

Dinî Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

Editörden

MUSTAFA ERDEM

Birlikte Rahmet Vardır

ÖZCAN TAŞCI

İbrahimi Dinler Projesi Çöktü mü?

MUHAMMET ABİD EL-CABİRİ

Üç Semavî Dinin Temel Birliği Hakkında

SELİM EREN

Günümüz Türkiye Aleviliğinin Sosyolojik Tezahürleri
ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme

ALİ AKDOĞAN

Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü
ve İslam Medeniyeti

YILDIZ KIZILABDULLAH - TUĞRUL YÜRÜK

Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki
Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme

AHMET AK

Selçuklu Dönemi Hanefî Alimlerin Mürcie'ye Bakışları

MEHMET ALPARSLAN KÜÇÜK

Türkiye Protestan Ermeni Kilisesi'nin İnanç ve İbadetleri

YILDIZ KIZILABDULLAH

Toledo Kılavuz İlkeleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Programı

YAHYA MUSTAFA KESKİN

Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen
Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elaziğ Örneği

MUSTAFA SELİM YILMAZ

Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Cabiri'nin
Müslüman Geleneğe Yöneltilmiş Eleştiriler

TÜLAY YÜREKLİ

Zenginlerde Evlilik ve Kadının Yeri

DAVUT İŞIKDOĞAN - ADEM KORUKCU

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim
Programı ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri

TÜLAY YÜREKLİ

Selçuklular Döneminde Sincar

OLAF BEUCHLING

Almanya'da Kültürler ve Dinlerarası Eğitim:
Tarihsel Gelişim, Durum ve Tartışmalar

Cilt: 11 • Sayı: 32
Eylül - Aralık 2008
ISSN 1301-966-X

DA

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 11 Num.: 32 September-December 2008

DİNÎ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 11 Sayı: 32
Eylül-Aralık 2008
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı

Öncü Basımevi

Kazım Karabekir Cad. No: 85/2 İskitler/ANKARA
Tel: (0.312) 384 31 20

Basım Tarihi

15 Aralık 2009
ANKARA

Yazışma Adresi

Doç. Dr. Durmuş ARIK
A.Ü. İlahiyat Fakültesi Bahçelievler/ANKARA

İrtibat Telefonu

Prof. Dr. Recai Doğan
Tel: (0.312) 212 68 00/260

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana **Yusuf Gökalp** Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çanakkale **Özcan Taşçı** Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum **Adem Korukcu** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır **Davut Işıkdöğen** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ **Murat Gökalp** Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum **Kemal Polat** Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta **Kamile Ünlüsoy** Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul **Halil Aydınalp** Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir **Hammet Aslan** Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş **Mehmet Ali Kirman** Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri **İsmail Güllü** Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya **Mehmet Akgül** Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya **İbrahim Kaplan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize **Mustafa Alıcı** Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya **Mesut İnan** Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas **Ali Osman Kurt** Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa **Salih Aydemir** Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van **Burhanettin Kıyıcı** Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: **Nazmi Dündar** Tel: 0033 01 469 42 625

• **Osman Sarıyusuf** Tel: 0033 01 398 66 334

• **Belçika - Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Şahin Kızılabdullah 5791754 nolu posta çeki** hesabına yatırmamız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Mahmut TÜLEK

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)

Prof. Dr. Recai Doğan, Doç. Dr. Durmuş Arık, Dr. Hakan Coşar, Arş. Gör. Tuğrul Yürük

Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Prof. Dr. Mehmet Katar, Prof. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Doç. Dr. Ramazan Uçar, Yard. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yard. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, Yard. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Dr. İhsan Çapcıoğlu, Dr. Önder Bilgin, Arş. Gör. Hakan Öztürk, Arş. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, Arş. Gör. Ekrem Yücel, Şahin Kızılabdullah

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yedi yıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehmann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Nadim Macit (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Recep Kılıç (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön inceleme editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

İçindekiler

Editörden

7 • MUSTAFA ERDEM

13 • ÖZCAN TAŞCI

İbrahimî Dinler Projesi Çöktü mü?

27 • MUHAMMED ABİD EL-CABİRİ

Üç Semavî Dinin Temel Birliği Hakkında

67 • SELİM EREN

Günümüz Türkiye Alevîliğinin Sosyolojik Tezahürleri
ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme

87 • ALİ AKDOĞAN

Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü
ve İslam Medeniyeti

107 • YILDIZ KIZILABDULLAH - TUĞRUL YÜRÜK

Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki
Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme

131 • AHMET AK

Selçuklu Dönemi Hanefî Alimlerin Mürcie'ye Bakışları

149 • MEHMET ALPARSLAN KÜÇÜK

Türkiye Protestan Ermeni Kilisesi'nin İnanç ve İbadetleri

175 • YILDIZ KIZILABDULLAH

Toledo Kılavuz ilkeleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı

191 • YAHYA MUSTAFA KESKİN

Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen
Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elazığ Örneği

215 • MUSTAFA SELİM YILMAZ

Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Cabiri'nin
Müslüman Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler

229 • TÜLAY YÜREKLİ

Zengilerde Evlilik ve Kadının Yeri

237 • DAVUT İŞIKDOĞAN - ADEM KORUKCU

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı
ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri

259 • TÜLAY YÜREKLİ

Selçuklular Döneminde Sincar

263 • OLAF BEUHLING

ÇEVİREN: ADEM KORUKCU

Almanya'da Kültürler ve Dinlerarası Eğitim:
Tarihsel Gelişim, Durum ve Tartışmalar

Editörden...

Birlikte Rahmet Vardır

Prof. Dr. Mustafa ERDEM

Yüce dinimiz İslam'ın temel özelliği, “tevhid” inancıdır. Bir Müslüman'ı diğerlerinden ayıran özellik “ehl-i tevhid” olmasıdır. Müslüman'ı diğer din mensuplarından ayıran kimlik ifadesine de “kelime-i tevhid” denir.

Tevhid, öz itibarıyla Yüce Allah'ın varlık ve birliğini kabul esasına dayanır. Diğer zatî sıfatlar da bu özelliği pekiştirir. Böylece Müslüman inandığı yüce varlığın, varlığının ezellik ve ebedilik konusunda sınırsız olduğunu, birliğini/tekliğini, başka hiçbir yaratığa benzemediğini, kendine özgü bir varlığı bulunduğunu ikrar eder. Bundan dolayı İslam Allah'ın varlığı dışındaki diğer bazı varlıkları kutsallaştırmayı veya putlaştırmayı şirk, bunlara inananları da müşrik olarak niteler. İslam'a göre Allah'ı inkar etmek/yok saymak da küfür olarak belirtilmekte, günümüz tabiriyle ateist olanlar da kafir olarak isimlendirilmektedir. Ancak İslam, her iki zümreyi de bir olgu olarak kabul etmekte, böylelerini tevhidi, birliği bozanlar olarak görmekte, onların birliğe katılmaları için mücadeleyi önermektedir.

Tevhid inancı, esas itibarıyla Allah inancı etrafında birleşmeyi de içermektedir. Kur'an-ı Kerim'deki pek çok ayet-i kerime Müslümanların birliğini tavsiye ederken, bu birlikteliğin Yüce Allah'ın mesajı Kur'an-ı Kerim etrafında ve onun önerdiği ilkeler etrafında olmasını tavsiye etmektedir. Buna paralel olarak Hz. Muhammed de peygamberlik kimliğiyle, yaşayan Kur'an olarak Müslümanların rol modeli/örneği olarak tanıtılmış ve her-

kesin onun etrafında birleşmesi istenmiştir. Dolayısıyla İslam'ın bütün temel unsurları birliği esas almakta, birlik ve beraberliği tavsiye etmektedir.

Sosyolojik bir varlık olan insanı dinden ayrı, dinden uzak düşünmek mümkün değildir. Zira inanma duygusu/fitrat, içsel bir olgu olarak doğum ile ölüm arasında imanın bütün hayat serüveninde içsel bir dürtü, etkin bir güç olma özelliği taşımaktadır. Doğru veya yanlış hemen hemen her insanın bir dine inandığı, yaşam tarzını onun koordinatlarına göre belirlediği bilinmektedir. Hatta iyi/kötü, hak/batıl, hayır/şer gibi bütün kavramların içeriği bu dinsel değerler tarafından doldurulmaktadır.

Yüce dinimiz İslam, Hz. Adem'den itibaren tarih sahnesinde bulunan değişmez ilahi din olma özelliğiyle, bütün peygamberler tarafından önerilen/tebliğ edilen ilahi emirlerin ortak adıdır. Tarihte farklı isimlendirilse, Kur'an'da ayrı ayrı kimliklerle anılsa bile, İslam, bütün peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin ortak adıdır. Bu nedenle, bazı dinlerin zamanla orijinalleri bozulsa bile, onlar da öz itibarıyla bir/tek olan Allah inancınca davet etmektedir. Dolayısıyla tevhid tarihin başlangıcından itibaren insanlığın muhatap olduğu ilahi mesajın özünü teşkil etmektedir. En güvenli kaynak olan Kur'an-ı Kerim, bu temel ilkeye bağlı kalan toplumlara dünya ve ahret mutluluğunu müjdelerken, ona aykırı davrananların dünyada başlarına gelenleri ve ahrette karşılaşacakları anlık halleri haber vermektedir.

Tevhid, "bir" manasına gelip, birin etrafında birleşmek de "tevhid" olarak nitelendiğine göre, merkezden çevreye doğru bir katılım söz konusu olmaktadır. Yüce dinimiz İslam, inancın hayata yansıyan yönleriyle, inanç olarak ifade edilen teorinin, toplum üzerindeki yansımalarıyla pratik bir önem kazanmaktadır. Bu durumda o, toplum içinde yaşayan insanın kendisini, toplumsal bir olgu olarak kabul etmekte, bütün dini emirlerin sosyal kazanımlarına dikkat çekmekle birlikte, onu bir birey "fert" olarak kabul etmekte ve dini yönden onun bireysel sorumluluğuna dikkat çekmektedir. Bir anlamda tevhid inancı bireyin şahsında sembolize edilmekte, onun yapması gereken her sorumluluğun bu tevhide katkı sağlayacağına işaret edilmektedir. Örneğin zekat verecek kimseler için kökler ve dallar arasındaki gövde bireyin kendisi olarak nitelenmekte, usul ve furu denilen kök ve dallar o gövdenin parçaları olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle onlar korunması gereken olarak ilan edilip zekat kapsamı dışında tutulmaktadır. Ancak kard

Her uygulamasında tevhidi esas alan İslam, merkezden çevreye açılan uygulamalarıyla sosyal ilişkilerdeki açılımı yakın akrabadan başlatarak dışa doğru kapsam alanını genişletmektedir.

İslam'a göre birey kendi ataları, çocukları ve torunlarından doğrudan, yakın akrabalarından da dolaylı olarak sorumludur. İnfak konusunda öncelikler, birinci derece yakınlardan dışa doğru devam etmektedir. Böylece özün korunması, onun etrafında bir birliğin oluşturulması istenmektedir. Bir anlamda dışa açılım, merkezden çevreye doğru doğal seyrinde yapılmalıdır.

Günümüzde sosyal dokunun sağlıklı bir zemine kavuşması arzu edilen bir olgudur. Bunun için de aileden başlamak ve bunu yakın çevre ile ilişkilendirmek en doğru olanıdır. Aklın ve İslam'ın önerdiği, örf, adet ve geleneklerin tarihselleştirdiği bu yapı, günümüzde çeşitli iç ve dış etkenler ve fantezilerle ciddi olarak yaralanmış bulunmaktadır. Bu kültürel değerlerimizin çağdaşlık, moda, entelektüellik, sosyete gibi içi boş fanteziler uğruna birer birer yok edildiği, buna mukabil toplumsal birlikteliği tesis edecek yeni merkezlerin oluşturulmadığı esefle görülmektedir. Aynı şekilde bu tarihi doku, günümüzde yeni bir "Kürt açılımı", "demokratik açılım" fanteziyle oldukça hırpalanmakta bunu sahiplenen/savunan ve gerçekleştirmekle yükümlü olanları bile rahatsız edecek boyutlara ulaşmaktadır.

Türk milleti asırları kuşatan oluşum sürecinde birlik ve dayanışma konusunda engin bir tecrübe ve birikime sahipti. Bu özelliğiyle o, kendisini tehdit eden iç ve dış tehlike ve tehditlere meydan okuyarak mukavemet etmiş, başka toplumlara da örnek olmuştur. Onun bu kendine özgün hasletinden rahatsızlık duyanlar, siyasi, askeri hatta dini hedeflerine ulaşabilmek için bir takım fanteziler üreterek onun bu kutsalını yok etmeye gayret etmişlerdir.

Ülkemizde son zamanlarda yaşanan "açılım" polemikleri, toplumu kendini meydana getiren unsurlarda "ayrışım" olarak algılanmakta ve mikro düzeydeki bütünü oluşturan değerler kristalleşmektedir. Böylece herkes kendinde "var olan", "var olduğu sanılan" veya "var sayılan" şeyleri kendileri için bir belirleyici olarak nitelerken diğer kader arkadaşlarını ötekileştirmektedir. Nitekim dünden bugüne asgari müşterek olarak nitelenen ortak değerlerin bugünümüzde "kültürel zenginliğimiz" olarak çeşitlilikleri sosyal ayrımcılık algılamalarına dönüşmektedir. Belki bir bölge ve kesime yönelik pozitif ayrımcılık, yörede yaşayan masun insanların iradesi hilafına, daha fazla demokrasi, daha fazla özgürlük gibi içi boş kavramlar içerdeki uzantıların dışarıdaki destekçileri tarafından körüklenmektedir. AB kriterleri uğruna Türkiye Cumhuriyeti Devletinin asli unsurları azınlık durumuna düşürülmekte, sonra da onların bazı haklarının ihlal edildiği gerekçesiyle, Türkiye'ye baskılar artırılmakta yeni yeni dayatmalar yapılmaktadır.

Terörist olarak nitelenen ve yıllardır pek çok masum insanın canını alanlar, yaptıkları terörün hedefine ulaştığını görmekten mutluluk duymaktadır. Bir anlamda “Kürt açılımı” veya “demokratik açılım” olarak ifade edilen bu yeni proje, terörün siyasal sorunu olarak, dağdakilerin masaya oturtulması, İmralı’dakinin bir halk kahramanı ilan edilmesi anlamına gelmektedir. Yeni pembe zarflar içerisinde kamufle edilen bu gerçek, etkin medya desteğiyle haber alma imkanları sınırlı olan masum kitlelerce beyin yıkama faaliyeti olduğu yönünde endişelere yol açmaktadır. Medyanın yönlendirdiği, siyasi baskıların etkisinde ve hayal dünyalarının derinliklerinde yüzmeye çalışan masum kitle, ulaşmaya çalıştıkları dini hedeflerinin sahillerinde boğulmaktadır. Çeşitli şekillerde ipnotize olan bu masum kitlenin, dünyadaki demokrasi ve özgürlük kurbanlarını hatırlayacak mecali bile kalmamakta; aynı dinin mensupları ve aynı kaderi paylaşan kardeşleri Irak ve Afganistan’dan bile ibret alamamaktadır.

Demokratik açılım diye dayatılan ve birilerinin, diyet ödeme şeklinde sahiplendiği bu projenin, PKK’yı bu milletin başına musallat edenler tarafından hazırlanan, servis edilen bir oyun olduğunu herkesin anlaması gerekmektedir. Siyasi rantından faydalanan kesimin bunu bir diyet/bedel uğruna savunduğunu söylemesi elbette beklenmemelidir. Ancak hala dini duyguların dürtüsüyle siyasi yanlış yapanların yaptıklarının arkasında hayra yönelik bir hikmet beklentisinden de vazgeçilmelidir.

Bugün ülkemizin asli unsurları olmasına rağmen dış güçler tarafından istismar için azınlık durumuna düşürülen insanların, bugün onları temsil ettiğini iddia ederek masaya oturan PKK ve onların siyasi temsilcileriyle, o bölgede yaşamaktan başka herhangi bir ortak paydası bulunmamaktadır. Kökü dışarıdaki, ülkeyi bölmeye niyetli sözde dostlar ve demokrat geçinenler, “Kürt” adını kullanarak o bölgede yaşayan bütün masumları bu felaket senaryosunun tarafı haline getirmek istemektedir. Ancak tarihi tecrübelerin gösterdiği hakikatler dikkate alındığında, bu yeni yapılanmayla oluşturulmak istenen pembe tablonun siyasi rantını sömürenler bununla sevinirken, asıl diyet ve bedeli masum insanları kurban ederek ödettireceğe benzemektedir.

Bölge insanları, yıllarca ortak değerler üzerine kader birliği yaparak mutluluğunu ve nimetlerini paylaştıkları bu ülkenin, milli ve manevi değerlerimiz için ne kadar önemli olduğunu anlamalı ve bilmelidir. Dünya ve ahret saadetini kazanmak için inanageldikleri yüce dinimiz İslam da kendilerine bunu önermekte, tefrikadan ve fitneden uzak kalmalarını istemektedir. Zira Kur’an’ın ifadesiyle fitnenin, öldürmekten daha beter ol-

duğunu bütün Müslümanlar bilmektedir. Yüce Allah “bütün mü’minler kardeşir...” buyururken birlik ve beraberliğin toplum hayatı için önemine dikkat çekmektedir. Enfal Suresi’nin 46. ayetinde ise: “Allah’a ve Resulüne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider. Sabırlı olun. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir” buyrulmakta ve birlik ve beraberliğin önemine işaret edilmektedir.

Günümüzde devletlerarası mücadele doğrudan cephelerden ziyade bir takım sinsi oyunlarla ve o topluluklar arasında fitne çıkarılarak yürütülmektedir. Kurtuluş Savaşı öncesinde, göğsümüzdeki iman ile düşman karşısında kale gibi dik duran yiğitler günümüzde çeşitli duygu ve beklentilerle tahrip edilmektedir. Dün bu kökleri topla tüfekle yıkmak için güç birliği yapanlar günümüzde insanlarımızın imanını zayıflatmanın hedefe daha çabuk götüren bir yol olduğunu hissetmekte ve uygulamaktadır. Nitekim Kurtuluş Savaşı öncesinde “Sevr” ile Anadolu’yu parçalayan günümüzde de birer dost ve müttefik sıfatıyla Zürih’te Ermenistan, açılım belgesinin imza törenine katılmaktadır. Acı olan ise Türk delegasyonunun duygularını söyleme mecali bile bulamadan önüne konan belgeyi imzalamak mecburiyetinde kalmasıdır. Garip olan ise “Düvel-i Muazama”nın tarihi hesaplaşmalarını icra ettiği bir olay, yöneticiler tarafından, her yapılan olumsuzluk arkasında bir hikmet arayışında bulunan bu zavallı “Türk milleti”ne bir zafer olarak takdim

Özellikle son yıllarda milli ve manevi alanda yapılan tahribin, milletin mukadderatına müdahale gücünü kırması, kaybedilenlerin geri kazanılmasına imkan vermemektedir. Zira uzun yıllar süren mücadele sonrasında misyonerler şu telkini ısrarla uygulamaktadır: “Müslümanları vafiz etmek için boş yere çabalayıp durmayalım. Başka yollar, başka çareler deneyelim. İslam memleketlerinde girişeceğimiz faaliyetlerde onlara, Hıristiyan adetlerini, Hıristiyan bayramlarını, Hıristiyan kültürünü, Hıristiyan ahlakını aşılalım”¹.

Misyonerlik faaliyetleri sonucunda onların ulaştığı hedeflerin memnuniyeti J. E. Dittes tarafından şöyle dile getirilmektedir: “Modern Türkiye’deki İslam inancının evvelki nüfuz edilemez yapısı, hayat için birleştirici, bütünleştirici bir merkez olmak hizmetini göremeyecek kadar hırpalanmıştır”².

1 Mustafa Erdem, *Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye*, Ankara 2005, s. 34-35.

2 James E. Dittes, *Hıristiyan Misyonu ve Türk İslamlığı*, çev. Turhan Yörükân, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara 1957, sayı 54, s. 8-9.

Bu durum AB ve ABD ile işbirliği yapanları, dini değerlerini daha iyi yaşatmak için onları destekleyenleri üzer mi memnun mu eder bilinmemektedir. Ancak bilinen husus, Türk milletinin maneviyatı hırpalanmış, öz güveni kırılmıştır. Yaşanan son olaylardan, doğrudan veya dolaylı olarak sorumluluğu olanların meşhur misyoner, Zwemer'in şu sözlerinden ibret alması gerekmektedir. Hatta onun kuruluşunda büyük emeği geçen "The Muslim World" isimli dergi ve onu çıkaran misyoner teşkilatıyla birlikte çalışanların kendileri ve temsil ettikleri kitle hakkında en azında bir özür beyanı hakları olmalıdır: "İslam memleketlerindeki misyoner teşkilatı faaliyetlerinin iki cephesi vardır; yapıcı, yıkıcı veya başka bir tabirle eritici ve yeniden şekil verici. Mesela Türkiye'deki muazzam değişikliklerin müsebbibi Batı medeniyetinden ziyade misyonerlerde aranmalıdır. Mısır'da da bütün İslam memleketlerinde de durum aynen böyledir. Bu memleketlerde Hıristiyanlaşan Müslümanların sayısını öğrenmek için vaftiz istatistiklerine bakmamalıdır. Zira biz şuna eminiz ki günümüzde yüzlerce Müslüman, kalplerinden İslam imanını çıkarmışlar ve Hıristiyan dinine gizlice inanmaya başlamışlardır. Onların Müslümanlığı sözdedir."³

Şimdi açılım yapanların fikir babalarının kim olduğu bilinmemektedir. "Kürt açılımı" şeklinde başlayan bu nifak hareketi sözde entelektüelin ağzını tutmak için "Demokratik açılıma" dönmüş, Türk milletini uyarmamak, kendine gelmesine izin vermemek için "Milli Birlik ve Bütünlük Projesi" şeklinde yutturulmaya başlanmıştır. Asırlarca kendisini tarihten silmeye çalışanların oyunlarını ferasetiyle bozan Türk milleti, dışa karşı gösterdiği duyarlılık, içindeki tehlikelere karşı gaflete dönüştürülmüş ve her haliyle gayrı milli olan bu proje, Kürt, Ermeni, Rum açılımıyla sahneye konmuştur. Alevi açılımı da diğerlerini uygulama konusundaki samimiyeti engelleyecek güç birliğini baltalamak için özün parçalanması yönündeki bir başka gayretin sonucudur.

Başkalarına diyet borcu olanların, vadesi dolunca hatırladıkları İslami haslet, sözü yerine getirmektir. Bu kimlikle bedel ödenmeye başlanmıştır. Arkalarına aldıkları AB, ABD, sermaye, medya, sözde sivil toplum örgütleri ve gönüllü kuruluşların hangi hedef ve gayelerin gerçekleşmesi için bir araya geldikleri, Sevr'de, Lozan'da, Kıbrıs konusunda ve en son Zürih'te görülmüştür.

Yüce dinimiz İslam, tevhidin önündeki en büyük engeli hamakat olarak göstermekte, Müslüman'ın da bir yılanın deliğinden iki kere parmağını sokarak, yılan tarafından ısırılmasını istememektedir.

3 Mustafa Erdem, *Misyonerlik*, s. 35.

İbrahimî Dinler Projesi Çöktü mü?

Özcan TAŞÇI*

Abstract

In this article is the development process of the term or project abrahamic religions explained. This project is based of two factors: The figure Abraham and the monotheistic faith. With them is tired, this project to realize. But we have shown in this article that, these factors aren't enough for the realize it. Because Abraham was a muslim man and Islam is one and only monotheistic religion of the world.

Key Words: Abraham, Monotheistic Religion.

Giriş

İslam ve Yahudi-Hıristiyan dünyası arasında medeniyetler ittifakı ve Büyük Ortadoğu Projesi bağlamında yaşanan olumsuz gelişmeler ister istemez bu projelerin en önemli temel taşlarından birini oluşturan İbrahimî dinler projesinin de esasen çöküp çökmediği sorusunu gündeme getirmektedir. Özellikle 11 Eylül 2001 tarihindeki hadiseden sonra bu projenin pratik olarak bittiğini gösteren önemli ip uçları ortaya çıkmış olsa da, suni olarak bu projenin devam ettirilmeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. İslam Dünyası ve Yahudi-Hıristiyan Dünyası arasındaki ilişkilere önemli hiçbir katkı sağlamadığı gözlemlenen bu proje esasen ölü doğmuş bir projedir. Zira bu projenin üzerinde tesis edilmeye çalışıldığı iki temel esas olan Tanrı'nın Birliği ve İbrahim kavramlarında Yahudi-Hıristiyan geleneği ile İslam gelenekleri arasında kapanmayacak derin uçurumlar mevcuttur. Bunların ortaya konulması konunun daha iyi kavranılmasını sağlayacaktır düşüncesindeyiz.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

I. Tevhid ya da Monoteizm ile Şirk ya da Monolatri'nin Tek Çatı Altında Birleştirilme Çabaları

Tarihsel süreç içerisinde, özellikle de Yahudi-Hıristiyan geleneği¹ bağlamında Dinler arası ilişkileri hep savaşlar belirlemiştir. Hıristiyanlar, bira-kın Müslümanlara, başlangıçta temelleri üzerinde kuruldukları dinin mensupları olan Yahudilere ve hatta kendi içlerinden çıkan Protestanlara bile acımasızca bir savaş yürütmüşlerdir. Avrupa'da Katolikler ile Protestanlar arasında vuku bulan "otuz yılı savaşları" (1618-1648) bu durumun önemli bir tarihi belgesi durumundadır.

Vatikan, uzun süre devam eden bu savaşlardan sonra nihayet, doğrudan savaş yöntemiyle "öteki" ye karşı üstün gelinemeyeceğini anlamış olacak ki, II. Vatikan Konsili'nde (1965) bir bakıma kerhen de olsa "diğer dinlerin diyalog kurulmaya değer olduklarını" kabul etmek zorunda kalmış,² dolayısıyla da "İbrahimî dinler" projesi ya da kavramı tarih sahnesine çıkmıştır. Esasen bu kavram Vatikan'ın özellikle İslam Dünyası'na karşı giriştiği misyonerlik faaliyetlerinin modern anlamdaki tezahürünün bir kılıfı ve uzantısı durumundaydı. Zira daha II. Vatikan Konsili'nde sözü edilen İbrahimî dinler projesine yapılan atıfta bile Müslümanlara açıkça çifte standart uygulanmıştır:

İlk planda Yahudiler, diğerleri içerisinde de özellikle İbrahim'in inancını tasdik eden Müslümanlar Tanrı'nın kavmi, dolayısıyla da hidayet üzeredirler³

Bu ifadeler de gösteriyor ki Vatikan, dolayısıyla da Hıristiyanlar için Yahudilerle ilişki kurmak ve onları kabul etmek daha kolay bir olgudur. Zira Hıristiyanlık Yahudilik üzerine kurulmuş bir dindir. Kaldı ki Yeni Ahit'te Vahiy bölümünde ileride Dünya üzerinde kurulacak "İsa Krallığı" nın yönetiminde İsrailoğullarının on iki boyundan 144 bin kişi bulunacaktır. Eski Ahit Yahudiler için ne derece bağlayıcı ise, aynı şekilde Hıristiyanlar için de bağlayıcıdır:

1 Burada Yahudi-Hıristiyan geleneği tabirini özellikle kullandık. Zira Hıristiyanlık Yahudilik üzerine kurulmuş bir dindir (Bkz. "www.korrekteiten.com").

2 Prof. Dr. Wolfgang Beinert, "Was Eint und was trennt die abrahamitischen Religionen aus christlicher Sicht?", Akademietagung "Der eine Stammvater Abraham? Zum Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen" am 27/28 Juni 2008 in Tutzing. In: "www.ev-akademie-tutzing.de"

3 a.g.y.

Yahudiliğin kaynakları bizim için evvela Eski Ahittir. Biz onu inancımızın (dayandığı) ilk belge olarak severiz. İslam'ın Kutsal Kitabı Kur'an'ı ise takriben 15 yıl önce ikinci el bir kaynaktan öğrendim.⁴

Buna karşın Müslümanlarla ve İslam'la ilişki kurmak ve diyalog yapmak yukarıda da belirttiğimiz gibi bir zorunluluğun sonucuuydu. Ancak görünen o ki, bu iki din, yani Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında bu derece sıkı bağlar bulunmasına karşın yine de tam bir diyalog için herhangi bir ilerleme kaydedilememiştir:

İtalya'daki Yahudiler ile Vatikan arasındaki ilişkiler kötüleştii. İtalyan hahamlar Papa'yı, Yahudilerle diyalog içerisinde olmaya ilgi duymadığı ve başka inanç sahiplerine de saygısı olmadığı gerekçesiyle itham ettiler. Zira, Venediğ'in baş hahamı Elia Enrico Richetti, bir Jesuit dergisi için yazdığı makalede, Papa Benediğ'in her halukarda "Hıristiyan inancının üstünlüğünden mutlak olarak emin" olduğunu sert bir üslupla dile getirmektedir.⁵

Özellikle anti-semitizm karşıtlığının en sert müeyyidelerle cezalandırıldığı Almanya'da son günlerde, yukarıda Papa'yla ilgili ibareyle bağlantılı olarak bir Alman piskoposunun anti semitizm çağrıştıran sözleri Martin Buber'in ileri sürdüğü "gerçek bir dinsel diyalog çağı başladı"vi sözünün esasen gerçek bir temele dayanıp dayanmadığına ilişkin soruları akıllara getirmektedir. Şayet bu diyalog İbrahimî dinler bağlamında daha önce de zikrettiğimiz gibi teoloji ve gelenek açısından birbirinden ayrılamayacak kadar yakın olan Yahudilik ile Hıristiyanlık arasında tesis edilemiyorsa, bu ikisinden oldukça farklı bir teoloji geleneğine sahip İslamiyet ile ne şekilde bir diyalog mümkün olacaktır? Zira burada farklı dinlere mensup olan insanların diyalogundan daha ziyade üç din arasındaki bir diyalog söz konusudur. Bundan dolayı da bu üç dinin üzerinde birleşebilecekleri teolojik bir zeminin oluşturulması zorunlu görünmektedir. Oysa her türlü çabaya rağmen böyle bir ortak zemin tesis edilememiştir. Esasen bizdeki "semavi dinler" kavramını da böyle bir çabanın eseri olarak düşünmek mümkün gözükmemektedir. Zira Kur'an böyle bir kavramı tanımamaktadır. Kur'an'a göre tek bir din vardır o da İslam'dır.⁶ Gönderilen bütün peygamberler de bu dini yaymak için gelmişlerdir:

4 Hermann Ritter, papazlık dairesi baş piskoposu, In: *Dialog Mit Muslimen*, hrsg. ErzbischöflichenSeelsorgeamt Freiburg im Breisgau, 2/2003, s. 2

5 "www.sueddeutsche.de/politik"

6 "Der christlich-jüdische Dialog auf dem Prüfstand", *Beiträge einer Tagung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit und der Konrad-Adenauer-Stiftung*, Hrsg. Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) GmbH, Frankfurt am Main, 16. März 2004 www.epd.de Nr. 12.

“Allah dinden Nuh’a tavsiye buyurduğu şeyi sizin için de bir kanun yaptı. (Ey Muhammed!) sana vahy ettiğimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya tavsiye buyurduğumuzu da şeriat kıldı. Şöyle ki: Dini doğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin. Fakat senin kendilerini davet ettiğin şey, müşriklere ağır geldi. Allah dilediğini kendine seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.”⁷

Yukarıdaki ayette geçen “müşrik” ifadesinin Kur’an’ın anlam bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde Yahudi ve Hıristiyanları da kapsadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Kur’an’da bu durum değişik ayetlerde şu şekilde açıklanmaktadır:

“Yahudi ve Hıristiyanlar: “Biz Allah’ın çocuklarıyız ve sevdikleriyiz” dedi. De ki: “Peki ne diye sizi günahlarımızdan dolayı azaplandırıyor? Hayır siz O’nun yarattığından birer beşersiniz. O dilediğini bağışlar dilediğini azaplandırır. Göklerin yerin ve bunların arasındakilerin tümünün mülkü Allah’ındır. Son varış O’nadır.”⁸

“Yahudiler, “Uzeyir Allah’ın oğlu” dediler, Hıristiyanlar da “Mesih Allah’ın oğlu”, dediler. Bu onların kendi ağızlarıyla uydurdukları sözlerdir. Daha önce inkâra sapsmış olanların sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin, nasıl da sapıtıyorlar! Onlar, Allah’tan başka hahamlarını ve rahiplerini de kendilerine Rab edindiler, Meryem oğlu Mesih’i de. Oysa onlar bir olan Allah’a ibadet etmekle emrolunmuşlardı. Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur. O, müşriklerin ortak koştuğu şeylerden de münezzehtir.”⁹

Gerçekten de Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın kutsal kitapları olan Eski ve Yeni Ahit’te, Yahudilerin ve Hıristiyanların Tanrı’nın çocukları olduğuna ve O’nun çocuk edindiğine ilişkin ifadelerle sıkça rastlanmaktadır.¹⁰ Hatta bazı bölümlerde onların tanrılar olduğu da zikredilmektedir.¹¹

Yalnız, Uzeyr’in Allah’ın oğlu olduğuna dair Kur’an ifadesinin Eski Ahit’te bulunmadığı iddia edilmektedir. Oysa bu iddia pek de tutarlı görünmemektedir. Şöyle ki, Uzeyr’in Allah’ın oğlu olduğuna ilişkin ifadeleri apokrif kitaplardan 4. Ezra’da bulmak mümkündür. Kur’an nazil olduğu dönemlerde bu tür apokrif kitaplar bir kısım Yahudi mezhep mensupları tarafından okunmaktaydı. Kaldı ki hemen hemen tüm Yahudiler tarafından kanonik/bağlayıcı olarak kabul edilen Talmud’da da buna benzer

7 Şura, 42: 13.

8 Maide, 5:18.

9 Tevbe, 9:30.

10 Bunlar için bkz. Adel Theodor Khoury, *Der Koran*, Bd. 6, Gütersloh 1995, s. 63-64; krs. Paret, a.g.e., s. 119.

11 Bkz. Khoury, a.g.e., s. 63.

ifadeleri bulmak mümkündür. Paret'in bu konuyla ilgili bize göre önemli ve de açıklayıcı olan ifadelerini burada olduğu şekliyle aktaracağız:

“Yahudiler'in Uzeyr'in Allah'ın Oğlu olduğuna ilişkin iddia konusunda Speyer şu açıklamayı yapmaktadır: “Ezra, Sanhadrin 21 b ve Yebamot 86 b'de ifade edildiği şekilde Yahudiler tarafından özel bir şekilde tanzim edilmekteydi. Ancak Ezra'nın insanlardan uzaklaştırılıp Tanrı'nın oğlu mertebesine yükseldiğine ilişkin apokrif kitaplardan 4. Ezra 14,9'da yer alan ifade Kur'an'ın sözleriyle daha fazla benzerlik göstermektedir. Yine apokrif kitaplardan Ezra 1,7'de Ezra'nın göğe alındığı ifadesi yer almaktadır. İşte Muhammed de bunları muhtemelen bir Yahudi ya da Yahudi-Hıristiyan mezhebinden işitmiş olmalıdır...”¹²

Yukarıdaki açıklamaların ışığında, bizim kanaatimize göre, Kur'an'ın bu ifadesinin doğru olup olmadığını, Yahudilerin temelde Allah'ın çocuk edindiğine dair düşüncüyü kabul edip etmemeleri bağlamında değerlendirilmelidir. Eski Ahit'in Tesniye bölümü 14,1'de Yahudilerin Tanrı'nın oğulları olduğu ve onları bizzat Tanrı'nın doğurduğu ifadesi geçtiğine göre, ki Yeni Ahit'te de aynı ifadeler geçmektedir, onların da Hıristiyanlar gibi “Tanrı'nın Oğlu”¹³ fikrini esasen kabul ettikleri tespit edilmektedir.¹⁴

Bundan başka, Yahudilerin Hıristiyanların aksine tek tanrı inancına sahip oldukları, dolayısıyla da müşrik olarak kabul edilemeyecekleri iddia edilmiştir. Oysa bu iddianın, gerek Eski Ahit gerekse Kur'an göz önüne alındığında haklı bir tarafı bulunmamaktadır. Zira, “bizzat Eski Ahit'te bile tek bir Tanrının olacağı yer almamaktadır, çünkü orada Yehova'nın yanı sıra başka tanrıların olduğu yazılıdır. Yahudilerden, bu tanrılardan sadece Yehova'yı tanrı olarak kabul etmeleri istenmektedir.”¹⁵ Bunun ise temelde monoteist inançla alakası bulunmamaktadır. Bundan dolayıdır ki, Yahudilik esasen monoteist bir din olarak kabul edilmemektedir. Eski Ahit'te buna dair birçok delil vardır. Kaldı ki, Freud'a göre Yahudilikteki bu tür Tanrı anlayışının temelleri daha önceleri Eski Mısır'da zaten mevcuttu:

Musa Yahudi kavminin temellerini atan ve onun kurucusu unvanını kazandır. Kendisi de bizzat Mısırlı olan Musa bunu, Yahudiler'e, , takriben m.ö. 1350'de Firavun IV. Amenophis'in, bir diğer adıyla Akhenaton'un ölümünden sonra yasaklanmış olan güneş kültünü/ monoteizmini din olarak kabul ettirmek ve Mısırlıların sünnet geleneğini de onların kültüründe ihdas etmek suretiyle gerçekleştirdi. Musa bu kav-

12 Paret, a.g.e., s. 201; krş. Josef Horowitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926, s. 127 vd.

13 Yeni Ahit'in Luka bölümü 3,8'deki ifadeler bunlardan sadece bir tanesidir.

14 Bkz. Paret, a.g.e., s. 119.

15 “www.weltverschwoerung.de”

mi Akhenaton'un ölümünden kısa süre sonra (ancak tarihçilerin çoğunluğu bunun Akhenaton'un ölümünden yüz yıl sonra, yani m.ö. 1250 civarında olduğu görüşündedirler) Mısır'dan çıkardı, dolayısıyla da bu kavim diğer kavimlerle karıştı, Filistin'i yurt edindiler ve orada yerleştiler. İşte, Freud'a göre Yahudi monoteizmi deyince akla Eski Mısır'ın bu tür bir monoteist düşüncesi gelmektedir. Bu monoteizmin içeriği hakkında ise şunları söylemek mümkündür:

Mısır'da yüzlerce tanrı vardı. Bu tanrılardan sadece bir kaç tanesi, dolayısıyla da onların rahipleri en yüksek mevkiye ulaşmıştı. Yeni Krallıkta Amun'un devlet tanrısı olmasıyla Amun'un rahipleri ülkede çok önemli bir siyasal güç haline geldiler. Bu da doğal olarak rahipler ile Firavun arasında gerginliklere neden oldu. Akhenaton'un babası Firavun

III. Amenophis zamanında güneş ile sembolize edilen Tanrı Aton öne çıkmaya başladı ve en sonunda da diğer tanrılardan farklı bir konuma yükseldi. Bu da politeizmden monoteizme götüren yolu açmış oldu. Aton'a sadece, onun yeryüzündeki temsilcisi, daha doğrusu Tanrı'nın Oğlu olarak kabul edilen Akhenaton biat edebilirdi. Akhenaton hiçbir eser yazmadı. Ancak güneş şarkısı (buna ilahisi de demek mümkündür) ona atfedilmektedir. Bu da Akhenaton'a ait tek yazılı kaynak olarak kabul edilmektedir. O bir çok tarihçiye göre ilk din kurucusudur. Akhenaton'un bu güneş şarkısı ya da ilahisi şu şekildedir:

Sen benim kalbimdesin,

Seni ancak oğlun Akhenaton bilebilir...

Yeri tesis ettiğinden itibaren onu,

bizzat senden doğan,

gerçeklikten yaşayan,

her iki ülkenin (aşağı ve yukarı Mısır)

hakimi olan oğlun için hazırladın.¹⁶

Akhenaton'un ilahisi ile Tesniye'deki "oğul" ve "doğmak" sözcükleri dikkatimizi çekmektedir. Bu sözcüklerin her iki yerde de aynı bağlamda, üstelik mecazi anlamının ötesinde gerçek/somut anlamda kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Yahudi kültüründeki Tanrı'nın resminin ve heykelinin yapılmasının yasak oluşu, Yahudiliğin monoteist bir inanç sistemine sahip olduğu, dolayısıyla da "oğul", "doğurmak" gibi sözcüklerin mecazi anlamda kullanıldıklarına temel bir malzeme olarak kullanılmak istenmiştir. Oysa sözü edilen bu tasvir yasağının temelde monoteist inançla hiçbir alakası bu-

16 "<http://www.religionsforum-woegeichhin.de/t626f19-Entstehung-des-Monothetismus>"; karşı. Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion, drei Abhandlungen*. Amsterdam, De Lange, 1939, s. 1-4.

lunmamaktadır. Yahudilikteki tasvir yasağının tam anlamıyla Akhenaton tarafından kurulan Aton dininden alındığı tespit edilmektedir. Bunun amacı da Tanrı'yu İslam'da olduğu gibi yaratılmışlardan tenzih etmek maksadını taşımamaktaydı. Buna dair en önemli delilimiz, bir çok örneğin yanında, Eski Ahit'te "Tanrı'nın Adem'i kendi suretinde yarattığı"na dair ifadedir. Bununla onlar Tanrı'yla insan arasında tabiat-firrat bakımından doğrudan bir ilişki kurmuş olmaktadır. Bize göre Tanrı'nın Yakup'la güreşmesi bunun en önemli dayanağıdır. Tenzih anlayışına bağlı bir inanç sisteminde böyle ifadelerin kullanılması düşünülemez. Bundan dolayı da Yahudiler mezhepler tarihi müellifleri tarafından "tecsim ve teşbih ehli" sınıfına dahil edilmişlerdir.¹⁷ Bu noktada "Kur'an'da da buna benzer ifadeler kullanılmaktadır" bağlamında bir itiraz gelebilir. Oysa dikkat edildiğinde Kur'an'da diğer kutsal kitapların aksine, insanlar için kullanılan "el", "göz", "gelmek", "ip" gibi sözcükler Allah için kullanıldığında herhangi bir tecsim ve teşbih anlayışına imkan vermemektedir. Bunu "Allah'ın eli" sözcüğüyle örneklendirmek istiyoruz. Kur'an'da bu sözcüğün geçtiği ayetlere¹⁸ göz atıldığında hepsinin kullanımında ortak olan bir olguyla karşılaşırız. Bu da bu kullanımın mecazi değil gerçek anlamında kullanılmış olmasıdır. Yani Kur'an "Allah'ın eli" dediğinde Arap dilinde bunun gerçek anlamı olarak bir organ değil, "güç, kudret" anlaşılmaktadır. Şayet bundan bir organ olan "el" anlaşıldığı takdirde, o sözcük asli, yani muhkem manasından, çıkartılıp, mecazi, yani müteşabih anlamına taşınmış olmaktadır. Belki de Al-i İmran 7. ayeti de buna işaret etmektedir.

Yukarıda Yahudilerin bu "tasvir yasağını" esasen Aton dininden aldığını söylemiştik. Aton dininde Tanrı Aton'un somut bir resmi yoktu. Yukarıda da belirtildiği üzere o, güneşle sembolize edilmekteydi. "Ona duvarlarla çevrili üstü açık bir tapınakta ibadet edilirdi."¹⁹ Bu dinde dikkatimizi çeken bir husus ta, ahiret fikrine fazla yer verilmemesidir.²⁰ Bu husus, Eski Ahit ve Yahudilikte de ahiret inancına yer verilmemesi açısından oldukça önemlidir. Hıristiyanlığın ahiret inancı anlayışı da bazı farklılıklarla aynı paraleldedir.

Aton dinindeki Tanrı Aton'un tasvirinin yapılmaması, tanrıların sayısının bire indirilmesi bize göre dinsel olmaktan daha ziyade siyasi ve sos-

17 Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, neşr. Muhammed Abdülkadir el-Fâdîli, Beyrut 2004, I, s. 178.

18 Al-i İmran, 3: 73; Maide, 5: 64; Fetih, 48: 10; Hadid, 57: 29.

19 "http://ansiklopedi.turkcebilgi.com/Aton"

20 "http://de.wikipedia.org/wiki/Der_Mann_Moses_und_die_monotheistische_Religion"

yal bir olgu olarak değerlendirilmek durumundadır. Zira şayet bu durum sadece dinsel kaygı ve endişelerden kaynaklanmış olsaydı bu durumda İslam inanç sisteminin üzerinde en fazla durduğu tevhid anlayışı mutlak olarak tesis edilir, bunun doğal bir sonucu olarak ta tevhid anlayışının açıkça reddettiği Tanrı ile mahlukatı arasında baba-oğul gibi herhangi bir ilişkiye kesinlikle yer verilmez ve de İslam'ın en önemli inanç ilkelerinden birisi olan ahiret, yani Allah'a hesap verme anlayışı da hiçbir şüpheye yer vermeyecek derecede kesin hatlarla ortaya konulurdu. *Oysa bunun yerine dikkat edileceği üzere Tanrı ve Onun en önemli yaptırım aracı olan ahiret üzerinden kralın tanrılaştırıldığı bir yöntem takip edilmiştir.* Tanrıların sayısı teke indirilmek suretiyle rahiplerin ve onların tanrılarının siyasal anlamdaki hegemonyaları kırılmıştı. Ancak hakimiyet bu sefer de Tanrı Aton'a geçmişti. Oysa Firavun'un istediği bu değildi. Hakimiyetin sadece kendi tekelinde olmasını arzulamaktaydı. Bu arzusuna ulaşmak için iki önemli manevra yapması yeterliydi. Böylece tanrının tüm yetkilerini kendi eline alacaktı. Bunlar da, kendisinin Tanrı'nın soyundan geldiğini, diğeri de insanların ahirette babasına yani Tanrı'ya değil kendisine daha bu dünyadayken hesap vereceklerini kabul ettirmektir. Ancak bunlar yapılırken önemli bir psikolojik etkenin de bertaraf edilmesi de unutulmamıştı. Bu da Tanrı'nın tüm etkisini ortadan kaldırmak için onun tasvir ve heykelinin yapılmamasıydı. Böylece tüm bakışlar Firavun'a yöneltilecek, bunun sonucunda da itaat sadece ona yapılacaktı. İşte bu şekilde Tanrı'nın tüm yetkilerini, Onun oğlu ve yeryüzündeki temsilcisi olarak Firavun ele geçirmiştir. Şu halde:

1. Tanrılardan biri tercih edilmekle diğer tanrıların rahiplerinin Firavun üzerindeki hakimiyetlerine son verilmiş,

2. Tercih edilen bu Tanrı'nın yetkileri de Firavun'a devredilmiştir. Bu ise kralın, Tanrı'nın oğlu olduğuna dair düşünceyle tesis edilmiştir.

Bunun da esasen İslam'daki gibi bir tevhid ya da monoteist din anlayışıyla uzaktan yakından alakası bulunmamaktadır. Bu olsa olsa 'monolatri' yani "kendi tanrılarının yanı sıra başka tanrılara da saygı gösterme"²¹ anlayışından başka bir şey değildir. Bu anlamda da görünen o ki İslam'dan başka hiçbir din monoteist karakter taşımamaktadır.²² "Tek anlamına ge-

21 Bekir Zakir Çoban, "Bir Yahudi Olarak Hz. İsa", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XXV, İzmir 2007, s. 46; krş. Joseph Campbell, *Tanrı'nın Maskeleri-Batı Mitolojisi*, çev. K. Emiroğlu, Ankara 1995, s. 315.

22 "<http://www.sensizolmuyor.org/felsefe-sosyoloji-psikoloji/40067-tektanricilik-monodeizm.html>"

len monos ve tanrı anlamına gelen theos deyimlerinden yapılan ve Tanrı'nın dünyadan ayrı ve tek olduğuna inanma"²³ demek olan monoteist anlayıştan farklı olan monolatri, "köleci düzene özgü köle-efendi ilişkisinin, tanrılık hiyerarşide fantastik yansımasıdır. Çalışan ve ezilen halk yığınları kullar (köleler), efendilerin efendisi despot kral da tanrı'dır."²⁴ Bu anlayışın tarihçesi hakkında özetle şunlar söylenmektedir:

Köleci ideoloji eski Babil, Mısır, Hint, Urartu, İran'dan antikçağ köleci devletlerine kadar efendilerin güçlerini tanrıdan aldıkları inancını yaymıştır. Çalışanlar itaat etmeli ve boyun eğmelidirler... Köleci düzen, çalışan yığınları baskıda tutmak için bir devlet örgütünü ve bu örgütün başına da köle sahiplerinin temsilcisi olarak bir despot-kral'ın getirilmesini gerektirmiştir. Çoktanrıcılığın tanrıları da böylelikle tektanrı olmuştur. Bu aşamaya ulaşmak için başka tanrıların da varlığını kabul ederek tek tanrıya tapma evresinden geçilmiştir... Yahudiliğin tektanrısı Yahova (İbr. odur anlamındadır), sayısız elohim (ilahlar) arasında bir eloah (ilah)'tır... Yahudilikten doğmuş olan Hıristiyanlık da ünlü üçleme'siyle (Baba-oğul-kutsal ruh) monolatrinin izlerini taşır. Bu anlamda tektanrıcılık, sadece Müslümanlıkta gerçekleşmiştir denilebilir. Din tarihçilerinden Lods "monolatri, çoktanrıcılığın özel bir biçimidir", Bouche-Leclerc "öteden beri tektanrıcılık diye adlandırılan, hiyerarşiye bağlanmış çoktanrıcılıktan başka bir şey değildir" der.²⁵

Şu halde monoteizm sadece tek bir tanrı ve ilahın varlığını kabul ederken, monolatri anlayışı bir çok tanrının varlığını kabul etmekle birlikte bu tanrılardan sadece bir tanesini en yüce olarak kabul eder. İşte bu tanrı monolatri sistemine dahil dinlerin kutsal kitaplarında "kutsal bir" olarak geçmektedir. Ancak yukarıda açıklamaya çalıştığımız monolatri anlayışının anlam bütünlüğünde bu durum da problem olmamaktadır. Zira başka tanrılar kabul edilmekle beraber, sadece tek bir tanrı "Kutsal Bir" unvanına sahip olabilmektedir. Yahudi ve Hıristiyanlarda bu sırasıyla "Yehova" ve "Baba", Mecusilerde "Ahura Mazda", Romalılarda "Zeus", eski Türklerde ise "Gök Tanrı" iken cahiliye dönemi Mekkeli Araplarda ise "Allah" idi. Mekkeli Arapların bu konumuna işaret eden ayetlerden biri şu şekildedir:

And olsun, onlara: "Gökleri ve yeri yaratan kimdir? Diye sorsan, "Allah'tır" derler. De ki. "Övgü Allah'a mahsustur". Hayır, onların çoğu bilmiyorlar.²⁶

23 a.g.y.

24 a.g.y.

25 a.g.y.

26 Lokman, 31: 25.

İslam, tüm bu monolatri eksenli anlayışlardan farklı olarak Allah'tan başka hiçbir ilahın varlığını kabul etmemektedir. Belki de bir takım müsteşriklerin Allah kelimesinin “el-Lât” sözcüğünden türediğini iddia etmeleri bununla bağlantılı olsa gerektir. Yani şayet onlar Allah'ın “el-Lât”tan türediğini ispatladıklarında, İslam'ın da esasen monoteist değil monolatri bir din eksenli olduğunu ortaya koyabileceklerdi. Oysa Kur'an el-Lât'ı Arapların diğer tanrılarıyla birlikte zikretmektedir.²⁷ Bu da Allah ile el-Lât arasında hiçbir ilişki olmadığını açıkça göstermektedir.

Yeryüzünde mutlak anlamda tek monoteist ya da tevhit anlayışına sahip bir sistem olarak İslam Dini bu yüzdendir ki diğer tüm din mensuplarını tek bir Allah'ın varlığını kabul etmeye çağırılmaktadır:

And olsun ki, Tevrat'tan sonra Zebûr'da da yeryüzüne ancak iyi kullarının mirasçı olduğunu yazmıştık. Şüphesiz bu Kur'an'da kulluk eden kimseler için kâfi bir öğüt vardır. (Ey Muhammed!) biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik. De ki, bana ancak şöyle vahyolunuyor: “İlâhınız ancak tek bir ilâhtır. Şimdi siz artık Müslüman oluyor musunuz?”²⁸

Bu ayetlere dikkatle bakıldığında önemli bir husus dikkatimizi çekmektedir. Bu da 105. ayetle son, yani 108. ayet arasında sebep-sonuç ilişkisi açısından ayrılmaz bir bağın olduğudur. Şöyle ki, 105. ayette Tevrat ve Zebur'dan bahsedildikten sonra 108. ayette tek bir ilaha davet edilmesi esasen Yahudilerin tek tanrı inancına sahip olmadığına en açık bir işaret durumundadır. Burada her ne kadar Yahudiler açıkça zikredilmese de Tevrat ve Zebur'un, en azından isim olarak, onların da kabul ettikleri kutsal kitaplar olduğu bilinmektedir.

Burada başka bir hususa daha işaret etmek istiyoruz. Bu da Âl-i İmran 64. ayetin Yahudi ve Hıristiyanların da tek tanrı inancına sahip olduklarına dair bir delil olarak ileri sürülmesidir. Oysa bize göre bu noktada da yanlış bir kanaat söz konusudur. Zira bu ayetin öncesindeki ayetlere bakıldığında Ehl-i Kitab'ın esasen şirk içerisinde olduğu, bu yüzden de ataları olan İbrahim'in yaptığı gibi tek Allah'a inanmaya davet edildiği açıkça anlaşılmaktadır:

“İşte gerçek kıssa budur. Allah'tan başka hiçbir tanrı yoktur. Muhakkak ki Allah çok güçlüdür ve hikmet sahibidir. Eğer (haktan) yüz çevirirlerse, şüphesiz ki Allah bozguncuları çok iyi bilendir. De ki: Ey kitap ehli! Sizinle bizim aramızda ortak olan bir söze geliniz. Allah'tan başkasına

27 en-Necm, 53: 19.

28 Enbiya, 21: 105-108.

kulluk etmeyelim, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâhlaştırmayalım. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: "Şahit olun biz Müslümanlarız".²⁹

64. ayetin yorumunda Paret şunları zikretmektedir:

"Ehl-i Kitap, mutlak anlamdaki bir monoteist/tevhid inancını kabul etmeyi reddettikten sonra, Muhammed, İslam'ı temsil etmeye sadece kendisinin ve taraftarlarının hak sahibi olduğunu iddia etmeye başlamıştır."³⁰

II. İbrahim Figürünün İbrahîmî Dinler Projesi İçin Birleştirici Bir Unsur Olarak İleri Sürülmesi

İbrahîmî dinler kavramı ya da projesi için kullanılan en önemli malzeme hiç şüphesiz İbrahim figürüdür. İddia edildiği gibi gerçekte İbrahim figürü her üç din için de birleştirici bir faktör müdür?

Dinler arası, daha doğrusu medeniyetler arası çatışmaların zirve yaptığı dönemlerde, bu çatışmalardan doğacak zararların en aza indirilmesi gayesiyle sürekli olarak ortak bazı figürler bulmak ve bunları çatışmaların engellenmesi için çözüm olarak ileri sürmek bir gelenek haline gelmiştir. İbrahim figürü de bunlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ünlü Alman dergisi "Der Spiegel" de belki de böyle bir geleneği devam ettirircesine "İbrahim" figürünü her üç dinin mensupları için uzlaştırıcı bir faktör olarak sunmak istemiş, dolayısıyla da "Hristiyanlar, Yahudiler, Müslümanlar: Dinlerin ilk atası bunlardan hangisine aittir?"³¹ başlıklı bir sayıyı bu iş için adanmıştır. Siyaseti yapanların ve de onların kullandıkları araçların bu tür suni girişimlerine karşın, gerçeğin bundan oldukça farklı tezahür ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Tabanda İbrahim figürü Yahudi-Hristiyan ve Müslüman gelenekler için uzlaştırıcı olmaktan uzaktır:

"Bu üç dinin İbrahim'e yaptıkları angajmanın, onların müşterek bir amaç hususunda birleşmeleri için yeterli olup olmadığı hararetle bir şekilde tartışılmaktadır. Kaldı ki İbrahim'e karşı yapılan böyle bir angajman dolayısıyla, zikredilen bu dinlerin sıkı bir yakınlığından bahsetmek te sorunsallığın ötesindedir. Bundan dolayı da "ayrılıkta birlik" ten konuş-

29 Al-i İmran 3, 62-64

30 Rudi Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, s. 71. Krş. s. 28.

31 "Christen, Juden, Muslime: Wem gehört Urvater der Religionen?", *Der Spiegel*, Nr. 52, 20.12.2008.

mak bana anlamsız görünmektedir. Benim düşünceme göre dinler arası diyalog olacaksa bu ancak Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında olabilir. Zira bu diyalogun dayanacağı faktörlerden birincisi İsa'nın nesep olarak Yahudi olmasıdır. Diğeri ise Hıristiyanların kutsal kitaplarının ilk kısmını Yahudilerden iktibas etmeleridir. Hıristiyan teolojisinin kurucusu olan Pavlus sonuçta Yahudi bir hahamdı. Hıristiyanları Yahudiler ile tartışma noktasına getiren husus özellikle onların İsa'yla beklenen Mesih'in geldiğini kabul etmeleridir. Oysa Müslümanlarla Hıristiyanları tartışma noktasına getiren husus ise, onların İsa'nın "Tanrı'nın Oğlu" olduğunu kabul etmeleridir.

İşte bundan dolayıdır ki Hıristiyanlar için İslam'la dini bir topluluk oluşturmak mümkün değildir.³²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Müslümanlarla Yahudi-Hıristiyan gelenekleri arasındaki temel fark, onların tevhid anlayışlarında yatmaktadır. Buna dayalı olarak da, İslam'a göre İbrahim şirkten tamamen uzak, tevhid ehli bir hanifti. Oysa Yahudi ve Hıristiyanlara göre ise İbrahim Yahudi-Hıristiyan geleneğine sahip birisiydi:

"Ey Kitap ehli! İbrahim hakkında niçin tartışıyorsunuz? Oysa Tevrat da, İncil de ondan sonra indirilmiştir. Siz hiç düşünmüyor musunuz? İşte siz böylesiniz. Haydi biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız, ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz. İbrahim, ne yahudi, ne de hıristiyandı; fakat o, Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir Müslümandı, müşriklerden de değildi. Doğrusu onların İbrahim'e en yakın olanı, ona uyanlar, şu Peygamber ve iman edenlerdir. Allah da müminlerin dostudur."³³

Teolojik anlamdaki büyük farklılıklara rağmen sadece İbrahim figürü üzerinden Müslümanlarla diyalog yapmaya çalışan önemli dini grupların diyalogu içselleştirmemeleri, başka bir deyişle diyalog süreci devam ederken örtülü olarak sık sık İslam'ı terörün tek kaynağı olarak görmeleri, onların, Müslümanların İbrahim'e mensubiyetleri konusunda hala kafalarının karışık olduğu tezahürünü doğurmuştur. Bu da, bize göre İbrahimî dinler kavramının ölü doğmasının önemli sebepleri arasındadır. Bunu aşağıdaki örnekle açıklamaya çalışacağız:

"Birleşik Devletler'in ikinci başkanı John Adams'a (1735-1826) göre mümkün olan tüm dünyaların en iyisi din olmayan dünyadır. Tarihsel açıdan iyi eğitim görmüş dini septikler/şüpheciler bugün bile, dünyanın bütün problemlerinin çözümü için, dinin tamamen ortadan kaldı-

32 Pfarrer Jakob, In: "Stehle-<http://www.glauben-und-bekennen.de/besinnung/begriffe-a/abrahamitisch.htm>"

33 Al-i İmran, 3: 65-68.

rılmasını talep etmektedirler. Dünya geneline yayılmış İslami terör, Kuzey İrlanda'daki, dinle iç içe geçmiş Balkanlar'daki çatışmalar, böyle bir talebi makul kılmaktadır. Ancak diğer tarafta da, bu tür bir istek gerçekçi olmaktan uzak görülmektedir. Zira din tam da bu sebepten, yani bu gibi çatışmaların içerisinde etkin bir rol oynadığından, onun barış politikalarının oluşturulmasındaki rolü dışlanamaz., Dinler kültürler içerisinde o kadar kökleşmiştir ki, onlarsız bir dünya adeta düşünülememektedir. Bir defa dinler sadece çatışmaları şiddetlendirici bir rol oynamamaktadırlar. Onlar aynı zamanda da barışçıl politikaları oluşturma güçleridir. (Hans Küng).”³⁴

Bu satırlar, Viyana Üniversitesi Katolik Teolojisi Fakültesi'nin Pratik Teoloji Enstitüsü tarafından Viyana gazetesinde Noel dolayısıyla 23.12.2006 tarihinde yayınlanan yazıdan alınmıştır. Bu yazı dikkatle incelendiğinde önemli bir bulguya rastlanmaktadır. Bu da, esasen dinlerden terörün kaynağının sadece İslam olduğunun dolaylı olarak okuyucuya hissettirilmesidir. Zira bu metinde söz konusu olan şayet dinlerin terörün kaynağı olduğuyorsa, neden “İslami terör” ifadesi kullanıldığı halde, örneğin Kuzey İrlanda'daki “Hıristiyan terörü” tabiri kullanılmıyor da, bunun yerine “Kuzey İrlanda'daki terör” ifadesini kullanmak tercih ediliyor. Bu bir yanda, muhatabın bilinçaltında terörle İslam'ı ve Müslümanları özdeşleştirmeye sebep olurken diğer yanda da İslam'ın adeta İbrahimî dinler kategorisinde olmadığına altı çizilmektedir. Bu yapılırken de, buradan da anlaşılacağı üzere, modern iletişim ve yazım teknikleri ustalıkla kullanılmak suretiyle "öteki" ötekileştirilmek suretiyle sözüm ona onunla diyalog yapılmaktadır. Dünya üzerinde birçok yerde devam eden Yahudi ve Hıristiyan menşeli terör görmezlikten gelinerek sırf İslam'ı ve Müslümanları terörün kaynağı olarak lanse etmek diyalogu, dolayısıyla da oluşturulmaya çalışılan İbrahimî dinler projesini başlamadan bitirmekle eş anlamlıdır.

Sonuç

Yukarıda ortaya konulan tüm bu gerekçeler, İbrahimî dinler projesinin zorlamayla ortaya çıkarılmış, tüm çabalara rağmen devam ettirilmesi olanaksız görünen bir proje olduğu gözler önüne serilmiştir. Bizce, dinler üzerinden hareket edilmek suretiyle müşterek bir din oluşturulma yerine farklı dinlere mensup -hatta bunun içerisine sadece üç dinin mensupları değil diğer tüm dinlerin mensupları da dahil edilmelidir- insanları bir

34 “Weihnachtlicher Religionsfrieden”, *Wiener Zeitung*, 23.12.2006.

araya getirmek suretiyle yapılacak diyaloglar çok daha yararlı olacaktır. Yani yapılacak diyalog din üzerinden değil insan üzerinden olacaktır. Zira din dediğimiz olguyu şayet, “hayat tarzı” olarak kabul edecek olursak bu durumda, dinin doğasında esasen, “ötekinin hayat tarzını” yanlış ya da aşağı görmenin olduğunu kabul etmiş oluruz. Ancak bu yanlış ya da aşağı görme çoğu dinde ötekini dışlamak suretiyle yapılırken, İslam’da ötekiyle birlikte yaşamak şeklinde tezahür etmiştir. Oysa diyalog insanlar üzerinden yapıldığında “farklılık” değil “benzerlik” ortaya çıkacaktır. Zira hangi dine mensup olurlarsa olsunlar tüm insanlar insan olma yönünden aynı özellikleri taşımaktadırlar.

Üç Semavi Dinin Temel Birliği Hakkında*

Muhammed Abid el-CABİRİ

Çeviren: Sadık KILIÇ**

Abstract

On the Basic Unity of Three Celestial Religions. According to general agreement, Judaism, Christianity and Islam have been described as celestial religions. The common origin and reference point of this three divine religions. With proportion to Prophet Abraham have been showed the Prophet Abraham's Tradition, that is to say, Prophet Abraham's Hanif Belief. From point of sincerity to Divine origin, ancient tradition and Divinal characteristic feature have been seen especially by us that various stages of Christianit. In other words, after 'Nasrânîs' who have been accepted as first Christians tied with the unity of God, with in this framework concepts of unity of God and trinity of God, Christological discussions which unending throughout Church history... And, before the Islam, very various and rich heritage of belief map; abionits, ariuss, Nasturis, Hanifs... And in conclusion, İslam..

Key Words: Abraham's tradition, Christianity, Airushood, Ebionism, Hanifhood, Islam, Unity of God's belief.

I. Yanlarında, Tevrat ve İncil'de yazalı olarak buldukları Ümmî Peygamber (en-Nebiyu'l-Ümmiyyu)

Hz. Muhammed'in Tevrât ve İncil'de Peygamber olarak müjdelendiği meselesi etrafında, gerek eskiden, gerekse şimdi, İslam alimleri ile Hıristiyan alimleri arasında uzun ve geniş bir tartışma yaşanmış olup, bu tartışma bu gün¹ de devam etmektedir. Kur'ân-ı Kerim bu müjdeleme hu-

* Bu yazı, müellifin, *Medhal ila'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1. Bsk., Beyrut, 2006) adlı eserinin, 33-58 sayfaları arasında "Havle vahdeti'l-asl fi'd-diyânâti's-semâviyyeti's-selâs" başlığıyla yayınlanmış olup, çeviri esnasında tarafımızdan eklenen dipnot ve açıklamalar köşeli paranteze alınarak [ÇEV.] kısaltmasıyla belirtilmiştir. Çevirideki vurgular, bizim tarafımızdan yapılmıştır [ÇEV.]

** **Prof. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 İslam âlemi ve Hıristiyan âleminde bu konuyla ilgili yapılan çalışmalardan olmak üzere, aşağıda gelen kitaplar zikredilebilir: 1) Bu konuyu işleyen klasik Arapça kitaplar: eş-Şehristânî (ö.

susunu “Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncillerde vasıfları yazılı o ümmi Peygamber’e tabi olurlar. O Peygamber ki, kendilerine meşru şeyleri emreder, kötülükleri yasaklar, kendilerine güzel ve hoş şeyleri mübah, murdar şeyleri ise haram kılar, üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri kaldırıp atar. Ona iman eden, onu destekleyen, ona yardımcı olan ve onunla beraber indirilen nûra tâbi olanlar var ya, işte felaha erenler onlardır”² ve “Vakti geldi, Meryem’in oğlu İsa da, ‘Ey İsrâîl Oğulları!’ dedi, ‘Ben size Allah’ın Resûlüyüm. Benden önceki Tevrat’ı tasdik etmek, benden sonra gelip ismi ‘Ahmed’ olacak bir resûlü müjdelemek üzere gönderildim’. Ne zaman ki o peygamber, apaçık delillerle kendilerine geldi, ‘Bu, kesin bir büyüden ibarettir’ dediler”³ ayetlerinde teyit etmektedir.

Her iki ayet de, Tevrât ve İncil’in, Yahudi olmayanlardan, ismi “Ahmed” olacak olan ümmî bir peygamberin geleceğini müjdeledikleri konusunda gayet sarıh bir ifadeye sahiptirler. Tevrât ve İncil mensuplar, Kur’ân’da gelmiş olan bir hususu teyit eden bir açıklamanın kendi kitaplarında da bulunması keyfiyetini kabul etmedikleri için, bunun doğal bir neticesi olarak, Müslüman âlimler de onlara reddiyeler yazmaya ve, İncil ve Tevrât’ın, Kur’ân’ın zikrettiği hususu teyit eden metinlerini araştırmaya yönelmişler; böylece de, bu hususu ispat ettiklerini düşündükleri pek çok metin kaleme almışlardır. Diğer yandan, eski ve çağdaş Hıristiyan âlimleri de, Tevrât ve İncil’den yanlarında bulunan metinleri incelemişler, bu metinlerde Muhammed (a.s.)’ın peygamberliğini müjdeleyen herhangi bir şeyin bulunması keyfiyetini reddederek, “Müslümanların tevil ettikleri işaretler, onların bunlardan kastettikleri şeyle uyuşmamaktadır ve böyle olması da mümkün değildir” demişler; bunu söylerken de, “Peygamberlik, İbrahim Peygamberin, eşi ‘Sâre’ ve onun

548/1153), Ebu’l-Feth Muhammed ibnu Abdi’l-Kerim, el-Milel ve’n-Nihal, tahkik: Abdülaziz Muhammed el-Vekîl ibnu Hazm, el-Kahire, Müessesetu’l-Halebî ve Şürekâhu li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1968; Ebu Muhammed Ali, el-Faslu fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal; el-Karâfî (ö. 684/1285), Ebu’l-Abbâs Ahmed ibnu İdrîs, el-Ecvibetu’l-Fâhira an’l-Esileti’l-Fâcira; İbnu Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Ebu Abdillâh Muhammed ibnu Ebu Bekr, Hidâyetu’l-Hayârâ mine’l-Yehûdi ve’n-Nasârâ; İbnu Hişâm (ö. 219/834), Ebu Muhammed Abdilmelik, es-Sıratu’n-Nebeviyye 2) Çağdaş Arapça kitaplar: Muhammed Reşîd Ridâ, el-Vahyu’l-Muhammedî ve Tefsîru’l-Menâr; Ahmed Abdulvehhâb, en-Nubuvvetu ve’l-Enbiyâu fi’l-Yehûdiyye ve’l-Mesîhiyye; Muhammed İzzet Derveze, et-Tefsîru’l-Hadîs 3) Hıristiyan yazarların reddiyeleri: Risâletu Abdilmesîh el-Kindî ile’l-Hâsînî; Yûsuf Durretu’l-Haddâd, el-İncîlu fi’l-Kur’ân, ve Marcok Sergius, Hel Tenebbeeti’t-Tevrâtu evi’l-İncîlu an Muhammed ve Reddu’l-Kummes Sergius Ale’l-Kâilîne bi Tahrîfi’t-tevrâti ve’l-İncîl, ... Daha geniş tafsilat için bkz. < <http://www.mutenasserin.net/mutenasserin/arabic/fq/mohamed.htm>. >

2 Araf, 157.

3 Saf, 6.

oğlu İshak'tan gelen nesli olan İsrail Oğulları'na münhasırdır, bu sülale-
nin dışına çıkamaz; bir de, eşi 'Hâcer'in ve Arapların atası olan oğlu
İsmail'in, peygamberlikle alakası da yoktur, çünkü Hâcer İsrail oğulla-
rından değildi; o sadece Sâre'ye hizmet eden Kıbtî bir cariye olup, Sâre
onu, kendisinin İbrahim'e çocuk doğurmadığını gördüğünde, İbrahim'e
hediye etmiş idi..." anlamına gelen bir ön kabulden yola çıkmışlardır⁴.

II. Temelsiz bir takım iddialar...!

Konu üzerinde tartışmayı kökten yok eden böylesi baskıcı bir tavır-
dan hareket ederek, çağdaş yazarlardan bu konuya girmiş olan birisi, in-
ternet'te⁵ bir makale yazmış ve bu makalede, iddiasına göre, geçmiş iki
ayette varit olan 'hata'yı ispat etmeye çalışmıştır.

a) Birinci ayete, yani, "Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncillerde vasıf-
ları yazılı o ümmî Peygamber'e tabi olurlar." (Araf 157) ayetine nispetle,
makaleyi yazan arkadaşımız şunu iddia ediyor: "Ümmî nebi" sıfatı, Tevrat
ve İncil'de, sarahaten ya da dolaylı olsun, kesinlikle bulunmamaktadır ve
yine, Kuran'da bulunan "en-Nebiyu'l-Ümmiyyu" ibaresi, Tevrat'ta, Musa'-
dan sonra gelecek olan nebiyi ifade etmek üzere varit olmuş olan "en-
Nebiyu'l-Atî" ifadesinin yanlış bir okunuşudur. Yazar, böyle bir hatanın
meydana gelmesini ise, Arapça yazının, Kur'an'ın toplandığı zamanda
noktalardan hali olması; (noktasız tâ ile olup) (الأتى) 'el-âtî: gelecek olan'
şeklindeki lafzı, Tevrât'tan nakilde bulunmuş olan kimselerin "el-ümmî"
şeklinde okumuş olmaları keyfiyetiyle makul ve haklı gösterir. Bunu ya-
parken de, bu [kelimeyi Tevrât'tan alıp Kur'an'a sokma (ikhâm) faraziye-
sini, Kur'an'ın en belirgin özelliği onda tekrarların bulunması keyfiyeti
olduğu halde, [güya,] 'en-Nebiyu'l-Ümmiyyu' ibaresinin Kur'an'da hiç
tekrarlanmamış olduğu hususu ile temellendirir!

4 [Nasr Hamid Ebû Zeyd'in de belirttiği üzere Hıristiyan alimler, 'Sâre' tarafından kovulmuş
olan Hacer ile İsmail'in manevi neslinden gelenler manasında, Müslümanlara hep 'Sârâyın:
Sâre tarafından kovulmuş olanlar' ismini atfetmektedirler. Şöyle der Ebu zeyd: "Müslüman-
lar, bir yandan, "İsmâ'il'in neslinden olmalarına nispetle "el-İsmâ'îliyyûn" olarak isimlendi-
rilmekte, diğer yandan onlar için, İbrâhîm Peygamber'in zevcesi olup, oğlu "İshâk"ı doğur-
duktan sonra İsmâ'il'in annesi "Hâcer"i ve çocuğunu evinden kovmuş olan "Sâre"ye nispetle
"Sârâyîn" (Saracenes) ismi kullanılmaktadır. (...) Buna göre mana, "Müslümanlar" kovul-
muş kimselerdir veya onlar, Peygamber evinden kovulmuşların oğullarıdır, demek olur. (...)
Bu isim, Hıristiyan kültüründe uzun bir süre hep Müslümanlara delalet etmiştir." Bkz. Ebu
Zeyd, Nasr Hamid, "Kurâetu'l-Kur'an min manzûrin lâhûtiyyin mesîhiyyin..", *İslamochristia-
na*, sayı: 33, Roma, yıl: 2007, s. 13-15). Hacer ile oğlu İsmail'in kovulmaları hakkında bkz.
Kutsal Kitap-Eski ve Yeni Antlaşım

5 < <http://www.mutenasserin.net/mutenasserin/arabic/fq/mohamed.htm>. >

Şurası gayet açıktır ki, o dönemde Kur'ân yazısının noktalı olmayışı genel bir durum olup, bunun etkisi sadece bu kelimeye değil, Kur'ân'ın bütünü için söz konusudur, bu yüzden de bunun etkisini tek bir ayetle sınırlamanın bir manası yoktur! Sonra, Kur'ân'daki bir şeyin lafzının tekrarlanmaması, onun Kur'ân'a sokuşturulmuş olduğuna, Kur'ân'dan olmadığına da yeterli bir delil olmaz! Bu "Kur'ân'a sokuşturma" (ikhâm) iddiasına gelince, o, hakkında uzaktan yakından hiçbir delil olmayan, salt bir varsayımdır! Madem öyle, kelime tekil ve çoğul halde (el-Ümmiyy, el-ümmiyyîn) başka ayetlerde de gelmiş iken⁶, nasıl oluyor da 'el-Ümmiyyu' kelimesi sadece bu ayete sokuşturulmuş oluyor?!.. Buna sen bir de, bu iddianın, Kur'ân'ın göğüslerde/hafızalarda hıfzedilerek korunmuş olduğu ve esas olarak bu cihete güvenilip dayanıldığı gerçeğini unuttur gözüktüğünü ilâve edebilirsin! Üstelik de, İslam'ın zaferler kazandığı, fetihlerin de her yana yayıldığı bir çağ olan, Kur'ân'ın cem (cem') edildiği bu vakitte, böylesi bir "sokuşturma, araya katmak" gibi bir takım yolları kullanmaya da hiç gereksinim duymamış, Ehl-i Kitapla da böyle bir meseleye hiç girmemişler iken!..

Müslümanların, kelimeyi, Tevrât'tan yanlış aktardıkları görüşüne gelince, bu, temellendirilmesi için en zayıf bir delili bile olmayan bir varsayımdır!.. Çünkü, Müslümanlar Kur'ân'ı cem ederken, Tevrât'tan, üstelik aktarımında da hata yaparak, niçin sadece bu kelimeyi aktarsınlar?!.. Kur'ân'ın Mushaflardan toplanması etkinliğinin büyük bir titizlik ve yoğun araştırmalara bağlı olarak yürütüldüğü bir zamanda, böyle bir şey!.. Zamanı geldiğinde biz bunlardan bahsedeceğiz.. Sonra hiç kuşku yok ki, bu arkadaş da bütün bunları biliyor.

b) İkinci ayete, yani, "*Vakti geldi, Meryem'in oğlu İsa da, 'Ey İsrâîl Oğulları!' dedi, 'Ben size Allah'ın Resûlüyüm. Benden önceki Tevrat'ı tasdik etmek, benden sonra gelip ismi 'Ahmed' olacak bir resûlü müjdelemek üzere gönderildim*" (Saf 6) ayetine gelince, ismi "Ahmed" olan bir peygamberi müjdeleme işini bizzat Hz. İsa'ya nispet ettiği için, özellikle İncil mensuplarına karşı hem geçmişte, hem de halen en büyük meydan okumayı bu ayet içermektedir. Bu meydan okumanın ateşini tutuşturan ise, erken bir vakitte *es-Sîretu'n-Nebeviyye* adlı eserin derleyicisi olan İbnu İshâk'ın⁷, bu ayet dolayısıyla şunu yazmış olmasıdır. Demektedir ki o: "İncil'i kopyalamış olan Hav ari Yûhanna⁸, kendi nüshasında, Peygamber İsa'nın şöyle

6 Bkz. A'raf, 158; Ali İmran, 20.

7 Hicri 152 dolaylarında vefat etmiştir.

8 Kastedilen, İncil Yazarı Yûhanna (Jean l'évangéliste) olup, kendi adıyla da bilinen Dördüncü İncili yazmış olan kişidir. *Havârî* kelimesi ise, Havâriyyîn kelimesinin tekilidir. Sözcük Habeş-

dediğini anlatmıştır: “Beni kim sevmezse, kuşkusuz o Rabbi de sevmemiştir. Şayet ben onların önünde, benden önce hiç kimsenin yapmadığı bir takım şeyleri yapmış olmasaydım, onların hiç hatası olmazdı, fakat bundan sonra onlar şımardılar ve kendilerinin bana üstün geleceklerini (beni yeneceklerini) sandılar; yine Rab için de [aynı zanda bulundular Çev.] Fakat, Yasa (en-Nâmûs)⁹ 'da yer alan, "Onlar boşuna beni sevmедiler" kelimesinin tamamlanması gerekir. İşte şayet, el-Munhamennâ, yani Allah'ın Rab'den size gönderdiği bu zat [ve], o da Rab katından çıkmış bulunan Kutsal Ruh hakikaten geldiğinde, o bana ve yine size de tanık olacaktır. Çünkü siz eskiden, benimlediniz; şüpheye düşmeyeziniz diye, bu konuda size konuştum...". İbnu İshâk bu açıklamaya, şöyle diyerek bir not düşer: "el-Munhamennâ kelimesi, Süryanice, Muhammed anlamındadır; eski Yunanca (er-Rûmiyye) da ise, el-Baraklîtus (: el-Fâraklît), (s.a.s.) anlamına gelmektedir¹⁰.

Daha önce kendisine işaret edilen makalenin yazarı, şöyle diyerek açıklama yapar: İncil'de, Yesû' (İsâ)'nın, “*Ben Baba'dan isteyeceğim, O da size, Fâraklît¹¹ (Bîraklît)'i verecek*” sözü bulunmakta olup, bu *paracletos*

çe olup, denildiğine göre, Necrân Hıristiyanlarına intikal etmiş, buradan da Arapçaya girmiştir. Avrupa kaynaklarında ise Havariler manasına gelen *Apotres* kelimesi Yunanca *Apostolos* kökünden gelmekte olup, anlamı ise ‘Resuller’, yani İsa (a.s.)’nın davetini yaymak için göndermiş olduğu kimselerdir; bunlar on iki resûl olup, şunlardır: Butros olarak çağrılan Sim’ün (Simon appelé Pierre), kardeşi Andreos (André son frère), Ya’kûb ibn Zebedî (Jacques, fils de Zébédée), kardeşi Yûhanna (Jean son frère), Filibs (Philippe), Bartelemeus (Bart-hélemy), Toma (Thomas), Vergi tahsildarı Matta (Matthieu, le publicain), Ya’kûb ibn Hilfi (Jacques, fils d’Alphée), Tedavus (Thaddée), Sim’ün el-Kânûnî (Simon le Cananite) ve, İsa’ya ihanet eden Yehûza el-İshariyot (Judas l’iscariot, celui qui livra Jésus).

9 [Nomos (nâmûs): ‘Nómos’ Yunan felsefesinde, temeli doğada [*phûsis*] olan yasaya, doğal özelliklere dayanan yasallığa karşı olarak, sonradan, insan tarafından uzlaşma dayalı olarak konan yasalar, oluşturulan gelenekler için kullanılan terim. *Nomos* terimi daha özel olarak da, ahlâk alanında, insanın kendi doğal özelliklerine uygun olarak değil de, gelenek ve göreneklere, sonradan belirlenmiş ahlâkî kurallara ya da toplumun yasalarına uygun olarak gerçekleştirilmiş eylemler (...) için kullanılır” (Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s. 384, “nomos” maddesi; yine bkz. Peters, François E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Hazırlayan ve Türkçeye Çeviren: Hakkı Hünler, Paradigma yayıncılık, İstanbul 2004, s. 242-245, “Nómos” maddesi); “nâmûs < Yun. Nómós “töre, yasa”. 1) İnsanın ahlâk kurallarına uymasını sağlayan, onu şerefli kılan manevi duygu; güzel haslet; 2) Irz, iffet, hayâ; 3) Dürüstlük, doğruluk; 4) Herkes tarafından korunması gereken ve kötülerin dokunmasına izin verilmeyen manevi değer; 5) Kânun, nizam” (Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyatı, 1. Bsk., İstanbul 2005, s. 2298-2299, “nâmûs” maddesi)] [ÇEV.].

10 İbnu Hişâm (ö. 219/834 h.), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 232. İbnu Hişâm, İbnu İshâk (ö. 151/768)'in yazmış olduğu *es-Sîretu'n-Nebeviyye* kedisine intikal etmiş olup, onu rivayet eden, ona notlar düşen ve ismini onunla irtibatlandırmış olan zattır.

11 Uluslararası Tevrat Cemiyeti'nin tercümesinde, ki bu, yeni bir tercümedir, İbn İshâk'ın zikrettiği paragraf, Kitâb-ı Mukaddes, Yuhanna İncili, 14. Bab, 24-26 ayetlerinde şöyle yer almaktadır: “*Beni sevmeyen, sözüme uymaz. İştittiğiniz bu söz benden değil, aksine beni göndermiş olan Baba-*

lafzı da aslı itibariyle, Seyyid Mesîh ve Havârilere çağında yaygın olduğu üzere, Yunanca'ya aittir". Şunu da ilave ederek, açıklamasını sürdürür: "Bu *paracletos* kelimesi, Yûhanna İncilinin, İslam'ın zuhurundan asırlarca önceki bütün el yazmalarında, bu [*paracletos*] kalıbı ile gelmekte olup, manası ise: tesellici (el-muazzi), işaret eden, müdafaa eden, Kutsal Ruh, Hakk'ın Ruh'u şeklindedir; Müslümanların iddia ettikleri gibi, bu ifade; anlamı, meşhur olan, tanınan, övülen, şerefli ve övgüye layık, asaletli, seçkin anlamlarına gelen *periklutos*¹² şeklinde hiç gelmemiştir. Yani, bu [*paracletos*] lafzı bir sıfat olup, asla bir özel isim gibi kullanılmamıştır"¹³. Devamla der ki o: "Bu *periklutos* lafzı, gerek İslam'ın zuhurundan önceki gerekse onu izleyen çağlardan hiçbir çağda, Yeni Ahit (İncil)'in yazmalarından hiçbirisinde yer almamıştır. Ve aynı şekilde, bu lafzın ifade ettiği sıfatlar, "Fâraklît'in ilahîliğine delalet etmektedir: zira, Fâraklît, Mesîh'in öğrencileriyle birlikte ebedi olarak kalacaktır; bu ise, hiçbir yaratılmışın gücü dâhilinde değildir. Ve Fâraklît, "Hakk'ın Ruh'u"dur, yani Rûhullah'tır. Ve o yine, "Rûhul-Mesîh'tir, çünkü Mesîh bizzat kendisini "Hak" olarak nitelemiştir"¹⁴.

c) Kuşkusuz, Polemik, içinde Kur'ân'ın, "Sen, iman edenlere düşmanlık hissi besleme bakımından insanların en şiddetlilerinin Yahudiler ile müşrikler olduğunu görürsün. Müminlere sevgi bakımından en çok yakınlık duyanların ise, 'Biz Nasârâyız!..' diyenler olduğunu görürsün. Bunun sebebi, onlar arasında bilgin keşişlerin ve râhipler'in bulunması, bir de onların kibirlenmemeye-

dandır. Ben daha aranızdayken size bunları söyledim. Ama Baba'nın benim adıyla göndereceği Yardımcı (el-Mu'în), Kutsal Ruh, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak".

Dâru'l-Kitâbi'l-Mukaddes fi'l-Alemi'l-Arabî, Beyrut'tan çıkan tercüme gelince, o da bu paragrafı aşağıda geldiği biçimde irat etmektedir: "Beni sevmeyen, sözümü tutmaz. İşittiğiniz söz, benim değildir, aksine beni göndermiş olan Baba'nındır. Ben yanınızda bulunuyorken size bunu söyledim. Baba'nın benim isimle göndereceği Tesellîci'ye, Kutsal Ruha'ya gelince, o size her şeyi öğretecek ve benim size söylemiş olduğum her şeyi size hatırlatacak".

Bu cümlelerin Fransızca aslına ulaşabilmek için şu yere bkz. International Bible Society (IBS), <http://www.chez.com/voxdei/66.Apocalypse.html>.

12 Makale yazarı aşağıda gelmekte olan esere göndermede bulunur: George Berry, Ricker, *The Classic Greek Dictionary; Greek-English and English-Greek: With an Appendix of Proper and Geographical Names*, Classic Series (Chicago, IL: Follet Publishing, 1956).

13 İbnu Aşûr (ö. 1973), Allahu Teala'nın Saf, 6 ayeti bağlamında şu görüşü dile getirir: "Buradaki 'Ahmed' lafzı, özel bir isim değildir; çünkü geleceği vaat edilen Resul'ü hiçbir kimse Ahmed diye çağırmamıştır, hiç kimse Peygamber Muhammed'i, ne Peygamberliğinden önce ne de sonra, Ahmed ismiyle çağırması değildir ve böyle bir şey de bilinmemektedir". Bu nedenle de İbnu Aşûr, "Ahmed" kelimesinin özel isim olmayıp, aksine bir sıfat olduğunu vurgular. Buna göre, "İsmuhû Ahmedu" pasajı, "Onun ismi, çok üstün ve çok güzeldir!" manasındadır. Bu tıpkı Arapların, "el-'avdu ahmedu", yani, "[Güzel bir işi] yeniden ele almak, çok övülen bir şeydir" demeleri gibidir. Böyle bir yorum kuşkusuz, Hıristiyan âlimlerin *el-Munhamennâ* kelimesi bağlamında söylediklerine karşı, bu lafzın bir sıfat olup özel bir isim olmadığı şeklinde, bir tür reddiye olmuş olur. Biz, "Ahmed" lafzının Peygamber Muhammed'in bir sıfatı olup, onun özel ismi olmadığını söylediğimizde de, onların bu delilleri geçersiz olur.

leridir”¹⁵ buyurduğu ayetin içeriğine değin uzamıştır... Bu ayetle ilgili olarak adı geçen makaleyi yazan arkadaşımız demektedir ki: “Zamanında Kur’ân çağrısına iman etmiş olanlar, ne Yahudilerdir, ne de Hıristiyanlardır; bunlar ancak, “Biz, Nasârâ’yız demiş olan kimselerdir”. Onun görüşüne göre, “Bu, hem kendileri, hem de başkaları için bir değer biçmedir”. Söz konusu “Nasârâ”yı Araf suresinin bir ayeti, “Musa’nın kavminden de bir özlü bir topluluk (ümmet) vardır ki, hak ile rehberlik yapar ve onunla adaleti gerçekleştirirler..”¹⁶ buyurarak, Musa’nın kavminden olmakla nitelemektedir

Arkadaşımız, böylece aşağıda gelmekte olan bir neticeye ulaşır da, der ki: “Yüce Allah’ın, ‘... Müminlere sevgi bakımından en çok yakınlık duyanların ise, ‘Biz Nasârâyız’ diyenler olduğunu görürsün”¹⁷ ayetinde, “Biz Nasârâyız” diyenler, Kur’anî çağrıya sadece kendileri iman etmiş olan kimselerdir, yoksa [Nasârâ ile kastedilenler] ne Yahudilerdir ne de Hıristiyanlar; ve, Kur’ân’da, Mekki döneme ya da Medeni döneme ait olup, Yahudilerin ve Hıristiyanların Kur’ân’a iman etmiş olduklarına dair kesin ve apaçık hiçbir delil de yoktur, ki böylece, bu kimselerin izhar ettikleri imanları, “Ümmî Nebî”nin Tevrat ve İncil’de yazılı olarak bulunmakta olduğunun sahilliğine dair bir delil teşkil etsin!..”. Sonra mezkur yazar, “Bunlar, Peygamber ile görüşme yapmış, onunla antlaşmış ve bir şey elde edemeden geri dönmüş olan tek Hıristiyan heyetidir” der ve nihayet şunu ilave eder: “Biz biliyoruz ki, bu [heyet, fırka], bidat ehlinde idi”.

Böylece biz adı geçen yazar tarafından yapılan bu reddiyeden, burada, Yahudiler, Hıristiyanlar ve “Nasârâ” şeklinde, “Kitap Ehli”nin üç grubu bulunduğu; sözü edilen “Nasârâ”nın ise, “Necrân Nasârâsı” gibi, bir bid’at fırkası olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Gerçekte işte bu sonuçtur, geçmiş mücadeleyle ilgili olarak bütünüyle bizi ilgilendiren... İşte bunun için biz şu gelmekte olan soruyu yöneltiyoruz: Gönderilmesinden önce ve sonra bu “Ümmî nebi”yi iman etmiş olan ve, “Resmi Hıristiyanlar” tarafından bid’at fırkası olarak görülen bu “Nasârâ” acaba kimlerdir?

III. “en-Nasârâ”¹⁸... Ve Teslis Meselesi

a) Havârilere... ve İnciller

Kur’ân, Hıristiyanlık (*el-Mesîhiyye*) inancına bağlı olanlardan, “en-Nasârâ” ismi altında söz etmiş olup, Kur’ân’da, ister tekil isterse çoğul

14 Kitap-ı Mukaddes, Yûhanna İncil’i, bölüm 14, ayet 6.

15 Maide, 82.

16 Araf, 159.

17 Maide, 82.

halde olsun, ne “Hıristiyanlık: el-Mesîhıyye” kelimesi, ne de “Hıristiyan: el-Mesîhî” kelimesi varit olmuştur!.. “Nasârâ” da, Resmi Hıristiyanlık (Katoliklik, Ortodoksluk ve Anglikanlık) bilginlerinin geleneğinde, sapkın bir fırka olup, muteber addedilmez¹⁹. İslam âlimlerine göreyse Nasârâ, İsa’yı destekleyip ona yardım etmiş olan ve ayrıca Kur’ân’ın, “Ey iman edenler! Siz Allah’ın destekçileri olunuz, O’nun dinine yardım ediniz. Nasıl ki Meryem’in oğlu İsa vaktiyle, havarilere, ‘Allah’ın yolu uğruna kim bana yardımcı olmak ister?’ diye sorunca, havariler; “Biz Allah’ın dinine yardımcı oluruz” diye cevap vermişlerdi. Sonuçta İsrail Oğullarından bir grup İsa’nın peygamberliğine iman etti, diğer bir grup da inkâr etti. Biz de iman edenleri düşmanlarına karşı destekledik de, onlar ötekilere üstün geldiler”²⁰ ayetinde kendilerinden bahsetmiş olduğu (İsa’nın sahabesi olan) “el-Havâriyyûn: Havariler”dan gelmektedirler. Bu ayetin tefsiri hakkında kaynaklarımız ise şunları söylemektedir: “Bu, (Filistin’in kuzeyinde bulunup Seyyid Mesîh’in doğuş mekânı olan ve de İsa en-Nâsirî (Jésus Nazareth) şeklinde kendisine nispet edildiği) Nâsıra beldesinde idi: bundan ötürü onlar “Nasârâ” diye isimlendirilmişlerdi. Siyer, tarih ve tefsir âlimlerinden pek çok kimsenin zikrettiğine göre, Antakya halkı da, tamamıyla, ona iman edenlerdendi; Mesîh ora halkına üç elçi göndermişti: Bunların ilki Şem’un es-Safâ idi; onlar iman etmişler ve ona icabet eylemişlerdi. İsrâil Oğullarından olan diğerleri ise inkâr etmişlerdi, bunlar Yahudilerin çoğunluğunu teşkil ediyorlardı. Allah da, daha sonra, ona iman edenleri inkâr edenlere karşı destekledi, böylece onlar ötekilere üstün geldiler ve onlara egemen oldular”²¹.

Bu tefsir, Batı dünyasındaki Hıristiyan dinler tarihçilerinin vurguladıkları şeyle de nerdeyse örtüşmektedir. Onlar tarafından da vurgulanan hususlardan birisi şudur:

18 [“Nasârâ” terimi hakkında müstakil bir inceleme için bkz., Gündüz, Şinasi, “Kur’an’ın Nasârâ terimine Etimolojik ve Tarihsel bir Yaklaşım”, *Tezkire*, Üç Aylık Derleme, Bahar 1996, 9/10, ss. 171-189][ÇEV.]

19 [Son derece muteber bir Dinler Sözlüğü’ndeki konu ile ilgili açıklama da, bu bakımdan dikkat çekicidir. Şöyle yazmaktadır ilgili maddede: “Ayrılmışlar” veya ‘sofu, dindar kimseler’ anlamına gelen *nazarites* [nasârâ] veya *nazirites*, kadim İbraniler nezdinde, dindarların özel bir sınıfını göstermektedir; Samson, İncil’de, onlardan birisi olarak zikredilen ilk kimsedir; genç Samuel de, kuvvetle muhtemel, aynı şekilde onlardan biri olmalıdır. Kesilmeyen saçlar, şarap içmemek ve bir ölü ile kontak kurmaktan sıkı sıkıya kaçınmak, onların başlıca görünen karakterlerindedir. Eski Arabistan’da da buna benzer sofular bulunmaktaydı; onlar da kesilmeyen uzun saçlara sahip idiler ve şaraptan, kadından, merhem ve parfümden uzak duruyorlardı” (Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, PUF., Paris, 1954, s. 226, “nazarites” maddesi) [ÇEV.]

20 Saf, 14.

21 İbnu Kesîr (ö. 774/1372), Ebu’l-Fidâ İsmâil ibn Ömer, *el-Bidâye ve’n-Nihaye*, Beyrût, Mektebetu’l-Ma’ârif, II, 178.

İsa geride, Kur'ân'a benzer şekilde, Allah'ın sözünü içeren indirilmiş bir kitap bırakmamıştır. Onun ancak, şifahi öğretileri ve davet etkinliklerine dair haberleri, kendisine iman etmiş olan arkadaşları arasında dilden dile dolaşıp durmuştur. Bunlardan bazıları ise, bu şifahi öğretileri, (müjde anlamındaki İncil kelimesinin çoğul hali olan) İnciller (el-Enâcîl) olarak isimlendirilen metinler halinde rivayet etmişlerdir. Bu İnciller dört tane olup, onları toplayan ve kaydeden kimselere nispet edilmektedir; bu kimseler ise, Matta (Mathieu), Markos (Marc), Luka (Luc) ve Yuhahha (Jean)'dir. Çağdaş eleştirel araştırmalar, bu İncillerin, Mesih'ten takriben bir asır kadar sonra yazılmış oldukları, bunların bir takım eksiltme, ilave ve düzeltmelere maruz kaldıkları, yine bunların, o zamanlar, sadece Yunanistan ve Roma'da değil, Suriye, Filistin, Mısır'da da hakim dil olan Yunanca ile yazılmış oldukları hususunda hemfikirlerdir.

Mesih'in dininin taraftarları, bu dinin ilkelerini ve mesajını, Yunan felsefe ekolleri ile Gnostik²² ve Hermetik²³ akımların bölgeyi istila ettiği

22 [Gnostisizm: 'Gnose, 'Bilgi' anlamına gelmektedir, ama bu her şeyden önce, salt/kendinde bilgi; her şeyi kuşatıp, Uluhiyet, İnsan ve Evren'le alakalı bütün felsefi ve dini problemleri çözmeye imkan veren mutlak ve küllî bilgidir. Bu bilgi, muhakemeye dayalı (discursif) akli aşan ve kendisine sahip olana ani ve kesin bir aydınlanma sağlayan salt sezgisel bir irfandır. Bu özelliği sebebiyle de o, bazı ariflere mahsus, fakat dine yabancı (frofane) kimselerin anlayamayacağı batını (ésotérique) bir bilgidir. Ama o, aynı zamanda ve özellikle, teorik (spéculatif) bir bilgi olmayıp, beraberinde kurtuluşu getiren bir bilgidir. Gnostisizm, kendisine yabancı olduğu maddi dünyanın bütünüyle kötü, saçma karakterini de oluşturan "[bu] dünyaya atılmış" bir varlığın tepkisi olarak görünür. Şahsi aydınlanma ile arif (gnostique), 1) Mevcut dünyadaki acıklı nasibinin ve 2) Kurtarılması gereken mümkün oluş, hatta zorunluluk halinin bilincine varır. Zira o kendisini, karanlıklar içersine düşmüş, fakat ilk menşeiini ona ancak geçici olarak unutturmuş olan ışıklı bir kıvılcık gibi, aşkın dünyadan düşmüş bir parça olarak kabul eder; irfan (gnose), bil bilgidir, ama bu bilgi aynı zamanda itiraftır da... Teolojik açıdan bakıldığında ise gnostisizm, bireyin iman veya amellerle değil, sadece Gnose, yani irfan ile kurtulabileceğine inanmaktan ibarettir" (Pike, *Dictionnaire des Religions*, s. 139, "gnosticisme" maddesi). Bir başka ifadeyle, dini şeylere dair, basit müminlerin sahip olduğu bilgiden veya resmi kilisesin sunduğu bilgiden üstün olan bilgi... Hıristiyanlıkta, bilhassa II. Ve III. Asırlarda, ortak imanın yalnız bir derinleştirilmesinden ibaret olan Ortodoks bir irfan (gnose) olmuş ise de, ne var ki 'Gnostisizm', büyük kısmı itibariyle Batını, mitolojik ve büyüsel olan sahilinanca aykırı (hétérodoxe) gnostisizm'i çağrıştırmaktadır" (Foulquié, *Paul, Dictionnaire de la Langue Philosophique*, P.U.F., Paris, 1969, s. 302-303, "gnose" maddesi). Ama, bu hétérodoxe gnostisizmin yanında, bazen, İskenderiyeli Clément ve Origène tarafından açıklanmış olan, muhtemelen St. Paul ve St. Jean İncillerine kadar da inen, sahil Hıristiyan irfan (gnose) veya "gerçek irfan (gnose)" da zikredilmektedir" (Pike, a.g.e., "a.g.mad.", s. 140)] [ÇEV.].

23 ["Hermetizm: Miladi ilk asırlarda Mısır'da ortaya çıkmış olan payen karakterli irfan (gnose) anlayışı... Mısırlılar Grek Tanrısı Hermès ile kendi tanrıları Thoth'u özdeşleştirir ve buna Yeni Eflatuncular Hermès Trismégiste (Üç Defa Büyük Hermès) ismini verirler; ki bu isim altında III. Ve IV. Asırlarda felsefi ve mistik pek çok eser ortaya çıkar (Foulquié, *Dictionnaire de la Langue Philosophique*, s. 317, "Hermétique" maddesi). Hermetik edebiyat ise, ona sahip olana gerçek ben'in ve tanrılığın bilgisini sağlayan İrfan (gnose) temasını geliştirip işler

bir zaman diliminde insanlara sunuyorlardı. Bu durum ise, Hıristiyan propagandistler ile Yunan düşünce mensupları arasında bir takım çatışmaların; akla dayanan Yunan felsefesi verileriyle imana dayalı Hıristiyan Dini'nin verileri arasında uzlaştırma gayretlerinin kendisini izlediği veya kendisine eşlik ettiği bir takım çatışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

b) Teslis ve Felsefi tenzih meselesi

Hıristiyan düşüncesini meşgul eden esas dava, Mesîh'in tabiatını belirleme meselesidir. Buna göre, Hıristiyan akidesi, Mesîh'in annesi Meryem'in, onu, ona hiçbir beşer eli dokunmaksızın doğurduğunu, fakat bizzat onun beşer tabiatına sahip olduğunu onaylamaktadır! Öyleyse o, bir annesi olan bir beşerdir, fakat onun babası kimdir? Bunun cevabı şudur: Allah, Meryem'e ruhundan üflemiştir (nefh)! Bundan hareketle dediler ki: Öyleyse, Babası, Allah'tır; İsa da oğuldur; burada Baba ile oğul arasında da, "Rûhullâh" veya Rûhü'l-Kudüs bulunmaktadır²⁴. Öyleyse burada üç uknûm veya üç unsur bulunmaktadır, o zaman aralarındaki ilişkiyi belirlemek nasıl mümkün olabilir? İşte bu, Teslîs akidesi (Trinité) problemdir. Hıristiyan din tarihçilerinin kuvvetle belirttiklerine göre, Mesîh Hazretlerinin tanrısal tabiatına, yani onun bir ilah olduğuna inanmak,

(Pike, *Dictionnaire des Religions*, s. 148, "Hermétisme" maddesi). Öte yandan, "İslâm kaynaklarında [da] İskenderiye kaynaklarının tek Hermes'i üç tane oldu ve böylece Hermes Trismegistos (Arapça *el-müselles bi'l-hikme* teriminden) ismi Batı'da çok sayıdaki filozof ve şaire ilham verdi. Üç Hermes Müslümanlarca Hz. Adem'den İslâm'ın peygamberine uzanan altın zincir halkaları olan birer peygamber olarak tasavvur edildi (...). İlk Hermes Müslüman kaynaklarda Ebu'l-Hukemâ (Arif ve filozofların Babası) olarak anılmaktadır" (Nasr, *Seyyid Hüseyin*, İslam ve İlim, çev. İlhan Kutluer, İnsan yayınları, İstanbul 1989, s. 198). Bilim tarihi açısından Hermetizm hakkında yine bkz. Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi-Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu-Feza Günergen, Tübitak Yayınları, 1. Bsk., Yorum Matbaacılık, Ankara 2003, s. 306-309]. [ÇEV.]

24 Gerçek şu ki, bu problem, aslında sadece Hıristiyanlıkla ilgili bir problem değildir; tersine bu; maddeden soyutlanmış olup hiçbir şey Kendisi gibi olmayan en yüce varlık (Allah) ile madde ve değişimden ibaret olan âlem arasındaki münasebeti düşündükleri vakit, filozofların da karşısına çıkan problemlerden birisi olarak, Yunan felsefesinin ortaya atmış olduğu problemlerden birisidir. Bu, ta Eflatun zamanından beri çözümü zor felsefi problemlerden birisi olmuştur. Eflatun ise, Aşkın İlah ile, içinde insanın da bulunduğu âlemi yaratmış olan Yaratıcı İlah'ı birbirinden ayrı düşünmüştür. Hıristiyanlık gelip, İsa'nın bakire bir anneden ve de Allah (Rûhü'l-Kudüs)'tan bir nefha ile doğmuş olduğunu onaylayınca, Hıristiyanlığın düşünürleri kendilerini Tanrısal üç varlık karşısında bulmuşlardır: Allah (Baba), İlahi Üfleme (nefh) veya ilahi nefes (Rûhü'l-Kudüs), sonra da Meryem'in doğurduğu İsa (yani, Oğul)... Sonra, Hıristiyanların bazı fırkaları, Tanrı'dan bir nefha ile "Tanrı'nın Oğlu"nu doğurmuş olması sebebiyle, Meryem'in de ilahi tabiatlı olduğu görüşünü ilave etmişlerdir. Bkz. el-Câbirî, Muhammed Abid, *Tekvînu'l-Aklî'l-Arabî*, Beyrut, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2006.

ancak, onun çarmla gerilmesinden bir asır kadar zaman sonra resmleştirilmiştir. Bundan önce, yani miladi birinci asır zarfında ona inanmış olan kimseler Yahudilerden bir azınlık idi; onların çoğunluğu oluşturan kısmına gelince, bunlar Mesih'i reddetmişler ve ona işkence yapmışlardı. Ona iman etmiş olan grubun başında ise, onda, Tevrat'ın müjdelemiş olduğu kurtarıcı "Mesih'i görmüş olan kimi Filistin Yahudileri gelmekteydi. İşte bunlardır İsa'ya yardım etmiş olan kimseler. Araştırmacıların büyük bir kısmı, bunların, bedenlenmeye (tecessüd'e, yani Tanrı'nın Mesih'in şahsında bedenlenişine) de, teslis'e de inanmadıkları; onların İsa'da sadece kurtuluşu müjdeleyen beşer bir Peygamber gördükleri düşüncesindedirler. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İsa'nın daveti şifahi olup, o, indirilmiş herhangi bir kitap getirmemiştir; o sadece, Filistin'de bir yerden başka bir yere geçmek, seyahat etmek suretiyle, bir takım öğütlerde bulunmaktaydı. Derken, daveti yayılıp, ona yardım edenler ve Havarileri bu öğütleri, İsa'nın zuhurundan bir asırdan daha fazla zaman sonra "İncillerde" (Enâcîl) derlemeye başladıklarında ve özellikle de İskenderiye'de olmak üzere, Yunan Felsefesi ile tartışmalar meydana geldiğinde, bu İncillerin anlattığı inanç ile İskenderiye'ye intikal etmiş olan Yunan Felsefesi'nin anlattıklarını uzlaştırma çabaları ortaya çıkmıştır.

Hıristiyanlık tarihinden okuduğumuza göre, felsefeci Yahudi âlimlerinden, asıl adı da Şâvul [Paul] olan birisi, Hazreti Mesih'in en sert düşmanlarından ve onun bağlılarına karşı da en katı olanlardan idi; fakat çok geçmeden o Hıristiyanlığı kabul etti ve Hıristiyanlığa davette bulunmuş olanların da en önde geleni oldu; özellikle, Filistin'deki Yahudi toplumunun dışındaki putperest Yunan-Roma dünyasında... Ve, bu tebşir hareketindeki etkinliği sebebiyle de, "Elçi Pavlus [Paul]" olarak isimlendirilip bu adla anılmaya başlandı. Hıristiyan düşünce tarihçileri, onun, Hazreti Mesih'in müjdelediği ve tek ilah inancını dile getiren akide ile, "teslis" fikrine dayanarak, Allah ile âlem arasında bir aracı bulunması gerektiğini belirten muahhar Eflatunculuk arasında bir uzlaştırma çabasına girişen ilk kişi olduğunu söylemektedir. Ki bu olay, miladi 40 yılları dolaylarında meydana gelmiştir.

Pavlus, bu teslis fikrini, Suriye'den Küçük Asya [Anadolu]'ya, oradan Yunanistan ve İspanya'ya kadar olan misyonerlik gezileriyle yaymış ve bu gezileri, miladi 60 yılında Roma'da son bulmuştur.

Diğer taraftan, Hıristiyanlıkta felsefenin sürtüşmesi, özellikle, ta Ptolemais hanedanlığından (Milattan önce üçüncü asır) itibaren hem felsefenin hem de Yunan bilimlerinin büyük gelişme göstermiş olduğu; Hıris-

tiyanlığın ise kendisine çok erken bir dönemde intikal edip, hatta Miladi 42 yılında Kıbtî Kilisesinin kurulmuş olduğu İskenderiye’de devam etmiştir. İşte, dört İncil telif edilip, Hıristiyanlık resmi bir inanç biçimini alınca, Hıristiyanlıkla felsefe arasında çatışma meydana gelmiş, bunun üzerine, orada İskenderiye’de, bu İncillerin sunmuş olduğu inanç ile Eflatunculuğun ortaya koyduğu ilkeler ve görüşler arasını uzlaştırmak için bir takım çabalar gösterilmiştir. Bu girişimde bulunanların en tanınmış ise, İskenderiye’li filozof piskopos Origène, (Origenes)²⁵’tir (185-254).

25 [Origène: İznik konsilinden (325) önce en önemli ve en etkili kilise babasıdır. Hıristiyan ve bir hıristiyan şehit oğlu olan Origene, muhtemelen Ammonios Saccas ile felsefe tahsili yapar ve Plotin (205-270) gibi o da, Platoncu düşünce içinde, gnostik etkiye maruz kalır ve yolunu şaşırılmış bu kardeşlerle mücadele eder (Eliade, Mircea – Couliano, Ioan P., *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1197, Dinler, s. 122).

Aynı zamanda hem Kutsal metinleri inceler, hem de payen felsefenin klasiklerini... Zahidâne bir yaşam tarzını benimser ve Eusebe’e göre, tutkuları tarafından ayartılmaksızın kadınları eğitebilmek için, kendini hadım eder. Yirmi yedi yıl boyunca, İskenderiye Hıristiyan okulunda ders verir ve inançla alakalı incelemelerinin çoğunu burada yazar. 232 yılında kenti terk eder ve bir teoloji okulu kurmak üzere, Sezare’ye, Filistin’e gider. Tanınmış bir İncil yorumcusu olarak, Doğu Akdeniz dünyasının Hıristiyan kiliselerini ziyaret gayesiyle, pek çok seyahat yapar. Tyr [Sur] şehrinde ölür. Belirtildiğine göre, pek azı geriye kalmış olan 6000 kitaptan şunlar zikredilebilir: 1) *Contre Celse*. Burada o, bu payen filozof tarafından Hıristiyanlığa yöneltilmiş olan pek çok tenkidi [ve cevabını] muhafaza etmiştir. 2) İçinde, Origène’in, kendi alegorik yorum zevkine göre serbest dersler verdiği, çok sayıdaki İncil külliyatına dair *homélies*. 3) Ve, İncilin, diğer 5 versiyonu ile karşılaştırılmalı olarak İbranice metninden oluşan bir derleme mahiyetindeki Hexapla (Altılı)... (Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, PUF., Paris, 1954, s. 236, "Origène" maddesi; yine bkz. Çağıl, Necdet, *Kur’an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s. 184-185).

Dini metinleri yorum tekniği açısından değerlendirildiğinde, dini metinleri sadece tarihsel-gramatik temellere göre açıklamayı ilke edinmiş olan Antakya Ekolü’nün hilafına, Philon ve Clemens’la birlikte, metinlerde bulunan ruhsal/pnömatik anlamı [lafzi] gerçeğinden ayrı değerlendiren İskenderiye Ekolüne mensup olan Origene (Dilthey, Wilhelm, "Die Entstehung Der Hermeneutik", *Gesammelte Schriften* (Berlin, 1924), V, ss. 317-338, çev. Faik Yılmaz, s. 7), bir yandan Logos Teorisini Eski Ahit (Alte Testament)’e aktararak kutsal metinlerin sürekliliği anlayışını dogmatik ve teorik düzeyde sağlamak; diğer yandan ise Gnostikler’e karşı bir savunma yapmak için (Dilthey, "a.g. mak.", s. 6-7); kelime anlamının (*sensus literalis*) yani sıra metnin ikinci anlamı olan alegorik anlamı (*sensus allegoria*) da Eski Ahit’in yorumuna yerleştiren Philon (54)’un ikili yorumlama yöntemine uygun biçimde (Jürgen Mittelstrass, "Hermeneutik", *Enzyklopedie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (Stuttgart 1996), çev. Faik Yılmaz, s. 1-2), üç kategorili bir yorum olabileceğini belirtir: 1) *Somatich*, yani harfi harfine, tarihi ve gramatik analizler yapmak suretiyle yapılan yorum ki, bu, insanın bedenine benzetilmektedir. 2) *Psychisch/Moralisch* moral değerlere bağlı kalınarak yapılan yorum ki, bu da insanın canı mesabesinde kabul edilmektedir. 3) *Pneumatsch/Mystisch* alegorik mistik yorum ise insanın ruhuna tekabül etmektedir (Jürgen Mittelstrass, "a.g.mak.", s. 2). Burada alegorik yöntemin seçilmesi, bu yolla, dini metindeki kusurlu ve hakaretimiz görülen materyaller tashih edilip onların arasında olduğu düşünülen yüce hakikatler ortaya çıkarılabildiği içindir (Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Arslan, Hüsamettin (İng.)- Yavuzcan, İsmail (Alm.), Paradigma, İstanbul 2008, s. 100; Origen’in ale-

Özellikle, burada bizi ilgilendiren konuyla, yani Allah'ın Zâtı'nın tasavvuru konusuyla ilgili olarak Origène, Eflatın'un Aşkın Tanrı tasavvurunun benimsemiş ve salt tenzih görüşünü dile getirmiştir. Buna göre, Allah mutlak ruh olup, onun kesinlikle maddeyle bir alakası yoktur. Buna karşılık Kitâb-ı Mukaddes, meselâ O'nun bir nur, bir nefes, bir ruh olarak nitelenişi gibi, Allah'ın salt ruh olmasıyla uyuşmayan bir takım sıfatlarla O'nu tavsif ettiğinde veya bir takım isimlerle adlandırdığında, Origène'e göre bunun mecazi bir manaya yorumlanması gerekir. Hakikati bakımından Allah'a gelince, O, maddi olan her şeyden mutlak bir bağımsızlıkla bağımsızdır; bu sebeple O, ne zamanla sınırlanabilir, ne de mekânla... Bunun bir sonucu olarak, bizim O'nun hakikatini kavrayabilmemiz veya O'nun hakikatinden söz edebilmemiz de imkânsızdır!²⁶

c) Ebionitler... Teslis inancına başkaldırı!...

Çok geçmeden Resmi Hıristiyanlık inancı olan felsefi karakterli Teslîs eğilimine mukabil, "en-Nasârâ" ismiyle kastedilmekte olan ilk Hıristiyanlar ise, yeni dini tasavvur biçimlerinde, Tevrat'ta gelmiş olan şeylere istinat ediyorlardı. Diyorlardı ki onlar: "Mesîh, Tevrât'ın müjdelemiş olduğu kurtarıcının ta kendisidir, o bir Resûl ve diğer insanlar gibi bir beşerdir; tıpkı diğer insanların doğrulmuş olması gibi, onu da Meryem doğurmuştur, fakat babasız olarak; daha doğrusu, Allah'ın Ruhundan bir üfleyiş (nefha) ile doğmuştur. Ve o, ister inanç düzeyinde olsun, isterse dini davranış ve ahlâk düzeyinde olsun, Tevrât'ın öğretilerini uygulamak için gel-

gorik yorum anlayışı hakkında yine bkz. Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, s. 201; Çağıl, a.g.e., s. 115-124] [ÇEV.]

26 Bazı kaynaklar Origène'in, miladi üçüncü asrın ilk yarısında, vaiz ve müjdeci olarak Arab Yarımadasında seyahat ettiğini; Arap emirlerinden bir kişinin de, onun kendisine vaaz ve nasihat ettiği kimselerden olduğunu zikretmektedir. Arap yarımadasındaki Hıristiyanlar (Nasârâ)'da gözlenen tevhit eğilimi yansıtan bir takım tezahürlerin onun etkisiyle olmuş olması imkansız değildir. Bkz. Ofgraf Symirnof [?], *Târîhu'l-Kenîseti'l-Mesîhiyye*, Rusça'dan Arapça'ya çeviren, Elkisenderos [Cuhâ], Humus ve bağlı yerlerin başpiskoposu (Elkisenderos Cuhâ, Mısır, 1964), s. 40.

[“Baba”, “Oğul” ve “Ruhü'l-Kudüs” arasındaki ilişkiler ve nispetler konusu üzerinde yoğunlaşmış ve asırlar boyunca sürmüş olan Kristolojik tartışmalarda Origène, “Plotinus’un Güneş Nazariyesi”ni temel alarak, Baba’nın kendi Kelâm’ı ile münasebetini izaha çalıştı. O’na göre, “Baba bir menbadır ve her şeyin kaynağıdır. Saf Ruh’tur. Oğul ise, istikbalde ezeli-ebedî bir fil vasıtasıyla Baba’nın doğurduğu, O bütün mahlukatın “ilk doğanı”dır. (...) Böylece Origen, Oğul veya Logos’un kesin olarak esasta Tanrı olduğunu belirtmesine rağmen, Oğul’un şahsiyet yönünden ayrılığını izah için de Logos’un “Mâbud’un Mutasarrıfı (Possesses)” olup, Tanrı olmadığını ileri sürdü” (Çelik, Mehmet, [Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU yönetiminde], *Süryani Kadim Kilisesi –Doğuşu ve Gelişmesi-*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 1985, s. 43)] [ÇEV.]

miştir. Onların, sünnet olma, Cumartesi günü (es-Sebt) yasağına riayet etme ve domuz eti yemeyi haram saymak vb. konulardaki dikkatleri de bundan ileri gelmektedir. Bunlar, Hıristiyanlaşmış olup, “Biz Nasârâyız”²⁷ diyen, fakat Yahudilikle de ilişkilerini kesmemiş olan, İsa’yı Tevrât’ın müdelediği Mesih’in ta kendisi olarak kabul eden kimselerdir.

Elçi Pavlus, Aziz Petrus ve, Hıristiyanlık dininin diğer teorisyenleri teslis akidesinin temellerini atmaya, Yahudilik dininin simgeleriyle ilişkiyi kesmeye, teslis nazariyesi ile uyum içinde olacak bir Hıristiyanlığa özgü bir yaşama biçimini kurmaya imkan buldukları zaman, onlar ve onlara bağlı olan kimseler, Miladi ikinci ve üçüncü asır boyunca (daha sonra da göreceğimiz gibi, ta beşinci asra kadar) “Bizler Nasârâ’yız..” diyen bu kimseleri sıkıştırmaya başladılar, gırtlaklarını sıkarak, onlara, aşığılayıcı bir lakap olan Ebionitler adını verdiler (ebionit, İbranca’da fakir manasına gelmektedir). Bununla kastedilen ise maddi fakirlik değil, tam aksine düşünsel yoksunluk, nazari boşluktur; bu adlandırma ile onlar, Ebionitler’in Yunan felsefesinden olduğu gibi Gnostisizm’den de etkilenmemiş olduklarını kastederler²⁸. İslam âlimleri ise onlara “Muvahhitler” ismini vermişlerdir. Buna göre bu kendilerini Nasârâ olarak niteleyen kimseler, Yahudilik fitratı üzere bulunmaktaydılar. Havârîler’e ve teslis yanlısı olanlara gelince, onlar kendilerini, *Lâhût* ile *Nâsût*’un Mesih’in şahsında birleşmesindeki “sırrı” bilen biricik kimseler olarak ayırtmışlar, seçkinleştirmişlerdir.

İşte böylece de, düşmanlarının onlara yapmış olduğu hamleler ve onlara “Ebionitler” lakabını yakıştırmaları karşısında, bu fırkanın gerçek

27 Maide, 82.

28 [“Yoksul” Kristoloji (Mesihbilim): En büyük kristolojik çatışmalar, kısmen iki akımın mevcudiyetinin ürünüdürler: Birisi teolojik olarak Yahudi kaynaklı “yoksul” kristoloji; diğeri yine teolojik olarak Platonculuk kaynaklı “zengin” kristoloji. “Yoksul” kristoloji, Mesih’in insanlığını vurgular. En eski temsilcileri, Hıristiyanlığın yalnızca bir Yahudi mezhebi olarak kabul edildiği döneme kadar geri giden bir Yahudi-Hıristiyan mezhebi olan Ebionitler, yani “yoksullar”dır. Ebionitler Tevrât’ın yolunda giderler, sünnet olurlar, Cumartesi gününe ve Yahudi bayramlarına saygı gösterirler, Yahudi yasasına düşmanlığı sebebiyle Pavlus’u reddederler. Onlara göre İsa basit bir peygamberdir, kendisinde hiçbir şekilde tanrısal özellik olmayan bir insandır. (...) “Yoksul” kristolojinin daha da özümlemiş bir versiyonu, Bizans İmparatorluğunun daha doğusundaki Hıristiyan kilisesinin mezhebi olan Nasturîlik içinde bulunur. Nasturîlik, Tarsuslu Diodore ve Mopsueste’li Theodore’un Antakya teolojisi içinde kök salmıştır. Nestorius 428’de İstanbul Patriği olur ve Mesih’in ilahî ve beşerî iki tabiatının tam manasıyla ayrı olduğunu kabul eder. (...) Bunlar Meryem’in Tanrı değil sadece insan olan Mesih’i doğurduğuna inanırlar. Buna göre onlar *Theotokos* (*Dei Genitrix*: Tanrıyı Doğuran) tabirini kabul etmezler, sadece *Christotokos* (İsa’yı Doğuran) tabirini kabul eder ve kullanırlar”, (Eliade, Mircea - Couliano, İoan P., a.g.e., s. 138-139; yine bkz. Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, s. 114, “Ebionites” maddesi)] [ÇEV.]

adı, yani “*en-Nasârâ*” ismi geri planda kalmış oldu; böylece onlar, Hıristiyanlık âleminde, ta o vakitten bu güne kadar, ister dini isterse din dışı edebiyat alanlarında olsun, hep bu isimle tanındılar. Dikkat çeken bir başka şey de, ister dini veya felsefi ansiklopedilerde, isterse araştırma kitaplarında olsun, bu fırka ile ilgilenenlerin büyük bir kısmının, bu “*Ebionitler*” isminin müphemliğini vurgulamalarıdır. İslam Arap kültürüne gelince, İslam Arap kültüründeki fırkalarla ilgili kitaplar, Hıristiyan olsun olmasın, sayılamayacak kadar çok fırka ismi belirtirken, bu lafız, ne fırka ismi kalıbıyla (Ebionizm), ne de lakap kalıbıyla (Ebionit, Ebionitler) hiç yer almamıştır! Fakat, bu kaynaklarda bu isme dair en küçük bir işaret bile varit olmamıştır!²⁹.

Bütün bunlar ise, bize göre, çağdaş bazı araştırmacıların benimsemiş oldukları; Ebionitler fırkasının, yaygın olduğu üzere, (Hazreti Mesîh’in doğup büyüdüğü) en-Nâsıra kentine mensup olanlar manasında değil, fakat İsa’ya yardım etmiş [nasarû] olanlar manasında, “*Nasârâ*” (Nazarenes) fırkasından başka bir şey olmadıkları şeklindeki görüşü baskın kılmaktadır.

Zorunlu olan böyle bir sınırlamadan sonra (özellikle de, çağdaş Arap yazarlarından bazıları, bu fırkanın, Muhammed (s.a.s.)’in bir peygamber suretinde ortaya çıkışında Allah Resûlü’nün eşi Hatice’nin amcası Rahip Varaka ibnu Nevfel tarafından yapılan bir planlama ve düzenleme ile –ki bu bizi bir kez daha ‘danışma, fikir alma teorisi’ ile yüz yüze getirir!- ‘hazır bulunmuş olan’ fırkanın ta kendisi olduğunu söylemişler iken), işte yapmış olduğumuz ve de meseleleri yerli yerine koyan (çünkü burada, daha sonra gelecek olan başka hususlar da bulunmaktadır), işte bu tespitten sonra, (fikri bakımdan fakir addedilen Ebionitler olan) bu “*Nasârâ*”nın düşüncelerine bir göz atacağız; bunlar, onları aşağılamak ve küçük düşürmek amacıyla hasımları tarafından muhafaza edilerek bize aktarılmış olan fikirlerdir.

İnternet üzerinde, *Mevsû’a Târîh-i Akbât-ı Mısır (Mısır Kıbtîlerinin Tarihi Ansiklopedisi)*’nde, İzzet Andreus’un, “Muhammedun ve’l-‘Akîdetu’l-

²⁹ Muhtemelen bu ismi zikreden biricik kaynak, el-Yâkût el-Hamevî (ö. 1229)’nin *Mu’cemu’l-Buldân* adlı eseridir. Biz bununla ilgili olarak orada şunu okumaktayız: “*Ebbûn* manastırı; *Ebiyûn* da denilir ki, doğrusu budur... Bu manastır, İbn Ömer adasıyla, Bâsûrîn’e yakın, Seksenler beldesi [Karyetu Semânîn] arasında, yüksek kıraç bir tepede [?] bulunmaktadır. Bu, onlar nezdinde çok önemli bir manastır olup, bu manastırda pek çok rahip bulunmaktadır; yine o [ebiyûn]lar, Nûh (a.s.)’ın kabrinin de burada; yere bitişik, eskiliğine bizzat kendisi tanıklık eden, dikdörtgen biçiminde büyük bir tonozlu yapının altında bulunduğunu; işte bu tonozlu binanın tam ortasında kaya içinde, Nûh (a.s.)’a ait olan bir kabir bulunduğunu öne sürerler.

Ebyûniyye: Muhammed ve Ebionit İtikadı” başlığıyla yazmış olduğu bir makalede şunu okumaktayız: “Ebionitler ve onların inançlarını tanıma konusunda kesin olarak başvurulacak en eski kaynak, onlardan bahsetmiş ve ilkeleri ile kuralları hakkında konuşmuş olan Şehit Aziz Justinus (110-165)³⁰’un yazılarında anlatılan şeylerdir. O şöyle demektedir: Onlar [Ebionitler], kilise içinde ortaya çıkmış olan fikri ekollerdirler; farklı cemaatler halindedirler; Yahudiliğin Sebt [cumartesi] günü yasağını ve Musevi Yasa’yı harfiyen muhafaza ederler; sünnet olmanın, kurtuluş için zorunlu olduğunu, kadim yasanın da bütün Hıristiyanlar üzerine farz olduğunu yüksek sesle dile getirirler...”.

Yine makale yazarı, Piskopos Eusebios³¹’tan, onların, “Hazreti Mesîh’i, iyilik ve takvaya bürünmüş (iyilerden biri olmuş) normal bir insan olarak kabul ettiklerini... Yine onu, (marangoz) Yûsuf olan bir baba ile Meryem olan bir anadan doğmuş, diğer insanlar gibi normal bir insan olarak gördüklerini...” aktarmaktadır. (Sen burada, [Eusebios’un], onları, İsa’nın babasının; -Müslüman ve Hıristiyan kaynakların, Meryem’le hiç zıfafa girmediklerini söyledikleri-, onun yakını ve nişanlısı marangoz Yusuf olduğunu söylemekle itham ederek, evet onları nasıl kötölemekte olduğunu bir değerlendir!). Makalenin sahibi şunları ilave eder: “Ebionit inancı, Hıristiyanlığın ilk günlerinde ortaya çıkmış olan bir bidattir. Fakat o ancak, İmparator Trajan (M. 52-117)’ın hükümranlığı sırasında bağlıları ve dini merasimleri olan bir mezhep haline gelir”. O zaman “Ebionitler, kalabalık bir cemaat haline gelir ve esas olarak Babil mntukasında, Filistininde ve komşu bölgelerde yayılırlar; yine, ta Roma’ya ve dört bir yana saçılmış (Yahudi) merkezlerine değin uzanırlar”. Yine onun zikrettiğine göre, Gregorius [İznikli Grégoire (335-394) (?) [Çev.], onlar hakkında şunları söylemektedir: “Onlar, -Teslis nazariyesinin sahibi olan- Resul Pavlus’u acı ve sert bir şekilde itham etmekte; onu isyankâr ve yasanın (Nâmûs) dışına çıkmış biri olarak nitelemekte; onun otoritesini kabul etmeyip mektuplarını da reddetmektedirler. Ve yine onlar, (tahrif edilmiş) Matta İncilinin İbranca Metninin kullanımıyla yetinmekte, diğer İncillere ise kayda değer bir önem atfetmemektedirler”³².

30 [Aziz Justin: Hıristiyan filozof ve apolojist; Flavia Neapolis (Samarie)’de doğmuş olup, iki adet *Apologies* ile *Dialogue avec Tryphone*’nın müzelliğidir (*Petit Larousse Illustré*, “Justin” mad., s. 1434)] [Çev.]

31 [Eusèbe de Césarée (265-340): Kayseri piskoposu olup, son derece önemli bir Kilise tarihinin de müellifidir (*Petit Larousse Illustré*, “Eusèbe” mad., s. 1313)] [Çev.]

32 *es-Sîretu’n-Nebeviyye*’de geldiğine göre, Hz. Peygamber’in eşi Hatice’nin amcası Varaka ibn Nevfel, “İbranca yazı yazıyordu, İncilleri de İbranca yazmaktaydı”... Bu demektir ki o, İlk

d) “Abdullah” Arius ve Ariusçuluk

Önceki pasajlarda biz, İsa'ya yardım etmiş olan, Kur'ân'ın kendilerinden, “Bizler nasârâyız diyen kimseler” olarak bahsettiği, teslis düşüncesini benimseyen resmi (Ortodoksluk, Katoliklik) Hıristiyanlığın, kendilerine “Ebionitler” lakabını takmış olduğu, böylece doğuşuna ve inançlarına muttali olduğumuz, diğer taraftan ise bu lakabın İslami kaynaklarda kesinlikle bulunmadığına dikkat çektiğimiz “grub” (tâife)’un tutumunun gelişim merhalelerini gözden geçirmiştik. Bu alt başlıkta ise biz, -aslında öncekinin bir uzantısı olan- tarihi açıdan daha önemli olup, daha önce kendisine işaret ettiğimiz ‘Nazariyyetu’l-muâmara: danışma, fikir alma teorisi’ sahiplerinin sessiz geçiştirmiş olduğu³³ başka bir fırkayı gözden geçirmek istiyoruz. Mesele, “Büyük Konstantin” zamanında Hıristiyan toplumu içinde tehlikeli bir krizin ortaya çıkmasına yol açan, İslam Arap kaynaklarımızda ise ismi, tevhid inancını taşıyıp onun için mücadele eden birisi tarzında nitelenerek, kendisine karşı beslenen bir tür sempati ile sıkça geçen, hatta o derecede ki, tanınmış müfessir ve tarihçilerin³⁴ kimi pasajlarında “Abdullah” ismine müstehak görülen, böylece de kendisine “Abdullah ibnu Arius” ismini verdikleri Arius'a nispet edilen Ariusçuluk fırkasıyla ilgilidir.

Kimdir bu adam, inancı nedir ve hareketi nasıl bir gelişme göstermiştir?

Hıristiyanlığın; Yunandan süzülüp gelen, (Antakya, Harran, Nusaybin, Kuzey Suriye ve Irak, Fars bölgesinin batısında Cündişâpur gibi) Arap yarımadasının kuzeyinde ve doğusunda yayılmış bulunan; ta Ptolemais hanedanlığından (Milattan önce üçüncü asır) itibaren hem felsefenin hem da bilimlerin büyük gelişme gösterdiği, Hıristiyanlığın da çok erken bir dönemde buraya intikal ettiği (hatta Miladi 42 yılında Kıpti Kilisesi kurulmuştur) İskenderiye Ekolü’nünse en mühimini teşkil ettiği felsefi ekollerle bir sürtüşme içine girmiş olduğuna daha önce işaret edilmişti. Dört İncil telif edilip de Hıristiyanlık resmi bir inanç biçimi halini alınca, felsefe ile din arasında çatışma meydana geldi, bunun üzerine de bu İncillerin anlatıldığı inanç ile Yunan felsefesinin kabul ettiği ilke ve görüşleri uzlaştırma

Hıristiyanlığa, yani “Biz, ‘Nasârâyız’ diyenlere nispet edilen dini akıma tabi olanlardan birisi idi. Buna bakarak, onun, Muhammedi vahiy karşısındaki konumu anlayabiliriz.

³³ Neden söz etmezler, bilmiyoruz? Onların, bunlardan habersiz olduklarını sanmıyoruz, çünkü bu fırka [Ariusçuluk], ister Doğu Batı, Kadim Çağdaş Hıristiyan düşüncesinin kendisine güvendiği metinler, isterse İslam Arap metinleri olsun, Hıristiyan fırkalardan söz eden bütün metin ve açıklamalarda yer almaktadır.

³⁴ Mesela, bkz. Ebu’l-Fidâ İsmâîl ibn ‘Umer ibn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye, Tefsîru İbn Kesîr*.

çabaları ortaya çıktı. Bu uzlaştırma anlayışı ve akımı da özellikle, İskenderiye Ekolünde gelişip serptildi. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, bu çalışmayı yapanların en önde geleni ise, piskopos ve filozof olan Origène (185-254)'dir.

İskenderiye felsefi ekolünün tanıdığı bu fikri ortamda, Kıpti kilisesi içinde, Libya asıllı olup, miladi 270 yılında doğmuş olan Arius (Arrious) isminde bir piskopos ortaya çıkar. Arius, Suriye'nin kuzeyinde bulunan ve son derece önemli dini ve felsefi bir merkez olup, muvahhit *Nasârâ*'nın görüşlerinin de kendisinde yaygınca bulunduğu Antakya'da öğrenim görmüştü. Sonra, eğitimini orada sürdürmek üzere İskenderiye'ye gelmiş, Filozof Origène'nin fikirlerinden etkilenerek onun ateşli taraftarı olmuş, böylece de bu fikirlere davet etmeye ve bunları yaymaya başlamıştı.. Güçlü bir kişiliği olan, konuşması güzel birisiydi. Derken, gerek din adamlarından gerekse halk çoğunluğundan pek çok kimse ona tabi olmuş, böylece de merkezini kuvvetlendirerek, İskenderiye'deki Bokalis Kilisesi piskoposluk makamına tayin edilmişti.

Bütün bunlar, [Oğul]'un beşeriliğini kuvvetle vurgulayıp, sadece Baba'nın Tanrı olduğunu anlatarak, miladi 323 yıllarına doğru, Mesih'in tanrı olduğu görüşüne baş kaldırdığını ilan ettiği zaman oldu. Bundan dolayı da o ve ona bağlı olanlar, "muvahhitler" olarak nitelendirildiler. Şöyle diyordu o: "Baba [olan] Allah, mutlak kemal, mutlak yücelik ve mutlak sübüt sahibi olunca ve yine O, Zatı, diğer herhangi bir şeyden sudur etmeksizin her şeyin kurucusu ve Yaratıcısı (münşi') olunca, şu gayet açık olarak ortaya çıkar ki, âlemdeki her şey ve her şahıs Allah'tan ayrıdır (...). Her şey Allah'tan ayrı olunca da, burada ancak tek bir Tanrı'nın var olması mümkün olur. İşte bu sebeple de Mesih'in her hangi bir zamanda yaratılmış olması gerekir. Ve yine onun, değişim ve günaha maruz kalması ve onun, Allah düşüncesinin hakikatini bilememesi gerekir"³⁵.

35 [Son derece önemli bir araştırmada, İskenderiye patriği Alexander ile Rahip Arius arasındaki bir tartışmanın başlatmış olduğu Kristolojik mücadelede, Arius şu sarsıcı fikirlerin altını çizmişti: "O'na göre: 'Oğul, Baba ile müşterek bir ebediyet ve ezeliyete sahip olamazdı. Zaman, yaratılışla başlar. Bunun için, her şeyle beraber Oğul da yaratılmıştır. Ancak Oğul, ilk yaratılandır. Oğul, baba'nın cevherinden değildir. O, mutlak ve kesin olarak mahluktur. Eğer Oğul'un, babanın cevherinden geldiğini söylersek, İlahî Cevher taksim edilmiş olacaktır. Halbuki Tanrı bölünmeyi kabul etmeyen'dir. Oğul'un, tanrı'nın özünden geldiğini söyleyenler, ilahî özü, cismanî bir şey gibi anlamakta ve bu suretle taksim etmektedirler. Halbuki Tanrı gayr-ı maddî, bölünmez, değişmezdir. Buna karşılık Oğul, mahluk olmak sıfatıyla değişebilir. Tanrı tarafından yaratılan, bizzat nasıl Tanrı olabilir ve O'na eşit olabilir?" (Çelik, *Süryani Kadim Kilisesi – Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 52, 54, vd.); Arius (yak. 250-336) Mesih'in hiyerarşik olarak Baba'dan aşağı konumda olduğuna inandığı için, 318'de piskopos İskenderiyeli Alexandre tarafından aforoz edilir. Bu Ariuscu hiyerarşiciliğe karşı 325'de İznikte ekümenik bir konsil top-

İşte bu şekilde Arius “*Biz Nasârâyız diyen*” ve de (teorik ve mezhep bakımından fakir kimseler anlamına gelen) “Ebionitler” olarak vâsıf edilen kimselerin inancını, (Yahudi kökenli) "gelenek" düzeyinden, teorik düşünce düzeyine taşımıştır. Böylece de hem Avrupa, hem de İslami kaynaklar tarafından, aynı biçimde 'muvahtitlerin lideri' olarak görülmüştür.

Önemli olan husus, Arius'un cüretkâr fikirlerinin, Hıristiyan dünyasında, dini ve siyasi düzeylerde olmak üzere çok tehlikeli bir krize yol açmış olmasıdır. Kuşku yok ki, insanlar bu fikirler konusunda, bir yandan destekleyenler, diğer yandan da karşı çıkanlar olmak üzere, iki kısma ayrılmışlardır. Bu durumdan da, iki yıldan fazla sürecek (M. 318-320) ve bu süre boyunca Bizans İmparatorluğunun mevcudiyeti kesin yıkılma tehlikesiyle yüz yüze gelecek bir kriz doğmuştur. Bu krize bir son vermek amacıyla da İmparator “Büyük Konstantin”, önce Arius'un yanında yer alarak duruma müdahale etti; ne var ki sonra çok geçmeden bu görüşünden döndü ve Kilise ve din adamları yanında yer aldı; kilisenin bu meseleye bir çözüm bulması için de, (M. 325 yılında) İznik'te, Hıristiyanların katılımıyla bir toplantı yapılması için çağrıda bulundu. Bu Konsil de, sapkın bir fırka olduğu gerekçesine dayanarak, Arius ve taraftarlarının kiliseden kovulmasını kararlaştırdı; aynı şekilde bu konsil, teslis inancını resmileştiren “*iman yasası*”³⁶ nı vaz etti..

Adı geçen “iman yasası”na karşı çok şiddetli ve geniş bir mukavemet meydana geldi. Arius bu yasayı reddederken, kendilerinin “tenzîhi esas alan” tevhid anlayışlarına davet hususunda büyük çabalar içinde olan bağlıları, yani “Ariusçular” da bu yasaya muhalefet etti. Böylece de onlar, İznik Konsili'nden sonra uzun yıllar süresince kesintiye uğramış dönemler içinde pek çok kilise üyesine etki etmeyi başardılar. Her ne kadar, M. 381 yılında Konstantiniyye'de gerçekleştirilmiş olan Hıristiyan din adam-

lanır. Baba/Oğul arasındaki ilişkileri belirtmek için bu konsil “*Oğul, Baba ile aynı cevherdendir*” demek için Origene tarafından kullanılan *Homoousios* terimini benimser” (Eliade, a.g.e., s. 138) [ÇEV].

36 [*İman yasası*: “Orijinali elde bulunmayan ve bazı kilise tarihçilerinin eserlerinden derlenen bu amentünün metni şöyledir: ‘Her şeye gücü yeten, görülen ve görülemeyen bütün şeylerin Yaradan’ı olan bir tek Baba Tanrı’ya inanıyoruz. Bir tek Mesih’e de inanıyoruz; Tanrı’nın Oğlu, Baba’dan doğan, biricik Oğul, (yani) Baba’nın öz varlığından oluşan, Tanrı’dan Tanrı, Nur’dan Nur, gerçek Tanrı’dan gerçek Tanrı, yaratılmış değil doğurulmuş, Baba’nın aynı öz varlığına sahip olan [Homoousius: Baba ile aynı cevher ve aynı tabiata sahip], kendi aracılığıyla gökteki ve yerdeki her şey yapılmış, biz insanlar için ve kurtuluşumuz için gökten inmiş, insane bedeni almış ve insane olarak insanlar arasında yaşamış, sakıntı çekmiş ve üçüncü günde ölümden dirilmiş, gök’e yükselmiş, dirilerle ölüleri yargılamaya gelecek olan O’dur’ ” (Çelik, *Süryani Kadim Kilisesi –Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 55-56.)] [ÇEV..]

ları konsili teslis inancının temelini atan “iman yasası”nı resmileştirmiş olsa da, ancak ne var ki Arius’un müntesipleri Bizans İmparatorluğunun pek çok köşesinde kendi tevhid esaslı mezheplerini yaymayı sürdürebilmişlerdir: Suriye³⁷, Filistin, Ürdün ve Irak, Yemen, orta Akdeniz havzasının muhtelif bölgeleri, özellikle de Kuzey Afrika ve İspanya...

Gerçekten de Ariuşçular, Arius mezhebini benimsemiş ve Tevrât’ı Vizigot diline tercüme etmiş olan papaz Ulfila (Ulfilas veya Wulfila)’nın (M. 311-383) önderliği sayesinde İspanya’daki Vizigotlara Ariuşçu düşünceyi benimsetmeyi başarmışlardır. Arius mezhebi İspanya’da varlığını sürdürmüş ve ancak, Kral I. Ricardo M. 559 yılında Katolikliği kabul ettiği zaman yok edilmiştir.

Bazı araştırmacılar ise tevhid esaslı Arius mezhebinin İspanya içlerine kadar bu denli nüfuz etmiş olmasını, H. 92/M. 711 yılında Târik İbnu Ziyâd onu fethettiği zaman, oranın kolayca İslam’a yönelmesinde büyük tesiri olan bir faktör olarak değerlendirmektedir. Biz bu adama ve onun fırkasına büyük bir önem atfettiğimizde, hiç kuşku yok ki biz, daha sonra da göreceğimiz üzere, Sîret-i Nebviyyede, Hz. Peygamber’in bu fırkanın müntesipleriyle ilgilenmekte olduğuna kesin olarak delalet eden bir şeyler bulmakta olduğumuz içindir.

IV. İnanç özgürlüğü için sonsuz bir mekan gibi olan Arap Yarımadası...

a) Felsefi ekoller... Milletlerarası mücadele

Ne Ariuşçuluk, ne de “Biz Nasârâyız” diyenlere mensup olan diğer fırkalar, Hz. Muhammed’in daveti öncesinde, Arap yarımadasının tanınmış olduğu biricik hareketler değildiler! Hiç kuşku yok ki, bu yarımadanın kuzeyi ve güneyi, Bizans İmparatorluğu ile Fars İmparatorluğu arasında meydana gelmiş olan ve son halkası da Hz. Muhammed’in daveti esnasında ortaya çıkmış bulunan şiddetli harbin doğrudan bir devamı niteliğindeki dini/siyasi bir mücadelenin, açık alanları idiler. Arap yarımadasının Kuzey batısı (Suriye ve çevresi), ta Mısır’a kadar Bizans (Roma) egemenliği altında idi; yarımadanın Kuzey doğusu (Irak) ise, Fars egemenliği altında bulunuyordu. Güney kısmına (Yemen) gelince, o bazen ya bu tarafa ya da öteki tarafa boyun eğiyor ya da müttefik oluyordu.

37 Burada şuna işaret etmek gerekir ki, Emeviler döneminde Müslüman kelimacılarla mücadeleye girişen ilk Hıristiyan din adamı olan Yûhannâ ed-Dumeşkî, İslam’ın, tevhid akidesi sebebiyle “Arius sapkınlığı ile” sıkı ilişkiler içinde olduğu kanaatindeydi.

Bu siyasi askeri mücadele, dini ve fikri sahayı da hareketli hale getiriyordu. Muhakkak ki, bu mücadelenin tesirinin; özellikle, teslis akidesi, Bizans İmparatorluğu'nun resmi kilisesinin karara bağlamış olduğu "iman yasası"nın başlıca esası/rüknü olduktan sonra, Mesih'in tabiatını belirlemek gibi bir sıkıntı yaşamakta olduğunu söylediğimiz Hıristiyan düşüncesine yansımaları da gayet doğal olacaktı. Sonuç ise, muhalif düşüncedeki kimselerin "afroz edilmesi", işkenceye uğratılmaları ve [kiliseden] uzaklaştırılmaları...

Arap yarımadasının kuzeyi ve güneyi, merkezden uzaklaştırılmış olan, ancak merkezin inancına aykırı çeşitli "misyonerlik" veya felsefi etkinliği yapmayı da sürdüren dini ve felsefi fırkaların bir faaliyet alanına işte böyle dönüştü. Kur'an, tutumları methedilerek, "*Bizler Nasârâyız*" diyen muvahhit kimselere işaret ettiği gibi, yine içinde teslisi benimseyen resmi mezhep ile ondan ayrılmış, fakat İsa'yı ne bir ilah, ne ilahın bir cüz'ü, ne de tanrılığın tecelli ettiği mahallerden bir mahal (mazhar) olarak değil, bir insan olarak değerlendiren muvahhitlerin inanç konumunu da benimsememiş diğer mezheplerin de yer aldığı başka fırkaların akidelerine de işaret etmiştir.

Teslisi bir inanç esası haline getirmiş olan resmi kiliseye gelince, Kur'an ona karşı, "*Allah üç uknumdan biridir' diyenler de kâfir olurlar. Halbuki bir tek İlahtan başka ilah yoktur. Eğer bu batıl iddialarından vazgeçmezlerse, içlerinden kâfir olanlara mutlaka can yakıcı bir azap dokunacaktır*"³⁸ ve "*Meryem oğlu İsa Mesih sadece bir Resuldür. Nitekim ondan önce de bir çok elçi gelip geçmiştir. Onun annesi de çok dürüst, son derece iffetli bir hanımdı. Her ikisi de diğer insanlar gibi yemek yerlerdi...*"³⁹ âyetlerinde tavrını açıkça ortaya koymuştur. Resmi kiliseden ayrılmış olup tanrısal olan ile beşeri olan (Lâhût ile nâsût) arasındaki ilişki problemini ortaya koyan felsefi bir söylem yardımıyla teslis akidesinden kendisini sakınmaya çabalamış olan diğer fırkalara gelince, bunlar başlıca ikiyle sınırlıdır. Bunlardan birisi, Mesih'in şahsında beşeri tabiat ile ilahi tabiatı birbirinden ayırarak problemi aşmaya çalışmış iken, diğeri ise [bu tabiatlardan] her birinde, ikisini de birleştirmeye çalışmıştır.

İlk fırkaya⁴⁰ gelince, bu fırka, kurucusu olan ve Suriye'nin kuzeyinde zühûr etmiş olup, tanrılık (lâhût) ve beşerilik (nâsût) sıfatlarının Mesih'in

38 Maide, 73.

39 Maide, 75.

40 Burada M. 260 senesinde Antakya piskoposu olan Samsatlı Pavlus (Pavlus eş-Şemşâti)'un taraftarları olan Samsati (eş-Şemşâti) fırkasına işaret etmek gerekir. Muhakkak ki bu sonun-

şahsında birleşmiş olduğunu, Meryem'in ise, başka bir şeyin değil, sadece insan Mesih'in annesi olduğunu vurgulayan; onun, resmi doktrinini belirttiğinin aksine, "Tanrının annesi" (Theotokos) olarak değerlendirilmesini hoş görmeyip inkâr eden Nestorius'un⁴¹ ismiyle adlandırılmakta olan Nesturilik'tir. Nestorius'un fikirlerine büyük bir ilgi gösterilmiş, o hemen Konstantiniyye'ye davet edilerek oraya patrik atanmıştır. Fakat teslîs inancı konusunda son derece tutucu olan İskenderiye Kıpti Kilisesi'ndeki din adamları ise ona karşı şiddetli saldırılar yöneltmişler, bunun neticesi de, miladi 431 yılında Efes'te toplanan Hıristiyan Din Adamları Konsili'nin Nesturi inancı reddetmesi, bu inancın sahibi olan Nestorius'un da, miladi 436 yılında, Arapların ülkesinde bulunan Petra'ya sürülmesi olmuştur (ki, M. 451'de de ölmüştür). Bununla beraber, Nesturi inancı, Irak'ta ve hüsnü kabulle karşılandığı İran (Fâris) bölgesinde yayılmış; esas merkezi Konstantiniyye'de bulunan Batı Kilisesi'ne mukabil Doğu Kilisesi haline gelerek, Nesturi Kilisesi de böylece müstakil bir kilise olmuştur. Nesturilik, Tanrı'nın annesi olarak görülmesini reddederek, Meryem'i her ne kadar teslis inancından ayırmıyor ise de, ne var ki onun diğer iki unsuru (Baba, Oğul) muhafaza edip sürdürmesi, onu, Kur'ân nazarında, "Uzeyir Allah'ın oğludur" diyen Yahudi fırkasıyla aynı düzeye yerleştirmiştir. Bu sebeptendir ki Allah, şu gelmekte olan sözünde ikisini bir arada zikretmiştir: "Yahudiler, 'Uzeyir Allah'ın oğludur' dediler. Hıristiyanlar da, 'Mesih, Allah'ın oğludur' dediler. Bu onların ağızlarında geveledikleri sözlerden ibarettir. Onlar, sözlerini, daha önce inkâr etmiş kimselerin sözlerine benzetiyorlar. Hay Allah kahredesiler! Nasıl da

cusu, Mesih'in tanrılığını kabul etmemiş ve onun hakkında, sırf beşer olan bir elçidir, demiştir; bu nedenle de ona savaş açılmış ve kovulmuş, ondan geriye, miladi yedinci asra kadar, mezhebinin bazı müntesipleri kalmıştır.

[Samsathı "Pavlus, Allah inancı hususunda şöyle diyordu: 'Baba, Oğul ve Ruhul-Kudüs diye üç iknum yoktur. Tek iknum vardır. O da bir tek olan Allah'tır ki, Kitab-ı Mukaddes O'nu Baba diye adlandırmıştır. O'nun Kelamı, iknum olamaz. Nasıl insanın Fehmi aklından ise, O'nun Kelamı da ilahî akıdadır (...)' "(Çelik, Süryani Kadim Kilisesi –Doğuşu ve Gelişmesi, s. 46, vd.)] [ÇEV.]

- 41 [Nestorius'a göre, "Mesih'te iki tabiat ve iki iknum vardır. Meryem, mütecessid olan Kelam'ı değil, beşer olan ve Uluhiyetle ilgisi olmayan saf bir insan doğurmuştur. Daha sonra 30 yaşında Mesih vaftiz olurken, üzerine Allah'ın Kelam'ı inmiştir. Binaenaleyh Meryem'e Theotokos (Tanrı Doğuran) lakabı ve tabiri kesinlikle verilemez. O Tanrı'nın değil, ancak Mesih'in anasıdır. Allah doğmadığına göre O'nun Haç'a gerilip, elem çektiğini; sonra da ölüp-dirildiğini söyleyemeyiz. İsa-Mesih çarmıha gerilirken İlahî Kuvvet O'nun beşeriyetinden ayrıldı. Bu yüzden çarmıha gerilen saf bir insandı" (Çelik, Süryani Kadim Kilisesi –Doğuşu ve Gelişmesi, s. 71); "yukarıdaki görüşlerinin yanı sıra [Nestorius], üç-dört aylık bir çocuğa Tanrı demekten utanmadığını, Meryem'in değil Theotokos olarak anılmasına, O'nun İsa'yı doğurduktan sonra bakire halinin devam dahi etmediğini ve matta İncili'ndeki İsa'nın küçükken, Mecusîlerin gelip O'na secde kılmalarının uydurma olduğunu söylüyordu" (Çelik, Süryani Kadim Kilisesi –Doğuşu ve Gelişmesi, s. 72)] [ÇEV.]

haktan döndürülüyorlar? Yahudiler hahamlarını, Hıristiyanlar rahiplerini ve Meryem'in oğlu Mesih'i Allah'tan başka rab edindiler. Halbuki onlara, bir tek ilâha ibadet etmeleri emr olunmuştu. Ondan başka ilâh yoktur! O, onların ortak koşmalarından münezzehtir, yüceler yücesidir!.."⁴².

Nesturi fırkasına ilave, fakat onun öğretilerinin aksine olarak, (kuru-cusu Ya'kûb el-Berâdaî'ye (490-578) nispetle) Yakubi ekolü kurulmuştur ki, bu ekol, Hazreti Mesih'in tek tabiatı olduğu ["Homooousius : Baba Tanrı ile 'aynı cevher ve aynı tabiat'tan"] olduğu⁴³ görüşünü (Monofisizm) kuvvetle dile getirmektedir.

Bu fırkanın mensupları demektedirler ki: "Mesih tek unsurdur (uknûm), ancak ne var ki o, iki cevherdendir.". Bazen de şöyle demektedirler: İki tabiatın meydana gelen tek tabiat... Şehristâni bu fırkanın inancını açıklar da der ki: "[Bunlara göre], şu halde, kadim olan Tanrı'nın cevheriyle sonradan var edilmiş olan insanın cevheri, tıpkı nefis ile bedenin bir araya gelip de tek bir cevher oluşturacak biçimde terekküp etmeleri gibi, tek bir unsur (uknûm, iknûm) meydana getirecek biçimde bir araya gelmişlerdir ve o uknum, hem, bütünüyle bir insandır, hem de bütünüyle bir tanrı. Böylece denilir ki, insan bir tanrı olmuştur, bunun aksi değil, yani tanrı insan olmuştur denilemez!.. Bu ateşe atılan kömür gibidir... 'Kömür ateşe dönüştü' denilir de, ateş kömüre dönüştü' denilmez... Hakikatte ise o, artık, ne kesin bir ateştir, ne de kesin bir kömür; doğrusu o, bir kor tanesidir, yalnızdır.". Şehristâni sözlerini şöyle sürdürür: *Bunlar, Cenabı Hakk'ın, "Ant olsun ki, 'Allah, Meryem'in oğlu Mesih'tir" diyenler, kesinlikle kâfir olmuşlardır*"⁴⁴ sözüyle kastedilen kimselerdir.

(Ortodoks) Yakubilik⁴⁵ de, miladi 451 yılında Kadıköy'de gerçekleştirilen Hıristiyan din adamları Konsili'nde yasaklanan ve aforoz edilen diğer bir mezhep olup, bu mezhebin, Bizans İmparatorluğu döneminde Şam'da ve Mezopotamya mıntıkasında taraftarları bulunmaktaydı. Yakubilerin, Resmi Katolik kilisesiyle olan anlaşmazlıkları ise, işgalci Bizans yönetimine karşı olarak beslenen milli hislerle iç içe bulunmaktaydı; bundandır ki, bu yönetime isyan etmişler ve ona karşı muhalefet siyasetine tutunmuşlardı. Bundan ötürü de, Arap fetihlerine, ülkelerine hükme-

42 Tevbe, 30-31.

43 [Çelik, Mehmet, *Süryani Kadim Kilisesi-Doğuşu ve Gelişmesi*- s. 64] [ÇEV.]

44 Maide, 17.

45 [Yakubilik için bkz., Çelik, Mehmet, *Süryani Kadim Kilisesi-Doğuşu ve Gelişmesi*, s. 113-119; Pike, E. Royston, *Dictionnaire des Religions*, PUF., Paris, 1954, s. 170, "Jacobites" maddesi] [ÇEV.]

den Bizans otoritesinden kendilerini kurtaracak olan bir özgürlük vesilesi olarak bakmışlardır.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Bizans dünyasındaki Hıristiyan inanç düzeyindeki bu karışıklıklar ve anlaşmazlıklar, miladi 320 yıllarına doğru güneyden ta Ethopya (Habeşistan)'a kadar uzanmıştı. Suriyeli iki adam- sa, Kızıldeniz'de boğulmaktan onu kurtarmaları vesilesiyle, oranın kralı- nı Hıristiyan yapmayı başarmışlardı. Buna bir ödül olmak üzere, bunlar- dan birisi, İskenderiye patriği Athanese (298-373) tarafından ilk Ethopya piskoposu olarak onaylanmış, böylece de Ethopya kilisesi İskenderiye ki- lisesine tabi olmuştu. Miladi 480 yıllarına doğru "Dokuz Aziz" olarak bi- lilen dokuz rahip Habeşistan'a geldi ve rahiplik yaşantısı ve Yakubi mez- hebini (Monofisizm) taşıyarak, orada Hıristiyanlığı yaymaya çalıştılar; bununla birlikte, Habeşistan'da, daha sonra da açıklayacağımız üzere, Ariusçuluk hep mevcudiyetini sürdürdü.

b) Yeni dinin araştırılıp aranılması hakkında...

Önceki başlıkta biz, teslis akidesi resmileştirildikten sonra, Arap yarım- madasının kuzeyinin nasıl, yasaklanmış [Hıristiyan] dini fırkalarının bir sığınağı haline geldiğini, onların buralarda kendi mezhepleri için propa- ganda yaptıklarını ve de, işgalci Bizans imparatorluğuna karşı bir tür muhalefet faaliyeti yürüttüklerini ortaya koymuştuk. Şimdi de buna baş- ka bir olguyu ekleyebiliriz; bu, bir yandan, merkezi bir devletin bulunma- yışı sebebiyle, Arap yarımadasının sunmakta olduğu ulaşım ve propagan- da imkanları; diğer yandan ise, yarımadayı kuzeyden güneye, batıdan doğuya kat eden beynelmilel ticaret yollarının sunduğu imkandır. Buna biz, Arap kabilelerinin ziyaret ettiği, sırf mallarını değil, aynı zamanda "şiiirlerini, fikirlerini ve kıssalarını [tarihlerini] de karşılıklı değişmek için çevresinde pazarlar kurdukları⁴⁶ -içlerinden birisi de Mekke olan- önemli dini merkezlerin varlığını da eklersek, biz, Arap yarımadasının nasıl olup da "cahiliye" döneminde dünyanın dışında kalmadığı gerçeğini daha iyi kavrarız. Hatta muhtemelen şunu söylememiz mümkündür: Arap yarım- madası, o günkü dünyanın "iki kutbu"ndan sürekli kaynaklanan dalgala- rın bir buluşma alanını teşkil ediyordu!...

46 [Arabistan yarımadasında kurulan Pazar ve panayırının, dil ve kültürün gelişmesine katkı- ları hakkında bkz. Yılmaz, İbrahim, [Prof. Dr. Hüseyin TURAL yönetiminde], *Panayırılar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tez Çalışması, Erzu- rum 1997] [ÇEV.]

Hiç şüphesiz, bu genel durumu (panorama) bir kere daha hatırlamak, öyle inanıyoruz ki, Hz. Peygamber'in hayatını konu alan çalışmaları (*es-Sîretu'n-Nebeviyye*) yapan tarihçilerin, "*Delâilü'n-Nübüvvet*", yani Hz. Muhammed'in Risâlet ve davetini müjdeleyip buna hazırlayan "müjdelere", gerçekleşmesi beklenen haberler biçiminde adlandırmak konusunda uzlaşmış oldukları olguyu anlamamız için zorunludur. Konu esasen, başlı başına önemli olan şu iki olguyla ilgilidir: Bir yandan, bazı Yahudi ve Hıristiyan (Nasârâ) rahiplerinin yeni bir Peygamberin yakında zuhur edeceğini müjdelemiş olmaları olgusu, diğer yandansa "Hak Dini", İbrahim [a.s.]'in dinini araştırmak için göç ve seyahat olgusu... Bu iki olguyu, sırf açıkça belirttikleri şeyler bakımından değil, aynı şekilde söylemedikleri şeyler açısından da değerlendirmek gerekmektedir. Bununla, bu her iki olgunun, karşılıklı savaş halinde olan bu iki imparatorluğa karşı bir tür propaganda ve her ikisinin yıkılmasının da yakın olduğuna dair bir tür müjde olduklarını kastediyoruz.. Bu asırda, hatta neredeyse bütün asırlarda, propaganda, sürdürülebilmesi için dine bir araç vazifesi verdiği için ve aynı şekilde, böyle bir silahın başarılı olabilmesi de, anlaşmazlıkları geride bırakarak kadim bir "asıl"a dönmeyi gerektirdiği için, herkesin (yani Yahudilerin, Hıristiyanların ve Arapların) atası olan "Hz. İbrahim'in dinine, yani haniflik dinine avdet etmek" sloganının ortaya atılmış olduğu hususu da bundan tastamam anlaşılmaktadır.

Sîret-i Nebeviyye tarihçilerinin derlemiş oldukları rivayetler, Hz. Muhammed'in davetinin gerçekleşmesinden önce, Arap yarımadasının çeşitli mıntıklarında tevhitçi eğilimlerin ortaya çıkarak, gerek rahip gerek papaz ve gerekse, bizim kaynaklarımızın Hanif dinini, yani Hz. İbrahim'in dinini arayan kimseler (Hunefâ: Hanifler) olarak niteledikleri kimseler olsun, insanların, gelecek yeni bir Peygamberin⁴⁷ yolunu gözlemekle meşgul olduklarını vurgulamaktadır. Hatta bu insanlardan bazıları, bunun için göç ve seyahatler bile yapmışlardır. Yeni bir peygamber zuhur ede-

47 [Hz. Peygamber'in gönderileceğine (bi'set) dair haberler hakkında bkz. Muhammed İbnu İshâk (ö.151/768), *Sîretu İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981-1401, s. 53-66, 90-91, 184, vd.; İbnu Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdu'l-Hafız Şelebî, Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, Mısır, 1355/1936, I, 191-195; I, 217-227, "İhbâru'l-kühân mine'l-Arab ve'l-ahbâr mine'l-Yehûd ve'r-ruhbân mine'n-Nasârâ". Şu ilginç haber, bu bağlamda dikkate şayan görünmektedir: '*...Hassân İbnu Sâbit'in anlattığına göre, o demiştir ki: Ben, yedi veya sekiz yaşlarında, yetişkin; işittiğim her şeyi anlayan bir genç idim. Birden, Yesrib'de, evinin damı üzerine çıkmış bir Yahudi'nin, 'Ey Yahudi topluluğu!...' diye bağırdığını duydum. Yahudiler onun yanına geldiklerinde, 'Hey, neyin var senin? Niye bize seslendin?!...' diye sorduklarında, o cevap vererek dedi ki: 'Peygamber olarak gönderilecek (bi'set) olan Ahmed'in yıldızı bu gece doğdu!...' (İbnu İshâk, a.g.e., s. 63)] [ÇEV.]*

ceği görüşünün anlamı ise, geçmiş bir peygamberin davetini esas alan mevcut dini/siyasi nizamın yakında sona ereceğinin haber verilmesidir. Bir başka ifadeyle, bunun manası; varlığını, önceki dini yorumlama üzerine kurmakta olan imparatorluğun yıkılmasının yakın olduğunun müjdelenmesidir. Yeni Peygamber, dini düzeltmek üzere gelecektir, fakat aynı zamanda dini yozlaştıran devletin çöküşünü de bildirmek üzere... Kuşkusuz Kur'ân-ı Kerim, Cenabı Hakkın, "*Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de vasıfları yazılı o ümmi Peygambere tabi olurlar. O Peygamber ki kendilerine meşru şeyleri emreder, kötülükleri yasaklar, kendilerine güzel ve hoş şeyleri mubah; murdar şeyleri ise haram kılar; üzerlerindeki ağırlıkları, sırtlarındaki zincirleri kaldırıp atar. Ona iman eden, onu destekleyen, ona yardımcı olan ve onunla beraber indirilen nura tabi olanlar var ya, bunlardır kurtuluşa erenler!*"⁴⁸ âyetinde bu ümide işaret etmektedir. Burada bahsedilmesi gereken hususlardan biri de, A'raf suresinin Mekki olduğu, yani bu surenin, Medine'de Yahudi ve Hıristiyanlarla sürtüşmeden önce indiği, buna göre surenin, "Devlet Kur'ânı" ile değil, "Davet Kur'ânı" ile ilişkili bulunduğu.

c) Selman-ı Farisi ve yeni dini arayıp bulmak amacıyla yapılan seyahat...

Kaynaklarımızda bu yeni dini araştırmakla meşhur olmuş bu kimse-lerden birisi de, kendi göç hikâyesini bizzat anlatan Selman-ı Farisi'dir. Onun bu seyahat hikâyesi, her ne kadar bir kıssa havası taşıyor; ayrıca, her kıssa ve hikâyeye katışan bir kısım hayali ve uydurma unsurların ona da katışmış olmasının mutlak ve kaçınılmaz olmasına rağmen, evet bütün bunlarla birlikte bu hikâye, daha önce zikretmiş olduğumuz tarihi olaylarla çelişmeyen bir güzergâhı betimlemektedir.

Hiç kuşku yok ki, Selman-ı Farisi'nin hikâyesi, İslam'dan biraz önce Arap yarımadasında, -boyu boyunca tüm yarımada- buradaki kiliseler ve piskoposluklar arasında, yeni bir peygamberin zuhur etmesinin yaklaştığını müjdelemeyi ve dini hakikati veya hakiki dini araştırmaya yönelik arzu ve iştiyakı somut hale getirmeyi amaçlayan bir organizasyona benzeyen bir eğilimin bulunduğu açıkça delalet etmektedir. Aşağıda gelmekte olan satırlarda, İbn İshak'ın, bizzat Selman'dan duyduğunu söyleyen İbn Abbas'tan rivayet ederek naklettiği üzere, bu kıssanın özeti yer almaktadır⁴⁹.

48 A'raf, 157.

49 [İbnu İshâk, a.g.e., s. 66-71]; İbnu Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 213.

Bizzat Selman'ın dediğine göre o, Farisi asıllı olup İsbahân halkından-
dır ve Mecusiliği benimsemiş bir aileden gelmektedir. Bir gün bir vesileyle
yolu, içinde dua edilen bir kiliseye düşer ve orada dua edenlerin seslerine
hayran kalır. Ve hemen kiliseye girerek, onun görevlisiyle konuşur; öyle gö-
rülüyor ki bu görevli genç Selman'a o derecede etki etmiştir ki, bunun bir
neticesi olarak Selman, esas merkezine giderek, bu kilisenin temsil ettiği
dine katılma arzusunu dile getirir. Görevliden bu dinin merkezinin Şam'da
bulunduğunu öğrenince, kilisenin görevlilerinden, kendisini, Şam'a gide-
cek ilk ticaret kafilesiyle birlikte yolcu olarak göndermelerini ister. Şam'a
varınca, bir kilisenin piskoposuna bağlanır, onun hizmetine girer ve onunla
birlikte dua ederek ondan eğitim alır. Bu rahibin, kiliseye bağışlanan sada-
kaları alıp bunları altın ve mal olarak biriktiren "kötü bir adam" olduğunu
anlayınca da, ondan nefret eder. Bu rahip vefat edince, kilisenin üyeleri,
dünyaya değer vermeyen başka bir piskoposu onun yerine getirirler, Selma-
ı Farisi de onunla birlikte kalır. Bu piskoposa ölüm alametleri gelince de,
Selman ondan kendisini, bu dinin kendisi gibi olan din adamlarından biri-
sine yönlendirmesini talep eder, o da ona, Musul'da bulunan ve kendisinin
benimsediği mezhebi benimsemiş olan bir din adamına intisap etmesini
tavsiye eder. Böylece Selman, kendisine vefat alametleri gelmiş olan rahip
ile onun, vefatından sonra ona, başka bir şehirde yanına gitmesini tavsiye
ettiği diğer piskopos arasındaki göçünü devam ettirir. İşte bu şekilde İsbah-
han'dan Şam'a, oradan Musul'a, oradansa Amûriye'ye kadar gelir. Amûriye
piskoposuna da ölüm alametleri geldiğinde, Selman ondan kendisine, onun
gibi olan başka bir piskoposa delalet etmesini talep eder. Bunun üzerine
piskopos ona şöyle diyerek cevap verir: "*Ey oğlum! Bu gün, bizlerin benimse-
diği inanç gibi bir inanç üzerinde olan herhangi bir kimse var mı bilmiyorum;
olsa da, sana, ona gitmeni emretsem!.. Fakat bir Peygamberin gelme zamanı
belirdi; o, İbrahim (a.s.)'ın diniyle gönderilecek, Arapların ülkesinde çıka-
cak...*". Bunun üzerine Selman, bir tüccar kervanıyla beraber, Arapların ül-
kesine gitmek amacıyla, Amûriye'yi terk eder; tacirler yolda onu Yahudi bir
adama satarlar.. Daha sonra bu sonuncusu onu, Kurayza Oğullarından bir
başka Yahudi'ye satar, o da onu Yesrib (Medine) şehrine götürür; Hz. Pey-
gamber muhacir olarak Mekke'den buraya gelinceye değin, Selman orada
köle olarak kalır... Hz. Peygamber Medine'ye gelince Selman onun, Amûri-
ye'deki arkadaşının geleceği müjdesini verdiği kişi olduğunu hemen anlar.
Selman Hz. Peygamberle irtibat kurar ve ona başından geçenleri anlatır;
Hz. Peygamber de onu hoş karşılar ve ona, hürriyetini satın alacak parayı
hazırlar verir, böylece Selman da sahabe topluluğu içindeki yerini alır.

d) Haniflerin önderi..

Amr ibnu Nüfeyl.

Selman'ın kıssasına yakın bir kıssa da, İslam'ın zuhur etmesinden hemen önce "Haniflerin şeyhi, önderi" olarak değerlendirilen kişi, yani Ömer ibnu'l-Hattâb'ın amcasının oğlu, Zeyd ibn Amr ibnu Nüfeyl hakkında rivayet edilmektedir⁵⁰. Rivayetlerin anlattığına göre o, "Putlara tapmaktan hoşlanmıyor ve onları ayıplıyordu, bunun üzerine amcası Hattâb, Mekke'nin ayak takımını onun üzerine kışkırtır, onları bu adamcağıza musallat eder, onlar da ona eziyet ederler... O da Hirâ dağındaki bir mağaraya sığınır ve Mekke'ye de gizlice girip çıkar." Sonra ise, "Ehli Kitaptan İbrahim'in dinini araştırmak ve onlara bu hususta soru sormak üzere, Şam'a gider. Sanıldığına göre bu, Musul'a gelir, yarımadanın tamamını dolaşır; sonra yeniden seyahate yönelir, derken Şam'a gelir... Orada bir süre dolaşır, nihayet, sanıldığına göre, Balkâ (Şam) bölgesinde, Hıristiyanlık bilgisi konusunda nihai merci addedilen bir kilisenin rahibine gelir ve ona, İbrahim'in dini olan Haniflik hakkında sorular sorar. Bunun üzerine rahip ona, "Sen, öyle bir din hakkında soru soruyorsun ki, bu gün seni ona taşıyacak birisini bulamazsın; kuşku yok ki onun ilmine sahip olanlar kayboldu, bilgisi ve marifetine vakıf olanlar çekip gitti... Fakat, yeni bir peygamberin çıkmasının alametleri belirdi ve vakit de, onun zamanıdır!.." der. Rivayet edildiğine göre o, "Mekke'ye girdiğinde şöyle derdi: Buyur, emret [ey Allah'ım!]; salt hakikat ve gerçek olarak emrine amadeyim, kulun kölen olmaya hazırım!.. Ayakta olduğu halde, '[Ey Allah'ım!]; varlığım ister istemez sana boyun eğmiştir, itaat etmiştir! Her ne şey yüklersen bana, hiç şüphesiz ben ona katlanacağım!..' diye dua ettiği sırada, sayesinde İbrahim'i koruyup güvencene aldığı o şey vesilesiyle beni korusun, himaye et!..". Yine denildiğine göre o, "Güneşi gözetler, battığı zaman Kabe'ye yönelir ve iki secde ile bir rekatlık namaz kılardı. Sonra da, "Bu, İbrahim ve İsmail'in kiblesidir, bir taşta tapınmam, onun için dua da etmem, onun adına boğazlanan kurbanı yemem, fal oklarıyla nasip de aramam! Ben, ölünceye değin, ancak bu ev (Kabe) için namaz kılarım!" derdi. Buhârî ve başkalarının rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber Amr ibnu Nüfeyl ile Peygamberliğinden önce karşılaşmış, Peygamberliği sırasında da ona Nüfeyl'den

50 el-Mes'ûdî (ö. 345/956), Ebu'l-Hasen Ali ibnu'l-Hüseyn, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire, el-Mektebetu't-Ticariyye el-Kübrâ, 1964-1965, I, 70.

sorulmuş, o da, "Kıyamet gününde Nüfeyl, tek bir ümmet olarak diriltilecektir"⁵¹ buyurmuştur⁵².

e) Ve, içlerinde, toplumlarının zayi ettiği nebiler [islahatçılar] bulunan diğerleri...

Kaynaklarımızın zikrettiğine göre, dört kişi, Kureyş'in, putlarından birisi yanında kutladıkları bir bayramı münasebetiyle, Mekke'de bir araya geldiler ve putlara tapınmayı terk edip ataları İbrahim'in dinini arayıp bulma konusunda fikir birliği ettiler⁵³. Bu dörk kişi şunlardır: Varaka ibnu Nevfel, Ubeydullah ibnu Cahş, 'Osmân ibnu'l-Huveyrıs ve Zeyd ibnu Amr ibnu Nüfeyl.. Rivayetın belirttiğine göre bunlar, İbrahim'in dini olan Hanıflık dinini aramak üzere ülkelere dağılırlar.

Zeyd ibn Amr ibn Nüfeyl'e gelince, ondan az önce bahsettik.

1. Ubeydullah ibnu Cahş

Ubeydullah ibn Cahş'a gelince, "Hz. Muhammed'in İslam'a daveti başladığında Müslüman olmuş, sonra Müslümanlarla birlikte Habeşistan'a hicret etmiş⁵⁴; oraya gelince Hıristıyan olup İslamiyet'i terk etmiş; sonra, Hıristıyan olarak orada ölmüştür.

2. Osman ibnu'l-Huveyrıs

Osman ibnu'l-Huveyrıs'e gelince, o, Roma Kralı Kayser'in yanına gitmiş ve Hıristıyan olmuştur; onun katında çok güzel bir mevki elde etmiştir"⁵⁵.

51 İbnu Kesir, Ebu'l-Fida İsmail ibn 'Umer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, II, 221-222.

52 [*Bülûğu'l-Ereb* adlı eserde Amr ibnu Nüfeyl'e nispet edilen pek çok sözden birisi şöyledir: "Özümü ve varlığımı (veçit), arzın kendisine boyun eğdiği yüce Zât'a teslim ettim (eslemtu)! O arz ki, ağır mı ağır kayaları sırtlanır!.. / Ki o Yüce Zât, arzı bir yaygı gibi düzledi.. Onun su üzerinde yükseldiğini (istivâ) görünce de, dağları perçinledi üzerine!..Özümü ve varlığımı, bulutların kendisine boyun eğdiği Yüce Zât'a teslim ettim! O bulutlar ki, tatlı mı tatlı sularla yüklü!..Bir beldeye sevkedildiğinde o, hemen itâat eder de, yağdırır yağmurunu oraya sırayla!.." (el-Alûsî ö. 1924), Mahmûd Şükri, *Bulûğu'l-Arab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab*, Dâru'l-Kutubî'l-Hadîse, 3. Bsk., 1342/1923, II, 251) ve "(...) Fakat ben Rahmân olan Rabbime ibadet ederim; bağışlasın diye o çok bağışlayıcı (Ğafûr) Rab, günahımı benim..Onun için Rabbiniz Allah'a karşı takvâ konusunda çok dikkatli olun ve onu hep canlı tutun; takvâyı gözetip hep diri tuttuğunuz zaman da asla helak olmazsınız!.." (Fehmi, Mehmed, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye -Cahiliyye Devri*, 1335/1917, Matba'a-i Amire, İstanbul 1332, I, 57). Yine bkz. İbnu İshâk, *el-Megâzî*, s. 94-99; Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Bsk., Ankara 1971, s. 162-164][ÇEV.]

53 İbnu Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 222.

54 Bkz. <http://sirah.al-islam.com/places.asp?=%el%cd%d4%c9>; [yine bkz. Çağatay, a.g.e., s. 160-161] [ÇEV.]

55 [Osman ibnu'l-Huveyrıs hk. Bkz. Çağatay, a.g.e., s. 161-162] [ÇEV.]

3. Varaka ibnu Nevfel

Hiz. Peygamber'in zevcesi Hiz. Hatice'nin amcası oğlu Varaka ibnu Nevfel'e gelince, rivayetler onun hakkında da Şunları söylemektedir: "Hristiyanlıkta ilerledi ve kitapları doğrudan sahiplerinden yola çıkararak inceleyip irdeledi; öyle ki, Ehl-i Kitab'ın bir büyük Őahsiyeti olarak binip tanındı". Ve o yine, "İbranice yazı yazabiliyor, İncil de, Allah'ın yazmasını dilediği kadar, İbranice olarak yazabiliyordu"⁵⁶. "İbranice İncil" ise, "Kendileri hakkında, *'Biz Nasârâyız' diyen kimseler*"ın biricik müracaat kaynağı olan İncil'dir. (Ki, nceki ana başlıkta da zikrettiğimiz üzere, Ebionizm fırkası da bunlardan idi). Resmi kilisenin din adamları ise, Matta'ya ait olan bu İncil'de büyük tahriflerin bulunduğunu söylemektedirler.

Burada ortaya atılan mesele Şudur: Tahrif fiilen nerede meydana gelir? Yunanca yazılmış olup, İlk Hristiyanlıkta bilinmeyen teslis inancı üzerine bina edilmiş olan dört İncil'de mi? Yoksa tahrif, "Biz Nasârâyız diyen kimselerin incili" olan, bizzat Mesih zamanında İbranice yazılmış olan İncil'e özgü bir durum mudur?

Bu soruya cevap vermek bizim ihtisas alanımızın dışında ise de, ne var ki, Kuran'da gelen ifadelere dayanarak, tahrifin, Allah'ın n üçüncüsü olduğunu söyleyen İncillerde meydana gelmiş olması mümkündür.

Evet; Varaka ibnu Nevfel Hristiyan olur ve, "İbrani Hristiyanlığı"nın âlimlerinden bir âlim konumuna yükselir. Hirâ Mağarası'nda Muhammed ibnu Abdillah'a vahiy geldiğinde, eşi Hatice onu, amcasının oğlu olan Varaka'ya götürür ve ondan, eŐinin Hirâ mağarasında başına gelenleri açıklamasını ister. Varaka Hiz. Peygamber'in ona anlattıklarını dinleyince, "Bu, Allah'ın Musa'ya da indirmiŐ olduğu melektir (en-Nâmûs)! Ah keşke ben [davate baŐlayacađın] o zamanda genç olsam! Keşke ben, toplumun seni [yurdundan] çıkarırken, hayatta bulunsam!" der⁵⁷. Rivayet, bunun zerine Hiz. Peygamber'in ona, "Beni mi yurdundan çıkaracak onlar?!.." diye sorduğunu, Varaka'nın da, "Evet; çünkü senin getirdiğin bir dava ile gelmiş olup da, kendisine düşmanlık yapılmış olmayan hiçbir adam yoktur! Eğer ben senin davet günlerine yetiŐirsem, sana, en güçlü bir Şekilde yardım ederim." Şeklinde cevap verdiğini, ne var ki, İslam zuhur ettiği za-

56 [Varaka ibnu Nevfel hk. bkz. Mehmed Fehmi, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye - Cahiliyye Devri*, s. 50-55; ağatay, a.g.e., s. 159-160] [ÇEV.]

57 [Meğâzî'de yer alan rivayette, Varaka ibnu Nevfel Şunları söylemiştir: "Gzn aydın, müjdeler olsun!.. Ben Őahadet ederim ki sen, Meryem Oğlu'nun müjdelediği kimsesin! Ve yine Őahadet ederim ki sen, Ms'ın [gönderildiği] Yasa (Nâmûs) gibi bir Yasa zerindesin ve sen, Peygamber olarak gönderilmiş (mürsel) olan bir Nebisin!..", (İbnu İŐhk, a.g.e., s. 113)] [ÇEV.]

man ise Varaka'nın vefat etmiş olduğu hususunu da eklemektedir⁵⁸. Denildiğine göre onun hakkında Hz. Peygamber'e sorulmuş da, Hz. Peygamber, "Onu gördüm (rüyamda); üzerinde beyaz bir elbise olduğu halde gördüm onu; onu, cennetin ta ortasında gördüm; üzerinde de, ince saf ipekten bir giysi vardı; [sanıyorum ki, o şayet cehennemlik olsaydı, onun üzerinde beyaz bir giysi görmezdim!...] ⁵⁹" diye cevap vermiştir.

Sîret kitaplarının, dokuz ila on iki yaşları arasında bulunuyorken, Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdelediklerini zikrettiği rahiplerden birisi de, rahip Bahîra idi. Bu rahip Şam bölgesinde Busrâ adlı bir şehirde bulunuyor ve bir manastırda yaşıyordu. Muhammed ibn Abdillah amcası Ebu Talip ile birlikte tüccarlardan oluşan bir kervan içinde Şam'a yolculuk yaptığında, kervan Busrâ'da konaklar ve rahip Bahîra hemen onları konuk olarak davet eder. Rahip Bahîra genç Muhammed'le tanışınca, ona, şahsi yaşamı hakkında bazı sorular yöneltmeye başlar, Muhammed de sorulara cevap verir. Sonra Ebû Tâlib'e yönelir ve ona, "Kardeşinin oğlunu memleketine geri götür ve onu Yahudilerden sakın; çünkü Allah'a and olsun ki eğer onun görürler de benim onda fark ettiğim şeyi fark ederlerse, gerçekten ona kötülük yapmak isterler! Hiç kuşku yok ki, şu kardeşinin oğlunun büyük bir şanı olacak!.." der. İbnu İshâk da, şunları da ekler: "İnsanların rivayet ettiğine göre, -Ehl-i Kitap'tan kişiler olan- Zureyr, Temmâm ve Derîs de, amcası Ebu Talip ile birlikte olduğu bu sefer esnasında Bahîra'nın Rasûlullâh'ta gördüğü alametlerin benzerini görmüşler, bunun üzerine onlar da onu görmek istemişler, fakat Bahîra onları Hz. Muhammed'den uzak tutmuştu". Yine siyer kitapları şunu da ilave ederler ki, Muhammed ibnu Abdillah, Hatice'nin hizmetkârı Meysere de yanlarında olduğu halde, Hatice'nin ticaret mahıyla Şam'a

58 Bazı rivayetler, Hz. Hatice'nin yine Rahib 'Addâs'a gittiğini ve Varaka ibn Nevfel'e anlattıklarını ona da anlattığını; Rahib 'Addâs'ın cevabının da Varaka'nın cevabının aynı olduğunu zikreder. Fakat yaşlı 'Addâs'tan söz eden bu rivayet, Kureyş'in, daha sonra geleceği üzere, Hz. Peygamber'i, Tevrat ve İncil'de bulunan bilgileri kendisine nakleden kişi olmakla itham ettikleri genç Hıristiyan 'Addâs'tan söz eden diğer bir rivayet ile çatışmaktadır. Hiç kuşkusuz "es-Sîretu'l-Halebiyye" sahibi olan zat bu çatışmayı ortaya atmış ve onu tartışmıştır.

59 [Fehmi, Mehmed, *Târîh-ı Edebiyyât-ı Arabiyye -Cahiliyye Devri-*, s. 52; Varaka'ya nispet edilen beyitler arasında şunlar dikkat çekicidir: "And olsun ki ben, bir kavme öğüt verdim de onlara dedim ki: Ben bir uyarıcıyım, sakın sizi kimse aldatmasın!../Yaratıcınızdan başka bir ilâha tapmayacaksınız; eğer çağırırlarsa sizi [Yaratıcınızdan başka bir ilâha tapmaya], onlara deyin ki: 'Sizinle bizim aramızda, bir dağ kadar büyük bir engel var!../Arş'ın Sahibi olan Tanrı'yı bütün gücümüzle yüceltip tenzih eder (sübhân), O'na sığınırız (ne'üzü)!.. Nitekim daha önce de O'nu Cüdi ve Cumud Dağları tenzih edip yüceltmıştili!../Göklerin altında bulunan bütün şeyler O'na boyun eğdirilmiştir; hiç kimsenin de O'nun egemenliğine karşı çıkması uygun değildir!.." (Fehmi, a.g.e., s. 51) [ÇEV.]

doğru yola çıktıklarında da aynı şey meydana gelmiş idi. Bu da şöyle olmuştu: Onlar, bir rahibin manastırına yakınca olan bir ağacın altına oturmuşlardı; "Rahip Meysere'yi gördü de ona, 'Şu ağacın altında konaklayan adam kim?' dedi. Meysere de, "Bu, Kureyş'ten, Harem Ehlinde olan bir adam' diye cevap verince, rahip ona, "Bu ağacın altında, ancak peygamber olan kimseler konaklamıştır" diye cevap verdi. İbnu İshâk devamla der ki: "Alimler, Peygamber'i bu ağacın altında gören bu rahibin adının 'Nestûr [Nestorius]' olduğunu, bunun Bahîra olmadığını zikretmişlerdir"⁶⁰. Bu konuda başka pek çok rivayet daha vardır ancak biz, tekrar etmekten kaçınmak amacıyla zikretmedik.

4. Ümeyye ibnu Ebi's-Salt

Meşhur Hanifler'den birisi de (Tâif'li) Ümeyye ibnu Ebi's-Salt es-Sakafî'dir. Tacir olarak Şam'a gidip gelen, böylece "Yahudi ve Hıristiyan kilise mensuplarıyla irtibat kuran, kitap okuyan birisi idi. Araplardan bir Peygamber gönderileceğini de öğrenmişti. Din sahiplerinin görüşlerine benzer şekilde şiirler söylüyor, bu şiirlerde gökleri, yeri, ayı ve güneşi vasf ediyor, peygamberlerden, diriliş ve mahşerden, cennet ve cehennemden söz ediyor, Allah'ı tazim ederek, O'nun bir olduğunu dile getiriyordu. Peygamber Muhammed'in zuhur ettiği haberi ona ulaşınca, buna öfkeleni ve çok üzüldü; Müslüman olmak için Medine'ye geldi, fakat pişman olup Taife geri döndü". Ve orada öldü⁶¹. Onun hakkında başka birçok rivayet de bulunmaktadır; bu rivayetlerden birisi şunu anlatır: Cenab-ı Hakk'ın, "Onlara, kendisine ayetlerimiz [hakkında ilim] nasib ettiğimiz kimsenin de kıssasını anlat: Evet, o adam bu ilme rağmen o ayetlerden sıyrıldı da, şeytan da onu peşine taktı, derken azgınlardan biri olup çıktı"⁶² ayetiyle kastetmiş olduğu kimse o idi. Rivayet edildiğine göre Ebû Süfyan, bir yolculukta onunla birlikte bulunmuş ve onun hakkında bazı şeyler anlatarak demişti ki: " Ben ve Ümeyye ibnu ebi's-Salt es-Sakafî, tüccar olarak Şam'a doğru seyahate çıkmıştık. Derken, bir menzilde konakladığımızda, Ümeyye kendisine ait olan bir kitap (Sifr) aldı ve bize okumaya başladı. Ve hep böyle devam ettik; derken, Hıristiyan (Nasârâ) köylerinden olan bir köye indiğimizde, oranın halkı onun yanına geldi, ona ikramda bulunarak ona hediyeler verdiler; o da kimileriyle, onların evlerine gitti... Sonra gün ortasında geri döndü ve

60 İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 180; [İbnu İshâk, *el-Meğâzî*, s. 53-59] [ÇEV.]

61 el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, I, 70.

62 Araf, 175.

üzerindeki giysisini attı, kendisine ait siyah iki giysi alarak bunları giydi ve bana dedi ki: 'Ey Ebu Süfyân, dünyada, Kitab'a [İncil]'e dair bilgi konusunda nihai merci olan, bu konuda kendisine soru sorabileceğin Hıristiyan alimlerinden bir alim var mı, [tanıyor musun?!.]'⁶³. Bu konuda, Hz. Peygamber'in onun hakkında soru sorduğundan bahseden pek çok rivayet vardır; bu rivayetlerden birisinin sahibi der ki: "Hz. Peygamber'in terkisinde bulunuyordum; bana dedi ki: 'Hafızanda Ümeyye ibn Ebi's-Salt'ın şiirinden bir şeyler var mı?'. Ben, 'Evet var' deyince, 'Öyleyse bana bir beyit oku' buyurdu. Ben ona her beyit okudukça, o, 'Güzel, başka yok mu?!..' dedi. Böylece ona yüz beyit okudum". Bir başka rivayete göreyse, Hz. Peygamber, onun hakkında, "Nerdeyse Müslüman olacakmış!.." buyurur⁶⁴.

5. Hâlid ibnu Sinân el-'Absî

Kaynakların zikrettiği "Hanifler"den birisi de, Hâlid ibnu Sinân el-'Absî'dir. Ne var ki müfessirler ve siyer yazarları onun durumu hakkında büyük bir anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Bir kısmına göre, Cenâb-ı Hakkın, "Ey Ehl-i Kitab! Resullerin gelmesinin kesintiye uğradığı bir sırada, ileride 'Bize ne müjdeleyen ne de uyarıcı hiçbir Peygamber gelmedi' demeyesiniz diye, size, müjdecî ve uyarıcı elçimiz, her şeyi beyan etmek üzere geldi. Allah her şeye hakkıyla kadirdir"⁶⁵ ayetinde kastedilen odur. Bir kısım âlim ise, onun, "Evet, iki resul gönderdik onlara, "Yalancı!" dediler onlara. Bunun üzerine güçlendirdik onları bir üçüncü resulle"⁶⁶ ayetinde kendisine işarette bulunan kişi olduğunu belirtir. Bununla anlatmak isterler ki, Allah Teala Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki periyotta üç resul gönderdi; ikisi İsrail Oğullarından, birisi ise Araplardan, Benû 'Abs ('Abs Oğulları)'dan; bu da, Hâlid ibnu Sinan'dır. Üçüncü bir grup ise,

63 İbnu Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, II, 205-206.

64 İbnu Kesîr, *a.g.e.*, II, 212; [Bir başka rivayete göre, Hz. Peygamber onun hakkında, "Lisanı / şiiri iman etmiş, kalbi ise inkâr!.." demiştir. Kaynaklarda belirtildiğine göre, Hz. Peygamber'in dinlediği mısraları arasında şunlar da yer almaktaymış: "Ey Rabbim! Beni asla inançsız/nankör kılma! Kalbimi ebedî olarak imanun otağı yap!./İmanı bedenime kat, tenime kat; bir insan olarak yaşadığım müddetçe etime ve kanuma kat onu!." (el-Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 253-258). Yine aktarıldığına göre, ölüm alametleri belirlediği zamansa şu beyitleri söylemiştir: "Çok uzun yıllar sürmüş olsa bile, her hayat, sona erecek ve zeval bulacaktır, en nihayet işte!./Keşke ben, dağların başında [çoban] olsaydım da, dağ keçileri gütseydim, bu şeyleri görmeden önce!./Şimdi sen ölümü hiç gözünün önünden ayırma ve sakın dehr'in seni helak etmesinden; çünkü öyle bir kapışı ve helâk edışı vardır ki o dehr'in!.." (Fehmi, *a.g.e.*, s. 35); Ümeyye ibnu's-Salt hakkında yine bkz. Çağatay, *a.g.e.*, s. 166-169] [ÇEV.].

65 Maide, 19.

66 Yasin, 14.

Hâlid ibnu Sinan'ın, Cenab-ı Hakkın, "Ad'ı, Semûd'u, Ress halkını, ve bu arada daha birçok nesilleri de inkârda ısrarları sebebiyle helak ettik"⁶⁷ ayetinde belirtilen Ress halkına gönderilmiş resul olduğu görüşünü benimsemiştir.

Bu ravîlerin tamamı bu kabil çıkarımlarını, şu iki hususa dayandırmışlardır: Birincisi; sözü edilen bu Halid ibnu Sinan'ın, mucizeye benzer bir şekilde, büyük bir ateşi söndürmek gibi, "harikulâde bir fiili bulunmaktadır". İkincisi, rivayet edilen şu olay: Hz. Peygamber'e Hâlid ibnu Sinan'dan sorulunca, o, "O, kavminin zayi ettiği bir nebidir" diye cevap vermiştir. Bir başka rivayete göreyse, ibnu Sinan'ın kızı Hz. Peygamber'e gelir, Hz. Peygamber de onun [oturması] için kendi giysisini serer ve der ki: Kavminin zayi ettiği bir nebinin kızı⁶⁸... Bir başka rivayette de şunu okumaktayız: "İbnu Sinan'ın kızı Hz. Peygamber'e gelir ve Peygamber, "De ki O, Allah'tır, birdir; Allah Samed'dir (Hiçbir şeye muhtaç olmayıp, her şey O'na muhtaçtır).."⁶⁹ ayetini okurken Hz. Peygamber'i dinler ve, 'Babam da böyle diyordu!' der⁷⁰. Söndürmesi, bir tür harikulâde (mucize) bir iş olarak değerlendirilen ateşe gelince, bu konuda kaynaklarımızın zikrettiğine göre, "[Ateşe tapınma] Araplar içinde zuhur eder ve Araplar onunla büyük bir fitneye duçar olurlar; ateş yayılmasını sürdürür; Araplar neredeyse Mecusi olacaklar ve de Mecusilik (ateşe tapınma) onları egemenliği altına alacaktır!.. Bunun üzerine Halid ibnu Sinan, eline bir sopa alır ve, "Dağılıp git, uzaklaş!⁷¹ Her tür hidayet, Yüce Allah'a karşı duyulan sevgi adına, and olsun ki, tutuşmuş bir halde iken onun içine gireceğim, nemli ve çiğli bir halde iken de içinden çıkacağım, [o bana asla zarar veremeyecek]!..." diyerek, bu değnekle ateşe vurur ve de ateşi söndürür"⁷² . Onun hakkında yine aktarıldığına göre, "Ölüm alametleri belirlediği zaman, kavmine der ki: 'Ben defnolduğum zaman, hiç kuşku

67 Furkan, 38.

68 İbnu Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II, 196-197.

69 İhlas, 1-2. el-Mes'ûdi, *Murûcu'z-Zehab ve Me'âdinu'l-Cevher*, I, 68; İbnu Kuteybe (276/889),

Ebu Muhammed Abdullahu ibnu Müslim, *el-İmâme ve's-Siyâme ve's-Siyâse*, s. 62 vd.

70 [Dönem olarak Halid ibnu Sinân'ın İsa (a.s.)'dan önce olduğu; Hz. Peygamber'in yanına gelmiş olan kızın da, ibnu Sinân'ın sulbünden değil, neslinden ve zürriyetinden olan bir kız olduğu da belirtilmektedir (el-Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 278)] [ÇEV.]

71 [Hâlid ibnu Sinân, üzerinde koruyucu bir yün giysi olduğu halde ateşin ta yanına kadar vardı, elindeki asasıyla onu dağıtıp savurmaya başladı, bir yandan da şöyle diyordu: "Bedden, bedden!.. Yani, yok ol ve dağıl!.." (İbnu Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, III, 78-79, "bdd" mad.) [Çev.]

72 el-Mes'ûdi, *a.g.e.*, I, 68; İbnu Kesîr, *a.g.e.*, II, 197; [yine bkz. el-Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 164-165, 279] [ÇEV.]

yok ki Himyer'den bir yaban eşiği sürüsü gelecek, önünde de nesli kesik bir yaban eşiği bulunacak ve tırnaklarıyla kabrime vuracak... İşte siz bunu gördüğünüzde, beni kabirden çıkarın; kuşkunuz olmasın, ben kabirden çıkacağım ve size, bu günden Kıyamet gününe değin olacak bütün şeyleri haber vereceğim...". Gerçekten de öldüğünde onun dediklerini aynen gördüler ve onu kabirden çıkarmak istediler, fakat içlerinden bazıları, "[Bunu yaparsak, bundan böyle], bizim olan bir ölüyü kabirden çıkarma işine nispet edilmekten korkarız"⁷³ diyerek, bunu istemediler.

Arap Yarımadasının kuzeyi, ortası ve batısı gibi, doğusu da, gerek Hanıflık'le ilgili, gerekse "muvahtit" Hıristiyanlıkla, yani, Resmi Hıristiyanlığın bidat ve sapık fırkalar olarak nitelediği, başında ise, daha önce de açıkladığımız üzere, "Arius" Nasârâsı ya da Ariuşçular olarak nitelenen kimselerin bulunduğu inanç hareketleriyle ilgili olsun, başka dini hareketlere de şahit olmuştur. Bu sebeple, yarımadanın doğu tarafında da, Riâb ibnu'l-Berâ eş-Şettî, Reyân ibnu Zeyd ibnu Amr ve Kuss ibnu Sâide el-İyâdî gibi adeta manastır hayatı yaşayan kimseler zuhur etmişti.

6. Kuss ibnu Sâide

Kaynaklar bize, Kuss ibnu Sâide hakkında pek çok hikaye, haber ve açıklamalar aktarmaktadır. Bunlardan birisi de Hasan Basri'den rivayet edilen şu açıklama olup, aşağıda geldiği şekildedir. Cârûd ibnu'l-Muallâ ibnu Haneş ibnu'l-Muallâ el-Abdî, kitaplara dair bilgisi ve onlarla alakalı yorumları güzel, Fars hikayelerini ve bunlara dair anlatımları bilen, felsefe ve tıp konusunda sezgi sahibi ve bilgili, kendisinde deha ve edep yeteneğinin belli olduğu, yaratılıştan güzelliği kusursuz, mal ve servet sahibi olan birisiydi; "Vüfûd Yılı"nda, Abdu'l-Kays Oğulları'ndan, fikir sahibi yaşını başını almış, fesahat ve beyan yeteneğine sahip, delil ve hüccet getirmesini bilen bir grup insan arasında Hz. Peygamber'in huzuruna gelir ve önünde durur; Peygamber ona işaret eder, o da şiir okumaya başlar, (yani içinde kavmini övdüğü, Hz. Peygamber'i de methettiği beyitler inşâd eder). Sonra Hz. Peygamber ona seslenir ve onunla konuşur, o da hemen Müslüman olur; onunla beraber kavminden daha pek çok insan da Müslümanlığı seçer. Daha sonra Hz. Peygamber onlara yöneldi ve dedi ki: "İçinizde Kuss ibnu Sâide el-İyâdî'yi tanıyan var mı?". Bunun üzerine Cârûd, "Anam bamba sana feda olsun, ey Allahın Resulü, dedi, hepimiz onu tanırız. Ey Alla-

73 İbnu Kuteybe, a.g.e., s. 62; el-Mes'ûdî, a.g.e., I, 68; [yine bkz. el-Alûsî, a.g.e., II, 278][ÇEV.]

hın Resulü, Kuss, Arapların boylarından bir boya mensup idi; Mesîh gibi yüksek sesle tesbîhât getirir, hiçbir yerde durmaz, hiçbir eve sığmaz ve hiçbir kimseyle bir arada bulunmazdı... Kıldan yapılmış giysiler giyer, herkesten çok seyahat eder, rahipler gibi yaşamaktan hiç sıkılmazdı... 'Ukâz Gününde şöyle diyen şairdir o: "Doğu ve Batı, teklik ve çokluk, barış ve savaş, kuru ve yaş, acı ve tatlı, güneşler ve kamerler, rüzgarlar ve yağmurlar, gece ve gündüz, dişiler ve erkekler, karalar ve denizler, daneler ve bitki, babalar ve analar, toplanmalar dağılmalar, birbirlerini izleyen ayetler de ayetler, nur ve karanlıklar, azlık ve derken yokluk, Rab ve putlar!.. And olsun ki, sapıttı insanlar!.. Bir kısmı doğmuş, geliyor, bir kısmı da toprağa gömülmüş kayboluyor; ürünü hasat edilen bir terbiye, bir yanda fakirlik, zenginlikse diğer yanda, bir yanda güzel davranan, diğer yandaysa kötülük yapan... Yazıklar olsun gaflete dalanlara!.. [Yemin olsun ki], herkes düzeltip ıslah edecektir işini ve arzu sahibi yitirecektir arzuladığı hedefi... Hayır, hayır!.. Doğrusu O [Tanrı, Ma'but], tek bir İlah!.. Doğrulmamıştır, doğurmamıştır da asla! Tekrar döndürecek [tüm insanları] hayata (i'âde), çıkardığı gibi onları ilk kez O, varlık alanına!.. O'dur öldüren ve nihayet diriltecek olan da... O'dur işte erkeği de yaratan, dişiye de; Ahiret'in Rabbi, dünyanın da...".

"Esas meseleye gelince; Ey İyâd halkı, nerde Semûd ve Ad? Nerde babalarımız ve ecdat? Hani nerde hastalar ve onu ziyarete koşanlar? Hepsinin dönüp varacağı bir yer var! Kuss, yemin eder kulların Rabbine ve yeryüzü döşegini yayıp serene ki, sizler muhakkak, tek olarak diriltileceksiniz itişip kakaşacağınız o [Kıyamet] gününde! Sura üfürüldüğünde, yıkım boruları (nâkûr) çaldığında, arz güneşin nuru ile aydınlandığında, öğüt veren öğüdünü verip de, ümitsiz olan oradan uzaklaştığında, dikkatle bakan ise gerçeği gördüğünde ki, yazıklar olsun, nefsinin kendisini o apaçık ve maruf olan Hak'tan, o göz alıcı nurdan, hüküm (fasl) günündeki o büyük arz olunuştan ve adalet terazisi [inancı]ndan uzaklaştırmış olana.. Kadir olan [Allah] hükmünü verdiği, uyarıcı [Peygamber] şahitlik yaptığı, yardımcılarının uzak durduğu ve kusur ile hatalarınsa ortaya çıktığı o zaman, bir grup cennette olacaktır, bir grup ise tutuşturulmuş ateşte!..". Bunu aktaran ravi şunları da ilave eder: "Yine o, falan falan.... beyitleri söyleyen kimsedir. (Ravi, ona ait beyitleri okur). Bunun üzerine Resûlullah der ki: "Her ne kadar unutmuş olsam da, onun, 'Ukâz panayırında, kırmızı bir deve üzerinde insanlara hitap edişini asla unutamam. [Fakat öyle bir söz söylüyordu ki, şu an hatırlayacağımı sanmıyorum.". Bunun üzerine Ebu Bekir, 'Ey Allahın Resulü, şiirler benim ezberimde; o gün ben de 'Ukâz Panayırında bulunmaktaydım. Kuss,

hutbesinde dedi ki]⁷⁴ : " Ey insanlar toplanın ve dinleyin; dinlediğinizde de iyice belleyin; iyice bellediğiniz zaman ise ondan yararlanın ve söyleyin! Söylediğinizde de doğru olun! Yaşayan ölür, ölen ise geçip gider; gelecek olan şey, mutlaka gelir! Yağmur ve bitki, diriler ve ölümler! Zifiri karanlık gece, burçlarla yüklü sema; ısıll ısıll yıldızlar, coşup kabaran denizler, aydınlık ve karanlık, günler ve geceler, iyilikler ve günahlar!.. Hiç kuşku yok ki göklerde haberler, arzda ise ibretler var; göz bunlarda şaşırtıp affallar... [Arz] konulmuş bir sergi, [sema], yükseltilmiş bir tavan; batan yıldızlar, asla kabarıp taşmayacak olan denizler⁷⁵...". Sonra devamla şöyle dedi: "Ey insanlar! Allah'ın, Kendisine, sizin şu benimseyip üzerinde bulunduğunuz dinden daha sevgili olan bir dini vardır ve bu dinin gelme zamanı ve anı şimdidir!". Şöyle sürdürdü hitabını: "Neler oluyor bana; insanların gittiklerini görüyorum, ama geri dönmüyorlar?!.. Gittikleri yerden hoşnutlar mı da, orada kaldılar, yoksa unutulduklar da, uykuya mı daldılar orada?!.."⁷⁶ . Ravi şöyle diyerek sürdürür sözlerini: "Allah'ın Resulü bir kısım sahabesine yönelerek, dedi ki: 'Hanginiz bize onun şiiirini anlatır?'. Ebu Bekir hemen, "Babam anam sana feda olsun, ben Kuss'un, 'Çağların kaybolup giden o ilk nesillerinde, pek çok ibret ve dersler vardır bize!..' dediği o günde yanında bulunanlardanım...". Nihayet râvinin anlattığına göre Hz. Peygamber onun hakkında demiştir ki, "Allah Kuss'a rahmet etsin! Kıyamet gününde onu [Allah], ayır bir ümmet olarak diriltecektir..."⁷⁷ .

74 [el-Alûsî, Mahmud Şükri, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 245 [Çev.]

75 [Veya, "Hareket edip duran yıldızlar ve asla batıp kaybolmayacak denizler ..." (el-Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 245) [Çev.]

76 [Hitabet sanatına, hutbeyi yüksek bir yerde okumak, 'emmâ ba'd: ...imdi' kalıp ifadesini ilk kez kullanmak, 'el-Beyyinetu 'alâ men idde'â ve'l-yemînu 'alâ men enkeru: İddia edene delil, inkar edene de yemin gerekir!' düstûrunu ihdas etmek, hutbe okurken bir kılca veya bir değneğe dayanmak usulünü ilk kez ihdas etmek ve uygulamak gibi yenilikler de getirmiş olan Kuss ibnu Sâide, hitabesini şöyle sürdürmüştür: 'Ey İyâd topluluğu!.. (...) Nerede o acımasız Firavunlar? Hani nerede binalar kurup da onu yükselten, derken süsleyip tezyin eden, mal ve evladın kendisini aldatmış olduğu o kimseler, nerede hani? Nerede o azgınlık yapan, taşkınlıktan, mal ve mülk biriktirip de yıgıldıkça yığan, sonra da, "Ben sizin en büyük efendinizim (rabb)!" diyen? Onların malları sizden daha çok, ömürleri de sizden daha uzun değil miydi?!.. Ne var ki, toprak onları göğsünde öğütüp un ufak etti, geçen uzun yıllar içinde onları param parça edip, darmadağın yaptı; işte onların çürümüş kemikleri, çatıları duvarlarının üstüne üstüne göçmüş evleri; vahşi kurtlar şenlendiriyor şimdi bu haneleri!.. Hayır hayır, doğrusu O'dur ancak hak ma'bud!..." (Fehmi, Mehmed, a.g.e., s. 20-22); el-Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 246; yine bkz. Çağatay, a.g.e., s. 164-166] [ÇEV.]

77 İbnu Kesîr, .a.g.e., II, 215-217. [Kuss ibnu Sâide hakkında yine bkz. Kapaç, Mehmet Ali, "Kus b. Saide", TDV. İslam Ansiklopedisi, Ankara, 2002, XXVI, 460 [Çev.]

f) Haniflerin veya hanifliğin inancı...

Bütün bunlardan sonra, bu haniflerin inancı kesin olarak nedir? Hanifliğin aslı nedir?

Raviler hanifliği, “İbrahim’in dini” olarak nitelemişlerse de biz, bu inanç, Kuran onu açıklayıp da vurgulamadan önce Peygamberin atası olan İbrahim’e nispet edilmekte miydi, yoksa böyle bir nispeti raviler ve tarihçiler mi Kuran’dan çıkardılar, bu konuda kesin bir şey söyleyemiyoruz!

Biz kesin bir cevap sunamıyoruz, fakat bununla birlikte kaynaklarımızda yaygın olan görüş, “haniflik: hanîfiyye” ifadesinin, ‘meyletti’ anlamında olan “*ha-ne-fe*’ fiilinden türediğidir; “Buna göre el-hanîfiyye: haniflik sözcüğünün lügatteki manası, “meyletmektir”. Haniflik inancı da İbrahim’e, “o, Allah’ın dinine meylettiği için” nispet edilmiştir. Yine denildiğine göre, “Cahiliyye döneminde ‘hanîf, Kabe’yi hacceden, cünüplükten yıkanan ve sünnet olan kimse idi; İslam geldiği zaman ise ‘hanîf, “Müslüman”ın sıfatı oldu”.

Kimi araştırmacılar, “h-n-f” lafzının, İslam öncesi Arap bölgelerinde hakim olan dillerde de bilindiğini söylemektedir. İçlerinde sözlüklerin de bulunduğu Arapça kaynaklar ‘tehannefe: putlara ibadeti terk etti, Müslüman oldu, ibadet etti, meyletti’ lafzı ile ‘tehannüs: ibadet etti, günahattan çıkararak bir fiil yaptı’ lafzı arasında bir irtibat kurup her ikisinin de aynı manaya geldiğini söylediği için, kimi müsteşrikler, lafzın, İbranice bir asıldan, yani “*tehinyus*” kelimesinden geldiğini, sonra da “*et-tehannüs*” şeklinde Arapçalaştığını söylemişlerdir⁷⁸.

Hangisi olmuş olursa olsun, insanların, İslam’ın gelmesinden önce Arapça rivayetlerde, “hunefâ’: hanifler” diye niteledikleri kimseleri ayırt eden özellik, züht ve tevhide yönelerek kendini ibadete hasretmek, putlara tapınmayı eleştirmektir; ki bu durum da, Kureyş’in, özellikle de Mekke’de oturmakta olan kimselerin öfkesini onlara karşı kıskırtıyordu; zira bütün Araplar hem onların putlarını ziyaret ediyorlar, hem bu vesileyle, Kureyş’in yararlanmakta olduğu önemli bir ticari piyasa da meydana geliyordu. Bu sebeple Kureyş bu hanif kimselere baskı yapıyor, bu sebeple onlar da, kendi inançlarına davet etmek üzere, bir yerden başka bir yere, bir kabileden diğere bir kabileye göç edip duruyorlardı. Bunlar içinde Hıristiyan olan veya sonradan Hıristiyan olmuş olup da Hıristiyanlığı üzere

78 [‘Hanîf’ lafzının etimolojisine dair geniş değerlendirmeler için bkz. Kuzgun, Şaban, “Hanîf” maddesi, *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, XVI, 33-39; Buhl, F., “Hanîf” maddesi, *MEB. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1977, V-1, 215-217] [Çev.]

kalmış olan kimseler olduğu gibi, İslam zuhur ettiğinde Hıristiyanlığı terk edip İslam'ı kucaklamış bulunan kimseler de var idi⁷⁹.

Araştırmacılardan bazıları da, “hanifliğin” bir “Nasârâ” fırkası olduğu⁸⁰, bu fırkanın görüşününse; İsa hakkında, onun bir beşer olup bir anne ve babadan doğduğunu, annesinin Meryem, babasının da Yûsuf-ı Neccâr olduğunu söyleyen havari Matta'ya nispet edilen İncil'e dayanarak, tevhit ve teslis hususunda Yahudilikle Hıristiyanlığın arasını uzlaştırma anlayışına dayandığı görüşündedirler. Bu görüş eğer doğru kabul edilirse, o zaman denilebilir ki bu hanifler olgusu, doğrudan ya da dolaylı olarak Arius mezhebinin bir uzantısıdır. Daha önce de detaylı bir şekilde açıkladığımız gibi, Hz. Mesîh'in beşeri bir tabiata sahip olduğunu söyleyen Arius'un mezhebi, Arabistan yarımadasının kuzeyinde Suriye ve Filistin'den ta Irak ve İran (Faris)'a kadar yayılmıştı; ayrıca bu mezhebin davetçileri Arap yarımadasının en uç noktalarında bile hareket halindeydiler. O zaman, ister propagandistler aracılığıyla olsun, isterse daha sonraki bir bölümde de anlatacağımız gibi, Şam, Yemen ve Habeşistan ile kesintisiz bir ilişki içinde bulunan Kureyşli tacirler vasıtasıyla olsun, onların bu davetlerinin mutlaka Mekke'ye de ulaşmış olması gerekir.

79 İslami kaynaklar şu gelen kimseleri hanifler arasında zikrederler: Hz. Peygamber'in büyük dedesi Kusayy ibn Kilâb, dedesi Abdulmuttalib, Kuss ibn Sâide el-İyâdî, Zeyd ibn Amr ibn Nüfeyl, Ümeyye ibn Ebî's-Salt, Erbâb ibn Riâb, Süveyd ibn Amir el-Mustalakî, Es'ad Ebû Kerb el-Hımyerî, Vekî' ibn Seleme el-İyâdî, Umeyr ibn Cundeb el-Cühenî, Ardiyy ibn Zeyd ely-İbâdî, Ebu Kays Sırme ibn Ebî Enes, Seyf ibn Zîyezen et-Temîmî, Varaka ibn Nevfel el-Kuraşî, Amir ibn Zarb el-'Udvânî, Abdu't-Tâbiha ibn Sa'leb ibn Vebra ibn Kudâ'a, 'Allâf ibn Şihâb et-Temîmî, el-Multemis ibn Umeyye el-Kinânî, Zühey ibn Ebî Sülmâ, Hâlid ibn Sinan ibn Ğays el-'Absî, Abdullah el-Kudâ'î, Abîd ibnu Abras el-Esedî, Ka'b ibn Lü'ey ibn Ğâlib el-Kuraşî.

[Listede yer alan şahsiyetlerin hayat hikayeleri için bkz. el-Alûsî, Şükrî, *Bülûġu'l-Ereb*, II, 244-285[Çev.].

80 Şeyho, Levîs, *en-Nasrâniyye ve Adâbuhâ beyne Arabî'l-Cahiliyye*, I, 119.



Günümüz Türkiye Alevîliğinin Sosyolojik Tezahürleri ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme*

Selim EREN**

Abstract

An evaluation of the sociological manifestations of contemporary Alawites in Turkey and their problems. Alawites is known mainly for its religious identity among other factors. This religious dimension has been, and still is, subjected to transformations/changes. As a folk religiosity the Turkish Alewites still experiences transformations in accordance to the social fluctuations affected by domestic migrations, urbanization, and leading economical, political and ideological tendencies. The status of Alawi religious leaders, the form of Alawi community organisation, the types of religiosity in daily life, the representation of religiosity and the demands of the Alawi communities are the main fields in which these transformations are acutely observed.

Key Words: Religion, Alawites, Bektashis, Sociology of religion, Folk religiosity

Giriş

Alevilik, Türkiye’de ağırlıklı olarak son yirmi beş yılda üzerinde yoğun bir şekilde durulan dinî, etnik, siyasi ve ideolojik yönü ile öne çıkan toplumsal olgulardan biridir. Alevilik üzerindeki yoğun bilimsel ve popüler merakın oluşmasında, Türkiye’de yaşanan genel değişim parametrelerinin etkide bulunduğunu tahmin etmek zor değildir. Bu bağlamda, Türk toplumunun gerek göçler, gerekse dünya standartlarına uygun her türlü iletişim imkânına sahip olmasının getirdiği bilgilenme ve bildiklerini sınamak/karşılaştırma fırsatının, söz konusu değişimin ortaya çıkardığı en belirgin sonuçlardan bir kaçı olma özelliği taşımaktadır.

* Bu çalışma, 4-5 Temmuz 2008 tarihinde gerçekleştirilen *Din Sosyolojisi V. Koordinasyon Toplantısı ve Günümüz Türkiye’sinde Din-Toplum İlişkileri Sempozyumu*’nda sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

** **Yrd. Doç. Dr.**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu çalışma, tarihsel, dinsel ve siyasal nitelikli önemli tartışmaların içerisinde yer almış Alevilik konusunu, detaylı bir şekilde inceleme amacıyla değildir. Aynı şekilde, çok farklı yorum ve uygulamalardan kaynaklanan olgunun anlaşılmasında kısmî dağınıklık meydana getirecek olan geniş bilgi vermek de hedeflenmemiştir. Burada amaç, sosyolojik bir fenomen olarak Alevilik olgusunu, temel başlıklar altında genel bir çerçeve içerisinde hatırlatmak, olgunun tanımlanmasındaki tartışmalara, Türkiye'deki farklı uygulamalara ve yaşanan değişimlerle birlikte meydana gelen farklılaşmalara kısaca değinmektir.

Çalışmada, Alevilerin talepleri ve yaşadıkları problemler üzerinde durduktan sonra, makalenin sonuç bölümünde, konu hakkında yapılabilecek çalışmalar ve kurumlara düşen görevler hakkında bazı önerilerde bulunulmuştur.

A. ALEVİLİK OLGUSUNUN TANIMLANMASI

Aleviliği anlama ve tanımlamada yaşanan temel zorluk, olgunun tarihsel ve toplumsal süreç içerisinde iç içe girmiş birçok unsur ile şekillenerek günümüze gelmesinden kaynaklanan kavram kargaşasının meydana getirdiği belirsizliktir, diyebiliriz.

Türklerin Müslümanlaşma ve Anadolu'ya göç süreci, Anadolu'da karşılaşılan dinî-siyasî ortam, Selçuklu ve Osmanlı devlet sisteminde farklı etnik ve dinî yapılanmaların rolleri vb. birçok etken Aleviliğin tanımlanmasında birçok unsuru göz önünde bulundurmaya gerekli kılmaktadır. Bu hassasiyet gösterilmediğinde, Alevilik tanımlamalarında kullanılan betimleyici unsurlar kişiye, zamana ve şartlara göre değişiklikler arz eden subjektif değerlendirmeler olmuştur. Buna göre Alevilik; *din*, *mezhep*, *tarikat*, *heterodoksi* gibi inanca dayalı tanımlamalar yanında, *İslam'ın Türk yorumu*, *Türk İslam'ı*, *Çağdaşlık*, *Devrimcilik*, *Laiklik*, *İlericilik* gibi ideolojik unsurların öne çıktığı bir yapı olarak da görülebilmektedir.¹ Tarihsel olarak ispatlanamayan ve gelenekle bağdaşmayan en uç örnek ise, Aleviliğin tamamıyla Zerdüş inancından kaynaklandığı ya da İslam'la hiçbir bağlantısının olmadığı iddiasıdır.²

1 İdeolojik Alevilik anlayışlarıyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Yahya Mustafa Keskin, "Anadolu Aleviliğine İdeolojik Yaklaşımlar", *Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu* (11-13 Haziran 2004) Bildirileri, G.Ü. İlahiyat Fakültesi yay., Çorum 2005, s. 293-306

2 Bkz. E. Xemgin, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnanç ve Zerdüş Öğretisi*, Berfin yay., 2. Baskı, İstanbul 1998

Doğru bilgilendirme açısından gerekli ilk adım, Alevilik-Bektaşiliğin ana kaynaklarına inerek değerlendirme yapmaktır. Bu konuda, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve konunun uzmanı bazı tarihçi, ilahiyatçı ve edebiyatçıların çalışmaları takdire şayandır. Ancak, Kutlu'nun ele aldığı örneklemede ortaya koyduğu gibi³, bu konuda temel kaynak sayılabilecek eserler üzerinde zaman içerisinde bir takım derleme ve tercüme tahrifatlarında bulunulmuştur. Dolayısıyla, elde edilen yazma ya da matbu kitapları günümüze aktarıırken, *asıl olanı* ortaya çıkarma çabasında bulunurken, tarihsel bir tahrifatın yanlışlığına düşme ihtimalini de hatırdan tutmak gerekir. Bu konuda bilerek ya da bilmeyerek yanlışlığa düşen yazarlar arasında, popüler yazılar yazan gazeteci ve araştırmacıların daha fazla olması şaşırtıcı değildir. Zira, olgunun tarihsel, mistik, teolojik ve sosyolojik yönleri hakkında yorum yapabilecek asgarî düzeyde bilgiye sahip olmak, kolayca elde edilebilecek bir birikim değildir. Bunun örneklerini, çoğunluğu akademik yöntem ve hedeften uzak, bir kısmının da yoğun ideolojik kalıplarla ele alındığı yayınlarda görmek mümkündür. Bu noktada akla gelen ilk örneklerden birini vermek gerekirse; İsmail Kaygusuz'un, Hz. Ali'ye atfeten "*Görmediğim Tanrıya inanamam*" sözünü, yalın şekliyle ele alıp, İslam dininin gelişinden itibaren bizzat inanç ve dinî hareketin içinde olan ve Hz. Peygamber'in sürekli yanında bulunan bir kişiyi, kendisine atfedilen sözden dolayı *materyalist* biri olarak yansıttığı kitabını⁴ burada anmak gerekir.

Günümüzde Alevilik konusu tartışılırken karşılaşılan en zorlayıcı yaklaşım tarzına, ideolojik kalıba uygun bir Alevilik tanımı ve imajı oluşturma çabasında rastlanmaktadır. Engin'in de belirttiği gibi⁵ Aleviliği siyasî ve ideolojik kalıplar içerisinde ele alma girişimleri, 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de yaşanan köyden kente iç göçler ve yurtdışı göçler sayesinde gerçekleşen köylü Alevi anlayış ve yaşam tarzının modern kent hayatıyla karşılaşmasıyla ivme kazanmıştır.

Özellikle Alevi yazarlarca, Aleviliğin niteliği konusunda yapılan güncel politik bir takım tanımlara karşın, Alevilerin dini önderleri sayılan

3 Bkz. Sönmez Kutlu, "Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan metin Tahrifatı (Safvetu's-Safâ'nın Türkçe Çevirileri Örneklemini Üzerinden)", *2. Uluslar arası Türk Kültür Evinde Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu* (17-19 Ekim 2007) Bildiri Kitabı, Ankara 2007, c.II, s. 1061-1076

4 Bkz. İsmail Kaygusuz, *Görmediğim Tanrıya Tapmam: Alevilik-Kızılbaşlık ve Materyalizm*, Alevi yay., İstanbul 1996

5 İsmail Engin, "Aleviliğin/Alevilerin 'İdeolojikleştirilmesi, Marjinalleştirilmesi' Çabalarına Bir Örnek: Radikal Bir Alevi Kadro Hareketi ve Dergisi 'Kızıl Yol'", *Alevilik*, (içinde), (Haz. İsmail Engin/Havva Engin), Kitap Yay., İstanbul 2004, s. 531

dedelerin, söz konusu olguyu doğrudan bir tarikat olarak, ya da tasavvufî yönü öne çıkan bir takım unsurlarla tanımladıkları görülmektedir.⁶ Başta cem ayini uygulamaları olmak üzere günümüzde Alevî dinî yaşayışına bakıldığında bu tanımlamanın yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Arabacı'nın yaptığı araştırmada⁷ da görüldüğü üzere, Alevilerin içinde buldukları sosyo-kültürel ve fizikî ortama göre olguyu tanımlamadaki çeşitliliğin arttığı anlaşılmaktadır.

Kime Alevî dendiği ve Aleviliğin ne olduğu hakkındaki görüş farklılıkları ve tartışmalar devam edecektir. Ancak, tarihî verilere uygun kısa bir tanım yapmak gerekirse; Ocak'ın belirttiği gibi Alevî isminin, tarihte genel olarak Ali soyundan olanlar ya da siyasî ve dinî görüşlerini Ali'ye dayandıran mezhep, tarikat ya da siyasî akımlar için kullanıldığı görülmektedir. Günümüzde ise Alevî tanımlaması, temelde iki akım mensupları için kullanılmaktadır: Bunlardan birisi, bugün genelde Lübnan, Suriye ve Hatay yöresinde varlığını sürdüren Nusayrilerdir. Diğeri ise, XIII. asırda Anadolu'da ortaya çıkan etnik, dinî ve siyasî karışımı ifade eden ve XVI. yüzyılda Safevîler'in yürüttüğü Şii propagandadan yoğun bir şekilde etkilenmiş olan Kızılbaşlık'tır. Osmanlı tarih kayıtlarında bu zümre Kızılbaş ya da Râfîzî olarak anılmaktadır.⁸ Güncel kullanımda ise Alevîlik denildiğinde (aralarındaki önemli farklara dikkat çekilmeden), hem klasik anlamda tam bir tarikat yapısı arz eden Bektaşîlik, hem de bölgelere göre farklılık arz etmekle birlikte bazılarında Bektaşî etkileşimi bulunan Kızılbaşlık kastedilmektedir.⁹

Farklı İslam anlayışlarının Türk din tarihinde yerini alması ve günümüze yansımalarının tarihi arka planını göz ardı etmemek gerekir. Eröz'ün de ifade ettiği gibi, İslam dini, ilk andan itibaren Türkler arasında farklı seviyelerde kabul görmüştür. Şehir merkezinde yaşayanlar kitabî İslam'la tanışıp kabul ederken, göçebe Türkler arasında eski din, gelenek

6 Bkz. Selim Eren, *Sosyolojik Açıdan Ordu Yöresi Aleviliği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, s. 108; Cenksu Üçer, "Tokat Bölgesindeki Alevi Ocakların Yapılanması ve Dedelerinin Tanımlarından Hareketle Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu* (17-19 Ekim 2007) Bildiri Kitabı, Ankara 2007, c.I, s. 198-201

7 Bkz. Fazlı Arabacı, *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları-Çorum Örneği*, Etüt yay., Sam-sun 2000, s. 141-153

8 Ahmet Yaşar Ocak, "Alevî" maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., İstanbul 1989, c.I, s. 369

9 Türklerin Alevilik ve Bektaşîlik mensubiyetlerindeki farklılaşmanın sosyo-kültürel ve siyasî nedenleri hakkında bkz. Şahin Gürsoy ve Recep Kılıç, *Türkiye Aleviliği*, Nobel yay., Ankara 2009, s.66-77

ve görenekler kısmen de olsa yaşatılarak yeni din ile birlikte varlığını devam ettirmiştir. Daha sonra Hoca Ahmed Yesevî ve ardından Bektaşî inanç ve uygulamalarının tesiri ile mistik yönü öne çıkan bir yapıya bürünmüştür.¹⁰ Günümüzde bu olgu, yaygın bir kullanımla *Anadolu Aleviliği* olarak adlandırılmaktadır.

B. TÜRK TOPLUM YAPISI, SOSYAL DEĞİŞME VE ALEVİLER

1. Alevî Toplumsal Görünürlüğündeki Artış

Alevilik, özellikle 1950'li yıllardan itibaren hareketlenen iç ve dış göçlerle, uzun süredir yaşam alanı bulduğu ayrışmış/yarı ayrışmış hayattan, toplumda daha görünür bir alana çıkmaya başlamıştır. Tabii olarak, başlangıçta Alevi olmayanlarla yoğun ilişkiler geliştirmeyen bu doğal ortamdan ayrılış, uzun vadede zorunlu bir takım ilişkilerden kaynaklanan bu ilişki düzeyi, belirli bir aşamaya ulaştıktan sonra istekli bir görünürlük talebi doğurmuştur. Son yirmi yıl düşünülecek olursa, bu görünürlük artışındaki en fazla yansımanın yazılı ve görsel medyada gerçekleştiği görülmektedir.

1990'lı yıllardan itibaren Türkiye'de yaşanan genel dinî görünürlükteki artış, Aleviliğin de bazı yönlerden diğerlerine benzer, bazı yönlerden ise farklı bir şekilde görünürlüğünün artışı sonucunu doğurmuştur. Alevi derneklerinin kurulması ve Alevi zenginlerinin de desteğini alarak düzenlenen törenler (başta her yıl Ağustos ayı içerisinde yapılan Hacıbektaş Veli Anma şenlikleri olmak üzere) sayesinde gelenek-göreneklerin toplu olarak dışa vurumu sağlanmıştır. Bunun yanında medya araçları kullanılarak konunun farklı yorumlarıyla tartışılmasına tanık olundu. Medyadaki görünürlük öyle bir noktaya vardı ki, daha önce Alevi inanç ve geleneklerine sıkı bağlı bir Alevi tarafından cem törenlerinin dışa yansımalarının onaylanması düşünülmezken, yaşanan bu gelişmeler, bir kimlik dışa vurumu olarak algılandı ve olumlu bir durum olarak telâkki edildi. Kendilerini rahat bir şekilde ifade edebildikleri televizyon programlarında, en gizli ritüelleri olarak görülen cem ayini detaylarının ve yöresel uygulamalarının yayınlanmasında hiçbir beis görülmedi.¹¹ Bu gelişmelerin ge-

10 Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Otağ Matb., İstanbul 1977, s. 203; ayrıca bkz. Selim Eren, "Türklerin Farklı Din Anlayışına Sahip Olmalarının Tarihsel ve Sosyolojik Arkapları", *Uluslar Arası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I* (28-30 Eylül 2005-Isparta) Bildirileri, Isparta 2005 s. 39-50

11 Alevilerin kamusal alandaki görünürlüklerini artırdıkları alanlar ve sebepleriyle ilgili bkz. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, Kitap yay., (çev. Ahmet Yıldız), İstanbul 2005, s. 111-113

leneksel Aleviliğin sürdürülmesi açısından ciddî kırılmalar meydana getirdiğini belirtmek gerekir.

2. Alevî Örgütlenme Biçimi ve Alevî Örgütlenmelerindeki Değişim

Hıristiyanlıktakine benzer din adına söz söyleme yetkisini elinde tutan bir kilise teşkilâtının İslam'da bulunmaması, din konusunda farklı yorum ve fırkalaşmaları kolaylaştırmıştır, diyebiliriz. Alevilik söz konusu olduğunda bu durum, daha da ilginç durum arz etmektedir. Türkiye'deki Sünnilik açısından değerlendirdiğimizde, her ne kadar Sünni din anlayışı adına ilk ve son sözü söyleyen muayyen bir kurumun bulunmadığı bir gerçek olsa da, kitabî İslam anlayışını öğreten, bu doğrultuda din hizmeti sunan, merkeze bağlı birimleri vasıtasıyla hizmetlerini denetleyen bir kuruluş olarak Diyanet teşkilatı bulunmaktadır.

Aslında, Selçuklu ve Osmanlı devletleri döneminden itibaren kitabî İslam, bir şekilde köylere kadar ulaşmıştır denilebilir. Ancak bu durum, kitabî İslam anlayışının dışında bir dindarlık tipinin oluşmasına engel olmamıştır. Bazı Sünni anlayışlarda/yaşayışlarda olduğu gibi Alevilik de çeşitli mistik, örfî, dinî ve geleneksel unsurlarla temayüz etmiş bir tür halk dindarlığı konumunda varlığını sürdürmüştür.¹²

Resmî bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı ile organik bağı olmadan varlığını sürdüren Alevilik adına söz söyleyen, Alevilerin çoğunluğunun görüşlerine itibar ettiği bir kurum bulunmamaktadır. Şu da bir gerçek ki, dinlerde merkez kurumsallaşmanın dışında oluşan yorum ve hareketlerin kurumsallaşma şansları zayıftır. Bu olgusal durum, Alevilikle ilgili serbestçe fikir beyan etme ve Aleviliği yaşama bakımından mensuplarına bazı avantajlar sunuyor olsa da, geleneği öğretme, etkin bir kamuoyu oluşturma ve kendilerini yurt içi ve yurt dışında kamuoyuna tanıtacak güçlü kurumlara sahip olma bakımından bazı yetersizlikleri de beraberinde getirmektedir.

Aleviler açısından bu olumsuz durum, sembolik değeri yüksek olan ve her yıl Ağustos ayında gerçekleştirilen Hacı Bektaş Veli anma törenlerinde açıkça kendini göstermektedir. Alevi dernek ve vakıfları arasında görüş birliği olmadığı, buna bağlı olarak bazı grupların bu organizasyonlara katılmadığı ya da katılmasına izin verilmediği görülmektedir. Bu an-

laşmazlıkta, Alevilik meselesini ideolojik bakış açısıyla değerlendiren dernek ve vakıf yöneticilerinin payı büyüktür.¹³

Günümüzde Alevi zümreler, hukuken vakıf ya da dernek statüsünde kurulan ve faaliyet yürüten bir takım kurum ve kuruluşlara sahiptirler. Bu kurumlar aracılığıyla Alevilikle ilgili tartışmalar yaşandığında açıklamalar yapılmakta, üyelere dönük bazı kurslar düzenlenmektedir. Şehirlerde kurulan cemevleri de, söz konusu dernek ya da vakıflarca kurulmakta ve işletilmektedir.

3. Türkiye’de Yaşanan Toplumsal/Dinî Değişim Süreci ve Alevilerdeki Yansımaları

Alevilerin günümüzde yaşadıkları değişimin temelinde, genel olarak Türkiye’de yaşanan toplumsal değişim unsurlarının bulunduğu söylemek yanlış olmaz. Türk toplum yapısının değişiminde etkili olan en belirgin etmenleri; yaşanan iç ve dış göçler, kentleşme süreci, ekonomik gelişmeler ve siyasî/ideolojik dalgalanmalar olarak sıralayabiliriz. Temel toplumsal değişim etmenlerinden olan bu unsurların, Alevilik algılaması ve yaşamında yansımalarının bulunması doğaldır. Aşağıda söz konusu değişim olgularından bir kaçını ele alınmıştır.

a) Göç, Kentleşme ve Alevilik Algı/Yaşantısındaki Değişimler

Alevilikte toplum düzenini devam ettirmedeki en önemli unsur, geleneksel kültür içerisinde önemli bir yere sahip olan “yol”a bağlı kalmaktır. Yol, bütün Aleviler için her adımda dikkate alınması gereken geleneği ifade etmektedir. Yol’dan ayrılma durumunda, kişinin suçuna göre cezalandırılması gerekir ki, buna “Yol düşkünlüğü” denmektedir. Düşkünlere, suçlarına karşılık çeşitli küçümseme ve toplumsal dışlama anlamına gelen ve Alevilerce “sitem” denilen cezalar verilmektedir. Birçok nedene bağlı olarak Alevi dedelerinin işlevlerinde meydana gelen değişimlere paralel olarak, bazı istisnalarla birlikte yol düşkünlüğü de işlevsizleşmiştir. Bu işlevsizleşme, dedelerin etkinliklerini zayıflatan bir etken olarak karşılıklı bir işlevsizleşmeye sebep olmuştur.¹⁴ Geçmişte köy dinî/toplumsal hayatında bir nevi bilirkişi, mahkeme başkan ve üyelerini teşkil eden dede ve ileri gelen grup üyelerinin kararları, günümüzde büyük oranda itibarını

¹³ 2008 yılında düzenlenen Hacı Bektaş Veli Anma törenleri nedeniyle diğer yıllarda olduğu gibi farklı Alevi örgütleri görüş ayrılıklarına düşmüşler, bunların bir kısmı basına da yansımıştır. Bkz. www.radikal.com.tr (erişim: 11.08.2008)

¹⁴ Ali Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Elips yay., Ankara 2006, s. 83-84.

kaybetmiş, bazı yörelerde, kişiler arasındaki uzlaşmazlıklarda resmî mahkemelere daha sık başvurulur hâle gelmiştir.¹⁵

Aleviliğin yapısal unsurlarından biri olan ve Hz. Ali soyundan olma zorunluluğuyla İslam tarihinin ilk dönemlerinden başlayan meşruiyet temelinde sahip dedelik kurumu, sosyolojik birçok etkene bağlı olarak geleneksel anlam ve işlevini büyük oranda kaybetmiştir.¹⁶ Bu durum, Alevilerde çok önemli olan otoriteye bağlı toplum ve dindarlık tipinde yaşanan ciddi bir problemdir ve günümüzde Alevilikle birlikte anılan sorunların bu problemle doğrudan veya dolaylı olarak bağlantısı vardır.

Üzüm ve Taşğın'ın da çalışmalarında değindiği gibi¹⁷, güvenilir bilgi kaynağı olma ve dinî liderlik işlevini büyük oranda kaybeden dedelerin yerini, bugün bilhassa bilgi kaynağı olmaları bakımından kentlerde, Alevi yazarlar almıştır. Ancak, bu yazarların, dedelerin geleneksel manevî otoritelerinin gördüğü işlevi yerine getirme imkânı bulunmamaktadır.

Dedeliğin etkisizleşmesi sürecinde, Türkiye'de yaşanan göç olgusunun payı büyüktür. Göç sayesinde her şeyden önce fiziksel olarak dede ve talip arasındaki ayrılık, talipten beklenen bağlılığı zayıflatmıştır. Bu durum, Aleviler açısından inançlarına ilişkin ciddi bir bilgisizleşme sürecini doğurmuştur.¹⁸

Köyden kente göçle birlikte dedelik kurumunda yaşanan diğer bir olumsuz değişim, dedelerin geçmişte sahip oldukları dinî ve güncel konular hakkındaki bilgilerine atfedilen otoritelerinin zayıflamasıdır. Kentlere göçle birlikte, grup üyelerinin kentin sunduğu eğitim imkânlarından yararlanarak toplumsal statüsü yüksek olan avukatlık, doktorluk, mühendislik gibi meslekler edinmeleri, dedeleri bilgi seviyesi bakımından talibin gerisinde bırakmıştır. Dedelerin kentlerde geçimlerini temin için edindikleri değişik iş alanları da, onları köylerinde üstün kılan bil-

15 Eren, *Sosyoloji Açısından Ordu Yöresi Aleviliği*, s. 170

16 Konuyla ilgili bkz. Keskin, *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği*, s. 238-239

17 Bkz. İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İSAM yay., İstanbul 1997, s. 159; Ahmet Taşğın, *Güneydoğu Anadolu'da Türkmen Aleviler- Diyarbakır ve Çevresi*, Ataç yay., İstanbul 2006, s. 145; Dedelerin Aleviler üzerindeki etkisini kaybetmesi farklı araştırma sonuçlarında da ortaya konmuştur. Konuyla ilgili olarak bkz. Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi: Sırrı Fâş Eylemek*, Kitabiyat yay., Ankara 2005, s. 172-174; Adem Efe, "Alevi Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi: Balıca Kasabası ve Sünnetçiler Köyü Örneği", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I- Bildirileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., İsparta 2005, s. 319

18 Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, s. 39

gilerinden uzaklaştırmıştır. Bilgilerinde yenilenmeyi sağlayamayan dedeler, sonunda bizzat talipleri tarafından bilgisizlikle suçlanır hâle gelmişlerdir.¹⁹

Dedelerin işlevsel etkisizleşmesindeki diğer bir etken, 1960'larda başlayan ve 70'lerde hızlanan Türkiye'deki ideolojik tartışmalar ve kamplaşmalardır. Zira Alevilik ve dedelik kurumu bu tartışma ve kamplaşmalardan büyük oranda nasibini almıştır. Marksist solun taban bulduğu bazı Alevi gruplarda, dedelik kurumu, klasik sömüren-sömürülen ikilemi içerisinde ele alınmış ve sonuç olarak dedeler zümresi sömüren sınıfına dâhil edilmiştir. Bu durum dedelerin, solcu Alevi gençler aracılığıyla aldıkları en büyük darbedir, denilebilir. İlerleyen zamanlarda Rusya'da sosyalizmin çökmesi sonucu bu tür ideolojilere şüpheyle bakılması ve Türkiye'de yaşanan konjonktürel bir takım değişimlerin sonucu dedelere olumlu bakışta artış olmuşsa da, yukarıda bir kısmı sayılan nedenlerden dolayı dedelik kurumu, önceki dönemlere ait karizmasını ve fonksiyonunu bir daha elde edemeyecek biçimde kaybetmiştir. Bununla birlikte, 80'lerden itibaren dedelik kurumuna olumlu bakışta artışın olduğunu da belirtmek gerekir. Bu dönemde dedelere, kent dinî-sosyal yaşantısında kısmî roller verilmiş, cem törenlerinde artış olmuş, cemevleri talep ve yapımı da eskkiye nispetle artmıştır. Dedelere olumlu bakıştaki bu gelişme, onların dernek ve vakıflarda görevlendirilmesi sonucunu doğurmuş, bazı Alevi çevrelerce dedelerin daha iyi yetiştirilmeleri için bir takım arayışlar içerisine girilmiştir.²⁰ Bu sürecin neler getireceğini zaman gösterecektir. Ancak, şu da bir gerçek ki, modern Alevi toplum yaşamında dedelik kurumu daha çok sembolik bir statü görüntüsü vermeye devam etmektedir.

b) Olgunun Ulus-ötesi Uzanımları

Günümüzde, yaşanan siyasî ve toplumsal değişimler neticesinde Alevilik olgusu, Türkiye sınırları dışına taşarak uluslar arası bir nitelik kazanmıştır.

Alevilik konusunun ülke sınırları dışına taşmasının temel iki nedeni vardır: Bunlardan biri, Türkiye'nin imzası bulunan uluslar arası sözleşme metinlerine uyum/uyumsuzluk konusunda yaşanan tartışmalar, diğeri ise

19 Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, s. 40

20 Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, s. 38; Konuyla ilgili ayrıca bkz. Ali Yaman, "Geçmişten Günümüze Kızılbaş Alevî Dedeleri", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri* (22-24 Ekim 1998), G.Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi yay., Ankara 1999, s. 407

yurt dışına Alevi göçüyle birlikte yaşanan toplumsal durum ve ortaya çıkan sorunlardır.

Yurtdışına gerçekleşen göçlerle birlikte özellikle Almanya, Fransa, Hollanda gibi Avrupa ülkeleri başta olmak üzere, farklı ülkelerdeki Müslüman varlığı, kendisine göç edilen ülkelere İslam'ın farklı anlayış ve uygulamalarının da söz konusu ülkelere taşınması sonucunu doğurmuştur.

Ülkelerin kendi iç kurum ve toplumsal yapısının uluslar arası arena ya taşınmasında etkili olan bir diğer etken, söz konusu ülkenin imzaladığı ve iç hukuk ve uygulamaların üstünde kabul ettiği uluslar arası sözleşmelerdir. Öne çıkan bu iki etken sayesinde, diğer birçok konuda olduğu gibi, genel olarak din ve özeldede Alevilik konusu ülke sınırlarını aşarak uluslar arası bir konu haline gelmiştir.

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde yaşanan tartışmalar ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne yapılan başvurular sayesinde, Türkiye'deki dinle ilgili bazı konular Avrupa'nın ilgili kurumlarının gündemlerine taşınmıştır. Söz konusu kurumlara iletilen sorunlarla ilgili olarak Türk hükümetlerinin bazı resmî uygulamaları tartışılmış ya da gerekli düzenlemelerin yapılması konusunda bir takım uyarılarda bulunulmuştur. Alevilik konusu da, Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde, ilgili organlarca hazırlanan belgelerde birçok kez gündeme getirilmiştir. Bu noktada en çok vurgulanan noktalar; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yasal statüsü ve bu kurum içerisinde Alevilerin yeri, zorunlu din Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi müfredatıyla ilgili şikâyetler ya da bu dersten muafiyet istekleri ve cemvlerinin mabet türü dini bir kurum olarak yasallaşması talepleridir.²¹

Avrupa Birliği'nin Türkiye ilerleme raporlarında doğrudan ya da dolaylı olarak, Alevilerin inanç özgürlükleri ve genel talepleriyle ilgili konulara da değinilmektedir.²² Bu metinlerin bir kısmında Alevilerin dini azınlık olarak kabul edilmediği belirtilmekte²³, çoğu zaman ise fikir ve inanç hürriyeti kapsamında kendilerine verilmesi gereken hakların yerine getirilmediğinden bahsedilmektedir.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde Alevilerce Türkiye aleyhine açılan davaların başında, çocuklarının zorunlu din eğitiminden muaf tutul-

21 Konuyla ilgili bkz. Ali Yaman, "Türkiye-Avrupa Birliği ilişkileri'nde Alevilik Meselesi", 2. *Uluslar arası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu* (17-19 Ekim 2007) Bildiri Kitabı, Ankara 2007, c. I

22 AB Türkiye İlerleme raporları için bkz. http://www.eutcc.org/articles/8/15/reports_list.ehtml (erişim: 10.05.2008)

23 Bkz. 2004 Avrupa Komisyonu Türkiye İlerleme Raporu, s. 54, 166, 175 http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/tr_tr_2004_en.pdf (erişim: 10.05.2008)

masını isteyen Alevilerin açtıkları davalar gelmektedir. Bu konuda görülen en son dava, Ocak 2008 tarihinde karara bağlanmıştır.²⁴ Dava sonucuna göre davacı şahsın çocuğuna zorunlu din eğitimi aldırılmama doğrultusundaki talebi haklı bulunmuş, karar ilgili Türk makamlarına tebliğ edilmiştir.

Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ve içeriğine yapılan itirazlar karşısında Milli Eğitim Bakanlığı da, yapılan şikâyetleri dikkate almış ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında Ehl-i Beyt ve Alevilik-Bektaşilik'le ilgili bazı konulara yer verilecek şekilde düzenlemeler yapmıştır. Buna bağlı olarak müfredata uygun yeni ders kitapları hazırlanmıştır.²⁵ Ancak, bakanlığın gerçekleştirdiği bu tür açıklamaların yeterli olup olmadığı konusunda tartışmalar devam etmektedir.

Aleviliğin uluslararasılaşmış sorunları açısından düşünülecek olursa; yurt dışında yaşayan Türklerin ve doğal olarak Alevilerin öncelikli sorunu, çocuklarına dinî ve kültürel değerlerini öğretecek kurumlardan büyük oranda yoksun olmalarıdır. Örnek olarak Almanya'daki duruma bakıldığında, Engin'in de belirttiği gibi²⁶ genel İslam din eğitimi konusunda bazı eyaletlerde kısmî düzenlemeler yapılmış olsa bile, Alevi yurttaşların ülke yetkililerinden çocukları için Alevi-İslam din dersi talepleri yakın gelecekte karşılanabilecek bir istek olarak gözükmemektedir. Her ne kadar bazı eyaletlerde geçici müfredatlarla başlangıç düzeyinde bir takım uygulamalardan bahsedilse de, ilgili ülkenin yasal durumu dışında en büyük sorun, bu dersi verecek kadronun ve müfredatın bulunmamasıdır. Bu da, Alevilerin çözüm bekleyen uluslararasılaşmış sorunlarından biri olarak güncelliğini korumaktadır.

4. Alevilerin Talepleri

Aralarında bazı farklılıklar bulunsa da, başta örgütlenmiş Alevi grupların, günümüzde çeşitli vesilelerle dile getirdikleri bazı taleplerinin olduğu bilinmektedir. Bunları birkaç maddede özetleyecek olursak, şöyle sıralayabiliriz:

24 Dava metninin aslı için bkz. <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/viewhbk.asp?hudoc-en&action=html&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649&key=65103&highlight=> (erişim: 10.05.2008)

25 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında yer alan Alevilik-Bektaşilik konularıyla ilgili bir inceleme için bkz. Serdarhan Musa Taşkaya, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Alevilik-Bektaşilik", 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik*, (Sempozyum bildirileri), Ankara 2007, c. I, s. 475 vd.

26 Bkz. Havva Engin, "Almanya'da Alevi-İslam Din Dersleriyle İlgili Genel Değerlendirmeler", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I- Bildirileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Isparta 2005, s. 478-481

1. Din eğitimi ve hizmetleri konusundaki talepler: Zorunlu Din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinin kaldırılması, kendi çocuklarını kapsaması, şayet devam edecekse ders içeriğinde Aleviliğin de öğretilmesi.

2. Cemevlerinin resmî ibadethane olarak kabul edilmesi, camilere yapılan elektrik ve su giderlerindeki yardımların cemevlerine de sağlanması.

3. Diyanet'in kaldırılması, Diyanet içerisinde Alevilerin din hizmetlerini programlayan ve denetleyen, Alevilerce yürütülen bir birimin yer alması.

4. Aleviler için dini öğreten ve uygulayan kişiler olan dedelerin de, tıpkı Sünnilere hitap eden imamlar gibi resmî devlet memuru olarak kabul edilmesi. Ya da, en azından Diyanet'e bağlı görevlilerin Alevilere uygun hizmetleri de yürütmesi.²⁷ Bu arada, bazı Alevi dernek yetkililerince sık sık dile getirilen "Diyanet'te Alevi bir çaycının bile bulunmadığı" iddiasının da doğru olmadığını belirtmek gerekir. Kurumda, gerekli şartları taşıyarak görev almış Alevi imamların bulunduğunu biliyoruz.

5. Alevi kültürünü araştırmak ve yeni nesillere öğretmek için devletten destek almak.

Elimizde, yukarıda sayılan taleplerin bütün Aleviler tarafından benimsendiğini gösteren veriler mevcut değildir. Ancak, başta da belirtildiği gibi Alevi dernek ve vakıf temsilcilerinin yapmış olduğu beyanatlarda, bazı yönlerden farklılıklar olmakla birlikte genel olarak zikredilen türden istekler dile getirilmektedir. Bu dile getirilişte Alevi dernek ve vakıfları arasında bir uzlaşının bulunduğunu söylemek de mümkün değildir.

Burada sayılan Alevilerin taleplerinin bir kısmı²⁸, Türkiye Cumhuriyeti devlet yapısı açısından ve özellikle Diyanet'in devlet içerisindeki konumu bakımından pek karşılanabilir gözükmemektedir. Örneğin, kendilerine Diyanet'te ayrılacak yönetici kadrosunun, Alevilik'te her ne kadar tarikat yönü çok öne çıkarılmasa da, ritüellerinin büyük oranda tarikat örüntüsüyle temayüz ettiği bir gerçektir. Dolayısıyla, ister Bektaşî isterse Alevi zümrelerin taleplerinin kabul edilmesi, diğer tarikatların ve dinî grupların da aynı türden taleplerde bulunmasının önünü açacaktır. Ayrı-

27 Aleviler, Diyanet'ten kendi dinî geleneklerine uygun din hizmeti beklentilerini fırsat buldukları dile getirmektedirler. Bu konuda yapılan bir araştırma için bkz. Ramazan Uçar, "Alevi-Bektaşîlerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Temsil Problemi", *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu -I- Bildirileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Isparta 2005, s. 455-466

28 Bazı Alevi ileri gelenlerinin devletten özellikle Diyanet'le ilgili talepleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Battal Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, Pencere yay., 3. Baskı, İstanbul 1995

ca, bazı Alevi grupların zorunlu din kültürü dersleriyle ilgili taleplerinin karşılanması, Arabacı'nın da belirttiği gibi²⁹, bu tür bireysel ve farklılaşmış anlayışlara uygun din eğitimi gerektirir ki, bu durumun, dinin toplumsal farklılaştırıcı işlevinin öne çıkmasına aracılık edeceği öngörülmektedir.

Bununla birlikte, Alevilerin yukarıda özetle verilen taleplerinin karşılanmaması, Avrupa Birliği kriterleri gibi uluslar arası bağlayıcı sözleşmeler çerçevesinde Türk devleti³⁰ ve özellikle de Diyanet İşleri Başkanlığı uygulamalarını tartışmaya açık hâle getirmiştir. İlerleyen zamanlarda, konuyla ilgili devlet kurumlarının, Türkiye'nin imzaladığı sözleşmelere uygun düzenlemeler yapmak durumunda kalacağını tahmin etmek zor değildir.

C. ALEVİLİĞİN/ALEVİLERİN PROBLEMLERİ

1. Aleviliğin Anlaşılmasına İlişkin Problemler

Alevilik konusunda hem Aleviler hem de Alevi olmayanlar tarafından çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Günümüze gelinceye kadar bu konuda bireysel ve bölgesel bazı çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmalar, başta metodik yaklaşım tarzındaki farklılıklar olmak üzere, birçok farklı bakış açısını yansıtmaktadır. Dolayısıyla olguyu bütünsel olarak ortaya koyacak nitelikten uzaktır.

2. Aleviliğin Bürokratik Dini Kurum (Diyanet) ve Modernleşme Karşısındaki Durumu

Alevilik, uzun bir dönem muhalefette kalmış bir dini inanç ve geleneği temsil etmektedir. Sözlü aktarımla kuşaktan kuşağa iletilen bu geleneğin, tarih içerisinde yaşadığı değişimlerin etkisiyle aşınmaya uğraması doğaldır.

Kurumsal dini ifade eden Sünnilik ise, geleneksel sözlü aktarımın yanında, her dönemde ciddi müelliflerce kayda alınmış, var olanlar üze-

29 Fazlı Arabacı, "Farklılaşma İçinde Bütünleşmenin Teolojik ve Sosyolojik Temelleri", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu -I- Bildirileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., Isparta 2005, s. 191

30 Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvuran Alevi bir baba, kızının zorunlu din dersinden muaf olmasını talep etmiş, mahkeme de davacıyı haklı bulmuş ve bu kararı ilgili devlet kurumlarına iletmıştır. Mahkeme karar metni için bkz. <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/viewbkm.asp?hudoc-en&action=html&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649&key=65103&highlight= ; http://www.inhak-bb.adalet.gov.tr/aihak/karar/hasanveeylemzengin.doc> (erişim: 10.03.2008)

rine yeni yorumlar ile geliştirilmiştir. Yazılı gelenekle varlığını sürdüren sosyal ve dinî organizasyonlar, zaman içerisinde yazılı müktesebatını geliştirme imkânına sahiptir. Yıllar sonra sahip olduğu geleneği yeniden yorumlayarak, yeni muhataplar ve durumlar için yeni sunumlar ortaya çıkarılma şansı bulunmaktadır. Bu şansa, az sayıda var olan Alevi yazılı kaynaklarının sahip olması düşünülemez.

Konu modernleşme bağlamında ele alınacak olursa, Aleviliğin sadece kurumsal Sünnî din anlayışının etkisiyle değil, aynı zamanda kendi yapısal varlığını devam ettiremeyişinden kaynaklanan sorunlar nedeniyle bir takım problemler yaşadığı görülmektedir. Dolayısıyla bazı zümreler tarafından dile getirilen Aleviliğin, sadece Sünni iktidarlar ve gelenekçe oluşturulduğu düşünülen baskı aracılığıyla değil, asıl kendi iç dinamiklerinin günümüze gelinceye kadar yaşadığı değişimler tarafından baskı altına alındığı ve bir anlamda aşındığını hesaba katmak gerekir.

3. Günümüzde Aleviliğin Yaşanmasında Karşılaşılan Problemler

Alevilik ritüellerini öğretecek ve uygulanmasında rehberlik edecek uzman kadronun yokluğu ya da profesyonelce gerçekleştirilmesinde karşılaşılan sorunların bulunması, günlük Alevi yaşantısı açısından önemli bir eksikliklerdir.

Alevilik, siyasî ve sosyal bir takım etkenlerin yanında her şeyden önce dinî bir oluşumdur. Bu dinî oluşumun en öne çıkan yönü ise, benzeri diğer mistik oluşumlarda da görülen tasavvufî unsurlarla karışmış bir yapı arz etmesidir. Bu, Aleviliğin anlaşılmasından uygulanmasına her aşamada göz ardı edilemeyecek yapısal özelliklerinden biridir. Dolayısıyla günümüzde Aleviliği anlatacak ve yeni nesle aktaracak kadronun, geleneksel Alevi dinî yapısını bilme ve uygulayabilme yanında, genel dini ilimler, Türk tarihi ve İslam tarihinden haberdar, olgunun bir öğretim konusu haline dönüştürülmesinde uygulanacak metodolojik bilgiyle donanımlı olması gerekmektedir. Söz konusu kadronun yetiştirilmesi konusunda bazı Alevi dernek ve vakıflarının kısmî çabaları olsa da, soruna köklü çözüm üretmekten uzaktır.

D. ALEVİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ

Uzun süre, Alevi-Sünni ilişkilerinde etkili olan bazı unsurlar, onların aynı coğrafi birimleri paylaştıkları durumlarda bile birbirlerini tanımadan, çeşitli ithamlarla birbirlerinden uzak yaşamalarına neden olmuştur. Bu unsurlardan ilk akla geleni, geçmişte merkezî iktidarla mücadeleleri

sırasında ortaya atılan, Sünnî ve Alevî tarafların hem kendi toplumsal tabanını tavır almaya iten hem de karşı tarafı suçlayıcı bazı ithamlar ve yargılamalar vasıtasıyla oluşturulan bir tür dinî-siyasî ve ictimai ilişkiler açısından “ötekileştirme” durumudur.

Alevî-Sünnî ilişkilerinde olumsuz yargı ifade eden en yaygın kullanım, karşılıklı aşağılamayı içeren muhatabını tanımlamaya dönük ifadeler şeklindedir. Bu manada Sünnîler Alevîleri “Kızılbaş”, Alevîler de Sünnîleri “Yezid” olarak adlandırmaktadırlar. Her ne kadar bu tür isimlendirmelerde karşılıklı ilişkilerin gelişmesine bağlı olarak azalma görülmüş olsa da, yine de zaman zaman kullanıldığı vakîdir.³¹

Sünnî iktidarlara mücadele döneminde Alevîlere yöneltilen en belirgin dinî kökenli suçlama, onların Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman gibi genel olarak İslam dini-siyasî hayatında öne çıkmış sahabelere Şii bir tavırla karşı çıktıkları, hakarete buldukları ve çocuklarına da bu isimleri koymadıkları şeklindedir.

Alevîlere Sünnîlerce yöneltilen bir diğer suçlama da, belki de Sünnî halk nazarında en çok yansıma bulan, onların gusül abdesti almama, namaz, oruç, hac gibi temel İslam ibadetlerine karşı olumsuz tutumları yanında, cem ayini esnasında kadın-erkek ilişkileri konusunda İslam'ın öngördüğü düzenleme ve ilişki biçimlerine aykırılık noktasında yoğunlaşmaktadır. Kadın-erkek birlikte ceme katılma hafif bir suçlama sayılabilir. Ancak, Alevîlere yöneltilen en aşağılayıcı ve dışlayıcı itham, aile bağı olsun olmasın, ya da aile içi akrabalıklar gözetilmeksizin gerçekleştirilen gayri meşru durumu ifade eden “mum söndürme” suçlamasıdır. Tarihte Hıristiyanlık ve diğer bazı din anlayışlarında da “heretik” kabul edilen gruplar için yapılan bu tür ithamların³² günümüze gelinceye kadar bazı dönemlerde şiddetini azaltıp artırmakla beraber, Alevî-Sünnî ilişkilerinde hep dile getirilen suçlamalar arasında olduğu bilinmektedir.

Alevî-Sünnî ilişkilerinde etkili olan geleneksel ötekileştirme durumunun, zaman içerisinde her iki tarafça canlı tutularak yeni nesillere aktarılması, onlar açısından bir tür “öğrenilmiş korku ya da nefret” olarak bilinçlerde yerleşmiştir. Bu durum, fiziksel ya da sosyal ayrılıkların sona ermesine kadar katı bir şekilde devam etmiştir. Alevî-Sünnî ilişkilerinin sıkıntılı

31 Yaman, *Kızılbaş Alevî Ocakları*, s. 37

32 Hıristiyan ve Müslüman anlayıştaki benzer gruplar için “mum söndürme” suçlamasıyla ilgili bir çalışma için bkz. Imre Adorján, “Mum Söndürme’ İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme”, *Alevilik*, (Haz. İ.Engin-H.Engin), Kitap yayınevi, İstanbul 2004, s. 123-136

olduğu dönemlerde tarafların karşısındakini suçlamada kullandığı argümanların din üzerinden yürütülmesi, sosyologlar için dinin, toplumsal farklılaşma, çözülme ve çatışmaya araç olabilecek işlevlerini görmeleri açısından çarpıcı örnekler sunmaktadır. Söz konusu olumsuz ilişkilerin yaşanmasında, Türklerin Müslüman olmasından önce meydana gelen ve onların hiçbir şekilde taraf olmadığı Kerbelâ hadisesi, Alevilerin Sünnilerden farklılaşmanın dinî ve toplumsal gerekçesi olarak kullanılmıştır.

Aleviliğin, tarihte yaşanan çatışmaları gündemde tutarak *teпки yoğun* bir oluşum olarak günümüze kadar gelmiş olması ve Alevilerin tarihsel muhalif duruşları, olaylar karşısında geçmişte olduğu gibi günümüzde de görece tepkisel bakış açısına sahip olmalarını doğurmaktadır. Bu, aslında bir tür *katı muhafazakârlık* örneğinden başka bir şey değildir ve Aleviler için Aleviliğin gevşek sosyo-dinsel yapısını koruma açısından işlevsel bir rol oynadığı görülmektedir. Ancak, geleneksel Aleviliğin muhafazası açısından işlevsel olan bu durumun, günümüzde Alevi-Sünni ilişkileri ve hedeflenen şayet oysa, Alevi-Sünni yakınlaşmasına göreceli şekilde engel olmaktadır. Bazı Alevi yazar ve dernek yetkililerinin yaklaşım tarzlarında ve çeşitli vesilelerle yaptıkları konuşmalarda bunu açıkça görmek mümkündür.

Günümüze gelindiğinde, Alevi-Sünni ilişkilerini olumsuz etkileyen ve gündemde tutuldukça da bu etkilemenin devam edeceği anlaşılan, yakın tarihte yaşanan bölgesel Alevi-Sünni gerginlikleridir. Bunlar arasında ilk akla gelenler; Çorum, Kahraman Maraş ve Sivas olaylarıdır. İdeolojik yönü ağır basan nedenlerle meydana geldiği anlaşılan bu olayların, özellikle bazı Alevi dernek ve vakıfları tarafından sürekli gündemde tutulması ve ne zaman Alevilik konusu tartışılrsa söz konusu olaylar üzerinden polemik yapılması, olumlu Alevi-Sünni ilişkilerinin gerçekleşmesine engel olacağı öngörülebilir.

Sonuç ve Bazı Öneriler

Öyle anlaşılmaktadır ki Alevilik meselesinin, Türkiye’de ve Türkiye ile ilgili uluslar arası alanlarda tartışılması yakın zamanda son bulmayacaktır. Bu tartışmalarda etkili bir şekilde yer almak, ancak Türk dinî ve toplumsal tarihiyle doğrudan alakalı olan bu olgunun, doğru bir şekilde anlaşılması ile mümkün olacaktır.

Alevilik, uzun süre olgunun içerisinde barındırdığı çeşitli unsurlar nedeniyle farklı şekillerde algılanmış ve tanımlanmış toplumsal, dinî ve siyasî bir yapıyı ifade etmektedir.

Türkiye’de Alevilik/Bektaşılık olgusu incelenirken, mevcut araştırmaların da gösterdiği gibi tek tip Alevilik anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Bunun için Alevilikten değil, Aleviliklerden bahsetmek daha doğru olacaktır. Bu gerçekten hareketle, Türkiye’de Alevilik’le ilgili tanımsal genellemeler yapmak ve ortak bir metodolojiye ulaşmak için, birbirine yakın sosyal bilim alanlarının birlikte çalışabileceği ortak çalışma gruplarının yapacağı alan araştırmalarına ihtiyaç vardır. Günümüze kadar birbirinden kopuk, metodolojik birlik özelliği taşımadan yapılan münferit çalışmalar, faydadan hali değildir. Ancak, bu tür çalışmaların parçalı bilgi verme dışında söz konusu toplumsal olgunun daha doğru anlaşılması noktasında sınırlı kaldıkları görülmektedir. Bu konuda genellemelere varılabilmesi açısından çalışmaların daha geniş bir proje kapsamında eş zamanlı olarak yapılması gerekmektedir. Böyle bir projeyi yürütecek kadronun oluşumunda hiç kuşkusuz din sosyologlarının birikimlerine ihtiyaç vardır. Halen yurdun birçok bölgesine yayılmış halde bulunan İlahiyat fakültelerindeki diğer ilgili bilim dalları yanında Antropoloji, Genel Sosyoloji, Tarih, Edebiyat gibi bilim dallarından konuya ilgi duyan bilim adamlarını da projeye dâhil ederek belirlenecek ortak bir yöntemle, bireysel çalışmalara göre daha kısa zamanda, daha kapsamlı bilgi elde edilecek ve bu doğrultuda ihtiyaç duyan akademik, resmi ya da gayri resmi bütün kurumların ihtiyaçları karşılanmış olacaktır.

Türkiye’de yaşanan genel toplumsal değişimlerin her biri (yurt içi ve yurt dışı göçler, kentleşme, modernleşme, sekülerleşme vb.), diğer dinî-siyasî gruplarda olduğu gibi Aleviler’de ve Alevilik algılamalarında da bazı değişikliklere sebep olmaktadır. Bu çerçevede Türkiye, 1980’lerden itibaren dinî kimliklerin dışavurumunda ciddi bir artışın olduğu, buna bağlı olarak da dinî-kültürel organizasyonların ve kurumsallaşmanın yaşandığı bir döneme tanıklık etmektedir. Sünnî gruplarda olduğu gibi amaç ve işleyiş bakımından farklılıklar arz etse de Alevî gruplarda da bunu görmek mümkündür.

1950’li yıllardan itibaren Türkiye’de yaşanan genel göçe paralel olarak kentle tanışıklığı artan Aleviliğin, geleneksel kültür içerisinde köy doğal yaşamında varlığını sürdürüegelmiş bazı uygulamalarında kente uyarlanmış bazı taleplerin ortaya çıktığı görülmüştür. Günümüzde çoğu zaman Alevilikle eş zamanlı gündeme gelen cemevi ve onun hukuksal ve toplumsal statüsü hakkındaki talepler buna verilecek en iyi örnektir.

Alevi toplumsal bütünlüğünün sağlanmasında ve sürdürülmesinde merkezi konumu bulunan dedeliğin işlevlerinde kente göçle birlikte ya-

şanan değişikliklerin varlığı, olgununun günümüz yapısal karakterini anlamak için, Aleviliğin klasik tanımlarının tekrar gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Sonuçta şunu belirtmek gerekir ki, Aleviliğin ya da Alevilerin bugünkü problemlerinin bir kısmı, zannedildiği gibi onların geçmişte Sünnilerle yaşadıkları sorunların günümüze yansımaları değildir. Tam tersine, toplumsal yaşamda ciddî kırılmalara ya da değişimlere neden olan toplumsal değişim etmenlerinin her biri genelde Türkiye halkını, özelde de Alevileri bazı değişimlere zorlamaktadır. Dolayısıyla, tartışmaları ve arayışları ideolojik kalıplar üzerinden yürütmek yerine doğru bilgi zeminli bir çaba içerisine girmek yapılması gereken ilk adım olacaktır. Bu konuda Aleviler kadar Sünnilerin de soruna çözüm bulma noktasında sorumlulukları bulunmaktadır.

Öneriler

- Aleviliğin inanç yapısında, en azından teoride, önemli bir yeri olan kendisine özgü "sır" dünyasının dışı açımındaki isteksizlik, bu konunun araştırılmasında karşılaşılan önemli bir zorluktur. Bilindiği gibi Aleviler'de bazı farklı uygulamalar bulunmakla birlikte, geleneksel olarak "sırrı fâş etmek"(sırrı yabancıya açıklamak) bir düşkünlük sebebidir. Gizli uygulamaların en başında da cem ayini gelmektedir. Bundan dolayı, uzun süre Alevilik olgusu, özellikle Sünni araştırmacılara kapalı kalmıştır.

- Din alanı, toplumun alan araştırmalarında sorulara çok rahat cevap vermek istemediği bazı özel kabuller ve ilişkileri kapsamaktadır. Bunun için, toplumsal olgular konusunda yapılan çalışmalarda uygulanabilecek basit bir takım yöntemler, söz konusu özel alan için geçerli olmamaktadır. Zira din, hassas bir alanı kapsamaktadır. Dolayısıyla hassas bir alanı incelemek için de yine hassas bir metodoloji³³ geliştirmeye ihtiyaç vardır.

- Günümüzde Aleviliğin, siyasî bir grup ya da parti gibi algılanması, konunun sağlıklı değerlendirilmesine engel olmaktadır. Alevilerin, geçmişten gelen muhalif duruşları yerine, daha uzlaşmacı bir bakış açısı ve yaklaşım tarzı geliştirmeleri uygun olacaktır. Bunun için, Sünnilerle düzeyli iletişimin geliştirilmesinde fayda vardır.

- Aleviliğin anlaşılması, sadece Alevilerin gayretiyle sağlanacak bir durum değildir. Sünnilerin bu konuda yapacakları, Alevilerle ilgili geç-

33 Hassas konuları araştırma metodolojisiyle ilgili geniş bilgi için bkz. Claire M. Renzetti-Raymand M. Lee, *Researching Sensitive Topics*, Sage Publications, London 1993

mişten günümüze aktarılan söylentilerle yetinmek yerine, onları bizzat tanıma yoluna gitmektir. Bu bağlamda Sünnilerin Alevilik konusundaki bilgi eksiklerini gidermeleri gerekir. Bunun için etkili olabilecek ilgili devlet kurumları ve sivil toplum örgütlerinin katkısı zorunludur.

- Alevi nüfusun yoğun olduğu köylerde görev yapan ya da şehirlerde Alevilerle irtibatı bulunan Diyanet personelinin Aleviliğin tarihi, kültürel yapısı yanında, genel ve özel din öğretim metodları konusunda desteklenmesi gerekmektedir. Aynı şekilde, Din kültürü ve ahlak bilgisi ders öğretmenlerinin de olgunun öğretim konusu olarak işlenmesi noktasında donanımlı olmaları gereklidir. Bu amaçla düzenlenecek seminerlerin, her yıl yenilenmesi, tecrübe edilen uygulamalara yeni ilavelerin yapılması uygun olacaktır.

Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslam Medeniyeti

Ali AKDOĞAN*

Abstract

The Role of Religion in the Constitution of Civilisations and the Civilisation of İslam. Each society demands to develop, to increase, and to progress. In this process, some societies come up in a level which they could address to other societies by developing themselves. This also shows the rank of development of the society in question. So the civilisations are constituted according to that rank of development.

There are materialistic and spiritual components which are forming the civilisations. The materialistic ones are geography, science, and technology, whereas the spiritual ones are social, cultural, religious, aesthetic, and artistic, etc. The fact of religion is one of the spiritual components. It has a significant and important position in the constitution of civilisations taking into consideration both its own structure and the structure of societies.

The Islam has a civilisation constructing structure from the point of its principles. Quran, sunnah, and the Islamic thought which the Muslims put forth as connected with them constituted its theoretical structure, while its practice originates from the life of the Muslims throughout the history inspired from the Prophet's own character.

Key Words: Society, Civilisation, Religion, Islam.

Giriş

Tarih boyunca her toplum kendi zamanı, mekânı ve şartlarına göre bir hayat yaşamıştır. Bu süreçte toplumlar maddi ve manevi alanlarda yapılarına göre sosyal hayatı şekillendirmeye ve geliştirmeye çalışmışlardır. Aslında her toplum bir anlamda kendi ihtiyaçlarını karşılama mücadelesi vermiştir. Bir başka ifadeyle zamanlarına göre en iyi şartlarda yaşamaya gayret etmişlerdir. Ancak söz konusu hayat tarzı, o toplumun içeriğinde bulunduğu şartlarla da yakından ilgilidir. Öyle ki insanlar buldukları

* **Doç. Dr.**, Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (e-posta: aliakdogan@hotmail.com).

rı, gördükleri ve inandıkları çerçevede bir hayat yaşamaktadırlar. Bu da toplumsal hayatı oluşturmaktadır. İşte bu süreçte toplumlar medeniyet denilen olguyu da gerçekleştirmiş olmaktadır.

Toplumların hayatları maddi ve manevi boyutlarıyla bir bütünlük oluşturmaktadır. Maddi boyut, fiziki alanla; manevi boyut da sosyal, kültürel, dini vb. alanla ilgilidir. Bu iki alan arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Zira insanların madde ile olan ilişkilerinde inandıkları, değer verdikleri ve bir ideal olarak gördükleri unsurlar etkisini göstermektedir. Yani insanın madde ile olan ilişkisinde manevi alanın etkisi göz ardı edilememektedir. Aynı şekilde bir birey ya da toplumun içerisinde bulunduğu maddi unsurlar hayatları üzerinde etkili olmaktadır. Dolayısıyla karşılıklı bir etkileşim kaçınılmaz olmakta ve sosyal hayatın belirlenmesi, şekillenmesi ve yaşanmasında kendilerini göstermektedir.

Tarihi süreçte yaşayan toplumların farklı şekil ve boyutlarda medeniyet özellikleri gösterdikleri görülmektedir. Bu özelliklerden birisi de din olgusu olarak ortaya çıkmaktadır. Din olgusu, bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç olarak tarih boyunca daima insanlıkla beraber olmuştur. Daha doğru bir ifadeyle insanlığın ayrılmaz bir gerçekliği olarak hayatın içerisinde bulunmuştur, hatta hâlâ bulunmaktadır. Öyle görülüyor ki insanlık var olduğu sürece bu olgu daima bulunacak gibi gözükmektedir.

İnsanlık tarihine bakıldığında, dinsiz bir toplum görülmemektedir. Çok farklı düşünce ve şekillerde olmakla beraber hemen her toplumun inandığı bir dini bulunmaktadır. Bu gerçeklik insanın inanma ihtiyacının fitrî olduğunun bir göstergesidir. Zaten toplum, insanlardan oluşmaktadır. Bu anlamda her toplum, maddi ve manevi bir boyuta sahiptir. Din olgusu da toplumun manevi alanla ilgili boyutlarından birisine karşılık gelmektedir.

Bir toplum gerçekliği olan dinin, medeniyetlerin oluşmasında anlamlı ve önemli yeri vardır. Dinin yer almadığı ya da etkilemediği bir medeniyet bulunmamaktadır. Zaten medeniyet, bir toplumun maddi ve manevi alanda tecrübe ettiği ve yaşadığı bir hayattır. Bu hayatta da din sosyal bir gerçeklik olarak daima varlığını göstermiştir. Din olgusu, her şeyden önce bir inanç unsurudur. Bu unsur, insanların zihin ve gönül dünyalarıyla da yakından ilgilidir. İnsanların bireysel ve toplumsal hayatlarında, madde ile olan ilişkilerinde de bu boyut kendisini göstermektedir. Öyle ki insan hayatı yaşarken inandığı, değer verdiği ve önemli gördüğü unsurlar çerçevesinde hareket etmektedir. Dini inanç ve öğretiler de insanın hayatı üzerinde etkili bir anlam dünyasına sahiptir. Bu anlam dünyası, bireyin duyguları, düşünceleri, tutum ve davranışları üzerinde etkisini göstermektedir. İn-

san ise, diğer insanlarla ve evrenle ilişki ve etkileşim halinde bulunmaktadır. Dolayısıyla din duygusu bir şekilde insanların hayatları üzerinde etkili olmaktadır.

İnsanlık tarihinde çok farklı şekil ve boyutlarda medeniyetler kurulmuştur. Bunların sayıları hakkında farklı kanaatler vardır.¹ Ancak söz konusu medeniyetlerin hiçbirisi diğerleriyle aynı yapı ve özelliklerde değildir. Her bir medeniyetin kendine özgü özellikleri bulunmaktadır. Hatta her medeniyette farklı inanç unsurları etkili olmuştur. Ama şu bir gerçekliktir ki, dinle ilişkili olmayan bir medeniyetten söz edilememektedir. Hatta bazı medeniyetlerde din daha anlamlı, önemli ve merkezi bir fonksiyona sahip olmuştur. Sözelimi İslam medeniyetinde İslamî öğretiler temel belirleyici bir rol oynamıştır. Öyle ki İslami değerler, Müslümanların gerek bireysel ve toplumsal hayatlarında ve gerekse evrenle kurdukları ilişkilerde belirleyici ve kurucu bir unsur olmuştur. Zira bilinmektedir ki, din, insanlarda belli bir zihniyet ve bakış açısı oluşturmaktadır. Bu bakış açısı insanların hayatlarında etkili olarak, onların duygu, düşünce ve davranışlarını etkilemektedir. Yani her insan kendi inancı, kültürü ve şartları çerçevesinde bir hayat yaşamaya çalışmaktadır. Zaten medeniyet de bu hayat sürecinde insanların yapıp-ettikleriyle ilişkilidir.

a) Medeniyetlerin Oluşması

Medeniyet kavramının düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası, “şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır.”² Her birey ve toplumun genel olarak ideali, yerleşik bir hayata geçmek ve yaşadıkları çağın imkânlarından en üst düzeyde istifade etmek şeklinde görülmektedir. Medeni hayat, şehir hayatı olarak ifade edilmektedir. Zira bir toplumda imkânların en fazla bulunduğu mekânlar şehir hayatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslında bu, tarihî olarak da böyledir. Çünkü şehir merkezleri hem toplu yaşama hem de sahip olunan imkânların toplandığı mekânlardır.

Medeniyetlerin merkezleri olarak ifade edilebilecek olan şehir hayatını İbn Haldun, “umran için medenilik, artık arkasında başka bir şeyin

1 Arnold Toynbee, *A Study of History* adlı eserinde dünyada 21 medeniyetten bahsetmekte ve çağdaş dünyada bunların sadece 6 tanesinin mevcut olduğunu belirtmektedir. Bkz.: S. P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması mı?*, *Medeniyetler Çatışması*, Derleyen: M. Yılmaz, Vadi Yay., 7. Basım, Ankara 2002, s. 25.

2 İlhan Kutluer, “Medeniyet”, *DİA*, XXVIII, 296.

olmadığı nihai nokta”³ olarak tanımlamaktadır. Ona göre medenîlik, “en güzel şekilde yemeklerin yapılması, elbiselerin dikilmesi, binaların inşa edilmesi, mefruşat ve kap kacak yapımı gibi konforlu ve rahat bir yaşam için gereken bütün sanatların ve mesleklerin mevcut olması ve insanların bu sanat ve mesleklerin her birinde uzmanlaşıp ustalaşmasıdır. Evet, bu sanat ve meslekler o kadar çoktur ki, bedevî hayatta bunlara ne ihtiyaç duyulur ne de insanların bu alanlarda uzmanlaşması gerekir.”⁴ İbn Haldun’un da ifade ettiği üzere, medeni bir hayat yani şehir hayatı ve onun sağlamış olduğu konfor bedeviliğinin en ileri noktasıdır. Zaten bedevi diğer bir ifadeyle kırsal hayat yaşayanların önemli bir kesimi hadari yani şehir hayatına geçme arayışındadır. Bu, insanlığın genel bir seyri olarak düşünülebilir. Zira insanlık tarihinin genel gidişatı hep bedevilikten hadariliğe, kırsaldan şehir hayatına doğru olmuştur.

Bedevi/kırsal hayat ile hadari/şehirli hayat İbn Haldun’a göre umranı oluşturur. Ona göre umran hem köy hem de kent hayatını kapsamaktadır.⁵ Ancak medeni yani şehir hayatı, umranın son noktası olarak ifade edilmektedir. O nedenle medeniyet denildiğinde şehir akla gelmektedir. Zira “medenî (medeniye) ve medînî, şehre mensup olan, şehirli manasına gelmektedir... Daha sonra medîne kelimesinden temeddün masdarı türetilerek, şehirli veya medenî hayat yaşamak anlamında kullanılmıştır.”⁶ Zaten insanın tabiatı itibariyle medeni yani sosyal bir varlık olduğu kabul edilmektedir. İnsanın tabiatı itibariyle medeniliği, tarihi olarak da görülen sosyal bir olgudur. Çünkü tarih boyunca insanlar, genelde bir arada yaşamayı tercih etmişlerdir. Bu anlamda tek başına yaşayan insan sayısı oldukça azdır. Bunun sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi, güvenlikle ilgili pek çok nedeni olmakla beraber, yalnız başına yaşamak insanın fitratına aykırı bir durumdur. Bu, insanın kaldıramayacağı ve katlanamayacağı bir gerçekliktir. Zira hayat ancak diğer insanlarla birlikte paylaşıldığında anlamlı ve manidar gözükmektedir. Hatta bu bir zorunluluk olarak da düşünülebilir. Çünkü insan, tek başına hayatın zorlukları karşısında kendi kendine yeterli bir varlık değildir. Ancak diğer insanlarla birlikte olduğunda bu yük hafiflemekte ve hayat kolaylaşmaktadır.

3 İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, Çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Armağanı, Cilt: II, Ankara 2004, s. 507.

4 İbn-i Haldûn, *a.g.e.*, s. 507.

5 Bkz.: Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 86.

6 Kutluer, *a.g.m.*, s. 296.

İnsanlık tarihinde medeniyetler belli bir süreç dahilinde oluşmuşlardır. Başlangıçta küçük bir aile ya da grup zamanla daha büyük bir grup olmuş ve böylece toplumlaşmaya doğru gitmiştir. Bu süreçte mekân ve şartlar da medenileşmeyi artırmıştır. İnsanların bir arada yaşama ve şehirli olma istek ve arzuları da bunda etkili olmuştur. Medeniyet, bir toplumun ulaştığı en son merhaleyi ifade ettiğinden, bunun arka planında söz konusu toplumun kültürel dokusu bulunmaktadır. Zira Cemil Meriç'in de ifade ettiği üzere, "Kültürler doğar, gelişir ve ölürler. Medeniyet bu vetirenin son merhalesidir."⁷ Dolayısıyla toplumlar kendi kültürleri çerçevesinde hayatlarını devam ettirirler. Bu süreçte insanlığın ulaştığı diğer medeni unsurları da elde etmeye ve onlardan istifadeye çalışırlar. Bütün bunların sonucu olarak da o toplumun medeni özellikleri oluşmaya başlar. Bu özellikler artık o toplumu aşmakta ve evrensel bir boyut kazanmış olmaktadır.

Medeniyet, "geçmişten veya diğerlerinden hazır bulunan (maddi, manevi) eserlerden ve tasarruflar toplamından ibarettir."⁸ O halde *medeniyetin oluşmasında iki boyut önem taşımaktadır*. Bunlardan *birincisi*, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, toplumun kendine ait sosyal, kültürel, ekonomik, siyasi vb. özellikleri ve imkânlarıdır. *İkincisi ise*, diğer toplumların ulaştıkları ve elde ettikleri kazanımlardır. O nedenle bir toplum, medeniyet imkânlarından yararlanırken ve bir medeniyet kurarken bu iki boyutu göz önünde bulundurmamak durumundadır. Öyle ki bir yandan sahip olduğu potansiyellerin farkında olmalı, diğer yandan da dünya insanlık ailesinin hangi aşamada olduğunu görmek ve onlardan yararlanmak yoluna gitmek durumundadır. Aksi takdirde tek boyutlu ve dar çerçeveli bir alanda hayat sürmek durumunda kalabilir. Bu şartlarda da medeniyet oluşturmak imkânı oldukça sınırlıdır. Zaten böyle toplumların büyük medeniyet kurmaları ve uzun süre hayatta kalabilmeleri kolay gözükmemektedir. Medeniyetler tarihi de bunun mümkün olmadığını açıkça göstermektedir. Dünyada büyük medeniyetler kuran toplumların söz konusu potansiyelleri iyi işlettikleri ve onları hayata geçirdikleri bir realite olarak ortadadır.⁹

Toplumların sahip oldukları imkanlar da iki açıdan değerlendirilebilir. Bunlardan *birincisi*, maddi diğeri ise manevidir. Maddi boyut, bir toplumun sahip olduğu maddi unsurların hayata yansıtılması ve insanların hizmetine sunulmasıdır. Bu, maddenin işlenmesi ve onun insana hizmet

7 Meriç, a.g.e., s. 109.

8 Ali Şeriati, *Medeniyet Tarihi I*, Fecr Yay., Ankara 1987, s. 7.

9 Bkz.:Şeriati, a.g.e., I-II.

eder hale dönüştürülmesidir. Maddenin insana hizmeti, önemli ve gerekli bir boyuttur. Zira badiyede/kırsalda madde işlenmemiş ve doğal haliyle kullanılmak durumundadır. Ancak şehirleşme ya da medenileşme sürecinde madde işlenerek daha fonksiyonel ve estetik hale dönüştürülmektedir. Bir başka ifadeyle ona sanatsal ve estetik bir şekil ve boyut kazandırılmaktadır. Bu, medeniyetin de bir göstergesi olarak düşünülebilir. İbn-i Haldûn'un ayırımıyla ifade etmek gerekirse, badiyede taş olduğu gibi kullanılır. Ancak hadari /şehir hayatında ise yontulmuş ve işlenmiş bir şekilde kullanılmaya çalışılmaktadır. Bu örneği diğer maddi unsurlar açısından da düşünebiliriz.¹⁰

Medeniyetin maddi boyutu ile ilgili olarak, bir toplum diğer toplumların ulaştığı maddi aşamayı da göz önünde bulundurmamak durumundadır. Bu, o medeniyet özelliklerini olduğu gibi almak anlamına gelmemekle beraber, bilim, teknik ve fen açısından yararlanmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Zira hiçbir toplum diğer toplumların ulaştığı ya da elde ettiği kazanımlardan istifade etmeksizin onları aşma ve üstün bir medeniyet kurma imkânına kavuşmamaktadır. Çünkü bu çok zor ve meşakkatli bir yoldur. Zaten medeniyet, insanlığın ulaştığı son aşama olarak da düşünülebilir. Bu aşamada az ya da çok diğer toplumların da katkıları bulunmaktadır.

Medeniyetlerin diğer boyutu manevi alandır. Her toplumun kendine özgü sosyal ve kültürel bir boyutu bulunmaktadır. Bu boyut, toplumların yapılarıyla da yakından ilgilidir. Aslında her medeniyet doğal olarak belli bir kültürel alt yapıya dayanmakta ve onun üzerinde yükselmektedir. Medeniyet, bir anlamda, kültürün zirve yapmış aşaması olarak da düşünülebilir. Medeniyetlerin oluşmasının birinci boyutu olarak ifade ettiğimiz maddi boyutun işlenmesi ve hayata geçirilmesinde bu kültürel boyut son derece etkili olmakta ve maddenin şekillenmesinde kendisini göstermektedir. Kabul edilmektedir ki her toplum, kendi sosyal ve kültürel dokusuna göre maddeye şekil vermekte ya da kendi yapısı çerçevesinde maddeden istifade etme yoluna gitmektedir. Bu süreçte madde de şekillenmekte ve başka bir boyut ve görünüm kazanmaktadır. İşte ortaya çıkan bu yapı, söz konusu toplumun, sosyal ve kültürel yapısının bir yansıması olmaktadır.

Bir toplumun sosyal ve kültürel yapısı maddi alan üzerinde etkili olarak medeniyet unsurlarının oluşmasını sağlamaktadır. Ancak bu süreçte "Diğer toplumların sosyal ve kültürel yapılarından hiç etkilenmemekte midir?" diye düşünüldüğünde, bunun imkansız olduğu yani bir şekilde

10 Bkz.: İbn-i Haldûn, a.g.e., II, s. 557-558.

etkileşimin olduğu söylenebilir. Çünkü insan, etkileyen ve etkilenen bir varlıktır. Bu etki, zaman, mekân ve şartlara göre farklılaşsa da bir şekilde hayata yansımaktadır. Dolayısıyla bir toplumun medeniyet unsurlarında diğer toplumlara ait bazı sosyal ve kültürel figürler kendini gösterebilir. Bu bütünüyle olmayabilir. Ancak kısmen ya da farklı bir boyutta, oluşmakta olan medeniyet üzerinde yansımasını bulmaktadır. Bütün bunlar, her ne kadar, farklı sosyal ve kültürel dokularda olsalar da, insan olmanın ve ortak özellikleri taşımanın bir sonucudur. Medeniyetlerin oluşması ve gelişmesi de belki bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde hiçbir toplum yeni ve farklı bir yapı ortaya koyamaz ve gelişemez. O nedenle gelişmenin, ilerlemenin ve yeni bir medeniyet kurmanın yolu da bu süreçten geçmektedir.

Medeniyet, insanların hayatlarını şekillendirme ve düzenlemeleriyle yakından ilgilidir. Her toplum kendi coğrafi, sosyal, kültürel, ahlaki ve ekonomik şartları çerçevesinde bir hayat yaşamaktadır. İşte bu süreçte insanlar, içerisinde buldukları zaman, mekân ve şartlara göre sosyal bir düzen oluştururlar. Toplumların sosyal bir düzen oluşturabilmeleri için de şartların uygun olması gerekir. Medeniyet bir bütün olduğundan, toplumun sosyal yapısında herhangi bir sorun ya da kaos vukû bulunduğu gelişemez. O nedenle sosyal yapının medeniyetin oluşmasına ve gelişmesine uygun bir alt yapıya sahip olması gerekmektedir. Bir toplumda kaos ve güvensizlik ortadan kalktığına, söz konusu toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve ahlaki dinamikleri canlanarak gelişme gösterir. Böylelikle, toplum kendi şartlarında mekân tutmaya ve yeni yeni gelişmeler sergileme sürecine girer. Zaten medenileşme bir sürece bağlıdır. Bu anlamda bir toplumun medeni özellikler göstermesi ve dünyada medeniyet kurucu bir toplum düzeyine yükselmesi belli bir zaman diliminde gerçekleşmektedir.¹¹

Medeniyet, birey ve toplumların yerleşik hayata geçmeleri ve orada kendilerine bir mekân tutmalarıyla gelişir. Öyle ki insan, “ancak toprağı işlemek ve önceden tayin edilemeyen istikbal için tedbirler almak üzere bir yere yerleştiği vakit, medenî olmak için zaman ve sebep bulur. Emin bir su ve yiyecek kaynağının verdiği küçük güvenlik çerçevesi içinde kulübesini, mâbedini ve mektebini yapar; üretime yarayacak âletleri icad eder, köpeğı, atı ..., nihayet kendisini ehlileştirir. Bu düzen içinde intizam-

11 Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, Çev.: Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay., İstanbul 1996, s. 13-14.

lı çalışmasını öğrenir, daha uzun yaşamaya başlar ve ırkının zihnî ve ahlakî mirasını kendinden sonra gelenlere daha iyi iletir.”¹²

Medeniyetlerin oluşmasında yukarıda ifade edilen coğrafi, sosyal, kültürel, ekonomik, ahlaki vb. şartların büyük önemi vardır. Aslında sosyal hayat, insan yaşamına uygun olan alanlarda başlayarak gelişir ve kökleşir. Bu gerçekliği İbn-i Haldûn da ifade etmektedir. Ona göre bedevi hayat, şehir hayatının başlangıcını oluşturmakta ve insanlar kırsaldan ve çevre alanlardan gelerek belli bir yeri mekan tutmakta ve oraya yerleşmeye başlamaktadırlar. Bu süreçte medeniyet özellikleri de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Aslında insan önce temel ihtiyaçlarını giderecek bir mekan aramakta, ondan sonra kültürel ve estetik alanlara yönelmektedir. Temel ihtiyaçlar da su, ekmek, ev, güvenlik ve buna benzer unsurlardır. Ancak bunlar temin edildikten sonra diğer boyutlar yani şehre ait sanatsal ve estetik değeri olanlar hayata girmektedir.¹³

Voltaire, “İnsanların barbarlıktan medeniyete nasıl geçtiklerini bilmek istiyorum”¹⁴ derken aslında İbn-i Haldûn’un insanlığın hayat sürecini ifade etmeye çalıştığı bedevilikten hadariliğe geçişi anlamak istediği ya da insanlığın barbarlıktan medeniliğe doğru bir çizgi takip ettiğini söylemek istediği düşünülebilir. Bu anlamda pek çok sosyal bilimci, insanlığın hayat sürecini ilkel şartlardan daha gelişmiş şartlara doğru bir gelişme olarak ortaya koymaktadır.¹⁵ Aslında insanlığın yaşadığı ya da geçirdiği bu süreç, doğal bir gelişme olarak değerlendirilebilir. Zira insan, her gün yeni ve farklı bir hayatla karşılaşmakta ve hayatını o şartlara göre düzenlemek durumunda kalmaktadır. Dolayısıyla yeni hayat şartları ve imkânları eskisi ile aynı olmamaktadır. Bu süreçte insan, yeni şartlara uygun bir davranış ortaya koymak durumundadır. Bu da yeni alet ve edevat yapması ve yeni bir tarz belirlemesi olarak düşünülebilir. Bütün bunlar da insanlığın hem hayatına girmekte hem de tarih sayfasına gelişme ve ilerleme olarak kaydedilmektedir.

Medeniyetlerin oluşması, gelişmesi, zirve yapması, zayıflaması ve çöküşe doğru gitme süreci insan ömrüne benzetilebilir. İnsanlar da doğar, büyür, belli bir hayat sürerler ve sonunda ölürlər. Onların yerine çocukları doğar ve bu silsile böyle devam eder. Aslında medeniyetler kültürlerin

12 Durant, *a.g.e.*, s.15.

13 Bkz.: İbn-i Haldûn, *Mukaddime I*, s. 161-162.

14 Durant, *a.g.e.*, s. 1.

15 Bkz.: Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yayınevi, İkinci Basım, İstanbul 1989.

son merhalesidir. Kùltürler ise, “doğar, gelişir ve ölürler. Kùltür, binlerce yıl yaşayabilir. Medeniyetin ömrü altı yüz yılı aşmaz.... Çöküř, her medeniyetin önüne geçilmez alınıyası.”¹⁶ Ancak medeniyetler yıkılsalar da söz konusu medeniyeti oluşturan kùltür öğeleri bir şekilde varlığını devam ettirir. Bu kùltür öğeleri üzerinden yeni bir anlayış ve düşünce ile yine medeniyet oluşturulabilir. Bu yeni medeniyet öncekiyle aynı özelliklerde olmasa bile, ona paralel duygu, düşünce ve değerleri yapısında barındırabilir. Hatta yeni medeniyetin değerler sistemi ile önceki medeniyetin değerler sistemi aynı temele dayanabilir. Bu, kùltürün devamlılığı ve dinamikliği olarak da düşünülebilir.¹⁷

b) Medeniyet ve Din

Bir toplumun medeniyet oluşturabilmesi için bazı özelliklere sahip olması gerekir. Bu özellikler aynı zamanda toplumu bir araya getiren ve onu güçlü kılan özelliklerdir. Zaten güçlü olmayan toplumlar bir medeniyet de kuramazlar. Tarih boyunca medeniyet kuran toplumlar her yönüyle güçlü olan toplumlardır. Güçlü olmak ise, her alanda belli bir güce sahip olmak anlamına gelmektedir. Belki tarih boyunca medeniyet oluşturan toplumların bazı yönleri daha ön plana çıkmış olabilir. Ancak bütünlüğünde bakıldığında diğer alanların da önemli ölçüde belli bir güce sahip olduğu görölmektedir. Zira “büyüyen medeniyet bir bütündür, kaynaşmış bir bütün: kalabalık, yaratıcı azınlığa gönülden bağlıdır, onu isteyerek takip eder.”¹⁸

Toplumları bir araya getiren ve bireyleri arasında kardeşlik, samimiyet ve dostluk oluşturan unsurlar maddi olmaktan çok manevi unsurlardır. Medeniyetlerin oluşmasında da bu unsurlar etkili ve belirleyici bir rol oynamaktadır. Bunlar dil, din, örf, adet, gelenek ve görenekler vb. olarak belirtilebilir. Aslında bunlar, aynı zamanda İbn-i Haldûn’un da belirttiği üzere, asabiyeti oluşturan unsurlardır.¹⁹ Toplum bireylerinin aynı değerler çerçevesinde düşünmeleri ve davranmaları E. Durkheim’in ifade ettiği üzere, kolektif şuuru oluşturur.²⁰ Kolektif şuurun güçlü olduğu toplumsal yapılarda hayata tutunma ve gelişme daha hızlı ve kolay olmaktadır. Bir

16 Meriç, *Umrandan Uygurlığa*, s. 109-110.

17 Bkz.: Meriç, *a.g.e.*, s. 108-115.

18 Meriç, *a.g.e.*, s. 112.

19 Bkz.: İbn-i Haldûn, *Mukaddime I*, s. 221-230.

20 Bkz.: Aron, *a.g.e.*, s. 227.

toplumun gelişmesi ve belli bir hayat standardına ulaşabilmesi açısından da kendi içerisinde ortak paydaların güçlü olması gerekmektedir. Toplum açısından da manevi değerler en önemli ortak paydalar olarak ortaya çıkmaktadır.²¹

Sosyal, kültürel ve dini değerleri güçlü olan toplumlar, her ne kadar maddi unsurlar açısından zayıf olsalar da, dinamik bir sosyal yapıya sahiptirler. Zira onları bir arada tutan söz konusu değerlerdir. Bu değerler, toplum bireylerine varlığı ve yokluğu paylaşma duygusu vermektedir. Bu duygunun paylaşıldığı sosyal ortamlarda ise kendiliğinden bir dinamizm ortaya çıkmaktadır. Bir toplumun medeniyet kurabilmesi açısından da birbirine kenetlenmiş bireylere sahip olması gerekmektedir. Bireyleri ise birbirine bağlayan en önemli unsurların başında manevi değerler gelmektedir. Bireyler açısından manevi değerler, belli bir zihniyet kazandırmakta ve dünya görüşünün oluşmasına imkân sağlamaktadır.²²

Sosyal, kültürel, ahlaki ve dini değerler, bireylerin zihin ve gönül dünyaları üzerinde etkili olarak, onların duygu, düşünce, tavır ve davranışlarının şekil ve yönünü belirlemektedir. Bir toplumda da bireylerin aynı duygu ve heyecanı hissetmeleri sosyal yapının dengeli ve uyumlu olmasını sağlar. Böyle bir toplum ise, potansiyellerini birey ve toplumun geleceğine yönelik plan ve projeler üzerine harcama eğilimine girer. Bu duygu ve düşünce mevcut imkânların daha ileriye götürülmesi arayışını verir. İşte bu arayış, söz konusu toplumsal dinamikleri harekete geçirerek yeni gelişme ve ilerlemelere kapı aralar. Bunun sağlanabilmesi açısından toplumsal dinamikleri hayata ve harekete geçirecek güçlü argümanlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu argümanlar yukarıda sözü edilen manevi sosyal dinamikler olarak düşünülebilir. Zira unutulmamalıdır ki maddi unsurları değiştiren ve geliştiren, insanların zihni ve kültürel dünyalarıdır. Yani insan, önce neyi, nasıl ve ne biçimde yapacağı üzerinde düşünür, ondan sonra harekete geçer. Bu süreçte sosyal ve kültürel boyut, maddi öğelerden önce gelmektedir. Bu anlamda medeniyetle manevi unsurlar arasında da yakın bir ilişkinin olduğu açıkça görülmektedir. Öyle ki hiçbir medeniyet, manevi alandan yoksun bir zihniyetle inşa edilemez.

Medeniyetlerin yapıları, maddi ve manevi boyutları farklı farklı olabilir. Ancak her medeniyetin dayandığı temel bir dünya görüşü bulunmaktadır. Bu dünya görüşü söz konusu medeniyetin zihni arka planı ola-

21 Meriç, a.g.e., s. 112.

22 Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev.: Zeynep Aruoba, Hil Yay., İstanbul 1985, s.77.

rak da düşünülebilir. İşte bu noktada her medeniyet manevi değerlerle bir şekilde etkileşim halinde meydana gelmiştir, denilebilir. Sözü edilen manevi alan, medeniyeti oluşturan toplumların yapılarıyla doğrudan ilişkilidir. Her ne kadar medeniyet, toplumu aşan bir boyuta sahip olsa da, en genel anlamda her medeniyet belli bir paradigma üzerine oturmakta ve o paradigmanın yapısına uygun bir görünüm sunmaktadır. Medeniyeti oluşturan paradigmanın yapısında da zaten manevi bir değer bulunmaktadır.²³

Manevi değerler denildiğinde de sosyal, kültürel, ahlaki, dini vb. değerler akla gelmektedir. İşte bu noktada dini değerlerin olmadığı bir toplum ve medeniyetten söz edilememektedir.²⁴ Bu anlamda her medeniyetin yapısında az veya çok, doğrudan veya dolaylı bir şekilde dini ve ahlaki değerlerin yeri ve katkısı vardır. Bu, *maddeci, uhrevî ya da telif edici medeniyetler* olarak tanımlanan²⁵ tüm medeniyetlerde görülmektedir. Aslında her birey ve toplumun dünyasında din, bireysel ve toplumsal bir gerçeklik olarak bulunmaktadır. Medeniyetleri de insan ve insanlar kurduklarına göre, dinle ilişkili olmayan bir medeniyetten söz edebilmek sanıldığı kadar kolay gözükmemektedir. Bu noktada bazı medeniyetlerde din olgusu daha zayıf ve farklı bir şekil ve boyutta varlığını hissettirebilir. Bazılarında din olgusu daha etkili olabilir. Ama ortaya çıkan sosyal gerçeklik, dinle ilişkisiz bir medeniyetten söz edebilmenin kolay olmadığıdır. Bu anlamda din, bir birey ve toplum gerçekliği olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumların gelişme ve ilerlemelerinde din duygusu anlamlı ve önemli bir yere sahiptir. Zira din duygusu, toplum bireyleri arasında ortak değerlerin oluşmasına ve güçlenmesine imkân sağlar. Böylece toplumda bireyler arasında aynı değerlere bağlı olma ve aynı duygu ve düşünceleri paylaşma bilinci gelişir. Bu duygu ve inanç birlikteliği de toplumları güçlü kılar. Zira üstün ve galip gelmek de, ancak asabiyetle ve görüşlerin ortak bir noktada toplanmasıyla sağlanabilir.²⁶ Bunun için de insanların aynı dini ve ahlaki değerlere inanmaları gerekmektedir. Bu sağlanabildiğinde toplum bireyleri, içeride bir bütünlük oluşturmakta ve böylece dinamik bir toplumsal yapı ortaya çıkmaktadır. İbn-i Haldûn bu gerçekliği şöyle açıklamaktadır: “Eğer kalpler batıl olan şeylere ve dünyalık menfaatlere

23 Durant, a.g.e., s. 79-176.

24 Durant, a.g.e., s. 117-144.

25 Ali Murad Daryal, *Psiko-Sosyal Açıdan Medeniyetler ve Mesajları*, Seyran Yay., İstanbul-1997, s. 139-174.

26 İbn-i Haldûn, *Mukaddime I*, s. 221.

yönelirse rekabet başlar ve anlaşmazlıklar çoğalır. Ancak hakka yönelir, batıl olan şeyleri ve dünyalık menfaatleri reddeder ve sadece Allah'ın rızasını hedeflerse, (hak üzerinde) birleşirler, rekabet ortadan kalkar, anlaşmazlıklar azalır ve yardımlaşma ve dayanışmanın en güzeli sergilenir. Böylece, ... hakimiyet genişler ve devlet büyük bir güce ulaşır."²⁷

Din duygusu birey ve toplumlar açısından önemli bir birleştirici unsurdur. Toplum bireylerini bir araya getiren dil, kültür, vb. faktörler gibi dini inanç öğretileri de insanlar arasında yakınlaştırıcı ve kaynaştırıcı bir rol oynamaktadır. Bu duygu, insanların aynı idealler doğrultusunda hareket etmelerini sağlamaktadır. Bir toplumda bireylerin aynı doğrultuda hareket etmeleri, medeniyet yolunda önemli bir adımdır. Bu anlamda toplum bireylerinin gelişme, ilerleme ve bir medeniyet kurma ideali taşımaları önem arz etmektedir. Ancak medeni hayatın özellikleri nasıldır ve ne şekilde olmalıdır, diye düşünüldüğünde, her şeyden önce insan fitratına uygun bir hayat olması gerektiği söylenebilir. Aslında medeni hayat, insanın kendisiyle, diğer insanlarla, evrenle ve Yaraticısıyla uyumlu bir hayatı da akla getirmektedir. Eğer medeniyet, maddi ve manevi boyutlarıyla hayatı en ideal anlamda yaşama olarak ifade edilirse, evrensel dinler bu yapıya uygun bir öğreti boyutuna sahiptir.

Medeniyet, sahip olunan maddi ve manevi eserler ve tasarruflar toplamları olarak ifade edildiğine göre,²⁸ bunun sağlanmasında dini inanç unsurları ayrı ve farklı bir yere sahiptir. Zira bilinmektedir ki her toplumda inanılan ve kabul edilen bir ya da birden fazla dini inanç bulunmaktadır. Zaten dini inançtan yoksun bir kültürel doku, zayıf ve yüzeysel olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla dini inanç öğretileri bir toplumu güçlendirmekte ve geleceğe yönelik dinamik bir yapı oluşturmaktadır. Bu duygu ve düşünceler de toplumların güçlenmelerine ve bir medeniyet kurmalarına hizmet etmektedir. Bu anlamda güçlü dini duygulara sahip olan toplumlar, hem uzun süre hayatta kalabilmekte hem de bir medeniyet kurma mücadelesi vermektedirler. Böyle toplumlar bir medeniyet kuramasalar da, en azından tarih sahnesinde yerlerini almakta ve kendilerinden söz ettirebilmektedirler.²⁹ Çünkü bir toplum ne kadar güçlü sosyal, kültürel, dini, ekonomik vb. unsurlara sahip olursa, dünya tarihinde o derece kalıcı ve etkili bir yere sahip olur. Bu da medeniyet bağlamında tarihe geç-

27 İbn-i Haldûn, *a.g.e.*, I, s. 221.

28 Bkz.; Kutluer, "Medeniyet", *DİA*, XXVIII, s.296; Şeriatî, *Medeniyet Tarihi I*, s. 7.

29 İbn-i Haldûn, *a.g.e.*, I, s. 222-223.

mektedir. Bu konuda Peter L. Berger'in tespiti anlamlı ve önemli bir gerçeklik olarak değerlendirilebilir. Ona göre, "Aşkın (müteal) bir bağlanma noktasına sahip olmadan yaşamaya çalışan bir kültür, son derece yüzeyseldir. Tecrübî varlık alanının ötesine yönelik bir anlam arayışı, insanlığın hep var olan bir özelliği olmuştur. Bu iddia yalnız teolojik değil, antropolojiktir. Aydınlanma düşünürlerinin ve mirasçılarının umduğu gibi sıçrama ile insanın yeni bir türe ve kültüre ulaşması olmadıkça -ki şimdiye kadar böyle bir durum olmamıştır, gelecekte de olması mümkün görünmemektedir- din ihtiyacını ortadan kaldırmak imkânsızdır. Aşkınlıktan yoksun bir insan varlığının gücü, kuvveti ve anlamı yoktur."³⁰

Medeniyet aynı zamanda bir toplumun gücünü ifade etmektedir. Toplumların güçleri de maddi ve manevi boyutlarıyla bir bütünlük oluşturmaktadır. Bir toplumun sadece maddi alanda güçlü olması, söz konusu toplumun manevi alanının eksik olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde manevi alanın güçlü olup, maddi alanın zayıf olması da benzer sonuçlar doğurmaktadır. O nedenle madde ve mana dengesine dayalı bir medeniyet ortaya konulmasına ihtiyaç vardır. Zaten bir medeniyetin gücü ve ihtisami, madde ve mana boyutuyla paralellik arz etmektedir. Bu iki alan bir madalyonun iki yüzü gibi bir bütünlük meydana getirmektedir. Dolayısıyla her iki alanın da bilgi ve donanım bakımından medeni özellikler gösteren bir düzeyde olması gerekmektedir. Ancak böylelikle dünya toplumları arasında hak ettiği yeri alabilir. İşte tam bu noktada dini değerler toplumun manevi alanıyla ilgili bir boyut taşımaktadır. Dini alan toplumun manevi alanının bütününe oluşturmamakla beraber, o alanda önemli ve anlamlı bir fonksiyon görmektedir. Bu anlamda dinin hem diğer sosyal ve kültürel alanlarla hem de maddi unsurlarla yakın ilişkisinden söz edilebilir. Bu ilişki dinlerin ve toplumların yapılarına göre değişmekle beraber, varlığını daima sürdürmüştür.

Ahlaki ve dini değerler, birey ve toplumların sosyal ve kültürel hayatlarında varlığını hissettirerek sosyal yapının ahlaki ve dini değerler çerçevesinde işlemlerini sağlarlar. Birey ve toplum hayatı açısından düzen ve uyum önemli bir ihtiyaçtır. Bunun sağlanmasında da dini değerler önemli fonksiyon üstlenirler. Bu anlamda dini değerlerden yoksun bir toplum, huzursuzluk ve sorunlar yaşarken, bu değerlere sahip bir toplum, huzur

30 Peter L. Berger, "Sekülerleşmenin Gerilemesi", çev., Ali Köse, *Liberal Düşünce*, Bahar 1999/14, c. 4, s. 89-90'dan nakleden: Yümnü Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay., İstanbul 2000, s. 329.

ve güven içerisinde varlığını sürdürür. Huzur ve güvenin olduğu sosyal ortamlarda da gelişme ve ilerlemeden söz edilebilir. Aksi takdirde güvensizlik ve huzursuzluk, birey ve toplumları tehdit eden en önemli sorunlardandır. Medeniyetlerin gelişme ve ilerlemeleri, hatta oluşabilmeleri açısından da toplumsal dinamiklerin ve sosyal ortamın ideal bir anlam taşıması gerekmektedir. İşte bu noktada din, medeniyet kurucu öğelerden birisi olarak düşünülebilir.³¹

c) Bir Medeniyet Dini Olarak İslam

Bir toplumu oluşturan pek çok unsur bulunmaktadır. Din de bunlardan birisidir. Tarih boyunca dinsiz insana rastlanmıştır; ancak dinsiz topluma rastlanmamıştır. O nedenle din, toplumların temel unsurlarından birisi olarak tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Medeniyet kuran toplumlara bakıldığında da, farklı şekillerde olmakla beraber, dinle yakın ilişkilerin olduğu görülmektedir.

Medeniyet-din ilişkisi bağlamında bakıldığında, İslam dininin bir medeniyet oluşturma ideali verdiği açıkça görülmektedir. Zaten tarih boyunca İslamı kabul eden ve o çerçevede bir hayat yaşamaya çalışan toplumlar kendilerine göre bir medeniyet kurmuşlardır. Ancak dinlerin yapılarına göre toplumu etkileme boyutları farklılıklar göstermektedir. Bu anlamda İslam dini, hayatı kuşatıcı bir anlam ve boyut taşımaktadır. Dolayısıyla onun birey ve toplum üzerindeki etkisi daha kapsamlı olmaktadır.³²

Hayatın bütün yönlerine dair öğretileri olan bir din, medeniyet oluşturma yolunda da önemli bir dinamizm vermektedir. Zaten medeniyet, bir toplumun maddi ve manevi boyutlarıyla ortaya koyduklarının bir sonucudur. Bir başka ifadeyle medeniyet, bir toplumun ulaştığı maddi ve manevi kıymetlerin toplamından oluşmaktadır. O nedenle İslam dini, birey ve toplumu maddi ve manevi değerler açısından üstün bir noktaya çıkarmayı bir gaye olarak öngörmektedir. Öyle ki İslam dininin ortaya koyduğu öğretiler bütünü, birey ve topluma hayatın anlamını ve değerini kavratmakta ve buna ulaşmanın yollarını göstermektedir. Bunun için de İslam dini birey ve topluma, teorik ve pratik açıdan bir öğretiler bütünü sunmaktadır. Bu öğretiler her şeyden önce teorik olarak zaman ve mekan üstü bir hitapla tüm çağları içine alan bir boyutla ortaya konulmuştur. Bunun ortaya konulduğu temel ve değişmez kaynak da onun kutsal kita-

31 Bkz.:Durant, *Medeniyetin Temelleri*, s. 79-144.

32 Geniş bilgi için bkz.: Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, MÜİFV Yay., İstanbul 2005; İ. Sarıçam, S. Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, TDV Yay., Ankara 2006.

bı olan Kur'an'ı Kerim'dir. Bununla beraber ikinci ve temel bir kaynak da Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir Bu iki temel değer, Müslümanlar açısından hayatın anlamı, değeri ve inşası açısından vazgeçilmez unsurlardır.

İslam dini denildiğinde öncelikle Kur'an-ı Kerim akla gelmektedir. Kur'an-ı Kerim, birey ve toplumun hayatını inşa etme anlamında temel ilkelerden oluşmaktadır. Bu ilkeler, zaman, mekan ve şartları hem kapsayan hem de aşan bir anlam vermektedir. Zaten O'nun üstünlüğü ve aşkınlığı da buradan kaynaklanmaktadır. Zira o, bir insan sözü değildir.³³ Bilakis insana hitap eden ve ona yol gösteren bir boyuta sahiptir.³⁴ Okunduğunda ve anlamaya çalışıldığında bu açıkça görülmektedir. Bu anlamda Kur'an'ı Kerim'e bakıldığında ilk ayetinden son ayetine kadar, insan ve toplum hayatına dair bir anlam ve içerik taşımaktadır. Aslında Kur'an, bir yaşama biçimi tavsiye etmektedir. Bunu gerçekleştirmeyi de birey ve toplumlara bırakmaktadır. Bu yaşama biçimi tek düze bir hayat da değildir. Öyle ki her insan ve toplumun zaman, mekan ve şartları farklı farklı özellikler göstermektedir. Kur'an'ı Kerim bu anlamda bir zenginlik sunmaktadır. Bu zenginlik hayatı kapsamı olarak düşünülebilir. Ancak O'nun söylediği ve istediği temel değer, Allah'ın varlığı ve birliğine inanarak, Resulüne tabi olmak noktasında düğümlemektedir.³⁵ Bununla beraber, birey ve toplumların hangi paradigmalara göre yaşayacakları da en genel anlamda ortaya konulmuştur. Zira Kur'an-ı Kerim incelendiğinde ortaya konulan değerler, hayatın gerçekleriyle de örtüşen ve insanlara yol gösteren anlamlar taşımaktadır. Zaten o, kendisini bir hidayet, rehber ve yol gösterici kitap olarak sunmaktadır.³⁶

İslam dininin ikinci temel kaynağı, Hz. Peygamber'dir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve takrirleri Müslümanlar açısından büyük önem taşımaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim, İslam dininin teorik yapısını oluştururken, Hz. Peygamber ise onun bizzat uygulamasını yani bu dinin nasıl hayata geçirileceğini sözleriyle, uygulamalarıyla (fiilleri) ve uygun gördükleriyle (takrirleriyle) ortaya koymuştur. Medeniyet oluşturma anlamında düşünüldüğünde Hz. Peygamber dönemi, hem Müslümanlar hem de dünya insanlık ailesi açısından medeniyetin zirve yaptığı bir dönem olarak ifade edilebilir. Bu dönem, Müslümanlar açısından her zaman model bir çağ ola-

33 Alâk 96 / 3-5; Yûnus 10 / 94, 108; Zümer 39 / 23.

34 Yûnus 10 / 108.

35 Bakara 2 / 285; Nisâ 4 / 136; Hadîd 57 / 28.

36 Bakara 2 / 2.

rak örnek alınmaktadır. Zaten örnek alınması bizzat Kur'an-ı Kerim tarafından tavsiye edilmektedir. Bu gerçeklik, Kur'an'da, "Andolsun Allah'ın elçisinde sizin için Allah'ı ve ahireti arzu eden ve Allah'ı çok anan kimseler için (uyulacak) en güzel bir örnek vardır"³⁷ şeklinde dile getiriliyor.

Hız. Peygamber dönemi başta olmak üzere, Müslümanlar, tarih boyunca yaşadıkları dönemlerde kendi inançları, kültürleri ve şartları çerçevesinde bir hayat yaşamışlar ve medeniyet kurmuşlardır. Tarih boyunca Müslümanlar farklı zamanlarda, farklı bölgelerde medeniyet kurmalarına rağmen oluşturdukları medeniyetlerin temel özellikleri benzerlikler göstermektedir. Zira bu medeniyetlerin temel referansları aynı kaynaklara dayanmaktadır. Dolayısıyla buna en genel anlamda İslam medeniyeti adı verilmektedir. Her ne kadar farklı zaman, mekân ve şartlarda yaşanmış olsa da temel değerler ve paradigmalardan açısından aynı inancın farklı yansımaları olarak hayata geçmiştir.

İslam medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran bazı temel özellikler bulunmaktadır. Her şeyden önce İslam medeniyeti ilhamını vahiyden almaktadır. Bu medeniyetin temel eksenini vahiy belirlemektedir. Zaten İslam medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran en belirgin özellik de bu olsa gerektir. Her medeniyette dini unsurlar olmakla beraber, İslam medeniyetinde dini unsurların yeri, anlamı ve önemi diğerlerinden daha fazladır. İslam medeniyetini diğer medeniyetlerden ayıran ve farklı kılan da bu boyuttur. Zira, Andre Miquel'in de belirttiği üzere, "ilhamını dinden alarak şekillenen bir toplumda şüphesiz dinin tesiri, daha derin ve bu sosyal hayatta daha net ve kararlı görülmektedir."³⁸ Bu gerçeklik İslam medeniyetinde açıkça görülmektedir. Zira Müslümanların tarih boyunca ortaya koydukları hemen her alanda dinin etkisi kendisini göstermektedir. Öyle ki eğitimden kültüre, sanattan sosyal hayata, mimariden tekniğe her alanda dini değerlere ait bir düşünce varlığını hissettirmektedir.³⁹

İslam dini teorik öğretiyi boyutuyla hayata anlamlı, önemli ve faydalı tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu tavsiyeler hayatın tüm alanlarına yansarak dini bir görünüm sunmaktadır. Ancak İslam dininin tavsiyeleri, insan, evren ve Yaratıcı arasında dengeye dayalı bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla bu yansıma hayatı geliştirme, zenginleştirme ve olgunlaştırmaya

37 Ahzâb 33 / 21.

38 Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti Doğuştan Günümüze*, I. Cilt, Çev., A. Fidan-H. Menteş, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara, ts., s. 18.

39 Bkz.: Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Cilt: I-II- III, İz Yay., İstanbul 1993; W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Çeviri ve ilaveler: M. Fuad Köprülü, DİB. Yay., 6. Basım, Ankara 1984.

yöneliktir. Bir başka ifadeyle insan, evren ve Yaratıcı arasında var olan ilişkiyi derinleştirme ve insana kazandırma anlamlarına gelmektedir. Bu manada İslam medeniyeti sadece Müslümanlar açısından hayatın gelişmesi ve genişlemesi anlamına gelmemekte, bilakis Müslüman olmayanlar açısından da bir güvence ve dayanak olmaktadır. Bunun tarihî örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Öyle ki diğer milletlerin ve medeniyetlerin zulüm ve uygulamalarından bunalan ya da çekinen insanlar Müslümanların yaşadıkları bölgeleri ve Müslümanları kendilerine bir güvence olarak görmüşler ve onlara sığınmışlardır.⁴⁰ Bu da göstermektedir ki Kur'an ve Sünnet'e dayanan İslam medeniyeti bütün insanlar için bir model oluşturmaktadır. Bu, İslam tarihi boyunca hiçbir haksızlık ve yanlışlığın olmadığı anlamına gelmez. Ancak en genel anlamda İslam medeniyeti hak ve hukuk zemininde bugünkü kavramlarla ifade etmek gerekirse, insan hakları ve hukukun üstünlüğü ilkeleri çerçevesinde bir anlama sahip gözükmektedir.

İslam medeniyeti dayandığı temel değerler açısından tüm zamanlara hitap edebilen bir boyuta sahip olmakla beraber, tarihi süreçte Müslümanların hayata geçirdikleri uygulamalarda bazı sorunlar olabilir. Bu tamamen insan ve insanlarla ilgili bir anlam taşımaktadır. Ancak şu var ki İslam dininin temel öğretileri, hangi dinden olursa olsun, insanı insan olarak görme ve ona değer verme inancı üzerine oturmaktadır. Bu anlamda tarihi süreçte Müslümanların medeniyet adına ortaya koydukları, anlamlı, önemli ve model olabilecek zenginliğe sahiptirler. Sorunlar anlamında her medeniyetin açmazlarının olabileceği gerçeği, bir başka ifadeyle insan merkezli uygulamalarda zaman, mekan ve şartlara göre bazı sorunların olabileceği unutulmamalıdır. Bu sorunlar da İslam dininin temel değerlerinden değil, Müslümanların anlayış ve uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Ama en genel anlamda bakıldığında, Müslümanların tarih boyunca medeniyet adına ortaya koydukları güzel örnekler bulunmaktadır. Bu noktada dinin temel unsurlarına bağlı kalarak hayatı yaşama ve bu hassasiyeti gözetme, medeniyet anlamında daha güzel örneklerin ortaya çıkmasına imkan sağlamaktadır.

İslam dini bireye ve topluma tavsiye ettiği öğretileriyle ideal bir birey ve toplum öngörmektedir. Bu olgu, tarih boyunca bir şekilde hayata yansımıştır. Bu gerçeklik A. Miquel tarafından şöyle ortaya konulmaktadır: "Bugün olduğu gibi toplumun gönlüne iyice yerleşmiş bulunan İslam kendinden önceki ve muasır medeniyetlerin çökmesine, siyasi kargaşalara

40 Hodgson, a.g.e., I-II-III.

rağmen din-toplum ilişkilerinde kendi toplumunu kurarak sürekli ve yaygın bir bütünlük duygusu geliştirmiştir.”⁴¹ Yine ona göre, “değişik toplumlar ve değişik sosyal yapılarda şaşılacak derecede çeşitli evrelerden geçerek asırlarca bilinen değişmez temel ilkelerle güçlü bir istidadı olduğunu İslam dini ispatlamıştır.”⁴²

İslam dini, inananlarına bazı sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumluluklar, birey ve toplumun menfaatine yöneliktir. Zaten İslam dininin öğretilerine bakıldığında birey, toplum ve evrenin zararına bir davranışın tavsiye edilmediği, bilakis söz konusu unsurların faydasına tavsiyelerin olduğu görülmektedir. Bu tavsiyelere bağlı olarak da Müslümanlar bir hayat tarzı geliştirmektedirler. Zaten bu hayat tarzının uygulamalı örneği Hz. Peygamber’in şahsında hayata yansımıştır. Müslümanlar da tarih boyunca Kur’an ve Sünnet temelli öğretilerden hareketle kendi hayat tarzlarını ortaya koyma ve yaşama sürecinde bulunmuşlardır. Böylece İslam medeniyeti ortaya çıkmıştır.

İslam medeniyetinin kendine özgü bir dünya görüşü ve hayat tarzı bulunmaktadır. Her ne kadar medeniyetlerin benzer özellikleri olsa da her medeniyet belli paradigmalara dayanmakta ve o paradigmalarda gelişmektedir. Dolayısıyla İslam medeniyeti, vahiy ve sünnet merkezli olarak İslam düşüncesine istinad ederek gelişmiştir. Bu medeniyetin bazı temel özellikleri bulunmaktadır. Her şeyden önce İslam medeniyeti, madde ile mânâ, ruh ile beden, dünya ile ahiret, vahiy ile akıl arasında bir karşıtlığa değil, bilakis yakın ilişki olduğu hatta ayrılmaz bir bütünlük bulunduğu temel düşüncesi üzerine kurulmaktadır.⁴³ Bu bütünlük hayatın hemen her alanında kendisini göstermektedir. Bunlarla beraber, İslam medeniyeti farklı ırk, renk, dil, kültür, coğrafya vb. faktörleri ayırıcı değil, kuşatıcı ve kapsayıcı bir anlama sahiptir. Zaten onu diğer medeniyetlerden ayıran ve farklı kılan da bu boyutları olmaktadır. Ayrıca İslam medeniyeti farklı dinde olsa da insanı sevmeyi ve ona insanca muamele etmeyi bir ilke olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hoşgörü ve saygı onun en temel özelliklerinden sayılmaktadır. Yine İslam medeniyetinin en önemli özelliklerinden olarak barış ve adaletin esas olduğu görülmektedir.⁴⁴ Bütün bunlar birey ve toplumların hayatları açısından son derece önemli özelliklerdir. Bugün çağdaş dünyada en çok tartışılan ve sorun olarak beliren konular bu noktalarda ortaya çıkmaktadır. İslam medeniyetinin insana saygı, adalet, hoşgörü ko-

41 Miquel, *a.g.e.*, s. 19.

42 Miquel, *a.g.e.*, s. 23-24.

43 Bkz.: Baltacı, *a.g.e.*, s. 45-50;

44 Bkz.: İ. Sarıçam, S. Erşahin, *a.g.e.*, s. 46-52.

nularındaki öğretileri ve tavsiyeleri hayatı garantiye almakta ve sorunların önemli ölçüde çözümlenmesinde rehberlik etmektedir.⁴⁵

İslam medeniyetinde insan başta olmak üzere canlı-cansız her varlık kendi yaratılışına uygun bir konumda varlığını sürdürme imkânı bulmaktadır. Bu süreçte birey ve toplumun huzur ve mutluluğu esas alınmakta, bunu tehdit edici unsurlar en uygun bir şekilde düzenlenmektedir. Bu bağlamda, bireyin aile hayatı, komşularla olan ilişkileri, eğitim ve öğretimi, ekonomik ilişkileri, sosyal, kültürel, sanatsal vb. alanlardaki düşünce ve uygulamaları İslam dininin tavsiye ettiği ahlaki esaslar çerçevesinde sürmektedir. Özellikle bugün ciddi anlamda tartışılan kadın-erkek ilişkileri, aile hayatı vb. konularda İslam dininin tavsiye ettiği ahlaki değerler bulunmaktadır. Bu değerler her insanın varlığını, yaşama hakkını ve sosyal hayatın imkânlarından en ideal anlamda faydalanmayı öğütlemektedir. Sözü edilen bu değerler teorik olarak İslam dininin temel öğretileri olarak ortadadır. Pratik hayatta uygulanması açısından da Hz. Peygamber'in hayatı önemli bir örneklik teşkil etmektedir.⁴⁶

Sonuç

Her toplum, doğal olarak büyümek, gelişmek ve ilerlemek ister. Tarih boyunca bu süreçte bazı toplumların daha da büyüdüğü, geliştikleri ve bir medeniyet oluşturdukları görülmektedir. Bir toplumun büyümesi ve medeniyet oluşturması önemli bir aşamadır. Bu, söz konusu toplumun kendi kültürel yapısından hareketle diğer toplumlara da hitap edebilecek bir seviyeye yükseldiğini göstermektedir. Zira kültürel unsurlar bir topluma özgü bir boyut taşırken, medeniyete ait özellikler tüm toplumları ilgilendiren bir anlam ve boyut ihtiva etmektedir.

Medeniyetlerin oluşmasında bazı temel unsurlar bulunmaktadır. Medeniyet her şeyden önce bir toplumun ortaya koyduğu maddi ve manevi öğelerin toplamından ya da bütününden ibarettir. Bu anlamda toplumu oluşturan sosyal, kültürel, dini, iktisadi, sanatsal, fenni ve teknik unsurlar söz konusudur. Bu alanlarda gerçekleştirilen gelişmeler aynı zamanda o toplumun diğer toplumlar yanında/karşısında gelişmişlik düzeyini göstermektedir. Zira medeniyet bir toplumun kendisini gerçekleştirmesi ve aşması yani diğer toplumlar açısından anlam ifade eden bir düzeye yükselmesi ve ortaya koyduklarından tüm toplumların istifade edebilmesi şeklinde düşünülebilir. Bu, o toplumun medeniyet özellikleri olarak da algılanmaktadır.

45 Bkz.: Atallah Bayezidof, *İslam ve Medeniyet*, Sadeleştiren: İ. Ural, TDV Yay., Ankara 1994.

46 Bkz.: Ali Akyüz, *Hz. Peygamber'in Medeniyet Projesi- Saygı Medeniyeti-*, Ensar Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul 2008.

Bir toplumun medeniyet kurması ve dünyada adından söz ettirebilmesi için her alanda belli bir düzeye ulaşması beklenir. Ancak bu tüm alanlarda aynı düzeyde gelişmesi anlamına gelmez. Öyle ki bir toplum belli alanlarda daha ileri bir düzeyde olurken, diğer alanlarda o derece gelişmiş bir düzeyde olamayabilir. Fakat genel olarak toplumsal yapı birbirini dengelemektedir. Yani maddi alandaki gelişmeler, manevi alan üzerinde; manevi alan üzerindeki gelişmeler de maddi alan üzerinde etkili olmaktadır. Bütünsel olarak bakıldığında toplumun gelişmişlik düzeyi medeniyet boyutunu da ortaya koymaktadır.

Medeniyetlerin oluşmasını sağlayan maddi unsurların yanında manevi unsurlar da bulunmaktadır. Din olgusu da manevi unsurların en önemlilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda tarih boyunca ortaya çıkan hemen her medeniyette az ya da çok oranda dini inanç ve değerlerin etkili olduğu görülmektedir. Hatta bazı medeniyetlerde din olgusu daha belirgin ve merkezî bir fonksiyon görmüştür. Tabii bu, dinlerin ve toplumların yapılarıyla da yakından ilgili bir durumdur. Öyle ki bazı dinler öğreti olarak insan ve toplumu kuşatıcı bir boyuta sahip olurken, bazı dinler daha farklı bir anlam taşımaktadır. Bu farklılık da din-toplum ilişkileri çerçevesinde medeniyete yansımaktadır. Ama birey ve toplumu kuşatıcı bir öğretiye sahip olan bir din, aynı zamanda maddi ve manevi alanı da etkilemektedir. Bu etki; medeniyetin oluşması, şekillenmesi ve gelişmesi üzerinde de görülmektedir.

Din-toplum ilişkileri bağlamında İslam dinine bakıldığında, onun medeniyet kurucu bir din olduğu açıkça görülmektedir. Bu hem teorik, hem de uygulamalı bir tarzda hayata yansımıştır. Öyle ki başta Kur'an olmak üzere Hz. Peygamber'in sünneti başlı başına bir medeniyet öngörmektedir. Bu anlamda İslam dini bir medeniyet dinidir. Bunun teorik temellerini Kur'an, Sünnet ve Müslümanların bu değerlere bağlı oldukları İslam düşüncesi oluştururken, pratik uygulaması da Hz. Peygamber'in şahsında tarih boyunca Müslümanların yapıp-ettikleri olarak dünya insanlık ailesinin önündedir. Bu anlamda İslam medeniyeti tevhidi merkeze alarak Yaratıcıya, insana, tüm yaratıklara ve evrende bulunan diğer varlıklara saygıyı kutsallaştırmaktadır. Bu, aynı zamanda bir insanlık medeniyetidir. Zira İslam dinine göre sevgi, saygı, hoşgörü, adalet, hakka razı olma, doğruluk, yaratılışa uygun yaşama vb. özellikler bir Müslümanın temel ölçütleri olarak ortaya konulmuş ve bunun örnekligi olarak da Hz. Peygamber gösterilmiştir. Zaten Hz. Peygamber'in hayatı bu anlamda son derece önemli, anlamlı ve model olarak ortadadır.

Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye'deki Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme*

Yıldız KIZILABDULLAH**

Tuğrul YÜRÜK***

Abstract

A General Evaluation in the limit of religious education models on the religious education in Turkey- Generally, Grimmitt and Hull developed the differentiation of "Learning Religion, Learning about Religion and Learning from Religion" about models of religious education in the world and this differentiation had usually been used in literature of Religious Education. In this article, within the limits of this differentiation the religious education in Turkey has been studied and today, although the marks of Learning Religion and Learning about Religion approaches are seen in the curriculum of religious course, it has been determined that the approach of Learning from Religion is appropriated as the basic philosophy.

Key Words: Confessional approach, non-confessional approach, Learning Religion, Learning about Religion and Learning from Religion.

A. Giriş

Küreselleşen dünyada din, üzerinde en çok düşünölen konulardan biri haline gelmiştir. Çağdaşlaşma, sekölerleşme, bilimsel gelişmeler, dini ve költörel farklılıklar gibi unsurlar, dinin ve özelde din eğitiminin sürekli gündemde kalmasına neden olmuştur. Öyle gözöküyor ki, din eğitimi nedir, nasıl olmalıdır, statüsü ne olmalıdır gibi sorular günümüzde ve gele-

* Bu makale, 8-9 Mayıs 2009 tarihinde Konya'da Yapılan "Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve felsefi temelleri" adlı sempozyumunda sunulan makalein genişletilmiş şeklidir.

** **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Faköltesi

*** **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

cekte daha çok tartışılacak konular arasındadır. Bu tartışmalar çerçevesinde din eğitimi ile ilgili farklı modeller geliştirilmiştir. J. Hull, okulda farklı din eğitimi modelleri uygulanmasında dört faktörün etkili olduğunu belirtmiştir. Bunlar:¹

- Toplumun dinle ilişkisi, tek dinli mi çok dinli mi olduğu,
- Her ülkenin din ve laiklik ilişkisi
- Her ülkenin tarihi geleneği
- Devlet okullarında din eğitiminin amacı ve doğası.

Hull'un yaptığı bu analiz, toplumların kendine has din eğitimi modelleri olabileceğinin en güzel göstergesidir. Bir toplumun tarihinden gelen din anlayışı, din algısı, din ve laiklik ilişkisi, din öğretiminin okuldaki durumunu ve din eğitimi modellerini doğrudan etkilemektedir. Tek dinin yaşandığı bir toplum, dini öğrenme modelini benimseyebilirken, Seküler bir toplum, din hakkında öğrenme modelini benimseyebilmektedir. Toplumların yapısı bu modellerde belirleyici rol oynamaktadır.

Din eğitimi ile ilgili literatüre bakıldığı zaman genelde yaygın olarak uygulanan iki yaklaşım bulunduğu görülür. Bunlar mezhebe veya dine dayalı "confessional" ve mezhepler veya dinler üstü "non- confessional" yaklaşımlardır. Bunun yanında; Doktriner Din Öğretimi, Mezheplerüstü Din Öğretimi, Mezheplerarası Din Öğretimi, Sorgulayıcı Din Öğretimi, Eleştirel Din Öğretimi, Dinlerarası Din Öğretimi, Fenomenolojik Din Öğretimi vb. gibi farklı temellere dayanarak geliştirilen ayrımlara da rastlamak mümkündür.² Ancak bu makalede M. Grimmit'in yaptığı ve J. Hull'un geliştirdiği üçlü ayırım ele alınacaktır.³ Diğer modellerin ise, bu üç ayırımdan hangisine yakın olduğu, hangi modelin özelliklerini taşıdığı, gerekli görüldüğü yerlerde belirtilecektir.

- 1 John Hull, "The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective" *Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World*, IRARF, Oxford 2001, s. 1-8, <http://www.iarf.net/REBooklet/Hull.htm>
- 2 Din öğretimi yaklaşımları hakkındaki gelişmeler için bkz: Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar 28-30 Mart 2001-İstanbul, MEB, Ankara 2003. ayrıca modeller hakkında geniş bilgi için bkz. Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008; Fatma Çapcıoğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programının İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.
- 3 M. Grimmit, "Contemporary Pedagogies of Religious Education: What are they?", *Pedagogies of Religious Education*, McCrimmons, UK 2000, s. 24-52; John Hull, "Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları*, Uluslar arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar, 28-30 Mart 2001-İstanbul, MEB, Ankara 2003, s. 44.

Grimmitt'in ve Hull, "dini öğrenme (Learning Religion)", din hakkında öğrenme "(Learning about Religion)" ve "dinden öğrenme (Learning from Religion)" modelleri olmak üzere üç farklı modelden bahsetmektedir. Dini öğrenmeden kasıt, tek ve belirli bir dinin, dinin inanırı tarafından öğretildiği din eğitimi modelidir. Bu modelin hedefi, dindar yetiştirmek, dini faaliyetleri arttırmak, öğrencilerin dini kurallara inanması ve yaşamasıdır. İkinci model olan din hakkında öğrenme modelinde ise her hangi bir dine üstünlük sağlama amacı olmadan ve her hangi bir dinin esaslarını öğretmeyi hedeflemeden bir din eğitimi vermek vardır. Üçüncü model olan dinden öğrenme modelinde, bir önceki modelden farklı olarak, öğrencilerin dini faaliyetlere katılması beklenmez. Bu modelde, öğrenciler, ne ölçüde ve nasıl din eğitiminden faydalanabilirler sorusuna cevap aranır. Söz konusu modelde öğrencilerin manevi ve ahlaki gelişimlerine katkıda bulunacak bir eğitim amaçlanır.

Bu makalede, genel olarak adı geçen din eğitimi modelleri ele alınacak olup, özelde ülkemizdeki din eğitimi modeli üzerinde durulacak ve bu konuda değerlendirmeler yapılacaktır. Dini öğrenme, din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme modellerinin olumlu ve olumsuz yönleri ele alınacak ve her birinin içerisine dahil edilebilecek, din eğitimi modelleri hakkında bilgiler verilecektir. Verilen bilgiler çerçevesinde Türkiye'de uygulanan din eğitimi modeli ve bu modelin Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısına, dini geleneğine, laiklik anlayışına uygunluğu üzerinde genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Dinî Öğrenme Yaklaşımı ve Temel Nitelikleri

"Geleneksel", "confessionel", "doktriner", "inanç temelli" veya "dindarlık merkezli" olarak isimlendirilen anlayışlar, muhteva açısından birbirlerine benzemeleri nedeniyle dini öğrenme modelleri çerçevesinde anlaşılır.

Dinî Öğrenme Yaklaşımı, genellikle toplumda tek bir din veya mezhep mensuplarının çoğunluk olarak yaşadığı, o din ya da mezhebin devlet tarafından tanındığı ve o din ya da mezhebin öğretiminin yapıldığı din eğitimi yaklaşımıdır⁴. Bu yaklaşımı savunanlara göre, farklı dinlerin mensuplarının bir arada olduğu toplumlarda öğrencilerin başkalarının dinini öğrenmesi, onlara saygı duyabilmesi ve karşılıklı işbirliği ve anlayış geliştirebilmesi için kendi dinini iyi öğrenmesi gereklidir.

4 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2001, s. 134.

Dinî öğrenme yaklaşımının tarihsel süreci diğer kurumlarda olduğu gibi eğitimde de dinin belirleyici olduğu ve hatta eğitimin tamamının Hristiyanlık'la karakterize edildiği dönemlere dayanır⁵. "Aydınlanma" ile birlikte devletin okulları desteklediği ve kontrolü eline aldığı yani zorunlu eğitimin başladığı dönemlerde de etkisinin devam ettiği söylenebilir. Çok yakın tarihlere kadar bu durumun devam ettiği de belirtilmelidir. Örneğin İngiltere'de 1944 anayasası ile okullarda devlet veya kilise okulu olmasına bakılmaksızın eğitime toplu ibadet ile başlanması gerektiği belirtilmektedir⁶.

Dini öğrenme yaklaşımının temel amacı, öğrencilere o dini sevdirmek, öğretmek ve öğrencileri o dinin inanırı yapmaktır. Bu yaklaşımda, öğrencilerin dini geleneklerini korumaları, benimsemeleri ve kazanmalarının yanı sıra inançlarının güçlenmesi yönünde doktriner ve otoriter bir yaklaşım benimsenir. Dini uygulamalar merkeze alındığı için dersin muhtevası teolojik bir biçim arz eder. Temel hedef, öğrencinin dinin inanırı olmasını sağlamaktır. Diğer dinlerin öğretimi, benimsenen dinin o dinleri yorumlaması çerçevesinde yapılır. Bu amaçlarla kilisenin amacı örtüşmekte ve ders, dinî organizasyonların görevi olarak görülmektedir. Örneğin, Almanya'da bir din dersi öğretmeni, resmi öğretmenlik formasyonundan başka, söz konusu cemaatin/mezhebin (Roma Katolik Kilisesi ve Protestan Kilisesi) onayına, daha doğrusu yetki vermesine, cemaat/mezhep ile arasında bir güven ortamının oluşması için ihtiyaç duymaktadır⁷.

Bugün dini öğrenme yaklaşımına devletin resmi bir dini veya mezhebi benimsediği ve o dinin veya mezhebin ilkelerine göre eğitimin yapıldığı dini açıdan homojen bir toplumsal yapının hakim olduğu ülkelerde rastlanılmaktadır. Uygulanma şekli farklı olmakla birlikte Avrupa ülkelerinde din dersleri genellikle kiliseler tarafından verilmekte, dersin muhtevasını belirli bir din veya mezhep oluşturmakta ve o dinin veya mezhebin benimsetilmesi hedeflenmektedir. Genellikle bu tarz bir din öğretiminde her mezhep ya da din ayrı din eğitimi sınıflarını oluşturur ve ders,

5 Lois M. R. Loudon, "The Conscience Clause in Religious Education and Collective Worship: Conscientious Objection or Curriculum Choice?", *British Journal of Religious Education*, Vol.26, No.3, September 2004, s. 274.

6 Recep Kaymakcan, *Günümüz İngiltere'sinde Din Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul 2004, s. 23.

7 Harry Noormann, "Almanya'da Hristiyan Din Dersinin Hukuksal Çerçeve Koşulları ve İslam Din Dersi İçin Olası Modeller", *Türkiye ve Almanya'da İslam Din Dersi Tartışmaları* içinde (ed. Hasan Coşkun ve diğerleri), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 2000, s. 15-16.

o din ya da mezhebin üyesi bir öğretmen tarafından verilir⁸. Bu yaklaşıma örnek olarak Almanya'daki din öğretimi verilebilir. Burada din öğretimi, Katolik ve Protestan din dersi gibi ilgili dinin veya mezhebin adı anılarak ve o mezhebin ilkeleri çerçevesinde yapılmaktadır. Küçük farklılıklarla birlikte Hollanda, Slovakya, Polonya gibi ülkelerde de tek din veya mezhebin eğitimde hakim olduğu bir anlayış benimsenmiştir.

1.1.Dinî Öğrenme Yaklaşımına Yöneltilen Eleştiriler

Dini öğrenme yaklaşımına yapılan en önemli eleştiri, bu yaklaşımın çok kültürlü toplumlar için değil, homojen toplumlar için geçerli olabileceği yönündedir. Bu düşünceye göre, çokkültürlü bir yapının hakim olduğu ve herhangi bir dini inancı benimsemeyen öğrencilerin sayılarının da arttığı okullarda dini öğrenme yaklaşımının uygulanması, din eğitiminin toplum içerisindeki huzursuzlukların kaynağı olmasına neden olabilecektir. Bu da temelde insanların huzurlu ve mutlu olmasını hedefleyen din eğitimi için istenmeyen bir durumun ortaya çıkmasına neden olabilecektir⁹.

Çocukların, dini öğrenme yaklaşımını, kendi ihtiyaçlarına göre hazırlanmadığı gerekçesiyle sıkıcı buldukları belirtilmektedir. Ayrıca henüz, doğru ile yanlış ayırma melesesini kazanamayan öğrencilere belli bir din veya mezhebin tek doğruymuş gibi öğretilmesi de getirilen eleştiriler arasındadır. Ayrıca seküler eğitim sisteminde bu tür eğitimin yerinin okul olmadığı, ailelerin veya dini toplulukların cami veya kilisede bu görevi yerine getirmesi gerektiği ileri sürülmektedir¹⁰.

Amaçlar arasında "inanmak" ifadesinin yer alması ve bu yüklem nasıl değerlendirileceği tartışılan diğer bir konudur. Kişinin inanıp inanmadığının nasıl değerlendirileceği probleminden başka, böyle bir amacın kişinin inanma ya da inanmama tercihlerini bir anlamda engellediği ve insanın özgürlüğü ile bağdaşamayacağı eleştirileri doktriner din eğitimi-ne yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Her şeyden önce insanlara inanmadıkları ya da kendi inançlarının dışında bir inancı benimsetmeye çalışmak, onların özgürlüklerini kısıtlamak olarak değerlendirilmektedir. Toplumlar laikleştikçe belli bir dini benimsetmeyi amaçlayan doktriner

8 John M. Hull, "The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective".

9 Arto J. Kalioniemi, "Multiculturalism and Religious Education in the Nursery: a Finnish approach" *Journal of Beliefs and Values*, Vol. 24, No. 3, Carfax Publishing, December 2003, s. 344.

10 Peter Schreiner, "Religious Education in Europe", *Oslo University*, 8th September 2005, s. 3.

din eğitimine tepkiler sadece farklı dinleri benimseyen insanlardan değil, bizzat o toplumun dinine inanan insanlardan da gelmektedir¹¹.

Doktriner din öğretimine yapılan eleştirilerin önemli bir bölümü de laiklik ilkesi ve sekülerleşme bağlamında yapılır. Laiklik ilkesini benimseyen ülkelerin din konusunda tarafsız olması gerektiği ve mezhebe dayalı/doktriner bir din öğretiminin bu ilke ile çelişeceği iddia edilir. Laiklik ilkesi ile ilgili yöneltilen eleştiriler özellikle ülkemiz için daha büyük bir öneme sahiptir. Çünkü Avrupa ülkelerinde doktriner din öğretimi eleştirilirken genelde insan hakları ve çokkültürlülük ilkeleri temel alınmaktadır. Ülkemizde ise, bu eleştirilerin kaynağı çoğunlukla laiklik ilkesi olmaktadır¹².

Herkesin kendi dinini öğrenme gereksiniminden dolayı eleştiriler dik-kate alınarak bu tip bir din öğretiminin farklı şekillerinin olabileceği fikri üzerinde durulmaktadır. Örneğin mezhep merkezli dinler arası açılımlı din dersi böyle bir ihtiyaç üzerine şekillenmiştir. Dünya üzerinde yaşanan pek çok olumsuz durum, din konusunda yapılan çalışmalar, küreselleşme ve sekülerleşme karşısında geleneksel din derslerinin genç nesillerin sorunlarını ve ihtiyaçlarını karşılayamaması ve kendi inancının yanı sıra farklı din ve mezheplerin öğrenilmesi ihtiyacı gibi pek çok sebep yeni açılımlara sebebiyet vermiştir. Mesela Lähnemann, bu çerçevede dinler arası açılımlı Protestan din dersi fikrini ileri sürmüştür. Bu din öğretimi, kendine özgü alandan yola çıkarak, günümüz gerçekliklerinin meydan okumalarından hareketle farklı inançlara mensup insanların tecrübe ve sorunlarına bir açılım sağlanması gerektiğini dile getirmektedir. Yani kişinin hem kendi geleneğine kökten bağlı olması hem de diğer din ve mezheplerin sunduğu ufuklara açık olması amaçlanmaktadır.

Doktriner din eğitiminin vazgeçilemezliğinden hareket eden Shepherd da doktriner din öğretiminin tek bakış açısının öğretildiği Vatikan öncesi II. Roma Katolik eğitimi ve Britanya'da yeni doktrincilik diye anılan daha açık uçlu bir yaklaşım gibi farklı şekillerinin olabileceğini belirtir¹³. Shepherd, doktrinciliğin önyargı içermesi ve üstesinden gelinmesi zor olguları veya soruları hesaba katmaması nedeniyle yüzeysel olduğu

11 John Shepherd, "İslam ve Din Eğitimi (Mezhebe Dayalı Olmayan Yaklaşım)", *I. Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988)*, D.İ.B. Yay., Ankara 1991, s. 371.

12 Ülkemizde Cumhuriyet döneminde laiklik çerçevesinde din eğitimiyle ilgili yapılan tartışmalar için bkz. Tuğrul Yürük, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Laiklik Çerçevesinde Din Eğitimi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2005; Hüseyin Batuhan, *Din, Bilim ve Eğitim Üzerine Düşünceler*, YKY, İstanbul 1998, s. 151.

13 John Shepherd, "Fenomonolojik Bakış Açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Din Eğitimi", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, s. 331.

için iyi bir eğitim olmadığını belirtir. Bununla birlikte, bu eleştirilerinin dışında kalan “eleştirel doktrincilik” adlı farklı bir doktrincilikten bahseder. Shepherd bu din eğitimi modelini şöyle açıklar:

“Belirli bir dini görüşün değerinin arttırılmasını isterken, rakip görüşlere de adil yaklaşılmasını ister. Üstesinden gelinmesi zor olgu ve sorunları ortaya atmaktan ve onlarla yüzleşmekten çekinmez ve de idealizasyon yanılığısından kaçınarak gençleri gerçek dünyaya hazırlar”. Eleştirel doktrinciliği uygulayanlar, doktriner olmayan din eğitimi uygulayan meslektaşları gibi, diğer dinlere karşı doğru bir anlayış kazanmak ve bu dinlerle iletişim kurabilmek için paranteze alma ve empatiden yararlanırlar. Görüldüğü gibi Shepherd temelde fenomenolojinin iki önemli kavramının (paranteze alma ve empati) kullanılmasıyla, eleştirel bir boyut kazanacak olan doktriner din öğretiminin de iyi bir eğitim modeli olabileceğini belirtmiştir¹⁴.

Doktriner din eğitimi kendisine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen halen uygulama alanı olarak en çok tercih edilen din dersi şeklidir.

Bu tür bir din eğitimi, din konusunda homojen olmayan okul ve sınıflar söz konusu olduğunda sorgulanmaya başlamaktadır. Böyle bir sorgulamanın sonucunda ise, ya her mezhebe göre ayrı doktriner din eğitimi planlanır, ya devlet okullarında tam bir laik eğitim uygulamasına geçilir ya da din hakkında öğrenme (learning about religion) veya dinden öğrenme (learning from religion) yaklaşımlarından birisi doğrultusunda çalışmalar başlatılır¹⁵.

2. Din Hakkında Öğrenme Modeli

Din hakkında öğrenme modeli, dinsel eğitime bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu model, dini öğrenme modelinin aksine, dindaş olmayan öğretmenler tarafından verilir. Bu tarz din eğitiminde, karşılaştırmalı dinler tarihi veya din çalışmaları gerçekleştirilir. Bu model, din eğitiminin, gerçekleşen sosyo-politik ve kültürel değişmeler karşısında yetersiz kaldığı kanısı neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu model, bireyi, belli bir dinin inanırı yapma endişesi taşımaz. Aksine, bireye din hakkında bilgi vermeyi amaçlar. Din, bu modelde, betimsel, tarihi ve eleştirel bir tarzda sunulur. Tarafsız bir din eğitimi anlayışını kabul eder. Bu modelde, tek bir dine üstünlük

14 John Shepherd, “Fenomenolojik Bakış Açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Din Eğitimi”, s. 324, 333.

15 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 116.

tanımanın aksine herhangi bir dinin esaslarını içermeyen bir din eğitimi verilmeye çalışılır. Din hakkında öğrenme modelinde öğretmenin inançlı olması şartı aranmaz. Öğretmenin herhangi bir inancı benimsediği veya hiçbir dinin inancı olmadığı durumlarda da uygulanabilir.¹⁶

Öğretmen, öğrencilerin belli bir dine bağlı olmanın ve dinî yaşamın ne anlama geldiğini anlamalarını sağlamaya çalışır. Bu derste amaç, belli bir dinin inançlarını oluşturmak değil, bir inanca bağlı olmanın ne demek olabileceğini anlamak, yani empati kurmaktır. Öğretim sürecinde dinî materyaller, yani diğerlerinin dinî anlayış ve yaşayış tarzları dengeli bir şekilde nesnel (fenomenolojik) bir tavır içerisinde öğrencilere sunulmaya ve bir hoşgörü ve saygı ortamı oluşturulmaya çalışılır.¹⁷

Din hakkında eğitim modeli, tasviri ve tarihi bir yöntem kullanmakla kendini sınırlar. Herhangi bir dini inancı ne beslemeyi, ne de zayıflatmayı amaç edinir.¹⁸ Din hakkında öğrenme modelinde, inanç ve değerlerin meşruluğu veya doğruluğu hakkında tartışmalara girilmez. Bireysel kimlik geliştirilmesinin bir parçası olarak değerlere gereken önem verilmez. Sosyal, ahlaki, dinî ve manevî değerler arasında ayırım yapılmaz.¹⁹

Din hakkında öğrenme modeli, uygulandığı ülkelere göre farklılık arz etmektedir. Bunun nedenini, her ülkenin içerisinde bulunduğu sosyo-kültürel ve dini perspektifte aramak mümkündür. Bir Avrupa ülkesi olan Fransa'da, kamu okullarında din eğitimi yer almamaktadır. 1946 Anayasası ile kamu okullarının ücretsiz ve laik olması prensibi kabul edilmiştir. Burada okulun laikliği demek, her türlü dini öğretimi, programların tarafsızlığını, kişilerin laikliğini ve her tür politeizmin olmamasıdır. Bu okullarda öğretmenler, dini tarafsızlık sergilemek zorundadırlar. Aksi takdirde cezalandırılmaktadırlar. Öğretmenler, işlerini yaparken, felsefi, dini veya politik işaretlerden kaçınmak zorundadırlar. Öğrenciler açısından ise, okul, kolej ve liselerde, dini kimliği gösteren işaretlerin takılması ve elbiselerin giyilmesi yasaktır.²⁰

16 J. Hull, "Demokratik Çoğulcu ülkelerde Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler", s. 44; Mualla Selçuk, "Din Öğretiminde Yeni Açılımlar", *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*, Malatya 2005, s.169.

17 Din Hakkında Öğrenme Modelinde Öğretmen rolü hakkında geniş bilgi için Bkz. Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, s. 107-108.

18 Robert Jackson, "Avrupa'da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal Alandaki genel Eğitime Katkısı, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 123.

19 Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, s.107.

20 Ömer Faruk Harman, "Fransa'da Dini Kurumlar ve Din Eğitimi adlı makale müzakere", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, s. 378.

Kamu okullarında din eğitime yer vermeyen Fransa'da, din hakkında öğrenme modeline uygun olarak, din kültürü, tarih ve coğrafya kitaplarının içerisine serpiştirilmiş bir şekilde, dinler tarihi açısından verilmektedir.²¹ Örneğin, ilkokul 5. sınıf tarih ve coğrafya kitaplarında İslam'a ayrılan bölümde, konu, Hıristiyanların gözüyle değil, herhangi bir Müslümanın da okuduğunda yanlışlık göremeyeceği bilgiler mevcuttur. Yine bu ders kitabında kilise, kilisenin tarihsel konumu ve Hıristiyan geleneğine de yer verilmiştir.²² Dolayısıyla verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, din eğitimi, bir dinler tarihi dersi gibi ele alınmaktadır.

Bu modelin uygulandığı diğer bir ülke ise İngiltere'dir. İngiltere'de Fransa'nın aksine, din ve devlet ayrımı yoktur. İngiltere, çok kültürlü bir toplum yapısına sahip olmasından dolayı, daha önceleri, dini karakter taşıyan eğitiminde bazı reformlar gerçekleştirmiştir. 1965'de Ninian Smart öncülüğünde Lanchester Üniversitesinde Dini araştırmalar bölümünün kurulmasından sonra Smart'ın isteğiyle din eğitimi alanında geniş bir araştırma ve müfredat gelişimi projesi kurulmuştur. Proje, "fenomenolojik" veya dogmatik olmayan bir yaklaşım diye isimlendirilen bir yaklaşımı desteklemiştir. Bu şu şekilde ifade edilebilir: "Bu yaklaşım, din eğitiminin hedefini, anlamayı geliştirme olarak görür. O, bilim adamlığı araçlarını, bireylerin ve grupların inançlarının empatik biçimde deneyimlenmesine girme amacıyla kullanır. O, herhangi tek bir dini görüşü geliştirme peşinde koşmaz fakat din araştırmalarının safi bilgi verici olmayı aşmasının zorunlu olduğunu belirtir."²³

İngiltere'de değişen koşullar çerçevesinde yeni din eğitimi modeli arayışlarına gidilmiş ve en son 2004'de gerçekleştirilen bir düzenleme ile din eğitimi ihtiva etmesi gereken hususlar şöyle belirlenmiştir²⁴:

"Din eğitimi, hayatın nihai anlamı ve gayesi, Tanrıya iman, gerçeğin tabiatı ve özü, doğru ve yanlış şeyler ile insan olmanın ne anlama geldiği konularında araştırmaya sevk edici sorular ortaya atar...Din eğitimi, öğrencilerin kendi dinlerini keşfetmeleri yanında farklı dinleri, inançları, değerleri ve gelenekleri öğrenmelerini de teşvik eder. Öğrencileri, hakikat, inanç ve ahlak konularında analiz, yorum ve değerlendirme yapma-

21 Ahmet Kavas, "Fransa'da Dini Kurumlar ve Din Eğitimi", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, s. 347.

22 Kavas, a.g.m. s. 347.

23 Robert Jackson, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*, Çevirenler: Üzeyir Ok-M. Ali Özkan, DEM, İstanbul 2005, s.23-24.

24 Brain Gates, "Avrupa'da Din Eğitiminde Kuşatıcı Bir Yaklaşım Doğru: Birleşik Krallık İçerisinde İngiltere Örneği", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, s. 419-420.

ya ve ulaştıkları sonuçları başkalarıyla tartışmaya sevk eder... Din eğitimi, öğrencilerin kendi benliklerini ve aidiyetlerini geliştirmelerine yardımcı olur. Bir birey olarak, kendi toplumunda, bir vatandaş olarak çoğulcu bir toplumda ve küresel bir dünyada sağlıklı bir şekilde gelişmesini sağlar....”

Dikkat edilirse, İngiltere’de daha önce uygulanan model, din hakkında öğrenme modeline uygun olarak ilkeler koymuş, belli bir dinin veya mezhebin öğretiminden vazgeçmiştir. Ülkedeki çokkültürlü yapıdan ve değişen dini yapıdan kaynaklanan son gelişmeler, İngiliz Eğitim sisteminin din hakkında öğrenme modelinin olduğu kadar, dinden öğrenme modeline de uyabileceğini dolayısıyla bu modelin karma bir model olacağını göstermektedir.²⁵

2.1. Din Hakkında Öğrenme Modeline Yapılan Eleştiriler

Din hakkında öğrenme modelinin de her modelde olduğu gibi olumlu ve olumsuz yönlerinin olması gayet tabiidir. Bu modele yöneltilen eleştirilerden biri, dinlerin içeriğine odaklanma eğiliminde olmasıdır. Bu durum genellikle, öğrencilerde çalışma güdüsünü azaltmakla sonuçlanmaktadır. Bir diğer eleştiri ise, bu tür din eğitiminin, öğrencilerin hayatı/dünyası ile ilgilenmemesi ve onların ahlaki ve manevi değer arayışlarına katkıda bulunmamasıdır.²⁶

Bu modeli eleştirenler, bu modelle öğrencilerin dinler hakkında bir şeyler öğrenebileceğini ancak vurgunun öğrencinin dünyasından gelmediğini vurgulamaktadırlar. Bu şekilde yapılan bir din eğitiminde, öğrencilerin, hayatı anlamlandırma, diğer insanlarla ilişki kurma ve hayatta hangi değerleri edinmenin anlamlı olabileceği gibi noktalarda yetersiz kalacağını düşünmektedirler.²⁷

Din hakkında öğrenme modeline yapılan eleştiriler, genellikle bu öğrenme modeli içerisinde zikredilebilecek olan fenomenolojik yaklaşıma yönelik olarak yapılmaktadır. Fenomenolojik yaklaşıma yapılan eleştiriler şöyle dile getirilmiştir:

• Fenomenoloji’nin açık bir biçimde dini yasaların sadece dış edimleri ve dinin gözlemlenebilir olgularıyla ilgilenmesi ve netice itibarıyla dini inanca sahip olanların güdüleriyle ilgilenmemesi.

25 Jackson, “Avrupa’da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal Alandaki genel Eğitime Katkısı”, s.123.; Selçuk, “Din Öğretiminde Yeni Açılımlar”, s. 175.

26 Hull, “Demokratik Çoğulcu ülkelerde Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, s. 45. 27 Selçuk, “Din Öğretiminde Yeni Açılımlar”, s. 170.

- Onun dinleri, inançlara yüzeysel veya olumsuz biçimde muamelede bulunmaya yol açacak tarzda, aşırı derecede geniş olarak ele alması.
- Onun farklı dinlerin ortak konuları ile ilgili materyali kafa karışıklığına sebep olacak şekilde bir araya getirmesi.
- Onun ders içeriğinin pek çok okul öğrencisinin deneyim ve ilgilerinden uzak olması.
- Onun gerçeklik konusuyla ilgilenmemesi ve dolayısıyla üstü kapalı olarak göreceli olması.

Fenomenolojik din öğretiminde eleştirilen noktalardan biri de öğrencinin kendi tecrübe ve inançlarını paranteze almasının uygulamada ne derece mümkün olabileceğidir. Fenomenolojik din öğretiminde “paranteze alma” ve “empati”nin bir gereği olarak herhangi bir konuyu, o dine mensup (içeriden) kişilerden dinlemek, onun bakış açısıyla anlamak gerekir. Ancak bu noktada ise içeride olan kişilere yönelik güvenirlilik eleştirisi ortaya çıkmaktadır. Shepherd, bu eleştirileri şöyle sıralamaktadır; ilki, içeride olanların kendi dinlerinin uygun temsilcileri olup olmadığıdır. İkinci eleştiri, içeride olanların dini idealleştirme yanlıgıdır. Shepherd buna şu örneği vermektedir: Hans Kung’un kadın erkek hak eşitliğini savunan küresel etik projesiyle bağlantılı olarak Britanyalı Müslüman katılımcıların İslam adına söyledikleri yalnızca “Peygamber, eşlerine ev işlerinde yardım etti” ifadesiydi. Hem Kuranda hem de sünnette, kadının diğerlerinin yanındaki yardımcı ve yapıcı statüsü ve davranışlarıyla ilgili olarak tartışmalı ifadelere değinilmemiştir. Shepherd’in getirdiği diğer bir eleştiri ise, içeride olanların aslında, otomatik olarak en iyiyi bilmemeleridir. Burada ise pek çok Müslüman bilginin varlığını kabul etmekle, İslamı pek çok yönden Müslümanlardan daha iyi bilen gayri Müslimlerin olduğunu belirtmektedir.²⁸

Bu eleştirilerden sonra Shepherd, doktriner olmayan yani fenomenolojik din öğretiminin eleştirel tarzda “sorgulayıcı fenomenoloji” yeni bir din öğretimi olmasını önermektedir. Bunun ise şu şekilde olması gerektiğini vurgulamaktadır:

“İlk olarak, bir dinin inanırları tarafından benimsenen bakış açılarının çokluğuna dikkat etmeleri gerekir. Hem daha gerçekçi ve dürüst olan budur. Böylelikle bütün tutumlar hem anlaşılır olmayı sağlar hem de onlara katılmayan içerideki dindarlara da ciddi sorgulamalar sunar. İkinci olarak, içeri-

28 J. Shepherd, “Fenomenolojik Bakış açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Bakış Açısı”, s. 325-326.

de olanların görüşleri sorgulanmadan kabul edilmemelidir. Yani bu görüş, içeride biri tarafından ifade edildiği için doğru bir görüş olarak kabul edilmemelidir. Hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin, idealleştirme olasılıklarına karşı, duyarlı hale getirilmeler ve bu olasılıkları sorgulamayı öğrenmeye başlamaları gereklidir. Eğer din hakkında öğrenmede gerçekten eğitimin gerçekleşmesi sağlanmaya çalışılırsa öğrenci için sadece bir dizi çeşitli inanç, uygulama ve deneyimleri öğrenmek değil, ancak tüm bunları eleştirel bir şekilde analiz etmeyi öğrenmeye başlamak olmalıdır”²⁹.

3. Dinden Öğrenme Modeli

Dinden öğrenme yaklaşımının dinî eğitim ile din öğretimi yaklaşımının ayırt edilmesi çabasına dayandığı söylenebilir. Yapılan ayırım neticesinde din öğretimi yaklaşımını benimseyen bu anlayışa göre din öğretiminin seküler eğitim sistemi içerisinde okulun meşru öğretim programları arasında genel eğitimin bir birimi olarak kabul edilmesi öngörülür³⁰. Bu çerçevede dinden öğrenme yaklaşımının din öğretiminin eğitimsel değeri üzerine daha fazla vurgu yapılarak liberal, evrimsel süreç içerisinde geliştirilen yaklaşımlardan sadece biri olduğu söylenebilir³¹.

İngiltere’de 1960 ve 1970’ler arasında din dersi öğretmenlerinin, öğrencilerin ilgisini çekmediği gerekçesiyle İncil öğretiminin, önemsiz tarihî konulara odaklandığı ve kavram olarak anlaşılmasının zor olduğu düşüncesiyle din dersi sorgulanmaya başlanmıştır. Bu duruma ilave olarak 1970’lerden sonra ilköğretim sınıflarında dinî inançlar konusunda giderek farklılığın çoğalması nedeniyle de din derslerinin sadece Hristiyanlığı değil, birçok inancı kapsaması gerektiği düşüncesi ileri sürülmüştür. Neticede devlet okullarında din dersi öğretim programlarında 1975’ten sonra Hristiyanlıkla birlikte diğer inançlara da atıfta bulunulmaya başlanmıştır³².

1971’de Ninian Smart tarafından “fenomenolojik din öğretimi”nin ortaya atılmasının ardından 1975’in ikinci yarısından sonra M. Grimmitt ve G. Read’ın birlikte yaptıkları çalışma sonucunda fenomenolojik ve tec-

29 Shepherd, “Fenomenolojik Bakış açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Bakış Açısı”, s.328.

30 Michael Grimmitt, “When is ‘commitment’ a problem in Religious Education”, *British Journal of Education Studies*, Vol. XXIX, No. 1, February 1981, s. 46.

31 Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Grimmitt, “Contemporary Pedagogies of Religious Education”, s. 24-52.

32 Brian E. Gates, “Avrupa’da Din Eğitiminde Kuşatıcı Bir Yaklaşım Doğru: Birleşik Krallık İçerisinde İngiltere Örneği”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 17-19 Kasım 2006, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, s. 419.

rübi yaklaşımlar gündeme gelmiştir³³. Bu iki yazar, “Christians Today Project” (1975-1977) çalışmasında din öğretiminde insanın varoluşsal sorunlarına dinden elde edilebilecek cevaplar üzerinde durmuşlardır. Öğrencinin dinî muhteva üzerinde düşünsel etkileşime girerek din hakkında ve dinden öğrenmesi söz konusu olabilecektir³⁴. Tüm bu gelişmeler dinden öğrenme yaklaşımının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte kısmen daha önceleri tartışılmışsa da “dinden öğrenme”nin ancak 1987’de Grimmitt’in *Religious Education and Human Development*³⁵ eseriyle din öğretiminde bir yaklaşım olarak yer almaya başladığı söylenebilir. Daha önce de belirtildiği gibi bugün İngiltere ve Galler’de din hakkında öğrenme ve dinden öğrenme “karma” sistemi uygulanmaktadır³⁶.

Modern eğitim felsefesinde okulda öğretilen derslerin öğrencilerin gelişimine yardımcı olması beklenmektedir. Bu anlayış çerçevesinde din dersi de öğrencinin gelişimine katkı sağlaması açısından okul programı içerisinde yer almaktadır. Buna göre dinden öğrenme yaklaşımında öğrenci ile dinî içerik arasındaki mesafe tam manasıyla korunur. Eğitim süreci öğrencilere odaklanır ve din onlar için öğretilir³⁷. Temel amaç, öğrencinin dinler hakkında farklı yorumların sunulduğu bir öğrenme ortamında elde ettiği bilgiyi kendi anlayışı çerçevesinde yorumlaması, anlamlandırması neticesinde dinler hakkında kendi düşüncesini oluşturabilmesidir³⁸. Dinî öğrenme ve din hakkında öğrenme yaklaşımları bilimsel din çalışmalarıyla yönlendirilirken, dinden öğrenme yaklaşımında merkezde eğitim bilimlerinin verileri yer alır. Böylece eğitim bilimlerinin alt bir birimi olarak dinden öğrenme yaklaşımı ‘*egitimsel din öğretimi*’ olarak tanımlanabilir.³⁹

33 Michael Grimmitt, “Contemporary Pedagogies of Religious Education”, s. 34.

34 Michael Grimmitt, “Contemporary Pedagogies of Religious Education”, s. 34.

35 Michael Grimmitt, *Religious Education and Human Development*, McCrimmon Publishing CO LTD, Essex 1987.

36 Robert Jackson, “Avrupa’da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal Alandaki Genel Eğitime Katkısı”, s. 123. Grimmitt’in teorisinin ayrıntıları için bkz. “Learning about and Learning from Religion, The Pedagogical Theory of Michael Grimmitt”.

37 John M. Hull, “The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective”, s. 1-8.

38 Peter Schreiner, “Religious Education in Europe”, s. 3, 9; Peter Schreiner, “Different Approaches - Common Aims?, Current Developments in Religious Education in Europe (extracts of a paper delivered in Oslo, November 2001)”, s. ;John M. Hull, “The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective University of Birmingham”; Mualla Selçuk, “Din Öğretiminde Yeni Açılımlar”, s. 171-172.

39 Evdin Cox, “Educational Religious Education”, *New Directions in Religious Education*, ed. John Hull, Barcombe: The Falmer Press, Lewes, England 1982, ss. 52-57’den aktaran Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirme”, s. 44.

Bu bağlamda gerçekleştirilen bir din öğretiminin, teoloji ve dinî eğitmeden (religious instruction) daha çok eğitim felsefesi, sosyal fenomenoloji ve din fenomenolojisine daha yakın olduğu görülür. Bu sürece Grimmitt, insanileştirme adını vermektedir. “insanileştirmeden (process of humanization)” kast edilen ise “hayat boyu süren eğitim” içerisinde okulda hangi muhtevanın nasıl bir yöntemle öğretildiğinde öğrencinin gelişimi için temel katkının sağlanacağını göz önüne alan süreçtir⁴⁰.

Bu anlayış çerçevesinde okulda hoşgörü kültürü oluşarak, öğrencinin kendi özgür seçimiyle değer sistemini oluşturması gerçekleşmiş olur. Aksi takdirde indoktriner veya inanç ve değerleri empoze etme söz konusudur. Dinden öğrenme yaklaşımına göre; inanç ve değerleri empoze etmek, kabul edilemez bir durumdur. Ancak din öğretiminde dinin vahiy temelli öğretim anlayışını benimseyenler buna karşı çıkmaktadır.

Dolayısıyla din öğretiminde dinden öğrenme yaklaşımının amacı, öğrencilerin manevî ve kültürel farkındalık ve sosyal bütünleşmesini sağlayarak kendi inanç gelişimini sağlamak olmaktadır. Buna göre konu dinlerle değil, genel olarak bizzat “din” kavramı ile ilgilidir. Din, burada evrensel bir fenomen olarak insan hayatının en temel varoluşsal sorunlarına cevap veren ve çözüm önerisi sunan bir araç olarak algılanır. Bu bağlamda dinler sadece bir konunun içeriği olmamakta bireyin kendisini anlama ve keşfetme süreçleri için bir aracı olmaktadır. Buna göre din öğretiminde amaçlanan şeyin öğrencilerin dini anlayabilme gücünü yani “religiante” -din konusunda okur yazarlık⁴¹- geliştirme becerisini kazanmaları olarak belirtilebilir. İşte bu noktada din hakkında öğrenmekle din öğretimi sürecinin gerçekleşmiş olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü din öğretiminde bilişsel açıdan öğrencilere bilgi vermek yeterli değildir, bunun yanı sıra öğrencinin tanımlanmış olduğu bilginin kendisine bir tür katkı, yardım sağlaması beklenir.

Din öğretiminin eğitimsel amacı ve okul öğretim programları içerisindeki değeri ancak böyle bir katkı sağladığı zaman anlaşılır, meşru olabilir⁴².

3.1. Dinden Öğrenme Modeline Yapılan Eleştiriler

Dinden öğrenme anlayışının olumsuz yönleriyle ilgili öne sürülen çeşitli tartışmalar ve yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan

40 John M. Hull, “The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective University of Birmingham”, s. 1-8; John M. Hull, “Demokratik Çoğulcu Toplumlarda Din Eğitimi Üzerine Genel Değerlendirmeler”, s. 45.

41 “Religiante” kavramını ilk olarak B. Gates “Varieties of Religious Education”, Religion (3, I, 1973)’de kullanmıştır. Bkz. Grimmitt, “When is ‘commitment’ a problem in Religious Education”, s. 48.

42 Grimmitt, “When is ‘commitment’ a problem in Religious Education”, s. 48.

Robert Jackson'un geliştirdiği "Yorumlayıcı Yaklaşım", fenomenolojik din öğretiminin de katkılarından yararlanarak geliştirilen bir yaklaşımdır. Et-nografik çalışmalardan hareketle ortaya konulmaya çalışılan bu yaklaşımda temel amaç, öğrencilerin "dinî geleneklerde insanların veya dindarların kullandığı gramerin –dil ve sembolik şablonların– bilgisi ve kavrayışını geliştirmek"tir. Böylece öğrenciler inançlarını, hislerini ve tavırlarını daha iyi kavrayabilecek ve bu sayede dinler ve kültürler arası anlayışları geliştirecektir. Fakat bunun "dinlerin" eşit hakikatlere sahip olduğu şeklinde bir metodolojik varsayım anlamına gelmeyeceğini belirten Jackson, öğrencilerin muhtemelen, böyle bir eğitim sonucunda dinlerin hakikat iddiaları arasındaki ilişkiler hakkında çeşitli görüşlere sahip olacaklarını öngörmektedir⁴³. Böylece yorumlayıcı yaklaşımın kişinin kendi görüşüyle ilişki içinde ötekilerin dinî inançlar, değerler ve uygulamalarını betimleme, anlama ve bunlar üzerinde düşünme yönünde bir hedefinin olduğu söylenebilir.

Jackson'un geliştirdiği öğrencilerin zihnî ve ahlaki olgunlaşması sonucunda gerçekleşen yani edification kavramı ile pedagojik açıdan Grimmitt'in geliştirdiği dinden öğrenme anlayışının birçok yönden örtüştüğü söylenebilir⁴⁴. Ancak bunun yanında "yorumlayıcı yaklaşım"ın dinden öğrenme yaklaşımından birkaç yönden farklılaştığı hususlar da vardır. Hatta Jackson, Grimmitt'in "dinden öğrenme" yaklaşımını eleştirmektedir. Jackson, ahlakî ve zihnî olgunlaşmanın, "dinden öğrenme" yaklaşımıyla üç hususta farklılaşmakta olduğunu şu ifadeleriyle açıklamaktadır:

İlk olarak, bu kitapta (yorumlayıcı yaklaşımda) ben "din"i bir soyutlama ya da "dinler"i kolayca tanımlanabilir inanç sistemleri olarak ele almadım. İkinci olarak, Grimmitt, Britanya'daki farklı kültürleri tek biçimli ve kendi içinde daha birbirine bağlı unsurlardan oluşan sistemler olarak resmetmeye eğilimlidir ve içsel özelliklerine benden daha az dikkat sarf eder. Üçüncü olarak, onun yaklaşımı tüm öğrencilerin aynı "eğitimsel" hedefe doğru yöneliyor olacaklarını varsayar – yani, onlar kendi seçimlerini yapıp kendi kararlarını veren, tamamen otonom bireyler haline geleceklerdir"⁴⁵.

Bu yaklaşımda öğrencilerden kendi önkabullerini bir yana bırakmayı isteme yerine, öğrencilerin kavramları ile araştırılan insanların kavramla-

43 Robert Jackson, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Yaklaşım*, s. 192.

44 Michael Grimmitt, *Religious Education and Human Development*, McCrimmon Publishing CO LTD, Essex 1987, s. 225.

45 Robert Jackson, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Yaklaşım*, s. 206.

rı arasında bir karşılaştırmayı ve ötekinin kavramları ve deneyimleri arasında bir gidiş-geliş hareketini içerir. Böylece farklı geçmişlerden gelen öğrenciler arasında karşılıklı etkileşim yoluyla yöntem açısından duyarlı bir biçimde uygulamalar ve öz-eleştiriyle yeni fikirler geliştirme imkanı sağlayabileceğini kabul eder.

Yorumcu yaklaşım İngiltere ve Galler'deki dinî eğitimde kullanılmak üzere geliştirilmiş ise de daha sonra Britanya'nın tamamına yayılmış ve ayrıca Norveç'te, Almanya'da, Kanada'da ve Japonya'da, Avrupa Konseyi'nin 46 üye devletinde kültürlerarası eğitime dinî çeşitlilik boyutunun getirilmesi projesinde de kullanılmıştır⁴⁶.

Dinden öğrenme yaklaşımıyla ilgili tartışmaların bir diğerini David Attfield'in *Learning from Religion*⁴⁷ adlı çalışmasında yer alan "Vahiy Temelli Dinden Öğrenme" anlayışı oluşturmaktadır. Attfield'e göre dinden öğrenme yaklaşımı ancak vahiy temelli olduğu zaman (dindar) öğrenciye eğitimsel açıdan bir fayda sağlar, bir anlam ifade eder⁴⁸. Belli bir dinin besleyiciliği olmaksızın öğrencinin kendi başına farklı dinlerden seçerek öğrenmesi yani kendi kendini geliştirmesini sağlayabileceğini düşünmek aşırı iyimserlik olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda din öğretiminde amaç açık uçlu olunca öğretmenin sorumluluğu da belli olmaz.

Attfield, dinden öğrenmede, tecrübi öğrenmeler ile teolojik/vahiy temelli öğrenmenin ayırt edilmesine işaret eder. Aksi takdirde sosyal bilgiler dersleri gibi din araştırmalarından öğrenme yani "din hakkında öğrenme" söz konusu olur. Burada öğrencinin sadece kendi dini hakkında değil, bütün dinler hakkında bilgi verilecek ve öğrenciden bir şeyler öğrenmesi amaçlanacaktır. Dolayısıyla bu din hakkında öğrenmedir⁴⁹.

Dinden öğrenme yaklaşımıyla ilgili çalışmalardan biri de Robert Ellis'in⁵⁰ açıkladığı "Hikmet/Wisdom Temelli Dinden Öğrenme"dir. Ellis, din hakkında öğrenme yaklaşımında duyuşsal boyutun, "vahiy temelli" dinden öğrenme yaklaşımında ise öğrenme sürecinde bilişsel boyutun

46 Bkz. Robert Jackson, "Devlet Okullarında Dinî Eğitim ve Değerler Eğitimine Yorumcu Yaklaşımın Katkısı", *Değerler ve Eğitimi, Uluslararası Sempozyumu*, 26-28 Kasım 2004-İstanbul, Editörler: Recep Kaymakcan, Seyfi Kenan, Hayati Hökelekli, Z.Şeyma Arslan, Mahmut Zengin, DEM Yayınları, İstanbul 2007, s. 468.

47 David Attfield, "Learning from Religion", *British Journal of Religious Education*, March 1996, Volume 18, Issue 2, s. 78-84.

48 David Attfield, "Learning from Religion", s. 81.

49 David Attfield, "Learning from Religion", s. 79.

50 Robert Ellis, "Revelation, Wisdom, and Learning from Religion: A Response to D. G. Attfield", *British Journal of Religious Education*, Volume 19, Issue 2, March 1997, s. 95-103.

eksik kalmasıyla okulda din öğretiminin genel eğitim sistemi içerisindeki misyonunu tam olarak gerçekleştiremeyeceğini kabul etmektedir⁵¹. Ellis burada “hikmet-wisdom” kavramını öğrencinin “manevî ve ahlaki bilgisinin sadece bilişsel değil, duyuşsal açıdan da aşamalı olarak gelişmesi⁵²” anlamında kullanmaktadır. Hikmet temelli dinden öğrenme yaklaşımı, Attfield’in ucu açık, sonucu belli olmayan eğitim süreci görüşünü dışlar. Eğitim sürecinin kendisi nötr, ucu açık olamaz; bu eğitimin tabiatına aykırıdır. Bu yaklaşımın görecelikten farklı olarak öğretmenin bilgi sahibi olması ve öğrenci ile yakın irtibat içerisinde manevî ve ahlakî değerleri geliştirmesini sağlamaya çalışır⁵³. Ellis, kendi görüşünü işte bu öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişki üzerine kurgulamaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımda öğretmenin bilgi sahibi olması, pedagojik formasyonunun ileri seviyede olması ve dine/vahye dayalı olarak değil, hikmet/bilgelik temelli yaklaşıma sahip olması öngörülmektedir. Ellis, dinden öğrenme yaklaşımında bütün dinlerin; vahye dayalı ve dayalı olmayan örneğin, Budizm gibi dinlerin de katkısıyla sağlanabileceğini ileri sürer. Buna göre hikmet temelli dinden öğrenme yaklaşımının, belli bir vahye dayalı (doktriner) olmadan ve diğer taraftan da "göreceliğe"de düşmeden din öğretiminin gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır.⁵⁴

Ellis, vahiy temelli dinden öğrenme yaklaşımının yanlış olduğunu, hatta seküler eğitim sistemi ile dinin birbiriyle bağdaşmayacağı anlayışından hareketle vahiy dışlamaktadır. Ellis’in bu konudaki görüşü Grimmeritt’in din öğretiminin teolojik anlamda seküler eğitim sistemi içerisinde ele alınmaz olduğu konusundaki görüşleriyle kısmi örtüştüğü görülmektedir. Vahye dayalı din öğretiminde vahyin tamamen kabulü veya reddi söz konusudur. Ellis, hikmet temelli öğrenmede vahyin kısmî kabul veya kısmî reddetme söz konusu olabileceği için bu anlayışın vahiy otoritesi ile uygun düşmeyeceğinden vahiy temelli dinden öğrenme yaklaşımını eleştirmektedir⁵⁵. Buna göre, Attfield’in bu konuda karışıklığa düştüğünü,

51 Robert Ellis, “Revelation, Wisdom, and Learning from Religion: A Response to D. G. Attfield”, s. 96-97.

52 Robert Ellis, “Revelation, Wisdom, and Learning from Religion: A Response to D. G. Attfield”, s. 97.

53 Robert Ellis, “Revelation, Wisdom, and Learning from Religion: A Response to D. G. Attfield”, s. 100-102.

54 Robert Ellis, “Revelation, Wisdom, and Learning from Religion: A Response to D. G. Attfield”, s. 99-100.

55 Robert Ellis, “Revelation, Wisdom, and Learning from Religion: A Response to D. G. Attfield”, s. 98-99.

vahyin otoritesi ile vahyin bir kısmının kabul veya reddinin farklı olduğunu belirterek hikmet temelli yaklaşımı savunmaktadır⁵⁶.

B. Türkiye’de Uygulanan Din Eğitimi Modeli ve Genel Değerlendirme

Daha önceki bölümlerde din eğitimindeki modeller ve bu modellerin olumlu ve olumsuz durumları ile farklı ülkelerdeki uygulamaları hakkında bilgiler verildi. Bu bölümde ise, Türkiye’de uygulanan din eğitimi modeli ve bu modele yöneltilen eleştirilerin neler olduğu ve Türkiye’deki durum ile ilgili öneriler yer alacaktır.

Türkiye, herhangi bir dini resmen tanımayan, laik bir devlettir. Türkiye’de devlet, vatandaşlarının din ihtiyacını karşılamak amacıyla, Diyanet İşleri Başkanlığını kurmuştur. Türkiye’de okutulan ders “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” adını taşır ve bu ders, Anayasada ifadesini bulan zorunlu bir derstir. Anayasanın 24. maddesinde bu durum şu şekilde yer almaktadır: “Din ve ahlak eğitim ve öğretimi, devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu derler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır.”⁵⁷

Okutulan bu din kültürü ve ahlak bilgisi dersi, İslam din dersi değil, mezhepler üstü din öğretimi yapan bir derstir. Bilgin’e göre, “1982 yılında Türkiye’de Din Bilgisi olarak okutulan dersin mecburi dersler arasına alınmasıyla, dersin adının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak değiştirilmesinin nedeni, mezheplerden birini dayatmamasını, aksine mezheplerin hepsine temel olabilecek, genel bir İslam din ve ahlak kültürü vereceğini garanti etmektir.”⁵⁸ Türkiye, geçirdiği din eğitimi ve öğretimi tecrübesi neticesinde en son zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersini benimsemiştir. Benimsenen dersin, ayrılıklara sebep olmaması ve toplumsal birlik ve bütünlüğü

56 Robert Ellis, “A Response to David Attfield”, *British Journal of Religious Education*, Volume 20, Issue 1, March 1997, s. 5.

57 Türkiye’de din öğretimi konusunda geniş bilgi için Bkz. Mualla Selçuk, *Developing an Interfaith Dimension in RE: Theological Foundations and Educational Framework with Special Reference to Turkish Experience*, Hollanda ISREV 2006; Mehmet Zeki Aydın, “Avrupa Okullarında Din Eğitimi ve Bunun Türkiye ile Karşılaştırılması”, *Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu*, s. 80-92.

58 Beyza Bilgin, “Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 39, s. 2.

destekleyici olması bakımından yaşanan toplumun gerçekleriyle uyum içerisinde olması gerekmektedir. Bu bakımdan toplumdaki farklılıkları da içerisine alabilecek, bütünleştirici din eğitimi modellerine ihtiyaç vardır. Türkiye, bu ihtiyacı zikredilen model ile gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Türkiye’de uygulanan din eğitimi modelini daha iyi analiz edebilmek için şu an uygulamada olan ders programındaki şu ifadeye bakmak yerinde olacaktır: “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin içeriğinin belirlenmesinde “dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak İslam’ın kök değerleri çerçevesinde “mezhepler üstü (herhangi bir mezhebi esas almayan, mezhebi tartışmalara girmeyen) ve dinler açılımlı” anlayış olarak ifade edilebilecek bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu öğretim programıyla; öğrencilerin din ve ahlâk hakkında sağlıklı bilgi sahibi olmaları, temel becerilerini geliştirmeleri ve böylece Millî Eğitimin Genel Amaçlarının gerçekleştirilmesine katkıda bulunulması hedeflenmektedir.”⁵⁹ Bu yaklaşım, programın dinbilimsel yaklaşımı açıklanırken ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve şu ifadeler kullanılmıştır: “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı geliştirilirken gerek İslam dini gerekse diğer dinler hakkında bilimsel ve araştırmaya dayalı bilgi ön planda tutulmuş, dinin asıl kaynaklarında yer almayan bilgilerden uzak durulmuştur. İslam diniyle ilgili bilgilerde; Kur'an ve sünnet merkezli, birleştirici ve herhangi bir mezhebi esas almayan bir yaklaşım benimsenerek İslam diniyle ilintili dinsel oluşumları kuşatacak kök değerler öne çıkarılmıştır. İnanç, ibadet ve ahlak alanlarıyla ilgili bu değerlerin, Kur'an ve sünnete dayanan ortak paydalar olmasına özen gösterilmiştir. Amaç, bireylerin, dinî, kültürel ve ahlaki değerler hakkında doğru bilgilenmelerini sağlamaktır. Bu yaklaşım uygun olan bütün dinî ve ahlaki değerler, öğretime konu edilmiş, ancak Programın doktrin (belirli bir mezhebe dayalı) merkezli bir öğretime dönüşmemesine özen gösterilmiştir.”⁶⁰

Dikkat edilirse, program kendisini “mezhepler üstü ve dinler açılımlı” olarak tanımlamaktadır. Mezhepler üstü modelden kasıt, yukarıda da ifade edildiği gibi tek bir mezhebi esas almaması her mezhebi yansıtabilmesidir. Bu model iki şekilde anlaşılabilir. Bunlardan biri; “Birleştirici Model” diğeri ise “Çoğulcu Model” dir. Birleştirici modele göre, “din dersinde dinin özü, üzerinde ayrılık bulunmayan ilkeleri okutulmalı, mez-

59 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar için) Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 2.

60 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar için) Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 14.

heplerle ilgili ayrıntılara girilmemelidir. Ya da her mezhepten öğrenci bir arada ders görmeli, ancak mezhepler arası farklar silinmemeli, görmezlikten gelinmemelidir. Mezhepler tanıtılmalı, onların aynı dinin farklı anlayış biçimleri olduğu vurgulanmalıdır. Çoğulcu modele göre ise, “din dersi toplumun aynası olmalıdır. Başka bir ifadeyle bu ders, her mezhebi olduğu gibi her türlü dini, dünya görüşünü ve ahlak anlayışını da öğretim konusu yapmalıdır”⁶¹.

“Türkiye’de kabul gören yoruma göre, mezhepler üstü yaklaşım, bir dinin öğretimini yaparken, o dinin inanırlarınca ortak olarak kabul gören bir içeriği, o dinin ana kaynaklarına dayalı olarak öğretim konusu yapmayı ilke edinir. Bu tür bir ders, bir din hakkında propaganda yapmayı değil, bilgilendirmeyi amaç edinir. Derste, öğretime konu edilen dinin farklı anlayış ve uygulamalarının eğitimini yapma söz konusu değildir. Farklı yorum ve uygulamalar içerik, toplumsal vb. sebeplerden öğretim konusu yapılmak durumunda kalırsa bile, genel ilke, mezhep, tarikat ve cemaatlerin farklılıklarını okulda eğitim konusu yapmamaktır.”⁶²

Ülkemizde uygulanan din eğitimine getirilen eleştirileri, mezhepler üstü din eğitimine getirilen eleştiriler bağlamında ele almak mümkündür.⁶³ Mezhepler üstü din eğitimine getirilen en büyük eleştiri, bu modelin, dinin sadece üzerinde birleşilen ortak noktalarının öğretime konu etmesiyle, mezhepler arasındaki farklılıkları yok saymasıdır. Mezhepleri yok saymak dinin farklı yorumları olabileceği gerçeği ile örtüşmemektedir.

Bir diğer eleştiri ise, bu modelde öğrenciler, ortak oldukları konuları işlemekte, ancak sınıf ortamından çıktıklarında ise mezhepler arasındaki farklılıklarla karşılaşabilmektedirler. Bu durum, karşılıklı saygı ve hoşgörü değerlerini desteklememekte ve dolayısıyla gerçek hayattan kopuk bir yapı arz etmektedir.

Mezhepler üstü din eğitimi modeline yapılan bu eleştirilerden dolayı Bilgin şöyle bir açıklama getirmiştir: “... Değişik din ve kültürlerle bağlı insanların bir arada yaşadığı ülkelerde aynı okula giden çocukların din dersinde, dinlerine veya mezheplerine göre ayrı sınıflarda eğitilmeleri yerine, aynı sınıfta farklılıklarının bilincine vardırıılarak, nasıl bir arada,

61 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara 1998, s. 83.

62 Cemal Tosun, “Türkiye’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Yenilenmesi ile İlgili Yapılan Çalışmalar”, *Seküler Toplumlarda ve Laik Devletlerde Din Eğitimi: Türkiye ve Almanya Örnekleri*, Bilgi Üniversitesi İstanbul 7-8 Kasım 2008, s. 6.

63 Fatma Çapcıoğlu, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar Çerçevesinde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programının İncelenmesi*, s. 39-40.

barış içinde yaşayacaklarının deneyimini kazanmaları daha doğru olmaz mı?”⁶⁴ Bu soruyu sorduktan sonra bunun nasıl olması gerektiğine de değinen Bilgin bunu şöyle ifade etmektedir: “Küçük sınıfların programları, mezhepler ve dinler ile ilgili ayrıntılara girilmeden, bütün dinlerin ve kültürlerin üzerinde birleştiği inanış ve davranış kuralları olarak öğrencilerin bütününe cevap verebilecek şekilde düzenlenebilir. İleri sınıflarda ise yine her mezhepten ve dinden öğrenci bir arada ders görmeye devam eder, fakat bu defa mezhepler ve dinler tanıtılıp inceleme konusu yaptırılarak, onların hakikati daha doğru olarak tanımlayıp yorumlayarak yaşamak istemekten doğan, dindarlık farklılıkları olduğu vurgulanır. Böylece dindarların, dinlerin ve mezheplerin aynı hedefe farklı yollardan ulaşmaya çalışmakta birleştikleri fark ettirilerek, farklılıklara karşı saygı davranışı geliştirilmesi istenebilir.”⁶⁵

Dikkat edilirse, mezhepler üstü modelin yetersiz olduğu ve bunun mezhepler arası modelle desteklenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bizim kültürümüzde mezhepler, birer din gibi değil, dinin farklı yorumları olarak anlaşıldığından, mezhepler arasında sert ve keskin sınırlar bulunmamaktadır. Dolayısıyla şu an uygulanan programda, mezhepler üstü modelin seçilmesinin nedenini burada aramak daha doğru olacaktır. Ancak, her ne kadar, mezhepler dinin yorumlanış biçimleri olsa da, aralarındaki farkları görmezden gelmek, yukarıda zikredilen eleştirileri akla getirmektedir. Uygulanmakta olan program, mezhepler üstü olma özelliğinin yanında, değişen küresel koşullar nedeniyle, bir özelliği daha bünyesinde barındırmaktadır ki bu da “dinler açılımlı” olmasıdır. Bu durum, günümüz dünyasında, diğer dinlere karşı hoşgörü, birbirini tanıma, birbirine saygı duyma ve evrensel olmanın ön koşuludur. Bu açıdan programda önemli bir adım atılmıştır denebilir.

Program, “öğrencilerin din ve ahlak hakkında objektif bilgi sahibi olmalarını, öğrenme-öğretme sürecinde öğretim programı vasıtasıyla kazanmaları hedeflenen bilgi, beceri, tutum, değer, kavram ve öğrenci merkezli yaklaşımlarla bir arada yaşama bilincine ulaşmalarını hedeflediğini belirtmektedir”.⁶⁶

Yine programda din öğretiminin amacı “Yetişmekte olan nesle din hakkında doğru bilgi vermek ve öğrencileri bilinçlendirmek” olarak belir-

64 Bilgin, *Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği*, s. 2.

65 Bilgin, *Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği*, s. 2.

66 *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar için) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 7.

lenmiş ve öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde hayatları boyunca kullanacakları bilgi ve becerileri edinmeleri hedeflenmiştir.⁶⁷

Belirlenen bu amaçlar, programın eğitsel yaklaşımı olan yapılandırmacılık yaklaşımı ve öğrenci merkezli yaklaşımlar vasıtasıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşıma göre belirlenen kazanımlara öğrencilerin kendilerinin ulaşmaları gerekmektedir. Dolayısıyla, program mezhepler üstü yaklaşımını bu sayede gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Belirlenen kazanımlarda, mezheplere yönelik kazanımların gerçekleştirilmesinde, farklı mezheplere mensup bireyler, bu farklılıkları sınıfa taşıma imkânına kavuşacak, dolayısıyla mezheplerin birleştirici yönleri ele alınırken, aynı zamanda farklılıklarına da değinilmiş olacaktır. Bu çerçevede, programın, eğitimsel ve dinbilimsel yaklaşımları birbirini destekler nitelik arz etmektedir.⁶⁸

Son dönemde özellikle de Grimmitt'in ve Hull'ün katkılarıyla geliştirilen dini öğrenme, din hakkında ve dinden öğrenme anlayışı çerçevesinde Türkiye'deki din öğretimi incelendiğinde Türkiye'deki son durum dinden öğrenme anlayışına daha yakın olduğu söylenebilir. Türkiye'deki din öğretiminin tarihi süreci incelendiğinde üç yaklaşımın da öğretim sistemi içerisinde izlerine rastlamak mümkündür. Dini öğrenme yaklaşımı için ilk dönem İslam dininin öğretimine yönelik faaliyetler örnek olarak gösterilebilir. İslam dini başlangıcından beri bir eğitim-öğretim faaliyeti, din eğitiminin genel eğitimin merkezinde yer aldığı bir şekilde gelişmiştir. Özellikle devlet ile dinin iç içe olduğu dönemlerde (Osmanlı gibi) eğitimin tümü dini bir içerik taşımıştır. Eğitim işini üstlenen ve her ilim dalını bünyesinde barındıran medreselerin dînî/İslamî bir karakteri bulunmaktaydı. Bu durum, Tanzimat fermanı ile birlikte değişmeye başlamış, yeni mektepler açılmış, bir dizi yeni bilgi programlara eklenmiş ve din öğretimi de dersler arasında bir ders haline gelmiştir. Buna rağmen eğitimin dinsel niteliği son dönemlere kadar mevcudiyetini sürdürmüştür. Günümüzde ise dini öğrenmenin olumsuz etkileri neticesinde bu anlayıştan uzaklaşmaya çalışarak dinden öğrenme yaklaşımı benimsenmeye başlanmıştır.

Her ne kadar günümüzde dinden öğrenme yaklaşımının temel felsefe olarak kabul edildiğine yönelik izler görülse de diğer iki yaklaşımın

67 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4, 5, 6, 7, 8. Sınıflar için) Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 8.

68 Geniş bilgi için bkz. Cemal Tosun, "Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Yenilenmesi ile İlgili Yapılan Çalışmalar", s. 6.

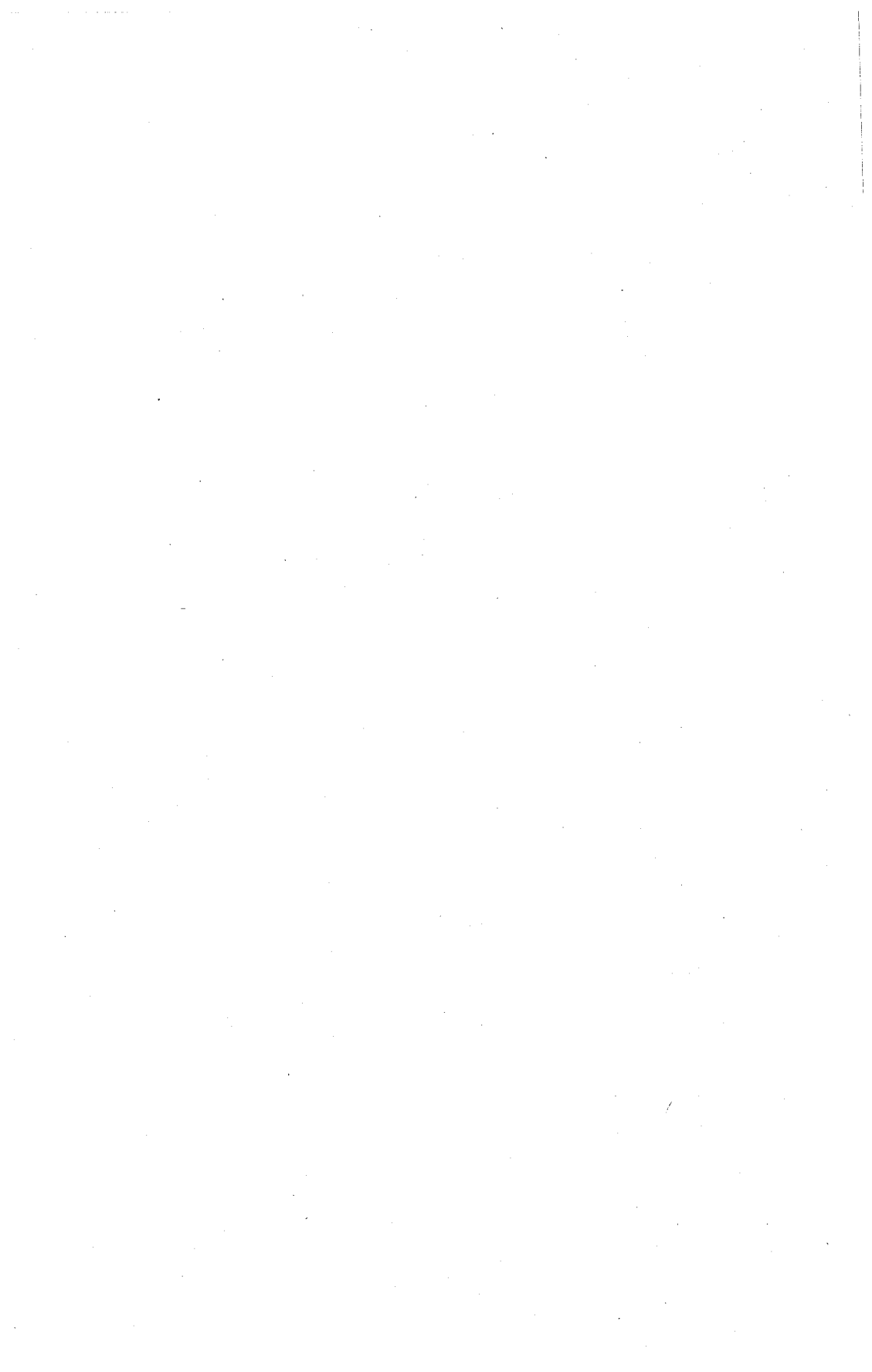
göstergelerine de rastlanılmaktadır. Türkiye'deki eğitimin dinden öğrenme yaklaşımına daha yakın olduğunu düşünmemizin sebepleri arasında;

1. Dinden öğrenme yaklaşımının özellikleri arasında bulunan din derslerinin öğretim programları arasında genel eğitimin bir birimi olarak kabul edilmesi sayılabilir.

2. Dinden öğrenmenin bir diğer özelliği de din dersinin öğrencinin gelişimine katkıda bulunmasını gerçekleştirmektir. Türkiye'deki din öğretimi programları da din dersinin öğrencinin bireysel, sosyal, kültürel vb. alanlarda gelişmesini hedeflemektedir.

3. Öğrencinin elde ettiği bilgiyi kendi anlayışı çerçevesinde yorumlaması ve anlamlandırması neticesinde kendi özgün düşüncelerini oluşturabilmesini sağlamak da dinden öğrenme yaklaşımının amaçlarından birisidir. Sorgulayıcı, eleştirici, bilgiyi üreten vb. özelliklere sahip öğrenciler yetiştirmeyi hedefleyen din öğretimi programı da dinden öğrenme yaklaşımının bu amacını gerçekleştirmektedir.

Tüm bu söylenenlere rağmen, Türkiye'deki din öğretimi programı özellikle AİHM ve Danıştay 8. Dairesinin verdiği kararlarda da belirttiği üzere tek bir din, hatta tek bir mezhep temelli olduğu yani Türkiye'de dini öğrenme modelinin benimsendiği şeklinde eleştiriler de mevcuttur. Ancak programlar incelendiğinde tek bir dini/mezhebi merkeze alan bir anlayışa sahip olunmadığı görülecektir. Programda temel yaklaşımın mezheplerüstü dinler açılımlı bir anlayışın benimsendiği belirtilmektedir. Dinbilimsel yaklaşım başlığı altında ise İslam dininin öğretilmesine yönelik bir hedef bulunmaktadır. Ancak bununla birlikte bu hedefin niçin konulduğu da açıklanmakta ve bunun sebebi olarak da İslam dininin dil, kültür, sanat, örf ve adetler üzerinde derin bir etkiye sahip olması gösterilmektedir. Bu hedef gerçekleştirilirken de dinin bu unsurlar üzerindeki etkisi hakkında bilgi sahibi olunması ve öğrencilere öğretilmesi hedeflenmektedir. Bu özelliğiyle de Türkiye'deki din öğretimi programının din hakkında öğrenme yaklaşımının bazı prensiplerini benimsemiş olabileceğini de göstermektedir.



Selçuklu Dönemi Hanefî Alimlerin Mürctie'ye Bakışları

Ahmet AK*

Abstract

In this work, we have dealt with the views of Abu'l-Yusr al-Pazdavi, Abu'l-Muin an-Nasafi, Alâuddin as-Samarkandî, Alâeddin al-Usmândî and Nuraddin as-Sâbunî about the Murjia criticized by many Muslim scholars. They are famous Hanafite-Mâturîdîte of scholars XIth and XIIth ages. After a brief discussion of the Murjia, we shall deal with the views of Hanafite-Mâturîdîte scholars about the Murjia. Finally, we shall present the reasons for the misunderstanding of Murjia and its solutions.

Giriş

Selçuklular dönemi, İslam anlayışının şekillendiği bir dönem olması ve şekillenen bu anlayışın sonraki dönemleri etkilemesi sebebiyle Türk tarihi ve İslam tarihi açısından önemli bir yere sahiptir.¹ Bu bakımdan o devirde yetişmiş önde gelen âlimlerin tartıştıkları ve benimsedikleri görüşlerin doğru bir şekilde ortaya konulması, Türk ve İslam düşünce tarihinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Selçuklular döneminde en çok tartışılan ve eleştirilen konulardan birisi Mürctie² konusudur. Zira kaynaklarda Nisabur başta olmak üzere Horasan

* **Yrd. Doç. Dr.**, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: aak@ksu.edu.tr

1 Bkz., İbnü'l-Esir, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târih*, Beyrut 1966, X/251, XII/154; Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsir b. Ali el-Hüseynî, (VI./XII. asrın sonları, VII./XIII. asrın başları), *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, trc. Necati Lügal, Ankara 1999, 2, 137; Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1979, 170-201; Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1992, IX; Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti*, İstanbul 2002, VII, 31; Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul 2007, 46-49, 168, 369.

2 Mürctie, büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumunu Allah'a bırakarak onlar hakkında kesin bir şey söylemeyen kimselerin müşterek adıdır. Bununla birlikte kaynaklarda Mürctie'nin değişik tanımları da bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makââtü'l-İslâmiyyin vahtilâfi'l-Müsallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden

bölgesinde Mürcie'nin alt kollarından kabul edilen Kerrâmîyye'nin³ çok sayıda mensubu bulunduğu kaydedilmektedir. Bu kayıtlara göre Nisabur şehrinde 488/1095 yılında Hanefi ve Şâfiî ittifakıyla Kerrâmîler arasında muhtemelen itikadi konulardan dolayı- şiddetli çatışmalar olmuştur. Bu çatışmaların sonunda Hanefi ve Şâfilerin tarafı Kerrâmîler'e galip gelmiş, onların büyük bir kısmı öldürülmüş ve medreseleri tahrip edilmiştir. Bu hadise üzerine Kerrâmîler'in bölgedeki gücü sona ermiştir.⁴ O devirde bölgede ağırlığı olan Kerrâmîyye'nin, Hanefî-Mâturîdiliğin ve Şâfliğin giderek güçlenmesiyle itibar kaybetmeye başladığı anlaşılmaktadır. Durumun aleyhlerine geliştiğini gören Kerrâmîler, bunu hazmedememişler ve zaman zaman ayaklanmışlardır. Nitekim önceleri Kerrâmî olan Gurlu'ların sultanı Gıyâseddin Muhammed'in (600/1203), Şâfiî âlimi Ebü'l-Feth Muhammed b. Mahmud el-Mervezî (599/1202) sayesinde Şâfliğe geçmesi, oradaki Kerrâmîler tarafından hazmedilememiştir. Sultan Gıyâseddin'in Şâfliğin yayılması için medreseler açtırması ve Gazne'ye bir mescit yaptırması üzerine Kerrâmîler, sultanın Şâfliğe geçmesini sağlayan el-Mervezî'yi uzun süre rahatsız etmişlerdir.⁵ Fahreddin Râzî (606/1210)'nin Sultan Gıyâseddin'in yanına gelmesi ve orada sultan tarafından kendisine büyük ikramda bulunulmasından sonra Kerrâmîlerle olan münazara da sultanın Fahreddin Râzî'nin tarafını tutması üzerine Kerrâmîler ayak-

1980, 132-154; eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekir Ahmed (548/1153), *el-Müel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemîr Ali Mehnâ- Ali Hasan Fâûr, Beyrut 1993, 164; Yahya el-Hattâb, *Tahkîku'l-Mustalihâti't-Târihiyyeti'l-Vârideti fi Kitâbi Mefâtihu'l-Ulûm li'l-Harezmî*, Mısır 1985, 200-202; Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, 28-39, 289; Kutlu, Sönmez, *Mürcie ve İtikadi Görüşleri*, Ankara 1989, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Koçoğlu, Kıyasettin, *Mâturîdî'ye Göre Mürcie*, Ankara 2000. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi); Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *Mâturîdî ve Mâturîdîlik* kitabı içinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 119; A.J. Wensink, "Mürcie", *MEB. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1960, VIII/808-809; Kutlu, Sönmez, "Mürcie", İstanbul 2006, *DİA*, XXXII/41-45; Ak, Ahmet, "Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt:8, Sayı:24, (Ocak-Nisan 2006), 193-202.

3 Kerrâmîyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm (255/869)'ın taraftarlarına verilen bir mezhep ismi olup çoğu âlim tarafından Ehl-i Sünnet dışı bir oluşum olarak görülmektedir. Bkz., Şehristânî, *el Milel*, I/45, 124; ayrıca bkz. Pezdevî, Ebû Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1994, 363, 364; Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Said Özervarlı, İstanbul 2005, 156, 185; Nureddin Ahmed Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (580/1184), *el-Bidâye fi Usûlîd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1982, 23, 27, 28, 31, 36, 44, 56, 63, 87; Kutlu, Sönmez, "Kerrâmîler", *DİA*, İstanbul 2004, XXV/294.

4 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, X/251; Kutlu, "Kerrâmîler", *DİA*, XXV/294; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 329.

5 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII/154; Sıddıquî, İqtıdar Husam, "Gurlular", *DİA*, İstanbul 1996, XIV/210; Kutlu, "Kerrâmîyye", *DİA*, XXV/294; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 330.

lanmış, bu ayaklanmanın sonucunda sultan Gıyaseddin, Fahreddin Râzî'yi oradan çıkarmak zorunda kalmıştır.⁶ Bu baskıların yanı sıra Kerrâmîler ile Sünniler arasında cereyan eden Nisabur'daki yukarıda sözü edilen tartışmaların iki-üç asır devam etmiş olması⁷, Selçuklular coğrafyasında azımsanamayacak sayıda Kerrâmî bulunduğunu göstermektedir. Kerrâmîler, bir ara Gazneli Mahmud (388-421/998-1039) tarafından desteklenmiştir. Fakat sonraki devirlerde Kerrâmîlerin etkisi giderek azalmıştır.⁸ Bununla birlikte, Kerrâmîler dışında kalan diğer Mürcîî grupların da bulunduğu dikkate alınırsa Mürcie'nin Selçuklular döneminde hatırı sayılır bir çoğunlukta ve nüfuzda olduğu söylenebilir.

Kerrâmîlik-Hanefîlik ilişkisine gelince şunları söylemek mümkündür: Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Neseffî, Alâeddin el-Üsmendî ve Nureddin es-Sâbunî gibi Selçuklu dönemi Hanefî alimleri, Kerramiyye ve onun kurucusu kabul edilen Muhammed b. Kerrâm'ı, teşbih, tekvin sıfatı, irade konusu, istitaat, iman ve imamet gibi konularda eleştirmişlerdir.⁹ Hatta bu âlimlerden bazıları Kerrâmiyye'ye reddiye olarak müstakil eserler bile vermişlerdir. Ebû Bekr Muhammed b. Yeman es-Semerkindî'nin *Kitâbün Red ale'l-Kerrâmiyye* adlı eseri bunlardan sadece birisidir.¹⁰ Ebu'l-Muîn en-Neseffî'ye göre bu eser, Kerrâmiyye'yi eleştiren ilk kaynak hüviyetindedir.¹¹ Bu sebeple Kerrâmiyye'yi ilk eleştiren kişinin, en azından kişilerden birisinin Hanefî bir âlim olduğu söylenebilir.

Kerrâmîler, başlangıçta Hanefî olmalarına rağmen özellikle imanın tanımını konusunda Hanefîlerden ayrılırlar. Zira Kerrâmîlere göre iman, ikrardan ibarettir. Hanefîlere göre ise iman, tasdikdir.¹² Daha önce belirtildiği üzere Kerrâmîler, bazı Eşarîlerce açıkça Mürcie'den sayılmaktadır. Fakat Hanefî-Mâturîdî eserlerde Kerrâmiyye ile Mürcie arasındaki bu ilişkiden pek söz edilmez. Hanefî-Mâturîdîlerin bu tutumu, o devirde son derece

6 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII/151-152; krş., Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, 330

7 Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV/294.

8 Watt, M. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, 361.

9 Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 362, 363; Ebu'l-Muîn en-Neseffî, *Tabsıra*, I/47, 77, 80, 110, 112, 119, 120, 134, 164, 166, 170, 221, 241, 306, 307, 310, 350, 362; Alâeddîn es-Semerkindî, *Mîzânü'l-Usûl*, 453; Sâbunî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, 23, 27, 28, 31, 36, 44, 56, 63, 87; Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 156, 185; Kerrâmîler, Eşarî alimlerce de eleştirilmişlerdir. Bkz., Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 141; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abduhamid, Beyrut 1993, 215-225; Şehristânî, *el-Milel*, I/21, 124

10 Neseffî, *Tabsıra*, I/358.

11 Neseffî, *Tabsıra*, I/358.

12 Muhtar, Süheyr Muhammed, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn "Mezhebü'l-Kerrâmiyye"*, Kahire 1971, 146, 147.

kötü bir yergi ifadesi olduğu anlaşılan Mürcie kelimesinden olabildiğince uzak durmaya çalışarak Ebû Hanife'yi ve Hanefiliği hatta İmam Mâturîdî'yi korumak istemelerinden kaynaklanabilir.

Selçuklular döneminde yaşayan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (421/1027–493/1099), Ebü'l-Müîn en-Neseî (508/1115), Alâuddin es-Semerkindî (539/1144) ve Nureddin es-Sâbûnî (580/1184) gibi önde gelen Hanefî âlimler, Mürcie konusunu itikatta imam kabul ettikleri Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den (333/944) farklı şekilde ele almışlardır. İmam Mâturîdî, ircâyı “Övülen İrcâ” ve “Zemmedilen İrcâ” şeklinde iki kısma ayırarak övülen ircâyı benimseyen Ebû Hanife ve taraftarlarını açıkça savunmasına rağmen¹³ Mâturîdî'den sonra gelen Hanefî âlimler ise bu konuda her hangi bir ayrıma gitmeyerek genelde zemmedilen Mürcie'yi kast etmişler ve tamamen onun üzerinde yoğunlaşmışlardır.

Günümüzde, Mürcie'nin doğuşu, alt grupları, görüşleri ve Türklerin İslamlaşması sürecindeki etkisi gibi konularda önemli çalışmalar yapılmıştır. Fakat Selçuklular dönemindeki âlimlerin Mürcie'ye bakışları henüz tam olarak aydınlatılamamıştır.

Bu makalede, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Müîn en-Neseî, Nureddin es-Sâbûnî gibi Büyük Selçuklular döneminde yaşayan önde gelen Hanefî âlimlerin Mürcie konusundaki görüşleri kronolojik olarak ele alınıp tasviri metotla ortaya konulacaktır. Daha sonra konunun bir değerlendirmesi yapılarak meselenin aydınlatılmasına çalışılacaktır.

V./XI. ve VI./XII. yüzyıllarda hüküm süren Selçuklular döneminde çok sayıda Hanefî âlim yetişmiştir.¹⁴ Bu çalışmada önce V./XI. asırdaki Hanefî âlimlerin, daha sonra VI./XII. asırdaki Hanefî âlimlerin Mürcie'ye bakışları ele alınacaktır.

A. V./XI. Asırda Yaşayan Bazı Hanefî Âlimlere Göre Mürcie

V./XI. yüzyılda Ebû Muhammed el-Halvânî¹⁵ (452/1060), Ebü'l-Ha-

13 Bkz. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003, 613; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünnet*, thk. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut 2004, I/36; daha geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 28 vd; Kutlu, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı”, 119; Ak, “Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı”, 193–202.

14 Bkz., Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006, 32–58; ayrıca bkz. Topaloğlu, Nuri, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara 1988, 176.

15 Kureşî, Ebü'l-Vefâ Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Kahire 1398, II/429 vd; Leknevî, Ebü'l-Hasanât Muhammed b. Abdülhay (1304/1886), *el-*

san es-Suğdı¹⁶ (461/1069), Ebû Abdullah ed-Dâmeğâni¹⁷ (398–478/1008–1085), Ebû Bekir es-Serahsî¹⁸ (400–483/1009–1090) Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (421/1027)–493/1099) ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî (508/1114) gibi çok sayıda Hanefî âlim yetişmiştir. Fakat bu âlimler daha çok fıkıh konusuna ağırlık vermişlerdir.¹⁹ Bunlardan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî²⁰ ise daha çok usul konularına ağırlık vermişlerdir. Bu bakımdan bu bölümde sadece bu iki âlimin Mürcie'ye bakışları ele alınacaktır.

1. Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'nin (421/1027–493/1099) Mürcie'ye Bakışı

Ebü Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, Selçukluların kuruluşundan kısa süre önce dünyaya geldi. İlk tahsilini babasından aldıktan sonra dedesinin hocası olan Mâtürîdî'yi ve onun eserlerini tanıdı ve devrin önemli hocalarından ders aldı. Bir müddet Semerkant kadısı olarak görev yaptı. Önemli eserler yazdı ve çok sayıda öğrenci yetiştirdi.²¹

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye göre Mürcie, imanla birlikte masiyetin zarar vermeyeceğine, küfürle birlikte ise taatın yarar sağlamayacağına ve Allah'ın hiçbir mümini cehenneme koymayacağına inanan kimselerdir.²² Onların bu anlayışı, Allah'ın kitabına, resulünün sünnetine ve ümmetin

Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye, Kahire 1324, 95–97; Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü A'lâmî'l-Ahyâr fî Fukaha-i Mezhebi'n-Numani'l-Muhtar*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, Nu: 690, v. 47a; İbn Kutluboğa, *Ebu'l-Adl Zeynüddin Kasım (879/1474), Tâcü't-Terâcîm fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat, 1962, 35; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 35 vd.

16 Asıl adı, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdı olup Semerkant'ın Suğd köyünde dünyaya gelen büyük Hanefî âlimlerdendir. Bkz., Kureşî, *el-Cevâhir*, II/567; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, 43; Leknevî, *el-Fevâid*, 121; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 37.

17 Asıl adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dâmeğâni olup Nisabur ve Rey arasında büyük bir şehir olan Dâmeğân'da dünyaya gelen büyük Hanefî âlimlerdendir. Bkz., Kureşî, *el-Cevâhir*, III/269-271; Leknevî, *el-Fevâid*, 182-183; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 38.

18 Bu zatın tam ismi, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, lakabı Şemsü'l-Eimme'dir. Merv ve Meşhed şehirleri arasında yer alan Serahs'ta dünyaya geldi. Hanefî fakihlerin büyüklerindendir. Bkz., İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, 52; Leknevî, *el-Fevâid*, 158; M. Hamidullah, "Serahsî", *MEB. İA*, X, 502–507; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 40.

19 Bkz., Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 32-40.

20 Ebü'l-Muîn en-Neseffî, 508/1114 yılında vefat etmiştir. Fakat ömrünün büyük bir kısmını V./XI. asırda geçirdiğinden onu bu asırdaki âlimler arasında saydık. Krş., Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41.

21 Geniş bilgi için bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, II/594; Leknevî, *el-Fevâid*, 124; Kefevî, *Ketâib*, v. 146a; Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Mukaddime), trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1994, XI-VII.

22 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 362.

icmasına aykırıdır. Bu sebeple onlar bidat ehliendirir.²³ Mürcie mezhebine mensup olanların sayısı azdır ve onlar eşyayı karıştıracak kadar cahil kimselerdir.²⁴ Pezdevî'nin Mürcie mezhebine mensup olanların az sayıda olduğunu ifade etmesi, onların bölgedeki Hanefî ve Şâfîilerden daha az olduğuna işaret kabul edilebilir.

Ğaylan ed-Dimeşki,²⁵ Muhammed b. Şebîb²⁶ ve Ebû Şimr²⁷ gibi kişileri Mürcie'den sayan Pezdevî, onların iman ve küfür konularında değişik görüşler ortaya koyduklarını ifade etmekle birlikte, bu görüşlerin ne olduğunu belirtmemektedir. Yine o, Mürcie'yi Ğaylan'ın *ashabı*, *Ebû Şemr'in taraftarları* ve *Muhammed b. Şebib'e bağlı olanlar* gibi bir takım alt gruplara ayırmakla birlikte, Mürcie'nin diğer alt gruplarına yer vermemektedir.²⁸

Pezdevî, Mürcie'ye mensup olan kişilerin iman ve küfür konularında çeşitli görüşlere sahip olduklarını söylemesine rağmen bunların neler olduğunu belirtmez. O, daha çok imanla masiyetin zarar vermeyeceği, küfürle de taatın yarar sağlamayacağı anlayışında olan Mürciîleri esas almakta ve ısrarla onların üzerinde durmaktadır. Böylece o, Mürciîleri salih amelleri hafife almakla ve günahları önemsememekle suçlamaktadır.²⁹

Pezdevî, altı ana mezhebi özetlerken Mürcie'yi Ehl-i Bidat'ten sayıp, onları eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda Hanefilikle Mürciî fikirler arasında var olan benzerlikleri göstermemek için diğer Mürciî alt gruplardan bahsetmez.³⁰ Hâlbuki Pezdevî, Mürcie'nin diğer alt gruplarının iman tanımlarını verseydi onların iman tanımları ile Hanefîlilerin iman tanımı arasında benzerlik olduğu ortaya çıkardı.³¹ Yine Pezdevî, Cehm b. Saffan

23 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 347, 369.

24 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 348.

25 Asıl adı Ebû Mervân Ğaylân b. Müslim ed-Dimeşki olup kader konusunda Ma'bed el-Cühenî'den (80/699) etkilenmiştir. Hişam b. Abdülmelik b. Mervân tarafından öldürülmüştür. Bkz., Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir b. Rüstem (310/922), *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, nşr., M.J. De Goeje, Leiden 1879-1881, II/1733; Krş., Eşari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 136-137; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 18.

26 Muhammed b. Şebib, Eş'arî tarafından Mürcie'nin sekizinci alt grubunun lideri sayılmaktadır. Bkz., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 137-138; krş., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 21, 84, 148, 151; Şehristânî, *el-Milel*, 162; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 37.

27 Ebû Şimr, Eş'arî tarafından Mürcie'nin dördüncü alt grubunun iki liderinden birisi kabul edilmektedir. Bkz., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 134-135; krş., Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 21, 116, 148, 158.

28 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 362.

29 Krş., İbrahim Hakkı İnal, "The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature", A thesis Submitted the University of Manchester for Degree of Ph. D in the Faculty Arts, Manchester 2000, 102.

30 Krş., İnal, "The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature", 99.

31 Krş., İnal, "The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature", 100.

ve Bişr el-Merîse'den bahseder ve ikisini de Cebriyye'den sayar. Fakat Cehm b. Saffan ile Ebû Hanife arasındaki ilişkiye yer vermez.³² Fakat o, Mürcie'yi Kaderiyye, Şia ve Havaric ile ilişkilendirmektedir.³³ Bu durum onun Mürcie ile Hanefilik arasındaki ilişkinin inkârını pekiştirmeye yönelik bir çaba olarak algılanabilir.

Pezdevî, *Usûli'd-Dîn* adlı eserinin “Mezheplerin beyanı” başlıklı son bölümünde İslam mezheplerini analiz ederek onları Ehl-i Kible ve Ehl-i Bidat olarak ikiye ayırdıktan sonra Mürcie'yi Ehl-i Bidat içerisinde ele alır. Fakat o, faydasız olacağı gerekçesiyle Mürcie konusuna detaylı olarak girmez. Yine Pezdevî, Mürcie'nin aşırı alt kollarından birini, sanki bütün Mürcî fikirlerin temeliymiş gibi gösterir. Nitekim o, ısrarla aşırı bir Mürcî görüş olan küfürle birlikte taatin fayda vermediği gibi imanla birlikte masiyetin zarar vermeyeceği fikri üzerinde yoğunlaşır. Ayrıca o, Mâtürîdî'nin eserlerinde geçen övülen ve zemmedilen icrâya, zemmedilen Mürcie ile Cebriyye'nin kast edilmiş olabileceğine dair görüşlere de yer vermez.³⁴ Bütün bunlar, Pezdevî'nin Mürcie konusunda detaylara girmeyerek Mürcie ile Hanefi-Mâtürîdîlik arasında bir benzerlik olduğu izlenimi vermekten kaçındığını göstermektedir.

2. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (508/1114) Mürcie'ye Bakışı

Ebü'l-Muîn en-Neseî, büyük Hanefî âlimlerden birisidir. Önemli eserler verdi ve Alâuddin es-Semerkindî gibi mümtaz öğrenciler yetiştirdi. O, Mâtürîdî'nin fikirlerini geliştirip daha da sistemleştirmiştir.³⁵

Ebü'l-Muîn en-Neseî, Ebû Hanife'nin büyük günah işleyeninin durumunu Allah'ın dilemesine bıraktığı için Mürcî olarak isimlendirildiğini belirtmesine ve Ebu Hanife'nin ircâ görüşünü nereden çıkarttığı sorusuna meleklerin “Biz, Allah'ın bildirmedeği şeyleri bilemeyiz” sözünden çıkarttığı şeklinde cevap verdiğini nakletmesine³⁶ rağmen bu konuda hiçbir açıklama yapmaz. Gerçekten de o, *Tabsratü'l-Edille*'sinde ne zemmedilen ircâya ne de övülen ircâya ve ne de zemmedilen Mürcie ile Cebriyye arasındaki ilişkiye temas eder.³⁷

32 Krş., İnal, “The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature”, 102.

33 Krş., İnal, “The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature”, 100.

34 Bkz., Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 347, 348, 362, 369; krş., Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 613; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I/ 36; Ak, “Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye Bakışı”, 193–202.

35 Kureşî, *el-Cevâhir*, III/527; Kefevî, *Ketâib*, v. 155a.b; Leknevî, *el-Fevâid*, 216; İzmîrli, *İsmail Hakkı, Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul 1336, 7; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41.

36 Neseî, *Tabsıra*, II/766.

37 Neseî, *Tabsıra*, II/766, 774, 780.

Ebü'l-Muin en-Neseffî'nin Pezdevî kadar olmasa da Mürcie sözü ile daha çok zemmedilen “Habis Mürcie”yi kast ettiği ve onun üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, *Tabsıratü'l-Edille* adlı eserinde hiçbir ayrıma gitmeden Mürcie'nin “Allah kâfirlerden başka hiç kimseye azap etmez” görüşünde olduğunu bildirmektedir.³⁸ O, söz konusu eserinin diğer bir yerinde de “Habis Mürcie”yi büyük günah işleyen müminlerin hiç azap görmeyeceğini, küfürle birlikte iyiliğin hiçbir faydasının olmayacağı gibi imanla birlikte de hiçbir kötülüğün zarar vermeyeceğini savunan kimseler şeklinde tanımlamaktadır.³⁹ Onun yukarıda geçen “Allah kâfirlerden başka hiç kimseye azap etmez” şeklindeki Mürcie tarifi, aynı eserin diğer bir yerinde verdiği “Habis Mürcie”nin daha kısa bir şekildeki tanımıdır. O halde Neseffî'nin Mürcie ile zemmedilen Mürcie'yi kast ettiğini söylemek mümkündür.

Neseffî'nin bu tutumunda dedesi Mekhül en-Neseffî'nin bir eserinde “İrcâyı kabul et. Fakat Mürciî olma...”⁴⁰ şeklinde İbn Abbas'tan gelen bir rivayeti nakletmesinin önemli rol oynadığı söylenebilir. Mekhül en-Neseffî'nin bu ifadesini, övülen icrayı kabul et. Fakat zemmedilen Mürcie'den olma şeklinde anlamak mümkündür. Aynı zamanda bu ifade, Selçuklulardan önce de Mürcie kelimesinin bazı Hanefiler arasında sadece zemmedilen Mürcie'nin yerine kullanıldığını göstermektedir. İleriki sayfalarda Selçuklular döneminde bu kullanımın tamamen yaygınlaştığı görülecektir.

Mürcie konusunda önemli çalışmaları bulunan Sönmez Kutlu'ya göre Mürcie'nin iman konusunda üç farklı tanımı bulunmaktadır. Bunların biri, “Kalpte gerçekleşen marifettir ve ya tasdikdir”.⁴¹ Diğer, “Dil ile ikrar kalp ile tasdikdir”.⁴² Bir diğeri ise “Sadece dil ile ikrardır”.⁴³ Ebü'l-Muin en-Neseffî, Mürcie'nin söz konusu bu üç iman tanımından bahsetmez. Fakat onun *Tabsıratü'l-Edille*'sinde geçen ifadelerinden Mürcie'nin sadece ikrar ve sadece marifettir şeklindeki iman tanımlarını isim vermeksizin eleştirdiği anlaşılmaktadır.⁴⁴ Keza Pezdevî'nin açıkça Mürcie'den saydığı Cehm ve taraftarlarını imanı sadece marifet olarak gördükleri gerekçesiyle ele-

38 Neseffî, *Tabstra*, II/776.

39 Neseffî, *Tabstra*, II/766.

40 en-Neseffî, Ebü Mutî' Mekhul b. Fazl (318/930), *Kitâbü'r-Red ale'l-Bida'*, thk., Marie Bernard, *Annales Islamogiques*, 16 (1980), 63.

41 Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 125-126.

42 Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 127-128.

43 Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 128-130.

44 Neseffî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, II/405, 412, 415.

tirir. Fakat yine Cehm b. Saffan-Mürctie ilişkisini görmezden gelir. Ayrıca yukarıda geçen Mürctie'nin kalb ile tasdik olarak gördüğü iman tanımına da yer vermez. Bütün bunlar, Neseffî'nin Hanefî-Mâturdîleri zemmedilen Mürctie'den olabildiğince uzak tutmaya çalıştığı intibasını vermektedir.

B. VI/XII. asırda Yaşayan Âlimlere Göre Mürctie

V./XII. yüzyılda olduğu gibi VI./XII. yüzyılda da Ebü'l-Mefâhir el-Kerderî⁴⁵, (562/1166) Alâuddin el-Kâsânî⁴⁶ (587/1191) başta olmak üzere çok sayıda Hanefî âlim yetişmiştir.⁴⁷ Fakat biz bu bölümde onların arasından öne çıkan Alâuddin es-Semerkindî (539/1144), Alâeddin el-Üsmendî (488–552/1095–1157) ve Nureddin es-Sâbûnî (580/1184)'nin Mürctie'ye bakışlarını ele alacağız.

1. Alâuddin es-Semerkindî'nin (539/1144) Mürctie'ye Bakışı

Alâuddin Ebû Bekr Muhammed es-Semerkindî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muin en-Neseffî gibi âlimlerin yanında yetişti. Önemli eserler verdi ve kızı Fatıma ve damadı Alâuddin el-Kâsânî⁴⁸ (587/1191) gibi kıymetli talebeler yetiştirdi.⁴⁹

Alâuddin es-Semerkindî'nin Mürctie'ye bakışı hocası Ebü'l-Muin en-Neseffî'den ziyade imam Mâturîdî'nin bakışına benzemektedir. Onun *Şerhu Kitâbü't-Te'vîlât* adlı eserinde verdiği bilgiler, bu benzerliği ortaya koymaktadır. Meselenin daha iyi anlaşılması için Alâuddin es-Semerkindî'nin söz konusu eserindeki ilgili bölümü olduğu gibi aşağıya alıyoruz.

“Ebû Hanife büyük günah işleyenin durumunu Allah'ın meşiyetine havale eder idi. Ona göre Allah dilerse büyük günah işleyenleri af eder ve onlara hiç azap etmeden cennete koyar. Dilerse cehenneme koyar ve orada onlara günahları miktarınca azap ettikten sonra cennete koyar. Yoksa

45 Asıl adı, Ebü'l-Mefâhir Tâcüddin Abdülgafûr b. Lokman b. Muhammed el-Kerderî olup bir müddet kadılık görevinde bulunmuştur. Bkz., Kureşî, *el-Cevâhir*, II/443; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, 37; Leknevî, *el-Fevâid*, 98; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 51 vd.

46 Asıl adı Alâuddin Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmed olup Fergana bölgesinin büyük şehirlerinden birisi olan Kâsânî'dir. Alâuddin es-Semerkindî'nin en seçkin talebesi ve damadıdır. Meşhur Hanefî âlimlerdendir. Bkz., İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, 84; Leknevî, *el-Fevâid*, 53; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 54.

47 Bkz., Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 41-58.

48 Asıl adı Alâuddin Ebû Bekir b. Mesud b. Ahmet'tir. Bkz., İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcîm*, 84; Leknevî, *el-Fevâid*, 53; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 54.

49 Kureşî, *el-Cevâhir*, III/18; Leknevî, *el-Fevâid*, 158; Öz, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 47.

Cebriyye'nin yani *Mürctie-i Mübtedia*'nın iddia ettiği gibi onların iman etmeleri sebebiyle günahları bağışlanıp hiç azap görmeden cennete girmeleri söz konusu değildir. Yine *Kaderiyye*'nin iddia ettiği gibi onların cehennemde ebedi olarak kalmaları da söz konusu değildir. Ebû Hanife'ye söz konusu ırcâyı nereden çıkarttığı sorulduğunda o şöyle cevap vermiştir: "Meleklerden. Çünkü onlara bilmedikleri bir şey sorulduğunda, onlar işi Allahu Teâlâ'ya havale etmişlerdir." Bu konuda Fakih Ebû Mansur şöyle demiştir: Ebû Hanife büyük günah işleyenin ahiretteki durumunu Allah'a havale etmiştir. Çünkü Allah, kendisine şirk koşanlar hariç diğer günahları işleyenler arasında dilediğini affedeceğini buyurmaktadır. *Mezmun ırcâ* ise, *cebr*'dir. Bu, fiillerin gerçekleşmesi konusunda insanın hiç etkisinin olmadığını iddia etmek ve her fiilin gerçekleşmesinde Allah'ı sorumlu tutmaktır. Habis *Mürctie* de aynı şekilde işlenen kötülükler konusunda insanı sorumlu tutmazlar. Onlar insanı rüzgâr sebebiyle hareket eden ağaca benzetirler. *Kaderiyye* ise insanın fiillerinin yaratılmasında ve takdir edilmesinde Allah'ın hiçbir etkisinin olmadığını iddia ederek, fiili yaratmayı ve takdir etmeyi tamamen insana verirler. Haberde varit oldu ki, Ümmetimden iki sınıf şefaata nail olamayacaklardır. Onlar *Kaderiyye* ve *Cebriyye*'dir. En uygun ve en doğru görüş, bu iki görüşün arasındır. Muhakkak ki, fiilin gerçekleşmesi iktisap bakımından insana, halk ve takdir bakımından ise Allah'a aittir. Bu görüş, ifrat ve tefrit arasında bulunan en doğru görüştür.⁵⁰

Görüldüğü gibi Alâuddin es-Semerkandî, daha önce görüşlerini incelediğimiz diğer âlimlerin aksine *Mürctie* konusunda *Mâturîdî*'den nakilde bulunarak *Mâturîdî* gibi "mezmun ırcâ" kavramını kullanmakta ve bu görüşü benimseyenleri *Cebriyye* olarak isimlendirmektedir. Hatta o bu

50 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed Alâuddin es-Semerkandî, *Şerhu Kitâbü't-Te'vîlât*, Süleymaniye Ktp. Medine Bölümü, Nu:179, v.22b; krş. *Mâturîdî*, *Kitâbü't-Tevhid*, 351-376; ayrıca bkz. Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. El-Hasan el-İrakî el-Hanefî (Tahminen VI/XII. veya VII/XIII yüzyıllar), *el-Fıraku'l-Mufterika beyne'l-Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zenâdika*, nşr. Yaşar Kutluay, Ankara 1961, 61. Ebû Osman el-Hanefî, söz konusu eserin 61. sayfasında "Cebriyye, görüşleri ve sınıfları" başlığı altında şu ifadelere yer vermektedir: "Cebriyye'ye *Mürctie* ve *Neccâriyye* denilmektedir. Onların görüşlerinin temeli, tıpkı duvarın yıkılması, nehlin akması ve rüzgârın esmesi gibi insanın fiilinde hiçbir etkisi yoktur." Ebû Osman el-Hanefî'nin Lewinstein'e göre VI/XII. yüzyılda Yaşar Kutluay'a göre ise hicri VI. yüzyıldan sonra yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda burada geçen ifadede Selçuklular döneminde *Mürctie*'nin *Cebriyye* ile özdeşleştirilmeye çalışıldığı düşüncesini pekiştirmektedir. Bkz. Ebû Muhammed el-Hanefî, *el-Fıraku'l-Mufterika beyne'l-Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zenâdika*, nşr. Yaşar Kutluay, Mukaddime 1; Krş., Lewinstein, Keith, Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (Ankara 2003), kitabı içinde, 96; Yazıcıoğlu, *Neseft ve Mâturîdîye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, 53-57; Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul 1979, 170-171.

konuda daha da ileri giderek ümmetin iki sınıfına şefaata olunmayacağına ve onların Kaderiyye ve Mürcie olduğuna dair rivayeti, “Ümmetimden iki sınıf şefaataime nail olmayacaktır. Onlar Kaderiyye ve Cebriyye’dir”⁵¹ şeklinde vermektedir. Onun bu şekilde bir rivayette bulunması, çeşitli rivayetlerde geçen zemmedilen Mürcie ile Cebriyye’nin kast edildiğini iddia ettiğini göstermektedir. Bu sebeple Alâuddin es-Semerkandî’nin tıpkı Mâturîdî gibi Mürcie hakkındaki eleştirileri Cebriyye’ye yönlendirme gayreti içerisinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

2. Alâeddin el-Üsmendî’nin (488–552/1095–1157) Mürcie’ye Bakışı

Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkandî el-Üsmendî, 488/1095 yılında Semerkant’ta doğdu. Hanefi âlimlerin büyüklerinden olup *Lübâbü’l-Kelâm*⁵² gibi kıymetli eserler verdi. 552/1157 yılında Buha-ra’da vefat etti.⁵³

Alâeddin el-Üsmendî’ye göre Mürcie, imanla birlikte günahın zarar vermeyeceğine, küfürle birlikte iyiliklerin fayda vermeyeceğine ve müminin büyük günahlarından dolayı azap görmeyeceğine inanan kimselerdir.⁵⁴

Üsmendî, Mürcie’yi “Faslün fi nefyi’l-îstisna fi’l-îmân” başlığı altında şu rivayetle ele almaktadır: “Ümmetimden iki sınıf şefaataime nail olamayacaktır. Onlar Kaderiyye ve Mürcie’dir” Ya Resûlallah Mürcie kimlerdir? Diye sorulduğunda o, (s.a.s.) şöyle cevap vermiştir: “İnşallah biz mümi-

51 Bu rivayetin hangi hadis kaynaklarında geçtiğini tespit edemedik. Fakat içinde Cebriyye adının geçmediği “Ümmetimden şefaataime nail olmayacak iki sınıftan birisi Mürcie, diğeri Kaderiyye’dir” ve “Ümmetimden iki sınıf şefaataime nail olamaz. Onlar Kaderiyye ve Mürcie’dir” gibi değişik rivayetler bulunmaktadır. Bkz. Muhammed Abdurraûf Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr Şerhu’l-Câmiu’s-Sağîr*, IV/208, Beyrut trz. ; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, Kader, 13, İstanbul 1413/1992; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, “Mukaddime”, 9, İstanbul 1413/1992; Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed Celâlüddin es-Suyûtî (911/1505), *Kitâbü’l-Le’âlî’l-Masnû’a fi’l-Ahâdîsi’l-Mevdûa*, I/22 Matbaatü’l-Edebiyye, y.y., 1317; krş. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 108, 109; İbn Hazm, Mürcie ile ilgili her iki rivayetin de isnad bakımından sahih olmadığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/248.

52 Alâeddin el-Üsmendî’nin bu eseri M. Sait Özervarlı tarafından bir mukaddime ile birlikte tahkik edilmiştir. Söz konusu eser, İslam Araştırmaları Merkezi tarafından yayınlanmıştır. Bkz. Özervarlı M. Sait, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü’l-Kelâm Adlı Eseri*, İstanbul 2005.

53 Kureşî, *el-Cevâhir*, II/74, 75; Leknevî, *el-Fevâid*, 176; Geniş bilgi için bkz., Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü’l-Kelâm Adlı Eseri*, 25-55.

54 Alâeddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkandî el-Üsmendî, *Lübâbü’l-Kelâm*, thk. Muhammed Said Özervarlı, İstanbul 2005, 119, 165.

niz diyenlerdir".⁵⁵ Aslında bu görüş Hadis taraftarlarına ait bir görüş olmasına rağmen Üsmendî'ye göre ircâ, tehir etmek anlamına gelip bunu söyleyen kimse imanı tehir etmiştir. Bu sebeple bu görüşte olan herkes Mürcie'den sayılır. Üsmendî, Mürcie hakkındaki görüşünü ortaya koyarken söz konusu istisna haberinin isnadıyla birlikte Ebû Yusuf'tan nakleildiğini belirtir. Fakat onun isnadını zikretmez.⁵⁶ İmam Mâturîdî başta olmak üzere diğer Hanefî âlimlerin eserlerinde geçmeyen bu rivayetin Alâeddin es-Semerkandî tarafından Ebû Yusuf'a isnat edilerek nakledilmesi oldukça ilginçtir. Ayrıca diğer ilginç bir konu da şudur: el-Üsmendî'nin Mürcie'den saydığı "İnşallah müminiz" diyenler, nerdeyse bütün kaynaklarda Ashâbü'l-Hadis'ten sayılmaktadır.⁵⁷ Buna rağmen Üsmendî tarafından Mürcie'nin iman tanımının şartı bağlanmış gibi gösterilmesi, eleştirileri Ashabu'l-Hadis'e yönlendirme çabası olarak görülebilir.

Alâeddin el-Üsmendî, Lübbü'l-Kelâm adlı eserinde kendisinden önce yaşayan Mâturîdî ve Alâuddin es-Semerkandî'nin aksine Cebriyye ile Mürcie'nin mezmum/habis kısmı arasındaki ilişkiye hiç değinmez. el-Üsmendî söz konusu eserinde Cebriyye'yi insanın fiilini gerçekleştirme konusunda hiçbir etkisinin ve tercihinin söz konusu olmadığı görüşüne yer vermekte, fakat bunları Mürcie ile ilişkilendirmemektedir.⁵⁸

Alâeddin el-Üsmendî'nin Mürcie'nin övülen ve zemmedilen kısmına yer vermediği gibi, Cebriyye ismine de fazla yer vermekten kaçındığı anlaşılmaktadır. Nitekim el-Üsmendî, "Cebriyye'nin görüşünü iptal etme" başlığı altında konuyu iki sayfada ele almasına rağmen Cebriyye ile zemmedilen Mürcie ilişkisinden hatta Cebriyye isminden hiç bahsetmemektedir.⁵⁹ Buradan hareketle Alâeddin el-Üsmendî'nin muhtemelen izahında zorlandığı için Mürcie konusuna pek girmek istemediği söylenebilir.

55 Söz konusu rivayet, İbn Mâce ve İmam Tirmizî'ye göre mevzu bir hadistir. Bkz. İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen-i İbn Mâce*, İstanbul 1992, *el-Mukaddime*, 9; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevr, *Sünenü Tirmizî*, İstanbul 1992, el-Kader, 13.

56 Alâeddin el-Üsmendî, *Lübbü'l-Kelâm* 163; krş., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 299.

57 Bkz. Ahmed b. Hanbel (241/855), *Kitâbü'l-İman*, (Ebû Bekr el-Hallâl'ın (311/923) *Câmi'* (*Müsned min Mesâ'il* adlı eserinin v. 91b-144b / s. 221-290 arasında, British Museum, Or: 2675), v. 101b; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (290/902), *Kitâbu's-Sunne*, thk. Muhammed b. Sa'îd b. Sâlim el-Kehtânî, Suûdî Arabistan, 1986, I/341; Sâlih b. Ahmed Hanbel Ebû'l-Fadl (266/879), *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Fazlurrahman Dîn Muhammed, Delhi 1988, III/224; geniş bilgi için bkz. Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara 2002, 101-112.

58 Alâeddin el-Üsmendî, *Lübbü'l-Kelâm*, 119.

59 Alâeddin el-Üsmendî, *Lübbü'l-Kelâm*, 125- 126.

3. Nureddin es-Sâbûnî'nin (580/1184) Mürcie'ye Bakışı

Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, Buharalı Hanefî âlimlerdendir. Şemsü'l-Eimme Muhammed el-Kerderî (543/1166)'den fıkıh öğrendi. Önemli eserler yazdı. Fahreddin er-Râzî (606/1210) gibi âlimlerle ilmî münazaralarda bulundu. 580/1184 yılında Buhara'da vefat etti.⁶⁰

Nureddin es-Sâbûnî de Mürcie'yi, küfürle birlikte taatın fayda vermediği gibi imanla birlikte de günahın zarar vermeyeceğine inananlar olarak görmektedir.⁶¹ Sâbûnî, diğerleri gibi Mürcie ile tamamen zemmedilen Mürcie'yi kast etmekte ve övülen Mürcie'ye hiç temas etmemektedir.⁶² O, aynı zamanda Mürcie ile Cebriyye arasında bir ilişkinin olup olmadığı üzerinde de durmaz. Nitekim o, "İstitaat" başlığı altında Cebriyye'yi genişçe ele almasına rağmen Cebriyye ile zemmedilen Mürcie arasında her hangi bir ilişki kurmamaktadır.⁶³ Bu açıklamalar, Nureddin es-Sâbûnî'nin de Alâeddin el-Üsmendî gibi Mürcie konusunu olabildiğince kısa tutmaya çalıştığı görülmektedir.

Değerlendirme

Selçuklular döneminde yaşayan başta Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebü'l-Muin en-Nesefî olmak üzere Alâeddin el-Üsmendî ve Nureddin es-Sâbûnî, Mürcie'yi küfürle birlikte iyi amellerin fayda vermeyeceğine, imanla birlikte de günahların zarar vermeyeceğine inanan kimseler olarak görmektedirler. Alâuddin es-Semerkindî dışındaki âlimler her hangi bir ayrıma gitmeden Mürcie'yi eleştirmişlerdir. Alâuddin es-Semerkindî ise Mâturîdî gibi açık olmasa da ırcayı, övülen irca ve zemmedilen irca şeklinde iki kısma ayırıp, bunlardan övülen irca görüşünü benimseyenleri savunmaktadır. O, büyük günah işleyenin durumunu Allah'a bırakıp onun hakkında kesin bir şey söylemeyenlere açıkça bir isim vermemektedir. Fakat konuyla ilgili açıklamalarına bakıldığında onun bu ifadesiyle övülen irca görüşünü benimseyenleri kast ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Mâturîdî gibi övülen icrayı benimseyen Mürcielere karşı yapılan eleştirileri Cebriyye'ye yöneltmesi de bunu desteklemektedir. Nitekim altıncı asır Hanefî âlimler-

60 Bkz. Kureşî, *el-Cevâhir*, I/124; Kefevî, *Ketâib*, v. 138b; Leknevi, *el-Fevâid*, 42; Topaloğlu, Bekir, *Nureddin es-Sâbûnî Mâturîdî'ye Akaidi*, Ankara 1982, 19-24.

61 Nureddin Ahmed Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekr es-Sâbûnî (580/1184), *el-Bidâye fi Usûlid-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 1982, 80.

62 Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlid-Dîn*, 80-93.

63 Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûlid-Dîn*, 62-64.

den Ebû Osman el-Hanefî de Mürcieyi, açıkça Cebriyye mezhebi olarak kaydetmektedir.⁶⁴

Ebû Hanife ve Mâturîdî övülen irca görüşünü benimseyenleri esas alarak onları Allah'ın sadık kulları olarak kabul etmişler ve onların çirkin bir lakapla kötülenip aşağılanmasına karşı çıkmışlar ve onları savunmuşlardır.⁶⁵ Ebû Hanife ve ashabının, Ebû'l-Feth Abdülkerim eş-Şehristânî (548/1153) tarafından Ehl-i Sünnet Mürcie'si olarak gösterilmesi de bu görüşü desteklemektedir.⁶⁶ Ebû Hanife ve İmam Mâturîdî'nin bu tutumuna rağmen Selçuklu dönemindeki Hanefî âlimlerin hemen tamamı zemmedilen Mürcie'yi esas almışlar ve onları eleştirmişlerdir. Nitekim Mürcie konusunda Mâturîdî, övülen icrayı benimseyenleri esas alarak onları savunmakta ve onlara yapılan eleştirilere teker teker cevap vermekle kalmamış onların görüşünü aklî ve naklî delillerle desteklemiştir.⁶⁷ Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise Mâturîdî'nin aksine zemmedilen Mürciî grubu esas alarak onları eleştirme konusuna ağırlık vermiştir. Nitekim Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Hanife'nin büyük günah işleyenin durumunu Allah'ın dilemesine bırakanları Mürciî olarak isimlendirildiğini ve onları övdüğünü nakletmesine rağmen⁶⁸ bu konu üzerinde fazla durmamaktadır. Buna karşı "Habis Mürcie" olarak isimlendirdiği grup üzerinde yoğunlaşmaktadır. O, ayrıca vaîd ayetlerinin umum ifade edip etmemesi konusunda Mâturîdî'nin aksine Mürcie'nin görüşünü eleştirmektedir. Nitekim Nesefî'ye göre Mutezile ve Havâric, vaîd ayetlerinin umum ifade etmeye daha layık olduğu görüşündedirler. "Habis Mürcie" ise Allah'ın rahmet, afv ve gufran sıfatlarından hareketle va'd ile ilgili ayetlerin umum ifade etmeye daha layık olduğu görüşündedir, diyerek Mürcie'nin bu görüşünü eleştirmektedir.⁶⁹ Hâlbuki Mâturîdî, bu konuda Mutezile ve Havarici yererken Mürcie'nin söz konusu görüşünün doğru olduğunu belirtmektedir. Zira Mâturîdî'ye göre, va'd ayetlerinin umum ifade etmesi, "Rahmet, af ve gufran türünden olmak

64 Ebu Muhammed el-İrâkî el-Hanefî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 61 ; Krş., İbrahim Hakkı İnal, "The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature", 93.

65 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 613 vd; geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* kitabı içinde, 119-146; Lewinstein, Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* kitabı içinde, 92-94; Ak, "Mâturîdî'nin Mürcieye Bakışı", 198-201.

66 Şehristânî, *el-Milel*, I/164; Krş. Kutlu, *Türklerin İslamlaşması Sürecinde Mürcie'nin Tesirleri*, 38.

67 Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sünnet*, I/101; ayrıca bkz. Ak, "Mâturîdî'nin Mürcie'ye Bakışı", 194-202.

68 Nesefî, *Tabşıra*, II/766.

69 Nesefî, *Tabşıra*, II/774, 780.

üzere biline gelen ilahî sıfatlara daha münasip düşmektedir. İlahî rahmet ve af büyük günahlara da küçük günahlara da şamildir.⁷⁰ Neseff'in va'd ve va'id ile ilgili ayetlerin umum-husus ifade etmesi konusunda Mâturîdî'den farklı düşünmesini, onun zemmedilen Mürcie'yi esas almasına bağlamak mümkündür.

Görüldüğü gibi Mâturîdî'yi imam kabul eden Hanefi âlimlerin bir kısmı Mâturîdî'nin ircâ ve Mürcie konusundaki görüşlerinin sadece birini veya ikisini ele almışlar ve özellikle onun övülen ircâ görüşü üzerinde pek durmamışlardır. Onlar bu konuyu Fahreddin er-Râzî (606/1210) gibi Eş'arî âlimler gibi yorumlamaya çalışmışlardır.⁷¹ O halde incelediğimiz Hanefî-Mâturîdî âlimlerin, ircâ ve Mürcie konusunu imam Mâturîdî'den ziyade Eş'arî âlimlerin görüşleri doğrultusunda ele aldıklarını söylemek mümkündür. Bu durum, o dönemdeki Mâturîdî âlimlerin Mürcie'ye bakışlarında Eşariliğin etkisine girdiklerine işaret etmektedir. Onların bu tutumu, o devirdeki Mürcie'ye ve Mürcie ismine yönelik toplumdaki olumsuz bakışları Ebû Hanife, İmam Mâturîdî ve Hanefilerden uzak tutma çabasından kaynaklanabilir.

Bu makalede görüşlerini incelediğimiz beş Hanefi âlimden dördünün Mürcie'nin tanımı konusunda ittifak ettikleri, birinin ise yani Alâuddin es-Semerkindî'nin bu konuda diğerlerinden farklı düşündüğü ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Alâuddin es-Semerkindî dışındaki âlimlerin yaptığı Mürcie tanımının Mâturîdî'nin Mürcie tanımından tamamen farklı olduğu da açıklığa kavuşmuştur. Ortaya koydukları tanımlardan ve konuyu ele alış tarzlarından Alâuddin es-Semerkindî'nin Mâturîdî kadar olmasa da övülen Mürcie'nin fikirlerini benimsediği ve savunduğu anlaşılmaktadır. Yine Alâuddin es-Semerkindî'nin Mâturîdî gibi Mürcie sözü ile övülen Mürcie'yi kast ettiği ve savunduğu, Pezdevî, Ebû'l-Muin en-Neseffî, Alâeddin el-Üsmendî ve Nureddin es-Sâbunî'nin ise Mürcie sözü ile zemmedilen Mürcie'yi kast ettikleri ve onları eleştirdikleri görülmüştür.

Söz konusu beş âlimin Mürcie'ye değişik isimler ve sıfatlar verdikleri ortaya çıkmıştır. Mürcie'yi, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Ehl-i Bid'at, Ebû'l-Muin en-Neseffî, "Habis Mürcie", Alâuddin es-Semerkindî, "Cebriyye" ve "Mürcie-i Mübtedia" ve "Habis Mürcie" olarak isimlendirmiştir.

70 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 549; Krş., Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 442-443.

71 Bkz., Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 132-154; Şehristânî, *el-Milel*, I/161-169; er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (606/1210), *İtikâdâtü-Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire 1938, 70-71.

Selçuklular döneminde Ğaylan'ın Ashabı, Ebû Şemr'in taraftarları ve Muhammed b. Şebib'e bağlı olanlar da Mürciî gruplar arasında sayılmıştır.

Selçuklular dönemindeki Hanefiler tarafından, mevcut ve daha önce yaşamış bütün Mürcie mensuplarının amelleri hafife almakla, hatta hiç önemsememekle suçlanıp eleştirildikleri tespit edilmiştir.

Söz konusu âlimler -biri dışında -Mürcie'yi, bidat, kaderî, cebirci habis ve mezmum vasıfların birini veya bir kaçını birlikte kullanılarak kötölemiş ve eleştirmişlerdir. Oysa İmam Mâturîdî, bir taraftan Mürcie ve Kaderiyye'nin lanet edilmesiyle ilgili rivayette geçen Mürcie ile Cebriyye'nin kast edildiğini diğer taraftan ise lanetlenen Mürcie'nin Cebriyye olduğunu söyleyerek övülen ircâ anlayışını benimseyen Ebû Hanife ve taraftarlarını korumuş ve onlara karşı yapılan eleştirileri Cebriyye'ye yöneltmiş idi. Pezdevî, Sabunî ve Üsmendî gibi Hanefî âlimler ise "Ümmetimden iki sınıf şefaata nail olamaz" ve "Mürcie'nin lanetlendiğiyle ilgili rivayetleri delil gösterecek, Mürcie'nin tamamını eleştirmişlerdir. Aynı zamanda Mâturîdî'nin övülen icrayı benimseyen Mürciîleri, muhaliflere karşı savunma ve sahiplenme anlayışı da, söz konusu âlimler tarafından sürdürülememiştir.

Selçuklular döneminde söz konusu âlimler tarafından şekillenen Hanefî-Mâturîdî din anlayışında genelde övülen ircâyı benimseyenlerden bahsedilmeyip sadece zemmedilen Mürcie'nin üzerinde durulmasının ve onların ağır bir şekilde eleştirilmelerinin sonraki devirlerde bütün Mürciîlere olumsuz bakılmasında önemli rol oynadığı söylenebilir.

Pezdevî, Alâeddin el-Üsmendî, Nureddin es-Sabûnî gibi pek çok Selçuklu Hanefî-Mâturîdî alimin Mürcie ile Hanefilik arasındaki ilişkiyi reddettikleri tespit edilmiştir.⁷²

Hanefiler, o devirde bir yergi ifadesi olarak kullanılan Mürcie ile Hanefiliğin özdeşleştirilmesinden rahatsızlık duymuşlar. Bundan dolayı Mürciî alt gruplar, emir ve yasakları inkar eden gruplardan sayılmıştır.⁷³

Mürcie mezhebi, Selçuklular döneminde yaşayan ve yazdığı eseri Selçuklu sultanı Sencer'e takdim eden Ebu'l-Feth eş-Şehristânî (479-548/1086-1153) tarafından da eleştirilmektedir. Ona göre Mürcie ismi, iki sebepten dolayı verilmiştir: birincisi ameli niyet ve akitten sonraya bıraktıkları için; ikincisi ise küfürle birlikte taatin faydası olmadığı gibi imanla birlikte masiyetin zarar vermeyeceğine inandıkları içindir. Şehristânî, Mürcie'nin imanla birlikte masiyetin zarar vermeyeceği anlayışında oldu-

72 Krş., İnal, "The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature", 82.

73 Krş., İnal, "The Presentation of yhe Murji'a in Islamic Literature", 83.

ğunun aşikâr olduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Onun bu konudaki “fezâhirun” açıktır/aşikârdır ifadesinden hareketle Selçuklular döneminde Mürcie ismi zikredilince günaha ve salih amellere önem vermeyen kimselerin anlaşıldığını söylemek mümkündür.

Selçuklu Hanefi-Mâturîdî âlimlerin eserlerinde irca ve Mürcie konusunu kısa tutmalarının ve Ebu Hanife'nin Mürcie ile birlikte anılmasına şiddetle karşı çıkmalarının en önemli sebebinin şu olduğu söylenebilir: Selçuklular döneminde Ashâbu'l-Hadis'in kelamdaki temsilcisi konumunda olan Eşarî'nin ve ona nispet edilen Eşariliğin Nizamiye medreseleri vasıtasıyla öne çıktığı bilinmektedir. Hatta o dönemde Ehl-i Sünnet denilince neredeyse sadece Eşariliğin anlaşıldığı da söylenmektedir. Ayrıca İmam Buhari ve İmam Tirmizî gibi büyük muhaddislerin çoğunun Selçukluların hüküm sürdüğü Horasan ve Mâverâünnehir doğumlu olduğu da bir gerçektir. Bu sebeple, o dönemde muhaddislerin, hadis olmasa da hadismiş gibi rivayet edilen sözlerin o günün toplumu üzerinde etkili olmuştur. Dönemin Hanefi âlimleri, o günün insanları arasında yaygın olarak dolaşan Mürcie'nin yetmiş peygamber diliyle lanetlendiği ve onlara Peygamberin şefaataçı olmayacağına dair rivayetlerin, Ebû Hanife'ye ve Hanefiliğe karşı antipatiye dönüşmemesi için çalıştıkları ihtimal dâhilindedir. Böylece Hanefilerin kategorik bir suçlamadan kurtulmak istedikleri söylenebilir. Bu bakımdan her ne kadar başlangıçta Ebu Hanife, İmam Mâturîdî ve Ebu'l-Muin en-Neseî gibi Hanefi âlimler tarafından irca, övülen ve zemmedilen irca şeklinde iki kısma ayrılıp, övülen icrayı benimseyenler desteklene de yukarıda ifade etmeye çalıştığımız nedenden dolayı Selçukluların özellikle son dönemlerinde yaşayan Alaeddin el-Üsmendî ve Nureddin es-Sabuni gibi Hanefi alimler İmam Azam olarak gördükleri Ebu Hanife'yi ve Hanefiliği korumak ve kollamak amacıyla söz konusu irca ayırımına hiç girmemişler ve bu konuda Ashabu'l hadis'in görüşüne yaklaşmışlardır.

“Amel, imanın bir cüzüdür” şeklindeki ifadede geçen amel kavramı aslında amel-i salih demektir. Zira söz konusu ifadedeki amel ile Kuran'da sıkça zikredilen “amelen sâlihan” kastedilmektedir. O halde yukarıdaki ifadede amel ile amel-i salih anlaşıldığı ve kastedildiği gibi Selçuklular döneminde de Mürcie sözü ile sadece zemmedilen Mürcie'nin anlaşıldığı ve kast edildiği söylenebilir. Nitekim Selçuklulardan önce imam Mâturîdî gibi alimler tarafından ve Selçukluların ilk döneminde Ebu'l-Muin en-

74 Şehristânî, *el-Milel*, I/161-162.

Neseffî, Alâuddin es- Semerkandi gibi bazı alimler tarafından irca-i mezzum, mürcie-i habîs gibi ifadelerin kullanıldığı görülmekteyse de sonraki alimlerce daha çok her hangi bir ayrıma gitmeden sadece Mürcie lafzı kullanılmıştır. O halde Selçukluların son dönemlerine doğru Mürcie kavramının Mürcie-i mezzum ifadesinin yerine kullanıldığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Ebû Hanîfe'nin ve İmam Mâturîdî'nin övülen ircâ anlayışını benimseyenleri Allah'ın sadık kulları olarak tavsif ederek ve *Ehl-i Sünnet* içinde gördükleri kimseleri temel alıp onlara karşı yapılan eleştirileri haksız bulmasına ve onları savunmalarına rağmen daha sonra gelen Alâeddin el-Üsmendî, Nureddin es-Sâbûnî gibi bazı Hanefî âlimler, Mürcie'nin zemmedilen gruplarını öne çıkartmışlar ve Mürcie denilince sadece bu grupları kast ederek onları eleştirmişlerdir. Neticede İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî'nin övülen ircâ görüşünü benimseyenleri esas alarak onları savunmalarına rağmen, Selçuklular dönemindeki Hanefî âlimlerin, genelde zemmedilen ircâ görüşünü benimseyen Mürcîîleri esas aldıkları ve Mürcie'yi bu sebeple ağır bir şekilde eleştirdikleri tespit edilmiştir. Ayrıca konunun farklı yorumlanmaya çalışılmasının, büyük ölçüde Ebu Hanîfe'yi hatta imam Mâturîdî'yi o devirde neredeyse toplumun geneli tarafından yerilen Mürcie'den uzak tutma çabasından kaynaklandığını söylemek de mümkündür.

Türkiye Protestan Ermeni Kilisesi'nin İnanç ve İbadetleri

Mehmet Alparılan KÜÇÜK*

Abstract

Basic believes and worships of Protestant Armenian Church in Turkey. The main topic of this article is the basic believes, sacraments, worships and religious practices of Protestant Armenian Church in Anatolia have been studied. In this respect this study firstly gives information about the managerial and main constructions of Protestant Armenian Churches in Turkey have been examined. And then it accents some believes of of Protestant Armenians like god, soul, natural forces and hereafter. In addition to these, it deals with their fire related cults and their socio-religious practices like sacrifice, birth, marriage and death. In conclusion chapter, there is general evaluation about study.

Key Words: Protestan Armenian Church, sacrament, worship and religious practice.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin 27 Kasım 1850 tarihinde "Millet" statüsü verdiği Protestan Ermeniler, bağımsız bir grup olarak günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir¹.

Protestanlığın Ermeniler arasında taraftar bulması ile ortaya Ermeni Protestanlığı ve Protestan Ermeni Kilisesi çıkmıştır. Ermeni Protestanlığı;

* **Dr:**

1 Clifton Jackson PHILLIPS, *Protestan America and The Pagan World: The First Half Century of The American Board of Comissioners For Foreign Missions 1810-1860*, Harvard University Press Cambrigge 1969, 161; Pars TUĞLACI, *İstanbul Ermeni Kiliseleri*, İstanbul 1991, 315; William STRONG, *The Story of The American Board*, Boston 1910, 106; Frank Andrews STONE, *Academies For Anotolia*, Boston 1984, 70; Rufus ANDERSON, *History of The Missions of The American Board of Comissioners for Froeign Missions To The Oriental Churches*, Boston 1872, 1-3, 10; Joseph L. GRABILL, *Protestant Diplomacy and The Near East Missionary Influence on American Policy 1810-1927*, Minneapolis 1971, 14; Y.G.ÇARK, *Türk Devleti Hizmetinde Ermeniler*, İstanbul 1953, 107-108; Edwin Munsell BLISS, *Turkey and The Armenian Atrocities*, Edgewood Publishing Company 1896, 225.

Ermeniler arasında oluşmuş dinî mezhep ve gruplardan dinî inanç ve uygulamalarda farklılıklar göstermektedir. Bu farklılığın sebebi; diğer Protestan Gruplarda olduğu gibi Protestan Ermeni Kilisesi'nde de kişiye ait yargı ve ferdi düşünce ile özgürlük hakkının tanınmasıdır; doktrin, ibadet ve dinî uygulamalardaki esnekliklerdir. Bunun yanında Protestan Ermenileri doktrinel konularda bağlayan Kilise Konsilinin olmaması, Kişilere göre herkesce Kutsal Kitap yorumunun yapılması, değişik kiliselere bağlı olunması farklı düşünce ve anlayışların ortaya çıkmasının sebepleri arasındadır. Kiliseler içerisinde uyumu sağlayacak bir “merkezi otorite”nin bulunmaması da inanç ve uygulama farklılığında etkili olan bir başka unsurdur².

Protestan Ermeni Kilisesi, Gregoryen/Lusavorçagan Ermeni Kilisesi'ne mensup olan Ermenilerce oluşturulmuştur. Bundan dolayı Gregoryen Ermeni Kilisesi/Cemaati ile Protestan Ermeni Kilisesi/Cemaati arasında benzerlikler yanında farklılıklar da oluşmuştur. Gregoryen Ermeni Milleti/Cemaati ile Protestan Ermeni Milleti/Cemaati arasındaki benzer ve farklı noktaların ortaya konulması Türkiye'de ve Dünyada “*Ermeni Meselesi*”nin doğru olarak kavranılmasına katkı sunacaktır. Günümüzde Ermenileri ve “*Ermeni Meselesi*”ni bir bütün olarak değerlendirebilmek için Türkiye'deki Protestan Ermenileri/Protestan Ermeni Kilisesini bilmek gerekmektedir. Konuya katkısı dolayısıyla bu makalede Protestan Ermeni Kiliselerin Protestan Ermenilerin temel inançları, ayinleri ve ibadetleri konu edilmektedir.

A. Protestan Ermeni Kiliseleri

Protestan Ermeni Kilisesi, Anadolu'daki Ermenilere özgü bir oluşumdur. Anadolu'da ortaya çıkan Protestan Ermeni Cemaati; Birinci Dünya Savaşı ile Türkiye'den dünyanın çeşitli ülkelerine dağılmıştır. Dünyanın çeşitli ülkelerine dağılmış olan Protestan Ermenilerin; günümüzde Türkiye'nin dışında, Arjantin, Ermenistan, Avustralya, Belçika, Bulgaristan, Kanada ve ABD gibi birçok ülkede sayısı seksen sekizi bulan kiliseleri vardır.

Protestan Ermeni Kiliseleri birlikler şeklinde örgütlenmiştir. Türkiye'deki Protestan Ermeni Kiliseleri, Yakındoğu / Ortadoğu Protestan Ermeni Kiliseler Birliği'ne bağlıdır. Protestan Ermeni Kiliseleri'nin bağlı oldukları

2 Vahan TOOTIKIAN, The Armenian Evangelical Church: Yesterday, Today and Tomorrow, America 1996, 132; 21.06. 2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

bütün birlikler, birbirinden bağımsız ancak birbirleri ile yakın ilişki içerisindedir ve ABD'deki Dünya Protestan Ermeni Kiliseler Birliği tarafından yönetilmektedir³.

Türkiye'deki Protestan Ermeni Kiliseleri, İstanbul'dadır. İstanbul'da bulunan bu kiliseler; Aynalıçeşme'deki "Aynalıçeşme Protestan Ermeni (Avedaranagan Amenasurp Yerortutyun) Kilisesi" ve Gedikpaşa'daki "Gedikpaşa Ermeni Protestan (İncîfî) Kilisesi (Hay Avedaranagan Yegegezi)"dir⁴.

Türkiye'de faal iki Protestan Ermeni Kilisesi'nden biri olan Aynalıçeşme Protestan Ermeni Kilisesi, hem Türkiye'nin hem de dünyadaki tüm Protestan Ermenilerin ilk kilisesidir⁵. 1907 yılından günümüze kadar gelen Kilise, İstanbul'un Aynalıçeşme (Taksim) Semtinde, Gümüşküpe Sokak 44 numarada; Gedikpaşa Protestan Ermeni Kilisesi de İstanbul'un Beyazıt (Gedikpaşa) semtinde M. Hayrettin Mahallesi, Balı Paşa Yokuşu 27 numarada faaliyet göstermektedir⁶.

Türkiye Protestan Ermeni Kiliseleri'nde Gregoryen Ermeni Kiliselerindeki gibi Sivil (Resmî) ve Ruhanî olmak üzere iki Kurul görev yapmaktadır. Kiliselerdeki "*Sivil Kurul/Resmî Yönetim*", Kilise üyelerince "*Vakıflar Yasası*"na uygun olarak dört yılda bir yapılan seçimle işbaşına gelmektedir. Seçimle belirlenen Yönetim/Kurul, Türkiye Cumhuriyeti Devleti yetkililerinin onayı ile resmîleşmektedir. Resmîleşen bu Kurul, Kilise işlerini resmî açıdan yürütmektedir.

Sivil Kurul, beş asil ve iki yedek üyeden oluşmaktadır. Sivil Kurula seçilen üyeler de kendi aralarında Başkan*, Başkan Yardımcısı ve Defterdar gibi görevlileri belirlemektedir. Bu görevlilerin de görev süresi olağüstü haller dışında Yönetim Kurulu ile aynıdır⁷.

3 TOOTIKIAN, The Armenian Evangelical Church: Yesterday, Today and Tomorrow, 58, 165, 217-219; Vartan AVAKIAN, "The Armenian Evangelical Church 1846-1996", [http:// www.cacc-sf.org/c-ae-history. htm/15.09.2004; 21.06.2005](http://www.cacc-sf.org/c-ae-history.htm/15.09.2004; 21.06.2005) tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

4 08.05.2005 tarihinde Aynalıçeşme Protestan Ermeni Kilisesi ve Gedikpaşa Protestan Ermeni Kilisesi'nde yapılan gözlem.

5 Bkz. Jean Daniel SAHAGIAN, Le Mouvement Evangelique Armenien, by.?, 127.

6 04.05.2005 tarihinde Gedikpaşa ve Aynalıçeşme Ermeni Kiliselerinde yapılan gözlem ve inceleme.

* Gedikpaşa Protestan Ermeni Kilisesi'nin vakıf başkanlığını 2005 yılı itibari ile Gedikpaşa Protestan Ermeni Kilisesi'nin pastörü Krikor Ağabaloğlu'nun eşi Maria Ağabaloğlu yürütmektedir. Aynalıçeşme Ermeni Kilisesi'nin vakıf başkanlığını ise Ohannes Torkumoğlu yapmaktadır.

7 07.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz. H.G. DWIGHT, Christianity in Turkey A Narrative of The Protestant Reformation in The Armenian Church, London 1854, 334-335.

Kilise ile ilgili bütün kararlar, Yönetim Kurulu'nun inisiyatifinde olup yarıdan bir fazlasının kabulü ile alınmaktadır. Ancak Yönetim Kurulu, kararlarda ve yaptığı tüm işlerde Pastörün görüşünü almakta ve onun görüşüne de saygı duymaktadır. Toplantı, ihtiyaca göre yapılmaktadır ve bu toplantılara Pastör de katılmaktadır⁸.

Protestan Ermeni Kilisesi'nde dinî konular da "Ruhanî Kurul" tarafından yürütülmektedir. Ruhanî Kurul, Devlet tarafından resmî olarak tanınmayan, olağan veya olağanüstü şartlara göre oluşturulan bir kuruldur. Bu kurul, dinî alanda kendisini yetiştirmiş ve Pastörlük için gerekli şartlara haiz Kilise üyelerinden oluşmaktadır⁹.

Üç kişiden az olmamak üzere Pastör tarafından oluşturulan Ruhanî Kurul'un başkanlığını da Pastör yapmaktadır¹⁰. Ruhanî lider olan Pastörün aynı zamanda denetleyici görevi de bulunmaktadır. Ruhanî Kurul da sayı sınırlandırması yoktur ve Kilise üyelerinin genel durumuna göre belirlenmektedir.¹⁰ Ruhanî Kurulun üyeleri içerisinde Sivil Kurul'da görev almış kişiler de yer alabilmektedir. Bu Kurul, kararlarını Sivil Kurul ile, Sivil Kurul da kararlarını Ruhanî Kurul ile paylaşmaktadır. Böylelikle iki kurul karşılıklı ilişki içerisinde. Kararlar, Sivil Kurul'daki gibi yarıdan bir fazlasının kabulü ile alınmaktadır. Toplantılar, olağan veya olağanüstü olarak yapılmaktadır¹¹.

B. Protestan Ermenilerin Temel İnançları

Protestan Ermeni Kiliseleri içerisinde farklı anlayış ve uygulamalar görülse de genel olarak Protestan Ermenilerin "Temel İnanç Sistemi"ni, Ermeni Kilisesi'nin de kabul ettiği İznik Konsili'nde belirlenen "İznik İman İkrarı" oluşturmaktadır¹². Temel inançlar arasında Kutsal Kitap, Kilise, Kurtuluş İnanıcı yer almaktadır.

Protestan Ermeni Kilisesi'nin İnanç Esasları; Tanrı/Teslis, Kutsal Kitap, Kilise, Kurtuluş, "İkinci Geliş" gibi hususlar içermektedir.

a) Tanrı İnanıcı

Protestan Ermeniler, diğer Hıristiyan grupların kabul ettiği ve genel olarak Hıristiyan inanç sisteminde ortak olan "Tanrı" inancına sahiptir¹³.

8 07.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

9 02.08.2005 Tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

10 Bkz. TOOTIKIAN, 53.

11 14.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ve 13.08.2005 tarihinde Ohannes Torkumoğlu ile yapılan görüşme.

12 TOOTIKIAN, 337; 08.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

13 08.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme

Tanrı; özünde tektir, teklighinde kendisini Baba (Görünmez Öz), Oğul (Tanrısal Söz) ve Kutsal Ruh (Tanrısal Güç) olarak açıklamıştır. Bu üçlü öz de; güçte ve yücelikte birbirine eşit olup aynı nitelik, sıfatta ve mükemmelliktedir¹⁴.

Baba, insanın yaratılışını; Oğul, insanın kurtarılışını ve Kutsal Ruh ise insanın kutsallaşmasını sağlamaktadır¹⁵. Protestan Ermenilere göre Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesinden oluşan tek bir Tanrı inancını ifade eden “Teslis”, ibadetin öznesidir. Tanrı’dan başka hiçbir şeye ibadet edilmemekte ve saygı gösterilmemektedir. Üçte Birlik içerisindeki her bir unsur, kutsaldır ve ibadetin objesidir¹⁶.

b) Kutsal Kitap İnancı ve Evanjelizm Anlayışı

Protestan Ermenilere göre “*Protestan Ermeni Milleti*”nin oluşumunu “*Kutsal Kitap Olgusu*” sağlamıştır. Bu olgu; günlük yaşamı değiştirmede derin ve etkili olarak kendisini göstermiştir. Çünkü onların inanışına göre Kutsal Kitap, Ermeni Kilisesi’ni aydınlatmış ve onun hatalarını ortaya koymuştur. Bundan dolayı o, imanın temel unsuru olarak hüküm belirlemede ve hüküm koymada ölçüttür.

Protestan Ermeniler; “Hıristiyan inancının gerçek ve temel kuralı, yalnızca Kutsal Kitaptır” prensibini esas almakta ve Kutsal Kitabın otoritesinin herşeyden önde olduğunu ileri sürmektedir. Bundan dolayı onlar, Kutsal Kitaba bağlılıklarını göstermek amacı ile kendilerine “İncil’e Özgü/İncil’e Ait” (Avedaranagan) adını vermektedir¹⁷.

Protestan Ermeniler için muhtevası ve mesajı itibari ile Kutsal Kitap, benzersiz, kusursuz ve kutsaldır¹⁸. Bundan dolayı Kutsal Kitaba bağlı ol-

14 DWIGHT, 336; TOOTIKIAN, 346; Eli SMITH, - H.G.O. DWIGHT, *Missionary Researches in Armenia: Including a Journey Through Asia Minor and into Georgia and Persia, with a Visit to The Nestorian and Chaldeon Christians of Oormiah and Salmas*, London 1834, 106, 142–143.

15 Robert LYNN, *Kutsal Ruh I*, çev. Batur Alp Bal, İstanbul 2002, 8.

16 SMITH-DWIGHT, 142-143; G.H. CHOPOURIAN, “*Fundamental Armenian Evangelical Teachings*”, <http://www.cacc-sf.org/c-faet.GHC.html/15.09.2004>; Antranig A. BEDIKIAN, “*The Rise of The Evangelical Movement Among Armenians*”, <http://www.cacc-sf.org/c-riseAAB.html/04.05.2004>.

17 TOOTIKIAN, 263; DWIGHT, 17, 332; Vahan TOOTIKIAN, “*The Armenian Evangelical Witness to The Armenian People*”, <http://www.cacc-sf.org/c-aewVHT.html/23.01.2004>; “*Confession of Faith The Armenian Evangelical Church*”, <http://www.cacc-sf.org/c-aefaitha.htm/>.

18 CHOPOURIAN, “*Fundamental Armenian Evangelical Teachings*”, <http://www.cacc-sf.org/c-faet.GHC.html/15.09.2004>. Ayrıca bkz. Recep KILIÇ, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara 2002, 56-58.

mak ve onu anlamak Tanrı'ya olan sevginin de bir göstergesidir. İnsanların doğruyu bulması ve Tanrı'ya yakışır insan olması; Kutsal Kitabı anlaması ile bağlantılıdır. Çünkü Kutsal Kitap, Tanrı'yı tanımak, düşünmek, anlamak ve insanlara da anlatmak için gönderilmiştir. Bu nedenle onu anlamaksızın veya bilmeksizin “İman Topluluğu” olmak mümkün değildir¹⁹.

Kutsal Kitabı, dinî hayat ve ahlakî davranışlar için son otorite kabul eden Gregoryen Ermenilerin “Kutsal Kitap ile yetinmek mümkün değildir” düşüncesine aksine, Protestan Ermeniler, Kutsal Kitabı yeterli ve temel kaynak olarak görmektedir. Protestan Ermenilere göre Kutsal Kitap, hayatta, öğretilerde, ölümden ve yeniden dirilmeye gösterilen kutsal isteğin ve Tanrı'nın kutsal karakterinin açığa çıkmasının bir kayıdır. O, Kutsal Ruh'un rehberliğinde yorumlandığı için yanılmazdır. Bundan dolayı Protestan Ermeni Kilisesi; Kutsal Kitabın otoritesinin muhtevassından kaynaklandığını, onu herkesin bizzat okuyup yorumlayabileceğini ve onu bilen herkesin de otorite olabileceğini iddia etmektedir.

Gregoryen Ermenilere göre Kutsal Kitapta yer almayan ilahî gerçekler vardır. Bu gerçekleri anlatacak ve yaşatacak olan “Gelenek” ve “Kilise”dir. Protestan Ermeniler, böyle bir düşüncüyü kabul etmemekte, Kutsal Kitap ve geleneğe birarda yervermemekte 20 ve Kilise geleneğinin vahyin ayrılmaz bir kanalı olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Kilise'nin Kutsal Kitabı yorumlama yetkisi olmadığı ve her Hıristiyanın onu yorumlayabileceği ifade edilerek “Kilise Otoritesi”nin karşısına “Kutsal Kitabın Otoritesi” konulmaktadır. Ancak Kutsal Kitabın yorumu konusunda farklı düşüncede olan kişi ve gruplar vardır. Bunların bir kısmı “Tanrı'nın Sözü”nü Kutsal Kitap ile aynı sayma eğilimindedir. Bir kısmı da “Kutsal Metni” yalnız başına yeterli olacağı kanaatinde. Bununla beraber bütün Protestan Ermenilerin Kutsal Kitabın tek otorite olduğunda ittifak etmektedir²¹.

Bundan dolayı Kutsal Kitap harfi harfine kabul edilmekte ve bütün detayları ile “Yanılmaz Otorite” olarak görülmektedir. Muhafazakâr Protestan Ermenilere göre Tanrı, Kutsal Kitabı oluşturan metinleri kelime kelime yazdırmıştır. Onlar için Tekvin'in ilk bölümünde anlatılan yaratılış olayı, bir masal değil kelime kelimesine doğrudur²².

19 TOOTIKIAN, “The Armenian Evangelical Witness to The Armenian People”, <http://www.caccsf.org/c-aewVHT.html/23.01.2004>. Ayrıca bkz. Mika 6:8; Elçilerin İşleri 17:11; Yuhanna 5:39; Timoteyusa İkinci Mektup 2:15; Yeşu 1:8.

20 S. KALOUSTIAN, *Saints and Sacraments of The Armenian Church*, USA 1969, 88; 03.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

21 TOOTIKIAN, 147.

22 TOOTIKIAN, 136; SMITH-DWIGHT, 106, 142-143.

Liberal Protestan Ermeniler de, Muhafazakârlar gibi Kutsal Kitaba değer vermekte, ona ihlâsla yaklaşmakta ancak onun eleştirilebileceğine de inanmaktadır. Onlar, Kutsal Kitabın tartışılmaz ve mutlak otoritesini, Kutsal Kitaptaki herşeyin doğru olduğu olgusunu sorgulamaktadırlar. Çünkü onlara göre Kutsal Kitapta Tanrı'nın kelimesi yanında insan kelimesi de mevcuttur. Tanrı'nın seçtiği insanlar onu yazmıştır. Bu yönüyle Kutsal Kitabın Tanrı tarafından vahyedilmiş olması nedeniyle hem vahyî yönü hem de insanlar tarafından yazılmış olması nedeniyle insanî yönü bulunmaktadır²³.

Kutsal Kitap, Tanrı'nın iradesini ve karakterini ihtiva etmektedir. Bu bağlamda da Protestan Ermeniler, Kutsal Kitabı, ilerlemeci (tedricen) bir vahiy anlayışı çerçevesinde değerlendirmeye özen göstermektedir. Çünkü onlara göre çağa ayak uydurma süreci içerisinde günahı barındırmadığı müddetçe sosyal değişim kaçınılmazdır²⁴. Bu gelişen vahiy anlayışının her aşaması önemlidir. Bu aşama, İsa-Mesih sayesinde tam ve nihaî anlamda ifşa edilen bir şekilde anlaşılmalı ve yargılanmalıdır²⁵.

Liberalilerin tek boyutlu sosyal Kutsal Kitap fikrine karşılık Fundamentalistler de kişisel tek boyutlu Kutsal Kitap fikrine önem verirler²⁶.

Protestan Ermeniler için Kutsal Kitap, Kiliseye ve inanan Hıristiyanlara verilmiştir. Kiliseyle bağlantılı olarak o, kilisede okunmalı ve yorumlanmalıdır. Bu anlayışa göre Kilise, Kutsal Kitabın uygulama alanıdır. Bu düşüncesi dolayısıyla Protetsan Ermeni Kilisesi, Kutsal Kitaba ait bir kilise/İncilî Kilise olarak kabul edilmektedir²⁷. Kutsal Kitap, herhangi bir kitap gibi ancak ihlâslı ve ilmî olarak okunması gereken bir kitap olarak değerlendirilmektedir²⁸.

Kutsal Kitaba yapılan bu vurgular, "Evanjelizm Anlayışı"nın oluşmasına yolaçmıştır. Yunanca "Euangelion" kelimesinden türeyen ve "müjdeli (güzel) haber" anlamına gelen Evanjelizm terimi, diğer Hıristiyan gruplarda olduğu gibi Protestan Ermeniler'de de önem taşıyan bir terimdir. Bu terim Kutsal Kitaba yönelmek/dönmek anlamına gelmekte resmî vaaz veya kişisel tanıklık ile İsa'nın gerçek öğretisinin, Hıristiyan Kutsal Kitabı'nın /"İyi Haberler" in yayılması işlemini ifade etmektedir. Onlara göre

23 TOOTIKIAN, 136.

24 TOOTIKIAN, 137; 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

25 TOOTIKIAN, 137.

26 TOOTIKIAN, 136; CHOPOURIAN, "Fundamental Armenian Evangelical Teachings", <http://www.cacc-sf.org/c-faet.GHC.html./15.09.2004>.

27 TOOTIKIAN, 131.

28 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

bu; Tanrı Ruhunun başlangıcıdır ve Tanrı Kelamı'nın egemenliğinin yayılmasıdır²⁹.

Protestan Ermeniler için Evanjelizm, İsa Mesih'in "tek kurtarıcı" olduğu fikrinin insanlara iletilmesi ve öğretilmesidir. Bundan dolayı "Evanjelizm" in uygulanması gerekmektedir. Onlar için bu; İsa Mesih'in bir emridir, her müjde hizmetlisi ve Mesih'e inananlar tarafından yerine getirilmesi zorunlu bir görevdir³⁰. Protestan Ermenilere göre "İlk Evanjelistlerin Mesih'in bu emrine itaat ederek "Müjde"yi" diğer insanlara vaaz etmişlerdir; İsa'dan sonra umutsuzluğa kapılmış insanlara O'nun öğretilerini ve mesajını yaymaya çalışmışlardır. Günümüzde Protestan Ermenilerin, İlk Evanjelistlerin görevini devam ettirdiğini ve Evanjelizm konusunda onlarla aynı sorumluluğu /ayrıcılığı taşıdığı ileri sürülmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Protestan Ermeniler, kendilerini İsa'nın "Gidin İncil/Müjdeyi bütün dünyaya vaaz edin"³¹ emrinin muhatabı olarak görmekte ve bu emre sıkı sıkıya uyduklarını vurgulamaktadır³².

Protestan Ermenilere göre Tanrı, insanı yarattığı için onu çok iyi bilmekte ve bütün insanların gerçeğin bilincine vararak kurtulmasını istemektedir. İnsanların İsa'yı kabul edinceye kadar yargı altında ve günah içerisinde olacağını, Cehennem insanlar için değil Şeytan ve orduları için yaratıldığını bilen Tanrı; kullarının günaha düşmesini istemediğini, kendisinden yardım istendiğinde de her fırsatta yardım edeceğini bildirmiştir. Bundan dolayı bütün insanlara bunu anlatmak ve kurtuluşa davet etmek gerekmektedir. Bu davet de sadece "Mesih-İsa'nın İncil" ini bütün insanlara duyurmak ile mümkün olmaktadır³³.

Protestan Ermenilerce İsa, herkesin günahlarının bedelini kişisel olarak ödemiş ve "Çarmıhta kendisine düşen görevi" yapmıştır. Ancak bu görev yarım kalmış ve "İsa Kurtuluş Mesajı" ile tüm dünyaya ulaşma görevini insanlara bırakmıştır. Bu çağrı, ferdî olarak değil, Kilise aracılığıyla mümkündür. İnsanlara doğruyu göstermek ve onları terbiye etmek için Mesih vasıtasıyla tayin edilmiş başlıca aracın "Kutsal Kitap" olduğu

29 TOOTIKIAN, 307; STOTT, 323; İsmail VURAL, *Evanjelizm Beyaz Sarayın Gizli Dini*, İstanbul 2003, 9.

30 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz. Luka 24:47; Markos 1:15; *Elçilerin İşleri* 20:21.

31 Matta 28:19.

32 TOOTIKIAN, 307-308.

33 04.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; DARAKJIAN, "Evangelism in The Early Armenian Evangelical Church", <http://www.cacc.sf.org/c-ceaBND.html>/ 05.01.2005.

ve bu aracın kurtuluş için insanlara iletilmesinin Kilisenin görevleri içerisinde yer aldığı kabul edilmektedir. Hıristiyanlarca “İmanlılar Topluluğu” kabul edilen Kilise; manevî canlanmanın ve tüm insanlığa Kutsal Kitabı vaaz etmenin bir taahhüdü olan Evanjelizmi (İncil’i Vaaz Etmek/ Kurtuluşa Davet) uygulamak mecburiyetindedir. Kilise’nin de ilk önceliği bu olmalı ve bu düşünce çerçevesinde vaaz etmeli, tanıklığı yerine getirmelidir³⁴.

Protestan Ermenilere göre “Evanjelizm Misyonu”, tüm dünyada gerçekleşmedikçe insanlar kurtulamayacak, İsa geri dönmeyecek, “Tanrı Krallığı” kurulmayacak, dünyanın sonu gelmeyecek ve İsa’yı kabul etmeyenler de sonsuz azapta (cehennem) kalacaklardır³⁵. Bu misyon çerçevesinde Protestan Ermeni Kilisesi’nin Evanjelistik bir kilise olduğu ve olması gerektiği belirtilmektedir. Çünkü Protestan Ermeni Kilisesi, Evanjelizm fikrinden ve onu yaymaktan doğmuştur. Kilise üyelerinin görevi de Mesih İsa’ya bağlılığın bir göstergesi olarak Ermeni insanlarına ve dünyaya Kutsal Kitabın mesajını ulaştırmak ve yaymaktır³⁶. Bu bağlamda Protestan Ermeniler için iyi bir Hıristiyan, Mesih’in elçisi olarak elinden gelenin en iyisini yapandır, kendisini geliştirendir, Mesih’in Mesajını yaymak için birçok fırsatı ve imkânı kullanandır. Bunların başında da Kilise olmayan yerlere kilise kurmak ve Protestanları yerleştirmek gelmektedir.

Protestan Ermenilere göre Evanjelizm, yüce bir çağrıdır. O, kilisenin ve onun dinî liderlerinin temel görevidir. Bu nedenle onlar, Tanrı’nın Protestan Ermeni Kilisesi’ni Misyona çağırdığını ve onu dünyanın her tarafına yayması için görevlendirdiğini kabul ederler³⁷. Bu bağlamda Protestan Ermeni Kiliselerinin, “Evanjelizm Misyonu”nda, kilise elemanları yetiştirmesi ve yabancı ülkelerdeki “Misyoner Faaliyetler” için çok yönlü bir medya oluşturması³⁸, gençleri misyonerlik faaliyetleri konusunda eğitmesi ve onlardan bazılarını misyonerlik çalışması için göndererek heyecan ve gayretlerinden faydalanması istenmektedir³⁹.

34 DWIGHT, 332; “Confession of Faith The Armenian Evangelical Church”, <http://www.cacc-sf.org/c-afaitha.htm/>.

35 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; Evelyn CHRISTENSON, *Müjdeyi Yayma ve Dua Kılavuzu*, İstanbul 1996, 4-5; GRABILL, 34. Ayrıca bkz. Vahiy 20:15.

36 TOOTIKIAN, 308; Bkz. 2. Petrus 3:9.

37 TOOTIKIAN, 309.

38 TOOTIKIAN, 9, 238, 310.

39 TOOTIKIAN, “The Armenian Evangelical Witness to The Armenian People”, <http://www.cacc-sf.org/c-aewVHT.html/23.01.2004>.

c) Kilise İnancı

Protestan Ermeniler; Kilise'ye birinci derecede önem vermemekte fakat devre dışı da bırakmamaktadır. Çünkü onlara göre Kilise; Mesih-İsa tarafından kurulmuştur, Mesih- İsa üzerine inşa edilmiştir ve Mesih-İsa'ya aittir. Bundan dolayı Mesih-İsa, Kilisenin "Başı"dır ve "Evrensel Kilise" de Mesih üzerine inşa edilmiştir. Bundan dolayı Kilise, inanan bütün Hıristiyanları kapsayan "Mesih'in Bedeni"dir. Bu özellikleri çerçevesinde Kilise; kutsal olup Hıristiyan sevgisine ve dostluğuna ihtiyaç duyan bütün "Tanrı Çocukları"na açıktır. Ancak Protestan Ermeniler, bu özelliklerinden dolayı Kilisenin putlaştırılmaması ve ona aşırı derecede bağlanılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

Kilise; "Kilise Disiplini"nin doğru bir şekilde yapıldığı, Kutsal Kitaba uygun olarak "Kelâm"ın öğretildiği, İncil'in muhtevasının günlük hayata geçirilmesinin sağlandığı, Sakramentlerin kutlandığı ve Âyinlerin yerine getirildiği bir kurumdur.

Protestan Ermenilerde "Kilise Disiplini" önemlidir; Mesih-İsa'nın kanunlarını uygulamak, eğitim ve diğer ihtiyaçları yerine getirmek için gereklidir.

Protestan Ermeniler için Kilise, insanlara Kurtuluşun ilan edildiği bir mekândır. Bu özellikleri dolayısı ile o, Tanrı'nın şahidi ve inanan Hıristiyanların hizmetçisi olarak görev yapan bir kurumdur⁴⁰.

Protestan Ermenilerde Kilise, sakramentlere, havarilere, papazlara, rahiplere, elçilere veya yapılarla bağlı olmayan halkın rol oynadığı bir kuruluştur; halktır ve dünyada Mesih İsa'nın isminde toplanmış bir "Hıristiyan Cemaati"dir⁴¹; Kutsal Ruh'un ve İsa'nın da hazır bulunduğu, Mesih İnancı vasıtasıyla birlik olmuş veya Mesih İnancı üzerine oturtulmuş "Mesih İmanlıları" cemiyetidir. Bu düşünce, Protestan Ermeni Kilisesi'nin en temel özelliği olmuştur. Çünkü Protestan Ermenilere göre Kilise, Mesih'e benzemeli ve kilise üyeleri de Mesih ile daimî bir ilişki içerisinde bulunmalıdır. Bu ilişki çerçevesinde Kilise Mesih'e benzeyen bir imaj içinde ve "Mesih'in Bedeni" olmak zorundadır. Bundan dolayı Kilise, Mesih'e benzer olan ve halkı Mesih İsa ile bütünleştiren aktif bir topluluk olarak tanımlanmaktadır⁴².

40 TOOTIKIAN, 131; DWIGHT, 339; 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; Barkev DARAKJIAN, "Armenian Evangelical Identity Historical and Theological Perspectives", <http://www.cacc-sf.org/c-aidentityBND.html/> 23.01.2004. Ayrıca bkz. Efeslilere Mektup 1:23, 2:20-22, 4:16; Korintlilere Birinci Mektup 12:14-25.

41 TOOTIKIAN, 143-144.

42 TOOTIKIAN, 220, 291; DARAKJIAN, "Armenian Evangelical Identity Historical and Theological Perspectives", <http://www.cacc-sf.org/c-aidentityBND.html/23.01.2004/>; TOOTIKIAN, "The Armenian Evangelical Witness to The Armenian People", <http://www.cacc-sf.org/c-aewv/>

Protestan Ermeniler; birlik içinde ve toplu olarak Tanrı'ya ibadet etmekten daha önemli ve merkezî bir şeyin olmadığına inanırlar. Çünkü onlara göre toplu olarak yapılan İbadet, insanı Tanrı'ya daha da yakınlaştırır. Bu düşünce ile Protestan Ermeni Kilisesi, kendisini evrensel kilisenin bölünmez bir parçası olarak düşünür ve “Hıristiyan birlikteliği”ni üstün tutar⁴³. Bundan dolayı Kilise; organik bir birliktir, topluluğu ifade etmektedir, toplum yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır, topluluk halinde ve birlik içerisinde ibadetin gerçekleştirildiği bir yapıdır. “Kilise birliği” de; yüzeysel ve mecburî bir birlik değil, Kutsal Ruh ile Kutsal Kitaptan esinlenen ve “Gerçek İman” üzerine kurulmuş bir birliktir. Kendisine yüklenen özellikleri sebebiyle Kilise'nin toplumun bütün problemleri ile ilgilenmesi ve ilgisini de açıkça göstermesi istenmektedir⁴⁴.

Protestan Ermeniler, Kilise'nin “etnik mirası” aracılığı ile kimliklerini koruyabileceklerine inanmaktadır. Onlara göre Kilisenin görevi; Ermenilerin tarihî miraslarına bağlı olmalarını sağlamak, İsa ve Kutsal Kitabı öğretmek⁴⁵; Tanrı'yı ve Mesih'i yüceltmek, ibadeti ve kutsal yaşamı ile Tanrı'nın huzurunu insanlara hissettirmek ve Mesih'in kurtuluş mesajını tüm insanlığa yaymaktır. Kilisenin bu amacını gerçekleştirebilmesi de Kutsal Ruh ve Kutsal Kitap doğrultusunda iyi organize olabilmesine bağlanmaktadır.

Kutsal Kitap ile bağlantılı olarak, Hıristiyan eğitiminin önemi üzerinde de durulu Hıristiyan Eğitimi, Kilisenin kutsal görevlerinden birisidir. Bundan dolayı Protestan Ermeni Kilisesi, okullarda, gençlik gruplarında ve Hıristiyan topluluklarda Hıristiyan değerlerini, öğretilerini anlatmaya ve bildirmeye gayret eder. Bu noktada Kilise, eğitim alanında Ermenileri kreşten üniversiteye kadar eğiten ve binlerce Ermeniye “ihsan sahibi” yapan etkin bir kuvvettir⁴⁶.

Protestan Ermenilere göre sağlam ve içten inanca sahip olması için gerekli her türlü imkân Kilise ile mümkündür. Tanrı; iman yaşamını geliştiren ortamı, tövbe etmeyi, tekrar dirilmeyi, Mesih İsa'nın üstünlüğü gibi Kutsal Kitaba ait temel değerleri Kilise ile sağlamıştır⁴⁷. Bu nedenle Kilise;

HT. <http://www.cacc-sf.org/c-aecHAC.html/23.01.2004>; Hagop A. CHAKMAKJIAN, “The Armenian Evangelical Church and The Armenian People”, <http://www.cacc-sf.org/c-aecHAC.html/23.01.2004>.

43 TOOTIKIAN, 215.

44 TOOTIKIAN, 236-237; 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz. *Yuhanna* 17; *Romahlara Mektup* 12:5; *Korintlilere Birinci Mektup* 10:17, 12:12, *Galatyalılara Mektup* 3:28.

45 TOOTIKIAN, 265.

46 TOOTIKIAN, 257.

47 Karl Vartan AVAKIAN, “The Armenian Evangelical Church 1846-1996”, <http://www.cacc-sf.org/c-aehistory.htm/15.09.2004>.

kültürel ve liturjik zenginliğinin ötesinde kendilerini “Tanıklık” a ve Kut-sal Kitabı vaaz etmeye adanmıştır.

Protestan Ermenilere göre Kiliseler, “Hıristiyan Misyonu”nu ve Vizyo-nunu büyütmelidir. Onlar için Kilise; günümüz şartlarında “Görev Kilise-si” doğasını tanımlamalı ve Misyonerlik Faaliyetleri için birliklerini eğit-melidir. Bu faaliyetler çerçevesinde de Protestan Ermeni Kiliselerinin, bü-tün Ermeni Kiliselerini etkilemesi ve onları “Misyoner Kilise” niteliğine kavuşturması beklenmektedir⁴⁸.

d) Kurtuluş İnancı

Protestan Ermenilerde “Kurtuluş İnancı”; Hz. Adem ile başlayan “Asîf Günah” ve bu günahın kurtulma temeline dayanmaktadır⁴⁹. Hıristiyanlı-ğın genel anlayışında Tanrı; çok sevdiği insanların günahkâr olmasını istememiş ve bir insanla başlayan bu suçu yine bir insane olan İsa-Mesih ile gidermek istemiştir. Babasız olarak doğması dolayısıyla İsa, Hz. Adem’-den sirayet yoluyla devam edip gelen suça ortak olmamış ve günahsız doğmuştur⁵⁰. Ancak İsa’nın bu şekilde doğuşu bile insanlığın kurtuluşu için yeterli olmamıştır. Bundan dolayı bizzat o, insanlığın günahlarına Kefaret olması amacıyla “insanların üzerindeki günahı kendi üzerime alıyorum” diyerek Haç üzerinde kendini feda etmiş/ kanını dökmüş ve bir borç ödemiştir. Böylece İsa, insanların günahlarına karşılık ölmüş, gömül-müş, üçüncü gün dirilmiş ve insanlara şefaet etmek üzere “Tanrı’nın Sa-ğır”nda yerini almıştır⁵¹.

Haça Gerilmesi ile İsa, insanlığın günahı için, kendisini feda ederek insanların sonsuz “Kurtuluş Ödülü”nü kazanmıştır. Ancak o, bu ödülü in-sanlara sunmuş ve tüm günahkâr insanların Kefareti, Âdem’den gelen günaha kefarete olarak sunulmuş “Kurban” olmuştur. Bu kurban, bütün

48 TOOTIKIAN, 312-313.

49 04.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; TOOTIKIAN, 127; Mustafa ERDEM, *Hazreti Adem*, Ankara 1993, 67-90; P.F.LELOTTE, *Yaşam Sorunu*, Ankara 1985, 17-19, 65-79; CALVIN, 49; Ulf EKMAN, *İsa Senin İçin Öldü*, çev. Cevdet Özdemir, İstanbul 2004, 5. Ayrıca bkz. *Tekvin* 1:1-50; *Romalılara Mektup* 3:23, 5:12-28, 6:23; *Efeslilere Mektup* 2:1-2.

50 04.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz. *Yuhannanın Birinci Mektubu* 4:14-15; *Timoteyusa Birinci Mektup* 2:3-6; *Romalılara Mektup* 5:12-28; *Korintlilere Birinci Mektup* 15:21-22.

51 TOOTIKIAN, 137; 18.11.2004 tarih ve 21.05 saatinde CNN Türk’te yayınlanan “ABD’de İnanç Kavgası” adlı programdan. Ayrıca bkz. *Markos* 15:21-41, 16:1-10; *Luka* 23:26-49, 24:1-2; *Yuhanna* 19:17-30, 20:1-10; *Korintlilere Birinci Mektup* 15:3-4; *Korintlilere İkinci Mektup* 5:14-15, 21; *İşaya* 53:4-7; *İbranilere Mektup* 2:14; 5:9-10.

insanları sonsuza dek kurtarmak için tümüyle gerekli ve yeterli olmuştur⁵². Çünkü her insan, Tanrı katında suçlu olmakla birlikte, doğal haliyle Tanrı'nın azabı ve yargısı altındadır. Hz. Âdem'in işlediği bu günahın bedeli yine ölüm⁵³ olmalıdır. Protestan Ermenilere göre bu, kişisel bir çaba ile mümkün değildir. Bunun için bizzat insanın kendisi, Tanrı'nın lütfunu elde etmeye çalışmalıdır. Kişinin gayreti sadece imanla gelişmek içindir. Tanrı, kendi yapması gerekeni yapmış ve insanlardan da kendisine düşeni yapmasını istemiştir⁵⁴.

Mesih'in ölümü ve onun kanının haçta dökülmesi ile insan, Tanrı ile uzlaşmıştır. Mesih'in bu uzlaştırıcı hizmetine iman etmelerinden dolayı insanlar, günahlarından kurtulmuştur⁵⁵. Protestan Ermeniler için İsa; ölümü ve dirilişi ile kendisine iman eden ve "İsa'yı Tanrı'nın Oğlu, Rab'dir" diye ikrar eden⁵⁶ herkesin yeniden Tanrı yaşamına ortak olma yolunu açmıştır.

İsa'ya bir kurtarıcı, bir Rab olarak iman eden ve onu kendisi için örnek alan insan; onunla bir birlik oluşturur, yeni bir varlık ve sonsuz yaşama sahip Tanrının çocukları olur⁵⁷. Böylece İsa Mesih'e iman eden herkes, karşılıksız olarak Kutsal Ruh'u alır. Kutsal Ruh da inanmış Hıristiyanları Mesih'teki yaşama ortak kılar, sonsuz yaşam güvencesi verir ve doğaüstü bir şekilde güçlendirir. Kutsal Ruh ayrıca insana sevgi, sevinç, sabır, şefkat, bağlılık, yumuşak huyluluk gibi özellikler de kazandırır. Bu esas itibarıyla o, insanlara doğruyu göstererek aydınlanmasını ve tövbe edip yeniden doğmasını sağlar. Çünkü Protestan Ermenilere göre bir insan yeniden doğmadıkça "Tanrı Krallığı"nı göremiyor⁵⁸.

Protestan Ermeniler için "Yeniden Doğuş"; Vaftiz, Konfirmasyon veya Kilise hizmetlerinde bulunmakla gerçekleşmemektedir⁵⁹. O, kişinin ilk varlık Hz. Âdem'den vazgeçmesi ve yukarıdan gelen "İkinci Adem'i (İsa)" kabul etmesi ile mümkün olmaktadır. Bu vesile ile yeniden doğuş; ilk Âdem'in ruhsal manada öldürülmesi ile yeni bir hayata başlangıcın ifade-

52 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; Turgay ÜÇAL, *Mesihle Yaşamak*, İstanbul 1994, 109-110.

53 Bkz. *Romalılara Mektup* 6:23.

54 04.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

55 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; STOTT, 50-58.

56 Bkz. *Yuhannanın Birinci Mektubu* 4:14-15.

57 TOOTIKIAN, 257. Ayrıca bkz. *Romalılara Mektup* 8:30; *Efeslilere Mektup* 1:5; *Selaniklilere İkinci Mektup* 2:13; *Yuhanna* 3:16, 14:20; *Korintlilere İkinci Mektup* 5:17.

58 *Yuhanna* 3:5-6,36; 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz. John STOTT, *Authentic Christianity*, Chosen and Introduced: Timothy Dudley-Smith, Inter Varsity Press 1995, 203-208.

59 TOOTIKIAN, 257.

sidir. Böylece “yeniden doğan” kişi Kutsal Ruh ile mühürlenmekte ve sonsuz kurtuluşun güvencesini kazanmaktadır⁶⁰. Bu güvence ile insan, Tanrı'nın İnanyeti ve Kutsal Ruh vasıtası ile kurtuluşa ermekte, günahlarından arınmakta ve Tanrısal bir görüşe sahip olmaktadır. Bu aşamadan sonra insanlar, artık Mesih'in gözüyle görmeye ve onun gibi davranmaya başlamaktadır. Mesih ile birleşmiş, tövbe etmiş ve bağışlanmış, Tanrı'nın çocuğu olma ayrıcalığına hak kazanmış ve sonsuz yaşama kavuşmuş kişi İsa Mesih'e ait olmaktadır. Çünkü Tanrı; onları buldukları günahlı ve ölümlü konumdan, İsa Mesih'teki lütuf ve kurtuluş konumuna⁶¹ ve sonsuz yaşama kavuşturmuştur⁶². O, aynı zamanda Mürcie ile Cebriyye arasında bir ilişkinin olup olmadığı üzerinde de durmaz. Nitekim o, "İstitaat" başlığı altında Cebriyye'yi genişçe ele almasına rağmen Cebriyye ile zemmedilen Mürcie arasında her hangi bir ilişki kurmamaktadır.⁶³ Bu açıklamalar, Nureddin es-Sâbunî'nin de Alâeddin el-Üsmendî gibi Mürcie konusunu olabildiğince kısa tutmaya çalıştığı görülmektedir.

Bu bağlamda Protestan Ermeniler için Hıristiyanlığın özü; resmî ayin veya liturjik ibadetler değil, “Mesih İsa'yı yaşamak”tır⁶⁴. Tanrı'ya ulaşmak ve onun egemenliğine girmek için tek yol, sadece İsa Mesih vasıtasıyla onu Rab ve kurtarıcı kabul etmektir. Böylece Kurtuluş; günah çıkarma, sadaka verme ve oruç tutma gibi fiillerle değil sadece iman ile mümkündür⁶⁵. Bu nedenle Protestan Ermeniler; hayatın gelişigüzel, sorumsuzca veya cahilce yaşanmayacak kadar değerli olduğuna inanmakta⁶⁶ ve inançlarını hayatlarında uygulamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı Pazar Günü İbadetlerinin şevkle yerine getirilmesine gayret edilmekte, dünyevî şeylerden sakınılmakta, alkollü içecekler alınmamakta, kötü sözler kullanılmamakta, lanetleme, yalan söyleme ve yalan yere yemin gibi kötü alışkanlıklardan da uzak durulmaktadır⁶⁷.

60 CHOPOURIAN, “Fundamental Armenian Evangelical Teachings”, <http://www.cacc-sf.org/c-faet.GHC.html/15.09.2004>; 04.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

61 Bkz. *Romalılara Mektup* 8:2; *Efesililere Mektup* 2:1-5; *Timoteyusa İkinci Mektup* 1:9-10.

62 Bkz. *Romalılara Mektup* 6:23.

63 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; DWIGHT, 339; TOOTIKIAN, “The Armenian Evangelical Witness to The Armenian People”, <http://www.cacc-sf.org/c-aewV-HT.html/23.01.2004>.

64 TOOTIKIAN, 87-88.

65 TOOTIKIAN, 127; DWIGHT, 338; BEDIKIAN, “The Rise of The Evangelical Movement Among Armenians”, <http://www.cacc-sf.org/c-riseAAB.html/04.05.2004>.

66 CHOPOURIAN, “Fundamental Armenian Evangelical Teachings”, <http://www.cacc-sf.org/c-faet.GHC.html/15.09.2004>.

67 TOOTIKIAN, 111-112; DARAKJIAN, “Armenian Evangelical Identity Historical and Theological Perspectives”, <http://www.cacc-sf.org/c-aeidentityBND.html/23.01.2004>; L. Nishan BA-

Protestan Ermenilere göre “Yeniden Doğuş ve Aklanma” ile de her şey bitmemektedir. Onlara göre Yeniden Doğuş ve Aklanma ile insanın hayatında yeni bir sayfa açılmaktadır. İnsan, tabiatından dolayı bu süreçten sonra da günah işleyebilmektedir. Tanrı, Aklanma ve Yeniden Doğuş olayından sonra da kişilerin günahlarını bağışlamaya devam etmektedir. Çünkü insanlar zaman içerisinde hata yapabilmekte veya günah işleyebilmektedir. Bu nedenle insanlar yalnızca genel bir tövbe ile yetinmeyip kendilerini alçaltmaları, günahlarını itiraf edip bağışlanma dilemeleri, iman ve tövbe etmeleri gerekmektedir. İnsanlara veya Kiliseye karşı suç işleyen kişi tövbesini ve günahından duyduğu üzüntüyü kişisel olarak veya herkesin önünde açıkça itiraf etmeye istekli, iyi ameller içerisinde olmalıdır. Onlara göre bu, kurtuluşun bir gereğidir ve iyi amelsiz iman ölü bir imandır⁶⁸. Kurtulmuş olanlar, iyi amelleri zaten yapmış olanlardır. Ameller yapılmazsa kurtuluş kaybedilmekte, günah işlenerek imanın kaybına sebep olunmaktadır⁶⁹ Bu düşünceden dolayı Protestan Ermeniler; yaşamlarında, anlayışlarında, düşüncelerinde, eylemlerinde, düzenli ve devamlı olarak Kutsal Kitap okuma, dua etme gibi eylemler ile "Tanrı'ya benzerme" ve ruhsal yönden olgunlaşma hedefine ulaşma amacını taşımaktadır. Aynı amaca yönelik olarak da Mesih merkezli bir cemaat, Mesih'in Elçisi ve Görevlileri olma, Mesih ile kişisel ilişki ön plânda tutulmaktadır. Çünkü Hıristiyanlıkta olduğu gibi Protestan Ermenilerdeki Kurtuluş felsefesi, "Mesih" inancı ile bağlantılıdır⁷⁰.

e) “İkinci Geliş” ve Ölüm Sonrası İnancı

Protestan Ermenilere göre Mesih-İsa, ölmüş ve Üçüncü Gün'de dirilmiştir⁷¹. O, Yargı Günü zaferle geri gelecek, iyiler mükâfatlanacak, suçlular cezasını çekecek, ölüm gerçekleşecek ve bu durum ebediyete kadar devam edecektir⁷². Onlar için Ahiret'teki ebedî ızdıraptan kurtulabilmenin tek yolu İsa'dır. İsa; Tanrı'nın Oğlu'dur, Bakire Meryem'den doğmuş “Gerçek Tanrı ve Gerçek İnsan”dır. O, üçüncü gün şeytanı yenerek diril-

KALIAN, “The Role of The Layperson in The Armenian Evangelical Church”, <http://www.cacc-sf.org/c-roleLNB.html/23.01.2004>.

68 TOOTIKIAN, 127; 04.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz. Luka 17:3-4; Yeşu 7:19; Mezmurlar 51.

69 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

70 TOOTIKIAN, 9; CHOPOURIAN, “Fundamental Armenian Evangelical Teachings”, <http://www.cacc-sf.org/c-faet.GHC.html./15.09.2004>.

71 Diriliş konusunda daha geniş bilgi için bkz. Josh MCDOWELL, *Diriliş Gerçeği*, çev. Fikret Böcek ve Düzgün Aral, İstanbul 2005.

72 TOOTIKIAN, 346-347; DWIGHT, 336.

miş, daha sonra Göğe Yükselmiş ve Tanrı'nın Sağında yerini almıştır. Bu inançlardan dolayı Protestan Ermeniler, genel olarak, İsa'nın öldükten üç gün sonra dirildiğine ve kırk gün boyunca çeşitli kanıtlarla kendisini gösterdiğine inanmaktadır⁷³.

“İsa'nın Dirilişi” konusunda Protestan Ermeniler arasında farklı görüşler vardır. Fundamentalistler; İsa'nın bedensel olarak ölümden dirildiğini, Mesih İsa'nın bedensel olarak yeniden dirileceğini inkâr eden kimse- nin de “umutsuz bir modernist” olduğunu ve kurtuluşa erişemeyeceğini kabul etmektedir. Mesih'in bedensel olarak yeniden dirilişini kabul etmeyen Liberal Ermenilere göre Mesih'in yeniden dirilişinin gerçek anlamı, onun şer güçlere karşı bir zaferidir. Ayrıca Protestan Ermenilerin büyük çoğunluğu; “Boş Mezar” hikâyesini gerçek kabul etmekte ancak Mesih'in yeniden dirilişinin, “Bakire Doğum” gibi, ilahî oluşunun bir göstergesi veya kanıtı olmayacağını ileri sürmektedir⁷⁴.

Protestan Ermeniler; Kıyametin Kopuşunun çok yakın olduğunu, buna bağlı olarak da İsa-Mesih'in Cennetten bulutlarla yeryüzüne gelerek “Tanrı Krallığı”nı kuracağına⁷⁵, “İsa'nın İkinci Gelişi” ile olacağına inanmaktadır. Ancak Fundamentalist Protetsan Ermeniler ile Liberal Protestan Ermeniler; “İsa'nın İkinci Gelişi”nin anlamı ve doğası üzerinde fikir birliği içerisinde değildirlere. Fundamentalist Ermeniler; Mesih'in ölmüşü ve yaşayamı yargılamak için fiziksel ve kişisel olarak geri döneceğini⁷⁶; yakın zamanda gelmesini ve “Kötü Güçler” üzerinde hâkimiyet kurması demek olan “İsa'nın İkinci Gelişi”ni Kabul etmektedirler. Onlar; Eskatoloji ve Yargı, İsa'nın “Bin Yıl”dan önceki gelişi, Armagedon, Ölüm, Cennet ve Cehennem gibi son zamanlarda vukubulacak konularla meşgul olmaktadırlar.

Fundamentalistler; “Tanrı'nın Krallığı”na, kusursuz topluma inanmakta ve “Mesih'in İkinci Gelişi”ni savunmaktadır. Onlara göre İsa bulutların arasından geldiğinde tarih felaket içinde sonlanacak, Mesih kendi krallığını kuracak ve bin yıl yönetecektir. Bunun ardından Mesih ile kötü güçlerin savaşının meydanı olan Armagedon'da Tanrı büyük bir zafer kazanacaktır. Bütün İnanlılar ebedî olarak Cennete yükselecekler ve lanetliler ise Cehennemde acı çekeceklerdir.

Liberal Ermeniler ise İsa'nın İkinci Gelişi'nin bedensel olmayacağını ancak Mesih İsa'nın her an bir kişinin kişisel kurtarıcısı olduğunu ve insa-

73 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

74 Bkz. TOOTIKIAN, 138.

75 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

76 *Selanıklilere Birinci Mektup* 4:16; *Elçilerin İşleri* 1:11.

nın hayatına girdiğini kabul etmektedir. Buna bağlı olarak Liberal Ermenilerden bazıları İsa Mesih'in hayatında ve çalışmalarında hâlihazırda meydana gelmiş bir Eskatolojiye; bazıları da "Mesih'in İkinci Gelişi"ni yukarıdan aşağıya değil gelecekteki tecrübe ettiğimiz zamana doğru olduğuna; "İkinci Gelişi"nin uzun bir tarihî süreç içerisinde tarih sahnesinden silinmediğine; uzun vadede onun sonsuz doğruluğunun ve dürüstlüğünün bunun delili olduğuna inanmaktadır⁷⁷.

Protestan Ermeniler; Ölümünden Sonraki Hayat ile ilgili de farklı düşüncelere sahiptir ve "Mezarın Ötesi"nde yaşamın birkaç formu olduğunu kabul etmektedir. Fundamentalist Ermeniler, Cennet ve Cehennem gerçek yerler olduğuna inanmaktadır. Onlar cennetin altın sokakları olan bir şehir ve cehennem bir ateş gölü olduğunu, orada günahkârlar için sonsuz işkencenin varlığını iddia etmektedir.

Liberal Ermeniler de Cennet ve Cehennem ebedî saadet ve lanetlenme yerleri olduğu yorumunu kabul etmemektedir. Onlara göre Cennet Tanrı ile birlikte olunan ve Cehennem de Tanrı'nın bulunmadığı bir yerdir. Protestan Ermenilerin birçoğu; Cenneti, hizmet için mükemmel hayatta algılanan Tanrı vizyonu ile ilgili bir durum; Cehennemi de Tanrı'ya yabancılaşma olarak tanımlamaktadır. İnançla yaşayıp ölenlerin zaman ve mekân kısıtlaması olmadan ebedî olarak yaşayacağına; Cennet ve Cehennem coğrafi veya sınırsız olarak anlaşılması gerektiğine inanılmaktadır⁷⁸.

C. Protestan Ermenilerin Ayinleri/Sakramentleri

Protestan Ermeniler, Sakramentleri, "İçsel tecrübenin dışı yansıması"⁷⁹ şeklinde algılamaktadır. Kurtuluşa Ermeninin Sakramentler ile değil ancak Tanrı'nın İnayı ve İman ile mümkün olduğunu kabul etmektedir. Kurtuluş yolunda Sakramentler sadece imanı desteklemek için gereklidir⁸⁰. Sakramentler, Kilise Düzeninin ayrılmaz bir parçası ve olmazsa olmazdır.

Vaftiz ve Evharistiya olmak üzere iki temel sakrament kabul edilmektedir⁸¹.

77 TOOTIKIAN, 139; 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

78 TOOTIKIAN, 140.

79 CHAKMAKJIAN, "The Armenian Evangelical Church and The Armenian People", <http://www.cacc-sf.org/c-aecHAC.html/23.01.2004>.

80 07.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

81 Bkz. CHOPOURIAN, "Fundamental Armenian Evangelical Teachings", <http://www.cacc-sf.org/c-faet.GHC.html/15.09.2004>; DWIGHT, 338; "Confession of Faith The Armenian Evan-

a) Vaftiz

Protestan Ermeniler için Vaftiz, İsa'nın bizzat oluşturduğu bir Sakramenttir. Bu özelliği dolayısı ile Vaftiz, önemli bir Sakrament olarak Protestan Ermenilerin inançları ve ibadetleri arasında yer almıştır. Çünkü onlara göre Vaftiz; Mesih ile birleşme, sembolik olarak Mesih'in ölümüne ve dirilişine iştirak etme, ruhun armağanı, günahattan arınma ve Mesih tarafından aydınlanmadır. Bundan dolayı Kiliseye katılabilmek için Vaftiz vazgeçilmez bir işlemdir⁸².

Protestan Ermeniler Vaftizi, Hıristiyanlığa girişi ifade eden bir işlem olarak değil, Hıristiyan oldukları için yerine getirilmesi gerekli işlem olarak algılamaktadır. Onlara göre Vaftiz; İsa-Mesih'in insanlar için yaptıklarına şahitliktir, hem Mesih-İsa'nın emrine uymaktır hem de ona tanıklık etmektir. Çünkü yeni bir Hıristiyan için Mesih ile olan ilk tanıklık Vaftizdir. Vaftiz olmuş kişi, Hıristiyan toplumuna, Kiliseye ve Mesih'e ait/bağlı olduğunu kabul etmiş olmaktadır⁸³.

Vaftiz, İmandan sonra gelmekte ve imanın su ile ikrarını ifade etmektedir. Kişinin iman ettiğini yeniden doğuşun vurgulanması amacıyla dili ile ikrar etmesi diğer bir ifade ile Vaftiz olması gerekmektedir⁸⁴. Vaftiz; aynı zamanda, bir "Tövbe Sakramenti" değil bir "Bağışlama Sakramenti"dir.

Vaftiz "Yeniden Doğuş" değildir; Yeniden Doğuş Kutsal Ruh'un inayettir ve işidir. Yeniden Doğuşu veren İman değildir, İmanı veren Yeniden Doğuştur ve yeniden doğmadıkça İman gerçekleşmemektedir. Mesih ile birleşmiş ve tövbe etmiş kişi, Kutsal Ruh aracılığı ile yeniden doğmuş olmaktadır. Yeniden Doğuş ile "Tanrı'nın Çocuğu" olma ayrıcalığını elde etmiş ve sonsuz yaşama kavuşmuş kişi, İsa Mesih'e aittir. Bu bağlamda da Vaftiz, insanların her anında İsa'nın Yüceliğini hatırlatan bir işaret olmaktadır⁸⁵. Gedikpaşa Protestan Ermeni Kilisesi pastörü Ağabaloğlu'na göre Protestan Ermeni Kilisesi'nde Vaftiz, Gregoryen Ermenilerin savunduğu gibi bir kurtuluş değil Kurtuluşun Simgesel bir işaretidir⁸⁶.

gical Church", <http://www.cacc-sf.org/c-aeifaitha.htm/>; BEDIKIAN, "The Rise of The Evangelical Movement Among Armenians", <http://www.cacc-sf.org/c-riseAAB.html/04.05.2004>.

82 22.11.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz. *Galatyalılara Mektup* 3: 26-28; *Romalılara Mektup* 6:3-11; *Koloselilere Mektup* 2:12-13, 3:1; *Markos* 1:10-11; *Elçilerin İşleri* 2:1-4, 22:16; *Korintlilere İkinci Mektup* 1:21-22; *Korintlilere Birinci Mektup* 6:11; *Efeslilere Mektup* 1:13-14, 5:14.

83 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

84 04.09.2005 ve 07.09.2005 tarihlerinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

85 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

86 07.09. 2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

Kutsal Kitapta Çocuk Vaftizi hakkında herhangi bir vurgu olmadığı düşüncesiyle küçük çocukların vaftizine izin verilse de, yetişkinlerin ve ergenlik çağına gelmiş kişilerin Vaftizi esas alınmaktadır. Burada Kilisenin inisiyatifli söz konusudur. Ancak yaş olarak en az on iki yaş zorunluluğu vardır. Çünkü onlara göre İsa Mesih on iki yaşında mabede gitmiş, din adamlarıyla tartışmış ve adamları şaşırtmıştır. Bu bağlamda da vaftiz olacak kişi, İsa Mesih'in bilincine ermiş olmalıdır. Kendi iradesi ile İsa Mesih'i anlayabilmelidir. Vaftiz olacak kişinin annesinin ve babasının, Vaftiz esnasında Kilisede olması da zorunludur. Anne-baba Kilise üyesi değilse çocuğun on sekiz yaşını dolduruncaya kadar Vaftiz edilmesi temel ilkelerdendir⁸⁷.

Protestan Ermenilere göre çocukken veya bunun anlamını bilmeden Vaftiz olan kişi, kendi isteğine bağlı olarak özgür iradesi ile tekrar vaftiz olabilir. Genel olarak bir kereye mahsus olmak üzere vaftiz işlemi yapılır. İkinci Vaftizi şart koşan bazı (Baptist Kiliseler gibi) kiliselerin olmasına karşın Protestan Ermeni Kiliseleri'nde önceden yapılmış vaftiz işlemi yeterli görülür⁸⁸.

b) Evharistiya(Ekmek-Şarap Ayini)

Protestan Ermeniler için İkinci Temel Sakrament Evharistiya'dır. Evharistiya, İsa'yı anma veya anımsama, yeni bir antlaşma, Mesih'in bedenine ortak olma ve "İsa Mesih'in ölümünü ilan etme" anlamlarına gelmektedir. Evharistiya ile İsa Mesih'in ölmesi, insanların yerine Çarmıha Gerilmesi ve insanların yerine Çarmıhta ölümü ile Kefaret olması anlatılmaktadır.

Evharistiya; İsa'nın "Haç"ta ölümünü anmak ve yaşatmak amacını taşıyan bir Sakramenttir. Bu noktada ve anlamda Protestan Ermeniler; Evharistiya'nın "Kurtuluşa Ulaşma ve Kemale Erme" için gerekli bir Sakrament olduğunu kabul eden Gregoryen Ermenilerden ayrılmaktadır⁸⁹.

Protestan Ermenilerce Evharistiya, insanların günahları için kendisini feda eden "Tanrı Sevgisi"nin ve "İsa Mesih'e İştirak"ın alametleri olarak da algılanmaktadır. Bu Sakrament, Tanrı'nın insanlara çok yakın olmasını sağlamakla birlikte, birliğin ve İsa Mesih ile cemaat olmanın da bir ifadesidir⁹⁰. Onlar için Evharistiya'daki Ekmek-Şarap ile içsel /manevî bir arınma söz konusu değildir; o, tövbeye teşvik eden bir vasıta⁹¹.

87 08.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

88 21.06. 2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

89 29.11.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme; KALOUSTIAN, 45.

90 08.05.2005 ve 29.11.2005 tarihlerinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme. Ayrıca bkz.

Elçilerin/ Resullerin İşleri 2:42

91 TOOTIKIAN, 141.

İsa, Son Akşam Yemeği'nde eline Ekmeği almış, Şükran Duasını yapıp ekmeği bölmüş ve öğrencilerine vererek şöyle demiştir: "Alın, yiyin, bu benim bedenimdir." Sonra bir Kâse alıp şükretmiş ve bu kâseyi de öğrencilerine vererek, "Hepiniz bundan için. Çünkü bu benim kanımdır, günahların bağışlanması için birçokları uğruna akıtılan antlaşma kanıdır. Size şunu söyleyeyim, Babamın egemenliğinde sizinle birlikte tazesini içeceğim o güne dek, asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim."⁹² Ancak İsa'nın bu sözleri Ermeniler arasında farklı şekilde yorumlanmıştır: Çünkü Gregoryen Ermeniler; Evharistiya'yı bir "Sır" olarak kabul etmekte, Ekmek ve Şarabın İsa'nın bedenine ve kanına dönüştüğüne inanmaktadır. Bu noktada Protestan Ermeniler, Gregoryen Ermeniler'den ayrılmaktadır. Protestan Ermeniler ise Gregoryen Ermenilerin bu düşüncesine katılmamakta, Matta (26:26-29) ve Luka (22:14-20) İncillerinde belirtildiği gibi Ekmek ve Şarabın gerçek manada İsa'nın bedenine ve kanına dönüştüğü fikrini (Transubstantion) kabul etmemektedir. Onlara göre; ekmek yine ekmek, şarap yine şaraptır; burada fiziksel bir değişim değil, ruhsal anlamda bir değişim söz konusudur. Evharistiya ile ruhsal manada Mesih'in bedenine yaklaşma, ruhsal anlamda bir iştirak ve onunla manevî anlamda bir bütünleşme söz konusudur. Ayrıca o, İsa-Mesih'in kanı vasıtasıyla antlaşmaya da delalet etmektedir.⁹³

Protestan Ermeniler, genel olarak, "Dönüşüm Olayı"na da inanmaktadır. Ancak Protestan Ermeniler arasında "Ekmek-Şarap Ayini"ne yüklenen anlamda bazı farklılıklar görülmektedir. Onlar, "Dönüşüm Olayı"nın, "manevî varoluş" veya "sembol" olduğu noktasında fikir ayrılığı içerisindedirler. Protestan Ermenilerin bir kısmı, Mesih'in fiziksel olarak değil manevî olarak bulunduğuna inanmaktadır. Bunlar, Şarap ile manevî olarak kana yaklaşmış olduğunu kabul etmektedir. Bir kısmı da bu Ayini özel bir inayet ve manevî bir anlam taşımayan basit bir düzen gibi görmektedir. Bir kısmı da bu Ayini Mesih'in sevgisiyle ilgili bir hatıra ve İsa'nın kendisi ile İnananın manevî birlikteliğini güçlendiren bir vasıta olarak kabul etmektedir.

Protestan Ermeniler; Evharistiya'nın ilk uygulamasının, Elçilerin İşleri'nde (2:24-27) anlatıldığı gibi sadelik ve sevinç içerisinde yapıldığına ancak zamanla bu Ayinin basit ve sosyal bir olay olarak görüldüğüne, uygulamanın amacından saptırıldığına da dikkat çekmektedirler⁹⁴.

92 Matta 26:26-29; Luka 22:14-20.

93 TOOTIKIAN, 17-18; 03.05.2005 ve 07.09.2005 tarihlerinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

94 TOOTIKIAN, 141; 29.11.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

Türkiye'deki Protestan Ermeniler Evharistiya hususunda Kalvinci görüşe* yakındır⁹⁵. “*Evharistiya Ayini*”ne iştirak konusunda da Protestan Ermeniler arasında ortak bir tavır yoktur. Konfesyonel Protestan Ermeni Kiliseleri, Komünyon Ayini’ni, kendilerinden olmayan insanlara kapatıp sadece kendi üyelerine açıyorlar. Bazı Protestan Ermeni Kiliseleri, üye olup olmalarına bakmaksızın herkesi Komünyon’a kabul ediyorlar. Türkiye’deki Protestan Ermeni Kiliseleri, Komünyonu herkese açan grubun içerisinde⁹⁶.

Meish-İsa’nın Pazar Günü dirilmiş olması inancından dolayı Protestan Ermeniler, “Ekmek-Şarap Ayini”ni her ayın İlk Pazarı’nda kutluyor ve Haftalık İbadet ile birleştirilerek ifa ediyorlar⁹⁷.

D. Protestan Ermenilerin İbadet Uygulamaları

Protestan Ermenilerde İbadet, Hıristiyan inancının kalbi kabul edilmekte ve doğrudan Tanrı’ya yapılmaktadır.

Protestan Ermenilere göre Tanrı’ya iman eden kişi, kendi arzu ve hevesine teslim olmamalıdır. Çünkü arzu ve heves, kişiye hâkim olduğu zaman, insan ile Tanrı arasına girmekte ve insanı İbadetten uzaklaştırılmaktadır. Bundan dolayı İbadet zamanında başka bir şeyle ilgilenmemek, sadece Tanrı’ya odaklanmak ve O’na ibadet etmesi istenmektedir. Bundan dolayı İbadet, Cemaat hayatının merkezidir⁹⁸.

Protestan Ermeni Kilisesi’nde ibadetler sade olmaktadır⁹⁹. Türk Protestan Ermenilerin ibadetlerinde; dua edilmekte, vaaz, ilâhiler ve Kutsal Kitaptan bölümler okunmaktadır¹⁰⁰.

Protestan Ermeni Kilisesi İbadetinin ilk önemli unsuru duadır ve o, kişiyi Tanrı’ya yaklaştıranın başlıca vasıtasıdır. Dua; Sakramentlerin,

* Kalvinci Kiliselere göre Evharistiya, İsa Mesih ile birliğin şahitliğini yapmaktadır. Bu ayin ile İsa insanlar için bir defa ölmüş olmamakta, insanları eti ve kanı ile beslemeye devam etmektedir. Bu ayin ile insanlar İsa’nın hayatına ortak olmaktadırlar. Ekmek ve şarap, insanlar için manevî yiyecek olarak hizmet etmektedir. Kalvinistler, ekmek ve şarabın cevher değişti-rerek İsa’nın bedeni ve kanına dönüşmediğine inanmaktadır. Ayinde verilen ekmek ve şarabın manevî bir doyuruculuğu mevcuttur. Genel olarak Protestan gruplar farklı düşüncelerde olsalar da “Ekmek-Şarap Ayini”nin kurbanlık niteliği taşıdığı kabul edilmemektedir (A. Hikmet EROĞLU, “*Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları*”, A.Ü.İ.F.D., (Ayrı Basım), Ankara 1999, C. 39, s. 450-451).

95 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

96 TOOTIKIAN, 141; 02.08.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

97 03.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

98 TOOTIKIAN, 160.

99 09.05.2005 tarihinde Krikor Damatyan ile yapılan görüşme.

100 TOOTIKIAN, 154,156.

ibadetin, dinî uygulamaların, dinî eğitimin, vaazların ve dinî düşüncenin temel kaynağıdır¹⁰¹.

Protestan Ermenilerde İbadetin temeli ve en önemli objesi olarak görülen Vaaz; pastörlerin en büyük ve en önemli görevlerinden biridir. O, günün önemine veya gündeme göre çeşitli konulardan seçilmektedir. Vaazlarda Kutsal Kitap temeldir, yorumlar ve halka tavsiyeler Kutsal Kitap üzerine yapılmaktadır.

Protestan Ermeni ibadetinin diğer bir önemli unsuru da Kutsal Kitaptır. Kutsal Kitap; daha önceki bölümlerde de belirtildiği gibi Protestan Ermeniler için çok büyük bir önem arz etmekte, İbadetin en önemli ve değişmez esası olmakta, Ermeni Mirasının zenginliği içerisinde ve Ermeni Geleneğinde önemli bir unsur olarak yerini almaktadır. İbadetin temeli yapılan Kutsal Kitap, aynı zamanda, eğitim, öğretim, anlayış, rehberlik gibi konularda da vazgeçilmez bir öğedir.

Protestan Ermeniler için İlahiler de; Tanrı'yı müzik aletleri ile övme anlayışı noktasında, kişinin duygularını ve düşüncelerini ifade etmek için kullanılan etkili bir vasıttır. Bu özellikleri çerçevesinde İlahiler, Mezmurlar'daki "Tanrı'yı övün, Tanrı'yı yüceltin, Boru ile... Tef ve Raks ile..., sesli zillerle..."(Mezmurlar, 150) ifadeleri ile ilişkilendirilmekte ve ibadetin vazgeçilmez unsuru yapılmaktadır. Protestan Ermenilerde İbadet; Haftalık ve Yıllık ibadet şeklindedir. Günlük İbadet, Kutsal Kitap çalışmalarından ibarettir. Bundan dolayı burada Haftalık ve Yıllık ibadetler hakkında bilgi verilmektedir¹⁰².

a) Haftalık İbadet Uygulamaları

Protestan Ermenilerde Haftalık İbadet, Pazar Günü genel olarak saat 11.00'de vokal eşliğinde bir org veya piyanonun kullanıldığı kısa bir müzik ile başlamaktadır. Kısa müziğin ardından Cemaat, ayağı kalkarak toplu olarak Tanrı'ya şükür duası eder, duanın ardından da Türkçe veya Ermenice olarak ilâhi söylenir. Sonra Pastörün uyarısı ile cemaat toplu İbadete çağrılır ve Kutsal Kitaptan Mezmurlar Bölümü karşılıklı diyalog şeklinde okunur. Daha sonra yeniden müzik eşliğinde, Cemaat ayakta olmak üzere, ellerindeki ilâhi Kitaplarından ilâhiler söylenir.

İlahiler okunduktan sonra cemaat yerine oturmakta ve Pastör bir dua yapmaktadır. Bu duanın ardından Pastör, her hafta, Türkçe genel bir vaaz vermektedir. Vaazdan sonra Kutsal Kitaptan bölümler (özellikle Luka 14)

101 TOOTIKIAN,157.

102 03.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

ve ilâhiler okunmaktadır. İlahilerin ardından müzik başlamakta ve Şemaslar (Diyakon-Yardımcı Görevli) Kilise için ondalık toplamaktadır. Pastör de dahil olmak üzere herkes gönünden geldiği oranda para vermektedir. Bu para toplama işleminin ardından genel bir dua yapılmakta, temennilerde bulunulmakta ve ayağı kalkılarak iki ilahi daha okunmaktadır. Bu ilâhilerden sonra son bir dua yapıldıktan sonra müzik başlamakta ve bir buçuk saat süren tören bitirilmektedir¹⁰³.

b) Yıllık İbadet Uygulamaları

Protestan Ermenilerin; Noel (İsa'nın Doğuşu), Paskalya (İsa'nın Dirilişi), Ascention (İsa'nın Göğe Yükselişi) ve Pentekost (Kutsal Ruhun İnişi) olmak üzere yıllık dört temel ibadetleri vardır¹⁰⁴. Bu dört temel ibadetten başka Kilisenin güçlenmesi ve gelişmesi amacıyla yapılan "Kilise Yıldönümü" adı altında bir kutlama da bulunmaktadır. Ancak Kilisenin Yıldönümü her yıl değil, beş veya on yılda bir belirli dönemlerde yapılmaktadır. Bu kutlamalarda vaazlar ve kokteyller verilmektedir. Bu yıldönümlerinde diğer ibadet uygulamalarından farklı özel bir uygulama yapılmaktadır¹⁰⁵.

Yıllık İbadetlerdeki uygulamalar, bir fark ile Haftalık İbadetlerdeki uygulamalar gibidir. Bu farklılık da ibadetin sonunda "Ekmek-Şarap Ayini" yapılmasıdır. Yapılan bu uygulama, bütün Yıllık İbadetler için geçerlidir. Bu ibadetlerde değişen sadece o günün önemine ait vaaz ve duaların yapılmasıdır¹⁰⁶.

Yıllık ibadetlerden önce üyeler, Kilise tarafından ruhsal yönden kitap okutmak, dua toplantıları düzenlemek ve günün önemi ile ilgili vaazlar vermek sureti ile hazırlanır. Kültürel uygulamalar ise kişilerin kendi iradesine bırakılır. Protestan Ermenilerde resmî olarak Kutsal Üçlük Haftası, Kutsal Cuma, Advent, Kül Çarşambası, Epifani gibi uygulamalar yoktur. Ancak Cemaat arasından bu uygulamaları geleneksel olarak yapanlar olmaktadır¹⁰⁷.

Yıllık ibadetler arasında; Noel, Paskalya/İsa'nın Dirilişi, Asansyon/İsa'nın Göğe Yükselişi, Pentekost/ Kutsal Ruhun İnmesi yer almaktadır.

103 08.05.2005 tarihinde Aynalıçeşme Protestan Ermeni Kilisesi'nde yapılan gözlem. Ayrıca bkz. TOOTIKIAN, 155, 157, 161.

104 08.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

105 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

106 08.05.2005 tarihinde Sonna Özpembe ve Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

107 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

1. Noel

Gregoryen Ermeniler “İsa’nın Doğuş Bayramı” olarak kabul edilen Noel’i, Katolik Kilisesi’nin İsa’nın Doğumu için 24 Aralık ve Vaftiz için 6 Ocak tarihini belirlemelerini eski putperest adet sayarak “dinde bidat kabul etmeyiz” diyerek 6 Ocak’ta kutlamışlardır. Bu tarih Protestan Ermeniler için de geçerlidir¹⁰⁸ ve Noel 6 Ocak tarihinde saat 11.00’de başlamaktadır¹⁰⁹.

Protestan Ermeniler, Gregoryen Ermeniler gibi, Yılbaşında özel bir tören yapmazlar; Hıristiyan dünyasında yapılan Çam Ağacı süslemelerini ve şenlikleri bidat kabul ederler. Onlara göre insanlar; bu günlerde eğlenmek yerine dua etmelidir. Protestan Ermeniler bu günde geleneksel olarak oruç tutmaya özen gösterirler¹¹⁰. Noel’de, ayrıca 6 Ocak’ta isteğe bağlı olarak İsa Mesih’in doğuşunu anlatan bir tiyatro da düzenlenir¹¹¹.

2. Paskalya (İsa’nın Dirilişi)

Paskalya; Hıristiyanlıkta, İsa’nın insanlığın günahı için kendisini Çarmıh’ta feda etmesinin ardından dirilişini ifade etmek üzere kullanılan dinî bir terimdir ve her yıl İlkbaharın değişik zamanlarında yapılan yıllık bir ibadettir¹¹². İsa’nın “Çarmıha Gerilişi ve Dirilişi” anısına kutlanan bir bayram¹¹³ olan Paskalya; Protestan Ermenilerde, I. İznik Konsili Kararına göre, 21 Mart Dolunayını izleyen Pazar günü, 22 Mart -25 Nisan tarihleri arasındaki bir Pazar günü kutlanmaktadır¹¹⁴.

Dirilişin gerçekleştiği gün olan Pazar Günü, tüm Hıristiyanlık için olduğu gibi, Protestan Ermeniler için de çok önemli bir gün kabul edilmektedir. Bu düşünce ile Hıristiyanlıkta her Pazar günü, küçük çapta bir Paskalya Bayramı niteliği taşımaktadır¹¹⁵.

Paskalya İbadeti, genel olarak Perşembe’den başlamakta ve Türkiye’de sadece Pazar günleri kutlanmaktadır¹¹⁶. Bu günde Protestan Ermeni-

108 Mehmet AYDIN, “Mabed ve İbadet”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1998, C. 17, s. 351; 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

109 08.05.2005 tarihinde Sonna Özpembe ile yapılan görüşme.

110 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

111 03.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

112 Mehmet KATAR, Hıristiyanlıkta Paskalya, Ankara 2003, 6–8, 32-33.

113 KATAR, Hıristiyanlıkta Paskalya, VI, VIII.

114 03.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

115 KATAR, *Hıristiyanlıkta Paskalya*, 2; 03.05.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

116 08.05.2005 tarihinde Sonna Özpembe ile yapılan görüşme.

ler, Gregoryen Ermeniler gibi geleneksel olarak Paskalya bayramında birbirlerine İsa'nın kanının insanların kurtuluşu için aktığının bir simgesi olarak kırmızı renkli yumurtalar armağan etmekte, Paskalya çörekleri hazırlamakta ve mezarlıkları ziyaret etmektedir¹¹⁷.

3. Asansyon (İsa'nın Göğe Yükselişi)

İsa'nın Göğe Yükselişi (Ascension=İsenşın/Asansyon); diğer Hıristiyan gruplardaki gibi Protestan Ermenilerde de Paskalya'dan Kırk Gün sonra yerine getirilen bir ibadettir. Bu ibadette; "Rabbin Göğe Yükselişi" ile İsa-Masih'in her şeyin ve tüm zamanların üzerinde Rab olduğu vurgulanır.

Hıristiyan anlayışına göre İsa, dirildikten sonra Kırk Gün boyunca çeşitli zamanlarda Havarilerine görünmüş ve onları bu süre zarfında eğitmiştir. O, daha sonra Havarilerini Zeytin Dağı'na götürmüş ve burada göğe alınmıştır. Havariler de bu olaya şahit olmuştur. Böylece Perşembe günü vuku bulan "İsa'nın Göğe Yükselişi", Hıristiyanlıkta "Göğe Yükseliş Bayramı" adı altında Yıllık İbadet olarak kutlanır olmuştur¹¹⁸.

4. Pentekost (Kutsal Ruh'un İnişi)

Pentekost, Yunanca'da "Ellinci Gün" anlamına gelmekte ¹¹⁹ ve "İsa'nın Dirilişi"nden sonraki yedinci Pazar Günü kutlanmaktadır¹²⁰. Yahudilerin Şavout bayramını andıran Pentekost, Kutsal Ruh'un Havariler üzerine inişinin hatırasına Paskalya'dan elli gün ve "İsa'nın Göğe Yükselişi"nden on gün sonra ifa edilen bir ibadettir¹²¹.

Hıristiyanlara göre Pentekost Günü Kutsal Ruh'un gelişi; insanların kişisel yaşamını yenilemiş, hizmeti paylaşabilen bir topluluk ve kurtuluş müjdesinin yayılması için yeni bir paydaşlık ortamı oluşturmuştur. Oluşturulan bu topluluk, Kutsal Ruh'un dünyadaki tanığı ve aracısı olmuştur¹²². Bu anlayış Protestan Ermeniler için de geçerlidir ve Kutsal Ruh olmadan hiçbir şey yapılmamaktadır. Kutsal Ruh'un önemine binaen Pro-

117 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

118 KATAR, *Hıristiyanlıkta Paskalya*, 147-148; 07.09.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

119 KATAR, *Hıristiyanlıkta Paskalya*, 7.

120 KATAR, *Hıristiyanlıkta Paskalya*, 151-152; KALOUSTIAN, 73.

121 KATAR, *Hıristiyanlıkta Paskalya*, 151; KALOUSTIAN, 73.

122 Ali ERBAŞ, *Hıristiyanlıkta İbadet*, İstanbul 2003, 73; John BRIGGS, "Tanrı, Zaman ve Tarih", *Hıristiyanlık Tarihi*, İstanbul 2004, s. 20.

testan Ermeniler, “Pentekost Bayramı”nda Kilisede yapılan ayinlere coşku-
lu olarak iştirak etmekte ve o anı hissetmeye gayret göstermektedir¹²³.

Protestan Ermenilerin Haftalık ve Yıllık ibadetleri dışında Kilisede yerine getirdikleri doğum, evlilik, ölüm, tövbe ve oruç gibi bazı dinî uygulamaları da bulunmaktadır.

Sonuç

Anadolu’daki Ermeniler arasında Protestanlaştırma faaliyetlerini sürdüren ve Protestan Ermeni Cemaatini oluşturan Misyoner Gruplar, 27 Kasım 1850 yılında Protestan Ermenilerin Osmanlı Devleti tarafından “millet” olarak tanınmasını sağlamışlardır.

Osmanlı Devleti tarafından “Millet” olarak tanınan Protestan Ermeniler, dünyanın çeşitli ülkelerine dağılmış ve kiliseler kurmuşlardır. Bu kiliselerin ikisi de Türkiye’dedir. Türkiye’deki kiliseler; İstanbul’da Gedikpaşa ve Aynalıçeşme Protestan Ermeni kiliseleridir. Bu iki kilisede ibadetlerini yerine getiren Protestan Ermeniler; İnanç Esasları ile İbadetteki bazı kurallarda Protestan Dinî Anlayışını benimsemelerine rağmen bazı uygulamalarda ve külterel konularda Gregoryen Kilisesine ait özellikler ile Türk Kültürüne ait özellikleri yaşattıkları görülmektedir/ dikkati çekmektedir. Bu özellikleri ile onlar, diğer Protestan Kiliselerinden ve gruplarından ayrılmaktadır. Ancak bunlarda genel olarak Protestanlık hâkim olsa da kilise üyelerinin kendi geleneklerinden tamamiyle kopmadıkları ve Gregoryen Ermeniler ile bazı inanç ve uygulamalarda ortak nokta ve anlayışlarını muhafaza ettikleri görülmektedir.

Sonuç olarak Protestan Ermeni Kilisesi’nin, hem Gregoryen/Lusavorçagan Ermenilere hem Türk Kültürüne/Gelenek ve Göreneklerine hem de Genel Protestanlığa ait bazı özellikleri bünyesinde bulundurmasına rağmen kendisine özgü bir Kilise anlayışına ve “yarı millî bir kilise” özelliğine sahip bir görüntü sergilediğini belirtmek yerinde olacaktır.

123 21.06.2005 tarihinde Krikor Ağabaloğlu ile yapılan görüşme.

Toledo Kılavuz ilkeleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı

Yıldız KIZILABDULLAH*

Abstract

Religion is the inseparable part of the humanlife. So, in national and international platforms the problem as to how religious education should be carried out is one of the matters of debated. In this context, many reports have been published about the models of religious education. Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools is a report in which teaching about religion has been offered. Within this framework, in this article, the following subjects have been discussed: What are Toledo Guiding Principles, aims of these principles, reasons for the teaching about religion, and acquisition of teaching about religion, ect. Then, curriculum of religious culture and ethics course and Toledo Guiding Principles have been compared. Besides, the meaning of Toledo Guiding Principles for curriculum of religious culture and ethics course have been discussed.

Key Words: *Teaching about religion, Toledo Guiding Principles, curriculum of religious culture and ethics course.*

Giriş

Din, insan hayatının ve kültürün vazgeçilmez bir parçasıdır. İnsanın, sürekli kendini geliştiren ve yenileyen bir varlık olduğu göz önünde bu-
lundurulursa, dinin, insanın kendini geliştirmesinde, hayatın anlamını keşfetmesinde, insana rehberlik etmesindeki rolü daha net görülecektir. Din, aynı zamanda insanların iletişime geçmelerinde, birbirlerini tanımalarında, değerleri içselleştirmede de büyük bir role sahiptir. Dinin, insan ve toplum hayatındaki önemi, bu dinin eğitiminin ve öğretiminin de önemi düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak, sahip olunan dinin eğitiminin nasıl olması gerektiği, toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Bu bağlamda pek çok tartışma yapılmıştır ve hala ya-

* Dr; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

pılmaya devam etmektedir.¹ Bazı toplumlar, sahip oldukları dinin eğitimi ni devlet okullarında verirken, bazı toplumlar, hiç vermemekte, bazı toplumlar ise sahip oldukları kültürel çoğulculuk neticesinde tarafsız din eğitimi ni benimsemektedir.² Burada önemli olan nokta, din eğitiminin gerekli olduğu tüm toplumlarca kabul edilmiş olmasına rağmen, bunun verilmiş şekli konusunda tartışma yapılıyor olmasıdır.³ Bu bağlamda pek çok tartışma yapılmış ve kriterler belirlenmiştir. Ulusal ve uluslar arası pek çok rapor ve karar yayınlanmıştır. Toledo Kılavuz İlkeleri de bu çerçevede yapılan çalışmalar arasındadır.

Bu makalede, öncelikle Toledo Kılavuz İlkelerinin neler olduğu, bu ilkelerin hazırlanmasına zemin hazırlayan nedenler, ilkelerin amaçları, bu ilkelerin kimlere yönelik olduğu, dinler ve inançlar hakkında öğretimin nedenleri, böyle bir öğretimden beklenen ürünler vb. konular ele alınmıştır. Yukarıda sıralanan konular ele alınırken, ODIHR⁴ (Organization for Democratic Institution and Human Right) tarafından 2007'de yayınlanan⁵ rapor esas alınmış ve gereken yerlerde rapordan doğrudan alıntı yapılmıştır. Daha sonraki bölümde, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı ile Toledo Kılavuz İlkelerinde vurgulanan program ilkeleri arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının yapısı ve dayandığı ilkeler çerçevesinde, Uluslar arası bir platformda koyulan bu genel ilkelere ne derece uygun olduğu, uygun olan veya ol-

1. Din öğretiminin yapısını şekillendiren temel nedenleri John Hull şu şekilde ifade etmiştir: Toplumun dinle ilişkisi, tek dinli mi çok dinli mi olduğu, Her ülkenin din ve laiklik ilişkisi, Her ülkenin tarihi geleneği, Devlet okullarında din eğitiminin amacı ve doğası. Bkz. John Hull, "The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective" Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World, IRARF, Oxford 2001, s. 1-8, <http://www.iarf.net/REBooklet/Hull.htm>
2. Uygulanan farklı din eğitimi modelleri hakkında Bkz. M. Zeki Aydın, "Avrupa, Birliği Ülkelere Din Öğretimi ve Türkiye ile Karşılaştırılması" www.flwi.ugent.be/cie/mzaydin5.htm ; Mahmut Zengin, "Dünyada Bir Mesele olarak İslam Din, Eğitimi", DEM Dergi, Yıl 1, Sayı 3, s. 8-25.
3. Niçin okulda din dersi konusunda Bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2005, s. 92-106; Recai Doğan & Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2003, s. 6-12.
4. ODIHR (Demokratik Kuruluşlar ve İnsan Hakları Ofisi), OSCE (Avrupa Güvenlik ve Birlikliklik Organizasyonu)'nin bir alt kuruluşudur. ODIHR, din veya inancın özgürlüğünün önemini altını çizmek için, 1997'de din ve inanç özgürlüğü üzerine uzmanların danışma panelini kurmuştur. 2006 yılında OSCE, bu panelin din ve inanç özgürlüğü ile ilgili çalışmalarını genişletmesi için ODIHR'i görevlendirmiştir. Bkz. *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, s. 22.
5. *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, Prepared By The ODIHR Advisory Council Of Experts On Freedom Of Religion Or Belief, Published by the OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), Poland 2007.

mayan yönleri, Toledo Kılavuz İlkelerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programı için ne anlam ifade ettiği gibi konulara değinilecektir.

Bu makalenin amacı, Toledo Kılavuz İlkelerinin ne olduğunu ortaya koymak ve Türkiye’de uygulanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programını bu ilkeler bağlamında değerlendirmektir. Ayrıca dinler ve inançlar hakkında öğretimin, bu ilkeler çerçevesinde ne demek olduğunu ortaya koyduktan sonra, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programını bu bağlamda değerlendirmek hedeflenmiştir.

Toledo Kılavuz İlkeleri

Toledo Kılavuz İlkeleri, “din hakkında öğrenme modelinin”⁶ temel prensiplerini geliştirme fikri bağlamında hazırlanan ilkelerdir. Mart 2007’de Organization for Democratic Institution and Human Right (ODIHR) Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı için bu projeyi başlatmak üzere pek çok uzmanla görüşmüştür. Bu projenin ortaya çıkış nedeni Toledo Kılavuz ilkelerinde şöyle açıklanmıştır: “Dünyada karşılaşılan son olaylar, dinler ve kültürler hakkındaki yanlış anlamaların sürekliliği Avrupa’da güvenlik ve birliktelik organizasyonunun (OSCE)⁷, tolerans ve ayrımcılık yapmama gibi konuların altını çizmesine yol açtı. Bu bağlamda, Mart 2007’de İspanya’nın Toledo şehrinde, bilim adamları, politikacılar, eğitimciler, hukukçular ve hükümete ait olan ve olmayan kuruluşların temsilcileri ile OSCE bölgesindeki 56 eyalette kamu okullarında dinler ve inançlar hakkında öğretme yaklaşımlarını tartışmak için bir araya geldiler.”⁸

Projenin yapılış gerekçesinde vurgulanan husus, tolerans ve ayrımcılık yapmama fikrinin geliştirilmesi amacıyla, dinler ve inançlar hakkında sağlıklı bilgi verilmesidir. Böylece dinler ve inançlar hakkında sağlıklı bil-

6 Bu öğretim sisteminde inanç türü belirtilmez. Demokratik ve çoğulcu bir toplumdaki din öğretiminde amaçlanan “iyi bir Hristiyan” ya da “iyi bir Müslüman” yetiştirmek değil, farklı dinlere değer verip genelde din hakkında, özelde bütün dünya dinleri hakkında anlayış geliştiren eğitim süreciyle yetişmiş bireyler yaratmaktır. Buna göre amaç, sınıftaki farklı dinî kökenlerden gelen veya hiçbir dinî kökeni olmayan öğrencileri ‘dine döndürmek’ten ziyade ‘bilgilendirmek’tir. Din hakkında öğrenme modeli için Bkz. Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Ankara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008, s. 104.

7 OSCE 1975’ de Avrupa’da İşbirliği ve Güvenlik Konferansı olarak, soğuk savaş rakiplerini bir araya getiren bir yapı olarak dünyanın en geniş bölgesel güvenlik organizasyonu olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra, tüm katılımcıların ilgilerini yansıtan insan boyutuyla ilgili kavramların geliştirilmesine katkı sağlamıştır. Böylece, farklılıkların çözülümü ve çatışmaları önlemek için geleneksel olarak mutabakat arayan bir organizasyon olarak kabul edilmiştir. Bkz. *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, s. 22.

8 *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, s.10.

gi almanın, karşılıklı anlayış ve saygıyı geliştiren unsurlar arasında olacağı kabul edilmiştir.

OSCE önceliklerini “Toleranssızlık ile savaş, eşitlik ve karşılıklı saygıyı yükseltmek, farklı kültürlerle, etnik kimliklere, dinlere ve inançlara saygıyı ve onları daha iyi anlamayı geliştirmek, Hıristiyanlar, Yahudiler, Müslümanlar ve diğer dinlerin mensuplarına karşı toleranssızlığı ve ayırımı önleme amacıyla bilinci artırma önlemlerini açıklama”⁹ olarak belirlemiştir.

OSCE'nin Demokratik Kuruluşlar ve İnsan Hakları Ofisi (ODIHR), bu ilkelerin ne ifade ettiğini, bu ilkelerden ne anlaşılması gerektiğini, bu ilkelerin aslında bir çerçeve niteliği taşıdığını yayınladıkları raporda şöyle belirtmiştir:

“Kılavuz ilkeler, dinler ve inançlar hakkında öğretim için program hazırlamada pratik işaretler ve program geliştirmede prosedürler ve bunların nasıl yürürlüğe konacağına dair tercih edilen standartlar sunar. Onlar ne dinlerin ve inançların nasıl öğretileceği hakkında bir program önerir, ne de dinler ve inançlar hakkında öğretim için özel yaklaşımlar belirler. Bu tür programları yürürlüğe koyanlara eğitimle ilgili prosedür ve pratiklere, böyle öğretim alabilecek farklı inançlara sahip öğrenciler yetiştirenlere ışık tutar. Kılavuz ilkeler sadece, uzun zamandır devam eden OSCE bilgi ilkelerine, dinlerin ve inançların özgürlüğü, tolerans ve eğitim hakkında görevlerine bir takım direktifler eklemeye çalışmaz. Bu prensipleri somut uygulamalara dönüştürerek ve iyi uygulamaların örneklerini sunarak bunları uygulamaya koymak için araçlar sunar.”¹⁰

Bu kılavuz ilkeler aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:¹¹

1. *Dinler ve inançlar hakkında öğretim adil ve doğru bir biçimde sağlanmalı ve ilmin ışığında olmalıdır. Öğrenciler dinler ve inançları temel özgürlükler ve sivil değerler ve insan haklarına saygılı bir çevrede öğrenmelidir.*

2. *Dinler ve inançlar hakkında öğretim yapanlar, okul birliğinin üyeleri arasında anlayış ve karşılıklı saygı ruhunda ilerlemeyi sağlayan uygulamalar ve okul çevresine katkıda bulunacak dini özgürlüğe bağlı olmalıdır.*

3. *Değerleri gelecek nesillere aktarmada din ve inanç organizasyonlarının ve ailelerin rolünü göz ardı etmemede veya bu öğretimin yapıldığı yerlere zarar vermemede dinler ve inançlar hakkında öğretim yapan okulların büyük bir sorumluluğu vardır.*

9 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.10.

10 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.10.

11 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s. 15-16.

4. Öğretmen eğitiminde ve program hazırlama ve uygulamada kapsamlı bir yaklaşıma sahip farklı düzeylerde danışma grubu oluşturmaya çaba gösterilmelidir.

5. Dinler ve inançlar hakkında öğretmeyi içeren zorunlu bir program yeterince objektif olmadığı zaman onu daha dengeli ve tarafsız yapmak için çaba gösterilmelidir. Ancak bunun mümkün olmadığı yerlerde veya hemen tamamlanamadığında, öğrenci ve aileleri için memnun edici bir çözüm olabilecek vazgeçme haklarını kabul ederek, vazgeçme düzenlemelerinin tarafsız ve duyarlı bir şekilde yapılması sağlanmalıdır.

6. Dinler ve inançlar hakkında öğretim yapan öğretmenler, bu konuda yeterince eğitilmelidir. Bu öğretmenler, adil ve dengeli bir şekilde dinler ve inançlar hakkında öğretim yapmak için bilgiye, tutumlara ve yeteneklere sahip olmalıdır. Öğretmenler sadece konu merkezli yeterliğe sahip olmamalı, öğrencilerle etkileşim kurmak için ve öğrencilerin duyarlı ve saygılı bir şekilde diğer öğrencilerle etkileşim kurmalarına yardımcı olabilmek için aynı zamanda pedagojik yeterliklere de sahip olmalıdır.

7. Dinler ve inançlar hakkında program, eğitim materyalleri ve eğitim kitabı (textbook) hazırlarken kapsamlı, adil ve saygılı bir şekilde dini ve dini olmayan görüşler hesaba katılmalıdır. Özellikle negatif stereotipler oluşturmaya yol açacak doğru olmayan ve önyargılı materyallerden kaçınılmalıdır.

8. Program dinler ve inançlar hakkında dengeli bir yaklaşım sağlamak için tanımlanmış mesleki standartlara uygun olarak geliştirilmelidir.

9. Eğer öğretmenler programı kullanmak için mesleki olarak eğitilir ve devam eden eğitimi bu konuyla ilgili yeterliklerini ve bilgilerini geliştirmek için kabul ederlerse, dinler ve inançlar hakkında öğretim alanındaki nitelikli program, Toledo kılavuz ilkelerinin eğitimsel amaçlarına etkili bir şekilde katkıda bulunabilir. Her bir temel öğretmen hazırlığı, demokratik ve insan haklarına göre yapılmalı ve hazırlanmalı ve toplumda dini ve kültürel farklılığa bakışı içermelidir.

10. Dinler ve inançlar hakkında öğretime odaklanan program, merkeze bir inancı almaktan vazgeçerek önemli çağdaş ve tarihi meselelere dikkat etmeli ve ulusal ve yerel konuları yansıtmalıdır. Farklı yerel dini görüşlere ve okullarda bulunan seküler çoğulculuğa ve onların oluşturdukları birliklere duyarlı olmalıdır. Bu tür duyarlılıklar öğrencilerin, velilerin ve eğitimdeki diğer ilgililerin ilgilerini açıklamaya yardım edecektir.

Toledo kılavuz ilkelerin neler olduğu, kimlere yönelik olduğu bu şekilde açıklandıktan sonra, ilkelerin amacı yine yayınlanan raporda şu şe-

kilde ifade edilmiştir:¹² “Toledo kılavuz ilkelerinin amacı; dünyanın artan dini çeşitliliği için sağlıklı bir anlama oluşturmaya katkı sağlamak ve kamu alanında dinin sunumunu genişletmektir. Burada iki temel prensip vardır. Birincisi; din ve inanç özgürlüğü için diğerinin doğrusuna saygı vurgulayan değerdir, ikincisi; stereotipleri ve zararlı anlayışları azaltabilecek dinler ve inançlar hakkında öğretmedir.

Toledo kılavuz ilkelerinin temel amacı, OSCE katılımcı ülkelere, özellikle dini özgürlüğü genişletecek bir araç olarak, okullarda dinler ve inançlar hakkındaki bilgi ve çalışmalarını iletmeyi seçtikleri takdirde onlara yardım etmektir. İlkeler sadece özel bir din veya inançtan bilgi vermekten uzak durarak, dinler ve inançlar hakkında öğretmeyi geliştirmeyi araştıran eğitimsel yaklaşımlara odaklanmıştır.

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere, Toledo Kılavuz İlkelerinin temelinde iki amacı vardır: Birincisi, “öteki”nin doğrusuna saygı duymak, ikincisi ise zararlı anlayışları ve stereotipleri azaltmaktır. Bu amaçların gerçekleştirilebilmesi ise dinler ve inançlar hakkında bilgilenme ile mümkündür. Bu temel amaçlar bağlamında, raporda dinler ve inançlar hakkında öğrenmenin nedenleri şu şekilde ortaya konmuştur:¹³

- Dinler ve inançlar, bireyin ve toplumun yaşamında önemli bir güçtür. Bu yüzden bir bütün olarak toplum üzerinde büyük önemi vardır. Bunu anlamak, hem kişinin farklı topluluklarda bir diğerini anlaması için, hem de onların sahip olduğu hakların önemini bilmesi için gereklidir.

- Dinler ve inançlar hakkında öğrenme, kişinin sahip olduğu inancı anlama ile birlikte kendi kendine anlamayı oluşturmaya ve geliştirmeye katkı sağlar. Dinler ve inançlar hakkında çalışma, amaç ve anlama hakkındaki soruları ve tarih boyunca insanoğlunun ifade ettiği ahlaki soruları anlaması için öğrencinin zihnini açar.

- Tarihin, edebiyatın ve kültürün büyük bir kısmı, dinler ve inançlar hakkında bilgi olmadan anlaşılabilir. Bu yüzden, dinler ve inançlar hakkında çalışma genel eğitimin önemli bir parçasıdır. Bu eğitim, kişinin zihnini açar ve hem şimdi hem de geçmişe bakışını derinleştirir.

- Dinler ve inançlar hakkında bilgi, sosyal uyumun geliştirilmesine ve saygılı davranış geliştirmeye yardımcı olabilir. Bu bağlamda, toplumun tüm üyeleri, başkalarının kınamalarına aldırılmadan, diğerlerinin dinler ve inançlar hakkında bilgisinden faydalanır.

12 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.12.

13 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.19.

Sayılan tüm bu nedenler, küreselleşen dünyanın ve değişen toplumların bir sonucudur. Küreselleşen dünya, diğer dinler ve inançlarla karşılaşmayı zorunlu hale getirmiştir. Dolayısıyla, bir arada yaşama bilincinin yükseltilmesi için, birbirini tanıma ve birbirine saygı duyma bilincinin geliştirilmesi gerekmektedir.

Yayınlanan rapor, dinler ve inançlar hakkında öğretimin nedenlerini böyle ortaya koyduktan sonra, bu ilkelerin kimler için hazırlandığını da belirtmektedir:¹⁴ *“Dinler ve inançlar hakkında öğretim, kamu kuruluşları veya eyalet okullarının sorumluluğundaki okullarda, özel okullarda (ister bir dine veya ideolojiye bağlı olsun ister olmasın) veya belli bir dine veya ideolojiye bağlı devlet okullarında olabilir. Kılavuz ilkeler aynı zamanda özel bir din veya ideolojiye bağlı özel okullar ve kamu okullarında kullanılabilir ancak, bu ilkeler kullanılırken özel okulların dünya görüşü göz önünde bulundurulmalıdır. Neticede, bu ilkelerin, sadece dinler hakkında öğretimi değil, hayatın ve dünyanın dini olmayan düşüncelerini öğretmeyi de ifade ettiğine dikkat edilmelidir. Kılavuz ilkelerin ana teması-insan hakları ilkeleri için bağlılığı derinleştirerek-her ikisini de eşit bir biçimde uygulamaktır.*

... Dinler ve inançlar hakkında öğretimi anlamanın başlangıç noktası mezhep merkezli olmamasıdır. O, öğrenciler için dinlerin ve inançların farkındalığı için çabalar, ancak öğrencilere bunlardan birini ve onun uygulamalarını kabul etmesi için baskı yapmaz, dinler ve inançlar hakkında çalışma için sponsor olur, öğrenciler için dini ve dini olmayan görüşlerin bir farkını ortaya koyabilir, ancak herhangi özel bir görüşü empoze etmez, dinler ve inançlar hakkında herhangi birini yüceltip yermeksizin eğitim yapar, öğrencileri dinler ve inançlar hakkında bilgilendirir, öğrencileri herhangi bir dine veya inanca uydurmaya veya dönüştürmeye çalışmaz.”

Toledo Kılavuz İlkeleri hazırlanırken, bir öğretim programının taşınması gereken niteliklere de yer verilmiştir. İlkeler, zaten dinler ve inançlar hakkında öğretim yapma bağlamında olduğundan dolayı, böyle bir programın taşınması gereken özellikleri de belirlemiştir. Bu özellikler şu şekilde belirlenmiştir¹⁵: *“Program, dinin değişik yerel açıklamalarına yer verdiği gibi okulların hizmet ettiği toplumun Seküler çoğulcu ihtiyaçlarını da karşılamalıdır. Eğitim programları ailenin, velilerin öğrencilerin din ve vicdan özgürlüğünü sağlayacak şekilde hassas bir şekilde hazırlanmalıdır. Eğer program bu şekilde hazırlanmazsa istenilen verim sağlanamaz. Özel-*

14 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.20.

15 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.41.

likle yerel programlar, birçok dini olan veya olmayan inanç farklılıklarını dikkate almalıdır. Fakat bu dikkate alma her dini inancı eşit bir şekilde dikkate almaktan çok her inanca az veya çok (toplumdaki yerine göre) programda yer verme şeklinde olmalıdır.”

Toledo kılavuz ilkelerinde değinilen bir diğer husus ise, böyle bir programın sahip olması gereken pedagojik yaklaşımların neler olduğudur. Bu konunun ülkeden ülkeye ve toplumdan topluma farklılık arz edebileceği belirtildikten sonra, öğretmen ve öğrenci merkezli yaklaşımların olduğu ve her ikisinin de kendisine göre bazı avantajlarının olduğu belirtilmiştir. Öğretmen ve öğrenci merkezli yaklaşımlar tercih edildiğinde, ya dinden öğrenme yaklaşımı ya da bunun zıddı olan din hakkında öğrenme yaklaşımı kullanılabilirliği ifade edildikten sonra, önemli olanın aslında empati eğitimi olduğu vurgulanmıştır.¹⁶

Empati eğitimine ilave olarak da, üç tür pedagojik yaklaşım önerilmiştir. Bu pedagojik yaklaşımlar, “fenomenolojik yaklaşım”, “yorumlayıcı yaklaşım” ve “diyalogik yaklaşımdır.”¹⁷ Bunların her birinin temel prensipleri belirtilmiş ve ister öğrenci merkezli ister öğretmen merkezli olsun din ve inançlar hakkındaki öğrenmenin aşağıdaki ürünlere sahip olması gerektiğinin altı çizilmiştir¹⁸:

- Özel bir din ve inanç sistemine bağlanmada, bireysel hak için tolerans ve saygı tutumlarına sahip olma,
- İnsan hakları konularını ve barışın ilerlemesi için dinler ve inançlara alakalı konularla ilişki kurma yeteneğine sahip olma,
- Değişik din ve inanç sistemleri hakkında ve bu sistemlerin ortaya çıktığı yerel/ulusal bölgeler içindeki tüm din ve inançların çeşitleri hakkında öz bilgiye sahip olma,
- Çoğulcu bir yaklaşımla, tarihi olayları ve gelişmeleri göstermenin birçok meşru yolu olduğunu bilme,

16 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.45-46.
17 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.47-48. Yaklaşımlar için Bkz. John Shepherd, “Fenomonolojik Bakış Açısı: Eleştirel Anlamda Sorgulayıcı Din Eğitimi”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, 2001-İstanbul, MEB, Ankara 2003. ; Robert Jackson, *Din Eğitimi: Yorumlayıcı Bir Yaklaşım*, Çevirenler: Üzeyir Ok-M. Ali Özkan, DEM, İstanbul 2005, s.23-24. ;Brain Gates, “Avrupa’da Din Eğitiminde Kuşatıcı Bir Yaklaşım Doğru: Birleşik Krallık İçerisinde İngiltere Örneği”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007. ; Robert Jackson, “Avrupa’da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal Alandaki genel Eğitime Katkısı, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

18 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s.48-49.

- Büyük tarihi olayların din ve inanç sistemleriyle ilişkisi olduğu bilgisi ve yerel/ulusal programların coğrafik ve kültürel unsurlarına dikkat etme,
- Dini ve felsefi inançların insan hayatındaki önemini anlama,
- Farklı inanç ve dinler arasındaki benzerlik ve farklılıkların farkında olma,
- Dini toplumlar ve onların üyeleri hakkındaki olumsuz stereotipleri tanımlama yeteneğine sahip olma,
- Geçmişte dini farklılıklardan kaynaklanan şiddet olaylarının nedenleri ile ilgili tarihi ve psikolojik bir anlama ve bununla ilişkili olarak, diğerlerinin haklarını geliştirmede insanların oynadığı aktif rol ile ilgili bir anlamaya sahip olma,
- Saygılı ve duyarlı bir şekilde, toleranssız ve ayrımcı bir iklimi önleme.

Toledo Kılavuz İlkelerinde öğretmen eğitimine, dinler ve inançlar ile ilgili gündemdeki problemler başlığında, Norveç Folgero davasına¹⁹, Türkiye'deki Zengin davasına da yer verilmiştir. Ek III'de, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu ve AIHM öncesi olaylar başlığında, ikisi Norveç'ten ve biri Türkiye'den olmak üzere üç önemli olayın, dinler ve inançlar hakkında öğretimle ilgili yargılama sürecinde uluslar arası düzeyde geçerli temel prensiplere karar verme zorunluluğu doğurduğu ifade edilmiştir.²⁰ Raporda ayrıca, Kaliforniya'daki dinler ve inançlar hakkındaki öğretim programı hakkında ve Bosna Hersek'te yapılan program hakkında da bilgiler verilmiştir.²¹

Toledo Kılavuz İlkeleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İlişkisi

Bilindiği üzere, 2005 yılında Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları, 2006 yılında ise İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

19 Norveç, 1997'de "Hıristiyan Bilgisi ve Dini ve Etik Eğitim" hakkında zorunlu bir ders başlatmıştır. Buna, hümanist ebeveynler ve çocuklar tarafından itiraz edilmiştir. Onlar, Norveç okul sisteminde Hıristiyan Bilgisi ve Dini Etik Eğitimi'ne (CKREE) dair zorunlu eğitime yer verilmesinin, din ve inanç özgürlüğünü ve ayrıca ebeveynin bu eğitimleri, kendi dini ve felsefi kanaatlerine göre sağlama özgürlüğünü ihlal ettiğini iddia ederek, önce Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonuna, daha sonra AIHM'e başvurmuşlardır. Ancak öncesinde, başta Norveç Hümanist Derneği ve dernek üyesi olan ve çocukları ilköğretime devam eden 8 çift Norveç yargı sistemi içerisinde kendi yasal haklarını aramaya başlamıştır. Bu arayış, Norveç Yüksek Mahkemesinin din ve inanç özgürlüğünü koruyan uluslar arası insan hakları hükümleri altındaki ebeveyn ve çocuk haklarını ihlal eden CKREE'den muaf tutulma isteklerini reddeden kararıyla son bulmuştur. Bkz. *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, s. 90.

20 *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, s. 91.

21 *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, s. 68.

Öğretim Programları yeniden düzenlenmiştir. Bu programlar, gelişen ve değişen küresel koşullar, teknolojik imkânlar, bilginin doğası ve yapısı ile ilgili gelişmeler doğrultusunda, içerik ve yaklaşım bakımından geliştirilmiştir.

Programların en temel vurgusu saygı prensibine olmuştur. Saygı prensibi, Ortaöğretim programında, nasıl bir din öğretimi sorusu bağlamında açıklanmış ve saygı temelli bir din öğretiminin altı çizilerek, bu saygının neye ve nasıl olması gerektiği ifade edilmiştir.²²

Program, saygı temelli bir din öğretimini vurgularken, bu saygının çeşitleri de açıklanmış ve bunlar şu şekilde ifade edilmiştir: İnsana saygı, düşünceye saygı, hürriyete saygı, ahlaki olana saygı ve kültürel mirasa saygı.²³ Bu saygı temelli yaklaşımla ifade edilmek istenen şey, programda şu şekilde dile getirilmiştir: “öğrencinin bilincinin gelişmesini sağlayacak şartları oluşturmak ve öğrenciye, hayatın problemlerini çözebilmesinde yardımcı olacak yolları göstermek”.²⁴

Programların dinbilimsel yaklaşımı bu nitelikleri tamamlar şekilde oluşturulmuştur. Her iki program da kendisini “mezhepler üstü ve dinler açılımlı” olarak ifade etmiş ve programın, doktrin merkezli ve herhangi bir mezhebi esas alan bir biçime dönüşmemesine dikkat edildiği belirtilmiştir. İslâm’la ilgili bilgilerde; Kur’an merkezli, birleştirici ve mezhepler üstü bir yaklaşım benimsendiği, İslâm kaynaklı bütün dinsel oluşumları kuşatacak kök değerlerin öne çıkarıldığı, dinin anlaşılma biçimleri olarak tanımlanan mezhepler ve dinî oluşumların, yok sayılmadığı; kültürel zenginlik ve farklı düşünce ekolleri olarak görüldüğü ifade edilmiştir. İlk olarak dinin ortak paydaları hakkında, ikinci olarak ise dini-kültürel farklılıklar hakkında bilgiler verildiği ve daha sonra da diğer dinler hakkında da bilgiler verilerek dinler açılımlı hale getirildiği ifade edilmiştir.²⁵

Daha önce de ifade edildiği gibi, “herhangi bir mezhebi esas almayan” ve “dinler açılımlı” olma yaklaşımı, programın en temel özelliğidir. Bu özellik, Toledo Kılavuz İlkeleri bağlamında değerlendirilecek olursa,

22 Bkz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11. ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB, Ankara 2005, s. 6.

23 Bkz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11. ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 6-8.

24 *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11. ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 8.

25 Bkz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11. ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 12-13; *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB, Ankara 2006, s.2.

İlkelerin en temel özelliği, dinler ve inançlar hakkında bilgi vermek olup, herhangi bir özel inanç veya dinin özel öğretimi olmaması olarak açıklanmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı, seküler bir toplumda, toplumun sahip olduğu dinin kültürü ve ahlakının öğretilmesi bağlamında düşünülmelidir. Türkiye, %99'u Müslüman olarak kabul edilen bir topluma sahiptir. Bu bağlamda düşünüldüğünde, farklı dinlere sahip bir topluluktan ziyade farklı inançlara sahip bir topluluk olduğu söylenebilir. Farklı dinlerin öğretimi yukarıda da ifade edildiği gibi, "dinler açılımlı" yaklaşımla, farklı inançların öğretimi konusu ise, "mezhepler üstü" bir yaklaşımla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Toplumdaki farklı inanışlara, toplumdaki yerine göre -eşit bir şekilde değil- yer verilmeye çalışılmıştır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Toledo Kılavuz İlkelerinde de bu husus vurgulanmıştır.²⁶

Toledo Kılavuz İlkeleri bağlamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları, din içi ve din dışı çoğulculuğun programda ne ölçüde yer aldığı noktaları bakımından incelenecek olursa, (Toledo kriterlerinde de yer verildiği gibi), Aleviliğin durumu söz konusu edilebilir. Aleviliğin öğretimi ile ilgili olarak tartışmalar Aleviliğin tanımı etrafında gerçekleşmekte ve Aleviliğin öğretimi ile ilgili öneriler de yapılan tanımlamalara göre değişmektedir. Alevi ismi tarihte, Ali soyundan gelenler veya siyasi ve dini görüşlerini Ali'ye dayandıran tarikat, mezhep veya siyasi akımlar için kullanılmaktadır. Çağımızda ise aleviler olarak tanımlanan iki temel itikadi mezhep olduğu kabul edilmektedir. Bunlardan biri, bugün genellikle Lübnan, Suriye ve Hatay'da ortaya çıkan Nusayrilere dir. Diğerisi ise, sosyal-dini kaynaşmaların bir sonucu olarak ortaya çıkan ve XVI. Yüzyılda Safeviler'in propagandası ile gelişen Kızılbaşlıktır. Bu mezhebe bağlı olanlar Osmanlı arşiv belgeleri ve kayıtlarında Kızılbaş veya Rafıziler diye geçmesine rağmen bunlar kendilerine Alevi nisbesini vermişlerdir.²⁷

Bu tanımlamadan da anlaşıldığı gibi, Alevilik ayrı bir din değil, dinin bir anlaşılma biçimi, bir mezhep olarak kabul edilmektedir. Bu çerçevede de Aleviliğe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında yer verilmesinin nedeni, çoğulculuk, din ve vicdan özgürlüğü ve öğrenci merkezlik ilkelerinin temele alınmasının sonucudur.²⁸

26 Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools, s. 41.

27 İslam Ansiklopedisi, Alevi mad. ,C.2, DİB, İstanbul 1989, s. 369.

28 Alevilere din kültürü ve ahlak bilgisi programında yer verilmesi gerektiğini düşünenlerin görüşleri için Bkz. Eğitim Reformu Girişimi, Sabancı Üniversitesi, İstanbul 2007, s. 11-12.

Aleviliğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programlarında yer alması tartışmaları, Alevi bir vatandaşın din kültürü ve ahlak bilgisi dersinden muaf tutulması istemiyle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine başvurması ile alevlenmiş ve hem kamuoyu gündemine hem de uluslar arası platforma taşınmıştır. Bu hususta, Zengin davası olarak bilinen dava, Ekim 2007'de sonuçlanmıştır.²⁹ Toledo kılavuz ilkelerinde de Zengin davası örnek davalardan biri olarak belirtilmiştir.

Alevilik, daha önce de belirtildiği üzere ayrı bir din değil, dinin bir anlaşılma biçimi olarak kabul edilmektedir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları, kendilerini mezhepler üstü olarak ifade ettiğinden, programlarda din anlayışlarının ne kadar yer alacağı toplumdaki konumlarına göre değişmektedir. Bu bağlamda Alevilik de programlarda yer almıştır. Ortaöğretim programında Alevilikle ilgili, okuma parçaları konduğu, 11. ve 12. Sınıfta "Vahiy ve Akıl" öğrenme alanı içerisinde Aleviliğe yer verildiği görülmektedir.³⁰ Programa bu ünitelerin konmasının amacı öğrencilerin, İslâm düşüncesindeki yorumların ortak ve değişmez ilkelerini fark etmesi, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan mezhebî yorumların, İslâm'la özdeşleştirilemeyeceğini kavraması, birlikte yaşama ve hoşgörü bilincini kazanması ve İslâm düşüncesindeki farklı yorumların dinde zenginlik ve çoğulculuk olduğunu kavraması olarak kazanımlarda ifade edilmiştir. Ayrıca, "Hz. Muhammed'in Örneği" ünitesinde Ehl-i Beyt Sevgi-

29 Davada Hasan Zengin, İstanbul Valiliği'ne bağlı İl Millî Eğitim Müdürlüğü'ne ("Müdürlük") başvurarak kızının din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinden muaf tutulmasını talep etmiştir. Ailesinin Alevi olduğunu belirterek, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi gibi uluslararası sözleşmeler bağlamında, ebeveynlerin çocuklarının alacağı eğitim şeklini seçme hakları bulunduğunu dile getirmiştir. Buna ilave olarak, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin, laiklik ilkesi ile bağdaşmadığını ileri sürmüştür.

Mahkeme, kararında, Avrupa'da verilen din eğitimine ilişkin olarak, öğretim yaklaşımlarının çeşitliliğine rağmen, üye devletlerin neredeyse tamamına yakınının, öğrencilerini muafiyet sistemi sağlayarak veya sözkonusu dersin yerine geçebilecek bir derse girmelerini sağlayarak ya da din derslerine katılmalarını tamamen isteğe bağlı hale getirerek, din derslerine katılmamayı tercih edebilecekleri bir yol sunduklarını ifade etmiştir. Sonuç olarak ise, AİHM, Türk eğitim sistemi ile iç mevzuatını AİHS'nin 1 No'l'u Protokolün 2. Maddesine uygun hale getirmenin, tespit edilen ihlali sona erdirecek uygun bir tazmin şekli teşkil ettiği kanısına varmıştır. Zengin Davası ile ilgili olarak Bkz. AİHM kararları, http://www.ankahukuk.com/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=164, başvuru no: 1448_04, karar tarihi: 09.10.2007.

30 11. sınıfta "İslâm Düşüncesinde Yorumlar", 12. sınıfta ise "İslâm Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar" ünitelerinde Aleviliğe yer verilmiştir. Bkz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11. ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 39.; Ayrıca, Osman Eğri, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri ve Alevilik", *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, S.22., 2002, s. 165-201.

si, Hacı Bektaş Veli, Ahmet Yesevi gibi Aleviliğin de temel değerleri arasında yer alan konulara yer verilmiştir. Yine 11. sınıf, "Ahlak ve Değerler" öğrenme alanında, "İslam ve Barış Ünitesi"nde de bu din büyüklerine yer verilmiştir.³¹

Diğer dinlerin öğretimi de yine daha önce ifade edildiği gibi, programda dinler açılımlı olarak belirtilmiştir. "İnanç" öğrenme alanında 9. sınıf "İnsan ve Din" ünitesinde, 12. sınıf "İbadet" öğrenme alanında "Dinlerde İbadet" ünitesinde, 12. sınıf "Din, Kültür ve Medeniyet" öğrenme alanında "Yaşayan Dinler ve Benzer Özellikleri" ünitesinde diğer dinlere yer verilmiştir.³²

Sonuç ve Değerlendirme

Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) tarafından yayınlanan Toledo Din Hakkında Öğrenme Raporunda, din dersinin çoğulcu, objektif, eleştirel olması gibi hususlar sağlandığında, din özgürlüğüne aykırı olmadığı, ancak gerektiğinde muafiyet hakkının verilmesi gerektiği belirtilmektedir.³³

Dolayısıyla burada vurgunun dersin içeriğine olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu anlamda yenilenen ortaöğretim ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programlarında, gerek diğer dinlere yer verilmiş olmasıyla, gerekse Alevilere yer verilmiş olmasıyla, çoğulculuk ve objektiflik büyük oranda sağlanmıştır denebilir. Ayrıca, dinlerin öğretiminde içerik din hakkında öğrenme modeline de aykırı bir şekilde oluşturulmamıştır.³⁴

Her toplumun sahip olduğu kültürel ve dini doku, sosyal yapı, din eğitimi ve öğretimini de doğrudan etkilediğinden dolayı, Türkiye, laik bir ülke olarak, din öğretimini zorunlu bir din dersi olarak kabul etmiştir. Toplumda yer alan farklı inanışları, hazırlamış olduğu öğretim progra-

31 Bkz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11. ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 61, 62,69.

32 Bkz. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9.10.11. ve 12. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, s. 45, 67, 62. Ayrıca, din kültürü programlarında diğer dinlerin öğretimi için Bkz. Hatice Gündüz, *İlköğretim Din Dersi Kitaplarında Diğer Dinlerin Öğretimi (Zorunlu Din Öğretimi Öncesi ve Sonrası Dönemlere Ait Ders Kitapları Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Araştırma)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008.

33 Bkz. *Toledo Guiding Principles On Teaching About Religions And Beliefs In Public Schools*, s. 16-17.

34 Aleviliğin Din dersi programında yer almasıyla ilgili olarak Bkz. Recep Kaymakcan, "Almanya ve Türkiye'de Din Özgürlüğünün bir Parçası olarak Din Dersi", Eğitim reformu Girişimi, İstanbul, 2007, s. 152.

mında program içerisinde anlatma yolunu benimsemiştir. Bu öğretim biçimini, yaşamış olduğu din öğretimi tecrübesinden yola çıkarak oluşturmuştur.³⁵ Nüfusunun çoğunluğu Müslüman olduğu için, sahip olunan dinin temel unsurlarına programda daha geniş yer vermiştir. Dersin adının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olması ise, doktriner olmayan bir din dersi benimsendiğinden ve daha çok bir kültür ve ahlak eğitimi yapıyor olmasından dolayıdır.³⁶

Son yenilenen programlara, değer öğretimi eklenerek, objektif, eleştirel, farklı görüş ve inançlara, insan haklarına, özgürlüğe saygılı, hoşgörülü bireyler yetiştirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Programın benimsediği model, daha çok dinden öğrenme modeline yakın olmakla birlikte, diğer dinlerin öğretimi, farklı inançların öğretimi konularında din hakkında öğrenme modeline de yaklaşmaktadır. Benimsenen modeller eğitsel anlamda düşünüldüğünde, dinden öğrenme modelinin, eğitsel anlamda öğrencilerin daha çok ilgisini çektiği söylenebilir. Önemli olan husus, uygulanan modelin, uygulandığı ülkenin yapısına uygun olması ve dinler ve inançlar hakkında objektif, hoşgörülü ve saygıyı geliştirecek bilgilerin verilmesidir.³⁷

Toledo Kılavuz İlkelerinin öğrenme ürünlerine bakıldığında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ile çelişir bir unsurun bulunmadığı görülecektir. Dolayısıyla, gerek değer öğretiminde, gerekse kazanımlarda ve belirlenen ünitelerde, çoğulculuk, hoşgörü ve eleştirel olma ilkelerine özel bir önem verilmesi evrensel anlamda bir gelişme olarak kabul edilebilir.

35 Türkiye’de yaşanan din öğretimi tecrübesi için Bkz. Beyza Bilgin, “1980 Sonrası Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslar arası Sempozyum*, MEB, İstanbul, 2003, s. 671-694; Recai Doğan, “1980’e kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları”, *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslar arası Sempozyum*, s. 611-647.

36 Dersinin adının neden din kültürü ve ahlak bilgisi dersi olmasının nedeni hakkında Bkz. Beyza Bilgin, “Mezhepler ve Dinler Arası Eğitim ve İşbirliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 39, s. 2.

37 Din hakkında öğrenme modeli uygulayan Avrupa ülkeleri hakkında Bkz. Ömer Faruk Harman, “Fransa’da Dini Kurumlar ve Din Eğitimi adlı tebliğe müzakere”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007. Ayrıca din hakkında öğrenme modeli için Bkz. Robert Jackson, “Avrupa’da Kurumlar ve Din Öğretimi-Öğreniminin Kamusal Alandaki Genel Eğitime Katkısı”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.; Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008.

Netice olarak, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programları, gerek dayandığı ilkeler, gerek kazanımlar ve gerekse kazandırılması hedeflenen değerler itibariyle, din özgürlüğüne, insan haklarına ve diğer dinlere saygıyı esas almış, bu değerlerin geliştirilmesi bağlamında bir yaklaşım (hem eğitsel hem dinbilimsel) benimsemiştir. Bu çerçevede mezhepler üstü bir yaklaşımla, hiçbir din veya inanişaya özel bir yer vermemiştir. Ancak, toplumun sahip olduğu dinin kültürü ve ahlakı ile dini yaşayışına daha çok yer ayırmıştır. Ancak herhangi bir inanişayı empoze etme hedefi gütmemiştir.



Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Buna Karşı Geliştirilen Korunma ve Kurtulma Pratikleri: Elazığ Örneği

*Yahya Mustafa KESKİN**

Abstract:

The Belief of Evel Eye in Turkish Society and Beliefs Relating to it: A Sample of Elazığ. *Evel Eye is a belief from the most primitive to the most developed societies. Since the beginning of the history people have developed religious, magical and bewitched practical things to get rid of the negative effects of it that usually resulted from jealousy or admiration. People have used those mentioned methods. In their social life. The subject of this article is to determine it in the modernized Turkish society from the samples of Elazığ. The dates of study with the methods ones. Were obtained, with the methods of interview and reports.*

Key Words: *Evil eye, Religious and magical applications, measures taken, taking protective measures.*

Giriş

Nazar inancı ve buna ilişkin dinî, büyüsel ve sihirsel inanç ve pratiklerin halk yaşamında çok önemli bir yeri vardır. Öyle ki, bilinen bütün bilimsel ve teknolojik ilerlemelere rağmen, söz konusu inanç ve buna ilişkin dinî ve büyüsel pratikler, halk dindarlığının önemli bir tezahür biçimi olarak, eskisi kadar olmasa da, halkların yaşamında önemli yerini korumaktadırlar. Nitekim etnoloji, sosyoloji, din sosyolojisi ve dinler tarihi gibi bilim dallarında yapılan akademik çalışmalar, nazar inancının Türkiye’de hâlâ pek yaygın olduğunu ortaya koymaktadır.

* **Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: ymkeskin@firat.edu.tr

Araştırmanın amacı; Elazığ'da yaygın olarak "göze gelme", "göze uğrama" ve "göz değmesi" gibi terimlerle isimlendirilen nazar inancı ve buna ilişkin dinî, sihri ve büyüsel inanç ve pratiklerin, etnoloji, folklor, dinler tarihi, sosyoloji, psikoloji ve nihayet din sosyolojisinin metod ve teknikleriyle ele alınarak, anlaşılması ve açıklanmasıdır.

1. Nazar İnanışının Tarihi, Dini ve Kültürel Boyutları

İnsanoğlu, çok eski dönemlerden başlayarak, teknolojik ve sosyal ilişkilerindeki başarısızlıklarına özellikle de bir takım biyolojik rahatsızlıklarına açıklayıcı bir sebep bulamadığında, bunu doğüstü güçlerin yanı sıra, çeşitli objeler, mekanlar ve diğer insanlarda var olduğunu sandığı bir takım gizli güçlerle açıklamaya çalışmıştır. Nazar inancı da bunlardan birisidir. Öyle ki, bilimsel verilerin ortaya koyduğu gerçeğe göre nazar, tarihsel süreç içerisinde, toplumların en ilkelinden en gelişmişine kadar en yaygın olarak görülen inanışlardan birisidir.

Arapça bir kelime olan nazar, *nzr*, fiil kökünden, "bakmak, bakış" anlamlarına gelen¹ bir terimdir. *İsabet-i nazar* (göz değme) yerinde kullanılan² nazar kelimesi, insan, hayvan ya da eşyaya zarar veren "kötü bakış" manasında kullanılmaktadır. Fransızlarda "mauvais oeil"³, Araplarda "elayn" ya da "isabet-i ayn", Amerikalılar ve İngilizler'de "evil eye", Almanlar'da "böser blick", Yunanlılar'da "matisma", İranlılar'da "bed nezer", Hintliler'de "sihi" diye adlandırılmaktadır.⁴

Boratóv'a göre nazar, "bakışlarında zararlı güç bulunan bazı insanların bu özellikleri nedeniyle bir kişiye, bir hayvana ya da nesneye bakmakla canlı üzerinde hastalık, sakatlık hatta ölüm; nesne üzerinde ise sakatlanma, kırılma gibi olumsuz bir etkinin meydana gelmesi"⁵ kastedilmektedir.

Nazar, kökeni en eski çağlara kadar uzanan bir inançtır. Öyle ki, Babilde çeşitli nazarlıklar ve özellikle Eski Mısırda "Osirisin gözü" yahut "Horus gözü" diye bilinen amuletler çok meşhurdu.⁶ Yine, Eski Yunanlılar

1 Orhan Hançerlioğlu, *İslam İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s. 419.

2 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB. Yay., C.II., İstanbul 1972, s. 665.

3 Hançerlioğlu, a.g.e., s. 419.

4 S. Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1995, s. 167; İsmail Çelik, "Nazar, Nazarlık ve İlgili Büyüsel İşlemler", *Boğaziçi Üniversitesi Halkbilim Yıllığı*, İstanbul 1974, s. 155.

5 Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Halk Folkloru*, İstanbul 1997, s. 103-104.

6 Örnek, a.g.e., s. 174.

ve Romalılarda nazara kıskançlığın sebep olduğuna inanılmaktaydı. Ortaçağ Avrupasında övülmek kötü sayılır; onun için “*as God will*” veya “*God bless it*” gibi seçkin deyimler kullanılırdı.⁷

Mezopotamya bölgesinde, Kraliyet mezarlarının açılmasında, krallığın odasında “gümüş bir inek başı” ile “altından boğa başı” biçiminde figürlerin varlığı tespit edilmiştir. Araplarca çok iyi bilinen ve yaygın olarak ilgilenilen bir olgu olan nazar, Araplara göre, çok etkili ve öldürücü gücü olan bir fenomendir. Bunun için Araplar, “temaim” denilen nazarlıklar kullanmışlardır. Anadolu’da yaygınlaşan Pythagoras ve Opheus inançlarından kalan ve kökü, eski Akdeniz inançlarına kadar giden tılsım ve nazarlık olarak kullanılan muskaların tarihi ilk çağlara kadar uzanır. Bunun en eski tılsım ve koruyucu muskalar ise Mısır’a aittir.⁸

“İslam öncesi pagan Arap kültüründe nazarın oldukça yaygın olduğu bildirilmektedir. O günkü Arap toplumu, ölenlerin çoğunluğunun ölüm nedeninin nazar olduğunu düşünmekteydiler. Bu nedenle, Araplarda da: “Ölenlerin çoğu nazardandır.” ve “Nazar, evleri boşaltır mezarları doldurur” sözlerinin oldukça yaygın olduğu bildirilmektedir.” Birtakım İslam kaynaklarında göz değmesi ile ilgili olarak: “Nazar deveyi kazana, adamı mezara sokar.” “Göz değmesi gerçektir” şeklindeki ifadelerle nazardan söz edilmekte ve nazarın varlığı kabul edilmektedir. Ancak, İslam’da göz değmesi için: “Nazar haklı” şeklinde bir inanışa karşın, nazardan korunmak için nazarlık asmak veya muska asıp da kalbini ona bağlamak doğru bulunmamıştır. Hz Muhammed’in nazarlık için maskotlar kullanmayı hoş karşılamadığı, haber verilmektedir.⁹

İslam dünyasında nazar ve bununla ilgili dinî ve büyüsel uygulamalar, özellikle halk dindarlığının önemli tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, Kalem suresinin 51. ayeti¹⁰, nazar inancıyla ilişkilendirilmektedir. Nazar suresinin indiriliş sebebi, Hz. Peygamberi nazara uğratmaya çalışan, fakat bunu başaramayan bir adamın kötü niyet ve girişimine bağlanmaktadır.¹¹

7 Çelik, a.g.mk., s. 173.

8 Ahmet Eker, *Nazar (Göz Değmesi)*, Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri 2000, s.47-48,54.

9 Ali Kuşat, *Türk Toplumunda Nazar Olgusu ve Psikolojik Bir Bakış*, Kayseri 2003, s. 23.

10 “O inkar edenler Zikri (Kuran-ı) işittikleri zaman, neredeyse seni gözleriyle deviriverceklerdi. Hâla da (kin ve hasetlerinden) ‘Hiç şüphe yok o bir delildir’ derler. Kur’an-ı Kerim, 68/51, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2005.

11 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C.VIII, İstanbul 1938, s.5305. Bu konu ile ilgili rivayet şu şekildedir. Hz. Muhammed zamanında Esed Oğullan sülalesinden nazarı değen bir

Nazardan korunmak veya kurtulmak için çeşitli nazar boncukları, diş, kemik, tırnak ve üzerlik otu gibi nesnelere takmak dinimiz açısından doğru kabul edilmemiştir. Zira, Hz. Muhammed, nazar boncuğu gibi birtakım nesnelere takarak, hastalıklardan kurtulmaya çalışmayı men etmiş ve bu hususta: “Efsun yapmak, nazar boncuğu takmak, kadınların kocalarına kendilerini sevdirmek için sihir yapmaları, şirk (Allah’a ortak koşmak)-tur” buyurduğu rivayet edilmiştir.¹² Bununla birlikte, Hz. Muhammed’in, cinlerin ve insanların nazarından korunmak için *muavvizateyn* (felak ve nas sûreleri)ni okuduğu bildirilmektedir.¹³

Türk dünyasında da oldukça yaygın bir inanış olan nazar, Azerbaycan Türkçesi’nde “nazar (göz) daymak”, Başkurt Türkçesi’nde “küz (tiyiv)”, Kazak Türkçesi’nde “köz (tiyüv, ötüv)”, Kırgız Türkçesi’nde “nazar, (tüşü), köz (tiyü), Özbek Türkçesi’nde “köz tegiş”, Tatar Türkçesi’nde “küz (tiyü)”, Türkmen Türkçesi’nde “göz (değmek)” ve Uygur Türkçesi’nde ise “köz (tağmak)”¹⁴ şeklinde ifade edilmektedir.

Bütün Türk boyları nazara inanır ve bunun için tedbirler alırlardı. Örneğin, Kazaklar bunun için “nüsha (muska)” veya “tumar” yazdırıp üzerlerinde taşırlarken;¹⁵ Gagauz Türkleri ise, *Muskayı* Haç ile beraber kullanırlar.¹⁶ Yine, Budist Uygurlar’ın din kitaplarında tılsımlara veya çeşitli şekiller rastlamak mümkündür.¹⁷

Türklerde görülen ve uğurlu sayılarak boyuna asılan bir taş parçası, bir bitki, kurt dişi, ayı yahut kartal tırnağı gibi nesnelere muska ve tılsım olarak kabul edilip, kişiyi nazardan koruyacağına inanılırdı. Bu inançların menşei İslam öncesine dayandırılmaktadır. Hun mezarlarından elde edilen çok sayıda malzemenin üzerinde, nazarlık, muska, tılsım inancıyla asıldığı anlaşılan koç, koyun heykelcikleri ile koç boynuzlarına rastlan-

kimsenin varlığından söz edilir. Bu kimsenin, üç gün çadırından dışarı çıkmaz; bir şey yemez; sonra çadırın bir tarafını kaldırıp oradan geçen bir deveye bakıp: “Bunun gibi bir deve hiç görmedim.” dediği an devenin yere düşüp hastalandığı anlatılmaktadır. Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul etmeyenler, nazarı çok etkili olduğuna inandıkları bu adamı bulup, Hz. Muhammed’i nazarıyla öldürmesini isterler. Nihayet bu adam, Hz. Muhammed’e büyük bir öfke ve kıskançlık duygusuyla bakar. Onu nazar etmeye çalışır. Bu olayın üzerine Kalem suresinin 51. Ayetinin indirildiği söylenmektedir. Kuşat, a.g.e., s. 23-24.

12 <http://www.guldemeti.com/kursun dokmek.htm>

13 Kuşat, a.g.e., s. 27.

14 *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I*, Türkiye Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 642-643.

15 Harun Güngör, “Kayseri’de Yaşayan Uygur ve Kazak Türklerinin Bazı Adet ve İnanışları, *Milli Folklor*, Yaz 14, 1992, s. 10.

16 Harun Güngör-Mustafa Argunşah, *Gagauz Türkleri*, Ankara 1991, s. 100-101.

17 Abdulkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul 1976, s. 208-209.

mıştır.¹⁸ Yine, eski Türklerde çocuklar cinlere ve göz değmesine karşı ilaçla efsunlanırdı. Özellikle, göz değmesine karşı, bağ, bostan ve bahçelere korkuluk (abakı) ve nazarlık (kösgük) dikilir; atın boynuna nazarlık olarak “*moncuk*” denilen bir taş ve bir çeşit muska (Kazak ve kırgızlar’da ‘*tumar*’) takılırdı.¹⁹

2. Nazar İnanışının Psiko-Sosyal Analizi

Yapılan bilimsel çalışmalar, nazarın yaratılmış olan canlı, cansız bütün varlıklarla ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Nitekim “kişi oğlunun doğumundan olgunluk dönemine kadar gelen merhalede bebekliği, çocukluğu, gençliği, gelinliği, damatlığı, bakışı, yürüyüşü, konuşup oturması, kalkışı, çalışkanlığı, dürüstlüğü, ahlakı, kılık kıyafeti, evi barkı, çocukluğu, malı mülkü, bağı bahçesi gibi akla gelebilen veya onun şahsiyetine, kişilik ve ekonomik gücüne yönelik her türlü meselelerde nazara hedef olması söz konusudur.”²⁰

Nazarla ilgili halk arasında yaygın olan söz konusu inanış ve uygulamalar, akılsal düşüncenin karşıtı olarak dikkati çekmekle beraber, halkın düşünce biçimini şekillendiren tutum ve davranışlarını etkileyen toplumsal gerçeklikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elazığ’da nazar değmesi: “nazara uğrama”, “göze gelme”, “kem nazar”²¹, “nazar değmesi”, “göz değmesi”, “göğ (=mavi) göze gelme”²² “nazara gelme”, “kem göze gelme” ve “nefesi dokunma”²³ gibi tabirlerle ifade edilmektedir.²⁴

18 Rıfat Araz, *Harpur’ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara 1995, s. 171-172.

19 Hikmet Tanyu, “Büyü” *TDVİA.*, C.VI, İstanbul 1992, s.503-504. Eski Türklerde kurşun dökme yoluyla hastalıkların ve nazarın tedavi edildiği yazılı kaynaklarda belirtilmektedir. Uygulama esnasında kullanılan ekmek ve tuzun hayvana atılması ile hastalığın söz konusu hayvana nakledilmesi inancı “*göçürme, çevirme*” adı altında eski Türklerde; “*dzulik gargahu*” adı ile de Moğollarda yaşanmıştır. Keza, ateşin kurşun (demir)la, kurşunun ise su ile teması neticesinde hastalığın tedavisi inancı; demir, ateş ve suyun kutsallığına ait inançlarla bütünleşmektedir. Soğanın yola atılması ise, acıların karşı rakibe geçmesi amaç ve inancını taşıır. Muhtelif Türk zümrelerinde “*Kut Kuşma*” (*Kut Dökme*), Başkurtlarda ise “*Kurt Kuyu*” adı ile adlandırılan kurşun dökme pratiğinde amaç ve inanç, hastalık getiren veya hastanın ruhunu alıp götüren şerir ruhların elinden kurtarılıp vücuda iadesini sağlamak ve hastalıkları iyileştirmektir. Araz, a.g.e., s. 178.

20 Araz, a.g.e., s.167.

21 Aycan Güner, 1946 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor. Sunguroğlu’na göre, Elazığ’ın eski yerleşim yeri olan Harpur’ta, o zamanlar bazı insanlar, kem gözlü olarak tevarüz etmişlerdi. Bunların en meşhurları Hüseyin’li Çilsizzade İsmail Efendi ve Kara Hacıgil’in Ahmet Ağa’ydı. Bunların gözleri insanı bile eritirdi. İshak Sunguroğlu, *Harpur Yollarında*, C.IV., İstanbul 1958, s. 334.

22 Ratibe sönmez, 1917 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

23 Nuray Saraç, 1967 doğumlu, üniversite mezunu, memur, Elazığ merkezde oturuyor.

24 Söz konusu inancın ülkemizde benzer ve değişik şekilde isimlendirilmesi hususunda bkz.,

Yörede nazarla ilgili Yörede nazarla ilgili halk arasında söylene gelmiş bazı sözler şunlardır: “Dünyanın yarısı nazardan ölülmüş”²⁵, “elem tere fiş, beş parmağım kem gözlere şiş”²⁶, “mezarlığı dörtte üçü nazardan biri de eccelle ölülmüş”²⁷, “Bir bakış bazen şifa, bazen de zehirli bir ok olur”²⁸, “Gözleri gög (mavi ya da yeşil) aşkırak olasin ondan irak”²⁹ ve “bir bakışın kudreti hiçbir lisan da yoktur.”³⁰

Gözlemlerimiz ve mülakatlarımıza göre, yöre halkının nazar ve bununla ilgili inanış ve pratiklerle ilgili referans kaynakları başında çevre ve aile birinci sırada gelmektedir. Bu durum, özellikle aile ile çevrenin, denekler için söz konusu inançla ilgili bilgi edinmede önemli bir referans kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca basın-yayın da bu konuda bir diğer referans kaynağı olmaktadır.³¹

Anadolu'nun genelinde olduğu gibi, Elazığ'da da nazarı değdiği inanan (nazarın süjesi) insanların belirleyici fiziki ve ruhsal birtakım özellikleri ön plana çıkarılmaktadır. Nitekim yörede, fiziki açıdan mavi, yeşil renkli³² göze sahip olanlar ile şaşı olanların³³ nazarlarının oldukça keskin olduğuna inanılmaktadır. Fiziki açıdan diğer nazar süjeleri ise seyrek dişlilik³⁴ ile doğuştan topallık³⁵ olarak belirtilmektedir.³⁶

Yörede, nazarı değdiği inanan kişilerin ruhsal özellikleri sayılırken; kıskançlık, kötü niyetlilik ve hasetlik ön plana çıkarılmaktadır.³⁷

- Örnek, a.g.e., s. 167; Çelik, a.g.mk., s. 155; Nilgün Çıblak, “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”, *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, S. 15, s. 104.
- 25 Hidayet Yılmaz, 1938 doğumlu, okur-yazar değil, Elazığ merkezde oturuyor.
- 26 Saime Gül, 70 yaşında, ev hanımı, okur-yazar değil.
- 27 Ratibe sönmez, 1917 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.
- 28 Saadet Gültekin, 42 yaşında, ev hanımı, ilkokul mezunu, Elazığ merkezde oturuyor.
- 29 Hafize Duman, 1939 doğumlu, okur-yazar değil, Elazığ merkezde oturuyor.
- 30 Emine Dağ, 1964 doğumlu, okur-yazar, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.
- 31 Nitekim, araştırma sahasındaki nazar inancı üzerine yapılan bir çalışmada, ankete katılanların % 80'i çevre veya ailesini nazarla ilgili bilgi edinme kaynağı olarak gösterirken, görsel veya yazılı basın referans aldığını belirtenlerin oranı %20 olarak gerçekleşmiştir. Bkz., Mine Er, *Elazığ'da Nazarla İlgili İşlemlerin Sosyolojik Tetkiki*, F.Ü. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 2005, s.32.
- 32 Müzeyyen Bal, 1952 doğumlu, okur-yazar, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.
- 33 Nezihe Ulukaya, 1966 doğumlu, okur-yazar değil, Elazığ merkezde oturuyor.
- 34 Benzer bulgular için krş., Fatma Ahsen Turan, “Anadolu'daki Nazarla İlgili Adet ve Uygulamalar”, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, C.9, N:2, 2001, s. 323, Çıblak, a.g.mk., s. 107; Kuşat, a.g.e., s. 76-77.
- 35 Teybe Altungök, 1933 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.
- 36 Er'in bulgularına göre, ankete katılanlar, nazarı değen kişilerin en belirgin özelliklerini; açık mavi gözlülük (%34,6) ile şaşılık(%8,4) olarak belirtmişlerdir. Geniş bilgi için bkz., Er, a.g.t., s. 34.
- 37 Er'in bulgularına göre, ankete katılanların %45,6'sı, nazarın en çok, niyeti bozuk, haset ve kıskanç bakışlı kimselerden kaynaklandığını belirtmişlerdir. Bkz., Er, a.g.t., s. 34.

Yaygın inanışa göre nazar, gözle, sözle veya nefesle olmak üzere genellikle üç şekilde değmektedir. Bunlar içerisinde göz, nazara neden olan en önemli obje olarak ön plana çıkarılmaktadır. Öyle ki, ilk bakışta hemen fark edilen açık mavi veya yeşil gözlerden (ki halk bunlara göğ göz diyor) çıkacak bakışların nazarlarının çok keskin olduğu anlatılmakta ve bununla ilgili pek çok anlatı dile getirilmektedir. Nitekim, İl folklorunda önemli bir yeri olan *Çayda çırâ Türküsüne*:

*“Çayda çırılar yakın
Çıkın yoluna bakın
Hak nazardan saklasın
Kem göz değmesin sakın.”*

yansıyan dizelerde de, nazarın göz ile tesir ettiği inancına vurgu yapılmıştır.

Anadolu'nun hemen yer yerinde olduğu gibi, araştırma sahasında da sadece insanlar³⁸ nazarın objesi olarak görülmemekte, hayvanlar³⁹, eşyalar⁴⁰, ev ve işyerlerinin⁴¹ de bundan etkilendiği⁴² vurgulanmaktadır. Ancak, sayılanlar içerisinde nazara en çok insanların, özellikle de küçük ve güzel çocuk ya da bebeklerin maruz kaldığına inanılmaktadır. Nazara, en çok çocukların duyarlı olduğu şeklindeki tasarım, gelişim psikolojisinin

38 Yörede, nazarın kem gözden kaynaklandığına ilişkin birçok anlatı derlenmiştir. Bunlardan birisi şu şekildedir: *“Ben küçükken Halime isimli bir kadın: “Ne güzel bir çağa (bebek)” diyerek bakışlarını üstüme yoğunlaştırmış. O sırada annem de beni izliyormuş. Annem hemen şaşı olmuş. Ardından hoca çağırılmışlar. Hoca, sure ve dualar okumuş; muska yapınca annem düzelmiş.”* Teybe Altungök, 1933 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

39 Yöre halkına göre, özellikle evcil hayvanlar da nazara karşı oldukça hassastırlar. Öyle ki, hayvanların ani sancılanmaları, süt veren hayvanların memelerinin kör olması, sütlerinin çekilmesi ya da ölümleri veya hastalanmaları da nazara yorulmaktadır. Yörede, nazarın hayvanlara da değebileceğine ilişkin birçok anlatı derlenmiştir. Bunlardan birisi şu şekildedir: *“İneğimin sütünü ocakta pişiriyordum. Bu sırada köyde nazarı keskin olarak bilinen topal Şaziye geldi ve: “Aaa!, bu süt tek bir ineğin mi?” dedi. Bu sırada ahırdan böğürme sesleri geldi. Ahıra girdiğimde ineğim yerde debeleniyordu. 10 dakika içerisinde öldü.”* Ratibe Sönmez, 1917 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

40 Elazığ'da nazarın eşyalar üzerindeki etkisine ilişkin birçok anlatı derlenmiştir. Bunlardan birisi şu şekildedir: *“Büyük bir asma çiçeğimiz vardı. Bize misafir geldi: “Ne güzel bir çiçek” dedi. Onlar gittikten sonra çiçek dalıyla beraber kırıldı.”* Hafize Duman, 1939 doğumlu, okur-yazar değil, Elazığ merkezde oturuyor.

41 Yörede, nazarın ev ve işyerlerine de tesir edebileceğine ilişkin birçok anlatı derlenmiştir. Bunlardan birisi şu şekildedir: *“Babamlar şehirde aldıkları yeni bir eve taşındılar. O mahallede nazarı değen bir kadın varmış. Evi hemen nazar etti. Evin duvarları çatladı. Bacaya bile nazarı değdi. Öyle ki, bacaya bir baktı : “Ne güzel baca” dedi. Baca üç gün boyunca dumanı içeriye verdi. Tuz okuttuk da biraz düzeldi..”* Güllü Solmaz, 1940 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

42 Krş., Er, a.g.t., s. 36.

bakış açısıyla daha iyi anlaşılabilir. Bu bağlamda, çocukların, bedensel ve ruhsal açıdan ilk ve en hassas dönemlerini yaşamaları, dolayısıyla da hassas bir yapıya sahip olmaları⁴³, onları nazara karşı oldukça hassas bir konuma getirmektedir.

Yörede, her köyde ve bölgede nazarı değen şahıslar, herkes tarafından bilinir. Bunların zararlı ve keskin bakışlarının, bir insan, ehil hayvan ya da eşyaya yönelmesi durumunda, bunlar üzerinde olumsuz birtakım etkilerin gözleendiğine sıkça vurgu yapılmaktadır.⁴⁴ Öyle ki, bu etkilerin insan ya da hayvanın ölmesi, eşyanın ise kırılması ya da bozulması⁴⁵ şeklinde tezahür ettiği şeklinde pek çok anlatı tespit edilebilmektedir. Bu bağlamda, kişiler, özellikle de çocuklarda görülecek sık sık esneme, mide bulantısı, baş ağrısı, halsizlik ya da iştahsızlık ve özellikle de sıkılma gibi belirtiler, nazarın etkisine yorulmaktadır.⁴⁶

Kuşat'ın da belirttiği gibi,⁴⁷ burada iki çeşit kem gözden bahsedilebilir. Birincisi, istem dışı kötü (kem) bakış, ikincisi ise, isteyerek bakıştır. Birincide nazarın değmesi istem dışıdır. Bu bağlamda annenin ve yakın akrabalarının, çok sevdikleri küçük çocuğa nazarlarının değmesi buna en güzel örnektir. İkincisinde ise, bilerek ve isteyerek başkalarının can, hayvan ve değerli eşyalarına nazarın değdirilmesi söz konusudur. Özellikle ağızdan çıkacak "ne güzel çağa (çocuk)", sözünün çocuğun hastalanmasına hatta ölümüne sebep olabileceğine⁴⁸ inanılmaktadır.

Burada, iyi bir şeyi takdir etmenin, onu olağanüstü bir şekilde met-hetmenin de nazara yol açacağı şeklindeki inanç, bilinçaltı psikolojisinin verileriyle daha iyi anlaşılabilir. Nitekim, "bilinç altı psikolojiye göre, insanlar bilinç altında yalan ve dış dünyanın hoş karşılamayacağı birtakım duygu, düşünce ve inançlarını aynen dışarı yansıtamazlar. Bunu, toplumun takdir edeceği bir başka duygu, düşünce ve davranış şeklinde süblime ederek yansıtırlar. Dolayısıyla, güzel ve hoş bir şeye karşı kıskançlık duygusunu olduğu gibi dışarı vuramayan bazı kimseler de bu duygularını methedici sözlerle süblime ederler. Bu methedici sözlerin arkasında esas duygunun kıskançlık olması nedeniyle her şeyi olduğundan daha fazla metheden kimselerin de nazarı değmektedir".⁴⁹

43 Kuşat., a.g.e., s. 78.

44 Saadet Gültekin, 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elaziğ merkezde oturuyor.

45 Güllü Solmaz, 1940 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elaziğ merkezde oturuyor.

46 Krş, Et, a.g.t., s. 37.

47 Kuşat, a.g.e., s. 77.

48 Güllü Solmaz, 1940 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elaziğ merkezde oturuyor.

49 Kuşat, a.g.e., s. 77-78.

Elazığ'da nazar unsuru olarak ön plana çıkarılan bir diğer unsur ise söz ya da dildir. Öyle ki, halk arasında, insan (özellikle çocuk ve bebekler), hayvan veya bir eşya için, “*tü tü tü Maşallah*” denmeksizin ağızdan çıkacak sözün, o canlının hastalanması ya da ölmesine, eşyanın ise bozulması veya kırılmasına sebep olabileceğine inanılmaktadır.⁵⁰ Bu inanın önemi, yörede oynanan bir kılıç kalkan oyununa ait türküde şu şekilde yansıtılmıştır:⁵¹

“Koç, sözlü gelin,
ver bize elin
Söze mi geldin,
göze mi geldin?
Yada baş eğdin dize mi geldin.”

Ülkemiz genelinde olduğu gibi, Elazığ'da da nazar (değmesi)ın en önemli unsurlarından birisinin kıskançlık ve haset olduğuna inanılmaktadır. Ö Bu inanışa göre, kem gözlü kişilerin gözlerindeki etki, içlerindeki haset ve kıskançlıktan kaynaklanmaktadır. Bunların bakışları, haset, kıskançlık ve fesatlıkla dolu olduğu için, normal bir bakış olmaktan çıkmakta ve adeta bir ok gibi insan, hayvan veya nesneye isabet etmektedir.⁵²

Elazığ'da nazarın nefes ile değmesi inancı da yaygındır. Nitekim halk arasında: “*nefesine uğradı*”⁵³, “*nefesi dokundu*”⁵⁴, gibi sözlerin sıkça kullanıldığını tespit etmiş bulunmaktayız.

3. Nazarın Etkisinden Korunmak İçin Başvurulan Uygulamalar

Yörede nazardan korunmak bakımından akla gelen ilk korunma biçimi, nazar değmesi muhtemel kişi, hayvan veya nesnelere nazarının değeceğine inanılan kişilerden uzak tutmaktır.⁵⁵ Yöre halkı bunu “*kötü/kem gözlerden kaçınmak*”⁵⁶ olarak ifade etmektedirler. Bu durumda alınan tedbir ve uygulamalar, ülkemizin diğer bölgelerindekilerle büyük benzerlikler göstermektedir. Bu tedbir ya da uygulamalar, doğrudan doğruya dinsel

50 Fikri Aydın, 1931 doğumlu, okur-yazar, emekli, Elazığ merkezde oturuyor.

51 Araz, a.g.e., s. 168. Yörede, nazarın sözden kaynaklandığına ilişkin birçok anlatı derlenmiştir. Bunlardan birisi şu şekildedir: “*Arabayı kullanırken arkadaşım: “Ne kadar güzel araba sürüyorsun” der demez aradan iki-üç saniye geçmedi, hemen kaza yaptım. Neredeyse ölecektim.*” Hıdır Polat, 1959 doğumlu, ortaokul mezunu, Elazığ merkezde oturuyor.

52 Hıdır Polat, 1959 doğumlu, ortaokul mezunu, Elazığ merkezde oturuyor.

53 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

54 Güllü Solmaz, 1940 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

55 Kuşat, a.g.e., s.44.

56 Güllü Solmaz, 1940 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

nitelikli (dua, oku(t)mak, muska takmak, Maşallah takmak gibi) olabileceği gibi, koruyucu etkisi olduğu tasarlanan birtakım nesnelere (bitki, nazar boncuğu, hayvan kemikleri, deniz kabukluları, metaller (at nalı ve kurşun gibi) bulundurma veya takma şeklinde de uygulanabilmektedir. Bu uygulamalarda dikkatimizi çeken en önemli husus, dinsel nitelikli olanlarla beraber, birçok büyüsel işlemlerin birlikte devreye sokulmasıdır.

3.1. Dinsel Nitelikli Olanlar

3.1.1. Dua Oku(t)mak

Nazardan korunmak için en sık başvuru pratiklerin başında, Kur'an'dan birtakım ayetleri veya sureleri okumak veya okutmak gelmektedir. Bu bağlamda, Muavvizeteyn (Felak ve Nas sureleri) Fatiha, Ayete'l Kürsi, İhlas, Nazar ayeti veya nazar duası adı verilen dualar okunmaktadır.⁵⁷

Bu uygulamada dikkatimizi çeken en önemli husus, nazara uğrayacak kişinin biliyorsa söz konusu duaları kendisinin okumasının daha etkili olacağına inanılmasıdır.⁵⁸ Ancak pratikteki uygulama, nazar değdiği inanan kişi veya hayvanların, halk arasında daha çok "ocaklı"⁵⁹ diye nitelendirilen kimselere okutulması⁶⁰ şeklinde cereyan etmektedir.

Kayseri örneğinde olduğu gibi,⁶¹ araştırma sahamızda da okuma işlemi genellikle iki şekilde yapılır. İlki, okuyucunun ellerini nazara uğrayabilecek kişi veya hayvanın üzerine koyarak okuması,⁶² ikincisinde ise, kişi veya hayvanın arkasından (gıyaben) ya da bir kap içerisindeki suya veya bir yiyecek üzerine okutulmak ve bu su veya yiyeceğin kişi veya hayvana içirilmesi veya yedirilmesi şeklinde uygulanmaktadır.⁶³

Araştırma sahasında, okuma işlemi kapsamında uygulanan bir diğer pratik de, her hangi bir işe başlarken (örneğin arazi ekim biçimi, düğün ve yolculuk gibi) nazardan koruması gayesiyle daha önce okutulmuş olan suyun tüketilmesidir.⁶⁴

57 Benzer bulgular için bkz., Eker, *a.g.t.*, s.77-78; Kuşat, *a.g.e.*, s.62; Çelik, *a.g.mk.*, s. 160-165;

Er'e göre, araştırma kapsamındaki deneklerin hemen hemen yarısı (%49,9'u) nazardan kurtulmak için Kur'an okuma veya okutma pratiğine başvurmuştur. Bkz. Er, *a.g.t.*, s.42.

58 Güllü Solmaz, 1940 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

59 Geçmişlerinde kendileri gibi ocaklı diye bilinen, özellikle de karizmatik bir kişiliğe sahip olduğu varsayılan bir yakından "el almış" kimselere verilen isim.

60 Raşit Çiçek, 1913 doğumlu, okur-yazar değil, emekli, Elazığ merkezde oturuyor.

61 Krş., Kuşat, *a.g.e.*, s. 61-62.

62 Müzeyyen Bal, 1952 doğumlu, okur-yazar, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

63 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

64 Cemile Yıldız, 1933 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

3.1.2. Maşallah Takmak

Araştırma sahasında, nazardan sakınmak maksadıyla en sık kullanılan pratiklerin önemlilerinden birisi de “Maşallah” kelimesinin söylenmesi veya üzerinde “Maşallah” yazan materyallerin taşınması ya da takılması uygulamasıdır.⁶⁵

İnsanları kem gözlerden ve sözlerden koruduğuna inanılan, dinî ve folklorik özellik taşıyan “Maşallah” teriminin, çoğu kez, “Allah korusun”, anlamında “Barekallah” veya “Tebarakallah” ifadesiyle beraber kullanıldığı görülmektedir.⁶⁶

Yörede, nazardan korunma pratikleri içerisinde en kolay ve masrafsız olanı, nazarı değecek kişinin: “*Maşallah, nazar değmez İnşallah, tü, tü, tü*”⁶⁷; canı, hayvanı veya malı nazara uğrayacak kişi veya yakınının da, nazarı degen kişi için kullandığı “*tü, tü, tü, Elemtere fiş, kem gözlere şiş*”⁶⁸ deyiş ya da söyleyişleridir. Uygulama esnasında “*tü, tü, tü*” gibi sesleri çıkararak tükürme taklidi yapılmasıyla, nazar objesini çirkin göstermek suretiyle, olumsuz enerji yaydığına inanılan kem gözleri ürküterek kaçırma maksadı güdülmektedir. Yani, bu pratikte temel amaç; olumsuzluğa neden olacak süjenin etkisini yok ederek, obje için doğabilecek muhtemel sonucu değiştirmektir.

Ülkemiz genelinde olduğu gibi, Elazığ’da da, nazardan korunma unsurlarından birisi olduğu tasarlanan “*Maşallah*” kelimesi, üzerine işlendiği nesnelere birlikte nazara karşı sıkça kullanılmaktadır. Öyle ki, yöre halkı, nazardan korunmak için özellikle evlerinin veya işyerlerinin giriş kısımlarındaki görünen yerlerine, araçlarının ön kısımlarına “*Maşallah*” yazılı levhaları takmaktadırlar. Bazen bu ifade, bir diğer koruyucu unsur olduğuna inanılan nazar boncuklarına işlenmek suretiyle kullanılmaktadır. Kayseri örneğinde olduğu gibi,⁶⁹ bazen Arap, bazen de Latin alfabesiyle üzerlerinde “*Allah*” ya da “*Maşallah*” yazılı altın, gümüş veya değişik metal veya taşlardan yapılan kolyeler, çoğu kez süs⁷⁰ ya da nazardan koruyacağı inanıyla⁷¹ bilhassa genç kızlar tarafından boyunlara takılmaktadır.

65 Diğerlerinde olduğu gibi, söz konusu uygulama, nazardan kurtulmak için ülkemiz genelinde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Benzer bulgular için bkz., Çıblak, *a.g.mk.*, s. 107-108; Kuşat, *a.g.e.*, s. 66-67; Çelik, *a.g.mk.*, s. 172-173; Turan, *a.g.mk.*, s. 325,335; Eker, *a.g.t.*, s. 79-80; Er, *a.g.t.*, s. 40.

66 Eker, *a.g.t.*, s. 79.

67 Fadime Sonal, 1967 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Elazığ merkezde oturuyor.

68 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

69 Kuşat, *a.g.e.*, s. 67.

70 Elmas Çelik, 1936 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

71 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

3.1.3. Muska Takmak

Kopya manasına gelen⁷² ve aslen Arapça bir kelime olan “nüsha”dan türeyen *muska*’nın, Arapça karşılığı *temimedir*.⁷³ Cahiliye dönemine ait olan bu terim dilimize “*muska*” şeklinde geçmiştir. Bazıları “*muska*” sözcüğünün, Latince *muskaum*’dan, bazıları da Arapça taşımak anlamındaki *hamala*’dan geldiğini iddia etmektedir. Buna Anadolu’da “*hamail*” de denmektedir. Muskacılığın tarihi çok eskilere dayanır. Öyle ki, hemen hemen her toplumda büyü yapmak, büyü çözmek ve nazardan korunmak amacıyla yazılmış muskalara rastlamak mümkündür.⁷⁴

Araştırma sahasında nazardan korunma tedbirlerinden birisi de, hoca (ki, çoğu kez halk bunu cinci ile karıştırıyor) veya din görevlisine yazdırılan *muskanın*⁷⁵, insan için daha çok sağ omuz, boyun ya da belden yukarı gelecek yerlerine, hayvanların boyunlarına, ev ya da işyerlerinin giriş kapısına, araçların ise daha çok, ön kısmına (aynaya takma şeklinde) takılması suretiyle kullanılmasıdır.⁷⁶ Bundan temel maksat; Allah’ın veya onun değer verdiği peygamber ve mistiklerin sözlerinin, onları taşıyanları zararlı ruhların etkisinden koruyacağı anlayışıyla şekillenmektedir.⁷⁷

“*Muska*”, eski Türklerce yakından bilinmekte ve kullanılmaktaydı. Nitekim Kaşgarlı Mahmut, Oğuzların muskaya, yazılı belge anlamına gelen “*bitig*” dediklerini belirtiyor. İslamiyet ve Arap kültürünün etkisine girildiğinde *bitigin* yerini, bugün de kullanılan “*muska*” sözcüğü almıştır.⁷⁸ “*Muska*”, Kazaklar’da “*nüsha*” veya “*tumar*” şeklinde isimlendirilmektedir.⁷⁹

Yörede nazardan korunmak için kullanılan muskalar, genelde üçgen şeklinde yapılarak/yaptırılarak evlerde, işyerlerinde ve arabalarda bulundurulabildiği gibi, üstte de taşınabilmektedir. Genelde balmumlu kağıtlara yazılıp üçgen şeklinde katlanan muskaların muhafaza edilmesi için,

72 “Muska”, *Meydan Larousse*, Büyük Lügat ve Ansiklopedi, C.IX, İstanbul 1972, s. 256.

73 Celal Esad Arseven, “Muska” *Sanat Ansiklopedisi*, MEB. Yay., C.III., İstanbul 1966, s. 1474.

74 Kuşat, a.g.e., s. 63.

75 “Muska, nazar değmesinden ve kötülüklerden korunmak için kağıtlar üzerine yazılmış birtakım dualar veya yazıları içerir. Bu yazılar büyük oranda kutsal kitaplardan bir cümleyi, peygamberlerin sözlerini veya mistik gücüne inanılan kimselerin söz ve dualarını, bazen de içinde ne yazılı olduğu bilinmeyen bir takım şifrelerle yazılmış bulunan yazıları içerir. Bu yazılar, okuyanlar bunu anlayıpta tılsım bozulmasın diye, bir sır gibi çok karmaşık bir şekilde de yazılır”, Kuşat, a.g.e., s. 63.

76 Benzer bulgular için bkz. Kuşat, a.g.e., s. 63-65; Çıblak, a.g.mk., s. 106-107; Eker, a.g.t., s. 76; Çelik, a.g.mk, s. 183; Er, a.g.t., s. 48-49; Turan, a.g.mk., s. 335-336.

77 Kuşat, a.g.e., s. 64.

78 Murat Ural, “Tılsım”, <http://www.kultur.gov.tr/portal/05/09/2008>

79 Güngör, “Kayseri’de Yaşayan...” s. 10.

çoğu kez muşamba, madalyon, kese ve kutular kullanılmaktadır.⁸⁰ Bu muhafazalar, muska sahibinin maddi durumuna göre altın veya gümüşten yapılabileceği gibi⁸¹ çok sade de olabilmektedir. Yörede, nazardan korunmak için koldan geçirilerek boyna çapraz asılan muskalar da kullanılmaktadır ki, bunlara “*hamail*” adı verilmektedir.⁸²

3.2. Bitkilerle İlgili Olanlar

Nazardan korunma yöntemlerinin diğer bir şekli de, birtakım bitki veya ağaçların⁸³ bu amaçla kullanılması şeklindedir. Bu bağlamda yöredeki uygulamalar, diğerlerinde olduğu gibi, ülkemiz genelindeki uygulamalarla büyük oranda paralellik göstermektedirler. Bunların başında “*üzerlik*” veya “*çörek otu*” takmak/tütsülemek, “*iğde dalı*” takmak/bulundurmak⁸⁴ ile, kötü kokuların zararları def edeceği tasarımıyla, özellikle yeni doğum yapan kadının ve çocuğun yastığının altına soğan ya da sarımsak kabuğu koymak⁸⁵ gibi uygulamalar gelmektedir.

Elazığ’da, nazardan koruduğuna inanılan bitkilerin başında, “*üzerlik*” ve “*çörek otları*” gelmektedir.⁸⁶ Totem inancının gücü olduğu dönemlerde, söz konusu bitkilerin, şifa verici özelliklerinden dolayı birtakım sihir güçlerle irtibatlı olabileceğine inanılmıştır.⁸⁷

Günümüzde Elazığ’da, küçük torbalar içine konulan veya mavi kumaşlı ipliklere dizilen “*üzerlik otu*” ile “*çörek otu*”, nazardan koruyacağı inancıyla yeni doğmuş bebeklerin yastıklarının altlarına⁸⁸, özellikle de ev ve işyerlerinin duvarları⁸⁹ ile araçlarının ön taraflarına takılmaktadır.⁹⁰

80 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

81 Elmas Çelik, 1936 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

82 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

83 Birçok toplum ve dinlerde ağaçlar, ilahların ve ruhların bulunduğu inanılan kutsal varlıklardan birisi olarak kabul edilmiştir. Nitekim eski Türkler’in hayatında ağaç ve orman kültürü önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki, Oğuz Destanı’nda, Kıpçaklar’ın ağaçtan türedikleri inancına dair izler bulunmaktadır. Hikmet Tanyu, “Türkler’de Ağaçla İlgili İnançlar”, *Türk Folkloru Araştırmaları Yılığ*’ı, 1975, Ankara 1976, s. 129; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1995, s. 65.

84 Söz konusu bitki ve ağaçların, nazardan korunma unsuru olarak ülkemiz genelinde de yaygın olarak kullanılması hususundaki benzer bulgular için bkz., Eker, *a.g.t.*, s. 70; Turan, *a.g.mk.*, s. 325; Çelik, *a.g.mk.*, s. 179-180; Çıblak, *a.g.mk.*, s. 113-114; Er, *a.g.t.*, s. 42-43.

85 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

86 Müzeyyen Bal, 1952 doğumlu, okur-yazar, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

87 Kuşat, *a.g.e.*, s. 49.

88 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

89 Saime Zorbozan, 1931 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

90 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

Araştırma sahasında, nazardan koruyucu etkisi olduğuna inanılan ve bu amaçla kullanılan nesnelere birisi de “İğde ağacı” dır. Nitekim, koruyucu etkiye sahip olduğu⁹¹ inancıyla, iğde ağacından kesilen küçük dallar, tek başına ancak, çoğu kez mavi boncuk ve muska ile birlikte bir bez içine sarılarak, özellikle çocukların yakalarına veya nazara uğrayacağı tasarlanan hayvanların boyunlarına asılmaktadır.⁹²

3.3. Hayvanlarla ilgili Olanlar

Elazığ’da nazardan korunma pratiklerinden bir diğeri de, birtakım hayvanların başı, kemikleri veya iskeletlerinin kullanılması şeklinde tezahür etmektedir. Bu bağlamda, yöredeki uygulamalar, diğerlerinde olduğu gibi, ülkemiz genelindeki uygulamalar ile büyük oranda benzerlikler göstermektedir. Bunların başında; *at, eşek, inek, koç veya geyik başlarının* evlerin üzerlerine asılması⁹³, *kaplumbağa, salyangoz* veya diğer deniz hayvanlarının kabuklarının (daha çok ev, araba ve işyerlerine) asılması⁹⁴, *cılık (eski) yumurta*⁹⁵, çok seyrek olsa da, *tavuk pisliği, köpek tüyü ya da pisliği*⁹⁶ gibi nesnelere bir beze sarılarak üstte taşınması gibi uygulamalar gelmektedir.⁹⁷

3.3.1. At, Eşek, Koç, İnek ve Geyik Kafası ya da Boyunuzu Takmak

Türk kültüründe, birtakım hayvan kemiklerinin, bağ ve bahçelerin nazardan korunması amacıyla koruyucu bir unsur olarak kullanıldığı, dinler tarihi çalışmalarında ortaya konulmuştur. Öyle ki, at kafatası, Kuzey Kafkas Türkleri arasında, bilhassa Çuvaş ve Başkurlarda sıkça kullanılmıştır. Yine, bugün Anadolu’da yer yer görülen, kurban edilen hayvanların kafataslarının kapı başlarına asılması uygulamasının benzerine, VIII. Yüzyılda Göktürklerde rastlanmaktadır.⁹⁸

91 Saime Zorbozan, 1931 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

92 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

93 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

94 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

95 Fadime Sonal, 1967 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Elazığ merkezde oturuyor.

96 Saniye Yıldırım, 1938 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

97 Söz konusu hayvan materyallerinin, nazardan korunma unsuru olarak ülkemiz genelinde yaygın olarak kullanılması hususundaki benzer bulgular için bkz., Eker, *a.g.t.*, s. 72-74; Turan, *a.g.mk.*, s. 326,335; Çelik, *a.g.mk.*, s. 175,182-183; Çıblak, *a.g.mk.*, s. 110-112; Akpınarlı, *a.g.t.*, s.87; Er, *a.g.t.*, s. 42-43.

98 Abdülkadir İnan, “Nazarlıklar”, *Türk Folklor Araştırmaları*, 1965, C. VIII., S. 169, s. 3138.

Gözlemlerimiz ve mülakatlardan elde ettiğimiz bulgulara göre, araştırma sahasında, at veya eşek kafatasları, özellikle kırsal kesimde bağ ve bahçeleri nazardan korumak amacıyla kullanılmaya devam etmektedir. Özellikle sivri uçlu koç, geyik ya da inek boynuzları, eskisi kadar olmasa da, kapı başlarına asılmaya devam edilmektedir.⁹⁹ Bundan maksat, sivri uçların, kötü ve kem bakışları engelleyeceği¹⁰⁰ tasarımıdır.

3.3.2. Deniz Kabuklularını (*Salyangoz, Midye vs.*) ve *Kaplumbağa Kabuğu Asmak ya da Takınmak*

Deniz kabukluları, çok eskiden beri koruyucu tılsımlar olarak kabul edilmiştir. Bilhassa tarih öncesi dönemlerde ölüleri koruyucu bir tılsım olarak kabul edilerek, ölülerle birlikte mezarlarına yerleştirilmiştir. Ayrıca, “kadın cinsel organına benzetilerek, güçlü bir doğurganlığın ve dolaşısıyla bereketin sembolü olarak kabul edildikleri için, pek çok kültürde kısır kadınlar tarafından kullanılmaktadır.¹⁰¹

Yörede, nazardan koruduğu inancına dayalı olarak kullanılan hayvansal objeler; *deniz kabukluları (salyangoz, midye vs.)*, *küçük kaplumbağa kabukları*, *cılık (eski yumurta)*¹⁰² ile, çok seyrek olsa da, *tavuk pisliği*, *köpek tüyü* ya da *pisliğidir*.¹⁰³ Bu bağlamda *deniz kabuklularının kabuğu*, *nazar boncuğu* ve *iğde dalı* ile birlikte, özellikle bebekleri nazardan koruduğu inancıyla, çatallı iğne ile omuzlarına tutturulurken¹⁰⁴; aynı amaçla hayvanların da boğazlarına asılmaktadır.¹⁰⁵

Araştırma sahasında, nazardan korunmak için *kaplumbağa kabuğu* takma (daha çok, araba aynalarının yanına, ev ve işyerlerine) uygulaması, gittikçe unutulmuş bir pratik olmasına rağmen, az da olsa, araba aynalarının üst kısımlarına takılma şeklinde devam ettiği gözlemlenmiştir.

Eskiden, özellikle de kırsal kesimde sıkça kullanıldığı belirtilen söz konusu objelerin, günümüzde hemen hemen hiç kullanılmadığı ifade edilmektedir. Kanımızca, bu türlü objelerin nazara engel objeler olarak kabul edilerek kullanılması, insan psikolojisi açısından, çirkin ve itici gelen söz konusu objelerin, nazarı degecek kimselere de çirkin görünece-

99 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

100 Saim Zorbozan, 1931 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

101 Desmond Morris, *Koruyucu Tılsımlar; Uğurlar; Muskalar; Nazarlıklar*, (çev. M. Harmanlı), Ankara 1999'dan naklen, Kuşat, a.g.e., s. 53.

102 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkökul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

103 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkökul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

104 Müzeyyen Bal, 1952 doğumlu, okur-yazar, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

105 Fadime Sonal, 1967 doğumlu, üniversite mezunu, öğretmen, Elazığ merkezde oturuyor.

ğinden, dikkati kaçıracağı ve böylece zararının bertaraf edileceği tasarımıyla izah edilebilir.

3.4. Değerli Taş veya Metallerle İlgili Olanlar

Değerli taş¹⁰⁶ veya metaller, araştırma sahasında, nazardan kurtulma için kullanılan diğer objeler olarak dikkat çekmektedirler. Bu bağlamda, farklı cam, taş veya metallerden yapılmış *nazar boncuklarının*, insan, hayvan veya eşyalara takılması ile at nalının ev ya da işyeri kapı girişlerinin genelde sağ üst köşesine takılması pratikleri ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁷

3.4.1. Nazar Boncuğu Takmak

Birçok kültürde nazarlık ya da fetişlerin, negatif titreşimsel etkilerini azaltacağı hatta tam olarak yok edeceğine inanılır. Bunların arasında, kem gözler için kullanılan en yaygın obje, mavi renkli boncuktur. Çünkü, gök mavisi rengindeki gözün, nazar etme ihtimalinin daha yüksek olduğuna inanılır. Bunun için, gök mavisi rengindeki nesnelere nazar değmesinden koruyacağı düşünülerek, mavi boncuğa önem verilir ve yalnızca mavi boncuk, nazarlık olarak kullanılır.¹⁰⁸

Gözden gelen tehlikelere karşı, yine bir göz idolü ile karşılık vermek amacıyla kullanılan nazar boncukları¹⁰⁹, en çok mavi renkte ve göz şeklinde tasarlanmaktadır. Bundan maksat, nazarı keskin olduğuna inanılan mavi gözleri taklit etmek suretiyle, dikkati üzerine çekerek, insan, hayvan veya eşyayı kötü gözün etkisinden korumaktır.

106 Değişik kültürlerde birtakım taşlar, kozmik kutsallık objeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle tarihsel süreç içerisinde taşlar, taşıdığına inanılan dinsel değerlerle, taşıyanlarına güç, kuvvet, dayanıklılık ve süreklilik yüklemek; insana da varoluşsal güvenlik vermektedir. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara 1991, s. 133-134. Nitekim birtakım taşlar, Türk kültüründe bir kült objesi olarak bir takım dinsel pratiklerde önemli fonksiyona sahiptirler. Geniş bilgi için bkz., Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1967.

107 Söz konusu objelerin, nazardan korunma unsuru olarak ülkemiz genelinde yaygın olarak kullanılması hususundaki bulgular hakkında geniş bilgi için bkz., H.Feriha Akpınarlı, *Ankara İlinde Nazar ve Nazarlıklar*, Gazi Ün. Sos. Bil. Enst., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1987, s. 61; Eker, a.g.t., s. 68,69,72; Çıblak, a.g.mk., s. 109-110; Turan, a.g.mk., s. 335; Çelik, a.g.mk., s. 182-183; Kuşat, a.g.e., s. 53-58; Er, a.g.t., s. 41,44-46.

108 “Eski çağlarda Orta Asya inanışları çerçevesinde Göklerin Tanrısı olan Tengri Ülgen’in göklerde oturarak halkını kötülüklerden koruduğu söylenmiştir. Bundan dolayı Orta Asya’da insanlar, göğün rengi olan maviyi kutsal saymışlar, saygı göstermişlerdir. Bir rivayete göre de büyük lider Cengiz Han, babasının mavi bardağında su içermiş, mavi renk daha sonraları Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de çok kullanılmıştır. Mavi çini üzerine ayetler yazılmak suretiyle türbe ve medreseler süslenmiştir.” Kuşat, a.g.e., s. 56

109 Kuşat, a.g.e., s. 56.

Ülkemiz genelinde olduğu gibi, araştırma sahasında da en yaygın olarak kullanılan nazarlıklar, mavi nazar boncuklarıdır. Nazardan korunmanın en önemli yollarından birisi olduğu tasarlanan nazar(göz)boncukları, çoğu kez camdan, göz şeklinde yapılmaktadır. Nitekim bu amaçla, yeni doğmuş çocukların omuzlarına veya beşiklerine, ev veya iş yerleri kapılarının sağ üst köşelerine, araçların ön kısımlarına(aynalarına) mavi nazar boncuğu takılması uygulaması oldukça yaygındır.¹¹⁰ Ayrıca yörede, bir ipliğe veya tel parçasına dizilmiş boncuklar da nazarlık olarak kullanılmaktadır. Özellikle, kem gözlerin yıkıcı etkisinden korunmaya muhtaç bakımlı inekler ve atların boyunlarına -eskisi kadar olmasa da- boncuk kolyesi takılması¹¹¹ uygulamalarına rastlanmaktadır.

3.4.2. At veya Eşek Nalı Takmak

Nazar ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalar, at nalının¹¹² veya onun taklidinin yapıldığı materyallerin, nazarı önlemede ülkemizde yaygın olarak kullanılan objelerden birisi olduğunu ortaya koymuştur.

Gözlem ve mülakatlardan elde ettiğimiz bulgulara göre, araştırma sahasında da at nalı, eskisi kadar olmasa da, bir nazar önleme objesi olarak daha çok, kırsal kesimlerde evlerin giriş kapıları¹¹³ ile hayvanların barındığı ahır ve samanlıklara¹¹⁴ asılmaktadır. Bunun dışında, değişik maden ve camlardan yapılmış broş, kolye, yüzük ya da anahtarlık şeklinde yapılan at nalı, özellikle genç bayanlar tarafından daha çok, süs eşyası olarak¹¹⁵ kullanılmaktadır.

Yörede (özellikle kırsal kesimlerde) at nalının ev ve binalar için kullanılmasında dikkat edilen en önemli uygulamalardan birisi de, nalın iki açık ucunun aşağıya değil, yukarıya doğru gelmesine özen gösterilmesidir.

110 Müzeyyen Bal, 1952 doğumlu, okur-yazar, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

111 Saim Zorbozan, 1931 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

112 Nalın, bir nazar önleme unsuru olarak tasarlanması birkaç nedene dayandırılabilir. Bunlardan ilki, onun yapıldığı demir madenin kutsalıyla izah edilebilir. Öyle ki, bazı kültürlerde demirin kötü ruhları kovucu ve koruyucu etkisinin olduğuna inanılmıştır. Bu nedenle ölümlerin üzerlerine, onları kötülüklerden korumak için demir koyarlardı ki, bu inanış hala Kayseri bölgesinde devam etmektedir. Özellikle cenaze uzun bir yolda taşınacaksa yanına ya bir demir veya taş parçası konmaktadır. İkincisi ise; nalın cinsel bir sembol olduğu inanışıdır. Nalın şekli itibarıyla kadının üreme organına benzemesi nedeniyle nalda da güçlü sembolik bir doğurganlık anlamının bulunduğu inanışının gelişmesine neden olmuştur. Bu nedenle nalın takılı olduğu ev, ahır ve işyerinde bereketin artması, ayrıca kem gözün öncelikli dikkatinin çekilmesi ve yıkıcı nazarın etkisinden koruma amacı güdülmektedir. Üçüncü bir neden de nalın yeni doğmuş ayın sembolü oluşudur. Kuşat, a.g.e., s. 54.

113 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

114 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, Okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

115 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

Bunun nedeni, düzgün yerleştirilmiş bir nalının, ev halkını uğursuzluklara karşı koruyacağı, o eve huzur, bolluk ve bereket getireceği, bunun tersine, uçları aşağıya doğru bakan bir at nalının ise, bereketin ve bolluğun akıp gitmesine, huzur ve güvenin kaybolmansa neden olacağı¹¹⁶ tasarımıdır.

3.5. Diğerleri

3.5.1. El ve Göz Resimleri Çizmek

Araştırma sahasında nazarı önlemek için başvuru olan diğer bir pratik de, üzerlerinde el veya göz resmi çizilen kağıtların bulundurulması şeklindedir.

El resminin, İslam dünyasında nazardan korunma objesi olarak kullanılmasının kaynağı, eski Mısır uygarlığına dayandırılmaktadır. Yahudilerin, Tanrının eli diye nitelendirdikleri el biçiminde yapılmış nesnelere, duvarlarına astıkları, yine el biçiminde, orta kısmında mavi bir boncuk bulunan nazar kovucuları bulduklarını bilinmektedir. Farklı kültürlerde de kullanılan el biçimindeki nazarlıklar Anadolu'da "Fadime Ananın Eli" olarak sembolize edilmektedir. Bugün bu uygulama, Anadolu'da, Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde ve İran'da kullanılmaktadır. Ön Asya Hristiyanları ise, buna "Meryem Ananın Eli" adını takmışlardır.¹¹⁷

İlkel toplumlarda göz, ruhun merkezi olarak kabul edilmiştir. Günümüzde de göz, ruhun merkezi olmasa bile bedenın dili, ruhsal yapının yansıdığı yer olarak kabul edilmektedir.¹¹⁸ El resminin nazarlık olarak kullanılmasının totem içerikli bir inanç olduğu ve birtakım arkeolojik kazılarda, örneğin, Çatalhöyük'te Neolitik Döneme ait mezarlarda kırmızı zemin üzerinde el resimlerine rastlanıldığı belirtilmektedir.¹¹⁹

Kağıt üzerine çizilen göz resimlerinin nazarin yıkıcı etkisinden korunmak için yaygın olarak kullanılmasında, nazarin esas olarak gözlerden çıktığı varsayımıyla yakından ilişkili görülmektedir. Bundan maksat, gözden gelen yıkıcı tehlikelerin önüne geçme tasarımıdır.

3.5.2. Tuz Bulundurmak ya da (Çocukların Yüzüne) Kara (İs) Sürmek

Yörede, nazarin etkisinden korunmak amacıyla başvuru olan diğer bazı uygulamalar da, *cepte tuz taşıma*¹²⁰ ve özellikle çocukların alınlarına ka-

116 Müzeyyen Bal, 1952 doğumlu, okur-yazar, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

117 Kuşat, a.g.e., s. 50.

118 Kuşat, a.g.e., s. 55.

119 Muzaffer Günay, *Hurafeler ve Batıl İnançlar*, İstanbul 2002, s. 94.

120 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

*ra(is) sürme*¹²¹ uygulamalarıdır. Çocukların yüzüne (özellikle alınlarına) *kara(is) sürülmesiyle*, onu çirkin hale getirmek suretiyle, zararlı bakışların tesirinden uzaklaştırmak amaç edinilmektedir.

4. Nazarın Etkilerinden Kurtulma Tedbirleri

Yukarıdaki bulgular, araştırma sahasında, nazarın yok edici veya yıkıcı zararının önüne geçilmesi için birçok dinî ve büyüsel işleme başvurulduğunu ortaya koymaktadır. Ancak, tüm tedbirlere rağmen, istenen sonuç bu yolla ulaşılamaz ve nazarın değdiği kanaat getirilirse, bu kez, bir kısmı korunma tedbirlerindekiyle aynı, diğer bir kısmı ise daha farklı içerikli dinî ve büyüsel nitelikli kurtulma pratiklerine başvurulmaktadır. Bunlar genellikle şu şekilde özetlenebilir:

4.1. Dinsel İçerikli Olanlar

Nazardan korunma tedbirlerinde olduğu gibi, onun etkilerinden kurtulma hususunda başvuru en önemli dinsel pratikler; Kur'an-ı Kerim'den birtakım sure ve ayetlerin, biliyorsa bizzat nazara uğradığına inanılan kişinin kendisi, bilemiyorsa hoca (çoğu kez cinciler ile karıştırılmaktadır) ya da *ocaklı* diye bilinenler tarafından hastanın *okutulması* ile, *muska* ya da *hamayıl takma gibi* uygulamalardır. Ancak bu uygulamalar, korunma tedbirlerindeki uygulamalarıyla aynılık gösterdiklerinden ve ilgili bölümde ele alındıklarından, tekrara düşmemek amacıyla, bu bölümde, söz konusu pratiklere yer verilmemiştir.

4.2. Bitkilerle İlgili Olanlar

Anadolu'nun hemen her yerinde olduğu gibi, araştırma sahasında nazardan kurtulma yöntemi olarak uygulanan diğer bir uygulama da, nazarın etkilerini gidermek amacıyla uygulanan *tütsüleme* pratiğidir.¹²² Bu amaçla, nazardan koruyucu ve kurtarıcı etkileri olduğuna inanılan *üzzerlik*¹²³ ve *çörek otu*¹²⁴ yanan bir ateşe atılır. Bu esnada dikkat edilecek en

121 Söz konusu uygulamanın ülkemiz genelinde yaygın olarak kullanılması hususunda bkz., H. Çıblak, *a.g.mk.*, s. 113; Turan, *a.g.mk.*, s. 326; Çelik, *a.g.mk.*, s. 175.

122 Söz konusu objelerin, nazardan kurtulma unsuru olarak ülkemiz genelinde yaygın olarak kullanılması hususundaki bulgular hakkında bkz., Eker, *a.g.t.*, s.97-102; Çıblak, *a.g.mk.*, s. 117-118; Turan, *a.g.mk.*, s. 332-334; Çelik, *a.g.mk.*, s. 180; Kuşat, *a.g.e.*, s. 49-50; Er, *a.g.t.*, s. 50.

123 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor

124 Raşit Çiçek, 1913 doğumlu, Okur-yazar değil, emekli, Elazığ merkezde oturuyor

önemli husus, nazara geldiğine(uğradığına) inanılan kimsenin, söz konusu objelerden çıkan buhara tutulmasıdır. Bu işlemdeki temel hedef, büyüünün benzeşme kuralı dikkate alındığında daha iyi anlaşılmalıdır. Öyle ki, buradaki amaç, yakıcı ve yıkıcı güce sahip olduğuna inanılan nazarın etkilerinin, yine yakıcı ve yok edici olan ateş objesiyle giderilebileceği tasarımıdır.

Yörede üzerlik ve çörek otunun, nazardan kurtulma objeleri olarak önemsenmeleri, bir diğer kurtulma pratiği olan kurşun dökme uygulaması esnasında ortaya çıkmaktadır. Bu uygulamada, söz konusu nesnelere, kurşunla birlikte kurtarıcı objeler olarak tekrar devreye sokulmaktadır. Nitekim, yörede kurşun dökme pratiği bağlamında uygulanan tütsüleme esnasında söylenen:¹²⁵

*“Üzerliksin havasın
Her dertlere devasın
Mavi göz, ela göz
Ak göz, kara göz,
Hangisi nazar etmişse
Onların nazarını boz”*

*“Elem tere fiş
Kem gözlere şiş
Üzerlik çatlasın
Nazar eden patlasın”*

Şeklindeki tekerlemeler, *üzerliğin*, nazardan kurtulma pratikleri esnasında, önemli bir kurtarıcı obje olarak devreye sokulduğunu göstermektedir.

4.3. Metallerle İlgili Olanlar

Bunların başında; kurşun dökmek uygulaması gelmektedir ki, söz konusu geleneğin, Türk kültür tarihinde çok eski bir uygulama olduğu bilinmektedir. Nitekim kurşun dökmek, Başkurtlarda kurt kuyuv diye isimlendirilmiştir. Başkurtlardaki inanışa göre, insanın korkması ya da başka bir nedenle hastalığa uğraması halinde, söz konusu kimsenin bu durumdan kurtulması için kurt kuyuv, yani can dökme'ye ihtiyacı vardır.¹²⁶

125 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, Okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor
126 İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, s. 163.

Anadolu'nun hemen her yerinde olduğu gibi, Elazığ'da da nazarın etkisini gidermek için yapılan pratiklerin en önde gelenlerinden birisi de, kurşun dökme uygulamasıdır.¹²⁷ Özet olarak, bir tas içindeki kurşunun ateşte eritildikten sonra, nazar değdiğine inanılan kişinin başının üzerinde çevrilmesi şeklinde uygulanan pratik, gözlemlerimiz ve mülakatlardan elde ettiğimiz bulgulara göre yörede, üç şekilde uygulanmaktadır ki bunlar:

I. Uygulama: Nazar isabet ettiğine inanılan kimse, yörede kurşun dökme hususunda bilgili olarak tanınanlara (ki bunlar, çoğu kez nefesi tesirli ya da ocaklı kimseler diye isimlendirilirler) götürülür. Bu amaçla ortaya oturtulan hastanın başı bir örtü ile örtülür. Ocakta bir kap içerisinde eritilen kurşun, hastanın başı üzerinde tutulan ve içinde su bulunan kaba (ki halk buna üsküre diyor) dökülür. Bu esnada orada bulunanlar hep beraber: "Kem göz çatlasın; Nazar eden patlasın"¹²⁸ şeklinde beddua ederler.

II. Uygulama: Nazar isabet ettiğine inanılan kimse orta yere oturtulur. Başının üzerine bir örtü örtülür. Ocakta eritilen kurşun, kişinin başı üzerinde çevrilirken, aynı anda ateşe atılan *üzerlik* ya da *çörek otunun* buharının hastaya temasına önem verilir.¹²⁹ *Üzerlik* ya da *çörek otunun* bulunamaması halinde, hastanın başı üzerinde üç İhlas, bir Fatiha ya da Felak ve Nas sureleri okunarak *tuz çevrilir*.¹³⁰

III. Uygulama: Önceden hazırlanan kurşun, önce bir tava ya da kaba konularak ateşin üzerinde eritilir. Ortaya oturtulan hastanın başına bir örtü örtülür. Eritilen kurşun, hastanın başı üzerinde tutulan kaptaki soğuk suyun içerisine dökülerek hastanın başı üzerinde döndürülür. Bu sırada, genelde üç İhlas, bir Fatiha ya da Felak, Nas, biliniyorsa başka diğer sureler de okunmaktadır. Bu esnada hasta, ateşe atılan *üzerlik* otundan çıkan dumana tutularak tütsülenmektedir. Kurşunun suyun içerisinde aldığı şekillere göre yorum yapılır. Suyun içinde kurşunun dağılması, nazarın geçmekte olduğu şeklinde yorumlanır.¹³¹

Kurşun dökme işlemi, üç kez tekrar edilir. Bu esnada, kurşun dökmenin gözlerinin yaşarması veya sık sık esnemesi, nazarın değmiş olduğuna

127 Söz konusu uygulamanın, nazardan kurtulma unsuru olarak ülkemiz genelinde yaygın olarak kullanılması hususundaki bulgular hakkında bkz., Eker, *a.g.t.*, s. 87-92; Çıblak, *a.g.mk.*, s.113-114; Turan, *a.g.mk.*, s. 328-330; Çelik, *a.g.mk.*, s. 169-172; Kuşat, *a.g.e.*, s. 58-59; Er, *a.g.t.*, s. 49-51.

128 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, Okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

129 Azime Urun, 1950 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

130 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

131 Raşit Çiçek, 1913 doğumlu, Okur-yazar değil, emekli, Elazığ merkezde oturuyor.

yorumlanır.¹³² Kurşun dökülme işlemi bitirildikten sonra, küçük bir kurşun parçası evin her hangi bir yerine sıkıştırılır.¹³³ Söz konusu uygulamalar esnasında dikkatimizi çeken önemli hususlardan birisi de, *kurşun dökme* uygulaması esnasında, *Kur'an okumak* gibi dinî nitelikli uygulamaların yanı sıra, büyüsel işlemler bağlamında, *üzerlik otu* ile *tuzun*, yardımcı öğeler olarak, bir arada devreye sokularak ateşe atılmasıdır ki, bu durumda ateşin, halk arasında *pis nefes*¹³⁴ olarak ta adlandırılan nazar unsurunu yok ettiğine inanılmaktadır. Bu aşamadaki işlemlerde büyüünün taklit ve temas prensiplerinden yararlanılmaya çalışılır. Örneğin, çeşitli maddelerin (daha çok *üzerlik otu*) yakılmak suretiyle nazara uğradığına inanılan kimsenin bunların dumanına tutularak tütsülenmesi uygulamasında amaç, bu maddelerde varolduğuna inanılan güçle, dumanlarının, nazarı alıp götürceği inancıyla yakından ilgili gibi görünmektedir.

4.4. Su ile İlgili Olanlar

Su, birçok kültürde ağaç, taş gibi kutsal objelerden birisi olarak kabul edilmiştir. Nitekim su objesi, eski Türklere yer-su kültürünün en önemli unsurlarından birisini oluşturmaktaydı.¹³⁵

Anadolu'nun hemen hemen her yerinde olduğu gibi, temizleyici bir unsur olması nedeniyle *su*, araştırma sahasında da nazarın etkilerini gidermede önemli objelerden birisi olarak önemsenmiş ve bu amaçla, hastaların *ykanması* pratiğinde belirleyici unsurların başında gelmiştir.¹³⁶ Bu uygulama genel olarak şu şekildedir: Bir kap içerisine konulan *su*, *nefesi kuvvetli*¹³⁷ veya *ocaklı* olduğuna inanılan kimselere okutturulduktan sonra,¹³⁸ banyo esnasında nazar değdiği düşünülen kimselerin baş kısmından başlamak üzere, bütün vücutlarına dökülmektedir.¹³⁹ Buradaki temel tasarım, temizleyici ve arıtıcı özelliğe sahip suyun, dinsel metinlerle de kutsanmasıyla birlikte, nazarın etkilerini daha iyi bertaraf edebileceği şeklindedir.

132 Saime Zorbozan, 1931 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

133 Ruhiye Aslan, 1935 doğumlu, Okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

134 Gülhan Uçar, 1958 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

135 Türk Kültüründe suya atfedilen önem hakkında bkz., Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler-I*, TTK Yay., Ankara 1991, s. 492; İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, s. 40-41; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi II*, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 137,145.

136 Söz konusu uygulamanın, nazardan kurtulma unsuru olarak ülkemiz genelinde yaygın olarak kullanılması hususundaki bulgular hakkında bkz., Kuşat, a.g.e., s. 68; Eker, a.g.t., s. 103-104; Er, a.g.t., s. 51-52.

137 Raşit Çiçek, 1913 doğumlu, okur-yazar değil, emekli, Elazığ merkezde oturuyor.

138 Saime Zorbozan, 1931 doğumlu, okur-yazar değil, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

139 Güllü solmaz, 1940 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Elazığ merkezde oturuyor.

4.5. Diğerleri

Yörede, nazarın etkisinden kurtulmak için uygulanan diğer birkaç pratik de; *tuz okutma/çevirme* ve *köz atma/köz söndürme* gibi isimlerle isimlendirilen geleneksel uygulamalardır.

4.5.1. Tuz Çevirmek

Bu bağlamda tuz, çoğu kez diğer uygulamalar esnasında (örneğin kurşun dökme) yardımcı bir unsur olarak kullanılırken, bazen de tek başına bir kurtarma objesi olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, tuz çevirmek pratiğine başvurulmaktadır. Burada da dikkatimizi çeken en önemli husus, söz konusu pratiğin uygulanması sırasında dinsel uygulamaların yardımcı öğeler olarak devreye sokulmasıdır. Öyle ki, söz konusu amaçla hoca ya da ocaklı diye bilinen kimselere okutturulan tuz, bir tavanın içine konularak ateş üzerinde ısıtılır. Isıtılan tuz, birtakım sure ve ayetlerin okunması suretiyle, nazar değdiği inanan kimsenin başı üzerinde tutulan su ile dolu bir kabın içerisine dökülür. Bu kap, birtakım sure ve ayetler okunarak, nazara uğradığına inanılan kişinin başının üzerinde döndürülür.¹⁴⁰ Ancak, bu konu ile ilgili olarak gerçekleştirdiğimiz mülakatlardan, söz konusu uygulamaya nadiren başvurulduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.

4.5.2. Köz Atma/Söndürme

Bu uygulamada öncelikli amaç, nazarın kimden kaynaklandığını tespit etmektir. Bunun tespit edilmesinden sonra, tedavi amacıyla, birtakım pratiklere başvurulmasıdır. Dinsel ve büyüsel işlemlerin birlikte devreye sokulduğu söz konusu uygulama, genelde şu şekilde yapılmaktadır: Geniş bir kapın içerisine su konur. Yanmakta olan ocaktan alınan közler, Kur'an okunarak, o gün eve gelenler arasında nazarı değdiği hususunda şüphelenilenlerin ismi tek tek sayılmak suretiyle bu suyun içine atılır. Ancak, bu esnada, hangi közün kimin adına atıldığına akılda tutulması oldukça önemlidir. Söz konusu közlerden hangisi daha çok ses çıkarır ya da suyun dibine çökerse, o kişinin nazarının değdiğine inanılır. Bu tespitten sonra, ikinci aşamaya geçilir. Burada, içine közlerin atıldığı su, üç gün arka arka gelecek şekilde hastaya içirilir ya da yüz ve ellerine sürülür. Üçüncü günde geriye kalan su, içerisindeki közlerle birlikte geriye bakılmaksızın

140 Benzer uygulamalar için bkz., Er, a.g.t., s. 52-53.

hasta tarafından geriye doğru savrulur.¹⁴¹ Kanaatimizce, *közün* nazarın tesirini giderici bir obje olarak düşünülmesi, nazarı değenin gözünün kömür gibi kara olmasının arzu edilmesiyle alakalı olabilir.¹⁴² Burada, *dua* ile birlikte *suyun* da devreye sokulmasından maksat, doğaüstü güçlerinin yardımını temin etmenin yanı sıra, suyun temizleyici etkisinden de yararlanma arzusuyla izah edilebilir.

Sonuç

Bilimsel araştırmalar, nazar inancının, en ilkelinden en gelişmiş toplumlara kadar, yaygın olarak görülen inanışlardan birisi olduğunu ortaya koymuştur. Öyle ki, tarih boyunca insanlar, özellikle birtakım biyolojik ya da psikolojik rahatsızlıklarına açıklayıcı bir sebep bulamadıklarında, bunun daha çok, belli kimselerin bakışlarından çıktığına inandıkları yıkıcı, hatta öldürücü güçten kaynaklandığını tasarlamış; söz konusu gücün tesirlerinden korunmak/kurtulmak için de birçok dinî ve büyüsel pratik geliştirmişlerdir.

Araştırma, Elazığ'da nazarla ilgili gerek anlatılar ve gerekse onun etkileyici olumsuz tesirlerinden korunmak ve kurtulmak için geliştirilen dinsel ve büyüsel pratiklerin, Anadolu'nun hemen hemen her yerindeki inanış ve uygulamalarla büyük oranda benzerlikler göstermek suretiyle, kültürel süreklilik çerçevesinde devam ettiklerini ortaya koymuştur. Buradaki inanış ve uygulamaların bir kısmı (*Kur'an okuma, dua etme, Maşallah takma/söyleme* gibi) İslâmî motifler taşısa da, önemli bir kısmı, eski Türk inanışlarıyla beslenmiş, Türk Psiko-sosyal hayatından örnekler sunmaktadır.

141 Söz konusu uygulamanın, nazardan kurtulma pratiği olarak ülkemiz genelinde kullanılması hususunda bkz., Çıblak, *a.g.mk.*, s. 116-117; Turan, *a.g.mk.*, s.330.

142 Yörede, nazardan kurtulmak hususunda başvurulan diğer pratikler için bkz. Er, *a.g.t.*, s. 52-53.

Din-Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Cabiri'nin Müslüman Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler*

Mustafa Selim YILMAZ

Abstract

Religion and politics are very important concepts for human life. As to be known, the most significant political problem is "legality". Importance of our topic occurs in this point. For, religion has been exploited and manipulated to political legality in this frame through various periods. It has still been manipulated nowadays. Because of this, that predicament brings to light distorted mentalities and created injustice. Therefore, this topic is necessary to be researched very seriously. In this matter, the opinions of Muhammed Abid el-Cabiri were utilized.

Cabiri have begun to discuss to read over again the Muslim history and tried determining bases of the problematic in this frame. He compared The West with The East experiences on this point. He dealt with concepts, even if from occidental or oriental political literatures. Hence, he created new concepts which had brought into being the meaning frame of Muslim political history; i.e. "tribe", "creed" and "booty".

From this point of view, he has yielded the conclusion that the political mentality of contemporary Muslim world is bound to these concepts. Finally, he insisted onto the necessity that it be saved from aggression of these concepts. In this matter, he has definitely, suggested as a solution that the democracy should be appropriated.

Key Words: Religion, politics, tribe, creed and booty.

Giriş

Din ve siyaset, tarihin en köklü kurucu kavramlarındandır. Din, bireyin dünya görüşüne kaynaklık ederken siyaset, toplumsal ilişkileri sistemli bir şekilde düzenlemeyi sağlar. Bu nedenle bu iki kavram, düşünce dünyasını yüzyıllardır meşgul eden ve üzerlerinde birçok teorinin ve sistemin oluşturulduğu iki alandır. Ayrıca bu iki kavram, etimolojik kökenle-

* Bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Selim Yılmaz, *Muhammed Abid el-Cabiri'nin Eserlerinde Din-Siyaset İlişkisi*, basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara, 2005

ri itibariyle birçok benzerlik göstermesine rağmen farklı birer retoriğe sahiptir.¹ İşte bu iççelik sebebiyle bu ikisinin sistematığının doğru bir şekilde kurgulanmasında derin yanlışlıklar ortaya çıkmıştır. Bu yanlışların giderilmesi noktasında tam anlamıyla kayda değer bir ilerleme sağlanamamıştır. Tutarlı bir çözüm getirilmesi hususunda hala birçok sorun bulunmaktadır. Bu nedenledir ki bu bağlamda sorun, yapısal karakterlerine kadar çok dikkatli bir şekilde tahlil edilmeli ve çözüm önerileri buradan hareketle doğru bir şekilde oluşturulmalıdır. Aksi takdirde geçmişte düşülen hataların tekrarlanması içten bile değildir.

Din-siyaset problemini bütünsel ve sistematik bir şekilde ele alan Cabiri, tam anlamıyla zihni bir oluşumun tamamını kapsayan yapısal bir düşünce tarzı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakımdan, konumuz, onun kurmaya çalıştığı düşünsel sistemin en önemli ayağını teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu hususu onun bütünsel sistemi dâhilinde ortaya koymayı amaçlıyoruz.

1. Kültürel Altyapı

Her şeyden önce konumuzu doğru bir şekilde anlayabilmek için onun dayandığı kökleri iyi tespit etmek gerekir. Bu nedenle insanın yapıp-etmelerinin bütünü olan kültüre ve onun temel yapısına göz atmak bizlere ufuk açacaktır. Bu çerçeveden hareketle Cabiri'nin şu düşüncesiyle başlamak uygun düşecektir: Siyasal ve kültürel otorite birlikte ele alınmalıdır.² Çünkü hiçbir siyasi yapılanma kültürel ardalanı olmadan, hiçbir kültür de siyasi yapılanma var olmadan hayatiyetini sürdüremez.

Bu açıklamalar ışığında Cabiri'nin Müslüman kültürü değerlendirmesi genel hatlarıyla şöyledir:

Ona göre yapılması gereken en önemli şey, kültür tarihimizin yeniden yazılmasıdır. Çünkü hali hazırda meydana getirilmiş olan tarih hala insanları geçmişte yaşatan, onları bugünlere getiremeyen ve bundan da öte geleceğe yön verecek bir yapıda olmayan bir tarihtir.³ Bu nedenle tarihimizin yeniden sistematik bir yazıma ihtiyacı vardır. Bu da ilmi disiplinlerin birbirinden kopuk olmadığı, bilimsel anlayışa yakışmayan düşman-

1 Krş. İbn-i Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Dar-u Sadır-Dar-u Beyrut, Beyrut, 1956, C. 13, s. 167-170/ C. 6, s. 107-108; Ebu Mansur el-Ezheri, *Tehzibu'l-Lüga*, tah. Yakup Abdunnebi, Daru'l-Masdariye, Kahire, C. 14, s. 181-182/ C. 13, s. 134-136; Edward William Lane, *an Arabic-English Lexicon*, Librairie du Liban, Beyrut, 1997, C. 3, s. 942-944/ C. 4, s. 1465-1466

2 M. A. el-Cabiri, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabî*, el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 7

3 Cabiri, *Tekvin*, s. 44 v. d.

lıkların yer almadığı ve her şeyin kendi bağlamında değerlendirildiği bir yapı olmalıdır.⁴

Bu amacın gerçekleştirilebilmesi için Müslüman tarihi başlangıcından itibaren yeniden ele alınmalıdır. Bu bakımdan Arap-İslami Medeniyeti'nin beslendiği temel kaynak olan Kur'an'ın indiği Cahiliye ortamına odaklanmak gerekir. Cahiliye dönemi, birçok olumsuzluğuna rağmen düşünsel faaliyetlerin yapıldığı bir ortamdır ve köklü bir geleneğe sahiptir. Buradan hareketle Kur'an, tam anlamıyla bilinçsiz bir topluma değil aksine belli bir zihinsel alt-yapıya sahip insanlara hitap ediyordu.⁵ Diğer taraftan var olan bu realitenin kokuşmuş bir yanı da vardı ki İslam, tam olarak bu durumun reddiydi.⁶ Ancak bu reddediş, uzun sürmedi ve içinden çıkılan Cahiliye'nin bir takım kırıntıları tekrar hayat bulmaya başladı.⁷ Çünkü Araplar, yeni bir dünya görüşü oluşturmaya çalışıyorlardı ve bu noktada eski cahili yapıyı karşılaştırıp sorgulayabilecekleri başka bir hayat biçimi yoktu. Bu durum da, eskiye başvuruyu getiriyordu. Ayrıca yeni kurulan bu dünyanın hinterlandının ışık hızıyla gelişmesi ve köklü kültürleri de bünyesine dâhil etmesi onu zor durumda bırakıyordu. Çünkü bunlarla karşılaşmanın getirdiği önemli sıkıntılar vardı ve bunların da içinden çıkılması gerekiyordu. Bu vakte da zorunlu olarak ciddi bir etkileşimi doğuruyordu.⁸ Dolayısıyla kendine has bir sistematğin oluşturul-

4 Cabiri, *a.g.e.*, s. 47 v. d.

5 Cabiri, Cahiliye Araplarının, gerçekten gelişmiş ve oturaklı bir kültüre sahip olduklarını belirtir. Buna göre; birçok kültürel etkinlik düzenliyorlardı. Onlar, kültürel etkinliklerin düzenlendiği panayırarda, diyalektik oturumlar ve dini münakaşalar tertip ediyorlardı. Bu Araplar, daha kelim ilmi ortaya çıkmamışken "dini diyalektik" denilen zihinsel faaliyetlerde bulunuyorlardı. Kur'an, işte bu dönemin insanlarına hitap ediyordu. Eğer bu insanlar Kur'an'ın delaletini anlayamayacak bir topluluk olsaydı Kur'an bunları yönlendiremezdi. Bkz. Cabiri, *a.g.e.*, s. 58-59

6 Cabiri, *a.g.e.*, s. 58-59 v.d.

7 Burada kastedilen şey şudur: Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte gerek düşünsel gerekse de idari boyutta birçok sorun çıkmıştır. Bu noktada Muhammedi Davet'in mantalitesi tam olarak hazmedilip kavranamadığından sorunların çözümleri için Cahili geçmişe başvurulmuştur. Burada ön plana çıkan kabile asabiyetidir. Bu durum kuvvetli bir şekilde hayatiyetini sürdürmüş ve Kur'an'ın vermek istediği bireysel yapıya önemli ölçüde zarar vermiştir.

8 Burada şu hususa değinmek gerekir: Bu kültürler, Müslümanların nüfuz alanına girince bir anlamda var oluş mücadelesi vermeye başladılar. Çünkü İslam'ın getirdiği anlayış, onların varlık sebeplerini ortadan kaldırıyordu. Zira İslam, insanların rasyonaliteden saptıkları noktaları göstermeye ve bunları izale ederek bu rasyonel anlayışa tekrar dönmelerini sağlamaya çalışan bir geleneğin adıdır. Bu bakımdan Cabiri, bu geleneğe dini rasyonalite, bunun karşısında oluşturulan yapılanmalara da akli irrasyonelite Bu kavramsallaştırmaya "irrasyonelitenin akli olmaz" diye bir itiraz gelebilir. Ancak burada kastedilen irrasyonel olanın akulla ilişkilendirilmesi değildir. Aksine irrasyonel olanın belirli bir mantık kurgusu dâhilinde temellendirilmesidir. Nitekim Cabiri'nin vermek istediği anlam çerçevesi de budur. Bu bakım-

ması bakımından bu yenedünyanın inşasında, özellikle kabile asabiyeti boyutunda, Cahiliye'nin izlerini taşıyan anlayışa dayanılmıştır.⁹ İşte bu anlayıştan hareketle, Arap-İslami kültürünün temelleri atılmış ve bu amelîyenin yapıldığı zaman dilimine tedvin asrı¹⁰ denmiştir ki bu dönem, kendisini, akabinde gelen bütün çağlara dayatır olmuştur.

Konumuzun başlangıcında kültürün siyasetle birebir ilişki içerisinde olduğu belirtilmişti. Bu bakımdan buraya kadar yapılan açıklamalar çerçevesinde genel hatlarıyla Müslüman kültürü oluşturan etmenler ortaya konmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle bir kültürü oluşturan temel vasıtalarından belki de en önemlisi “Dil”dir. Çünkü dil, insanın dünyaya bakışını belirler. Ayrıca oluşturulan her bir kültür kendisini bir dille ifade etmek zorundadır. Bu belirlemeden Arap-İslami kültürene bakıldığında onun dili Arapçadır ve bu bağlamdaki yapısını şekillendiren de bu dildir. Kur'an, Arapçayı kayda değer bir şekilde geliştirmiş, onu kullananlara geniş bir anlam çerçevesi ve zengin bir ufuk çizmiştir. Ne var ki bu dilin sistematığının oluşturulması noktasında bedevi Arabın dar dünyasına gidilmiştir. Bu da onun dar bir çerçeveye hapsedilmesine sebebiyet vermiştir.¹¹ Müslümanlar, işte bu çerçeveden hareketle Kur'an'ı anlamaya, yorumlamaya ve böylece dünya görüşlerini oluşturmaya çalıştılar. Nitekim böyle bir metot, sağlam bir düşünsel yapı oluşturmanın önünü tıkamıştır.¹²

Sonuç olarak Cabiri'ye göre -burada genel olarak serdedilen perspektifte- insanın düşünsel yetilerini atıl hale getiren anlayışlara karşı mücadele çerçevesinde oluşturulmaya çalışılan Arap aklı, esas itibariyle nass¹³ merkezli inşa edilmiştir. Bu nassla kastedilen, bizatihi nassın kendisi değil nass adı altında benimsenen lafızlıktır. Yani bedevi Arabın dünyasından hareketle oluşturulan dilsel yapı bağlamında lafzı etraflıca anlamadan onun tek bir anlamına bağlı kalarak indirgemeci bir yaklaşımla hareket etmek. Cabiri, Arap aklını saran ikinci bir tasallutun da şu olduğunu belirtir: Her mez-

dan onun bu kavramı Arapça olarak ifadesi şöyledir: “el-La Makulil-Aklî” demektedir. (Bu bağlamda bkz. Cabiri, *Tekvin*, s. 134-159) İşte bu köklü kültürler başka bir ifadeyle bu kadim miras, büyük ölçüde akli irrasyonaleiteyi içermekteydi. Çünkü Büyük İskender'in seferleriyle birlikte Yunan rasyonel düşüncesi yıkılmaya yüz tutmuş, bu irrasyonel yapı hâkimiyet kurmuş ve aklı yermiştir. Böylece doğruya ulaşmanın yolları aklın rehberliği olmaksızın aranır olmuştur. (Bkz. Cabiri, *a.g.e.*, s. 167-169) İşte Cabiri'ye göre Arap aklı, yani; Arap-İslami kültürel anlayışı, bu yapıyı devre dışı bırakmak için oluşturulmuştur. (bkz. Cabiri, *a.g.e.*, s. 346)

9 Cabiri, *a.g.e.*, s. 60 v.d.

10 Cabiri, *a.g.e.*, s. 42-43

11 Cabiri, *a.g.e.*, s. 63 v.d.

12 Cabiri, *a.g.e.*, s. 87 v.d.

13 İslami literatürde “nass” denildiğinde genel olarak Kur'an ve hadis anlaşılır.

hebin ve her düşüncenin kendi anlayışlarını Kur'an ve hadise onaylatmalarını. Bu şekilde kendi meşruiyetlerini ve hasımları olan mezhep ve düşüncelerin de meşruiyetsizliğini sağlamış olacaktırlar. Bu da onların tek hakikat olduğunu gösterecektir. Cabiri'ye göre, diğer bir tasallut da bu çerçeveden hareketle insanları tekfir eden "tecviz" anlayışıdır. Bu da Allah'ın gücünün her şeye yetmesi ve bu bağlamda Allah'ın sünnetine aykırı davranmasının imkânının ortaya konmasıdır. Buna binaen de yapılan her şeyin aslında Onun eseri olduğu iddia edilmiş ve insan, yanlış eleştireceği zaman Allah'la karşı karşıya bırakılmıştır.¹⁴ Bu noktada Cabiri, böyle bir anlayışı daha iyi anlayabilmek için Arap-İslami kültüründeki devletin yapısına bakmanın gerekliliği üzerinde durur. Bu yapıda ilim ve siyaset iç içedir. İlim, siyasi faaliyetleri meşrulaştıran bir araç olarak kullanılmıştır. Tabii ki burada ilimden kastedilen şey dini düşüncedir. Cabiri'ye göre işin vahim yanı, bu siyasi faaliyetlerin akide boyutuna taşınmasıdır. Bu bağlamda kelam ilmi çok büyük bir rol oynamıştır. Yani, bu siyasi faaliyetlerin dini dayanaklarını sağlamakla uğraşmıştır. Dolayısıyla Kelam ilmi, tarihsel gerçekliği çerçevesinde salt akide noktasında konuşmamış bilakis siyaseti dine uyarlamıştır. Buna binaen geçmişin yapısı kutsanarak bu, hem bugüne hem de geleceğe yegâne hakikat olarak dayatılmıştır.¹⁵ Sonunda; mütekellimi, fakihi, nahivcisi, mutasavvıfı hâsılı bu kültür dâhilinde düşünen bütün âlimleri, çizilen bu sınırlar içerisinde fikriyatlarını şekillendirmişlerdir.¹⁶

2. Siyasal Tarihin Kritiği ve Değerlendirilmesi

Öncelikli olarak sorunun doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için doğru bir teşhis yapılmalıdır. Bu bakımdan siyasetin en önemli sorununun belirlenmesi gerekir. Bu da “meşruiyet”tir.¹⁷ Konumuzun önemi, işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü din, bu bağlamda istismar edilmiş ve çağlar boyunca siyasi meşruiyet için kullanılmıştır. Bu da zul-

14 Cabiri, *Bünyetü'l-Aklî'l-Arabî*, el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 564-573

15 Cabiri, *Tekvin*, s. 346-347

16 Cabiri, *Bünye*, s. 564

17 Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte yay., Ankara, 2003, s. 52-55. Siyaset denilince; “bir bölgede, bir ülkede veya bir toplumda idari bir birikim oluşturma, bu birikimi organize etme ve bunun sonucunda meydana gelen güçten faydalanma ve bu toplumun oluşturduğu kurumları ve onun terminolojisini kontrol edeni belirleme” anlaşılır. (Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, C. 2, s. 408) Bu noktadan hareketle de toplumların siyasal yapılanmaları ortaya konulur. Bu noktada en önemli rolü oynayacak olan yöneticilerin kendilerini topluma kabul ettirmeleri gerekir. İşte bu kabulün bir şekilde gerçekleştirilmesi “meşruiyeti” ifade eder. Bu bakımdan bu kavram, siyasi literatürde en hayati kavramdır.

me, sömürüye ve adaletsizliğe neden olmaktadır. İşte bu nokta çok iyi değerlendirilmeli ve dinin, bu husustaki istismarının önüne geçilmelidir. Bu nedenle içine düşülen bu yanlışlığın ızdırabını, Cabiri de yaşamakta ve araştırmalarının önemli bir kısmını bu sorunu çözmeye ayırmaktadır. Bu noktada onun en temel amacı, siyasete ahlaki bir yapı kazandırmaya çalışmaktır.¹⁸

Yukarıda çizilen bu çerçeveden hareketle Cabiri, sistematik anlayışı gereği bu bağlamda da tarihi tekrar okumaya girişmiştir. Bu bakımdan Müslümanların tarihini üçe ayırmıştır:

1. Referans çerçevesi olan Hz. Peygamber ve Raşid Halifeler dönemi.¹⁹

2. Referans çerçevesinin indirgemeci yansıması olan Emeviler ve Abbasiler dönemi.²⁰

3. Bu iki dönemde çağının meşruiyetini arayan ve bu noktadaki statükoyu korumaya çalışan siyasal anlayış dönemi.²¹

Cabiri'nin yapmış olduğu bu ayırım oldukça önemlidir. Çünkü o, bu dönemleri daha iyi anlayabilmek ve düşünsel çerçeveleri ortaya koyabilmek için bazı terimler kullanmıştır. Bunlar; kabile²², ganimet²³ ve akidedir.²⁴ Cabiri'ye göre bu terimler, Arap-İslami kültürünün siyasi açıdan doğru bir şekilde tahlil edilmesini sağlayan terimlerdir. Aynı zamanda bunlar, tarihi süreçteki siyasal anlayışın çerçevesini belirleyen temel kavramlardır. Bunun yanı sıra Cabiri, analizlerini güçlendirebilmek için bazı batılı kavramlar da kullanmıştır. Bunlar; siyasi akıl²⁵, siyasi şuuraltı²⁶, sosyal

18 Bkz. Cabiri, *et-Turas ve'l-Hadase*, el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 339

19 Bkz. Cabiri, *el-Aklu's-Siyasiyyu'l-Arabî*, el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut, 1991, s. 57-228

20 Cabiri, *el-Akl*, s. 231-362

21 Cabiri, *Vichet-u Nazar (Nahv-u İadeti'l-Kadaya'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muasır)*, el-Merkezu's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut, 1992, s. 81-116; Cabiri, *el-Hitabu'l-Arabiyyi'l-Muasır*, Daru't-Talia, Beyrut, 1988, s. 77-96

22 Burada kastedilen akrabalıktır. Bu, sıradan bir akrabalık değil bilakis, bir gruba ait olma anlamındaki akrabalıktır. Cabiri, *el-Akl*, s. 47-49

23 Bu kavramla kastedilen; üretim ilişkilerinin değil, haraç ve ranta dayanan ilişkilerin yansıtılmasıdır. Cabiri, *el-Akl*, s. 49-50

24 Bu kavramla kastedilen şey, siyasi akıldır. Yani; görünüşünden anlaşıldığı gibi vahye dayalı veya ideolojik bir inanç tasavvuru kastedilmemektedir. Açıkçası bu akıl, ferdin değil topluluğun aklıdır. Bu toplu hareketi sağlayan mantıktır. Bu da bilgisel ölçütlere göre değil toplumun muhayyilesindeki sembolere dayanır. Bu sembolleri oluşturan da inanç ve imandır. Dolayısıyla statik ve değişmezdir. Cabiri, *a.g.e.*, s. 50-51

25 Siyaset bir anlamda, bir tarafın bir tarafa idari olarak otoritesini uygulamasıdır. Bu uygulamanın arka planını, psikolojik yapısını, iç mantığını ve kurgusunu oluşturan temel öznenin adıdır. Cabiri, *a.g.e.*, s. 7-10

26 Kabilevi ve dini davranışta siyasi olanın psiko-sosyolojik olarak ele alınmasıdır. Cabiri, *a.g.e.*, s. 10-14

muhayyile²⁷ ve siyasi alandır.²⁸

Cabiri, çizilen bu çerçeve dışında Batılı toplumlar ile Doğulu toplumların siyasi tasavvurlarını da karşılaştırmış ve bu şekilde Müslüman dünyanın, diğer kültür çevreleriyle olan ilişkisini de daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca bu bağlamda, karşılıklı etkileşimlerin tarihsel kökenleri ve altyapıları da açıklanarak bunların, yerinde olup olmadıklarını tartışmıştır.²⁹

Yapılan bu açıklamalar ışığında hareket edecek olursak Cabiri'nin şöyle genel bir görünüm çizdiğini görürüz: “İslam'ın belirlediği bir yönetim biçimi yoktur. Başlangıçta “Muhammedî Davet”in gelişimiyle birlikte ve Hz. Peygamber'in vefatının akabinde, ‘savaş emirliği’ modeli, dayanılan devlet sistemi idi. Bu model, o zamanki ihtiyaç ve şartların gereklerine uygun bir modeldi. Arap-İslami devleti fetihler, ganimetler ve İslam mesajının yayılmasıyla birlikte gelişince, ‘savaş emirliği’ modeli sosyal ve medeniyetsel gelişmelere ayak uyduramaz oldu.” Böylece, kendisini açığa vuran üç boşluk ortaya çıktı:

1. Halifenin tayini noktasında kanuni bir yolun belirsizliği.
2. Halifenin görev süresinin belirlenmeyişi.
3. Halifenin görev ve yetkilerinin belirlenmeyişi.³⁰

İşte bu maddeler çerçevesinde, “sistematik bir boşluk meydana geldi. Bu soruna barışçı... bir çözüm bulunamadığı için söz, kılıca kaldı.” Bu şekilde Muaviye, yönetimi ele geçirdi. Artık şura ve halkın rızasına dayalı olan beşeri demokratik meşruiyet zemini kaybolmuştu. Bu noktada Muaviye, siyasal otoritesini kabul ettirebilmek için “ilahi meşruiyet”e sığındı. İktidarının temelini Allah'ın kaza ve kaderine bağladı. Yani o, Allah'ın ezeli ilmiyle iktidara geldiğini söylüyordu. Daha sonra Abbasiler iktidara geldiler. Onlar da iktidarın kaynağı olarak temellendirilen ilahi meşruiyeti Allah'ın ezeli ilminden aldılar ve O'nun irade ve isteğine bağladılar. Yani Allah, onların yönetici olmalarını ve bizatihi kendi iradesiyle onların insanları yönetmelerini istemişti. İşte Abbasilerin söyledikleri buydu. Bu anlayış da kadim Mısır, Babil ve İran medeniyetlerinin dayandığı sultanlık

27 Tarihin herhangi bir döneminde siyasi açıdan örgütlenmiş bir toplumda, siyasi ideolojiye şuuraltı yapısını veren tasavvurlar, semboller, işaretler ve ölçülerden meydana gelen değerler sistemidir. Cabiri, *a.g.e.*, s. 14–17

28 Siyasetin, siyaset olarak yapılabildiği alan. Yani, siyasetin kendine has sisteminin ve işleyişinin olduğu bir alanın açılması ifade edilmektedir. Bu bağlam, Batı'daki siyasal anlayışın tarihsel süreci göz önüne alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Bkz. Cabiri, *a.g.e.*, s. 17–20

29 Cabiri, *a.g.e.*, s. 20–47

30 Cabiri, *Viche*, s. 92–95; Cabiri, *el-Akl*, s. 369–371

ideolojisi literatürünün kutsanmasına geniş bir alan açtı. Bu çerçevede, İslam'daki siyasi düşüncenin "akli" yanını temsil eder oldu. Onun nakli yanı olan siyaset fihri ise, statükocu bir yapıya bürünüp, mevcut durumu meşrulaştıran bir yapıya dönüştü. Sonunda, "siyasi sorunu tamamen ortadan kaldıran şu ilkeye varıldı: "Güçlü olan kim ise, ona itaat edilir."³¹

Cabiri, bu görüşlerinden hareketle şu sonuca ulaşır: Muhammedi Davet esnasında ortaya konulan şu ilkeler İslam'da siyasi düşüncenin yeniden kurulmasında temel alınmalıdır:

1. "İşleri aralarında şura iledir."³²
2. "İşinde onlara danış."³³
3. "Siz, dünya işinizi daha iyi bilirsiniz."³⁴
4. "Hepiniz çobansınız ve sürünüzden sorumlusunuz."³⁵

İşte bu ilkelerden hareket etmek, Hz. Osman'ın son zamanlarında ortaya çıkan sistematik ve ilkesel boşlukları doldurmak için atılacak ilk adım olacaktır. Cabiri, bu noktada ısrarlıdır. Çünkü siyasi düşünce alanında kafa yoran birçok düşünür, yeni ve çözümleyici düşünceler üretmemektedir. Zira onlar, hala Maverdi ve benzeri fikhçılar ile kelamcıların ortaya koydukları siyasal anlayışlar ve kavramlar dâhilinde konuşup yazmaktadırlar. Hâlbuki bu âlimler, kendi zamanları ve yaşadıkları tecrübeler bağlamında düşüncelerini ortaya koyuyorlardı. Bu noktada üretilen düşünceler, İslami ahlaka uygun olsun veya olmasın, hakikat böyleydi. Dolayısıyla bu düşüncelerin, bugün bağlayıcılığı yoktur. Çünkü bu bağlamda, Kur'an ve peygamber kaynaklı her hangi bir yasa koyucu metin yoktur. Zira bu noktada ortaya konulacak olan çözümler; tamamen her asrın şart ve ihtiyaçlarına göre, şura kurumunun hayata geçirilmesiyle üretilecek içtihatı yorumlara bırakılmıştır.³⁶

"Asrımızda, bütün insanlığın mirası olan çağdaş demokratik usullerden başka usuller yoktur."³⁷ Bu bağlamda şuranın uygulanması, ancak aşağıdaki kriterlerin belirlenmesiyle mümkün olabilir:

31 Cabiri, *a.g.e.*, s. 371-372

32 Şura 42/38

33 Al-i İmran 3/159

34 Ebu Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkam fi Usul'l-Ahkâm*, Matbaatu's-Saade, Mısır, h. 1345., C. 1, s. 66

35 Bkz. Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih'u'l-Buhari*, Çağrı yay., İstanbul, 1981, C. 8, s. 104 v.d.; Ebu'l-Hüseyin Müslim, *Sahih-u Müslim*, Çağrı yay., İstanbul, 1981, C. 2, s. 1459; Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *Sahih'u't-Tirmizi*, Çağrı yay., İstanbul, 1981, C. 4, s. 208; Ebu Davud Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani, *Sünen-u Ebi Davud*, Çağrı yay., İstanbul, 1981, C. 3, s. 342

36 Cabiri, *el-Akl*, s. 372

37 Cabiri, *a.g.e.*, s. 372

1. Demokratik ve özgür bir seçim.

2. Devlet başkanının görev süresinin belirlenmesi. Bu noktada, hem cumhuriyet hem de krallık-cumhuriyet düzenlerinde yürütme yetkisi, parlamento önünde sorumlu olan bir hükümete verilmelidir.

3. Devlet başkanı, hükümet ve meclisin görevlerinin belirlenmesi. Bu noktada meclis, tek otorite kaynağı olmalıdır.

Böyle bir çözümün dışında başka hiçbir çözüm yoktur. Buna karşın; bazı hamasi İslami siyasi hareketlerin, demokrasiyi dışlayarak, üç beş kişinin biatiyle halife seçip bu husustaki sorunları çözmeleri mümkün değildir. Bu anlayışlarını, Kur'an ve Sünnete dayandırmaları da aklen ve naklen hiçbir temel bulamaz. Bunların yaptıkları, sadece, Maverdi ve benzerlerinin görüşlerinin tekrarlamaktan ibarettir.³⁸

Cabiri, İslami siyasi hukukta, temellerin yeniden kurulmasının zorunlu olduğunu söyler. Fakat bununla birlikte, sadece Arap siyasi aklının yenilenmesinin yeterli olmayacağını vurgular. “Organize, çağdaş ve demokratik bir anayasanın kabulü, fiili olarak siyasi bir yenilenmenin yeşermesini ve bunun kök salmasını sağlayacaktır. Ancak Arap siyasi aklı, sadece, yönetim sistemin şekline ve anayasal bentlerine bağlı değildir. Arap siyasi aklı bakımından üç belirleyicinin³⁹ yenilenmesi; günümüzdeki uyanışın ve ilerlemenin taleplerine cevap verecek bir seviyeye yükselmesi için zorunlu bir şarttır. Bu belirleyicilerin yenilenmesi, ancak bunların tarihselliklerinin reddedilmesiyle mümkün olabilir. Bu da; onların yerine, çağdaş alternatiflerinin geçirilmesiyle olasıdır. Buradan hareketle, geçmişle bugün birlikte eleştirilmelidir. Bugün; geçmişin kalıntılarını taşıdığı için, onun eleştirilmesi, gelecekle ilgili her projede atılması gereken ilk adım olmalıdır. Geçmiş ve bugün, gerek bilincimiz gerekse de realitemiz düzleminde, bize göre ayrılamaz.”⁴⁰

Cabiri, geçmişin bu üç belirleyicisinin etkinliğini bugün de, bu ya da şu şekilde sürdürdüğünü söyler. Evet, modernlik, yüzyıldan beri Müslümanların hayatına girmiştir. Nitekim bu bağlamda selefiye, liberalizm, laiklik, sosyalizm v.b. akımlar ortaya çıktı. Bunlar, bir şekilde bu belirleyicileri hayattan dışlamaya çalışarak birçok kurumları getirdiler. Ne var ki bu akımlar, amaçlarında başarılı olamadılar. Çünkü sömürgecilik gibi dış etkenler ve dâhili saikler, bu başarısızlığı ortaya çıkardı. “Böylece kabileci-

38 Cabiri, *el-Akl*, s. 372–373

39 “Kabile, ganimet ve akide.”

40 Cabiri, *el-Akl*, s. 373

lik, grupçuluk ve dini-akidevi bağnazlık, önceden hiç kimsenin ummayacağı bir şekilde Arap dünyasına hâkim oldu. ‘Bastırılmışlık’⁴¹ geri dönerek bugünü geçmişe benzetti. Çağımızın uyanışçı ve milliyetçi ideolojisini⁴², tarih zincirimizdeki istisnai bir halkaya çevirdi. ‘Kabile’, siyaseti yönlendirir oldu. Ekonominin özü, ‘rant’ oldu. Akide ise, meşrulaştırıcı bir rantiyecilik ya da Haricilik oldu.”⁴³ Bu durumda Cabiri, Arap siyasi aklının misyonlarının reforme edilmesinin gerektiğini şöyle belirtir:

1. Kabilenin, kabile dışı bir yapıya dönüştürülmesi. Yani, yeni bir siyasi örgütlenme gerekir: “partiler, sendikalar, özgür dernekler, anayasal kurumlar...” Yani, devlet ile halkın kurmuş olduğu örgütlenmeler arasında sağlam bir ayırım olmalıdır. Bu ikisi arasındaki ilişkileri düzenleyen gerçek bir siyasi alan belirlenmelidir. Bu dönüşüm de ancak toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel bir gelişmeyle sağlanabilir.

2. Ganimeti, adil ve köklü bir ekonomik sisteme dönüştürmek. Yani, rantçı bir ekonomiden üretici bir ekonomiye geçmek. Bu, gerçekleştirilmesi zor bir dönüşümdür. Çünkü Arap dünyasındaki rantçılık, müzmin sorunlar yumağıdır. Bu da ancak, bütün Arap bölgelerinin, ekonomik bir olgunluğa erişerek aralarında kuracakları ekonomik bir birlikle aşılabılır.

3- “Akide’nin salt bir düşünceye dönüştürülmesi. Hakikati sahiplendiğini iddia eden mezhepçi, grupçu ve fanatik düşünce yerine fikir hürriyetine, yani muhalif düşünebilmeye alan açmak gerekir. Dolayısıyla gerek partizanlık, gerekse de etnisiteden kaynaklanan kapalı dini grupların sultasından kurtulmak mümkün olacaktır. ‘Akide’nin düşünceye dönüştürülmesinin anlamı şudur: Gerek dini ve gerekse de laik, dogmatik ve grupçu aklın sultasından kurtulmak. Dolayısıyla dinamik ve eleştirel bir akılla hareket etmek.” Bu bağlamda Cabiri, kendi yaptığı eleştirinin bir başlangıç olduğunu belirterek, sözlerini şöyle noktalar: “O halde çağdaş Arap düşüncesi toplumu, ekonomiyi ve aklı, yani ‘soyut’ ve siyasi aklı eleştirmekle sorumludur... Bu eleştiriler, objektif bir ruhla ortaya konulmadıkça, Arap dünyasında; uyanıştan, ilerlemeden ve birlikten bahsetmek rüya ve hayalden öteye geçmeyecektir.”⁴⁴

41 Zikredilen üç belirleyici dâhilinde karakterize edilen yanlış anlayışlar.

42 Çağdaş Arap dünyasında ortaya çıkan siyasal akımlar.

43 Cabiri, *a.g.e.*, s. 373-374

44 Cabiri, *a.g.e.*, s. 374

3. Cabiri'nin Düşüncelerine Getirilebilecek Temel Eleştiriler

Cabiri, sistematik düşünmesine ve yansız eleştirel bir yapı oluşturmaya çalışmasına rağmen bazı yanlış değerlendirmelerde bulunmuş ve tutarlı olmayan bir takım sonuçlara varmıştır. Bunlardan en önemlisi, Müslüman kültür tarihini tamamen Araplara mal etmeye çalışmasıdır.⁴⁵ Eğer bu tarihi, tamamen Araplar yapmış olsalardı bu bağlamdaki otoriteleri, h. III. asırdan itibaren ellerinden gitmezdi. Nitekim bu noktadan sonra hâkimiyet, mevali diye tabir edilen Türk, Farisi v.d. Müslümanların ellerine geçmiştir. Zira onların kültürel altyapıları, Araplarınkinden daha köklü ve kuvvetlidir. Fakat onların da büyük bir hataları olmuştur. Bu da, bu kültür tarihini Arapça ile oluşturmaya devam etmeleridir.

Cabiri'nin ikinci yanlışı, din ile siyaseti ayrı düşünmemesidir. Buna sebep olan temel etken de Hz. Peygamber'in mücadelesindeki metotsal yapıyı tam olarak ayırmamasıdır. O, Muhammedi Davetin, başlangıcından beri siyasi bir projesinin olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Hâlbuki bu, doğru değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in böyle bir amacı olsaydı, en başta müşriklerin tekliflerini kabul eder ve fırsat bulunca da amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırdı. Fakat o, böyle yapmadı. Zira onun için önemli olan şey, davetin tam anlamıyla insanlara ulaştırılmasıydı. Bu noktayı Cabiri de kabul etmekle beraber⁴⁷, dinin siyasetin tasallutundan nasıl kurtarılacağı noktasında açık ve seçik bir şekilde konuşmamaktadır. Dolayısıyla sorunların tespiti bağlamında gösterdiği dikkati, çözümleri noktasında tam anlamıyla ortaya koyamamaktadır.

Diğer taraftan, dini-dünyevi ayrımını yapması da bir diğer hatadır.⁴⁸ Zira böyle bir ayrım, İslami bir anlayışı değil; aksine, Hıristiyanlık teoloji-

45 Cabiri, dil felsefesi açısından getirdiği yorumları bakımından sorunu çözmüş olarak görünebilir. Ancak bu, böyle bir yargıyı haklı çıkarmayacaktır. Mesela, Sünni kelimeler ekollerinin iki öncüsü Eş'ari ve Maturidi'yi ele alalım. İkisi de eserlerini Arapça yazmışlardır. Fakat sistemleri, birbirinden çok farklıdır. Zira Arap olmayan Müslümanlar, Arapça ile yazsalar ve konuşsalar da üzerinde durdukları konulara bir Arapın yaklaşımından farklı yaklaşımlar getirebilmeyi belli bir ölçüye kadar başarmışlardır. Dolayısıyla bu konuda, kesin ve indirgemeci kanatlara varmak için hakikatine ulaşmayı engelleyecektir.

46 Bkz. Cabiri, *el-Akl*, s. 57-58

47 Cabiri, *a.g.e.*, s. 59

48 Böyle bir vargıya ulaşmayı sağlayan en temel husus, bir önceki başlıkta zikredilen "Siz dünya işinizi daha iyi bilirsiniz" diye Hz. Peygamber'e atfedilen sözdür. Burada içerik olarak farklı bir anlam ifade edilmeye çalışılsa da bu söz, kavramsal olarak din-dünya ayrımını çağırılmaktadır. Ayrıca şu durum da dikkatlerden kaçmamaktadır: Cabiri laikliği, din-dünya ayrımını olarak kabul etmekte ve bu ayrımın Batı dünyası için uygun olabileceğini ancak bunun Müslüman dünya için uygun olmayacağını söylemektedir. Fakat burada da gösterildi-

sine dayanan bir anlayışı ima etmektedir. Çünkü İslam, böyle bir ayrıma kesinlikle karşı çıkmaktadır. Cabiri de böyle bir yanlıştın farkında olması ve bunu yermesine rağmen, bundan, kendisini kurtaramamıştır.

Cabiri, dinin siyasallaştırılmasından şikâyet etmektedir.⁴⁹ Fakat bunun önüne geçilmesi noktasında getirmiş olduğu bakış açısı, bu olumsuzluğu giderici bir tarzda değildir. Zira o, bu noktada, İslami düşüncede çoğulculuğun esas alınmasını önermektedir. Fakat bunun nasıl gerçekleştirileceği noktasında tatmin edici bir öneri getirememektedir. Bu çoğulculuk, sadece demokrasiyle gerçekleşebilecek bir şey değildir. Zira İslami düşünce, böyle bir yapıya hazır değildir. Cabiri, bu durumu da göz önünde bulundurur. Fakat bu çoğulculuk, istismardan nasıl soyutlanacak? Bu noktada onun düşünceleri, açık değildir. Bu altyapının hazırlanmasındaki diğer önemli saç ayağı olan laikliği görmezden gelmektedir. O, bu kavra-

ği gibi bu durumu eleştiren Cabiri, bizatihi böyle bir sözü kendi düşüncesine temel almakla aynı zamanda kendi eleştirisine muhatap olmaktadır. Bu bakımdan onun şu sözlerine bakmak konunun anlaşılması için yeterli olacaktır: "...bu konudaki tefekkürümüz, felsefe tarihini düşünmemizle ilgilidir. O da bu tür konularda ahlak ve siyaseti düşünmektir. Pratik akıl, hem ahlaklıdır hem de siyaset... Fakat başımı iki elimin arasına alıp düşündüğümde hakkında konuştuğum pratik felsefede ahlakın olmadığını mülahaza ettim: Yani, Arap Siyasi Aklı. Niçin? Çünkü din, bizatihi ahlaklıdır. Bu ahlak nedir? İslam'da ahlak, nasihatdir. Biz dinin nasihat olduğunu biliyoruz. O halde siyaset, tek başına kalıyor. Eğer biz bu kitabı *-el-Aklu's-Siyasiyyu'l-Arabi-* dinden ayırsaydık, onu ahlaktan ayırmış olurduk. Hâlbuki bize göre ahlak dini kapsar. Aristo ve diğerlerinden nakledilen sözlere gelince; bunların, Arap siyasi aklında belirleyici bir fikri rehberliği, gerçek bir rolü ve etkinliği olmamıştır. O halde Arap siyasi aklı, İslam'da ahlaktan ayrılmış siyasetin aklıdır. Çünkü ahlak, dindir veya ondan bir parçadır. Bu ayırım hakkaniyete uygundur. Çünkü İslam'ın, kesinlikle din ve dünya olduğunu inanıyorum. Bu kitap; Müslümanların İslam'ı hayatlarına aktardıkları gibi... O'nda dünyanın anlaşılması babından bir çeşit sunumu değerlendirmektedir. Bu nedenle o, sadece dünyayla ilişkili yanı içerir. O halde bu kitap, ne vaaz ne de propaganda kitabıdır. Sadece İslam'da siyasi düşünce ve uygulamanın kitabıdır." Cabiri, *Turas*, s. 339.

49 Cabiri'ye göre; "çağdaş Arap siyasi realitesine damgasını vuran şey, dinin siyasete alet edilmesidir." Bu durumla ilgili olarak, meydana gelen iç savaşların kısa bir analizini yapar. O, okuyucuyu kendi penceresinden baktırabilmek ve yanlıştın anlaşılmalara meydan vermemek için şu bakış açısının önemini vurgular: "Biz, dinin devletten ayrılması anlamındaki laiklik ile ezici çoğunluğu Müslüman bireylerden oluşan bir toplumdaki şeriat ve ahlak olarak İslam'ın varlığını kesin bir şekilde ayırıyoruz." Çünkü tekrar belirtmek gerekir ki, laiklik, dinin, bir kurum olarak, siyasi otoriteyle çekişen bir güç haline geldiği bir toplum için anlamlıdır. Bu durumda, bu iki otoritenin alanlarının ayrılması ve belirlenmesi gerekir. Avrupa'da gerçekleşen budur ve yerindedir. Fakat "bünyesinde dini bir kurum bulunmayan ve halkı Müslüman olan bir toplumda böyle bir ayrıma ihtiyaç yoktur. Çünkü İslam'a göre din, ancak bireyin işidir. Onunla Allah arasındaki ilişki, aracısız ve direk bir ilişkidir. Böyle bir toplumun ihtiyacı olan şey ise, dinin siyasetten ayrılmasıdır. Yani; siyasi hedefleri gerçekleştirmek için dini kullanmaktan kaçınmak gerekir... Siyaseti harekete geçiren çıkarlardır. Bu çıkarların elde edilmesi için çalışılır. Dinin ise bundan uzak tutulması gerekir. Aksi takdirde, özünü ve canlılığını kaybeder." el-Cabiri, *Viche*, s. 113-114

ma taraflı yaklaşmakta ve bunu yanlış yorumlamaktadır.⁵⁰ Laikliği, ülkesinin derin etkisinde kaldığı Fransa'nın ilk laisizm tecrübesindeki şekliyle anlamaktadır. Zira bu, tam anlamıyla bir sekülerizmdir.

Laiklik⁵¹, tam anlamıyla sekülerizmi ifade eden bir bağlamda başlamıştır. Dini bir kurum olan Kilisenin baskı ve zulmünden bunalan devrimciler, bu anlamda dini, hayattan tamamen kovmuşlardır. Dolayısıyla bu içeriğe takılarak, laikliği tanımlamak ve sonraki aşamaları göz ardı etmek hatalı bir tavır olacaktır. Sonraki aşamalar itibarıyla bu kavram olgunlaştırılmış ve "laisite" belirlenmesine ulaşılmıştır. Bu; "rejime göre din" ve "dine ya da dini anlayışa göre rejim" anlayışlarını reddetmektir. Yani; dinin, siyasetin tasallutundan kurtarılması demektir.

Laiklik kavramının içeriği noktasında, bilimsel veriler ışığında saptamaların yapılması gerekir. Aksi takdirde, kavram kargaşasına yol açılır ve indirgemeci bir yaklaşıma girilmiş olur. Buradan hareketle; laiklik, Cabiri'nin yaptığı gibi Sekülerizm olarak yorumlanamaz. Çünkü laiklik, Sekülerizm değildir. Zira laiklik, din-dünya ayrımı değil, sistematik bir alan ayrımıdır. Yani; siyasi ve hukuki alanda dini referansta bulunmayarak, dinin istismardan kurtarılması demektir. Dolayısıyla bu çerçeve, sıkıntısı çekilen dışlayıcılıktan kurtularak çoğulculuğa ulaşmanın temelidir. Bu nedenle; laiklik ve demokrasi birlikte benimsenmediği müddetçe, siyasi ve düşünsel alandaki sıkıntılardan kurtulmak mümkün değildir.

50 Bkz. Hasan Hanefi, Cabiri, *Hıvaru'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Madbouli Bookshop, 1990, s. 42-49

51 Laikliğin tarihçesi noktasında doyurucu bilgi için bkz. Sami Selçuk, *Özlenen Demokratik Türkiye*, Ankara, 2000, s. 71-97. Selçuk, laiklik noktasında meydana gelen ayrımı şöyle özetler: "Son çözümlemede, laiklik ile laisizm ayrı ayrı kavramlardır ve ayrı kurumsallaşma ve uygulamalara yol açmışlardır. Laisizm, 'rejime göre din' ister ve dini belirler ve güdümler. O yüzden çatışmalara gebe dir. Oysa laiklik 'dine göre rejimi' ve rejime göre dini' reddeder." Selçuk, *a.g.e.*, s. 81

Zengilerde Evlilik ve Kadının Yeri

Töllyay YÜREKLİ*

Abstract

The Marriage in Zangids and The Woman Status. In this article is discussed the marriage traditions in Zangids Dynasties, political purposes of the marriages, the rights of the khatun who become affiliated with this family through marriage and their roles. In middle ages marriage is one of the political elements unifying dynasties. Zangids have used opportunities politically from their marriages. The rights of khatuns has been shaped around the Islamic rules. In addition to this they were partially effective in domestic and foreign policy.

Key Words: Zangids, Atabagate of Mosul, woman, marriage.

Türk kültürü, İslamiyet'in kabul edilmesiyle yeni bir döneme girmiştir. Yeni dinin toplumun bütün kesimlerine yayılmasıyla birlikte pek çok yeni kültürel değer Türk kültürü içerisinde yer almaya başlamıştır. Türk toplumunda önemli ve özel bir yeri olan kadınların sahip olduğu haklar yeni dinin hükümleri etrafında şekillenmeye başlamıştır. Bununla birlikte onlar törenin kendilerine sunduğu hakları yeni dinin reddetmediği ölçüde devam ettirmişlerdir. Eskilerle yenilerin bir arada yaşadığı Karahanlılar ve Selçuklular adeta Türklerin İslamiyet'e intibakında birer köprü görevini üstlenmişlerdir. Zengiler de Selçukluların kuzey Irak'taki temsilcileri olmaları münasebetiyle söz konusu dönemde hanedan kadınlarının durumu ile aile kurmanın ilk aşaması olarak görülen evliliğin nasıl bir diplomasi aracı olarak kullanıldığını göstermesi bakımından küçük bir örnek teşkil edebilir.

Evliliğin ilk aşaması olan eş seçimi genelde devletin çıkarları göz önünde bulundurularak yapılmaktaydı. Bu nedenle hükümdarlar aşağı

* Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

da vereceğimiz örneklerde olduğu gibi ya komşu Türk hanedanlıklarına mensub hatunları ya da birinci derecede erkek akrabalarının kızları veya onlardan dul kalan çocuksuz hatunları tercih edebiliyorlardı. Örneğin, Atabeg I.Seyfeddin Gazi'nin ölümüyle dul kalan eşi Artuklu Zümrüt Hatun'la¹ devletin geleceği göz önünde bulundurularak kardeşi Kutbeddin evlenmişti.² Halep hâkimi Nureddin'in oğlu Melikü's-salih'in vasiyeti gereği Atabeg İzzeddin Mesud, Haleb'i ele geçirence şehrin hazinelerine el koymuş ve amcazadesi Melikü's-salih'in annesiyle evlenmişti.³

Eş seçiminden sonra gelin adayı hatunun babasıyla yazışmalar yapılır, olumlu cevap verilmesinin ardından düğün hazırlıklarına başlanırdı. Düğün için yapılan hazırlıkların içeriğine dair kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte Zengilerin güney komşuları Artuklular'da düğün öncesi şehirler süslenir, düğün şölenleri yapılır, ziyafetler verilir, düğüne iştirak eden üst düzey davetlilere hilatlar dağıtırdı.⁴ Seyfeddin Gazi'nin, Zümrüt Hatun'la Meyyafarikin'deki sarayda yaptırdığı nikahın yirmi bin dinara mal olmasına⁵ bakılırsa muhtemelen Artuklular gibi Zengiler de görkemli düğünler tertip edilirdi.

Zengiler döneminde evlilikle ilgili yürürlükte olan geleneklerde dikkati çeken gelinin alınması, karşılanması ve evleneceği kişinin ailesine ait evin eşliğine ya da kapısına indirilmesi idi. Atabeg I. Seyfeddin Gazi, Artuklu Timurtaş'ın kızı Zümrüt Hatun'u Meyyafarikin'de kıyılan nikahtan sonra Musul'a getirmesi için emirlerinden Celdek'i Mardin'e göndermiş, gelin, erkek kardeşi Samsamüddin'le beraber gelmiş ve Sökmen'in kızı aynı zamanda İmadeddin Zengi'nin eşi olan Hatun'un eşliğine –evine- indirilmişti.⁶

Ortaçağlarda hanedanlığa mensub gelinlerin yüklü miktarda pek çok değerli eşyadan müteşekkil çeyizleri olmakla birlikte onların kendileri ile beraber getirdikleri en mühim şey topraklardı. Bununla birlikte kimi zaman hükümdarlar gelinin ailesine evlenme karşılığı olarak toprak da verirlerdi. Zengi, bir kaç kez kuşattığı ancak bir türlü ele geçiremediği Hıms'ı, Zümürüd Hatun'un çeyizi olarak verilmesini sağlamış, böylece,

1 İbnü'l Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih, Büyük İslam Tarihi*, XI, Çeviren. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1987, s. 115.

2 İbnü'l Ezrâk, *Tarihu Meyyâfârikîn ve Âmid, Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi*, Artuklular kısmı, Araştırma, inceleme ve Notlarla Çeviren Ahmet Savran, Erzurum 1992, s. 90; Halil İbrahim Gök, Musul Atabegliği: Zengiler (Musul Kolu: 1146-1233), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2001, s. 129.

3 Ebû Şâme, *Kitâb el-Ravzateyn fi Ahbâr el-Devleteyn*, II, Kahire 1287, s. 23.

4 İbnü'l Ezrâk, *a.g.e.*, s.78, 143, 148.

5 İbnü'l Ezrâk, *a.g.e.*, s. 87.

6 İbnü'l Ezrâk, *a.g.e.*, s. 89.

birkaç kez kuşattığı ancak bir türlü ele geçiremediği bu şehri devletinin sınırlarına dahil edebilmişti.⁷ Atabeg Kutbeddin de, Artuklu Zümrüt Hatun'la Dara'yı Artuklulara bırakmak şartıyla evlenebilmişti.⁸

Evlilikler genellikle siyasi nedenlerden ötürü yapılmaktaydı. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi barışı ve bunun sürekliliğini sağlamaktı. Bu nedenle evlilikler barışın hemen akabinde veya öncesinde yapılırdı. 1170 yılında Nureddin Mahmud b. Zengi ile yeğeni II.Seyfeddin Gazi ile arasında cereyan eden anlaşmazlık barışla sonuçlanmış ve ardından Nureddin kızını Seyfeddin Gazi ile evlendirmişti.⁹ h. 568/1172-1173 yılında Nureddin ile Türkiye Selçuklu Sultanı Kılıç Arslan arasındaki anlaşmazlık Nureddin'in girişimlerine rağmen bir türlü çözüme kavuşmayınca Nureddin, Kılıç Arslan'ı barışa ikna etmek için ona, kızını yeğeni Musul Atabegi Seyfeddin Gazi ile evlendireceğini bildirmişti.¹⁰

Devletler arası ilişkilerin dostane bir seyir kazanmasında önemli bir unsur olan evlilikler, tarafları birbirine yaklaştırarak siyasi ittifakların kurulmasına zemin hazırlamaktaydı. h. 601/1204-1205 yılı başlarında Eyubi ailesinden el-Adil'in oğlu el-Eşref, Atabeg Nureddin Arslanşah'ın kız kardeşiyle evlendirilmiş¹¹, bundan dört yıl sonra da Nureddin Arslanşah'ın kızı el-Adil'in oğluyla evlendirilerek iki aile arasında sıkı bir dostluk tesis edilmiş ve bu durum onların müttefik olarak birlikte hareket etmelerine olanak sağlamıştı.¹²

Hanedan üyelerinin evliliği dışında üst düzey devlet adamlarının evlilikleri de devletler arası siyasi dengenin korunmasında önem taşımaktaydı. Musul Atabegliği Mardin Artukluları üzerinde kurmuş olduğu nüfuzu devam ettirebilmek amacıyla 1156 yılında Artuklu Temirtaş'dan dul kalan Haleb Selçuklu Meliki Rıdvan'ın kızı Melike Hatun, Kutbeddin Mevdud'un nâibi ve ordu komutanı Zeyneddin Ali b. Beğtegin'le evlendirilmişti.¹³

Evlilik yoluyla kurulan akrabalık ilişkisi siyasi bakımdan olduğu kadar gibi insani ilişkiler bakımından da mühimdi. Hastalık ve ölüm gibi önemli hadiselerde taraflar bazen ya bizzat kendileri yapılması gereken-

7 İbnü'l Kalânîsî, *Zeylû Tarihi Dimaşk*, Beyrut 1908. s. 266, 267; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi*, Erzurum 1978, s. 59; Coşkun Alptekin, ; C. Alptekin, *Dimaşk Atabegliği (Toğ Teginli-ler)*, İstanbul 1985, s.113.

8 İbnü'l Ezrâk, a.g.e., s. 90; Halil İbrahim Gök, a.g.t., s. 129.

9 Bahaeddin İbn Şeddâd, *Nevâdiru's-Sultaniyye fî'l-Mehâsini'l-Yusûfiyye*, Mısır 1317, s.35.

10 Ebû Şâme, a.g.e., I, s. 214.

11 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n Nihâye*, XIII, Kahire 1932, s. 37.

12 İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, XII, Çeviren. Abdülkerim Özaydın- Ahmet Ağrakça, İstanbul 1987, s. 237.

13 İbnü'l Ezrâk, a.g.e., s. 117; Halil İbrahim Gök, a.g.t., s. 130

leri yerine getirir ya da elçileri vasıtasıyla dileklerini iletirlerdi. Artuklular arasında daha Zengi'den bu yana evlilik yoluyla sıhri bir bağ kurulmuş ve bu bağ, Zengi'den sonra aynı aileden Zümrüt Hatun'un Zengi ailesine dahil olmasıyla daha sıkı bir hal alarak iki ailenin ilişkilerine de yansımıştı. H. 565/1169-1170 yılında Musul hâkimi Atabeg Kutbeddin ve çocukları, hastalanıp iyileşmiş olan kayınbiraderi Necmeddin Alpi'yi ziyaret için Mardin Kalesi'ne gitmişler ve günlerce orada kalmışlardı. Bu süre içerisinde Necmeddin onlara büyük bir ziyafet düzenlemiş ve onlarla birlikte gelenlerin tamamına pek çok hil'at vermişti.¹⁴ Atabeglik devletinin önemli simalarından nâib Zeyneddin Ali b. Beğtegin'in eşi Melike Hatun da vefat eden oğlu Köpek'in (Göbek) cenazesine katılmak üzere Musul'dan Mardin'e gitmiş ve bir süre burada kalmıştı.¹⁵

Zengilerde hanedan kadınlarının hakları şeri hükümlerin teminatı altındaydı denilebilir. Bu haklar evlilik öncesi taraflar arasında yapılan ve bir tür evlilik sözleşmesini andıran nikah akitleri ile güvence altına alınırdı. Bu sözleşmeler şahitler huzurunda hazırlanır ve kayda geçirilirdi. H. 541/1146-1147 Şevval ayında Nureddin Mahmud b. Zengi'nin Muineddin Üner'in kızıyla yapacağı evlilik için nikah akdi Nureddin'in elçisinin ve adamlarının önünde Dımaşk'ta hazırlanarak yazılmıştı. Nikah akidinden sonra çehiz hazırlanmış ve gelin Nureddin'in adamlarının eşliğinde Dımaşk'tan Haleb'e getirilmişti.¹⁶

Kadınların temel haklarından biri, şeri hüküm gereği gelin olacak hatuna verilmek üzere belirlenen mehirlerdi. Melik Nureddinşah b. İzzeddin Mesud, h.607/1210-1211 yılında Sultan Melik el-Adilin kızını istemesi için bir vekilini göndermiş ve bu vekil 30.000 dinar mehir vererek nikah akdi yapmıştı.¹⁷

Ödenen mehirlerden hariç hanedan kadınlarına maddi kaynak sağlayan mülkiyetleri olurdu. Bazen bunlar bir iktadan bazen de birkaç dükkandan ibaret olabiliyordu. Nureddin Mahmud, maddi sıkıntı içerisinde olduğunu söyleyen eşine kendisine ait Hıms'daki üç dükkanı vermişti.¹⁸

14 İbnü'l Ezrâk, *a.g.e.*, s.122.

15 Melike Ferhun'de Melik Rıdvan'ın kızı olup Artuklu Belek'le evlenmiş ve ondan Köpek(Göbek) adında bir erkek çocuğu olmuştur. Belek'in ölümünden sonra bu hatun Belek'in amcazadesi Bedrüddevle Süleyman'la evlenmiş ve onun ölümünden sonra oğlu ile birlikte Mardin'e gelmiş ve h.529/1134 yılında Artuklu ailesinden Temürtaş'la evlenmiştir. İbnü'l Erzâk, *a.g.e.*, s.60-61, 103,122.

16 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, s. 50.

17 İbn Kesîr, *a.g.e.*, XIII, s. 57.

18 İbnü'l Esîr, *et-Tarihü'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye bi'l Musul*, Tahkik. Abdulkadir Tuleymât, Kahire 1963, s.

Selahaddin Eyyubi de Haleb'i ele geçirince Nureddin Mahmud'un kızı ve aynı zamanda Haleb hâkimi İmadeddin Zengi'nin de karısı olan hatuna geliri 20000 dinar olan Haleb'e bağlı bir yeri ikta etmişti.¹⁹

Hanedan kadınlarının şahsi hayatlarıyla ilgili meselelerin çözümü şeri hükümler çerçevesinde aranırdı. Eşlerinin kendilerine karşı tutumundan rahatsızlık duyan hatunlar mağdur olduklarında durumu kadıya bildirerek şikayette bulunabiliyorlardı. Atabeg Zengi babası Aksungur'u öldüren Tutuş'un torunu olan hatunla evlenmiş ancak bu eski düşmanlıktan ötürü eşine kin besleyince hatun kadıya giderek Zengi'den şikayetçi olmuştu. Zengi ise kadının uyarısına rağmen eşinden boşanmıştı.²⁰

Hükümdar çocuklarının dadısı bulunmakla²¹ birlikte aile kurumu içerisinde hanedan kadınlarının görevlerinden biri çocukların talim ve terbiyesi idi. Zengi'nin eşlerinden Sokman Hatun sadece kendi çocuklarıyla değil, Zengi'nin atabegliğini üstlendiği Sultan Mahmud'un oğlu Ferruhsah'ın talim ve terbiyesiyle bizzat ilgilenmişti.²²

Hanedan kadınlarının şahsi işlerine yürüten özel görevliler olurdu. İzzeddin Mesud'un annesinin Musul'da işlerine bakan böyle bir görevli bulunmaktaydı.²³ Ayrıca onların hizmetinde vezirler de bulunurdu. Nureddin Mahmud'un eşi Muineddin Üner'in kızı İsmetüddin Hatun'un süt kardeşi aynı zamanda onun veziri idi. Hatun bazı isteklerini onun aracılığıyla Nureddin'e iletirdi.²⁴

Halk üzerinde büyük bir etki ve itibara sahip oldukları anlaşılan hanedan kadınlarının dikkat çeken diğer bir yönü de ülkelerin siyasi geleceğini belirleyen elçilik gibi önemli bir görevi üstlenmeleriydi. Onların kendi ülkelerini temsil etme ve devletler arası görüşmelerde önemli kararlar alma gibi yetkileri vardı. Onların bu tür diplomatik görüşmelerde isteklerinin reddedilmesi bilhassa halk tarafından hoş karşılanmazdı. Bunun nedeni de belki, halk nazarında adaletin temsilcileri olarak görülen İmadeddin Zengi ve oğlu Nureddin'nin mirası olarak görülmelerinden kaynaklanmaktaydı. Bu tür siyasi görüşmelerde onlar kendi şehirlerini koru-

19 İbnü'l Adîm, *Buğyetu't Taleb fî Tarihi Haleb*, (Seçmeler), Biyografilerle Selçuklu Tarihi, Çeviri Notlar ve açıklamalar Ali Sevim, Ankara 1989, s. 182.

20 İbnü'l Adîm, *a.g.e.*, s.165.

21 İbnü'l Adîm, *a.g.e.*, s. 173.

22 el-Bundârî, *Zubdat al-Nusra va Nuhat al- Usra, Irak e Horasan Selçukluları Tarihi*, Çeviren. Kıvameddin Burslan, İstanbul 1943, s. 186.

23 İbnü'l Esîr, *a.g.e.*, s. 188.

24 İbnü'l Esîr, *a.g.e.*, s. 164.

mak adına şehirlerin idaresini göstermelik de olsa kendi üzerlerine bırakmalarını isteyebiliyorlardı.

Selahaddin Eyyubi, 1185 yılında Musul'u muhasara edince Atabeg İzzeddin Mesud, annesi, amcası Nureddin Mahmud'un kızının da içerisinde bulunduğu kadınlardan müteşekkil bir grubu devlet adamlarıyla birlikte elçi olarak göndererek Selahaddin'den kuşatmayı kaldırmasını rica etmiş ancak Selahaddin önce, ümerasının tavsiyesine uyarak kadınların isteklerini kabul etmeye meylettiyse de daha sonra bundan vazgeçmişti. Halk ise Selahaddin'in Nureddin'in kızını eli boş geri çevirmesinden ötürü ona kin bağlamış ve şehirlerini teslim etmemişlerdi.²⁵

Nureddin Mahmud'un oğlu Melkü's-salih, h. 572/1176-1177 yılında Sultan Selahaddin, Haleb önlerinde konaklarken ümeranın tavsiyesiyle Nureddin Mahmud b. Zengi'nin çocuk yaştaki kızını ona aracı olarak göndermiştir. Selahaddin Nureddin'in kızı huzuruna girince, yeri öpmüş, ona hürmet göstererek pek çok şey hediye etmiş ve Azaz kalesini içerisindeki her şeyle birlikte ona bağışlamıştı.²⁶

Sincar Atabegi Kutbeddin, Selahaddin Eyyubi'nin kardeşi el-Adil'in Sincar'ı kuşatması üzerine ailesinin kadın üyelerini elçi olarak ona göndermiştir. Hatunlar Selahaddin'den kuşatmayı kaldırarak şehri kendilerine bırakmalarını rica etmişler ancak Kutbeddin'in zaman kazanmak amacıyla bu yola başvurduğunu düşünen Selahaddin ise bu isteği reddettiği gibi onları Sincar'ı ele geçirinceye kadar tutuklu bırakmıştı.²⁷

Kadınların elçilik vazifesini üstlenmeleri elbette sadece Zengilere has değildi. Dönemin diğer Türk ailelerinde de bu türden örnekleri görmek mümkündü. Örneğin, Selahaddin Eyyubi'nin kardeşi el-Adil, Seruç ve Ra'su Ayn'ı yeğeni el-Efdal'den alınca, el-Efdal annesini gönderip buraları geri vermesini istemiş ancak Adil, Efdal'in annesinin tavassutunu reddetmişti.²⁸

Kadının iç politikada etkileri, şahsiyetlerine bağlı olarak, daha çok buhranlı dönemlerde oğulları ve eşleri üzerinden kendisini hissettirebiliyordu. Ölen hükümdardan sonra tahta geçecek kişinin belirlenmesinde önemli roller üstlenebiliyorlardı. Atabeg Kutbeddin Mevdud daha hayatta iken yerine büyük oğlu İmadeddin Zengi'nin geçmesini vasiyet etmiş

25 İbnü'l Adîm, *Zübdetü'l-Haleb min Tarihi Haleb*, Yayınlayan ve tahkik eden. Sami ed-Dehhân, III, Dimaşk 1968, s. 81; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, XI, s. 404-405.

26 Ebû Şâme, *a.g.e.*, I, s. 261; İbnü'l Adîm, *Bugye*, s. 175.

27 İbn Vâsil, *Müferricu'l Kurûb fi Ahbâri Beni Eyyûb*, III, Tahkik. Cemaleddin eş-Şeyyâl, Kahire 1972-1977, s. 193.

28 İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, XII, s. 152.

ancak daha sonra Temirtaş'ı kızı olan karısının etkisiyle bu isteğinden vazgeçip diğer oğlu Şeyfeddin Gazi'nin geçmesini emretmişti. İmadeddin ise haklı olan bu mücadele de amcası ve aynı zamanda kayınpederi olan Nureddin'den destek bulmuştu.²⁹ İzzeddin Mesud'un ölümünden sonra yerine geçen Nureddin Arslanşah'ı tanımayan kardeşi Şerefeddin Hindu bir yandan bunun için mücadele ederken diğer yandan da Musul'da bulunan annesinden bu hususta yardım ve destek istemişti.³⁰

Hanedan kadınlarının üstlendikleri diğer bir rol ise halka hizmet anlayışıyla yaptırdıkları kurumlardır. Onlar verdikleri sadakalar, yaptırdıkları hayratlarla meşhurdular. Bilhassa Atabeg İzzeddin Mesud'un annesi bu husustaki ünüyle tanınırdı. Seyyah İbn Cübeyr onun bu özelliğine dikkat çekerek şöyle demektedir: “... dünyada en çok hayrat yapan kadınlardan birincisi Anadolu Selçuklu Hükümdarı Mesud'un kızı, ikincisi Musul valisi İzzeddin'in annesi olup, bu kadının pek çok hayratı vardır”.³¹

Zengi ailesi içerisinde yaptırdığı hayratlar, iyilikleri ve verdiği sadakaları ile ünlenen olan diğer bir hatun da Nureddin Mahmud b. Zengi'nin eşi İsmet Hatun idi. Kendisi, Dimaşk'ta fakihler ve sofular için Hacerüzzeheb Mahallesi'ndeki Sereksi Hamamı yakınlarında medrese, Babunnasr Kapısı'nın dışında bir tekke yaptırmıştı.³²

Zengi Hanedanlığına mensub diğer hatunlardan Nureddin Mahmud'un oğlu Melikü's-salih'in annesi Halep'te bir hankah³³, Sincar hâkimi İmadeddin Zengi'nin (ö.1197) oğlu Kutbeddin Muhammed'in annesi olan eşi Sincar'da bir medrese yaptırmıştır.³⁴ Atabeg İzzeddin Mesud'un kızı ve Eyyubi el-Eşref'in eşi olan hatun da Salihyye Mahallesi'ndeki Atabekiyye Medresesi'ni dönemin alimlerine vakfetmiştir.³⁵

29 İbnü'l Esîr, a.g.e., XII, s. 287

30 İbnü'l Esîr, Atabekiyye, s. 189.

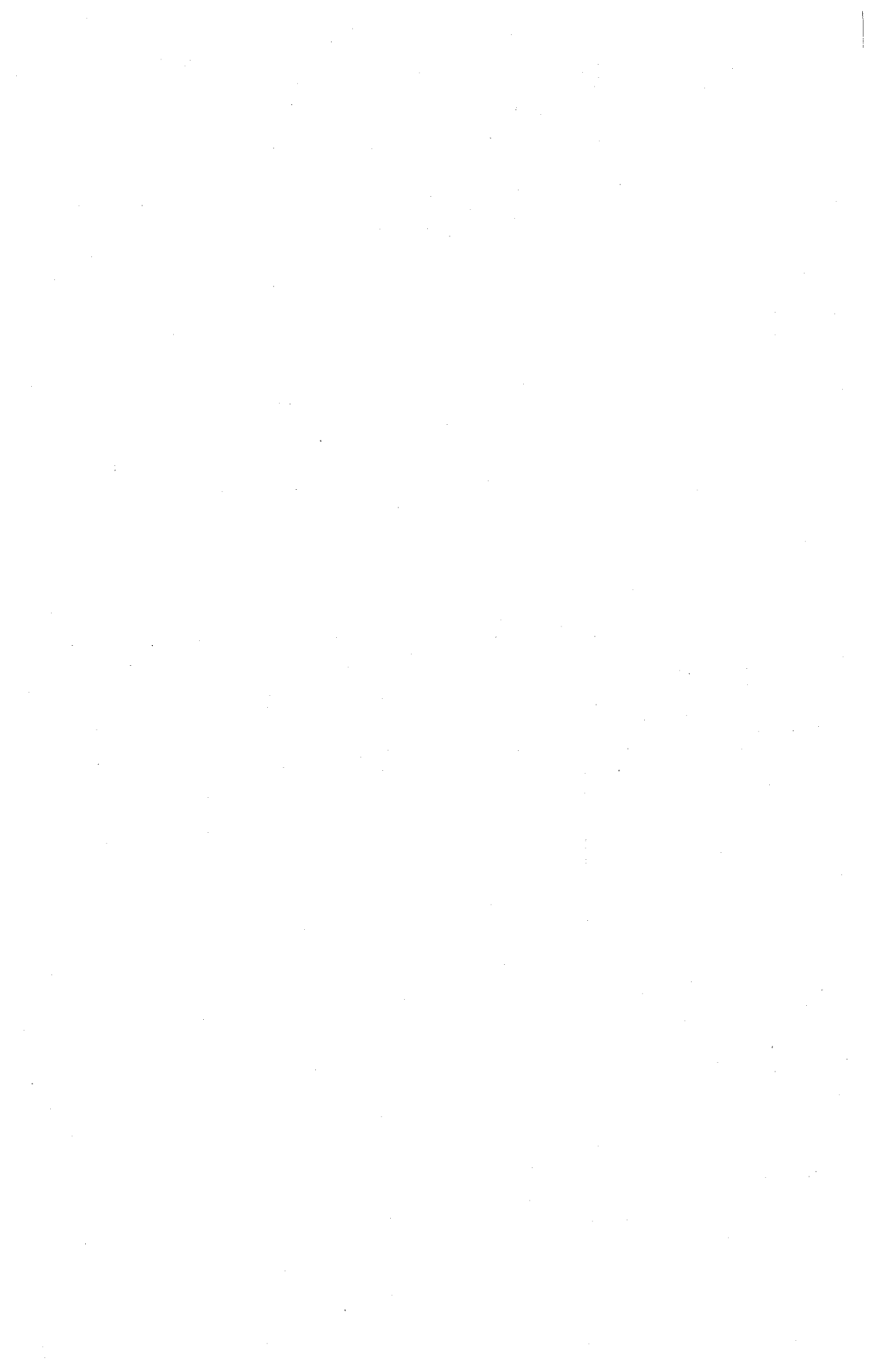
31 İbn Cübeyr, *Rihletu'l-Kinanî, Endülüsten Kutsal Topraklara*, Çeviren. İsmail Güler, İstanbul 2003. s. 131.

32 Ebû Şâme, a.g.e., II, s. 176.

33 İbnü'l Adîm, a.g.e., 176

34 İzzeddin İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-Hatıra ft Zikri Ümera el-Şam ve'l-Cezîra*, III/I, Tahkik. Yahya Abbâre, Dimaşk 1978, s. 157.

35 İbn Kesîr, a.g.e., XIII, s.162-161.



İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Öğretmenlerin Programa Yönelik Görüşleri

Davut IŞIKDOĞAN*
Adem KORUKCU**

Abstract

This article aims to detect the Religious Education and Moral Teaching lesson curriculum that has been implemented in 2005-2006 academic year oriented opinions of teachers and evaluate the curriculum in the light of these findings. Therefore, the scale of the definition of teachers' opinions that has prepared which consisting of 20 items and consonant with five point likert scale is applied to teachers of DKAB lesson that work in the centre of Diyarbakir and Corum. The data which is emerged implied that teachers adopted these new curriculums and no experience difficulties in practice generally. But when analyzed the items which measuring the attitudes, detected that the teachers in practice and grasping of curriculum, they have some difficulties in partially.

Key Words: Curriculum of DKAB lesson, education, instruction, teacher's opinions.

Giriş:

Türkiye’de program geliştirme çalışmaları, diğer ülkelerdeki çalışmalardan daha geç başlamış olmasına karşın, son yıllarda eğitim sistemimiz içerisinde eğitim-öğretim programlarının geliştirilmesi ve yenilenmesi konusunda yapılan çalışmalar oldukça hız kazanmıştır.¹ Temel itibariyle konuya bakıldığında program geliştirme teorik ve pratik uygulamalara

* **Yrd. Doç. Dr.**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi.

** **Yrd.Doç. Dr.**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi.

1 Özcan Demirel, “Türkiye’de Program Geliştirme Uygulamaları”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1992, sayı: 7, s. 27.

dayanan bir süreçtir. Program geliştirmenin süreç olma özelliği, en iyi olana yönelik bir arayışa işaret etmesinden kaynaklanmaktadır. Zira çocuklarda ve gençlerde istenen davranış değişikliğini meydana getirme amacına yönelik olarak geliştirilen bir programın, hazırlandığı zaman dilimi için ifade ettiği yararlılığı daha sonraki zamanlar için aynıyla ifade etmesi mümkün görünmemektedir. Bu nedenle hazırlanan bir öğretim programının nihai nokta olarak değerlendirilmesi imkânsızdır.² Bir program tamamlandığında yenisi için çalışmaların başlatılması kaçınılmazdır. Zira hayat durağan bir niteliğe sahip değildir. Yenilenen hayata ayak uydurmak için programların da yenilenmesi kaçınılmaz görünmektedir.³ Her bir öğretim programı öğrenme süreçlerini sürekli değerlendirmek suretiyle, yeni plan ve programların alt yapısını oluşturmalıdır. Bu bağlamda, eğitim alanları içerisinde en dinamik ve kaçınılmaz olan alanın program geliştirme olduğu söylenebilir. Bu dinamik alanın; öğrencilerin eğitim ihtiyaçları, ilgileri, tutumları, öğretim beklentileri, güncel tartışmalar göz önünde bulundurularak geliştirilmesi kaçınılmazdır.⁴

Eğitim sürecinin önceden tasarlanan planı ve bu planın uygulamadaki görünümü olarak tanımlanan eğitim-öğretim programı “ne öğreteceğim?”, “niçin öğreteceğim?”, “kime öğreteceğim?”, “ne zaman öğreteceğim?” “nasıl öğreteceğim?”, “ne ile öğreteceğim?” sorularının meydana getirdikleri temeller üzerinde inşa edilir.⁵ Bu sorulara verilen cevaplar ve bunun neticesinde gerçekleştirilen uygulamalar ne oranda doğru ve verimli olursa, eğitimden beklenen amaçlar o oranda gerçekleşme imkânına sahip olur. Bir eğitim-öğretim programı şu bileşenlere sahiptir: Amaçlar (hedefler), muhteva (içerik), öğretme- öğrenme süreçleri (eğitim durumları) ve değerlendirme.⁶ Bir programın başarıya ulaşması tüm bileşenlerinin etkili bir biçimde işlerlik göstermesiyle mümkün olabilecektir. Eğer, bir derste öğretme öğrenme etkinlikleri neticesinde öğrenme ve amaçlar gerçekleştirilememişse, öğretim programının gözden geçirilmesi değerlendirilmesi gerekir. Böyle bir durumda birkaç faktörün incelenmesi problemin tespiti açısından faydalı olacaktır. Öncelikle eğitimin amaçları

2 Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, Alkım Kitapçılık Yayıncılık, Ankara 1996, s. 51.

3 Mualla Selçuk, “Din Öğretiminde Yeni Yönelişler”, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 2001, s. 43.

4 Halis Ayhan, Hayati Hökelekli, Yurdagül Mehmedoğlu, Mustafa Öcal, Halil Ekşi, *Din ve Ahlak Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, ss. 20-21.

5 Savaş Büyükkaragöz, *Program Geliştirme*, Kuzucular Ofset, 2. Baskı, Konya 1997. ss. 7-16.

6 Demirel, agm, s. 35.

mevcut güncel ihtiyaçlarla örtüşmeyebilir. Öğrenmeye yol açan dolayısıyla öğrencide değişikliğe yol açan yaşantıların amaçlarla ilgisi olmayabilir. Son olarak, öğrenmelerin ve eğitim sürecinin özellikleri iyi saptanamamış ve ölçülememiş olabilir. Bu durum, mevcut programın iyileştirilebilmesinin veya gerekirse değiştirilmesinin temel hareket noktasını oluşturacaktır.⁷

İlköğretim, bir eğitim sisteminin temelini oluşturmaktadır. Eğitim sisteminin varlığını sürdürebilmesi, temel eğitimin işlevini yerine büyük ölçüde getirmesine bağlıdır. Okul öncesi eğitimin de ilköğretim programıyla olan ilişkisi göz önüne alındığında, (5-14 yaşlar arası) bu programın önemi daha da belirginleşmektedir. Temel eğitimin başarıya ulaşabilmesinin sağlayacak olan en önemli etken ise, eğitim programıdır.⁸

Uygulanmakta olan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının dayandığı yapılandırmacı yaklaşımda eğitim programında içerik olup olmamasından çok öğrenenin süreç içinde içerik ile etkileşimde bulunma ve onu anlamlandırabilmesi önemlidir. Öğrenme yaşantıları konuların ya da alanların önceden belirlenmiş sekline göre değil, bireyin bulunduğu bağlama göre düzenlenir.⁹ Bu anlayışa göre bir sınıfta, öğrenciler, anlamalarını bilimsel bir zeminde öğretmen ve akranlarıyla işbirliği içinde tartıştırlarsa, gerçekleri ezberleme alışkanlığının ötesinde eleştirel düşünce öğrenmenin baskın bir özelliği haline gelir.¹⁰ Yapılandırmacı sınıf ortamlarının oluşması, o sınıfta sadece yapılandırmacı etkinliklerin uygulanmasıyla değil, tam ve gerçek bir demokrasinin sağlanması ile mümkündür.¹¹ Öğrencinin o sınıfta, sorgulama, eleştirme, diğerleriyle iletişimde tam bir demokrasi sağlandığı ölçüde, öğrenci kendi başarısını oluşturacaktır.¹²

7 Füsün Akarsu, "Temel Eğitimde Programları Farklaştırılması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8. sayı, 1992, ss. 441-442.

8 Adil Çağlar, "Temel Eğitimin I. Kademesinde Uygulanan Programlar ve Hazırlanacak Yeni Programla İlgili Bazı Öneriler", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8. Sayı (1992), s. 179.

9 Hasan Şaşan, "Yapılandırmacı Öğrenme" Yaşadıkça Eğitim, www.egitim.aku.edu.tr/yapilandirma.doc, s. 51.

10 Lolita Jonane, "Finding Possibilities to Improve Science Education in High School and Gymnasium", *Journal of Baltic Science Education*, No. 1 (7), 200, s. 65.

11 Hanife Akar, "Olusturmacı Öğretim Etkinliklerinin Sınıf Yönetimi Dersinde Kullanılması: Bir Eylem Arastırması", Sabancı Üniversitesi, İyi Örnekler Konferansı, 2004. s.3

12 Kızılabdullah, *Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi*, A.Ü.Sos.Bil.Ens. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2007, s.50

Yapılandırmacı sınıf ortamında öğrencinin rolü, bilgiyi olduğu gibi almak değil, üretmek ve araştırmaktır. Eğitici ise bireye bilgiye ulaşması için kaynak sağlayan, rehberlik eden, öğrenciyle birlikte öğrenci olan ve araştırandır.¹³Yapılandırmacı bir sınıfta, öğretmen öğrencilerin kavramları anlaması için araştırma yapar, anlamalarını düzenlemek için, yeni bilgiler edinmek için, soru sormaları için ve araştırmaya teşvik etmek için öğrencilere fırsatlar yaratır.

Tarihçesine bakıldığında Cumhuriyet döneminde ilk müfredat programı İkinci Heyet-i İlmiye tarafından 1924 yılında hazırlanmıştır. Kısa bir süre yürürlükte kalan bu program, ilkokulların öğretim sürelerini 6 yıldan beş yıla indirmiştir. 1924'te Türkiye'ye davet edilen John Dewey'in hazırladığı rapordan hareketle, 1926 yılında İlk Mektep Müfredat Programı hazırlanmıştır. Bu programın getirdiği en önemli değişiklik, "toplu tedris" metodu olmuştur. Bakanlık öğretmenlere toplu tedrisin nasıl gerçekleştirileceği ile ilgili kurslar açmış, yayınladığı dergilerle onlara toplu öğretim metodunu öğretmeye çalışmıştır. Fakat toplu öğretim için, okul bünyesinde yapısal değişikliklerin yapılması gerekmektedir. 1926 yılında gerçekleştirilen bu değişiklikten sonra 1950'li yıllara kadar girilen İlköğretim düzeyinde program geliştirme çalışmaları (İlkokul Müfredat Programı 1936, Köy İlkokulları Programı 1939, İlkokul Programı 1948) daha çok dersler ve konular listesi hazırlamak şeklinde gerçekleştirilmiştir. 1952 yılında Türkiye'ye gelen K. V. Wofford'un hazırladığı raporla birlikte program geliştirme çalışmaları, daha sistematik bir yaklaşımla ele alınmaya başlanmıştır. Bu dönemde 25 kişilik bir öğretmen grubu ilköğretim alanında "bilgi ve görgülerini artırmak" amacıyla Amerika'nın Florida Üniversitesi'ne gönderilmiştir. Resmi olarak bu program, 5.1.1961 tarih ve 222 sayılı "İlköğretim ve Eğitim Kanunu" çıkarılıncaya kadar yürürlükte kalmıştır.¹⁴

İlkokul programları, 25-30 Nisan 1968 tarihlerinde toplanan "İlkokul Programı değerlendirme Semineri"nde yeniden değerlendirmeye alınmıştır. Daha sonra 1962 yılında hazırlanan program taslağı bazı değişiklikler yapılarak, Talim ve Terbiye Kurulu'nun 1 Temmuz 1968 gün ve 171 sayılı kararı ile 1968 ilkokul programı kabul edilmiştir. Bu programda

13 Akar, "Oluşturmacı Öğretim Etkinliklerinin Sınıf Yönetimi Dersi'nde Kullanılması: Bir Eylem Araştırması", s. 4.

14 Hasan Cicioğlu, *Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk ve Ortaöğretim (Tarihi Gelişim)*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2. Basım, Ankara 1985, ss. 79,94,100; Demirel, a.g.m., s. 28.

öğrencilerin kendi kendilerine etkin olması, bilimsel düşünme ve öğrenme yollarını öğretmek gibi yenilikler içermektedir. Ayrıca derslerin amaçlarının davranışlara dönüştürülmesi gereği önemle vurgulanmıştır. Bu programın akabinde, 1975 yılında kabul edilen ilkököl programı, normal ve çift öğretim yapan okullarla, birleştirilmiş sınıflı ilkökullarda haftalık ders sayısı çizelgesinin haftalık 25 saat üzerinden düzenlenmesi kararlaştırılmıştır.¹⁵ 1981 yılında toplanan 10. Millî Eğitim Şurası'ndan sonra, ilköğretim sistemi 5-3 (8) yıl şeklinde uygulamaya konulmuştur.¹⁶ İlköğretim sistemi, 1997 yılından itibaren sekiz yıllık zorunlu eğitim çerçevesinde yeniden program yenileme sürecine girmiştir.¹⁷

Din öğretiminde program geliştirme çalışmaları, din öğretimine konu edilen dinin daha iyi anlaşılması, öğrenilmesi ve davranışa dönüştürülmesinin verimli bir noktaya ulaştırılması açısından önemlidir. Eğitim bilimlerinde elde edilen birikim ve bugün birey-din ilişkilerinde karşılaşılan çok yönlü karmaşık durum, din öğretiminde gerekli ve etkili değişiklikler getirecek program geliştirme çalışmalarını zorunlu kılmaktadır. Metotlar, ilgiler ve ilişkiler farklılaşırken, geçmişte başarısı kanıtlanmış olsa bile, mevcut programların kullanımında ısrarcı olmak, din eğitiminde kalıpcılığa ve tekrarcılığa neden olacaktır.¹⁸

Klasik din öğretimi anlayışlarına ve yaygın eğitim-öğretim anlayışlarına bakıldığında, kalıpların öğrencilere aktarılmaya çalışılması baskın tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Gaye belli bir sonuca ulaşmak olmakla birlikte; genel itibarıyla sonuçlara bakıldığında, hedeflere ulaşıldığını söylemek oldukça güçtür. Burada göz ardı edilen durum, değerli olan bilgiyi öğretime konu ederken, öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarının göz ardı edilmesidir.¹⁹ Böylesi bir sonucun temelinde, uygulamanın teorik altyapısını oluşturan öğretim programının yaklaşımı ve ona yön veren bileşenler yer almaktadır.

Din eğitimi ve öğretimine ilişkin teorik çalışmaların yakın bir geçmişe kadar “niçin din eğitimi/öğretimi?” noktası üzerinde yoğunlaşması, “ne öğretilim? nasıl öğretilim?” sorularının sorulmasına, dolayısıyla da bu alanda program geliştirme çalışmalarının gecikmesine neden olmuş-

15 Cicioğlu, *age*, ss. 104-109.

16 Varış, *age*, ss. 154-161.

17 Abbas Çelik, *Din Eğitimimize Tarihsel Yaklaşım*, Ekev Yayınları, Erzurum 2001, s. 78.

18 Suat Cebeci, *Öğrenme Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 13.

19 Mualla Selçuk, “Din Öğretiminde Yeni Yönelişler”, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 2001, s. 42.

tur. Niçin din eğitimi/öğretimi? Sorusunun cevabı bu dersin örgün eğitim içerisindeki yerini temellendirme amacını gerçekleştirmeye yönelik bir cevap niteliğindeydi.²⁰ Dolayısıyla bu alanda araştırma yapan ilim adamlarının bu dersin örgün öğretim içerisindeki yerinin meşruiyetini temellendirmeye çalışmaları, program yenileme çalışmalarının ileriki zamanlara ötelenmesine neden olmuştur.²¹

Din öğretimine konu olan ders ve konuların öğrencilerin yaşamına etkileri düşünüldüğünde, bu alana ilişkin gerçekleştirilecek program değişikliği çalışmalarının önemini daha da ortaya çıkarmaktadır. Zira öğrenim hayatı boyunca çeşitli derslerin öğretim programları çerçevesinde öğrenilen bilgilerin pek çoğunun kullanım süresi ve öğrencinin tutum ve davranışları üzerindeki etkisi oldukça sınırlı kalırken, din ile ilgili bilgi ve değerlerin yaşam boyu önem ve etkilerini sürdürdükleri görülmektedir. Bu çerçevede din öğretimi programı, dinî gerçeklerin farkında oluş, kendini ve hayatın anlamını keşfetme ve anlama, iyi ahlak ve dürüstlük, dayanışma ve hoşgörü gibi ilkeler çerçevesinde hazırlanmalıdır.²²

Belli bir öğretim alanına ilişkin bir programda olduğu gibi, din öğretimi programından beklenen görevler, toplumda var olan değer ölçülerini yetişmekte olan nesillere tanıtır ve benimsenmek ve onlarda edinmiş oldukları birikimle yeni değerler oluşturmaya, benlik oluşturmaya ve toplumun değerlerine yeni değerler katmayı öğretmektir.²³

Din öğretimi programlarının yenilenmesine neden olan etkenler farklı farklı değerlendirilebilir, ancak genel ifadesiyle, din öğretiminde gerçekleştirilecek olan program değişikliklerine tesir eden üç unsurdan bahsetmemiz mümkündür. Bunlardan birincisi, din anlayışındaki değişim ve dönüşüm: Geleneksel din anlayışının güncel olaylar ve problemler ile ilgili ortaya koyduğu yeni gerçekliklerde söz konusu olan değişim ve gelişmeler, din öğretimini yakından ilgilendirmektedir. İkincisi eğitim alanındaki gelişmeler: Eğitimde ortaya çıkan başta paradigma değişiklikleri ve buna paralel olarak, bilginin doğasından öğrenme kuramlarına, öğretmen öğrenci rollerinden ölçme değerlendirme stratejilerine kadar pek çok değişiklikler yaşanmıştır. Din öğretiminde bu değişikliklere ayak uydura-

20 Beyza Bilgin, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Emel Matbaacılık, Ankara 1980, s. 52.

21 Nurullah Altaş, “Türkiye’de Örgün Öğretimde Dinin Yeri (1924-1980 Arası Din Öğretimi Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Marife Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 1, Bahar 2002, s. 228.

22 Ayhan ve arkadaşları, *age*, ss.17-18.

23 Ayhan ve arkadaşları, *age*, s. 20.

cak nitelikte bir program değişikliği kaçınılmazdır. Üçüncüsü: Din öğretimindeki yeni anlayış ve uygulamalardır. Farklı inanç ve kültürlerin karşılaşmaları, mezhep merkezli anlayışlarla birlikte, mezhepler üstü, fenomenolojik, kültürler arası vb. yeni modellerin teorik ve pratik imkânlarıyla din öğretiminin çalışma alanına girmesi, din öğretiminde program değişikliklerine neden olmaktadır.²⁴

Cumhuriyet döneminde ilköğretim düzeyinde din öğretiminin yapılması 3 Mart 1924'te kabul edilen Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile şekillenmeye başlamıştır.²⁵ Bu kanun ile birlikte, Din Dersi, Kur'an-ı Kerim okutulmasıyla birlikte, "Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri" adı ile birinci sınıf hariç diğer sınıflarda haftada ikişer saat okutulmak üzere programda yerini almıştır. 1926 yılında yapılan programda ilkokullarda din dersleri üçüncü sınıftan itibaren başlatılmakta ve haftada bir saate indirilmektedir.²⁶ Daha sonra, Milli Eğitim çevrelerinde modern eğitimin laik bir sistem içinde geliştirilmesi prensibi, dini devlet okullarının dışında tutmak olarak benimsenince, din dersleri, Bu durum iki yıl sonra üçüncü sınıftan itibaren birer saat olarak okutulma şeklinde değiştirilmiştir. Bu dersler, 1930-1931 öğretim yılından itibaren genel öğretim kurumlarından, 1939 yılından itibaren de köy ilkokullarından kaldırılmıştır. 1948 yılında hazırlanan ilkokul programında din dersleri, 1949 yılından itibaren program dışı ve isteğe bağlı olarak 4. ve 5. sınıflarda haftada bir saat olarak okutulmaya başlanmıştır.²⁷

1974-1975 eğitim öğretim yılında yürürlükte olan 1968 programına ilkokulların 4. ve 5. sınıflarına haftada bir saat "Ahlak Dersi" konulmuş ve bu ders zorunlu derslerden sayılmıştır. Söz konusu dersin müfredat programı isteğe bağlı olarak okutulan Din dersi konularını destekler bir mahiyet taşımaktaydı. Diğer yandan 23.09.1976 tarih ve 345 sayılı Tâlim- Terbiye Kurulu kararı ile Din Bilgisi dersleri ortaokulun üçüncü sınıfı ile lise ve dengi bütün okulların üçüncü sınıflarına konulmuştur. 1982 Anayasası'nın 24. maddesinden hareketle, 1982-1983 eğitim öğretim yı-

24 Recai Doğan, Nurullah Altaş, "Din Öğretiminde Yeni Yöntem Tartışmalarında Kuramdan Uygulamaya: İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları (Ankara Modeli)", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt II, Sayı: 5 2004, ss. 24-25.

25 Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, s. 44.

26 Recai Doğan, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhîd-i Tedrîsât Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara 1999, ss. 272-273.

27 Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, İfav Yayınları, İstanbul 1999, s. 119; Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, ss. 45-46.

linda her iki ders birleştirilerek, önce din ve Ahlak Bilgisi, sonra da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adı altında ilkokul 4. sınıftan itibaren ilköğretim boyunca zorunlu olarak okutulmaya başlanmıştır.²⁸

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders programı, Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın 19.09.2000 tarih ve 373 sayılı kararı ile değiştirilmiştir.²⁹ Bu yenilemeden kısa bir süre sonra program, tekrar incelemeye alınmış ve Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın 28.12.2006 tarih ve 410 sayılı kararı ile değiştirilmiş ve 2007-2008 eğitim-öğretim yılından itibaren de uygulamaya konulmuştur.³⁰

Bu gerçeklerden hareketle, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde program geliştirme çalışmaları, dinin dünyada değişen ve gelişen algılanış biçimlerine göre yeniden ele alınması gereken en önemli öğretim konuları arasındadır.³¹ Geliştirilen programların birey ve toplumun yaşadığı çağın ihtiyaçlarını karşılaması ve problemlere din öğretimi bağlamında çözümler üretmesi program geliştirmenin temel hareket noktalarından birini oluşturmaktadır.³²

1. Amaç

2007-2008 yılında uygulamaya konulan ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi öğretim programını, öğretmen görüşlerine dayalı olarak incelemek ve değerlendirmektir. Dolayısıyla araştırma, programdaki yeniliklerin öğretmenler tarafından benimsenme düzeyini inceleyip ortaya koyma amacı gütmektedir.

2. Problem

Bilimde ve teknolojide meydana gelen gelişme değişmeler, eğitimi de tüm alanlarıyla etkilemekte ve özellikle eğitim yaklaşımlarında köklü değişimleri zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda bilginin hızla üretildiği çağımızda birey ve toplumun geleceği, bilgiye ulaşma, bilgiyi kullanma ve

28 Recep Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*, Dem Yayınları, İstanbul 2009, s. 11; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 133; Altaş, "Türkiye'de Örgün Öğretimde Dinin Yeri", s. 229; Mustafa Tavukçuoğlu, Hüsametin Erdem, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Mikro Yayınları, Konya 2002, s. 235.

29 *Tebliğler Dergisi*, Cilt 63, Ekim 2000, sayı 2517, s. 911.

30 *Tebliğler Dergisi*, Cilt 70, Şubat 2000, sayı 2593, s. 109.

31 Ayhan ve arkadaşları, *age*, s. 21.

32 Recai Doğan, Cemal Tosun, *İlköğretim 6.,7., ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Pegem Yayınları, Ankara 2003, s. 30.

üretim becerilerine bağlı bulunmaktadır. Bu becerilerin kazanılması ve hayat boyu sürdürülmesi bilgi üretimine dayalı, ihtiyaca cevap verebilecek nitelikte bir eğitimi gerektirmektedir.

İlköğretim programlarının yenilenmesi çalışmalarıyla beraber din kültürü ve ahlak bilgisi dersi öğretim programı yeniden geliştirilmiştir. Din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin içeriğinin belirlenmesinde “dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak İslam’ın kök değerleri çerçevesinde “mezhepler üstü (herhangi bir mezhebi esas almayan, mezhebî tartışmalara girmeyen) ve dinler açılımlı” anlayış olarak ifade edilebilecek bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu programla; öğrencilerin din ve ahlak hakkında sağlıklı bilgi sahibi olmaları, temel becerilerini geliştirmeleri ve böylece millî eğitimin genel amaçlarının gerçekleştirilmesine katkıda bulunulması hedeflenmektedir.³³

Türkiye’de yapılandırmacı yaklaşım temelli hazırlanan yeni İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı, 2007-2008 eğitim öğretim yılı itibariyle uygulanmaya konmuştur. Böyle bir yaklaşımın öğrencinin, bilişsel, duyuşsal ve bilimsel gelişimine de çok somut katkı sağlaması beklenmektedir. Bunlar; doğru bilgi edinme, kendi başına düşünme kabiliyeti, eleştirel düşünme, seçme kabiliyeti, hayatın anlamını keşfetme ve aklını kullanarak inancını temellendirebilmektir. Aynı zamanda bunlar öğrencinin kazanması istenen yetenekleri ve geliştirmesi beklenen kabiliyetleri göstermektedir. Buradan hareketle hazırlanan yeni ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin hayatları boyunca kullanacakları bilgi ve becerileri edinmeleri amaçlanmaktadır.³⁴

Yeni program, içerik sunumu, kazanım, ölçme-değerlendirme, etkinlik vb. yönleriyle önceki programlara göre farklılık göstermektedir. Öğrenciyi merkeze alan bu programla ilgili olarak, uygulayıcı konumundaki öğretmenlerin yaklaşımlarının bilinmesi programın yenilenmesi çalışmalarında yol gösterici olacaktır.

Yeni hedefler ve bakış açıları çerçevesinde yenilenen programa öğretmenlerin bakışı önemlidir. Öğretmenler, bu dersin en önemli paydaşlarından biri ve aynı zamanda da yürütücüleri konumundadırlar. Programın öğretim uygulamaları aşamasında başarısının büyük ölçüde kendile-

33 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, Ankara, 2006. s. 2.

34 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu, Ankara, 2006. s. 2.

rine bağlı olduğu öğretmenlerin, yapılan değişiklikler konusunda ne düşündüklerinin tespit edilmesi, bilimsel verilere dayalı olarak programın değerlendirilebilmesi açısından son derece önemlidir. Yeni programda yer alan değişikliklerin öğretmenler tarafından ne ölçüde anlaşıldığı ve benimsendiğinin tespiti de ancak alana inilip öğretmenlerin fikirlerinin alınmasıyla mümkündür.³⁵

Bu çerçevede yapılan bu araştırmanın problemi “İlköğretimde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin yeni İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programına ve uygulama sürecine karşı tutumları nedir?” sorusu üzerine kurgulanmıştır.

3. Sınırlılıklar

Araştırma, Diyarbakır ve Çorum illeri merkezlerinde görev yapan ilköğretimde görev yapan 129 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeniyle ve hazırlanan ölçek sorularıyla sınırlandırılmıştır.

4. Evren ve Örneklem

Diyarbakır ve Çorum il merkezinde görev yapan ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri tamamı araştırmanın evrenini teşkil etmektedir. Çalışmada evrenin tamamına ulaşılması hedeflenmektedir. Araştırma bu illerde görev yapmakta olan 129 öğretmene uygulanmıştır.

5. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Analizi

Veri toplama aracı olarak çalışmanın amaçlarına uygun olarak öğretmenlerin programa ilişkin görüşlerini ortaya çıkaracak şekilde tarafımızdan hazırlanan 20 maddelik tutum ölçeği kullanılmıştır. Beşli likert ölçeğine uygun olarak hazırlanan tutum maddelerine verilen cevaplar % ve frekansları esas alınarak değerlendirilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin kişisel bilgilerine yönelik 3 soru hazırlanmıştır. Verilerin çözülmesinde SPSS istatistik programı kullanılmıştır.

6. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde araştırmaya katılan öğretmenlerin kişisel bilgileri ve araştırmanın bulguları yüzde ve frekans üzerinden değerlendirilecektir.

35 Kaymakcan, *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*, s. 11.

Araştırmaya katılanların cinsiyeti

	N	%
Kadın	21	16,3
Erkek	108	83,7
Toplam	129	100

Araştırmaya katılan öğretmenlerin %16,3'ü (21) kadın, %83,7'ü (108) erkektir.

Düzenli olarak alanla ilgili yayınları takip eder misiniz?

	N	%
Evet	71	55
Hayır	58	45
Toplam	129	100

Araştırmaya katılan öğretmenlerin %55'i (71) eğitim ve ilahiyatla ilgili yayınları takip ederken %45'i (58) bu yayınları takip etmemektedir.

İDKAB Programının tanıtımıyla ilgili hizmet içi eğitim seminerlerine katıldınız mı?

	N	%
Evet	63	48,8
Hayır	66	51,2
Toplam	129	100

Araştırmaya katılan öğretmenlerin % 48,8'i (63) programla ilgi düzenlenen hizmet içi eğitim kurslarına katılırken %51,2'si (66) katılmamıştır.

İDKAB Dersi Programına İlişkin Öğretmen Görüşlerinin Frekansları, Yüzde Oranları Ve Açıklaması

Öğretmenlerin DKAB dersi programına, kazanım, içerik, öğrenme-öğretme süreci ve değerlendirme öğelerine yönelik görüşleri sırasıyla yüzde (%) olarak analiz edilmiş ve analiz sonuçları tablolar halinde sunulmuştur.

Tablo.1. Amaç ve davranışların kazanım olarak ifade edilmesi değerlendirme aşaması açısından yararlıdır.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	4	3,1
Katılmıyorum	12	9,3
Kararsızım	7	5,4
Katılıyorum	85	65,9
Tamamen Katılıyorum	21	16,3
Toplam	129	100

Amaç ve davranışların kazanım olarak ifade edilmesinin değerlendirme açısından yararına ilksin öğretmen görüşleri Tablo 1'de yer almaktadır. Tablo 1 sonuçlarına göre öğretmenlerin % 65,9'u amaç ve davranışların kazanım olarak ifade edilmesinin değerlendirme aşaması için yararlı olduğu düşüncesine katıldıklarını belirtirken, % 16,3'ü tamamen katıldığını belirtmişlerdir. Bu sonuçlara göre öğretmenlerin hedeflerin kazanım olarak ifade edilmesini olumlu buldukları söylenebilir.

Tablo 2. İDKAB dersi programında kazanımlar doğru ve ölçülebilecek nitelikte belirlenmiştir

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	2	1,6
Katılmıyorum	17	13,2
Kararsızım	11	8,5
Katılıyorum	92	71,3
Tamamen Katılıyorum	7	5,4
Toplam	129	100

Tablo 2'deki sonuçlara göre, öğretmenlerin, katılıyorum ve tamamen katılıyorum dereceleri birlikte ele alındığında, % 76,7'si kazanımların ölçülebilecek nitelikte olduğunu belirtmişlerdir. Buna karşın kararsız katılmayan ve tamamen katılmayanlar dikkate alındığında % 23,3'lük bir oran görmekteyiz. Bu sonuç kazanımların doğru ve ölçülebilir nitelikte hazırlanması konusunun gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır.

Tablo 3. İDKAB dersi için hazırlanan örnek etkinliklerde kazanım, etkinlik ve değerlendirme arasında bütünlük sağlanmıştır.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	2	1,6
Katılmıyorum	17	13,2
Kararsızım	19	14,7
Katılıyorum	74	57,4
Tamamen Katılıyorum	17	13,2
Toplam	129	100

Tablo 3'e bakıldığında öğretmenlerin, katılıyorum ve tamamen katılıyorum dereceleri birlikte ele alındığında % 70,6'sı örnek etkinliklerde kazanım öğrenme süreci ve değerlendirme arasında bütünlük sağlandığını belirtmelerine karşın, %14,7 sinin kararsız, % 13,2'sinin buna katılmadığı, % 1,6'nin ise tamamen katılmadığı görülmektedir. Bu bulgular ışığında etkinlikler hazırlanırken kazanım, öğrenme-öğretme süreci için uygulanan aktiviteler ve değerlendirme arasında belli bir tutarlılığın sağlandığı söylenebilir. Ancak bu konuda kararsız olan ve katılmayan öğretmenlerin olması etkinliklerin bu açıdan yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Tablo 4. Yeni İDKAB programında içeriğin fazla olduğunu düşünüyorum.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	22	17,1
Katılmıyorum	83	64,3
Kararsızım	6	4,7
Katılıyorum	12	9,3
Tamamen Katılıyorum	6	4,7
Toplam	129	100

Tablo 4'deki sonuçlar dikkate alındığında, öğretmenlerin % 81,4'ünün programdaki içeriğin fazla olduğuna ilişkin yargıya katılmadıkları, % 14'ünün içeriğin fazla olduğunu belirttikleri %4,7'sinin ise bu konuda kararsız oldukları görülmektedir.

Tablo 5. İDKAB programındaki içerik, öğrencileri beklenen kazanımlara ulaştırma konusunda yeterlidir

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	2	1,6
Katılmıyorum	37	28,7
Kararsızım	25	19,4
Katılıyorum	59	45,7
Tamamen Katılıyorum	6	4,7
Toplam	129	100

Tablo 5'e bakıldığında içeriğin amaçlara ulaştırması konusunda öğretmenlerin farklı görüşleri sürdürdüklerini anlaşılmaktadır. Tabloda öğretmenlerin % 45,7'si içeriğin istenilen kazanımlara ulaştıracağı düşüncesine katıldığını, % 4,7'si ise tamamen katıldığını belirtmesine karşın, %28'7'sinin buna katılmadığını ve %1,6'sının da tamamen katılmadığını belirtmeleri İDKAB dersi içeriğinin yeniden gözden geçirilerek değerlendirilmesinde yarar olacağını göstermektedir.

Tablo 6. İDKAB ders içeriği aktif öğretim yöntemlerinin uygulanmasına imkân sağlamaktadır.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	4	3,1
Katılmıyorum	31	24
Kararsızım	23	17,8
Katılıyorum	61	47,3
Tamamen Katılıyorum	10	7,8
Toplam	129	100

Tablo 6 incelendiğinde katılıyorum ve tamamen katılıyorum dereceleri birlikte ele alındığında öğretmenlerin %55,1'i İDKAB dersinin aktif öğretim yöntemlerinin uygulanmasına olanak sağladığını belirtmesine karşın, %23'ünün bu konuda kararsız kalması ve katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum dereceleri birlikte alındığında %27,1'inin de katılmaması, programda aktif öğretim yöntemlerine yer verildiği, ancak bunun, konuların öğrenciye aktarılması yönünden olması gereken düzeyde olmadığı izlenimini vermektedir.

Tablo 7. İçerik hazırlanırken kullanılan görseller, öğrencilerin öğrenmesi için uygun olarak hazırlanmıştır.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	2	1,6
Katılmıyorum	28	21,7
Kararsızım	23	17,8
Katılıyorum	67	51,9
Tamamen Katılıyorum	9	7
Toplam	129	100

Tablo 7'ye göre öğretmenlerin %51,9'u içerik hazırlanırken kullanılan görsellerin öğrencilerin öğrenmesine uygun olarak hazırlandığına katıldığını belirtirken, %7'si tamamen katıldığını %23'ü kararsız olduklarını ve %23,3'ü bu görüşe katılmadıklarını belirtmişlerdir. Bu bulgulara göre, DKAB ders kitaplarında görsellerin hazırlanış amacı ve derste işe koşulma biçimleri ile ilgili olarak öğretmenlerin hizmet içi eğitim yoluyla bilgilendirilmesi ve bu görsellerin öğrenci tarafından daha anlaşılacak biçimde düzenlenmesi ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Tablo 8. Ders kitapları öğrencilerin öğrenmesi için uygun olarak hazırlanmıştır.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	1	0,8
Katılmıyorum	19	14,7
Kararsızım	15	11,6
Katılıyorum	83	64,3
Tamamen Katılıyorum	11	8,5
Toplam	129	100

Tablo 8'e bakıldığında ders kitaplarının öğrencilerin öğrenmesine uygun olarak hazırlandığına katıldıklarını belirten öğretmenlerin % 64,3, tamamen katılan öğretmenlerin oranının ise yalnızca % 8,5 olmasına karşın, kararsızların oranının %11,6 ve bu görüşe katılmayanların oranının % 14,7 olması ders kitaplarının yeniden ele alınarak öğretmen görüşleri doğrultusunda geliştirilmesinin yararlı olabileceğini göstermektedir.

Tablo 9. Hazırlanan etkinlikler, öğrencileri öğrenme sürecine aktif olarak katmaktadır.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	1	0,8
Katılmıyorum	26	20,2
Kararsızım	21	16,3
Katılıyorum	71	55
Tamamen Katılıyorum	10	7,8
Toplam	129	100

Tablo 9'a göre hazırlanan etkinliklerin öğrencileri öğrenme sürecine aktif olarak kattığı görüşü ile ilgili öğretmenlerin %55'i katıldığını, %7,8'i tamamen katıldığını, buna karşın %16,3'ünü kararsız, %20,2'sinde katılmadığı görülmektedir. Kararsız ve katılmayanların sayısının fazlalığı, etkinliklerin öğrenci katılımını sağlayan yöntem ve teknikler açısından yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Tablo 10. Yeni İDKAB programı öğrencilerin eleştirel ve yaratıcı düşünmesini geliştirmektedir.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	2	1,6
Katılmıyorum	23	17,8
Kararsızım	22	17,1
Katılıyorum	69	53,5
Toplam	129	100
Toplam	129	100

Tablo 10'daki sonuçlar incelendiğinde katılıyorum ve tamamen katılıyorum dereceleri birlikte ele alındığında, öğretmenlerin % 63,6'sının yeni DKAB programının yaratıcılık ve eleştirel düşünme üzerinde etkili olduğu yönünde görüş belirttikleri görülmektedir. Buna karşın % 17,1'i kararsız, % 19,4'ü de bu yargıya katılmadıklarını ifade etmektedirler.

Tablo 11. Hazırlanan etkinlikler, aktif öğretim yöntemlerinden çok belirli parçaları okuma ve yazma gibi aktivitelere dayalıdır.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	5	3,9
Katılmıyorum	31	24
Kararsızım	19	14,7
Katılıyorum	67	51,9
Tamamen Katılıyorum	7	5,4
Toplam	129	100

Tablo 11 incelendiğinde öğretmenlerin % 51,9'unun yeni DKAB programında etkinliklerin drama, problem çözme, örnek olay, gezi-gözlem gibi aktif yöntemlerinden daha çok okuma yazma gibi aktivitelere dayandığı görüşüne katıldığı, % 5,4'ünün tamamen katıldığı ve % 14,7'sinin kararsız kaldığı görülmektedir. Bu yönüyle bakıldığında öğretmenlerin büyük çoğunluğu, etkinliklerde aktif öğretim yöntemlerine yeterli oranda yer verilmediğini ifade ettikleri görülmektedir. Bu da etkinliklerin bu yönüyle gözden geçirilme gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Tablo 12. Etkinlikleri uygulamak için belirlenen süre ve ders saati sayısı yeterlidir.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	26	20,2
Katılmıyorum	60	46,5
Kararsızım	2	1,6
Katılıyorum	38	29,5
Tamamen Katılıyorum	3	2,3
Toplam	129	100

Tablo 12'deki bulgular göz önüne alındığında öğretmenlerin % 46,5'inin etkinlikleri için belirlenen süre ve ders saatinin yeterli olduğu görüşüne katılmadıkları, % 20,2'sinin tamamen katılmadığı görülmektedir. Bu sonuçlar uygulamanın yürütücüsü konumundaki öğretmenlerin bu görüşlerine dayalı olarak değerlendirildiğinde etkinlikler için ayrılan sürenin ve ders saatinin yeterli olmadığı söylenebilir.

Tablo 13. Yeni program uygulanırken yöntem, teknik, alan bilgisi, değerlendirme ve yeni eğitimsel yaklaşımlar gibi konularda kendimi yeterli buluyorum

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	3	2,3
Katılmıyorum	14	10,9
Kararsızım	24	18,6
Katılıyorum	69	53,5
Tamamen Katılıyorum	19	14,7
Toplam	129	100

Tablo 13'teki veriler katılıyorum ve tamamen katılıyorum dereceleri birlikte incelendiğinde öğretmenlerin %68,2'sinin kendini yeni programa ilişkin yeterli hissettiği ve % 18,6'sının da bu konuda kararsızlık yaşadığı, %13,2'sinin ise kendilerini yetersiz gördükleri görülmektedir. Ortaya çıkan bu sonuç öğretmenlerin büyük oranda kendilerini yeterli gördüklerini göstermektedir. Ancak kararsız ve kendilerini yetersiz gören öğretmenlerin oranı da azımsanmayacak düzeydedir. Bu bulgu, öğretmenlerin programın uygulayıcısı olduğu gerçeği dikkate alındığında, programın başarısını etkileyebilecek önemli bir unsur olarak görülebilir.

Tablo 14. Yeni İDKAB programı için verilen hizmet içi seminerlerinin süresinin yeterli olduğunu düşünüyorum.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	19	14,7
Katılmıyorum	37	28,7
Kararsızım	38	29,5
Katılıyorum	29	22,5
Tamamen Katılıyorum	6	4,7
Toplam	129	100

Tablo 14'e göre, katılmıyorum ve tamamen katılmıyorum dereceleri birlikte ele alındığında, öğretmenlerin önemli bir kısmının (%14,7, %28,7) yeni program konusunda verilen seminerlerin süresini yeterli bulmadıkları görülmektedir. %29,5'lik kararsızlar da eklendiğinde seminerlerin yetersizliği daha da belirginleşmektedir.

Tablo 15. Programın uygulanması için okuldaki araç ve materyallerin yeterli olduğunu düşünüyorum.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	57	44,2
Katılmıyorum	42	32,6
Kararsızım	9	7
Katılıyorum	19	14,7
Tamamen Katılıyorum	2	1,6
Toplam	129	100

Tablo 15 incelendiğinde yeni DKAB programının uygulanması için okuldaki araç ve materyallerin yeterli olduğu görüşüne katılmayan, tamamen katılmayan ve bu konuda kararsızlık yasayan öğretmenlerin oranının (%42,2, %32,6, % 7) olduğu ve bu oranın ölçüğe yanıt veren öğretmenler içinde %81,8 gibi önemli bir oran olduğu görülmektedir. Bu bulgu doğrultusunda, öğretmenlerin çoğunluğunun programın etkili bir şekilde uygulanması için okuldaki araç-gereçleri yeterli bulmadığı söylenebilir.

Tablo 16. Sınıftaki öğrenci sayısının programın uygulanmasına uygun olduğunu düşünüyorum.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	29	22,5
Katılmıyorum	40	31
Kararsızım	8	6,2
Katılıyorum	42	32,6
Tamamen Katılıyorum	10	7,8
Toplam	129	100

Tablo 16'ya göre öğretmenlerin sınıftaki öğrenci mevcutlarının programın uygulanması için uygun olması konusunda farklı görüşleri sürdürdükleri görülmektedir. Ancak (katılmıyorum ve tamamen katılmıyorum dereceleri birlikte ele alındığında) öğretmenlerin (%31, %22,5) gibi bir oranın uygun olmadığı yönünde görüş belirtmesi ve %6,2'sinin de bu konuda kararsız olması, programın etkili olabilmesi için öğrenci mevcutlarının azaltılması gereğine işaret etmektedir.

Tablo 17. Sınıfların ve okulun fiziki yapısının programların uygulanması için yeterli olduğunu düşünüyorum.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	32	24,8
Katılmıyorum	49	38
Kararsızım	8	6,2
Katılıyorum	37	28,7
Tamamen Katılıyorum	3	2,3
Toplam	129	100

Tablo 17'ye göre katılmıyorum ve kesinlikle katılmıyorum dereceleri birlikte ele alındığında öğretmenlerin % 62,8 gibi yüksek bir oranının sınıfların ve okulun fiziki yapısının programların uygulanması için uygun olmadığını belirttikleri görülmektedir. % 31'i ise uygun olduğuna katılmakta veya tamamen katılmaktadır. Ölçeğe cevap veren öğretmenlerin farklı okullarda görev yaptığı ve bu okulların fiziki yapılarının birbirinden önemli ölçüde farklılık gösterdiği dikkate alındığında farklı sonuçların çıkması normal karşılanabilir.

Tablo 18. Yeni İDKAB öğretim programında değerlendirmenin çok zaman almadığını düşünüyorum.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	7	5,4
Katılmıyorum	40	31
Kararsızım	17	13,2
Katılıyorum	62	48,1
Tamamen Katılıyorum	3	2,3
Toplam	129	100

Tablo 18'e göre, katılıyorum ve tamamen katılıyorum dereceleri birlikte ele alındığında, öğretmenlerin yarısının (%48,1, %2,3) değerlendirmenin fazla zaman aldığı yönünde görüş belirttikleri görülmektedir.

Tablo 19. Yeni programda yer alan ölçme ve değerlendirme yaklaşımlarını uygulama konusunda kendimi yeterli görüyorum.

	N	%
Kesinlikle katılmıyorum	1	0,8
Katılmıyorum	11	8,5
Kararsızım	12	9,3
Katılıyorum	84	65,1
Tamamen Katılıyorum	21	16,3
Toplam	129	100

Tablo 19'a göre, katılıyorum ve tamamen katılıyorum dereceleri birlikte değerlendirildiğinde, öğretmenlerin %81,4'ünün değerlendirme ölçekleri konusunda kendilerini yeterli gördüğü anlaşılmaktadır.

7. Sonuç ve Öneriler

Elde edilen veriler ışığında öğretmenlerin yeni programı benimsedikleri ve uygulamada genellikle sıkıntı yaşamadıkları ortaya çıkmaktadır. Fakat tutumları ölçen maddeler tek tek incelendiğinde, belli oranda öğretmenlerin programın uygulanması ve anlaşılması konusunda sıkıntı yaşadıkları gözlenmektedir.

Öneriler:

1. Programın amacına uygun olarak uygulanması ve sonuç elde edilmesi için öğretmenlerin program konusundaki yeterliklerinin, hizmet içi eğitim seminerleriyle artırılması gerekmektedir. Yeni bir öğretim yaklaşımına göre hazırlanan ve öğretmenlerden farklı rollerin beklendiği İDKAB dersi programının başarılı olabilmesi için programın yapısı, kuramsal temeli ve uygulanmasına dönük bilgilerin öğretmenlere hızlı bir şekilde verilmesi gerekmektedir.

2. Yeni program anlayışına uygun araç-gereç ve yardımcı materyaller hazırlanarak okullar için kullanılabilir hale getirilmelidir.

3. Bu programın uygulanabilmesi ve yeterli verimin alınabilmesi için, sınıf mevcutlarının istenilen düzeye çekilmesi gerekmektedir. Kalabalık sınıflar programın uygulanma imkânını zorlaştırmaktadır.

4. Sınıf içi mevcutlarına uygun etkinliklerin sınıf ortamında nasıl yapılacağıyla ilgili uygulamalar yapılarak, bu konuda öğretmenler bilgilendirilmelidir.

5. Okulların fiziki ve diğler açılardan programın uygulanmasına ne kadar uygun olduğu bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda okullar arasında çok ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Programların uygulanabilmesi için, okulların fiziksel ve teknolojik donanım bakımından uygun hale getirilmesi gerekmektedir.

6. Program uygulamaya konduğu andan itibaren, bununla ilgili eksik yönlerin giderilmesi amacıyla bilimsel çalışmaların yapılması ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın ilgili biriminin de bu çalışmaların verilerini dikkate alması gerekmektedir.

Selçuklular Döneminde Sincar

Tülay YÜREKLİ*

Abstract

In this article transition period of Sinjar city, today within the borders of Iraq, to the Turkish rule has been addressed. The important cities of Upper Mesopotamia such as Mosul, Sinjar after a short time of subsequent to the Oguz invasion to this region were included by Soltan Tugrul but remained periodically in the hands of former owners. This situation has changed after the death of Malik Shah and the city was ruled by Turkish governors.

Key Words: Seljukids, Sinjar, Mosul, North Iraq

Giriş

Irak'ın kuzeyinde yer alan Musul şehrinin batısına düşen Sincar , kentle aynı adı taşıyan dağın eteğinde kurulmuştur. Irak ve Bilad-ı Şam'a giden yol üzerinde yer almasından dolayı stratejik açıdan oldukça mühim bir mevki üzerindedir. Bu nedenle ortaçağlarda el-Cezîre Bölgesi (Yukarı Mezopotamya)'ne hâkim olmak isteyen güçlerin öncelikli hedefleri arasında yer almıştır.

XI. yy'ın ortaları Türk ve Türkiye tarihi açısından yeni bir sürecin başlangıcıdır. 1040 yılında Dandanakan'da Gazneli ordusunun mağlup edilmesiyle Sultan Tuğrul önderliğinde resmen Büyük Selçuklu Devleti kurulurken takriben aynı dönemlerde Türkistan'dan kopup gelen kalabalık Oğuz grupları, Diyarbakır ve çevresi ile Arap Ukayloğulları hanedanının hâkimiyet sınırları içerisinde kalan ve el-Cezire Bölgesi'nin (Yukarı Mezopotamya) önemli yerleşim yerlerinden olan Musul, Sincar, Habur

* Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

havalisi ve Telafer'e akınlar yaptılar. Oğuzların büyük bir kısmı giriştikleri mücadeleler esnasında hayatlarını kaybettiler. Geride kalanlar ise Diyâr-ı Bekr bölgesinin kuzeyine yönelerek Haçlılarla mücadele ettiler.

Sultan Tuğrul'un Abbasi halifeliğini baskı altında tutan Şii Arslan Besasiri tehdidini ortadan kaldırmak amacıyla Bağdat'a gelişi el-Cezîre bölgesinin idari yapısını değiştirecek yeni pek çok siyasi gelişmelere zemin hazırladı. Daha önceleri Besasiri'nin yönetimini tanıyan Musul, Sincar ve diğer yerler Selçuklu devletinin sınırlarına dahil edildi. Böylece bu yerleşim yerleri için idari bakımdan yeni bir dönem başlamış oldu.

Selçuklular Döneminde Sincar

Besasiri taraftarı olan emirlerin tasfiyesine karar veren Tuğrul Bey, Bağdat'ta bulunduğu sırada Selçuklu askerleri Sincar'da Besasiri karşısında tutunamayarak mağlup oldular (Aralık 1057). Bu mücadele sırasında Selçuklu kuvvetleri önderleri Kutalmış ile birlikte bölge halkı tarafından büyük işkencelere maruz kaldılar. Bunu haber alan Sultan Tuğrul hazırlıklarını tamamlayarak derhal Sincar üzerine harekete geçti. Sultan, Sincarlılara, Selçuklu askerlerinden savaşta ölenlerin kulak, burun ve dudaklarını kesip bunları meydanda terketmelerinden ve başlarını mızraklar üzerinde teşhir etmelerinden ötürü kin bağlamıştı. Bu nedenle Sincar'ı cebren ele geçiren Sultan Tuğrul, şehrin büyük camisini ve saraylarını yıktırdı. Bu savaşta 4000 Sincarlı da maktul düştü. Selçuklu tabiyetine dahil edilen kent Sultan tarafından Musul ile birlikte İbrahim Yınal'a bırakıldı.¹

Yınal'ın idaresi oldukça başarılı oldu. Daha tayin edildiğinde ordu-gahta bir dar ağacı kurdurarak kim yağmada bulunursa öldürüleceğini ilan ederek hakimiyeti altındaki yerlerin tahribine engel oldu. Böylece şehrin durumu düzeldi ve eski haline yeniden döndü.²

Daha sonra İbrahim Yınal'ın Besâsiri ile işbirliğine girerek Sultan Tuğrul'a karşı isyana teşebbüs üzerine Sincar bir süre sonra metbu sıfatıyla tekrar eski sahipleri olan Ukaylilere döndü. Bu durum Melikşah'ın ölümüne kadar devam etti. Onun ölümünden sonra Selçuklu ailesi arasında başlayan saltanat mücadeleleri esnasında bir süre daha Ukayloğullarının

1 İbnü'l Esîr, *İslâm Tarihi, el-Kâmil, fi't-Tarih Tercümesi*, IX, İstanbul 1987, s. 474, 478; el-Bundârî, *Zubdetu'n-Nusra ve Nuhbatu'l Usra, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, Çeviren. Kıvameddin Burslan, Ankara 1999, s. 10; Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, Çeviren. Ömer Rıza Doğrul, Ankara 1999, C.I, s. 310.

2 Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 2004, s. 60.

yönetiminde kalan Sincar, Musul ve diğer yerlere Türk kökenli emirler vali olarak tayin edilmeye başlandı.

Bu emirlerden Kerbuga Musul'a vali tayin edildikten (1096) sonra Sincar'daki Ukayli hakimiyetine tamamen son verdi³ ve şehrin yönetimi bir Türk emiri olan Arslan Taş el-Bekci'ye tevcih edildi. Onun hakkında pek fazla bir bilgiye sahip değiliz. Onunla ilgili bildiğimiz tek şey, h.491/m. 1097-1098 yılında Kerbuga ile birlikte Haçlılara karşı Antakya'da mücadele ettiğidir. Faruk Sümer'e göre onun el-Bekci unvanını taşıması daha önceleri Bağdat'ta bekçilik yaptığını göstermektedir.⁴

Kürboğa'dan sonra 1106 yılında Musul'a vali tayin edilen Çökürmüş döneminde Sincar'ın yönetimi Arslan Taş'ın oğlu Alpi'nin yönetimine geçti. Kendisi Musul valisi Çökürmüş'ün damadı idi. Onun döneminin en önemli olayı Çökürmüş'ün Sincar kuşatması olmuştur (1106). Haleb hakimi Rıdvan b. Tutuş, Rum ülkesine gaza hareketine çıkacağından çevre emirleri çağırılmış, ancak Çökürmüş buna icabet etmedi. Bunun üzerine emirler onun cezalandırılmasına karar vererek onun idaresinde bulunan Nusaybin'e yöneldiler ve şehri kuşattılar. Bu kuşatma esnasında Rıdvan'a destek veren emirler arasında Alpi de bulunuyordu. Kuşatma esnasında Alpi'ye bir ok isabet etti ve yaralı bir halde Sincar'a döndü. Telafer'de kuşatma haberini alan Çökürmüş, Sincar'a yöneldi. Sincarlıların mukavemeti ile karşılaşan Çökürmüş, Alpi ile barış yaparak şehri onun hakimiyetinde bıraktı. Sincar'a girişinden kısa bir süre sonra Alpi vefat edince Sincarlılar Çökürmüş'e karşı direnmeye devam ettiler. Alpi'nin amcası Temirek'in Çökürmüş'e itaat arzemesiyle şehir, Çökürmüş'e tabi oldu ve şehrin yönetimini Temirek üstlendi⁵.

Sultan Muhammed, Eylül 1106 tarihinde Musul'u ve Çökürmüş'ün elindeki yerleri Çavlı Sakavu'ya ikta edince Sincar da onun hakimiyetine girdi. Kaynaklar Çavlı ile Temirek arasında ceryan eden olaylardan direkt olarak bahsetmiyorlar. İbnü'l Esîr 1106 yılı olaylarından bahsederken Sultan Kılıç Arslan'ın Nusaybin'e gelmesiyle Çavlı'nın Musul'dan ayrılarak Sincar'a gittiğini zikreder.⁶ Çavlı'nın Sultan Muhammed'e isyan içerisinde

3 İzzeddin İbn Şeddâd, *el-Alâku'l-Hatıra fî Zikri Ümera el-Şam ve'l-Cezîre*, Yayınlayan ve tahkik eden. Yahya Abbare, III/I, Dımaşk 1978, s. 124.

4 İbnü'l Esîr, *a.g.e.*, X, s. 230; Faruk Sümer, *Şahıs Adları*, II, İstanbul 1999, s. 615

5 İbnü'l Esîr, *a.g.e.*, X, s. 326-327; Hasan Shmaysâni, *Madinat Sinjâr*, Beyrut 1983, S. 109; Omed. I. Jowzali, *Selçuklular Döneminde Musul*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2004, s.86, 99-100; Faruk Sümer, *a.g.e.*, II, s. 610.

6 İbnü'l Esîr, *a.g.e.*, X, s. 339, 342.

olması ve sultanın Musul'u kuşatması üzerine Çavlı buradan Nusaybin'e geçip İl gazi ile ittifak eyleyerek Sincar'ı kuşattı fakat Temirek'in teslimine yanaşmaması üzerine muhasarayı kaldırıp Rahbe'ye doğru gitmek zorunda kaldı.⁷

Muhammed Tapar'ın emirlerinden Mevdud, Kudüs kralı Baudvine karşı 1113 yılında önemli bir zafer elde etti. Bu zaferde payı olan emirler arasında Sincar hakimi Temirek de bulunuyordu.⁸ Bu zaferin ardından Mevdud ile birlikte Dımaşk'a dönen Temirek bir süre burada kaldı. Aynı yıl Mevdud'un öldürülmesi üzerine onun hazine ve silahlarını sultana gönderen Temirek, Sincar'a döndü.⁹

Sultan Muhammed, Emir Mevdud'un öldürülmesi üzerine Emir Aksungur el-Porsuki'yi Musul ve civarına vali tayin edince Temirek ona itaat etti.¹⁰

h.509/m.1115-1116 yılında Sultan Muhammed, Musul'u Cüyüş Beğ'e ikta olarak verince¹¹ onun hakimiyetine giren Temirek, İmadeddin Zengi, Melik Mesud b. Muhammed ve Cüyüş Beğ ile birlikte Irak üzerine yürüdüklerinde onların yanında yer aldı (1118).¹² Temirek 1123 tarihinde vefat etti.¹³

Musul valisi Kasımüddeve Aksungur'un 1126 yılında katledilmesinden bir süre sonra Musul ve ona bağlı yerler Atabeg İmadeddin Zengi'ye tevcih edilmesiyle Sincar Zengiler hâkimiyetine dahil edildi.

7 İbnü'l Esîr, a.g.e., X, s. 368.

8 Kalanisi, *Zeylu Tarih-i Dımaşk*, Beyrut 1908, s. 185; Faruk Sümer, a.g.e., II, s. 611-612, 680. Sümer, emirin adını Tümyürek olarak okumuştur. Kalânisi emirin adını Temirâk olarak kaydeder ve Arslantaş'ın oğlu olarak zikreder.

9 İbnü'l Esîr, a.g.e., X, s. 396.

10 İbnü'l Esîr, a.g.e., X, s. 399.

11 İbnü'l Esîr, a.g.e., X, s. 409.

12 İbnü'l Esîr, a.g.e., X, s. 428.

13 Faruk Sümer, a.g.e., II, s. 611-612, 680.

Almanya'da Kùltürler ve Dinlerarası Eğitim Tarihsel Gelişim, Durum ve Tartışmalar*

Olaf BEUHLING

ÇEVİRİ: Adem KORUKCU**

Bir seğıim yapılmaksızın Almanya'da kùltürler ve dinler arası eğitimin durumu ve politikaları hakkında bir özet sunmak kolay bir iş değıildir. Temel problem, Alman eğitim sisteminin merkezileşmemiş yapısından kaynaklanır. Almanya'da okul ve eğitim politikası merkezî bir düzeyde belirlenmese de, birbirinden ayrı 16 federal eyaletin eğitim bakanlıklarının yetkisinde bulunur. Özel eğitim politikaları için belirlenen konu ve tercihler veya farklı okul tiplerinin genel eğitim politikaları içerisindeki orantısı, eyaletten eyalete farklılık gösterebilir. Bu nedenle, bu bölümün alanı dışındaki bir iş olan, kùltürler ve dinler arası eğitim konusunda, 16 farklı politikayı analiz etmek zorunlu olacaktır. Bu makale, özellikle Hamburg eyaletindeki duruma odaklanarak, Almanya'da gittikçe yükselen kùltürel çeşitliliğe pedagojik reaksiyonların bir durum ve tarihçesini özetlemektedir.

Pedagojik Kavramlar: Yabancılar Eğitiminden. Kùltürlerarası Eğitime

Almanya'da Azınlık bölgelerindeki öğrencilerin durumlarını tartışan ilk makaleler, 20. y.y. başlarında yayınlanmasına rağmen, çoğu yazar, kül-

* "Intercultural and Interreligious Education in Germany – Historical Development, Status and Controversies" *Religious Dimension in Intercultural Education Theory and Good Practice*, Eds: Cok Bekker, Karin Griffioen, Dutch University Press, 2001, ss. 69-73.

** **Dr.**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

türlerarası eğitimle bağlantılı olan pedagojik kavramlar ile ilgili tanımlamalarına 1970'lerde başladılar. 1970'te Alman Federal Cumhuriyeti'nde çoğunluğu İtalyan, Yunan ya da Türklerden oluşan, okullara devam eden yabancı öğrenci sayısı 160000'ti. Bunların çoğu, Almanya'da sürekli olarak yaşayacaklarından ya da anne babalarının doğdukları ülkelere dönmeklerinden emin değillerdi. Kısa süreli oturumu olan misafir işçilerin çocuklarının yaşı ve Alman olmayan çocukların eğitiminde yaşanan tecrübeleri öğretmen eksikliği, o çocukların çoğunun ilkokullarda yahut genel ortaokullarda bulunmalarına neden olmuştur. Misafir işçilerin kabulünün bitmesinden ve aile birleşmesinin destekleyici öneminden sonra, Alman olmayan çocukların okullardaki yüzdelik oranı, on yıl içinde 646000'e kadar hızla yükseldi. Daha o zamanda, Alman okullarının değişen kompozisyonuna karşı, ilk eğitim reaksiyonları başlamış oldu. Eğitim biliminin bir alt disiplini olan yabancılar eğitimi etiketi altında 1970'lerin erken dönemlerinden itibaren, heterojen bir nüfusa sahip okullara destek vermeye çalışıldı. 1970'te yayınlanan konu hakkındaki erken dönem kitaplardan birinin başlığı, *-Gastarbeiterkinderen Deutschen Schulen (Alman Okullarında Misafir İşçilerin Çocukları)-*, yabancılar eğitimi hedef grubunu (yabancı çocuklar ve bunların öğretmenlerini) ele alır. Temel vurgusu; Alman dilinde hızlı ve etkili bir yeterlilik, çocukların ve öğretmenlerinin kendi ülkelerine dönme kabiliyetinin sürdürülmesi, yarım dilden kaçınma ve yabancı çocuklar tarafından eğitimsel etkinliklere katılımında genel bir gelişmeye odaklanır. Yabancılar eğitimi, akademik kurumsallaşmasına karşın ilk adımları, iş eğitimi programlarında öğretmenlere destek sağlayan ve geçici bir temel üzerinde ilkokul projelerinin yöneticileri olan okul idarecileri ve eğitimci bilim adamları tarafından problemin ilk algılanışı takip etmiştir. Bu erken dönem aktivitelerinin çoğu, uyum konusunda yetersizdi. Göçmen çocuklar (veya daha sonra genel bir terim olarak kullanılan misafir işçilerin çocukları) az veya çok dilsel açıdan bir handikap olarak görüldü. On yıl sonra, yabancılar eğitimine içinden ve dışından gelen eleştiriler, bu yaklaşımın teorik desteklerinin yeterliliğini sorgulamaya başladı.

1980'lerin erken dönemlerinden sonra, Almanya'daki göçün artık geçici bir fenomen olarak ele alınamayacağı açıkça anlaşıldı. Buna bağlı olarak, eğitim bilimi bir perspektif değişimine uğradı ve hem yerli hem de yeni gelen *bütün* çocuklar için, çok kültürlü (veya şu andaki adlandırmasıyla kültürlerarası) birçok kültürlü eğitim gereksinimi ortaya çıktı. Detaylı tartışmalara rağmen, bir birleşik Avrupa'nın ortak geleceğine ve bu-

nun daha ötesinde, uluslararasılaşmanın sonuçlarına ilave olarak tasvir edilen süreçler, okullaşmada uluslararasılaşmanın daha geniş bir kabulüne yol açtı. Fakat onun kendi teorik programına aykırı olarak, geçen yıllar boyunca kültürlerarası pratik, okullarda belli yabancı grupların varlığına yol açtı. Uygulama odaklı yayınlarda görülebileceği üzere, buralarda çalışma göçüne referans hala ağır basmaktadır.

Kültürlerarası yaklaşımların teorik eleştirisi, kendi başlangıcından beri tarihsel gelişiminde de söz konusuydu. Önemli bir eleştirel argüman, politik bir yönelime işaret eder: Kültürel problemler olarak sosyo-kültürel problemlerin yeniden yorumu çözülmemiş politik görevleri gizler. Kültürlerarası pedagoglar amacının aksine, merkezi temaya yönelik kültürel ve etnik farkları oluşturmakla, ayırımın yeni kaynakları olarak toplumda hizmet gören, kendi farklılaşma örneklerine geri dönebilirler. Bir diğer eleştiri ise, pedagojik olarak daha güçlüdür: Özgürleşme, kişilik sorumluluğu hedefi olup, bu da kolektif kimliğe vurguya sert bir şekilde karşıdır. Zayıf kültürel bağların yerine kozmopolitan merkezlilik lehine bir gereksinim vardır.

Almanya'da kültürlerarası eğitimin gelişimini özetleyen Reich (1994), Almanya'daki kültürlerarası yaklaşımın zirveye çıktığını ileri sürer. Ona göre, "kültürlerarası pedagogiler, gereksinim halinde bir yardımcı olarak işlev görürler." Çünkü ona göre, herkes ve normallik için bir pedagojik kavram olacak içsel istekleri gerçekleştirmek zordur. (1994, 21). Bununla birlikte, Reich, didaktik fikir ve projelerin, öğretmenleri daha idrakli yaptığını; bunun okul kitaplarında ve müfredat taslaklarında izlerini bıraktığını söyleyerek sözlerini sürdürür. Bunda kısmen başarılı olunmuştur.

Kurumsal Düzeydeki Gelişmeler

1980'lerin ortalarında, kültürler arası eğitim düşüncesi, eğitim bilimcileri ve pedagojik uygulayıcılar arasında bir sempati elde etti. Eğitim bakanlarının çoğu, daha ihtiyatlıydı. Reich (1994, 16)'e göre "çok kültürlü" ya da "kültürler arası" terimleri müfredatta yahut resmî genel yönergelerde kullanılmamıştır. Bununla birlikte bazıları, bu kavramların hala onların kullanımına karşı versiyonlar olduğunu söylerler. Bu yaklaşım, sadece ideolojik çekincelerden değil, aynı zamanda çok kültürlülük üzerine genel teorik tartışmaları yansıtan sebeplerden dolayıdır. Örneğin, Hamburg eyaletinde yabancılardan sorumlu olarak görevlendirilen müfettişler (ombudsman) tarafından bildirilen resmî raporda bu terim, belirsizliği ve potansiyel açıklık eksikliği ile eleştirilir. Dahası, aynı rapor,

“çok kültürlü toplum” teriminin yanı sıra “toplumun etnikasyonu” için kullanılabileceğini ileri sürer. (Der Ausländerbeauftragte... 1995, 13) Bu eleştirilere rağmen, eğitim sisteminde, özellikle yeni gelenlerin eğitim sistemine entegrasyonunu hızlandırma gibi farklı önlemler ortaya çıkmıştır.

Özel Önlemler

On altı eyalette yabancı öğrencilerin entegrasyonu için, pek çok özel önlemler vardır. Tamamı az ya da çok Almanca dil bilgisine sahip olarak Almanya'ya gelen yabancı öğrencilere yönelik olmak üzere, sadece Hamburg eyaletinde dokuz farklı kurumsal önlem vardır. Yabancı öğrenciler için ilk aşama, kabul sınıfına (Auffangklassen) katılmaktır. Bu sınıflarla, okul yılı daha önce başlayan ve dilsel olarak düzenli bir öğretimi takip yeteneğine sahip olamayan öğrencilerin öğretim süreçlerinde yer almaları hedeflenir. Bu kabul sınıfları, farklı yaş gruplarına sahip olup (yani grup 3 ve 4, grup 5 ve 6, grup 7'den 9'a) altı aya kadar uzayabilirler. Bunlarla öğrencilerin düzenli sınıflara (belirlenmiş öğretim yılı sınıfları) yahut hazırlık sınıflarına (Vorbereitungsklassen) katılmaları için bir hazırlık-giriş amaçlanır. Alman dili öğretimi, çeşitli yollarla gerçekleştirilmektedir. Öncelikle, yoğunlaştırılmış kurslar aracılığıyla (bir haftada on iki öğrenci ile on saatlik dersler) gerçekleştirilen Alman dili eğitimi, matematik gibi diğer derslerin özel öğretimini kapsayan özel sınıf çalışmaları yoluyla da gerçekleştirilmektedir. Dahası yabancı öğrencilerin entegrasyonu için ileri düzey önlem olarak, bu öğrenciler, genel ortaokul sınavını geçmeleri, teknik ortaokula hazırlanmaları veya iş eğitimine transferlerinde yardım almaları için yaşıca daha büyük olan öğrencilerle irtibata geçirilirler.

Destekleyici Ana Dil Eğitimi

On altı Alman eyaletinde ebeveynlerinin dilini konuşan göçmen çocuklarının eğitimi, farklı yasal ön şartlara dayanır ve kapsam ve sınırlılık açısından çeşitlilik gösterir. Bavaria, Lower Saxony, Hesse, North Rhine Westphalia ve Rhineland-Palatinate eyaletlerinde anadil eğitimi, eyalet sorumluluğunun altındadır. Hesse hariç, dersler gönüllü, destekleyici esaslar üzerinedir. Baden Württemberg, Berlin, Saarland, Hamburg ve Bremen'de destekleyici ana dil eğitimi, organize edilmiş ve danışman yahut katılımcı öğrencilerin kendi ülkelerinin diplomatik temsilcileri tarafından verilir. Öğretim etkinlikleri, Alman başdanışmanın yetkisi altında olmasa da bu etkinlikler genellikle okullarda verilir ve buralarda eğitim kurul-

ları, sınıfları ücretsiz olarak kullanırır. Beş yeni Alman eyaletinde azınlık dil eğitimi alan çocukların oranlarının düşük olmasından dolayı, 1990'ların ortasında Saxony hariç bu bölgelerde düzenleyici kurallar bulunmamaktaydı. Burada destekleyici ana dil eğitimi, 1992'den beri danışman temsilci tarafından sağlanmaktadır. Çoğu eyaletlerde yine aynı şekilde öğrenciler, belirli ortaokullarda bazı azınlık ana dillerini ilk ya da ikincil yabancı dil olarak seçme imkânına sahiptir.

Din ve Dinler arası Eğitim

Almanya'da kültürel çoğulculuğu besleyen dinî boyutta bir paradoks olduğu gözükmektedir. Dinî konularda kültürlerarası eğitim yaklaşımı yıllarca göz ardı edildi. Din, kültürel çoğulculuk ve okullaşma konusundaki kamusal tartışmalarda en çok tartışılan konulardan birisi oldu. Düzenli aralıklarla azınlıkların entegrasyonu ve bu süreçte din ve okulun rolü konusunda kilise liderleri ve politikacılar tarafından verilen beyanatlar Alman gazeteleri ile radyo-televizyon yayınlarında sunuldu. Medya, sınıflarda çarşıya gerilme noktasındaki tartışmaları, North Rhine Westphalia'daki planlı İslam dini eğitimine giriş konusundaki tartışmalar ve bir Afgan öğretmenin sınıfta başörtüsü takıp takmaması konusundaki münakaşalar takip etti. Bir taraftan, dinî meselelerde bu genel kamusal ilgi, diğer taraftan da kültürlerarası eğitimciler ve eğitim bilimcileri arasındaki din eğitiminin yerinin katı bir şekilde ihmali arasındaki anlaşmazlık konusundaki sebep her ne olursa olsun, dinsel sorunların son derece önemli bir yere sahip olduğu açıktır. Alman kamu okullarındaki din eğitiminin durumuna tekrar döndüğümüzde, birbiriyle bağlantılı iki tane ilintili ana iddianın varlığı söz konusudur.

a) Tanımlanan göç süreci, Alman okullarına katılımında öğrencilerin kültürel, dinsel ve ideolojik yelpazesini değiştirdi. Daha önce din eğitimi, hâkim Hıristiyan gelenekleri üzerine kuruluyken, geçen yirmi yılı aşkın süredeki toplumsal dönüşüm, eğitim planlaması ve öğretimin çok kültürlü gerçekliği daha güçlü bir şekilde dikkate alması konusunda bir revizyona gidilmesi gerekliliğini ortaya koymuştur.

b) Aynı zamanda geleneksel izlerin zayıflığı da aşık bir gerçekliktir. Alman gençleri arasında Hıristiyan inancının düşüşü dikkat çekicidir. Resmî kilise üyelerinin sayılarının düşüşü de bunun bir kanıtıdır. Bununla birlikte, sosyolojik araştırmaların işaret ettiği gibi, bu durum, dinsel konularda genel bir ilgisizlik anlamına gelmemektedir. Diğer dinsel ve etnik arka plandan gelen öğrenciler arasında aile geleneklerine referans, onların

hâkim kültürle olan ilişkileri tarafından güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Sekülerizasyon fenomeni gözlemlenebilir olsa da bu durum, katı inanç örneklerine bir dönüşle temel yönelişlere ulaşmada bir girişimdir.

Eğitim politikasının lokalleşen sorumluluğundan dolayı, dinsel eğitime yaklaşımlar farklılıklar gösterir. Neredeyse bütün Alman eyaletlerinde Lutheran (Protestan) ve Roma Katolik öğrenciler ayrı ayrı eğitime tabi tutulurlar. Uygulamada bunun anlamı, Roma Katolik öğrencilerinin Katolik merkezli eğitim materyalini kullanarak, kendi kiliselerinden bir öğretmenle eğitim gördüğü; Lutheran öğrencilerin de Lutheran merkezli eğitim materyalini kullanarak bir Lutheran öğretmen tarafından eğitildiğidir. Bazı bölgelerde Ortodoks, Yahudi ve Türk-İslam öğretimi de bu tek din eğitimi çatısı altında verilir. Bu yaklaşımda homojenliğin karşılığı, diğerlerinin dışlanması olup, bu da dinler arası öğrenim tecrübelerini teşvik etmede şansın kaybolması anlamına gelmektedir.

Fakat bunun istisnaları da vardır. Örneğin Brandenburg eyaletinde, yaşam tarzı-ahlak-din diye adlandırılan yeni bir yaklaşım LER (L (life-forming), E (ethics), R (religion)) tartışılmaktadır. Bu yaklaşımda tek problem, dinin marjinal düşünülüşüdür. Daha gelecek vadeden bir yaklaşım da mezhepsel yaklaşım yahut LER olup, bu da Almanya'nın bazı varoş kısımlarında uygulanmaktadır. Örneğin Hamburg din eğitiminin, kamu okullarında mezheplere göre verilmediği birkaç eyaletten biridir. Burada içerisinde bütün öğrencilerin kendi mezhepsel ya da felsefi yaşamlarını dikkate almaksızın katılabilecekleri bir din eğitimine doğru sadece çok küçük bir gelişme vardır. Geçen on beş yahut yirmi yıl boyunca öğretmenler, farklı dinsel ve kültürel geri plandan gelen öğrenciler için, din eğitiminde bir tecrübe kazandılar. Eğitim politikası ile müfredat gelişimi, "herkes için din eğitimi" (bakınız: Doedens&Wei?e (Hg.); Wei?e 1996a) için entegre olmuş bir yaklaşımı desteklemektedir. Örneğin ilkokullarda din eğitimi için yeni bir müfredat çalışması, Hamburg'da ilk aşamada dinler ve kültürler arası bir boyuta ulaşma amacıyla başlamış durumdadır.

Religious Studies

T R I - A N N U A L A C A D E M I C R E V I E W

Vol:11 • Num:32
Eylül - Aralık 2008
ISSN 1301-966-X

RS