur*, Muhammed Mustafa (Thk.), el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, Kahire 1984.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb, *İ'îâmü'l-muvakkîn an Rabbil'l A'lemin*, İbn Hasan Ali Süleyman Ebu Ubeyde (Thk.), Daru İbn Cevziyye, Cidde 1423(h.).

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Abdullah Ali el-Kebîr (Nşr.), Dârü'l-Maârif, Kahire t.y.

İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbeli, *Şerhu İlel'i-Tirmizi*, Nureddin Itr (Thk.), Daru'l-Melah, y.y, t.y.

İbni Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, *Tis'u resâ'il*, (2.Baskı), Dâru'l-Arab, Kahire, t.y.

İbnü'l- Esîr, Mecdüddîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Ĥadîs ve'l-Eser*, Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamid el-Halebi (Thk.), Dar İbnü'l-Cevzi, Cidde 1421 (h.)

İbrahim Artuk, “Fels” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XXII, 309-311.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: N. Ahmet Asrar), Birleşik Yayınları, İstanbul t.y., 1997.

İlhan, Avni, “Bâtîniyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 190-194.

İnalçık, Halil, “Osmanlı Tarihinde Dönemler”, *Doğu Batı*, (51), 2010, 9-29.

_____, “Tanzimat ve Fransa”, *Türk Tarih Vesikaları*, 2 (8), 1942.

_____, “Timar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, IVI/168-173.

_____, “Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı”, *Doğu Batı* (5), 1998, 9-19.

_____, *Kısa Osmanlı Tarihi*, (2. Baskı), Kronik Yayınları, İstanbul 2022.

_____, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ*, (Çev.: Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003.

_____, *Osmanlı İmparatorluğu*, (6. Baskı), Kronik Yayınları, İstanbul 2021.

_____, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013.

İnan, Abdulkadir, *Eski Türk Dini Tarihi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.

İpşirli, Mehmet, “Dersiâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 185-186.

İpşirli, Mehmet, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 36.

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetu'l-Evliya*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1996.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'an*, (3. Baskı), Böre Yayınevi, İstanbul 1956.

İzzuddîn Selâm, Muhammed, “Buhârî'nin Ricâli”, (Çev.: Mustafa Taş), *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (18), 2017, 259-263.

Jeans, James, *en-Nucum fî mesalikiha*, Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1933.

- Kaçmazoğlu, H. Bayram, *Türk Sosyoloji Tarihi -II II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, (4. Baskı), Doğu Kitabevi Yayınları, İstanbul 2013.
- Kafadar, Osman, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Türkler ve Medeniyet, Hamle Yayınları*, İstanbul 1995.
- Kahraman, Ali, "Mahfil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 333-334.
- Kahraman, Hüseyin, "Ahad Haber", *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Kallek, Cengiz, "Ukıyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2022, XLII, 62-70.
- Kâmil, Ali Kevser, Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 365-369.
- Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV/27-64.
- _____, "el-Câmiu's-Sahîh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 114-123.
- _____, *Mevzû Hadisler*, İFAV Yayınları, İstanbul 1997.
- Kara, İsmail, "Rüsûh ve İstikamet Sahibi Bir Zat Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Hayatı ve Eserleri", *Babanzâde Ahmet Naim Hayatı-Eserleri-Fikirleri*, M. Cüneyt Kaya, İsmail Kara (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul 2018, 13-50.
- _____, "Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğler*, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 15-4.
- _____, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Temel Metinler*, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul 2001.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (5. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

Kara, Ömer, “Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, İlyas Çelebi (Ed.), Ensar Neşriyat, İstanbul 2014, 147-154.

Karaağaç, Günay, *Anlam*, Kesit Yayınları, Eylül 2013.

Karabulut, Ethem, “Tecrîd-i Sarîh Özelinde: Ahmed Naîm'in Kûsûf/Husûf Hadislerini Yorumlamada Bilimsel/Astronomik Verileri Kullanma Metodu”, *HADITH*, (10), 20023, 33-63.

Karaca, Faruk, “Din Psikolojisinde Yöntem”, Abdülkerim Bahadır-Faruk Karaca (Ed.), *Din Psikolojisi*, (ss. 97-117), A.Ü. Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Erzurum 2018.

Karadağ, Haydar, Mustafa Şit, “Osmanlı Devleti’nde Toprak Mülkiyetinin İktisadi Sistemler Açısından Değerlendirilmesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 2016, 45-65.

Karadavi, Yusuf, *Keyfe Neteamel maa’s-Sünne*, (5. Baskı), Darü’l-Vefa li’t-Tebaeti ve’n-Neşri ve’t-Tevzi’, Virginia 1992.

_____, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (2. Baskı), (Çev.: Bünyamin Erul), Rey Yayınları, Kayseri 1993.

Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Karaismailoğlu, Adnan, “Safahât’ta Hicrân, Himmet ve Didâr Kavramları”, *80 Yıl Sonra Mehmed Âkif Ersoy Bilgi Şöleni*, Ankara 2017, 150-159.

Karaman, Hayreddin, “Efgânî, Cemâleddin” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 456-466.

_____, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIII/1-14.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, 97-98.

_____, *İslâm Hukukunda İctihad*, DİB Yayınları, Ankara 1974.

_____, vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

- Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi*, 9 (1), 2009, 57-98.
- _____, “Hadisi anlama ve Yorumlamada Hermeneutik Bir Yorum Yöntemi Olabilir mi?”, Muhiddin Okumuşlar (Ed.), *Dinî Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu: 17-18 Mayıs 2013-Konya, Bildireler* (ss. 347-360), Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, Konya 2015.
- Karataş, Mustafa, “Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri”, *Diyanet İlmi Dergi* 36 (2), 2000.
- Kardaş, Ümit, *Türkiye'nin Demokratikleşmesinde Öncelikler*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Eğitim ve Öğretim ve Yardımlaşma Vakfı Yayınları, İstanbul 2004.
- Karimov, Elyor, “Sovyet Yönetiminin Sekülerleştirme Politikası ve Günümüz Orta Asya'sına Etkileri”, (Çev.: Necmeddin Güney), *Marife*, (187), 2011, 183-187.
- Karpat, Kemal H, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Türk Demokrasi Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, (Çev.: Dilek Özdemir), İmge Kitapevi, İstanbul 2006.
- Kartal, Alparslan, “Cerh-Ta'dil İlminde “Deccâl” Kavramının Kullanımı”, *Usul İslâm Araştırmaları*, 35(35), 2021, 139-182.
- Katib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an Esma-i'l-Kütübi ve'l-Fünun*, Mehmed Şerafeddin Yaltkaya (Thk.), Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut t.y.
- Kavas, Ahmet, “Sömürgecilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2009,
- Kaya, Mahmut, “İmkân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 224-225.)
- Kaya, Yaşar, *Toplumsal Değişme*, İksad Yayınları, Ankara 2002.
- Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, (3. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010.

- Kaypak, Şafak, “Atatürk’ün Kent ve Kentleşmeye Bakışı; Örnek Olay: Ankara’nın Kentleşmesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (27), 2014, 349-365.
- Kazanc, Fethi Kerim, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (24), 2007, 179-227.
- Kazancıgil, Ali, “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, İstanbul 1986.
- Kazıcı, Ziya, *Osmanlı’da Toplum Yapısı*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017.
- Kehrer, Günter., “Din Sosyolojisi”, *Din Sosyolojisi*, (2. Baskı), Yasin Aktay, M. Emin Köktaş (Ed.), Vadi Yayınları, Ankara 1998.
- Kenanoğlu, M. Macit, “Millet Sistemi”, *Tubitak ansiklopedi*, https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/millet_sistemi.
- Kenny, Anthony, *Antik Felsefe*, Küre Yayınları, İstanbul t.y.
- Keskin, Aksel, *İmparatorluktan Cumhuriyete Ali Fuat Paşa*, Paraf Yayınları, İstanbul 2013.
- Keskioğlu, Osman, “Cemâleddin Efgânî”, *Ankara Tmversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1-4), 1962, 91-102.
- _____, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1980.
- Khan, Muhammed Akram, *H. Peygamber’in İktisadi Öğretileri*, (Çev.: Elif Beyza Demirtaş), İgiad Yayınları, İstanbul 2017.
- Kılıç, Atabey, “Yazarı Bilinmeyen Dînî-Tasavvufî Bir Eser: Hakikat-i Muhammediyye”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (20), 2006, 125-139.
- Kılıç, Mustafa, “Evveliyâtı Ömer- İlk Defa Hz. Ömer Tarafından Yapılan Dinî ve Sosyal İcraatlar”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 293-304.
- Kılıç, Recep, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefî Görüşleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1-2), 1997, 297-340.

- _____, “Din ve Kùltür İlişkisi Üzerine Felsefî ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Geçmişten Günümüze Giresun’da Dinî ve Kùltürel Hayat Sempozyumu –I*, Mehmet Fatsa (Ed.), (18), 2013, 16-21.
- _____, “Din ve Kùltür İlişkisi Üzerine Felsefî ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Geçmişten Günümüze Giresun’da Dinî ve Kùltürel Hayat Sempozyumu –I*, Mehmet Fatsa (Ed.), (18), 2013, 16-21.
- Kılıçer, Esad, “İslamda Aîle Plânlaması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, 24 (1), 1981, 491-531.
- Kıray, Mübeccel B., *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*, (2. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul 2006.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996.
- Kızıl, Fatma, “Oryantalistlerin Hadise Yaklaşımı”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 173-212.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Kevâkibü’l-derârî fi şerhi Şahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Muhammed Abdullatif, el-Matbatu’l-Behiyye’l-Mısriyye, Beyrut 1937.
- Kocahanoğlu, Osman Selim, *31 Mart Ayaklanması ve Sultan Abdülhamid*, Temel Yayınları, İstanbul 2009.
- Koç, Mehmet Akif, “Meallerde Anakronizm (Tarihlendirme Yanılgı) Sorunu”, *Kur’an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*, Mustafa Çağrıcı (Ed.), KURAMER Yayınları, İstanbul 2019, 199-209.
- Koç, Yunus, “Nüfus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, XXXIII, 294-299.
- Koçak, Cemil, “Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Koçkuzu, Ali Osman, “Aynî, Bedreddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 271-272.

_____, *Hadis ilimleri ve Hadis Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1983.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977.

Kodaman, Bayram, *Cumhuriyet'in Tarihi-Fikri Temelleri ve Atatürk*, (2. Baskı), Süleyman Demirel Üniversitesi Yayınları, Isparta 2002.

Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (4. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul 1985.

Koray, Enver, “Yeni Osmanlılar”, *Belleten Türk Tarihi Kurumu*, 47 (186), 1983, 563-582.

Koşum, Adnan, *Nasları anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kömbe, İlker, “Dünya Düzeninin Temelleri: Adalet Dairesi Literatürüne Giriş”, *Divan*, 18 (35), 2013, 139-198.

Köse, Saffet, “Hülle” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVIII/475-477.

Kurtcephe, İsrail, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (5. Baskı), Eğitim Yayınları, Konya 2015.

Kurtkan, Amiran, *Genel Sosyoloji*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976.

Kurtoğlu, Zerrin, “Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm'ın Siyasallaşmasına Katkısı”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.

Kutlu, Sönmez, “İslâm Bilimlerinin Doğuşu ve Gelişimi”, <http://www.sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=6042&/%C4%B0slam-BilimlerininDo%C4%9Fu%C5%9Fu-ve-Geli%C5%9Fimi>. (Erişim 23 Mayıs 2023).

Kutluay, İbrahim, “Babanzâde Ahmed Naîm'in Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi'nin Mukaddime Bölümünün Hadis usûlü Kaynakları: İbnü's-Salâh'ın Ulûmü'l-

- Hadis'i Özelinde", İbrahim Özcoşar vd. (Ed.), *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, İstanbul 2022, 115-139.
- Kutluer, İlhan, "Batılılaşma", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 152-158.
- _____, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII/109-114.
- Küçük, Cevdet, "Millî Mücadele", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 76-83.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Yüzük", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV/55-57.
- Kürdi, M. Necmüddin, *Şer'i Ölçü Biirimleri ve Fikhî Hükümleri*, (Çev.: İbrahim Tüfekçi), Buruc Yayınları, İstanbul 1996.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (5. Baskı), (Çev.: Metin Kırıatlı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.
- Lihyani, Sa'd b. Hemdan, *Mebadiu'l-İktisadi'l-İslâmi*, y.y. 2007.
- Lipset, Seymour Martin, "The Social Requisites of Democracy Revisited", *American Sociological Review*, 59 (1), 1994, 1-22.
- Macit, Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, (4. Baskı), (Çev.: Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed (ö. 845/1442), *Resailü'l-Makrîzî*, Ramazan el-Bedri, Ahmed Mustafa Kasım (Thk.), Darü'l-Hadis, Kahire 1998.
- Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (Çev.: İsmet Kayaoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1981.
- Mardin, Şerif, "Fransız Devrimi'nin Osmanlı İmparatorluğu'na Etkisi", (Çev.: Emre Saral), *Türkiye Günlüğü*, 2012, 161-174.
- _____, *Din ve İdeoloji*, (11. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- _____, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.

- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev.: Osman Akınay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Martı, Huriye, “Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 133-144.
- _____, “Hadis Usulü”, *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016, 225-226.
- McGuire, Meredith B., *Religion The Social Context*, (4. Baskı), Wadsworth Puplishing Company, California 1997.
- Mehdi, Nebi, “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour’un Dörtlü Tipolojisi”, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, (23), 2002, 59-75.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, (8. Basım), Remzi Kitapevi, İstanbul, 2003.
- Meriç, Nevin, *Değişen Kentte Dinî Hayat*, Kapı Yayınları, İstanbul, 20025.
- Mert, Özcan, “Âyan” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, 195-198.
- Mertoğlu, M. Suat, “Vahiy Kâtibi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, 447-449.
- Mevdudi, Seyyid Ebu’l A’la, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, (3. Basım), Pınar Yayınları, İstanbul 1992.
- Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, Sabah Gazetesi Yayınları, İstanbul t.y.
- Miras, Kâmil, *Sahîh-I Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, İstanbul 2019.
- Mizzî, Cemâleddîn el-Haccâc Yûsuf, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâi’r-Ricâl*, (I- XXXV), thk. Beşşar Avvâr Ma’rûf, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1413/1992.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, Abdullah Mahmud Şehata (Thk.), Beyrut, 2002.
- Mustafa Kemal, *Nutuk-Söylev*, (10. Baskı), Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara 2019.
- Mutman, Mahmut, “Şarkiyatçılık/Oryantalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2007.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbî, Beyrut 1991.
- Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlar, (Çev.: Mustafa Koç), İstanbul 2014.
- Naim, Ahmed, *Sahîh-I Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, DİB Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlar, Ankara 1995.
- Neşşar, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-I*, (Çev.: Osman Tunç), İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Neziroğlu, İrfan -Tuncer Yılmaz, *Hükümetler, Programları ve Genel Kurul Görüşmeleri*, TBMM Yayınları, Ankara 2013.
- Nikolaus A. Siegfried, “İslâm Hukuk Düşüncesinde Kâğıt Para Kavramı”, (Çev.: Muhammed Tayyib Kılıç), *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 2011, 271-294.
- Nuh, Muhammed Seyyid, “es-Sahabe ve Cühuduhum fi hidmetil-Hadisi'n-Nebevi”, *Mecelle Merkezi'l-Buhusi's-Sünneti ve's-Sire*, (6), 1992-1993, 149-188.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Toplum, Kültür ve Entelektüel Hayat (1071-1453)”, *Cambridge Türkiye Tarihi Bizans'tan Modern Türkiye'ye*, Kate Fleet (Ed.), Kitapyayinevi Yayınları, İstanbul 2012, (4 cilt).
- Okay, M. Orhan, M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Âkif Ersoy”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 203, XXVIII, 432-439.
- Oktay Yenal, *Cumhuriyet'in İktisat Tarihi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2010
- Okumuş, Ejder, “İbn Haldûn ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları”, *Divan: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, (6), 1999, 183-184.
- _____, “İslâm, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim”, *Tevilat*, 1 (1), 2020, 61-95.
- _____, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (2.Baskı), Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, 271-296.

- _____, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (30), 2009, 323-347.
- _____, *Dinini Toplumsal İnşası*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015.
- _____, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Toplumsal Değişme ve Din*, (4. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.
- Onat, Hasan, Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihi'ne Giriş”, Hasan Onat, Sönmez Kutlu (Ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi*, (2. Baskı), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, 19-57.
- Ortaylı İlber, *Batılılaşma Yolunda*, Merkez Kitaplar Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Gelenekten Geleceğe*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2001.
- _____, *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*, (3. Baskı), Cedit Neşriyat, Ankara 2008.
- Oyan, Oğuz, *Feodalizmden Kapitalizme Osmanlı'dan Türkiye'ye*, Yordam Kitap Yayınları, İstanbul 2016.
- Ozankaya, Özer, *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*, Cem Yayınevi, İstanbul 1995.
- Öğüt, Salim, “İstihâre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 333-334.
- Ökte, M. Kutluğhan Savaş, “Antik Çağda İktisadi Düşünce”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (8), 2008, 37-62.
- Önal, Yavuz, “Gelenek-Sünnet İlişkisi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11 (11), 1999, 79-96.
- Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 119-126.
- Önkal, Ahmet, “Cami”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 46-56.
- Öz, Mehmet, “Reâyâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 490-493.
- Öz, Mustafa, Avni İlhan, “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 201-203.

- Özafşar, Mehmet Enin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Özcan, Azmi, “Hilafet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınlar, İstanbul 1998, XVII, 546-553.
- Özcan, Azmi, “İslâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII/37-42.
- _____, “İslâmcılık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 62-65.
- _____, “Osmanlıcılık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 485-487.
- _____, “Otuzbir Mart Vak‘Ası”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 9-11.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, (2. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Özcoşar, İbrahim, vd. (Ed.), *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, Divan Kitap Yayınları, İstanbul 2022.
- Özdemir, Mehmet, “Dozy, Reinhart Pieter Anne”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 513-514.
- Özden, Mustafa, *II. Meşrutiyetin İlanı Öncesi ve Sonrası*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- Özkan, Halit, “Tecrîd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 249-250.
- _____, “Zühri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 544-549.
- Özkan, Kenan, *Osmanlı Aydınlarının İslâmcılık ve Türkçülük Siyasetleri Üzerine Tartışmaları Çatışma, Uzlaş, Sentez*, İksad Yayınları, İstanbul 2021.
- Özkazanç, Alev, “Cumhuriyet Döneminde Siyasal Gelişmeler: Tarihsel-Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *1920'den Günümüze Türkiye' de Toplumsal Yapı ve Değişim*, (4. Baskı),

- Özler, Mevlüt, “Kelâm Tarihi”, (5. Baskı), *Kelâm*, Şaban Ali Düzgün (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Özpınar, Ömer, “Hadis ilminin Gelişim Dönemi” *Hadis El Kitabı*, Zişan Türcan (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Özpınar, Ömer, *H. Peygamber’i ve Hadislerini Anlamak*, (3.Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2017.
- Özsoy, Abdulvahap, “Hz. Ebû Bekir Dönemi Kur’ân’ın Cem’i Faaliyetinde İki Şahit İstenmesiyle Alakalı Rivâyetin Kaynak Değeri”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (43), 2015, 104-138.
- Öztürk, Cemil, “Mondros Mütarekesi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 271-273.
- Öztürk, Kurtuluş, “Babanzade Ahmed Naim”, *Türkiye’nin Birikimleri-I*, Hüseyin Türkan, Hamdi Çilingir (Ed.), İlke Yayıncılık, İstanbul 2013, 29-45.
- Öztürk, Mehmet, “Hz. Ömer’in İçtihatlarının Fikhî İlkelerdeki Karşılığına Kısa Bakışlar”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2), 2014, 75-103.
- _____, “Raşid Halifeler Dönemi İçtihatlarının İslâm Hukukunun Seyrine Etkisi”, *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 24 (1), 2014, 165-180.
- Özyörük, Murbil, *Hukuka Giriş*, Ege Matbaası Yayınları, Ankara 1959.
- Paksoy, Kadir, “Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4 (1), 2004, 97-116.
- Pareto, Vilfredo, *The Mind and Society*, Arthur Livingston (Edt.), (İng. Çev.: Andrew Bongiorno ve Arthur Livingston), Harcourt Brace and Co., New York 1935.
- Pehlivan, Meriç, “Francis Bacon’ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü”, *Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (2), 2019, 10-17.
- Politzer, Georges, *Felsefenin Başlangıç İlkeleri*, (19. Baskı), (Çev.: Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara 2012.
- _____, *Felsefenin Temel İlkeleri*, (Çev.: Hasan İlhan), Sayfa Yayınları, İstanbul t.y.

- Ponting, Clive, *Yeni Bir Bakış Açısıyla Dünya Tarihi*, (Çev.: Eşref Bengi Özbilen), Alfa Yayınları, İstanbul 2011.
- Quataert, Donald, “İslahatlar Devri”, (Çev.: Süphan Andıç), *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Halil İnalcık ve Donald Quataert (Ed.), Eren Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Quataert, Donald, *Osmanlı İmparatorluğu*, (3. Baskı), (Çev.: Ayşe Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.
- Restivo, Sal, *The Social Relations of Physics, Mysticism and Mathematics*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1983.
- Ritter, Theodor von Oppolzer, *Canon der Finsternisse*, Zweifundfünfzigster Band, Wien 1887.
- _____, *Eclipses*, (Çev.: Owen Gingerich), Dover Publications, New York 1962.
- Ritzer, George, Jeffery Stepnisky, *Sosyoloji Kuramları*, (Çev.: Himmet Hülür), Deki Yayınları, Ankara 2014
- Roberts, J.M., *Avrupa Tarihi*, (Çev.: Fethi Aytuna), İnkılap Yayınları, İstanbul 2015.
- Rostow, W. W., *İktisadi Gelişmenin Merhaleleri*, Türkiye Ticaret Odaları Birliği Matbası, Ankara 1966.
- Sabık, Seyyid, *Fıkhu’s-Sünne*, (4. Baskı), Darü’l-Fikr, Beyrut 1983.
- Safa, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2010.
- Salim, Ahmed, *Cühhudu’s-Sahabe fi Cem’i’l-Kur’an*, İdaretü’l-Sekafetü’l-İslâmiyye, Kuveyt 2013.
- Sallabi, Ali Muhammed, *H. Osman*, (5. Baskı), (Çev.: Ayhan Ak), Ravza Yayınları, İstanbul 2016.
- Sami, Şemsettin, *Kamusu Türki*, Derseadet Yayınları, İstanbul 1317 (h.).
- Samuelson, P. A., *İktisat*, (Çev.: Demir Demirgil), Menteş Kitapevi, İstanbul 1973.
- Sandıkçı, Kemal, “Sahîhu’l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Diyanet Dergisi*, 21 (1), 1985, 39-63.

- Sarı, Mehmet Ali, “Henri Poincare’in Bilim Anlayışı Çerçevesinde Bilimin Yapısı ve Değerine Yönelik Görüşleri”, *tabula rasa Felsefe & Teoloji dergisi*, (39), 2022, 7-18.)
- Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye’de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, (1. Baskı), Alan Yayıncılık, İstanbul 1985.
- Sarıçam, İbrahim, “Hz. Peygamber Dönemi”, *İslâm Tarihi*, (2. Baskı), Eyüp Baş (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2013.
- Sarıhan, Zeki, *Mehmet Akif*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996.
- Sarıkoyuncu, Ali, *Millî Mücadelede Din Adamları*, (6. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2012.
- Savaş, Fatih, “Açılış Konuşmaları”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, Hayati Yılmaz (Ed.), Ensar Yayınları, İstanbul 2021, 19-21.
- Saydam, Abdullah, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, (2. Baskı), Derya Kitapevi, Trabzon 1999.
- Sayılı, Aydın, *Bilim Tarihi*, (2. Baskı), Gündoğan yayınları, İstanbul 2010.
- Sayın, Önal, *Sosyolojiye Giriş*, Erdem Kitapevi, İzmir 1985.
- Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, (2. Edition), trns. From the German, H. J. Rose, Methuen & Co. Ltd., London 1935.
- Semiz, Yaşar, “1923–1950 Döneminde Türkiye’de Nüfusu Arttırma Gayretleri ve Mecburi Evlendirme Kanunu (Bekârlık Vergisi)”, *Türkiyat Araştırmalar Dergisi*, (27), 2010, 423-469.
- Semiz, Yaşar, “Osmanlı Devleti’nin Gerileme Sebepleri”, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, (3. Baskı), Osman Akandere, Yaşar Semiz (Ed.), Eğitim Yayınları, Konya 2012, 9-39.
- Serahsî, Şemsü’l-eimme Ebu Sehl Bbu Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mebûsât*, (31 Cilt), Mustafa Cevat Akşit Ed.), Gümüşev Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Sezen, Yümni, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

- Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, (2. Baskı), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008,
- Sırma, İhsan Süreyya, “Zebid”, *MEB İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1978, XIII, 479-481.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu*, 1 (2), 2008, 23-29.
- Sinanoğlu, Mustafa, “İman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 212-214.
- _____, “İslâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 1-2.
- Sir W. J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory*, (2. Baskı), Longmans Green & Co., London 1892.
- Sitembölükbaşı, Şaban, “Orbay, Hüseyin Rauf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIII, 356-357.
- Somel, Selçuk Akşin, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi 81839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (8. Baskı), ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Stalin, Jozef, *Diyalektik Materyalizm ve Tarihsel Materyalizm*, (11. Baskı), (Çev.: Zeynep Seyhan), Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara 2009.
- Sunar, Cavit, *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Sunar, Lütfi, *Değişim Sosyolojisi*, Nobel Yayınları, Ankara 2018.
- Suyuti, Celeleddin, *Muhtasar el-İtkan fî Ulumi’i-Kuran ‘Kur’an İlimleri’*, (Çev.: Ömer Kara), Ravza Yayınları, İstanbul 1993.
- Suyuti, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tarihu'l Hulefa*, (2. Baskı), Darü'l-Minhac li'n-Neşri ve't-Tevzi', Beyrut 2013.
- Süslü, Azmi, “Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 145-147.

- Şahid, İrfan, “Edebiyat”, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, (2. Baskı), P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis (Ed.), (Çev.: Hamdi Aktaş vd.), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.
- Şahin, M. Süreyya, “Cin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 5-8.
- Şahyar, Ataullah, “Sahîhu’l-Buhârî’de Mutâbi‘ Hadisler ve Mutâba‘atın Amaçları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 12 (1), 2014, 61-77.
- Şemşek, Vesile, “İslâm Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 45, 2020, 280-290.
- Şen, Hasan, *Kemalist Modernleşme ve İslâmcı Gelenek*, Kadim Yayınları, Ankara 2012.
- Şerkâvî, Muhammed Abdullah, *el-Kur’an ve ’l-Kevn*, Mektebetu ’z-Zehra, Kahire t.y.
- Şimşek, Şerif, *Teknolojik Değişim ve Yönetim Sorunları*, A. Ü. İşletme Fakültesi Yayınları, Erzurum 1978.
- Şimşir, Mehmet, Hz. Ömer Dönemi Ve Öncesi Dîvân Teşkilatı Konusundaki Gelişmeler Ya Da Hz. Ömer Dönemi Dîvân Teşkilatı; Tecdid mi? İthal mi?”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 391-404.
- Şimşirli, Ahmet, Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*, KTB Yayınları, İstanbul 2008.
- Şirin, Veli, *Siyasî ve Kültürel Osmanlı Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2002.
- T.B.M.M Gizli Celse Zabıtları*, TBMM Basımevi, Ankara 2023.
- Taha Cabir el-Alvani, *İslâm Düşüncesinin Bugünkü Meseleleri*, (2. Baskı), (Çev.: Süleyman Gündüz), İnkılab Yayınları, İstanbul 2005.
- Tahavi, Ebu Ca’fer Ahmed b. Muhammed, *Hadislerle İslâm Fıkhi*, (Çev.: M. Beşir Eryarsoy), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Şerhu Muşkili ’l-Asar*, Müessesetu’r-Risale, Beyrut, 1994.
- Tahsin, Görgün, *Anlam ve Yorum*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016.
- Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, (7. Baskı), İmge Yayınevi, Ankara 2013.

- Tanilli, Server, *Uygurlik Tarihi*, (23. Baskı), Alkım Yayınları, İstanbul 2006.
- Tanör, Bülent, “Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (24. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.
- Taplamacıoğlu, Mehmet, *Genel sosyoloji*, (2. Baskı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1969.
- Tarhanlı, İhtar, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Diyanet İşlerinin Düzenlenmesi”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 111-131.
- Tariki, Abdullah b. Abdu’l-Muhsin, *el-İktisadu’l-İslâmi*, Müessesetü’l-Cerisi li-Tevzi vel’İ’lam, Riyad 2009.
- Taşdelen, Vefa, “Çağdaş Hermeneutiğe Doğru: Schleiermacher ve Genel Hermeneutik”, *Felsefe Dünyası*, 2 (46), 2007, 189-203.
- TBMM Kütüphanesi*: Osmanlı İtibar-ı Milli Bankası, Ankara (11 Temmuz 2023), <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/1066/197300733.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Technology, ed. J. Bronowski, vd., Responsive Environments Corporation, New Jersey 1963.
- Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer, *Makâsıdu’l-Kelâm Fî ‘Akâidi’l-İslâm*, (Çev.: İrfan Eyibil), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- Tehânevî, “Cin”, *Kessâf fî Istılâhâtı’l-Fünûn ve’l Ulum*, Mektebetu Lübnan Naşirun, Beyrut 1996, 585.
- Tekeli, Sevim vd., *Bilimler Tarihine Giriş*, Nobel Yayınları, y.y., t.y.
- Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002.
- Tekir, Süleyman, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Kuduz ile Mücadele Çalışmaları (1923-1950)”, *Tarihsel Süreçte Anadolu’da Kuduz*, Çağrı Büke, Şükran Köse, vd. (Ed), BUHASDER Yayınları, Ankara 2018, 307-331.
- Timuçin, Afşar, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976.

- _____, *Felsefe Sözlüğü*, (5. Baskı), Bulut Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Gençler İçin Felsefe Tarihi*, (2. Baskı), Bulut Yayınları, İstanbul 2011.
- Timur, Taner, *Osmanlı Toplumsal Düzeni*, (3. Baskı), İmge Kitapevi Yayınları, Ankara 1994.
- Tiyek, Fatih, “Kur’an Âyetlerinin Yorumunda Öznellik Sorunu”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (1), 2016, 163-182.
- Toker, Nilgün, Serdar Tekin, “Batıcı Siyasî Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyet’ten Kamusuz Demokrasi’ye” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Modernleşme ve Batıcılık*, (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2007, 80-106.
- Toktarova, Gulnafiz, *Toplumsal Değişim Sürecinde Dinî Hayatın Yeniden Şekillenışı: Batı Kazakistan Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2021.
- Tolan, Barlas, *Toplum Bilimlerine Giriş*, (4. Baskı), Murat ve Adım Yayınları, Ankara 1996.
- Topal, Selçuk, “Güneş ve Ay Tutulmaları Nasıl Gerçekleşir?”, *bilimgenc.tubitak*, (Erişim 6 Temmuz 2023).
- Toros, Aykut, *Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı*, Nüfus Demografi Yapısı Göç Özel İhtisas Komisyonu Raporu, Ankara 2001.
- Toynbee, Arnold J., *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: Kasım Yargıcı), Yeni Gün Ajansı Yayınları, İstanbul 2000.
- Tunaya, Tarık Z., “Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe ‘İslâmcılık’ Cereyanı”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 19 (3-4), 1954, 630-670.
- _____, *Hürriyet’in İlanı*, Arba Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *Türkiye’de Siyasal Partiler İttihat ve Terakki*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, 557.
- _____, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, (2. Baskı), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.

- _____, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası Yayınları, İstanbul 1960.
- Tunçay, Mete, "Siyasal Tarih 1908-1923", *Türkiye Tarihi 4 Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Cem Yayınevi, İstanbul 2002, 27-75.
- Turan, Ömer, "Son Dönemde Kemalizm'e Demokratik Meşruiyet Arayışları" *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Kemalizm*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1987.
- Turner, Bryan S., *Klasik Sosyoloji*, (Çev.: İdil Çetin), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Türçan, Zişan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (15), 2009, 101-134.
- Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, Seha Yayınları, İstanbul 1995.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (8. Baskı), Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara 1998.
- Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, *Tarih IV Türkiye Cumhuriyeti*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.
- Türker, Ömer, "Telâzüm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, XXXX/394.
- Türki, Beşir, *lillah el-I'lm*, Tunus 1979.
- Uçarol, Rifat, "Gazi Ahmed Muhtar Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 445-448.
- Uğur, Mücteba, "Esmâ ve Künâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 419-420.
- _____, *Hadis İlimleri Edebiyatı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- Ulu, Arif, *Tabiunun Sünnet Anlayışı*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2015.
- Uludağ, Zekeriyya, "Determinizm ve Zorunsuzluk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (8), 1, 1993, 257-272.

- Umeri, Ekrem Ziya, *Hadis Tarihi*, (Çev.: İsmail Kaya), Esra Yayınları, Konya 1990.
- Unat, Kadri, “On Dokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Modernleşmesi”, *Başlangıçta Günümüze Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Temuçin Faik Ertan (Ed.), (6. Baskı), Siyasal Kitapevi Yayınları, Ankara 2018.
- Uriel, Heyd, *Türk Ulusçuluğun Temelleri*, (Çev.: Kadir Günay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.
- Usta, Niyazi, *Menzil Nakşiliği*, Töre Yayınları, Ankara 1997.
- Uyar, Mesut ve Edward J. Erickson, *Osmanlı Askerî Tarihi*, (2. Baskı), (Çev.: Mesut Uyar), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
- _____, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, (2. Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1979.
- Ünsal, Erdal M., *İktisada Giriş*, (5. Baskı), BB101 Yayınları, Ankara 2016.
- Ünüvar, Kerem, “Abdullah Cevdet”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009,
- Ünüvar, Kerem, “İttihatçılıktan Kemalizm’e İhya’dan İnşa’ya” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (8. Baskı), Tanıl Bora, Murat Gültekingil (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, I, 129-142.
- Veysel, Özdemir, “Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.)”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (7), 2014, 27-52.
- Veysel, Sönmez, “Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3(3), 2010, 161-163.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ünver Günay vd.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.
- Weber, Max, *General Economic History*, The Free Press, Glencoe, linois, 1 927, 179.; Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1999, XXXVII/394-397.

- Yalçinkaya, Mehmet Alaaddin, “Lale Devrinden Tanzimat’a Osmanlı Hizmetindeki Avrupalı Uzmanlar ve Karşılaşılan Sorunlar (1718-1839)”, *Osmanlı Modernleşmesi*, Ahmet Dönmez (Ed.), Kitap Yayınevi, İstanbul 2019.
- Yaman, Ahmet Emin, “Başkumandanlık Kanunu”, *Atatürk Yolu Dergisi*, 3 (9), 1992, 85-110.
- Yamaner, Şerafettin, *Atatürk Öncesi ve Sonrası Kültürel Değişim*, (2. Baskı), Toplumsal Değişim Yayınları, İstanbul 1999.
- Yardım, Ali, “İbn Ebû Cemre, Abdullah b. Sa’d”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1999, XIX, 426-427.
- _____, “Şemail Nev’inin Doğuşu ve Tirmizi’nin Kitabü’ş-Şemail’i”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 1983, 349-409.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, “Vakit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 488-491.
- Yatkın, Nihat, *Günahla İlgili Bir Hadisin Tahlili*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku Ef’âlî’l-İbâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 369-371.
- _____, “Kader”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 58-63.
- _____, “Kelâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2022, XXV, 196.
- _____, “Müteşâbih”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 204-207.
- Yazıcı, Hüseyin, “Seyahatnâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2009, XXXVII/9-11.
- Yazıcı, Nesimi, “Kâmil Miras”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 145-146.
- _____, *Kâmil Miras Hayatı ve Eserleri*, (2. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2012.
- Yazır, Elamalı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- Yeşiltepe, Songül, “Yeni Dinî Hareketler Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme”, *USE Uluslararası Sosyoloji ve Ekonomi Dergisi*, (1), 2018, 60-75.

- Yıldırım, Ergün, “İslâmizm, İslâmlaşma ve İttihad-I İslâm” *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğler*, İsmail Kara, Asım Öz (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2013, 99-120.
- Yıldız, Ahmet, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Kemalizm*, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2009.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbasiler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1988, I, 31-48.
- _____, “Arap”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 272-276.
- Yıldız, M. Cengiz, “Osmanlı’nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslâmcılık ve Milliyetçilik”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (4), 1999, 279-301.
- _____, *Din Sosyolojisi Okumaları*, Çıra Yayınları, İstanbul 2015.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevinin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1990.
- Yılmaz, İbrahim, “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer’in Müellefe-İ Kulûb ile İlgili Uygulaması”, Ali Aksu (Ed), *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2018, 11-62.
- Yılmaz, Mehmet Faik, “Dinin Anlaşılması Bağlamında Kutsal Metinleri Anlama Problemi”, 38. *ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi*, Ankara 2007.
- Yılmaz, Selman, *Türkiye’de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri*, Grafiker Yayınları, Ankara 2019.
- Yiğit, İsmail, “Emevîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI/87-104.
- Yolcu, Mehmet, *Kur’an’ın Zihniyeti Değiştirmesi*, (2. Baskı), Denge Yayınları, İstanbul 2005.
- Yorğun, İrfan, *Değişim Sosyolojisi*, Sidar Yayınları, Ankara 2022.

- Yurdakul, İlhami, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- Yurtseven, Yılmaz, “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasî Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11 (1-2), 2007, 12-56.
- Yücel, Ahmet, “Hadis İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, 205-281.
- _____, *Hadis Tarihi*, (29. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Hadis Usulü*, (24. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2016.
- _____, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.
- Yücel, Hüseyin, *Cumhuriyet Ekonomisinin Kuruluşu ve Gelişimi*, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara 2017.
- Yücel, İrfan, “Diyanet İşleri Başkanlığı”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, IX, 455-460.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2020, XXX, 26-28.
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelâm*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Zahir, Muhammed Fuad, *el-İçtihadu'l-Usuliyu Ömer b. Hattab*, Meberretü'l-Al ve'l-Ashab, Kuveyt 2017.
- Zaîm, Sabahattin, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, İstanbul Sabahattin Zaîm Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2014.
- Zebîdî, Ebû'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî, *et-Tecridü's-Sarîh li-Ehâdisi'l-Câmi'i's-sahîh*, el-Metbea' el-Ezheriyye, Mısır t.y.,
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'Lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1983.
- Zincirkıran, Memet, *Sosyoloji*, Dora Yayınları, Bursa 2016.

Zühri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitabu'l-Tabakati'l-Kebir*, Ali Muhammed Ömer (Thk.), Mektbetu'l-Hanci, Kahire 2001.

Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 244-246.

Zürcher, Erik Jan, "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Kemalizm*, (6. Baskı), (Çev.: Özgür Gökmen), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, II, 44-56.

_____, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, (7. Baskı), (Çev.: Yasemin Saner Gönen), İletişim Yayınları, İstanbul 2000



İNTERNET KAYNAKLARI

- <https://tip.baskent.edu.tr/kw/upload/464/dosyalar/cg/sempozyum/ogrsmpzsnm15/15.P14.pdf> (Erişim Tarihi: 03.08.2023)
- <https://web.archive.org/web/20190324074531/https://cneos.jpl.nasa.gov/fireballs/intro.html>. (Erişim Tarihi: 03.08.2023).
- <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-k%C3%A2n%C3%BBn-i-es%C3%A2s%C3%AE/> (Erişim Tarihi: 25.07. 2023).
- <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1921-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25.07. 2023).
- <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023).
- <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023).
- <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023)
- <https://www.felsefe.gen.tr/felsefenin-dogusu-ortaya-cikisi/>. (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023).
- https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023).
- <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c022/tbmm02022057.pdf> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023).
- <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c014/tbmm02014061.pdf> (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2023).

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Ethem KARABULUT
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faliyetler	
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	28.08.2023