



ULUSLARARASI
ÖĞRENCİ
SEMPOZYUMU
International Student Symposium

DİN ve İSLAMİ İLİMLER
BİLDİRİLER KİTABI

3

PROCEEDINGS BOOK
RELIGION and ISLAMIC SCIENCES

UDEF ULUSLARARASI
ÖĞRENCİ DERNEKLERİ
FEDERASYONU
FEDERATION OF INTERNATIONAL STUDENT ASSOCIATIONS
الاتحاد العالمي للمنظمات الطلابية

Yedikita
ULUSLARARASI ÖĞRENCİ DERNEĞİ
INTERNATIONAL STUDENT ASSOCIATION



Uluslararası
Öğrenci Sempozyumu
International
Student Symposium
ندوة الطلاب الدوليين



Kahramanmaraş
Büyükşehir Belediyesi



Kahramanmaraş
Gençlik Ve Spor Müdürlüğü



ULUSLARARASI
ÖĞRENCİ
SEMPOZYUMU
International Student Symposium

23-25 | 20
EYLÜL | 22
KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ

8. ULUSLARARASI ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU
BİLDİRİLER KİTABI - 3
8th INTERNATIONAL STUDENT SYMPOSIUM
PROCEEDINGS BOOK – 3

DİN ve İSLAMİ İLİMLER
RELIGION and ISLAMIC SCIENCES

Editör / Editor

Kursanbek Duishonkul Uulu

Tasarım / Graphic Design

Cüret KARAKAŞ

UDEF

ISBN:

978-625-7480-19-2

Yayın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

İstanbul, 2023

Yayıncı Bilgileri / Publisher Information

ULUSLARARASI ÖĞRENCİ DERNEKLERİ FEDERASYONU (UDEF)

FEDERATION OF INTERNATIONAL STUDENT ASSOCIATIONS

Dervişali Mh. Kariye Cami Sk. No: 6 34200 Fatih/İstanbul

Telefon: +90 (212) 255 88 66 | Fax: +90 (212) 255 88 62 | E-posta: info@udef.org.tr

Düzenleyen Kurumlar / Organized by
Uluslararası Öğrenci Dernekleri Federasyonu (UDEF) | Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi | Yedi Kıta Uluslararası Öğrenci Derneği

Destekleyen Kurumlar / Sponsoring Institutions
Kahramanmaraş Valiliği | Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi | Dulkadiroğlu
Belediyesi | Onikişubat Belediyesi | Kahramanmaraş Gençlik ve Spor İl Müdürlüğü

Düzenleme Kurulu / Organizing Committee
Dr. Salman Narlı UDEF | Emin Sandık UDEF | Yunus Tath UDEF | Azamat Arpachiev UDEF |
Abdul Raheem Akbari UDEF | Yılmaz Ergenekon Keklik YEDİ KITA UÖD | Necip Fazıl Kala
YEDİ KITA UÖD Fatih Kaynar YEDİ KITA UÖD | Ümmet Soydemir YEDİ KITA UÖD

Bilim Kurulu / Scientific Committee
Prof.Dr. Ahmet Alibasic University of Sarejevo | **Prof.Dr. Ahmet Alkan** Kahramanmaraş Sütçü İmam
Üniversitesi | **Prof.Dr. Ahmet Tekbiyık** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | **Prof.Dr. Faruk**
Taşçı İstanbul Üniversitesi | **Prof.Dr. Hakkı Yazıcı** Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Prof.Dr. Mehmet**
Çevik İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Prof.Dr. Muhidin Mulalic** International University of Sarajevo
| **Prof.Dr. Yakup Poyraz** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | **Assoc. Prof. Dr. Makame Omar**
Makame State University of Zanzibar (Tanzania) | **Assoc. Prof. Dr. Samarbek Syrgabaev** Bishkek
Humanitarian University | **Doç.Dr. Ahmet Ayhan Koyuncu** Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Doç. Dr.**
Fatih Tiyek Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | **Doç. Dr. Feyza Betül Köse** Kahramanmaraş
Sütçü İmam Üniversitesi | **Doç.Dr. Mehmet Ali Aydemir** Muş Alparslan Üniversitesi | **Doç.Dr.**
Muhammet Nurullah Cicioğlu Batman Üniversitesi | **Doç.Dr. Nurul Huda Sakib** Jahangirnagar
University | **Doç. Dr. Seher Atmaca** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | **Doç.Dr. Zafer Çelik**
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Doç.Dr. Sifatullah Bahij** Kabul Teknik Üniversitesi | **Dr. Öğr.**
Üyesi Alimcan Buğda Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | **Dr. Öğr. Üyesi Aylin Yardımcı**
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | **Dr. Öğr. Üyesi Daşdemir Mahmandarov** Azerbaycan
İlahiyat Enstitüsü | **Dr. Öğr. Üyesi Kamran Abdullayev** Karadeniz Teknik Üniversitesi | **Dr. Öğr.**
Üyesi Marziye Memmedli Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | **Dr. Öğr. Üyesi Mesut Barış**
İstanbul Gelişim Üniversitesi | **Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali Bolat** İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
| **Dr. Öğr. Üyesi Rahmat Ullah** Gelişim Üniversitesi | **Dr. Öğr. Üyesi Sultan Mahmud Rana** Rajshahi
University | **Dr. Öğr. Üyesi Taha Eğri** Kırklareli Üniversitesi | **Dr. Öğr. Üyesi Youssoufa Soumana**
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi

Organizasyon Komitesi
Muhammed Olimov UDEF | Cüret Karakaş UDEF | Abdullah Aslan UDEF | Harun
Çakıl UDEF | Osman Kamil Başören UDEF | İlker Türkmen UDEF | E. Burak Sırakaya
UDEF | Sebahattin Kala YEDİ KITA UÖD | Selahaddin Said Şan YEDİ KITA UÖD |
Muhammet Nazif Çevik YEDİ KITA UÖD | Nezirhan Balakan YEDİ KITA UÖD | Imam
Hissein Alio UDEF

İÇİNDEKİLER

<i>Abdalwahab I. A. Zidan</i> İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) Müteâriz Hadislere Yaklaşımı... 6	6
<i>Abdul Rehman, Sevde Pelin Rehman</i> Hind Alt Kıtasında 18. Ve 20. Yüzyılları Arasında Kur'an Tercümelere ve Tefsir Geleneği	28
<i>Aitolkun Valerii Kyzzy</i> Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Din ve Vicdan İlişkisi	45
<i>Ifeoluwa Siddiq Oyelami</i> The use of poetry in Qur'anic and Tafsir studies in 19th-century West Africa.	58
<i>Iktil Athroz Arfan</i> Comprehensive Analysis of Environment Cleanliness	79
<i>İlias Aliev</i> Hâricilik Düşüncesinin Orta Asya Ülkelerine Yansıması.....	94
<i>Jannatul Ferdous</i> Political Use of Islam in the Madrasah Education Sector of Bangladesh: The Continuous Reformatıons from 2001-2021	110
<i>Marryam Shah</i> Ethics in Political Theology with a Focus on Deontology.....	132
<i>Mazaher Rais Zade</i> Zerdüştlükte Ateş	143
<i>Mustafa Kutmanoğlu</i> Yeni Küresel Din Olarak Tanıtılan İbrâhimîliğin İslâm İnancı Açısından Tehlikeleri	134
<i>Nurgazy Kyrgyzbaev</i> Kırgızlarda Tengrizm İnancının Yeni Faaliyetleri.....	166

İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) Müteâriz Hadislere Yaklaşımı

Abdalwahab I. A. Zıdan¹

Özet

Hanefî ve Şâfiî usullerini mezceden usulcüler, teâruz halinde izlenecek sıralamayı nesih, tercih, uzlaştırma, tesâkut ve takrîrî'l-usûl şeklinde vermektedir. Birçok çağdaş araştırmada da Hanefîler'in sıralaması bu şekilde kaydedilmiştir. Aslında bu sıralamanın Hanefî mezhebinde çoğunluğa nispet edilmesi (atfedilmesi) yanlış bir iddiadır. Zira bu husus sadece mezhep imamlarının usûlleriyle çelişmekle kalmamakta, öte yanda (bildiğim kadarıyla) Hanefî fıkıh usulü kitaplarında beşinci asrın sonlarına kadar bahsedilmemiştir.

İsa İbni Ebân, Tahâvî, Maturîdî, Cessâs ve Debûsî gibi âlimlerin aktarım ve açıklamaları teâruz konusuna genel yaklaşımı ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu âlimlerin temsil ettiği usul anlayışı, Ebû Hanîfe'nin içtihadlarıyla daha uyumlu bir usulî bir çizgiyi kanıtlamaktadır. Ancak tarihi süreç içerisinde bu yaklaşım gölgede kalmış, bunun yerine sistematik yönü ağır basan ve daha rahat öğretilen Sadrüşşerîa, Teftâzânî, İbnü'l-Hümâm ve Muhibullah İbni Abdu's-Şekûr çizgisi öne çıkmıştır.

Ebû Hanîfe'nin teâruzu çözme yöntemi hakkında daha fazla bilgi edinmek için onun fikhî konulardaki görüş ve delillerini incelemeye çalıştık. Çalışmamız, İmam Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki marifetini göstermiştir. Tezimizde, Ebû Hanîfe'nin genel usûlleri (kural ve ilkeleri) ile muteâriz hadisleri çözümlemede başvurduğu yöntemleri arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin usûlleri ile İsa İbni Eban tarafından açıklanan, el-Cessas tarafından aktarılan ve desteklenen yöntem arasında karşılaştırma yapılmıştır. İki muteâriz hadisler arasındaki çelişkiyi gidermede İmam Ebû Hanîfe'nin kriterlerinin şu şekilde olduğu kanaatine vardık: İcmâ, delaleti'l-usul, nesih ve ictihad. Fıkıh usulü sistematik bir şekilde yazan Hanefî âlimler ise, zâhirî teâruz halinde hüccet, hüküm, mahal ve zaman yönünden delilleri incelemişlerdir. Ancak hakiki teâruz halinde şu usûl takip edilir; Iskatu'd-delileyn sonra deliller hiyerarşisi dikkate alınarak sıralamada bir sonraki deliline müracaat edilir.

Anahtar kelimeler: Ebû Hanife, Hanefî mezhebi, Müteâriz, Hadis

Disiplin: Hadis

¹ Öğr.Gör. Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri.

Giriş

İslam ilim ve düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı hicri ikinci asır, İslam dünyasının çeşitli sorunlarla karşılaştığı bir dönem olarak tarihe geçmiştir. İmam Ebû Hanîfe'nin bu dönemdeki siyasi, ilmi, itikadi ve kültürel gelişmeler karşısında ortaya çıkan temel sorunların çözümü için sunduğu yöntemi hem kendi asrını hem de kendisinden sonraki asırları etkisi altına almıştır. Bu dönemde, “teâruzu'l-ehâdîs” konusu bilim camiasında önemli bir yer tutmuştur. İmam Ebû Hanîfe hadisler arasındaki teâruzu gidermek için kendi içinde sistematik ve uyumlu; akli, naklin anlaşılmasında çok sık bir şekilde kullanan bir metodoloji benimsemiştir.

Farklı zaman ve zeminlerde, farklı bağlamlarda söylenen hadisler arasında bazı teâruzların olduğu bir gerçektir. Bu teâruzların, konunun farklı boyutları göz önüne serildikten sonra, son derece tabii olduğu anlaşılacaktır (Çakan, 1982). Hadisler arasında hakiki manada bir tearuzun varlığı Şâri' için muhaldir. Teâruz ancak zahiren tasavvur olunur. Bu anlamda teâruzdan bahsetmek için aşağıdaki şartların oluşması gerekir:

- 1- Her iki delilin birbirine denk olması gerekir. Zira zayıf ve kuvvetli deliller arasında teâruz olmaz, böyle bir durumda kuvvetli olan tercih edilir.
- 2- Anlam bakımından iki nassın birbirine zıt olması gerekir. Örneğin; Bir konuda iki nassın birinin helallik diğerinin haramlıktan bahsetmesi gibi.
- 3- İki delil arasında zaman ve mekân birliğinin olması gerekir (el-Buhârî, 1994).

Teâruzu'l-ehâdîs ilmi, hadislerle iştigal edenler için birinci derecede önemi haiz ilimlerden birisidir. Çünkü gerek teşrî' ile, gerekse diğer hususlarla ilgili, ihtilafı durumlar arz eden rivayetler hadis kitaplarında yer almaktadır. Hadis sahasındaki teâruzu'l-ehâdîs ilmi üzerine çalışanların, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü ilmini çok iyi bilmesi gerekmektedir. İmam Nevevî şöyle demektedir: “Muhtelefu'l-hâdîs, hadis ilimlerinin en önemlilerindedir. Her alandaki âlim buna ihtiyaç duyar... Bu ilmi de hadisle fıkıhı cem' etmiş imamlar ile manalara son derece vâkıf usulcülerle hakkıyla bilebilir” (Nevevî, 1985).

Hadisler arasındaki teâruzu gidermek için âlimlerin belirledikleri çeşitli yöntemler vardır. Ebû Hanîfe ortaya koyduğu yönteminde İcmâ, delaleti'l-usul, ictihad ve nasih mensuhu bilmek bilmek faktörlerini dikkate alarak hadisler arasında görülen tearuzu gidermeye çalışmıştır.

Çalışmanın amacı: Ebû Hanîfe'nin teâruzu'l-ehâdîs ilmindeki yöntemini ve fıkıh örneklerini

araştırmak.

İmâm-I Âzam Ebû Hanîfe'nin İlmî Şehsiyatı

Künyesi, Doğumu ve Nesebi

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh et-Teymî el-Kûfi'dir. H. 80 yılında İrak'ın Kûfe şehrinde doğmuş ve kûfi nisbesiyle alınmıştır. Babası Sâbit, dedesi Zûtâ Fars neslindedir. Buna göre Farslıdır. Ataları Afganistan'ının Kabil şehrinden gelmişlerdir (İbni Hayyât, 1982; İclî, 1985; Zehebî, 1985; Kindî, 1995; Mizzî, 1980; Saymerî, 1985).

Yetişmesi

İmam Ebû Hanîfe, Kûfe'de yetişti. Kûfe gözleri açıldığı yerdî. Orada kültürel kimliğini teşekkül etmiş, ilmi tahsil etmiş, hatta o şehirde mezhebini yaymıştır. Elimizdeki kaynaklara göre babası varlık sahibi aynı zamanda temiz bir Müslümandır. Ebû Hanîfe'nin babası gençliğinde Hz. Ali'yi görmüştür. Dedesi Nevruz Bayramında ona Fâluzaj (tatlı) hediye etmiştir (Bağdâdî, 1996). Ebû Hanîfe, ilim halkalarına katılmadan önce ticaretle uğraştı. Hatta ulama meclislerine katıldığında bile ticaret yapmaya devam ediyordu. Kumaş (ipek) tüccarı olduğu anlaşılıyor (el-Mekkî, 1903).

İlim Tahsiline Başlaması

Ebû Hanîfe'nin Keskin zekâsı, argümanının gücü ve ikna yeteneği (kabiliyeti), o sırada dolaşan düşüncelerle münakaşaya girdiğinde ortaya çıkmıştır. Fakat öte yandan da ticaret işleriyle meşgul oluyor, çarşı-pazara gedip geliyor, ilim meclislerine az katılıyor. Nitekim bu esnada onu ilme teşvik edenin ve bunun çarşı-Pazar işlerinden hayırlı olduğunu söylenin ünlü hadis âlimi Şa'bi'dir. Ebû Hanîfe bu hususta kendisi şunu naklediyor: “Günün birinde Şa'bi'nin yanında geçiyordum. Beni yanına çağırdı ve bana: Nereye devam ediyorsun? Dedi. Ben de: Çarşı pazara, dedim. Maksadım o değil, ulemadan kimin dersine devam ediyorsun? Dedi. Hiçbirinin dersinde devam üzere bulunamıyorum, dedim. İlmî ve ulama ile görüşmeği kesinlikle ihmal etme, ben senin uyanık ve canlı bir genç olduğumu görüyorum, dedi, Onun bu sözü benim içinde iyi bir tesir bıraktı. Çarşı-pazar işlerini bıraktım, ilim yolunu tutum, Allah'ın inayetiyle Şa'bi'nin sözünün bana çok faydası oldu” (el-Mekkî, 1903). Kaynaklara göre Ebû Hanîfe, derse başladığı zaman, dönemdeki ilimler arasında fıkıh ilmini tercih etti. Ebû Yusuf'tan nakledilen bir rivayette Ebû Hanîfe, ilim yoluna atılmaya karar verdikten sonra, etrafındakilerle istişare

edip öğreneceği ilim dalını, sonuçlarını da hesaba katarak tespit etmeye çalışır ve şöyle der:

“Baba ku’ran öğren” denildi. Dedim ki, “Eğer kur’an öğrensem ve onu ezberlersem sonu ne olacak?” Dediler ki; “Bir mescide otursun, çocuklar ve gençler sana ku’ran okurlar, içlerinden senden daha kuvvetli veya sana denk hafız çıkınca senin başkanlığın sona erer.” Dedim ki, “Hadis dinleyip yazsam ve dünyada benden daha kuvvetli hadis hafızı olmasa nasıl olur?” Dediler ki; “Yaşlanıp zayıf düştüğün zaman etrafında toplanan çocuk ve gençlere rivayet ettiğin hadislerde yanlışlık yapmayacağından emin olmazsın. Seni yalancılıkla itham ederler, bu da sana ar olur.” Dedim ki; “Öyleyse buna da gerek yok.” Sonra, “Nahiv öğreneyim” dedim. Fakat, nahiv ve Arapçayı ezberlesem sonu nereye varacak diye düşündüm. Dediler ki; “Muallim olarak bir köşeye oturur, iki dinarlık rızkını üç dinara çıkarırsın.” “Bunun da sonu yok” dedim. “Şiire eğilsem, benden daha güçlü bir şair olmasa durumum ne olur?” dedim. Dediler ki; “birini methedersen sana bağışta bulunur, bir hayvana bindirir. Eğer vermezse bu takdirde onu hicvedersin. Bu arada namuslu kadınlara da iftira atmış olursun.” “Öyleyse buna da ihtiyacım yok” dedim. “Şayet Kelam’a başlasam sonu ne olur?” dedim. Dediler ki; “Kelam’la uğraşan onun kötülüklerinden korunamaz ve zındıklıkla suçlanır. Sonunda ya yakalanıp öldürülür, ya da kurtulur, mezmum ve hakir olarak kalır.” “Şayet fıkıh öğrensem nasıl olur?” dedim. Dediler ki; sen de insanlara fetva verirsin. Eğer gençsen kadılık için matlup olursun.” “Bundan daha faydalı bir ilim yoktur” dedim ve fıkıha sarılarak onu öğrendim” (Bağdâdî, 1996; Zehebî, 1985; Saymerî, 1985). Buna göre Ebû Hanîfe, ilime yöneldiği zaman, fıkıh dersini seçti.

Hocaları

Onun hocaları arasında (Mizzî, 1980), örneğin:

- Atâ b. Ebû Rebah (ö. 114).
- Âmir b. Şerâhîl eş-Şa‘bî (ö. 104)
- Abdurrahman b. Hürmüz el-A’rec (ö. 117)
- İbn Ömer’in Azatlısı Nâfi’ (ö. 117)
- Katâde b. Diâme es-Sedûsî (ö. 117)
- Hişam b. Urve b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 146)
- Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120)

Fıkıhını Tedvin Eden Talebeleri

Biz Ebû Hanife'nin fikhını ancak talebeleri yoluyla tedvin etmiştir. Onlar hocalarıyla birlikte bir fikh meselesini müzakere yaparlar, meseleyi halledip bir karara bağladıktan sonra onu yazarlardı. Ebû Hanife'nin fikhını tedvin eden talebelerinden (Saymerî, 1985):

- Kadı Ebû Yûsuf (ö. 182)
- İmâm-ı Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189)
- İmâm-ı Züfer b. el-Hüzeyl (ö. 158)
- el-Hasen b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204)

Fikhî Ekolü

Süyûtî zikrettiğine göre İbn Hacer el-Askalânî şöyle demiş: Ebû Hanîfe, birkaç sahabeyi gördü. Çünkü Kûfe'de 80 yılında doğmuş. O zaman Kûfe'de sahabeden Abdullah b. Evfâ vardı, ayrıca Basra'da Enes b. Malik vardı. Bu itibarıyla tabiilerden biridir. Şam'da Evzâî, Basra'da iki Hammad, Kûfe'de Süfyan es-Sevrî, Medine'de Malik b. Enes, Mısır'da Leys b. Sa'd gibi farklı bölgelerin önde gelen âlimleri kabul edilen Ebû Hanife'nin çağdaşlarının sahâbe ile görüştüğü bilinmemektedir" (Süyûtî, 1990). Gerçekten bu meziyetle Ebu Hanife'yi emsallerinden (akranlarından) önde gelmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî diyor ki: "Ebû Hanîfe bir gün Mansur'un yanına girdi. İsâ b. Musâ orada bulunuyordu. Bu sofî ve muttakî âlim Mansur'a: Bugün dünyanın yegâne âlimi bu zattır, dedi. Mansur: Ey Numan, bu ilmi kimden aldın, dedi. O da şu cevabı verdi: Hz. Ömer'den ilim alanlar vasıtasıyla Ömer'den, Hz. Ali'den ilim alanlar vasıtasıyla Ali'den, Abdullah b. Mes'ut'dan ilim alanlar vasıtasıyla İbn-i Mes'ut'tan aldım. İbn-i Abbas zamanında yeryüzünde ondan daha âlimi yoktu. Bunun üzerine Mansur: Sen işini gayet sağlam tutmuşsun, ilmi asıl menbadan (membadan) almışsın, dedi" (Bağdâdî, 1996). Ebû Hanîfe Hazretleri, bu sahabelerin fetvâlarını öğrendi, içtihatları Ebû Hanîfe üzerindeki tesiri açıktır.

Ebû Hanife'nin Eserleri

Ona nispet olunan bazı kitaplar yoluyla biz onun görüşlerini öğreniyoruz. Bunların başında Fıkh-ı Ekber kitabı gelir. İbnü'n-Nedîm Fihrist'inde diyor ki:

"Ebû Hanife'nin dört kitabı vardır. Onlar da: Fıkh-ı Ekber, El-Âlim ve'l-Mütaallim, Osman b. Müslim El-Bettî'ye risalesi ve Kaderiyeye red kitabı vardır. Bunların cümlesi kelâm ilmine ve akâide dairdir" (İbnü'n-Nedîm, 1978).

Ebû Hanîfe'nin yerleştiği Kûfe'de Hâkim unsur Müslüman Araplar olmakla birlikte Kûfe halkı Mecûsî, Mazdeist, Maniheist, Yahudi ve Hristiyanlardan İslam'ı kabul etmiş mevalilerden teşekkül etmekteydi (Söylemez, 2016). Ayrıca Kûfe'de Şiiler ve Hariciler gibi fırkalar kuruldu (Şehristânî, 1984). O devirde Müslümanlar birçok fırkalara ve gruplara ayrılmıştır. Müslüman birliği parçalanmıştır. Bunların bir neticesi olarak ortaya çıkan dînî müşkillerden biri de Hz. Peygamber'in lisanından yalan hadis rivayet etmenin çoğalmış olmasıdır. Bu nedenle Ebû Hanîfe hadisi kabul etmede ihtiyatlı davranmıştır.

Ebû Hanîfe'nin meşhur olduğu isnad silsilesi ise altın silsile de denilir, şöyle açıklanabilir (Bağdâdî, 1996):

Ebû Hanîfe'nin İsnad Silsilesi

Abdullah b. Mesud (ö.32) - Ali b. Ebî Talib (ö.41)



**Esved b. Yezid en-Nehaî (ö.75)-Kays en-Nehî(ö.62) –Mesruk b. Ecda' el Hemdanî (ö.63)-
Şureyh b. Haris el-Kindi (ö.80)**



İbrahim en-Nehaî (ö. 96) - Amir b. Şer'ahil eş-Şa'bî (ö. 104)



Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 120)



Ebû Hanîfe (150)

Vefatı

İmam-i âzem Ebû Hanîfe hazretleri, engin ilmi ve derin nüfuzu ile beraber aynı zamanda içtihatla, hadisler anlama ve onlardan hükümler çıkarmada hususunda yeni bir yaklaşım sahibiydi. Ebu Hanîfe, otuz yıldan fazla bir süre usulleri ve fikhî görüşlerini talebeleri arasında yaymaya devam etmiştir. Bütün bilim çevrelerinde (camialarında) ünlü olan böyle bir imam elbette ki, hasetten dolayı sert eleştirilere hedef olacaktır.

Hayatının sonunda Ebû Hanîfe işkenceye maruz kaldı. Bütün rivayetlerin birleştiği bir cihet var ki, o da Ebû Hanîfe'nin hapse atılmış olduğudur. Bundan sonra fetvâ vermek, ders okutmak için ilim meclisine oturmamıştır. Çünkü ya atıldığı hapiste veya oradan çıktığı gibi ölmüştür. Rivayetlerin ayrıldığı notalar buradadır. Acaba hapiste dayağın tesiriyle mi öldü? Yoksa zehirlenerek mi öldürdü? Zira yalnız dayakla iktifa edilmeyerek hapiste uzun müddet kalmasın diye ve çabuk ölsün diye zehir içirildiği de söylenir. Yoksa hapiste ölmeden önce serbest bırakıldı da çıkınca evinde mi öldü? Hapisten çıktıktan sonra aynı zamanda ders vermektен ve halkla görüşmekten de menedilmiş miydi? Bu rivayetlerin hepsi de Menâkıb kitaplarında yer almıştır. Sıddıkların ve şehitlerin ölümüne benzer bir ölümle Ebû Hanîfe bu alemde ahirete intikal etti. Vefatı 150 hicri yılında idi. Ebû Hanîfe hazretleri, Bağdat'ta öldü ve orada defnolundu, Irak fakihinin ve büyük imamın cenazesini bütün Bağdat cenazesine katılmıştır (Bağdâdî, 1996; İbnü'l-İmâd, 1986; Ebû Zehre, 1947). Allah ondan razı olsun.

İmâm-I Âzam Ebû Hanife'nin Yaklaşımına Genel Bakış

İmam Ebu Hanife mezhebini talebelerinin katılımı ile oluşturmuştur Muvaffak el-Mekki (ö. 568). Menâkıbi Ebû Hanife kitabında demektedir ki; “Mezhebini aralarında şura ile oluşturdu. Dinde içtihat ederek ve Allah Resulü ve müminler için nasihatte mübalağa ederek sadece kendi görüşü ile hareket etmedi. Meseleleri birbiri ardına dizerdi. Konuları evirir çevirir, arkadaşlarının sözlerini dinler ve kendisi de kendi sözlerini söylerdi. Belki de tek bir konuda onlarla bir ay veya daha fazla münazara ederdi. Ardından bu görüşlerden birinde karar kılınır ve kadı Ebu Yusuf usulde bunu kayda geçerdi. Sonunda tüm usulü kayda geçmiştir. Eğer bir konuda herhangi bir fikre varamazsa ‘Bu ancak benim işlediğim bir günahtır’ der ve istiğfar ederdi. Bazen kalkar ve namaz kılardı. Bunun üzerine konu kendisine açılır ve ‘Bağışlanmış olmamı umarım’ derdi” (el-Mekkî, 1903). Mezhebin kurallarının oluşturulması konusunda imama iştirak eden en önemli öğrencileri “Sahibeyn” denilen Ebû Yusuf ve Muhammed İbnü'l-Hsan'dır. Kendilerinin görüşleri “Zahirü'r-rivaye” kitaplarında imamın görüşleri ile birlikte yazılıdır. Usul içerisinde imamdan rivayet edilenler mezhebin temelidir.

Ebû Hanîfe'den mezhebin oluşturulduğu usul rivayet edilmiştir. Saymerî'den rivayete göre Ebu'l-Hasen Ali b. Hasan Er Razi, Ebu Abdullah Zaferani'den, o Ahmet b. Hayseme'den, o Yahya b. Main'den, o Ubeyd b. Ebû Kurra'dan, o Yahya b. ed-Daris'ten, o da Süfyân es-Sevrî'den şöyle rivayet etmektedir: “Bir miktar ilim ve ibadete sahip olan bir kişi kendisine geldi ve ‘Ey Ebu Abdullah! Ebû Hanîfe hakkında ne dersin?’ diye sordu. O da: ‘Kendisinin bir

sözünü işittim ki onda insaf ve delil vardır.’ Şöyle demişti: ‘Ben eğer bulursam Allah'ın kitabından alırım. Eğer onda bulamazsam Allah Resulü'nün sünnetinden ve birbirinden rivayet eden sika alimlerin ulaştırdığı sahih hadislerden alırım. Allah'ın kitabında ve Resulullah'ın sünnetinde bulamaz isem sahabeden dilediğimin sözünü alır, dilediğimin sözünü terk ederim. Sahabeden başka kimsenin sözüne de bakmam. İŞ İbrahim, Şabi, Hasan, İbini Sirin, Said b. Müseyyeb ve diğer birkaç kişiye ulaştığında; onlar da içtihat etmiştir ben de içtihat ederim” (Saymerî, 1985). Yukarıdaki rivayete göre Ebû hanîfe'nin usulü şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Kur'an.
- Sünnet.
- Sahabe icmâ'ı.
- Sahabî kavli.
- İçtihat.

Bu durum bizi bir başka konuya götürmektedir: İmamın görüşü usul konusunda Sahibeyn ile ne kadar uyumaktadır, usul konusunda Sahibeyn imama tabi mi yoksa bağımsızlar mıdır? Kuşkusuz Ebu Yusuf mezhebin usullerinin oluşturulması konusunda imama iştirak etmiştir. Muhammed b. Hasan ise imamın meclisinde birkaç yıl bulunabilmiş ve bu süreçte onun yöntemini almıştır. Sonrasında da bu usulü uygulamaya devam etmiştir. İbn kemal bu noktada demiştir ki: “Mezhepte Müctehid Olanlar: Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer gibi Ebû Hanife'nin talebeleri bu sınıfta yer alır. Bunlar hocaları Ebû Hanife'nin ortaya koyduğu kaideler gereğince yukarıda zikredilen delillerden hüküm çıkarabilir. Bazı fûrû hükümlerde hocalarına muhalefet etseler de usûl kaidelerinde onu takip ederler.” (İbn Kemal) Her ne kadar Sahibeyn birçok fer'î meselede imam ile ihtilafa düşmüş olsalar da usul konusunda imam ile hemfikirdirler. O halde bu noktada öne çıkan soru şudur: Fer'î meselelerde ihtilaf etmelerinin sebebi nedir? Ebû Zeyd ed-Debbusi (ö. 430) “Te'sîsü'n-Nazar” isimli kitabında bu soruya cevap vermektedir. Bu kitabı okuyan kişi ihtilafın büyük çoğunluğunun usulde ve genel kurallarda değil, fıkıh kurallarının uygulanmasında olduğunu görecektir. İmamın uyguladığı genel metot ile Sahibeynin uyguladığı birebir aynıdır. Bu usul içerisindeki her bir aslın mefhumu Sahibeynin mefhumu ile aynıdır. Sahibeyn; Kitap, sünnet, icmâ, sahâbî kavli, kıyas, istihsan, örf ve adeti dikkate alırlar ki, her ne kadar uygulamada bazı cüzi meselelerde ihtilaflar bulunsa

da bu kavramlar İmam Ebu Hanife nezdinde (Nezerinde) de aynıdır.

Sahibeynin öğrencilerinin mezhebin usullerini oluşturma konusunda öne çıkan rolleri bulunmamaktadır. Sadece emaliyi (ders kayıtlarını), yani Zahirü'r-rivaye'yi nakletmek ile yetinmişlerdir. Fıkıh usulü kitaplarında geçen usulî kurallara yönelik görüşleri ise çok azdır. Sadece içlerinden bir tanesini istisna tutmak gerekir ki o da Muhammed İbnu'l-Hasan'ın talebesi olan Ebu Musa İsa İbni Eban'dır (ö. 220). Kendisinin, mezhebin usulünün şekillenmesinde önemli bir rolü olmuştur. İsa İbni Eban "el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne" isimli eserin ravisidir. Zahirü'r-rivaye ravilerinden biridir. Müteahhir ulemanın "emali" rivayetlerini kendisinden aldığı güvenilir ravilerden biridir. Kendisinden rivayet edilen usul kitapları olan "İsbâtü'l-Kıyâs, Haberü'l-Vâhid ve İctihadü'r-Ra'y" isimli eserlerin hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Yukarıda anlatılanlara ek olarak kendisinin haberi vahidleri kabul etme şartları ile ilgili el-Hucecû's-Sağîr (el-Hucetü's-Sağîra), el-Hucecû'l-Kebîr, er-Red 'ala'l-Merîsî ve Şâfiî isimli kitapları da bulunmaktadır. Bu üç kitabı Cessas "El Fusul Fi'l Usul" isimli kitabında özetlemiştir. el-Hucecû's-Sağîr isimli kitabın yazılma sebebi, Memun'un arkadaşı olan İsa İbni Harun el-Haşimi'nin ortaya attığı iddialara cevap vermektir. İsa İbni Harun yazıp da Memun'a hediye ettiği bir kitabında Ebû Hanife'nin bazı hadislere muhalefet ettiğini, bazılarını ise kabul ettiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Me'mun Hanefilerden buna cevap yazmalarını istemiş, ancak talebine binaen yazılan eserleri beğenmemiş ve bunun üzerine İsa İbni Eban "el-Hucecû's-Sağîr" isimli kitabını yazarak Memun'a göndermiştir. Me'mun kitabı okuyunca, İsa İbni Eban'ın kitabını İsa İbni Harun'un kitabına tercih etmiş ve Ebû Hanife'ye rahmet dilemiştir (Saymerî, 1985). İsa İbni Eban'ın kitabından Cessas'ın rivayet ettiği konulardan birkaçı "Kur'an'da geçen umuminin haberi vahid ile tahsis edilmesi", "muteâriz haberler", "haberlerin mertebeleri ve hükümleri", "haberlerin kabulü" ve "mürsel" konularıdır.

İbni Eban, Muhammed İbnü'l-Hasan'dan hadis fikhını, kabul şartlarını ve çelişkili görünen hadisler arasında tevil ve tercih yöntemlerini almıştır. Yine bu durumu kendisinin "el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne" kitabını rivayet etmesinden anlamaktayız. Buna karşılık Cessas tarafından İbn Eban'ın kitabından yapılan rivayetler "haber" konularıdır. Bu ön bilgileri mantıksal sıralamaya koyduğumuzda şu sonuç ortaya çıkmaktadır: İsa İbni Eban tarafından kitaplarında nakledilen usul, bizzat Muhammed İbnü'l-Hasan'ın naklettiği usuldür. Zaten mezhebin usul kitabı sayılan el-Hucecül-Kebir isimli eserin telif nedeni de budur. İsa İbni Harun'a cevap verirken bu kitabı imamlara nispet etmiştir. Cessas tarafından el-Fusul Fi'l-Usul isimli kitapta

istifade edilen kitaplar bunlardır. Cessas'ın buna delalet eden bazı ibareleri de mevcuttur. Örneğin “İsa'nın bu manada zikrettiği bazı ifadeleri dile getirmiştım. Bana göre bu imamlarımızın mezhebidir, usulleri ve meselelerini buna delalet etmektedir” (مذهب أصحابنا و عليه) (تدل أصولهم ومسائلهم) (Cessas, 1994).

İsa b. Ebân'a Göre Teâruzu Çözme Yöntemleri

İki Tezat Hükümden Birini Üzerinde İcmâ Olup Olmadığı

İsâ İbni Ebân, iki zıt haberden birini diğeri olmadan benimseme (kabul etme) sebepleri arasında ilk olarak insanların onunla amel etmesi durumunu dikkate almakta ve bu konuda şöyle söylemektedir:

“Birbirine zıt iki haber rivayet edilir ve insanlar sadece bunlardan birini kabul ederse bu nâsih olan haberdir.” (Cessas, 1994)

İsâ İbni Ebân'a göre, insanların amel ettiği haberin hükmü sabittir (nasihtir). Diğeri sahih bir rivayet de olsa mensuttur. Binaenaleyh, muteârız rivayetler söz konusu olduğunda ilk yapılması gereken şey, haberlerin içerdiği tezat hükümlerden biri üzerinde icmâm olup olmadığını belirlemektir. İsâ b. Ebân, insanların amel ettiği haberi, hükmün sabitliği için sebep kılıyor. Çünkü icma hüccettir, muhalefet edilmez. İcma olduğu konuda rey icihadına cevaz yoktur. İcma'ın desteklediği haberin hükmü sabit olur. Diğeri ise mensuttur veya aslen sabit değildir. İsâ b. Ebân'ın icma'dan bahsetmeksizin insanların amel ettiği haberler şeklinde ele aldığı hususu Cassâs'ın icma seviyesine çıkarttığı görülmektedir.

İsâ İbni Ebân'ın ortaya koyduğu bu çözüm yolunun pratik değerinin yüksek olduğu ifade edilmelidir. Zira fıkihta muayyen bir haber ve bu haberin içerdiği hüküm konusunda oluşan icmâ ile bu icmâya muhalif olan bir haber arasındaki çelişkiyi cem'metoduyla gidermenin pratik bir değeri bulunmamaktadır. Ayrıca nâsih ve mensûhun belirlenmesinde icmâya etkin bir rol verilmesi de nesh metoduna kolayca gitmeyi engellemektedir.

İnsanlar Tezat Haberden Birini Tespitinde İhtilaf Ederse

Muteber Olan İhtilaf Durumu

İçerdikleri çelişkili hükümlerden birisi üzerinde icmâ oluşmayan, diğeri bir deyişle her ikisiyle de amel edilen haberleri ise İsâ İbni Ebân tarihleri bilinenler ve tarihleri bilinmeyenler şeklinde ikiye ayırarak tetkik eder.

Tarihleri Bilinen Tezat Haberler

İsa İbni Ebân, ictihad yoluyla amel edilecek haberin tespitinde takip edilecek yolu ayrıntılı bir şekilde şöyle izah etmektedir.

“Bu haberlerin tarihleri bilinir ve uzlaştırılmaları da mümkün olmazsa sonraki öncekini nesheder. Eğer uzlaştırılması mümkünse bu yönde ictihad edilir” (Cessas, 1994).

İsa İbni Ebân’a göre tarihleri bilinmekle birlikte ihtiva ettiği hükümlere dair icmâ oluşmayan haberlerdeki tezatlığın giderilmesine dair ilk çözüm yolu “muvâfaka” ve “cem” kavramlarıyla ifade edilen uzlaştırma metodudur. Ancak Muvâfaka (uzlaştırma) mümkün değilse sonra gelen ilkinin nesh eder.

Cessâs, İsa İbni Ebân’a atfen zikrettiği bu cümleyi yukarıda da ifade edildiği gibi usûl çalışmasının iki farklı yerinde açıklamaktadır. İlk açıklamasında İsa İbni Ebân’ın bu metodunu şöyle temellendirir:

“Haberlerin ihtilafının giderilmesinde hem nesih hem de cem’ ihtimal dâhilinde olduğunda ne neshin ihtimalle ispat edilmesi ne de ihtimalle cem’e hükmedilmesi mümkündür. Zira iki ihtimalden birisinin diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır. Bunun yolu, içtihat edip asılları kullanarak haberleri uzlaştırmak ve böylece her ikisinin sâbit olduğunu ortaya koymak veya nesih metoduyla sadece birisinin sâbit olduğunu belirlemektedir” (Cessas, 1994).

Bu izahta dikkat çeken “el-i’ mâl evlâ mine’ l-ihmâl” (amel etme, etmemekten evladır) ifadesiyle gerekçelendirilen cem’in neshten mutlak anlamda üstün olduğu fikrine karşı çıkılmasıdır. Cessâs, bu aşamada tatbik edilmesi uygun görülen cem’ ve nesih metodunun esasında ihtimale dayanması sebebiyle müsavi olduğunu belirtmektedir.

Bununla birlikte o, kabul ettiği prensiplere (asıllara) uygun düşecek şekilde cem’ etme yöntemini savunmaktadır. Nitekim bunu şu ifadelerle daha açık bir şekilde vurgulamaktadır:

“İçtihatla haberlerin uzlaştırılması sağlanırsa cem’ edilir; her biriyle amel edilmesinin mümkün olması ve prensiplerin de uzlaştırmaya delalet etmesi sebebiyle (nesih metodu tatbik edilmediğinden) diğer haber amelden düşmez” (Cessas, 1994).

İsa İbni Ebân’a göre cem’ mümkün olmadığı durumda ise tezatlık nesih metoduyla giderilmektedir. Cessâs’a göre, ikinci haberin tarih olarak sonra geldiğinin bilinmesi ve öncekinin hükmünü nefyeden bir muhtevaya sahip olması, İsa İbni Ebân’ın sisteminde bu

aşamada nesih metoduna yer verilmesine sebep olmuştur.

Bununla birlikte İsa İbni Ebân'ın çözüm sisteminde cem‘ metodunun, usûllerin/prensiplerin çizdiği çerçevede tatbik edilmesi, başka bir ifadeyle mutlak olarak değil de kayıtlı bir uzlaşma yönteminin benimsenmesi eleştirilmeye değer niteliktedir.

Nihayetinde ihtimalle/şüphelye nâsîh ile mensûhun belirlenmesi yerine uzlaştırmaya daha geniş alan açılarak her iki haberi de uygulama sahasında tutmak metodik olarak daha uygun gözükmektedir. Zira bu metodik yerindelikten dolayı İsa İbni Ebân, mukayyet cem‘i, neshe öncelmiştir.

Tarihleri Bilinmeyen Tezat Haberler

Bu bağlamda İsa İbni Ebân diyor ki:

“Eğer insanlar görüş ayrılığına düşmüşse bu haberler hakkında ictihad etmek ve asıllara (mâruf sünnet ve Kur’an’a) en çok benzeyene uymak gerekir” (Cessas, 1994).

İsa İbni Aban'a göre: Tarihleri Bilinmeyen Tezat Haberler olduğunda onlardan biri tercih edilir, böylece asıllara uygun gelen haberler tercih edilir.

Benim kanaatime göre asıllar'dan maksat, sahabelerin amelî ve âlimlerin çıkarsamalarıdır. Irak fikhî literatüründe şu ifadeyle ifade edilmektedir: “ما عليه العمل” (Cessas, 1994)

Muteber Olmayan İhtilaf:

İsa İbni Ebân diyor ki: “Eğer birincisi insanların amel ettiği ve ilim ehlinin muteber bulunduğu ve ona dayandığı bir haber ise itibar edilmeyen insanların amel ettiği ikinci haberin hükmü geçersiz olur” (Cessas, 1994).

O da dedi: “Eğer ilkiyle amel eden insanlar diğeryle amel edenleri kınamıyor ve onunla amel etmelerini caiz görüyorlarsa rey ictihadı caizdir. Kendilerine muhalif amel edenleri kınıyorlarsa bize göre insanların kendisiyle amel ettiği esastır” (Cessas, 1994). İsa b. Ebân'a göre: İnsanların amel etmekle kınandığı şâz haberi almak caiz değildir.

Fıkıh Örnekleri

Tek Başına Namazı Kılan Kimsenin, Daha Sonra Bu Namazı Cemaatle İade Etmesi

Tirmizî demiştir ki: Bize Ahmed İbni Manî' söyledi. O, dedi ki: Bize Huşeym söyledi. O, dedi ki: Bize Ya'la İbni Atâ haber verdi. O, dedi ki: Bize Câbir İbni Yezîd İbnü'l-Esvet el-Âmirî

söyledi. O da babasından şöyle dediğini nakletmiştir: Peygamber sallâ'llahü aleyhi ve sellem ile birlikte hacda bulundum. (Hadisi nakleden devam ederek şöyle) dedi: Onunla beraber “Mescidü'l-Hayf”ta sabah namazını kıldım. Namazını bitirince geri döndü, bir de baktı ki: İki adam, topluluğun gerisinde duruyorlar ve onunla beraber namaz kılmıyorlar. “Onları bana getirin.” Dedi. İkiisi getirildiklerinde böğürleri titriyordu. (Peygamber Efendimiz), “İkinizi bizimle beraber namaz kılmaktan men eden şey nedir?” buyurdu. O ikisi Şöyle dediler: “Ya Resulallah! Biz namazımızı kervanımızın içerisindeyken kılmıştık.” O da buyurdu ki: “Kervanınızda namaz kılıp bir cemaatin içine geldiğiniz zaman böyle yapmayın. Onlarla birlikte namaz kılın. O namaz ikinize nafi olur”(Tirmizî, 1998).

Nesâî demiştir ki: Bize Kütaybe haber verdi. O, Malîk'tan; o, Zeyd İbni Eslem'den; o, Büsr İbni Mihcen ed-Diliden; o, Mihcen'den (babasından); o da Peygamber sallâ'llahü aleyhi ve sellemden bu senedle o hadisin benzerini nakletmiştir (Nesâî; İbni Hanbel, 2001).

İsnadı zayıftır. Büsr İbni Mihcen'in, Zeyd İbni Eslem'den başka ravisi yoktur. Zehebî (ö. 748) onun hakkında demiştir ki: “Büsr İbni Mihcen meçhuldür (غير معروف)” (Zehebî, 1995).

Buhuârî demiştir ki: Bize Abdulaziz İbni Abdullah söyledi. O, dedi ki: Bize İbrahim İbni Sa'd söyledi. O da Salih'tan; o da İbni Şihâb'tan naketiğine göre; İbni Şihâb, Bana Atâ İbni Yezid haber verdi. O, Ebu Said el-Hudri'den şöyle dediğini işittim. Ebu Said el-Hudri demiştir: “Rasulüllah sallâ'llahü aleyhi ve sellem'i şöyle derken işittim: Sabah namazı kılındıktan sonra, güneş doğuncaya kadar başka namaz yoktur. İkinci namazından sonra, güneş batıncaya kadar başka namaz yoktur” (Buhârî; Müslim).

İmam Ebû Hanîfe demiştir ki: “Evde tek başına namazı kılmış olsa bile bir kimsenin, cemaatle birlikte bir daha kılmasında sakınca yoktur. Böyle bir kimsenin cemaate katılmasının câiz olduğu ve birinci namazını farz sayılmaktadır (yani ikinci namazını nafi sayılmaktadır). Ancak tek rek'atlı (vitr) nafi bulunmadığı için akşam namazını cemaatle (tekrar) îade olunmaz.” O da demiştir ki: “sabah ve ikinci namazlarından sonra nafi kılınması mekruh olduğundan bu iki namazın cemaatle tekrarlanmasını kerih görüyorum (hoş görmüyorum).” (eş-Şeybânî)

Mihcen'in hadisine gelince, mutlak olarak (herhangi bir) namaz hakkındadır. Bir de sabah namazı hakkında Yezid'in hadisi vardır. Buhârî ve Müslim'e göre; sabah veya ikinci namazı hakkında Ebu Said el-Hudrin'in rivayet ettiği hadis, o iki hadisle (Yezid ve Mihcen'inki ile)

çelişirler. Sabah ve ikindi namazlarından sonra, namaz kılmayı yasaklayan bu hadis, hadis eleştiricilerinin çoğuna göre; “sahih” ve “sünen” kitaplarında mütevatır olarak nakledilmiştir. (Kettânî) Yasaklayıcı olan bu hadis, iki delilin en kuvvetlisi olduğu için diğerine tercih edilir (Aynî).

Tirmizî, Yezid’in bu lafızlarla rivayet edilen hadisini sahih saymıştır. Fakat İmam Şafîî, eski bir görüşünde şöyle demiştir: “Onun senesinde meçhûllük vardır.” Burada onu şöyle açıklamıştır: Yezid İbnü’l-Esvet’in, kendi oğlu olan Cabir’den başka ravisi yoktur. Cabir’in de Ya’la İbni Atâ’dan başka ravisi yoktur. Sonra şöyle demiştir: “Fakat onun (başka) şahidleri (شواهد) vardır. Bu sebeple de onunla delil getirilmesi sahih olur” (Beyhakî, h. 1344).

“*Cevherü’n-Naki*”nin müellifi, onu -rivayette tek kaldığını- reddedip demiştir ki: Rivayet eden ravinin bir tane sahabî olması, onun rivayetinin reddedilmesini gerektirmez. “Sahiheyn”de (Buhari ve Müslim’de) birçok rivayet, bu kabildendir (bunun gibidir). Sonra da demiştir ki: “Ya’lâ İbni Atâ denen ravi, Cabir’den yaptığı bu rivayette tek başın kalmış da değildir. Bilakis, Cabir’den rivayete, Abdumelik İbni Umeyr de mütabaat etmiştir, katılmıştır. İbni Mendey’e göre bu mütabaat, Bakıyye’nin hadisinde meydana gelmiştir” (İbnü’t-Türkmânî, 1344). Böylece hadis, İmam Şafîî’nin eski görüşüne muhalif şekilde teyit edilmiştir. O hadisteki Bakıyye, müdellis bir kimse ve an’aneile rivayet etmiştir. ²¹

Bu noktada, Ebû Hanîfe’nin rivayetinde, başka bir mütabaat eden (uyup ona destek olan) daha vardır. O da “el-Heysem İbni Ebi’l-Heysem”dir. Birkaç âlim onu övmüştür. Ancak bu rivayette “sabah” yerine “öğle” zikredilmiştir. Bu, el-Havarzimî’nin, “*Camîu’l-Mesaniid*”inde de aynı şekildedir. el-Havarzimî demiştir ki: Bize Ebû Muhammed el-Buhârî rivayet etmiştir. O, Salih İbni Mansur İbni Nsr es-Sağani’den; o, dedenden; o, Ebû Mukatîl’den; o, Ebû Hanife’den; o, el-Heysem’den; o, Câbir İbnü’l-Esvet yahut el-Esvet İbni Câbir’den; o da babasından şöyle dediğini nakletmiştir: “Sahabelerden olan İki adam, öğle namazı kılmışlardır böylece zikretmiştir” (Ebû Yûsuf el-Kadî, h. 1355; eş-Şeybânî, h. 1355).

Namazı tain konusunda, Mihcen’in hadisinde muzdariplik vardır. Yukarıda bahsettiğim gibi, bunun; öğle mi, ikindi mi, yahut başkası mı olduğu belirtilmemiştir. Bu muzdariplikler sebebiyle, sabah namazında mı olduğu, yahut ikindi namazında mı olduğu tayin edilememektedir. Mihcen’in hadisi ve Cabir İbni Yezid’in hadisi, “Şeyheyn”in sabah ve ikindi

² Hadis muan’an: hadisi elde etme şekli, belirtilmemiştir.

namazlarından sonra, nafile namazı kılmayı yasaklama konusunda bu mütevattır hadisine denk gelmez. H.z Ömer, sahabenin huzurunda ikinci namazından sonra iki rekat namaz kılanların ellerine vururdu (Müslim). İbni Abbas da böyle yapardı (Buhârî).

Cabir'den gelen iki rivayet arasında, tercih yapılacağına gelince, anlayışında ve uyanıklığında Ebû Hanife gibi olanların rivayeti tercih edilir. Hüseyim ise sonraki tabakalardandır, “tedlis”i var ama yukarıdaki rivayetinde Hüseyim, Ya’la İbni Atâ’dan semâ’ını tasrih etti. Bunun yanında, Yahyâ İbni Maîn dedi ki: “ Hüseyim Ya’la İbni Atâ’dan işitiyordu”. Dolayısıyla rivayeti kabul edilir. (İbni Maîn, *et-Târîh - Abbas ed-Dûrî’nin rivayeti-*). İşte bu özellikleriyle Ebû Hanife tercih edilir. Şu’be, İbni Maîn, İmam Ahmed, Ebû Zür’a ve Ebû Hatem gibi birçok kimseler, “el-Heysen İbni Ebi’l-Heysen”i övmüşler (İbin Ebî Hâtim, 1953; el-Mizzî) ve “Ya’lâ İbni Atâ” gibi kimselere tercih etmişlerdir. Binaenaleyh Heysem, Ya’la’ya tercih edilmiştir. Buna ek olarak, onun güçlü bir şahid vardır. Bu şahid; Büsr İbni Mihcen ed-Dili’nin yolundan öğle namazı lafzıyla Ahmed İbni Hanbel rivayet etmiştir (İbni Hanbel).

Sonuç olarak, mütevattır kabul edilen bu hadis, çelişkiden kurtulmuştur. kılınmışsa sabah, ikinci ve akşam namazlarını cemaatle tekrarlanmaz. Bunların dışındaki namazlar tekrarlanabilir. Akşam namazındaki men olunma, bir cihetten, sünnette tek rekatlı nafile namazın varlığının bilinmemesindedir. Ancak, üç rekatlı olan akşam namazına dördüncü rekatı eklerse; bir şef (iki rekat) daha kılınmış olur. Bazı âlimlere göre caizdir (Tirmizî).

İmam Malik’in, Muvatta’da şu şekilde bir nakli görülür:

Malik, Nafi’dan; o da İbni Ömer’den naklettiğine göre: O (İbni Ömer) şöyle diyordu: Kim, akşam yahut sabah namazını kılar da sonra imama onları kıldırırken yetişirse; o ikisini (yani akşam ve sabahı kılmaya) tekrar dönmez (Mâlik).

Tahâvî demiştir şöyle rivayet edilmiştir:

Bize Yunus tahdis etti (söyledi). O, dedi ki: Bize de Abdullah İbni Yusuf söyledi. O, dedi ki: Bize de İbni Lühey’a’ söyledi. O, dedi ki: Bize de Yezid İbni Ebi Habib söyledi. O da Nâim İbni Ücyl’den Ümmi Seleme’nin kölesinden şöyle dediğini nakletmiştir: Akşam namazını kılmak için mescide girdim. Resulullah salla’llahü aleyhi ve sellem’in ashabından (evlerinde namaz kılmış olan) adamları gördüm. Mescidin gerisinde oturuyorlardı. Hâlbuki, değir insanlar da orada namaz kılıyorlardı (Tahâvî, 1994).

Yukarıdaki Tahâvî’nin rivayetinde İbni Lehîa vardır, onun İhtilatından (sözlerini birbirine

karıştırmamasından) daha sonraki rivayetleri kabul edilmemiştir. Büyük ünlülerin, ondan yaptıkları rivayet konusuna gelince: Hadis mütehasşislarına göre, o, sahihtir. Hatta, Abdullah isimli (abâdile) şu şahıslar, ondan aldıkları rivayeti, delil (hüccet) olarak getirmişlerdir. - O isimdeki şahıslar: İbni Vehb, İbnü'l-Mübarek, İbni Yezid el-Mukrî ve İbni Msleme el-kubî'dir. İbni Lehîa'nın karıştırma yapması, hicri 170 yılındadır. Bu (İhtilat), kitaplarının çoğunun yanması sebebiyle olmuştur (Buhârî, 2005; Fesevî, h.1410; İbin Ebî Hâtim; Dârekutnî, 1980; Zehebî). Nitekim, Abdullah İbni Yusuf et-Tenisi'nin İbni Lehîa'dan rivayetinin; İhtilatından önce mi yahut İhtilatından sonra mı olduğu belirtilmemiştir.

Zeyd İbni Eslem'in rivayetinde gelen Mihcen'in hadisinin sıhhatini varsayılırsa. Âmm (genel) bir hadis olarak kabul edilmez. Bilakis, başka delillere göre sabah, ikindi ve akşam namazı ondan tahsis edilmiştir.

Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed, öğle ve yatsı haricindeki diğer namazları kıldıktan sonra, (tekrar imam ile birlikte nafil olarak) kılmayı menederler.

Muhammed İbü'l-Hasan, Muvatta'da Mihcen'in⁽¹⁾ hadisine isnad yaptıktan sonra İbni Ömer'in⁽²⁾ ve Ebû Eyyub'un⁽³⁾ haberleri irad etmiş. O (Muhammed İbü'l-Hasan) demiştir ki: "Bunların tamamını alırız. İbni Ömer'in kavlini de alırız ve sabah ile akşam namazını iade etmeyiz. Çünkü akşam, çift rekatlılardan değildir. Tek rekatlılardandır. Tek rekatlı nafil kılması gerekmez. Sabah namazından sonra nafil namaz kılma da gerekmemektedir. Bize göre ikindi de aynı şekildedir. O, sabah ve akşam namazı mertebesindedir. Ebû Hanife'nin de kavli öyledir" (Mâlik, 1994).

Sarı ve Baş Örtüsünün Üzerine Mesh Etme

İmam Buhârî ki: Bize Abdân söyledi. O, dedi ki: Bize Abdullah haber verdi. O, dedi ki: Bize de Evzâî haber verdi. O, Yahya'den; o, Ebî Selme'den; o, Ca'fer İbni Amr İbni Ümeyye'den; o da Amr İbni Ümeyye'den şöyle dediğini nakletmiştir: Ben, Resulullah sallâ'llahü aleyhi ve sellem'i gördüm, mestler üzerine ve sarık üzerine mesh ediyordu" (Buhârî).

İmam Müslim demiştir ki: Bize İbni Ebî Şeybe tahdis etti (bahsetti, söyledi). O, Ebû

⁽¹⁾ "Her ne kadar namazı kıldıysan da (camiye) geldiğinde insanlarla birlikte namaz kıl."

⁽²⁾ "Kim, akşam yahut sabah namazını kılıp da sonra (hazır cemaate) erişirse; o (evde) kıldığı namazın dışında (tekrar cemaate iştirak ederek) o ikisini (akşam ve sabahı) iade etmesin."

⁽³⁾ el-Leysi'nin lafzı ise önceden geçmişti.

Muaviye'den; o, A'meş'ten; o, Abdurrahman İbni Ebî Leylâdan; o, Ka'b İbni U'cre'den; o da Hz. Bilal'den şöyle nakletmiştir: Resulullah sallâ'llahü aleyhi ve sellem, mestler üzerine ve baş örtüsü üzerine mesh etti (Müslim).

Müslim de demiştir ki: Bana Muhammed İbni Abdullah İbni Bezî' de söyledi. Bize Yezid -yani İbni Zurey' - de söyledi. Bize Humeyd et-Tavil anlattı. Bize Bekr İbni Abdullah el-Müzeni, Urve b. Muğire İbni Şu'be'den tahdis etti. O babasından şöyle dediğini nakletmiştir: Resulullah (sallallahu aleyhi ve sellem) bir keresinde geri kaldı. Ben de onunla birlikte geri kaldım. İhtiyacını giderdikten sonra: "Beraberinde su var mı" buyurdu. Ben de ona bir matara (ibrik) getirdim. Ellerini ve yüzünü yıkadıktan sonra kollarını sıvamak istedi ancak cübbenin yenleri dar gelince elini cübbenin alt tarafından çıkardı, cübbeyi omuzlarına attı ve kollarını yıkadı. Başının ön kısmına, sarığın ve mestlerinin üzerine de mesh etti" (Müslim).

İbni Mâce demiştir ki: Bize İbni Ebî Şeybe söyledi. O, dedi ki: Bize Yunus İbni Muhammed söyledi. O, Davut (İbni Ebî'l-Furat)'tan; o, Muhammed İbni Zeyd'den; o, Ebû Şüreyh'ten; o da Zeyd İbni Suvhân'ın kölesi olan Ebû Müslim'den şöyle dediğini nakletmiştir: Ben, Selman ile beraberdim. Abdest almak için mestlerini çıkararak bir adam gördü. Selman ona dedi ki: "İki mestinin üzerine, baş örtüsünün üzerine ve saçının önüne mesh et. Ben, Resulullah sallâ'llahü aleyhi ve sellem'i gördüm, mestler üzerine ve baş örtüsü üzerine mesh ediyordu" (İbn Mâce, 1998). İsnadi zayıftır. Buhârî'ye göre Ebû Müslim ve Ebû Şüreyh ikisi meçhuldür (Tirmizî, h. 1409).

İmam Ebû Hanîfe demiştir ki: "O sarık ve baş örtüsünün üzerine mesh etmek kâfi gelmez" (Şeybânî).

Baş örtüsü ve sarık üzerine mesh etme konusunda, bu hadislerle yetinmek kâfi gelmez. Özellikle, ıslak ellerinden birisiyle sarık ve kalensüvesini çıkarıp, diğer eliyle de başının ön tarafını mesh ettiğini gören kimsenin, hadisini göz önüne almak gerekir.

Başı mesh etme konusunda, Allah'ın Kitabı açıktır. Mâide Suresi'ne göre "Başlarınızı mesh edin" (el-Mâide 5/6). Bu konuda, sarık üzerine mesh etme hadisiyle yetinmek, kati olan nassa (metine) karşı, bir içtihattır. Sarık üzerine mesh etme ile iktifa etmeyi kabul eden bir kimsenin, hücceti (delili) zayıf olur. Dört mezhep imamlarından yalnız Ahmed İbni Hanbell'den (İbni Hanbel, 1981) rivayet edilen bu görüşü, kâfi gelmez. Buna karşı İbin Kuteybe "Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs" isimli eserinde, sarık üzerine mesh etme hadisinin, terk edileceğine dair,

icmâ meydana geldiğini iddia etmiştir. Şöyle demiştir ki: “Saçın ön kısmını mesh etmek, Allah’ın kitabında farz kılınmıştır. Lafzında ihtilaf olan bir hadisle, kitabın bu hükmü kaldırılamaz” (İbn Kuteybe, 1972). Meselede Ebû Hanîfe’nin, isabet ettiği sabit olmuştur.

Bu konudaki Ebû Hanîfe’nin görüşü, birçok sahâbî ve tâbiînin görüşleriyle tutarlıdır. Bunu, kısaca şöyle anlatacağım:

Nafi’den naklediğine göre; İbni Ömer’den şöyle nakledilmiştir: “Şüphesiz ki O, imâme (sarık) üzerine mesh etmiyordu”; Ebü’l-Bahterî’den şöyle dediği nakledilmiştir: “Şa’bî’yi abdest alırken gördüm, imâmeyi çıkardı”; Ebû Ubeyde İbni Ammar İbni Yasir’den şöyle dediği nakletmiştir: O, imâme (sarık) üzerine mesh etme hakkında Câbîr’e sordu. O, demiştir ki: “saça ıslak elle dokunun” (İbin Ebî Şeybe).

Sonuç

Hanefî mezhebinin kavramsal ve metodolojik gelişimi dikkate alarak iki muteâriz hadisler arasındaki çelişkiyi gidermede İmam Ebû Hanîfe'nin kriterlerinin şu şekilde olduğu kanaatine vardık: İcmâ, delaleti'l-usul, nesih ve icthad. Fıkıh usulü sistematik bir şekilde yazan Hanefî âlimler ise, zâhirî teâruz halinde hüccet, hüküm, mahal ve zaman yönünden delilleri incelemişlerdir. Ancak hakiki teâruz halinde şu usûl takip edilir; Iskatu’d-delileyn (Tesâkutu’d-delileyn) sonra deliller hiyerarşisi dikkate alınarak sıralamada bir sonraki deliline müracaat edilir.

Teşekkür

Bana 8. Uluslararası Öğrenci Sempozyumu’na katılma fırsatı verdiği için UDEF’e şükranlarımı sunarım.

Kaynakça

- Aynî, M. (2010). *Umdetü'l-Kârî*, Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, V, s 49, 77.
- Bağdâdî, A. (1996), *Târîhu Bağdâd*. thk; Mustafa Ata. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l kutubi'l ilmiyye, XIII, s. 326; XIII, s. 331-332; Bağdâdî, , XIII, s. 334; XIII, s. 334; XIII, s. 451-453; III, s. 77.
- Beyhakî, A. (h. 1344). *Sünenü'l-Kübrâ*, 1. Baskı. Haydarabat: Dâiretü'l-Maârif, II, s 301.
- Buhârî, M. (2009) *Sahih*, I, s 121; II, s 210; I, s 52, No: 205.
- Buhârî, M. (1986) *et-Târîhu'l-Kebîr*. Beyrut: Dar'ül-Kütüb el-İlmiye, VI, s182.
- Buhârî, M. (2005) *et-Târîhu's-sağîr*. Riyad: Daru'r-Rüşd, 1. Baskı, thk; Teysir Sait, 1V, s 705.
- Cessas, A. (1994). *El Fusul Fi'l Usul*.1. Baskı. Kiwit Diyanet İşler Bakalığı, I, s 156; Cassâs. III, 164.
- Çakan, İ. L. (1982). *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadîs İlmi)*. İstanbul: İslami Araştırmalar Vakfı Neşriyatı, s. 22.
- Dârekutnî, A. (1980). *Kitâbü'd-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. 1. Baskı. Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, s 164.
- Ebû Yûsuf el-Kadî, Y. (h. 1355). *el-Âsâr*, thk; Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Seyyid Mahmûd Şâh İbnü'l-Mübârek Şâh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 65.
- Ebû Zehre, M. (1947). *Ebû Hanîfe: Hayatuhu ve asruhu ve arauhu ve fıkhu*, 2. Başka, Mısır: Darü'l-Fikri'l-Arabi, s. 58-59.
- el-Buhârî, A. (1994), *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahrilislâm el-Pezdevî*, thk. Muhammed Mu'tasım billâh
- Fesevî, Y. (h. 1410), *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 1. Baskı, thk; Ekrem Ziyâ el-Ömerî. el-Medine: Dar'ud-Dâr, II, s 184-185.
- Havarzimî, M. (1983). *Camîu'l-Mesaniid*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I, s. 441.
- İbin Ebî Hâtim, A. (1953). *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1. Baskı, Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-

Arabi, VIII, s 80-81; V, s 146-147.

- İbni Ebû Şeybe, A. (2006). *el-Musannef*. thk; Muhammed Avâme. Dârü'l-Kıble. I, s 315.
- İbni Hanbel. A. (1981). *el-Mesâ'il*, thk; Zuheyr eş-şeviş. 1. Baskı. Beyrut: el-Mekteb'ul-İslamî. s 35.
- İbni Hanbel, A. (2001). *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğeri. 1. bskı, Beyrut; Muessesetu'r-Risâle, XXVI, s 318-320; XXIX, s 420.
- İbni Hayyât, H. (1982), *Tabakât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 2. Başka, Riyad: Dâru't-taybe, s. 167.
- İbni Kuteybe, A. (1972). *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*. thk; Muhammed en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Cîl, s 262- 263.
- İbni Maîn, Y. (1979). *et-Târîh - Abbas ed-Dûri'nin rivayeti-*. Thk; Ahmed Nur Seyf. 1. Baskı. Mekke: Merkez el-bas el-İlmi. II, s 683.
- İbnü'l-İmâd, A. (1986). *Şezeratüz Zeheb fi Ahbari Men Zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavut ve Mahmut Arnavut, Dımaşk: Daru İbni Kesîr, I. s. 228.
- İbn Kemal Paşa, A. *Tabakâtü'l Fukahâ*, El yazması, Riyad: Melik Suud Üniversitesi'nin kütüphanesi No: 1660.
- İbn Mâce, M. (1998). *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Cîl, I, s 450.
- İbnü'n-Nedîm, M. (1978), *el-Fihristü'l-kütüb*, Beyrut: Dâru'l-Marife, s. 284.
- İbnü't-Türkmânî, A. (h. 1344). *el-Cevherü'n-Nakî alâ Süneni'l-Beyhekî* (Beyhakî ile beraber). 1. Baskı. Haydarabat: Dâiretü'l-Maârif, II, s 301.
- İclî, A. (1985). *Ma'rifetü's-sikat*, thk. Abdülalim Abdülazim Bestevi, 1. Baska, Medine: Mektebetü'd-dâr, II, s. 314.
- Kettânî, M., *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtır*, thk. Şeref Hicâzi, Mısır: Dâru'l Kutubu's-Selefiyye, s 100.
- Kindî, M. (1995), *Kitâbü's-Sülûk fi tabakâti'l- 'ulemâ' ve'l-mülûk*, thk; Muhammed el-

Havvali, San'a: Mektebetü'l-irşad, 1995, I, s. 141.

- Mâlik, M. (1994) *el-Muvatta'- Muhammed İbnü'l-Hasan rivayeti* -. 4. Baskı, thk; Abdülvahhab Abdullatif. Kahire: Diyanet İşleri Bakanı (Vizeretu'l-Evkaf), s 324.
- Mâlik, M.. *el-Muvatta'*. Mısır: Dârü İhya-i Turasil-Arabî, thk; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I, s 133.
- Mekkî, M. (1903), *Menakübü'l-İmami'l-Azam Ebû Hanîfe*, 1. Baskı, Haydarabad: EL-Maarif'ül-islamiye en-Nizamiye, I, s. 35-54, 59; II,133.
- Mizzî, Y. (1980), *Tehzibü'l-Kemal fî esmai'r-rical*, thk; Beşşar Avvad Ma'ruf, 1. Basaka, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, XXIX, s. 417 – 444; XXX, s 369.
- Müslim, M.. *es-Sahih (el-Câmiu's-Sahih)*. Beyrut: Dârü'l-Cil, I, s 159; II, s. 207.
- Müslim, II, s 211.
- Nesâî, A. (1986). *el-Müctebâ (es-Sünenü's-Sugra)*, II, s 447, No: 856.
- Nevevî, Y. (1985). *Et-Takrib ve't-Teysir*, thk. Muhammed Osman Al-Hışt, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, s. 90.
- Saymerî, H. (1985), *Ahbaru Ebû Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Alemü'l-Kütüp, s. 15-95; s. 105- 137; s. 147.
- Söylemez, M. (2015). *Bedevilikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 158, 161, 281, 292-294.
- Süyûtî, A. (1990), *Tebyidu's-Sahife Fi Menakibi'l-İmam Ebi Hanîfe*, thk, Mahmud Nassar, 1. Başka, Beyrut: Daru'l kutubi'l ilmiyye, s. 36.
- Şehristânî, M. (1984), *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kilani. Beyrut: Dârü'l-marife, I, s. 20, 114.
- Şeybânî, M. (h. 1355). *el-Âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, s. 217- 218.
- Şeybânî, M. (). *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medine*. thk; Mehdi Hasan el-Kilâni, Ebu'l Vefa el-Afgani, Hindistan, Haydarabat: Kültür Bakanlığı; Beyrut: Alamü'l-kütüp, I, s 212-213; s 15-16.
- Tahâvî, A. (1994). *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk; Muhammed en-Neccâr ve Muhammed

Cadu'l Hak, 1. Baskı. Alemü'l-Kütüb, I, s 364.

- Tirmizî, M. (1998). *el-Câmi (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Cîl, I, s 258, 259; II, s 477.
- Tirmizî, M. (h. 1409). *el-İlelü'l-Kebîr*, thk; Subhi el-Bedri es-Samarrai ve diğeri, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, s 56.
- Zehebî, M. (1985), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâzehebî*, thk; Şuayb el-Arnâvut ve diğeri, 3. Basaka, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, XI, s. 390-403; VI, s. 396-397.
- Zehebî, M. (1995). *Mizânü'l-İ'tidâl*, thk; Ali Muavvaz ve Âdil Abdülmevcûd, Beyrut: Darül-Kütubil-İlmiyye, II, s18; IV, s 167-169 .

Hind Alt Kıtasında 18. Ve 20. Yüzyılları Arasında Kur'an Tercümelere ve Tefsir Geleneği

Abdul Rehman¹

Sevde Pelin Rehman²

Özet

Bu makalenin konusu genel olarak Hint Yarımadası'ndaki Kur'an-ı Kerim'in tercüme, tefsir ve meal çalışmaları ve özel olarak Hint Yarımadasının alimlerinin Kur'an çalışmalarındaki hizmetleriyle ilgili olacaktır. Bu anlamda 18.-20. Yüzyıllar arasında yapılan tefsir ve tercüme çalışmalarının en önemlileri hakkında bilgi verip hakkında bilgi edindiğimiz diğer çalışmalar hakkında kısaca zikredilecektir. Urduca başta olmak üzere diğer yerel dillerde yapılan çalışmalardan da bahsedilecektir. Ayrıca Yarımadasında yabancı dillerde ve tefsir çalışmalardan da bahsedilecektir. Yarımadasında bulunmuş müsteşrik ve Müslümanlar arasında zuhur etmiş diğer fırkaların yaptığı çalışmaların bazılarında da bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hint Yarımadası, Tefsir, Tercüme, Gelenek, Urduca, Oryantalist.

Disiplin: Temel İslam Bilimleri.

Giriş

Tarih tanıktır ki, Kur'an'ı-Kerim'in nüzulünden önce yeryüzünde cehalet ve zulüm hüküm sürüyordu. Adalet, insaf ve eşitlikten bahsedilemezdi. İnsanlık kumar oynamak, içki içmek, zina ve kız çocukları diri diri gömmek ve akla gelen bütün ahlaki erdemlerden yoksundu. Allah (c.c) bu karanlık ve kötülüğün hüküm sürdüğü coğrafyaya ve dönemde Fahri Kâinat Efendimizi (a.s) Risâlet göreviyle görevlendirdi. İnsanlığın hidayeti, dünya ve ahiretin mutluluğu için Kur'an'ı-Kerim'i kendisine vahiy etti. Kur'an'ı-Kerim hidayet nuruyla dünyadan karanlığı yok edip insanlığa zahiri ve batini nuruyla münevver etti. Dünyada ilim, irfan, adalet, ahlak ve medeniyetin temellerini koydu.

¹ Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı, Öğrencisi

² Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Mezunı.

Kur'an'ı-Kerim'in tercüme ve yorumlama (tefsir etme) faaliyetleri Hz. Fahri Kâinat Efendimiz (a.s)'in zamanına kadar geri götürülebilir. Kur'an'ı-Kerim'in ilk tercümesi 615'te Habeşistan'a yapılan hicrette Ca'fer b. Ebû Tâlib (v. 08/629)'in Habeşistan Kralı Necâşi Ashame (v. 09/630)'ye yaptığı Meryem Suresinin birkaç ayetlerdir. Kur'an'ı-Kerim'in bir diğer tercüme faaliyet ise, Ebû Süfyân (v. 31/651-52)'in 628 yılında Suriye'ye ticaret için gittiği sırada Bizans İmparatoru Herakleios'a (610-641) İslam'a davet etmek için Peygamber Efendimiz (a.s)'in gönderdiği mektupta geçen *'De ki, "Ey Ehl-i kitap, sizinle bizim aramızdaki müşterek olan bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah'ı bırakıp da içimizden bazıları diğer bazıları rab edinmesin."* Eğer yine yüz çevirirlerse, *"Şahit olun ki biz Müslümanlarız"* deyin.' Âl-i İmrân suresinin 64. ayetinin tercümesidir.

Bu çalışmada Hind Alt Kıtasında Şah Veliyullah Dehlevi (v. 1176/1762)'yle başlayan Kur'an'ı-Kerim çalışmalarının günümüze kadar en önde gelen temsilcilerinin Kur'an'ı-Kerim tercüme ve tefsir çalışmalarını konu edinmektedir. Kur'an'ı-Kerim'in Farsça, Urduca, İngilizce ve diğer yerel dillerinde yapılan tercüme faaliyetleri ile birlikte gayri-Müslimlerin tercümelerinden bahsedeceğiz. Hindistanlı âlimlerin Arapça tefsir çalışmalarından başlayarak, Farsça, Urduca ve yerel dillerinde yapılan tefsir çalışmalarının büyük kısmından bahsederek en önemli çalışmaları hakkında detaylı bilgi vereceğiz. Şah Veliyullah Dehlevi (v. 1176/1762)'den sonra Hind Alt Kıtasının önde gelen tefsir çalışmaları yapan alimler arasında başlıca Mevlâna Eşref Ali Tehanevi (1863-1943), Mevlâna Ebü'l-Kelam Âzâd (1888-1369/1958), Mevlâna Müfî Muhammed Şefî (v. 1396/1976) ve Mevlâna Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) zikredilebilir.

Pakistan'ın farklı bölgelerde özellikle yerel dillerde yapılan tercüme ve tefsir faaliyetlerin hakkında da bilgi vereceğiz. Son olarak, İslam coğrafyasında Kur'an'ı-Kerim çalışmalarını yapan âlimlerin büyük çoğunluğu İslam'ın ana çizgisi olan Sünni geleneğine ağırlık verirken Mutezile gibi aşırı ve diğer batini yorumlar da var olmuştur. Son yüzyıllarda Hind Alt Kıtasında yapılan tefsir çalışmalarında da durum farklı değildir. Kur'an'ı-Kerim geleneğinin ana çizgisinden ayrılan ve *"Kur'âniyyûn"* adı verilen Seyyid Ahmed Han (v. 1817/1898)'in düşünceleri etrafından oluşan bir hareket de olmuştur.

Tercüme ve Tefsir Kurumları

Kur'an-ı Kerim Allah'ın son peygamberine indirdiği son ilahi kitaptır. Kur'an-ı Kerim öyle bir zinde hitaptır ki hizmetinde bulunan herkes bununla hayat bulmuştur. Müslümanlar tarih boyunca her dönemde Kur'an çalışmalarını ön planda tutmuşlardır. Kur'an-ı Kerim çalışmalarının farklı birçok çalışma alanları vardır. Bu alanlar arasında en önde gelenler arasında tercüme ve tefsir vardır. (Miyan, 1999) 15. Yüzyıla kadar devam eden tefsir geleneğini yaygındı. Ancak 15. Yüzyılın başlarında itibaren dünya genelinde Kur'an-ı Kerim'in tercüme faaliyetlerine hem Müslüman alimler hem de gayrimüslim ilim adamları çok ilgi gösterdi. İnsanların olan ilgi ve alakadan dolayı yerli ve yabancı dillerde onlarca çeviri yapıldı. Zamanla bu ihtiyaca binaen İslam beldelerinde Kur'an'ın doğru ve kolay anlaşılması için sadece tercüme ve meal hizmet eden birimler ve kurumlar kuruldu. Geçen yüzyılın sonlarına doğru Suudi Arabistan'ın '**Kral Faysal Kur'an Kerim Mushafları Basma Kurumu**' adıyla açıldı. Bu kurum yılda yaklaşık 40 farklı dilde 10 milyon Kur'an nüshaları basıyor ve dünya genelinde dağıtıyor. Bir diğeri ise 1994 yılında İran devleti tarafından kurulan ve çok kısa vadede büyük mesafeler kat eden '**Yabancı Dillerde Kur'an-ı Kerim Tercüme Merkezi**' adlı kurumdur. Bu kurum Din işleri ve turizm bakanlığı tarafından ortaklaşa kurulmuştur. Amacı ise, Kur'an-ı Kerim'in doğru ve kolay anlaşılması için farklı dillerde tercüme edip bedelsiz olarak her yere İlahi çağrının ulaşılmasıdır. Bu kurumlar aynı zamanda önceki asırlarda yapılan tercümelerini toplayıp tashih görevini de yapmaktadır. (Khan, 2002) Son birkaç yıldır Türkiye Diyanet Vakfının ve bazı STK'ların (Sivil Toplum Kuruluşlarının) da bu anlamda güzel hizmetler yürüttüklerini şahit oluyoruz.

Hint Yarımadasında Tercüme ve Tefsir Geleneği

Hint Yarımadasının tarihine bakılacak olursak bu coğrafya her dönemde birçok ilim ve fen geleneğinin merkezi olarak kalmıştır. Bu coğrafyanın alimler tarafından yapılan ilmi ve fenni çalışmalar günümüze kadar insanlığın rehberliğinde önem arz etmektedir. Hikmet, felsefe, sanat, tarih, siyaset, gökbilimi, astroloji, tıp ve matematik dallarında önemli çalışmalarıyla günümüze kadar hizmet etmişlerdir. Bundan olsa gerek, bu coğrafyanın İslam'la şereflenmesiyle birlikte bütün birikimlerini ve hayatlarını dini ilimlerde vakfetmek için yola koyuldular. Bunun sonucu olarak yetişen alimler bir yandan bütün dünyaya din-i mübin-i İslam'ın doğru bilgisini tebliğ etmeye çalışırken diğer yandan Kur'an ve Hadis'in eğitim

öğretim ve eserlerin tasnif ve derlemesini kendilerine amaç kıldılar. Hint Yarımadasında tercüme, tefsir ve teşrih ile ilgili bütün çalışmaları bu zatların emeğinin semeresidir. Hint Yarımadasında tarih boyunca sadece Kur'an araştırmalarında yapılan çalışmalarının kapsamı çok geniş olduğundan bir kısmı çalışmalardan bahsedilecektir.

Hint Yarımadasında tefsir çalışmalarının tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Ancak 18. yüzyılda tefsir geleneğini devam ettiren kişi Şah Veliyullah Dihlevî (v. 1176/1762)'nin ailesine nasip olmuştur. Dedesi Vecihüddin ve Babası Şah Abdürrahim Delhi ulemasında olup her ikisi de *el-Fetava'l-Hindiyye (El-Fetava'l-Alemgîriyye)*'yi hazırlayan heyette yer almışlardı. (Erdoğan, 2010). Babası Abdürrahim aynı zamanda halka, devlet büyüklerine ve saray ahalisine Kur'an-ı Kerim dersleri veriyordu. Babasından sonra Şah Veliyullah, en büyük oğlu Şah Abdülaziz (v. 1239/1824) ve küçük oğlu Şah Abdülkadir (v. 1230/1815) de dedeleri gibi Kur'an-ı Kerim öğretme devam ettiler. Abdülaziz Dihlevî haftada iki gün verdiği Kur'an-ı Kerim ders halkalarına halkla birlikte ilim erbabı, devlet adamları ve şehzadelerden de katılanlar oluyordu. (Kasımî, J. A., 2020) Şah Veliyullah "*Fethu'r-rahmân fi tercemeti'l-Kur'ân*" adıyla Kur'an-ı Kerim'in Farsça tercümesini yaptı. (Erdoğan, 2010) Bu tercüme Farsça dilinde kaynak teşkil etmektedir. Şah Veliyullah'dan sonra oğlu Şah Rafiuddin ed-Dihlevî (v. 1233/1818) ilk kez Kur'an-ı Kerim'in Urduca tercümesini yaptı. Bu tercüme Arapçadan Urducaya literal çevriydi yani Urduca gramer yapısına riayet etmeden yapılmıştır. Bu ihtiyacı gidermek için Şah Abdülkadir Kur'an-i Kerim'in açıklamalı Urduca çevrisini kolay ve akıcı Urdu dilinde yapar ve Urduçada kaynak teşkil edecek çevri yerine alıyor. Her ne kadar da eski Urduçada yazılmış olsa da bu çevir daha sonra yapılan Urduca çevrilerine kaynaklık etmiştir. (Kasımî, J. A., 2020)

Şah Veliyullah Dihlevî'nin ailesinden sonra Kur'an çalışmalarında önemli isimlerden biri, Şeyhu'l-Hint olarak bilinen Mahmud Hasan Deobandi (1851-1920)'dir. 1918 yılında tamamladığı ve daha sonra haşiye şeklinde açıklamalar da ilave ettiği tefsir mahiyetindeki eseri Hint yarımadasında rağbet görmüş ve birçok defa basılmıştır. (Birişik, 2003) Kendisinden sonra Hint Yarımadasında Kur'an çalışmalarında en önemli isimlerden Eşref Ali Tehanevi (1863-1943) gelmektedir. (Ansari, 1995) Kendisi "Hekîmü'l-Ümmet" lakabıyla bilinmektedir. Tercüme ve tefsir alanında onlarca çalışmaları yapmıştır ancak en önemli çalışması "Beyanü'l-Kur'an" tefsiridir. Tefsirindeki yöntem son derece anlaşılabilir ve ayrıca tercümenin yanında da açıklamalar getirmiştir. Tefsirinde fıkıh, kelam, tasavvuf, dil, edebiyat ve belagatin bütün yönleriyle zenginleştirmiştir. Tefsiri yaparken en güncel dini meselelere göz önünde

bulundurarak tamamen ilmi üslupla açıklamaya çalışmıştır. Tefsirin ilmi olmasından dolayı sadece alimler tam anlamıyla istifade edebilir. (Kasımî, J. A., 2020) Bunun farkında olan Eşref Ali Tehanevi halkın da bu tefsirden istifade edebilmeleri adına öğrencisi Zafer Ahmed Osmani'ye (v. 1892) (Sifil, E. 2013) tefsirinin bir özetini yaptırmıştır.

20. yüzyılında Mevlâna Abdül Kalam Azad'ın telif ettiği “Tercüman el-Kur’an” tefsiri günümüz açısından da önem arz etmektedir. Siyasi faaliyetlerin yanında tefsir çalışmaları da yapan Azad tefsirinde selefın yolundan şaşmadan bir üslupla yazmıştır. Bunun gibi dünya genelinde birçok dilde tercümesi yapılan ve sonrasında telif edilen birçok tefsir ve tercümelerine kaynaklık eden Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî (1903-1979)'nin tefsiri “Tefhîmü'l-Kur'an”dır. 1972 yılında tamamlanan tefsiri her süreye ile ilgili genel bilgileri, nüzul sebebi ve o dönmin şartlarını anlatan giriş yaparak başlar. Mevdudî bu anlamda kendisinden önceki tefsirlerden farklı kendisine özgün bir üslupla tefsir etmiştir. Ancak tefsiri herkes tarafından anlaşılır bir dille yazılmıştır. Ayetlerin tercümesinden ziyade anlaşılır bir üslupla mealen tercüme etmiştir. (Ahmed, A. 2004) Yarımadasında tefsir çalışmalarında önemli bir diğer ismi ise Mevlana Emin Ahsen İslahî (1904-1997)'nindir. İslahî “*Tedebbür-i Kur'an*” adındaki tefsir 1966 yılında yaklaşık 22 senede 8 cilt halinde telif edip neşretmiştir. Kendisi tefsirci olmasının yanında siyasi bir kimliği de var olması dolayısıyla tefsiri hem yaşadığı dönemde hem de günümüze kadar ciddi anlamda insanları etkilemiştir. (Kasımî, J. A., 2020; Birişik A. 1999)

Hint Yarımadasında Kur'an çalışmalarında önde gelen isimlerden bir de Mevlâna Muhammed Cunagarî (1890-1941)'dir. Muhammed Cunagarî'nin, “*Ahsenü'l-Beyan*” adlı tercüme ve tefsirinde fer'i meselelere önem verip sert bir dil kullanmıştır. Ayrıca kendisi “*Tefsir-i İbn-i Kesir*”in tefsirinin Urduca çevrisini de yapmıştır. (Kasımî, J. A., 2020) Bir diğer çalışma ise, Mevlâna Ahmed Rıza Han Berelvî (1856-1921)'nin “*Kenzü'l-İman fi Tercümeti'l-Kur'an*” adlı Kur'an-i Kerim'in tercümesi ve tefsiri zikredilebilir. Kolay anlaşılır bir dille yazılan tercüme daha sonra Mevlana Na'im Ahmed Muradabadi (v. ?) tarafından haşiye şeklinde açıklamalar ilave edilmiştir. Birkaç yerde özellikle Allah, Peygamberler ve özellikle Efendimiz (a.s.v) ile ilgili ayetlerdeki yaptığı mealen tercümesi yarımadasındaki bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. (Birişik, A. 2008) Son olarak da 20. İkinci yarısından bu yana baba Muhammed Şefî' Deobandi (1897-1976) ve 21. yüzyılda oğlu Muhammed Takî Osmanî'nin Kur'an-i Kerim tercüme ve tefsir çalışmaları önem arz etmektedir.

Urdu Dilinde Tercüme ve Tefsir

Günümüzde İlahi vahyin tüm dünyaya ulaşması için Kur'an-ı Kerim birçok dilde tercümesi yapılmıştır. Kur'an-ı Kerim'in herkes tarafından kendi anadilinde okuyup anlaması için yapılan bu tercüme hizmeti zamanla gelişti ve hemen hemen dünya dillerinden birçoğunda birden fazla çeviri yapılmıştır. Urduca bu anlamda tercüme ve tefsir alanında çok zengin literatüre sahiptir. Urduçada yapılan tam ve kısmi tercüme ve tefsir çalışmaları anlatmak için birçok edebi ve bilimsel çalışma yapılmıştır. Tekrar olmamak kaydıyla Urduçada yapılan tercüme ve tefsir çalışmalarının birkaçından burada kısaca değineceğiz.

18. Yüzyıl ve Öncesi

Hint Yarımadasında tefsir ve tercüme geleneği Şah Veliyullah Dihlevi'nin ailesine nesip oldu desek de Urduca dilinde daha önce de tercüme ve tefsir çalışmaları yapılmıştır. Urduçada ilk yapılan tercüme ve tefsir, Hicri 270 (m. 883) yılına dayanmaktadır. 270 yılında Keşmir kralının Sind'in emiri Emir Abdullah b. Ömer'e (v. ?) yazdığı mektupta İslam Şeriatının temellerini Hindi dilinde anlatan kişi istemesi üzerine Emir, Hindistan'ın yerel dillerini iyi bilen bir âlimi görevlendirir. Bu âlim kralın yanında birkaç yıl kalır ve kendisine İslam'ı Hindi (Urduca) dilinde öğretir. Bunun üzerine Kral âlimden kendisi için bir Hindi (Urduca) Kur'an tercümesi (tefsiri) ister. Bu tefsir Yasin suresine kadar tamamlanmıştır. (Şerefuddin, S. 1981) Ancak bu çalışma çoğaltılmadığı için günümüze ulaşmamıştır. 18. İle 20. Yüzyıllardan itibaren yapılan manzum ve mensur, tam ve yarım, meşhur ve unutulmuş, basılmış ve el yazma, her çeşitten tercüme ve tefsir çalışmaları vardır. Bunlardan bazılarını burada zikredeceğiz.

18. Yüzyıl Öncesi

“**Tefsir-i Vehabi**”, adında Abdüs-semed b. Nevab Abdülvehhab tarafından kaleme alınan tercüme ve tefsir çalışmasıdır. Hicri 1087 (1676 m.) yılında yazılmıştır. 4 cilt, 1632 sayfa olan bu çalışma Dekken'da¹ el yazma nüshası vardır. Hicri 1109 (1694 m.) yılında yazılmış bir diğer tercüme ve tefsir çalışması ise Urduçanın Gucerat² lehçesinde yazılmıştır. İlk ve son sayfaları olmadığından tefsirin adı ve müellifinin bilgilerine ulaşılammıştır. Bir diğer çalışması ise, Hicri 10. Yüzyılda (miladi 17. Yüzyıl) Dekken Urduçasıyla yapılan tercümedir. Eserin ilk ve

¹ Güney Hindistan'da bir bölgenin adı.

² Hindistan'ın yirmi bir eyaletlerden biri.

son sayfaları yoktur. Bundan başka da Dekken Urducasıyla yapılmış kısmı tercüme ve tefsirleri de vardır. (Şerefuddin, S. 1981)

18. Yüzyıl

Hicri 1150 (1737 m.) yılında müellifi bilinmeyen Kur'an-ı Kerim'in Urduca tercümesi bir el yazması vardır. El yazması Hyderabad/ Dekken'deki kütüphanede mevcuttur. Şah Muraullah Ensari'nin hicri 1184 (1770 m.) yılında **“Huda Ki Nimet El-M'aruf Tefsir-Muradi”** adıyla yazdığı tercüme ve tefsiridir. (Pulbenderi, İ. N. 1868) Hicri 1200 (1785 m.) yılında Şî'nin İmamiyye¹ fırkasına ait tercüme ve tefsirdir. El yazması nüshası Hyderabad'daki İdare-i Urdu Edebiyat kütüphanesinde mevcuttur. Kadı Seyyid Nuru'l-Hak'ın (v. 1223 Hicri) Hicri 1205 (1790 m.) yılında dönemin idarecisi Seyyid Muhammed Feyzullah Han rica üzerine tefsir ve tercüme yapmıştır. Son olarak da Şah Veliyyullah'ın oğlu Şah Abdülkadir (v. 1230/1815) yazdığı meşhur tercümesini zikredilebilir. 18. Yüzyılda bundan başka da cüzler ve süreler şeklinde tam olmayan birçok tercüme ve tefsir yapılmıştır. (Hakvani, M., 2007)

Bu yüzyılda yayınlanmamış bazı tefsir ve tercüme çalışmaları da vardır. Bunlardan biri Kadı Muhammed b. Müftü Muhammed Âzem Sümbül'ün (v. ?) Kur'an-ı Kerim tercümesidir. Bu tercüme Hicri 1131 (1718 m.) yılında yapılmıştır. Tercümenin el yazması Bopal'de² Nuru'l-Hasan Kütüphanesinde mevcuttur. Bir diğeri ise, Seyyid Baba Ferid b. Şah Muhammed Yusuf Kâdiri'nin tercümesidir. Hicri 1147 (1734 m.) yılında yapılmış olduğu düşünülen bu tercümenin yazıldığı tarih konusunda ihtilaflar da vardır. (Şerefuddin, S. 1981)

19. Yüzyıl

Yarımadasında İslam ilimlerle ilgili yapılan Urduca çalışmalar açısından 19. Yüzyıl bir kilit noktadır. Özellikle Kur'an-ı Kerim ve Hadis ile ilgili tercüme ve tefsir konusunda da en önemli eserlerin temellerini atıldığı dönemdir. Bu dönemde yapılan Kur'an-ı Kerim çalışmalarının bazılarında burada bahsedilecektir.

“Tercüme-i Kur'an-ı Şerif Be Züban-ı Hindi” dönemde Kalküta³ şehrinde Hicri 1219 (1804 m.) yılında bir âlim heyeti tarafından yapıldı. Yayınlanmamış bu tercümenin el yazması *Royal Asiatic Society Calcutta*'nin kütüphanesinde. Abdullah Hogli'nin Hicri 1245 (1869 m.)

¹ İmameti dinin esaslarından kabul eden anlayışa sahip olan Şîi fırkaların ortak adı.

² Hindistan'da Medya Pradeş eyaletinin merkezi.

³ Hindistan'ın Batı Bengal eyaletinin merkezi.

yılında yazdığı tercümesi (Hakvani, M., 2007) ve Abdullah Seyyid'in Hicri 1245 (1869 m.) yılında kaleme aldığı 850 sayfalık bir tercümesi vardır. Her iki tercüme Hyderabad'ta İdare-i Edebiyat Urdu kütüphanesinde mevcuttur. Seyyid Ali Müçtehit'in Hicri 1256 (1836 m.) yılında, “**Tevzih-i Mecîd Fî Tekyih-i Kelamu'llah'il-Hamîd**” adında tercüme ve tefsir hazırladı. Bu Bombay'da Haydari Yayınevinden dört cilt halinde basıldı. Laknev'deki Padişahi Matbaadan tekrar basıldı. Ancak mütercim Şii olduğundan tefsirde Şii akaitlerine ağırlık verilmiştir. Günümüze kadar ulaşılmamıştır. (Ouc. M. 2007)

Hicri 1253 (1837 m.) yılında Mevlâna Keramet Ali Conpuri (v. 1290/1873) tarafından “**Kevkeb-i Durri**” adında bir tercüme yapılmıştır. Tercümenin bir nüshası Dekken'de mevcuttur. Hicri 1277 (1860 m.) yılında “**Tefsir-i Fyzu'l-Kerim**” adından Sibgatu'llah Kadı Muhammed Bedru'd-devle tarafından yapılmış tefsir ve tercümedir. Yine 1873 yılında “**Kur'an-ı Mecid M'a Haşiye**” adında Seyyid Zehiru'ddin Belgrami tarafından 644 sayfalık bir tercüme ve tefsir çalışması yapılmıştır. Eserin bir nüshası *British Museum Library*'de vardır. Seyyid Muhammed Şah'ın (v.?) “**Metelib El-Furkan Fî Tercümetü'l-Kur'an**” adındaki tefsir ve tercüme Lahor'de yayınlanmıştır. Toplam 1656 sayfalık bu eserin bir sayfası Kur'an-Kerim'in ayetleri diğer tarafta Urduca tercüme ve tefsiri yapılmıştır. Ancak her iki sayfaya tek numara verilmiştir.

Nevab Sıddîk Hasan Han (v. 1307/1889), “**Tercümanü'l-Kur'an Bi Letai'fü'l-Beyan**” adında 1884 yılında tefsir ve tercüme telif etti. Eser Müfid-i Â'am Yayınevinde basıldı. Toplam 8554 sayfadan oluşmaktadır. Ayrıca kendisi 10 ciltlik bir Arapça tefsir bir de Farsça tefsiri vardır. Zikrolunan tefsir ve tercümeleleri dışında onlarca tam ve kısmi tefsir ve tercümeleleri daha vardır. (Ouc. M. 2007)

20. Yüzyıl

Yarımadasında Kur'an-ı Kerim üzerine yapılan Urduca tefsir ve tercüme çalışmaları daha önce de zikredildiği gibi çok eskilere dayanmaktadır. Ancak 20. yüzyıl bu anlamda Kur'an çalışmaları açısından devrim niteliğindedir. Çünkü bu dönemde sayı olarak çok fazla çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca yapılan çalışmaların birçoğu yeri yöntemlerle farklı bakış açıları yapılmış çalışmalardır. Bu anlamda Mevlâna Abülmacid Deryabadi, Abdül Kelam Azâd, ve Mevlana Ebü'l-A'la Mevdudi gibi alimlerin yöntemleri mihenk taşları mahiyetindedir. Burada meşhur olmayan ve nadir bulunan birkaç tefsir ve tercüme çalışmalarından bahsedilecektir.

“**Tefsir-i Mevahibu’r-Rahman**” adında Seyyid Amir Ali tarafından 1906 yılında yapılan tefsirdir. Tefsiri 1896 yılında başlayıp 1906 yılında tamamlamıştır. Seyyid Şerif Hüseyin tarafından “**Benâm-ı Hayderi**” adında 1906 yılında tefsir ve tercüme kaleme alındı. Tefsir 648 sayfa olarak Bombay’da İmamiyye Yayınevleri tarafından basılmıştır. Yine 1906 yılında “**Tefsir-i Kaderi**” meşhur olduğu adıyla “**Keşfü’l-Kulub**” adında bir tefsir kaleme alınmıştır. Müellifi bilinmemekle birlikte iki ayrı yayınevleri tarafından basılmıştır. Toplan 652 sayfadan oluşan bir tefsirdir. Hint Yarımadasının Birelvi ekolunu kuran Ahmed Rıza Han Birelvi’nin (1856-1921) “**Kenzü’l-İman Fi Tercümetü’l-Beyan**” adlı tefsiri Yarımada’daki takipçileri için önemli bir çalışmasıdır. Aynı şekilde “**Cevahirü’l-İkan Fî Tevzihi’l-İman**” adında Muhammed Haşmet Han Birelvi tarafından yapılmış bir tercüme ve tefsirdir. Bu çalışma hocası Ahmed Rıza Han Birelvi’nin tefsiri örnek olarak yapılmıştır. (Şerefuddin, S. 1981; Ouc. M. 2007; Ali, S.)

Seyyid Hasan Bihari tarafından 1916 yılında, “**Metelibü’l-Kur’an**” adlı üç ciltlik bir çalışmasıdır. “**Tefsirü’l-Beyan li’n-Nas Ma’ Tercüme**” Hoca Ahmedü’l-din Emritseri tarafından 1915 yılında yapılmış tercüme ve tefsirdir. Tefsir yedi cilttir. Amritser’de Defter-i Ümmet-i Müslüma Mataa tarafından yayınlanmıştır. Ebu Muhammed Muslih Hayderabadi tarafından 1966 yılında kaleme alınan “**Tevzihü’l-Kur’an**” adındaki tefsir ve tercüme çok sadece ve akıcı bir dille yazılmıştır. Kısa ve açıklayıcı kelimelerle açıklamalar yapılmıştır. Buna ilave olarak Kur’an-ı Kerim’in son cüzünü çocukların da okumaları için onların anlayabileceği dilde tercüme ve tefsir etmiştir. Dekken’da İbrahimiye Yayınevleri tarafından 1936 yılından yayınlanmıştır. Son olarak da “**Mefhümü’l-Kur’an**” adıyla Gulam Ahmed Perviz (v. ?) tarafından kaleme alınan tefsir ve tercümedir. İdare-i Tulu’-i İslam Lahor tarafından neşredilmiştir. Bu tefsirde Kur’an-ı Kerim kavramlarının anlamları yeni bir üslupla anlatılmaya çalışılmıştır. Yazar eserinin başında bunu, ‘*Kur’an’ı anlama ve anlatmanın yeni üslubu*’ olarak tanımlamıştır. Bu tefsir üç cilt halindedir. Her ciltte 10 cüzü tefsir etmiştir. Toplam 1506 sayfadan müteşekkil bir tefsirdir. (Şerefuddin, S. 1981; Ouc. M. 2007; Ali, S.)

Yerel Dillerde Tercüme ve Tefsir Geleneği (3)

Din-i Mübin-i İslam her zaman Allah’ın kelamı Kur’an-ı Kerim’in tilavetinin yapılmasını okuyup anlamasını emretmiştir. Kur’an-ı Kerim’in Arapça aslından okumak hayır, sevap ve bereketin vesilesi olduğu gibi, içerdiği mesajı anlamak ve ona göre hayatını şekillendirmek

suretiyle hem dünyada hem de ölümden sonra insanın başarı olmasına vesile olur. Hint Yarımadasında Kur'an-ı Kerim'in herkes tarafından anlaması için önce bir önceki bölümde bazılarını zikrettiğimiz Urduca tercüme ve tefsir çalışmaları yapıldı. Urduca'nın yanında bölgesel ve eyaletlerin dillerinde de tercüme ve tefsir çalışmaları yapması için alimler çabalar gösterdi. Bu anlamda Hint Yarımadasında yerel dillerde de çok nitelikli tercüme ve tefsir çalışmaları yapıldı. Bazı yerel dillerde yapılan tercüme ve tefsir çalışmalarından burada bahsedilecektir.

Sind Dilinde Tercüme ve Tefsir

Kur'an-ı Kerim'in Sinc'e ilk tercüme 1640 yılında Ahund Azizu'llah Meta'lvi (v. ?) adında bir alim tarafından yapıldı. Bu tercüme Sinc'e mensur yazıları için en eski örneklerden biridir. 1870 yılında Gucerat eyaletinde Muhammed'i Basimevinde basıldı. Bir diğer Sinc'e tefsir Mevlana Reşiduddin Pîrcehendu'nun (v. 1283/1867) müridi Kadı Fetih Muhammed Nizamani (v. ?) yazmıştır. Bu çok kapsamlı bir tefsir olup Bombay'da¹ basılmıştır. Bu Sinc'e'nin en eski Kur'an tefsirlerinden biri olarak bilinmektedir. Bir diğer tefsir ise, "**Tefsir-i Kevser**" adındaki tefsirdir. Bu bir tarikat piri ve alim olan Pîr-i Mardan Ali Şah Pirpagharo (v. ?) yazmıştır. Beş ciltten oluşan bu tefsir Hayderabad'ta Kur'an Basimevi tarafından neşredilmiştir. Halk tarafından çok rağbet görülen bir diğer tefsir, "**Tefsir-i Tenvîru'l-İman**"dır. Bu tefsir Mevlana Muhammed Osman Nevrengzade (v. ?) tarafından yazılmış olup dört cilt halinde Muhammed Azim Şikarpurî (v. ?) tarafından yayımlanmıştır. "**Tefsir-i Haşimi**" adında Kur'an-ı Kerim'in son iki cüzün tefsiri de yapılmıştır. Bu tefsir Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (v. 1176 / 1762) hem asrı Mahdum Muhammed Haşim b. Abdül Gafur Tetori (v. 1174 / 1761) tarafından kaleme alınmıştır. (Meher, A. 1989) Bahsi geçen tercüme ve tefsirlerden başka da onlarca çalışma yapılmıştır burada kısaca birkaç tanesiyle iktifa edilmiştir.

Pencabi Dilinde Tercüme ve Tefsir

Pencabça dilinde iki çeşit alfabe ile yazılan tefsir ve tercüme vardır. Biri Arapça alfabeye diğeri ise Gorkî alfabe (Hind alfabesi) ile yazılan tefsir ve tercüme. Burada Arapça alfabe ile yazılan bazı tercüme ve tefsirlerden kısaca bahsedilecektir.

¹ Günümüzde Mombay olarak bilinen Hindistan'ın önemli merkezlerinden.

“**Tefsir-i Firuzuddin**” adıyla meşhur olmuş Firuzuddin’in (v. ?) Pencapça kaleme aldığı. Manzum bir tefsir olup yanında Urduca tercüme de yazılmıştır. Toplam 4660 sayfalık tefsir üç cilt olarak Mufid-i Â’am Yayınevi, Sialkot’ta 1903-1904 yıllarında neşredilmiştir. Muhammed B. Berekallah (v. ?) 1869 yılında “**Tefsir-i Muhammedi**” adında Pencapça bir tefsir kaleme alıyor. 1879 yılında tamamladı. Tefsir toplam 2462 sayfadan oluşmaktadır. 1902 veya 1904 yılında iki cilt olarak neşredilen Kur’an-ı Kerim’in Urduca tercümesine Nebi Bahş Helvayi (v. ?) tarafından yapılan Pencapça iki cilt halinde yapılan tefsiridir. Bir diğer Pencapça açıklamalı tercüme ise, Dilpezir Bihrevi (v. ?) tarafından kaleme alınan çalışmadır. Çok sade ve anlaşılır bir dille yazılan bu açıklamalı tercüme 1923 yılında Lahor’da neşredilmiştir. “**Tefsir-i Yesir**” adında Abdül Gafur Calendri (v. ?) tarafından Pencapça bir tefsir 1968 yılında neşredilmiştir. 583 sayfadan oluşan tefsirde ayetlerin altında manzum tercüme de yapılmıştır. Tefsir edebi bir eser olması dolayısıyla içinde 14948 şiire yer verilmiştir. Ayrıca Gurmuki alfabeye ile Sant Gordet Sing (v. ?) tarafından kaleme alınan Pencapça tercüme yapılmıştır. 786 sayfadan oluşan bu tercüme Gurmuki alfabesiyle 1911 yılında Vezirabad ve Amritser’de neşrolunmuştur. (Nevşehri, A. 1982) Bundan başka da onlarca Pencapça tercüme ve tefsir yapılmıştır.

Peştü Dilinde Tercüme ve Tefsir

Peştuca yapılan tercüme ve tefsirler başlangıçta ayet ve süreler şeklinde kısmi olarak başladı daha sonra kısa bir dönemde birçok tefsir ve tercüme yazıldı.

“**Tefsir-i Yesir**” muhtemelen Peştuca yazılan kapsamlı ve tam tefsir çalışmasının ilk örneğidir. Mevlana Murad Ali (v. ?) tarafından kaleme alınmıştır. Kendisi Celalabatlıdır. Kendisi aynı zamanda Peştuca, Arapça ve Farsça edebiyatçısıdır. Tefsirin üslubu ayeti parça parça tercüme ve tefsir edecek şekilde yapmıştır. Ayetin bitiminde ise açıklamalar ve ilave bilgilerle devam etmiştir. Nüzul sebebini ayetin başında yer vermiştir. Bu tefsir geçen yüz yılda iki kez haşiye ilave ederek tekrar neşredilmiştir. “**Mahzinu’t-Tefsir**” Mevlana Muhammed İlyas tarafından Peşaver’de Peştuca yazılan tefsirdir. Tercüme ayetlerin altında verilmiş ve tefsir ise haşiyeler şeklinde yazılmıştır. Tefsir 1896 yılında Dehli’de Hadimü’l-İslam Matbaası tarafından yayınlanmıştır. “**Tefsir-i Bînezir**” Kısa bir tefsirdir. Yazarı bilinmemekte birlikte seyyah bir kişiliği olduğu bilinmektedir. Tefsirde seyahatinden bahsetmektedir. Çin’e vardığında tefsirini tamamlamıştır. 1885 yılında neşredilmiştir. Tefsirin mukaddimesi manzumdur. (Nevşehri, A. 1982) Bundan başka birçok tercüme ve tefsir yazılmıştır ve birçok meşhur tefsir Peştun alimler

tarafından tercüme edilip Peştucaya kazandırılmıştır. Ancak burada zikredilen çalışmalarla iktifa edilecektir.

Beluçi Dilinde Tercüme ve Tefsir

Beluçice Belucistan (Pakistan), Sistan (İran), Afganistan, Ümman ve Sind'in (Pakistan) bazı bölgelerinde konuşulan bir dildir. Beluçice yazılan tefsir ve tercüme çalışmalardan birkaçından burada bahsedilecektir. Kadı Abdül Samed Serbazî'nin bir tefsiri meşhurdur. (Nevşehri, A. 1982) Bunun dışında **“El-Kur'an-ı Kerim El-M'aruf Cemalü'l-Kur'an”** adında tercümesi Cemal Abdül Nasir Dehaî tarafında yapılmıştır. Ayet ve tercümesini aynı sayfada yan yana sıralamıştır. 1103 sayfadan oluşan tercüme Karaçide yayınlanmıştır. **“Fahm el-Kur'an Beluçi”** adında bir diğer tercüme Ferhat Haşimi tarafından yapılmıştır. Ferhan Hanım tarafından yapılan bu tercüme aynı zamanda açıklamalarla da zenginleştirilmiştir. Aynı zamanda yazar sesli olarak da bu açıklamalı tercümeyi internet ortamında kendi sesiyle tercüme ve açıklamasını yapmıştır.

İngiliz Dilinde Tercüme ve Tefsir

Yabancı dillerde Kur'an-ı Kerim'in birçok tercümesi yapılmıştır. Bu anlamda İngilizcede yapılan tercümeleri sayıca fazladır. Burada Kur'an-ı Kerim'in Müslüman alimler tarafından yapılan İngilizce tercümelemlerden kısaca bahsedilecektir. 1911-1912 yıllar arasında Mirza Abdu'l-Fazl (v. ?) tarafında **“The Qur'an: Arabic Text and English Translation”** adında kaleme alınan tercümesi yapılmıştır. 1912 yılında Allahabad'ta neşredilmiştir. Tercümenin yanında kısa açıklamalar da yapılmıştır. Ehlî-Kitapla ilgili ayetlerde misyonerleri eleştirmek için bolca Kutsal Kitaptan alıntı yapılmıştır. Bir diğer üç ciltlik çalışma ise, Miraz Hairat Dihlevi (v. ?) tarafında **“The Qur'an”** adında yapılmıştır. Ayetlerin Arapçasına yer verilmemiştir. Bu tercüme çalışması Hint Yarımadasındaki Müslümanların misyoner ve oryantalistin İslam karşıtı eylemlerine karşı uyarmak için yazılmıştır. Eser 1916 yılında Delhi'de yayınlanmıştır. Bir diğer çalışma ise, 1914 yılında İslam'a giren Muhammed Marmaduke Pickthall'ın (1875-1936) çalışmasıdır. **“The Meaning of the Glorious Qur'an”** adındaki açıklamalı tercümesi 1930 yılında yayınlanmıştır. Bu anadili İngilizce olan bir Müslüman tarafından yazılan ilk tercümedir. Batıda ve özellikle Hint Yarımadasında en çok kullanılan İngilizce tercümedir bu. Son olarak İngilizcede bir edebi eser olarak bilinen ve dünya genelinde en çok istife edilen Kur'an-ı Kerim'in açıklamalı tercüme Abdullah Yusuf Ali (1872-1953) tarafında kaleme alınmıştır. **“The Holy Qur'an: Translation and Commentary”** adlı açıklamalı tercümesi 1934 yılında Muhammed Ashraf and Sons yayınları tarafından yayımlandı. Suudi Arabistan devleti tarafında tekrar basılan tercüme dünya genelinde 2002 yılına kadar

ücretsiz olarak dağıtıldı. (Ahmed, A. 2017) İngilizce olarak yazılmış onlarca tefsir ve tercüme çalışmaları vardır ancak bu çalışmanın kapsamını uzatmamak adına bu kadar ile iktifa edildi.

Misyonerlerin / Müsteşriklerin Kur'an çalışmaları (4.0-4.-5.1-5.)

Hint Yarımadasının İslami ilimler çalışmalarının en önemli yönlerden bir diğeri de Misyonerler ve Oryantalistlerle olan yazılı ve sözlü münazara geleneğidir. Bu münazara geleneğinden dolayı Misyoner ve Oryantalist çalışmalarında hayli azalma olmuştur. Ancak ona rağmen Kur'an üzerine Oryantalist ve Misyoner çalışmaları önem arz etmektedir. Bunu Dr. Safir Ahter Rahi şu sözlerle anlatmaktadır: *“Hint Yarımadasında Hıristiyanların Kur'an-ı Kerim'e dair yazılı çalışmaların maksadı Kur'an-ı Kerim'in doğru tercüme veya tefsiri yapanlarınkinden çok daha farklıydı. Hatta son derce yakışksız ve art niyetliydi. Onların tüm çabaları Kur'an-ı Kerim'in İlahi kitap olduğu, hidayet kaynağı ve Allah'ın son çağrısının olduğunu reddetmekti. Böylece İnsanların (Müslümanların) Kur'an'a olan imanını şüpheyle karıştırıp zayıflamaktı. Bütün bu çabalarına rağmen onlar başarısız olup utanç içinde emek verip yazdıkları hurafeleriyle istediği emellere kavuşamadılar.”* (Rahi, S. 1993).

Hint Yarımadasında Kur'an-ı Kerim'in misyoner tarafından yapılan tercüme Portekizcedir. 1505 yılında İspanya'dan gelen Jerome Xavier (ö. 1617 Goa, Hindistan) tarafından önce 1615 yılında Farsçaya tercüme ettirip daha sonra kendisi tarafından Portekizceye tercüme etmiştir. Bir diğercüme ise, Urduca olarak Papaz İmaduddin (1833-1900) tarafından yapılan tercümedir. 1894 yılında Amritser'de, Ulusal Yayınevi tarafından 304 sayfa olarak yayınlandı. Bu tercüme Hint Yarımadasında Misyonerler tarafından Urduca tercüme arasında en çok rağbet görülen tercümedir. Başlangıçta bir sayfalık bir mukaddime ve sonunda ise 9 sayfalık bir hatalar listesi şeklinde Kur'an-ı Kerim'de çelişkili gördüğü yerleri sıralamıştır. Papaz İmaduddin daha önce bir camide imam olarak görev yapan Müslümandı ancak daha sonra Hıristiyanlığa irtidat etmiş bir kişidir. Arapça ve şeri ilimlere vakıf olması dolayısıyla Kur'an-ı Kerim tercümesi misyonerler tarafından tercih edilmektedir. Bir diğercüme ise, Papaz Ahmed Şah'ın (ö. ?) **“Tercüme-I Kur'an”**ıdır. 1915 yılında Kanpur'da Zamane Yayınları tarafından yayınlanmıştır. 508 sayfalık bu çalışma Urduca olarak yapılan ikinci tercümedir. Bu tercüme yapımadaki amacı Müslümanlar tarafından yapılan tercüme çalışmalarının misyonerlerin anlamadıkları ve faydalı olmadıklarını olarak belirtmektedir. **“Tefsir-i Kur'an”** Papaz J. Ali Bahş tarafından 1935 yılında yapılan Kur'an-ı Kerim'in tefsiridir. 275 sayfalık bu çalışma Lahor'de Merkentail Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Nüzul sebebine ve Kutsal Kitabın

ışında yazılmış Mekke’de inan sürelerin tefsiridir. Bu çalışmanın en önemli yönü ise, sürelerini ve ayetlerini zamansal olarak ayırmıştır. Papaz bir müfessir hüviyetinde Kur’an-ı Kerim’i anlamak için Kutsal Kitabın okunması son derece önemli olduğunu iddia ediyor. Der ki: *(Böyle yaparak) Kur’an’ın tefsiri ve açıklaması için ilahi kitapların göz ardı edip Hadis’in karmaşıklığına takılmalarındandır ki Ehl-i İslam bunun (Kur’an’ın) gerçek mesajını anlamaktan mahrumdur.*’ Yani papaza göre Müslümanlar Kur’an’ı anlamıyorlar. (Asadullah, S. 2018) Dolayısıyla yazdığı Kur’an Tefsiri çalışmasının vesilesiyle Müslümanları Kutsal Kitabın okumalarına yakınlaştırıp Hıristiyan ve Müslüman ilişkilerini iyileştirecek.

İstişrâk veya diğer ismiyle Oryantalizm 18. yüzyılda şöhretine kavuşan bir harekettir. Bu hareketin şöhretinin sebebi ise, Batılıların İslam’ın iki kaynağı olan Kur’an ve Hadis’e yapılan tahkiki çalışmalarıyla mümkün oldu. Aynı zamanda Fahri Kâinat Efendimiz hakkında kitap, makale ve ansiklopedileri yazmaları sayesinde ayakta duran bir kurumdur. Bazı istişrakî çalışmalar bazen İslam düşünürlerinin de ilgisini çekmeye başarmıştır. (Nedvi, M. 2009) Kur’an-ı Kerim’in Batıda yapılan çalışmaların ne yazık ki başlangıcından itibaren taassup üzerine bina edilmiştir. Kur’an-ı Kerim’in batı dillerine tercüme etmesi çok eskilere dayanmaktadır. Bu anlamda Kur’an-ı Kerim’in ilk Latince tercümesi Robert of Ketton (ö. 1160) tarafından 1143 yılında yapıldı. Çok yanlışları ve ayetleri atlayarak yaptığı bu tercüme eksiktir. Bu dönemde Hıristiyan Haçlı seferlerin de başlamasının dönemidir. İkinci Latince tercüme 1698 yılında Ludoviç Maraçi (Father Ludovic Maracci) tarafından yapılan tercümedir. Bu bir kilise babasıdır. Bu iki Latince tercüme batı dillerinde Kur’an-ı Kerim’in Müsteşrikler tarafından yapılacak olan sonraki tercümeleri için bir kaynak teşkil etmesi açısından önemlidir. (Kudvaî, A. 201?)

Burada bir iki müsteşriklerin çalışmalar hakkında bilgiyle iktifa edilecektir. Müsteşrikler arasında Hint Yarımadasında bulunan Arthur John Arberry’nin (1905-1969) Kur’an-ı Kerim tercümesi diğer İslam karşıtı müsteşriklerden farklı olarak insaflı bir üslupla yazılmış tercümedir. Kendisi İslami İlimler, Arapça ve Farsça dillerinden araştırma yapan biriydi. Ama dilleri bildiğine rağmen tercümesinde çok fazla yanlışlıkları ve kopuklukları vardır. 1956 yılında Iraklı Yahudi olan Nassim Joseph Dawood (1924-2014) tarafından bir tercüme yayınlandı. Tercümenin başında İslam, Siyer ve İslam tarihi üzerine uzunca bir mukaddime yazılmıştır. Ancak bu mukaddime de kendisi Kur’an-ı Kerim’in Kutsal Kitaptan alıntı yaparak yazıldığını iddia etmektedir. Bir Yahudi olması hasebiyle özellikle siyer (Efendimizin Hayatı)

konusunda suçlamalar yapmaktadır. Yahudilerin İslam hakimiyetinde zülüm gördüklerini iddia etmektedir. (Kudvaî, A. 201?) Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim üzerine yaptığı çalışmaların kapsamı çok uzun olduğundan dolayı burada kısaca bahsedilmiştir.

Sonuç

Hint yarımadası birçok dinin bir arada yaşadığı bir coğrafyadır. Bundan dolayı da çok geniş din ilimleri ve edebiyatı üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Dini ilimlerin edebiyatından bahsetmeden geçmek bu alanları eksik kılar. Hinduizm, Budizm, Jainizm ve Sihizm Hint Yarımadasının kadim dinleridir. İslam buraya sonradan gelmesine rağmen kısa zaman diliminde çok geniş medeniyet ve ilim geleneği miras bırakmıştır. İlmi mirastan Kur'an ilimlerinde tefsir çalışmalarını örnek verebiliriz. Kur'an-ı Kerim'in tercüme ve Tefsir geleneği Arap coğrafyasından sonra en çok çalışmalar Hint Yarımadasında yapılmıştır. Yerel dillerde yapılan Kur'an çalışmaları bunun haricindedir. İkinci olarak Farsça ve Urduca yapılan çalışmalar oldukça fazla ve erken dönemden beri vardır. Yerel dillerde de hemen hemen her dilde onlarca tercüme ve tefsir yapılmıştır. Müstakil çalışmaların yanında dünya genelinde meşhur olan Kur'an çalışmaları üzerinde tefsir, haşiye ve tercüme çalışmaları Urduca başta olmak üzere birçok yer dillerde de yapılmıştır.

Bunun yanında çok önem arz eden bir diğer şey ise, bu coğrafyada yaşayan gayrimüslim ilim adamların Kur'an tercüme ve tefsirleridir. Bu gayrimüslim yazarlar ikiye ayrılıyor. İlki Kur'an çalışmaları bilinmeyen Budist, Sih, Jain, Zerdüşt vesaire sayılabilir. Kur'an çalışmaları olan diğer grup ise, Hindu, Hıristiyan ve Kadiyanî vardır. Bunlardan Hıristiyan ve Hindu yazarlar Kur'an'ı vahiy olarak kabul etmiyorlar. Dolayısıyla bunları Kur'an-ı Kerim'i tefsir veya tercüme ederken ki üslubu tenkitçi, yaralayıcı ve noksan bulma yönünde olmaktadır. Bu grubun üçüncü kısmı ise, Kadîyanilerdir. Kadîyaniler Kur'an-ı Kerim'i ilahi bir kitap teslim ettiklerinden dolayı tercüme ve tefsir çalışmalarındaki üslubu bir Müslüman alimi gibi olur. Ancak kendi dini inanç ve fikirlerin çerçevesinde yoğunlaşarak çalışmalarını sürdürmektedirler. Sonuç olarak Hint Yarımadasının tefsir çalışmaları tarih boyunca hem yerel hem de diğer İslam beldelerindeki Müslüman toplumları için bir yol gösterici mahiyetinde olmuştur. Bu çalışmalar Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğu gibi bazen Müslümanlar arasında ortaya çıkan İslam çizgisinden çıkmış bir grup halini alan fırkalar tarafından da yapılmıştır. Misyoner ve Oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim üzerinde yaptığı çalışmaların büyük bir kısmının Yarımadasında yapılmış olmasında dolayı savunma olarak son yüzyıllarda yüzlerce çalışma

yapılmıştır. Bu anlamda Hint Yarımadasında yapılan Kur'an Hadis ve diğer İslami ilimlerle ilgili çalışmaların büyük bir kısmı bilinmemektedir. Bu çalışmaların gün yüzüne çıkarmak için çaba gösterilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahmed A. (2004), Mevdudi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 29, 432-437. Türkiye Diyanet Vakfı yayınları.
- Ahmed, A. (2017). English Translations of The Holy Qur'an in the Sub-Continent, *Abha'th, Sargoda Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt, 2, Sayı, 5, ss. 1-9.
- Ali, S. (2017). *Urdu Tefasîr Bisvî Sedî Mai*. Maktaba-ı Kasım El-Ulum.
- Ansari, B. (1995). Eşref Ali, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 11, 472-473. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aruçi, M. (2007). Refiuddin ed-Dihlevî, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 34, 529-530. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Birişik, A. (2003). Mahmud Hasan Diyubendi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27, 366-367. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Birişik, A. (1999). İslahî, Emin Ahsen. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 19, 191-193. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Birişik, A. (2008). Rıza Han Birelvi. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 35, 61-64. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Erdoğan M. (2010). Şah Veliyyullah. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 38, 260-262. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hakvani, M. (2007). *Pakistan Main Kur'an-ı Mecîd Ke Teracım o Tefasîr: 1947 Tâ Hâl*. Allame İkbâl Open Üniversitesi Yayınları.
- Kasimi, J. A. (2020). Berr-i Sağır Ke Ulema Kî Kur'an o Hadis Kî Hıdmât. *Mahnama El-Faruk Dergisi*, Uluslararası İslam Üniversitesi Karaçi, C. ?, sayı. ?, ss. ??
- Khan. A. (2002) Teracım-i Kur'an Se Müte'lik Eik Ehem İdara. *Fikir ve Nazar Uluslararası İslam Üniversitesi Dergisi*, C. 43, sayı. 2, ss. 34-45.
- Koçyiğit, M. (1988). Abülaziz ed-Dihlevi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 1, 188-189. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Konakçı, E. (1992). Bopal, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 6, 283-284. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kudvaî, A. (201?). *Müstşrikîn Aur Angrezî Teracım-ı Kur'an*. Maktaba-ı Kasım El-Ulum.
- Pulbenderi, İ. N. (1868). *Huda Ki N'imet El-M'rif Tefsir-i Muradiye*. Matbaa-i Haydari.

- Meher A. (1989). Kur'an-ı Mecîd Ke Sindi Tercüme Aur Tefsîre. *Fikr-u Nesper İslamabad* Uluslararası Üniversitesi Dergisi, Cilt, 26. Sayı, 3, ss. 21-61.
- Miyan, İ. (1999). Tercüme-i Kur'an- Kur'an Fehmi Kâ Eik Pehlu. *Fikir ve Nazar Uluslararası İslam Üniversitesi Dergisi*, C. 36, Sayı. 3-4, ss. 311-322.
- Nedvi, M. (2009). *Ulum-i İslamiye Aur Müsteşrikin: Menhâciyâtî Tecziye Aur Tenkit*. Metro Yayınları.
- Nizami, K. (1994). Dekken, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9, 112-113. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Nizami, K. (1996). Gucerat, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 14, 171-173. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ouc, M. (2007). *Kur'an-ı Mecîd Ke Âtt Muntehib Urdu Teracım Kâ Tekabili Mutali'a*. Mekteba-ı Kasım El-Ulum.
- Öz, M. (1994). Dihlevî, Abdülkadir b. Ahmed. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 9, 293. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öz, M. (2000). İmâmiyye, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 22, 207-209. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rahi, A. (1993). Mesihi Ehl-i Kalem Ke Urdu Teracım o Tefasîr, *Alem-i İslam Aur İsaıyet Dergisi*, Cilt, 3. Sayı, 12. ss. 1-14.
- Rizvî. S. (2001). Kalküta, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 24, 265-267. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şerefuddin, S. (1981). *Kur'an-ı Hekim Ke Urdu Teracım*. Kadimi Kütüphane.
- Sifil, E. (2013), Zafer Ahmed Tehanevi. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 44. 67-68. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Din ve Vicdan İlişkisi

Aitolkun Valerii Kzyz¹

Özet

Türk dünyasının gururu, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov, dünyada modern edebiyatın en çok okunan yazarıdır. İlk olarak “Cemile” yapıtı ile dünyaya açılmaya başlayan eserleri neredeyse bütün dünya dillerine çevrilmiştir. Aytmatov, Kırgız kültürünün ve tarihinin motifleri ile işlediği eserlerinde insanlığın ortak problemlerine değinir. Savaş, namus, aşk, iyilik ve kötülük gibi konular yazarın eserlerinde dokunaklı hikayelere dönüşür. Biz bu çalışmamızda Cengiz Aytmatov’un eserlerindeki din, vicdan konusunu araştırarak bu iki konu arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalıştık. Aytmatov, “İnsan için en zor şey her gün insan kalabilmektir.” derken; yazarın eserlerine baktığımızda, insanı insan yapan temel duygulardan birinin vicdan olduğunu fark etmek mümkündür. Bununla birlikte yazar, inanç meselesine değindiği eserlerinde vicdanı, inançların temelini oluşturan yapı taşı olarak gösterir. Bu bakımdan din ve vicdan konusu, eserlerde çoğu zaman birbirine bağlı ve sağlıklı bir toplum oluşturmak için önemli iki unsur olarak sunulmuştur. Bu çalışmamız teorik bir çalışma olup, Aytmatov’un kendi eserlerinden, Aytmatov ve Aytmatov’un eserleri ile ilgili yazılan diğer çalışmalardan yararlandık.

Anahtar Kelimeler: Cengiz Aytmatov, vicdan, din, inanç

Disiplin: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi

Giriş

Cengiz Aytmatov’un doğumunun 70.yıl dönümü için 1998’de Ankara’da düzenlenen Uluslararası Bilgi Şöleninde, Aytmatov’un çağdaşı ve dostu Kazak yazar Muhtar Şahanov, açılış konuşmasını şu sözleri ile bitirmiştir. “Aytmatov’un eserlerindeki hayvan kahramanlarının felsefi kompozisyonunu yapan ünlü bir Alman fotoğrafçı yurtdışında bana hayranlıkla şöyle demişti: ‘Şu Kırgız olmasaydı, bizim güzel hayatımız can sıkıcı olabilirdi.’ Ben de size açıkça söyleyeyim ki, onsuz hayat bana da çekilmez gelirdi” (Şahanov, 1998, s.22).

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi

Bu samimi ifadelerden Aytmatov'un bütün eserlerine serpiştirdiği dostluk, insanlık ve sevgi tohumunun kalplerde yeşeren tomurcukları açıkça görülmektedir. Aytmatov yazdığı eserlerinde bazen toprağın dilinden, bazen vahşi doğanın bir parçasından, bazen de çocuk ruhunun derinlerinden seslenerek insanlığı insan olmaya davet etmiştir. Sanat ve edebiyatın yapıcı gücüne inanan Aytmatov şöyle der: “İnsanda vicdanı, cesareti, insanlığı harekete geçirir, uyandırır, onun önünde bütün dünyayı açar, böylece ona – insanlığı, manevi esenliği ile gezegenimizde iyi bir yaşam için ana faktörlerden biri olduğunu unutturmaz” (Брусиловский, 1997, s.52). O yazarlık yolculuğu boyunca okuyucularının kalbine ve zihnine insani temel değerleri yerleştirmeyi hedeflemiştir. İnsanın kendi türü ile ve çevrelendiği tabiat ile barış ve hoşgörüden uzak ilişkisini ise eleştirmiştir. Aytmatov, “İnsan için en zor şey her gün insan kalabilmektir.” derken, bütün eserlerinde “İnsanoğlu nasıl insan olabilir?” sorusunu temel fikir olarak ortaya koymaktadır (Мысаева, 2019).

“İnsanoğlu nasıl insan olabilir?” veya “İnsanı insan yapan nedir?” sorusuna Aytmatov'un eserlerinden cevap ararken en temelde vicdan olduğunu fark etmek mümkündür. O, “Beyaz Gemi” eserinde bunu şöyle açıklar: “Bir başka tesellim daha var: İnsandaki çocuk vicdanı, tohumdaki öz gibidir. Ve öz olmadan tohum filizlenemez, gelişmez” (Aytmatov, 2018, s.162). Vicdan, insanlığı yaşatan şeydir. Vicdan insandaki adalet, doğruluk, dürüstlük ve iyilik duygusunu canlı tutar. Eserlerinin çoğunda iyilik ve kötülüğü karşılaştıran Aytmatov, bu çatışmanın temelinde korkunun yattığını göstermektedir. Korku, vicdanın sesini bastırıldığı sürece kötülüğün hüküm süreceğini “Beyaz Gemi” de Orozkul ve Mümin karakterlerinin psikolojik ilişkisinden yola çıkarak aktarmıştır (Сыздыкбаев, 2016). Öyle anlaşılıyor ki iyiliğin kaynağı vicdan ise, kötülüğün kaynağı da vicdanın sesini duymazdan gelmektir. Cengiz Aytmatov'un eserlerinde vicdan kavramı üzerinde duran Prof. Dr. Cüneyt Akın, Aytmatov'un bir bakıma “İnsanlığın vicdan muhasebesini” yaptığını vurgular (Akın, 2016).

Cengiz Aytmatov'un üzerinde durduğu konulardan biri de sağlıklı bir toplum oluşturmak için önemli gördüğü din ve inanç meselesidir. Kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen Aytmatov, üçüncü bölümde yer vereceğimiz “Dişi Kurdun Rüyaları”, “Gün Olur Asra Bedel” gibi birçok eserinde din konusuna değinmiştir. Yazar, eserlerinde İslam'a yer verdiği gibi, Gök Tanrı inancının ve Hıristiyanlığın da motiflerini işlemiştir. Aytmatov'un eserlerindeki din konusu üzerine de birçok çalışma yapılmıştır. “Dişi Kurdun Rüyaları” romanındaki din temasından sonra onun Hıristiyan misyoneri olabileceği bile tartışmalara konu olmuştur (Söylemez, 2010).

Aytmatov din konusunu işlerken inançların temelindeki vicdanın da önemini vurguladığını görmek mümkündür. Biz de bu çalışmamızda, Aytmatov'un eserlerindeki din ve vicdan ilişkisini incelenmeye gayret ettik. Bu araştırmamızda, Aytmatov'un kendi eserlerinden, Aytamatov ve Aytmatov'un eserleri ile ilgili yazılan diğer çalışmalardan yararlandık.

Tebliğimiz temel olarak üç ana konudan oluşacaktır. İlk olarak Cengiz Aytmatov hakkında kısa bir bilgi verilecektir. İkinci olarak din ve vicdan ilişkisi üzerinde duracağız. Son olarak da Aytmatov'un eserlerinde yer alan din-vicdan ilişkisini ele almaya çalışacağız.

Cengiz Aytmatov Hakkında Genel Bilgiler

Türk dünyasının gururu, Kırgız yazar Cengiz Aytmatov hakkında yazılıp, çizilen pek çok çalışma vardır. Tebliğimizin ana konusuna geçmeden önce kısaca yazarın biyografisine değinmek istiyoruz.

Dünyaca ünlü yazar Cengiz Aytmatov 1928 yılında 12 Aralık'ta Şeker Köyünde dünyaya gelmiştir. Günümüzde Şeker köyü, Kırgızistan'ın Talas şehrine bağlıdır. Onun çocukluk yıllarının geçtiği ve dünyaya açılan kapısı olan küçük vatanı Şeker'de müzesi bulunmaktadır. Aytmatov birçok eserinde köyünde geçen çocukluk anılarından ve köylülerinden bahsetmiştir. İlk eseri veterinerlik fakültesinde öğrenciyken 1952 yılında "Gazeteci Dzyuyo" adıyla yayınlanmıştır. Bu yüksek okuldan 1953 yılında mezun olur ve bir süre veterinerlik mesleğini yapar. Daha sonra yazarlık hayatına önemli katkıları olacak olan 1956 yılında Moskova'da edebiyat fakültesine kaydolur. Bu yıllarda onun dünyaya açılmasına sebep olan "Cemile" eseri yayınlanır. Hayatının sonuna kadar ondan fazla eser vermiştir. 2006'da çıkan "Dağlar Devrildiğinde" yapıtı, yazdığı son eseri olmuştur. Modern edebiyatta dünyanın en çok okunan yazarıdır. Eserleri 650'den fazla basılmış ve 170 yabancı dile çevrilmiş, yurt dışında 60 milyondan fazla tiraj elde etmiş olan Aytmatov, UNESCO tarafından eserleri en çok yabancı dillere çevrilen yazar olarak kabul edilmiştir (Mitrofanova, 2013). 2008 yılı 10 Haziran'da vefat etmiştir.

Din Vicdan İlişkisi

Din ve vicdan insanlık tarihi kadar eski iki kavramdır. Bazen din, vicdanın kaynağı olarak gösterilirken, bazen de din vicdana indirgenmiştir. Din, genel anlamda inanç sistemlerinden oluşan toplumsal bir kurumdur. Vicdan ise, bireyin ahlaki denetim sistemidir.

Arapçadaki "vecd" kökünden türeyen vicdan kelimesi "bolluk, rahatlık, zenginlik, üzüntü ve

sevgi” gibi birçok anlamlara gelmektedir (Demir, 2022). Terim olarak ise vicdan, “Kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç” olarak ifade edilir (TDK, 2022).

Bu kavramın farklı alanlarda yapılmış birçok tanımı vardır.²Yapılan tanımların ortak noktasına bakılırsa vicdan, bireyin kendisinin veya başkalarının niyet ve davranışlarını ahlaki değerlere göre denetleyen bir mekanizmadır (Kasapoğlu, 2003). Görüldüğü gibi vicdan, insanın tabiatında doğuştan sahip olduğu bir melekedir. Bu meleke, insanın haksızlık yapmasına karşın içten bir sızıntı duymasını sağlar. Doğru işler yaptığında ise vicdanı rahatlar. Ancak vicdan, sürekli değer eğitimleri ile geliştirilmeye ve canlı tutulmaya ihtiyaç duyar. Aksi halde haksız ve kötü davranışların devamlılığı vicdanı köreltebilir. Dolayısıyla tek başına vicdan, bir insanın ahlaklı olması için yeterli değildir. Bu bakımdan dini eğitim, bireyin vicdanını kuvvetlendirmek için önemli bir etkidir (Karagöz, 2017).

Birçok dinde ise vicdan kelimesi manevi boyuta yükseltilmiştir. Örneğin bazı din ve mezheplerde vicdan, Tanrının sesi, Tanrının insan kalbine koyduğu ışık, hatta insanın içinde yaşayan gizli Tanrı olduğuna inanılmaktadır (Altan, 2011).

Budizm’de semavi dinlere kıyasla yaratıcı Tanrı fikri yoktur. Dolayısıyla bu inanç sisteminde ahlaki değerlerin yaptırım gücü olarak vicdanın ön plana çıktığını görmek mümkündür. Nitekim Buda’nın dördüncü temel hakikatinde bahsedilen, “sekiz dilimli yolda” vicdan kavramının yaptırım gücünden söz edilir. Sekiz dilimli yolun altıncı ve yedinci basamaklarında güzel alışkanlıkları edinip, kötü alışkanlıkları terk etmek bireysel azimli çaba ve kendisini sürekli gözetip hesaba çekmek ile mümkün olduğu belirtilmektedir (Yitik, 2014). Konfüçaynizm’de de aynı fikre rastlanır. Konfüçaynizm’de de ahlaki değerlerin uygulanmasında ana etken, diri tutulan vicdandır (Elmalı, 2004).

Vicdan kavramı, İncil’de insanın içinde sürekli konuşan bir hakem olarak kendini gösterir. Bu bakımdan o, insanın kendisiyle geçirdiği bir iç hesaplaşma halini anlatır. Tevrat’ta ise vicdan, Tanrı tarafından insanın tabiatına yerleştirilen bir denetim mekanizması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda vicdan, iyiliğe teşvik edip, kötülükten alıkoyma ve yapılan

² Örnek olarak bkz. Abdulvahit İmamoğlu, *Vicdan Kavramının Psiko - Sosyal Tahlili*, Akademik İncelemeler Dergisi Cilt:5 Sayı:1 2010, s.129
Abdurrahman Kasapoglu, "Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri." *Journal of Academic Studies* 5.18 (2003), s.132.

kötülükten sonra duyulan pişmanlık olarak anlaşılır. Bu mekanizma insanın kötü davranışta bulunmasına engel olur ve böyle bir davranış karşısında rahatsızlık duymasını sağlar (Arslan, 2018).

Diğer ilahi dinlerde olduğu gibi İslam’da da vicdan ilahi ve fitridir. Vicdan Arapça kökenli bir kelime olsa da İslami temel kaynaklarda bu kelime bire bir geçmemektedir. Buna mudadil olarak kalp, irade, fitrat ve nefis kelimeleri kullanılmıştır (Faruk, 2021). Örneğin; “İnsanın gözlemleyicisi/denetleyicisi olduğu nefis”, “İnsana hesapçı olarak yeterli gelen nefis” ifadeleri vicdan anlamının kapsamında değerlendirilebilir (Kasapoğlu, 2003). Kur’an-ı Kerim’de ayetlerden çıkarılan anlamlara göre vicdan, insan davranışlarını denetleme ve bundan doğan iyi veya kötü sonuca göre manevi huzur veya huzursuzluk duyma yeteneğidir.

Görüldüğü gibi tüm dinlerde vicdan, doğuştan gelen fitri bir içgüdüdür. İnsanı hakka ve hayra yöneltip, haksızlıktan ve şerden uzaklaştıran, insani eylemlerde bulunmasına iten ilahi telkindir. İnsanın değerler dünyasında iyiliği savunup, kötülüğe karşı pişmanlık duymasını sağlayan hakem görevi görür.

Cengiz Aytmatov’un Eserlerinde Din ve Vicdan İlişkisi

Cengiz Aytmatov 1989 yılı “Vicdana Çağır” ödülünün sahibidir (The New York Times, 1998). O bu ödüle insanlığın vicdanına seslenen eserleri ile layık görülmüştür. Yazarın kendisi de yaratıcılığıyla okurların kalplerinde insanlığı ve iyiliği canlandırmayı, böylelikle bütün dünyada hoşgörü atmosferi oluşturmayı hayal etmiştir. Şimdi biz onun eserlerinde yazılan vicdan konusunu incelemeye çalışacağız.

Beyaz Gemi

1970 yılında yayınlanmıştır. Kitap iki masal üzerine kurulmuştur. Bu masalların biri eski halk masalı olan “Boynuzlu Maral Ana”, ikincisi ise eserin baş kahramanı olan çocuğun kurguladığı masaldır. Bu iki hikâyeye üzerinden, küçük çocuğun haksızlık ve zulüm karşısında çaresiz kalarak, hayatına son verme trajedisi dokunaklı biçimde anlatılır.

“Beyaz Gemi” eserinde vicdanın ve iyiliğin temsilcisi Mümin Dede’dir. O Allah’a inanan ve bunun yanında atalarından miras kalan geleneği ve efsaneleri yaşatmaya çalışan bir karakterdir. Bu çabasını çok sevdiği torunu üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. Yazar, Mümin karakteri ile vicdanın ve iyiliğin temsilcisini, inancına ve geleneğine saygılı kimse olarak göstermektedir. Ancak Mümin Dede’nin iyiliği pasiftir. Kendini saydırmayı ve sözünü geçirmeyi hiç

beceremez. Böyle insanlarda ise vicdan ve iyilik de örtük kalır. Oysa yazara göre insan, iyi ve vicdanlı olmakla birlikte, vicdansızlık ve kötülüğe karşı koymayı da bilmelidir. Aytmatov, hak ve gerçek için haksızlığın karşısında nasıl durulması gerektiğini, “Yüzyüze” romanında Seyde’de ve “Deve Gözü” hikayesinde ise, Kasım’da gösterir.

Mümin Dede’nin damadı olan Orozkul ise, inançsız ve vicdandan yoksun bir karakterdir. Ona göre inanç, uydurulmuş masallardan ibarettir. İçki içer, eşine şiddet uygular, kayınpederini insan yerine koymaz ve rüşvet alır. Aslında Orozkul, kaderine küsmüş bir zavallıdır. Yaptığı kötülüklerinde kendini haklı görmesi de bundan kaynaklanıyordu.

Yazar bu eserde inançlı ve inançsız, geleneğine bağlı ve şehirli modern hayata özenti duyan iki karakteri karşılaştırmaktadır. Mümin Dede her ne kadar inançlı olsa da, onun korkaklığı kötülük karşısında yenik düşmesine ve inancına aykırı davranmasına neden olmuştur. Yani korkaklığı vicdanına galip gelmiş, kötülüğe ortak olmuştur.

Yazar, çivisi çıkmış bu dünyada, hiç bozulmamış çocuk vicdanında teselli bulur. O, geçmişini ve atalarının inancını unutan, tabiata zarar veren rüşvetçi Orozkul gibi, tembelin teki olan Seydahmet gibi, kamyon şoförü gibi mankurlara ve dedesi gibi kötülüğe başkaldıramayanlara karşı temiz çocuk ruhu ile meydan okur. Aytmatov, bu konuyla ilgili düşüncelerini Beyaz Gemi eserinde şu şekilde dile getiriyor: “Şimdi ben sana yalnız şunu söyleyebilirim: Çocuk kalbinin, çocuk ruhunun bağdaşmadığı her şeyi reddettin. İşte beni teselli eden de budur. Bir şimşek gibi yaşadın sen. Bir defa çaktın ve söndün. Şimşegi çaktıran göktür. Ve gök ebedidir. İşte budur beni teselli eden” (Aytmatov, 2010, s.15).

Romanda anlaşılacağı üzere vicdan, insanın fitratına yerleştirilen ve inanç ile birlikte var olan ahlaki denetim sistemidir. Vicdanın körelmesi ise, diğer eserlerde de göreceğimiz gibi insanın geleneğine ve inancına ihanet etmesi ile ortaya çıkmaktadır. Sonuçta insan böylece insanlığını kaybetmektedir.

Cengiz Han’a Küsen Bulut

1990 yılında yayınlanan bu eser, “Gün Olur Asra Bedel” yapıtının kapsamındadır. Bu eserde dünyanın tamamına hâkim olmak isteyen Cengiz Han’ın hikayesine paralel olarak bu efsaneyi kaleme alan ve bundan dolayı “*halk düşmanı*” damgası yiyerek sorguya çekilen Abutalip Kuttubayev’in hikayesi anlatılır.

“Cengiz Han’a Küsen Bulut” eserinde de aynı durum müşahede edilir. Yine haksızlık peşinde

olan ve yaptığı kötülükler karşısında vicdan azabı duymayan karakterler, dinsiz olarak tasvir edilir. “Tanrı kelimesi boş bir sözcüktür, anlamsızdır yani. Herkes biliyor, Sovyet okullarındaki bütün öğrenciler biliyor ki Allah yoktur. Ama ben başka bir şey söyleyeceğim. Yeryüzünde bir Tanrı’nın olduğunu söyleyeceğim... ..Bu Tanrı bizim dâhi önderimizdir” (Aytmatov, 2010, s.15). Yoldaşının bu sözlerine kadeh kaldıran Tansıkbayev, sosyalist sistemin gözüne girmek ve konumunu yükseltmek için kendine kurban arayan bir teğmendir. Bunun için İkinc Dünya Savaşında esiri olan Abutalip Kuttubayev’i, kendisinin uydurduğu “İngiliz-Yugoslav gizli servisleriyle ilişkileri ve halk arasında yıkıcı, ideolojik fikirleri yayması dâvası” ile tutuklamıştı (Aytmatov, 2010, s.23). Abutalip uğradığı bu haksızlıktan kurtulamayacağını anlayınca, Tansıkbayev’in kurnaz planını sonuçsuz bırakmak için kendini rayların altına atarak haksızlığa meydan okur.

Yıldırım Sesli Manasçı

1972 yılında yazılmıştır. Bu eserde Oyratların Kırgızlar ile yaptığı savaş ve savaşın doğurduğu kargaşa Issık Göl civarında yaşayan küçük bir aile üzerinden anlatılır.

Yıldırım Sesli Manasçı’da vicdanın sesi göçmen kuşlardır. Göçmen kuşlar, savaşta birbirini boğan insanların, bu bağışlanmaz günahları için Tanrı’ya yönelmelerini tavsiye eder. Göçmen kuşlar insanlara verdikleri mesajı şu şiir ile dile getirmektedir:

*“Ey insanlar artık yeter!
Acıyın, acıyın Leyleklerin gözyaşına,
Aman vermez acılardan
Söndürülmez yangınlardan
Bağışlanmaz günahlardan
Sizleri korusun diye
Yalvarın, yalvarın Tanrı’nıza”*

(Aytmatov, 2009, s.26)

Bu eserde, vicdanın insanda pişmanlık duygusunu uyandıran bir his olduğunu görmekteyiz. Bu bakımdan kuşlar insanları yaptığı zulümden sonra pişmanlık duyarak tövbe etmeye davet etmektedir. Cengiz Aytmatov’un bu eserdeki vicdan vurgusunun, İslam’daki vicdan anlayışıyla örtüştüğünü görmek mümkündür. İslam’da da vicdan, mümine kötü amel karşısında vicdan azabı duymasını sağlayan ve tövbeye sevk eden bir duygudur (Demir, 2022)

Dişi Kurdun Rüyaları

1986 yılında kaleme alınan bu eserinde yazar, insanın tabiata yaptığı zararı ön plana çıkarmıştır. Eserde gazeteci Abdiyas Kallistratov ile iki kurdun kaderi paralel olarak işlenmiştir.

Dişi Kurdun Rüyaları eserinde yazar, din ve vicdan konusunu genişçe ele almaktadır. Bu eserde Abdiyas, tıpkı Hazreti İsa gibi günahlara boğulup giden insanlığın vicdanını, yeniden canlandırmak umuduyla yanıp tutuşan eski papaz okulu öğrencisidir. Abdiyas bu hayali uğruna Hıristiyanlık tarihini ve modern çağı harmanlayarak çağdaş bir Tanrı anlayışı ortaya koymak ister. Çünkü o eski Hıristiyanlık doktrinlerinin artık günün ihtiyaçlarına cevap vermediği kanaatindedir. O yeni din anlayışı ile insanları kurtuluşa erdirebileceğine inanır. Abdiyas karakteri bu bakımdan Hazreti İsa'nın prototipidir. Çünkü onun kaderi de Peygamberi İsa gibi doğru yola davet ettiği arkadaşları tarafından ağaca gerilerek sonlandırılmıştır (Söylemez, 2010).

Abdiyas, büyük sorun haline gelen uyuşturucu kaçakçılığı hakkında bilgi toplamak için gizlice onlardan bir gruba dâhil olur. O, bu kötülüğü durdurabileceğine ve grup arkadaşlarını da bu sapkınlıktan döndürebileceğine inanmıştır. Onları yaptıkları kötülüklerine Allah'ın ve insanların önünde tövbe etmeye yani pişmanlık duymaya şu sözleri ile davet eder: “Vakit varken, nedamet getirin. Bozkırda, gökyüzüne karşı, kaçakçılık işine tamamen son vereceğinize yemin edin, bu haram kazancı terk edin, içinize çöreklenen kötülüğü çıkarıp atın. Kendinizle ve vicdanları birleştiren Tanrı ile barışın...” (Aytmatov, 2009, s.156). Ancak esrardan gözü dönmüş arkadaşları onu canice döverek trenden atarlar. Yaşadığı olaydan mucizevi bir şekilde sağ kalan Abdiyas, yine talihsiz bir olay yaşar. Bu sefer “profesyonel ayyaş” olan 6 kişilik Cunta grubuna dahil olur. Bu grup Mujunkum vadisinde et planını doldurmak için katledilen binlerce saygayı (gerçek antilopların alt ailesinden bir memelidir) toplamak ile görevlidir. Abdiyas'ın bu katliamı durdurma çabaları ise ölümüne sebep olur.

Karşılaştığı iki grubun biri madde bağımlısı, diğeri alkol bağımlısı olan ateist kimselerdir. Yazar yarattığı bu tiplerle toplumda yaşanan ahlaki yozlaşmayı göstermeye çalışmıştır. Ahlaki yozlaşma, “Tıpkı bünyeyi saran bir virüs gibi, toplumun geneline yayılmış ‘davranış bozuklukları’ şeklinde tezahür eder” (Çelik, 1996). Bu davranış bozuklukları yazarın eserlerinde sıkça rastlanan şiddet, alkol, intihar gibi olumsuz davranışların yaygınlaşması şeklinde tanımlanan durumlardır. Abdiyas ise, ahlaki yozlaşmayı durdurmaya çalışan, bir nevi onların içinde konuşan hakemin, yani vicdanın sesidir. Yukarıda bahsedildiği gibi vicdan,

Hıristiyanlıkta insanın içinde konuşan hakem görevi görmektedir. Bununla birlikte yazar, Hıristiyanlığın asırlar öncesinde yazılan ve günümüzde de uygulanmaya çalışılan dogmatik prensiplerini ve buna benzer ideolojik durgunluklarını da eleştirir. Buna totaliter sistemin dinsizlik uygulaması da dahildir. Aynı eleştiriye, Fuji-Yama, Gün Olur Asra Bedel gibi diğer eserlerde de rastlanır. Sonuç olarak Abdiyas'ın şu sözleri ile durumu özetleyebiliriz: “Yalnız biliyorum ki üzerimizde bir Tanrı vardır. Kalbimizin, muhakememizin asıl ve en büyük düzenleyicisi O'dur... Tanrının iyiliği bizim irademizle ifadesini bulur. O bizim içimizdedir. Bize vicdan yoluyla tesir eder” (Aytmatov, 2009, s.155).

Kassandra Damgası

Eser 1996 yılında okurlara sunulmuştur. Eser, baş kahraman olan uzay rahibi Filofey'in çöküşe doğru yuvarlanan insanlığı kurtarma çabalarını anlatır.

Kurtarıcı İsa karakteri, Kassandra Damgası yapıtında da görülür. Bu sefer Mesih uzay istasyonuna yerleşen ve kassandra embriyonları buluşuyla insanlığı kurtuluşa erdirmeyi hedefleyen Filofey'dir. Diğer eserlerden farklı olarak Kassandra Damgası'nda yazar mankurlaşmayı birey üzerinden değil kitle üzerinden göstermektedir (Azap, 2013). Kendi geçmiş ve geleneğine yabancılaşan ve vicdandan yoksun insanların oluşturduğu kitle kendilerine söylenen gerçekleri duymazlar. Dünyada yaşanan kötülükleri görmezden gelirler. Kötülüğün kaynağı insanın bizzat kendisidir. Filofeyin destekçisi, fütürist Robert Bork eşiyile yaptığı diyalogda şöyle der:

Gerçek şu ki yeryüzünde biz insanlar dışında bir kötülük kaynağı yok. Ama her bir insan kötülüğün kaynağını kendisi, kendi ailesi, nesli, milleti, devleti ve biraz daha ileri gidersek ırkı, dini, ideolojisi dışında, yani bir başkasında arıyor. Ve hayat kötülüklerle sürüp gidiyor. Nihayet, embriyoların hayatı protesto etmesine kadar geldik. Dur! İleride yol yok!» (Aytmatov, 2017, s 133).

İşte bu insanların oluşturduğu kitle kendilerine doğruyu göstermeye çalışan Bork'u kendini ifade etme imkânı vermeden linç ederek öldürürler. Bu olaylardan kendini suçlu bulan Filofey'in uzay boşluğunda intihar etmesine sebep olurlar.

Fuji-Yama

Kaltay Muhammedcanov ile birlikte 1973 yılında kaleme aldığı Fuji -Yama adlı tiyatro eserinde insanlığın vicdan muhasebesi yapılır. Çocukluktan beri arkadaş olan 4 kişi, eşleriyle birlikte bir

hafta sonu piknik yapmak için Fuji-Yama adını verdikleri dağa giderler. Fuji-Yama Japonya’da bulunan kutsal bir dağın adıdır. Budistlerin, bu dağın tepesinde kendi-kendileriyle konuşarak vicdan muhasebesi yaptıkları anlatılır. Piknik ekibinden biri olan Gülcan da arkadaşlarına Tanrı’nın ve benliklerinin önünde, dürüstçe gerçekleri söylemeyi teklif eder. Nasılsa onlar da Fuji-Yama’daydı ve “Gerçekten daha üstün ne olabilirdi” (Шамшиев, 1988). Ancak Gülcan dışında herkes gerçekleri itiraf etmekten çekinir. Böylelikle komünizmin değerler sisteminde en üstte yer alan dürüstlük kavramına aykırı davranmış olurlar.

Gün Olur Asra Bedel

1980 yılında yayınlanmıştır. Eserde kazak Yedigey’in kaderi ile yolları kesişen insanların ve olayların üzerinden İkinci Dünya Savaşı sonrası hayat ve onun zorlukları, siyasi haksızlıklar, toplumun kendi kimliğine yabancılaşması gibi problemler aktarılmıştır. Bununla birlikte eserde Yer küresindeki hayatla “Orman Göğüsü” adı verilen gezegendeki uzaylıların hayatı kıyaslanarak anlatılmıştır.

Dişi Kurdun Rüyaların’da Hıristiyanlık ön plana çıkarılmışken, Gün Olur Asra Bedel eserinde İslamiyet ön plandadır. Bu eserde Yedigey iyilik ve kötülüğü birbirinden ayıran beyaz çizgidir. O Sovyet hükümetinin 60 yıllık dinsizlik politikasından sonra bile Tanrıya olan inancını koruyabilmiştir. Boranlı Tren İstasyonu’nda çalışan Yedigey, arkadaşı Kazangap’ın cenazesini geleneğe ve inancına uygun bir şekilde kaldırmayı kendine vicdanen görev edinmiştir. Bunun için çok büyük çaba sarf eder. Eserin sonunda Yedigey, aklında kalan birkaç dini uygulamayı yaparak ve Tanrı’ya dualar ederek arkadaşını son yolculuğuna uğurlar. Buna karşılık Kazangapın oğlu Sabitcan ve Teğmen Tansıkbayev ölümüne ve ölenin vasiyetine asla önem vermeyen mankurt kimseler olarak gösterilir. Onlar sadece kendi çıkarlarını düşünen ve bunun için her türlü haksızlığı yapabilen kimselerdir.

Sonuç

Cengiz Aytmatov’un eserlerinde, genel anlamda günümüzde de aktüel olan toplumsal yabancılaşmanın altını çizdiğini söylemek mümkündür. Toplumsal yabancılaşma, toplumu oluşturan bireylerde ahlaki denetim sistemlerinin işlemez hale gelmesinden doğar. Bu da toplumda değer ve normların çalışmamasını, dolayısıyla toplumun bir çözülmeye sürüklenmesini beraberinde getirir. Aytmatov, mankurt karakterleri ve sosyalist sistemin dinsizlik politikalarını eleştirerek, toplumdaki ahlaki temellerin çökmekte olduğunu gözler

önüne serer. Bu bakımdan Aytmatov'a göre toplumsal çözülme doğuran ahlaki yozlaşmanın iki temel sebebi vardır. Biri, kimliğini kaybederek mankurtlaşmak, ikincisi ise inancını terk ederek dinsizleşmek. Oysa ki eserlerde anlaşılacağı üzere vicdanı canlı tutan da bu iki değerdir. İnsanı insan yapan ve diğer canlılardan ayıran temel şey vicdandır. Aytmatov, inanç üzerine yaptığı göndermeleriyle, bütün inanç sistemlerindeki vicdan kavramının önemine dikkat çekmiştir. Bu bakımdan vicdan, bütün inançların ortak özelliğidir denebilir. Dolayısıyla "Aytmatov'un idealize ettiği vicdanlı toplum, vicdanlı ve imanlı nesillerin çoğalmasıyla oluşacaktır" (Akın, 2015).

Kaynakça

- Akın, C. (2015). Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Vicdan. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi, 4 (4/4), 1561-1561. DOI:10.7884/teke.524
- Altan, M. (2011). Küresel Vicdan. Timaş Yay.
- Arslan, E. İ. (2018). Dini, Felsefi, Psikolojik ve Sosyolojik Boyutuyla Vicdan ve Vicdanın Değerler Eğitimindeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Aytmatov, C. (2017). Kızıl Elma, Oğulla Buluşma, Beyaz Yağmur, Asker Çocuğu, Deve Gözü. Ötüken Yayınları.
- Aytmatov, C. (2000). Kassandra Damgası. Ötüken Yayınları.
- Aytmatov, C. (2011). Cengiz Han'a Kusan Bulut. (R. Özdek, Çev.) Ötüken Yayınları.
- Aytmatov, C. (2011). Deniz Kıyısında Koşan Ala Köpek. (R. Özdek, Çev.) Ötüken Yayınları.
- Aytmatov, C. (2011). Dişi Kurdun Rüyaları. (R. Özdek, Çev.) Ötüken Yayınları.
- Aytmatov, C. (2011). Gün OLur Asra Bedel. (R. Özdek, Çev.) Ötüken Yayınları.
- Aytmatov, C. (2018). Beyaz Gemi. (R. Özdek, Çev.) Ötüken Yayınları.
- Azap, S. (2011). Ötelere Çağrı: Kassandra Damgası Romanında Yapı Ve İzlek, A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], 0 (50), 91-102.

- Çelik, C. (1996). Kuran'da Toplumsal Değişimler. İnsan Yay.
- Demir, O. (2022, 04 22). Vicdan. TDV İslâm Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/vicdan>
- Elmalı, O. (2004). Bazı Tanrısız Dinler Örneklemesiyle Etik Yaptırım Üzerine. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 3 (1), 181-191.
- Faruk, Ö. (2021). Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme. Marife, 21 (2), 777-802. DOI: 10.33420/marife.989944
- Karagöz, İ. (2017). İnsan Din ve Özgürlük. Korza Yay.
- Kasapoglu, A. (2003). Kur'an'a Göre Vicdanın Kaynağı ve İşlevleri. Journal of Academic Studies, 5 (1), 127-144.
- Mitrofanova, E. Memorial Evening to mark the 85th anniversary of the birth of Chingiz Aitmatov, 2013, <http://russianunesco.ru/rus/article/676>
- Söylemez, O. (2010). Cengiz Aytmatov: Tematik İncelemeler. Yeni Reform Mat. Yay.
- Şahanov, M. (1999). (Editörler: Elmas& Neval) Doğumunun 70. Yıl dönümünde Cengiz Aytmatov Uluslararası Bilgi Şöleni. Ankara: Atatürk Kültürmerkezi Başkanlığı Yayınları.
- Times, T. N. (1989). Barbara Bush Given Award By Religious Freedom Group. 04 22, 2022 tarihinde The New York Times, Barbara Bush Given Award By Religious Freedom Group, 1989, Oct. 19, Section A, P. 17. <https://www.nytimes.com/1989/10/19/world/barbara-bush-given-award-by-religious-freedom-group.html> (10.04.2022)
- Vicdan. (2022, 04 22). TDK: <https://sozluk.gov.tr/>
- Yitik, A. İ. (2014). Doğu dinleri. İSAM Yay.
- Б.С, М. (2019). «Как Человеку Человеком Быть?» (Проблема Гуманизма В Творчестве Чингиза Айтматова). Homeros. 2 (2) , 55-60 . DOI: 10.33390/homeros.2.007
- Брусиловский, Д. Философия Чингиза Айтматова Как Новая Сущность

Межкультурного И Межрелигиозного Диалога В Едино-Цельной Социально-Планетарной Системе, Грамота, 2016. № 11(73): в 2-х ч. Ч. 2. С. 51-59.

- Сыздыкбаев, Н. (2006). Этико-Философские Воззрения Чингиза Айтматова в Призме Мифопоэтики. 9 (209) : 49-57.
- Шамшиев, Б. (Yöneten). (1988). Восхождение на Фудзияму [Sinema Filmi].

The use of poetry in Qur'anic and Tafsir studies in 19th-century West Africa.

Ifeoluwa Siddiq Oyelami¹

Abstract

The role of Arabic poetry in the lexicology of the Qur'an has always been a topic of discussion. Numerous historical accounts and contemporary studies have demonstrated that Arabic poetry is an indispensable companion to tafsir. There are several research examining poetry utilisations in various tafsir works. However, only a few studies have accounted for variables such as time and location. Similarly, discourse regarding the relationship between poetry and Qur'anic sciences has always been restricted to lexicological study. Thus, it is elusive whether poetry (not simply Arabic poetry) plays other key functions in the sciences of the Qur'an. Hence, this study examined the roles poetry played in Qur'anic and tafsir studies in West Africa at the turn of the 19th century, a period when poetry and Islamic sciences flourished in the region. Using the Sokoto caliphate as a case study, the study was carried out primarily with a literature review and content analyses of works written during the era in question. At the end of the analyses, the author could deduce that West African scholars in the 19th century resorted to poetry in Arabic and local languages to teach Qur'anic sciences and the contents of the Qur'an. Conclusively, the author uses these legacies as a model of recommendations for modern Qur'anic sciences teaching methodology.

Keywords: Tafsir, Qur'anic sciences, Poetry, West Africa, Sokoto

Discipline: Islamic Sciences

Introduction

Poetry, a unique language of communicating meanings and feelings in patterns, has always been an aesthetic component of the Muslim arts. Islam's appreciation of poetry and its beauty can be seen in the Prophet's appreciation of some of his contemporary poets' works, the constant use of poems in Islamic learning settings, and extensive collections of eulogies of

¹ PhD candidate, Erciyes University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

Allah and Prophet Muhammad. Just as the study of poetry in religious contexts is not new, poetry in Islam is not an uncommon topic of critical discourse. Several textual evidence have shown the permissibility of poetry in Islam and has laid a foundation for its ethics.

Certain orientalist have attempted to raise the point of contradiction regarding the permissibility or otherwise of creating or reciting poems in Islam. They have raised this point based on a verse of the Qur'an (al-Shuara: 224) and some reports from the Prophet that shows indifference or negative attitude toward poetry and poets. Various explanations have been made about this. Yosefi (2017) stated that these are not intended to ridicule the concept of poetry but rather pose an ideological struggle for the prevalence of the Qur'an over poetry. That is to say, poetry is not prohibited as an art or an instrument, but it should not distract a Muslim from the Qur'anic verses. Sanni (1990) also noted that Islam's strong opposition to falsehood and immorality had been the *raison d'être* for opposing some genres and not all of poetry. Gürkan (2002) argued from a similar standpoint that neither the Qur'an nor the Prophet forbids poetry; rather, they have only imposed restrictions on it, just as they did with other aspects of a Muslim's life. He concluded that the Prophet encouraged all genres of poetry that promoted Islam and its values and discouraged those that opposed them. Against this backdrop, we observe the emergence of various forms of poetry among Muslims.

That poems of all kinds have become popular and adopted by Muslims throughout history is no gainsaying. However, unlike the common view of poetry as merely a beautiful representation of language and communication, Islamic culture sees it as more than that. Generally, Islamic thought of aestheticism considers art and culture as a means to a theocentric end, not an end themselves (Koç, 2021). The 8th-century Arabic grammarian Sībawayh's maxim "الله أعرف" (Allah is the most definite noun) is a typical pointer of linguistic sciences being incorporated into this theocentric culture. Meanwhile, poetry, a meeting point between language and aestheticism, is not left out of this culture. Whether in Arabic or other languages, poetry among Muslims has largely carried direct or subliminal messages reflecting the tenets of faith and morals.

Hess & Schimmel (2003) studied how poetry in various Muslim cultures, including Arabic, Turkish, Persian, and Urdu has been influenced by Islam. They observed that Islamic piety and the praise of the Prophet have greatly influenced poetry in these languages. Bakirci (2003) studied the moral role of Arabic poetry and concluded that poetry, aside from being the cultural

and historical treasure of the Arabs, its artistic and literary worth, has been a vehicle of knowledge, morals, philosophy, and thoughts. Furniss (1996) has also mentioned a similar observation about Hausa poetry. Similarly, Yildiz (2007) provided a case for classic Muslim Turkish literature, noting that the source of this literature is religion, and the poems have significantly been written on Islam and the Prophet, and many Turkish divans are preamble with tawhīd messages. Allen (2000), while examining the influence of the Qur'an on Arabic poetry, observed that even the most secular genres underwent a connotative shift. He argued that Sufi poets used the love poem (*ghazal*) and the wine poem (*khamriyyah*) to symbolise celestial yearnings.

Besides simply conveying theological and moral values, Islamic poetry has played an essential role in learning Islamic sciences. Poems have been used to teach tafsīr, hadith, qiraat, fiqh, and even kalam. Many complex theological and jurisprudential maxims have been turned into poems. Furthermore, poetic sources of Islamic sciences are just as important as prose. For instance, despite their poetic nature, books like *al-Alifiyyah* of Ibn Malik (d. 672/1274) and *al-Shātibiyyah* of Imam al-Shātībī (d. 790/1388) have become significant sources of the sciences of grammar and qiraat.

In tafsīr and Qur'anic sciences, poems have equally been very important. Although, they have played a more in-text role than setting the pattern of texts. A large collection of works in the literature have discussed the use of poems in exegesis, especially in the areas of lexicology and phonology of the Qur'an. However, little has been discussed about the use of poetry to convey knowledge in the field of tafsīr and Qur'anic sciences. Nevertheless, there has been an appraisal of the works of certain Turkish poets who attempted to translate the Qur'an using poetic lines (Elmalı, 2007; Yildiz, 2007). In one of the works appraised, the author, Mehmet Akif Ersoy (d. 1355/1936), was not attempting to translate but rather explain the lessons of selected Qur'anic verses through his poems (Yildiz, 2007).

This paper will look at the roles of poetry in Qur'anic and tafsīr studies by emphasising West Africa's Sokoto empire at the turn of the nineteenth century. We chose to limit our research to get the most information out of it, and the choice of this place and time is because poetry and Islamic sciences saw significant growth in the area and time in question.

In this context, tafsīr refers to explaining the Qur'an and the different knowledge that facilitates

it. On the other hand, Qur'anic science refers to the class of knowledge that has a direct bearing on the recitation, history, comprehension, and application of the Qur'an.

Methodology

This study's research method is primarily qualitative. In this case, collecting and analysing poetry in tafsīr and Qur'anic sciences in a non-numerical condition would aid in determining the role of the former in the latter, as opposed to basing assessments on how many works include or are poetry, the ratio of poetry to prose, and so on. Of course, these can be valuable in making a case for the significant presence of poems in the activity of Tafsīr and Qur'anic sciences in 19th century West Africa. However, this assertion appears too obvious to be disputed.

The research is based on a literature review as well as content analyses. In the research, we look at items that qualify as primary and secondary sources. Here, primary sources refer to the writings authored by early 19th century Sokoto scholars, with a particular focus on poetry works, tafsīr, and Qur'anic studies. Our secondary sources are works that examine the content and growth of the primary sources. These include works that collectively or individually researched tafsīr and Qur'anic sciences, as well as the poetry and literature of 19th-century Sokoto.

The content analysis approach is used to extract basic data from texts. Following that, thematic analysis is employed to determine the themes, concepts, and patterns in the data acquired from diverse sources. Comparative analysis is used to highlight the text's uniqueness compared to their own sources and other similar texts. Conclusively, deductive findings and recommendations are formed at the end of our analyses.

Qur'anic and Tafsīr studies vis-à-vis poetry in 19th-century West Africa.

Much has been written about the Islamic State of Sokoto (1805-1903), often known as the Sokoto empire or Sokoto caliphate (see. Last, 1967 for the political composition). The state is notable for being founded by a group of Islamic scholars, primarily of Fulani ethnicity, who made regional Islamic reform the cornerstone of the revolution that gave birth to the state. Quick (1995) studied the state's intellectual progress and lauded what appears to be extraordinary rapidity in the transmission of Islamic knowledge. Bobboyi (2008), Last (2008), and Last (2011) have written extensively about the caliphate's intellectual journey. These studies evaluated the "curriculum" of knowledge as well as the writing style in the state. Al-Ilori (2013)

elaborated on how scholars of this state, led by Uthman ibn Fodio (d. 1232/1817), effectively established a learning system with a long list of writings to their names. Many researchers have pointed out that, in Sokoto learning system, tafsīr and Qur'anic studies are significant, and that poetry is an essential means of transmitting knowledge.

Qur'an and tafsīr studies

When discussing the Evolution of Qur'anic Schools in Northern Nigeria, Usman (2014) mentioned the contributions of some of the scholars of Sokoto to Qur'anic studies. He gave a brief account of some of the interpretations of Abdullah ibn Fodio (d.1254/1829), who is seen as the greatest *mufasssir* of that era in the locality. This is confirmed by the number of extensive research on his personality as an exegete or his methods in exegesis (Abdulhamid, 1980; Huzvay, 2006; Bello, 2008; Gambari, 2011; Diarrassouba, 2019; Oyelami, 2020, 2022) compared to other scholars who have written in the field of tafsīr and Qur'anic sciences.

Although the overall leader of the Sokoto caliphate, Uthman ibn Fodio did not write any books directly on tafsīr or Qur'anic science; some of his works, such as *Umdat al-Ulama* (Basis of Islamic scholars), can be classified as thematic tafsīr (tafsīr al-mawdū') because they are compilations of verses discussed according to their themes. Abdullah ibn Fodio is the author of three tafsīr books and three works on Qur'anic sciences: *Diyā' al-Ta'wīl Fī Ma'ān al-Tanzīl*, *Kifāyah Du'afā' al-Sūdān Fī Bayān Tafsīr al-Qur'ān* and *Naīl al-Su'l Min Tafsīr al-Rasūl*; *Miftāh al-Tafsīr*, *Sulālat al-Miftāh* and *al-Farā'id al-Jalīlah* (Usman, 2014). Uthman ibn Fodio's successor and son Muhammad Bello (d. 1253/1837), is credited with compiling a narrative tafsīr, *Gāyat al-Su'l Fī Tafsīr al-Rasūl*, as well as a poetic treatise, *al-Qasīdat fī mawdū' al-Kur'ān wa mā'nīhi wa nisbat al-Fātiha minhu* which is also related to Qur'anic sciences. His sister, Nana Asmau' (d.1280/1864), has also included *Al-Qur'an*, a concise work on the names of the chapters of the Qur'an, in her poetry collections.

Poetry was highly significant in the Sokoto learning system, and as we will see, books on Qur'anic sciences and tafsīr are also written in poetry forms: the proses among them always incorporate poems in them when explaining certain subjects. At this point, one could question, "Why poetry?"

Poetry

Sokoto literature and its poetry have been an area of concentration for some researchers. Galadanci (2012), in his work on the Arabic language and literacy in Nigeria, has dedicated a

section to the poetry of the 19th century – basically Sokoto poetry. Qadrimari (2010) discussed this era's *rithā'* (elegy) poems. Agaka (2012), in his discussion of the use of poems in intellectual polemics, have also discussed those in 19th-century Sokoto.

The Sokoto poetry can be generically categorised as elegy (*rithā'*), panegyric (*madh*), jihad and didactic (*ta'ālīmī*) (Galadanci, 2012). Although, it makes sense to complement these categories with a fifth – polemics, a genre that features knowledge-based contentions. Uthman ibn Fodio and his brother employed polemic poems, in the case of a Borno scholar called Gwani Mustafa, who criticised some of their teaching methods (Ibn Fodio, 2018).

Madh poems in Sokoto were reserved for the Prophet, some of his companions, Sufi shaykhs and regional scholars. *Rithā'*, a more common genre in Sokoto (Galadanci, 2012), was composed in honour of the leaders and scholars. As for the jihad poems, as expected in a state built on military exhibitions, numerous poems recount the state's gains and losses, such that these poems serve as one of the most important sources of Sokoto history.

The didactic genre, which is at the heart of our studies, is the genre that covers those poems that were composed to aid the teaching of various sciences. They were so common in Sokoto that they covered virtually all the branches of Islamic sciences and Arabic grammar. Interestingly, Abdullah ibn Fodio wrote a poem on the knowledge of Arabic prosody (*al-ʿarūd*) to teach the knowledge of poetic metre.

At this juncture, it is necessary to clarify that poetry in learning is not unique to the Sokoto caliphate or the 19th century. As previously stated, this practice has long been a feature of Islamic culture. Poetry is evident in learning in Bilād al-Sudān² for various reasons. In the context of Sokoto, Last (2011) suggests that this may be due to the shortage of paper, which drives memorisable knowledge. Another point of view, expressed by Last (2011) and Bobboyi (2008), is that the prevalence of poetry in Sokoto literature was to facilitate the dissemination of knowledge. This is undoubtedly true as poems are easier to memorise, appeal to the literate and illiterate, young and elderly, and do not respect gender barriers. The use of poetry in different languages, like Hausa, Fulfulde, and Nupe, also made these easier.

Sokoto scholars and leaders have used a variety of methods to convey their messages to the populace. They tried to bring basic knowledge to the masses as against the culture of making it

² Land of the Blacks: A term used in referring to modern day west Africa and a large part of sub-Saharan Africa.

appear as something rigorous that is only attainable by few individuals. Abdullah ibn Fodio, for example, authored a “localised” tafsīr book that only covers information that the locals are familiar with (Oyelami, 2022). In the case of poetry, there has been some evidence for its deliberate use for “localisation” of information. For example, when discussing his brother and teacher Uthman’s dawah efforts, Abdullah ibn Fodio emphasised that the latter travelled to call people using poems he had composed in their local languages (Ibn Fodio, 2018).

Uthman himself explains in a Fulfulde poem why he prefers to engage with the people in this manner:

Nufare nde am yusbango en baabuwol kire

Mi yusbira ngol Fulfulde Fulbe fu yeetoye

To min njusbiri arabiyya aalimi tan nafi

To min njusbiri fulfulde Jaahili Faydoye

My intention is to compose a poem on the (prostration) of forgetfulness

I intend to compose it in Fulfulde so that Fulbe³ could be enlightened.

When we compose (a poem) in Arabic, only the learned benefit.

When we compose it in Fulfulde, the unlettered also gain. (Bobboyi, 2008, p. 125)

According to this poem, it is safe to conclude that in the Sokoto learning system, Arabic poems are for the learned, and mother tongue poems are for the commoner. This same criterion appears to have been employed by Boyd and Mack (2013) to distinguish the targets of Nana Asmau’s poems. According to these researchers, her Arabic poetry, *Medicine of the Prophet*, was aimed at scholars. On the other hand, her first Hausa poems, *Praise of the Prophet* and *The Path of Truth*, which deal with rather elementary issues on faith and morals, were written to foster the religion of the ordinary folk.

Poetry in Qur’anic and Tafsīr studies in 19th-century West Africa

In order to conduct a wholistic study on poetry used in the study of tafsīr and Qur’anic sciences, we have decided to make our analyses under two sub-topics: Full-text usage and In-text usage. Full-text usage here refers to the use of poetry in authoring a whole book or treatise. On the

³ A name for an ethnic group: also called Fulani or Futa. They speak Fulfulde language.

other hand, the in-text usage refers to how poetry is used in prose books of tafsīr or Qur’anic studies and how other books reference tafsīr or Qur’anic studies using poetry.

Class I: Full-Text Use Of Poetry

1. Muhammad Bello’s *al-Qasīdat fī mawdū’ al-Kur’ān wa ma’nīhi wa nisbat al-Fātiha minhu*

This work is a poetic treatise made up of 62 verses. It is probably because of its small size that it has been published along with the author’s riwayat tafsīr work - *Gāyat al-Su’l Fī Tafsīr al-Rasūl*. However, Dr. Ahmad Murtala, who made the taḥqīq of both works, has noted that this combination was made to allow Muhammad Bello’s works on Qur’anic studies to be in single volume (Murtala, 2010).

al-Qasīdat fī mawdū’ al-Kur’ān is a general introduction to the themes of the Qur’an and a concise explanation of surat al-Fatiha. While it is not new nor uncommon for scholars to focus on surat al-Fatiha exegesis (see. Murtala, 2010, p.16), Muhammad Bello’s idea of writing this as a poem is quite unique.

Muhammad Bello began this poem with the customary preamble praising Allah, requesting His blessings on the noble Prophet (v. 1-4), and introducing this work (v. 5-8). He continued by discussing the “purpose” of the Qur’an content (v. 9-11):

عبادة الله الاله جلّ وعلا	والقصْدُ في القرآن دَعْوَةٌ إِلَى
وَذَكَرْتُ بَوَاءَ عَثِّ تَقَامِ	فَشَرَعَ الْأَصُولَ وَالْأَحْكَامِ
وَبَاعَثَ الْوَعِيدَ لِلتَّزْهِبِ	فَبَاعَثَ الْوَعْدَ إِلَى التَّزْهِبِ

The main aim of the Holy Qur’an is to call to

The worship of Allah, the Exalted and Sublime

Principles and juristic rules are in it

Encouraging promises are mentioned therein

Glad tiding is given as encouragement

While warnings of punishments are mentioned to discourage lack of obedience (Ibn Uthman, 2010, p.22)

After stating the “purpose” of the Qur’an, he went ahead to talk about the core content of the Qur’an. He mentioned that the Qur’anic discourse revolves around seven issues (v.12-14): *al-Rububiyah* (Divine lordship), *al-Nubuwah* (Prophethood), *al-Ma’ād* (Resurrection), *al-Ahkām* (injunctions), *al-Wa’d* (Glad tidings), *al-Wa’id* (Warning), and *al-Qiṣṣa* (Stories). Muhammad Bello would proceed to expatiate on these themes in subsequent verses (v. 15-52). However, for clarification, Muhammad Bello is not the first to classify the themes of the Qur’an as seven; instead, it is something often cited in ‘ulūm al-Qur’ān literature (see. Ibn Juzayy, 1995, p.5). Moreover, some contemporary authors have also come up with various classification (Demirci, 2018).

One of the most intriguing parts of Muhammad Bello’s poetic lines is his discussion on *al-Qiṣṣa* (stories of the Qur’an) (v. 39-52). Although the author has not mentioned the details of any story, he has discussed virtually all theoretical matters about this concept. He defined *al-Qiṣṣa* as the past stories of those things that happened to the Prophets and those people who were doomed (v.39):

قصصه ذكر الأخبار جرت للأنبياء أو لغيرهم عرت

Muhammad Bello discussed the purpose of these stories, their themes, their place in *tafsīr*, their repeated character, and the rationale behind this. He also highlighted the concise-succinct and broken-complete dichotomies associated with the concept of *al-Qiṣṣa*.

The second but shorter section of the work discusses *surat al-Fatiha*, the first chapter of the Qur’an. Muhammad Bello mentioned at the beginning of his poem when discussing the intent of his work that *al-Fatiha* is the amalgam of the (seven) themes of the Qur’an (v.5). Here, he elaborated on how each verse of the *surah* demonstrates this fact.

فيها حولت فاتحه الكتاب	اذا فهمت ذا فخذ خطابي
في الأيتين الأُولى ليست كما مله	أما الإلهيياتُ فهي حاصل
ملك يوم الدين فمعناها ففي	ثم المعاد الوعد والوعيد
شراءع في المستقيم. فسيرت	في نعيد التعبداتُ ظهرت
وقصصنا أيضا بها قد أنجلت	ثم النبوة بأنمعت جلت
إلى ولا الضالين فيهم عرت	وقصصنا الأمم في غير جرت

If you understood that, then take my word

On what is contained in *surat al-Fatiha*

As for the attributes of Allah, they have been expressed

In the first two verses, completely.⁴

Hereafter, Glad tidings and warning

Their meanings are hidden in “Mālik yawm al-Dīn.”

Worshipping is evident in “n‘abudu.”

In the “al-mustaqīm”, it was explained⁵

Then prophethood is clarified in “an‘amta.”

And a story as well as shown in it

The story of the nations flows from “gayri.”

Up till “wa lā Ḍālīn”, in them are the doomed

Muhammad Bello’s poem ends with a prayer and seeking blessings on the noble Prophet (v. 59-62). Despite its brevity, this work acts as a conceptual map of the Qur’an for its reader and memoriser: It summarises the “key concepts” in the Qur’an. It also offers an exegesis of al-Fatiha or at least one that gives the reader a general understanding of the surah’s broad (deep?) meanings.

Abdullah ibn Fodio’s Miftāh al-Tafsīr

This is the largest poetic work on Qur’anic sciences authored by any Sokoto scholar in the 19th century. As the name “*Miftāh al-Tafsīr*” (The key of Tafsīr) implies, Abdullah ibn Fodio sought that the work would serve as a map legend for students of the Qur’an exegesis. The work contains 1194 verses. However, unlike Muhammad Bello’s work, this is not an original composition per se, but poetic summary of contents from the two works of al-Suyūfī (d. 911/1505), namely *al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’an* and *al-Niqāyah* (Ibn Fodio, 2011). These two works are prose; the first is a famous book on Qur’anic sciences, while the other is a discourse

⁴ First two verses here refers to “أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” and “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ” since the Maliki school and Warsh recital, which the Sokoto scholars follow do not accept “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” as a part of al-Fatiha (see. Oyelami, 2022). (For detailed information on the status of “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” see Ibn al-Arabī, 2003 vol.1)

⁵ This is to say while the obligation of worship was mentioned in the verse “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” (it is You we worship and You we ask for help) the system of worship was explained in “أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” (Guide us to the right path”. Thus, worship is will not be established according to individual will but according to what is dictated in the “right path”- which is interpreted as the Islam, Qur’an, Sunnah etc. (see. al-Baghawī, 1989)

of fourteen knowledge, some of which are under Qur’anic sciences (see. al-Suyūṭī, 1985; 2008).

A comprehensive comparison between the poetry lines and the two works of al-Suyūṭī is beyond the scope of our present study. Nevertheless, we are confident that it will be a valuable research study. Meanwhile, in the text in question, rather than just making a verbatim transfer of words into poetic lines, the author made a “remix” of the two works of al-Suyūṭī. He summarises statements from his sources, sometimes rearranging the ideas to fit in poetic rhythms or perhaps just because he felt the new arrangement is more logical.

Ibn Fodio opens his work with the introductory topics of the *al-Niqāyah*; hence his first lines were not on Qur’anic sciences but rather fundamentals of the religion (Uṣūl al-Dīn). He continued to talk about theological matters -divinity, prophethood and sam‘iyāt (reported matters)- until verse 35, where he defined the knowledge of tafsīr as the knowledge with which the conditions of the book of our Lord, the Almighty and the High, is studied¹.

كتاب ربنا العزيز العال

علم به يبحث عن أحوال

After the definition of tafsīr, Ibn Fodio went on to talk about various knowledge in ‘ulūm al-Qur’an. He generally did not state controversial views nor give examples of verses as al-Suyūṭī would do. Thus, the work aims to give reciters and memorisers an overview of what each knowledge entails. Abdullah ibn Fodio would later summarise this work as *Sulālat al-Miftāh*, a briefer poem we left out of our analyses. In 2009, Dr. Muhammad Tukur Muhammad Sani Argungu wrote this work’s explanation (*sharh*).

Nana Asmau’s Al-Qur’an

This poem is a mnemonic technique for teaching beginners the names of the Qur’anic surahs, and its versions being in Arabic, Fulfulde, and Hausa makes it accessible to all members of the community. (Boyd and Mack, 1997). It is a relatively short work with 30 verses. Although the Arabic version is not available to us, researchers who compiled Nana Asmau’s works have provided the Hausa version and rendered it into English while maintaining the Hausa intonation of the surah names- a version that might have made it lose its rhythms and poetic sweetness.

¹ al-Suyūṭī’s definition in *al-Niqāyah* is “علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز” (The knowledge in which the conditions of the glorious book is studied). Therefore, Ibn Fodio, while rendering this definition to poetic form, added “ربنا” (our lord) making it the possessor of the “كتاب” (the book). He also, with the intent of creating a rhyme to fit “أحوال”, added an additional attribute to “ربنا” therefore creating a new statement: “The book of our Lord the almighty and the high” in lieu of the initial “the glorious book”.

Na rOKi Sarki Rahimi J alia na yi kira,
Da barkacin Alhamdu da suratul RaKara.
Da Ali Imrana dud da Nisa'u Ma'idatu,
Lan'ami La'arafi hal Lanfali dud da Rara.
Da barkacin Yunusa hal Hudu Yusufu duk,
Da suratul Ra'adu Ibrahimna hal Hujura.
Da suratun Nahali hal Subahana Kahafi kaza,
Kahe da Dahe da alhonnassu na yi kira.
Da Anbiya'u da Hajji da Murninina kaza,
Da suratun Nuri hal FurRanu hal Shu'ara. (Boyd and Mack, 1997, p.438-439).

I pray to God the Glorious

Through the honour, Alhamdu and the sura Bakara

And Ali Imrana and Nisa'u and Ma'idatu,

Lan'ami, La'arafi and Lanfali and Bara

Through the honour of Yunusa and Hudu, Yusufu all,

And the Ra'adu sura, Ibrabima and Hijira

And the sura of Nabali and Subuhana, so also Kabafi,

Kahe and Dahe through their honor.

With Anbiya'u, Hajji, Muminina and

The sura of Nuri, also Furkanu, and Shu'ara, (Boyd and Mack, 1997, p.41).

In the first five verses of the poem, as we can see, the composer Nana Asmau presented this poem as a prayer using the honour of the surahs. Even though she maintained the orders of the surahs, she chose not to employ the common names of all the surahs. In some cases, she used their first verses (perhaps for the sake of rhythms). For instance, she called the first surah (al-Fatiha) Alhamdu and the 19th surah (Maryam) Kahe (Kāf-Ha-Ya-Āin-Sād). Meanwhile, the pronunciation of “Taha” as “Dahe” has some geographical significance. Firstly, the Hausas

pronounce the letter “ṭa” as “da” while “he” as against “ha” is a result of the *imala* applicable in Warsh, the recital used in the community.



The Fulfulde handwritten version of Al-Qur’an obtained from Papers of Jean Boyd, SOAS

Source: <http://digital.soas.ac.uk/ASMA000005/00001>

1. *Abdullah ibn Fodio’s al-Farā’id al-Jalīlah wa Sā’iṭ al-Fawāid al-Jamīlah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*

This is another work by Abdullah ibn Fodio on Qur’anic sciences. It contains 393 verses on some topics concerning the Qur’an, the ethics of the people in relation to it, and the ethics of its teaching, study, and memorisation. Similar to *Miftāh al-Tafsīr*, the content of this book is not original; rather, it is a poetic adaptation of some subjects from al-Shawshāwī’s (d.89/1494) *al-Fawāid al-Jamīlah fī al-Āyāt al-Jalīlah* (Ibn Fodio, n.d.). Although al-Shawshāwī’s work has twenty chapters (al-Shawshāwī, 1989), Ibn Fodio only chose to discuss seven of them in his poem: the revelation of the Qur’an, the art of its recitation, Qur’anic education, the conditions of the Qur’an, the conditions of those who memorise it, and its virtues.

The work begins with an introduction not seen at the beginning of al-Shawshāwī’s work, wherein Ibn Fodio described the Qur’an as the best book given to the best messenger. He continued by emphasising the Qur’an’s expansiveness as a source of knowledge, how all science develops from it and that everything that contradicts it is rejected (v.6). After talking

about the Qur'an and the knowledge it contains, Ibn Fodio went on to talk about Islamic knowledge and its significance where he extolled the scholars of Qur'anic sciences, with particular mention of al-Bulqīnī (d. 824/1421) and al-Suyūfī.

Abdullah ibn Fodio's *al-Farā'id al-Jalīlah* is distinct from other works of 'ulūm al-Qur'an based on the topics he selected. They are not broad topics 'ulūm al-Qur'an but primarily those relating to ethics and virtues vis-a-vis the Qur'an. Thus, one sees him talking about the injunctions on these topics. For example:

عند الإمام مالك أي مسجلا	تعليمه بأجرة فذ حلا
وجور البعض على الاعتابه	والمنع مطلقا رأى ابن ثابت
حديثه متفق صريح	وقول مالك هو الصحيح

It is allowed to charge a fee for teaching it

Absolutely, according to Imam Malik.

Its absolute prohibition is the opinion of Ibn Thabit¹

However, some allow it as a reward.

However, Malik's words are authentic

his hadith is agreed upon and clear (Ibn Fodio, n.d. p. 99)

Class II: In-Text Use Of Poetry In Qur'anic And Tafsir

The largest tafsir book from Sokoto, *Diyā' al-Ta'wīl Fī Ma'ān al-Tanzīl*, has largely shown how poetry is utilised as tafsir. In numerous parts of the four-volume work, the reader will observe how some poems are employed to decode linguistics issues and elaborate on topics. Similarly, the author makes references to texts written in poetic styles.

An example of the use of the poem in solving linguistic issues can be seen in the explanation of surat al-Anfāl verse 61, "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (And if they incline to peace, then incline to it [also] and rely upon Allāh. Indeed, it is He who is the Hearing, the Knowing.)

¹ Imam Abu Hanifa, Nu'mān ibn Thābit (ö. 150/767). The Imam of the Hanafī school of thought.

While explaining why a feminine pronoun was appropriated to *salm* (peace) while it is indeed a masculine word, Abdullah ibn Fodio gave two reasons: Firstly, it could be because the word represents a feminine noun *musālamah* (reconciliation). Secondly, it could be that the word *salm* (peace) assumed the pronoun of its opposite *harb* (war). In order to show that this form of speech is known in Arabic pragmatics, he cited this poem:

السَّلْمُ تَأْخُذُ مِنْهَا مِثْرَ ضَيْبٍ بِهِ وَالْحَرْبُ يَكْفِيكَ مِنْ أَنْفَا سَهْلٍ خَرَعِ

You can take as much of peace as you want;

As for war, a sip of its breath is enough for you! (Ibn Fodio, 1961, vol.2 p.61)

In the poem above, *salm* and *harb* were placed beside each other, each taking the pronoun of *harb*. Meanwhile, the use of the poems to explain the use of some lexicons or grammatical structures in the Qur'an is as old as the science of tafsir itself. The encounter between Abdullah ibn Abbas and Nafi ibn al-Azraq is commonly reported; when the latter approached the former and persistently questioned him on the meaning of scores of Qur'anic vocabularies, Ibn Abbas profoundly responded with poetry citations. (see. al-Suyūfī, 2008)

Talking about using poetic texts as a reference, we can also see that in Abdullah ibn Fodio's work. Under the exegesis of surat al-Tawbah verse 12, he criticised Baydhawī for rejecting a particular recital. To substantiate his view on the recital's correctness, Ibn Fodio quoted *al-Shātibiyah*, the famous qiraat manual (Ibn Fodio, 1961).

Under the exegesis of surat al-Nisa verse 48, when discussing the concept of shirk (partnership with Allah) and magfirah (forgiveness), Abdullah ibn Fodio mentioned the beliefs of the Mutazila, Khawarij and Murjiya on this topic and criticised them accordingly. Upon defining the belief of ahl al-sunnah wa al-jama'ah, he summarised in a poetic line he quoted from one Tahir ibn Ibrahim:

مؤمنهم وكافرٌ، فالثاني	و الحق فيه أنهم قسمان
وذاك ضربان بلا نزاع	مخلدٌ في النار بالإجماع
في الجنة والخُلفُ عنه قاص	محفوظٌ عمره من المعاصي
لا غيرها، و صاحب الكبائر	وغيره قسمان : ذو الصغائر
الرحمان والغير في مشيئة	إن تاب في الجنة قل هذان

The truth is they are in two categories

The believers and the disbelievers, as for the second...

they will be in hellfire forever, based on consensus

and that is indeed a blow

the one who protects his life from sin

will be in paradise, and the other will be far from him

apart from him, there are two; one who commits minor sins

only, and the one that commits major sins

If he repents, he attains paradise; say that for the duo

For mercy and the other is based on wish (of Allah) (Ibn Fodio, 1961, vol. 1, p. 186)

After reviewing some examples of the usage of poetry in prose works on tafsīr and Qur'anic sciences, let us see how knowledge of tafsīr and Qur'anic sciences is included in poetry that is not based on these sciences.

Nana Asmau's poem *The Path of Truth* is worthy of being cited here. It contains lessons on various topics linked to religious practice and the afterlife. This composition, originally written in the Hausa language, has 132 verses, according to the composer's notation at the end of the poem. Except for four verses, she used the Prophet's names "Ahmada" and "Muhammada" in a "da" rhyme. While the repetition of these names is necessary for the poem's rhyme, it should not be interpreted as a mere chorus because she has also used it in some places to invite the Prophet's way. This poem makes numerous references to the Qur'an and even adopts the Qur'an's paradise concept, giving the impression that the reader is reading a translation of some Qur'anic verses.

The usurers will see their bellies swell bigger than gourds

In size and exposed to Ahmada.

They will rise on the Last Day as if possessed of the Devil

The Qur'an told of their fate, Ahmada. (Boyd and Mack, 1997, p.181).

Nana Asmau, the composer, depicts the condition of the usurer in the two verses (40-41)

presented above. After she mentioned the swelling of the bellies (from fire?), she switched attention to the punishment described in the Qur'an (Baqarah 2:275), that they will appear like the ones seized by the Devil. Upon this, she added that this is said in the Qur'an. Verses 93 to 103 describe paradise, lending many of the words used in surat al-Insan and surat Muhammad. Interestingly, Boyd and Mack (1997) advised that her work in Fulfulde language Hulnj-nde (Fear this) is best read with a copy of the Qur'an because the portrayal of hellfire in it is basically discussed in the Qur'an. However, while this advice may be appropriate for those unfamiliar with the Qur'an, a native and Muslim may find the poem easy to relate to. Perhaps, the composer had written it that way so they could relate better to it.

Conclusion And Recommendations

Poetry is frequently portrayed as only a literary work in which the poet expresses his feelings and ideas through styles and rhythm, occasionally for the reader or listener's enjoyment. However, poetry may not always fit into this representation in Islamic culture. It is regarded as a wonderful tool in Islamic culture for communicating values for the reader and listener to learn easily. The use of poetry for this purpose is well documented in Islamic history. The 19th-century west African Muslims, like their counterparts in other areas of the world and eras, benefited from this usage too. The foundation of the Sokoto caliphate at the turn of the 19th century prompted a book boom in modern-day northern Nigeria. The government at the time was working on cultural Islamisation and needed to liberalise the study of various Islamic sciences so that everyone, young and old, male and female, may learn. Poems were used as one of the methods to do this.

Our study focuses on how poetry was used to promote tafsīr and Qur'anic sciences. Content analyses of several Sokoto tafsīr and Qur'anic science writings reveal that poetry is employed chiefly for Qur'anic sciences, but it is rarely used for verse-by-verse exegesis, except for Muhammad Bello's exegesis of surat al-Fatiha. Nonetheless, as observed in the second category of our analysis, poetry worked as an excellent tool for thematic exegesis. For instance, in Nana Asmau's *The Path to Truth*, where meanings of the Qur'an's content are presented but not in the order they appear in the Qur'an.

As it could be seen in Abdullah ibn Fodio's "remix" of the works of Al-Suyūfī and al-Shawshāwī, it is safe to say that poetry plays a significant role in 'ulūm al-Qur'an. Poetry

assisted in conveying essential literature in the area to students without requiring them to go through the laborious process of transcribing the books verbatim or purchasing voluminous copies. Although Abdullah ibn Fodio's works in this line are in Arabic, implying that he intended them for advanced students of knowledge, less technical topics such as the names of the chapters of the Qur'an, religious obligation, and recompensation communicated in Nana Asmau's works reviewed are either written in local languages (Hausa or Fulfude) or translated into these languages for the benefit of all.

Authorship in regional languages is an important technique in the Sokoto caliphate. The state's leadership desired to educate the populace; therefore, they chose to write in their native tongues. Poetry in these languages is significant since it instils the desired meanings in the hearts of the reader or listener. Those who had engaged in field research compiling Sokoto poems in the twentieth century saw how many of these works stay in people's hearts after a century.

One of the most important takeaways from our research is that the intersection of poetry, tafsīr, and Qur'anic sciences is not confined to lexical or grammatical decoding of the Qur'an text. However, it should be emphasised that a large amount of this usage can also be found in Sokoto's tafsīr writings. Aside from that, tafsīr works use poetry to elaborate or summarise essential and complex concepts, as shown in the exegesis of surat al-Nisa verse 48 in *Diyā' al-Ta'wīl*.

In conclusion, it may be necessary to rethink these conserved and accessible Sokoto works and their methods to find solutions to some present didactic challenges in Qur'anic sciences. We live in a very complex world today, which has left little time for people to learn about Islam. Muslims do not engage in serious learning, and those outside the fold of Islam may not have the leisure to peruse our vast library. Nonetheless, something as basic as beautiful and rhythmic poems can appeal to a wide range of people.

As we witnessed in the work of these 19th-century west African scholars, whether or not Qur'anic knowledge can be infused into various poetic forms is no longer a problem. Poems like nursery rhymes are still important learning tools for kids, and many types of poetry are still prevalent on social media. From the standpoint of a Qur'anic sciences student, writing poems about topics such as al-wujūh wa al-nazā'ir and asbāb-nuzūl can assist people in learning about the Qur'an. These concepts assist us in comprehending the textual and historical settings of the

verses we read. Making thematic poetry expounding on specific Qur'an themes may also be beneficial. For instance, a nursery rhyme discussing water in the Qur'an, describing it as Allah's mercy and teaching children not to waste it will go a long way in letting them learn religion and conservation.

Reference

- Agaka, A. S. (2012). *Fan al-Naqāid fī al-Şi'r al-İslāmī al-Nijairī*. Dar al-Ummah.
- al-Baghawī, H. M. (1989). *Ma'ālim at-Tanzīl*. Dar al-Tayyibah.
- al-Ilorī, A. A. (2013). *Al-Islām fī Najiriya wa Shaykh Uthmān ibn Fūdiyo al-Fulānī* (2nd ed.). Bibliotheca Alexandrina.
- al-Shawshāwī, H. A., & 'Azūrī, I. (n.d.). *Al-Fawāid al-Jamīlah fī al-Āyāt al-Jalīlah* (1st ed.). Maktabat al-Magribiyyah.
- al-Suyūfī, J. al-D. A. (1985). *İtmām al-Dirāyat al-Qurā' al-Niqāyah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Suyūfī, J. al-D. A. (2008). *Al-Itqān fī 'Ulum Al-Qur'an* (1st ed., Vol. 1–2). Dar al-Mustafa.
- Allen, R. (2000). *An Introduction to Arabic Literature* (First Printing edition). Cambridge University Press.
- Asma'u, N. (1997). *Collected Works of Nana Asma'u: Daughter of Usman 'dan Fodiyo* (J. Boyd & B. Mack, Eds.; Annotated edition). Michigan State University Press.
- Bakırcı, S. (2003). Arap Şiirinin Intikalinde Dini ve Ahlaki Değerlerin Rolü. *Ekev Akademi Dergisi*, 7(15), 179–194.
- Bedeva, A. (2018). İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 311–331. <https://dergipark.org.tr/en/pub/buifd/issue/38775/451331>
- Bobboyi, H. (2008). Ajami Literature and the study of Sokoto Caliphate. In S. Jeppie & S. B. Diagne (Eds.), *The meanings of Timbuktu* (pp. 123–134). HSRC Press in association with CODESRIA : distributed in North America by IPG.
- Demirci, M. (2018). *Kur'an'ın Ana Konuları*.
- Elmalı, A. (2007). *Doç. Dr. Bedri Noyan Ve Kur'an-I Kerim (Türkçe- Şiir) adlı Manzum Meali Üzerine Bir Değerlendirme* (Ö. Menekşe, Türki, & Dokuz Eylül

Üniversitesi, Eds.). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Furniss, G. (1996). *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa* (1st edition). Edinburgh University Press.
- Galadanci, S. A. S. (2012). *Harkat al-Lughat al-Arabiyat wa Ādābihā fī Nijairiya*. Dar al-Ummah.
- Gürkan, N. (2002). Hz. Peygamberin Şiir ve Şairlere Bakış açısı.
- Hess, L., & Schimmel, A. (2003). *İslamî Şiir* (A. Çalışkan, Trans.). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(1), 243–250.
- Ibn al-Arabī, A. M. ibn A. (2003). *Ahkām al-Qur’an* (Vol. 1). Dar al-Kitap al-Ilmiyyah.
- Ibn Fodio, A. (n.d.). *Al-Farā'id al-Jalīlah wa Sā'it al-Fawā'id al-Jamīlah fī 'Ulūm al-Qur'ān*.
- Ibn Fodio, A. (1961). *Diyā' al-Ta'wīl Fī Ma'ān al-Tanzīl* (Vol. 4). Maktabat al-Istiqāmah.
- Ibn Fodio, A. (2011). *Miftāh al-Tafsīr*. Dar al-Ummah.
- Ibn Fodio, A. (2018). *Tazyīn al-Waraqāt bi jam'ī ba'di mā lī mina al-Abyāt*. Dar al-Ummah.
- Ibn Juzayy, M. A. al-Kalbi. (1995). *Al-Tashīl li 'ulum al-Tanzīl* (1st ed., Vol. 1–2). Maktabat al-Ilmiyyah.
- Ibn Uthman, M. B. (2010). *Al-Qasīdat fī mawdū' al-Kur'ān wa ma'nihī wa nisbat al-Fātiha minhu*. Dar al-Ummah.
- Jeppie, S., & Diagne, S. B. (Eds.). (2008). *The meanings of Timbuktu*. HSRC Press in association with CODESRIA : distributed in North America by IPG.
- Kaya, M. (2017). Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Şiirle İstişhād. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17(1), 9–41. <https://dergipark.org.tr/en/pub/daad/issue/69480/1105990>
- Koç, T. (2021). *İslām Estetiği* (10th ed.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları.
- Last, M. (2008). The book in the Sokoto Caliphate. In S. Jeppie & S. B. Diagne (Eds.), *The meanings of Timbuktu* (pp. 135–164). HSRC Press in association with CODESRIA : distributed in North America by IPG.
- Last, M. (2011). The Book And The Nature Of Knowledge In Muslim Northern Nigeria, 1457–2007. In G. Krätli & G. Lydon (Eds.), *The Trans-Saharan Book Trade Manuscript Culture, Arabic Literacy and Intellectual History in Muslim Africa* (pp. 175–211). Brill. <https://brill.com/view/book/edcoll/9789004193611/Bej.9789004187429.i>

[424_006.xml](#)

- Mack, B., & Boyd, J. (2013). *Educating Muslim Women: The West African Legacy of Nana Asma u 1793-1864*. Kube Publishing Ltd.
- Murtala, A. (2010). Muqadimah. In *Al-Qasīdat fī mawdū' al-Kur'ān wa ma'nīhi wa nisbat al-Fātiha minhu*. Dar al-Ummah.
- Oyelami, I. S. (2022). Abdullah b. Fûdî ve Kifâyetü Du'afâ'i's-Sûdân fî Beyâni Tefsîri'l-Kur'ân adlı Tefsir Eseri. *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 271–291. <https://doi.org/10.31121/tader.1075906>
- Qadrimari, B. (2010). *Shi'r al-Rithā fī Sokoto khilāl al-Qarn al-Tāsi' A'shar al-Mīlādī*. Dar al-Ummah.
- Quick, A. H. (2007). In the Heart of a West African Islamic Revival: Shaykh Uthman Dan Fodio (1774-1804). *Al-Falah*.
- Sanni, A. (1990). Perspectives in a Religious System: The Role and Status Of Poetry In Islam. *Islamic Studies*, 29(4), 339–352. <https://www.jstor.org/stable/20840010>
- Usman, S. A. (2014). Innovative Approach to the Development of Qur'anic Education in Nigeria. *Qur'anic Education in Post Colonial Nigeria*.
- Yıldız, A. (2007). Prof. Dr. Nusret Çam'ın 'Şiir Diliyle Kur'an-I Kerim Meali' Münasebetiyle Kur'an'ın Şiirle Meali Üzerine (Ö. Menekşe, Türki, & Dokuz Eylül Üniversitesi, Eds.). *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.
- Yosefi, M. (2017). Muhammad's Attitude towards Poets and Poetry as Described in the Islamic Tradition: A Conflict Hidden Behind the Discourse. *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes*, 107, 289–315. <https://www.jstor.org/stable/26449496>

Comprehensive Analysis of Environment Cleanliness Based on Prophet's Hâdith Perspective

Iklil Athroz Arfan¹

Abstract

This study aims to analyze the *ahâdith* of Prophet PBUH on cleanliness. This research is primarily a qualitative study that mainly extracted the source from primarily *ahâdith* collection books and analyzing its content through commentary (*sharh*) books. Furthermore, after analyzing directly from its classical sources, this study also tries to synthesize the *ahâdith* in a modern framework with regards to the health and Sustainable Development Goals. Particularly focusing on “Clean Water and Sanitation” and “Good health and well-being” Goals. This study will elaborate the relevancy of *ahadith* in today’s modern context as the most effective force for change. In addition, this also will create an indigenous *hadith* theoretical framework on cleanliness. In the end, this study concludes that maintaining cleanliness is essential in life as it is part of daily worship and to keep society healthy. Besides, Islam as a religion has a “*khalifa fil ardh*” (representative in the world) perspective which differs from the mainstream “ecocentrism” framework as a basis of its theoretical framework which when its applied by 1.8 billons Muslim will create a comprehensive change in the nature.

Keywords: hadith, cleanliness, environment, the SDG, health, Islamic framework

Discipline: Islamic Studies

Introduction

It is commonly known that cleanliness and hygiene are essential aspects of human's life as one widely-known proverb tells, “One who maintains cleanliness keeps away diseases.” Especially, during the Covid-19 pandemic that forces each of us to give more attention to our body and surrounding's cleanliness to cut the virus transmission through various cleanliness-related precautions such as: washing our hands, covering our mouth while coughing, regularly

¹ Iklil Athroz Arfan, Undergraduate Student at Faculty of Islamic Sciences, Ibn Haldun University, Ordu cad. F-05 Blok No 3, 34480 Başakşehir, Istanbul, Turkey, email: iklilathroz.arfan@ibnhaldun.edu.tr

disinfecting our places, and other precautions measurements (World Health Organization, 2021). Furthermore, Islam, particularly as a religion, give a huge emphasis on cleanliness as it is also a pre-requisite aspect that is needed to be fulfilled before performing the worship; for instance, take ablution before performing obligatory daily prayers or cleaning the dirt or najâsa on our cloth and place. Thus, Islam as a religion does not only suggest to clean internally or rūhī through tazkiyat al-nafs like eliminating self from hatred and envy, but also externally or jâsadī through keeping ourselves and surrounding clean (Rohmah, 2017, p.1).

The previous studies by utilizing hadith perspective regarding this topic particularly are limited as most studies mostly focused on environmental sustainability and Islam-environment relation in a general sense, for instance, a study by Sarkawi, et.al (2016), “The Concept of Sustainability from the Islamic Perspective” or another study by Gökteş and Chowdury (2019), with the title, “The Role of Sustainable Development Goals on Environmental Sustainability: A Discourse from An Islamic Perspective.” These two studies were primarily discussing the issue of environmental sustainability that is also one of 17 goals in The Sustainable Development Goals set by the United Nations General Assembly (United Nations, n.d).

These two studies are very beneficial to understand the general framework of Islam with regards to the current phenomenon issue. Particularly Gökteş and Chowdury (2019)'s study is mainly a literature review study by integrating the SDGs to Islam either from âyah of Quran or Hadith. Also, Sarkawi, et.al (2016)'s study is primarily theoretical with a wide scope of topics from environment, social, and economics.

Nevertheless, unlike the previous study, this study is trying to specifically analyze environment cleanliness based on Hadith's literature in which the theoretical ground will be built upon that distinct Islamic and non-Islamic perspectives. Then, analyzing ahâdith on water and land cleanliness while later in the discussion will be integrated as the basis to answer The SDGs issues-particularly in Clean Water and Sanitation and Good health and well-being Goals which as well as their *fiqh* practice and health aspect behind.

Methodology

This study is written based on a qualitative study using a literature review. The study is conducted by firstly collecting data both primary and secondary. In which in this case, the primary data will be ahâdith regarding cleanliness, and the secondary data will be sharh books

and other supportive essays or articles such as the SDGs essay. From those data, they will be categorized accordingly by first analyzing its *takhrij al-hadith* and will be conceptualized and analyzed based on two research questions: 1) How are Prophet PBUH's Teachings on Cleanliness and their application in daily life? 2) What is the main difference between Prophet's teachings and the contemporary approach to cleanliness?

Results

Definition

According to the Cambridge dictionary clean is "free from any dirty marks, pollutions, bacteria, etc" (Cambridge Dictionary, n.d). Whereas Cleanliness is its noun which means "The state of being clean or the act of keeping things clean" (Cambridge Dictionary, n.d). Furthermore, in the English language clean encompass extensive meaning not only in the sense of clean externally, but also clean in stylistic device way or *majâzî* which means, "honest or fair, or showing that you have not done anything illegal" (Cambridge Dictionary, n.d). Furthermore, the UN Human Right council's resolution in October 2021 added the aspect of a clean, healthy, and sustainable environment as part of essential human rights (IUCN, n.d). Thus, maintaining cleanliness as it is part of Human Rights, also consequently means the obligation each individual should take attention to in order to establish a healthy and clean environment for the public. Moreover, cleanliness according to the Islamic perspective has more extensive understanding, as follows:

1. *Nâzâfah*: from the word *nazufa-yanzufu-nazâfatan* means "clean from dirt or filths" (Al-Maani Dictionary, n.d). This is the first step of cleanliness as only encompass the external aspect such as body, surroundings, and other that can be perceived, also usually are cleaned with water or cleaning tool.
2. *Tahârah*: from the word *Tahara-yathuru-tuhran wa tahâratan* means, "free from ritually impure things, filth, and dirt" (Al-Maani Dictionary, n.d). Hence, it is a step above then *nâzâfah* or external cleanliness as this also encompasses cleanliness in terms of worship (*ibâdah*) cause this *tahârah* is one of the pre-requisite before prayer or tawaf. Thus, in English, it is translated as "ritual purity" as it is also used as the name of a chapter in most classical fiqh literature within the scope of worship and as the antonym term of

najâsah (ritually impure) (Brittania Encyclopedia, n.d).

3. Tazkiyah: from the word zakka-yuzakki-tazkiyah means, “cleaning self from sins and beautifying self with good deeds” (Al Maani Dictionary, n.d). From this definition, it could be grasped that this word mostly refers to internal and ethical aspects. Thus, the word *tazkiyah* is also used in Sufism terminology as self-purification to “cleanse the heart from spiritual impurities” (Diyanet Encyclopedia, n.d).

Hence, the elaboration of cleanliness definition in the Arabic Language, shows that the word "cleanliness" in Arabic has a more diverse meaning than what English has, as Arabic also encompass ritual cleanliness (*tahârah*). Also, this study will focus more on the scope of definition number one *nazâfah*, but some will touch upon *tahârah* as both to what extent overlap one another.

Furthermore, after the elaboration of the definition of cleanliness; it is also important to understand the notion of "environment." Here, the environment according to Bernard (1925), the environment is classified into three types:

1. The Physical environment: this environment encompasses all physical surroundings, for instance, physico-geographic that has contours such as a mountain, lake, river, and other and inorganic things such as metal, minerals, and also, we can consider building, home, school, as well to fall under this category. In addition to that, other perceived matter that cannot be touched like the sun's heat, humidity, temperature, and others are also counted as the physical environment.
2. The Biological Environment: this environment consists of organic things; from those that can be perceived by eyes such as animals and plants and those that cannot be perceived by eyes such as micro-organisms, bacteria, viruses, and parasites.
3. The Social Environment: this environment is the opposite type of the aforementioned environments in which this environment is peculiarly embodied product of human interaction vis a vis their environment in which Human being utilizes their capabilities by transforming the environments to meet their needs such as by creating radio, telephone, and other things (p. 322-325).

Consequently, the scope of this study will be the “physical environment” as this environment is the "external" environment that can be perceived and touched, thus, a sole environment among those three that is relevant to this study.

Hadith on Cleanliness

Prophet Muhammad PBUH is a pioneer in his time with regards to cleanliness peculiarly as Yusuf Qardawi in his book *al-Sunnah: Mashdaran lil Ma'rifat wal Hadharah* emphasized that Arab societies prior to the prophecy era tended to follow Bedouin's culture in which they generally do not take good attention to their health, their body, clothe, and surrounding's cleanliness (Qardhawi, 1997, p. 368). One of the fundamental hadith mentioned by the prophet is that "the cleanliness is part of the faith."

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا حَبَّانُ بْنُ هِلَالٍ، حَدَّثَنَا أَبَانُ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، أَنَّ زَيْدًا، حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا سَلَامٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي مَالِكٍ
 الْأَشْعَرِيِّ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ . وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ
 تَمْلَأَانِ - أَوْ تَمْلَأُ - مَا بَيْنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالصَّلَاةُ نُورٌ وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ كُلُّ
 النَّاسِ يَغْدُو فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مُوْبِقُهَا

“Abu Malik at-Ash'ari reported: The Messenger of Allah (ﷺ) said: Cleanliness is half of faith and al-Hamdu Lillah (all praise and gratitude is for Allah alone) fills the scale, and Subhan Allah (Glory be to Allah) and al-Hamdu Lillah fill up what is between the heavens and the earth, and prayer is a light, and charity is proof (of one's faith) and endurance is a brightness and the Holy Qur'an is a proof on your behalf or against you. All men go out early in the morning and sell themselves, thereby setting themselves free or destroying themselves” (Shahih Muslim, Chapter 1).

From this *matn* (text) will be analyzed through *takhrīj al-hadīts* and this is a science in hadith literature that interests in hadith extraction and its authentication based on the study of the main *ahādith* books (Abdelaal et al., 2019, 157742). This study will utilize the hadith index book *Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzi al-Hadīts al-Nabawiyyah* as the main reference in extracting the hadith and the extraction will be specified only on *Kutub al-Sittah*. As for the extraction of aforementioned hadith is skimmed by searching for word طهر (Wensick, 1936, 4/33):

Table 1: Extraction of ahādith through the word طهر

طهر	
Shahih Muslim Chapter Taharah Bâb 1	م: طهارة ١
Jami' al-Tirmidzi Chapter al-Da'awât Bâb 86	ت: دعوات ٨٦

Then, after analyzing the extraction of the hadith. Here, it will analyze the meaning of the hadith particularly with regards to الطُّهُورُ سَطْرُ الْإِيمَانِ. Here, Ibn Utsaimin in his *sharah* or hadith explanation book, explains that سَطْرُ means نصفه means that, it is half of the Iman. Moreover, he analyses this context into two approaches: first, an internal approach which means that الطُّهُورُ here is التخلي عن الإشراك or cleanse yourself from *shirk* (associating Allah with other), second, it also embodies external aspect means that here الطُّهُورُ means by the state of ritually clean, thus, it is half of Imân (faith) as taking an ablution (perform tâhârah) is a pre-requisite before prayer (*shalâh*) and prayer per se is directly interlinked with Imân (Uthaimin, n.d, 220). Then, after discussing the foundation basis of cleanliness, the following part will deliver a more detailed hadith on cleanliness, particularly concerning water and land.

Hadith on Water Cleanliness

Water is an essential aspect of life for all creatures including human beings; as the human body consists of 55% of water, thus, they need to keep hydrated to survive (Popkin et al., 2010, p.1). In addition to that water is also profound in Islam as it is used to clean our body before *ibâdah* and to clean our home (Zahrudin and Sabri, 2005, p.1). Thus here, Prophet PBUH also recommends us to preserve the cleanliness of the water:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو الزَّنَادِ، أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ هُرْمَزَ الْأَعْرَجَ، حَدَّثَهُ أَنَّهُ، سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ

Abu Hurairah (May Allah be pleased with him) reported: Messenger of Allah (ﷺ) said, "You should not pass urine in stagnant water which is not flowing then (you may need to) wash in it" (Shahih Bukhori, Chapter 68).

When analyzing this hadith by the method of *takhrīj al-hadīts* by searching the words: بال and يغتسل in *Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzi al-Hadīts al-Nabawiyyah*, the result shows as follows (Wensick, 1936, 1/233-4/506) :

Table 2: Extraction of ahādith through the words بال and يغتسل

بال	
Sahih al-Bukhari Chapter Wudlu bâb 68	خ: وضوء ٦٨
Shahih Muslib Chapter Tahârah bâb 94-96	م: طهارة ٩٤-٩٦
Sunan Abū Dāwud Chapter Tahârah bâb 36	د: طهارة ٣٦
Sunan al-Tirmidzī Chapter Tahârah bâb 51	ت: طهارة ٥١
Sunan al-Nasā'ī Chapter Tahârah bâb 45	ن: طهارة ٤٥
Sunan Ibn Mājah Chapter Tahârah bâb 25	مج: طهارة ٢٥
يغتسل	
Sahih al-Bukhari Chapter Wudlu bâb 68	خ: وضوء ٦٨
Shahih Muslib Chapter Tahârah bâb 95	م: طهارة ٩٥
Sunan Abū Dāwud Chapter Tahârah bâb 36	د: طهارة ٣٦
Sunan al-Tirmidzī Chapter Tahârah bâb 51	ت: طهارة ٥١
Sunan al-Nasā'ī Chapter Tahârah bâb 45, 139, Chapter Ghuslun bâb 1	ن: طهارة ٤٥, ١٣٩, غسل ١

This hadith encompasses not only cleanliness but also the notion of *fiqh* or practice. Furthermore, this prohibition is on the basis that the stagnant water when it contracts with najāsah (ritually dirt) it will become impure water that cannot be used for bath or ablution, and this is only for little and stagnant water as the flowing water will eradicate the dirt with its flow, hence, according to Imam Shāfi'ī when the water is a lot or flows it remains clean until the water changes (*taghayyur*) (al-Khattabi, n.d, 288). Moreover, with regards to the *hukm* or the legal status of relieving self in water per se, the scholars of four mazhab have a different opinion as follows (Al- Juzairi, 1996, 1/200-202):

1. Hanafi's Mazhab: it is *haram* (prohibited) to relieve self in a little and stagnant water, whereas in a lot of stagnant water it is *makrūh tahrīm* (impermissible act). However, when the water is flowing its legal status is *makruh tanzih* (quasi-permissible act) unless the water is someone's property, then, it will be prohibited for him to relieve himself

there when the owner prohibited it (Darul Ifta, n.d).

2. Maliki's Mazhab: It is haram (prohibited) to relieve themselves in stagnant and less water. Nevertheless, when the stagnant water is abundant like in the lake or big pool it is permitted (*mubāh*) unless it is someone's property and he prohibits it.
3. Shafi'i's Mazhab: It is not harām (prohibited) for someone to relieve themselves in stagnant water whether the water is abundant or not rather it is only *makrūh* (detestable) unless it is someone's property, then it is harām for them except with his permission. Furthermore, Shafii's mazhab differentiates the legal status for noon and night as according to them relieving themselves in the night is *makrūh* even the water is flowing and abundant as it is the home of Jinn (Nawawi, 2013, 2/873-874).
4. Hanbali's Mazhab: It is haram for defecating both in stagnant and flowing water and whether the water is abundant or not, unless, in the ocean. As for urinating in flooded water, it is *makrūh*, whereas in flowing and little water is *mubāh*.

This detailed analysis of scholars in the legal status of relieving themselves in the water shows how important the status of water in Islam is as it is also used to clean the *najāsah* and the pre-requisite before prayer. Hence, Allah SWT mentioned in the Quran regarding one of the functions of water as follows:

وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رَجَزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ

"...and sent down upon you from the sky, rain by which to purify you and remove from you the evil [suggestions] of Satan and to make steadfast your hearts and plant firmly thereby your feet" (Quran.com, n.d).

Hadith on Land Cleanliness

Cleanliness at Public Places

Prophet Muhammad PBUH has not only keen to remind his followers to clean themselves but also to take care of their surroundings and this is manifested in one of ahādith that suggests us to keep clean of public places as this also shows mutual respect of people by preserving the public facilities clean. Prophet PBUH said:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُوَيْدٍ الرَّمْلِيُّ، وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَبُو حَفْصٍ، وَحَدِيثُهُ، أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْحَكَمِ، حَدَّثَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنَا نَافِعُ بْنُ يَزِيدَ، حَدَّثَنِي حَيُّوَةُ بْنُ شَرِيحٍ، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْجُمَيْرِيَّ، حَدَّثَهُ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " اتَّقُوا

المَلَاعِنَ الثَّلَاثَ الْبِرَازَ فِي الْمَوَارِدِ وَقَارِعَةَ الطَّرِيقِ وَالظَّلِّ " .

Narrated Mu'adh ibn Jabal: The Messenger of Allah (ﷺ) said: “Be on your guard against three things which provoke cursing: easing in the watering places and on the thoroughfares, and in the shade (of the tree)” (Sunan Abu Dawud, Chapter 14).

Furthermore, when analyzing this hadith by the method of *takhrīj al-hadīth* by searching the words: وقى, لعن, and براز the result shows as follows (Wensick, 1936, 7/298-6/129-1/170):

Table 3: Extraction of ahādith from the words وقى, لعن, and براز

وقى	
Shahih Muslim Chapter Tahârah bāb 68	م: طهارة ٦٨
Sunan Abu Dawud Chapter Tahârah bāb 14	د: طهارة ١٤
Sunan Ibn Mājah Chapter Tahârah bāb 21	ج: طهارة ٢١
لعن	
Sunan Abu Dawud Chapter Tahârah bāb 14	د: طهارة ١٤
Sunan Ibn Mājah Chapter Tahârah bāb 21	ج: طهارة ٢١
براز	
Sunan Abu Dawud Chapter Tahârah bāb 14	د: طهارة ١٤
Sunan Ibn Mājah Chapter Tahârah bāb 21	ج: طهارة ٢١

As shown in the table above the narration of Imam Muslim differs from what Abu Dawud narrated, here Imam Muslim narrated from Prophet PBUH as follows:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي أُيُوبَ، وَفُتَيْبَةُ، وَابْنُ، حُجْرٍ جَمِيعًا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، - قَالَ ابْنُ أَبِي أُيُوبَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، - أَخْبَرَنِي الْعَلَاءُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ " اتَّقُوا اللَّعَانِينَ " . قَالُوا وَمَا اللَّعَانَانِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ " الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِي ظِلِّهِمْ " .

Abu Huraira reported: The Messenger of Allah (ﷺ) said: Be on your guard against two things which provoke cursing. They (the companions present there) said: Messenger of Allah, what

are those things which provoke cursing? He said: Easing on the thoroughfares or under the shades (where they take shelter and rest) (Shahih Muslim, Chapter 68).

Here, both narration of Imam Muslim (انْقُوا اللَّعَانِينَ) and Abu Dawud (انْقُوا الْمَلَاعِينَ الثَّلَاثَ) are not confronting one another (*Muhtalaful Hadith*) as both hadith refers to the same meaning because the definition of *Muhtalaful Hadith* is when two hadith contradicts one another in the meaning and opposite one another (Tahhan, 2017, p. 71). Thus, here the word الْمَلَاعِينَ is a *majaz aqli* (figurative expression) as *fā'il* with the meaning of *maf'ul* is used, thus, in English is translated as: “which provoke cursing” as these things usually become the “cause” people curse on them (*alâqah sababiyyah*). Moreover, here the definition of الطَّرِيق (road) is the pedestrian road where people usually passed on, hence, it is prohibited to relieving themselves in this occupied road as it might harm and disturb the people who passed by and will be the cause for them to be cursed by the people who are passing by (San'ani, n.d, 109). As the definition of الظِّل (the shade) refers to specifically the shades like a tree where people usually take shelter on, sit under, or rest under it. This means it does exclude the tree that is not used as a shelter as one of the hadith narrated that Prophet PBUH has ever relieved himself under a palm tree. Therefore, Imam Ahmad added in his narration: أَوْ ظِلِّ يُسْتَظَلُّ بِهِ (the shade where people usually take a shelter on) (San'ani, n.d, 109). In short, this hadith suggests us to keep the public place clean as both road and shade are where people are usually taking benefit from it and in a contemporary statuesque we can consider public garden, pedestrian road, or other public facilities under these categories as well.

Cleanliness at Home

Prophet PBUH does not only command us to keep the public place clean but also commands us to keep our homes clean as it is the place where we mostly spend our days, in one the hadith Prophet PBUH said:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ إِيَّاسٍ، وَيُقَالُ ابْنُ إِيَّاسٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَسَّانٍ، قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ، يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ يُحِبُّ الطَّيِّبَ نَظِيفٌ يُحِبُّ النَّظَافَةَ كَرِيمٌ يُحِبُّ الْكَرَمَ جَوَادٌ يُحِبُّ الْجُودَ فَتَنَظَّفُوا أَرَاهُ قَالَ أَفْنَيْتَكُمْ وَلَا تَتَّسَبَّهُوا بِالْيَهُودِ . قَالَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِمُهَاجِرِ بْنِ مِسْمَارٍ فَقَالَ حَدَّثَنِيهِ عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ تَنَظَّفُوا أَفْنَيْتَكُمْ .

Narrated Salih bin Abi Hassan: "I heard Sa'eed bin Musayyab saying: 'Indeed Allah is Tayyib (good) and he loves Tayyib (what is good), and He is Nazif (clean) and He loves cleanliness,

He is Karim (kind) and He loves kindness, He is Jawad (generous) and He loves generosity. So clean' - I think he said - 'your courtyards, and do not resemble the Jews.'" He said: "I mentioned that to Muhajir bin Mismar, and he said: "Amir bin Sa'd [bin Abi Waqqas] narrated it to me from his father from the Prophet (ﷺ), similarly, except that he did not say: "Clean your courtyards" (Jami Tirmidzi, n.d, Chapter 41).

Besides, when analyzing this hadith by the method of *takhrīj al-hadīths* by searching the words: طيب and نظف the result shows as follows (Wensick, 1936, 4/68- 6/483):

Table 4: Extraction of ahādith from the words طيب and نظف

طيب	
1. Sunan al-Tirmidhī Chapter Adab bâb 41	ت: ادب ٤١
نظف	
1. Sunan al-Tirmidhī Chapter Adab bâb 41	ت: ادب ٤١

Moreover, Abdul Haqq Dehlavi in his book *Kitâb Lama'ât Tanqīh* analyzed this hadith by firstly emphasizing on the importance of طيب (good) and نظف (clean), according to him both are synonym as طيب means internal cleanliness (*bâtin*), whereas نظف is external cleanliness (*zâhir*). Furthermore, with regards to نظف (clean) he classified cleanliness into four types: a) cleanliness of belief or *tauhid* by avoiding *shirk* (association), b) cleanliness of heart by avoiding bad traits like *hasad* (envy), c) cleanliness in acquiring things by avoiding consume *haram* and *shubhah* things, d) cleanliness in our body, cloth, place by cleaning from dirt (Dehlavi, n.d, 451-452). Moreover, the نَطِّفُوا أَفْنِيَّتَكُمْ (clean your courtyards) means (الأفنية) means to clean your home "until" your courtyards, the courtyards is mentioned because it is the "identity" of the home and its owner as to when the courtyards are clean it will attract guest and it shows the owner's dignity and generosity (Dehlavi, n.d, 453).

Discussion

The elaboration of the ahadith above shows the basic principle of cleanliness in Islamic perspective compared to the mainstream's perspective especially with regards to the "zero-sum game," namely, a situation where someone needs to lose something before equally gaining something (Collins Dictionary, n.d); just like in cleaning that you need to lose your stamina and energy before gaining the "clean" of your place. In contrast, in the Islamic perspective is always

"non-zero-sum" as not only gaining aesthetic and clean, we also receive rewards from Allah by following the path of Prophet PBUH to keep clean and by the intention to help others in keeping public space clean. Also, unlike "anthropocentrism" which puts the benefit of the human being as the centre motive of action or "ecocentrism" which puts the benefit of all the ecology or nature as the centre (ESSRC , n.d), Islam has the concept of "khilafa fi al-ardh" where integrating the worldly affairs to hereafter where each of us will be accountable for our relationship with nature and will be rewarded and punished for what we have been done in the world, hence, unlike mainstream approach which only encompasses horizontal (nature and human), Islam also encompasses vertical (God and human) (Sarkawi et al., 2016, p.116).

Moreover, the notion of cleanliness is also directly related to the health aspect, hence, in the SDGs number 6 on Clean Water and Sanitation and number 3 Good Health and Well-being (UN, n.d). First, the aforementioned hadith in Shahih Muslim that commands us to not urinate in stagnant water is one of the applications of target "improve water quality by reducing pollution" (target no 6.3) of the "Clean water and sanitation goal" (Göktaş and Chowdury, 2019, p. 289). In addition, both hadith on water and land cleanliness also support the target 3.3 (Fight Communicable diseases) and 3.9 (Reduce illnesses and death from hazardous chemical and pollution), this since the dirty and polluted surroundings will lead to various diseases like cholera, typhoid, poliomyelitis (when it is in the water) or dengue fever, asthma, tetanus, (when in the land), and other diseases as well. In short, the framework of the Islamic perspective on cleanliness is wider and more sacred as it is not only protecting the health of community and nature as a whole but also by relating it with the notion of *ibâdah* (worship) as it is one of the *shart* (pre-requisite) and *sawâb* (rewards) will encourage the Muslim community to preserve the cleanliness of the place, hence, as a result, will automatically keep the community's health.

Conclusion

According to the *ahâdith* analysis on cleanliness, it could be concluded that the prophet PBUH indeed commands us to keep our environment clean whether it is on the water or the land. Furthermore, this cleanliness attitude is also applied in our daily life as Muslims in both realms physical realm (*dunya*) by respecting other people through keeping clean in a public place as well as a way to prevent the spread of the disease, and in the metaphysical realm (*akhirah*) as cleanliness of our body, clothes, and place are the pre-requisite before *ibâdah* like *shalât* (prayer). Moreover, the fundamental theoretical difference of mainstream and Islamic

understanding is with regards to the notion of *Khalifah fil ardh* (the representative in the world) in which each of us is accountable for every deed in the world. Hence, keeping the cleanliness will be rewarded (*tsawâb*). In contrary to that, the mainstream understanding is mostly “anthropocentrism” or putting the benefit of the human being as the basis of action or “ecocentrism” or putting the benefit of the ecosystem as the centre, and no such transcendental framework between human vis a vis their creator.

Acknowledgment

I would like to express my deepest gratitude firstly to Allah SWT for making all possible with His blessing. Secondly, to my parent for their endless prayer and all my teachers, especially, Prof. Serdar Demirel through his guidance and suggestions that I could finish this paper.

Last but not the least, to all of my friends especially, “Reply 1988 mates” who are always sincerely give their ears and time for my lame jokes and intangible complains. *İyi ki varsınız.*

References

- Abdelaal, H.M., Ahmed, A.M., Ghribi, W., & Youness Alansary, H.A. (2019). Knowledge Discovery in the Hadith According to the Reliability and Memory of the Reporters Using Machine Learning Techniques. IEEE Access, 7, 157741-157755.
- Al Juzairi, Abdurrahman. (1996). Kitāb al-Fiqh ‘alā mazāhibul arba’ah, (Chatibul Umam and Abu Hurairah, Trans). Jakarta: Darul Ulum Press.
- Al-Baidhowi, Nasruddin.(n.d). Kitāb Tuhfat al-Abrār. Online: Maktabah Shameela. <https://shameela.ws/book/13614/201>.
- Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl. (n.d). al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ. Online: Sunnah.com. <https://sunnah.com/bukhari>.
- Al-Hajjaj, Muslim b. (n.d). al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ, Online: Sunnah.com. <https://sunnah.com/muslim>
- Al-Khattabi, Abi Sulayman. (n.d). Kitābu ‘alāmi al-Hadīth. Online: Maktabah Shameela. <https://shameela.ws/book/16946/192>.
- Al-Ma’āni Dictionary. (n.d). <https://www.almaany.com/>
- Al-Qardawi, Yusuf. (1997). Sunnah: al-Masdaran lil Ma’rifat wal Hadharah, (Faizah Firadus, Trans.). Surabaya: Dunia Ilmu Press.

- Al-Sijistani, Abū Dāwūd Sulaymān. (n.d). Sunan Abi Dawud, Online: Sunnah.com. <https://sunnah.com/abudawud>.
- Al-Utsaimin, Muhammad b. (n.d). Kitāb Sharh al-Arbaʿīn al-Nawawiyah. Online: Maktabah Shameela. <https://shameela.ws/book/21812/218>.
- An-Nawawi, Abu Zakaria. (2013). Syarah Ringkas Riyadhus Shalihin. Jakarta: Pustaka as-Sunnah.
- As-Shanqīthī, Muhammad. (n.d). Kitāb Sharh Sunan an-Nasāī. Online: Maktabah Shameela. <https://shameela.ws/book/18222/616>
- At-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muḥammad.(n.d). Jamiʿ as-Shahih. Online: Sunnah.com. <https://sunnah.com/tirmidhi>.
- Bernard, L. L. (1925). A classification of environments. American Journal of Sociology, 31(3), 318- 332.
- Britannica Encyclopedia. (n.d). “ṭahāra”. <https://www.britannica.com/topic/tahara-Islam>
- Cambridge Dictionary. (n.d). <https://dictionary.cambridge.org/>
- Collins Dictionary.(n.d). <https://www.collinsdictionary.com/>
- Darul ifta Institute of Islamic Jurisprudence. (n.d).“What does Makruh mean in the Hanafi Mazhab?.” <https://daruliftaa.com/sacred-knowledge/what-does-makruh-mean-in-the-Hanafi-madhhab/>
- Dehlavi, Abdul Haqq. (n.d). Kitāb Lamaʾāt Tanqīh. Online: Maktabah Shameela. <https://shameela.ws/book/145212/4294#p1>
- DIA, Diyanet Islam Ansiklopedisi. (n.d). “Tezkiye”. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tezkiye--tasavvuf>
- ESSRC, Earth and Sustainability Science Research Centre. (n.d). “Why Ecocentrism is the key pathway to Sustainability”. <http://www.essrc.unsw.edu.au/news/why-ecocentrism-key-pathway-sustainability>.
- Chowdury, S. R. H. (2019). The Role of Sustainable Development Goals on Environmental Sustainability: A Discourse From An Islamic Perspective. Eurasian Journal of Social and Economic Research (EJSER), 6(5), 279–295.
- IUCN, International Union for Conservation of Nature. (n.d). “The Right to Healthy

Environment. <https://www.iucn.org/news/world-commission-environmental-law/202110/right-a-healthy-environment>

- Popkin, B. M., D'Anci, K. E., & Rosenberg, I. H. (2010). Water, hydration, and health. *Nutrition reviews*, 68(8), 439–458. <https://doi.org/10.1111/j.1753-4887.2010.00304.x>
- Quran Online. (n.d). “al-Anfal”.<https://quran.com/8>
- Rohmah, S.N. (2017). Konsep Kebersihan Lingkungan dalam Konsep Pendidikan Islam. Salatiga: IAIN Salatiga, Faculty of Islamic Studies, Undergraduate Thesis.
- Şan‘ānī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. (n.d). Kitāb Subul as-Sālam. Online: Maktabah Shameela. <https://shameela.ws/book/21590/99>.
- Sarkawi, A. A., Abdullah, A., & Dali, N. (2016). The concept of sustainability from the Islamic perspectives. *International Journal of Business, Economics and Law*, 9(5), 112-116.
- Tahhan, Mahmud. (2017). *Yeni Hadis Usulu*. trans. Cemal Ağırman. Istanbul: Rağbet Yayınları.
- UN, United Nations. (n.d). “The 17 Goals”. <https://sdgs.un.org/goals>
- Wensinck, A.J. (1936). *Mu’jam al-Mufahras li al-Fāzi al-Hadīts al- Nabawiyyah*. Madinah: Maktabah Brill.
- WHO, World Health Organization. (n.d). “Q&A: How is Covid-19 Transmitted”. <https://www.who.int/vietnam/news/detail/14-07-2020-q-a-how-is-covid-19-transmitted>.
- Zaharuddin, A., & Sabri, S. (2005). *Islamic Water Law*. In *Water Encyclopedia*. John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/047147844x.wl43>

Hâricilik Düşüncesinin Orta Asya Ülkelerine Yansıması (Özbekistan İslam Hareketi Örneği)

İlias Aliev¹

Özet

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından günümüze kadar türlü siyâsî, itikâdî fırkalar ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan her mezhep, kendi mezhebini hak olarak kabul görmüşler. Bunun yanı sıra her biri hak olduğunu iddia ederek, bir takım dinî, siyâsî v.b. gerekçeleri ortaya koymuşlardır. İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan hâricî fırkası da kendilerini, 'hak yoldan ayrılmadık' şeklinde nitelerler. Hâricîler fırka olarak tarih sahnesinde Hız. Ali döneminde meydana gelen Sıffîn ve Tahkîm olaylarının bir sonucu olarak bilinmektedir.

Hâricî fırkasıyla ilgili bilgiler genelde diğer mezhep mensupları tarafından telif edilmiş tarihî ve makâlât türü eserlerde yer almaktadır. Bu bilgilerden yola çıkarak bakacak olursak, bu fırka mensuplarının aşırı derecede katı ve sert, bir şeyi anlamaları oldukça güç ve aynı zamanda dünya'ya bakışları oldukça dar bir çerçevede olduklarını anlamaktayız. İşbu sebepleri takip ederek günümüz İslamî hareketlere baktığımız zaman aynı sert tavrı görmemiz mümkün. Bu amaçla ele alacağımız bu konuda İslamiyet'in ilk dönemlerinde ortaya çıkan hâricî fırkasının günümüz Orta Asya'da ortaya çıkan Özbekistan İslam Hareketine kıyaslayarak ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mezhep, Hâricîlik, Özbekistan İslam Hareketi, Terör

Giriş

Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra dünya, Orta Asya cumhuriyetlerinde İslam'ın yeniden doğuşuna tanık olmuştur. İslam dini Orta Asya topraklarında en çok mensubu bulunan bir dindir. Genelde buradaki ülkeler'in %80'i Müslümandır (Bodur, 2004: 41). Müslümanlığı bu coğrafya'da hâkim kılmada sufî renk taşıyan ve Hanefî öğretilerle şekillenen geleneksel

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İslam Mezhepleri Bilim Dalı

sünnîlik önem arz etmektedir.

1990'lı yıllarda bağımsızlığını yeni ilan eden cumhuriyetlere dünya çapında faaliyet göstermeye başlayan islamî hareketler birer tehdit unsuruydu. Özellikle Sovyet askerleri Afganistandan çekilmesiyle birlikte tüm terör örgütleri bu ülkede faal oldukları malum. Coğrafi açıdan yakınlık söz konusu olan bu devletler dünya gözünde önem arz ettiği söylenilebilir.

Orta Asya'daki ülkeleri radikal İslam'ın durumu bakımından ele alırsak, Müslümanlar sayısından en büyük ülke olarak Özbekistan'da, bağımsızlık yılları boyunca dini faktörü siyasallaştırmaya çalışan İslami hareketlerin ana figürlerin neredeyse tümünü siyasi sahadan çıkarmak mümkündür. (Taşdemir,2016, s.101) Orta Asya ülkelerinde İslam'ın siyasallaşmasının toplumsal nedenlerinden biri, genel sistemik kriz, toplumun yeniden ekonomik düzenlenmesindeki zorluklar ve ayrıca insanları sürekli hayal kırıklığına yol açan, tüm sosyal tabakaların toplumsal statüsünün düşürülmesidir. Bu koşullarda, en savunmasız toplumsal tabaka temsilcileri, Sovyet döneminde kaybolmuş otantik, dini, kültürel değerlerine geri dönmeleri bu durumdan tek çıkış yolu olarak görmüşlerdir.

Hâricî Mezhebini Hazırlayan Sebepler ve Fikrî Yapılanma

Hâricî kelimesi, Arapçadaki **h-r-c** kelimesinden türemiş olup çıkmak, itaatten ayrılıp isyana yönelmek, saf değiştirmek v.b. maanalara gelen hurûç sözünden türetilmiştir. Terim olarak sünnî kaynaklar ve çağdaş araştırmacılar tarafından: 'Dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan ilk fırka' olarak belirtilmektedir. (*HÂRİCÎLER - TDV İslâm Ansiklopedisi.*) İslam düşünce tarihini araştırmada önemli batılı araştırmalarından W. Montgomery Watt hâricî kelimesini şu şekilde açıklamaktadır:

'Hâricîler Hz. Ali'nin ordusundan 'ayrılan' veya 'uzaklaşan' kimselerdir.

1. Onlar kafirler arasından ayrılarak Allaha ve Resûlüne hicret edenlerdir.² Bu da kafirlerle her türlü sosyal bağı koparmaktır.
2. Onlar ayaklanma anlamında Hz. Ali'ye karşı çıkanlardır. (Harace alâ).
3. Onlar kılını kıpırdatmayanlara karşı, dışarı çıkarak cihada aktif biçimde katılana kimselerdir. Her iki zümre ile dışarı çıkma (hurûç) ve kılını kıpırdatmama (ku'ûd)

² En-Nisâ 4/100

kuranda birbirine zıttır.³

Bütün bu yorumlar, kimi araştırmacılar ya da bir mezhep mensupları tarafından ele alınmıştır. Ancak, bu yorumları ne zaman ve hangi dönemde kullanıldığını bilmek önem arz etmektedir.(Watt, 2020 s. 48)

Hâricî fırkasının mensupları kendilerini çoğu kez ‘şurât’ ismiyle adlandırmaktadırlar. Bu kelime, Arapçadaki ‘şari’ kelimsenin çoğulu olup, sözlükte, *satan/satıcı* manalarını vermektedir. Bu fırkaya muhalif olanlar ise başka isimlendirmeler de yapmıştır. İslam tarihinde gerçekleşen Sıffin savaşında birilerinin hakem tayin edilmesinde ‘*Hüküm ancak Allah’ındır*’ şeklinde verdiği tepkisinden dolayı *Muhakkime* veya *Muhakkime el-Ûlâ* olarak isim verilmiştir. (El-Es’ari, 2019 s.100) Hz. Ali’den ayrıldıktan sonra Harûra bölgesinde konakladıkları için *Harûriyye* olarak, burda Abdullah b. Vehb er-Rasibî’yi lider olarak ilan ettikleri için *Vehbiyye* yada *Râsibiyye* gibi isimler kazanmışlardır. (Kutlu|2008 s. 71)

Sosyal ve Kültürel Sebepler

Hârici mensupları daha önceleri çölde bedevî bir hayat sürdürüyorlardı. İslam’ın gelmesiyle berâber çöl hayatından yerleşik hayâta geçmeye başladılar. Bu değişim ciddi şekilde önem arz etmektedir. İnsanlar yerleşik hayata geçmekle, hayat tarzlarını değiştirmiş olmuyorlardı. Eskiden çöl hayatında sınırsız güç’e sahip olmanın, özgür davranışların yerini islam değerleri kuşamıştı. Müslüman olmakla birlikte yüzeysel bir dindarlık ortaya çıktı. Müslümanların namaz kılmakla alın ve dizleri nasır bağlandığı ve Kuran’ı anlamak ile çaba göstermeksizin, yüzeysel olarak okuma bağlılığı söz konusuydu. (Kutlu/2008 s. 79-81) Hâricîler genel olarak arap toplumunun yoksul, maddi durumu iyi olmayan, ilimle uğraşmayan kimselerden meydana geliyordu. Bu topluluk, sosyal ve ekonomik açıdan en mahrum, en alt düzeydeki sınıflardan oluşmaktaydı.(Yıldız, 2010 s. 56)

Hâricîler’in Kabilesel Kökleri, bildiğimiz üzere genellikle Temîm, Bekr, Hanîfe ve Şeyban kabîlelerinden geliyordu. Bunlar içerisinde özellikle Temîm kabilesinin ayrı bir yeri vardır. Temîm kabîlesi, milâdî VI. Asırdan itibaren Necd’i, Bahreyn ve Yemâneni içine alan geniş bir coğrafya içerisinde yaşıyorlardı. Temîm kabilesinin ilk müslüman oluşu hicret’in 9. yüzyılını bulmaktadır. Rivâyetlere göre, Utarid b. Hâcib, Akrâ b. Hâbis gibi kabîle mensupları

³ krş. Et-Tevbe 9/83-84

Peygamber efendimizin yanına 70 veya 80 kişilik heyetle geliyorlar. Dostluk antlaşması yaparak müslüman oluyorlar. Bu esnada Temîmliler sert ve kaba tavırlarıyla Peygamber efendimizin kapısını çalarak, dışarı çıkmasını söyledikleri nakledilir.(Yıldız, 1999 s. 47)

Hâricî fırkaya mensup kişilerin kabîlelerine baktığımız zaman Mekke ve Medine şehirlerde yaşamayan, dağda veya köyde yaşayan bedevî topluluklar oluşturmaktaydı. Bu itibarla Hâricî fırkası dah çok çölde yaşayan, medeni hayata yeni giriş yapan, bedevî Arap karakterlerini taşımaktaydı. İslam'ın genişlemesiyle beraber fetihler başlamadan önce fırka mensupları çölde hayat sürdürüyorlardı. Basra ve Kûfe bölgekeri ele geçince bunlar oraya yerleştiler. Burada hayat çölden daha kolay şartta olduğu için yüksek bir seviyede örgütlenmişlerdi. Fetih hareketlerinde önemli katkılarda bulundular ve ailelerine yetecek kadar devletten maaş alıyorlardı. Ancak, bütün bu değişikliklere rağmen Hâricîler'in karakterleri değişmemiş, fikir dünyaları aynı şekilde devam etmekteydi. Yani eski göçebe hayatında yaşamaya devam etmekteydiler. Şüphesiz bu değişim de toplumun geçmişteki gelenek ve alışkanlıklarını bırakamadıkları sosyolojik bir gerçeklik olarak nitelememiz gerekir.(Yıldız, 1999 s. 51)

Siyâsî Sebepler

Hemen hemen bütün tarihçiler, Hâricîler'in doğuşunu Sıffin Savaşı, Hakem Olayı'nın kabulü ve bunların sonucunda Hz. Ali'nin ordusunun karşı karşıya gelerek bölünmesi meselesine bağlamışlardır. Ne kadarda bu fırkanın doğuşunda etki eden bu saydığımız olaylar önem arz ediyor ise de, bunlarda önceki Hz. Osman'ın hilâfetinin son yıllarında gerçekleşen sosyal ve siyasî karışıklıklar ve fırka mensuplarının fikrî dünyasının arka planı boş olduğu göz önünde bulundurursak daha öncelerde ortaya çıkmaya başladığını görmemiz mümkün. Hz. Osman'ın öldürülmesi, İslam tarihinde çok önemli sonuçları olan yeni bir dönem başlangıcı olarak kabul görülür. (Akarsu, 2015 s. 98-104)

Ekonomik Sebepler

Tahkîm olayı ile birlikte Müslümanlar arasında siyasî ve itikadî açıdan ilk bölünme yaşandı. Bu olay sonrasında İslâm devleti resmen üç ayrı idareye bölündü. Birbirine düşman olan bu üç grup kendilerine biat edilmesi ile birlikte bölgesel bağımsızlıklarını da ilan ettiler. Bu gruplardan birisi de şüphesiz Tahkîm sonrası Hz. Ali'nin ordusundan ayrılarak Harûra'ya çekilen ve Tahkîm'i kabul ettikleri için Hz. Ali ve Muaviye taraftarlarını tekfir ederek, bu gruplara karşı açıkça cihad ilan eden Hâricîlerdi. Elbetteki bu grubun çekilmesini hazırlayan

bir çok etken mevcuttur. Bunun arka planında ise fırka mensuplarına ait araziler, servetler ve bazı mülklerinden söz etmek bu fırkayı tanımamızda farklı yol çizebilir.(Büyükkara, 2016 s. 105)

İslam tarihinin ilk halîfesi olan Hz. Ebu Bekr'in hilâfet dönemine baktığımız zaman bir çok olaylarla karşı karşıya kalabiliriz. Bunlardan biri 'İrtidât' diye bilinen arap kabileleri arasında gerçekleşen tartışmalar gün yüzüne çıkmaktadır. Bu olayların arka planında ise şüphesizki sosyal, siyasî ve elbetteki iktisadî arka plan yatmaktadır. Hz. Peyamberin hayatının son günlerinde çeşitli vesilerle İslâm'ı ve onun kurmuş olduğu Medine merkezli devletin siyasî otoritesini kabul eden Kuzeyli ve Güneyli Araplara mensup bedevî Arap kabileleri vergilerini de (zekâtlarını) Medine'ye göndermeyi ihmal ettikleri bilinir. İşte bu bedevî olarak bilinen kabileler arasında Hz. Ali ve askerlerinden çekilenler bu kabîle mensupları olduğu bilinmektedir. (Akbulut,2014. s. 136.)

Fırka Mensuplarında Görülen Özellikler

Hâricîler, iddia ettikleri düşüncelerinde Ku'an'ın sadece bir kaç âyetini delil olarak getiriyorlar, Kur'an'a bir bütüncül nazarla bakmıyorlardı. İçlerinde Kur'an'ı bilen, özellikle kıraatına vakıf olanlar vardı, ancak geneli bedevî eğitimsiz ve Kur'an'a engince muttali olamayan genç bir toplumdur. Öte yandan, sünneti çok iyi bilmedikleri de açıktır. Kendileri gibi düşünmeyen insanları tekfir etmeleri, özellikle lider kimselerinin ilim ehli ve fakihlerinden olmadıkları bilinen bir gerçektir.

Hâricîliğin fikrî temellerinin genel karakteristik niteliklerine sıkıca bağlı olduğunu görmemiz mümkündür. Bu fikirleri ana başlıklar altında belirtmek mezhep hakkında yorum yapmayı daha sağlıklı hale getireceği kanâtindeyiz.

- Bedevî ve kabilevî bir hayat tarzına sahiptirler. Çöl hayatının çetin ve zor şartları karakterlerine yansımıştır. Bu nedenle yaklaşımlarında ciddi bir sertlik ve barbarlık göze çarpmaktadır.
- Dinî incelikten yoksun bir tarzları vardır. Ayetleri zâhiri ve literal bir anlama tabi tutup anlamı istedikleri tarza sıkıştırmaktadırlar.
- Fikrî derinlik olmadığı için içlerinden âlimler veya fakihler yetişmemiştir.
- Kriz/buhran dönemlerinde ortaya çıktıkları için "tepkisellik" mezhebin geneline hâkimdir.

- Aşırı ibadet ettiklerinden dizlerinde ve alınlarında da yaralar çıktığı için “kara alınlılar” olarak tanımlanmışlardır.

- İslam’ın ilk devirlerinde siyaseten Müslüman olmuş olmaları ve ayrıca da İslam’ın kültürel ikliminden pek beslenemedikleri için dinin estetiği hayatlarına hiç yansımamıştır. (El-Es’ari, 2019 s.103-104)

Özellikle büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili hükmün kâfir olarak verilmesi onların nezdinde bu kişilerin katlini vacip kılıyordu. Kur’ân’da ibadet etmeyenler ile ilgili herhangi bir kısas durumu söz konusu değilken Hâricîlerin bu yola meyletmeleri ancak yaptıkları akla ziyan eylemleri meşrulaştırma çabalarıdır. İzutsu’ya göre “Hâricîler’in zihinlerindeki büyük günah eylemi küfür ile eşitti”. (İzutsu çev. Ayaz./2010. s.28.)

Özbekistan İslam Hareketi ve Ortaya Çıkış Nedenleri

Orta Asya’da dış güçler tarafından kurulan ilk aşırı siyasi örgütler (Özbekistan’da “Adolat”, “İslom laşkarları”, Tacikistan’da “İslam Rönesans Partisi”), 1990’ların başında ortaya çıkmaya başlamıştı.(Efeğil & Akçalı, 2003) Bu örgütler, ilk önce Özbekistan sonra Tacikistan’ı etkileyen yeniden İslamlaşma sürecine katkıda bulunmuştur. Başlangıçta İslam Leşkerleri isimli grup altında bir araya gelen örgüt mensupları daha sonra hareketin liderleri olacak Yoldaşev’in Adalet ve Namangani’nin Tövbe grupları altında toplanmışlardır. Bu gruplar zamanla özellikle Namangan bölgesinde İslam Devleti kurma amacı doğrultusunda propaganda ve örgütlenme faaliyetlerine hız vermişlerdir. Bu kapsamda Özbekistan’ın çeşitli bölgelerinde cami ve medrese gibi ibadethaneler kurmuşlardır. Başlangıçta şiddet eylemlerinden ziyade meşru örgütlenme şeklinde halkın güvenini kazanmaya çalışan örgüt mensupları 1990 ile 1992 yılları arasında özellikle işsiz genç nüfustan önemli bir destek görmüşlerdir. (Islam and Politics in Central Asia | American Journal of Islam and Society, 2014 s.12)

Hareketin (Özbekçe: O’zbekiston Islomiy harakati) siyasi lideri Tahir Yoldaşev (1967-2009), askeri biriminin başkanı ise Cumabay Hocayev (Namangani) (1968-2001) olmuştur.(E.N, 2014 s. 45.) Bu hareket öncelikle militan Pan-İslamcı anlayışı savunan silahlı ve köktendini bir örgüt olarak tanınmaktadır. Özbekistan İslami Hareketi (ÖİH), 1998’de kurulmasından bu yana Orta Asya bölgesinde aktif bir terör örgütü olarak çeşitli eylemlerde bulunmuştur. Özbekistan’da 1992-1993 yıllarında cumhurbaşkanı İslam Karimov tarafından yasaklanan bir sürü İslamcı örgütün eski üyeleri bu harekete destek gösterdi. Hareketin asıl amacı, başta Fergana Vadisi

olmak üzere, Uygurların yaşadığı Doğu Türkistan, tüm Orta Asya bölgesi, özellikle Kazakistan, Kırgızistan, Tacikistan, Özbekistan topraklarında İslam devletinin kurulmasıydı. Bir başka amacı ise o zamandaki Özbekistan Cumhurbaşkanı İslam Karimov'un hükümetini yıkmaktı. (Botokaraev, 2019 s. 167.)

Muhafazakâr Zihniyeti

Radikal selefî zihniyete genel itibarıyla bakacak olursak en önemli ayırt edici özelliklerinden biri, sık sık kategorik genellemeler yapmasıdır. 'Batı dünyası İslam düşmanıdır', 'İslam terör dinidir', 'Dört hak mezhep haricinde kalanların tümü sapık mezheplerdir' gibi söylemler muhafazakâr zihniyetin birer ürünüdür. (Koca, 2016 s. 48) Bu grupların özellikle hâricî zihniyette de olduğu gibi müslüman olmayan kimseleri kâfir, zındık, islam düşmanı gibi özelliklerle dışlamasıdır. (Acar, 2005) Belli başlı maksadına erişme için her türlü yola varmak, gerekirse zor ve şiddet kullanmayı meşru görmesi önemli özelliklerindedir. Radikal örgüt olarak Özbekistan İslam Hareketinin mensupları da şayet dünya kendi kalıplarına gönüllü olarak girmiyorsa bu kez onu zorla kalıba sokmakta bir sakınca görmedikleri apaçıktır. Özellikle Andican ve Batken olayları sırasında yerel halkı zorla namaz kıldırılmaya, şiddet uygulayarak islam bunu gerektiriyor diye kendi fikir dünyasını uygulattırıldığını görmemiz mümkün. (Azattyk, 2019a)

Tahir Yoldaşev'in Hayatı

Özbekistan İslami Hareketinin lideri ve kurucusu, Veziristan Savaşı'na ⁴ katılan, bir uluslararası terör örgütü ile yakın işbirliği içinde olan bir kişi olarak, el-Kaide'ye uygulanan yaptırımların uygulanmasına ilişkin Birleşmiş Milletlerin Güvenlik Konseyi listesinde yer almaktadır. O zamanların "1. Orta Asya teröristi" ismini aldı. Tahir Yoldaşev, Namangan'da 2 Ekim 1967 tarihinde fakir bir ailede doğdu. Sovyet ordusunun sınırlı kontenjanına dahil edilerek askerliğini Afganistan'da yapmıştı. Askerliğin tamamladıktan sonra, gayri resmî İslamî örgütlerin liderlerinden biri haline gelmeye neden olan aşırı İslam'ın fikirlerinden etkilendiği Namangan'a dönerek kendisini emir ilan etti.

1991 yılında Özbekistan yeni bağımsızlığını ilan ettiğinde Tahir Yoldaşev "Adolat uyuşması"

⁴ Veziristan, Peştuca "Vezirler Ülkesi" manasına gelen Pakistan'ın kuzeybatısındaki ve Afganistan'ın sınırında dağlık ve kendi kuralları olan bir bölgedir. 2004-2009 yıllarda Veziristan'ın İslamcı klanları ve merkezi Pakistan hükümeti arasındaki silahlı çatışma oluyor.

(“Adalet topluluğu”) İslamcı örgütünü kurarak önderi olmuş, “İslom laşkarları” örgütün kurulmasında önemli katkıda bulunmuş ve aynı zamanda “Tovba” militan grubunun kurucularından olmuştur. (Efegil & Akçalı, 2003 s. 130) Sovyetler Birliği’nin çöküşünü takip eden anarşi döneminde Namangan’da paralel iktidar yapılarını kurdu. İnsanları şahsen yargılamış ve Namangan bölgesinin Üyçi İlçesindeki mahkûmlerin arasında ‘koğuş kıdemlisi’ olmuştur. 1993 yılında Özbekistan Cumhurbaşkanı İ. Kerimov’un baskılarından Afganistan’a kaçarak 1996 yılında Juma Namangani ile birlikte Özbekistan İslam Hareketini kurmuştur. Tahir Yuldaşev’in Madamin, Muhammed ve Zohidjon isimli üç kardeşi 1997 yılında Özbekistan’ın özel servisleri tarafından tutuklanmıştı.

17 Kasım 2000 yılında Özbekistan Yüksek Mahkemesinin kararı ile Tahir Yuldaş, Taşkent’te 16 Şubat 1999’da terör eylemleri düzenlediği suçlamasıyla idam cezasına mahkûm edildi. Resmi Özbekistan, Şubat 1999’da Özbekistan’daki darbe girişiminin ana organizatörlerinden biri olarak T. Yuldaşev’i görmektedir. 1999 yılın sonu ve 2000 yılının başında T. Yuldaşev, İslam Kerimov’a muhalif olan tüm güçleri bir araya getirmek amacıyla aktif bir faaliyet başlatmıştır. (Botokaraev, 2019 s. 170) Afganistan topraklarında saklanarak militanların önderi olup Taliban hareketine katılmıştır, NATO’nun terörle mücadele operasyonu sırasında Pakistan’a geri çekilmişti. Ekim 2007’de Afganistan polislerinin temsilcileri tarafından, T. Yuldaşev’in öldürüldüğü hakkında bilgi yayılmaya başladı, ancak Özbekistan İslam Hareketi temsilcileri bu bilgiyi reddetmişlerdir. Özbekistan’ın İslamcı hareketlerinin doğrudan yönlendirme imkanını kaybeden T. Yuldaşev, Orta Asya ülkelerindeki aşırı düşünceli Müslüman arasındaki destekçileri tarafından yayımlanan kendi derslerini videolara çekerek Özbekistan İslam Hareketi’nin fikirlerinin yayılmasında teşvik etmeye devam etmiştir. (E.N, 2014 s. 64.)

Cumabay Namangani’nin Hayatı

Cumabay Ahmatconoviç Hocaev 12 Haziran 1969’da Namangan vilayetindeki Hoca-Kışlak köyünde doğdu. 1987 yılında askerlik hizmetine çağırılarak Aafganistana giti. 1989’un sonlarında Orta Asya bölgesinin en yetkili ilahiyatçılarından biri olan Abdivali Mirzaev’in öğrencisi oldu. Cuma Namangani Özbekistanda şeriat devleti kurmayı hedefleyen ‘Tövbe’ partisinin aktif olmasında önemli rol aldı. 1992 yılında ülkenin yapmış olduğu faaliyetlerden ötürü 30 takipçisiyle beraber Tacikistana kaçtı. Tacikistan’dan Muhammadşarif Muhammadzoda desteği ile Afganistana geçerek, kuzeydoğudaki Varsaj şehrinde yer alan

Cemati İslam örgütünden profesyonel eğitim aldı. 17 Kasım 2000'de Özbekistan Yüksek Mahkemesi onu 1999'da Taşkent'te terör eylemleri düzenlemek suçundan ölüm cezasına mahkum etti.(Ленинка, 2009, s. 2-7)

Siyâsî Faktörler

Hareketin kurucularının Özbek olmasına ve temel hedefinin İslam Karimov'u devirmek olarak belirlenmesine karşın, kısa sürede tüm Orta Asya'da giderek daha etkin bir duruma gelmiştir. Örgütün en etkili olduğu bölge Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan topraklarına yayılmış bulunan Fergana Vadisi, Orta Asya'da işsizliğin en fazla bulunduğu yerdir. Örgütün militanlarının çoğu Özbeklerden oluşsa da Tacikistan, Kırgızistan, Çeçenistan, Dağıstan ve Çin Halk cumhuriyeti'nin Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nden de bu harekete katılanlar çok olmuştur. Bu üyelerin çoğunun işsiz genç erkekler olduğu belirtilmiştir.(Azattyk, 2019) Orta Asya'daki güvenlik tehdidinin kaynağı İslamlaşmanın Vehhâbî örneğinde büyümesidir. Alman araştırmacısı U. Halbach'ın "Orta Asya ve Kafkasya'daki Vehhabiler" makalesinde, Tacikistan'daki Fergana Vadisi'nde, Özbekistan'da ve Güney Kırgızistan'da İslamcı radikal grupların etkisinin güçlendiğini söylemektedir.(Beyza Ercan, 2004, s. 60) Bu aynı zamanda radikal sloganlarıyla resmi makamlara karşı çıkan Vehhabi örneğindeki muhalefet İslam olarak da adlandırılabilir.

Ö.İ.H.nin Faaliyetleri ve Günümüzdeki Durumu

ÖİH'nin yapmış olduğu ilk ve önemli eylemlerinden biri Kırgızistan'ın Güney Bölgesinde yer alan Batken Vilayetinde gerçekleşmiş olaydır. Hareket ve Kırgız Cumhuriyeti askerleri arasında gerçekleşen bu eylem 1999 ve 2000 yıllarında olmuş olup, 'Batken Hikayesi (Olayı)', 'Batken Savaşı' ve 'Batken İsyanı' olarak tarihte kaldı. Özbekistan İslam Hareketi mensupları Kırgızistan'ın 'Telbe' (Batken) ve 'Bokbaşı' (Oş) dağlarından ülke sınırını bozarak girmişlerdir. Batken Vilayeti'nin dağlı tarafında yer alan 'Zardalı' köyüne yerleşti ve köydeki cami ve okulu karargâh seçerek 45 gün boyunca hareketin siyah bayrağı asılmıştı. Adamlar vahşice öldürüldü ve rehin alındı. Sınırı zorla giren hareket savaşçılarının sayısı 200, 1000 kişi civarında olmuştur. Kırgızistan'dan 1500-2000 asker özel olarak görevlendirilmiştir.(Azattyk, 2019)

Gerçekleşen bu olayı incelemek için Başbakan tarafından Batken İlçe Başkanı Mamataliev Abdurrahman, Savunma Başkan yardımcısı Matenov Kurmankul, Savunma Bakanının Batken

İlçe başkanı Bököev Dayırbek görevlendirildiler. Vaka yerine varınca örgüt adamları tarafından rehin alındılar. Özbekistan İslam Hareketi Kırgız Cumhuriyetinden elli bin dolar rehin alınanlar için para talebinde bulundu. Olay yerinde hareketin baş liderlerinden Cumabay Namangani'nin sağ kolu Abduvali Yuldaşev⁵'in bulunduğunu Zardalı köy muhtarı tarafından dile getirilir.(Azattyk, 2019) Altın Cılga (Altın Vaadi) bölgesinde Japon altın araştırmacıları bulunuyordu. Bölgeye giriş yapan 8 terörist tarafından General A. Şamkeev, 4 Japon araştırmacı ve tercümanlık yapan Ö. Canakeev' ler rehin alındı.(Efegil & Akçalı, 2003 s.130) Durumdan haberdar olan Orta Asya ülkeleri (Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan) Başkent Bişkekte 'Uluslararası Terörle Mücadele' Acil Durum Zirvesi gerçekleştirmiştir. Kırgızistan'ın o dönemki Cumhurbaşkanı Askar Akaev rehin alınanları azad etmesi için Taliban ve ÖİH mensuplarıyla görüşmeler sağlamıştır. Cumhurbaşkanı emriyle Tursunbay Bakir Uulu (1995-2000 Millet Vekili) resmi Cumhurbaşkanı'nın elçisi tain edilerek, Afganistan başkenti Kabul'da Taliban'ın bakanlarıyla görüşme sağlamıştır.(Maral Radiosu, 2021) ÖİH'nin Lideri Tahir Yuldaşev ve Kırgızistan Cumhurbaşkanı elçisi Tursunbay Bakir Uulu görüşme sırasında hareket lideri: 'Kırgızistan ile savaşma niyetimiz yoktu, fakat siz bize engel oluyorsunuz, bize Özbekistana girmek için yol sağlayın' şeklinde ifade bulunmuştur. Diplomatik görüşmeler sonucunda rehinde kalan japon araştırmacıları ve kırgız askerleri serbest bırakılmıştır. (Azattyk, 2019)

16-17 Şubat 1999'da, Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te İçişleri Bakanlığı yakınında olmak üzere çeşitli yerlerde bombalar patlatmıştır. Bombalar 16 kişiyi öldürmüş ve 100'den fazla kişiyi de yaralamıştır. Hükümet, bu olay için ÖİH'ni suçlamıştır. Ancak onların yaptığına dair rapor yada güvenilir kaynak yoktur.(Zurab, 2005 s. 140.) Düzenlenen bu saldırıda Türkiye'de Refah partisinin de desteklediği bazı kaynaklarda görülür. İslam Karimov tarafından bertaraf edilen bu saldırıyı gerçekleştiren iki sanığından biri Türkiye'de 2 Temmuz 1997 tarihinde Refah partisinin Genel Başkanı Nezzmettin Erbakan'ın Tahir Yuldaşev'e 100 bin dolar para yardımında bulunduğunu söylemektedir.(Efegil & Akçalı, 2003 s. 148)

Günümüzdeki durumundan söz edecek olursak önceden de belirtildiği gibi ÖİH militanları, Tacikistan iç savaşı sırasında bu ülkedeki İslamcı grupların yanında savaşmış ve bu gruplardan maddi ve manevi büyük destek görmüştür. Ancak, 1997 yılında imzalanmış olan barış

⁵ ÖİH'nin baş askerlerinden birisidir. Batken bölge sınırını aşan ilk askerlerin lideri olarak görülür.

anlaşması ile sona ermiş olmasının hemen ardından hareketin lider kadrosu Afganistan'a çekilmek zorunda kalmıştır.

ÖİH, artık eski gibi değildir. Hareketin içinde, 1980-2001 yılları arasında meydana gelen değişimler, 2001'den günümüze kadar yaşananlara kıyasla pek önemsizdir. Özbekistan İslam Hareketi'nin Taliban hareketi, el-Kaide ile olan iş birliği ve ondan ayrılmış Cihad İslami Birliği'nin uluslararası cihadî faaliyetler yaptığı malumdur. Hareketin lideri Tahir Yuldaşev 2009 yılında savaş esnasında yaralanır budan dolayı hayatını kaybeder. Böylece, Ekim 2014 tarihinde Özbekistan İslam Hareketinin önderi olarak Usmon Gazi seçilir. Usmon, Suriye ve Irak topraklarında “İslam Devleti” olarak ilan edilen militanlarına katılacağını ilan etti.(Azattyk, 2019)

Özbekistan İslam Hareketi 2014 yılının neredeyse tamamı boyunca Türkmenistan sınırındaki Afganistan'ın kuzeybatısındaki Faryab ilindeki askerlere karşı saldırılar düzenlemişlerdir; hareket adından “cihad alevi”ni Rusya'ya taşımak için bölge sakinlerine video mesajı da yayınlamışlardır.(Köstem, 2016 s.181-204)

Özbekistan hükümetin tahminlerine göre, ÖİH'nin faaliyetleri artık eskisi gibi tehlikeli değildir. ABD'nin Afganistan'daki terörle mücadele kampanyası sırasında ülkenin kuzeyinde önceden kurulmuş olan hareket merkezlerinin çoğu ortadan kaldırılmıştı. Ayrıca ÖİH, önceki mali fırsatlarını kaybetmiştir, 2002-2003 yıllarında hareket, bir bütün olarak, Özbekistan ve Orta Asya'ya tehdit edebilecek böyle bir faaliyet gösteremedi.

Özbekistan İslami Hareketi'nin bu eylemleri süresince Özbekistan devleti özellikle ABD'den ve Rusya'dan örgüte karşı kararlı bir tavır sergilemelerini talep etmiştir. Bu çabalar sonucunda, ABD, 2000 yılında örgütü terör örgütleri listesine almıştır. Kararın ardından konuşan dönemin ABD Başkanı Bush da Özbekistan İslami Hareketi'nin El-Kaide ve lideri Usame Bin Ladin ile bağlantılı olduğunu dile getirmiştir. (Köstem, 2016 s.68)

Hâricilik ve Özbekistan İslam Hareketinin Mukâyesesi

Hâricî zihniyeti tarihe mal olmuş, miadını doldurmuş ve kaybolup gitmiş bir zihniyet değildir. Sahip olduğu katı ve kabilevî kurumsal yapının tekrarlanabilir olduğu, çağımızda Müslümanların geçmiştekine benzer bir şiddet sarmalı içerisinde bulunduğu gerçeğinden anlaşılabilir. Bu fikrin dayandığı temel argümanlar arasında yer alan iman, cihad ve emr-i bi'l ma'ruf gibi konuların tartışılması halen güncelliğini etkin bir şekilde tutmaktadır. Bu olgunun

ele alınmasındaki maksat, Hâricî zihniyet içerisindeki anlamını izah etmenin yanında tarih içerisinde ve günümüzde halen tekrarlanabilen yapısı dikkat çekmektir. Günümüzde Hâricîlik söylemi anakronik gibi görünse de mezkûr konularla ilgili yaklaşımlardaki paralellikler, bu çalışmayı yapma konusunda bize âdeta motive olmuştur. Özellikle Özbekistan İslam Hareketi'nin öne çıkan iman-amel ilişkisiyle ilgili tutumları Hâricîlik söyleminde merkezi bir noktada bulunması açısından önem arz etmektedir. Mezhebin bu ilkeler çerçevesinde geliştirdiği tutumun modern versiyonları, İslam coğrafyasının birçok yerinde müşahade edilmektedir. Bazen samimiyet karinesiyle ortaya çıkan aşırı yorumlar, belli bir süre sonra şiddete evrilebilmektedir. Bunun yanında bu şiddet sarmalını tetikleyen saikler arasında, İslam dünyasının ekonomik, siyasal ve sosyo-kültürel anlamda yaşadığı derin krizlerin de etkisi epeyce büyüktür. Bu kaostan çıkmanın topyekûn şiddet olduğu fikri, belli bir süre sonra aklî melekelerin kullanılmasının ve mutedil tavırların toplum nezdinde kabul görmemesine neden olmaktadır. Toplum, şiddetin yine tepki olarak karşı bir şiddet sarmalı oluşturduğunu fark edemez bir taassuba sürüklenmektedir. Bu durum ise hem İslam hem de İslam dünyası adına önemli ve güncel bir sorundur.

Cehâlet ve Bilgisizlik

Hâricîler, iddia ettikleri düşüncelerinde Kur'an'ın sadece bir kaç ayetini delil olarak getiriyorlar, Kur'an'a bir bütüncül nazarla bakmıyorlardı. İçlerinde Kur'an'ı bilen özellikle kıraatına vakıf olanlar bulunmaktaydı. Ancak, çoğu bedevî, eğitim görmeyen ve Kur'an'a engince yaklaşmayan genç bir kitleden oluşmaktaydı. Bu sebeple belli başlı ayetler'in yorumu üzerinde duruyor, Kur'an'ı tepeden bir bakış açısıyla, bütünü küşatıcı bir anlayışla ele almıyorlardı. Hz. Ali, bunlarla münazara yaparken âyetleri delil getirmenin fayda etmeyeceğini anlamış ve onlarla konuşma esnasına Peygamberimiz'in güzel yaklaşım tarzıyla yaklaşıyordu.(Ünsal, 2015, s. 38)

Aynı şekilde Özbekistan İslam Hareketinin mensupları da hâricî mensuplarında olduğu zihniyeti taşıyorlardı. Özellikle yukarıda bahsettiğimiz Batken olayı sırasında teröristler ile çatışma esnasında askerler tarafından rehin alınan Başkir milletinden bir genç'in zihin dünyası da aşırı şiddet'e meyilliydi.(Azattyk, 2019)

Merkezi Yönetime Karşı Direniş Psikolojisi

Hâriciliğin ortaya çıkmasındaki önemli bir diğer neden, merkezî yönetime karşı süregelen

geleneksel direniş psikolojisidir. Hâricîlerin bir fırkası olan İbâdîler de, mezhepsel fikirlerini Hz. Osman döneminde meydana gelen bazı olaylara dayandırmaktadırlar. Örneğin Hâricîlerin kendi kaynaklarına bakacak olursak Hz. Osman'a yönelik eleştirel yaklaşımlar sergilemektedirler. Sâlim b. Zekvân'ın Es-siresinde: “Sonra Osman b . Affân, Müslümanların istişaresi ve riza sıyla halife oldu. Allah izin verdiği sürece O'nun kitabı ve Nebi'sinin sünnetiyle amel etti. Sonra nihayet vakit geldi ve Osman dünyaya meyletti sünneti değiştirerek bid'atler ortaya çıkardı. Devlet malını akrabaları arasında sürekli dolaşan bir şey hâline getirdi. Mervân'a İfrîkıyye arazisinin gelirinin beşte birini verdi. Hâris b. Hakem'e Bahreyn'in gelirini, Velîd b . Ukbe'ye Kelb kabilesinin gelirini verdi. Mekke ve çevresinin valisi olan Hâris b . Nevfel'den (amcası) Hakem'e üç yüz bin dirhem vermesini emretti. İşte bu hadisede Allah'ın hükmünü çiğneyerek O'nun indirdiğinin dışında başka bir şeyle hükmetmiş oldu.(Zekvan, 2016, s. 63) Eserde yer alan bu bilgilerden yola çıkacak olursak Hz. Osman ve ondan sonraki dönemlerdeki siyâsî otoriteye karşı ayaklanmaları görmemiz mümkündür.

Özbekistan İslam Hareketi 1990'larda Tacikistan'da yaşanan iç savaşlar gibi, Özbekistan'da da savaş çıkardı. Özbekistan'da Sovyet sonrası dönemde, İslami örgütler arasında Tahir Yuldaşev'in önderliğinde “Adolat” (Adalet) İslamcı militan grubu ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu örgüt, 1991 yılında Namangan'da Tacikistan İslami Rönesans Partisi'ne alternatif olarak kurulmuştur. Kurulduğu ilk günden itibaren, ülkenin kolluk kuvvetleri tarafından sıkı kovuşturulmaya uğramıştır. Üyelerinin çoğu tutuklandı, diğerleri ise Tacikistan, Afganistan ve İran'a kaçmıştı. 1992 yılının sonu itibariyle, iktidarın baskısına dayanamayarak “Adolat” grubu parçalanmıştı. Cuma Nemengani'yin önderliğindeki Özbekistan İslam Hareketi “Adolat”ın yerini aldı. Özbekistan İslam Hareketi, Özbekistan Cumhurbaşkanı İslam Kerimov tarafından yasaklanan İslamcı partilerin üyelerini bir araya getirerek, muhacir bir grup olarak 1996 yılında Tacikistan'da ortaya çıkmıştı. İlk amacı Kerimov'u devirmek ve Fergana Vadisi'nde İslam devletini kurmak asıl hedeflerindendi.(Vladimirovna, 2017 s. 88)

Sonuç

Hâricîlik, İslam tarihinde zuhur eden ve merkezî otoriteye başkaldıran ilk muhalif fırkadır. Çıkış sebebi siyasî sebeplerle olmuştur ancak zamanla itikadî konularda bid'atlara daldıkları için ana gövdeden ayrılmıştır. İlk isyan eden grup olması, bazı konularda sahabenin genel düşüncesine muhalif yorumlar getirmesi, sonrada bunları ölümüne savunmaları, ileride islam tarihi boyunca ortaya çıkacak mezhep hareketlerinin ortaya çıkmasına yol çizmiştir.

Ancak, günümüzde Hâricîliğin bütün hususiyetlerini taşımasa da en belirgin vasıfları olan, kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir etme, kanlarını ve mallarını helal sayma, nasların zahirine göre yorum yapma, haşin sert ve kaba üslupla emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker yapma, insanları başkalaştırıp ötekileştirme, daha çok Müslümanlarla mücadele etme gibi hususiyetleri haiz gruplar zuhur etmiştir. Bunların kimileri, daha öncekilere çok benzer bir yolla silaha sarılıp can ve kana girmeye başlamışlar, kimileri de siyaset yoluyla kendileri gibi düşünmeyen bütün Müslümanlara cephe alıp âdeta savaş ilan etmişlerdir. Bütün yönleriyle Hâricî olmasalar da, Hâricîliğin ana karakteristiğini taşımakta, bir anlamda günümüzdeki temsilcileri olmaktadır. Hâricîlik, tarih sahnesinde pek çok fraksiyona ve buna bağlı olarak da pek çok farklı anlayışa sahip bir fırkanın adıdır. Günümüzde Hâricîliğin hususiyetlerinden bazılarını taşıyan Orta Asya ülkelerinde vakti zamanında önemli faaliyet gösteren, özellikle Özbekistan'ın ilk cumhurbaşkanı İslam Karimov'un iktidarına karşı gelen Özbekistan İslam Hareketi bu özellikleri taşımaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi silahla saldırı düzenlemiş, zorla rehin almış ve hatta insan öldürme gibi faaliyetler göztermiştir. Bu da islam tarihinde zuhur eden hâricî olarak bilinen sert tavırlı fırka'yı günümüz islam dünyası bazı terör guruplarda görmemiz mümkün.

Kaynakça

- Akarsu, M. (2015). *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman Katline Sessiz Kalınan Halife*. Ankara Okulu Yayınları.
- Azattyk. (2019a). *Баткен коогалаңынын актай барактары (1-бөлүм)*. <https://www.youtube.com/watch?v=Q3N4mE2dL0k>
- Azattyk. (2019b). *Баткен коогалаңынын актай барактары (2-бөлүм)*. <https://www.youtube.com/watch?v=Aec3mNAmfcc>
- Azattyk. (2019c). *Баткен коогалаңынын актай барактары (4-бөлүм)*. <https://www.youtube.com/watch?v=mGw5MjwSm4k>
- Bodur, H. E. (2004). Orta Asya'da Militan İslamcı Hareketler ve Vahhabilik. *Dini Araştırmalar*, 7(20).
- Büyükkara, M. A. (2016). *İhvan'dan Cüheyman'a: Suudi Arabistan ve Vehhabilik*.

Rağbet Yayınları.

- Efeğil, E., & Akçalı, P. (Ed.). (2003). *Orta Asya'nın Sosyo-Kültürel Sorunları: Kimlik, İslam Millet ve Etnisite*. Gündoğan Yayınları.
- El-Es'ari, E. H. (2019). *Makalatül-İslamiyyin / İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- *HÂRİCÎLER - TDV İslâm Ansiklopedisi*. (t.y.). TDV İslam Ansiklopedisi. Geliş tarihi 25 Nisan 2022, gönderen <https://islamansiklopedisi.org.tr/hariciler>
- *Islam and Politics in Central Asia | American Journal of Islam and Society*. (t.y.). Geliş tarihi 13 Haziran 2022, gönderen <https://www.ajis.org/index.php/ajiss/article/view/2237>
- *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi—Sönmez Kutlu | Nadir Kitap*. (t.y.). NadirKitap. Geliş tarihi 26 Nisan 2022, gönderen <https://www.nadirkitap.com/islam-dusunce-ekolleri-tarihi-sonmez-kutlu-kitap25792008.html>
- Koca, F. (2016). *İslam Düşüncesinde Selefilik*. Ankara Okulu Yayınları.
- Köstem, S. (2016). Orta Asya Ve Kafkaslarda Militan İslam: El Kaide Etkisi. *Ortadoğu Etütleri*, 2(1), 181-204.
- Mustafa Acar (son). (2005). *Radikal Selefi Zihniyete Bir Reddiye*.
- *Botokaraev B.(2019) Orta Asya'da Sovyet Dönemi Sonrası İslami Hareketler. Yayınlanmamış Doktora Tezi*
- *Akbulut A. (2014) Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı Çizgi Yayınları*
- Taşdemir, S. (2016). *Türkiye'De Selefi Hareket Ve Dini Radikalizm [Master's]*. <https://www.proquest.com/docview/2593580633/abstract/4A8AAB91D5B24770PQ/1>
- Ünsal, A. (2015). *Dünden Bugüne Haricilik ve Neo-Hariciler*. Işık Yayınları.
- Watt, W. M. (2020). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi* (O. Demir, Çev.). Ketebe Yayınevi.
- Yıldız, H. (1999). *Din Siyaset ve İdeoloji*. Sidre Yayınları.

- Yıldız, H. (2010). *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Araştırma Yayınları.
- Zekvan, S. B. (2016). *Es-Sire Bir Harici -İbadi Klasığı* (H. Yıldız, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- Владимировна, И. Т. (2017). Методология исторической антропологии в исследовании исламского радикализма (на примере «Исламского движения Узбекистана»). *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение*, 22, 255-266.
- Е.н, Е. (2014). Исламский радикализм в Центральной Азии: Хизб ут-Тахрир и исламское движение Узбекистана. *Среднерусский вестник общественных наук*, 3 (33), 188-193.
- Зураб, Т. (2005). Радикальный ислам в Узбекистане: Этапы становления и перспективы развития. *Центральная Азия и Кавказ*, 1 (37), 41-47.
- *Исламское движение Узбекистана: Этапы развития и современное состояние – тема научной статьи по политологическим наукам читайте бесплатно текст научно-исследовательской работы в электронной библиотеке КиберЛенинка.* (t.y.). Geliş tarihi 1 Temmuz 2022, gönderen <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskoe-dvizhenie-uzbekistana-etapy-razvitiya-i-sovremennoe-sostoyanie>
- Марал радиосу. (2021). *Турсунбай Бакир уулу Баткен окуясында Талибандар менен кантип сүйлөшүү жүргүзгөнүн айтып берди.* <https://www.youtube.com/watch?v=99Usb6M-AX4>

Political Use of Islam in the Madrasah Education Sector of Bangladesh: The Continuous Reformations from 2001-2021

Jannatul Ferdous¹

Özet

Bangladesh is the world's fourth-largest Muslim-populated country, where madrasah-based education plays the most vital role in eradicating illiteracy from this country. Moreover, from the economic perspective, the madrasah education sector provides easily accessible education facilities for children from lower economic backgrounds. Generally, madrasah education is provided through the Aliyah and Qwami sectors- the two streams of Islamic religious schools. Nevertheless, madrasah education is encountering continuous controversies, and local and international politics impact this education sector significantly. This article will focus on the political impacts on the madrasah sector from 2001 to 2021, as madrasah education is considered an integral soft weapon of Bangladeshi politics. The discussion will concentrate on the two-education commission of 2003 and 2010 by considering the place of madrasah education and administrative reformative actions for modernising madrasah education. Qualitative research methods will be followed in this article by analysing the recommendations of the two education commissions, different acts for madrasahs, newspaper reports and exploring intellectuals' opinions. This paper will briefly describe the historical evolution of the madrasah and shows how politics and madrasah education influenced each other even from the birth of Bangladesh and how this culture is continuing in present Bangladesh.

Keywords: education, madrasah, secularism, Aliyah Madrasah, education commission.

Discipline: Social Science Institute, Religious Education.

Introduction

Madrasah education is one of the most controversial issues in Bangladesh. The most substantial criticism against madrasah education is that it produces a considerable burden of unemployed

¹ Master's Student, Marmara University, Social Science Institute, Theology Faculty, Department of Religious Education

graduates, who contribute less because of a lack of professional enlightenment based on social needs. As Bangladesh has gone through political ups and downs on the issue of constitutional principles and Islamic ideology, political parties changed their regulations according to their political demands, which impacted the educational sector tremendously. Since the establishment of Calcutta Aliyah Madrasah, madrasah education has become a soft weapon to maintain political purposes. This paper will emphasise the madrasah sector of Bangladesh through an analysis of education commissions of 2003 and 2010, where the first was prepared under the Bangladesh Nationalist Party, and the latter was organised under the current authoritative Bangladesh Awami League. The main aim of this study is to explore the impacts of reformations on both madrasah sectors with the relevance of the implications of political principles on this education system by applying in-depth analysis of commissions and newspaper articles as first-hand resources and journals as well as books as second-hand resources. With the arrival of European colonial rules and the fall of the Mughal empire, the British east India company succeeded in ruling over the Indian subcontinent. East India Company took supreme control over the economic system, and soon after, they interfered with the administrative and finally the education sector of India. And from that time till today, education, specifically madrasah education, is faced with continuous change according to the political understanding of the ruling government. After the independence of Bangladesh, the governments that came to power made changes in the content of madrasah education. Although Aliya madrasah's courses consist of 40% religious and 60% rational subjects, the political concern regarding madrasah is that this education sector will lead to the Islamization of Bangladesh. After all kinds of shortcomings and controversies, Madrasahs are regarded as the pioneer of religious education to strengthen the public's beliefs in the light of spiritual teachings. Moreover, this sector is helping to uphold the literacy rate in Bangladesh. And specifically, female madrasahs are working tremendously to enlighten girls from conservative families in rural areas. The research is hoped to be an excellent opportunity for international recognition of Bangladesh's religious education system. At the same time, it is thought that this study will have an important place as one of the critical discussions about the differences in the curricula determined by the education commissions and their effects on the madrasah system. Whether it is the impact of the politicisation of Islam or *Islamism-secularism* (Chowdhury, 2020), reformations are always welcome for the betterment of education, especially for the madrasah education of Bangladesh. As an integral education sector, this stream also provides national

contribution, and reformations should happen by considering the realistic social demand of people.

The education system in Bangladesh

According to the primary data of the Population and Housing Census 2022 Bangladesh, the literacy rate is approximately 74.66%; from 2011 to 2021, the literacy rate has increased by 22.89%. (Hasan, 2022) But the plaintive matter is that the Bangladesh government authority just provides 2% of the budget on educational expenses for the huge, complex and diversified education system. (Jasim, 2022) The education sector is administrated by several ministries named as- the Ministry of Primary and Mass Education (MoPME), the Ministry of Education (MoE), the Ministry of Religious Affairs, and the Ministry of Social Welfare. Among these ministers, the MoE is divided into the Secondary and Higher Education Division and the Technical and Madrasa Education Division. Education is divided into three streams, general, vocational and madrasah education. General education is divided into Bengali and English mediums, where the Bengali medium education sector runs through government financial aid, and the private authority system monitors the whole English medium education sector. Government-aided general, madrasa, vocational, and PPP (public-private partnership) schools follow the 'National Curriculum, but the English medium sector follows two different curriculums simultaneously, the English Medium National Curriculum and English Medium International Curriculum of Edexcel and Cambridge. The madrasah education sector is divided into Aliyah and Qwami sectors. The Madrasa Education Board supervises all formalities regarding the government-funded Aliya madrasa sector. Still, the Qwami madrasas are not under the supervision of this Board. Rather they have six individual private boards for monitoring the Qwami madrasas, and among these education boards, the Befaulq Madarishil Arabia Bangladesh (BEFAQ) is the largest one. Qwami madrasas' curriculum mainly depends on the revised version of 'Ders-i Nizami', but their curriculum differs from their philosophical aspects regarding Fiqh and Aqaid. After the government recognition of 'Dawra-e-Hadith' as the equivalent to M.A. from the Islamic Studies or Arabic Department, recently a separate but government-recognised central board (Al-Haiatul Ulya Lil-Jamiatil Qawmia Bangladesh) has been established for arranging and issuing the certificate for this Dawrah Hadith exam, which is regarded as the highest board exam of Qwami system. As Aliya got the same isometric recognition as the modern general education system, students from Aliya are more advanced in

getting higher education or job facilities. After completing higher secondary exams, they can sit for every kind of higher education, from universities and medical to engineering schools. There is no administrative limitation for them after 2015, when English and Bengali of 200 marks were added to the Aliya syllabus as same as the general school curriculum. Before that, the Aliya graduates had limited opportunities to participate in every sector of higher education for admission to higher public institutions; all students are responsible for passing their HSC (Higher Secondary Certificate) exam with a total accreditation of 200 marks for Bengali and English exams. (Editor's Note, 2017) But this definitive decision has made a great chance for them to uproot any systematic hindrances when it comes to comparing them with general students, as the Aliya students confront 1700 marks for the higher secondary exam; in contrast to this fact, the general students encounter 1300 marks for the same exam. From this perspective, the Aliya madrasa students are compelled to bear the burden of a huge load of subjects to prove them worthy of higher education opportunities. The interesting fact is that, although this system is considered as 'madrasa', the subject distribution of the Aliya syllabus between religious and secular subjects is 40:60. The academic structure of the Aliyah madrasa is the same as the general educational system, wherefrom class 1 to class 5 is regarded as 'Ibtidai'; class 6 to class 10 is regarded as 'Dakhil'; class 11 to class 12 is 'Alim'; bachelor's and master's degrees are consistently named as 'Fazil' and 'Kamil'. Since 1979, the 'Bangladesh Madrasa Education Board' has regulated all kinds of authoritative activities of the ibtidai, dakhil, and alim section as an individual institution under the Ministry of Education, where the Fazil and Kamil degrees are administered by the 'Islami Arabic University, Bangladesh' from 2013. The surprising fact is that the Bangladesh Madrasa Teachers Training Institute (BMTTI) is the only teachers training centre for government-funded madrasa teachers and can train 2,500 teachers per year, where there are around 113761 teachers in Aliya madrasas. And by comparing with general education, there are 66 primary training institutes, 14 government teachers' training colleges, and 104 non-government teacher training colleges. A new form of madrasa has been increasing in the big cities, especially in Dhaka, the capital city of Bangladesh. These madrasas are known as the 'Cadet madrasa', as they follow the diverse curriculum of the National Curriculum, Madrasa curriculum, and the British English Curriculum, aiming to provide world-class religious education with the best level of rational intellectuality. to minimise these different variations of madrasas, and to make them politically inactive with the religious ideologies rather than be with the same ground of governments

ideology, the Bangladesh government has ordered to establish a new form of madrasa as "Darul Aqram" in 2017, with the supervision of Islamic Foundation under the Mosque-Based Children and Mass Education Programme (Phase 5). Under this project, about 1,010 madrasas have been built and started to functionalised their activities up to class 5. This new stream can be considered the government-authorised and recognised mosque-based 'maktab' version education system and is still in the process of proper curriculum development and recruitment of teachers and staff.

History of Madrasah Education in Bangladesh

The emergence of Islamic education in Bangladesh is related to the arrival of Islam in the Indian subcontinent region through preaching, migration, invasion and trade. Indian ocean-centric trade between the Arab peninsula and the Indian subcontinent is vital in spreading Islam throughout the region. The military succession invited Sufis and saints from different parts of the Arab world, by whom Islam started to expand to the whole Indian subcontinent through the mosque and *khanqah*-centric education. Before the arrival of Islam in India, knowledge was meant only spiritual, and thus it was sacred. That's why knowledge was preserved and controlled by the *Brahmins*, the upper caste of Hindus (Jaffar, 1936). The Hindu students used to acquire knowledge from *toll* and *pathshala*, and the Buddhist students used to attend *Buddha Vihara*, a residential place under the supervision of a Guru for teaching and preserving Buddha's religious text and lessons. After the Muslim conquest of India, education became more accessible. And under the Muslim reign, education was distributed through three mediums: 1) maktab and madrasahs, 2) mosques and khanqahs (monasteries), & 3) private houses.

Today's Bangladesh was under the Bengal province, and Bengal was an independent province for most of the time and it declared its independence from the Delhi sultanate from time to time. Emperor Akbar conquered Bengal in 1576 CE and transformed it into a Subah of the Mughal empire (Mannan, 2006). During the Mughal period, educational institutions increased manifold. In Bengal, the first institutionalised madrasa was established by the scholar Shaykh Sharf ad-Din Abu-Tawwamah between 1282 A.D.-1287 A.D., when he came to the Sonargaon region of Bengal. The primary purpose of promoting education was to ensure literacy as a Muslim heritage and to produce skilled employees for administrative activities. Numerous educational institutions were established and functionalised with the initiatives of Muslim preachers and rulers. But the institutionalisation of Muslim education occurred under Emperor Akbar's reign.

Jahangir (1605-1627) declared a law regarding the man and solo traveller who died without an heir; his property would be part of the state automatically and would be utilised for educational and religious activities (Jaffar, 1936).

Among the European colonialist powers, structuring with the Portuguese, Dutch, French, and British, the British East India Company seized the ruling power from the Mughal Empire through the Battle of Plassey of 1757. And thus, the East India Company gained control over India's wealthiest province- Bengal (Metcalf & Metcalf, 2006). And they assumed political power in 1765, nine years after that battle. As British colonialism began to control the existing education, madrasah-based education began to collapse, and a significant change occurred in the field of education. The first period of British colonial power was concerned with the commercial target. Thus, they kept themselves from directly engaging in educational activities; Indian netizens always prioritised their religious and traditional knowledge through madrasahs and pathshalas by providing monetary grants to Moulavis and Pandits. The Company needed to run and motivate these traditions for political reasons. It wanted to educate and nurture sons of influential families to use them as local workforce and representatives of the British Empire by recruiting them for higher posts. As a result, they founded the Calcutta Madrasah for Muslims and the Banaras Sanskrit College for Hindus.

As a matter of fact, both institutions were the basement of the Orientalist School of Educational Policy (Naik & Nurullah, 1974). From 1780, the Company was involved institutionally with education by establishing the Calcutta Aliya Madrasa. Ders-i Nizami curriculum was adopted for this madrasa. The first principal of this madarasa was Mulla Majduddin. He was a student of the Farangi Mahal and Madrasa-i Rahimia curriculum. The accepted ders-i Nizami curriculum was continued until 1790. As a process of cultural imperialism, the purpose of establishing this type of madrasa was: 'to qualify the sons of Mahomedan gentlemen for responsible and lucrative offices in the state and to produce competent officers for the court of justice ...' (Sattar, 2015). A significant reorganisation happened in the Calcutta Aliya Madrasah in 1820, which was divided into the Arabic and the Anglo-Persian Departments. Arabic was the senior dept. And Anglo-Persian was regarded as the junior dept., and it was also called the Anglo-Vernacular dept. Through many changes and reformations, Muslim scholars noticed that the Calcutta madrasah was merely useless but also politically subversive to British policy (Sattar, 2015). Gradually English replaced Persian as the official language position in 1835.

The famous Charles Grant Minute-1835 was the turning point not only for the madrasa education but also for the vernacular education of India. Gradually the "educational dualism" came into reality through the dividing policy on education. From that time, knowledge and education of the Indian subcontinent were divided into two realms- secular and religious. But this marginalisation paved the way for religious revival centred on religion and tradition. Educational movements from the Muslim community played a significant role in this aspect. Scholars and graduates from the Farnagi Mahal and the Madrasa-i Rahimiyya were the defenders of colonial influences. And the philosophical views of Shah Waliullah from Madrasa-I Rahimia gained predominance after the failure of the Mutiny of 1857. In 1857, the famous Sepoy Mutiny of Indian Muslims made the basement for establishing an exclusive and independent education system through the 'Darul Uloom Deoband Madrasa'. The establishment of the Darul Uloom Deoband is considered not only a reaction against their policies but it was evident to show the British coloniser that "Muslim educationists can offer structured education like the British education system." Following this madrasa system, the graduates of this institution started to establish the same kind of madrasas in other parts of India. As those madrasas were proceeding from the same curriculum as Darul Uloom Deoband, they were shortly recognised as the 'Deobandi' madrasa. These madrasas are also known as 'Qwami' madrasahs throughout the Indian region. The Qwami madrasas have different classifications, whereas Deoband, Nadwatul Ulama, and Ahl-e Hadith are considered the mainstream sectors. Throughout the first four decades of the 20th century, madrasahs underwent several reformations, and many actions were taken to maintain and preserve the aims and objectives of madrasah education. Among the reformations, the reformed madrasah scheme was the most significant one, by which the aliyah madrasahs were divided into old and new scheme madrasahs. But after the 1947 partition of India and Pakistan, the new scheme madrasahs were turned into schools and senior colleges. The old scheme madrasahs are continuing as aliyah madrasahs. In the Pakistan regime, political restlessness prevented excellent actions for the whole education system.

The Politicisation of Islam in Bangladesh

As a result of the partition of 1947, the East Bengal province was included with Pakistan based on religious predomination, where the majority of the people were Muslims, though geographically, both regions were situated over 1200 miles apart. After the partition, the spirit

of religious nationalism proved wrong and misleading, and it paved the way for an independent Bangladesh on the principles of secularism. As a political doctrine, secularism is significant in Bangladesh (because of its political relationship with west Pakistan under the Pakistan regime), mainly by the leftist political parties, as opposed to Islam-the constitutionally recognised state religion of Bangladesh. As a multi-religious and ethnically diverse country with a Muslim majority population, Bangladesh struggles to bring equilibrium among the diversity. Thus, it occurs in a large and complex education system throughout the country. The introduction of secularism as a constitutional principle lies in the history and struggle of the liberation war of Bangladesh. With the conflicting relationship with West Pakistan and the involvement of India and the USSR in the liberation war, the constitutional principles of secular India and the socialist USSR became the constitutional principles of the newly independent Bangladesh (Haque & Akhter, 1987). Was secularism an integral part of the war of liberation in 1971? Or was it included after the independence? The intellectuals' and the public perspectives are divided into two branches regarding this significant issue. According to some researchers, it had never been integral to guiding people to rise against the Pakistani regime. Instead, it was enshrined after the independence as a reaction to the political use of Islam by the Pakistani government and by the Islamic parties when they collaborated with the Pakistani military. And thus, it was accepted as one of the fundamental principles of the constitution in 1972. The secularism perspective of Sheikh Mujibur Rahman was more comparable with the Anglo-American secularism view, which reinforces religious neutrality as opposed to the French version of "assertive" secularism, which emphasises religious elimination rather than maintaining religious neutrality. Sheikh Mujib's views and actions based on secularism compelled him to launch the political use of Islam. Sheikh Mujibur Rahman adopted secularism to uphold Bengali nationalism but applied the secularisation process without most people's consensus. Mujib's overdependency on India had been criticised as the misinterpretation of secularism and an exhibition of discrediting Islam during his first regime. Mujib's pro-Indian political activities and attempts to control religious education, especially in the madrasah, put his unbound reputation in danger. He overturned himself from that position by favouring religious contribution. As an ideal holder of secularism, the Sheikh Mujib authority reduced the financial allotment for Aliya madrasahs and removed Islamic stories from the schools' textbooks. Gradually, people understood that the regime was hostile to Islam compared with their notions towards other religions of Bangladesh. he increased grants for madrasahs from taka

2.5 million in 1971 to taka 7.2 million in 1973. Islamic Studies was made compulsory in secondary schools in his period. He reopened the Islamic Academy's activities with the Islamic Foundation's name in 1975. This paper is not a place to describe the political impacts on madrasahs from 1971-2001. Thus more discussions about the last two decades of the 20th century will not be analysed here in detail.

And after him, Zia-ur-Rahman and Ershad continued the political Islamization in Bangladesh. They institutionalised Mujibur's Islamization process. Khaleda's regime (mainly two terms, one from 1991 to 1996 and the other from 2001 to 2006) demonstrated a pale imitation of Zia's policy and tactic of Islamization and frequent stress on Islamic symbolism. Present Prime Minister Sheikh Hasina governed Bangladesh for the first time from 1996-2001. As the daughter of Sheikh Mujibur Rahman, she followed his path naturally and demonstrated the urge to apply the principles of the constitution of 1972. But this urge was much latent compared to her inclination to Islamic ideology. She used to say Islamic terminologies, like Bismillah, Khuda Hafez and inshallah, in her public discourses. Besides, it has been reported that the political posters of BAL used to portray her with hijab and prayer beads to influence the religious sect of the country (Islam & Islam, 2018).

Begum Khaleda Zia Regime (2001-2006)

Mia Commission-2003

In 2001, Begum Zia was elected as Prime Minister for the third time, and she made a coalition with Jammat-i-Islami and Islami Oikya Jot (Islamic Unity Front) to constitute a government/national assembly. Since the establishment of Khaleda's political party, BNP (Bangladesh Nationalist Party)- which President Zia established, it has maintained a close connection with Islamic political parties. So providing political shelter is one of the most significant issues in judging the uprising of madrasahs and the improvement of madrasah education under this government. As a political ideology, she followed the footprints of President Zia, and education was one of the main concerns for this government, as it did happen in Zia and Khaleda's previous regime. In a cabinet meeting on October 21, 2002, the government identified the problems of the current education system and constituted a national education commission for its improvement. Professor Moniruzzaman Miah, the former vice-chancellor of Dhaka University, was appointed as the chairman of this commission. This commission was constituted of 24 members, and they did not visit any foreign country to

analyse their educational curriculum and make them applicable to Bangladesh. Instead, they focused on the internal problems and obstacles to increasing the literacy rate and ensuring the increase in female education. The members of the committee met for 15 meetings to finalise reports. Based on several principles, this commission recommended suggestions, and the most important principles were as follows:

1. turn the whole population into wealth within a short-term period;
2. Access to education based on religion, caste and culture, gender or geographical location;
3. process of school admission would start on the day the child turns five years old;
4. including all primary schools under the government authority in the shortest possible time;
5. ensuring the 1: 30 Proportion of teacher-student ratio in primary schools and 1:40 in secondary levels;
6. harmonisation of different sectors of education to maintain social solidarity.

Furthermore, for the development of madrasah education, this government formed a "madrasah education reformation committee" under the supervision of Prof. Dr Muhammad Mustafizur Rahman with the other 15 members. This committee suggested some groundbreaking recommendations for the madrasah, and one of the significant recommendations was to give equivalence of Fazil and Kamil with bachelor's and master's degrees. To implement this recommendation, this committee emphasised the establishment of the affiliating university within a short time.

Recommendations

Madrasah education has been discussed under chapter three of specialised instruction, with women's teaching, distance learning, and digital learning. This commission is divided into three chapters, named-general education, practical education and specialised education. This commission provides the most details recommendations for madrasah by identifying every potential problem and solution. The first subchapter of madrasah education discussed - the definition of madrasah, the aims and objectives of madrasah education, the history of madrasah education in the subcontinent, madrasah education reformation committee of 2002, a short

scenario of madrasah education in Bangladesh, the infrastructure of madrasah, madrasah management council, inspection and supervision, staffing pattern, administration and management. The second subchapter of the madrasah was named madrasah teachers' training and research in madrasahs and discussed ensuring adequate training systems for madrasah teachers.

1. *Infrastructural Development*: This commission described improving the infrastructural development of madrasah education from ibtedai to Kamil level. Specifically, it is recommended to extend classroom capabilities numerically to ensure a balanced and healthy educational environment.
2. *Madrasah management council*: recommendations for madrasah management council to improve the quality of education:
 - a) According to the "Madrasah Education Board Regulation of 1979", there must be a "Madrasah Organizing Committee" in every ibtedai madrasah, and this committee would be formed with nine members, combined with representatives for students' guardians.
 - b) The education ministry could formulate a special committee for specific purposes.
3. *Madrasah inspection and supervision*: renewal of madrasah accreditation and for establishing new madrasahs, chairman or register from madrasah board or district education officer or district commissioner or Upazila executive officer used to go inspection and supervision the certain madrasahs. Because of the tardiness of the responsible institutions, the commission recommended reconstructing the system, and for every level of the madrasah system, it assigned responsibilities to the relevant government authority. Besides, it is recommended to appoint female officers for Dakhil female madrasahs.
4. *Staffing pattern*: as this commission discussed madrasah education elaborately, it reflected concern about staffing patterns, salaries, and expected educational experiences for every level.
5. *Madrasah education, administration and management*: There is no govt. ibtedai madrasah, like the numerous government primary schools. Besides, ibtedai institutions, their teachers, and students are deprived of almost all kinds of facilities compared to primary teachers and

institutions. The commission recommended some suggestions to eradicate these discriminations:

- a) taking immediate steps to provide equal facilities to the students and teachers of ibtedai madrasahs like primary schools,
- b) Nationalising a proportional number of ibtedai madrasahs in phases similar to the general education sector.
- c) Eliminating financial and numerical disparities compared to the general education sector.
- d) Since 2003, the government has provided free textbooks to primary and ibtedai students. To reduce the cost of the government supply of all the textbooks for the two streams and to simplify the management of textbook production, printing and marketing, it is necessary to make the same textbooks for Bengali, English and math for the two streams of students. These textbooks must be jointly authored and edited by education experts from both sectors.
- e) There is a Hifz branch at the Dakhil level. The appropriate time for memorising the Qur'an is childhood, which is considered practical and rational. In this situation, transferring the Hifz branch to the ibtedai level is necessary. Thus at the ibtedai level, there will be two branches. One is for the general ibtedai branch, and another is for the ibtedai Hifz branch. One hafız e Qur'an will prosecute the Hifz branch.
- f) To equalise the eighth standard scholarship management of madrasah similar to the nationally adopted lower secondary (8th stand) scholarship management of general education and to end all discriminations related to it.
- g) Management and control over madrasahs should be separated from the directorate of secondary and higher secondary and establish an independent directorate of madrasah education, to protect the distinctiveness of madrasah education,
- h) It is necessary to strengthen and expand the existing curriculum and textbook wing of the madrasah education board to develop the madrasah curriculum and textbook development management. Subsequently, an independent board called the national madrasah curriculum and textbook board will be set up.

- i) There would be compulsory training on educational administration and management for madrasah heads and subject-based mandatory training for teachers, and after training, the provision would be increased for trainees.
 - j) Annual confidential reports would be maintained to ensure transparency among the teachers.
 - k) Discontinuation of coeducation at all levels will be started from class 6 to Kamil level and increasing establishment of separate women madrasahs at all levels.
 - l) At the Fazil level of government madrasahs, one associate professor, one assistant professor and two lecturer posts must be created for all approved subjects like the government degree colleges. And at the Kamil government madrasahs, positions must be created for professors and associate professors in each approved department of hadith, tafsir, fiqh and adab, similar to the status of M.A. of government colleges.
 - m) Creation of BCS (madrasah) cadre equivalent to BCS (general education) and BCS (technical education) cadre.
 - n) According to the announcement of President Zia, a government girls' college, a government boys' college, and a government madrasah were to be established in each district; though the first two initiatives were implemented, the third one was postponed even if not implemented. Considering the current educational reality, there must be a government madrasah in every district.
 - o) From class 6 to class 10, Bengali, English, math and science subjects must be compulsory, and the same for both general and madrasah curricula.
6. *Madrasah teachers training:* The role of well-educated and trained teachers is very significant for qualitative excellence of education. But since the establishment of Calcutta Alia madrasah in 1780, no institution was established for madrasah teachers until 2002. Currently, there are five streams of teacher training in Bangladesh, and many govt and no govt organisations are vested with teacher training. As there are thousands of registered and MPO-listed madrasahs, thus to provide training for all of the teachers is impossible for a single institution. Under this circumstance, ibtedai teachers' training can be arranged under the supervision of the government Primary Training Institute (PTI), as there are 54 PTI in Bd. Similarly, secondary Teachers Training Inst (TTI) can provide training to the Dakhil

teachers. Significant recommendations for madrasah teachers' training:

- a) Formulation of curriculum, guidelines and syllabus for C-in-MEd, BMed and MMed training for madrasah teachers.
 - b) The duration of Those training must be one year.
 - c) Provide training to untrained young teachers within a specific period, and they should be given priority in admission.
 - d) At least three months of practical teaching training should be ensured during training, and in this case, cooperation from local madrasahs should be ensured.
 - e) Provide financial support to the trainees, and in-service teachers should be granted paid leave during training.
 - f) Content and curriculum of training must be varied according to the level of teaching (ibtidai, dakhil, alim, fazil and kamil).
 - g) The number of madrasah teachers' training institutes must be increased per requirement.
 - h) Training must be arranged according to the variation of subjects irrespective of private and govt. Madrasahs.
7. *Research in madrasah:* There already are research facilities in the general education system, but there is no research system in madrasah education. That's why a Madrasah Education Research Cell research cell must be opened in B.D. Madrasah teacher's training inst., similar to NAEM, BIDS & IER.
8. *Women's education:* Women's education was one of the most significant issues for the BNP government. Generally, there are many governments female schools and colleges in the general sector, but in the madrasah sector, all three government madrasahs are only for male students, and there are no female government institutions. This Miah commission suggested improving the female education of madrasahs and the same importance in general education. This commission recommended identifying the problems regarding hindrances to women's literacy and ensuring women's accessibility in every education sector (general, vocational and religious).

- a) And more women must be included in all policy and decision-making related to education, starting from ministry, primary and secondary education dept., madrasah education board and committee and university grants commission.
- b) This commission agreed with the recommendation of the previous commission to encourage female students of madrasah to excel in livelihood and professional activities based on scientific knowledge along with expertise in spiritual and religious education. Madrasah-educated female students need to be financially self-reliant. And this commission identified noticeable obstacles to improving the educational environment of female madrasahs and the obstacles concerning: i) lack of classrooms and accommodation facilities in residential madrasahs, ii) no similar opportunity for science education in female madrasahs stopped female students from pursuing higher education in medicine or other scientific fields, iii) no library in female madrasahs created obstacles to access reference books, iv) lack of entertainment facilities may occur psychological problems. Moreover, this commission recommended taking steps to solve those issues. Ms Salma khan, Ms Rasheda k Chowdhury and Ms Royena Hasan penned the chapter on women's education, and they considerably mentioned the condition of female madrasahs. (Education Ministry of People's Republic of Bangladesh, 2003)

Other Reforms Under This Regime

Under this government, Fazil and Kamil degrees got recognition and equivalency as bachelor's and master's degrees. Besides, in august 2006, Prime Minister Khaleda Zia took the initiative to recognise dawra-e-hadith, the highest degree of qwami section, as equivalent to an M.A. degree from Islamic studies or Arabic department from a university. Some intellectuals are considered those initiatives as "pro-madrasah" initiatives. According to the research of Professor Asadullah, from 1980 to 2000, madrasahs increased double compared with conventional schools. Besides, the appointment of female teachers in aliyah madrasahs had increased from previous years. Along with these opportunities, the BNP government of Bangladesh introduced a female stipend programme to encourage them to enrol on education. Incentive programmes, the appointment of female teachers, and education stipends to female students of secondary level helped to ensure the equilibrium of gender parity in Bangladesh, and this made Bangladesh unique from others.

Sheikh Hasina Regime (2009-2021)

National Education Policy-2010

Since 2009, Bangladesh has been governed under the leadership of Sheikh Hasina, the chairman of Bangladesh Awami League (BAL) and the daughter of former Prime Minister Sheikh Mujibur Rahman. Sheikh Hasina follows her father's footprints based on secularism, nationalism, democracy, and socialism regarding political ideologies. After taking responsibility as Prime Minister for the second time, she announced preparing a national education policy by reflecting the essence of the Qudrat-e-Khuda Commission of 1974, formulated under Sheikh Mujibur Rahman. Within the shortest possible time, Sheikh Hasina formulated the "Education Policy formulation committee" of 16 members under the Chairmanship of Professor Kabir Chowdhury in 2009. Within four months, this commission submitted the final draft of the education policy, and the draft was put on the website to take opinions from all walks of people. The National Education Policy of 2010 is considered the first education policy accepted unanimously in National Assembly for the first time, as the previous commissions failed to be implemented thoroughly. Some critical features of this education policy describe education as follows: i) introduction of one-year compulsory pre-primary education for 4-6 years children; ii) extension of primary education from class five to class eight; iii) introduction of a standard curriculum for compulsory subjects of all three streams of education, iv) introduction of public examinations after class five and class eight grades and v) formulation of a separate Qwami Madrasah Education commission.

Recommendations for Madrasah Education

The NEP of 2010 comprises 28 chapters with three annexures. Comparatively, this policy is not much descriptive as the antecedent Miah Commission of 2003. Madrasah education is described in chapter six. According to this policy, possible improvement in the madrasah sector will be ensured to make the students compatible with the modern technology-based education system. The aims and objectives of madrasah education are to understand the spirit of Islam and make it applicable in day-to-day life. Through madrasah education, students will gain capabilities to compete with other students of general and English medium sectors by acquiring knowledge of different subjects.

In short, the aims and objectives of madrasah education are concerned with- i) firm belief in Almighty Allah; ii) understanding the true meaning of Islam; iii) making the communities

aware of Islamic rituals and customs; iv) becoming persons of sound morals characters; v) follow the general and compulsory subjects. Recommendations for madrasah education in this commission are as follows:

- I. As three streams of education exist, uniformity will be maintained within these streams by introducing unified compulsory subjects, as- Bangla, English, Bangladesh studies, mathematics, and information technology. With these compulsory subjects, other optional subjects will exist according to the education sector's necessity and aims. Examinations will be held with indistinguishable question papers, unlike the previous exam system where questions were used different based on educational streams.
- II. National Curriculum and Textbook Board will design the curriculum and prepare textbooks of compulsory subjects for all branches, along with preparing all subject books for the secondary level of the general education sector. Bangladesh madrasah education board and Technical Education Board will be responsible for other specific subjects concerning madrasah and technical education.
- III. As ibtedai madrasahs are not recognised by the government like the government primary schools, these madrasahs are registered and run by the MPO system. A separate Private Teachers Selection Commission will be introduced to appoint qualitative teachers for ibtedai and other private registered primary schools.
- IV. Madrasah education will be updated according to the contemporary times, ibtedai section will be redesigned like the primary section: a) academic span will be eight years (from class 1-8), b) Bangla, English, Moral Science, Bangladesh Studies, General Mathematics, Social Environment, Environmental Science with the inclusion of the concepts of 'climate change, and Information Technology- these subjects will be compulsory along with specific subjects for ibtedai, c) pre-vocational and communication technology education will be offered from class 6-8.
- V. Salaries will be revised and maintained in similarity with general education.
- VI. This commission recommended a "Kowmi Madrasa Education Commission" for the Kowmi sector, and for the first time, a commission recommended something for this education stream.
- VII. It is recommended to supply necessary education materials, scholarships, free textbooks

and instruments for sports for madrasahs, same as general schools.

- VIII. Suggestions to establish a rich library in every madrasa.
- IX. The evaluation process of examination will be followed similar to general education.
- X. Uniform question paper on compulsory subjects for madrasah examination until alim level.
- XI. A separate Directorate for Madrasa education will be established for the management of Madrasa education.

Noticeable Shortcomings

The preface of this commission starts with the earlier initiative of BAL for preparing a national education policy, the causes for the failure of previous commissions and current initiatives to form a long-term education policy by updating the former recommendations of the Quadrat-e-Khuda and Shamsul Haque Commissions. Again, it continues mentioning the formation of several subcommittees of BAL for the improvement of education to the demands of people and why BAL has put emphasis on education as its election manifestation of 2008. Further, it describes that "this Education Policy is the product of the preparation of Awami League (as a political party) had for public service". It continues by saying that, as it is a combination of emphasising religion, science and technical education, it is "the important aspect" of this policy. It ends with the political slogan of BAL "Joy Bangla, Joy Bangabandhu" (Long Live Bangla, Long Live Bangabandhu). In the forward section, it has been mentioned that "this is not an education policy of any particular political party"; instead, it "reflects people's goals and values and thereby follows the basic Constitutional guideline". (Education Ministry of People's Republic of Bangladesh, 2010) In the education committee, there were eighteen members, along with the chairman and co-chairman, and among them, there was only one representative from Aliyah Madrasah with no representative from Qwami madrasah. This indicates the willingness to improve and reform the madrasah section for betterment.

Besides, the sad reality is that most of the main features of education are yet to be introduced nationwide when twelve years have passed, and the education level is gradually degrading. Private schools and NGOs are still enforcing pre-primary education. Poor infrastructure system threatens to extend the academic span of the primary level. Besides, public examinations after classes five and eight have been proved an extra burden, growing educational corruption

throughout the whole education system. With all these, there is still no sign of formulating a commission for the Qwami Madrasah education sector. Still, education is now regarded as a state policy according to the constitution of Bangladesh, whereas in its neighbouring countries, education is a fundamental constitutional right. This constitutional laxity in Bangladesh is one of the biggest hindrances to implementing the recommendations of this policy, as it debilitates inspiration and national responsibility towards education.

Other Reformatations Under This Regime

Textbook Contents

Withdrawal of University Admission Restriction

Renowned public universities, including Dhaka and Jahangirnagar University, did not allow Alia graduates to get admission in Bengali, English, Economics, International Relations, Linguistics, Mass Communication and Journalism and Women and Gender Studies departments. Because the university authority put conditions to get admission to have mandatory 200 marks in English and 200 marks in Bengali at the secondary and higher secondary levels. This imposition forced Alia students to fight legally for their rights, and after verdicts from the High Court in 2009 and 2010, this restriction was withdrawn, and they got the same opportunity as the general background students. But they were restricted from entering those departments until 2015. Since 2013, the madrasah students have been sitting for exams in Bangla and English for 400 marks, like the general secondary students, to reduce the hurdles of getting admission to universities along with Dhaka University.

Recognition of Dawra and MPO Facilities

One of this government's most significant reformatations in Qwami madrasah is the recognition of Dawra-e-Hadith (Taqmil) as equivalent to the M.A. certificate of Islamic Studies and Arabic. Though the BNP government recommended recognising Dawra as M.A. in the Mia Commission of 2003, it was not implemented. However, on April 13, 2017, the current government declared the recognition and the following year, the cabinet approved the draft regarding this recognition and Education Minister Nurul Islam Nahid placed the bill titled "Making Dawra-e-Hadith (Taqmil) Certificate in Qawmi Madrasah Equivalent to Master's Degree (Islamic Studies and Arabic)". This government has also taken the initiative to pay salaries to the madrasah teachers, and every year it renews MPO (Monthly Payment Order) list

for non-government educational institutions. This year the government has approved 264 Dakhil, 85 Alim, 6 Fazil, 11 Kamil and 97 Dakhil vocational (SSC vocational is also included) for the MPO scheme. Under the Technical and madrasah Education Division, 665 institutions have been selected. (*New MPO List 2022 Bangladesh Pdf Download - School College Madrasah, 2022*)

Evaluation

The politicisation of madrasah education is inevitably related to the historical development of independent Bangladesh. The people of Bangladesh are psychologically connected to the religious education system. Despite government recognition and the equivalence of Aliyah with general education, why do negative perspectives and stereotypes exist regarding this education sector? Every government tries to be friends with this sector, and the ulema community and many modernisation processes have been introduced in the madrasah. Hasan Mahmud thinks these prevailing negative thoughts are not disappearing because of the process of incorporation of Islam and madrasah into the social structure of Bangladesh (Mahmud, 2022).

On the other hand, secularism is the state's principle, and Islam is the state religion; this duality, along with the financial provisions, has raised questions against BAL principles. Those components vary from BNP to BAL. BNP has a coalition with Islamic parties from its origin. And BAL's alliance with Jammat in the 1986 elections and subsequent close affiliation with Hefazat-e-Islam, because of its continuous movement from 2013-2017 against BAL's actions against madrasah and some other sectors, 2017 BAL recognised Hefazat's demand. Still, the scenario is different between BAL. Islam and Islam think this government is following a tactical guise to win western and Indian support. After 52 years of independence, the existence of madrasah education and its reformations are the arch-debate of the people of Bangladesh. As a result, people are divided into pro-Islamist and pro-secularist (Islam & Islam, 2018). Thus modernisation of comprehensive education fails. Religion in education is related to the history of the Indian subcontinent countries, and Bangladesh is also facing the same. But for that reason, criticising madrasah from an orientalist perspective will not bring positive changes. Instead, it should recognise the madrasah's urgency and abolish people's opposing viewpoints to get genuine positivity from the madrasah.

References

- Ahmed, M. (2018, April 29). 32 madrasa textbooks to be changed. Jugantor. খোলনলচে বদলে যাচ্ছে মাদ্রাসার ৩২ পাঠ্যবই (jugantor.com)
- Editor's Note. (2017, September 15). Bangladesh Tries to Bridge the Divide Between Secular and Islamic Schooling. World Politics Review. <https://www.worldpoliticsreview.com/trend-lines/23158/bangladesh-tries-to-bridge-the-divide-between-secular-and-islamic-schooling>
- <http://bmeb.ebmeb.gov.bd/>
- Education Ministry of the People's Republic of Bangladesh. (2004). National Education Commission-2003. p. 270-285.
- http://shed.portal.gov.bd/sites/default/files/files/shed.portal.gov.bd/page/7a2da1d8_3ba4_4a06_a0e8_da5eefc2ff99/%E0%A6%AE%E0%A6%BF%E0%A7%9F%E0%A6%BE%20%E0%A6%95%E0%A6%AE%E0%A6%BF%E0%A6%B6%E0%A6%A8-2003.pdf
- Education Ministry of the People's Republic of Bangladesh. (2010). National Education Policy-2010. p.19-20. https://moedu.gov.bd/sites/default/files/files/moedu.portal.gov.bd/page/ad5cfca5_9b1e_4c0c_a4eb_fb1ded9e2fe5/National%20Education%20Policy%202010%20final.pdf
- Hasan, M. (2022, July 27). Census 2022: Bangladesh's population now 165 million. Dhaka Tribune. <https://www.dhakatribune.com/bangladesh/2022/07/27/bangladeshs-population-size-now-1651-million>
- Huque, A.S. & Akhter. M.Y. (1987). The Ubiquity of Islam: Religion and Society in Bangladesh. Pacific Affairs 60/2, p. 200-203.
- Islam, N. & Islam, S. (2018). Islam, Politics and Secularism in Bangladesh: Contesting the Dominant Narratives. MDPI, vol.7, issue.37, p.14. doi:10.3390/socsci7030037
- Jaffar, S.M. (1936), Education in Muslim India: Being an Inquiry into The State of Education During The Muslim Period of Indian History (100-1800 A.C), Idarah-i Adabiyat-i Delli, India, p. 77-93.

- Jasim, M. (2022, June 02). Education budget FY22: Many promises remain unfulfilled. The Business Standard. <https://www.tbsnews.net/bangladesh/education/education-budget-fy22-many-promises-remain-unfulfilled-431690>
- Mahmud, H. (2022), Bangali Musolman Proshno, Swore O, Dhaka, Bangladesh, p-65.
- Mannan, M.A. (2006), History of the Freedom Movement of Bangala, Bangladesh Co-operative Book Society Ltd., p.137.
- Metcalf, B.D. & Metcalf, T.R. (2006). A Concise History of Modern India, Cambridge University Press, U.K., p-52.
- Miaji, M (2017, October 26). Jihad chapter to be dropped from madrasa textbooks. Bangla Tribune. মাদ্রাসা পাঠ্যবই থেকে বাদ দেওয়া হচ্ছে জিহাদ অধ্যায় (banglatribune.com)
- Naik, J.P. & Nurullah, S. (1974), A Students' History of Education in India (1800-1973), The Macmillan Company of India, Delhi, India, p.33-37.
- Partial retrenchment of Muslimness in textbooks: Partial entry of Hindutva. (2016, May). At-Tahreek. <https://at-tahreek.com/site/show/239>
- Ruhani, R. (2018, January 1). Four madrasa books cancelled due to controversial information: Govt raises Tk 14 crore. Bangla Tribune. বিতর্কিত তথ্য থাকায় মাদ্রাসার চার বই বাতিল: সরকারের ১৪ কোটি টাকা গচ্ছা (banglatribune.com)
- Sattar, A. (2015. 3rd Edition), A History of Madrasha-i Alia, Islamic Foundation Bangladesh, p.34-45.

Ethics in Political Theology with a Focus on Deontology

Marryam Shah¹

Abstract

Ethics is a complex concept. Which action or belief is morally correct is very hard to decipher as what might be considered ethically correct in one society, might not be considered morally correct in another. Therefore, there came about several schools of thought that tackled the problem of what is ethically correct from very distinct angles. For the purpose of this paper, light will be shed on Teleology, Virtue-ethics and Deontology. Teleology is briefly explained as a consequentialist school of thought when it comes to ethics as its focus is on what actions result in the greatest happiness. Virtue Ethics emphasizes the character building of individuals so they develop good habits and get rid of bad habits in order to be able to decide themselves to act in a loving and caring manner with everyone, while last but not the least, also the main focus of this paper, Deontological Ethics talks about clear cut ethical rules to follow whenever taking any action regardless of the consequences. This paper will employ "Descriptive Research Methodology", where these three schools of thoughts will be discussed and their application assessed in today's world. The data analyzed is secondary in nature and literature review of existing journals, web articles, and books has been used as the main source of data.

Keywords: Ethics, Political Theology, Deontology, Teleology, Virtue-ethics.

Introduction

Ethics is a study of "Moral Philosophy" in which one's actions are gauged on the basis of their morality. Our behavior, intentions and the subsequent actions are looked at in terms of how morally correct they are, and how much they are focused on the benefit of the individual and/or of the society at large. It focuses on what moral values one has and how that can be translated into our practical life. It also helps define and understand what actions or beliefs are ethically correct and which ones are morally wrong depending on which school of thought is being

¹ Kocaeli Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Programı

followed or studied (Malloy, n.d).

Ethics is a multifaceted notion. Which action or belief is ethically right is very hard to decrypt as what might be considered morally right in one country or society, might not be considered very morally correct in another. It might not always be due to the difference of area, it might also vary from person to person despite being part of the same social circle. Therefore, there came about several schools of thought that tackled the problem of what is ethically and morally correct from very distinct angles (Malloy, n.d).

For the purpose of this paper, light will be shed on Teleology, Virtue-ethics and Deontology. Teleology is briefly explained as a consequentialist school of thought when it comes to ethics as its focus is on what actions result in the greatest happiness. Virtue Ethics emphasizes the character building of individuals so they develop good habits and get rid of bad habits in order to be able to decide themselves to act in a loving and caring manner with everyone, while last but not the least, also the main focus of this paper, Deontological Ethics talks about clear cut ethical rules and laws to follow whenever taking any action regardless of the consequences (Hooker, 1996).

Ethical Theories

Deontology and Ethics

Deontology as a school of thought focuses on the rules and laws of morality that are in place. It equates acting upon the rules as being acting ethically right as it claims it's our duty to act on the laws and rules that are in place which dictate and differentiate between which behaviors and actions are morally correct and which ones are incorrect. Deontology claims that if one fulfills his duty, he automatically becomes an ethical individual. This school however adds that one needs to make logical and rational decisions when deciding upon a course of action because humans are rational beings and their free will allows them to know what course of action is supposed to be taken in a certain situation. Although this branch of ethics is extremely strict about following rules, there are some exceptional circumstances where it says one can bend the rules in place and act opposite of those as in such a circumstance, following the preset rule will actually make our action be immoral on some grounds. This is allowed in very rare situations and is known as the concept of "Threshold Deontology" (Hooker, 1996).

Teleology and Ethics

Teleology on the other hand puts more emphasis on the consequences of our actions as compared to the actions itself. This school of thought claims that the type of action or behavior is not of importance as much as the result our actions create. This can be held true to some extent as the reason for having ethics in our life is to bring happiness and joy to humans, but this line of thought falls short in cases when our actions are highly immoral but they still bring about a positive outcome for the doer. This school claims that the only actions that can be considered immoral are those that bring about bad consequences. It doesn't say anything about the action itself but is only focused on the results.

This school also doesn't have an answer to the problem of when one course of action can have negative and positive consequences alike. It doesn't tell what should be done if a person chooses to act in a certain way because he thinks it will have a moral and positive result but it goes in the other direction and creates bad consequences. What is to be made of this individual's character or ethical understanding in such a case is not clarified as this school doesn't talk about intentions of a task or action (Hooker, 1996).

Virtue Ethics

Virtue ethics, also known as Aristotelian Ethics as it is built on the ideas of Aristotle, does not come up with rules or laws to guide human behavior, instead it believes in character building which it claims will make one act morally correct by default. It puts great emphasis on having a righteous self and strengthening that further by eliminating bad traits from one's personality and making a habit of acting on one's good habits or traits. This school claims that if we build the human character in such a way that it embraces compassion, love, benevolence, thoughtfulness, reliability and integrity, then there is no need for having ethical rules to govern us because it will not be in our nature to go against what is morally incorrect.

However, critics of this school claim that this approach to morality becomes a problem as there are no set rules. What one person may consider an ethically good character might be looked at as highly ethically incorrect by others. One might be behaving morally correctly as per his comprehension but his actions might be perceived in a negative light by people of a different region or even of the same region but having a different understanding of ethically correct behavior (Hooker, 1996).

If we keep these brief descriptions of the aforementioned ethical theories in mind, it can be observed that the “Deontological Theory” is best suited to tackle morally tough issues because it follows rules strictly which doesn’t leave us to our own devices to make tough judgments as to what is a morally correct line of action, but on the other hand in a select few situations it even allows to make exceptions which gives room for handling certain unprecedented situations according to one’s own judgment.

Discussion on Deontology as a Branch of Ethics

Deontology is a branch of Ethics, also known as the “Theory of Deontological Ethics”. Deontology is concerned with the law or duties that a person is supposed to fulfill, and doesn’t attach it to the consequences like it is done in some other branches of ethics. It looks at actions and their consequences independently. It states that the act in itself is of great importance and whether the actions carried out were ethical and morally correct play an important role in deciding whether one is on a morally right track. They are centered on conformity to rules and laws. Deontologists believe that several acts are always immoral or erroneous no matter how much doing them will give the agent (doer) or the “affected” happiness, They do consider results important of course, but they also say that some duties or actions are to be fulfilled merely for the sake of doing your job and they are mandatory in spite of the consequences. This feature has led philosophers to consider deontological ethics “formalistic” as this school conforms to the preset rules (but there are some exceptional cases where one can act otherwise) (Kant, 1785).

Deontology came about when Europe was experiencing the “Age of Enlightenment”. People were moving towards scientific research, education and laws and principles from a highly traditional and religious society. This was the time when the German philosopher, Immanuel Kant started propagating for a set of rules and laws that should be there to guide or provide a proper framework for moral and ethical behavior. He said that Man is by nature rational and he has enough knowledge to decide on what is ethically correct hence we should formulate laws that should be made mandatory for all of us to follow in order to have a more fulfilling, peaceful and “just” life. He called this the “human will”. He further added that in order to claim that a person has a good will, that person needs to follow his duties which are the rules in place. He named this as the “Categorical Imperative” (Kant, 1785).

However, it is argued by many that the type of Deontology that Kant followed was absolute in nature, some even referring to it as “Kant’s Absolutism”. This is because Kant was too hell bent on following the rules. On the one hand he talked about man being a rational being and knowing what is the best course of action when looking at the situation, exercising his free will, but on the other hand he says that even in a situation when an act of morality will lead to more destruction than benefit, the person should stick to the rules. This part was dropped by future deontologists, although sticking to following strict rules; they allowed a window for exceptional cases. The most widely given example of this is the maxim of never killing another human being no matter what the situation. This is an absolutely correct principle, but in case one is faced with an intruder who plans on murdering your entire family, and the only option you have is to kill him first, then that action should take precedence over the maxim of not killing another human being. Some deontologists argue that the person is following his duty which is the most important aspect of deontological ethics. Here his duty is to protect his family therefore this act is morally correct in this situation (Kant, 1785).

This argument lead to a whole new debate in deontological school of thought and the subsequent generations of deontologists found a solution to the extreme rigidity of Immanuel Kant’s version of deontology in the introduction of the concept of “Threshold Deontology”. According to this branch of deontology, strict rules and principles of morality are of utmost importance when it comes to following one’s moral duties but when an unprecedented situation arises, man should be trusted to make a rational choice there and then, even if in normal situations this action would mean an action that is not ethically correct. This situation was called reaching the threshold or being on the verge of a situation where to prevent a bigger unethical action to be carried out, a smaller one is done. In the example discussed above, the bigger ethical breach is the intruder killing your whole family, while the exceptional action taken by you to kill the intruder before he can do so is an ethically wrong action in normal circumstances but in this situation it’s pertinent to avoid a bigger breach of ethics in the society i.e. mass murder of a family. Here it also re-emphasizes the claim made by deontology that “actions and consequences should be judged separately”. Hence here the action is immoral but the outcome is moral (Kant, 1785).

Important Social Issues and Deontology

Capital Punishment:

Capital Punishment or the death penalty is one issue on which (if we make broad categories) the Eastern and the Western part of the world are unable to agree. While the death penalty is still legal in some states of the U.S, it is largely considered unethical. Similarly, in most European countries the same sentiment is shared. The death penalty is only granted for the crimes of murder or an action that leads to some one's death. However, when we move to countries like India, the Middle Eastern countries or Muslim countries in general, the death penalty is not only legal, the public actually demands it from the government to be carried out not only against murderers, but also against rapists, child sexual predators and terrorists (Bassey & Udoudom, 2019).

Putting these issues under the deontological ethics lens, it can be said that this school clearly supports the death penalty and Immanuel Kant was actually a staunch supporter of this punishment. He not only considered it extremely just as he claimed its only fair to for the offender to experience what the victim had to go through, it is also morally correct to carry out this justice in order to set an example. However, he was only in favor of the death penalty for crimes leading to death of the victim.

According to deontology as a whole, and not just according to Kant's absolute beliefs, if the judicial system does not give out the death penalty to the murderer, they are further victimizing the family and friends of the victim as not only have they lost their loved one, they have to watch the offender get a chance at living and that too being provided food, shelter, medical care and family visits with the tax money that is being paid to the government. Deontology is very strict when it comes to someone murdering another human being and they say the only just way to handle this is to make the offender and his family experience what the victim and his family had experienced. They apply the "eye for an eye" rule (Bassey & Udoudom, 2019).

This also means that capital punishment should not be applied to other crimes no matter how much anger they have stirred in the masses. Here the case of rape will serve as a good example. In the recent past, Pakistan has been experiencing a sharp rise in child rape cases. This had angered the masses and they had been constantly demanding public hangings. However, in a new turn of events, after a long delay of response by the government, a new bill has been passed to castrate child rapists. This correctly uses the deontological ethical rules as sexual offence is

punished by a sexually appropriate punishment and not by death penalty. Deontology accepts capital punishment as legal but exclusively for the crimes where the victim loses his/her life (Bassey & Udoudom, 2019).

Abortion

Abortion is another very sensitive issue that our society faces. However, the Deontological Ethics is very clear about the rules when it comes to abortion. It adopts a pro-life approach and renders abortion illegal. Deontologists claim that the fetus has a right to life just as any other human being on this planet. Once a parent gets pregnant, it is her, or both, if it's a couple and not a single mother, duty to take care of this unborn child and to bring it into this world. Getting rid of the baby because of financial reasons, inconvenience to work, no preplanning or already having more babies is not a justifiable excuse to abort the baby. The baby should be treated as an end and not a means to an end as the deontologists argue. Getting the unborn baby aborted is not any different than killing a human being (Ştefan, 2015).

It should be highlighted that this also includes babies with health issues. Deontologists argue that illness should not be considered a reason to abort a child as for the parents, this is their responsibility now, and it's a duty that has to be fulfilled and not a choice. This risk is always involved when trying to conceive a child and the parents should be mentally prepared for it. The baby, whether healthy or with medical complications has a right to life just as anyone else, and once God has decided to send it to this world with these conditions, it's not for humans to decide whether it gets to live or not.

This point can be further emphasized with a chromosomal condition called the 'Down's Syndrome'. In the recent past due to advancements in technology, it has been made possible to detect this genetic condition early on in the pregnancy. However, there is a debate whether it should be made legal to abort such babies or not as they are unable to live their life to the full potential, nor do they have a high average age. While this may hold true in some very severe cases of this illness, there are thousands of Down's syndrome babies who not only got an education, but also got into the professional life, some even got married and procreated. As deontologists are not consequentialists, they do not go into these future aspects but look at the immediate act of killing the baby just because it was sick. This only proves the deontological point better that humans are not in the position to make the life and death situation for another

human being.

This brings us to another similar situation which is slightly more complicated. This is when either the mother can be saved or the baby, in that case Kantian Deontology might still stick to the rule book of being pro-life when it comes to abortion, but “Threshold Deontologists” will support saving the mother’s life over the baby’s as the mother is already a part of this world and has responsibilities and duties towards her family and the society while the child has not even entered the world yet. Here, saving the life of the mother will outweigh the rules in the ethics framework (Ştefan, 2015).

Another, even more complicated scenario is that of a victim of rape. This is a very tricky situation to handle, and deontologists normally follow the pro-life approach here. Instead of aborting the baby, they call for support for the mother and her family. They say that here the people around the mother need to act morally and ethically correct by following the rules that ask for facilitating victims, no victim shaming or blaming, family support to the female going through this trauma and accepting and respecting the unborn child as the child had no role in the rape. In fact, the baby itself is a victim of this heinous crime as due to this it was conceived in a hostile environment. Deontologists claim that one of the main reasons why the female is unwilling to give birth to the child is the fear of unacceptability by the society and the shame associated with the incident or victim blaming in some cases. Deontologists state that the answer is not to eliminate the baby but to give the female and her baby an environment where they can flourish and where the mother can overcome her traumatic experience. This is the duty of the society as a whole to follow these principles of ethical behaviors towards such victims (Ştefan, 2015).

Prostitution

To discuss the issue of ‘prostitution’, let’s focus on this statement that deontologists follow as an unbreakable rule, i.e. ‘A person cannot be moral if they are engaging in an immoral act’. This clearly states the standpoint of deontologists when it comes to activities that are considered immoral. Why and who decided to label the act of prostitution as something immoral (like the leftists argue) will be left out of this argument. The well accepted notion of selling one’s body for sexual pleasure as an indecent act shall be used for the purpose of this paper.

Hence, keeping in mind the deontological view that prostitution is selling one's self as an object of pleasure and sexual satisfaction of others is in itself immoral and highly unethical as here the person who is being sold is not considered the end but a means to the end. Considering those who voluntarily engage in this profession to earn a living are condemned, because a positive end (getting financial benefit) does not justify the act that is bad. As deontologists are not consequentialists, they do not focus on what is being gained by selling out one's body as an object for others to use, even if the person in question claims that this for instance will help them pay for higher education and enable them to make a good life in the future. Deontologists do not justify a bad act on the basis of what it will result in; they focus on the act itself (Madigan, 1998).

Immanuel Kant used very strict words against prostitution and called it a disgrace to humankind as for him, letting go of one's integrity and control for lust makes us no different than wild animals. He claims that what sets us apart from animals is the rationality and reasoning a human mind can do. When a human being indulges in activities such as buying and selling sex which should otherwise only be practiced under the bond of marriage, it leaves us no different than animals in the wild who act upon their whims and desires without considering the dignity and morality of that act (Madigan, 1998).

An exception to these cases is the prostitutes that are sold into this business, are kept in captivity or are forced to sell their bodies by someone. In these cases the prostitutes are victims, and their acts are still immoral but it is not their fault. It should be noted here that the act of prostitution will still not be accepted as morally or ethically correct, but the fact that it is against their will is accepted as forcing someone to sell their body is in itself an immoral and highly unethical act. Here the ones who are forcing them are condemned according to deontologists.

In the end it should be made clear that deontologists are not against prostitution for the effects it has on society or the how these sex workers will integrate into the society as respectable human beings after they are past the age of prostitution, as that is the domain of consequentialists. Deontologists are against the act right from the beginning. They say the very first step of this profession should not be allowed as it is immoral right in the act itself (Madigan, 1998).

Conclusion

Ethics is considered an important part of philosophy though it is not only confined to this field as every subject area has its ethical principles which need to be kept in mind for example ethics in conducting research, ethics of business, ethics of medical practice. In the same manner, and perhaps even more, for social scientists the subject area of ethics is of utmost importance which is why whole schools of thoughts are dedicated to ethical studies (Malloy, n.d).

Three of such schools of thought are Teleological Ethics, Deontological Ethics, and Virtue Ethics, that have been discussed in this paper. Where the proponents of Teleological school focus on bringing about happiness and hence encourage the acts that result in a positive outcome, the school of Virtue Ethics focuses purely on a strong morally built character of a person which allows them to act compassionately towards others. The third school being that of Deontology, centers on the “acts” or “actions” that are performed by humans and expect these acts to follow a strict code of conduct. Deontologists believe if the act is good, that is what matters the most.

Through this paper we were able to establish that deontological ethics allows us to have clear guidelines and a proper framework to know which acts are supposed to be good, and what should be avoided as bad, unlike the other two schools who are very loose in their interpretation of what is moral and what is not as they don't believe in having strict and fixed rules and principles of behavior. This causes confusion as every individual's interpretation can be very different from each other (Hooker, 1996).

Therefore having clear cut rules which the society as a whole should follow in order to act in a way that is ethically acceptable and morally correct for example in sensitive issues such as abortion, prostitution as a profession, capital punishment is what gives deontology edge over the other two ethical theories.

References

- Bassey, S., & Udoudom, M. (2019, May 10). Kantian and Utilitarian Ethics on Capital Punishment. Retrieved from Research Gate: https://www.researchgate.net/publication/333003880_Kantian_and_Utilitarian_Ethics_on_Capital_Punishment
- Hooker, J. (1996, November 1996). Three Kinds of Ethics. Research Gate , pp. 1-20.
- Kant, I. (1785). Transition from the Common Rational Knowledge of Morals to the Philosophical (p11-25).
- Madigan, T. J. (1998). The discarded Lemon: Kant, prostitution and respect for persons. Retrieved from Philosophy Now: https://philosophynow.org/issues/21/The_discarded_Lemon_Kant_prostitution_and_respect_for_persons
- Malloy, D. C. (n.d, n.d n.d). Understanding the Nature of Ethics, Values and Purposes . Retrieved from The Sports We Want: <https://cces.ca/sites/default/files/content/docs/pdf/cces-paper-malloy-e.pdf>
- Ştefan, I. (2015, August 30). Arguments for and Against Abortion in Terms of Teleological and. Procedia - Social and Behavioral Sciences , pp. 927-935.

Zerdüştlükte Ateş

Mazaher Rais Zade¹

Özet

Her dinde ve ritüelde özel bir kutsallığı ve büyüklüğü olan şeyler ve nesnelere vardır. Bu şeyler ve nesnelere, Kutsal Kitapta, ritüellerde ve referanslarda ya da mesleğin ileri gelenleri ve bilgileri aracılığıyla açıkça kutsal olarak belirtilebilir. Bu kutsallığın bir başka yönü de düşünülebilir ve bu, o dini takip eden insanların inançları ve kanaatleri, insanların zihinlerinde ve kalplerinde kök saldığı için dini inanç ve kutsallıklardan biridir. Bu konu, ister ilkel bir din, ister İslam ve Zerdüştlük gibi gelişmiş bir din, tüm din ve inanç mezheplerinde görülürmektedir. Bu makale Zerdüştlük dinini ve Ateşi araştırmaktadır. Bilindiği kadarıyla ateşe ışık tanrısının tezahürlerinden biri olarak saygı duymak ve onu yakmak ve ateş tapınağı denilen tapınaklarda etrafında özel bir tören yapmak Zerdüştlüğün en ayırt edici özelliğidir. Aslında, Zerdüştlük ateşe tapmazlar ve ateşe saygı duymak ve etrafında ritüeller yapmak onun ritüellerinden biridir. Zerdüştlük dininde ateş, "kül"ün (hakikat ve saflık sevgisi) bir simgesidir, çünkü ateş, kirliliği emmeyen ve her zaman ve her durumda yükselen ve orijinal doğasını koruyan ve kendisi yanar ve diğerlerini ısıtan tek maddedir aynı durumda Isı ve ışık vermektedir. Bu yazıda dikkat çeken nokta, ateşe olan inancı ve kutsallığını pratik yönden göstermeye çalışmış olmamıdır. Bir başka nokta da, tartışmamın zaman çerçevesinin, makale boyunca aşık olan Sasanilerin çok önemli ve hassas dönemine dayandığıdır. Bu araştırma iki bölümden oluşmakta birincisi ise; Zerdüştlük dini konusunda ikincisi ise Zerdüştlük'te Ateşi tartışacaktır.

Anahtar kelimeleri: Zerdüştlük, Tanrı, Ateş, Sasaniler Dönemi

Giriş

Aryanların İran'a gelişinden birkaç yüzyıl sonra, bu insanlar yavaş yavaş kentleşmeye başlamış ve bu onların dünya görüşlerini etkilemiştir. O sıralarda reform ve eski hurafeleri yeni bir dine bırakmak isteyen ortaya çıkmış ve Aryanları davet etmiştir. Kendini iyiliğin ve aydınlanmanın

habercisi olarak tanıtan bu dürüst peygamber, Zerdüşt olarak adlandırılmıştır. Dünyayı karanlıklardan arındırmak ve onu iyiliğe ve aydınlanmaya götürmek için dinini Ahura Mazda'dan aldığı iddia etmiştir. Zerdüştler, Gabr, Mecusi ve Persian gibi isimlerle anılmaktadır. Süryanice'de "Gabr" kelimesi kâfir anlamına gelir ve başkaları tarafından anılır ve Arapça dilbilgisindeki "Magus ve ya mecus" kelimesi, Magi'nin kolektif ve tekil formunun adıdır. ((Magus)) diğer dinlerin takipçileri ile birlikte Kuran-ı Kerim'de (Hac: 17) bulunmaktadır. Çoğu İslam alimi, Zerdüştleri Kitap Ehli olarak görmüştür. Bu konuda hadisler de mevcuttur. Zerdüştlük, M.Ö. yüzyıl civarında gelişti ve bu gelişen forma Mazdisani dini denmektedir. Mazdisna kelimenin tam anlamıyla Mazda'nın övgüsü anlamına gelmektedir. Makale boyunca Zerdüştün hikayesi, öğretileri ve Zerdüştükte ateşin önemi ve kutsallığı tarih boyunca detaylı olarak incelenecektir.

Zerdüşt'ün Hikayesi

Bilim adamları, eski İran peygamberinin tarihi varoluşu konusunda şüpheci, ancak çoğu onun varlığını inkar etmemektedir. Babasının adı Puroshsab, yani yaşlı bir atın sahibi, annesinin adı, inek sütçüsü anlamına gelen Daghdoo'dur, Soyadı da beyaz ırk anlamına gelen Sepitmeht'i. Ünlü İslam tarihçisi ve takipçileri olan Tabari, Zerdüşt'ü Filistin'den tanıyor ve oradan İran'a geldiğini söylemektedir. Ancak doğru ve ünlü söz, onun bir İranlı ve Azerbaycanlı olduğu ve uyarıldığı yerin Urmiye Gölü yakınlarındaki bir dağ olarak bilinir.

Zerdüşt'ün zamanı konusunda da anlaşmazlıklar var ve zamanı MÖ 6000'e bile götürülmektedir. Ancak popüler teoriye göre, MÖ 660'ta doğmuş ve MÖ 630'da (30 yaşında) peygamber olarak gönderilmiştir. MÖ 583'te ölmüştür. 77 yaşında işgalci bir etnik grup tarafından Balkh'ta (Afganistan) bir yangın tapınağında öldürülmüştür. Ferdowsi'nin Şahnamesi'nde Zerdüşt'ün dirilişinden bahsedilse de maalesef bu olay o kitabın efsanevi bölümünde bahsedildiği için Goshtasb (Zerdüşt'ün davet edip dinine çevirdiği kral) hakkında fikir ayrılığı vardır. Bazıları onu Ahameniş Darius'un babası Vishtasb ile bir tutmaktadır. Öte yandan, Vishtasb'ın bir kral değil, bir vali olduğu tarihsel olarak kesindir.

Zerdüşt Öğretileri

Zerdüştükte, farklı dinlerde buna benzer bulduğumuz iyi konuşma, iyi düşünce ve iyi eylemin üç pratik ilkesi vardır. Örneğin İslam'da "الایمان قول باللسان و اقرار بالجانان و عمل بالارکان"

Işık tanrısının tezahürlerinden biri olan ateşe saygı duymak ve onu yakmak ve ateş tapınağı

denilen tapınaklarda etrafında özel bir tören yapmak bu ritüelin en ayırt edici özelliğidir. Araştırma konusu ateş olduğu için ikinci bölümde detaylı olarak tartışılacaktır. Onun yanında kalkınma, tarım, hayvancılık ve kentleşme de övgüyle karşılanmıştır. Başta köpekler ve inekler olmak üzere hayvanlara saygı duymanın yanı sıra insanlara karşı nazik olmanın özel bir yere sahiptir. Çarşamba töreni ve lambanın ışığında yemin etme ve diğer şeyler gibi bazı âdetler Zerdüşt'ün öğretilerine sahiptir.

Avesta

Zerdüştlerin göksel kitabına, temel ve metin anlamına gelen Avesta denir. Bu kitap, eski İran'a ait olan ve Pehlevi ve Sanskrit dilleriyle ilgili olan Avestan alfabesi ve dilinde yazılmıştır. Pek çok alime göre, Avestan yazısı Sasani döneminde (MS 226-641) ortaya çıkmış ve daha önce sandıkta bulunan Avesta bu senaryoda yazılmıştır ve buna göre İslam'ın gelişinden sonra yapılmıştır. Zerdüştler ve akademisyenler, Avesta'nın başlangıçta çok daha büyük olduğu konusunda hemfikirdir ve bazıları 12.000 inek derisi üzerine yazıldığına inanmaktadır. Şu anki Avesta'nın 83.000 kelimesi var ve kökeni muhtemelen 345.700 kelimeydi. Orijinal Avesta 21 karaktere (kitap veya bölüm) bölünmüştür ve mevcut Avesta 21 karakterdir. Avesta'nın 5 bölümü vardır:

1. Yasna (kutlama ve ibadet anlamına gelir); Bu bölümün bir kısmına Ghats (ilahî anlamında) denmektedir. Duaları ve dini öğretileri içeren ve Avesta'nın en ünlü bölümünü içeren bu bölüm, Zerdüşt'ün kendisine atfedilirken, Avesta'nın diğer bölümleri Zerdüşt'ün dini liderlerine atfedilmektedir.
2. Weisspard (tüm yöneticiler anlamına gelir);
3. Vandidad (yani şeytanlara karşı yasa) neyin yasal ve yasa dışı, neyin temiz ve pis olduğu hakkında yazılmıştır.
4. Yashta (yani ilahiler ve tesbihlerle ibadet);
5. Dini bayramlar, törenler ve şarkılarının kararlılığı ile ilgili Avesta (Küçük Avesta) Zerdüştlerin, Avesta'ya ek olarak, Zandavasta adlı bir yorumu ve Pehlevi dilinde diğer kutsal kitaplar vardır.

Yaratılışın ve Düalizmin Hikayesi

Zerdüşterin hangi çağda çifte tanrılara (iyilik tanrısı ve kötü tanrı ya da ışık tanrısı ve karanlık tanrısı) eğiliminde olduklarını kimse bilmemektedir. Zerdüş'tün kendisine atfedilen Gathas'ta (Avesta'lı Yasna'dan), şeytan, ışık ve karanlığın tek ve yüce tanrısı olan Ahura Mazda'ya karşı değil, kutsal bilgelige karşı sraya girmektedir. Ayrıca, Sasani döneminde Zarwan adlı tek Tanrı'ya inanan ve onu ışık ve karanlık tanrısından üstün gören Zarwanis adında bir grup Zerdüş't ortaya çıkmıştır. Bu mezhebin o gün İran'da birçok takipçisi olduğu ortaya çıkmıştır.

Tanrılar

Zerdüştlük üzerine yapılan bir araştırma, İranlılar arasında dini reform için ayaklandığını ve eski Aryan dininin batıl inançlarına saldırdığını ortaya koymaktadır. Diğer şeylerin yanı sıra, Ahuramazda hakkında vaaz vermiş ve halkının devas (yani şeytanlar) olarak adlandırılan tanrıların sahte olduğunu düşünmüş ve onlara sahte tanrıları demiştir. Zerdüştlükte Ahura Mazda'nın İbrahimi dinlerin melekleri olan 6 asistanı vardır. Bu yardımcıları, ebedi ölümsüzler anlamına gelen Emshaspandan denmektedir. Kutsal bilgelik anlamına gelen Spentamenio adında bir liderleri vardır ve isimleri aşağıdaki gibidir:

1. Vohuman
2. Vahishta-Asha
3. Vairya-Xshathra
4. Armaiti-Spenta
5. Haurvartat
6. Ameretat

Arkalarında 30'u meşhur Yezetler vardır. Bunlar kutsal mikro organizasyonlardır. Aksine, şeytanın da bir organizasyonu vardır. Zerdüştlüğe göre, mevcut antik dünya 12.000 yaşındadır. İyilik tanrısı, 3.000 yıl boyunca dünyayı yönetmiş ve bu sırada kötülük tanrısı karanlıkta yaşamıştır. Ondandır kötü tanrı karanlıktan çıkmış olup ve iyi tanrı ile karşılaşmıştır. İyilik tanrısı, onunla başa çıkması için ona 9000 yıl vermiştir. İyilik tanrısı sonunda kazanacağından emin olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sırada ikisi de iyiyi ve kötüyü yaratmaya başlamış ve böylece birbirleriyle savaşmıştır. 3000 yıl sonra, Zerdüş't yaratılmış ve bu andan itibaren güç dengesi iyilik tanrısı lehine değişerek yükselişine devam etmiştir.

Hristiyanların çoğu bazen Zerdüştlere kutsal ateşini Ahura Mazda'nın kızı olarak adlandırmaları da bu saygı ve ateş inancından kaynaklanıyor olabilmektedir. Elbette Hashu bir Hristiyan rahip ve ateş tapınaklarından birini öfkeyle söndürdü: "Ne o ev tanrının evi ne de o ateş Tanrının kızıydı, kralların ve dilencilerin şehvetine maruz kalan bir kızdı." (a.g.e, 104) Ateş Tanrının kızı veya Ahuramazda olduğu inancının, daha sonraki Zerdüştlere arasında meydana gelen değişikliklerden biri olması muhtemeldir. Ya da önce başka bir dine sahip olanlar ve sonra Zerdüştlere olanlar; Çünkü kesinlikle Zerdüş, diğer dinler gibi, ilk ortaya çıkışından sonraki yıllarda değişmiş ve ona inançlar da eklenmiştir. Belki de bu inanç, ateşin kadınsı bir varlık olduğuna hala inanan Ermenilerin inançlarından kaynaklanmaktadır.

Sasani döneminde insanlar günde üç kez ateş tapınağına gidip namaz kılsa, zenginlik ve erdem sahibi olacağına inanmaktaydılar (Christensen, 1999). Ateşe olan bu saygının Zerdüştlere Tanrı olarak ateşe ibadet ettirdiği bizim için açık değildir. Ancak Gershman şöyle der: "Herot'un sözlerinden Perslerin güneşe, aya, toprağa, ateşe ve suya taptığını bilmekteyiz" (Gershman, 2000, s. 172). Tabii tüm bunlara rağmen, çünkü aşırılıklar bazen insanların kafasında şüphe uyandırmaktadır. Zerdüştlere ve İslam gibi diğer dinler arasındaki diğer inançlar gibi, belki de ateşe çok fazla saygı duyulması bazılarını ateşe tapıldığını düşünmeye sevk etmiştir. Çünkü eğer durum böyleyse, ateşin yanında saygı duyulan su ve toprak gibi başka unsurlar da vardı ve bu ibadetlerin sonucu çoklu tanrı ve ibadet olurdu ve bu da orijinal Zerdüş dini öğretileriyle çelişmektedir. Tabii ki, ateşe böylesi bir saygı Sasani döneminden, yani Ahameniş döneminden beri var olmuştur; Örneğin, "Ahameniş mezarlarının üzerindeki tüm kabartmalar, kralı kutsal ateşin yakıldığı sunakta ayakta durduğunu göstermektedir" (Christensen, 1999, s. 178).

Zerdüştlere Ateş Önemi

Zerdüştlere Sasaniler için ateşin önemi, kişisel, sosyal, dini ve dini açıdan veya Sasani kralları ve politikacılarının mahkemelerinde farklı şekillerde görülebilmektedir. "Ateş" kelimesi, II. Yazdgerd'e kadar Sasani krallarının sikkelerinin kenarlarında sıklıkla görülmekte ve sikkenin sahibi olan kralın adı "ateş" kelimesinden sonra basılmıştır. Sasani döneminin mutlak gücü olan krallığın adının yanında ateş kelimesinin varlığı çok tuhaftır ve elbette önemini göstermektedir. Kral ayrıca, krallığının sembolü olarak kabul edilen taç giyme töreni sırasında bir ateş yakmıştır. Yine Sasaniler'den önce, örneğin Ahameniş dönemi, Rostam rolü gibi kraliyet mezarlarının kabartmalarında, üzerinde kutsal ateşin yandığı ateşlerin olduğu görülmektedir.

Ancak Sasani krallarının sikkelerinde de görülen Sasani dönemine geri dönersek, “bazen Azar'dan (Ateş Tanrısı) gibi görünen gizli bir şekle sahip özel bir ateş kutusu türü alevlerden görülebilmektedir” (Christensen, 1999, s. 115).

Ateşin önemi ve ritüel ibadeti nedeniyle Avesta'nın farklı yerlerinde bu konuda detaylar vardır. Ayrıca, Zerdüşt sosyal meseleleri tartışmasında, “Bahman'ın 10'unda, özel bir ateş kutlaması olan ünlü Kurban Bayramı'nın olduğunu görmekteyiz” (Christensen, 1999, s. 128). Bu festival, ilk öncü kral olan Houshang'a atfedilmektedir. İranlılar zararı önlemek için bu gece duman ve ateş yakmaktadır. Bu gece ateş yakıp yakmak, vahşi hayvanları sürmek, alevlere kuş atmak, şarap içmek ve ateşin etrafında eğlenmek kralların geleneğiydi. “Nevruz'dan elli gün önce düzenlenen yüzyılın kutlamaları, ateşe tapınmayla ilişkilendirilmiştir” (Zarrinkoob, 1998, s. 492).

Zerdüşte Ateş Türleri

Bu bölümde, Zerdüştlere tarafından görülen ve saygı duyulan ateş türlerini, bazen kelimelerin farklı olabileceğini ancak anlamlarının aynı olduğunu belirtmek için bir girişimde bulunulmuştur. Avesta, ateşi beş tür olarak sayar ve adlarından Yasna 17, ayet 11'de bahsetmektedir. Bu ateşlerin isimleri şu şekildedir:

1. Barazisavah: Vahram denilen tapınakların ateşidir ve sıradan kullanımlarda da kullanılan bir ateştir.
2. Vohufryana: İnsanların ve hayvanların vücudunda bulunan ateşi ifade etmektedir.
3. Urvazista: Bitkilerde gizlenmiş bir ateştir.
4. Vazista: Bu bulutun içinde olan bir ateştir ve şimşegin kendisidir.
5. Spanista: Ahura Mazda'nın huzurunda cennette yanan ateştir.

Ateşin İranlılar tarafından Atır, Atar, Atr ve Adar olarak bilindiğini bir kez daha belirtmekte fayda vardır. Yukarıda belirtilen beş ateş türü, aşağıdaki gibi biraz farklı bir biçimde gelir:

1. Barzisanah, Ormazd'a karşı yanan.
2. Vohufryana, İnsanların ve hayvanların vücudunda bulunan.
3. Urvazišta, Bitkilerde olan.
4. Vazišta, Bulutların içinde olan.

5. Spanişta, Aile merkezlerinde bulunan (Haririan, 2001, s. 71).

Bunlara Minoan ateşi türleri denir, yani her maddi ve manevi unsurun ruhu ve sembolü anlamına gelmektedir. Bir başka bölüşüm şekliyle, efsanevi üç ateş olduğu söylenmelidir: “Rahiplerin ateşi olan Azar Farnbag, Kraliyet ateşi ve kraliyet ordusu ait olan Azargaşnesp ve son olarak çiftçilerin ateşi olan Azar Borzin Mehr” (Zarrinkoob, 1998, s. 77). Zerdüşt din adamlarına göre, üç ateş İran'daki üç sosyal sınıfa aitti ve hikayelere göre, Zerdüştlüğüün üç çocuğunun her biri yukarıdaki sınıflardan birinin kurucusuydu.

Bahsedilen ateşlere ek olarak, diğer ateşler da görünmektedir. Bunlar arasında “kraliyet ateşi, ateş evi ve Adran ateşi ve Vahram (Bahram) ateşi gibi yerel geçitlerin ateşleri bulunmaktadır” (Christensen, 1999, s. 115). Elbette üç grup ritüel ateşi vardır: Bahram ateşi, Adran ateşi ve özel bakım gerektiren mahkeme ateşi. Aslında, en yetkili Zerdüşt ritüel ateşi Vahram'ın ateşidir. Vahram'ın ateşi, yangınların muzaffer kralıdır. “Ormazd adına bu ateşten yardım çağırmakta ve ondan onları karanlığın güçlerine karşı güçlendirmesini istemişlerdir” (Haririan, 2001, s. 73).

Ateşlerin Coğrafi Konumu

Daha önce bahsedilen ateşlerin coğrafi konumu ile ilgili olarak, üç efsanevi ateşin konumunun diğer tüm ateşlerden daha çok bilindiği ve konumları hakkındaki anlaşmazlığın çok az olduğu söylenmelidir.

Çeşitli raporlara göre konumları şu şekildedir:

Azarfarnbakh ya da din adamlarının ateşi Kabilistan'daki (Kabil eyaleti) Roshn dağında, ancak Christensen'in açıklaması muhtemelen yanlış ve Williams Jackson'a göre, Fars eyaletindeki Karian şehrinde bulunan iş bloğundaki parlak Kavarvand dağında görmektedir. Christensen, Herzfeld'den Farnbach'ın yangının Kanarangan bölgesinde olduğunu ve Kanarangan bölgesini Neishabour Ovası olarak gördüğünü aktarmaktadır (Christensen, 1999, s. 182). Dr. Zarrinkoub ayrıca bunun Basra Körfezi'ndeki, Fars eyaletindeki Karian şehrinde önemli bir Zerdüşt ateşi olduğuna inanmaktadır (Zarrinkoob, 1998, s. 489). Ancak kraliyet ateşi ve savaşçılarıyla aynı olan Azargeshnsp olan diğer önemli ateş Azerbaycan'da bulunan Ganj(Shiz)'dedir. Jackson, ateş tapınağının şu anda Süleyman'ın Tahtı kalıntıları olan yere dikildiğini söylemektedir. Sasani krallarının zorlandıkları zaman bu tapınağı ziyaret etmekte ve orada altın, mal, mülk ve köle yemin ettikleri bilinmektedir (Cristensen, 1999, s. 120). Dr. Zarrinkoub ayrıca Azargshnsp adı verilen kralların ateşinin Ganzak'ta (Azerbaycan Shiz) olduğuna inanmaktadır (Zarrinkoob,

1998, s. 489).

Son olarak, Azar Barzin Mehr veya çiftçilerin ateşi, ülkenin doğusunda Neishabour'un kuzeybatısındaki Rivand Dağları'nda bulunmaktadır. Jackson'a göre Christensen, Sabzevar ve Miandasht'tan uzakta, Horasan yolunda Mehr köyünde bulunan bu ateş tapınağını düşünmektedir (Christensen, 1999, s.121).

Bu üç yangın, Jamshid, Kaykhosrow ve Kaygoshtasb adlı üç kahraman tarafından kurulmuştur (Haririan, 2001, s. 77). Azargashnsp ateşi, din ve devlet birliğinin bir simgesiydi ve din ile birleşmesiyle güçlenen Sasani devletinin bir sembolü olarak kabul edilmiştir.

Ateş Tapınakları

Ateş tapınakları tartışılırken, ateş tapınaklarının Sasani döneminde olduğu ve her biri belirli bir tanrıya veya ateşe adanmış bu hanedanın kuruluşunun başlangıcı olduğu söylenmelidir. Ritüeller ve organizasyonlar ateşin etrafında yoğunlaşmış ve aslında Sasani döneminin başlangıcından bu yana, gelişmeleri ve güçlendirilmesi Zerdüşt rahiplerinin ana hedefi olmuştur (Zarrinkoob, 1998, s. 489). Ateş tapınağı tütsü ve diğer aromatik maddelerle doluydu. Bir din adamı, Avestan'da paitidana adı verilen bir ağızlık olan ateşin kirlenmesini önlemek için dini törenlerle arındırılmış odun parçalarıyla ateşi yakmaya devam etmiştir (Christensen, 1999, s. 117). Ateşe gösterilen tüm bu özen ve saygı, kesinlikle onun kutsallığını göstermektedir.

Son yıllarda İran'daki birçok ateş tapınağı kalıntılarında bilimsel araştırmalar yapılmıştır; Bunların arasında, Firoozabad'daki Ardeshir I tapınağında, Qasr Shirin'de bulunan ateş tapınakları, Shapur bölgesindeki Hirah ateş tapınağı ve Kum (Kız kalesi) yakınlarındaki ateş tapınağı öğrenilmiştir (Christensen, 1999, s. 121). Görünen o ki, İslami dönemde şehirlerin kapsamlı eski ateş tapınağının yerlerinde, önemli ve büyük camiler inşa edilmiş ki bu yerlerin önemini göstermektedir. Boroujerd ve Yazd şehirlerinde bunun örneklerini görmektedir. Ruhbanlar, ateş tapınaklarında, beş gün boyunca öngörülen duaları ve özellikle Gahanbar adı verilen yılın altı bayramında tüm dini uygulamaları yapmaktaydılar. Din adamı olmayan insanlar da ateş tapınaklarına erişebiliyorlardı ve mevcut Avesta'dan beşinci duayı ateş ibadetini okumak için ateş tapınağına gitmek zorunda kalıyorlardı (Christensen, 1999, s. 117).

İran'ın büyük ateş tapınaklarından üç ateş tapınağı, daha önce bahsettiğim Azarfarnbagh, Azargeshansap ve Azarbarzin Mehr olmak üzere üç büyük ateşin olduğu özel bir ibadet yeri idi. Üç ünlü ve büyük ateş tapınağının yanı sıra, birçok ikinci sınıf tapınak da saygı görüyorlardı,

özellikle bunlardan biri hikayenin kahramanlarına ya da bizzat Zerdüşt'e atfedilmiştir. Örneğin Tus ve Neishabour tapınakları, Sistan'daki Arjan Fars ve Kirkoi tapınakları ve Pers ile İsfahan arasındaki Kuysah, Kazvin, Şirvan ve Kush ateş tapınakları söylenmektedir (Christensen, 1999, s. 121). Ancak bir ateş tapınağı ve ateş yeri inşa ederken, sonsuz ateşi sürdürmek için onu doğal etkenlerden koruyacak bir bina inşa etmek gerektiği söylenmelidir. Yavaş yavaş, Zerdüşt tarzında, ateşin üzerinde güneşin parlamaması gerektiğine karar verilmiş ve bu nedenle ateş tapınağının yapımında yeni bir tarz yaygınlaşmış; Binanın ortasında ateş yerinin bulunduğu yere tamamen karanlık bir oda inşa etmişlerdir. Bazıları eski İran krallarının mezarlarının önünde görülen Rostam resminin'daki taş yapının bu ateş tapınaklarının bir örneği olduğuna inanmaktadır (Christensen, 1999, s. 114).

Genellikle her ateş tapınağının kare, kapalı ve dört koridorlu bir merkezi salonu vardır (Christensen, 1999, s. 390). Bazı ateş tapınaklarının güneyinde, törenler sırasında açık havada yanan Firuzabad eyaletindeki gibi bir kule vardır.

Ateş tapınağı konağı, genellikle etrafında ek binalar bulunan kubbeli bir yapıdır ve genellikle bir bahçeyi de sahiptir (Christensen, 1999, s. 122). Her ateş tapınağının genellikle sekiz kapısı ve birkaç sekizgen odası vardır. Bu yapının bir örneği, eski ateş tapınaklarından biri olan ve Müslümanların fethinden sonra camiye dönüştürülen Yazd şehrinde bulunmaktadır (Christensen, 1999, s. 114).

Sonuç

Bilindiği kadarıyla ateşe ışık tanrısının tezahürlerinden biri olarak saygı duymak ve onu yakmak ve ateş tapınağı denilen tapınaklarda etrafında özel bir tören yapmak Zerdüştlüğün en ayırt edici özelliğidir. Aslında, Zerdüştler ateşe tapmazlar ve ateşe saygı duymak ve etrafında ritüeller yapmak onun ritüellerinden biridir. Zerdüşt dininde ateş, "kül"ün (hakikat ve saflık sevgisi) bir simgesidir, çünkü ateş, kirliliği emmeyen ve her zaman ve her durumda yükselen ve orijinal doğasını koruyan ve kendisi yanar ve diğerlerini ısıtan tek maddedir aynı durumda Isı ve ışık vermektedir. İnsanları veya hakikati arayanlar, ateş tapınağının ateşi ile aynı ve tekdüzedir, Ahuramazda'ya duydukları bilgi ve sevgi ile kötülükleri ve yalanları yakarlar ve topluma ışık, neşe, sıcaklık ve enerji vermektedirler. İran tasavvufunda aşk ateşe benzetilmektedirler. Zerdüştler, tapınaktaki ateşi varlıklarının bir sembolü veya Atravan rahibi tarafından her zaman aydınlatılan binlerce yıllık dini ve kültürel kimlikleriyle Zerdüşt dininin

bayrağı ve sembolü olarak görmektedirler. Ateş tapınaklarının asıl adı, Verhram veya Bahram ateşi ve Mehr kapısı olarak da anılan ve tarih boyunca her zaman bir dini, eğitim ve kültür kompleksi içeren Adoryan'dır.

Kaynakça

- Christensen, A. (1999). İran Sasaniler döneminde. Çeviri: Rashid Yasemi. Çağdaş Ses Yayınları. Tahran.
- Gershman, R. (2000). Baştan İslam'a Kadar İran. Çeviri: Mohammad Moin. Kültür Bilimi yayınları. Tahran
- Zarrinkoob, A. (1998). İran Halkının Tarihi. Amirkabir Yayını, Tahran, Cilt 1.
- Tawfiqi, H. (2001). Büyük Dinlere Giriş. Samat Merkezi. Tahran.
- Haririan, M. Amozgar, M. (2001). Eski İran Tarihi. Samat merkezi. Tahran. Cilt 1.
- Bahar, M. (1973). İran Mitolojisi. İran Kültür Vakfı. Tahran.
- <https://hawzah.net/fa/Article/View/6051>.

Yeni Küresel Din Olarak Tanıtılan İbrâhimîliğin İslâm İnancı Açısından Tehlikeleri

Mustafa Kutmanoğlu¹

Özet

Daha önce “Dinlerarası Diyalog” adıyla hatırlayacağımız projenin benzeri veya daha gelişmiş ve İslâm inancı açısından oldukça tehlikeli bir şekli 2000’li yılların başlarında “İbrahimilik” adıyla duyulmaya başladı. Projenin amacı, semavi üç dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) birleştirilmesi ve yeni küresel tek dinin çatısı altında kaynaştırılması fikrine dayanmaktadır. Söz konusu fikrin projeye dökülmesi 1990, uygulamaya geçmesi 2000, ve nihayet ABD Dışişleri Bakanlığı bünyesinde kurumsallaşması 2013 yılında gerçekleşmiştir. Bunun somut bir adımı olarak Abu Dabi’de “İbrâhimî İbadethane” adı altında cami, kilise, sinagog içeren ve 2022 yılında açılması planlanan dev bir külliye inşa edilmektedir. Dahası bu proje üç dinin mabetlerini tek yerde toplamakla kalmayıp onların kutsal kitaplarını yani Tevrat, İncil ve Kur’an’ın tek kitap olarak basılması projesini de açıklanmıştır.

Bu araştırmamızda bu projenin arkasında duran devletlerin yayınladıkları raporlar ve açıklamalarından hareketle söz konusu yeni küresel dinin söylemleri ardındaki amaçları ve bunların İslam inancı açısından tehlikelerine değinmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Küresel Din, Dinlerin Birliği, İbrahimîlik

Disiplin: Temel İslam Bilimleri/Kelam

Giriş

Bati’da Rahip/Misyoner Ramon Llull (ö. 1315) her türlü ibadet ve dinin doğru kabul edilmesi çağrısında bulunan ilk kişi olarak kabul edilir (Mekkî, 2003, s. 5). Son dönemlerde bunun somut

¹ Marmara Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

örneklerinden biri olan “İbrâhimîlik” kavramına gelince, o Batı’da on dokuzuncu yüzyılda Louis Massignon gibi oryantalistler tarafından ortaya atıldı ve bu bağlamda dinlerin yakınlaşması çağrısı dile getirilmeye başlanmıştır.

Bu kavramın geçirdiği tarihi evrelere bakacak olursak, araştırmacıların tespitine göre Hz. İbrâhim isminin bu konuda sembol bir isim olarak kullanmaya başlaması on dokuzuncu yüzyıla denk gelmektedir. Bu bağlamda “İbrâhimî Dinler” kavramı da modern bir kavramdır. 1811’den beri Batı’daki inananların tamamını kapsayan bir kavram olarak “İbrâhimî Ahit” (The Abrahamic Covenant) kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, İbrahim isminin yirminci yüzyılın ilk yarısına kadar, yani tarihçiler için bir araştırma konusu haline gelene kadar böyleydi. Louis Massignon tarafından 1949 yılında yayımlanan “*Bütün İnananların Babası İbrahim’in Üç Duası*” başlıklı makalesinde bu kavramsallaştırma ortaya atılmıştır. Daha sonra “İbrâhimî Dinler” kavramı müstakil bir çalışma sahasına dönüşmüştür (Miskinî, 2018; Mekkî, 2003, s. 5).

“İbrâhimîlik” üzerine çalışan çağdaş araştırmacılar arasında, Fransız oryantalist Maxim Rodinson Ocak 1979’da yayımlanan “*Araplar*” adlı kitabında bu konuyu işlemektedir.

Dinlerin Birliği fikrinin en önde gelen teorisyenleri arasında Fransız düşünür Roger Garaudy’i (ö. 1913-2012) anmak gerekir. O, iki türlü birlik önermektedir.

Birincisi: Küçük birliktir. Bu bu tebliğin konusu olan “İbrâhimîlik” projesidir. Bunun amacı, peygamberlerin babası Hz. İbrahim’e (a.s.) mensubiyetlerini beyan eden dinleri, yani İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudiliği birleştirmektir.

İkincisi: Pagan dinleri de dahil olmak üzere tüm dinleri, hatta ateistleri bile içine alan büyük bir birlik! Bunun meşruiyet zemini ise; pagan dinlerinin bile önceki peygamberlik izlerini barındırması, ateistlerin ise insana ve hayatın bir anlamı olduğuna inanmalarındır (Kâmil Ömer, 2014, s. 2/839). Başka bir ifadeyle, her şeyin temelinde bir inanç vardır. İnançsızlığın bile. İşte tam da bu noktada yani herhangi bir şeye olan inançtan hareketle büyük birliğin sağlanması mümkündür.

Kendisine dini sorulduğunda: “İbrâhim’in dini üzereyim, İbrâhim (a.s), kelimenin tarihsel anlamıyla ne Yahudi ne Hıristiyan ne Budist ne de Müslüman olduğu için, ben de bu kelimenin özel anlamını değil, genel anlamını kastederek Müslümanım diyorum.” diye cevap verdiği kaynaklarda geçmektedir (Ahmed Abdurrahman, 1984).

Üç dinin birleştirilmesi ve yeni küresel bir dinin çatısı altında kaynaştırılması çağrısına gelince, bu projenin planlaması 1990, uygulamaya geçmesi 2000, ve nihayet ABD Dışişleri Bakanlığı bünyesinde kurumsallaşması 2013 yılında gerçekleşmiştir (Mustafa Muhammed Ali, 2020).

Ayrıca tek İbrâhimî dine, Bruckinger Enstitüsü tarafından yayınlanan Din ve Diploması Raporunun açıklanması sırasında ABD Başkanı Barack Obama da işaret etmişti. [Doha 2013].

İbrâhimîliğin Destekçileri

İbrâhimîlik, dinî bir sembolle bağlantılı ancak siyasi amaçlar için kullanılmak üzere tasarlanan bir projedir. Bu bağlamda, Amerikan himayesi altında Ağustos 2020’de Birleşik Arap Emirlikleri ve Bahreyn Krallığı ile Siyonist oluşum arasında normalleşme anlaşmasının açıklanmasından itibaren İbrâhimîlik kavramı yoğun bir şekilde kullanılmaya başladı. Söz konusu anlaşma ABD’nin başkenti Washington’daki Beyaz Saray’da Eylül 2020’nin ortalarında, anlaşmanın taraflarının delegasyonlarının huzurunda, eski ABD Başkanı Donald Trump ile imzalandı. Dikkat çekici olan, bu tarz anlaşmalara, yapıldıkları yerlerin adlarının verilmesidir. Araplar ile Siyonistler arasında Amerikan yönetimlerinin himayesinde imzalanan “Camp David” (1978), “Oslo” (1993) ve “Wadi el-Arab” (1994) anlaşmaları buna örnektir. Buna karşın söz konusu anlaşmaya yer adı değil “Abraham” adı verilmiştir. (CNN Arabic, 2020).

Trump, ABD’nin İsrail Büyükelçisi David Friedman’dan İsrail ile Birleşik Arap Emirlikleri arasındaki normalleşme belgesine “İbrahim Anlaşması” adının verilmesinin nedenlerini açıklamasını istemesi üzerine ABD büyükelçisi: “*Birçoğunuzun bildiği üzere İbrahim, üç büyük din için de baba konumundadır. O Hristiyan inancında “Abraham”, İslâm inancında “İbrahim” ve Yahudi inancında da “Abram” olarak anılır. Bu üç büyük din arasında birlik olasılığını İbrahim’den daha iyi simgeleyen kimse yoktur. Bu yüzden anlaşmaya bu isim verildi.*” diye cevap vermiştir (RT Arabic, 2020).

Bu Hz. İbrahim’in adının bu tarz konularda bu şekilde kullanılmaya başlanmasının Trump döneminde başlayan bir şey değildir. (Massad, 2020). Bu kapsamda, çağdaş siyasette İbrâhimîliğin öne sürüldüğü en önemli duraklardan biri, özellikle Filistin’i işgal eden Siyonistlerle İslâmî çatışmayı çözmeye yönelik Amerikan-Batı arayışının bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eski ABD Başkanı Jimmy Carter’in gözetiminde 1978 ve 1979’da İsrail ve Mısır arasında

gerçekleşen, Camp David Anlaşmaları adı verilen ve Enver Sedat ve Menachem Begin tarafından imzalanan normalleşme anlaşması sırasında Carter şöyle demiştir: *“Haydi savaşı artık bir kenara bırakalım, Ortadoğu’da kapsamlı bir barış anlaşmasına susamış olan İbrahim’in tüm çocuklarını ödüllendirelim. Şimdi insan, komşu, hatta kardeş olma tecrübesinin tadını çıkaralım.”*

1993 yılında, merhum Filistin lideri Yasir Arafat ile dönemin İsrail Başbakanı İshak Rabin arasında Oslo Anlaşmaları’nın Beyaz Saray’daki imza törenini gözetimi sırasında şunları ABD Başkanı Bill Clinton söylemiştir: *“Bunların hatırına İşaya’nın, sizin ülkenizde şiddet çılgılığı işitilmeyeceğine ve sınırlarınız dahilinde yıkım ve zarara neden olacak hiçbir şey olmayacağına dair mucizesini yerine getirmeliyiz. İbrahim’in çocukları, yani İsmail ve İshak’ın torunları birlikte cesur bir yolculuğa çıktılar. Ve biz bugün tüm kalbimiz ve ruhumuzla onlara barışı takdim ediyoruz.”*

1994’te İsrail ile Ürdün arasındaki normalleşme anlaşmasının imzalanması sırasında Başkan Clinton, Hz. İbrahim’e atıf yapma görevini *“Bugünü hayatımızın geri kalanında Ürdünlülerin, İsraililerin, Arapların ve Filistinlilerin, İbrahim’in tüm çocuklarının gelecek nesilleri için hatırlayacağız.”* diyen mevkidaşı Ürdün Kralı Hüseyin’e bıraktı.

Daha sonra, 1997 yılında Kral Hüseyin ile Başbakan Benjamin Netanyahu arasındaki ilişkiler bozulduğunda, Ürdün Kralı kendisine yazdığı mektupta tekrar Hz. İbrahim’e atıfta bulunarak, *“Beni üzen en kötü şey, bütün İbrâhim nesli için, Allah’ın uzlaşma iradesini yerine getirmeye çalışırken seni yanımda bulamamamdır.”* diyerek sitemini ifade etmiştir (Massad, 2020).

Eski Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat da İbrâhimîlik kavramını benimseyenlerdendi. O, konuşmalarında sürekli bu hususu dile getirirdi. Bu bağlamda Arap-Yahudi kardeşliğinden, her ikisinin de İbrahim’in oğulları olmaları hasebiyle aralarında uzlaşmanın gerekliliğinden bahsederdi (Karl Josef, 2020). Hatta fikrini gerçeğe dönüştürmek için Sina’da bir dinler külliyesi kurmaya karar vermişti.

Batılıların bu tarz çağrularına isim olarak kullandıkları kavramlar dikkatli ve ince araştırmalar sonucunda ortaya konmaktadır. İşte bu kavramlardan biri de İbrâhimîlik’tir. Peygamberlerin babası konumunda olan, Hz. İbrahim’in ismini, konumunu ve sembolize ettiği hakikati kendi emellerine hizmet ettirmek için kullanmaktadırlar. Öyle ki İbrâhimî ortak paydalar diyerek bu kavramı, projelerinin iç yüzünü gizlemek için parlak buldular.

Yahudiler ve Hıristiyanlar yirminci yüzyılın başından beri birçok faaliyet ve kurumlar aracılığıyla bu çağrıyı güçlü ve belirgin bir şekilde teşvik etmiş ve desteklemektedir.

Bu bağlamda, Hıristiyan ve Siyonistlerin himayesinde, İslâm ve Hıristiyanlığı yakınlaştırma çağrısıyla, 1953'te Beyrut'ta, 1954'te İskenderiye'de ve 1984'te New York'ta St. John Katedrali'nde sempozyumlar yapıldı. Aynı yıl Amerika ve İsrail'deki Siyonizm örgütleri tarafından finanse edilerek Sina'daki St. Katerina Manastırı'nda başka bir toplantı daha yapıldı. İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Bahâî ve Hint dinlerine mensup birçok milletin katıldığı bu toplantıda bu çağrının gerçek amaçları ortaya çıktı. Bu çağrı sözde barış davasına hizmet etmek, daha özeldir ise Müslümanlar ile İsrail arasındaki savaşı durdurmak için kullanılmak üzere ortaya atıldı. Vatikan'daki "Hristiyan Olmayanlar Sekreterliği", ateizm ve materyalizme karşı koyma iddiasıyla ve küresel Masonluğun doğrudan etkisiyle, İbrâhimî Dine çağrı yapma görevini üstlenmiş ve 1970 yılında bu isteğini ifade eden bir kitap yayınlamıştır (Cühenî, 1997).

Yeni İbrâhimî dinin arkasında, son zamanlarda dünyaya yayılan ve kendilerine "Manevi/Ruhanî Diplomasi Merkezleri" adını veren devasa gizemli araştırma merkezleri vardır. Bu merkezler, Avrupa Birliği, Uluslararası Para Fonu, Dünya Bankası ve Amerika Birleşik Devletleri gibi en büyük ve en önemli küresel kuruluşlar tarafından finanse edilmektedir (Naima Abdülcevvad, 2020).

Şimdi de Arap dünyasındaki bazı ülkeler "İbrâhimîliği benimsemeye ve bunu açık açık ilan etmeye başladı. Özellikle Siyonistlerle ilişkisi olan ülkelerde, İbrâhimîliği tanıtmak ve yaymak için çok miktarda para, insan ve medya kaynakları seferber ediliyor. Bu ülkelerin başında Birleşik Arap Emirlikleri gelmektedir. Onların bu konuda büyük çaba sarf ettiği araştırmacıların malumudur. Birçok âlim ve davetçiyi kendilerine çekmekte, onlara istediklerini vererek İbrâhimîliği yaymaya ve bu projeye hizmet etmeye çağırmaktadır. Buna karşılık İbrâhimîlik ile mücadele eden, gerçek yüzünü ve zararlarını ortaya çıkaran âlimlerle mücadele etmeleri için onları desteklemektedir.

İbrâhimîliğin İslâm İnancı Açısından Tehlikeleri

İbrâhimî Dinler veya "İbrâhimî Dinler Ailesi" gibi kavramların İslâm'da temeli yoktur. Bilinen tek bir din vardır, o da Hz. İbrahim (a.s.) da dahil olmak üzere Hz. Adem'den son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin dini olan İslâm'dır.

Bu projenin tehlikesi, İbrâhimîlik çağrısının zararlarının dikkat çekmemesi ve Müslüman topluma endişe vermemesi gerçek yüzünün gizlenmesi için yanlış beyanların ve göz boyayıcı kavramların kasıtlı olarak kullanılmasıdır. Böylelikle bu isim insanlar nezdinde normalleşirken esas hedeflerini rahtça yapılabilmektedir. Söz konusu yanlış göz boyayıcı açıklamalar neticesinde toplum bu projenin iyi olduğuna öylesine inanır ki, nihayet bunun gerçek yüzüne karşı çıkanlar insanlar arasında anormal karşılanmaya başlar. O zaman bu fikir hedefine ulaşmış demektir. İşte “İbrâhimîlik Dini”, “Dinlerin Birliği”, “Küresel Din” gibi söz konusu fikir için kullanılan kavramların durumu tam da böyledir. Bu bağlamda, birlikte yaşama ve barış gibi özünde İslâm şeriatı ile çelişmeyen iyi ve kabul edilebilir kavramlar kullanılsa da bunlar çoğu durumda başka anlamları ve yapmak istediklerini örtmek için bir perde görevini görmektedir. (Hani Ramazan Talib, 2021).

İbrâhimîlik, ister İslâm ile Ehl-i Kitap dinleri arasında birliği sağlayan, hepsini doğrulayan ve düzelten bir fikir olsun isterse dinlerden süzülerek çıkarılan yeni bir din olsun, bunun İslâm’a ve Müslümanlara ciddi zararlar getirdiği konusuna aşağıda değinilecektir.

1. İbrâhimîlik bir defa hoş görülmeye başlandı mı Müslümanların kalbindeki İslâm’ın sınırları ayırt edici özellikleri zayıflamaya başlar. Hatta bazı durumlarda mesele, İslâm’dan ayrılmayı ve başka bir dine geçmeyi basit bir olay olarak görmeye kadar varıyor. Şöyle ki, İbrâhimîliğe göre Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında hiçbir fark yoktur. Bunu normal gören biri için de söz konusu dinler ile İslâm arasındaki farkın olmadığını kabul ettirmek kolay olacaktır.
2. İbrâhimîliğin çağrısı kabul edildiği takdirde ya İslâm’ın tahriften korunduğunu ve son din olduğu inancı ortadan kalkar ya da diğer dinlerin de İslâm kadar tahriften korunmuş olduğu kabul edilmesi gerekir. Bir Müslümanın “*Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyacak olan da yine biziz.*” (Hicr, 15/9) bu ayet gereği birinci seçeneği kabul etmesi mümkün değildir. Geriye ikinci seçenek kalmaktadır. (Hindî, 1989).
3. İbrâhimîliğe yapılan çağrı, Allah’ın farz kıldığı ibadetleri O’nun istediği şekilde yapılmasının önüne geçer ve ibadetlerin bozulmasına götürür. Bu konuya “İbrâhimîlik Namazı/Duası” denilen şey tam bir örnek teşkil eder. Bu sözde namaz/duanın, Allah’ın farz kıldığı ve yapılış şeklini O’nun elçisinden öğrendiğimiz namazla uzaktan yakından bir ilgisi yoktur.

4. İbrâhimîlik, Allah'ın dinini bozmanın ve emrettiği hükümlerin birçoğunu ortadan kaldırmanın bir yoludur. Bu çağrı, dinlerin İbrâhimî müşterek denilen şey üzerinde buluşmasına dayanır. Bununla kastedilen, dinler arasındaki müşterek ahlaki ilke ve değerlerdir.
5. Bu ortak değerler, adalet, eşitlik, özgürlük, barış içinde bir arada yaşama gibi bazı genel ahlak ilkeleridir. İslâm'ın diğer ahkamı İbrâhimîlik için bir değer ifade etmez. O halde bu, hayatın tüm yönlerine müdahale eden ve bu dünya hayatı için de mutluluk vesilesi olan İslâm'ın bir kısım hükümlerinin rafa kaldırılması demektir (İsmail Ali Muhammed, 2021).
6. İbrâhimîlik, - özellikle dinlerin birleşmesini ve yeni, bağımsız bir dünya dininde kaynaşmasını isteyen görüntüsüyle esasında, Tek İbrahimî Din veya Yeni Evrensel İbrâhimî Din adı altında başta İslâm olmak üzere mevcut dinleri ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.
7. İbrâhimîliğe yapılan çağrı, İslâm'ın emri bil ma'ruf ve nehyi anil münker farzını yapanlara büyük zarar vermektedir. Zira bunu yapmak insanları bu projeye karşı uyarmak demektir. Bunu yapanlar, kendi fikirlerine karşı olan her sesi susturmak ve projelerine karşı çıkan her türlü eylemi ortadan kaldırmak için çalışan İbrâhmîliğin destekçilerinin hedefindedirler.
8. Bu bağlamda, İslâm coğrafyasında İbrâhimîliği benimseyen, Siyonistlerle gizli ve açık ittifak kuran ülkeler bulunmaktadır. Bunlar, İslâm'a davet eden, ahkâmını uygulayan ve Siyonistlerle normalleşmeye karşı çıkan, onların planlarının iç yüzünü ortaya çıkaran ve onlara karşı uyarın âlimlere ve kurumlara zulmetmektedirler. Bu İslâm coğrafyasında bulunan ülkeler deyim yerindeyse, Allah'ın kendilerine bahsettiği serveti Allah'ın yoluna set çekmek ve düşmanların projelerine hizmet etmek için harcamaktadır. Görüldüğü üzere İslâm'ın varlığını istemeyen tehlikeli bir eğilimle karşı karşıyayız.
9. İbrâhimîliğin siyasi tehlikelerine gelince, başta Siyonistlerin Beytü'l-Makdis'i işgal etmesi, mübarek toprakları ve çevresini "Büyük İsrail" planı çerçevesinde, yutma arayışları başta olmak üzere Müslüman toplumu için çok tehlikeli eğilimleri içermektedir.
10. Şaşırtıcı olan şey, laiklik bayrağını taşıyan ve hayatın din temelinde kurulmasını isteyen her türlü çağrının veya sistemin karşısında duran, bu anlamda dinin siyasete karıştırılmasına karşı olan ve bu tavrını özellikle İslâm söz konusu olduğunda çokça gündeme getiren Amerika ve Batı mevcut ihtilafı çözmek için İbrahimîlik adında yeni bir din icat etti. Bunun esas amacı Filistin konusunu Yahudilerin lehine çevirmektir. Bu planın ayrıntıları, eski

ABD Başkanı Trump'ın “Yüzyılın Anlaşması” olarak bilinen projesiyle görünür hale gelmiştir (Kardaş ve Can, 2019).

11. Bu bağlamda, “İbrâhimî Barış”, “Küresel Dini Barış”, “İbrâhim'in Yolu”, “İbrâhimîlik Birleşik Devletleri”, “İbrâhimîlik Şehri Kudüs” ve “Manevi Diploması” gibi kavramlar icat edildi.
12. İbrâhimîlik ve onun uzantılarının maksadı, İslâm coğrafyasında Yahudi varlığını kabul edilebilir kılmaktır. Böylece Müslümanlar ile Siyonistler arasındaki çatışma ve Müslüman topraklarını güç kullanarak işgal eden saldırgan Siyonistlerin durumu gerçek bir çatışma olmaktan çıkıp İbrâhimî bir ailenin oğulları arasındaki çekişme olarak kabul edilecektir.
13. İbrâhimîliğin Müslümanlar için dini ve siyasi açıdan en büyük tehlikelerinden biri de, bütün Müslümanları tek bir bağla bağlayan asıl bağın, yani İslâm bağının ve iman kardeşliğinin ortadan kaldırmasıdır. Zira İslâm'a göre gerçek kardeşlik ancak İslâm ile mümkündür. İbrâhimîlik başarıya ulaşırsa İslâm dünyasının birbiriyle bağlarının kopması ve İslâm kardeşliğinin zayıflaması ve çözülmesi ile sonuçlanacaktır. Müslümanlar tek ümmet olma şuurunu kaybederse düşmanları tarafından ezilmesini kolaylaştıracaktır. Günümüz bunun örnekleriyle doludur.

Yukarıda dediklerimizden de anlaşılacağı üzere şu anda kurnaz bir projeyle karşı karşıyayız. Bunlar hedeflerine fikirleri yayararak, entelektüel ve psikolojik ortam hazırlayarak, planlarına hizmet eden kültürler ve inançlar oluşturarak ulaşıyorlar. Özellikle Siyonistler, kaba kuvvetle elde edemediklerini, dini kendi lehlerine kullanarak sömürgeci planlarını uygulamayı başardılar.

İslâm toplumu böyle tehlikelerin farkında olmalı ve ona göre hareket etmelidir.

Sonuç ve Öneriler

İbrâhimîliğin zararları ve tehlikelerine karşı adımları belli olan bir planlama yapılması ve buna uygun olarak organize bir şekilde çalışma yapılması gereklidir. Bu ve benzeri projelere kayıtsız kalmamak ve bu olgunun normalleşmesinin toplumdaki uzaklaştırılması için kolektif çaba sarf edilmesi önemlidir.

Başta, bu ve buna benzer çağrılara karşı başarılı olmak için gerekli olan bazı önemli hususlara değinmekte fayda var;

1. Müslümanlar içinden âlimler ve kanaat önderleri bu projeyi dikkate alarak bir araya gelmeli, bu konuda kapsamlı, uzun ömürlü plan ve eylem programları geliştirilmeli ve bunlar toplumun her kesimine hitap edecek mahiyette olmalıdır.
2. Bu mücadele, Müslüman toplumun tüm kesimlerini tehlikeden korumak için projenin iç yüzü anlatılarak konuyla ilgili bilgilendirme yapılmalı. Diğer yandan işin erbabı tarafından bu projeye karşı argümanlarla mücadele sürdürülmelidir. Bu konuda umutsuzluğa asla kapılmamalı ve şu ayet her zaman akılda tutulmalıdır: *“Köpük atılıp gider; insanlara fayda veren şeye gelince, o dünya durdukça durur.”* (Ra‘d, 13/17).

Bu konuda Müslüman toplumun her kesimine görevler düşmektedir;

1. Yöneticilere düşen görev, halkın ve ülkenin çıkarlarını gözeterek farklı amaçlar taşıyan projelere karşı tedbir almaktır.
2. Âlimler, yazarlar ve düşünörlere düşen görev, insanlara İbrâhimîliğin gerçek yüzünü göstermek ve İslâm toplumu için tehlikelerinden bahsetmektir. Bu hususta sempozyum, konferanslar ve seminerler düzenlemek, kitaplar, broşürler vb. yayınlar yapmak ve insanlara bu konuda ne yapmaları gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunmaktır. Bu mücadele en temelde fikrî bir mücadeledir. Dolayısıyla bu alanda çalışacak insanların çalışmaları oldukça önemlidir.
3. Toplumunu, inanç ve düşünce bakımından korumaya özen gösterilmelidir. Bu konuda şunlara dikkat edilmeli:
 - a) Çocuklar ve gençler iman, ibadet ve ahlak yönünden yetiştirilmeye özen göstermeli, çocukluktan itibaren akıllarına ve vicdanlarına İslâmî kavram ve bilgiler ekilmelidir. Bu konuda en büyük görev aile ve okullara düşmektedir.
 - b) Toplumun tüm kesimi bilinçlendirilmeli, her türlü bidatçı fikirlere karşı uyarılmalıdır. Bu da başta ilim ve fikir insanlarının görevidir.
4. Özellikle İslâm ölkelerindeki hükümetlere düşen görev, eğitim, medya ve düşünce metotlarını, bireylerin ve toplumların ruhlarında gerçek imanı yerleştirecek, onları kültürel istila dalgalarına karşı koruyacak ve batıl çağrılara karşı bir siper görevi görecek şekilde formüle etmeye çalışmaktır.
5. Müslümanlara her zaman tebliğ ve davette bulunmak, dinlerine bağlı olmanın, her

işlerinde dinlerinin rehberliğine bağlı kalmanın gerekliliğini hatırlatmak, dinleriyle iftihar etmelerini sağlamak ve İslâm karşıtlarının, hak dinin ahkâmını, şeâirini ve ibadetlerini yapmaktan alıkoymaya yönelik çabalarına karşı onları uyarmak gerekir.

6. Her zaman ve her yerde Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağına ve onu ihya etmeye özen göstermek gerekir. Ayrıca sadakat, destek, dayanışma ve dostluk gibi haklarını yerine getirmenin gerekliliğine vurgu yapmak gerekir. “İnsan Kardeşliği”, “Din Kardeşliği”, “İbrâhimî Kardeşlik”, “İbrâhimîlik Ailesi” vb. Müslümanları din kardeşliğinden uzaklaştıran saptırıcı çağrılar karşısında bahsettiğimiz kavramları yaymak ve sürekli hatırlatmak gerekir (İsmail Ali Muhammed, 2012).
7. Filistin davasının, sadece Filistin halkını ilgilendiren dava veya sadece birkaç yüz milyon Arap’ı ilgilendiren milli bir dava olmayıp bizzat İslâm’ın dolayısıyla yeryüzündeki her Müslümanın bir davası olduğunu anlatmak gerekir. Tüm Müslümanlar, mübarek toprakları Siyonist işgalden kurtarmak için onu desteklemeye ve ellerinden gelen her şeyi yapmaya çağrıldığını bilmelidir. Hatta bu konuda herkesin görevi bulunduğunu ve bunu yapmaları gerektiğini hatırlatmak gerekir.

Çünkü orası mübarek bir İslâm toprağıdır. Bu husus İsrâ ve Miraç yolculuğundan beri tasdik ve ilan edilmiştir. Nitekim ayet-i kerimede şöyle ifade edilmektedir: “*Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.*” (İsrâ, 17/1)

Hz. Peygamberin (s.a.v) bu yolculukta diğer peygamberlere imam olarak namaz kılması da Muhammed (s.a.v) ve ümmetinin önceki peygamberlerin mukaddes emanetlerinin meşru varisleri olduğunun ve sorumluluğun onlara geçtiğinin bir göstergesidir.

Bu itibarla Müslümanların bu hususta hak sahibi olduğunun delillerle ispat ve tasdik edilmesi gerekir. Ayrıca Yahudiler ve yandaşları tarafından öne sürülen asılsız iddiaların asılsızlığını ortaya çıkarmak, Müslümanların bu mücadelenin gerçek sahipleri olduklarını anlatma konusunda çalışmak ve Yahudilerin, Kudüs’ün İbrâhimî bir şehir olduğu iddiasının iç yüzünü ortaya çıkarmak gerekir.

Alimlerimizin, Müslümanlar ve diğerleri arasındaki diyalog ve karşılıklı anlayış hakkında doğru tasavvur sunmaları, İslâm’ın hak sahiplerinin haklarını garanti altına alarak barış içinde

bir arada yaşam sürme imkânı sunduğunu anlatmaları gerekir.

Sonuç olarak Müslüman her zaman uyanık ve dinine karşı görünüşte masum olup aslında farklı amaçlar barındıran projelere karşı donanımlı olmalıdır. Bu tür girişimler mukabilinde en çok fikir ve kalemle mücadele etmelidir.

Kaynakça

- Beytü'l-Âileti'l-İbrahimiyye bi Ebu Dabi. Meşru' yecme'u beyne mescid ve kenîse ve kenîs, CNN Arabic, 24.09.2019.
- el-Hindî, Muhammed Rahmetullah b. Halîlürrahmân, (1989). İzhârü'l-hak, thk. Muhammed Ahmed Mikavi.
- el-İmarât ve'l-Bahreyn tevekkaâni's-selâm mea İsrail fi beyti'l-eyyaz, CNN Arabic, 15.09.2020.
- el-Kadî, Ahmed Abdurrahman, (Tarihsiz). Da'vetü't-Takrîb beyne'l-edyân, Daru İbn Cevzî.
- Fethî Miskinî, el-İbrahimiyyûn ve'l-adem, es-saytaratü'l-hafiyye li'l-istihlâf.
- Hanî Ramazan Talib, el-İbrahimiyye beyne't-te'âyüş ve's-saytara, Dirasât el-vahdeti'l-arabiyye adlı araştırma merkezinde yayımlanmış makale 20.02.2021.
- Hibe Cemalüddin, (2019). “ed-Diblûmasiyye er-Rûhiyye: Mesâr cedid ve muhâtır kâmine ve siyasât bedîle lisâni'i'l-karar”, Müstakbel et-Terbiyetü'l-Arabiyye Dergisi, sayı: 116.
- Seyyid Cebil, ed-Diblûmasiyye er-Rûhiyye bevvâbetü tesfîyeti's-sıra' me'a İsrail, <https://www.mominoun.com/>, 03.07.2018.
- İsmail Ali Muhammed, (2021). el-Cüzûrû'l-fikriyye li'nhirâfi'ş-Şahsiyyeti'l-yehûdiyye, 2. Baskı, Mısır: Dârü'l-kelime.
- Joseph Massad, el-ittifâku'l-İmarâtî el-İsrailî: İttifaku İbrahim em ist'mar İsrailî? <https://www.noonpost.com/>, 30.08.2020, yazının Arapça tercümesi, <https://middle-east-online.com/>.

- Karl Josef Kuşil, (2020). es-Sâdât.. Şmît, Hivârü'l-ezemât, Almanca'dan Arapça'ya tercüme eden: Mahmud Abdullah en-Nezlâvî, Kahire: el-Arabî li'n-neşr ve't-tevzî.
- Mâ verâe "İttifâkiyyetü İbrahim"..erkâm ve mevakıf ve beyânat, "RT Arabic" sitesinde yayımlanmış rapor, 14.08.2020.
- Mâni el-Cühenî, (h. 1418). el-Mevsû'atü'l-müyessera fi'l-edyân ve'l-mezâhib ve'l-ahzâbi'l-muâsıra, başkanlığında en-Nedvetü'l-Âlemiyye li's-Şebâbi'l-İslâmî tarafından hazırlanan ansiklopedi, 2. Baskı, Riyad.
- Mekkî, Ebû Zeyd b. Muhammed, (Tarihsiz). el-Hivâr beyne'l-edyân hakikatihî ve envâihî, Mevsû'atü'l-buhûs ve'l-makalâti'l-ilmîyye'nin içinde yayımlanmış, Yayına hazırlayan: Ali b. Naif Şuhud.
- Muslim, İbn Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî, Sahih Müslim, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut: Daru İhya et-Turâsi'l-arabî.
- Mustafa Muhammed Ali, el-İbrahimiyye İhtira' Sıhyûnî li's-saytara ale's-Şarkî'l-Evsat, <https://www.ida2at.com/>, 06.09.2020.
- Naime Abdülcevvad, el-İbrahimiyye el-Cedide.. ve hud'atü't-tesâmuh, <https://middle-east-online.com/>, 15.10.2020.
- Ömer Kamil Ömer, (2014). Hisân Tarvâde el-gâratü'l-fikriyye ale'd-diyari's-sünniye, 2. Baskı, Daru'l-Kamerî.
- Tuncay Kardaş-Serra Can, "Sözde 'Filistin Barış Planı'nı kimler, neden destekliyor?" adlı analiz, Anadolu Ajansı 20.02.2020, <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/sozde-filistin-baris-plani-ni-kimler-neden-destekliyor/1730666>

Kırgızlarda Tengrizm İnancının Yeni Faaliyetleri

Nurgazy Kyrghybaev¹

Özet

Şu anda sayısı 7 milyona ulaşan Kırgızlar en eski Türk kavimlerinden biridir. Kırgızlar hakkında tarihte ilk olarak M.Ö. 201 yılına ait Çin kaynaklarında zikredilir. Kırgız sözcüğü ise M.S. 735 yılında dikilmiş olan Orhun abidelerinde geçmektedir. Günümüze kadar bazen devlet kurmuş bazen Hunların, Göktürkler, Uygurlar, Karahanlılar, Moğolların, Timurluların, Hokand hanlığın ve Rus çarlığın hakimiyeti altında yaşamışlardır.

Kırgızlara en yakın Türk boyları Kazaklar, Hakaslar, Tuvalılar, Karakalpaklar ve Altaylılar. Şive olarak Kazaklar ve Hakaslara en yakındır. Kırgızlar sağ kanat, sol kanat ve içkilik isminde üç ana boydan oluşmaktadır. Bayrağında bulunan güneş ışını o boyların alt dallarını simgelemektedir.

Kırgızların eski inançlarını Türklerin inançlarıyla beraber ele almak gerekir. Çünkü tarihi seyre baktığımızda Türk halkları aynı coğrafyada yaşamışlardır. Kırgızların tarihine baktığımızda da birçok inançlarla karşı karşıya kaldıkları görülür. Eski inançlarında da tek Tanrı'ya inanma vardır. Tanrı inancın içinde onun kudretiyle her şey olacağı inancı yer almıştır.

Kırgızlar 1917 senesinden 1991 senesine kadar Sovyetler Birliği hakimiyeti altında olmuştur. SSCB tamamen ateistlik ideolojiyi yürütmüştür. 73 sene bu iktidarlığı altında kalmasına rağmen dinini belli seviyede her türlü yollarla koruya gelmişlerdir. Bağımsızlık sonrası Din ve İnanç Özgürlüğü kanunu ilan edildiğinde çok büyük hızla İslam tekrar yayıldığını görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kırgızlar, Tengricilik, Türkler, İnanç, Din.

¹ Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dinler Tarihi Doktora Öğrencisi

Giriş

Tengricilik Nedir?

Türklerin eski tarihinde kaynaklarda terim olarak Tengricilik inancı ortaya çıkar. Tanrı Altay dilinde-*Tengri*, Şor dilinde *Tegri*, Hakas dilinde-*Tiger, Ter*, Tuva dilinde-*Deer*, Buryat dilinde-*Tengeri*, Kalmak dilinde-*Tenger*, Yakut dilinde-*Tengara, Tenra*, Kazan Türklerinde-*Teri*, Çuvaşlar'da-*Tura, Tora*, Karaçay dilinde-*Teyri*, Özbekçe-*Tanri*, Kırgız dilinde-*Tenir* gibi birbirine benzeyen kelimelerle dile getirilir (Tanyu, 1980, s.9).

Tengri Moğol dilinde gökteki yüce mahluklara denir. Çincece Tiyan-Gök aslî ve başlangıç anlamlarını taşır. Eski Türklerin de Çinliler gibi göğe taptıkları bundan anlaşılır. Çinlerin Tiyan-Şan yani Tanrı dağları meşhurdur. Bu dağın bir kısmı şu anda Kırgızistan coğrafyası içerisinde.

Türkçeye Gök Tanrı anlamında olan 'Dıngır-Tingir' kelimesinden geçen Tanrı kavramı ilk başta Uygur dilinde görülmüştür. Fakat bunu Hikmet Tanyu yanlış olarak değerlendirerek ilk defa Hunlardan biri tarafından kullandığını ifade etmektedir. Tanrı kelimesi ile gökleri yöneten ve kuşatan güç anlaşılır. O insanlarla ilgilenir, insanlar ise Tanrı ile ilgilenir. O, İnsanların bütün faaliyetlerine karışır. Bazen kızar, yıldırımlar düşürür, yağmurlar yağdırır. İnsanların arasına girer bazen gizlenir, bazen ışık olarak görünür. Eski dinlerde de olduğu gibi Türklerde de üç büyük Tanrı vardır: 1) Göklerin Tanrısı 2) Suların Tanrısı 3) Karaların Tanrısı. Bunların dışında doğa olaylarını idare eden tanrılar da vardır. Bunlar üç büyük tanrının emri altındadırlar. Hint ve İran dinlerini benimseyen Türkler yerleşik hayata geçince Tanrılar adına tapınaklar kurmaya başlamıştır. Tanrılar adına belli günlerdeki törenlerin ortaya çıkması yerleşik yaşam ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bunun ilk örnekleri Topa ve Uygurlarda görülür (Tanyu, 1980, s. 17).

Eski Türklerin hayatında birçok Tengriler bulunmuştur. Onlar yüce Tanrı olarak Göktanrı'ya inanmışlardır. Göktanrı inancından Çin kaynaklarında bahsedilmiştir. M.Ö. II. yüzyılda Hun Türklerinin Göktanrı'ya inandıklarına dair malumatlar vardır. X. yüzyılın ilk çeyreğinde ise İbn Fadlan Oğuzların bir Tanrıya inandıklarından bahseder.

Abdülkadir İnan Kaşgarlı Mahmut'un Tengri ile ilgili görüşlerini şöyle aktarır: Kafirler göğe Tengri derler. Bu adamlar büyük bir dağ ve ağaç gibi ulu görünen şeylere Tengri derler. Bu yüzden bunun gibi şeylere secde ederler. Yine bunlar bilgili kimselere de Tengri derler. Bunların sapıklıklarından Allah'a sığınırız (İnan, 1976, s.18).

Tengricilik dini inançtan çıkmış ve toplumun gündelik hayatında devam eden gelenek haline gelen, örf-âdete dönüşen, ahlaki ortaya koyan anlayıştır (Sarygulov, 2001, s. 116).

Tengriciliğin Tarihçesi

Tengricilik milattan üç buçuk bin yıl önce Volga Nehri'nin doğu tarafındaki göçmen halklarında ortaya çıkan, insanların manevi hayatını dolduran, dünyaya karşı bir bakış açısı, inanç ve ideoloji sunan bir sistem olarak bilinmektedir (Nazarov, 2006, s. 16). Eski Türklerde yüce güç olarak Tengri kabul edilirdi. Bu inancın kökleri Hunlar zamanına kadar götürülebilir. Türkler Tengri'ye özel dualar yaparlardı. Yakın zamanlara kadar Altaylar, Beltirler, Kaçınlar, Tuvinler ve diğer kabilelerde halen Tengri inancı devam etmektedir (Potapov, 1996, s. 265).

VI.yy Göktürkler eski Türklerin inançlarını ve örf adetlerini devam ettiren bir devletti. Çin kaynaklarında onlarla ilgili zikredilen sözleri İnan şöyle aktarır: "Gök Türkler "tanrılarının suretlerini keçeden yaparlar ve deri torba içinde muhafaza ederlerdi. Bu suretleri iç yağıyla yağlarlar ve sııklar üzerine dikerlerdi. Yılda her mevsimde tanrılara kurban sunarlardı". "Ötüken isimli dağı batısında 500 mesafede yüksek bir dağ vardır. Bu dağın tepesinde ağaç ve ot yoktur. Bu dağa "*Budun inli*" yani "*ülkenin koruyucusu olan ruh*" demektir. Onlar Tcamlara inanırlar ve ruhlara taparlar". Bunlara benzer Yakutların "tana ", Moğollar'da "ongon" Soyut-Uranhalar'da "eren", Altay'da "toz-tos" gibi inançlar vardır (İnan, 1976, s. 6).

Göktürklerden egemenliği sonra Uygur kağanlığı almıştır. Bökü Han daha sonra Uygurlara 763 senesinde Tengrizm ile karışık Maniheizm inancını sokmuştur. Fakat Uygur hakanlığı Orhun ırmağı ile Ötüken dağı arasında yaşam geçirirken bu inancı tamamen benimsememiştir. Doğu Türkistan civarına 840 senelerinde geldiğinde bu inanç kökleşmeye başlamıştır.

Nihayet Kırgızlar Uygurlardan egemenliği almıştır. Orta Asya'nın doğusunda Ulu Kırgız devletini kurmuşlardır. Kırgızların anayurdu Yenisey ırmağını etrafıdır. Çin kaynaklarına göre Kırgızlar önceden Şamanist inancını benimsemişlerdir. Tanrılara ruhlara kurban sunarlardı. Belli bir gün ve zaman gözetmezlerdi. Bazen sulara ağaçlara da kurban keserlerdi. Fakat seyyahlardan Ebu Dulef Kırgızlardan bahsederken onların kendi yazılarını kullandıklarını ve Tanrı'ya ibadet ettiklerini, her yıl üç defa bayramlaştığına değinir.

1990. senesinde SSCB dağıldıktan sonra bağımsızlık kazanan Türk devletleri kendi milli değerlerini kazanmak için harekete geçmişlerdir. Bu hareket basına ve sosyal hayata yeniden diriliş yni öze dönen milli hareket olarak yayılmaya başlamıştır. Fakat onun yanında dışarıdan

içeriden farklı ideolojiler önerilmiştir.

Tengricilik esasen değişik krizlerle başa çıkmada ayakta tutmaya ve öz tarihin araştırmaya yönelme yapılan ihtiyacından dolayı güz yüzüne çıkmış diyebiliriz. Kendimizi tanımamıza yardım etmekle beraber Tengricilik felsefesi, geçmişte ne olduğumuzdan hareketle geleceğimize ışık olacağı kanaatini oluşturmaktadır. Kültegin yazıtında yukarıda Gök Tanrı aşağıda yer ve bu ikisinin arasında insan yaratıldığından bahseder ve bu üçlü evren anlayışının göçmen uygarlığına daha doğrusu Tengriciliğe ait olduğu savunulmaktadır (Ömüraliyev, 1994, s. 27). Bu anlayışa göre göçmenler, öncelikle Gök Tanrıya sonra kutsal sayılan Yer-Sulara ve ondan sonra da Atalar ruhlarına tapmaktadırlar. Bu anlayışın bütün Türk boylarında devam ettiği iddia edilmektedir. Bazı çalışmalar Tengricilik anlayışının bir felsefi bakış tarzı olduğunu ve türk milletlerinin kurtuluş yolu olduğunu savunurken, Tengriciliği bir din olarak kabul eden çalışmalar da bulunmaktadır. Bir din olmasından daha öteye giderek Tengriciliğin dünyadaki bütün dinlerin cevheri olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Örneğin, Dastan Sarıgulov, Taoizm, Konfüçyüs felsefesi ve Zerdüştlük gibi eski dinlerin Tengricilik'ten türediğini savunmaktadır. Dünyada bütün insanlar öncelikle Tanrı'ya Güneş'e ve Ateş'e tapmışlar ve sonradan yeni dinlere geçmişlerdir. O, bu nedenle bütün dinlerin Tengricilik'ten türediğini iddia etmektedir. Sonuç itibariyle yeryüzündeki insanlar üç büyük dine bölünmüşseler de Kırgızlar kendi inançlarını korumayı başarmışlar ve yaşam tarzına uygun olan geleneklerini tamamıyla içeren Tengricilik sayesinde bir halk olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Tengricilikte yer alan örf adetler, ahlak prensipleri İslam'a yakın olduğundan dolayı Müslüman olmada zorluk çekmemişlerdir. Esasen Tengriciliğin İslam'dan önce ortaya çıktığını unutmamamız gerekir.

Tengriciliğin belli başlı özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Örf adetler hiç değişmeden devam edegelmiştir.
2. Tanrıdan sonra insan değil doğa öne sürülür.
3. Şöhret, dünya, maldan önce manevi anlayışları değerlendirilir.
4. Zor şartlarda uygulanabilir.
5. Maddiyattan uzak durulur (Bayaliev, 1983, s.386).

Kırgızistanda Tengrizmin Geçmişi ve Yeniden Canlanması

Sovyetlerin dağılmasından sonra 15 beş devlet ayrılmıştır. Onların beşi türk cumhuriyetleridir.

Onlar: Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Azerbaycan'dır. Türklerin önceden tutuna geldiği birtakım inançları vardı. Fakat SSCB'de 70 sene komünizmi bu devletlerin hepsinde aşılmıştır aynı zamanında ateizm politikası yürütülmüştür.

Kırgızistan bağımsızlık aldıktan sonra ekonomik ve dinsel alanda gelişim ve değişimler yaşanmıştır. Bu durum manevi bir kaynak arayışına itmiştir. Bu süreçte birçok fırkalar gelmiştir. Bazıları radikal gruplar olması insanları endişeye sokmuştur. Bundan sonra Vehhabilik, Hizbu't-Tahrir gibi radikal akımların faaliyetleri yasaklanmıştır (Kalberdiyev, 2010, s.111). Bu fırkaların Orta Asya'ya kök salmaya başlaması, Sovyetler Birliğinin Arap ülkeleriyle geliştirdiği iyi ilişkilere kadar geriye gider. Zira SSCB Komünist Partisinin merkezî yönetimine bağlı Din İşleri Konseyinin gözetimi ve idaresi altında Taşkent ve Buhara medreselerinden mezun olan öğrenciler, ilk başta dinî eğitimini Ezher üniversitesinde devam edebilmişlerken, daha sonra Fas, Libya ve Suriye'deki üniversitelere de gönderilmişlerdir (Erdem, 2005, s. 59).

Bu süreçte sorunlara çözüm arayan aydınların bazıları yolu İslam'dan ararken, bazıları İslam'ı geri kalmışlığın sebebi olarak göstererek farklı yolları denemeyi tercih etmişler, bir kısmı ise, Kırgız'ı Kırgız yapan unsurları temel almayı ve dolayısıyla toplumu İslam'dan soyutlayarak önceki inançlara geri dönmeyi gerekliliğini tavsiye etmişlerdir. Bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasındaki sebeplere bakıldığında o dönem yetersiz olur. Çünkü bu duruma 70 senelik Sovyet ve 150 küsur senelik Rus geçmişi etki etmiştir. Sovyetlerin tanrısal eleştirileri insanların dinden soğmasına neden olmuştur. Bundan dolayı insanlar dinden kopmaya kadar gelmiştir. Bir asır içinde bu değişimlerin sonucunda İslamcılık, Batıcılık ve Milliyetçilik gibi farklı görüşlere sahip olan insanlar çıkmıştır. Bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etken olan sebeplerin bazıları şunlardır: SSCB döneminde Tanrısızlaştırma faaliyetleri sonucunda toplumda dinin unutan, kuşkulanan veya umursamayanların ortaya çıkmasında ve yozlaşmalarında etkili olmuştur (Erşahin, 1999, s. 422).

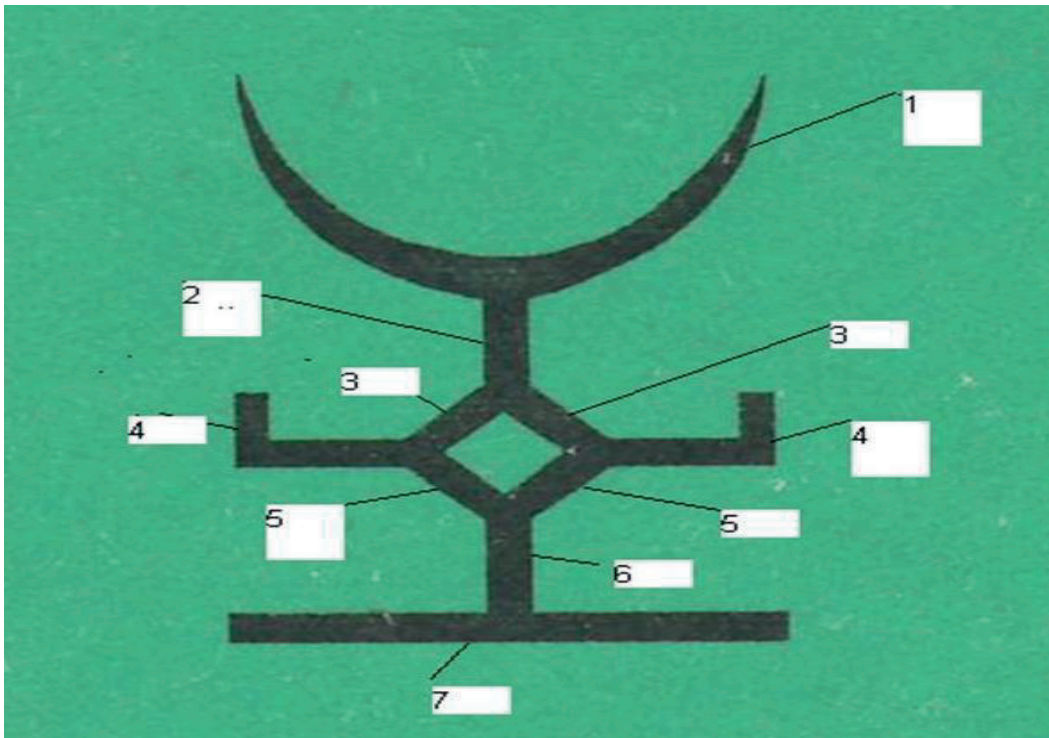
Radikal ve köktenci grupların, Kırgız kültürüne uymayan tutum, tavır ve hareketleri, dinî yorumların dinselendirilmesi, toplumun dinî bilgilerden yoksun olması veya yanlış bilgilendirme ve bilgilendirme, işi daha da zor duruma itmektedir. Çünkü İslam deyince insanların bir kısmı, Afganistan gibi bölgelerdeki kargaşa ortamın göz önüne getirerek, onların geri kalmışlığının nedenini İslam'dan görmektedirler. İsmaililer, Bahaîler ve Vehhâbîlerin ülkedeki manevî boşluktan istifade ederek yaptıkları çalışmalar ve yatırımlar bölgede kaotik ortamının

yaratılması açısından kaygı verici nitelik taşımaktadır.

Dinî değerlerinden yoksun kalan ve unutan insanları, misyonerler kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalışmakta ve bunun için yoğun bir çaba sarf etmektedirler. Ayrıca bağımsızlıkla beraber baş gösteren ekonomik sıkıntı ve buhran, misyonerlerin işlerine fazlasıyla yaramaktadır. Onlar amaçlarına erişebilmek için farklı yollara başvurarak faaliyetlerini hızlandırmaktadır (Erdem, 2005, s.64). Bunların sonucunda farklı din, mezhep ve fırkaların yoğun propagandaları, Kırgız toplumunda farklı grupların oluşmasına, bölünmelere yol açmakta ve onlar arasında çatışmalara zemin hazırlamıştır (Saryguov, 2004, s. 14).

Yukarıda bahsedilen sebeplerin sonucuna bakıldığında Sovyetlerin Kırgızlara verdiği zararlar pek de az değildir. Kendi değerlerini unutturmaya çalışılan propagandaların neticesinde insanları inanç boşluğuna getirmiştir. Bu boşluğu doldurmak için Kırgızlar birtakım yollara aramaya başlamıştır. Bu durumdan kurtulmak için milli ideoloji yolu olan ataların yolunu gitmeyi yani eskiden tutuna gelen inancı tercih edenler bunu alternatif olarak sunmuştur. Bu yolun ismi de 'Tengricilik' olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devletin ideolojisi bu tengriciliğin anlayışına göre uyarlanması gerektiğini ve sembollerin de Manas destanından alınması gerektiğini savunanlar şu anda aşağıdaki sembolü tengriciliğin sembolü olarak kabul etmektedirler.



Yeni Tengrizm Sembolü

1. Açık asumanı işaret eden göğün simgesi
2. Gökten insana inen kut (kutsallık)
3. Birbirine zıt olan düşünceler. Bunlar birbirine denk olması lazım.
4. İnen kut iki tarafa yayılır
5. Yayılmış kutları birleştirmek lazım
6. Kutu dengede tutmak
7. Yeri simgeler, insan yer yüzünde dengeyi tutturabilmesi gerekir yoksa kıyamet olur (Corupbekov, 2021).

Yeni Tengriciliği Din Olarak Sunma Çabası

Kırgızistan bağımsızlık aldıktan on beş sene sonra tengriciliği özgün bir din olarak kabul edilmesini iddia edenler ortaya çıkmıştır. Onlardan bazıları şunlardır: *Turar Koyçuyev, Cengiz Aytmatov'un oğlu İlgiz Aytmatov, Abdıganı Erkebaev, Mitalip Mamitov, şair Omor Sultanov, sanatçı Kayırgül Sartbaeva, komünist Klara Acıbekov*, millet vekili Aslanbek Maliyev, Manas Ordo vakfının başkanı Anarbek Usupbaev'dir. Bunlar cumhurbaşkan'a tengriciliği din olarak kaydolması için mektup yollamıştır (Usupbaev, 2021). Bu müracatın sonucunda özel bir ekip düzenlenerek analiz edilmeye başlanmıştır. Bu analize UNESCO bölümün öğretim üyesi İrina Balaşova tengriciliği araştırmıştır. Bu ekip tengriciliği kült olarak değerlendirerek din olamaz diyen sonuca varmışlardır. Daha sonra Balaşova'nın dediğine göre tengricilerin üyeleri onlara kızdığını ve korkuttuğunu ifade etmiştir. Bu konu ile ilgili Usupbaev ona 20 kilo kitap getirdiğini ve onların kararı yanlış olduğunu ispat ettiğini onlar da bu konuda kararlarını değiştirdiğini söylemiştir. Fakat daha sonra Usupbaev mahkemeye başvurmuştur. Mahkeme anlaşmazlıkları yola koymalarını emretmiştir. Din İşleri Başkanlığı memuru Zakir Çotaev mahkeme Usupbaev'in istediğini yerine getirmediğini sadece dini özgürlük hakkında istenilen bazı evrakları talep ettiğini ifade etmiştir. Bu tartışmalardan sonra ikinci defa analiz etmek için toplanılan grup tengriciliği İslam, Hristiyanlık gibi din olmadığını fakat eski inanç olarak kaydolabileceği üzerinde durulmuştur. Çotaev'e göre bugünlerde Müslümanlarla tengricilik taraftarlar arasında birçok kere tartışmalara yol açtığından dolayı tengriciliği din olarak kaydedilmemesi için teklifler çoğalmıştır. Bu Din İşleri Başkanlığı ve ikinci analiz grubun de kararı böyle olmuştur. Usupbaev bu sonuca karşı olduğundan ikinci defa mahkemenin kararına itiraz etmiştir. Şu anda şikâyetin sonucunu beklemektedir.

Kırgızlarda tarihten bugüne Tengri, Umay ana, kutsal Yer Su, Atalar ruhu v.s. inançlar devam edegelmiştir. Tengriciliği müstakil bir din, inanç sistemi olarak kabul edenleri dinî ve felsefî görüş olarak iki kısma ayırabiliriz:

1. Tengricilik felsefî okul olarak kabul edenlerin başında Ömüraliyev vardır. Ona göre tenircilik dünyevi okul, dinî ilmi felsefî sistem demiştir. Bu görüşü destekleyenler Dastan Sarıgulov, Orozbek Aytımbek'tir.
2. Tenircilik din olarak iddia edenlerin başında Anarbek Usupbaev vardır. Bu görüşü destekleyenler Turar Koyçuev, İlgiz Aytmatov, Abdıgamı Erkebaev, Mitalip Mamitov, Omor Sultanov, Kayırgul Sartbaeva, Klara Acıbekova ve Aslanbek Maliyev v.s.

Dastan Sarıgulov “Ulutun Unutkan Urpaktar” adlı eserinde Tengricilik kendi başına din olarak sunmuş ve Kırgız halkının kurtuluş yolu olduğunu iddia etmiştir. Kendi araştırmalarında Tengricilik başka dinlerden eski olduğu ve bütün dinlerin en eskisi olan Zerdüştlüğün dahi Tengircilikten türediğini söyler (Sarygulov, 2001, s. 19).

Tengricilik, kendi başına bir din olarak, Kırgız toplumunu kurtarıcı olarak gördüğünün başka bir kanıtını da şu açıklamasında görebiliriz: *“Başka dinlerle karşılaştırdığımızda, Tengricilik inancında Tanrı ile insan arasında aracılık yapan kimse yoktur. Kilise, cami ve orada hizmet yapan insanlar ve kitaplar da yoktur. Kilise ve camiden daha anlamlı Tanrı'nın yarattığı düzenli bir doğa, Tanrı ile insan arasındadır. Doğa kendi kurallarına göre insana doğru yolu gösterir ve Tanrıdan gelen emirleri insanlara ulaştırmak konusunda elçidir”* (Sarygulov, 2001, s.20).

Yazara göre Tengricilik anlayışı kendi başına bir din olarak topluma sunulması için yeterli görünmektedir. Günümüzde bu anlayışın din olmaktan çıkıp hayat felsefesine dönüşme sebebini de bu şekilde temellendirmektedir. *“Tanrı ile insanın arasında doğa vardır. Doğa ile iç-içe yaşayan göçebe hayatı yaşayanlar için Tengricilik inanç olmaktan öte hayat tarzına dönüşmesi normal karşılanabilir”* (Sarygulov, 2001, s.20).

Çoyun Ömüraliyev, milletin bekası, halkın yüzü olan manevî özellikleri koruyabilmenin yollarını araştırmıştır. Millî ideoloji üretmenin gerekliliğinden söz eder. Ancak her ne kadar İslam hakkında olumlu cümleler kullanmaya çalışsa da aslında Tengricilik'e olan özlem ve sempatisini birçok yerde açık ve kinayeli şekilde ortaya koyar. O Tengricilik Kırgızların millî

düşünce sisteminin temeli olarak tasvir ederek, onu mutlaka öğrenmenin gerekliliğinden bahseder ve geleceği bunun üzerine kurma önerisini sunar. En önemlisi de O, su anlık onu bir millî felsefe ve ideoloji olarak görürse de ileride İslam’a bir alternatif olabileceğine işaret eder (Ömüraliyev, 2001, s. 6).

Tengricilik ile ilgili son zamanlarda insanları şaşırtan şahsiyet Arstan Alay’dır. Bu şahsiyet 2011 senesinde cumhurbaşkan adaylığı olmuştur. Bu şahsiyete göre kendisine kut verilmiştir. Ona göre 4 seneden beri kendisine alemin sırları görünmeye başlamıştır. Ona 2019 senesi eylül ayında ona kut verilmiştir. Eğer Kırgız halkı onun söylediklerini yapmazlarsa yani onu bir tanrı olarak kabul etmezlerse müsibet hastalıklardan kurtulamaz hale geleceğini söylemiştir.² Bu şahsiyetin başkalarından farkı kendisini ön plana atarak tanrılık iddia etmesindedir. Arstan Alay kendi taraftarlarını toplayarak kendi derslerini vermektedir. Son zamanları dünyaya yayılan covid-19 Çin’e ceza olarak kendisi gönderdiğini ve Kırgızlara bulaşmayacağını söylemiştir. Eğer Kırgızistan’da birisine bulaşır o Kırgız olmadığına kanıtı olarak zikretmiştir (Arstan Alay, 2021).

Sonuç

Tengricilik öncelikle bir millî ideoloji şeklinde ortaya çıkmıştır. Millettin kendi örf ve adetlerine sarılarak millî duygularının kabarması ve gelişmesinden dolayı kısa süre içerisinde, dini kimlik taşımaya başladığını görmekteyiz. Tengirciliği bir din olarak topluma sunmak veya o dine geri dönmek amacıyla yaklaşıldığında Tengirciliğin Tanrı tasavvuru, klasik teizm açısından büyük bir tutarsızlıklar içindedir. Ancak bir din olarak geleneklere dayalı olan Tengricilik, günümüzde göçmen hayat tarzından gittikçe uzaklaşan Kırgız halkının güncel yaşam şartlarına uygun görünmemektedir. Tengirciliği din olarak sunmaya çalışmak halkın içinde öncelikle birtakım tartışmalara yol açmaktadır. Hatta birbirini düşman olarak algılamaya başlayana zihniyetin ortaya çıkması millettin geleceğini tehlikeye sokar. Bir taraftan Kırgızların dünyada eşsiz benzeri olmayan Manas destanını bir grubun kutsal kitabı olarak sınırlandırmak geleneği küçümsemek olarak kabul edilir. Sonuç olarak Tengricilik din değil, milletten yeniden değerleri benimseme hareketi olarak kabul edilebilir.

² Genel bilgi için bakınız: “Biyografya Arstan Alay”, https://www.tuz.kg/news/2237_biografia:_arstan_alay_arstanbek_beyshenaliyevich_abdyldaev.html Erişim tarihi: 20.10.2021

Kaynaklar

- Alay, A. (2020). <https://govori.tv/arstan-alaj-koronavirus-kyrgyzstanga-kelbejt/> Erişim tarihi: 10.02.2022
- Corupbekov, S. (2011). “Kırgızdın ideologyası menen mamlekettik belgileri” https://www.knu.kg/ky/index.php?option=com_content&view=article&id=2244:2011-05-25-13-37-27&catid=124:2010-04-21-10-36-57&Itemid=281 Erişim tarihi: 20.05.2021
- Erdem, M. (2005). Kırgız Türkleri (Dini ve Sosyal Hayat), TDV Yayınları, Ankara
- Erşahin S. (1999). Kırgızlar ve İslamiyet. SEK Yayınevi, Ankara
- İnan, A. (1976). Eski Türk Dini Tarihi, Birinci Basılış, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
- Kalberdiyev, A. (2010). “Kırgızların Allah Anlayışı”, AÜSBE, (Basılmamış doktora tezi).
- Ömüraliyev, Ç. (1994). Tenirçilik, Birinçi baskı, Kron, Bishkek,
- Potapov, L. P. (1996). “Etnografik Verilerin Işığında Eski Türklerin Tanrısı Umay”, Çev.: Muvaffak DURANLI Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Sayı I, İzmir, , ss.1-21
- Sarıgulov, D. (2004). “İyman Sabagı Tüpkü Tüsünüktör”, Bishkek
- Tanyu, H. (1980). İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara
- Usupbaev, A. (2011). “Kızıl Tuu Manas Bababızdın Tuusu Ce Bolboso Kandın Tuusu”, https://oipikir.turmush.kg/unews/un_post:2706 Erişim tarihi: 20.10.2021



ULUSLARARASI
ÖĞRENCİ
SEMPOZYUMU
International Student Symposium

23-25 | 20
EYLÜL | 22

KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ