

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI



**HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

(HAKEMLİ DERGİ)

YIL: 15

SAYI: 24

TEMMUZ–ARALIK 2010

ŞANLIURFA

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Altı ayda bir yayımlanan akademik hakemli bir dergidir.

ISSN: 1303-2054

Sahibi

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Abdurrahman ELMALI

Editör / Editor-in-Chief

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU

Editör Yardımcıları/ Co-Editors

Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR

Yayın Kurulu / Editorial Board

Yrd. Dr. Hikmet ATİK (HRÜ Eğitim Fakültesi)	Yrd. Doç. Dr. Celil ABUZAR (HRÜ Eğitim Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Gül GÜLER (HRÜ İlahiyat Fakültesi)	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ŞİMŞEK (HRÜ Eğitim Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. İ. Hakkı İNAL (HRÜ İlahiyat Fakültesi)	Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY (HRÜ İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU (HRÜ İlahiyat Fakültesi)	Arş. Gör. Dr. Ümit AKTI (HRÜ İlahiyat Fakültesi)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN (HRÜ Eğitim Fakültesi)	

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdülhakim YÜCE	İğdır Üniversitesi	Tasavvuf
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	Harran Üniversitesi	İslam Tarihi
Prof. Dr. Ali BAKKAL	Harran Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Asma AFSARUDDIN	Notre Dame University	İslam Düşüncesi (ABD)
Prof. Dr. Bilal GÖKKIR	İstanbul Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. Hasan Hüseyin TUNÇBİLEK	Harran Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	Dicle Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. İdris ŞENGÜL	Ankara Üniversitesi	Tefsir
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ	Marmara Üniversitesi	Kelam
Prof. Dr. John HEALEY	Manchester University	Dinler Tarihi (İngiltere)
Prof. Dr. Kadri YILDIRIM	Dicle Üniversitesi	Arap Dili ve belâğatı
Prof. Dr. M. Rami AYAS	Harran Üniversitesi	Din Sosyolojisi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ	Ankara Üniversitesi	Türk İslâm Edebiyatı
Prof. Dr. Muhit MERT	Hitit Üniversitesi	Kelâm
Prof. Dr. Oliver LEAMAN	Kentucky University	İslam Felsefesi (ABD)
Prof. Dr. Raşit KÜÇÜK	Marmara Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Sadi ÇÖĞENLİ	Atatürk Üniversitesi	Arap Dili Bilimi
Prof. Dr. Şamil DAĞCI	Ankara Üniversitesi	İslâm Hukuku
Prof. Dr. Thomas MICHEL	George Town University	İslam Düşüncesi (ABD)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	Harran Üniversitesi	Hadis
Prof. Dr. Zeki SARITOPRAK	John Carroll University	İslam Felsefesi (ABD)
Doç. Dr. Tahsin DELİÇAY	Çukurova Üniversitesi	Arap Dili ve Belâğatı
Doç. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	Harran Üniversitesi	İslam Tarihi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ŞİMŞEK	Harran Üniversitesi	Eğitim Bilimleri
Yrd. Doç. Dr. Rifat ATAY	Harran Üniversitesi	Din Felsefesi
Yrd. Doç. Dr. Salih AYDEMİR	Harran Üniversitesi	Din Sosyolojisi

Baskı

Elif Matbaası

Adres

24. Sayıda Katkısı Olan Hakemler

Prof. Dr. Adil ÇİFTÇİ	Prof. Dr. Hasan HÜSEYİN TUNÇBİLEK
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR
Prof. Dr. Suat CEBECİ	Prof. Dr. Halit ÇAL
Doç. Dr. Mustafa EKİNCİ	Doç. Dr. Ömer Faruk TEBER
Doç. Dr. Yener ÖZTÜRK	Yrd. Doç. Dr. Davut İŞIKDOĞAN
Yrd. Doç. Dr. Celil ABUZER	Yrd. Doç. Dr. Ali BUDAK
Yrd. Doç. Dr. Mehmet DİLEK	Yrd. Doç. Dr. Cüneyt GÖKÇE
Yrd. Doç. Dr. Hikmet ATIK	

HARRAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup, yılda iki kez yayımlanır.
2. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde, telif makale, tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez ve bilimsel toplantı değerlendirmeleri, ilmi röportajlar, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve diğer dillerde makaleler kabul edilir.
4. Gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da eş zamanlı olarak yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olmalıdır. Çalışmaların bilimsel ve özgün olması gereklidir.
5. Yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar, özet ve kaynakça dahil 700 kelimedenden az, 8500 kelimedenden fazla olmamalıdır. (Buna grafik, tablo ve resimler de dahildir.) Ancak bu konudaki nihai karar Yayın Kuruluna aittir. Tercüme ve sadeleştirmelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/4'ünü geçmemelidir.
6. Yayımlanmayan yazıları adedilmez.
7. Makalelerin her nevi yasal ve bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.
8. Yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.

YAZAR İÇİN BİLGİ

Yazım İlkeleri

1. Yazarın veya çevirmenin unvanı, görev yaptığı kurum, e-posta adresi ve çevirilerin kaynağı açık bir şekilde dipnotta belirtilmelidir.
2. Yazılar, hruilahiyatfakultesidergisi@gmail.com adresine gönderilir. Gönderilen makale, Yayın Kurulu'nun ön kabulünden sonra, bir CD kopyasıyla beraber, biri isimli üçü isimsiz olarak dört nüsha şeklinde, editöre ulaştırılmalıdır.
3. Makalenin başında en fazla 200 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özetten sonra yine Türkçe ve İngilizce **Anahtar Kelimeler** (Keywords) bulunmalıdır. Bilimsel çevrelerce tanımlanan muhtevada hazırlanan özetle (abstract), motivasyon (motivation), problem cümlesi (problem statement), yaklaşım tarzı (approach), bulgular (results) ve sonuç (conclusions) bölümü çok önemlidir.
4. Yazım ve noktalamalarda TDK İmlâ Kılavuzu, Türkçe makalelerde kullanılan transkripsiyonlarda, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi transkripsiyon alfabesi, Batı dillerinde yayımlanan makalelerde ise İslam Ansiklopedisi (E²) transkripsiyon alfabesi esas alınmalıdır.
5. Yazılar, Microsoft Word (2003–2007) programında "Times New Roman" yazı stilinde, "12 punto" ve "Tam: 16 nk" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Gerek CD ortamındaki formatta, gerekse çıktısı verilen metnin kenar boşlukları, üstten 5 cm (1.96 inç), alttan 5 cm (1.96 inç), soldan 4.5 cm (1.77 inç), sağdan 4.5 cm (1.77 inç) ve cilt payı 0 cm; paragraf aralıkları ön ve sonra 0 cm. olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "10 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı-0.3 cm" olarak ayarlanmalıdır.
6. Metin ve dipnotta yer alan Arapça ibareler, "TraditionalArabic" yazı stilinde, metinde 14 punto, dipnotta ise 12 punto olarak yazılmalıdır.
7. Metin içerisinde kesinlikle otomatik Microsoft Word başlık formatı kullanılmamalı; atılan başlıklar küçük harf punto ile boldolmalı ve ana metin iki yana yaslanmış olarak yazılmalıdır.
8. Dipnotlar, sayfaların altında; bibliyografya ise makalenin sonunda yer almalıdır.
9. Teslim edilen makalenin dışında ek bir evrakta,
 - i. Yazarın adı, soyadı,
 - ii. Çalıştığı kurum,
 - iii. Telefon numaraları (iş ve cep telefonu)
 - iv. Yazışma adresi (posta kodu ile birlikte)

v. e-posta adresi sunulmalıdır.

10. Yazıların şekil ve muhteva bakımından ön incelemesi editörler kurulunca yapılır. Uygun görülen yazılardan telifler iki, çeviriler bir hakem görüşüne sunulur. Telif makalelerde her iki hakemin "yayımlanamaz" raporu vermesi halinde, yazı yayınlanmaz. Hakemlerden sadece birinin "yayımlanabilir" raporu vermesi durumunda ya üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur ya da HRÜİFD editörünün Yayın Kurulu üyelerinden belirleyeceği iki kişinin görüşü doğrultusunda nihai karar verilir. Hakemlerden biri veya her ikisinin, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu vermesi durumunda, makale, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara iade edilir. Düzeltmelerden sonra, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur veya editor son kararı verir.

11. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.

12. Makalede özel karakterler kullanılmışsa, bu karakterleri içeren fontların da gönderilmesi gerekir.

Editörden

Değerli okurlar,

Dergimizin 24. Sayısıyla tekrar sizlerle buluşmaktan büyük mutluluk duyuyoruz. dergi laboratuvarımız sağlık ve selamete harıl harıl çalışıyor. Tıkır tıkır işliyor. Siz değerli yazarlarımızın birbirinden güzel fikir mahsulü ürünlerini ağırlamaktan büyük zevk alıyor. Yeni yeni emeklerinizi ise dört gözle bekliyor. Lakin bu laboratuvarda elbette, elde olmayan, istenmedik birtakım eksik, kusur ve noksanlar da var. Bunlardan dolayı da sizlerden müsamaha bekliyoruz. Bizlere sitem etmeyeceğinizi, çalışmalarınızla bize vereceğiniz desteğin devam edeceğini ümit ediyoruz. Müşterisiz meta zayıdır. Laboratuvarımızı ayakta tutan sizlersiniz. Size gönülden teşekkür ediyoruz.

Kıymetli okuyucular, bu sayımızda da birbirinden ilginç ve güzel çalışmalar var. *Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezidiler Örneği; Kur'an Açısından İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Temel Sebepleri; Hadislere Göre Namazda Ta'dîl-i Erkân; Urfa Harrankapı Mezarlığındaki 16-17. Yüzyıldan Üç Mezar Taşıadlı çalışmaların dikkatinizi çekeceği ümidindeyiz.*

25. sayımızda tekrar buluşma ümit ve temennisiyle hoşçakalınız efendim.

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU

İÇİNDEKİLER

<i>Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezidiler Örneği</i>	7
Salih AYDEMİR	
<i>Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar</i>	33
İbrahim Hakkı İNAL	
<i>Kur'an Açısından İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Temel Sebepleri</i>	53
Nurullah KAYIŞOĞLU	
<i>Hadislere Göre Namazda Ta'dîl-i Erkân</i>	61
Kadir PAKSOY	
<i>İnsan Değerlendirmede Beşerî ve Kur'anî Ölçütler</i>	73
M. Vehbi ŞAHİNALP	
<i>Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Neseî'nin Semantik Tahlili</i>	111
Mustafa YÜCE	
<i>Urfa Harrankapı Mezarlığındaki 16-17. Yüzyıldan Üç Mezar Taşı</i>	127
Gül GÜLER	
<i>Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Problemleri: Şırnak İli Örneği</i>	143
Süleyman KARACELİL	

Küresel Dünyada Küçük Dini Grupların Varoluşsal Sorunları ve Entegrasyonel Asimilasyonu: Yezidiler Örneği

Salih AYDEMİR*

Özet

Çok kültürlü toplumlar, teorik bakımdan bütün asimilasyonlara karşı, her türlü inanç ve kültüre özgürlük tanıyan, farklılığın zenginlik olduğunu her fırsatta dillendiren toplumlar olarak tanımlanmaktadır. Bu toplumların bir başka özelliği de aşırı derecede bireyci olmasıdır. Bir toplumda bireyciliğin aşırı derecede olması doğal olarak o toplumdaki grup endekli oluşumları tehdit etmektedir.

Günümüz modern toplumları özgürlükçü değerlerini öne çıkartarak baskı altında gördüğü bütün dini ve siyasi gruplara kucak açmakta, onların hamisi olmaya soyunmaktadır. Ancak bir yandan da modern çok kültürlü toplumların bireyci yapısında, esası cemaate dayanan marjinal dini gruplar çözülmekte, asimilasyon tehdidi yaşamaktadır.

Bu çalışma boyunca bu diyalektik ilişki Avrupa'ya göç etmiş olan Yezidiler üzerinden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Çok Kültürlülük, Entegrasyon, Asimilasyon, Yezidilik

Abstract

The Existential Problems and Integrational Assimilation of Small Religious Groups in the Globalized World: The Case of Yezidis

At least in theory, multicultural societies are described as taking sides against all kinds of assimilation, freeing all beliefs and cultures and voicing

* Yrd. Doç. Dr. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi, Osmanbey Kampüsü, Şanlıurfa, TR; saydemirs@gmail.com

the fact that differences enrich societies. Another feature of these societies is that they tend to be very individualistic. Extreme individualistic tendencies in a society naturally stand as a threat to groupings.

By highlighting its emancipating values, contemporary modern societies plays for homing and preserving all oppressed religious and political groups. Nevertheless, due to its individualistic structure, marginal religious groups based on communal relations are disintegrated and under the threat of assimilation.

Throughout this study, this dialectical relationship has been examined within the exemplification of Yezidis migrated to Europe.

Keywords: Globalization, multiculturalism, integration, assimilation, Yezidis.

Giriş

Din sosyolojisinin dini grupları incelerken ulaştığı sonuçlardan birisi, her yeni dinî grubun yeni bir dünya görüşü, değerler sistemi ve toplum düzenini de beraberinde getirdiği; diğeri ise, hiçbir dinî grubun, ortaya çıktığı kültür çevresinin etkisinden uzak olamayacağı, kültürel hayatın bütün kısımları ile yakın münasebet halinde bulunmak zorunda olduğu gerçeğidir.¹ Bu tespit doğrultusunda Yezidiler üzerinden küçük dini grupların çok kültürlü ortamlara entegrasyon ya da asimilasyon sürecini inceleyeceğiz.

Yezidiler, uzun yıllar Müslümanlarla bazı bölgelerde de Müslüman ve Hıristiyanlarla komşu köyler olarak veya bir arada inançlarına sınıksız bağlı bir şekilde varlığını sürdürmüşlerdir. Bu dini grup, 30-40 yıl öncesine kadar tamamen kırsal kesimde yaşayan, tarım ve hayvancılıkla uğraşan, çevresindeki diğer dini topluluklar tarafından *Dağlı Kürtler* veya *Dağ Kürtleri* olarak tanımlanan, inançları ile bağlantılı olarak tamamına yakın kısmı eğitimsiz, hatta okur-yazar dahi olmayan bir kitledir. 1980'lerden itibaren kısa süre içerisinde yüzde doksan beş den fazlası farklı nedenlerle çok kültürlü, küreselleşmenin ve modern Batı medeniyetinin merkezi konumunda olan başta Almanya olmak üzere Avrupa'nın farklı ülkelerine göç etmişlerdir.

¹ H.Freyer, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi yayınları, 1964), s.64.

Toplumsal değişimin farklı alanlarını tanımlamada kullanılan¹ ve daha çok ekonomik alanda küresel sermaye ile birlikte anılan bir kavramdır olan kavram olan küreselleşme, modernleşme sürecinin bir uzantısı olarak yorumlanmıştır. Küreselleşmeyi birbirini izleyen beş ayrı süreçte ele alıp inceleyen R. Robertson; oluşum evresinin 15.yüzyıldan 18. yüzyıla kadar sürdüğünü, 1960'ların sonundan itibaren belirsizlik evresine girdiğini ileri sürmektedir.² Öte yandan Pieters gibi başka sosyologlar, Durkheim'in yapısalci teorisinin ve T. Parsons'un öncülüğünde gelişen işlevselci teorisinin evrilmesi ile modernleşme teorisinin ideolojik olarak sürüklendiği yolun küreselleşme teorisinde yeniden ortaya çıktığını savunmaktadırlar.³

Modernliğin evrildiği sonuçlardan birisi de çok kültürlülüktür. Daha çok II. Dünya Savaşı sonrasında görülen kültürel çoğulculukla karakterize edilen toplumlar için kullanılan çok kültürlülük, asimilasyoncu idealin karşıtı olarak tanımlanmıştır.⁴ Çok kültürlü olarak tanımlanan toplumlar aynı zamanda küreselleşme sürecinin de en önemli aktörleri olan toplumlardır. Bu toplumlar ve yaşanan çok kültürlü süreç, teorik bakımdan asimilasyon karşıtı, her türlü inanç ve kültüre özgürlük tanıyan, farklılığın zenginlik olduğunu her fırsatta dillendiren toplumlar olarak tanımlanmaktadır.

Robertson, her globalleşmenin aynı zamanda yerelleşmeyi kısırtacağını⁵ ifade eder ki, bu tez küçük dini grupların kimliklerine sahip çıkmaları ve varoluşları açısından anlamlı bir tespittir. Ancak buna karşın J. Stevens, çok kültürlü toplumlarda her kültürün kendini özgürce ifade edebildiği ve varlığını sürdürdüğü gibi yaygın bir yanlışın var olduğunu; çok kültürlü küresel dünyanın yerel kimlikleri ve kültürleri özgürlük veriyormuş gibi asimile ettiğini ifade etmektedir. Esasen birbirine karşıt görünen bu iki tespit ile ilgili şunu ifade edebiliriz ki, yerel kültürel değerler ve küçük dini topluluklar küresel ortamda daha özgürce varlıklarını sürdürüyor gibi görünürken farkında olmadan asimile olmaktadır. Bu süreci, J. Stevens'in yaptığı gibi toplumla bireyin öz bilincindeki çeşitli gerilimlerin diyalektiği

¹ Nalan Yetim, "Küresel Üretim Yapılarına Kültürel Yanıtlar: Ulusal-Yerel?", *Doğu Batı*, S.18., Nisan-2002. s.133.

² Roland Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (Ankara: Bilim ve Sanat yay., 1999), s.98-101.

³ Pieters J.N."Globazation as Hybridization", *Global Modernities içinde*, der. M..Featherstone, S. Lash ve R. Robertson, Londra:Sage." Uğur Kömeçoğlu, "Küreselleşme, Modernleşme, Modernlik", *Doğu Batı*, Yıl 5 , S.18., (Nisan-2002), s.12'deki alıntı.

⁴ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü, (Ankara: Bilim ve Sanat, 1999).

⁵ Roland Robertson, "Din ve Küresel Alan", Çev. İhsan Çapçioğlu, Ankara: AÜİFD C., XLIV, Sayı 2,(2003), s.257-272.

olarak nitelemek daha isabetli bir yargı olacaktır.¹

Klasik sosyoloji geleneğinin olsun, modernist toplum teorisyenlerinin olsun, temel varsayımları; “insanları bir nüfus içerisinde yaygın bir şekilde birbirine bağlayan çapraz ilişkilerin genişlemesi ile yerel cemaatler dâhil özgül alt nüfuslar içerisindeki grup içi ilişkilerin yoğunluğu ve şiddeti arasında bir değiş tokuşun var olduğudur”². Bu teorinin, çok kültürlü ortamların aynı zamanda bireyselleşmenin de radikal bir biçimde yaşandığı toplumlar olduğu; aşırı bireyselleşmenin, özünde kolektivite olan her türlü cemaat ve gruplaşmayı zorunlu olarak ortadan kaldıracığı şeklinde daha somut ifade edilen biçimlerine de rastlanılmaktadır.³

Küreselleşme ve sonuçları, esas konumuz olmadığı için ayrıntıya girmemekle beraber, küreselleşme sürecinin ortaya çıkardığı sonuçlara yönelik değerlendirmelerden “ötekine” yönelik olanlarına kısaca da olsa temas etmek gerekmektedir. Bunlar genellikle modernizm eleştirileri içerisinde farklı ifadelerle yer almakta ve çoğunlukla modernizm ve onun uzantısı olan süreçleri (burjuva, küreselleşme, çok kültürlülük vs.) asimile edici, emperyal süreçler olarak nitelemektedir. T. Eagleton, sürecin farklı kimliği, özelle evrenseli uzlaştıramamasını bir utanç olarak nitelemekte ve bu sürecin kendini kurduğu düzenin en beğenilen değerlerinden sayan mantığa yerleştirdiği eleştirisinde bulunmaktadır.⁴ Modernizm ve onun uzantısı olan küresel, çok kültürlü süreci emperyalizm kuramıyla açıklamaya çalışan F. Jameson, Marksist emperyalizm kuramlarının, kapitalist sızmaların üçüncü dünya ülkelerinde dolaylı ekonomik gelişmelere yol açacağını savunurken, modernizm ve onun devamı olan süreçlerin kendileri dışındaki ülkelerin ekonomisinin ötesinde edebiyat gibi sosyal alanlarını da sömürdüğünü ifade etmektedir.⁵

Dinlerin bu süreç karşısındaki durumunu incelerken küreselleşme sürecinde ortaya çıkan çok kültürlü ortam üzerinden değerlendiresek; ilk dönem pozitivist ve materyalist sosyologların anlayışına paralel bir anlayışla dinler arasında hiç ayırım yapmamış, hepsini bir kategoriye koymuş ve

¹ Jacqueline Stevens, *Devletin Yeniden Üretimi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001), s.23 vd.

² Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev.Mehmet Küçük, (İstanbul:Sarmal Yay. 1996), s.259.

³ Jacqueline Stevens, *Devletin Yeniden Üretimi*, s.24

⁴ Terry Eagleton, Fredrick Jameson, Edward W. Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, Çev. Ş. Kaya, (İstanbul: Kabalcı Yay. 1993), s.32.

⁵ Terry Eagleton, Fredrick Jameson, Edward W. Said, *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, s.45vd.

sosyal olaylar ve süreçler üzerinde herhangi bir etkisi olmayan edilgen bir realite olarak almış oluruz¹. Oysa modern din sosyologları bütün dinleri aynı kategoriye koymanın düşürebileceği değerlendirme yanlışlarına dikkat çektikten sonra, evrensel dinin tabiatının milli dinden farklı olarak taşıyıcısının fert olduğunu, evrensel dinde ferdin bağımsızlaşmış ve kendi varlığının farkına varmış olduğunu² ifade etmektedirler. Öte yandan dinsel bireycilik olarak nitelendirilen püritenizm, bireysel kurtuluşu Tanrıya karşı doğrudan sorumluluğun öne çıkmasında görmektedir³. Bu ifadeler bizi evrensel dinlerin ürettiği insan tipinin modern çok kültürlü ortama yabancılaşma çekmeyeceği veya modern çok kültürlü ortamın bireycilik-kollektivite ikilemi ile evrensel dinlerin örtüşmekte olduğu yargısına götürmektedir.

Bütün dinlerin teorik kitabî kuralları ile o dinin mensuplarının anladığı ve yaşadığı pratik uygulamalar arasında az ya da çok farklar olabileceğini biliyoruz. Dinlerin teorik boyutu ile insanî toplumsal deneyim boyutu arasında tarihin her döneminde bütün toplumlarda ve dinlerde görülen bu farklılığa dikkat çeken ünlü din bilimci Mircea Eliade; “kutsalı biz dünya yüzünde hiçbir zaman katıksız ‘saf’ ve ‘pür’ bir şekilde bulamıyoruz. O, dünya yüzünde, insan topluluklarında daima bir beşeri, toplumsal ve kültürel ortamda ve onunla sarmaş dolaş halde hayatîyet buluyor.”⁴ ifadesiyle, onu tecrübe edenlerin mutlaka kendi tarihî, ekonomik, kültürel özelliklerini yansıtacaklarını vurgulamaktadır. Bu kuralın en geçerli olduğu topluluklardan birinin Yezidiler olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Çünkü Yezidiler dinlerini kuşaktan kuşağa sözlü kültürle aktaran ve çeyrek yüzyıl öncesine kadar formel /örgün eğitime dini gerekçelerle karşı olan bir topluluktur. İşte bu topluluk yüzyıllardan beri dünyanın en güçlü tek tanrılı üç dinine karşı direnirken, küreselleşme sürecinde çok kültürlü toplumlar karşısında var olma ya da varlığını sürdürme mücadelesi vermektedir.

İletişim, ulaşım ve enformasyonun baş döndürücü bir biçimde arttığı, çok kültürlülüğün tüm yerel inanç ve kültürleri tehdit ettiği günümüzde büyük dinler olarak tanımlanan dinler dahi bu sürece direnememekte, en azından direnmek için adaptasyon gereği değişim geçirmek zorunda kalmaktadır. Bu süreç küçük dini gruplar için de ya yok olma ya da radikal değişikliklerle kendini yeniden kurma ve kurgulama gibi bir süreci beraberinde

¹ Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu, *Anabaşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, (Ankara: Gündüz Yay. 2008), s.78-92.

² Gustave Mansching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, (Konya: Tekin Kitabevi, 1994), s.78.

³ Adil Çiftçi, *Din ve Modernlik*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002), s.85.

⁴ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2000), s.53.

getirmektedir.

Yezidilik değişimden nasıl etkilenmektedir? Yok olmakla mı, ya da içerik, biçim, fonksiyon değişiklikleri ile bu sürece adapte olmakla mı karşı karşıyadır? Özellikle günümüzde radikal değişimin aktörleri olan dinamikler, Yezidileri bu süreçte nasıl etkilemektedir? Toplumsal değişim karşısında din, özellikle Yezidiler gibi kapalı toplum hayatına alışmış olan toplumların dini, mensuplarına ne kazandırmakta ya da kaybettirmektedir?

Yukarıda sıraladığımız çizgide çalışmayı gerçekleştirebilmek için; 1- Yezidiliğin teorik temellerini literatür tarama yöntemi ile, 2- Yaşayan Yezidilerden Türkiye’de bulunanlardan büyük çoğunluğu ile ve Avrupa’da yaşayanlarından geçici izin veya başka sebeplerle Türkiye’ye gelmiş olanlarıyla “odak grup görüşmesi” ile; yarı yapılanmış ve yapılanmamış görüşme ile veri toplanmıştır. Toplanan bilgiler, sosyolojik araştırma yönteminin gerektirdiği objektiflik ilkesi doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Araştırmaya konu olan topluluk Yezidiler olmakla birlikte, söz konusu topluluğun bir arada yaşadığı ve sosyal ilişkiler içerisinde olduğu diğer topluluklar ile de çeşitli görüşmeler yapılmıştır. Yapılan “odak grup görüşmeleri”nin bazıları tamamıyla Yezidilerden oluşmuş, bazılarında da Süryani ve Müslüman katılımcılar bulunmuştur. Yezidi olmayıp da uzun yıllar onlarla bir arada yaşamış veya onlarla farklı ortam ve şartlarda bir arada bulunduğu için onları yakından tanıma olanağı bulmuş olan kişilerle de görüşmeler yapılmıştır. Bu türden yapılan görüşmelerden elde edilen veriler gözlem ve değerlendirmelerde kullanılmıştır. Araştırma çerçevesinde cenaze töreni, taziye, “Sor Çarşamba” olarak isimlendirdikleri dini bayram kutlamaları gibi dini ritüellerine gözlemci olarak katılma olanağı elde edilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin isimleri belirtilmediği gibi her hangi bir biçimde kodlama da yapılmamıştır. Zira görüşme grup ile yapılmakla birlikte, çoğu zaman içlerinden birisi konuşmuş, diğerlerinin sessiz kalarak, tasdik ederek veya ilave açıklamalarla onaylayıp destek olmalarıyla yürütülmüştür. Böylesi görüşmeleri doğrudan konuşulan kişiye hasretmemek için kodlama uygun bulunmamıştır.

1. Kaynaklara göre topluluğun isim ve kimlik serüveni

Yezidilik, kimi rivayetlerde (kendi kaynakları) insanlığın var olduğu günden beri var olan, tüm dinlerin atası olan bir din¹, kimi kaynaklarda

¹ Mushaf-ı Reş, (Yayına hazırlayan), Maxmillian Bittner, Die Heiligen Bücher Der Jezidian Oder Teufelsanbeter, (Kurdisch und Arabischd), Wien 1913. (Bu derleme Yezidilerin kutsal kitapları olarak kabul edilen Kitab-ı cilve ve Mushaf-ı Reş’in Kürtçe Almanca ve Arapçaları ile Almanca

Zerdüştlüğün bir devamı veya kolu, İslam'ın bir mezhebi veya tarikatı, bazı rivayetlerde de bunlar Adi isminde bir Nesturi keşişin kurduğu Hıristiyan tarikatı olarak geçmektedir.¹

Yezidi kelimesinin kökeni ile ilgili tartışmalarda ortaya çıkan görüşlerde;

- i. Bunların aslının İran'ın *Yezd* şehrinde olduğu için bu ismi aldıkları,
- ii. Farsçada veya kutsal kitapları Mushaf-ı Reş'teki yaratılış efsanesinde zikredilen melek veya tanrı adına izafeten bu ismi aldıkları,
- iii. Kendilerinin kullandığı tanrıya tapan anlamındaki *Ezidi*, *İzidi* veya *İzdi* kelimesinden türediği,
- iv. Emevilerin birinci Halifesi Muaviye'nin oğlu *Yezid*'in takipçileri oldukları için bu ismi aldıkları gibi birçok iddia bulunmaktadır.²

Yezidi isminin kaynağı ve Yezidilerin kökeni ile ilgili tartışmalarda çoğunlukla Muaviye'nin oğlu *Yezid*'e bağlılıklarından dolayı onlara bu ismin verildiği ve Yezidilerin İslam dininin sapkın bir mezhebi olduğu görüşü genel kabul gören görüştür.³ Nitekim, 1980 yılında bu topluluk ile ilgili İçişleri Bakanlığı Nüfus İşleri Genel Müdürlüğü'nün sorusuna Diyanet İşleri Başkanlığı'nın vermiş olduğu cevapta "Yezidilik Müslümanlar arasında Hicri I. Asırda ortaya çıkan Haricilerin İbadiye Fırkasının kollarından biridir." denilmektedir.⁴ Bunun yanı sıra Yezidilere bu ismin verilmesi ile ilgili kendileri tarafından kullanılan "Tanrı beni yarattı" olarak açıkladıkları *aez da* (dam yerine) *Hudâ* kökünden veya ezdai kökünden geldiği tezinin de Muaviyenin oğlu *Yezid*'e bağlılıklarına atfedilmesi kadar dikkate alınması gerektiğini düşünüyoruz. Zira bu topluluğun yapısı oldukça katı, kapalı bir yapıdır. Yezidi olmanın temel şartlarının başında Yezidi anne ve babadan doğmak gelmekte ve Yezidi birisi Yezidi olmayan birisiyle evlendiğinde dinden çıkmış sayılmaktadır. Böylesi kapalı yapılarda topluluğun isminin inançlarıyla çok iç içe geçmiş olması beklenmelidir. Nitekim benzer yapıdaki Yahudilerin tanrı Yahve ismi ile ilişkilendirilmesi de böyledir.

çok geniş bir değerlendirmesinde oluşmaktadır. Mushaf-ı Reş burada 33 madde (ayet) olarak yer almaktadır.) Ayrıca, Mushaf-ı Reş'in Kütçe orijinal metninin Sincar nüshasını, Arapça metninin Musul nüshasını ve Türkçesini tercümesini Mehmet Sait Çakır yayınlamıştır. Bkz. M. Sait Çakır, *Yezidilik*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), s.319. (Burada yayınlanmış olan nüshalar Bittner'in yayınladığı nüshadan önemli bir farklılık arz etmemektedir.)

¹ Roger Lescot, *Yezidiler*, İstanbul, 2001, s.17

² Ahmet Turan, *Yezidiler*, (Samsun: Eser Matbaası, 1993), s.3.

³ Roger Lescot, *Yezidiler*, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2001), s.17; İ.A.Çubukçu ve N. Çağatay, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: AÜİF Yayını, 1977), s.219.; İ.A.Çubukçu, "Yaşayan Yezidilik", AÜİFD, S.37, s.24.

⁴ Ahmet Turan, *Yezidiler*, s.120.

1.1. Yezidiliğin Tarihi

Bir toplumun tarihi yazılırken, tarihi yazanlar, o toplumun içerisinde de dışından da olabilmektedir. Böyle olması tarihsel bilgilerin doğruluğunu kontrol etme açısından oldukça önemlidir. Yezidiler inançları gereği okuma yazmaya önem vermeyen, inanç ve kültürlerini şifahî olarak aktaran bir topluluk oldukları için kendi tarihsel geçmişlerini yazamamış, inanç ve kültürlerindeki değişimi kendi kaynaklarından takip etme olanağı bulamamış bir topluluktur. İlk defa bir Yezidi tarafından Yezidiliğin anlatıldığı kitap, 1934 yılında İsmail Bey Çöl tarafından "el-Yezidiyye Kadimen ve Hadisen" adıyla yazılmış ve XVI+136 sayfa olarak Beyrut'ta basılmıştır.¹

Yezidilerin tarihi ve inançları ile ilgili kaynakların verdiği bilgiler oldukça spekülâtif olup, tarihsel değeri olan belge olmaktan oldukça uzak bilgilerdir. Zira bu bilgileri iki kaynak beslemektedir ki bunlardan birisi kutsal kitapları olarak kabul edilen Mushaf-ı Reş (Kara Kitap), diğeri ise, Şeyh Adiy b. Müsafir'in hayat hikâyesidir. Kutsal kitaplarındaki anlatılar olsun, Şeyh Adiy b. Müsafir'in Hayatına ait bilgiler olsun efsanevi anlatıların içerisinde tamamen kaybolmuştur. Esasen böylesi dini grupların hayatında mitolojinin yeri çok önemlidir ve bunu yadırgamamak da gerekir.

Bu çalışma, yaşayan bir dinî topluluğun sosyolojik incelemesini esas almaktadır. Bu nedenle onların tarihsel kökenlerini bir tarihçi yöntemi ile ortaya koymak, çalışmanın esas konusunu teşkil etmemektedir. Ancak böylesi yapıların geçirdikleri tarihsel tecrübeyi ve mitolojik algıları dikkate almadan yapılacak inceleme ve değerlendirmeler eksik olacağı için konuyu kavramaya yardımcı olacak düzeyde tarihsel ve mitolojik verilere yer verilecektir.

Yezidilerin kutsal metinlerinden birisi olan Mushaf-Reş'te (Kara Kitap) onların kökeni bir efsane ile şöyle anlatılmaktadır:

1. Başlangıçta Allah kutsal sırrından bir inci yarattı ve Anfer adlı bir de kuş yaratarak inciyi bu kuşun sırtına koydu. İnci kırkbin yıl kuşun sırtında kaldı
2. Allah'ın yarattığı ilk gün Pazar günüdür. Bu günde Azrail adında bir melek yarattı. Bu her şeyin başkanı Melek Tavus'tur.
3. Pazartesi günü Melek Dardail'i yarattı. Bu Şeyh Hasan'dır.

¹ Beyrut Amerikan Üniversitesinde öğretim üyesi olan Dr. C. Zreik tarafından önsöz il yayınlanan kitap 1987 yılında Samsun Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesinde Ahmet Turan yönetiminde, A. Zengin tarafından mezuniyet tezi olarak tercüme edilmiştir.

4. Salı günü Melek İsrail'i yarattı. Bu Şeyh Şemsettin'dir.
5. Çarşamba günü Melek Mikail'i yarattı bu Şeyh Ebu Bekir'dir.
6. Perşembe Günü Melek Cebrail'i yarattı. Bu Şeyh Secadüddin'dir.
7. Cuma Günü Melek Semrail'i yarattı. Bu Şeyh Nasuriddin'dir.
8. Cumartesi Günü Melek Nurail (nevrail)ji yarattı bu Şeyh Fahreddin'dir.
9. Allah Yedi yıl bekledikten sonra Melek Tavusu Melekler üzerine başkan yaptı.
10. Sonra Yeri, Yedi Kat Göğü, Güneşi ve Ay'ı yarattı.
11. Sonra Fahreddin Enes'i hayvanları, yırtıcı kuşları yaratarak onları hırkasının ceplerine koydu. İşte o zaman meleklerin refakatinde inciden çıktı. Meleklerden Fahreddin inciye yüksek sesle bağırdı. Bunun üzerine inci dört parçaya ayrıldı. İçinden su çıktı ve deniz oldu. Dünya deliksiz yuvarlak oldu.
12. Allah Cebrail'i bir kuş şeklinde yarattı. Onu, dünyanın dört köşesini yapması için gönderdi. Sonra bir gemi yarattı ve gemiye otuz yıl bindi. Akabinde gelerek Laleş'e oturdu ve dünyaya bağırdı. Deniz dondu, dünya meydana geldi ve sallanmaya başladı. Sarsıntı dursun diye Cebrail iki inci parçasına emretti. Bir parçasını yerin altına diğer parçasını göğün kapısına koydu. Sonra semaya güneş ve ay'ı yerleştirdi. İncinin parçalarından da gökyüzünü süslemek için yıldızlar yarattı. Bunları gökyüzüne astı.
13. Yeryüzünde süs olsun diye meyve veren ağaçlar ve bitkiler yaratıldı. Sonra ferş üzerinde arşı yarattı.
14. O zaman Allah: ey melekler, ben Âdem ile Havva'yı yaratacağım ve Âdem'in vücudundan da Şehid b. Cerra'yı vücuda getireceğim. Ondan yeryüzünde bir millet türeyecek, o millet de Melek Azazil yani Melek Tavus'a hürmet edecektir. Bu millete Yezidi milleti denilecektir dedi.
15. Bundan sonra Şeyh Adiy b. Müsafir Şam topraklarından laleşe gelecektir.
16. Sonra Allah Kara Dağ'a indi ve haykırdı. Otuz bin melek yarattı. Bu melekler kırk bin sene kendisine ibadet ettiler. Sonra onları Melek Tavus'a teslim etti ve göklere çıkarttı.
17. Sonra Allah Kudüs topraklarına indi. Cebrail de toprak su, hava, ateş getirdi. Bunların karışımından olan ilk insan Âdemi yarattı ve kudreti ile ona ruh verdi. Cebrail'e Âdem'i cennete götürmesini ve orada buğdaydan başka her nimetten yemesini emretti. Âdem burada yüz yıl kaldı.
18. Yüz yıl sonra Melek Tavus Allah'a: "Eğer Âdem bu meyveden yemezse

insan nesli nasıl çoğalır” diye sordu. Allah da ona: “Bütün emir ve komutayı sana bıraktım” dedi. Bunun üzerine Melek Tavus Âdem’e gelerek: “buğdaydan yedin mi” diye sordu. Âdem: “hayır Allah beni bundan yemeyi yasak etti”. Melek Tavus ona: “buğdaydan ye, senin için daha hayırlı olur” dedi. Âdem buğdaydan yedikten sonra karnı şişti ızdırap çekmeye başladı. Melek Tavus da onu cennetten çıkarttı, bıraktı, kendisi göğe yükseldi.

19.Âdem pislik çıkaracak yeri olmadığı için sıkıştı. Allah ona bir kuş gönderdi. Kuş gagalaya gagalaya bir yer açtı ve Âdem de rahatladı.

20.Cebrail Âdem’e yüzyıl görünmedi. Bunun üzerine Âdem yüz yıl üzüldü ve ağladı.

21.O zaman Allah, Cebrail’e Havva’yı yaratmasını emretti. Cebrail’de Âdem’in sol koltuğunun altından Âdem’i yarattı.¹

Yezidilerin, etnik köken olarak kendi kökenleri ile ilgili inançlarının ve tarihsel geçmişlerini algılama biçimlerinin temelini yaklaşık olarak bu metin oluşturmaktadır. Araştırma boyunca birçok yezidi ile yüz yüze saatlerce süren görüşmelerde bulunduk, kendileriyle yarı yapılanmış görüşme formu soruları ile ve yapılanmamış sorularla yaptığımız mülakatlarda kutsal kitaplarının metnini görmüş ya da okuma olanağı bulabilmiş hiçbir Yezidi’ye rastlayamadık. Buna rağmen kutsal metinlerinde anlatılan yaratılış efsanesinin özüne uygun bir biçimde kendilerini seçkin görme anlayışını bazen açıktan ifade ederek, bazen de örtülü bir biçimde davranışlarına yansıtarak gösterdikleri görüşme ve gözlemlerle tespit edilmiştir.

2. Sılanın Kimliğinden Gurbetin Ekmeğine, Gurbetin Ekmeğinden Sılanın Kimliğine: Yezidi Cemaatinin Son Yıllarda Yaşadığı Gelgitler

Bu bölümde Türkiye’de yaşayan, Avrupa’da yaşayıp çeşitli nedenlerle memleketine gelmiş olan Yezidiler ve onlarla komşuluk ilişkisi içerisinde olan Müslümanlarla yapılan görüşmelerden elde edilen bulgular değerlendirilecektir. Kendileriyle yapılan görüşmelerde bazı hassasiyetleri dikkate alınarak ilk görüşmeden sonra ses kayıt cihazı kullanılmamış, bunun yerine izin alınarak cevapları yazıyla kaydedilmiş ve görüşme bitiminde gözlem ve edindiğimiz intibalar uzun uzun not edilmiştir. Bütün bu hassasiyetlerin nedeni, bölgede yaşanan terörün bu inanç ve etnik topluluğu doğrudan etkiliyor olmasıdır. Bu topluluğa kendilerinden farklı inanç sahibi olan halk ve devlet görevlileri tarafından bazı bölgelerde örgüte yardım ve yataklık edebilecek grup, bazı bölgelerde de korucu ve devlet destekçisi,

¹ Maxmillian Bittner, *Die Heiligen Bücher Der Jezidian Oder Teufelsanbeter*, s.24-32.

hatta ajanı olarak bakılmaktadır.

Yezidilerde de “yezidi” ismi hem dini bir topluluğa hem de etnik bir topluluğa işaret etmektedir. Bunların etnik ve dinsel topluluk olmaları;

1- Bu dine dışarıdan birisinin girmesine izin verilmemesi ve

2- İster kız olsun, ister erkek, Yezidi olmayan birisi ile evlenmeyi kesinlikle yasaklayan (bu yasağı ihlal edeni dinden çıkmış sayan) kuralın yüzyıllar boyunca ödünsüz uygulanmasından kaynaklanmaktadır.

Bu çalışma çerçevesinde yapılan odak grup görüşmelerinde olsun, yapılanmış soru formu ile ve yapılanmamış sohbet tarzı görüşmelerde olsun bütün katılımcılara dinlerinin temel ritüellerinin neler olduğu, sabah ve akşam güneşe karşı yapılan ibadet (dua)oruç, hac; yezidi inancı açısından yemesi yasak olarak algılanan yiyecekler, doğum, sünnet, evlilik, ölüm vs. sorulmuş, ne düzeyde bildikleri dinlerinden haberdarlık düzeyleri belirlenebilecek derecede sorgulanmış, bu ibadetleri yerine getirip getirmediikleri, dualarını bilip bilmedikleri biliyorsa orijinal şekliyle bize okumaları istenerek tespit edilmiştir. Elde edilen verilere göre;

Cemaatin kognitif yapısının tam bir homojenlik göstermediği, malumat düzeyinde bilgi olarak dini ritüellerin adını, yüzeysel olarak şeklini hemen hepsinin bildiği tespit edilmiştir. Buna karşılık dua metinlerinin orijinal (kürtçe) kalıbını görüşme yapılan 100 kadar Yezidi’den Türkiye’de yaşayan sadece yedi kişinin okuyabildiği, bunların da birisi şeyh, birisi (mürid) diğer dördü peşimam ve birisi de fakir sınıfından birinin eşi (bayan) belirlenmiştir. Öte yandan Almanya’da yaşayan bir cenaze nedeniyle gelmiş 30-40 yaşlarında altı yezidi genç ile yapılan görüşmede bir kutsal kitaplarının olup olmadığı varsa adını bilip bilmedikleri sorulup hepsinin kutsal kitaplarının varlığından haberdar oldukları, ancak hiç birinin adını bilmediği tespit edilmiştir.

Görüşme yapılan katılımcılardan bir kısmının dualarının orijinal metnini kalıp dua olarak olmasa da, içeriğini Türkçe olarak ve yaklaşık olarak bildikleri görülmüştür. Ayrıca dört ailede Yezidiliğe ait yazılı doküman bulunmuştur. Bunlar; bir ailede yazarı bulunmayan küçük dua kitapçığı, bir ailede yazarı belli olmayan Türkçe dua kitapçığı fotokopisi, bir ailede Yezidilik üzerine yapılmış bir lisans tezi (Davut Okçu Yezidilik, A.Ü. İlahiyat Fak) kitap olarak basılmış ve bir kişide de Kürtçe yezidi dini bilgiler, dualar içeren bir kitaptan ibarettir.

Mardin’in Nusaybin İlçesi Çilesiz Mezrasında bir taziyeye katılma olanağı bulduk ve taziye esnasında Almanya’da yaşayan bir grupta yaklaşık 10-15 kişi ile (rakamları kesin vermememizin nedeni üç saat kadar süren

görüşmeye ilerleyen saatlerde yeni katılan ve ayrılanlar olmuştur) görüşülmüştür. Gruba genel olarak komşu köylerdeki diğer Müslüman ve Hıristiyanlarla ilişkilerini sorduğumuzda birkaç metre ötede oturan 20-25 kişilik topluluktaki Müslümanları tek tek göstermişler ve aynı masa etrafında olduğumuz grubun içerisinde iki Müslüman olduğunu (göstererek)belirtip birisinin yakınlarının kirvesi olduğunu ifade ederek;

“Kardeş gibiyiz, özellikle düğün, ölüm gibi cemaat gerektiren her işimizde Allah razı olsun koşar gelirler. Bizim de üzerimize düşen ne olursa yaparız.” şeklinde ifadelerle içinde yaşadıkları cenaze törenindeki katkı ve yardımlarına işaretlerle teşekkür etmişlerdir.

Buna karşılık “aynı inançtan olanların ilişkilerinde bile zaman zaman uyuşmazlık tartışma hatta kavga olurken hiç anlaşmazlık olmaması biraz yapay ve zoraki olmasına işaret değil mi?” şeklindeki sorumuza, Müslüman olan;

“Eskiden bunlar Avrupa’ya gitmeden önce bizim kendi aramızda, Müslüman komşumuzla ilişkilerimizde tartışma, anlaşmazlık ne kadarsa oluyorsa, bunlarla da o kadar olurdu, ama şimdi bunlar Almanya’dan birkaç haftalığına misafir geliyorlar ve köyde kalan yedi aile de onların bize emaneti gibi, onun için bizim tartışacak, hır gür edecek durumumuz olmuyor”. cevabı vermiş, diğerleri de verilen cevabı desteklemişlerdir.

Yapılan diğer birçok görüşmelerde de Yezidilerin Müslümanlarla ilişkilerini tespit amacıyla benzer sorular tekrarlandığında benzer cevaplar alınmış; büyük çoğunluğu yurt dışına göç etmiş toplulukla Müslümanların ilişkileri tarihsel farklılığa dayalı anlaşmazlık, ötekileştirme, dışlama ve ayrımcılık üzerine olmaktan bütünüyle çıkmış, misafir olmanın zorunlu sonucu olarak kısa süreli sıcak, samimi kaynaşma ilişkisine dönüşmüştür. İlişkilerdeki bu iyileşmede göç etmiş olan Yezidilerin ekonomik durumlarındaki iyileşme ve geride bırakılan arazinin kullanımından kaynaklanan ekonomik menfaate dayalı ilişkinin de büyük katkısının olduğu gözlemlenmiştir.

Çilesiz mezrasında yapılan bu odak görüşmede katılımcılara Almanya’da inançlarına yönelik bir baskı görüp görmedikleri, ibadetlerini yapıp yapamadıkları, çocuklarının dinlerini öğrenme imkânları sorulduğunda;

“Çok özgürüz, Yezidi Kültür ve Dayanışma Derneği, bir araya gelip kimliğimize sahip çıkabildiğimiz, kültürümüz yaşadığımız, isteyen ibadet edebileceği mahallelerde evlerimiz bulunmaktadır. Boş zamanlarımızda burada bir araya geliyoruz, çocuklarımızı da alıp götürürüz. Oraya gelen Şeyhlerimiz, pirllerimiz çocuklarımıza dinimizi anlatır, öğretir. Bu bakımdan

hiçbir sıkıntımız yok” cevabı vermişlerdir.

Bunun üzerine katılımcılara tek tek sen sabah güneş doğarken hiç dua yaptın mı? Sorusuna bu görüşmede “*evet*” yanıtı veren hiç olmamış, kalıp olarak bu duayı bilen olup olmadığı sorulduğunda, hiç bilene rastlanılmamış, sürekli etraflarında “*şeyh*”, “*pir*”, “*peşimam*” gibi dini sınıftan olanların var olduğuna, toplu olarak yaptıkları faaliyette bir dua okunması gerekirse bunların yapabildiğine atıfta bulunmuşlardır.

Dindarlığın kesin ve somut bir ölçütü bulunmamakla birlikte, bazı göstergeler bir dinin mensubunun dini ile ilişkisinin düzeyi hakkında fikir vermek bakımından anlamlıdır. Bunun en somut göstergeleri de genellikle ibadetler ve dini törenlerle ilgili göstergelerdir. Görüşme yapılan bu topluluğun dinlerine bağlıları ibadet ve dini törenler bakımından zayıf görünmektedir. Buna karşın güçlü bir mensubiyet bilinci ve üst kimlik olarak dinlerini görme eğilimi bulunmaktadır.

Mardin’in bir başka ilçesi Midyat’ın bir köyünde evine bir gece misafir olduğumuz bir Yezidi ile birkaç seans süren görüşmeler yapılmıştır. Bu kişi mürit sınıfından birisi olmakla beraber sosyal statüsü ve çevresi itibariyle oldukça etkili, eşleri (iki evli) ve çocukları Almanya’da yaşadığı için yılda birkaç kere Almanya’ya gidip her bir gidişinde birkaç ay kalmaktadır. Bu Yezidi ile yaptığımız görüşmelerden ilkinde bir Süryani, iki Müslüman ve Almanya’dan yıllık izin kullanmak üzere gelmiş iki Yezidi bulunmuş, zaman zaman bunlar da cevaplara katılmış ya da ek açıklamalarda bulunmuşlardır. Ayrıca kendisi ile baş başa oldukça ayrıntılı konuları derinlemesine konuşma olanağı elde edilmiştir. Midyat ilçesinde yaşayan bir Süryani görüşme için köye gitmemize ve tanışmamıza yardımcı olmuş ve ilk görüşmemizde bulunmuştur.

Yezidilerin etnik kökeninin ne olduğu sorusunu “*Kürt müsünüz?*” açıklamasıyla detaylandırdığımızda; “*hayır biz Ezdaiyiz, Ezdai ayrı bir ırktır ve bu ırkın mensupları aynı zamanda Yezididir. Başka kavimden olan bu dine giremez.*” şeklinde Yezidilerle ilgi çoğu kaynakta yazılanların ve yaşayan Yezidilerin birçoğunun algısının hilafına bir cevap ile karşılaşılmıştır. Bunun üzerine soru daha radikal bir biçimde “*son yıllarda terör örgütü PKK ve taraftarlarının etnik ideolojilerinin bir gereği olarak Kürt milli kimliğini oluşturmak için bir Kürt milli dini bulmak gerektiği buna en uygun dinin de Yezidilik olabileceği*” gibi bir anlayış içerisinde olduklarını düşünüyor musunuz? sorumuza; “*biz onların atası olsak çatışmaya götürdükleri Yezidi çocuklarını en ön safa koyup da zaten tükenmiş olan Yezidi soyunu iyice kurutmaya kalkışmazlar. Bu tamamen ideolojik ve politik bir tavidir.*” şeklinde cevaplamıştır. Midyat’ın bütün Yezidi köyleri Avrupa’ya göç etmiş,

bu görüşmelerin yapıldığı köyde birkaç yaşlı kalmış ve Almanya'ya yerleşmiş olanlardan bazıları köye çok görkemli villalar (tamamlanmış üç adet ancak yarı inşaat ve temel aşamasında olanlarla yedi adet) yaptırmışlar. Çok kültürlü ortama entegrasyon ya da asimilasyon sorunları bu ve buna benzer bazı davranış ve konuşmaları neticesinde sorgulanmıştır.

Yapılan lüks evleri işaret ederek "Almanya'dan dönmeyi düşünerek mi yapıyorlar?" sorumuza; *"hocam kim memleketine dönmek istemez, ama bizim çocuklar ve çevremiz iş, güç, kurdukları düzen çok zor görünüyor, dönmek istiyoruz fakat beceremiyoruz."* diyor. Neden dönmek istediklerini, sorduğumuzda; *"bizim inancımız da Müslümanlarınki gibi domuz etini haram olarak görür, ama Almanya'da yaşayan çocuklarımız yiyorlar. Bir yezidi hanımın kıyafetlerinden birisi topuğuna kadar kapatan bir don bulunuyordu, şimdi Almanya'da yaşayan kadınlarımızın bacağında don yok. Benim babam 94 yaşında öldü. Annemden başka kadın tanımamıştı, oğullarım... hocam konuşurma beni,"* diye derin bir iç geçirecek, inançlarından uzaklaşmakta olduklarının tedirginliğini ifade etmektedir. Bu konuşma üzerine, orada var olan Yezidi örgütlerinin dernek, ev vs. buralarda yapamayabileceklerini sorduğumda; *"Hocam o örgütlerin hepsi ihtiyaçtan doğuyor, can çekişiyoruz, acaba neslimizi koruyabilir miyiz? diye örgütleniyoruz ama nafile, yeni nesil ne dil biliyor ne din, ne örf, ne haya, ahlak, örgütlensek ne olacak".* Ama bunu size Almanlar yaptırmıyor ki, bu yaşanan ortamın şartları ve sizin çocuklarınızın tercihi, dediğimizde, çocuğunun okulundaki bir öğretmenle aralarında geçen tartışmayı aktarıyor. *"Alman öğretmen çocuğuma, Hz. İsa'nın tanrı olduğunu söylemiş. Haber gönderdim benim çocuğuma bunları öğretmeyin biz Yezidiyiz bize göre İsa tanrı falan değil dedim. Öğretmen terbiyesizlik etmiş babanın akli ermez demiş. Bunun üzerine okula gittim..."* burada öğretmenle yaptığı tartışmadaki hakaret ve küfürleri sıralayarak, kendisinin çok sert tepki gösterdiğini başka velilerin böylesi olayları takip etmediğini ifade ettikten sonra *"Hocam, hiç kimse kimseyi kendi haline bırakmıyor. Bizim Alman vatandaşlığı almış köylülerimizden birkaçı buraya villa yaptırdı Alman hükümeti bunu takip etmeye başladı biraz önce birlikte geldiğiniz Süryani'ye mesafeli durmamızın sebebi Alman hükümeti ile ilişkisi olabileceği kuşkuymuzdur"* diyor. "Buradaki Müslümanlarla ilişkileriniz nasıl" şeklindeki sorumuza *"Biz onların kestiği hayvanın etini yeriz, onlar bizim kestiğimizi yemezler, nüfus cüzdanımıza Yezidi yazdırmazlar, ama ölümüze ağlar, düşünümüzde oynar beraber üzülür, beraber seviniriz."* gibi sitemi de romantizmi de bir arada olan bir ilişki biçimini özetlemiştir.

Çocuğunun öğretmenin Hıristiyanlık propagandasına tepkisinden

hareketle Almanya'nın Yezidilere karşı tutumunu sorgulayarak; "sizin tepkinizin sertliği ile alakalı olmasın, bildiğimiz kadarıyla Almanya Yezidilere kucak açmış ve isteyen her Yezidi Alman vatandaşlığı alabiliyor" dediğimizde; "Almanya'ya ilk girişimde beni dört saat sorguladılar. Bu kadar uzun sürmesinin nedeni, vatandaşlık talebimiz olduğu zaman ülkemizin aleyhinde konuşmamız bekleniyor ve ben olumsuz hiçbir şey söylemedim. Bu bana dört saate mal oldu. Eğer Türkiye'de baskı altındayız. Bize haksızlık, zulüm yapıyorlar gibi laflar etsem yarım saatte gönderirlerdi" demiştir. Öte yandan, Alman hükümetinin köye villa yaptıranlara gösterdiği tepkiye benzer bir tepkiyi, Adana'da bir banka şubesine para yatıran birisine de gösterdiğini aktarmıştır. Bir Yezidi'nin Adana'da bir banka şubesinde açtığı bir hesaba Almanya'da yaptığı tasarruftan 100 bin Euro civarında bir parayı yatırmış, bunu Alman hükümeti her nasılsa tespit etmiş ve o vatandaş Türkiye'den Almanya'ya dönerken sınırda bu paradan dolayı uzun süre sorgulanmıştır. Esasen bu araştırmada konu, hükümetlerin küçük dini gruplara sağladığı özgürlük, entegrasyon veya asimilasyon politikaları değil, çok kültürlü sürecin spontane olarak küçük dini grupları dönüştürmesi açısından incelenmektedir. Ancak söz konusu sürecin yönetici aktörlerinin sürecin seyrine doğrudan müdahaleleri de konuşmanın seyri esnasında ortaya çıkmıştır.

Midyat'ta evinde misafir olduğumuz ve birçok konuyu ayrıntılı konuştuğumuz (yukarıda bahsedilen) Yezidi ile bir gün sonra Batman'ın Beşiri ilçesinde bulunan Yezidi grupla görüşmek üzere gittik. Yezidilerin Pir sınıfından dört kişi, Fakir sınıfından vefat etmiş bir Fakir'in eşi ve iki müridin eş ve çocuklarının bulunduğu grup görüşmesi yapılmıştır. Bu görüşmede bulunanların tamamı Türkiye'de yaşıyor olmakla birlikte, hepsinin başta çocukları olmak üzere birinci derece yakınları Avrupa'da yaşamaktadır. Pir sınıfından olanlar, birkaç yıl öncesine kadar Avrupa'da yaşıyorken, geri dönüş yapmış kişilerdi. Bunlara niçin gittikleri ve niçin döndükleri sorulduğunda; "Geçim derdiyle, ekmek parası için ve bölgemizdeki terör olaylarından kaynaklanan huzursuzluktan kaçmak için gittik." cevabı verdiklerinde, "sayılan gerekçeler ortadan kalktı mı ki döndünüz?" sorumuza "ekonomik bakımdan Almanya ile memleketimiz arasındaki fark azaldı, terör de eskisi gibi önüne gelen herkese saldırmaktan ziyade askerle çatışma veya siyaset yapmaya uğraşıyorlar, doğrusu oralar bize göre değil buna bir de memleket hasreti eklenince.." bu sırada söze giren birisi, "hocam buraların dağı, taşı, toprağı burnumuzda tütüyor, hatta mezardaki ölülerimizi bile özlüyoruz." şeklinde cevap vermiştir. "Orada dininizi yaşamanıza bir mani mi vardı?" Sorumuza; "hayır hiçbir mani yoktu. Ama

çocuklarımızın dinden imandan haberi yok, göstermelik bazı işler,” bu sırada söze giren birisi “bizim dinimiz orada Hıristiyanlık gibi oluyor” diyor. Bununla neyi kastettiğini sorguladığımızda masanın üzerinde bir tabakta duran boyanmış yumurtayı gösteriyor ve “bu dün ‘Sor Çarşamba’ idi, onu kutlamak için kaynatılmış yumurtadır. Almanya’ya gitmeden önce böyle kutlama bilmezdik, buna bizi Almanlar zorlamadı ama illaki taklit ediliyor” diyerek çok kültürlü ortamda baskın kültürün diğer alt kültürleri etki altına alarak asimile edişine işaret etmektedirler.

Bir başka görüşme de Midyat’a Güven Köyü’nden gelmiş olan bir özürü çocuğu dışında iki kızı, bir oğlu Almanya’da yaşayan yaşlı bir Yezidi ile yapılmıştır. Bu kişi de çocuklarının yanına, Almanya’ya ara sıra gidip geldiğini, Almanya’da yaşamayı sevmeyi, tercihinin doğup büyüdüğü topraklar olduğunu, ifade etmiştir. Yezidiler çocuklarına isim verirken bir arada yaşadığı Müslümanlarla aynı isimleri kullanıyorlar. Ancak bu görüşmeyi yaptığımız aile istememize rağmen çocuğunun isminin Süryan olduğunu söyleyince, Süryanilikle ilişkilerinin olabileceği düşüncesi ile bu ismin nereden geldiğini sorguladığımızda, kızlarından birisinin adını Suriye, birisinin adını da Türkiye koymak istediğini, nüfus memuru uygun bulmayınca “Süryan ve Türkan olarak isimlendirdiğini ifade etmişlerdir. Bu kısa diyalog üzerine, Suriye ve Türkiye tercihinin kafiye kaynaklı ses tercihi mi, yoksa bu ülkelere duyulan bir muhabbet mi olduğunu sorguladığımızda; “benim ömrüm Suriye’de ve Türkiye’de geçti. Bu topraklar vefalıdır. Ben de bu topraklara vefa göstermek istedim,” biçiminde bölgesel değerlere bağlılık ifade etmeye çalışmıştır. Esasen görüşülen bu yaşlı Yezidi çocuklarına isim verirken henüz Avrupa ile ilişkileri bulunmamakta ve Avrupa endeksli bir tavır ve tepki olmaması beklenmektedir. Ancak, gurbet-sıla ilişkisi ve muhtemelen Avrupa’da yaşayan torunlarının kendi yerel değerlerinden uzaklaşıyor olmalarının fark edilişi, derin bir tepkiye dönüşebilmektedir. Çocuklarına bu isimler verilirken yerel inancın çok kültürlü ortama entegrasyonu veya asimilasyonu gibi bir konu gündemde olmasa da, telaffuz edilip sorgulanırken ortaya konulan tavır, bu insanların bu süreçten hâlihazırda etkilenmekte olduklarını göstermektedir. Bu sırada; “ama çocuklarınızın Avrupa’da varlıklı olması, sizin burada rahat etmenize, onların sizi koruyup kollamasına neden olmuyor mu?” sorumuza; “oradan sadece para geliyor, biz neler kaybediyoruz. Torunlarım bu şartlarda sizin kadar bizimle oturmuyorlar,” demiştir. Şartlardan kastettiği, iki küçük odalı düzensiz kenar mahalle-köy evi ortamını torunlarının beğenmemeleri ve sonucunda aynı ortamı paylaşmaya uzun süreli tahammül göstermemeleridir.

Bu tespitler doğrultusunda belirtmeliyiz ki, modern çok kültürlü toplumlarda, küçük dinler, ibadet ve dini törenler gibi daha doğrudan ve saf din mensupları tarafından tecrübe edilme alanlarının, değişmekte veya bir alanda odaklanmakta olduğu dindarlıklarının işlevinin değişmekte olduğu değerlendirmesine sevk etmiştir. Geleneksel toplumlarda dinlerin birçok işlevi olmakla beraber, esas işlevi, dinsel ve üyelerini sırf dini bakımdan örgütleyen kurumlar olmasıdır. Şüphesiz bu toplumdaki dinlerde, mensuplarına mensubiyet bilinciyle birlikte, grup kimliği kazandırma işlevi bulunmaktadır. Oysa modern çok kültürlü toplumlarda, bu dinlerin dinsel öğelerinin oldukça zayıfladığı, dinin din formatından adeta kimlik aracına dönüştüğü görülmektedir.

Yaşadıkları coğrafyada var olan bütün dinlerin, temel kutsal değerlerinin, ritüellerinin hemen hemen tamamının, hatta dinlerin kaynağının atasının kendi dinleri Yezidilik (ezidilik- ezdâîlik) olduğunu savunuyorlar. Görüşme yaptığımız hiçbir Yezidi, kutsal kitaplarını görmemiş olsa da, tıpkı kutsal kitaplarında anlatıldığı gibi, bir yandan, tek tanrılı din olduklarını, tek tanrılı dinlerin ilkinin kendi dinleri olduğunu ileri sürüyorlar, öte yandan bütün tek tanrılı dinlerde kötülüğün sembolü, tanrının lanetli varlığı kabul edilen şeytanı (Melek-i Tavus),* kutsal olarak niteliyorlar. Yüzyıllardan beri bir arada yaşadıkları dinî topluluklarla, bir yandan aynı din mensubu gibi uyum ve ahenk içerisinde, öte yandan da radikal farklılıklarını koruyarak sürdürdükleri çelişkili, çatışmacı tutumlarından da ödün vermemektedirler.

Yezidiler, yakın zamana kadar Türkiye, Irak Suriye, İran, Ermenistan ve Azerbaycan sınırları içinde yaşamaktaydılar. Yaşadıkları bölge, tarih boyunca birbirinden çok farklı birçok dinin yaşadığı ve tarihin derinliklerinde kaybolduğu bir bölgedir. İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi bugün dünya nüfusunun yaklaşık yarısının inancını oluşturan, son birkaç bin yıldır insanlığın kültür ve uygarlığının belirleyicisi olan, dinlerin doğup geliştiği ve varlığını hala sürdürmekte olduğu bölgedir. Buna rağmen bu küçük topluluğun, inançlarını yitirmeden sürdürebilmiş olmalarında, toplumsal yapılarının önemli etkisi bulunmaktadır.

Yezidiler, endogaminin (iç evlilik) yüz yıllardan beri ödünsüz bir biçimde her iki cinsiyete uygulandığı bir topluluktur. Öyle ki, tarih boyunca varlıklarını sürdürmelerinin, hem de yakın zaman kadar hemen hemen hiç değişmeden sürdürmelerinin en önemli sebebi bu olsa gerek. Başka dinden

* Şeytan kelimesi Yezidiler tarafından tabu olarak görülüyor ve kesinlikle bu kelime kullanılmıyor. Hatta Müslümanlar tarafından bu kelimenin kasıtlı olarak yanlarında kullanılmasını kendilerine hakaret olarak niteliyorlar.

olan birisi ile evlenen kız veya erkek Yezidi, dininden ve doğal olarak cemaatten aforoz edilmekte ve herhangi bir biçimde geri dönüş olanağı bulunmamaktadır.

Yezidilerin yaşadıkları bölgede toplumsal yapının esasını aşiret yapılanması oluşturmakta ve bütün dinsel topluluklar kendi aralarında aşiret düzenini, özdeş dini grup (aşiret-din) olarak devam ettirmektedirler. Aşiret tipi toplumsal yapılanma, Yezidiler için de geçerli temel bir örgütlenme biçimidir. Ancak, Yezidilerin toplumsal yapısının esas belirleyicisi, inançlarına dayalı katı kast sistemidir. Sistem, önce Müridler ve Ruhanîler olmak üzere iki ana gruba sonra da Ruhanîler kendi aralarında yedi sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar; 1-Mîrler, 2-Şeyhler, 3-Pîrler, 4-Fakîrler, 5-Peşîmamlar, 6-Kavvallar, 7-Köçekler 'den oluşmaktadır.

Başka din mensupları ile evlenmeyi yasaklayan katı iç evlilik kuralları, cemaat içi farklı toplumsal sınıf üyelerinin birbiri arasında da geçerlidir. Yani alt sınıftan birisi üst sınıftan birisi ile evlenememektedir. Yapı korunduğu sürece denetim mekanizması devam etmektedir.

Günümüzde bu topluluğun mensuplarının çok büyük bir bölümü Avrupa'da (Almanya) yaşamaktadır. Topluluğun modern çok kültürlü toplumsal yaşam ile karşılaşması ile geçirebileceği sosyal değişme incelenirken, en öncelikli varsayımımız geleneksel dinsel değerlerinin modern toplumsal yaşamın algıları ile çatışması durumunda yapılacak yorumlarla esnetileceği, şeklindeki varsayımdır. Bunun en tipik örneği olarak da; kast sisteminin çağdaş toplumların değerlerine uymadığı için uğrayacağı yorumlamalarla yapılacak esnekleşmeydi. Ancak Avrupa'da yaşayan ve dinsel ritüelleri yerine getirme bakımından, inanç ve kutsal kitap ile ilgili sorularımıza cevap verirken, dinleri ile bağlantılarının oldukça zayıf olabileceğini tahmin ettiğimiz katılımcılara dahi kast sistemi ve kastlar arası evlenme yasağı sorulduğunda; "*keçi ile koyun evlenir mi*" gibi bir değerlendirmeye, grup içi hiyerarşik yapıyı değişebilen sosyal statü olarak değil, ontolojik farklılık olarak algılayan, çok derin bir değer yargısına sahip oldukları tespit edilmiştir. Öte yandan, aynı görüşmede bulunan ve İstanbul'da yaşayan bir Yezidi, eşinin Ermenistanlı bir Yezidi olduğunu belirtmiş, ancak başka görüşmede, tesadüfen bu kişinin eşinin Ermenistanlı bir Yezidi değil, Ermeni olduğu ifade edilmiştir. Modern şartlara inançlarını entegre edemeyince, modern ortamın zorladığı davranışı gizledikleri görülmüştür.

2.1. Yezidi İnanç ve İbadetlerindeki Marjinallik ve Dinî Partikülarizm

Bir grup ya da bireyin marjinalleşmesinden söz edilirken, o grup ya da bireyin dini, siyasi, ekonomik güç konumlarına ulaşmalarının engellenmesine atıfta bulunulur.¹ Marjinalleşme, grup ya da bireyin bizzat kendisinin marjinalleşmeyi tercih etmesi veya başka toplumların karşısındakine bakışı ile ilgilidir. Marjinalleşme, hangi taraftan kaynaklanırsa kaynaklansın, marjinalleşen grup ayırımın ve ötekileşmenin nesnesi haline gelir. Şüphesiz ki, hiçbir grup ya da birey, dışlanma anlamında ayırımın ve ötekileşmenin nesnesi olmayı tercih etmez. Ancak onu, başka tercihleri, inançları ve davranışları zorunlu ve spontane olarak marjinal konuma getirir.

Yezidilerin inançları ile ilgili öncelikle belirtilmesi gereken husus, bu topluluğun sistematik bir teolojisinin (kelâm) olmamasıdır. Topluluğun kendisi ümmî bir topluluk olduğu ve tarih boyunca mitolojik anlatıların sözlü aktarımı dışında bir bilgileri bulunmadığı için büyük dinlerdeki gibi bir inanç sistemi ile karşılaşılmaz. Bunların inançları ile ilgili, çerçevesi net belirlenmiş bir sistemden çok, temel kavramlardan bahsetmek daha isabetli olacaktır. Bugüne kadar bu topluluk üzerinde yapılan çalışmalar, büyük dinlerdeki gibi sistematik düzenli olmasa da bir inançlar kategorisi vermektedir. Ancak bunların hangilerinin kendilerine özgü, *özgün inanç*, hangilerinin, kültürel etkileşim çerçevesinde bir arada yaşadıkları inanç grupları ile bağlantılı olduğu çok açık değildir. Bu topluluğun inançları ve ibadetlerinde başta Zerdüştilik olmak üzere, İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik etkileri dikkat çekmektedir. Ancak "Melek Tavus" özel isimlendirme biçimiyle şeytani kutsayan ve yer yer tanrılaştıran anlayışla, çok derin ve tarihsel bağları olan bu dinler karşısında marjinalleşen bir tercih sergilemektedirler.

Öte yandan, böylesi dinlerin bir diğer özelliği, dini partikularizmi çok öne çıkartan bir anlayışın yaygın olmasıdır. Partikularizm; insanın kendi inançlarının en doğru inanç olduğuna inanması, diğer dinlere ve din mensuplarına bakışını bu çerçevede oluşturmasına işaret eder. Partikularizm, dinî inancın bir alt boyutu olarak da değerlendirilmektedir.²

Yezidiliğin kutsal kitabı Mushaf-ı Reş'te anlatılan yaratılış efsanesinde; "O zaman Allah: Ey melekler, ben Âdem ile Havva'yı yaratacağım ve Âdem'in vücudundan da Şehid b. Cerra'yı vücuda getireceğim. Ondan yeryüzünde bir millet türeyecek, o millet de Melek Azrail yani Melek Tavus'a hürmet edecektir. Bu millete Yezidi milleti denilecektir, dedi."³ ifadeleri yer alır. Bu ifadelerle, insanlık Yezidiler ve Âdem'in soyundan gelen diğer insanlar

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Marjinalleşme mad.

² M.Emin Köktaş, *Türkiye'de Dini Hayat*, (İstanbul: İşaret Yay., 1993), s.98.

³ McMill Maxmillian Bittner, *Die Heiligen Bücher Der Jezidian Oder Teufelsanbeter*, s.28.

biçiminde bir ayırım yapılarak, dinî partikularizmin temelleri, etnik partikularizmle birlikte, bir inanç formu olarak atılmaktadır. Kendileri ile görüştüğümüz Yezidilerin dinî bilgileri çoğu zaman malumat düzeyinde, yüzeysel, folklorik bilgi türü gibi olsa da dinleri ve soylarının seçkinliği söz konusu olduğunda hepsinin ayrıntılı bilgilere dahi oldukça vakıf oldukları görülmüştür. Bu tutum onlarda güçlü bir dini partikularizm algısı olarak kendini göstermektedir. Bu, başka din mensupları ile toplumsal ilişkilerine, genellikle Yezidi kızları başka dinden birisi ile evlendiği zaman, kızın yakınlarının çeyrek asırdan fazla küs kalması, kızlarını aforoz etmeleri gibi davranışlara oldukça radikal bir biçimde yansımaktadır.

Gerek Mushaf-ı Reş'te anlatılan öyküde kendilerini üstün ırk ve din temsilcileri olarak görmeleri gerekse ezogamiye (dış evlilik) karşı sert tutumlarında, dinî partikularizm anlayışı çok açık bir biçimde görülmektedir. Yezidilerin dinî partikularizm anlayışları bunlarla da sınırlı olmayıp çok daha ırkçı ve elitist, anlayış ve uygulamalarla kendini göstermektedir. Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinde görüşme yapılan bir Yezidi'ye, kaynaklarda kendilerinden İslam Dini'nin bir mezhebi olarak bahsedildiği, erkek çocukların sünnet ettirilmesi, Laleş'de yapılan Hac ibadetlerindeki bazı benzerlikler ve domuz etinin haram olarak görülmesi gibi uygulamaların bunu desteklediği söylendiğinde; "Müslümanlar bunları bizden almışlar" cevabı vermiştir. Bunu bir espri mahiyetinde olup olmadığını anlamak üzere irdelediğimizde Yezidiler arasında Hac ile ilgili "*Şeyh Adi Hac ile ilgili her şeyi Arabistan'dan Laleş'e getirmiş Araplara sadece kara taşı (Hacer'ul Esved) bırakmış*" inancı olduğunu ifade etmiştir. Kökenleri üzerine süren diyalog devam ettiği için Zerdüştî kökenleri sorgulandığında; "*bizim dini tören, ibadet ve muamelatımızın kaynağı Zerdüştüliktir fakat onların atası Yezidilerdir.*" gibi partikularizm algılarının son derece radikal olduğunu yansıtan yaklaşımlar sergilemiştir.

Daha önce de sık sık belirttiğimiz gibi, Yezidilerin dinleri hakkındaki bütün bilgileri şifahi ve yüzeysel olmakla beraber, dinî partikularizm algıları hepsinde ortak bilgi ve kültür olarak canlılığını sürdürmektedir.

2.2. Melek Tavus ve Tanrı İnancı

Her ne kadar kendilerini tek tanrılı bir din olarak görseler ve kendileri hakkında "şeytana tapanlar" biçimindeki yargıya kızsalar, hatta "şeytan" kelimesini tabulaştırıp ağızlarına almasalar da, kutsal kitaplarında Âdem'e yasak meyve yedirme olayı gibi, kendilerinin de hafızasında var olan betimlemelerde 'melek tavus' şeytan'ı çağrıştırmaktadır. İster diğer

meleklerle ilişki ve hiyerarşik yapıdaki yeri bakımından, ister bir Yezidinin kendisini dinsel kimliği bakımdan tanımladığında olsun Melek Tavus'a inanç öğeleri arasında verdiği yer, en temel inanç öğesi olarak göze çarpmaktadır. Zaten kutsal kitaplarında yaratılış gününün ilk gününde yaratılan melekler Panteonunun başında yer alan bir melek olarak anlatılmaktadır.

Tanrı inancı ile ilgili hem kutsal kitaplarında, hem de dualarında ve kendi ifadelerinde, bir yaratıcı tanrıdan bahsedilmekte ve genellikle de Yezidiliğin kökeni olarak zikredilen, İslam'ın tanrısı gibi tasvir ve tasavvur edilmektedir. Ancak zaman zaman Melek-i Tavus olarak nitelendirdikleri varlığı, tanrı olarak ifade etmeseler de tanrı statüsünü zımnen vermiş oldukları görülmektedirler.

Daha önce de belirttiğimiz gibi teolojisinin olmaması, bunlarla ilgili inançları tespit ederken zorlamaya sebep olmaktadır. İnanç sistemleri, temel birkaç özgün inanç kavramı dışında, yaşayan yezidiler tarafından fazla bilinmemekte ve detaylandırılmamaktadır. Bunun yanı sıra, dinin törensel boyutu dediğimiz, dinî bayramlar ve ibadetler daha belirgin olarak varlığını sürdürmektedir. Yezidilerin bugün büyük bir çoğunluğu, temel ibadetleri olan güneşin doğuşu ve batışına karşı yapılan sabah ve akşam dualarını dahi bilmemektedir. Yine birçoğunun bu ibadeti de yapmadığı tespit edilmiştir. Ancak bilgi olarak "Yezidiler neye, nasıl ibadet eder?" şeklindeki bir soru karşısında; bütün Yezidilerin ilk refleksi olarak, sabah ve akşam güneşe karşı yapılan duayı bildiği tespit edilmiştir. Buna karşın çok az sayıda Yezidinin bu ibadeti yerine getirdiği, yukarıda da belirttiği gibi, bu ibadetin dualarının orijinal şeklini eksiksiz ezbere okuyabilenlerin ancak yedi kişi olduğu tespit edilmiştir.

2.3. Türkiye'deki Yezidilerin Müslüman Çevresi ile İlişkileri

Toplum tanımlanırken bir boyutu olarak da "sonsuz ilişkiler ağı" oluşuna atıfta bulunulur. Küçük topluluklar, özellikle çevresi tarafından marjinal grup olarak algılanan topluluklar, söz konusu olduğunda bu ilişkileri kavramak, onları doğru kavramsallaştırmalarla ifade etmek toplumun bütününe kavramak üzere yapılacak sosyolojik çözümlere oldukça yardımcı olacaktır.

Küresel, çok kültürlü dünya ile entegrasyon ve asimilasyon sıkıntısı yaşayan Yezidilerin, yaşadıkları bu süreci doğru analiz edebilmek için, onların göç öncesi ve sonrası Müslüman çevreleri ile olan ilişkilerini de dikkate almak gerekmektedir. Yezidiler Avrupa'ya göç etmeden önce, tamamı köy veya mezralarda yaşayan topluluklardır. Öyle ki, küçük ilçe veya

kasaba düzeyindeki yerleşim birimlerinde dahi yaşama tecrübesi kazanmadan modernliğin ve çok kültürlü ortamın uç noktası sayılacak ülkelere göç etmişlerdir. Bu göç öncesi ve sonrası kendi toplumları ile ilişkilerinde sorunlar yaşamışlardır. Öyle anlaşılıyor ki, göç etmeden önce Müslümanlarla aralarındaki ilişkilerde ortaya çıkan sorunların çoğu, inanç farklılığından çok, ekonomik temele dayalı sorunlardır. Arazi ve mera kullanımlarında, aşireti güçlü olanların baskısından, bu topluluğun mensuplarının da etkilenmiş oldukları anlaşılmaktadır. Bununla beraber Yezidiler, bunu bir kin davasına dönüştürmek istemedikleri için bugün açıkça dile getirmemektedirler. Bazıları çok özel görüşmelerde “*fakirken pek yüzümüze bakmazlardı,*” gibi ifadelerle dile getirmişlerdir. Öte yandan sıradan ilişkilerde alışılmış ve kanıksanmış davranışlarında, zaman zaman iki farklı inanç grubunun ilişkilerinde olumsuz izler bırakabildiği tespit edilmiştir.

Yezidilerin ilişkilerini, önce cemaat içi (kendi aralarındaki) ilişkiler ve komşu olarak yaşadıkları diğer inanç grupları ile ilişkiler şeklinde ikiye ayırabiliriz. Kendi aralarındaki ilişkileri, yüzyıllardır değişmeden süregelen ve öyle anlaşılıyor ki, topluluğun devam ettirmekte oldukça kararlı olduğu, hiyerarşik yapılanma esasına dayanmaktadır. Diğer (Müslüman çevreleri ile olan) ilişkilerini de;

1. İdari otorite (devlet) ile olan dikey ve resmi (formel) ilişkiler
2. Birlikte yaşadıkları Müslüman çevre ile olan yatay (enformel) ilişkiler, olarak ayırabiliriz.

Araştırma çerçevesinde odak grup veya derinlemesine mülakat çerçevesinde yapılan görüşmelerde, araştırmaya konu olan topluluğun yönetim erki ile olan ilişkilerinde, bölgede yaşanan etnik teröre bağlı, doğrudan kendilerinden kaynaklanmayan, kendilerinin dışındaki sınıflandırmalardan tedirgin oldukları gözlemlenmiştir. Bununla birlikte çok basit sayılabilecek resmi uygulamalar, yeterli açıklamanın yapılmamasıyla birleşince cemaatte derin bir kırgınlık ve serzeniş nedeni olmaktadır. Bunun en tipik örneğini, nüfus hüviyet cüzdanlarının din hanesine, dinlerinin “Yezidilik” olarak yazılmaması oluşturmaktadır. Görüşme yapılanların birçoğunun kimliği resimlenerek de tespit edilmiş olan bu uygulama, 1980 yılında İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında yapılan bir yazışmanın sonucunda ortaya çıkmış hukuki bir prosedüre dayanmaktadır. Nüfus ve vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı bir yazı ile Yezidilerin Din mi yoksa mezhep mi olduğunu sormuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı bu soruya; “Yezidilik Müslümanlar arasında Hicri birinci asırda ortaya çıkan,

Haricilerin İbadiye Fırkasının kollarından birisidir,” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, mezhep olarak değerlendirip, “din hanesine mezhep yazılamaz”, hükmüyle hareket etmiştir. Bunun uygulaması da; isterlerse Müslüman yazdırabilecekleri, istemezlerse boş bırakılma, tire, çarpı veya nokta gibi işaretlerle işaretlenme şeklinde olmuştur. Bu uygulamanın Yezidiler arasında, devlete karşı içten içe bir kırgınlık duymalarına neden olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, hiçbir Yezidi’ye hukuki prosedür açıklanmadığı için de ayırıcılık ve aşağılama gibi anlaşıldığı da tespit edilmiştir. Öte yandan, bazı yezidi gençlerinin terör örgütüne karışmış olması, bazı devlet görevlilerinin Yezidi cemaatini teröre yardım ve yataklık eden topluluk olarak değerlendirmesine neden olmuştur. Bu konuyu dile getiren bir Yezidi; *“herhangi bir aşiret mensubu terör örgütüne katıldığı zaman, o aşiret terör örgütüne yardım ve yataklık ediyor diye değerlendirilmez de neden Yezidiler toplu yargısız infaz edilir,”* diye ifade ederken sitemkâr bir tavır içerisinde olduğu ses tonuna dahi yansımıştır.

Öte yandan Müslümanlarla sosyal ilişkileri açısından, özellikle düğün, cenaze gibi sosyal hayatın dönüm noktası sayılabilecek törenlerde son derece içli dışlı olmalarına rağmen, Müslüman çevreleri tarafından, Yezidi komşularının kestiği hayvanın etinin yenmemesine, (çok açıklamaları da) alındıkları tespit edilmiştir. Bunu; *“biz onların kestiğini yeriz, onlar bizim kestiğimizi yemiyorlar, sırf onları memnun etmek için her hangi bir tören veya ziyafetimizde hayvan kesmek için Müslüman komşularımızı çağırırız”* biçiminde ifade etmektedirler. Görüşmelerin ileri aşamalarında, güvenmiş olduğu gözlenmekte ve sorgulandığında da Müslümanlara da devlete de bu iki konudan dolayı sitemlerini ifade etmektedirler. Bu ilişkide, Yezidilere komşu olan Müslümanların tutumu, yukarıda bahsedilen Diyanet İşleri Başkanlığı’nın görüşü ile çelişki oluşturmaktadır. Zira aynı dinin farklı mezhebi olarak görülmesi halinde, bunların kestiğinin helal olarak değerlendirilmesi, çok basit bir fıkıh kaidesidir.

Büyük bir tarihsel dönemi, kapalı toplum hayatı içerisinde geçirmiş olmalarına rağmen, kendileri ile barışık, çevresindeki çeşitli grup ve yapılarla oldukça sağlıklı sosyal ilişkileri olan bir topluluk oldukları görülmüştür. Zaman zaman yakın döneme kadar etraflarına çizilen çizginin dışına çıkamamaları, özellikle çocuklarının dışlanma ve aşağılanmasına neden olduğu için sosyal ilişkilerini bozacak, toplumsal yaşamdan dışlayacak, marjinalleştirecek davranış kalıplarıyla karşılaşmış olsalar da, bu gün oldukça sağlıklı ilişkilerinin olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar açıkça ifade edilmese de, bunda Yezidilerin Avrupa’ya göçlerinin, hem göç

edenlerin ekonomik durumunun gelişmiş olmasına, hem de geride kalan çok az sayıda Yezidi'nin büyük toprağı işlemeden kaynaklanan ekonomik iyileşmenin bu topluluk mensuplarının ekonomik açıdan güçlenmelerini sağlamasına neden olmuştur. Bu ekonomik gücün diğer büyük dini topluluk (Müslümanlar) üzerinde, önemli etkisi olmuştur. Göç öncesi, bazı yörelerde Müslümanlar, Yezidilerin farklılığını, marjinal grup oluşunu öne çıkartıp, onları ötekileştirirken; göç sonrası, ortak tarih ve kültürel geçmişlerini hatırlamayı tercih eden bir tutumu benimsemişlerdir.

Sonuç

Hâkim küresel Batı kültürünün, yerel kültürlere, kendi ontolojik sınırlarını ve görünürlüğünü tehdit etmediği sürece, varlık şansı tanıdığını/tanıyacağını, aksi takdirde entegrasyonel asimilasyondan başka çareleri olmadığını söyleyebiliriz. Bu çalışma ile doğrudan ilgili olmamakla birlikte, son yıllarda Avrupa'da yaşanan minare ve burka tartışmaları sınırsız özgürlükler diyarı Avrupa ülkelerinin tahammül sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini göstermesi bakımından ilginç göstergeler sunmuştur.

Bugün Yezidilik; bir dinin salt dinsel işlevleri diyebileceğimiz, dindar insanın dinini yaşayacağı inançlar, ibadetler olarak, Yezidiler tarafından uygulanan bir din gibi değil, topluluğun kendini ifade etmek üzere öne çıkarttığı kimlik aracı olarak varlığını sürdürmektedir. Öte yandan, modern dünyanın değerleri arasında çok zorlanacağını tahmin ettiğimiz kast sistemi, katı bir biçimde sürdürülmekte ve din ile hiçbir organik bağı kalmamış insanlar olarak niteleyebileceğimiz denekler tarafından bile, insanlar arasındaki kasta bağı sınıflaşmanın son derece doğal olduğu ifade edilmiştir. Ancak, çok kültürlü ortamın baskısı grubun varlığının devamını sağlayan bu sistemi çökertmemiş gibi görünse de, Ermeni kız ile evlenip de Ermenistanlı bir Yezidi ile evlendim diyen genç örneğinde olduğu gibi, örtülü asimilasyon örneklerini de ortaya çıkarmaktadır.

Çok kültürlü sürece Yezidilerin tepkisinde, iki grubun tepkisinin ayırt edilmesi gerektiği gerçeği ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi, kırk elli yaş üzeri olup, Türkiye'de inançlarının yüzyıllardır yaşadığı ortamda doğmuş ve geleneksel değerlerinin tamamını gelişimine paralel geleneksel öğrenme süreçleri ile kazanmış olanlardır. Bunlar Avrupa'da çok kültürlü ortamda yaşayanların inançlarından ve geleneklerinden uzaklaşacağı endişesi içerisindedirler. İkincisi, genç kuşak diyebileceğimiz kırk yaş altı, Avrupa'da doğmuş veya küçük yaşta göç etmiş, modern çok kültürlü ortamın şartlarına adapte olmuş, günlük hayatlarında din, folklorik bir ayrıntı gibi duran

kuşağın anlayışdır. Yezidilerin çeyrek asırdan fazla süredir Avrupa'da inançlarını şu veya bu şekilde sürdürüyor olmaları, bu iki kuşağın veya grubun birbirini denetleyerek sürece direnmelerindendir. Ayrıca, Yezidi inanç ve kültürünü yaşatma dernekleri ve çeşitli isimlerle cemaati bir arada tutmak üzere açılmış olan evler de bu inanç grubunun varlığını sürdürüyor olmalarına katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Akyüz, Niyazi; Çapcıoğlu, İhsan, *Anabaşlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Ankara: Gündüz Yay., 2008.
- Bittner, Maxmillian. Die Heiligen Bücher Der Jezidian Oder Teufelsanbeter, (Kurdisch und Arabischd), Wien 1913.
- Çakır, M. Sait. *Yezidilik*, Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- Çiftçi, Adil, *Din ve Modernlik*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.
- Çubukçu, İ.A.. Çağatay, N. *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: AÜİF Yayını, 1977.
- Çubukçu, İ.A. "Yaşayan Yedilik", AÜİFD, S.37, s.24.
- Eagleton, Terry; Jameson, Fredrick; Said, Edward W., *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, Çev. Ş. Kaya, İstanbul: Kabalcı Yay. 1993.)
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi yayınları, 1964.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2000), s.53.
- Köktaş, M.Emin *Türkiye'de Dini Hayat*, İstanbul: İşaret Yay., 1993.
- Kömeçoğlu, Uğur. "Küreselleşme, Modernleşme, Modernlik", *Doğu Batı*, Yıl 5 , S.18., (Nisan-2002)
- Lescot, Roger. *Yezidiler*, Çev., Ayşe Meral, İstanbul: Avesta Yay., 2001.
- Mansching, Gustave. *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi, 1994.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat, 1999.
- Robertson, Roland. *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal Ankara: Bilim ve Sanat yay., 1999.
- Robertson, Roland. "Din ve Küresel Alan", Çev. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: AÜİFD, C. XLIV, Sayı 2,(2003).
- Stevens, Jacqueline. *Devletin Yeniden Üretimi*, çev. Abdullah Yılmaz İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001.
- Turan, Ahmet. *Yezidiler*, Samsun: Eser Matbaası, 1993.
- Yetim, Nalan. "Küresel Üretim Yapılarına Kültürel Yanıtlar: Ulusal-Yerel?", *Doğu Batı*, S.18., Nisan-2002.
- Wagner, Peter. *Modernliğin Sosyolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Sarmal Yay. 1996.

Neccariyye Mezhebi Hakkında Bazı Mülâhazalar

İbrahim Hakkı İNAL*

Özet

Bu makalede, ana hatlarıyla Neccariyye mezhebi ele alınmaktadır. Huseyn b. Muhammad en-Neccar tarafından kurulan Neccariyye Mezhebi, halife Memun döneminde etkili olmuş bir itikadi mezheptir. Huseyniyye olarak da isimlendirilen Neccariyye Mezhebi; Zaferaniyye, Burğusiyye, Müstedrike gibi alt gruplara ayrılmıştır. Klasik Mezhepler Tarihi müellifleri, eserlerinde Neccarîlerin birçok mezheple ortak görüşü savunduklarına ve eklektik bir yapı arz ettiklerine işaret etmişlerdir. Neccarîler imanın tarifi, Allah'ın ahirette görülmesi/Ru'yetullah, kader, halku'l-Kur'an gibi konularda, özellikle de Allah'ın sıfatları meselesinde, özgün fikirler ortaya koymuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Hüseyin b. Neccar, Neccariyye, Hüseyniyye, Allah'ın sıfatları, imanın tarifi, kader

Abstract: Some Reflections On The Najjariyya

In this article, main aspects of the Najjariyye are delat with. Founded by Husain b. Muhammad an-Najjar, Najjariyya was one of the active religious groups in the reign of Abbasid caliph al-Ma'mun. Also known as al-Husainiyya, al-Najjariyya were divided into three sub-sects: Za'farâniyya, Burghuthiyya and Mustadrika. For the heresiographers, Najjarites are in line with many different religious groups related to various subjects of the Islamic Theology. They put forward unique ideas on the theological issues of the definition of *imân*, beatific vision of God in the Hereafter, predestination, and especially the attributes of God.

Keywords: Husain b. Najjar, Najjariyya, Husainiyya, the attributes of God, the definition of faith.

* Yrd. Doç. Dr. Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
ibrahiminal@gmail.com

Mezhepler Tarihi alanında yapılan çalışmalarda genellikle Şia, Mu'tezile, Hâvâric, Sünnilik gibi büyük ölçekli mezhepler üzerine yoğunlaştığı, buna mukabil Cehmiyye, Neccariyye, Kerramiyye, Küllabiyye gibi, bazen bağımsız bir mezhep olarak bazen de ana mezheplerden birinin alt-mezhebi olarak telakki edilen grupların ihmal edildiği görülmektedir. Hâlbuki bahsedilen bu mezheplerin bir kısmı, daha sonra karşımıza çıkacak olan 'ana mezheplerin' kavramsallaştırdığı birçok fikri ilk ortaya atan gruplar olmuş ve İslam düşüncesinin gelişiminde önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu düşünceden hareketle çalışmamızda Neccâriyye mezhebini ana hatlarıyla ele almayı uygun görmekteyiz.¹

Neccâriyye, Cehmiyye ve benzeri mezhepler söz konusu olduğunda ortaya çıkan önemli hususlardan birisi, mezhep kurucusu ve bazen aynı mezhebe bağlı birkaç alt grup kurucusu dışında kaynaklarda bu mezheplere mensup başka kimseden bahsedilmemesidir. Aşağıda da görüleceği üzere, sadece kurucularının ismini bildiğimiz üç alt grubun isimleri dışında, en azından temel kaynaklarda, Neccâriyye'ye mensup şahsiyetlerin adından bahsedilmemektedir. Bu durum, bu tür mezhep oluşumlarında karizmatik bir liderin bulunması, ancak etrafındakilerin herhangi bir eser kaleme almamış ya da başka vesilelerle ilmi mahfillerde adından söz ettirmemiş kişilerden oluşmuş olmasından kaynaklanmış olabilir. Watt'ın değişik vesilelerle haklı olarak dikkat çektiği gibi, Cehmiyye örneğinde görüldüğü üzere, kaynaklarda mezhep olarak sunulan gruplar, mezhepler tarihi müelliflerinin bazı aşırı görüşleri izafe edecek grup ya da şahsiyetler aradıkları zaman devreye girerler. Böyle durumlarda *frak* yazarları açısından, bu tür mezheplerin kurucularının ve bu mezheplere mensup önde gelen şahsiyetlerin tarihî şahsiyetler olup olmadıkları önem arz etmez.

Mezhepler tarihi müelliflerinin, ele aldıkları mezhepleri hâkim Sünnî çizgiden uzaklık ya da yakınlıklarına göre tasnif ettikleri bilinen bir husustur. Neccâriyye söz konusu olduğunda da benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Ancak, burada bir başka husus daha devreye girmektedir; Sünnî kaynaklar Neccâriyye'nin yalnızca Ehl-Sünnet'e ne kadar uzak ya da yakın olduğunu değil, diğer mezheplerle olan ilişkisini de ele almışlardır. Bu cümleden olarak, İslam Mezhepleri Tarihi Kaynaklarında Neccârîler'in bir çok konuda farklı bir çok mezheple paralel fikirler ileri sürdükleri, bazen Mu'tezile ile, bazen Mürcie ile bazen de Eş'arîler ile benzer görüşler ortaya attıkları zikredilmektedir. Mesela, Eş'arî bu duruma işaret ederek, onların irade ve

¹ Bildiğimiz kadarıyla Neccâriyye mezhebi hakkında, gerek Batılı kaynaklarda ve gerekse Arapça ve Türkçede müstakil çalışma bulunmamaktadır.

cömertlik konuları hariç, tevhit konusunda Mu'tezile ile ortak görüşleri sürdürdüklerini; fakat kader konusunda onlardan farklı düşündüklerini; diğer taraftan ise, *irca* fikrini benimsediklerini ifade eder.¹ Aynı şekilde Bağdâdî de, Neccâriye'nin görüşlerindeki bu eklektik yapıya dikkat çeker ve "onlar akaide dair bazı temel meselelerde bizimle, bazılarında Kaderiye ile ortak görüşler savunurken diğer bazı temel i'tikadî meselelerde de ise kendilerine has görüşlere sahiptirler" demektedir.²

Farklı mezheplerle olan bu irtibat onların isimlendirilmeleri meselesine de yansdığı görülmektedir. Neccâriye ismi yanında bazen, yine kurucusunun adına nispetle, Hüseyniye³ olarak da anılan bu mezhep, *cebr* konusundaki görüşlerinden dolayı Mücbire olarak da isimlendirilmiştir ki el-Hayyat, İbn Nedim ve Fahreddin er-Râzî bu isimlendirmeyi kullanmışlardır.⁴ Batılı araştırmacılardan Madelung, Neccâriye'yi, Maturidîlik gibi, özgün bir kelam mezhebi olarak görür.⁵

Neccâriye'nin tarihçesine baktığımızda bu mezhebin Me'mun (198–218/ 813–833) döneminde yaygınlık kazanmış bir mezhep olduğunu görmekteyiz.⁶ Neccarîlik, Me'mun döneminin (813-33) sonlarına doğru

¹ Eş'arî, *Makâlât*, 285. Bağdâdî, en-Neccariyye'nin alamet-i farikasının iman konusundaki farklı görüşleri olduğunu söyler. Madelung, Neccarîleri Maturidîlerden daha kaderci, fakat Allah'ın sıfatları konusunda Mutezile'ye daha yakın görür ve Mu'tezilî olmayan bütûn Hanefîler gibi imanla ilgili görüşlerinde Mürcî olduklarını söyler, Sönmez, 309. Laoust, *Les Shismes dans l'Islam*, s. 107. Athamina, Neccâriye'nin farklı mezheplerin alt grubu olarak gösterilmesi farklı ekollerin bazı konulardaki görüşleriyle aynılık taşımasından kaynaklandığını belirtir ve Neccarîlerle Cehmîler arasında paralellik kurmak isteyen rivayetlerin Neccarîleri muarızlarının gözünde kötü gösterme gayesine matuf olduğunu söyler. Ona göre Neccarîlerin önde gelenleri 'Ehl-i İsbât'ın bir kısmını oluşturuyorlardı ve 'Allah'ın kader'ine inanıyorlardı. O devamla, "bununla birlikte ve en-Neccar'ın görüşlerinin kökeni konusundaki ihtilafa rağmen bu grubun nev-i şahsına münhasır bir görüşler manzumesinin bulunduğunu söylemek mümkündür" der. Khalil Athamina, "Najjâriyya", *EI* (ii).

² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 155 Bağdâdî ayrıca, "Kaderiler onları bizimle bazı konularda ortak görüş paylaştıkları için tekfir ederken biz de Kaderilerle kısmen aynı şeyleri söylüyorlar diye tekfir ediyoruz demektedir.

³ el-Eş'arî de Neccârîler'in Hüseyniye olarak meşhur olduklarından bahseder. *Makâlât*, 283. Maturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 321.

⁴ Hayyât'a göre Mücbire ve Ashâbu Neccâr aynı şeyi ifade eder. *İntisâr*, 16, 17-18. Neccâriye'yi Cebriye olarak görenler. Râzî, *İtikâdât*. Kutlu, Neccâr'ın Bişr el-Merisî'nin Kur'an'ın yaratılışlığı konusunda diğer Mürcîiler'den farklı olarak Mutezile'nin yanında yer almasından dolayı Cehmî olarak adlandırılmış olduğuna işaret eder. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 227. Kutlu ayrıca Bişr'in öğrencisi olması dolayısıyla bazı Hanefîler tarafından sevilmediğine dikkat çeker. Saymerî, 156., İbn Nedîm, 254, Kureşî, *el-Cevâhir*, I, 164.

⁵ Madelung, "Türkler arasında yayılışı...", s. 309.

⁶ Khalil Athamina, "Najjâriyya", *EI* (ii).

Tahiri valilerinin idaresindeki doğu vilayetlerinden Re'y ve Cürcân çevresinde geniş ölçüde yaygınlık kazanmıştır.¹ Bu devirde, *mihne* olaylarına katılıp katılmadıkları konusunda bilgi bulunmasa da, bu konudaki görüşlerinin Mu'tezile'ye yakın olması dolayısıyla mensuplarının bu hareketi desteklediği kuvvetle muhtemeldir.²

Birçok hususta farklılık arz ettikleri Mu'tezile ile paralel fikirler serdedip mihne olaylarına karışmaları,³ Mütevekkil'in (847-861) mihne olaylarına son vermesi ve Ehl-i Hadîs'in bu olaylara karışanlara karşı takındığı sert tutum üzerine bir kısım Neccarîler Re'y, Taberistan ve Cürcân bölgelerine göç etmişlerdir.⁴ Neccâriyye hicrî IV. yüz yılda bu bölgelerde büyük bir taraftar kitlesine sahip olup önde gelen mezheplerden birisi haline gelmiştir.⁵

Madelung, Re'y'deki Hanefiler'in itikatta Neccarî olduklarını söyler ve Mu'tezilî olmayan bütün Hanefiler gibi iman konusunda Mürci'î görüşü benimsediklerini ilave eder.⁶

Bu genel girişten sonra, mezhebin kurucusu, alt kolları ve bunlara izafe

¹ H. S. Nyberg, "Neccâr", *İA*.

² M. Öz, "Neccâr" *DİA*.

³ Mihne döneminde hayatta olsa da en-Neccâr'ın bizzat mihne olayında aktif rol aldığı dair elimizde delil olmasa da onun fikirlerinin bu olaylara meşruiyet kazandırmak için kullanıldığına şüphe olmadığı gibi, talebesi Burğûs'un Mu'tezilî âlimlerle birlikte Ahmed b. Hanbel ile münazara yapmak üzere halife Mu'tasım tarafından Bağdat'a çağırıldığı da bilinmektedir. Athamina, Khalil, "al-Najjâr" *El(II)*.

⁴ Re'y'de hicri IV. Asrın sonlarında Hanefî mezhebinden olan kalabalık bir cemaat vardı ve bunların hepsi Hüseyin b. Muhammed'in taraftarları idi. Makdisî, Ahsen, 395. [Aktaran Kutlu, S., *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 290.]

⁵ Athamina, Khalil, "Najjâriyya" *El(II)*. Athamina mevcut rivayetlerin Neccâriyye'nin bu bölgede dört faal gruptan birisi olduğunu gösterdiğini belirttiikten sonra aynı dönemde Neccâriyye'nin Bağdat'ta tamamen yok olmamış olsa da çok küçük bir azınlık olarak faaliyetlerini devam ettirdiğini hatırlatır. Athamina, Khalil, "Najjâriyya" *El(II)*. Eklektik bir mezhep oluşu konunun uzmanlarının dikkatlerinden kaçmamış ve bu konuda farklı teoriler öne sürmüşlerdir. M. Öz "Bu durum Neccâriyye doktrininin diğer fırkaların düşünce sistemindeki meselelerle önemli ölçüde paralellik, hatta bazen aynilik göstermesinden ve belirli bir mezhep bünyesinde yer almayı kendi düşünceleri çerçevesinde münferit bir fırka oluşundan kaynaklanmaktadır" demektedir. M. Öz, "Neccâriyye", *DİA*. "Bütün bunlar dikkate alındığında Neccâr'ın ve kurduğu ekolün belirli bir mezhep bünyesinde yer almadığı ve kendi düşünceleri çerçevesinde münferit bir konum taşıdığı görülür." M. Öz, "Neccâr, Hüseyin b. Muhammed" *DİA*

⁶ Madelung bu durumun en azından eserin, yaklaşık 378 / 989 yıllarında kaleme almış olan Makdisî'ye kadar böyle olduğuna işaret eder. Madelung, *Religious Trends*, 29; "The Spread of Maturidism and Turks", 113/ terc. 309. 6./12. asrın ikinci yarısının sonlarına kadar artık önde gelen kelamcılar yetiştirmemesine rağmen, Neccâriyye Re'y'deki eski camiye hâkimken, diğer Hanefiler Tuğrul Bey tarafından yaptırılmış olan camide toplanmaktaydı. Abdülcélil er-Razi, *en-Naqqd*, s. 598 (Aktaran, Madelung, 310).

edilen görüşleri ele alabiliriz.

1. Kurucusu: Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr

Mezhepler, genelde kişiler veya fikirler etrafındaki zümreleşmeler olarak ortaya çıktıklarından dolayı, mezhebin kurucusu olan kişi ve kişilerin bilinmesinin oldukça önemli olduğu ve mezhebi kuran kişinin kaynaklar el verdiği ölçüde bilinmiş olmasının mezhebin ortaya koyduğu fikirleri anlamada yardımcı olacağı bilinen bir husustur ve bu durum Neccariler için de söz konusudur.

Neccâriyye'nin kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Kirman'ın Bamm bölgesinde doğup burada yaşamış ve dokumacılık işiyle uğraşmıştır. Neccâr'ın Kumm asıllı olduğunu söyleyen İbn Nedîm'e göre, O, 'Abbâs b. Haşimî'nin işlemeli resmî elbiseler imal eden iş yerinde dokumacı veya madeni eşya ve terazi imal eden bir imalathanede işçi olarak çalışmıştır.¹ Doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili olarak kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın ilk dönemde yaşamış önde gelen Hanefî şahsiyetlerden olup mezhepler tarihi kaynaklarında Mürcîî olarak gösterilen Bişr b. Gıyâs el-Merisî'nin talebesi olduğu kabul edilir.² Neccâr, zaman zaman Mu'tezilîler'le ve özellikle de Nazzâm'la tartışmış ve onunla Allah'ın yaratma sıfatı konusunda yaptığı bir tartışmada mağlup olmasının verdiği üzüntü sebebiyle vefat etmiştir.³ Bazı araştırmacılar bu rivayetten hareketle, onun Nazzâm'ın ölüm tarihi olan 221 (836) ile 231 (846) yılları arasında ölmüş olabileceğini öne sürmektedir.⁴ Madelung ise o'nun vefat tarihinin 200/815 civarı bir tarih olduğunu savunur.⁵

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın 24 eser kaleme aldığını söyleyen İbn Nedîm bu eserlerin listesini evermektedir.⁶

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın mezhebi kimliği, kimlerden ve hangi mezheplerden etkilendiği problemlidir. Dırâr ve Haf'sın

¹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 229; H. S. Nyberg, "Neccar", *İA*.

² Kureşî, *el-Cevahir*, I, 447. H. Loust, "tıpkı hocası Bişr el-Merisî gibi Neccâr'ın da Mürcîî-Hanefî bir kelamcı ve kurduğu mezhebin de 'ılımlı bir mezhep' olduğunu" ifade eder. Bu arada Laoust, Bağdadî'nin onları müsamahasız bir mezhep olarak tavsif ettiğine dikkat çeker. [Bağdadî,] Laoust ayrıca, coğrafyacı Mukaddesî'nin –ki kendisi bir Şi'îdir- Neccâr'dan övgüyle söz ettiğine ve onu geniş bir bakış açısına sahip kişi olarak tavsif ettiğine de dikkat çeker. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, s. 107.

³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 229

⁴ Athamina, Khalil, "al-Najjâr" *El(II)*.

⁵ Madelung, *Maturidîlik*, 309.s

⁶ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 229

aksine, Neccâr, kaynaklarda, Mu'tezilî âlimler arasında zikredilmemiştir. İbn Nedim onu Cebriye'nin önde gelenlerinden biri olarak kabul ederken,¹ Pezdevi Neccâr'ı Mu'tezile'ye nispet eder.² Kaynaklarda, bir yandan Mürcîî Bişr el-Merisî'nin öğrencisi olup onun tesirinde kaldığı ifade edilirken, diğer taraftan ise Mürcie karşıtlığıyla bilinen ve onlar aleyhinde reddiyeler yazmış olan Mu'tezilî âlim Dırar b. Amr'ın değişik konulardaki görüşlerinden etkilendiği zikredilmektedir. Neccâr'ın bu iki âlimle olan irtibatı üzerinde durulması gereken bir husustur.

Neccâr'ın hocası olduğu söylenen Bişr el-Merisî, Ebû Yusuf'un önemli talebelerinden birisi olup, Kûfe'de yaşamıştır ve Mezhepler Tarihi kaynaklarında Mürcîî alt gruplardan Merisiyye'nin kurucusu olarak zikredilmektedir. Başka Mu'tezilî tezler yanında, Mu'tezilenin diğer görüşleri ile birlikte onların sıfatların nefyi ve Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki görüşlerini de savunur.³ Bişr'in, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrinin propagandasını yapmış olmasına ve kaynaklarda kelamcı olarak gösterilmesine rağmen, Watt, onu kendine özgü pek fazla kelamî görüşü olmayan birisi olarak tavsif eder.⁴

Kaynaklarda Neccâr'ın fikirleri bağlamında ilişkilendirildiği bir diğer kişi olarak zikredilen Dırar b. 'Amr'la⁵ ilgili olarak Neseffî şu bilgiyi vermektedir:

¹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 229

² Pezdevi, *Usûl*, 12, 28, 250.

³ Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, s. 106 Watt, , kendisinden hadis tahsil ettiği Hammâd b. Seleme'nin vefat tarihinden hareketle (vefatı 781 veya 784) Bişr'in ölüm tarihinin 760 yılından daha geç olmayacağını söyler. Hadis tahsili için Basra gitmiş olsa da, hayatı doğduğu yer olan Kûfe'de geçmiştir. Kaynaklarda bir Yahudi kuyumcunun torunu olduğu zikredilen Bişr el-Merisi Ebu Yusuf'tan fıkıh ve Süfyân b. Uyeyne'den hadis okumuştur. Hammâd b. Zey'in (v. 795) kendisini sapık ilan etmesine bakılırsa çok erken yaşlarda kelamla ilgilenmiş olmalıdır. Muhtemelen Harun Reşîd zamanında Bağdat'a gitmiş ve orada, diğerleri yanında, İmâm Şâfi'î ile de tanışmıştır. Bişr el-Merisi'nin savunduğu fikirler devlet erkânının kendisi hakkında olumsuz tavırlar takınmasına yol açmıştır. Kaynaklarda Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki görüşünden dolayı Harun er-Reşîd'in kendisini ölümle tehdit ettiği ve kendisinin bunun üzerine halifenin 20 yıl sonra vefatına kadar kaçıp gizlendiği zikredilmektedir. Hocası Ebu Yusuf'un kelamla ilgilenmesi dolayısıyla ona ağır eleştiriler yönelttiği kaynaklarda zikredilmektedir. Daha geniş bilgi için bk., Watt, *Formative Period*, s. 196-9.

⁴ Watt, *Formative Period*, s. 196. İbnü'l-Cevzî, Bişr el-Merisi ile ilgili ilginç bir rivayet aktarır. Buna göre Bişr b. El-Haris, *fe levlâ enne'l-mevdia leyse mevdia sücud le-secedtü şükran* . el-hamdülillahillei ematehu. Hakeza qulu. Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, *Telbisü İblis*, 1368. s. 15.

⁵ Ebû 'Amr Dırar b. 'Amr el-Ğatafânî el-Kûfî. Kûfe'de doğmuş, fakat daha ziyade Basra'da yaşamış ve Bağdat'ta da bulunmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgimiz yoktur. Faal olduğu dönem Harun Reşîd dönemidir. Harîcî alt gruplardan Va'îdiyye'ye mensup olan Yezîd b. Ebân er-Raqaşî (v. 748)'nin talebesi olmuştur. Buradan hareketle, 730 yılı civarında doğmuş

“Dirafler’in reisi Dırar b. ‘Amr el-Basrî ile Neccârilerin reisi Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr âlemde arazlardan başka bir şey olmadığını söylediler. Onlara göre “âlem cisimlerden ve arazlardan ibarettir. Cisimler bir araya gelmiş arazlardır. ... Yine onlara göre, cism, cismin kendilerinden hali olamayacağı arazlardan oluşur ki bunlar da renk, tat, koku, hayat ve ölüm gibi şeylerdir. Cismin olmasa da olur kabilinden özellikleri olan ilim, kudret, kelam ve benzeri özellikler cismi oluşturan şeylerden değildir. Her bir cüzü bölünmeyi kabul eden cisim, cisimdir. Bölünmede fiilî olarak da vehmen de son noktaya ulaşmış olan şey onlara göre cisimdir.”¹

Watt, Neccâr’a ayırdığı özel bölüme onun Mu‘tezile’den farklı birisi olduğunu ifade ederek başlar² ve Eş‘arî’nin özet olarak Neccâr’a atfettiği görüşlerin talebe olduğu Bısr el-Merisî’den ziyade Dırar b. ‘Amr’ın görüşleriyle paralellik arz ettiğine dikkat çeker. Mesela, O’nun, Allah’ın sıfatlarını ‘zatında söz konusu sıfatların zıddının bulunmaması’ şeklinde bir metot kullanarak anlamak gerektiği (sıfatları selbi yolla açıklama metodu) şeklindeki görüşün Dırâr’ın görüşüyle aynı olduğunu vurgular. Ona göre, her ne kadar körü körüne taklit etmemişse de, Neccâr, cism ve araz gibi

olmalıdır. Tıpkı Neccâr’da olduğu gibi çok önemli bir iki konuda benzer düşündüğü bir mezheple yine mühim bir başka konuda ayrı düşebilmektedir. Bu noktadan hareketle, Watt kader konusundaki farklı düşünceli sebebiyle (*kesb* düşüncesi) sonraki Mutezile’nin onu kendilerinden saymayabileceğini, benzer şekilde, kesb konusunda kendileriyle aynı kanaati taşıdığı Eş‘arî’lerin de başka konularda farklı düşündüğü için onu kendilerinde saymadıklarına dikkat çeker ve onu ‘geçiş döneminin öncü figürü’ olarak niteler. Watt, *Formative Period*, s. 189. Watt’a göre, o, 9. yüzyılın ilk yarısında diğer herhangi bir âlimden daha fazla Mu‘tezilî kelamının gelişmesine katkıda bulunmuş olan Dırâr İslam düşüncesinin gelişmesinde çok önemli katkısı olmasına rağmen, mezhepler tarihi müelliflerinin yalnızca yanlış fikirlerin tasnifiyle uğraşmış olmaları onun hak ettiği ölçüde ele alınmasına engel olmuştur. Watt, *Formative Period*, s. 189. Dırar b. Amr hakkında müstakil bir çalışma için bk. J. Van Ess, “Dirar b. Amr und die ‘Cahmiyya’: Biographie einer vergessenen Schule”, *Der Islam*, xliii (1967), 241–79; xliiv (1968), 1–70, 318–20. Watt’ın Dırâr ve Mutezile ilişkisi bağlamında önemli bir noktaya dikkat çeker: Ona göre, Başlangıçta Mu‘tezilî teriminin geniş anlamda kelamla uğraşan herkes için kullanılmıştır; Pezdevî gibi daha sonraki dönem müellifleri Dırâr’dan Mu‘tezilî olarak bahsetmeye devam etmişlerdir. Bununla birlikte, bir noktada, bir kopukluk meydana gelmiştir ki bu da muhtemelen Ebû Huzeyl el-Allâf’ın Basra’da kaderle ilgili tartışmalarda liderliği devralmasına tekabül eder. Bu noktadan itibaren, Watt’a göre, artık, görünüşte de olsa, ‘beş esası’ benimseyen ve Bısr el-Merisî, Neccâr gibi şahsiyetlerden farklılık arz eden bir Mu‘tezilî ekolden söz etmek mümkündür. Watt, *Formative Period*, 202. *Makâlât*’taki bazı malumattan hareketle, Watt diğer araştırmacılar gibi, Dırâr’la olan fikri yakınlıklarına dikkat çektikten sonra, bunun körü körüne bir taklit olmadığına vurgu yapar. Watt, *Formative Period*, 201.

¹ Neseî, *Tabsıra*, I, 71.

² Watt, *Formative Period*, s. 199. H. S. Nyberg, Mürcie ve Cebriyye’ye mensup birisi olarak tanıtır. *JA*

konularda Dırar'ın fikirlerini benimsemiştir.”¹

Neccâr, Bişr el-Merisî'nin öğrencisi olmasına rağmen, bu durum O'nun Mürci'e aleyhinde reddiye yazmış olan Dirâr b. 'Amr'ın fikirlerinden etkilenmesine engel olmamıştır. Zira O'nun bazı konularda Dirâr'ın fikirlerine tamamen zıt görüşler ortaya koyduğu görülmektedir. Neccar, Dırar b. Amr ve Bişr el-Merisî dışında, 'İbâdî ve Hanefî çevrelerden de etkilenmiştir. Halil Esamina, Neccâr'ın görüşlerinde farklı kişi ve görüşlerden etkilenmesinin son tahlilde onu – Mezhepler tarihinde farklı bir Neccâr portresi çizilse de - Dırarî olmaktan çıkarmadığı görüşündedir.² Maturidîler'le Kerrâmiyye ve Neccâriyye'yi mukayese eden Kutlu ise şu bilgileri vermektedir:

“..İbn Kerrâm ve Neccâr ve taraftarları, Mürcie'nin aşırı uçlarını temsil ederken, Ebû Mansûr el-Maturidî bu akımın mutedil ve ana bünyesini temsil etmekle kalmamış aynı zamanda bu ekolün sistematik kelamını da oluşturmakla Mürci'e ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at arasında bir köprü görevi görmüştür.”³

2. Mezhepler Tarihi Literatüründe Hüseyin b. Neccar ve Neccariyye

Neccâriyye'nin mezhepler tarihi literatüründe ele alınışı problemlidir. Bazıları onları Mürci'e'nin bir alt kolu olarak sunarken, diğer bazıları ise ayrı bir mezhep olarak görürler. Eş'arî, Neccâriyye'yi Mürcie'nin altıncı alt grubu olarak zikrederken.⁴ Bağdâdî ise Neccâriyye'nin görüşlerindeki eklektik yapıya dikkat çeker ve bütünüyle herhangi bir mezhebin çatısı altında göstermez. Buradan hareketle, Bağdâdî Neccariyye'nin akaide dair bazı hususlarda Ehl-i Sünnet'le, bazı hususlarda Kaderiyye ile ortak görüşler savunurken diğer bazı konularda da kendilerine has görüşlere sahip olduğunu söyler.⁵ Neccâriyye'nin savunduğu görüşlerdeki eklektik yapı bir diğer Eş'arî mezhepler tarihçisi Şehristânî'nin de vurguladığı bir husustur. Şehristânî “makâlât” müellifleri Neccâriyye ve Dırarîyye'yi Cebriyye'den sayarlar” demekte⁶ ve Re'y şehri ve havalisindeki Mu'tezilîler'in çoğunun Hüseyin b. Neccâr'ın taraftarı olduğunu kaydetmektedir. Ona göre,

¹ Watt, Formative, s. 201.

² Athamina, Khalil, “al-Najjâr” EI(II).

³ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde*, 284.

⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 135–6.

⁵ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 155 Bağdâdî ayrıca, “Kaderiler onları bizimle bazı konularda ortak görüş paylaştıkları için tekfir ederken biz de Kaderilerle kısmen aynı şeyleri söylüyorlar diye tekfir ediyoruz demektedir.

⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 97.

Neccârîler, “sıfatların nefyi, ilim, kudret, irâde, hayat, sem’ ve basar gibi konularda Mu’tezile; fillerin yaratılması konusunda ise Sıfâtîyye ile aynı görüşü paylaşırlar”.¹ Bağdadî, kendi yaşadığı dönemde Neccârîye’nin Re’y’de faal olduklarını belirttikten sonra, müstakil bir mezhep olarak gördüğü Neccârîler’in on altı gruba ayrıldıklarını ve fakat bunların Burğûsiyye, Za’ferâniyye ve Müstedrike olmak üzere üç ana grupta toplanabileceğini ifade eder.² Neccârîyye’yi benzer bir yaklaşımla ele alan Şehristânî’de de bu üç alt grup aynı şekilde Burğûsiyye, Za’ferâniyye ve Müstedrike olarak geçer.³ İbn Hazm, Ehl-i Sünnet’e yakınlık uzaklık bağlamında mezhepleri tasnif ettiği eserinde Ehl-i Sünnete en uzak fırkanın Ebû Hüzeyl el-Allâf’ın taraftarları olduğunu belirttikten sonra en yakın fırkaların ise Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Bişr b. Ğıyâs el-Merisî ve Dırâr b. ‘Amr’ın takipçileri olduğunu ifade etmektedir.⁴

Şehristânî Hüseyin b. Neccâr’ın iman ve günah-ı kebâir konusundaki görüşüyle ilgili olarak, O’nun, imanın tasdikten ibaret olduğuna inandığını, bir kimse günah-ı kebâir işler de tevbe etmeden ölürse yaptığından dolayı azaba çekileceği görüşünü savunduğunu belirtmektedir. Neccâr’a göre, “günah-ı kebâir’den dolayı azaba çekilen kişinin, daha sonra cehennemden çıkarılması icap eder; zira orada ebedi bırakılması durumunda kâfirle aynı konumda olmuş olur.”⁵

Ayrıca Şehristânî Ka’bî’den nakille Neccâr’ın “Allah’ın ilmiyle ve kudretiyle değil zatı ve vücudu itibarıyla her mekânda olduğuna” inandığını söyler. Ka’bî ise bunun muhal olduğunu ifade eder. Şehristânî’ye göre,

¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 116.

² Bağdadî, *el-Fark*, 25.

³ Şehristânî, *el-Milel*, s. 116. Laoust, bu alt gruplar hakkında fazla bir bilgimiz olmadığını ve grupların birbirlerinden çok tali konularda farklılık arz ettiklerini söyler. Laoust, *Les Schismes*, s. 107. Kutlu, Neccârîye’nin tasnifinde, Bağdadî ve İsfarainî’nin muhtemelen tasnif sıkıntısıyla Neccârîyye’yi ayrı bir fırka olarak sunduğunu söyler. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde*, s. 227. Bağdadî, Neccârî alt gruplar arasında ayrılığın *halku’l-Kur’ân* meselesi, muarızlara nasıl davranılması gerektiği gibi konulardan kaynaklandığını ifade ettikten sonra, hemen her mezhebin bölünmesi noktasında söylediği şeyi tekrar ederek, “Neccârî alt grupların her biri diğerini tekfir ederler” demektedir. Bağdadî, *el-Fark*, s. 210.

⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim, I-IV, Beyrut 1406 / 1986. II, s. 266. M. Öz, Neccârîye’nin Mezhepler Tarihi eserlerinde farklı mezheplerin alt kolu olarak gösterilmesinden bahsederken “bu durum, Neccârîye doktrininin diğer fırkaların düşünce sistemindeki meselelerle önemli ölçüde paralellik, hatta bazen aynilik göstermesinden ve belirli bir mezhep bünyesinde yer almayıp kendi düşünceleri çerçevesinde münferit bir fırka oluşundan kaynaklanmaktadır.” demektedir. M. Öz, “Neccârîyye”, *DİA*.

⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 97

Neccârîler her ne kadar tali konularda ihtilaf etseler de asıl konularda ittifak halindedirler.¹

Neccârîler’le Mu’tezilîler’in ilişkisi *makâlât* müelliflerinin değindiği önemli konulardan biridir. Neccârîlerin Mutezileyle ilişkili gösterilmesi konusunda Watt, önemli bir tespitte bulunmaktadır. Ona göre, el-Hayyât’ın *Kitâbu’l-intisâr*’ı göz önünde bulundurularak ve bazı gerçeklerden hareketle denebilir ki onun zamanına kadar Mu’tezile terimi kelimada akli metotlara başvuran ve fakat Mu’tezile’nin ‘beş esasını’ kabul etmeyen birçok kişi için kullanılmıştır ve bu şekilde adı Mu’tezilîler arasında zikredilen kişiler arasında Cehm ve Dırar, Hafs el-Ferd ve Neccar, Süfyân ve Burgûus’tan oluşan bir grup örnek gösterilebilir”.²

Şehristânî de Neccârîlerin Mu’tezileyle ilişkili gösterilmesi konusuna değinir ve “Neccârîler’in, ilim, kudret, hayat, sem’, basar gibi sıfatların nefyi konusunda Mu’tezile’ye muvâfakât ettiklerine, *halku’l-efal* konusunda Sıfâtiyye ile aynı görüşü benimsediklerine”³ işaret eder. Neccar’a göre, “Allah tıpkı nefsiyle âlim olduğu gibi, aynı şekilde nefsiyle *mürîddir*. Allah, hayrı ve şerri; faydayı ve zararı murad edendir. Allah’ın mürid olması icbar edilmemesidir. (*ma’nâ kevnihî mürîden ennehû ğayra müstekrehin ve lâ mağlubin*).⁴

Bunları zikrettikten sonra, Şehristânî Neccârîyye’nin Mu’tezile’den ayrıldığı hususları ele şunları söylemektedir: “Allah’ın kelamı okunduğunda arazdır; yazıldığında cisimdir.” Şehristânî, Za’ferâniyye’nin “kelâmullah’ın Allah’ın gayrı olduğunu, O’nun gayrı olan her şeyin de mahlûk olduğunu”⁵ belirttiikten sonra, ‘Kur’an mahlûktur’ diyen herkesi kâfir olarak görmelerinin, eğer bir ihtilafa dikkat çekmek amaçlı değilse, bir tenakuz olduğuna dikkat çeker.⁶

Bazı İslam Mezhepleri Tarihi müellifleri Neccârîyye’yi Mu’tezile, diğer bazıları da Ehl-i isbât arasında zikrederler. Neccârîye ile ilgili literatürdeki bu karışıklık, muhtemelen bize ulaşan mezhepler tarihi eserlerinde onlara atfedilen görüşlerin farklı farklı mezheplerle uyum arz ediyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Kaynaklarda aktarılan rivayetler bir yandan bu mezheple ilgili bu kafa karıştırıcı görünüme yol açarken diğer yandan ise bu tartışmalarda ortaya koydukları bazı görüşler bağımsız bir mezheple karşı

¹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 119.

² Watt, *Formative Period*, s. 146.

³ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 100.

⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 100.

⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 101.

⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 101.

karşıya olduğumuzu göstermektedir.¹ Sünnîler’le olan kavgalarında kullanılan üsluptaki makul tona dikkat çeken Esamina, en-Neccâr’ın bazı konularda el-Eş’arî’ye ilham kaynağı olmasından ve bazı mezhepler tarihi müelliflerinin onları Sünniliğe en yakın görmesinden hareketle, bu durumun Neccârîyye’nin görüşlerinin kaybolmayıp bize ulaştırılmasında etkili olmuş olabileceği şeklinde bir görüş ortaya atmaktadır. Bu olumlu tavra rağmen, Sünnî mezhepler tarihi müelliflerinin, onların görüşlerini dağınık bir şekilde ve bağlamından kopararak anlatmaları, bu görüşlerin birbiriyle alakasız ve kopuk gibi gözükmesinde etkili olmuştur ve Neccâr’a atfedilen eserler listesi bile bu karışıklığı giderme noktasında yeterli olamamıştır.² Bütün bu karışıklığa rağmen, yine de, mezhepler tarihçilerinin verdiği malumattan hareketle Neccârîyye’nin kendine özgü görüşü diyebileceğimiz konu imanın tarifi konusudur ki el-Bağdâdî de bu duruma işaret ettiği görülmektedir.

İslam Mezhepler Tarihçilerinin çoğunluğunun belirttiği şekliyle Neccârîye mezhebi, Burğûsiyye, Za’ferânîyye ve Müstedrike olarak alt gruplara ayrılmışlardır.

2.1. Burğûsiyye

Neccârîyye’nin alt gruplarından biri olan Burğûsiyye, adını Muhammed b. İsa’dan alır. Şehristânî, Burğûs lakaplı Muhammed b. İsa, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ve Hüseyin b. Neccâr’ın görüşlerinin birbirine yakın olduğunu vurgulamaktadır.³ Kendisi, büyük ölçüde Neccâr’ın görüşlerini benimsemiş olmakla beraber, “Dolaylı filleri Allah’ın objelerde gizlediği tabiata hamletmiş, ayrıca bir fiili iktisap edenin o fiilin faili olarak adlandırılmayacağını ileri sürüp mezhebin bu noktadaki doktrinine muhalefet etmiştir.”⁴ Allah’ın bir mahiyetinin olduğu, Allah’ın sıfatlarının, zatında bu sıfatların zıddının olmadığı anlamına geldiği (mesela cömert olduğunu söylediğimizde cimri olmadığı kastedilmektedir) ve Allah’ın olacak olanları bildiği gibi hususlarda Neccârîyye ile aynı görüştedirler.

Burğûsiyye’nin Neccârîyye’den farklı olarak kendi savundukları görüşler ise şunlardır: “Allah zatından konuşur yani kelam zatının sıfatlarındandır.”, “Allah fail ya da yaratıcı olarak isimlendirilemez; zira, insanlar da kötü anlamda bu iki sıfatla tavsif edilebilirler.”, “Allah, boş bir mekan ve aynı zamanda yaratılmış şeylerin kendisinde vuku bulacağı bir bedendir.”, “İnsan

¹ Athamina, Khalil, “al-Najjâr” *EI(II)*.

² Athamina, Khalil, “al-Najjâr” *EI(II)*.

³ Şehristânî, *el-Milel*, s. 120

⁴ Gimaret, *La Doctrine*, s. 388; M. Öz, “Neccârîyye”, *DİA*.

arazlar toplamıdır.”, “İstitâ‘at eylemin bir parçası olarak meydana gelir.”, “Bir işi yapan onu faili olarak adlandırılmaz.”¹ Ayrıca el-Burğûs, en-Neccâr’a *mütevellidât, tab’, iktisâb* ve *fâ’il* (bunun anlamı verilebilir) konularında muhalefet eder.²

2.2. Za‘feraniyye

Ebû ‘Abdillâh İbnü’z-Za‘ferân’a mensup olanların oluşturduğu bir grup olan Zaferaniler Re‘y‘de faaliyet göstermişlerdir. Bağdadî, ez-Za‘ferânî’nin *halku’l-Kur‘ân* meselesinde birbiriyle çelişkili fikirler ortaya atmakla bilinen birisi olduğuna dikkat çeker ve ‘Allah’ın kelamı onun zatı değildir ve O’nun zatının dışında olan her ne varsa yaratılmıştır’ dedikten sonra ‘Köpek Allah’ın kelamı yaratılmıştır diyen birisinden daha hayırlıdır.’ diyerek çelişkili bir ifade kullanmıştır.³ Ayrıca Bağdadî, bazı tarihçilerin ez-Za‘ferânî’yi, şöhret peşinde koşan birisi olarak tavsif ettiklerini ve onun sırf meşhur olmak için hac mevsiminde kendisi aleyhinde propaganda yapmak üzere adam kiralayan birisi olduğundan bahseder.⁴ Zaferânî ilahi kelamın mahlûk olduğunu söyleyen Neccâriyye mezhebinin temel doktrinine karşı çıkarak, Allah’ın gayri olan kelamın mahlûk olduğunu söylemenin küfre götürceğini iddia etmek gibi çelişkili bir fikir ileri sürmüş ve bu konuda Re‘y civarındaki Mu‘tezile’ye aşırı bir düşmanlık göstermiştir.⁵ Bağdadî, Zaferânî taraftarların sırf ez-Zaferânî yediği için ‘kuru üzüm yemeyecek kadar ahmak olduklarını’ söyler.⁶

2.3. Müstedrike

Bağdadî’nin Neccariyye’nin alt kolu olarak sunduğu üçüncü grup olan Müstedrike mensupları seleflerine kapalı gözüken noktaları ya da onların kavrayamadıkları hususları kendilerinin açıklığa kavuşturmuş olduklarını iddia ederler. Onlara göre, kendilerinden öncekiler Kur’an’ın mahlûk olduğunu açıkça söylemekten imtina etmişler fakat kendileri bunu söylemekten çekinmemişlerdir. Za‘ferânîler Kur’an’ın mahlûk olduğu

¹ Bağdadî, *el-Fark*, s. 210. A.S. Tritton, “Burghûthiyya”, *EI* (ii).

² Athamina, Khalil, “Najjâriyya” *EI*(II).

³ Bağdadî, *el-Fark*, s. 210.

⁴ Bağdadî, *el-Fark*, s. 210. Bağdadî el-Za‘ferânî’nin müntesiplerinin ona olan bağlılıklarını abarttıklarından bahisle, sırf o yemiyor diye kuru üzüm yemediklerini zikreder. Bağdadî, *el-Fark*, s.

⁵ Athamina, Khalil, “Najjâriyya” *EI*(II).

⁶ Bağdadî, *el-Fark*, 210.

meselesinde iki farklı gruba ayrılmışlardır. Birinci grup, Hz. Peygamber'in "Doğrusu Allah'ın kelamı, bu harflerin tertibi üzere yaratılmıştır" dediğini ileri sürmüş ve Hz. Peygamber'in, harflerin tertibine dayalı bu sözü söylediğine inanmayan kimsenin kâfir olduğunu iddia etmişlerdir.¹ İkinci grup ise, Hz. Peygamber'in "Allah'ın kelamı bu harflerin tertibi üzere yaratılmıştır" demediğini; ancak, bu kanaatte olduğunu ve buna işarete ettiğini söylemişlerdir. Onlar, Hz. Peygamberin bu sözlerle Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden kimseyi tekfir etmişlerdir.² Bağdadî, Re'y'de bazı Müstedrike mensuplarının "muarızların savunduğu her şeyin yanlış olduğunu" iddia ettiklerini ve hatta muarızları onlara güneşi gösterip, 'bu güneştir' deseler buna bile karşı çıkmış olmak için itiraz edeceklerini söylemektedir.

Bağdadî diğer mezhepleri anlatırken de Za'ferâniyye mensuplarıyla yaşadığı bir anekdottan bahseder: "Bu taifeden bazılarıyla Re'y'de münazaralar yaptım. Bir defasında, onlardan birisine "senin gayr-ı meşru bir ilişki yoluyla değil de bir izdivaç neticesinde meşru bir evlilikten doğan birisi olduğunu söylersem buna ne cevap verirsin" dediğimde [şartlanmış olarak] "yalan söylüyorsun" dedi. Ben de "Evet, verdiğin karşılık doğru" dedim. Ne demek istediğimi fark edince, mahcubiyetten sustu."³ Ayrıca, onlar ilk Müslüman nesillere büyük hayranlık duyduklarını ifade etmişlerdir.⁴

Müstedrike hakkında Şehristânî, "Allah'ın kelamının O'nun ğayrı ve mahlûk olduğu şeklinde yanlış bir kanaate sahiptirler" dedikten sonra, bu konuda onların görüşlerine ret sadedinde "Allah'ın kelamı mahlûk değildir" hadisini zikreder ve selefin bu ibare üzerinde icma ettiğini, kendilerin de aynı görüşü paylaştıklarını kaydeder.⁵ Ayrıca Şehristânî, onların ğayr-ı mahlûk oluştan, "bu harf ve seslerden oluşan nazm ve tertip anlamında olmayı"⁶ kastettiklerini belirtir ve Ka'bi'den nakille, Neccâr'ın "Allah zatı ve vücuduyla bütün mekânlardadır; yoksa bu ilmi ve kudretiyle bütün mekânlarda olduğu anlamında değildir" sözüne dikkat çeker.⁷

Bu alt gruplar bazı konularda farklı görüşlere sahip olmakla beraber hepsi Neccâr'ın temel konulardaki fikirlerine sadık kalırlar ki bunlar sıfatların

¹ Bağdadî, *el-Fark*, 210.

² Bağdadî, *el-Fark*, 210.

³ Bağdadî, *el-Fark*, 210-1.

⁴ Athamina, Khalil, "Najjâriyya" *El(II)*.

⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 101.

⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 101.

⁷ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 101.

nefyi, ru'yetullahın inkârı ve Kur'an'ın mahlûk olduğu gibi hususlardır.¹

Bu alt gruplar bazı konularda farklı görüşlere sahip olmakla beraber hepsi sıfatların nefyi, ru'yetullahın inkârı ve halku'l-kur'an meselesi gibi hususlarda. Neccârîye'nin temel görüşlerinde ortak kanaatlere sahiptirler²

3. İmanın Tarifi

Neccârîler'in değişik konularda farklı mezheplerle ortak görüşleri paylaştığını söyleyen Bağdâdî, daha öncede belirttiğimiz gibi, Neccârîlerin kendilerine has özgün görüşlerinin iman konusundaki görüşleri olduğunu belirtmektedir. Buna göre iman, "Allah'ın, peygamberlerinin ve üzerinde ittifak edilmiş olan emirlerinin bilinmesidir ki bunlar Allah'a karşı boyun eğmek ve ikrarla birlikte olmalıdır. Her kim ki kendisine bu konularda delil ulaşmış olmasına rağmen bunlardan her hangi birisini inkâr ederse ya da bunları bilir ve fakat onlara uymazsa küfre girer. Neccârîler, imanın her bir rûknünün itaat olduğunu ve fakat iman olmadığını bunların hepsinin birlikte imanı teşkil edeceğini söylemekte ve fakat tek başına bir rûknün ne iman ne de itaat olmadığını ifade etmektedirler. Ayrıca onlar imanın artabileceği fakat azalmayacağı görüşündedirler.

Eş'arîye göre Neccârîler imanın "Allah'ı, Resulü ve üzerinde icma olunan farzları bilmek, Allah'a boyun eğmek, dil ile ikrar etmek" olduğuna inanırlar. Eş'arîye göre, Neccârîler "iman hasletlerinden her hangi birini terk etmenin masiyet olduğunu, ancak insanın bu hasletlerden birinin terkiyle tekfir edilemeyeceğini iddia ederler".³ İman konusundaki görüşleri onların Mürcie ile karşılaştırılmaları noktasında önem arz eder. Neccârîler insanların iman noktasında birbirine üstünlük arz edebileceğini (*yetefaddalûn*) bazılarının diğerlerinden daha fazla Allah'ı bilebileceğini ve tasdik konusunda daha güçlü olabileceğini söylemektedirler. Diğer taraftan Mürcie'den farklı olarak imanın artabileceğini ve fakat eksilmeyeceğini ve ayrıca bir insan müminse, bu vasfın küfür dışında başka bir şey sebebiyle bu kişiden zail olmayacağını öne sürerler.⁴ Bağdâdî, Neccârîler'in imanı "marifet, ikrâr ve *hudû'* (boyun eğme)" şeklinde tarif ettiklerini belirtir.⁵

Madelung, Mu'tezilî olmayan bütün Hanefîler gibi Neccârîlerin iman

¹ Athamina, Khalil, "Najjâriyya" EI(II).

² Athamina, Khalil, "Najjâriyya" EI(II).

³ *Makâlât*, s. 135

⁴ *Makâlât*, s. 136

⁵ el-Bagdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 274.

konusunda Mürci'î görüşü benimsediklerini söylerken,¹ Esamina ise, Sünnî iman konseptine yakın gördüğü bu tarifi yine de Mürci'î tarifle aynı olmadığı kanaatindedir.²

4. Sıfatların selbi yolla açıklanması metodu:

Eş'arî, sıfatların selbî olarak açıklanması metodunu İslam düşüncesinin saflarına bu alanda Mu'tezile'den önce gelmiş olan iki kelam âlimi, Dırâr b. 'Amr ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr tarafından getirildiğini belirtmektedir.³ Yine sıfatların selbî yolla açıklanması hususunda Eş'arî, Neccâr'ın, "Allah'ın, cimri olmamak anlamında sürekli cömert olduğu; kelamdan aciz olmamak anlamında sürekli mütekellim olduğu" zehabına kapıldığını öne sürmektedir.⁴ Şehristânî, sıfatların selbî olarak açıklanması fikrinin Yunan felsefesi ve özellikle Neoplatonizm kaynaklı olduğuna inanmaktadır. Şehristânî'nin kanaatine göre filozoflar, sıfatları bir takım selbîler olarak görmektedirler. Bu durumda kadimin manası "evveli olmayanın nefyi"dir. Ğaninin manası, "muhtaç olmanın nefyidir".⁵ Diğer bir yerde de Eflatun'un *Kanunlar*'ındaki şu sözünü zikretmektedir: "Allah Teâlâ ancak selb suretiyle bilinir, yani onun dengi ve benzeri yoktur."⁶ Eş'arî'ye göre, İslam'da bu metodu ilk kullanan kişi Dırâr b. 'Amr'dır. O "Allah âlimdir, kadirdir demenin, O cahil değildir, aciz değildir demek olduğunu söyler."⁷

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr da bu konuda şunu söylemektedir: "Biz Allah daima cömerttir, dediğimiz zaman bu sözümüzün manası, cimrilik ezeli olarak ondan nefyedilmiştir, demektir;⁸ yine O daima mütekellimdir,

¹ Madelung bu durumun en azından eserin, yaklaşık 378 / 989 yıllarında kaleme almış olan Makdisî'ye kadar böyle olduğuna işaret eder. Madelung, *Religious Trends*, 29; "The Spread of Maturidîsm and Turks", 113/ terc. 309.

² Athamina, "en-Najjar", *El(ii)*.

³ Bu ikiliden de Dırâr b. Amr sıfatları selbi metodla açıklayan ilk kişidir. Ona göre "biz Allah Teâlâ âlimdir, kadirdir, dediğimiz zaman bunun manası O cahil değildir, aciz değildir, demektir. Dırâr diğer sıfatlar hakkında da böyle söylemiştir." el-Malati, *er-Redd ve't-tenbih*, 30. İrfan Abdülhamid, s. 249. el-Eş'arî benzer görüşlerin Mu'tezilî âlimler tarafından da savunulduğunu ifade eder. Ebu'l-Huzeyl Allaf "Sen Allah âlimdir, dediğin zaman ona ilim nisbet etmiş olursun ki bu ilim Allah'ın zatıdır ve O'ndan cehl nefyetmiş olursun..." el-Eş'arî, *Makalat*, I, 165. Yine Mu'tezilî âlimlerden en-Nazzam Allah âlimdir, sözümüz zatının isbatıdır, Ondan azcün nefyidir. Allah hayydir sözümüz zatının isbatıdır ve Ondan ölümün nefyidir. Keza diğer sıfatlarda da durum böyledir." el-Eş'arî, *Makalat*, 166, 486.

⁴ el-Eş'arî, *Makalat*, s. 284.

⁵ Şehristânî, *Milel*, I, 66.

⁶ Şehristânî, *Milel*, III, 4.

⁷ el-Eş'arî, *Makâlât*, 281.

⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 182.

sözü de, O daima kelimadan aciz vasfının dışındadır, demektir;¹ yine daima müriddir, demek, hiç bir zaman cebr ve kuvvet altında değildir, demektir.” Yukarıda söylenenlerden farklı olarak, Eş’arî’de yer alan bir ifadede en-Neccâr’ın ‘Allah sürekli sadıktır’ sözünü ‘sürekli sızka kadirdir’ şeklinde anladığı görülmektedir.²

5. Kader-İstitâ’at/Kesb

Eş’arî’ye göre en-Neccâr, ‘istitâ’at fiilden önce olmaz; Allah’ın yardımı fiilin işlenmesi anında devreye girer ki bunun adı istitâ’attır. İki fiil bir istitâ’atla yapılmaz. Fiiller için işlendiği anda istitâ’at ortaya çıkar. İstitâ’at devam etmez, onun devamı fiilin mevcudiyetine, ortadan kalkması da fiilin ortadan kalkmasına bağlıdır.’ görüşünü savunmaktadır.³

“İnsanların işlemiş olduğu iyi ve kötü fiiller Allah tarafından yaratılır, kul ise bu fiilleri iktisap eder.” diyerek kulun hadis kudretinin tesirini benimseyen Neccâr buna tıpkı Eş’arî’de olduğu gibi kesb adını vermektedir. Ona göre, “istitâ’at fiileden önce olmayıp Maturidî ve Eş’arî’de olduğu gibi fiille beraberdir. Allah’ın yardımı fiilin ortaya çıkacağı esnada onunla birlikte doğar. Hayır ve şerrin kudret ve istitâ’atı ayrı ayrı şeylerdir. Bir anlık mevcudiyeti bulunan istitâ’at var olduğunda fiil var olur, yok olduğunda fiil de yok olur.”⁴

Şehristânî göre Neccâr, Allah hayrı ve şerriyle, iyisi ve kötüsüyle kulların fiillerini yaratır, kul ise bunu kesb eder görüşünü savunmaktadır. Şehristânî, Neccâr’ın bunu Eş’arî’nin de ortaya koyduğu şekliyle kesb olarak isimlendirdiğini ifade eder ve yine onun Eş’arî’ye ‘istitâ’atın fiille beraber olduğu’ noktasında da iştirak ettiğine dikkat çeker.⁵

Dırâr’ın istitâ’at ile fiil arasındaki geçici ilişkinin ne olduğunu araştırmamasına karşılık, Neccâr *kesb* kavramını kabul etmekle birlikte istitâ’atın fiille beraber olduğunu söyleyerek bu kavramı daha kaderci bir tarzda ele almıştır.⁶

Neccâr kesb teorisini kabul etmekte ve “ insan kesbe kadir fakat halktan acizdir, kesbi takdir olunan şeyler halk edilmesinden aciz olunan şeylerdir”

¹ Eş’arî, *Makâlât*, 284

² Eş’arî, *Makâlât*, 581.

³ Eş’arî, *Makâlât*, s. 283.

⁴ M. Öz, “Neccâriyye”, *DİA*.

⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 100.

⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 283; Şehristânî, *el-Milel*, I, 117

demektedir.¹ Diğer bazı konularda olduğu gibi, Neccâr'ın kesbi de cebri bir tonla anladığına değinen Watt, onun 'istitaatın ancak fillin işlendiği anda devreye girdiği' görüşünü ortaya attığını söyledikten sonra "kesb ile fiil arasında geçici ilişki mefhumunun muhtemelen Dırâr'a yabancı bir kavramsallaştırma olduğu" görüşünü ortaya atmaktadır.²

Kader konusunda Neccâriyye'nin Ehl-i Sünnet'le paralel görüşler savunduğunu görmekteyiz. Bu yüzden Watt kesb meselesi ve diğer bazı konularda Neccâr'ın görüşlerinin cebri bir ton taşıdığı kanaatindedir.³

6. Ru'yetullâh

Neccâr, Allah'ın mahiyeti konusunda Dırâr'ın fikirlerini benimser fakat onun altıncı his teorisini kabul etmez. Bunun yerine göze bilme gücünün verileceğine inanır. Ruyetullah meselesinde her ne kadar Dırâr'ın, 'Allah'ın kıyamette altıncı hisle görüleceği' şeklindeki görüşüne katılmasa da Neccâr'ın, 'gözdeki görme melekesinin kalbe aktarılması ve böylece kalbin görmesi' şeklinde formüle ettiği görüş Watt'a göre, özünde aynıdır.⁴

Eş'arî, en-Neccâr'ın, Allah'ın gözü kalbe tahvil etmesinin caiz olduğunu zannettiğini söyler ve (ve yec'alü fi'l-'ayni kuvvetel-kalbi fe-yera'llahe sübhanehû el-insanü bi-'aynihi ey ya'lemuhû bihâ). Neccâr "Bu yol dışında Allah'ın görülmesi caiz değildir." der.⁵

Şehristânî'ye göre Neccârîler, ru'yetullâh meselesinde, Allah'ın gözle görülmesini inkâr ederler. Onlara göre, Allah kalpteki bilme gücünü ya da melekesini göze aktarır (yuhavvilu) ve kul da bu bilme kuvveti sayesinde Allah'ı bilir. Neccâr'a göre ru'yet bu bilmeden ibarettir.⁶ Cüveynî, de Neccâr'ın "Allah'ın görülemeyeceğine, O'nun da kendisini ve başkalarını göremeyeceğine" kail olduğundan bahseder.⁷

7. Halku'l-Kur'an

Neccâr'a göre kelâmullah, "muhdestir, mahlûktur."⁸ Neccârîler'in halku'l-Kur'an meselesinde Mu'tezile ile aynı düşündükleri ve onlara mihne

¹ Eş'arî, *Makâlât*, 566.

² Watt, *Formative Period*, s. 201.

³ Watt, *Formative Period*, s. 201.

⁴ Watt, *Formative*, s. 201.

⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 285.

⁶ Şehristânî, *el-Milel*, s. 117.

⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 164.

⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 284.

olaylarında destek verdikleri, Mütevekkil döneminde başlayan karşı hareket sonucunda da Bağdat ve Irak'tan sürüldükleri bilinmektedir.¹

Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı İslam kelamının en ihtilafli konularından birisidir. Neccâr ya da Hanefiler söz konusu olduğunda ilginç olan amelde Hanefî olan bazı âlimlerin itikatta Mu'tezilî olması ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü savunmasıdır.²

Sonuç

Neccârîlik gerek oluşum ve teşekkül sürecinde gerekse toplumsal bir hareket olarak kurumsallaşması sürecinde diğer itikadi mezheplerle sürekli iç içe olmuşlardır. Huseyn b. Muhammad en-Neccar etrafında teşekkül eden Neccariye mezhebini İslam Mezhepleri müellifleri, mezhebin omurgasını oluşturan temel görüşlerinden dolayı farklı mezhepler altında zikretmişlerdir. Öte yandan Madelung gibi Batılı araştırmacılar ise Neccâriyye'yi, özgün bir kelam mezhebi olarak görmektedirler.

Neccâriyye mezhebi Abbasiler döneminde Re'y ve Cürcan bölgeleride etkin olmuş ve birçok konuda Mu'tezile ile ortak kanaatleri paylaşmışlardır. Genel olarak İslam Mezhepler Tarihi müellifleri Neccâriyye mezhebinin alt kolları olarak Burğûsiyye, Za'ferâniyye ve Müstedrike olmak üzere üç grubu zikrettiklerini görmekteyiz. Bu alt gruplar bazı konularda farklı görüşlere sahip olmakla beraber yine de sıfatların nefyi, ru'yetullahın inkârı ve halku'l-kur'an meselesi gibi hususlarda ortak kanaatlere sahip oldukları söylenebilir.

Ana hatlarıyla Neccarîlik'i ele almaya çalıştığımız bu makalede, Neccârî düşüncenin ortaya çıkışı, bu mezhebin savunduğu temel görüşleri ve söz konusu mezhebi ele alan literatürde önümüze çıkan bazı problemleri hususları irdelemeye çalıştık. Kanaatimizce, ilk dönem mezhepler tarihi söz konusu olduğunda, 'bir kayıp halka' olarak telakki edilebilecek olan Neccariyye mezhebi ile ilgili bundan sonra yapılacak daha detaylı çalışmalar, bu mezhebin daha iyi anlaşılmasına olduğu kadar ilk dönem mezhepler tarihçiliği ile ilgili teorik tartışmalara da katkı sağlayacaktır.

¹ M. Öz, "Neccâriyye", *DİA*

² Cehmiyye kelimesi sıfatları inkar edenlerin özel ismi haline gelmiştir. İrfan, Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler*, s. 245.

Bibliyografya

Abbâs, Ziryâb, "Burghûsiyye", *Dânişname-i Cihân-ı İslam*, Tahran 1378 / 200, III, 127–129.

Abdülhamid, İrfan, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, terc. Saim Yeprem, İstanbul 1994.

Allard, M., *Le Probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples*, Beyrut 1965.

el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*

el-Cüveyni, *Kitabu'l-İrşâd*, Beyrut 1992.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. H. Ritter Wiesbaden 1980.

Gadret, Louis ve Anawati, M. M., *Introduction a la théologie musulmane*, Paris 1948.

Gimaret, D., *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris 1980.

- *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris 1990.

Gölcük, Şerafeddin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Konya 1988.

el-Hanefî, Ebû Muhammed Usmân b. Abdillâh Usmân, *el-Fıraqu'l-müfterika beyne ehli'z-zeyğ ve'z-zendeqa*, nşr. Yaşar kutluay 1961.

Iziutsu, Toshiko, *The Concept of Belief in Islam*,

İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1986.

İnal, İbrahim Hakkı, "Husain al-Najjar" *Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Ed. O. Leaman, London 2005: Thommes Pres.

Nyberg, H. S., "Neccar", *İA*

Kutlu, S., *Türklerin İslamlaşma SürecindeMürchie ve Tesiri*, Ankara 2000.

Matûrîdi, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. F. Huleyf, Beyrut 1970

İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrut 1964.

Kâdî Abdülcebbâr, 'Abdullâh b. Ahmed Ebû'l-Huseyn, *Şerhu usûli'l-hamse*, Kahire 1965.

Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Ankara 2003.

El-Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, Kahire 1991.

En-Nesefî, Ebû'l-Mu'în, *Tabsiratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara

1993.

En-Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl, *Kitâbu'r-redd 'ale'l-bida'*, thk. Marie Bernard, *Annales Islamologiques*, 16 (1980), s. 39-126.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*.

er-Râzî, Muhammed b. 'Umer b. Hüseyin Fahreddîn, *İ'tikâdâtü firakı'l-İslâmiyye*, 1978.

Tritton, A.S. "Burghûthiyya", *EI* (ii)

Öz, Mustafa, "Neccâriyye", *DİA*

- "Hüseyin b. Muhammed en-Neccar", *DİA*

Watt, W. M., *Formative Period of Islamic Thought*, Oxford 1998.

- *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1992.

Kur'an Açısından İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Temel Sebepleri

Nurullah KAYIŞOĞLU*

Özet

Günümüz insanının yüz yüze kaldığı önemli problemlerden birisi de kendine yabancılaşmadır. Yabancılaşmanın, insanın taşıdığı güncel zihniyeti, değer anlayışı, gerçeklik anlayışı, hayat tarzı, dünya görüşü ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. İnsanın; fitrat üzere yaşamadan, tevhit düşüncesiyle bütünleşmeden ve üzerine düşen sorumluluklarını yerine getirmeden bu köklü problemten kurtulabileceğini söylemek zor gözükmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Yabancılaşma, fitrat, tevhit, sorumluluk.

Abstract

One of the important problems facing the people is self-alienation. The alienation seems to be associated with closely the current mentality of the human being, value approach, and understanding of reality, lifestyle and world view. It seems difficult to say to escape of the deep-rooted problem without amalgamate the fitrat, integration the tawhid, and carrying out the responsibilities.

Key Words: Alienation, fitrat, tawhid, responsibility.

Giriş

Aydınlanma dönemi ve endüstri devriminden bu yana, aşağı yukarı iki-üç asırdan beridir insanlık, tarihin farklı bir aşamasına uyum sağlayarak yaşayabilmesinin sancılarını çekmektedir. Batı'nın bilimsel, teknolojik, ekonomik ve askeri güç alanlarında geldiği noktanın; tüm dünya insanları üzerinde kültürel, sosyal, siyasal etkileri açıkça bilinmekte ve görülmektedir.

* Yrd. Doç. Dr. Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, nurullah70@yahoo.com

Çok çeşitli bilgi ve kültür havzalarından beslenen ama oluşum ve gelişimini batı içinde gerçekleştirip bütün dünyaya yayılan bu aşama; modernizm, postmodernizm, çağları olarak da adlandırılmaktadır.

Kendine göre bilimsel bir zihniyeti, değer anlayışı, bir gerçeklik algılayışı, bir hayat tarzı ve dünya görüşü, bir teknolojisi hatta bütün bunların ötesinde insana farklı bir bakış tarzı olan bu zorlu merhalenin, beraberinde getirdiği en önemli sorunlardan birisi de insanın kendine yabancılaşması problemidir.

Dini bilgi, inanç ve değerlerden uzaklaşmanın bir neticesi olan yabancılaşma, ahlakî ve kültürel karmaşada etkisini hissettirerek, hakikat ve kimlik krizine yalanan kalpleri ve zihinleri derinden etkilemektedir.¹ İnsanı, bilgisini, hayattaki amacını ve nihaî mukadderatını doğrudan ilgilendiren bu derin problemin çözümü, insanı insan yapan değerlerin yeniden gözden geçirilmesinde yatmaktadır. Kur'an açısından bu problemin ve çözümünün birtakım ana sebeplerini aşağıdaki başlıklar çerçevesinde ele alabileceğimizi düşünüyoruz.

1. Fitrattan Uzaklaşma

Fitrat sözlükte; karakter, mizaç, boyuna yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak gibi anlamlara gelmektedir. Yaratma esas alındığında; varlıkların yokluktan varlığa Allah'ın yaratması ile çıkışı şeklinde anlaşılmıştır. İstılahta fitrat; yaratılış, varlıkların belli yetenek ve yatkınlıklara sahip olmaları anlamlarına gelir.² Fitratin tevhit, İslam olduğu da söylenmiştir.³ Çünkü insan, yaratılıştan "Allah'ı tanımaya eğilimli, hak dini benimsemeye yatkın olarak doğmuştur."⁴ Buna göre fitrat; ilk yaratılış anında, varlıkların sahip oldukları temel özelliklerini, karakterlerini ve dış tesirlerden henüz etkilenmemiş ilk saf durumlarını belirten bir ifade olmaktadır.

¹ Nakib El-Attas, *İslami Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve*, (İslam Ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi Uluslararası Sempozyumu Tebliği, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), s. 24-25.

² Bakınız: İbn Manzur, Ebu'l- Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanü'l-Arab*, (neşreden: Abdullah Ali el-Kebir ve diğerleri), Beyrut: 1970), 'f-t-r' maddesi; İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb, *Müfredatü Elfazı'l-Kuran*, (tahkik: Safvan Adnan Davudî), Daru'l Kalem&Daru's Şamiyye, 1992, 'f-t-r' maddesi. Ayrıca bakınız: Hökelekli, Hayati, *Diyanet İslam Ansiklopedisi, 'fitrat'*.

³ Alusi, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmud, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kuranî Ve Sebi'l-Mesanî*, Beyrut: ts., XXI, s. 40.

⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3822-3823; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kuran*, (neşreden: Ebu İshak İbrahim), Kahire: 1966-67, XIV, s.29.

İnsan suresindeki “Şüphesiz biz insanı, meniden yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu iştir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör”¹ ifadeleri; insanın belli bir amaç çerçevesinde yaratıldığını, bu amacı gerçekleştirebilmesi için, akıl, duyu, gibi bilgi yeteneklerle donatıldığını, sonra da kendisine vahiyle yardımda bulunulduğunu anlatmaktadır. Kur’an’da insanın maddi varlık yapısını karşılayan kelime ‘beşer’, maddî yapısını anlamlı kılan ruhsal yönü temsil eden kavram ise ‘insan’ ifadesi² olduğuna göre, insanın varlıklar içerisinde maddî yapısıyla değil; akıl, duyu, bilgi, ibadet gibi özellikleriyle ön plana çıktığını ve seçkinleştiğini söylemek durumundayız.

İnsanın fitrat üzere olmasının en güzel bir anlamını, “Yemin olsun nefse, onu düzenleyip iyiyi-kötüyü ayırt etmesini ona öğretene! Nefsini arındıran kurtulmuştur, onu azdıran ise ziyandadır”³ ayetinde görmekteyiz. Öyleyse insanın fitrat üzere oluşu, her bireyin yaratılıştan sorumlu ve ahlaklı bir varlık olduğu tezine açık bir temel teşkil ettiği gibi⁴ nefsin arıtılmasının fitratın vazgeçilmezi olduğunu da göstermektedir.

Kuran’ı Kerim’de Hz. İbrahim’in diliyle anlatılan; “şüphesiz ben, tüm benliğimle, gökleri ve yeri yaratan Allah’a yöneldim ve müşriklerden değilim”⁵ ifadesi, insan fitratının bir Allah’a iman ve ibadet ile yoğrulduğunun en güzel bir ifadesidir. Evet, yaratılıştan Allah’ı tanımaya eğilimli, hak dini benimsemeye yatkın olan insan için⁶ İslam, fitratın dinidir. “İslam dini, gerek inanç, ibadet ve ahlak ilkelerindeki evrensel boyutla; gerekse insanın yapısal özellikleriyle bire bir örtüşmesi sebebiyle, bu ihtiyaca en iyi şekilde cevap verebilecek bir dindir.”⁷ İşte bunun için kararlı ve sağlam bir şahsiyetin oluşumu, insanın kendine yabancılaşmaması, ancak insanın yaratılış fitratı olan İslam’la bütünleşmesinden geçmektedir.

Bu durumda insan hayatını anlamlı kılan şey, hayata değer katan temel özellik, insanın fitratına uygun davranarak kendinden beklenen sorumlulukları yerine getirmesidir. İnsanlık vazifelerini ihmal eden ve sorumsuz bir hayat yaşayan insanlar, gerçek anlamda insanlık değerini de

¹ İnsan, 76:2–3.

² Maide, 5:18, Hud, 11:27, Hicr, 15:28.

³ Şems, 91:7-10.

⁴ Şaban Ali Düzgün, *Din Birey Toplum*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), s. 110.

⁵ Enam, 6:79.

⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Yer yok: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), VI, s. 3822–3823; Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kuran*, (neşreden: Ebu İshak İbrahim, Kahire: 1966-67), XIV, s.29.

⁷ Hasan Onat, “İslam’da Yeniden Yapılanma Üzerine”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Özel Sayı, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, (1999), s. 201.

yitirmiş,¹ kaçınılmaz olarak kendilerini yalnızlık ve yabancılaşmanın kucağına terk etmiş olacaktırlar. Kur'an'la, fitratla, hak ve hakikatle barışık olmayan insan hep fitratıyla çatışmak zorunda kalacak, iç bütünlüğüne kavuşamayacak, hayatını verimli ve mutlu olarak yaşamaktan mahrum kalacaktır.²

Hak dinden uzaklaşan insan, tabiatına aykırı hareket ettiği için, kendine yabancılaşmaktadır. Çünkü 'fitratta tevhit asıl, küfür ise arızidir.'³ Din, insan doğasına dayanan gerekli bir olgu olduğundan, onu kaldırmak mümkün değildir.⁴ Öyle ise yapılması gereken, fitratla uyum içerisinde kalarak, insanı doğasına uygun doğrultuda geliştirmektir.

2. Tevhit'ten Uzaklaşma

Modern çağların fikir babaları olan aydınlar, felsefeciler insanlara; moral ya da dinamik bir kaçınılmazlıktan ziyade entelektüel bir formül olarak bu dünyayı yaratan ve yöneten bir yaratıcının yerine, dünyayı açıklayan bir prensip olarak Helenleştirilmiş tanrı fikrini önermişlerdir.

Oysaki Kur'an'ın ortaya koyduğu dünya görüşünde Allah'ın varlığı ve birliği temel esastır. O Allah'ın varlığını ve birliğini insanlara bir ilke olarak sunmakta, onlardan da bunu temel prensip olarak benimsemelerini istemektedir. Bu ilke İhlâs Suresi'nde şöyle özetlemiştir. "Ey Muhammed! De ki: O Allah'tır; tektir. Allah, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her şey kendisine muhtaç olan; doğurmamış, doğmamış olan, hiçbir dengi bulunmayandır."⁵

Allah, varlıklar içerisinde hiçbir varlığa benzemeyen, kendine özgü bir varlıktır. Evrendeki düzen ve uyumun gerekçesi Allah'ın varlığı ve birliğidir: "Eğer yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı ikisi de bozulurdu."⁶ O, evreni hem yaratan, hem düzene sokan, hem amacını belirleyen, hem de anlamlı kılan varlıktır. O, her varlığı hem var eden hem de varlığını devam ettirendir. Her şey, kendisi için belirlenen hedefe doğru hareket etmektedir. Çünkü "Allah her şeyin ölçüsünü koydu ve hedefini gösterdi"⁷ Yüce Allah'ın

¹ Şaban Ali Düzgün, , *Din Birey ve Toplum*, s. 38.

² Kaf, 50:4.

³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, II, 744. Karşılaştırmamız: Yener Öztürk, Kur'an'da Kalp Ve Mühürleşmesi, (İstanbul: Işık Yayınları, 2003), s. 26 vd.

⁴ Ahmet Akbulut, "Din, Laiklik Ve Demokrasi Üçgeni", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Özel sayı, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, (1999), s. 265

⁵ İhlâs, 112:1-4.

⁶ Enbiya, 21:23. Karşılaştırmamız: İsrâ, 17:42.

⁷ A'la, 87: 2-3.

evreni yaratması ve evrende bir düzenin olması, O'nun aşkınlığını ve her şeye kadir olduğunu gösterir.

Kuran insan için temel hareket noktası olarak tek tanrı inancını (tevhit) yerleştirmiştir. Buna göre Allah, tüm evrenin ve insanın tek yaratıcısı, yegâne sahibi ve biricik hâkimidir.¹ O ta baştan insanı yaratırken onu karanlıkta bırakmamış ona, bilme, düşünme, anlama ve kavrama yetilerini vermiş, iyiyi kötüden ayırt etme imkânı, irade ve hürriyet lütfetmiş, ona gerçeği öğretmiş, hatalarına karşı duyarlı olup tövbe edenleri de bağışlamıştır.² Varlığa dilediği gibi tasarruf etme yetkisi sunmuştur.³

Bununla beraber insan başıboş ve sorumsuz bir varlık da değildir.⁴ Çünkü insan ancak tevhit çerçevesinde kalarak varlığını gerçekleştirebilir. İnkârcılık, şirk, nifak insan benliğini parça parça eder, onu karanlıklara sürükler ve insanı kıymetsizleştirir.⁵ Dünya hayatı bir imtihan sürecidir. İnsan bu hayatın sonunda Allah'a dönecektir. İnsan Allah'ın kendisine indirdiği hidayet rehberi Kuran'a göre davranmalıdır. Gerçek amaç ahirette başarıya ulaşmaktır.⁶ İnsan dünya hayatının sonunda Rabbine dönecek ve dünyada sorumluluk çerçevesine giren yaptığı/yapmadığı her şeyin hesabını verecektir.⁷ Eğer insan hidayet rehberi Kuran'a sırt dönerek onu dinlemezse, dünyada huzur ve emniyet görmeyecek; anarşi, felaket ve buhranlardan kurtulamayacaktır. Ahirette ise büyük kaygılar, ebedî sıkıntılar, sürekli azap ve bitmez tükenmez mahrumiyetler yaşayacaktır. Üstelik ahiretteki büyük ilâhî lütuflardan da mahrum kalacaktır.⁸

Allah'ı unutmamanın sonucu şahsiyetin parçalanmasıdır. Parçalanmış şahsiyetin ahlakî bir yaşantı sürebilmesi, ahlaka dayalı sosyal ve politik bir düzen kurabilmesi imkânsızdır.⁹ Allah fikri ve ahiret bilinci olmadan ahlakî yaşantı olamaz.

İnsan varlıktan hareketle Allah'a ulaşabilecek kabiliyette yaratılmıştır. Allah, doğadaki olayların arkasındaki gücün insan tarafından bilinmesini

¹ Fatiha, 1; 1-4; Bakara, 2:255.

² Bakara, 2:30-37; Rahman, 55:1-4; İnsan, 76:2-5; Şems, 91:7-10.

³ Araf, 7:10; Ahkaf, 46:26.

⁴ İsra, 17:36; Kıyamet, 75:36.

⁵ Bakara, 2:6-21; Tevbe, 9:28; Hac, 22:31.

⁶ Bakara, 2:155-157, 257.

⁷ Zilzal, 99:7-8.

⁸ Taha, 20:124-127.

⁹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, (çeviren: Alparslan Açıkgenç & M. Hayri Kırbaçoğlu), (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), s. 58, 63, 76, 78.

istemektedir.¹ Çünkü yaratılanlar, bizi Allah'a götüren ayetler, yani belgelerdir.² Bu durumda insan, Allah'ın iki kitabı ile karşı karşıya gelmektedir. Bunlardan biri kâinat kitabı, diğeri ise Allah'ın elçileri aracılığı ile gönderdiği sözlü mesajlardır. "Kur'an kendisi ile uyarılınsınlar, tek bir ilah bulunduğunu bilsinler ve akıl sahipleri düşünüp öğüt alsınlar diye insanlara gönderilen bir bildiridir."³ Dolayısı ile Allah hakkında sağlıklı bilgi elde etmek için bu iki kitaba başvurmamız lazımdır.

Yüce Allah, insanları ve cinleri iyilik ve kötülük yapabilecek özellikte yaratmıştır.⁴ Bu nedenle kötülük, özgürlüğün bir sonucudur. Kötülük, iradeli varlık olan insanın özgür olmasıyla ilgilidir. Bu nedenle kötülüğün imkânı ile kötülüğün varlığını karıştırmamak gerekir.

Allah'ın insanoglundan istediği "Rab" olarak yalnız "âlemlerin Rabbini" tanınmasıdır.⁵ Çünkü "Allah, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir."⁶ Allah'tan başkasını Rab edinmek insana yakışmaz.⁷ Zaten insan Allah'tan başka bir dost da bulamaz.⁸ Bu durumda Kur'an'ın asıl amacının, bireyin Allah ile doğrudan ilişkiye girmesini sağlamak olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

3. Sorumluluktan Uzaklaşma

Biyolojik-psikolojik yapısı, özgür iradesi ve aklıyla, şerefli bir varlık olarak yaratılan;⁹ imtihan edilmek üzere işitme, görme, dokunma gibi çeşitli üstün güç ve yeteneklerle donatılan,¹⁰ iyiyi kötüden ayırt edebilecek şekilde tasarımılanan¹¹ dünyadaki diğer varlıklar da kendisinin hizmetine teshir edilen insan¹² hem dünyası hem de ahireti adına çok kritik ve hayatî bir seçimle baş başa kalmıştır. İnsan, kendisine verilen bu güç ve imkânlarını

¹ Rum, 30: 20-26.

² Fussilet, 41: 53, Casiye, 45: 3-5.

³ İbrahim, 14:52. Bakınız: Zuhuf,43: 43-44.

⁴ Yunus, 10:108.

⁵ Zariyat, 51:56; Nur, 24: 55; Nisa 4:36; Tevbe, 9: 31; Ra'd, 13: 36. Karşılaştırmız: Bakara, 2: 83; Hud, 11: 25-26; Yusuf, 12: 40; Mü'min, 40: 66.

⁶ Meryem, 19: 65. Bakınız: Nahl, 16: 16.

⁷ En'am, 6: 164.

⁸ Tevbe 9: 116; En'am, 6: 51; Secde, 32: 4; Şura, 42: 9.

⁹ İsra, 17:70.

¹⁰ İnsan, 76:1-3.

¹¹ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Matüridi, *Kitabü't-Tevhid*, (tercüme: Bekir Topaloğlu), (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003), s.282.

¹² Bakara, 2:164; İbrahim, 14:32-34; Nahl, 16:12,14; Hac, 22:36, 65; Lokman, 31:20; Casiye, 45:13.

nasıl, nerede ve hangi değerler doğrultusunda kullanacaktır? Akıl gibi eşsiz bir nimeti; hırs, öfke, şehvet gibi tutkularını nasıl ve nereye yönlendirecektir?

İnsanı ve onun tabiatını en iyi tanıyan Allah¹ onun uyacağı temel ahlâki değerleri ve yaptırımları belirleyerek, insana bunlarla uyumlu yaşamayı önermiştir. Ne var ki fitratıyla çatışan, Allah'ın önerilerini dikkate almayan insan, sorumsuz bir hayat yaşamak isteyen ahlâki ve manevî düşüş tehlikesiyle karşı karşıya gelmekte² kendisine yabancılaşmaktadır.³

İnsan akıl, irade ve fitratını Allah'ın istediği biçimde kullanarak şerefli, yüksek, fitratıyla uyumlu bir mahlûk olduğunu ortaya koyabildiği gibi; O'na isyan ederek tabiatının, zalim ve cahil tarafını da gösterebilmektedir.⁴ Karada ve denizde büyük yıkımlar insanın sorumsuz tutum ve davranışlarıyla gerçekleşmiştir.⁵

İnsan, canının her çektiğini yese; her heveslendiği şeye elini, gözünü ve kulağını götürse; nefsinin hislerinin önüne bir top gibi atsa; bütün bunlarda hiçbir frenlemeye, durdurmaya, hiç değilse düzenleme ve ayarlamaya da lüzum görmeden kör bir gidişe uysa; bu durum onu akli ve iradesi olmayan bir hayvanla eşit duruma getirecektir.⁶ Allah'ı unutan insana, kendi benliği de unutturulmakta⁷ böylece insan fitratıyla, yaratıcısıyla, varlıkla yabancılaşmakla yüz yüze kalmakta ve yoldan çıkmaktadır.

¹ Mülk, 67:14.

² Şems, 91:9-10.

³ Araf, 7:175-176.

⁴ Tin, 95:4-6; Ahzab, 33:72.

⁵ Rum, 30:41.

⁶ M. Abdullah, Draz *İslam'ın İnsana Verdiği Değer*, (tercüme: Nureddin Demir),(İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1993,) s. 73.

⁷ Haşr, 59:19.

Sonuç

Kur'an'ın hedefi, tevhit prensibi çerçevesinde fitratı, yaratıcısı ve çevresiyle barışık, sorumluluğunun bilincine varan, üzerine düşen yükümlülükleri yerine getiren insan yetiştirmektir. Böylece birey, sahip olduğu donanım ve yeterlilikle; inanç, ibadet, ahlak aile ve toplumdan oluşan dünyasını, akıl, irade vasıtalarıyla ve vahyin yardımıyla mükemmel bir şekilde düzenleyip iki dünya mutluluğunu da elde edebilecektir. Aksi takdirde insanın, Allah'ın kendisini yaratmış olduğu fitratla bütünleşmeden, tevhit düşüncesi çerçevesinde hayatını yaşamadan ve üzerine düşen sorumluluklarını yerine getirmeden; insana layık bir onurla yaşayabileceğini, yalnızlıktan ve kendine yabancılaşmadan kurtulabileceğini söylemek gerçekten zor gözükmektedir.

Kaynakça

Akbulut, Ahmet. "Din, Laiklik Ve Demokrasi Üçgeni". Özel Sayı, Cumhuriyetin 75. Yıldönümü Armağan: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi (1999).

Draz, M. Abdullah. İslam'ın İnsana Verdiği Değer. (Tercüme: Nureddin Demir), İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1993.

Düzgün, Şaban Ali. Din Birey Toplum. Ankara: 1997.

Fazlur Rahman. İslam ve Çağdaşlık. (çeviren: Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu). Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Hökelekli, Hayati. 'Fitrat'. Diyanet İslam Ansiklopedisi.

İbn Manzur, Ebu'l- Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem. Lisanü'l-Arab. (Neşreden: Abdullah Ali el-Kebir ve diğerleri, Beyrut: 1970.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. El-Câmi' li-ahkâmî'l-Kuran. (Neşreden: Ebu İshak İbrahim), Kahire: 1966-67.

Matüridi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. Kitabü't-Tevhid. (Tercüme: Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İsam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2003.

Nakib El-Attas, İslami Dünya Görüşü: Genel Bir Çerçeve (İslam Ve Modernizm Fazlur Rahman Tecrübesi Uluslararası Sempozyumu. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları), 1997.

Onat, Hasan. "İslam'da Yeniden Yapılanma Üzerine". Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi (1999) Özel Sayı Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan.

Öztürk, Yener. Kur'an'da Kalp Ve Mühürlenmesi. İstanbul: Işık Yay., 2003

Hadislere Göre Namazda Ta'dîl-i Erkân

Kadir PAKSOY*

Özet:

Dinin direği olan namaz, kendine özgü şartlarla eda edilmesi gereken en önemli ibadettir. Namazın makbul olmasının şartlarından birisi de ta'dîl-i erkâna riayet etmektir. Bu makalede, hadisler ışığında ta'dîl-i erkân konusu ele alınmaktadır.

Anahtar kelimeler: Namaz, ta'dîl-i erkân, kıyam, kıraat, rükû, secde.

Abstract:

According to the Hadith in Prayer Setting Right

Prayer, a pillar of religion, the specific conditions of the most important prayer needs to be done (fulfilled). One of the conditions being acceptable to Setting Right in the prayer is to abide. This article discusses the hadith in light of Setting Right.

Key words: Prayer, Setting right, standing, Qur'an recitation, bow, prostrate.

Giriş

Kur'an'ın pek çok ayetinde namaz kılmak emredilmektedir. Ancak namazın şartları ve nasıl eda edileceğine dair tafsilat Kur'an'da geçmemektedir. Biz, pek çok hususta olduğu gibi, namazla ilgili tafsilatı Kur'an'ın mübelliği ve mübeyyini olan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) öğreniyoruz. Zira O, ashabına, kendisinin eda ettiği gibi namazı şartlarına göre yerine getirmelerini beyan etmiştir. Ayrıca makbul bir namazın

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, paksoykadir@hotmail.com

şartlarını onlara öğretmiştir. Gerektiğinde hata ve eksiklikleri düzeltmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.), namazı usul ve âdâbına uygun olarak düzgün bir şekilde ikâme etmeyen bir şahsı uyarmış ve yeniden kılmasını istemiştir. Bu hususu Ebû Hureyre (r.a.) şöyle anlatır:

Rasûlullah (s.a.s.) mescide girmişti. Derken taşradan bir şahıs geldi, namaz kıldı. Sonra gelip Rasûlullah (s.a.s.) ile selamlaştı. Rasûlullah (s.a.s.) ona dedi ki: *“Dön ve yeniden namaz kıl; çünkü sen namaz kılmış olmadın!”* O da dönüp evvelce kıldığı gibi namaz kıldı. Rasûlullah (s.a.s.) yine ona dedi ki: *“Dön ve yeni baştan kıl; çünkü sen namaz kılmış olmadın!”* Üçüncüsünde de tekrar kılmasını emredince o şahıs: *“Allah’a yemin olsun ki, bu kıldığımdan başka daha iyi nasıl kılacağımı bilmiyorum. Bana doğrusunu öğretir misin ya Rasûlallah?”* dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: *“Namaza başlangıç tekbiriyle başla. Kur’ân’dan iyi bildiğin yerleri oku. Rükûa varınca beden azaların yerleşinceye kadar bekle. Rükûdan başını kaldırıncaya kadar tamamen doğruluncaya kadar ayakta dur. Sonra secdeye git ve azaların yerleşinceye kadar orada kal. Secdeden başını kaldırıncaya kadar otur. Ardından tekrar secdeye git ve azaların yerleşinceye kadar orada kal. Sonrasında ayağa kalk ve dimdik dur. Namazın bütün rekâtlarında aynen böyle yapmaya devam et!”¹*

Bu rivayette görüldüğü üzere; Rasûlullah (s.a.s.) hızlı bir şekilde namaz kılan şahsı uyarmış ve nelere dikkat etmesi gerektiğini öğrenip uygulayınca kadar yeni baştan kılmasını emretmiştir. Zira namazın makbul olabilmesi için gerekli şartlardan birisi de *“ta’dîl-i erkân”* dır.

Burada hadislere göre Hz. Peygamber’in kıldığı ve tarif ettiği şekliyle ta’dîl-i erkânın gereklerini rivayet ağırlıklı olarak inceleyeceğiz.

Ta’dîl-i Erkân Nedir?

Ta’dîl: Doğrultma, düzgün hale getirme, dengeleme, uygun hale getirme, kıyam kazandırma demektir.²

Erkân: Destek, köşe, temel, asıl... gibi anlamlara gelen *rûkn* kelimesinin çoğuludur.³ *Erkân*, bir şeyin destekleri, dayanakları, üzerine bina edildiği direkleri ve kendisiyle kaim olduğu dayanakları anlamına gelir. Namaz için kullanıldığında ise, kıyam, rükû, secde gibi namazın safhaları kastedilir.

¹ Buharî, Ezan 95; Müslim, Salât 45.

² İbn Manzur Muhammed b. Mukerram el-Misrî, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut 1990, عدل maddesi, XI, 432.

³ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, ركن maddesi, XIII, 185-186.

Ta'dîl-i erkân ise namazda kıyam, rükû, secde gibi rükünlerin yerli yerinde, hakkı verilerek düzgün ve sükûnet içinde yapılmasıdır. Diğer bir ifadeyle, namazdaki rükünlerin sükûnetle yerine getirilmesi, eklemelerde ve uzuvlarda itmi'nân ile sükûnet hâsil oluncaya kadar namazın rükünlerine devam edilmesi demektir.¹

Hadis şerhlerinde ve fıkıh kitaplarında *ta'dîl-i erkân* için *i'tidâl*, *itmi'nân* ve *tuma'nîne* gibi kavramlar da kullanılmaktadır.

Ta'dîl-i Erkânın Hükümü

Kur'ân'da elliden fazla ayette namaz (salât), "*ikâme*" fiiliyle birlikte zikredilmektedir. Birçok ayette Allah (c.c.) kullarına "*Namazı ikâme edin!*"² buyurmaktadır. "*Namazı ikâme etmek*" ise onu itina ve i'tidâl üzere, dosdoğru ve kâmil olarak kılmasıdır. Namazın ikâme edilmesi hususunda onlarca emir ve teşvikin yanı sıra yukarıda geçen hadis gibi daha birçok rivayetten hüküm çıkaran âlimler, *ta'dîl-i erkânın* vâcip ya da farz derecesinde gerekli olduğunu söylemişlerdir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.s.) *ta'dîl-i erkân* dikkat etmeyen mezkûr şahsa namazı tekrar kılmasını emretmiştir.

İmam Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre *ta'dîl-i erkân* vâciptir. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise farzdır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre *ta'dîl-i erkân* farzdır. Onlar, *ta'dîl-i erkânı* namazın bir rükünü ya da rükünün şartı saymışlardır. Hanefilere göre *ta'dîl-i erkânı* unutarak ya da hataen terk eden kimse, ya sehiv secdesi yapmalı yahut namazı tekrar kılmalıdır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebine göre *ta'dîl-i erkânın* terkiyle namaz bâtil olur ve *ta'dîl-i erkân* üzere yeniden kılınması gerekir.³

Ta'dîl-i Erkânın Ölçüsü

Namazın rükünlerinde (kıyam, rükû, secde ve oturuş gibi pozisyonlarda) en az *bir tesbiha miktarı* yani *subhânallah* diyecek kadar durmak vâciptir.⁴

¹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Tahkik: Sıdkî Cemîl Muhammed Attâr, Beyrut 1992, II, 600.

² İlgili ayetler için bkz. el-Bakara, 2/43, 83, 110; en-Nisâ, 4/77, 103; el-En'am, 6/72; Yunus, 10/87; el-Hac, 22/78; en-Nur, 24/56; er-Rum, 30/31; el-Mücadile, 58/13, el-Müzzemmil, 73/20.

³ Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtâvî, *Hâşiye alâ Merâkı'l-Felâḥ Şerh-i Nûri'l-İzâḥ*, İstanbul 1985, s. 189; Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ*, II, 600-601; Mubarekfurî, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-şerh-i Câmii't-Tirmizî*, Beyrut, ts., II, 113; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, Dimaşk 1989, I, 623 vd.

⁴ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ*, II, 600.

Hatta âlimlerin çoğuna göre farzdır. Mesela, kıyamdan rükûa gidildiğinde bir müddet sükûnet gerekir. Rükûdan doğrulunca yine bir müddet hareketsiz vaziyette ayakta beklenir. Aynı şekilde secde ve iki secde arası oturuşta bir süre hareketsiz kalmak şarttır. Bu ise zaman bakımından birkaç saniye demektir.

Özellikle günümüzde hızlı namaz kılınmakta ve ta'dîl-i erkân ihmal edilmektedir. Zira kimilerinin namaza durmasıyla birlikte hemen rükûa varması, daha tam doğrulmadan secdeye kapanması, iki secde arası oturmayı tam yapmadan diğer secdeye gitmesi bir olmaktadır. Oysa kıyam, kıraat, rükû, secde, oturuş ve bunların arasındaki rükünlerde itidâl şarttır. Aksi takdirde usûl ve adabına uygun namaz kılınmış olmaz.

Bu itibarla Hz. Peygamber (s.a.s.), *horozun yemi hızlı hızlı gagalaması gibi namaz kılmaktan men etmiştir.*¹

Ayrıca şu uyarılarda bulunmuştur:

*"Rükû ve secdeleri tamamlayın!"*²

*"Rükû ve secdelerinizi güzel yapın!"*³

*"Sizden biriniz rükû ve secdelerde belini tam olarak doğrultmadıkça namazı yeterli olmaz."*⁴

Rivayetlere Göre Hz. Peygamber'in Namazı

Allah'ın bütün emir ve yasakları karşısında fevkalade hassasiyet gösteren Peygamber Efendimiz (s.a.s.), namazı dosdoğru kılma hususunda da son derece dikkatli idi. Kıyamından kıraatine, rükûundan secdesine, iki secde arası oturuşundan teşehhüdüne kadar bütün rükünleri itidâl ve sükûnetle ikâme ederdi. O, *"Ben namazı nasıl kılıyorsam, siz de öyle kılın!"*⁵ buyurmak suretiyle namazı dosdoğru kılma hususunda ashabına –dolayısıyla ümmetine- en güzel rehberdi.

Hz. Âişe (r.anha) demiştir ki: Rasulullah (s.a.s.), gece ayakları şişinceye kadar namaz kıları. Kendilerine "Ey Allah'ın Resûlü, Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamışken niçin böyle yapıyor, kendinizi ibadete zorluyorsunuz?" diye sorduğumda buyurdular ki: "Ben şükreden bir kul

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 265

² Buharî, *Eymân* 3.

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 234.

⁴ Tirmizî, *Salât* 196, Ebû Dâvud, *Salât* 143; Nesaî, *İftitâh* 88.

⁵ Buharî, *Ezan* 18.

olmayı sevip arzu etmez miyim?”¹

Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), şahsi namazlarını uzun uzadıya kıları. Abdullah b. Mes’ûd (r.a.) demiştir ki: “Bir gece (teheccüd vakti) Resûl-i Ekrem (s.a.s.)’in namazına iştirak ettim. Namazın kıyâmında o kadar uzun durdu (kıraati uzun okudu) ki, neredeyse dayanamayıp yere oturacak ve O’nu namazıyla baş başa bırakacaktım.”²

Bununla beraber Hz. Peygamber (s.a.s.), insanlara namaz kıldırırken ne çok uzun ne de çok kısa tutardı. Ashabına da orta yollu olmayı tavsiye ederek şöyle buyururdu: “Sizden biriniz, insanlara namaz kıldırırken hafif tutsun; çünkü aralarında zayıf, hasta ve yaşlı kimse vardır. Kendi başına namaz kılarken dilediği kadar uzatsın.”³

Diğer bir kısım rivayetlerde ise Ashâb-ı Kirâm, Hz. Peygamber’in namazını şöyle anlatmaktadır:

“Rasûlullah (s.a.s.) kıyamda ağırlığını iki ayağının üzerine verip dimdik dururdu. Rükûda başını ne yukarıya diker ne de aşağıya bükerek, ikisi arasında tutardı. Rükûdan kalktığı vakit iyice doğrulmadan secdeye gitmezdi. Başını secdeden kaldırdığı zaman iyice doğrulup oturmadıkça ikinci secdeyi yapmazdı.”⁴

“Rasûlullah (s.a.s.) namaz kılarırken rükû ve secdelerinde üçer kere “sübhânallâhi ve bi-hamdihî” diyecek kadar dururdu.”⁵

“Rasûlullah (s.a.s.) namazda ‘semiallâhu li-men hamideh’ deyip başını rükûdan kaldırıncaya sanki secde etmeyi unuttu diyeceğimiz kadar ayakta uzun süre beklerdi. Sonra secdeye giderdi. Başını secdeden kaldırıncaya ikinci secdeyi unuttu diyeceğimiz kadar iki secde arasındaki oturuşu uzun tutardı.”⁶

“Rasûlullah’ın kıyamı, rükû, rükûdan sonraki ayakta bekleyişi, secdesi, iki secde arasındaki oturuşu ve teşehhüddeki oturuşu neredeyse birbirine denk uzunlukta idi.”⁷

“Rasûlullah (s.a.s.) sabah namazlarında (kıldırırken) altmıştan yüz ayete kadar okurdu.”⁸

¹ Buhari, Teheccüd 6; Müslim, Sifâtu’l-münâfikîn 81.

² Buhari, Teheccüd 9; Müslim, Salâtu’l-musâfirîn 204.

³ Buhari, Ezân 62; Müslim, Salât 183.

⁴ Buharî, Ezan 122.

⁵ Ebû Dâvud, Salât 154.

⁶ Buharî, Ezan 127.

⁷ Müslim, Salât 193.

⁸ Müslim, Salât 172.

“Öğle namazının ilk rekâtında otuz, ikinci rekâtında onbeş ayet miktarında kıraatte bulunurdu. İkinci namazının ilk rekâtında onbeş ayet, ikinci rekâtında ise bunun yarısı kadar kıraat okurdu.”¹

“Öğle namazı başladığı sırada bizden bir kimse Bakî’ mevkiine² giderdi ve orada abdestini tazeleyip mescide dönerdi de namazdaki ilk rekâtın uzunluğu sebebiyle Rasûlullah’ın birinci rekâtına yetişirdi.”³

Bütün bu rivayetlerde namazın aceleye getirilmeden i’tidâl ve sükûnet içinde kılınması ifade edilmektedir.

Ta’dîl-i Erkânı Terk Etmenin Mahzurları

Namazın acele ve hızlı kılınması, kıyam, kıraat, rükû, kavme, secde ve celse gibi rükünlerin noksan yapılmasına, diğer bir ifadeyle ta’dîl-i erkânın ihmâl veya ihlâl edilmesine sebep olabilir. Bu ise namazın sevap ve faziletini azaltabilir. Nitekim bir hadiste şöyle buyrulur: “Kişi vardır, namazını kılar bitirir de kendisine namazın sevabının ancak onda biri yazılır. Kişi vardır, dokuzda biri, sekizde biri, yedide biri, altıda biri, beşte biri, dörtte biri, üçte biri yahut yarısı yazılır.”⁴

Allah’ın emrini yerine getirme ve yine O’nun rızasını kazanma maksadıyla kılınan namaz, usûl ve erkânına riayet edilmediği takdirde neticesiz ve boş bir fiile dönüşebilir. Üstelik sahibinin üzerinde borç olarak kalabilir. Dahası, ahirette sahibinden davacı olabilir. Efendimiz (s.a.s.) böylesine kötü duruma düşmekten bizi şöyle sakındırır: “Huşû içinde kılınmayan, rükû ve secdeleri tam olarak yerine getirilmeyen namaz (ahirette) simsiyah zifiri bir karanlık halinde ortaya çıkacak ve sahibine ‘Senin beni zayi ettiğin gibi Allah da seni zayi etsin!’ diyecektir. Allah’ın dilediği zaman gelince böyle kılınan namazlar, eskimiş elbise (paçavra) gibi dürülüp sahibinin suratına çarpılacaktır.”⁵

Alelacele kılınan namazda rükünler noksan olmakta, hatta bundan daha vahimi, namazdan çalma, yani namaz hırsızlığı vuku bulmaktadır. Zira Rasûlullah (s.a.s.) “Hırsızlığın en kötüsü, namazından çalmaktır.” buyurmuş; sahabeler “Ey Allah’ın Resulü, kişi namazından nasıl çalar?” diye sorduklarında, “Rükûsunu ve secdelerini tamamlamaz.” cevabını vermiştir.⁶

Esasen ta’dîl-i erkânı riayet edilerek kılınan namaz ile riayet edilmeden

¹ Müslim, Salât 157.

² Bu mevki, mescidin yakınında, kabristanı da içine alan yerin adıdır.

³ Müslim, Salât 161.

⁴ Ebû Dâvud, Salât 124.

⁵ Taberanî, *el-Mu’cemu’l-ıvsaat*, VII/183.

⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, Kasru’s-salât 72.

kılınan namaz arasında sadece birkaç dakika fark vardır. İbadetin makbul olabilmesi için gerek farzların gerekse sünnetlerin hakkının verilmesi, bütün rekât ve rükünlerin itidâl, itina, ciddiyet, huşû ve sükûnet içinde ikâme edilmesi gerekmektedir.

Ta'dîl-i erkâna riayet edilmeden acelele kılınan namaz, Rabbimizi gücendirir, Şeytanı sevindirir. *"Teennî (temkin ve sükûnetle hareket etmek) Rahman'dan; acele ise Şeytandandır."*¹ hadisi bu gerçeği ifade eder. Zira Şeytan, secde etmekten imtina ettiği gibi, insanların da secdeden ve namazdan uzak kalmalarını ister. Hatta bütün gücüyle namazında ve niyazında olan insanlarla uğraşır. Onları ibadet ve tâatten alıkoymaya çalışır. Şayet buna gücü yetmezse bu defa namazdaki huşû, huzur, usûl ve erkânın ihlaline çalışır. Efendimiz (s.a.s.) bir hadislerinde bu gerçeğe şöyle işaret buyurur: *"Şeytan, ezan okunur ve kamet getirilirken bunları duymayacağı uzak yere doğru yellenerek kaçar. Sonra geri döner ve namaz kılan kişi ile kalbi arasına girer. Ona 'Şunu hatırla, bunu düşün' diye aklında daha önce hiç olmayan şeylerle vesvese verir. Öyle ki buna kapılan kişi, kaç rekât kıldığını (ve ne okuduğunu) bilemeyecek hale gelir."*²

Gerek hadis şerhlerinde gerekse fıkıh kaynaklarında namazın usûl ve erkânına uygun ikâme edilmesi konusunda hassasiyetle durulmaktadır. Günümüzde de bunun bir ölçüsü olarak dört rekâtlık namazın en azından 4 dakikada kılınması tavsiye edilebilir. Zira daha hızlı kılındığı takdirde ta'dîl-i erkânın ihlal edilmesi söz konusudur. Acele edilerek kılınan namazla insan vakitten kâr etmiş olmaz. Ayrıca huşû ve hudû gibi namazın ruhu, kimi âlimlere göre iç ta'dîl-i erkân olarak nitelendirilen hususlar, ancak sükûnet içinde kılınan namazla hâsıl olabilir. Namazın sıhhati, hem şeklen (bedenen) hem de kalben (rûhen) eda edilebildiği ölçüde namazdır. Aksi takdirde eğilip kalkmaktan ibaret bir egzersizden farkı kalmaz. Bu itibarla hadiste şöyle buyrulmuştur: *"Nice namaz kılanlar vardır ki, nasipleri sadece yorgunluk ve zahmettir."*³

İbadette asıl olan mânâ, öz ve ruhtur. Bununla beraber ibadetler, bir kısım lâfızlarla ve kalıplarla eda edilmektedir. Bundan dolayı mutlaka lâfız ve kalıplara dikkat edilmelidir. Aynı şekilde, namaz kıraatinde okunan Kur'ân ile rükünlerdeki dua ve tesbih ifadeleri de hakkıyla yerine getirilmelidir ki, kılınan namaz, sahih bir namaz olsun.

Hızlı ve alelacele okunan Fâtiha ile kılınan namaz, namaz olmadığı gibi,

¹ Tirmizî, Birr 66.

² Buharî, Sehv 6.

³ İbn Mâce, Sıyâm 21; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 373.

kıraat de kıraat değildir. Bir nefeste, o nefes bitmeden sûreyi sona erdirmeye telaşıyla, soluğun tıkanıdığı yerde hızlıca ve can havliyle alınan ara nefeslerle okunan Kur'ân'la, kıraat farzı yerine gelmiş olmaz. Her ne kadar lâfızlar mânâların kalıbı ise de kalıbın mânâyâ uygun olması lâzımdır.

Namazda İtina, Temkin ve İtidâl

Namazdaki kıyam ve kıraat mümkün merteye daha uzun yapılabilir. Vakit ve imkân nispetinde Kur'ân ayetleri çoklukla okunabilir. Uzun sûreleri bilmediği için kıyam ve kıraati kısa tutmak zorunda kaldığından yakınan kimseler, her bir rekâta bildiği kısa sûrelerden birkaçını birden okuyabilirler. Zira kıraat ne kadar uzun olursa sevap ve fazilet o nispette artar. Nitekim Hz. Peygamber'e hangi namazın daha efdal olduğu sorulduğunda şöyle buyurmuştur: *"En faziletli namaz, kıyamı (kıraati) uzun olan namazdır"*¹

Kıraatin makbul olmasının bir şartı da acele edilmeden sükûnet içinde tilavet edilmesidir. Harfler ve kelimeler birbirine karıştırılmadan sanki bir başkasına arz ediliyor gibi tane tane okunmasıdır. Ayetler okunurken kıraat konusundaki icmalî tefekkür, namazdaki huşûyu artırır.

Kişi, namaz kılariken sadece önüne (secde mahalline) bakmalıdır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), "namazda sağa sola göz gezdirmeyi Şeytanın o kimsenin namazından bir şeyler kapıp kaçırması" olarak nitelendirmiştir.²

Özellikle cemaate namaz kıldıran kimselerin ta'dîl-i erkâna daha fazla ihtimam göstermeleri gerekmektedir. Zira imam, hem kendisinin hem de cemaatin namazından sorumludur.

Namaz, günlük hatta günün belli vakitlerinde eda edilen bir farz ibadet olması itibarıyla ferdin en önemli işi ve meşguliyeti arasında yer almalıdır. Dünyevi işlerin çokluğundan veya günlük hayattaki yoğun koşuşturmadan dolayı namazı aceleyle kılip geçiştirmek, geçerli bir mazeret olmasa gerektir. Öyle ki, bütün dünyevi ve uhrevî işler namaza göre ayarlanmalıdır. Zira ayette ifade edildiği üzere; *"Namaz, günün belirli vakitlerinde müminlere farz kılınmıştır."*³ *"Muhakkak ki müminler felaha erdiler; onlar namazlarında huşû içindedirler..."*⁴ *"Namazı ikame edin (hakkıyla eda edin), zekâtı verin. Dünyada hayır olarak ne yapıp gönderirseniz mutlaka onun mükâfatını (ahirette) Allah katında bulursunuz. Zira Allah işlediğiniz her şeyi*

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III/312.

² Buharî, *Ezân* 93.

³ Nisâ sûresi, 4/103.

⁴ Mu'minûn sûresi, 1-2.

görmektedir.”¹

Hadislerde bildirildiği üzere; “*Namaz, dine ait işlerin direğidir*”², “*İslam’ın beş şartından biridir*”³, “*Namaz, müminin nurudur.*”⁴

“*Allah’ın en çok hoşnut olduğu amel; vaktinde kılınan namazdır.*”⁵

“*Beş vakit namaz, birinizin kapısı önünden gürül gürül akan ve içinde günde beş defa yıkandığı ırmağa benzer.*”⁶

“*Bir müslüman, farz namazın vakti geldiğinde güzelce abdest alır, huşû içinde ve rükûunu da tam yaparak namazını kılsa, büyük günah işlemedikçe kılmış olduğu namaz önceki günahlarına keffâret olur. Bu, bütün ömür boyu geçerlidir.*”⁷

“*Kıyamet gününde kulun hesaba çekileceği ilk ameli, namaz ibadetidir. Eğer namaz borcu tam ve düzgün olursa, hesabı kolay ve başarılı geçer. Ama namaz borcu tam ve düzgün çıkmazsa hesabında zarar ve ziyan eder. Şayet farz namazlarında noksanlık varsa, Azîz ve Celîl olan Allah: ‘Kulumun sünnet ve nâfile namazları var mı, bakınız?’ buyurur. Böylece farz namazların eksiği sünnet ve nâfile namazlarla tamamlanır. Kul, daha sonra bu şekilde diğer amellerinden hesaba çekilir.*”⁸

Sonuç

Dinin direği ve müminin miracı olarak nitelendirilen namaz, günlük hayatımızın her safhasında yer alan en önemli ibadettir. İbn Kesir’in dediği gibi, “*Dinin kelime-i şahadetten sonra en şerefli rüknü, namazdır.*”⁹ Kıyamıyla, rükû ve secdeleriyle mahlûkatın ibadetlerini de temsil eden namazın önemini saymakla bitiremeyiz.

Bununla birlikte namazın makbul olması için bir kısım şartlar vardır. Namazın bir kısım şartlarının yerine gelmesi ve rükûnlere kıvam kazandırması bakımından ta’dîl-i erkân önem arz etmektedir.

Hadislerde zikredildiği üzere, Hz. Peygamber (s.a.s.), ta’dîl-i erkâna riayet

¹ Bakara sûresi, 2/110.

² Tirmizî, İman 8.

³ Buharî, İman 1; Müslim, İman 19.

⁴ Müslim, Tahare 1.

⁵ Buhari, Edeb 1; Müslim, İman 137.

⁶ Müslim, Mesâcid 284.

⁷ Müslim, Tahâre 7.

⁸ Tirmizi, Mevâkîf 188.

⁹ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, İstanbul 1984, IV, 111.

ederek namaz kılmış; aynı şekilde bunu ahabına da öğretmiştir. Usul ve erkânına riayet etmeyenleri ise uyarılmış, hatta kâfi görünceye kadar muhababın kıldığı namazı üst üste yinelemesini istemiştir.

Namazın ikâme edilmesi (hakkıyla kılınması) konusunda gerek Kur'ânî emirlerden gerekse Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından hüküm çıkaran âlimler, ta'dîl-i erkânı vâcip ya da farz (rükün) derecesinde gerekli görmüşlerdir. Bu itibarla, ta'dîl-i erkâna riayet edilmeden kılınan bir namazın –şartlarından birisinin eksikliği sebebiyle- makbul bir ibadet hükmü taşımadığına kanaat getirmişlerdir.

İnsan, bütün ruhunu ve benliğini namaza verebildiği ölçüde onu en güzel şekilde eda edebilir. İbadetlerin pîri olan namaz, bütün rükünlerine itinâ gösterilerek ciddiyet, samimiyet ve ta'dîl-i erkân üzere vaktinde eda edildiği nispette makbul bir ibadet olur.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1993.

Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Tahkik: Sıdkî Cemîl Muhammed Attâr, I-X, Beyrut 1992.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, Beyrut et-Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *Hâşiye alâ Merâkî'l-Felâh*, İstanbul 1985.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, I-II, Beyrut 1988.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Tercüme: Mazhar Taşkesenlioğlu, İstanbul 1982.

İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, İstanbul 1984.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukerram, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut, tsz.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I-II, Kahire 1990.

el-Mubarekfurî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-şerh-i Câmiî't-Tirmizî*, I-X, Beyrut, ts.

el-Münzirî, Abdulazîm b. Abdulkavî, *et-Terğîb ve't-Terhîb*, I-V, Kahire 1937.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Beyrut 1994.

et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Tahkik: Mahmud et-Tahhân, Riyad 1995.

et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, I-V, Beyrut 1994.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-Evtâr*, I-VIII, Beyrut, tsz, 1992.

Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh*, I-VIII, Dımaşk 1989.

İnsan Değerlendirmede Beşerî ve Kur'anî Ölçütler

M. Vehbi ŞAHİNALP*

Abstract

It is unanimously agreed that human being is the most superior, the most estimable and dignified creature. Yet, it is impossible to say that all of those who hold different views are in agreement on the issue of value judgement and the criteria of superiority. While considering a certain person, the Qur'an severely criticizes applying arbitrary and subjective value judgements.

In this article, the criticism levelled by the Qur'an against those who use arbitrary criteria in their consideration of the others, the reasons and content of these criticisms and the alternatives put forward in the Qur'an are dealt with. To this effect, in our study, together with the Qur'an, we will analyze main Qur'anic Commentaries such as al-Tabari's Jami al-bayan, al-Razi's Mefatihul-ghaib, Ibn Kathir's Tafsirul-Kur'an. On the other hand, major hadith collections, like al-Bukhari's, al-Jami al-sahih and al-Tirmidhi's and Bayhaqi's Sunan are among the hadith sources of our study.

Key words: İman, salihat, birr, takwa, adl, mal, evlat, hayat

Giriş

İnsanların ilahî irşattan yoksun kaldıkları fetret dönemlerinde, bireyle ve toplumlar, genellikle hep maddî mülahazalar üzerinden değerlendirilmişlerdir. Bu da sosyal yapılara göre toplumdan topluma farklılık arz etmiştir. Kimine göre, bu değer yargısı, kişinin kilosu, boyu-bosu; kimine göre, serveti, evladı, kabilesi ve aşireti; kimine göre soyu-sopu ve şöhreti; kimine göre makam, mevki ve kariyeri; kimine göre gücü, kuvveti,

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, mvehbisahinalp53@gmail.com

cesareti ve cinsiyetidir.

Kur'ân-ı Kerim'e göre, Kâinatı ve başta insan olmak üzere kâinat içindeki tüm âlemleri yaratma, Allah Teâlâ'ya ait olduğu gibi, onlara sahiplik etme, onların hayat düzeni, disiplini ve yönetimiyle ilgili kural koyup, ona göre değerlendirme ve hüküm verme yetkisi de yine O'na aittir.¹ Buna göre, yüce Allah bu kâinatı baştanbaşa yaratırken tek bir atomu dahi boşuna yaratmadığı gibi,² onu başıboş da bırakmamıştır.³ Tüm kâinat ve içindeki her şey O'nun kontrolü altındadır.⁴ Çünkü kâinat O'nun izin ve iradesiyle vücut bulmuş ve yine O'nun izin ve iradesiyle mevcudiyetini sürdürmektedir.⁵ Her şeyin anahtarı O'nun yanında, her şeyin dizgini onun elindedir.⁶ O halde, kâinatın özü ve en mükemmel ürünü olan insanı her yönden en iyi ve en doğru değerlendirme yetkisi de, O'na aittir.⁷

Kur'ân-ı Kerim'de ölçme, "vezn" olarak, değerlendirme ise, "kader" olarak geçmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de "vezn" (وزن) kavramı, türevleriyle birlikte yirmi dört yerde, "kader" (قدر) kavramı ise, türevleriyle beraber bu anlamda otuz yerde geçmektedir.⁸

وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ "O gün tartı, hakka göre olacaktır"⁹ ayetine göre, Hesap günü kurulacak olan Allah'ın mizanında, haktan başka hiçbir şeyin ağırlığı olmayacak ve tabii bütün ağırlığı olan da yalnız hak olacaktır. Kişinin yükü hakka yakınlığı oranında ağır ya da hafif gelecektir. İnsan, beraberinde getirdiği hakkın ağırlığı ile tartılacak ve sadece onun ölçüsüyle hesaba çekilecektir.¹⁰ Yüce Allah, inkârcıların değer yargılarına ve bu doğrultuda

¹ "Haberiniz olsun, yaratmak da, emir de (yalnızca) O'nundur. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!" (A'raf, 7: 54).

² "Biz, bir 'oyun ve oyalanma konusu' olsun diye göğü, yeri ve ikisi arasında bulunanları yaratmadık." (Enbiya, 21: 16).

³ "Onda her şeyden ölçüsü belirlenmiş ürünler bitirdik." (Hicr, 15: 19).

⁴ Haşir Suresi, 23. Ayette geçen "el-Müheymin"; koruyan, şahit olan, ihtiyaçları gideren olmak üzere bir arada üç anlama gelmektedir. Müheymin'in de mefulü belirtilmediğinden, tüm mahlûkatın koruyucusu, yaptıklarını gözetleyen ve tüm kâinatın ihtiyacını karşılayan şekilde anlaşılır. Bkz. Ebü'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, tercüme: Muhammed Han KARANÎ, Yusuf KARACA, Nazife ŞİŞMAN, (ikinci basım. İstanbul: İnsan Yay. 1991).

⁵ "Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, her şey üzerinde vekildir." (Zümer, 39: 52); "Her şeyin hükümlerlik ve mülkünün elinde bulunduğu (Allah ne yücedir." (Yasin, 36: 83).

⁶ "Göklerin ve yerin anahtarları O'nundur." (Zümer,39: 63).

⁷ "İşte biz böyle takdir ettik, ne güzel takdir ederiz biz!" (Mürselat, 77: 23).

⁸ Kader kavramı Kur'ân-ı Kerim'de, ayrıca "kısmak", "güç yetirmek" anlamlarında da kullanılmıştır.

⁹ A'raf, 7: 8.

¹⁰ Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, (trc. Muhammed Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman), II, 11.

kendilerince iyi diye değerlendirdikleri eylemlerine hiçbir önem vermeyeceğini açık bir şekilde duyurmaktadır.¹

Mücahid, tefsirinde bu ayetle ilgili şu hadis rivayetine yer vermektedir: "(Kıyamet günü) iri yapılı, uzun boylu, (dünyadayken) çok yiyip içen bir adam getirilerek (kendi değerleriyle) tartıya konulacak, onun ağırlığı (önemi) Allah katında bir sinek kanadı kadar bile olmayacaktır."²

Buna göre insanı değerlendirmede asıl sabit olan değer, Yüce Allah katındaki haktır. Hak, hadd-i zatında doğru ve makbul olan her şeydir. Bunun zıttı batıldır.³ Buna göre Yüce Allah'ın belirlediği hak ölçüsünün dışında kalan her şey batıldır. Kişilerin veya toplumların farklılığına göre hak çeşitleri olamaz. Bu nedenle, "hak birdir, taaddüt etmez" kuralı her zaman geçerliliğini korur. O halde hak noktasında bir karmaşaya meydan verilmemesi açısından hak ve batılı belirleme yetkisi, yine sadece yüce Allah'a aittir. Bu nedenle bazı kesimlerce çok önemsense bile, batıl şeylerin Allah katında hiçbir geçerliliği yoktur.⁴

Esasen Allah Teâlâ'nın, insanları ilkin yarattığı gibi, ölümünden sonra yeniden yaratmasındaki yüce maksadının, toplumun özü olan muteber ve makbul insanları ortaya çıkararak değerlendirmek olduğu, bazı ayetlerin akışından anlaşılmaktadır.⁵ İnsanın, Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul eden bir kimse, insana sahiplik edecek, niyet ve davranışlarına göre onu değerlendirecek olanın, yine Allah Teâlâ olduğunu kabul etmek durumundadır. Çünkü yaratmak ile değerlendirmek arasında direkt bir ilişki vardır.⁶

Dünyaya gelen her bir insanın, mutlu bir hayat sürdürmek istemesi, onun en temel ve tabii hakkıdır. Böyle bir arzu, herkesin ortak talebidir. Yüce Allah'ın zamanın icabatına göre, din adıyla insanlar için bazı yasalar, kurallar ve prensipler vaz'etmesindeki temel esprisi de bu ortak güçlü talebi karşılamaktır. Görünürde beşerî bazı dinamiklerin de aynı amaca yönelik

¹ "Bunlar. Rablerinin ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerdir. Onların hayır adına yaptıkları her şey boşa gitmiştir. Artık Kıyamet günü Biz onlara bir değer vermeyiz." (Kehf, 18: 105).

² Ebü'l-Haccac Mücahid b. Cebr el-Kureşî, *Tefsîrü'l-Mücahid*, tahkik: Muhammed Abdü's-Selâm, I, 333.

³ Bkz. Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah*, IV, 1480, "hkk" maddesi.

⁴ "Günahkârlar istemeseler de, (Allah,) hakkı gerçekleştirmek ve batılı geçersiz kılmak ister." (Enfal, 8: 8)

⁵ "İman edip salih amel işleyenlere adaletle karşılık vermek için yaratmayı başlatan, sonra onu iade edecek olan O'dur." (Yunus, 10: 4)

⁶ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihah*, IV, 1471 "halk" ve "takdir" maddeleri.

olduğu söylenebilir. Ancak, ilâhî ve beşerî dinamikler arasındaki temel fark, beşerî bir takım dinamiklerin belirli çevrelere has çıkar endeksli olması; ilâhî dinamiklerin ise, hem evrensel boyutta herkese yönelik olması, hem de her iki dünya mutluluğunu hedefler şekilde yalnızca yüce Allah tarafından vaz'edilmiş olmasıdır.

Bu temel farklılığa dayalı olarak beşeri değer yargılarına göre bazen hayat dâhil, ferdin tüm hakları topluma feda edilebilirken, ilâhî kıstaslara göre ise, istisnâ bazı durumlar dışında genel bir kaide olarak ferdin tüm hakları saygın ve kutsal olup, kendi rızası olmaksızın en küçük bir hakkı bile topluma feda edilemez.¹ Kur'ân-ı Kerim'e göre, bir insanın hayat hakkını elinden almak, bütün insanlığın hayatına kast etmekle eş değerdir.²

İslâm'a göre insanlar, Allah'a kul olma ve mabûd olmaktan uzak olma noktalarında, tarağın dişleri gibi eşittir.³ Temelde aynı ana-babadan gelme noktasında ise herkes kardeş olup, takvadan başka kimsenin, kimseye üstünlüğü yoktur.⁴ Hedef, birilerini değil, herkesi bu temel ilke üzerinden iki dünyada da mutlu etmektir.

İlâhî ve beşerî olmak üzere, menşe' bakımından temelden farklı olan bu ölçütler, taşıdıkları özelliklerin etkilerinin meydana getirdiği gerçek anlamdaki bir mutluluk ve mutsuzluk gibi sonuçları bakımından da önemli farklılıklar arz eder.

Seyyid Kutub'un da dediği gibi, Kur'ân ile materyalizmin insana bakış farklılıkları; insanî değerlere saygı gösterilmesiyle onların çiğnenmesi,

¹ ed-Darekutnî'den yapılan rivayette Resulullah (s.a.s), *"İslâm üstündür, hiçbir şey Ondan üstün tutulamaz!"* hadisi, *"Hakkın hatırı üstündür, hiçbir hatıra feda edilmez!"* şeklinde yorumlanarak bazı metinlere geçmiştir. Bkz. el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafa*, I, 127.

² *"Kim bir nefsi, bir başka nefse ya da yeryüzündeki bir fesada karşılık olmaksızın (haksızca) öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur."* (Maide, 5: 32.)

Mevdûdî, Talmud'tan şöyle bir tespit yapmaktadır: "İsrail'den tek bir kişiyi öldüren, tüm ırkı öldürmüş gibi cezalandırılacaktır ve İsrail'den tek bir kişiyi koruyan, Allah'ın Kitabı'na göre, tüm dünyayı korumuştur." Bkz. Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I, 477. Bu ise, İsrail Oğullarının Tevrat'ı nasıl ırkçı mülahazalarla değiştirdiklerini göstermektedir.

³ Enes İbn Malik'ten yapılan rivayete göre Resulullah (s.a.s); *"İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittirler."* buyurdu." Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Cafer el-Kuda'î, *Müsnedü'ş-Şihab*, tahkik: Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi, I, 145.

⁴ *"Allah, sizden Cahiliye'den kalma böbürlenmeyi ve babalarla öğünmeyi gidermiştir. Hepiniz Âdem'densiniz, Âdem de topraktır. Allah katında en değerliniz, takvaca en ileri olanınızdır."* Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğazî*, I, 339. Hz. Peygamber (s.a.s), Veda Hutbesinde de şunlara dikkat çekmiştir: *"Ey İnsanlar! Rabbiniz, birdir, hepiniz Âdem'densiniz, Âdem ise topraktır. Allah katında en değerliniz, takvaca en ileri olanınızdır. Arabın, Arap olmayanın üzerinde, takvadan başka hiçbir üstünlüğü yoktur."* Bkz. Muhammed b. Afifi el-Hudarî, *Nurü'l-Yakîn, fi Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn*, I, 190.

insanın onurlandırılmasıyla aşağılanması gibi, toplumsal düzenin karakterini farklı şekillerde etkiler biçimde olmalarıdır.¹

Kur'ânî değerlendirme, tam anlamıyla adalet ilkesine dayalıdır. Adalet, dengelemek, dengede tutmak anlamına gelmektedir. Kur'âna' göre, toplum düzeninin dengede tutulması için; eşitlik adaleti (adl) ve liyakat adaleti (kıst) olmak üzere iki tür adalet ilkesini ön görmektedir.²

Toplumda yer alan, her ferdin, ilâhî vahye göre sağlam kıstaslara göre maddî ve manevî her türlü çıkar ve haklarının garanti altına alınması, hiçbir zaman tanrı tanımaz ve ölçü tanımaz varlıklı bazı kesimlerin işine gelmemiştir. Bu nedenle toplum üzerindeki egemenliği her zaman ellerinde tutmaya çalışan bu güçlerin, tarih boyunca, ilâhî mesajlara karşı hep direndiklerini hatta savaştıklarını; buna karşılık, hegemonya tutkusu olmayan avam halkın ise akl-ı selimle hareket ederek haktan yana tavır aldıklarını Kur'ân'ın, çeşitli ayetlerinden anlamaktayız. Bu temel bakış farklılıkları, hak ile batıl arasındaki tarihsel mücadelenin hep nirengi noktasını oluşturmuştur.

1. Kur'ân-ı Kerim'de Eleştirilen Bazı Beşeri Ölçüler

a. Mal ve Evlat Çokluğu

Kur'ân-ı Kerim'in beyanına göre, mal ve evlat, hayatın damarı ve ziynetidir. Evlat sevgisi, anne-baba açısından karşılıksız olup fitrî olduğundan yüce Allah, Baba ile evlat arasındaki bu alakaya yemin etmektedir.³ Bununla beraber, yüce Allah'ın mal ve evlattan bahseden birçok ayetlerde, malı evladın önüne çıkardığını görmekteyiz.⁴ Bunun nedeni, malın hem baba, hem de evlat için her zaman, her yerde bir destek ve ziynet olmasıdır. Ancak evladın ziynet oluşu babalık çağına varıncaya kadardır. Öbür taraftan evlat, neslin devamının vesilesiyken, mal hayatın idamesi bir araçtır.⁵ Bu nedenle dilimizde, "mal, canın yongasıdır" denilmiştir.

Her şeyden önce, İslâm, helâl dairede hayatın ziynetinden yararlanılmasına yasak getirmenin hiç kimsenin yetkisinde olmadığına vurgu yapmaktadır. "De ki! Allah'ın kulları için çıkarmış olduğu ziyneti ve güzel rızkı

¹ Seyyid Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, I, 33.

² Kur'ân-ı Kerim'de, "adl" 19 yerde, "kıst" ise, 29 yerde geçmektedir.

³ "Babaya ve doğan çocuğa da yemin olsun!" (Beled, 90: 3)

⁴ Bu şekilde Kur'ân-ı Kerim'de mal ve evlattan bir arada bahsedilip de malın evlattan önce zikredildiği ayet sayısı 20' yi bulmaktadır. Bkz. Muhammed Fuad Abdü'l-Bakî, *el-Mu'cem'ül-Müfehres li elfazi'l-Kur'ân-ı Kerim*, I, 738 "mvl" maddesi.

⁵ Ebu's-Suûd, *İrşad-ü Akli's-Selim*, III, 253

kim yasaklayabilir?"¹ "Allah nimetinin eserini kulunun üzerinde görmekten hoşlanır."²

Böylece, insan tarafından Yüce Allah'ın üstün iradesine uygun bir tasarruf ve terbiye tedbirinin alınması durumunda mal ve evlat, ebediyet terazisinde tartılmaya değer büyük bir önem kazanmaktadır. Ancak sorumluluğu yerine getirilmeyen bir mal ve evlat ne kadar çok olursa olsun, geçici birer dünya ziyneti olmaktan, dolayısıyla insana büyük sorumluluk getirmekten ileri gidemez.

Kur'ân'da beyan buyrulduğu gibi, böyle bir hevese gönül bağlamaktansa, insana ahiret yurdunda ebedî hayır getirecek güzel söz, tutum ve davranış tarzları demek olan salihata değer verip onlara ilgi duymak, elbette daha hayırlıdır.³ Fena ve zevale mahkûm olan dünya hayatı ve ziynetiyle, ancak ahmak cahiller mağrur olabilir.⁴

Kur'ân'ı-Kerim'de, biri inkârcı, diğeri mü'minin olan iki kardeşin⁵ durumu, darb-ı mesel olarak Hz. Peygamber tarafından müşriklere anlatılması emredilmektedir. Bu kardeşlerin kıssaları, Kur'ân-ı Kerim'de şöyle zikredilmektedir:

Onlara iki adamın örneğini ver; onlardan birine iki üzüm bağı verdik ve ikisini hurmalıklarla donattık, ikisinin arasında da ekinler bitirmiştik. İki bağ da yemişlerini vermiş, ondan (verim bakımından) hiç bir şeyi noksan bırakmamış ve aralarında da bir ırmak fıskırtmıştı. (İkisinden) Birinin başka ürün (veren yer) leri de vardı. Böylelikle onunla konuşurken arkadaşına dedi ki: "Ben, mal bakımından senden daha zenginim, insan sayısı bakımından da daha güçlüyüm." Daha sonra bahçesine girdi ve kendisine zulmederek: "Bunun hiç yok olacağını sanmam." dedi. "Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Buna rağmen Rabbime döndürülecek olursam, şüphesiz bundan daha hayırlı bir sonuç bulacağım."⁶

Bu ayetlerde konumuzla ilgili öne çıkan kısım, iki kardeşten zengin olan inkârcı Kartus'un, fakir olan mü'min kardeşi Yehuza'ya karşı *أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا* "Ben, mal bakımından senden daha zenginim, insan sayısı bakımından da daha güçlüyüm." demiş olmasıdır. Kartus, kardeşiyle tartışarak ve ona karşı böbürlenerek, "Ben, senden daha zengin olmak ve

¹ A'raf, 7: 32

² Bkz. Tirmizî, *Sünen*, V, 123.

³ Seyyid Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur'ân*, V, 66

⁴ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetüt-Tefasîr*, I, 192

⁵ Rivayete göre bu iki kardeş, Benî İsrail'den inkârcı olan Katrus ile mü'min olan Yehuza'dır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil*, IV, 12

⁶ Kehf, 18/ 32, 33, 34.

daha çok taraftar ve hizmetçi sahibi bulunmakla daha şerefliyim!" demiştir.¹ O, bunu ileri sürmekle, mal, evlat ve taraftar çokluğu yönünden dünyada kendisini üstün gördüğü gibi, aynı zamanda kendisine göre, "Ben, öldükten sonra bir hayatın olacağına inanmıyorum. Şayet olsa bile, bu dünyadakinden daha fazlasına sahip olacağım. Çünkü zenginlik ve servetim, Allah katında gözde olduğumun açık bir delilidir."² diyerek orada da üstünlüğünün devam edeceği iddiasında bulunmuştur.

Yüce Allah, bu ayetteki darb-ı meselle, biri inkârcı, diğeri mü'min olan iki kardeşin portresini çizmekle, temelde kardeş olan her kavmin, kendi peygamberine ilk karşı gelenlerinin ve ona ilk inananlarının ayrı ayrı genel karakterini ve böylece ayrılığa düşüş nedenlerini de ortaya koymaktadır.

Bu şekilde, çeşitli kavimlere gönderilen her bir peygambere daima ilk karşı çıkanlar, mal ve evlat çokluğunu, bu nedenle de makam mevki yüksekliğini kendileri için bir ayrıcalık kabul eden bu nedenle de insanlara tepeden bakan jakoben kesim olmuştur. Güçsüz çoğunluğun küçük bir kısmı ise, ya saflıklarıyla bunların büyüklüklerine inanarak veya bunların baskısı altında kalarak inkâr etmek durumunda kalmışlardır. Ancak bu kesimin önemli bir kısmı, gerçekleri görmezden gelmelerine neden olacak mal, makam mevki, şöhret gibi bir takıntıları olmadığı gibi, baskıcı zihniyetin istibdadı da onların gözlerini yıldırmadığı için gerçekten yana olmakta fazla gecikmediler. Kur'ân-ı Kerim mal ve evlat çokluğuyla şımaranların, her toplumda inkâra öncülük ettiklerini ve bu iki vasitanın kendilerini ahirette de kurtaracağına yönelik düşüncelerini şöyle haber vermektedir:

وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّينَ

"..Ve yine; "biz mal ve evlat bakımından daha çoğunluktayız, biz azaba uğratılacak da değiliz" dediler."³

Bunlar, ahireti dünyayla kıyaslayarak, yüce Allah'ın dünyada kendilerine mal ve evlat verdiği gibi, ahirette de kendilerine azap etmeyeceğini sanmışlardır.⁴ Katade, bu ayetin tefsiri bağlamında; "insanları mal ve evlat çokluğuyla değerlendirmeyiniz! Zira servetler, bazen inkârcılara verilirken, mü'minlerden de kısılmış olabilir" demiştir.⁵

Bütün peygamberlerin mesajlarına ilk karşı çıkanların servet, nüfuz ve yetki sahibi olan zengin kimseler oldukları gerçeği Kur'an'ın birçok yerinde

¹ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 191.

² Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, III, 171.

³ Sebe', 34: 35.

⁴ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 556.

⁵ İbn Ebi Hatem, *Tefsîrü'l-Kur'ân-îl-'Azîm*, tahkik: Es'ad Muhammed et-Tayyib, XX, 3157.

zikredilmektedir.¹ Bu nedenle, her dönemde maddî üstünlüğü ellerinde tutan toplumun kodaman kesimleri, buldukları memleketin güç ve yönetimini de ele geçirmeyi hiçbir zaman ihmal etmemişlerdir. Çünkü servet hırsı, beraberinde hegemonya tutkusunu getirir. Sorumsuz bir hâkimiyet anlayışı ise beraberinde zulmü getirir.

Tarihe bir göz attığımızda, hâkimiyeti kayıtsız şartsız kendi öz hakları olarak gören tüm toplum şefleri için zulmün, iktidarlarının olmazsa olmazı olduğunu görmekteyiz. Bu zihniyet erbabı, hiçbir zaman kontrolleri altında tuttıkları toplumun ortak servetini, toplumun çıkarına değil, sadece kendi tahakkümlerini güçlendirerek devam ettirmek ve bencil duygularını tatmin etmek için kullandıklarını görmekteyiz. Bu nedenle Kur'ân'da, kendilerini hep başkalarından büyük gören elit tabaka için, "müstekbirûn" (مستكبرون),² inkârcılığa öncülük yaptıkları için de, "küfür öncüleri" anlamında, "eimmetü'l-Küfr" (أئمة الكفر),³ bu kesimin basit, güçsüz ve sıradan gördükleri halk kitlesi için de, "hor görülenler" anlamında "müstad'afûn" (مستضعفون) tabirleri kullanılmıştır.

Kur'ân, kendi halkı dahi olsa, hiçbir kimseye veya kimselere, toplumun herhangi bir kesimini insan hak ve hürriyetlerinden kısmen veya tamamen mahrum etmek şöyle dursun, onlarda en ufak bir kısıtlama yapma veya onlara en küçük bir saygısızlıkta bulunma hakkını asla vermemektedir. Bilerek bir hayvanı korkutmayı bile, onun hakkına bir saldırı olduğu gerekçesiyle yasaklamaktadır.

Kur'ân'a göre, bir İslâm devleti, ayrı bir ülkenin despot yönetimi tarafından zulme uğramaları sonucunda, çaresiz kalarak imdat isteyen güçsüz, savunmasız tebaasının feryatlarına karşı bile duyarsız ve sessiz kalmaz. Bu diktatörlerin zulümlerinden vazgeçmemeleri durumunda sırf bu mazlum, mağdur insanları kurtarmak amacıyla Kur'ân devlete, bu zalim yönetime karşı müdahale hakkını vermekte ve bunu başka bir ülkenin iç işlerine karışma olarak kabul etmemekte, aksine zulme karşı tepkisiz kalmayı, onu onaylamak olarak kabul etmektedir. Bu nedenle İslâm, "zulme rızanın zulüm, küfre rızanın ise, küfür" olduğuna hükmetmektedir.

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

"Size ne oluyor ki, Allah yolunda ve: "Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu

¹ Bkz. En'am, 6: 123; A'raf, 7: 60, 66, 75, 88, 90; Hûd, 11: 27, İsrâ, 17: 16; Müminûn, 23: 24, 33, 38, 46; Zuhuruf, 43: 23.

² Bkz. Nahl, 16: 189.

³ Tevbe, 9: 188.

ülkeden çıkar, bize katından bir veli (koruyucu sahip) gönder, bize katından bir yardım eden yolla" diyen erkekler, kadınlar ve çocuklardan zayıf bırakılmışlar adına savaşmıyorsunuz?"¹

Başta hayat hakkı² olmak üzere saldırı olmak üzere, diktacıların insan haklarına yaptıkları saldırı ve haksızlıklarından dolayı sorgulanmayacakları yolundaki zanlarının kınandığı Sebe' Suresi 35. ayetinde, bu kesimin ellerindeki imkânların, seçkinliklerinin ve üstünlüklerinin bir delili olmakla beraber ahirette de kendilerini azaptan kurtaracak bir sığınak olacağına ilişkin iddiaları, bir ibret vesilesi olarak dile getirilmiştir.

Öbür taraftan, "dünyadayken kendilerine ibadet ettikleri ve kendilerinden yardım diledikleri cin ve meleklerin ahirette kendilerine hiç bir fayda sağlamayacağını, olsa olsa kendilerine fayda sağlayacak ve kendilerini koruyacak olan tek şeyin mal ve evlatları olacağını zannetmişlerdir."³

Mevduđî, bu ayetin tefsiri kapsamında bu kimselerin düşünce tarzını şöyle dile getirmektedir: "Biz, size nazaran Allah'ın daha gözde kullarıyız. İşte bu nedenle Allah bize, sizi mahrum bıraktığı veya az miktarda verdiği nimetlerden bol bol ihsan ediyor. Eğer Allah bizden hoşnut olmasaydı, bütün bu serveti, mal ve gücü bize verir miydi? O halde bu mal ve evlat varlığı, O'na yakınlığımızın delidir.⁴ Şimdi, bu dünyada bize bu kadar bol nimetler veren Allah'ın ahirette bizi cezalandıracağına nasıl inanırız?⁵ O, Kendilerine iyilikte bulunduğu kimseleri değil, sadece bu dünyada nimetlerinden mahrum bıraktıklarını cezalandıracaktır."⁶

Buna karşılık Kur'ân, rızkın bolluk veya darlığının, Allah'ın iradesi doğrultusunda cereyan eden iki durum olup, bolluğun kendi başına Allah'ın rızasının alameti olamayacağı gibi, darlığın da mutlak manada O'nun hoşnutsuzluğunun delili olamayacağını, her iki durumun sadece birer sınav vesilesi olduğuna⁷ dikkat çekerek, onların bu çürük ölçülerinin geçersizliğini şöyle ortaya koymaktadır:

¹ Nisa, 4: 75

² Hz. Peygamber'in (s.a.s), Beni İsrail'den bir kadının, elini tırmaladığı için bir kediyi hapsedip aç ve susuz bırakmakla ölümüne sebebiyet vermesi nedeniyle cehennemlik olduğuna dikkat çekmesi, İslâm'ın hayvan bile olsa hayat hakkına ne kadar önem verdiğinin delillerinden biridir. Bkz. Buhârî, I, 149; Müslim, II, 622.

³ Bkz. Seyyid Kutub, *Fi-Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 120.

⁴ Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, XX, 410.

⁵ Mevduđî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, IV, 533.

⁶ Bkz. Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 34.

⁷ Bkz. Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 123.

قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“De ki: "Şüphesiz benim Rabbim, rızık dilediğine genişletir, yayar ve kısar da. Ancak insanların çoğu bilmiyorlar."¹ Onlar bu dünyada rızık ve nimetlerin paylaşılma esasının hikmetini anlamıyorlar ve bu dünyada kendisine bol nimet verilenlerin Allah'ın sevgili kulu, az nimet verilenlerinse Allah'ın gazabına uğrayan kulları olduğu şeklinde, yanlış bir zanna kapılıyorlar. Oysa gerçek şu ki, çevresine açık ve gören gözlerle bakan herkes, çoğu durumda kötü ve iğrenç karakterlere sahip olanların zengin, buna karşın ahlâken temiz ve mükemmel insanların fakir olduğunu fark edecektir. Bu durumda hangi sağduyulu insan Allah'ın temiz karakterli kimseleri sevmediğini, günahkâr ve kötü insanları tasvip ettiğini söyleyebilir?"² O halde dünya hayatındaki rızık genişliği, Allah sevgisinin ve ebedî saadetin delili olarak zannedilmemelidir.³

Rızık bolluk ve darlık sebepleri, ister insan davranışına, ister Allah'ın hikmetine dayalı olsun, mal ve çocuk sahibi olmak, kendi başına Allah katında önde olmanın veya geride olmanın bir delili değildir. Allah katında ileride veya geride olmak, kişinin darlık ve bolluk hallerindeki tutum ve tasarruf şekline bağlıdır. O halde Allah, bir kimseye mal ve evlat bahşedip, kendisi de bunlarda güzel tasarrufta bulunursa, Allah'ın nimetine güzel bir karşılık vermiş olmasından dolayı, yüce Allah da onun sevabını artırır.⁴ Ancak kişi, bunlarda su-i istimal ederse de nimete karşı nankörlük etmenin ve emanete hıyanet etmenin cezasına çarptırılır.⁵

Kur'ân, “çokluk kuruntusu sizi o kadar oyaladı ki, sonunda kabirleri ziyaret ettiniz!”⁶ Ayetiyle, Kureyş'in çoklukla övünme yarışına girerek kabir ziyaretine gittiğine dikkat çekmektedir. Bu ziyaretin, tefsirlerde iki şekilde yorumlandığını görmekteyiz:

Birincisi; “mal ve nesep çokluğuyla övünme, esas vazifeniz olan Rabbinize ibadet etmekten o kadar sizi çok oyladı ki, sonuçta ehl-i kubur oldunuz. Bu oyalanmayla bir ömür tüketip sonunda kabre kadar geldiniz. (kabirlere defnedildiniz.)”

İkincisi; İbn Büreyde'den yapılan rivayete göre, “bu sûre, Ensardan Harise oğulları içindeki iki kabile hakkında inmiştir. Bunlar, “sizde falanlar,

¹ Sebe', 34: 36.

² Bkz. Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, IV, 533.

³ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 557.

⁴ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 121.

⁵ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, s. 121.

⁶ Tekâsür, 102: 1, 2.

fanlar var, bizde de fanlar, fanlar vardır” diye birbirlerine karşı hayatta olan adam sayısı çokluğuyla üstünlük taslıyorlardı. Daha sonra, “haydi mezarlığa gidelim!” diyerek, bu sefer kabirleri birbirlerine göstermekle, “sizden fanlar vardı, bizden de fanlar vardı” diye diye bu sefer ölü çokluğuyla üstünlük sağlamaya çalıştılar. Onların, nasıl böyle boş işlerle meşgul olduklarını göstermek için bu sure (Tekâsür Suresi) inmiştir.”

İbn Kesir, birinci görüşün daha sahih olduğundan yanadır.¹ Taberî de aynı görüşü benimseyerek konuyla ilgili şu hadise yer vermektedir: Mutarrıf'ın, Babasından yaptığı rivayete göre, Babası Resulullah'ın yanına geldiğinde, O'nu bu sureyi okurken görmüş ve sureyi tamamlayınca da şöyle buyurduğunu duymuştur: “Âdemoğlu! Senin malın ancak yiyip tükettiğin, giyip eskittiğin veya tasadduk edip de bakileştirdiğindir.”²

Mal biriktirip, onunla övünmeyi kınayan diğer müstakil bir sure ise, “Hümeze Suresi”dir. Bu surede de, mal çokluğunu değer yargısı yapanlar şöyle kınanarak tehdit edilmektedirler:

Arkadan çekiştirip duran, kaş göz hareketleriyle alay eden her kişinin vay haline ki o, mal yığıp biriktiren ve onu saydıkça sayandır. Gerçekten malının kendisini ebedi kılacağını sanmaktadır. Hayır; andolsun o, "hutame'ye atılacaktır. "Hutame"nin ne olduğunu nereden bileceksin? Allah'ın tutuşturulmuş bir ateşidir ki o, yüreklerin üstüne tırmanıp, çıkmaktadır. O, onların üzerine kilitlenecektir; (Kendileri de) Dikilip, yükseltilmiş sütunlarda (bağlanacaklardır)³

Mal çokluğunun üstünlük ölçüsü kabul edilerek güçsüzlerin alaya alınması, bir taraftan haksız bir büyülenme, diğer taraftan başkalarını hafife alma ve küçük düşürme olduğundan, kişilik haklarına bir saldırdır. Alaycılar bu hareketleriyle her ne kadar Yüce Allah'a bir zarar dokunduramazlarsa da, Kâinatın Sultanı olarak, riayetinin haklarını saldırganlardan almak, O'nun, hassas adalet prensibinin gereğidir.

Konuyla ilgili yukarıda geçen ayetlerden de anlaşılacağı üzere, mal ve evlat çokluğu, insanın zaaf noktalarındandır. Dikkat edilmediği takdirde insanın manen ayağının kolayca kaymasına neden olabilirler. Bu nedenle, yüce Allah, bu noktada mü'minleri de şöyle uyarmaktadır:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْخَاسِرُونَ

¹ Bkz. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 473.

² Bkz. Taberî, *Cami'ul-Beyan*, XXIV, 580.

³ Hümeze, 102: 1-8.

Ey iman edenler, ne mallarınız, ne çocuklarınız sizi Allah'ı zikretmekten 'tutkuya kaptırıp, alıkoymasın'; kim böyle yaparsa, artık onlar hüsrana uğrayanların ta kendileridir¹

Beşer kalbi uyanık olmadığı, varlık gayesini anlamadığı ve kendisi için yüce bir hedef belirlemediği takdirde, in var olduğunun bilincinde olmadığı takdirde mal ve evlat, her ikisi de yüce Allah'ı zikretmekten (O'nun hoşlanacağı bir hayat tarzını takip etmekten) alıkoymaktır. Ancak Kur'ân ve sünnetin takviyesiyle teyakkuzda olan bir kalp, sahibine mal ve evladın, oyalanmak için değil, yeryüzünde, hilafet ödevini yerine getirmesi için yüce Allah tarafından kendisine bahşedildiğini hatırlatır.² Burada "mal ve çocukların" özellikle zikredilerek vurgulanması, insanların umumiyetle mal ve çocuklarının hatırı için iman sorumluluklarından yüz çevirmeleri nedeniyledir. Çünkü insan umumiyetle bunlar yüzünden nifak, iman zaafiyeti, fısık ve itaatsizliğin bataklığına saplanır. Aslında kastedilen, insanı Allah'tan gafil eden dünyadaki her şeydir. Allah'tan gaflet, her kötülüğün asıl sebebidir.³

Bu başlıkla ilgili son olarak yüce Allah'ın şu hükmüne ve Hz. Perygamber'in ilgili hadisine yer vermede fayda vardır:

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir fitne (bir deneme) dir. Allah ise, büyük ecir (en güzel karşılık) O'nun katında olandır.

Beydavî, bu ayetin tefsiri sadedinde şunları söyler: "Mal ve çocuklarınız sizin için birer sınav vasıtasıdır. Allah sevgisini ve O'nun buyruklarına uymayı, mal ve çocuk sevgisine ve sırf onlar için çalışmaya tercih edenler için Allah katında büyük bir mükâfat vardır."⁴

Bu ayette geçen fitnenin iki anlama gelmektedir. Birincisi; "deneme sınama", ikincisi ise, "ilgi çekici şey" anlamına gelmektedir. Birinci anlama göre; "mal ve çocuklarınız, sizin için birer deneme sınama aracıdır. Onlarla ilgili olarak sınavdan başarıyla çıkmaya dikkat ediniz!" İkinci anlama göre ise, "mal ve çocuklarınız sizin için ilgi odağıdır. Bunlara sürekli veya aşırı bir şekilde ilgi duyarak Allah'ın emirlerini ihmal etmemeye, dikkat ediniz!" Bu şekilde, her iki anlam bakımından da ayette bir uyarı ve tembih vardır.⁵

et-Taberânî'nin, Ebu Malik el-Eş'arî'den yaptığı rivayete göre Resulullah

¹ Münafikûn, 63, /9

² Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, VII, 220.

³ Mevduûî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, VI, 333.

⁴ Beydavî, *Envarü't-Tenzîl ve Esrarü't-Te'vîl*, I, 347.

⁵ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, VII, 227.

(s.a.s); "Senin düşmanın, kendisini öldürdüğünde senin için bir nur olan veya seni öldürdüğünde cennete gireceğin kimse değil, asıl en büyük düşmanın, sulbünden gelen çocuğun ve elinin altındaki malındır"¹ buyurmuştur. Ebu Musa'nın rivayetinde ise, "sizden öncekileri helâk eden, sadece bu dinar ve dirhemlerdir. Bunların sizin için de helâk edici olduğunu görüyorum." Bu hadislerden, ilâhî iradeye uygun bir tasarruf ve eğitimden uzak her bir mal ve evladın, kişiyi ahirete yönelik aslî görevinden alıkoyucu potansiyel bir risk taşıdıkları anlaşılmaktadır.

b. Şeref ve Şöhret Üstünlüğü

Önceki tüm peygamberlerin döneminden, Hz. Peygamber (s.a.s)'in dönemine kadar, topluma hükmedenler, kendilerini içinde buldukları topluma, kendilerinin en şerefli, en asaletli ve en itibarlı olarak saydırmaya çalışmışlardır. Bu kodamanlar, genel halk kitlesini özellikle güçsüz ve fakir kişileri; basit, bayağı insanlar, hatta toplumun en rezil kitlesi olarak kabul ederlerdi.² Bu nedenle kendilerini toplumun ileri geleni ve eşrafı olarak kabul ettirenler, her dönemde, peygamberlere inananların çoğunluğunu oluşturan fakir ve güçsüz insanlarla aynı safta yer almak istememişlerdir. Kur'ân-ı Kerim, bunun tipik örneğini Hz. Nuh kavmiyle Kureyş halkından vermektedir.

Hz. Nuh'un Kavminin bu şekil ileri gelenleri; "Sana, sıradan aşağılık insanlar uymuşken Biz sana inanır mıyız?" demişlerdi."³ Hz. Nuh'un öğüt kapsamında, onlara vermiş olduğu cevaplardan birisi de, "Ben mü'minleri, yanımdan kovacak değilim!"⁴ ve "Ben inananları yanımdan kovacak değilim!"⁵ şeklinde olmuştur. Yani, "eşrafınız ve ileri gelenleriniz değildirler, diye putları bırakıp, Allah'a inanan ve O'nun vahdaniyetini ikrar edenleri yanımdan uzaklaştıracak değilim!"⁶

Bu şekil bir karşılık verme, kendilerine göre, ihtişam ve erişilmezlikleri yönünden klâslarında görmedikleri mü'minlerle beraber aynı yerde oturamayacakları gerekçesiyle, Hz. Nuh'tan onları kovmasını işlemem eden taleplerine karşılık verilen bir cevaptır.⁷

¹ Nureddin Ali b. Ebi Bekir el-Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, X, 245.

² İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ân'il-'Azîm*, IV, 317.

³ Şu'ara', 26: 111.

⁴ Şu'ara', 26: 114.

⁵ Hûd, 11: 29.

⁶ Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, XV, 300.

⁷ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ân'il-'Azîm*, IV, 317.

Nitekim aynı zihniyet erbabı, Hz. Peygamber döneminde de kendisinden aynı şekilde yoksul mü'minleri yanından kovduktan sonra, yanı başında kendilerine has özel bir yer tahsis etmesini istemişlerdir.¹ Bunun üzerine yüce Allah, Hz. Peygamber'e; "Sabah-akşam Rablerine dua eden (mü'minleri) yanından kovayım deme!..Eğer öyle yaparsan zalimlerden olursun!"²uyarısında bulunmuştur. Gerek Hz. Nuh gibi geçmiş peygamberlerden, gerekse Hz. Peygamberden bu istekte bulunanlar, kendi toplumlarının ileri gelenleri, zenginleri, reisleri ve soyluları idi. Buna karşın, Hz. Peygamber dâhil tüm peygamberlere ilk inananların çoğunluğunu, fakir, güçsüz, işsiz, sosyal hayatta herhangi bir mevkii olmayan gençlerden oluşuyordu. El-Mevdûdî konuyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

"Kavminin, Hz. Nuh'a (a.s) inanmadıklarının sözde gerekçelerinden birisi de şuydu: "Nuh'un mesajında dikkate değer bir şey olsaydı, ona önce toplumdaki zenginler, bilginler, din adamları, soylular ve akıllı kimseler inanırdı; fakat bunların hiç biri ona inanmıyor; yalnızca ona uyanlar, toplumun sağduyudan yoksun en alt katmanına mensup akılsızlardır. Bu durumda, bizim gibi soylu ve makam sahibi kişiler, bu sıradan insanlara nasıl katılabilir?"

Herakliyus'un sorularına Ebu Süfyan, "Muhammed'e kavmimizin yoksulları, zayıfları ve bazı akılsız gençleri uyuyor" cevabını vermişti. Onlara göre, toplumun ileri gelenlerinin kabul ettiği, ancak gerçek olabilirdi. Çünkü yalnızca sağduyu ve değerlendirme gücüne sahip olanlar onlardı. Sıradan halkın, zaten sıradan oluşu, onların sağduyu ve değerlendirme gücüne sahip olmadıklarının deliliydi. Öyleyse, onların kabul ettiği bir şey, ileri gelenlerce reddedilirse, bu demektir ki, bu şey, herhangi bir kıymet ve değere sahip değildir."³

Müslüman olduklarını söyleyen, ancak bazen içlerindeki dışa vuran Medine münafıklarına; "(O zaman), siz de samimi halkın inandığı gibi inanın!" denildiği zaman, 'Biz beyinsizlerin inandığı gibi mi inanacağız?'

¹ el-Mâverdî tefsirinde, bu ayetin nuzûl sebebiyle ilgili olarak şöyle bir rivayete yer vermektedir: Hz. Peygamber (s.a.s)'in yanında; Ammar, Suheyb, Habbab, Bilâl ve İbn Mesûd gibi fakir sahabilerin bulunduğu bir sırada, Kureyş'in ileri gelenlerinden bbir grup, Resulullah(s.a.s)'ın yanına gelerek; "Ya Muhammed! Bunlar bizim azaldı kölelerimizdir, bunları yanından uzaklaştırırsan, sana uyabiliriz."demeleri üzerine Hz. Ömer,; Ya Resulallah, onların ne yapacaklarını sırf öğrenmek için isterseniz geçici olarak bir deneyiniz."demesi üzerine, Resulullah(s.a.s) da buna yeltenince, bu ayet indi." Bkz. el-Maverdî, *Tefsîrü'l-Maverdî*, Thk. Es-Seyyid İbn Abdi'l-Maksud, II, 117

² Bkz. İbn Keşîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-'Azîm*, 4, 318

³ Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, IV, 45.

dediler. Biliniz ki, gerçek beyinsiz (düşük akıllı) olanlar, kendileridir. Ancak onlar, bunu bilmezler.”¹

Mekke müşrikleri, daha da ileri giderek Resulün (s.a.s) sıradan bir insan olamayacağını, bu nedenle, Kur’ân’ın aristokrat sınıfına mensup Mekkeli Velid b. Muğire’ye veya Taif’li Urve Mes’ud es-Sakaffi’ye inmesi gerektiğini söylüyorlardı.² Kur’ân, bir ibret olarak onların bu iddialarına şöyle yer vermektedir: “..Ve "Bu Kur'an iki şehrin (Mekke ve Taif) birinden bir büyük adama indirilmeli değil miydi?" dediler.”³

Tüm bu iddia ve itirazlar, süreç bakımından aralarında asırlar bile olsa, inkârcıların, peygamberler dâhil insanları değerlendirmedeki ölçütlerinin aynı olduğunu göstermektedir.

c. Cinsiyet Farklılığı

Şunu, unutmamak gerekir ki, dilimizde evlat denildiği zaman, cinsiyet farkı gözetilmeksizin, kız ve erkek çocukları bir arada kast edilir. Ancak cahiliye insanının, öğündüğü evlat, kesinlikle kız evlat değil, sadece erkek çocukları idi. Bu insanlar, kız çocuklarıyla öğünmek şöyle dursun, onlardan ar duyarak nefret ediyorlardı.

Cahiliye Arapları, evlatları cinsiyetlerine göre kendileriyle Allah arasında bir paylaşım tabi tutuyorlardı. Yani hoşlanmadıkları kız çocuklarını Allah’a, erkek çocuklarını da kendilerine ayırıyorlardı.⁴ Böyle bir ayırım, Kur’an’ın beyanıyla çarpık ve haksız bir paylaşım idi.⁵

Cahiliye Araplarının, bir taraftan Lât, Menat ve Uzza isimli putlara,⁶ Allah’ın kızları olarak kabul ettikleri melekleri sembolize etmeleri hasebiyle birer ilâhe (tanrıça) olarak taparlarken,⁷ öbür taraftan da kız çocuklarından ar duyarak nefret etmeleri ve bu nedenle onları diri, diri toprağa gömmeleri, büyük bir çelişkiydi.

Bu itibarla, kendilerini Cahiliye toplumun eşrafı olarak kabul edenlerin, batıl inançlarının kompleksinden kaynaklanan ar ve itibar duygusuyla kendi

¹ Bakara, 2: 13.

² Bkz. Diyanet İşleri (yeni) Meali, Zuhruf, 43: 31. ayet açıklaması.

³ Zuhruf, 43: 31.

⁴ Bkz. Nahl, 16: 62.

⁵ "Erkek (evlat) sizin, dişi de O'nun mu? Eğer öyleyse, bu çarpık bir paylaşım"dır." (Necm, 53: 22).

⁶ Lât, Beni Sakif'in; 'Uzza, Kreyş'in; Menat ise, Beni Hilâl'in taptığı putlardı. Bkz. İbn Ebi Zemeneyn, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Âzîm*, tahkik: Ebu Abdillâh Huseyn b. 'Ukkâşe, IV, 308.

⁷ Bkz. Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ Bülûğ'i'n-Nihâye*, XI, 7157.

kız çocuklarını kendi elleriyle diri, diri toprağa gömmeleri¹ ve bundan da zevk duymaları,² Kur'ânî ölçülerine göre, sevgi, şefkat ve merhamet gibi insanî değerlerin erozyona uğraması demek olduğundan, hadd-i zatında tam bir arsızlık ve itibarsızlık idi. Bu nedenle Kur'ân, bu çirkin cinayeti işleyenleri, yoldan çıkmışlık ve kuş beyinlilikle nitelemekle beraber, dünya ve ahirette de büyük zarara uğrayacaklarını haber vermektedir.³

Esasen İslâm öncesi Araplarda çocuk öldürme geleneği; açlık korkusu, inanç gereği olarak çocuk kurban etme düşüncesi ve ar duygusu olmak üzere üç temel anlayışa dayanıyordu.

Açlık endişesiyle kız, erkek ayırımı yapılmadan çocuk öldürülürdü. Kurban olarak, ya ilâhlara yaklaşma veya adak olarak çocuk kurban edilirdi. Meselâ, bir kimse; "şu kadar oğlum olursa bir tanesini kurban ederim!" diye dilek tutup, dileğinin yerine gelmesi durumunda oğullarından bir tanesini kurban ederdi. Nitekim Resulullah'ın dedesi Abdü'l-Muttalib de; "on oğlum olursa, bir tanesini Kâbe'nin yanında kurban ederim!" diye ahdettikten sonra, on oğlu olunca, bir tanesini kurban etmek üzere oğulları arasında kur'a çekmiştir. Kur'a, Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a düşünce, karşılığında fide olarak on deve ayırmıştır. Anacak, on kur'a çekilerek her seferinde kur'anın Abdullah'a düşmesi, onuncu seferde deve sayısının 100'ü bulup kur'anın develere düşmesi sonucunda develer kurban edilerek Abdullah kurban edilmekten kurtulmuştur. Ar duygusuyla ise, sadece kız çocukları diri diri toprağa gömülerek öldürülürdü.⁴

Kur'ân, temelde kâinatın küçük bir örneği olan insanı öldürmeyi şirkten sonra en büyük günah olarak kabul eder ve masum bir insanı öldürmeyi, tüm insanları öldürmekle eş değer tutar.⁵ Bahse konu, öldürülen çocuk ise, özellikle Yüce Allah'ın yaratışında cinsiyet ayırımı yapılarak bu cinayet işleniyorsa, eylemdeki şenaatin boyutunu oldukça yükseltir. Onun için dar-ahrette yapılacak olan ilk sorgulama bu konuda olacaktır.⁶

¹ Bkz. Nahl, 16: 58; Zuhruf, 43: 17; Tekvir, 81: 8, 9.

² "Yine bunun gibi, müşriklerin birçoğuna, onların ortakları olan şeytanları ve put hizmetçileri, onları helâk etmek ve dinlerini karışık hale getirmeleri için, kendi çocuklarını öldürmeyi hoş gösterdi." (En'am, 6: 137). Bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak, bkz. es-Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-Beyan*, IV, 194.

³ Bkz. En'am, 6: 140.

⁴ Bkz. Hamud b. Ahmed er-Ruhaylî, *Menhecü'l-Kurâni'l-Kerim fi da'veti'l-Müşrikîn ile'l-İslâm*, II, 763.

⁵ "Kim bir insanı, insana karşılık olmaksızın, yada yeryüzünde bir bozgunculuğa karşılık olmaksızın, öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur." (Maide, 5/32)

⁶ "Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahtan ötürü öldürüldüğü zaman." (Tekvir, 81: 8, 9).

Çoğu tefsir kitaplarında, Araplar arasında uzun süre devam eden ve “ve’dü’l-Benat” tabir edilen¹ bu vahşiyane geleneğin diğer toplumlarda da mevcut olduğu, ancak cahiliye Araplarında diğer toplumlara göre daha az rastlandığı ifade edilmişse de, onlar arasında daha çok yaygın olduğu kanaati ağırlık kazanmaktadır.²

Taberî'nin Tefsirinde geçen şu rivayet, oldukça ilgi çekicidir. Katade'den, şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Kays b. ‘Âsım et-Temimî, Resu-i Ekrem’e gelerek, “Ben Cahiliye döneminde, kendi kızlarımdan 8 tanesini bu şekilde öldürdüm.” dedi.” Resulullah, bunun üzerine, “her birisi için bir deve tasadduk et!” buyurdu.”³ Yine Katade'den yapılan rivayete göre o. Şöyle demiştir: “Araplar, köpeklerini beslerlerken, kızlarını diri, diri yere gömerlerdi.”⁴

Kur’ân, İslâm öncesi Arap toplumunda, bir kimsenin bir kız çocuğunun dünyaya geldiğinin haberini alması durumunda yaşadığı psikolojisini şöyle tasvir etmektedir:

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

“Onlardan birine bir kızının dünyaya geldiği müjdelendiği zaman içinde şiddetlenen öfkelerini gizleyerek yüzü mosmor kesilirdi. Müjdelendiği bu haberin kötülüğünden dolayı, toplumdaki (eşinden, dostundan) saklanmaya çalışırdı. Onu, aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün! Bakın verdikleri hüküm ne kötüdür.”⁵

Kur’ân-ı Kerim, müşriklerin çocuklar arasında ayırım yaparak kız çocuklarını utanç unsuru kabul edip bu şekil bir uygulamaya maruz bırakmalarının, bununla beraber hoşlanmadıkları kız çocuklarını Allah'ın payı, erkek çocuklarını ise kendilerinin payı olarak kabul etmelerinin son derece kötü bir hüküm olduğuna dikkat çekmektedir.

Hükümlerin, değerlendirmelere göre, değerlendirmelerin ise kabul edilen kıstaslara göre olacağı göz ardı edilemez. Hükmün doğruluk veya yanlışlığı, o hükmün infazıyla ortaya çıkan sonucun insanî olup olmadığıyla anlaşılır. Bu itibarla, bir karar sonucu insanlık dışı bir sonuç meydana gelmiş

¹ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihah*, “ve’d” maddesi.

² Bkz. Taberî, *Cami’u’l-Beyan*, c.24, s. 248; es-Semanî, Tefsirinde bu âdetin, özellikle Rebî’a ve Mudar kabillerinde yaygın olduğunu, Kinâne ve diğer kabilelerde ise, böyle bir uygulamanın bulunmadığını kaydetmektedir.

³ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihah*, XXIV, 288.

⁴ Bkz. Taberî, *Cami’u’l-Beyan*, c. 17 s.228

⁵ Nahl, 16/ 58, 59

ise, o kararın ve onun dayanağı olan ölçütün de çürük ve zalimane olduğu net olarak ortaya çıkar. Ayet, müşrik Arapların özellikle, köpeklerini beslerken, masum kız çocuklarını diri diri toprağa gömme adetlerinin içi yüzündeki çirkinliğini açığa çıkarmakla bu adet ve geleneklerinin ve bunlara bağlı değerlendirmelerinin de son derece çirkin olduğuna vurgu yaparak konuyu bağlamaktadır. Ancak ayette vurgulanan hükmün kötülüğü; bununla sınırlı olmayıp çocuklar arasında ayırım yapma, bir baba olarak hayatı boyunca aşağılık duygusuyla kız çocuğunu elinde tutma, daha da kötüsü onu diri diri toprağa gömme, nefret ettikleri bu çocukları Allah'ın payı olarak kabul etme gibi konuyla ilgili tüm tutum ve davranışlarını kapsamaktadır.

Kur'ân-ı Kerim, bu usulle öldürülen masum kız çocuklarına “mevûde” مؤودة (diri, diri çukura atıldıktan sonra üzerine atılan toprağın ağırlık ve basıncıyla maktule olan kız çocuğu)¹ tabirini kullanmıştır. Bu cinayetin büyüklüğüne işaret etme noktasında, mahşerin kurulmasını müteakip ilk sorgulanmanın, bu konuda olacağını haber vermektedir.²

İbn Abbas (r.a) şöyle demiştir: Cahiliye döneminde, hamile bir kadın doğum vakti yaklaştığında, bir çukur kazar ve o çukurun başında sancı çeker. Eğer kız doğarsa, onu o çukura atarak üstünü toprakla kapatır, erkek doğarsa onu alıkoyardı.³

Hz. Peygamber'in şairi, el-Hassan; bu masumelerle ilgili şu beyti dile getirmiştir:

ومرودة مقرورة في معاوز * بآمتها مرموسة لم توسد

Henüz kundak bezine yeni sarılmış bir bebekken, (baksana!) Diri, diri toprağa gömülen bir maktule olmuş,

Henüz başının altına bir yastık konulmamışken, göbek bağıyla beraber üstü toprakla örtülmüş.⁴

El-Haccac, İbn Cüreyc'den, yapmış olduğu rivayette, Hz. Peygamber'in, Mekke'den Medine'ye hicret eden kadınların biatlerini kabul etmesinin şartlarından birisinin ifade eden, “elleriyle ayakları arasında iftira uydurup getirmemeleri”⁵ ayetiyle ilgili olarak şunları anlattı: “Cahiliye döneminde kadın bir kız çocuğu dünyaya getirdiğinde, (korkusundan) kocasından habersiz olarak bir erkek çocuğu bulur, eve getirerek “bu senin

¹ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. XIX, 233.

² Bkz. Tekvir, 81: 8, 9.

³ Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, XIX, 233; Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'alimü't-Tenzil*. Tahkik: Abdü'r-Rezzak el-Mehdî, VII, 348.

⁴ Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, XIX, 232.

⁵ Mümtetine, 60,/12

çocuğundur.” derdi.¹

Bu durum, Cahiliye döneminde, dünyaya bir kız çocuğu getiren bir annenin, konjonktürel olarak yaşadığı bir ar duygusuyla içine girdiği tuhaf bir psikolojik halin ifadesidir.

İslâm'ın gönüllerde gerçekleştirdiği fetih, berberinde hayata ve fitrata doğru bakış tarzını getirmiştir. Dolayısıyla sosyal hayatta görülmemiş bir açılımın kökleşmesini sağlamıştır. Sonuçta gerek baba ve gerek anne, kız çocuğu ebeveyni olmanın zilletinden, ya da, birer evlat katili durumuna düşmenin vahşetinden kurtularak, peygambervari kız babası olmanın izzetine erişmiştir. Bunun gibi, kız çocuğunun kendisi de, bir ar vasıtası olmaktan, dolayısıyla da ebeveyni tarafından dışlanmaktan veya vahşiyane öldürülmekten kurtulmuş, anne-baba tarafından daha çok sevilen Allah'ın sempatik bir hediyesi derecesine çıkmıştır.

Kur'ân, erkek veya kız çocuğu dünyaya getirmenin, Yüce Allah'ın iradesine bağlı bir husus olduğuna; bu nedenle ebeveynin cinsiyet tercihi gibi şansının bulunmadığına; bunlardan birisinin veya her ikisinin birden ebeveyni verilmişlerinin arasında hiçbir fark olmadığına, erkek çocuğu gibi kız çocuğunun da yüce Allah'ın bir hibesi ve bir armağanı olduğuna dikkat çekmektedir.

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا لَهُ نَائِبُونَ وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ
يُرْجِيهِمْ ذَكَرًا وَانثًا

Göklerin ve yerin egemenliği, Allah'ındır. O, dilediğini yaratır. Dilediğine kız (çocuklar)ihsan eder, dilediğine de erkekler (çocuklar) armağan eder veya onları erkekli kızlı(ikizler) olarak yaratır...”²

Zemahşerî, bu ayette Yüce Allah'ın, çocuk armağan etmesi bağlamında, önce kızlardan bahsetmesindeki yüce maksadını şöyle açıklamaya çalışmaktadır: "Arapların bir belâ olarak kabul edip de istemedikleri kız çocuklarının öncelikli olarak, bir belâ değil, onların da birer armağan olduğu gerçeğinin yerleştirilmesi önem arz etmekteydi. Bu nedenle önem arz eden bir hususa dikkat çekilmesi için söz esnasında ona öncelik verilmesi, daha uygun düşmektedir."³ Böylece, Kur'ân, kız çocuklarına ar vesilesi nazarıyla

¹ İbn Abdî'l-Berr, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'anî ve'l-Esânîd*, c. 12, s. 240. Aslında "elleriyle ayakları arasında iftira uydurup getirmemeleri (Mümütehine, 60: 12). ayeti, bir kadının başkasından olan bir çocuğunu kocasına isnad ederek "bu senin çocuğundur." diye kocasına ihanet edip iftira etmesiyle ilgili iken yukarıda el-Haccac'ın tahdis ettiği durumun da aynı kapsama alındığı anlaşılmaktadır.

² Şûra, 42: 49, 50.

³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, VI, 213.

değil, birer ilâhî hediye nazarıyla bakılması düşüncesine insanlık kamuoyunun dikkatini çekmekle, gönüllerde önemli bir devrim daha gerçekleştirmiş oldu.

Öbür taraftan, gerek Cahiliye döneminde, gerekse Hıristiyanlık anlayışında kadına bir günah vasıtası veya potansiyel günahkâr nazarıyla bakıldığından, hem baba hem de koca evinde bir sığıntı kabul edilir, varlığı her iki tarafa da ağır gelirdi. Bu nedenle yukarıda da temas ettiğimiz gibi, henüz bir çocukken ya diri diri gömülerek katledilir veya zilletle alıkonurdu. Koca evinde ise, at ve devenin kendisinden daha değerli ve daha kıymetli olduğu bir meta' olarak kabul edilirdi. Kocasından boşandığı takdirde boşayan kocası izin vermedikçe bir başkasıyla evlenemezdi. Kocasıyla küsüşüp baba evine geldiğinde, karı koca barışıp, yeniden bir araya gelmek isteseler bile, ailesi tarafından izin verilmedikçe kocasına bir daha dönemezdi.¹ Yine o dönemde, kadınlara yönelik "zihar" denilen bir uygulama vardı. Bu ise, kocasının hanımına kızması sonucunda, "Senin sırtın, bana annemin sırtı olsun!" demesiyle ev içinde karı kocanın fiilen birbirinden ayrılması demektir. Bunun üzerine erkeğin eşine yaklaşması tamamen haram olur, bununla kadın ne evli ne boşanmış, iki durum arasında muallakta kalmış bir hâl alırdı.²

Konuyla ilgili "Mücadele" adıyla bir Kur'ân Suresi inmiştir. Bu suredeki ayetlerle Kur'ân;

a. Her şeyden önce, kadına karşı erkeği kayıtsız, şartsız doğal olarak haklı görme anlayışını ortadan kaldırarak, bir kadının kocasıyla ilgili olarak Hz. Peygamberle tartışmasını haklı bulmuştur.³

b. Böylece kadını haklı olduğu bir konuda kocasını şikâyet etme hakkını vermiştir.

c. Kadını oldukça mağdur edici böyle zalimane bir uygulamaya son vererek bununla nikâh akdinin bozulmayacağına hükmetmiştir.

d. Bir erkeğin eşinin sırtını, karnını veya başka bir tarafını kendi annesinin sırtına, karnına veya bakması haram olan bir uzvuna benzetir bir ifade kullanmasını, anne ve eş saygınlığına ters düşen ve nikâh akdini hafife alan çirkin bir söz olarak değerlendirmiştir.⁴ Bu konuda yapılan uyarıların ise, Allah'ın sınırları olduğuna, dolayısıyla bunları dikkate almamanın bu sınırları aşmak olduğuna dikkat çekmiştir.

¹ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, I, 233.

² Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, VI, 42.

³ Mücadele, 58: 1.

⁴ Mücadele, 58: 2.

e. Bununla beraber, yine de bir erkeğin böyle bir yola başvurması durumunda ona ceza olarak şu müeyyidelerin uygulanmasını öngörmüştür:

- Keffaret ödeyinceye kadar eşine yaklaşmaması,
- Keffaret olarak varsa öncelikle bir köleyi hürriyetine kavuşturması,¹
- Yoksa aralıksız iki ay oruç tutması,²
- Buna da gücü yetmediği takdirde, altmış yoksulu doyurması.³

O dönemde yeryüzünün başka yerlerinde de kadına bakış bundan çok daha iyi değildi.⁴

Tüm bunlar göz önüne alındığında, insanlığın kurtuluşu ve saadeti adına Hz. Peygamber'in gönderilişini mucip yüzlerce sebep varken, bunlar arasında konuyla ilgili bir nebze bu bahsimiz dahi, kendi başına Onun gelmesi için yeterli bir sebepti.

Yüce Allah, başta insanlar olmak üzere canlı varlıkları erkek ve dişi yaratmasına açıkça yemin ettiğini;⁵ erkek ve dişi olarak insanları tek bir nefisten yarattığını⁶, iman edip, salih amel işleyerek cennetlik olmada cinsiyet yönünden kimseye bir öncelik tanımadığını haber vermektedir. İslâm vasıtasıyla kadının bir hasis meta olmaktan çıkarılıp, evinin sultanı derecesine çıkartıldığını takva düsturuyla amel etme noktasında Allah katında eşinden de üstün olabileceğini görmekteyiz.

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا

“Erkek olsun, kadın olsun inanmış olarak kim salih bir amelde bulunursa, onlar, cennete girecek ve onlar, bir 'çekirdeğin sırtındaki tomurcuk kadar' bile haksızlığa uğramayacaklardır.”⁷

Diğer taraftan, aşağıdaki ayette olduğu gibi, Kur’ân-ı Kerim, en güzel nitelikleri taşımada hep kadın erkek beraberliğini nazara vermektedir.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِمِينَ وَالصَّانِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

“Hiç şüphesiz, Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mü'min olan

¹ Mücadele, 58: 3

² Mücadele, 58: 4

³ Mücadele, 58: 4

⁴ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, I, 232.

⁵ “Erkek ve dişi olarak (Allah'ın) yarattıklarına andolsun!” (Leyl, 92:3).

⁶ (İnsan) Kendisi, dökülüp-akıtılan meniden bir damla su değil miydi? Sonra bir alak (embriyo) oldu, derken (Allah, onu) yarattı ve bir 'düzen içinde biçim verdi. Böylece ondan, erkek ve dişi olmak üzere çift kıldı.”(Kıyame, 75:37,38,39; Ayrıca bkz.Necm,53/45;Hucurat, 49: 13).

⁷ Nisa, 4: 124; Gafir, 40: 40.

erkekler ve mü'min olan kadınlar, gönülden (Allah'a) itaat eden erkekler ve gönülden (Allah'a) itaat eden kadınlar, sadık olan erkekler ve sadık olan kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, saygıyla (Allah'tan) korkan erkekler ve saygıyla (Allah'tan) korkan kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çokça zikreden erkekler ve Allah'ı çokça zikreden kadınlar, işte bunlar için Allah bir bağışlanma ve büyük bir ecir hazırlamıştır.”¹

Bu ayette, İslâmî ruhun oluşması ve gelişmesinde birbirlerini destekleyen şu nitelikler sıralanmıştır: İslâm, iman, kunut, sıdk, sabır, huşu', tasadduk, savm, hıfzı'l-Füruc, zikrullah. Yüce Allah'ın övdüğü bu niteliklerin her birisi, İslâmî şahsiyetin gelişmesinde önemli bir rolü vardır. Bu nedenle bu niteliklerin her birisi, tek başına bile kadın-erkek farkı gözetilmeksizin yüksek birer insanî değerdir.

d. Yalın Şekilcilik

Mal varlığıyla beraber şekilciliğin de beşerî ölçülerden birisi kabul edildiğini ayet ve hadislerin işaretinden anlamaktayız. İslâm kibre alamet olmamak kaydıyla şeklî güzellik ve temizliğe önem verir. Ancak bu şeklî güzellik ve temizlikle kalbî temizlik ve güzelliğin paralellliğini esas alır. Yani giyim-kuşam ve söz güzelliğinin, iç güzelliğin yansıması olmasını gerekli kılar. Bu nedenle Kur'ân, iç-dış çelişmesini münafıklı alameti olarak kabul eder. Bu durum şu ayetle Hz. Peygamber'e bildirilmiştir:

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنْهُمْ خَشَبٌ مُسْتَنْدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

“Sen onları gördüğün zaman cüsseli-yapıları beğenini kazanmaktadır. Konuştukları zaman da onları dinlersin. (Oysa) Sanki onlar, (sütun gibi) dayandırılmış ahşap-kütük gibidirler. (Bu dayanıksızlıklarından dolayı da) Her çağrısı kendileri aleyhinde sanırlar. Onlar düşmandırlar, bu yüzden onlardan kaçınıp-sakin! Allah onları kahretsin! Nasıl da çeviriliyorlar.”²

İbn Abbas'ın açıklamasına göre, Abdullah İbn Ubey yakışıklı, sıhhatli, çekici konuşan bir kimseydi. Onun Medine'nin ileri gelenlerinden olan arkadaşları da kendisi gibiydi. Hz. Peygamber (s.a) meclise geldiğinde sırtları yastıklara dayanmış bir şekilde iddialı, iddialı laflar ederlerdi. Öyle ki onların bu halini gören bir kimse, bu muteber kişilerin, şehrin en alçak karakterli

¹ Ahzap, 33: 35

² Münafikûn, 64: 4.

kimseleri olduklarını tahmin edemezdi.¹

Bu nedenle Hz. Peygamber ve arkadaşlarıyla karşılaştıklarında, dilleri onlarla beraber, fakat kalpleri, onların düşmanı ile beraber olan bu ikiye bölünmüş insanlardan düşman oldukları için sakınılması konusunda Hz. Peygamber ve arkadaşları uyarılmaktadır.²

Şu hadis de yalın şekilciliği reddetmektedir:

Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz, sizin kalplerinize ve davranışlarınıza bakar.”³ O halde, kalp ve davranışlarınızı düzeltmeye bakınız, tüm himmetinizi mal ve şeklinize sarf etmeyiniz!”⁴ Bu hadiste Yüce Allah’ın insanların şekil ve malına bakmayacağına ifade edilmesiyle, onları bu iki şeye göre değil de kalplerindeki samimiyetlerine göre değerlendireceğine dikkat çekilmek istenmiştir.⁵

e. Soy-Sop Üstünlüğü

İslâm, soy-sopu, ret ve inkâr etmediği gibi onu asla ihmal de etmemektedir. Neslin temizliğine oldukça önem veren İslâm, aile kurumunun iki ana umdesi olan karı kocanın nikâh akdiyle bir yuva kurmak üzere meşruiyet temeline dayalı olarak hayatlarını birleştirdiklerini ilân etmelerini emretmektedir.⁶ Bu akit, eşlerin, karşılıklı sevgi, saygı anlayışı içinde birbirlerine her zaman sadık kalacaklarına ve birbirlerinin hukukuna saygılı olacaklarına ilişkin, Kur’ân’ın öngördüğü ve **مِيثَاقًا غَلِيظًا** diye tabir ettiği güçlü bir sözleşme ve sağlam bir akit teminatıdır.⁷

Bu kurumun kutsiyetine işaret etmek ve insanın dünyaya gelişindeki yüce

¹ Bkz. Ebü'l-Hasan Ala'üd-Din Ali b. Muhammed el-Hazin, *Lübabü't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzil*, VI, 10; Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'alimü't-Tenzil*, VIII, 126.

² Bkz. Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, XXIII, 396.

³ İbn Mace, *Sünen*, II, 1388.

⁴ Bkz İbn Mace, *Sünen*, II, 1388.

⁵ Bkz. Müslim, IV, 1987.

⁶ "Şu nikâhı ilân ediniz ve bunun üzerine defler çaldırınız!" Tirmizî, Sünen, I. 611. Fakihler, hadisin "Nikâhı ilân ediniz!" kısmından, çoğunlukla nikâh akdi esnasında iki âdil şahidin hazır bulunmasının farz olarak ilânın yerine geçtiği görüşüne varmışlardır. Ancak Malikîler, bunun yeterli olmadığını ayrıca ilânın da farz olduğunu söylemişlerdir. Hadiste geçen "ilân" lafzı, el-Münâvî tarafından; "dügün ziyafetinin diğerlerinden farklı olduğunu göstermek için, meşruiyet ölçüleri içinde neşe ve sevincinizi izhar ediniz!" şeklinde açıklanmıştır. Bkz. Muhammed b. Hibban, *el-İhsan fi takribi Sahihi İbn-i Hibban*, thk. Şuayb el-Erneût, IX, 375; Bu Hadisin başka bir rivayetinde, "Bir koyunla dahi olsa, dügün ziyafeti veriniz!" buyrulmaktadır. Bkz. el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdü'l-Kadir 'Ata. VII, 473.

⁷ وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ^ا "Onlar(eşleriniz), sizden kesin bir güvence (kuvvetli bir ahid) de almışlardır." (Nisa, 4/ 21).

hikmetine ve üstün sanatına dikkat çekmek üzere, yüce Allah, insanın dünyaya gelmesinin vesilesi olan baba ile dünyaya gelen evlada yemin etmektedir.¹ Öbür taraftan Hz. Peygamber, Cennetin annelerin ayağı altında olduğunu buyurmakla insanı dünyaya gelmesine vesile olan ailenin diğer umdesinin bu kurumdaki rolünün önemine vurgu yapmaktadır.²

Nesli muhafaza, ırzı muhafaza demektir ki, tüm peygamberlerin getirmiş olduğu zaruriyat-ı diniye denilen beş temel vazifeden biri olduğunda tüm usul âlimleri ittifak etmişlerdir. Bunlar; dini muhafaza, canı muhafaza, nesli muhafaza, akli muhafaza ve malı Muhafazadır.³

Ancak, bu şartlar doğrultusunda İslâm hiç kimseye soyuyla öğünme veya soyunun üstünlüğünü iddia etme hakkını vermemektedir. Kur'ân özellikle Babalarla öğünmeyi birçok ayetlerinde kınamaktadır.⁴ Ancak kişinin İlahî programı içselleştirmesine ve bunu pratiğe yansıtmasına önem vermektedir. Bu bilinçte olmayan bir kimsenin babasının salih bir kişi olması, ona bir fayda sağlamamaktadır.

Ebu Hüreyre'den yapılan bir rivayette Resulullah (s.a.s), soyun önemini şöyle vurgulamaktadır: "Bir kadın; güzelliği, soyu, malı veya diyaneti olmak üzere dört sebepten birisiye istenir. Sen dindarını al, elin dert görmesin!" buyurmuştur.⁵

Tarih boyunca, tüm bu değer yargılarıyla hep mutlu azınlık gruplarına, birçok imtiyazlar tanınmış, toplumun geri kalan çoğunluğu ise hep ortak servetlerden, temel haklardan ya tamamen mahrum bırakılmış veya sadece hayatlarını sürdürebilecekleri kadarıyla yetinmek zorunda bırakılmışlardır. Üstelik bu çevreler tarafından hep hor ve hakir görülmüşlerdir.

2. İnsanı Değerlendirmede Öne Çıkan Bazı Kur'ânî Dinamikler

Buraya kadar insanı değerlendirmede vahiyden uzak duran kesimlerin itibar ettikleri bazı hususları serdetmeye çalıştık. Şimdi de Kur'ân-ı Kerim'de öne çıkan bazı temel dinamiklere temas ederek aradaki farkı anlamaya çalışacağız.

¹ *وَالِدٍ وَمَا وَدَّ* "Babaya ve doğan çocuğa da Andolsun!" (Beled, 90:3)

² "Cennet annelerin ayakları altındadır." Bkz. Kudaî, *Müsnedüş-Şihab*, I, 102.

³ Salih b. Abdilaziz, *et-Temhîd, li Şerhi Kitabî't-Tevhîd*, s. 467.

⁴ *Ne zaman onlara: "Allah'ın indirdiklerine uyun" denilse, onlar: "Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye (geleneğe) uyarız" derler. (Peki) Ya atalarının akli bir şeye ermez ve doğru yolu da bulmamış idiyeler?"* (Bakara, 2: 170; Ayrıca bkz. Maide, 5: 104; Hud, 11: 109).

⁵ İbn Hibban, *el-İhsan fi Takrib-i İbn-i Hibban*, IX, 345.

a. İman ve Salih Amel

İman, Allah'a bir intisaptır, ilmî bir kabuldür. Bu nedenle insanla ilgili yüce Allah'ın koymuş olduğu ölçüleri kabul etmek de, imanın gereğidir. Salih amel ise, Allah'a olan sağlam bağlılığın hayata geçirilişidir. Başka bir deyişle Salih amel, insanın kalben çok sevip bağlandığı Rabbinin koymuş olduğu ölçüler doğrultusunda bilinçli bir şekilde davranışlarını düzenlemesi ve kontrol altında tutmasıdır. İman ve Salih amel arasındaki sıkı bağlantıdan dolayı, Kur'ân-ı Kerim'de bu iki kavram pek çok ayette beraber zikredilmiştir.¹

Razî, Salih amelleri üç kategoride toplamaktadır:

- Kalbin ameli ki; kulun inancı ve tasdikidir.
- Dilin ameli ki, kulun zikri ve şehadetidir.
- Azaların ameli ki; kulun taatı ve ibadetidir.²

Allah katında insanın, gerçek insan olma özelliğini kazanabilmesinin ilk ve en önemli kriteri, imandır. Salih amel ise, kişinin bu kriteri taşıdığını gösteren belge olarak ikinci önemli şarttır. O halde her bir salih amel, kişinin iyi ve makbul bir insan olduğunu çok yönlü bir şekilde ispatlayan bir vesikadır. Bu belgelerin çokluğu, kişinin imanının ve güvenirliliğinin güçlü olduğunun bir göstergesidir.

Bu nedenle iman kalpten, tüm beden hücrelerine, dolayısıyla da insanın davranışlarını ortaya çıkaran tüm organlara yansıyan bir enerjidir. Bu enerjinin hayata her bir yansıması, birer amel-i salihdir. Buna göre, insanın Allah'ın iradesi doğrultusunda malında tasarrufta bulunması bir amel-i salih olduğu gibi, aynı doğrultuda çocuğunu salih birer kişi olarak eğitmesi de bir amel-i salihdir. Ayetin işaretine göre, bu şartlar itibarıyla ancak mal ve evlat, Allah katında birer yakınlık vesilesi olabilirler.

Yüce Allah, böyle bir enerjiden yoksun insanları, insan statüsünde mülahaza etmediğinin nedenini, şöyle beyan buyurmaktadır:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا
وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ

“Andolsun, cehennem için cinlerden ve insanlardan çok sayıda kişi yarattık (hazırladık.) Kalpleri vardır bununla kavrayıp, anlamazlar; gözleri vardır, bununla görmezler; kulakları vardır, bununla işitmezler. Bunlar hayvanlar gibidir, hatta daha aşağılıktırlar. İşte bunlar gafil olanlardır.”³

¹ Bkz. M. Fuad Abdü'l-Bakî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres, li'l-Kur'ân'il-Kerim*, “slh” maddesi

² Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin er-Razî, *Mefatihu'l-Gayb*, XV, 34.

³ A raf, 7: 179

Ayetten de anlaşılacağı üzere, kalpten organlara doğru yansıyacak iman enerjisi olmayınca göz ve kulak gibi insan davranışlarını ortaya çıkaran önemli organlarda kayda değer iyi sayılabilecek bir aksiyon da olmamaktadır. Bu şekilde kalp, göz ve kulak üçlüsü, olması gereken işlevlerini yerine getirmeyince, bu organların hayvanlarinkinden bir farkı kalmamaktadır. Sonuçta bu durumdaki bir insan, sadece şekilsel ve kalıpsal bir insan olmaktan ibaret kalır. Adeta bu ayetle yüce Allah, zımnen bu tür cinlere ve insanlara, “Ben sizi, kendinizi bu hale düşürmeniz için mi yaratmıştım?” şeklinde sitemde bulunmaktadır.

b. Güzel Ahlâk

Ahlâk kelimesi, “huluk” kökünden gelmekte olup bu kökün çoğul şeklidir. “Huluk” ise, “halk” tan (yaratılıştan) gelmektedir. Huluk, Kur’ân-ı Kerim’de iki yerde geçmekte olup, ahlâk, huy, karakter¹ anlamında kullanıldığı gibi, âdet, gelenek anlamında da kullanılmıştır.² Buna göre ahlâk, kavramsal anlamda yaratılıştan gelen tüm güzellikleri kapsamaktadır.³ Kur’ân’ın getirdiği tüm prensiplerin temelinde de yaratılıştan gelen bu güzellikler yatmaktadır. Bu nedenle Kur’ân, aynı zamanda bir güzel ahlâk mecmuası olduğundan hayata her yönden güzellikler kazandırmaktadır.

Hz. Peygamber, her yönüyle bu güzellik prensiplerine uymada en büyük hassasiyet gösterdiğinden, “Hakikaten Allah’ın Resulünde sizler için, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı bekleyenler ve Allah’ı çok zikredenler için en güzel bir nümune vardır”⁴ ayetiyle, mükemmel ahlâkın müntehası olan Hz. Peygamber’in (s.a.s) beşeriyet tarafından örnek alınması istenmiştir.

Hz. Aşşe’ye, Ebüd’d-Derda’ tarafından Hz. Peygamber’in (s.a.s) ahlâkı sorulduğunda; “Onun ahlâkı, Kur’ân’(dan ibaret) idi” cevabını vermiştir.⁵ Resulullah, (s.a.s) Kur’ân’la ahlâklananların yani Kur’ân’ın öğrettiği adabın hepsini en iyi uygulayanların başında geldiği için yüce Allah, kendisi hakkında, **“وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**” Ve sen, şüphesiz pek yüksek bir ahlâk üzerindesin!⁶ Buyurmuştur. Buna göre Kur’ân’la ahlâklanmak, Yüce Allah’ın istediği model insan olmaya çalışmak demektir.

¹ Bkz. el-Cevherî, *es-Sihah*, “hik” mad.si

² **إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ** “bizim tuttuğumuz yol, eskilerin adetlerinden başka bir şey değildir.” (Şu’ara’, 26: 137).

³ Bkz. Mümtetine, 60: 6.

⁴ Ahzab, 33: 21.

⁵ Bkz. Buharî, *Edebü’l-Müfred*, tahkik: Muhammed Füad Abdü’l-Baki, I, 115.

⁶ Kalem, 68: 4.

Kur'ân'a göre, güzel ahlâkla bezenmek, önce Yahudilik ve daha sonra da Hıristiyanlık tarafından vaftiz suyuna batırılıp çıkarılmakla değil, Allahın emir ve yasaklarına uymakla O'nun istediği hayat rengine bürünmekle olur. Hayata en güzel rengi veren boya, Allah'ın boyasıdır.¹ Allah, tüm varlıkları,² özellikle de insanı en güzel bir şekilde yaratmıştır.³ Allah Teâlâ, sözlerin en güzelini söyler,⁴ hükümlerin en güzelini verir. Bu nedenle güzel söz söylemeyi, güzel davranmayı, güzel giyinmeyi güzel tavırlar sergilemeyi ve güzel niyetli olmayı emreder. Tüm bunlar ve daha fazlası güzel ahlâkı oluşturur ve iyi bir insan modelini ortaya çıkarır.

İman; sevgi, hürmet, merhamet, hoşgörü ve tevazu gibi tüm güzellikleri içselleştirmeyi ve hayata geçirmeyi gerektirdiğinden, beraberinde; güzel ahlâkı da getirmektedir. Bu nedenle güzel ahlâk imanın olmazsa olmazıdır.

إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً ، وخياركم خياركم لنسائهم

Ebu Hüreyre (r.a)'den yapılan rivayete göre, Resulullah (s.a.s) şöyle buyurdu: "Mü'minlerin imanca en mükemmeli, onların, ahlâkça en iyi olanıdır. Sizin en hayırlınız, hanımlarına en iyi davrananınızdır."⁵ İbn Neccar'ın Hz. Ali (r.a)'den yaptığı rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.s), "Mü'minlerin imanca en mükemmeli, onların, ahlâkça en iyi olanıdır. Müslüman, Müslümanların dilinden ve elinden güvende olduğu kişidir"⁶ buyurmuştur.

Kur'ân'a göre yüce Allah, bu dünyayı insanlar için bir müsabaka meydanı olarak yaratmıştır. Ama hiçbir zaman insanlığın zararına olan hususlar, bu yarışmanın konusu olmamıştır. Bununla daha çok insanın hayır ve faydayla buluşması amaçlanmıştır. Yüce Allah, "Hayırlarda yarışınız, hepinizin dönüşü Allah'adır"⁷ buyurmakla, bir taraftan hem bu müsabaka dallarının ortak paydasının "insanlık faydası" olduğunu belirlemekte, öbür taraftan da tüm insanların konuya ilişkin hesaba çekileceğine dikkat çekmektedir.

Bundan şu sonucu çıkarabiliriz ki, ferdin ve toplumun hayırına olan her şey ahlâkîdir, zararına ola şeylerin tümü de gayr-ı ahlâkîdir. Bu nedenle ahlâkîlik, insan için önemli değer yargılarından biridir.

c. Takva

¹ Bkz. Bakara, 2: 138.

² Secde, 32: 4.

³ Tin, 95: 4.

⁴ Zümer, 39: 23.

⁵ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahavî, *Müşkilü'l-Asar*, IX, 473.

⁶ Celâlüddin b. Abdir-Rahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Cami'u'l-Ehadis*, V, 5, 406.

⁷ Maide, 5: 48.

Üstün gelme ve öne çıkma anlayışı, her insanın mahiyetine dercedilmiş bir duygudur. Ancak Kur'ân, bu duyguyu hep faydalı mecraya kanalize etme yönünde önemli teşviklerde ve hatırlatmalarda bulunmaktadır. Bu noktada insanların göstermiş olduğu tüm gayret ve çabalarda esas alınması gereken ölçünün, "takva" olduğunu şöyle vurgulanmıştır: **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** "Şüphesiz ki, Allah Katında en değerliniz, takvada ileri olanınızdır."¹ Yine Kur'ân, kendisinin, takva sahipleri için hidayet rehberi olan bir kitap olduğunu bildirmiştir.² O halde takva, imandan sonra insan için Kur'ân'dan yararlanmanın alt yapısıdır.

Şimdi bu Kur'ânî bir değer ölçüsü olan "Takva" kelimesinin anlamı üzerinde biraz duralım: "Takva"; "Vikaye" kökünden gelen bir isimdir. Bu ise lügat olarak; "Birilerini eziyet görmekten ve başına kötü bir şey gelmekten muhafaza etmek ve onu koruma altına almak" demektir. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerim'de; "şerri yaygın olan bir günden korkan; hiçbir karşılık beklemeden sırf Allah rızası için, içleri çekmesine rağmen yemeyip yoksulu, yetimi ve esiri yedirenlere verilecek mükâfatlardan birisi olarak, "Allah da onları, o günün şerrinden korur."³ buyrulmaktadır. "Allah" lafza-i celâli ile beraber, **اللَّهُ تَقْوَى** "Takva'llah" şeklinde isim tamlaması olarak kullanıldığı takdirde, "Allah korkusu, O'nun emirlerine imtisal ve yasaklarından kaçınma" anlamlarını taşımaktadır.⁴ Bu kelimenin Kur'ân-ı Kerim'de; Allah'ın azabına, o azabın yeri ve zamanına da izafe edildiğini görmekteyiz. Bu durum itibarıyla "takva", Allah'ın azabından korunmak, sakınmak anlamını ifade etmektedir. "Kâfirler için hazırlanan ateşten sakınınız!", Allah'a döndürüleceğiniz bir günden sakınınız!" ayetleri, "takva"nın bu noktadaki anlamının örnekleridir.

Takvadaki sakınmanın, sünnette, harama girmemek için bazı mübahları terk etme boyutuna vardığını görmekteyiz. Atiyye Es-Sa'dî (r.a)'den yapılan bir rivayete göre, Hz. Peygamber(s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Kul, sakıncalı şeylerden sakınmak üzere bazı mübahları da terk etmedikçe, müttakilerden olamaz. Diğer bir rivayette ise, "takvanın hakikatine ulaşamaz."⁵ buyrulmuştur.

التَّقْوَى "Et-Takva" kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de 15 yerde geçerken, bu kelime kök ve tüm türevleriyle birlikte, 264 yerde zikredilmektedir. Bu prensibe uyulması 85 yerde emir ve tavsiye edilirken, 5 yerde de yüce

¹ Hucurat, 49/13

² Bkz. Bakara, 2: 2.

³ İnsan, 76: 11.

⁴ Bkz. İbrahim Mustafa ve ez-Zeyyat Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Vesît*, "vky" maddesi.

Heyet *el-Mu'cemü'l-Vesît*, ,

⁵ İbnü'l-Esir *Camiü'l-Usul min Ehadisi'r-Resul*, c.4, s. 2791

Allah'tan koruma dilemek anlamında dua şeklinde geçmektedir. Bir emrin çeşitli vesilelerle bu kadar çok tekrarlanması, konunun öneminin büyüklüğünü gösterir. Kur'ân-ı Kerim'de bu prensibe uyanlar için, 3 yerde التقي "taki", 48 yerde المتقون veya المتقين; daha çok takva sahibi olanlar için ise 2 yerde الاتقى "el-etka" tabirleri kullanılmıştır.¹

"İttika" kavramı ise lügat olarak; "İnsanın zarar ve acı verici şeylerden iyi sakınmakla kendisini koruması" demektir. Terim olarak kısaca, "Ahirette kendisine zarar verecek veya acı çektirecek kötülüklerden sakınmak, iyi ve güzel şeyleri davranış haline getirmekle yüce Allah'ın koruması altına girmek" anlamına gelmektedir. Bu, aynı zamanda bir yönden "Takva"nın da tanımıdır. Zira en büyük koruma Allah'ın korumasıdır. Beşerin koruması geleceğe taalluk etmediği gibi, şimdiki zamanda bile Allah'ın korumasına nazaran çok kısmî ve yüzeysel kalmaktadır. Bu nedenle gerçek anlamda korunma, yüce Allah'ın koruması altına girmekle gerçekleşen korumadır. Her ne kadar Yüce Allah'ın "Rahman" isminin gereği olarak herkesin bir dereceye kadar yaradılıştan Allah'ın korumasından bir nasibi varsa da, "Rahim" isminin gereği olarak da insanın iradî fiillerine nazaran kendi hür iradesi ile Allah'ın korumasına girmesi gereklidir.

"İttika", Kur'ân-ı Kerim'de; Allah korkusu, iman, tevbe, taat, ihlâs ile günahlardan sakınmak anlamlarında kullanılmıştır. Gerek "takva", gerekse "ittika", kavramları Kur'ân-ı Kerim'de incelendiğinde, bunların üç temel merteye üzerinde kurulu oldukları görülür:

1. Ebedî azaptan korunmak için şirkten uzak kalmakla beraber gerçek anlamda iman etmektir. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ "Allah onları takva sözü üzerinde durdurdu. Onlar da buna en çok layık idiler."² ayeti buna işaret etmektedir.

2. Büyük günahları irtikâp etmekten sakınmak, küçüklerinde de ısrar etmekten vazgeçmekle beraber farzları yerine getirmektir ki dinen daha en yaygın takva tanımı da budur. وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "Eğer kentlerin halkı inanmış ve Bize karşı gelmekten sakınmış olsalardı, onlara göğün ve yerin bolluklarını verirdik."³

3. Kulun, kalbini haktan meşgul edecek her şeyden temizleyerek bütün

¹ Bkz. Muhammed Fuad Abdü'l-Baki, *El-Mu'cemü'l-Müfehres li elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, "vky" maddesi.

² Fetih, 48: 26.

³ A'raf, 7: 96.

varlığıyla Allah'a yönelmesidir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ. "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa öylece sakının!"¹ ayetindeki ilâhî emir, buna işaret etmektedir.²

İnsan kalbi, manevî kirlilerden ve hastalıklardan korunmak, iman ve ilâhî iradeye uygun güzel şeylerle doldurulmakla ancak kalb-i selim haline gelebilir. Hz. Peygamber, Enes İbn Malik'ten yapılan bir rivayette şöyle buyurmuştur: "İslâm alenîdir, iman kalptedir. (göğsüne işaret ederek iki defa:)" takva buradadır, takva buradadır."³ buyurmuştur.

Takva mertebeleri, Allah'a giden yolda sebat eden tüm insanların sayısı kadar kişiden kişiye değişen birçok farklılıklar arz eder.

Genel anlamda koruma, sevgi esasına dayalıdır. Kişi, nasıl sevmediğini korumak istemezse, sevmediği bir kişinin koruması altına girmek de istemez. Allah, müttakilerin dostudur."⁴ "Allah, iman edenlerin dostu ve yardımcısıdır"⁵, ayetlerinin işaretinden de anlaşılacağı gibi takva, yüce Allah ile mü'min kulları arasındaki ilişkiler bağlamında bir dostluk bağıdır.

Bu itibarla takva, korku ve sevgi olmak üzere iki temel unsura dayanmaktadır. Ancak takvadaki korku; düşman korkusu, her hangi bir zarara uğrama korkusu veya Cehennem korkusu gibi bir korku türü olmaktan ziyade, insanın gerek Rabbine, gerekse O'nun mahlûkatına karşı yaptığı yanlışlar yüzünden, her zaman, her yönden muhtaç olduğu en büyük yardımcısının dostluğunu ve sevgisini kaybetme korkusu olarak öne çıkar.

Elbette son derece aciz, fakir ve muhtaç olmakla beraber, düşmanları pek çok olan insanın, her şeye gücü yeten, her ihtiyacını karşılayabilen, sonsuz merhamet sahibi bir zatın korumasına son derece ihtiyacı vardır. Kullarının bu son derece önemli olan ihtiyacını bilen yüce Allah, onlara merhamet kucağını açarak; وَالَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هُمْ يَرْجُونَ. O halde ey akıl sahipleri benim korumama giriniz."⁶ Buna göre, takva prensibiyle hareket ederek Allah'ın korumasına girmek, akli başında bir insan olmanın gereğidir.

İşte bunun içindir ki, Hz. Ebubekir, hilafete seçildikten sonra ilk vermiş olduğu hutbesinde; "En akıllı kimse, müttaki olan kimsedir. En ahmak kimse ise, Allah'ın emrinden çıkan (fâcir) günahkâr kimsedir." demiştir.⁷

¹ Al-i İmran, 3: 102.

² Bkz. Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 169.

³ Ebu Bekir b. Ebi Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehadîsi ve'l-Âsar*, VII, 211.

⁴ Casiye, 45: 19.

⁵ Bakara, 2: 257.

⁶ Bakara, 2: 197.

⁷ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, tahkik: Muhammed Abdü'l-Kadir 'Ata, VI, 353.

“Takva” kavramının, Kur’ân-ı Kerim’de daha çok; “iman”, “güzel davranış”, “iyilik”, “sabır”, “affetme”, “hidayet”, “nasihat”, “hak”, “sadakat”, “cennet”, “güzel sonuç”, “kurtuluş”, “Allah sevgisi” gibi kavramlarla bir arada kullanılmış olması, bu kavramlarla ifade edilen özelliklerin takvanın birer sonucu ve onun ürünü olmasından dolayıdır.

d. Hürriyet

İnsânî ve İslâmî değerlerden biri olan hürriyet, kölelik ve esaretin karşıtı olan bir kavramdır.¹ Hürriyet, tarih boyunca zamanın güçlüleri tarafından hep ihlâl, hatta bazen iptal edilen bir insan hakkı haline gelmiştir. Bu nedenle hürriyet gaspı, yüz yıllarca devam ede gelen bir insanlık dramı ve problemi olarak güncelliğini korumuştur.

Hürriyeti kısıtlanmış hür ruhlu insanlar, onu rüyalarında bile aramaya çalışmışlar, o sevda ile her şeyi terk etmişlerdir. Hürriyet, hayatı hayat yapan bir değer olduğu için, insanlık ailesi içindeki birçok toplumlar, bu haklarını ellerinden alan büyük güçlülere karşı bile direnme azmini göstermişlerdir.

Ancak, hürriyet imanın bir hassası olduğundan, bunun zevk ve aşkınlı insanlara aşıl原因 ve onlara bu uğurda mücadele azmini veren ruh, hep vahy-i ilâhî olmuştur. Bu nedenle, başta Hz. Peygamber olmak üzere, tüm peygamberlerin kendi dönemindeki en katı despotlara karşı gösterdikleri direnme, aslında birer hürriyet mücadelesiydi.

Kur’ân, hürriyet mücadelesini hiç kesintiye uğratmadan sürekli ve canlı tutmaktadır. Hürriyete kasteden beşerî güçler olmasa dahi, şeytan ve² nefsi- emmare³ başta olmak üzere hırs, tamah, düşük arzular, haset, bencillik gibi duygusal bazda insanın özgürlüğünü her zaman tehdit edebilen tüm faktörlere karşı Kur’ân sürekli bir mücadele ve mücahedeyi öngörmektedir. Zira insan bu mücadele ve mücahedeyle ancak gerçek hürriyete kavuşabilmektedir.

İslâm, başta din ve inanç olmak üzere, akıl, kalp, öğrenim, bilim, bilgi edinme, sanat, hayata bakış ve tefekkür gibi, hürriyeti geniş bir yelpazeye seriyor.⁴ Öbür taraftan, insan için meşru tüm keyiflerine kâfi gelecek oldukça geniş bir hürriyet alanı çiziyor. Ancak insanın bu dairenin dışına

¹ Bkz. Abdü’l-Fettah ‘Aşûr, s. 439.

² “Şeytan sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman kabul ederek ona karşı mücadele verin!” (Fâtır, 35: 6).

³ İslâm, nefisle mücadeleyi, en büyük cihad olarak kabul etmektedir. Bu nedenle “büyük cihadda ölen sıddıktır, küçük cihadda ölen şehittir.” buyrulmuştur. (Bkz. Hakkı, Tefsir-ü Hakkî, c. 4, s.437).

⁴ Bkz. Abdü’l-Fettah ‘Aşûr, s.449.

çıkıldığında, nefsin tuzağına düşerek onun tutsağı haline geleceğini söyleyerek onu uarmayı da ihmal etmiyor. Bununla beraber, İslâm, hayatın tüm alanlarıyla ilgili ilkelerini sunduktan sonra, insanları inanıp inanmada serbest bırakıyor.¹

İslâm'a göre hürriyet, imanın özelliklerinden biri ve Allah'ın bir hediyesi olduğundan, imanın güçlenmesi oranında hürriyet anlayışı da parıldar. Zira mü'min, Allah'a iman vermiş olduğu izzet ve vakarla, başkasının tahakküm ve istibdadını kabul etmediği gibi, imandan gelen şefkat ile de başkasının hak ve hürriyetine saldırıda bulunmaktan da son derece sakınır.

Bu açıdan, İslâm'ın hürriyete bakışı ile Batının hürriyet anlayışı arasında da belirgin bir farklılık meydana gelmektedir. Batı düşüncesine göre hürriyet, "Başkasına zarar vermeden kişinin istediği gibi yaşamasıdır." Oysa İslâm'a göre hürriyet, "kişinin ne kendisine, ne de başkasına zarar vermeden istediği gibi yaşamasıdır."² Buna göre hürriyetin iki yönü vardır: Biri, kişinin meşru hareketlerinde şahane serbest olması, diğeri de, başkasına hiçbir şekilde zarar vermemesidir.³

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Hürriyetin karşıtı köleliktir. İslâm öncesi Arap toplumu başta olmak üzere, birçok Avrupa ülkelerinde bile, kölelik, asaletin karşıtı anlamında kabul edilip köle ve cariyeler, insan değil de satılabilen önemli bir ticaret metaı olarak görülmüştür. Batının büyük düşünürlerinden Eflatun, Köleliğin, Cumhuriyet-i fazıla için gerekli bir düzen olduğunu söylemiş ve onlara vatandaşlık ve eşitlik hakkını yasaklamıştır. Aristo da ondan geri kalmayarak, köleliğin, insanlığın bir gereği olduğunu ve insanların bazılarının doğuştan hür, bazılarının ise doğuştan köle olarak yaratıldığını iddia etmiştir. Bu doğrultuda babanın kendi evladını satması hatta kendi kendisini dahi satması meşrulaştırılmış, kölenin çocuğu, hür bir kişiden dahi olsa köle kalmaya mahkûm edilmişti.

Bu şekilde öne sürülen bu beşerî değer yargılarının etkisiyle zamanla kölelerin sayısı, hürlerin sayısına oranla büyük artış göstermiştir. Bir ara Atina'da hürlerin sayısı 20 bine ulaşamazken, kölelerin nüfusu, 100 bini bulmuştu.⁴ Fazla uzak olmayan bir geçmişte bile Amerika'da, bazı lokantalara köpeklerin girmesine izin verilirken, sırf köle asıllı oldukları düşüncesiyle zencilerin oralara girmelerine izin verilmemekteydi.

¹ "Deki, İster inanın, ister inanmayın!" (İsra', 17: 105); "Deki hak, Rabbindedir, dileyen inansın, dileyen inkâr etsin!" (Kehf, 18: 29).

² Bkz. Bediüzzaman Said Nursî, *Münazarat*, s. 55.

³ Bediüzzaman Said Nursî, *Münazarat*, 58, 59.

⁴ Abdü'l-Fettah 'Aşûr, s. 460.

Bu müesseseyi kucağında bulan İslâm, hürriyet anlayışında oldukça hassas davranmış ve ona büyük önem vererek kölelik kurumunu tasfiye etmede büyük bir devrim gerçekleştirmiştir.

İslâm, ilk olarak köle istihdam edenlere, yediklerinden yedirme, giydiklerinden giydirme mecburiyetini getirmiştir. Ardından teşvik ve tecziyelerle¹ bu kurumu, tedricen ıslah ederek, bu durumda olan insanlara hürriyetlerini kazandırmakla iade-i itibarda bulunmuş ve onlara yeniden saygınlık kazandırmıştır.²

Zeyd b. Harise, Üsâme b. Zeyd, Bilâl-ı Habeşî, Selman-ı Farisî ve Suheyb-i Rumî gibi köle asıllı mü'minler, başta yakın Peygamber arkadaşlığı olmak üzere, peygamber müezzinliği, peygamber hısımlığı, peygamber danışmanlığı ve peygamber ordusu komutanlığı³ gibi maddi ve manevî önemli mevkiiler ihraz ettikleri gibi, Tabiîn Döneminde de İslâmî ilimlerde özellikle hadis alanında otorite haline gelerek hadis tarihinde "mevalî dönemi"⁴ adıyla önemli bir yer almışlardır.

Sonuç

¹ Kur'ân-ı Kerim; yanlışlıkla adam öldürme, ziharda bulunma ve yemini bozma durumlarında, ceza olmak üzere, birer kölenin hürriyetlerine kavuşturulmasını bir keffaret olarak öngörmektedir. Kur'ân-ı Kerim, bu şekil bir keffaret ödemeyi de, "*fekkü-Rakabe*" (boyundaki esaret bağına çözmek) olarak tabir etmektedir. (bkz. Nisa, 4: 92; Mücadele, 58: 3; Maide, 5: 59).

² Hz. Peygamber, Hz. Hatice tarafından kendisine hibe edilen Zeyd b. Harise'yi çok sevdiğinden dolayı onu evlatlık edinmişti. Bunun üzerine, halk tarafından Hz. Zeyde "Muhammed oğlu Zeyd" anlamına gelen "Zeyd b. Muhammed" şeklinde hitap edilmeye başlandı. Başka bazı sahabiler için de aynı durum söz konusu oldu. Ancak bu durum, Yüce Allah tarafından insan kişiliğini rencide edici olarak bulunduğundan, bu durumda olan kişilere kendi babalarına nispet edilerek hitap edilmesi emredildi. Babaların bilinmemesi durumunda ise, onların dinde kardeş ve dost olduklarına dikkat çekildi. Örnek olarak; Salim'in, (r.a) Huzeyfe'nin (r.a) azaldı kölesi olması hasebiyle "Huzeyfe oğlu Salim!" yerine "Salim kardeş!" veya "Huzeyfe'nin Dostu Salim" anlamında, "Salim Mevlâ Huzeyfe" gibi bir ifadenin kullanılmasının, Allah katında daha adilane, daha uygun bir davranış biçimi olacağı bildirildi. Böylece Kur'ân, kölelik statüsünü ortadan kaldırdığı gibi, bunu çağrıştıran "kul", "köle" gibi kaba tabirleri de kaldırarak yerine "dost" ve "kardeş" gibi kibar tabirler koymuştur. (Ahzab Suresinin 5. ayetinin, tefsiriyle ilgili olarak bakınız, Ebü'l-Leys es-Semerkandi, Bahrü'l-'Ulûm, III, 44).

³ Hz. Peygamber'in azaldı kölesi Zeyd b. Harise'nin oğlu olan Üsâme'yi henüz on sekiz yaşındaki bir delikanlı iken, sahabenin ileri gelenlerinin içinde bulunduğu bir orduya komutan tayin etmesi, oldukça dikkat çekicidir. (Bkz. Ebu Sa'd Abdü'l-Melik b. Muhammd b. İbrahim en-Nisaburî, *Şerefü'l-Mustafa*, I, 455).

⁴ Mevalî; dost, arkadaş, yardımcı gibi anlamlara gelen "mevlâ" kelimesinin çoğuludur. (Bkz. Ebu Tahir Mecdü'd-Din Muhammed b. Yakub el-Feyruzabadî, *el-Kamusü'l-Muhit*, (et-tab'atü's-sâmine. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), I, 1344, "vly" maddesi).

Kâinatı ve kâinat içinde dünyamızı, dünya üzerinde de insanları yaratıp onlara hayat bahşeden yüce Allah olduğuna göre, insanın iki dünyada da mutlu olmasının yollarını en iyi bilen elbette ki O'dur. Bu itibarla kullarının mutluluğu için en geçerli bir hayat programını düzenleme yetkisine de yine O sahiptir.

Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet, böyle bir programı oluşturan düzenlemeler mecmuası hüviyetindedir. Bu doğrultuda belirlenen amacın gerçekleşmesi için bu programın içerdiği ilkelerin hayata geçirilmesini sağlamak açısından bu iki kaynağın kapsamındaki düzenlemelerin bir takım emir ve yasaklarla beraber bazı teşvik ve müeyyideler içermesi kaçınılmazdır. Bu prensiplere uyum göstermek tamamen insanların menfaati icabı olup, yüce Allah'ın kullarının olumlu veya olumsuz davranışlarından hiçbir şekilde etkilenmesi söz konusu değildir.

İnsan kadar Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellilerinin odağı olabilecek başka bir varlık olmadığı gibi, duygu ve arzularına sınır konulmayan, yükselişi ve düşüşü açısından da insan gibi mertebesi sabit bırakılmayan başka bir varlık bulunmamaktadır.

İnsan, mahiyetine doğuştan bırakılmış olan hayır ve şer kabiliyetlerinden herhangi birini kendi iradesiyle kullanması durumuna bağlı olarak, önüne açılan, sonsuz yükseliş veya sonsuz düşüş olmak üzere iki yoldan birisinin yolcusudur. Ancak yüce Allah'ın muradı hep kullarının yükselişinden yana olduğu için bu noktada onlar için gerekli bütün imkân ve ortamı hazırladığı gibi, onları sonsuz düşüşten koruma ve kurtarmanın tedbirlerini almış ve çarelerini belirlemiştir.

İnsanın bu iki zıt kutba doğru gerçekleştirdiği seyri esnasında vardığı noktayı en doğru bir şekilde belirleyip değerlendirme yetkisi, sadece Yüce Allah'a mahsustur.

İnsan, sosyal bir varlık olduğundan çevresiyle ilgili yaptığı değerlendirmelere göre, onunla olan iletişim ve ilişkilerini düzenlemeye çalışır. Bu bağlamda, bireyin toplumla kurmak durumunda olduğu bu iletişim ve ilişkilerin sağlıklı olması ve bu bağlamda bir takım paranoyalarla, ötekileşmelerin yaşanmaması için, başkası hakkında olduğu kadar kendisi hakkında da yapacağı sağlıklı ve tutarlı değerlendirmelerde bulunması oldukça önem arz etmektedir.

İnsanın, akıllı olmakla beraber, aynı zamanda duygusal bir varlık olması hasebiyle, gerek kendisi, gerek başkası hakkında yaptığı kişisel değerlendirmelerindeki yanılma ve hata yapma riski oldukça yüksektir. Haksızlık etmeme ve toplumda bir takım kaosların yaşanmasına sebebiyet

vermekle büyük veballer altına girmeme açısından konuya hassasiyet gösterilmesi, önem arz etmektedir.

Akıl, doğruyu bulmak, doğru algılamak ve dünyadan doğru yararlanmak üzere insana, Yüce Rabbi tarafından bahşedilen en büyük bir cevher ve en değerli bir hediyedir.

Duyguların kendi başına doğruyu bulabilme yeteneği bulunmadığı için, aklın egemenliğinde bulunmaları durumuna göre ancak yanılmaları önlenebildiği gibi, aklın yanılma payı da, ters orantılı olarak vahiyle paralel gidişi derecesine göre azalabilmektedir.

Yüce Allah, rahmetinin gereği olarak kullarının hep doğru değerlendirmelerde bulunup, doğru sonuçlara varmasını, böylece aradıkları ve son derece muhtaç oldukları gerçek huzuru bulmalarını sağlamak amacıyla, akılcıca yararlanmak üzere, onlar için şaşmaz bazı kıstaslar belirlemiştir ki, bunlar aynı zamanda temel insanî değerleri oluşturmaktadır. Peygamberler ise, bu kıstasları en sağlıklı bir biçimde kullanmayı ve onlardan yararlanmayı insanlara öğretmek üzere görevlendirilmiş birer hidayet ve medeniyet öncüsüdürler.

Beşeriyetin bu noktalardaki kayıp ve kazanımlarının, büyük önem taşıması, bu kayıp ve kazanımların da doğrudan alakalarının bulunması cihetiyle, insanî dinamiklerin yükseltilmesine ve onlara gereğince itina gösterilmesine yönelik Kur'ân ve Sünnette, büyük tahşidat yapılmıştır.

Sonuç olarak; mutluluk, tüm insanlığın fitrî, vazgeçilmez, temel, ortak ihtiyacı olduğundan, insan istediği takdirde, dünya hayatında da Cennet havasına benzer bir mutluluğu yakalayabilmenin çaresine sahiptir. O da, insanın duygusal ve kişisel mülahazalara dayalı beşerî dinamikler yerine, aklî verileri her zaman önemle ön plana çıkaran ilâhî dinamikleri benimseyip içselleştirmesi ve onları titizlikle pratiğe geçirmesidir.

Bibliyografya

Abdü'l-Bakî, Muhammed Fuad, el-Mu'cem'ül-Müfehres li Elfazi'l-Kur'ânîl-Kerim. Tab'atün Cedide. Tahran: Avend Daniş, tarihsiz.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrahî. Keşfü'l-Hafa ve Müzîlü'l-Libas 'an mâ İştihere mine'l-Ahâdis 'alâ Elsineti'n-Nas. I-II. Beyrut 1351.

el-Alûsî, Şihabü'd-Din, Mahmud b. Abdillâh. Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ves-Seb'î'l-Mesânî. I-XVI. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

'Aşur, Abdü'l-Fettah. Menhecü'l-Kur'ân fi Terbiyeti'l-Müctema'. et-tab'atü'l-Ûlâ. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.

el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. Me'alimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân=Tefsîrül-Beğavî. I-IV. Tahkik: Abdü'r-Rezzak el-Mehdî, et-Tab'atü'l-Ûlâ.

- Beyrut: Dar-ü İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 1420 h.
- el-Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Horasanî es-Sünenü'l-Kübrâ. I-X. et-Tab'atü's-Sâlise. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmye, 2003.
- el-Buharî, Muhammed b. İsmail, el-Cami'us-Sahih. I-IX, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- _____ Edebü'l-Müfred. Beyrut: Darü'l-Beşâir'il-İslâmiyye, 1989.
- Ebu Davûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistanî. Sünenü Ebi Davûd, I-IV, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebu Sa'd, Abdü'l-Melik b. Muhammed b. İbrahim en-Nisaburî. Şerefü'l-Mustafa. I-VI. et-Tab'atül-ûlâ. Mekke: Darü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425.
- Ebü's-Sü'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadî. İrşadü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâye'l-Kitabi'l-Kerim. I-III, Beyrut: Darü İhyait-Türasi'l-'Arabî, tarihsiz.
- el-Hazin, Ebu Hasan Ali b. Muhammed. Lübabü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl. I-IV. et-Tab'atü'l-ûlâ. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1979.
- el-Heysemî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebi Bekir. Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid. I-X, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- el-Hudarî, Muhammed b. Afifî. Nurü'l-Yakîn fi Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn. at-Tab'atü'l-ûlâ. Beyrut: Darü'l-Marife, 2004.
- el-Kurtubî, Ebu Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn-ü Abdî'l-Berr, , et-Temhid limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Me'anî ve'l-Esânîd. I-X. et-Tab'atü's-sâlise. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1967.
- İbn-ü Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail, b. Ömer. Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm. I-IV, Darü İhyai't-Türasi'l-'Arabî, Beyrut, 1969.
- el-Kuda'î, Muhammed b. Selâme. Müsnedü's-Şihab. Tahkik: Hamdî Abdul-Mecid es-Selefi, et-tab'atü's-sâniye. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-Ensarî. el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân. I-XX. et-Tab'atü's-sâlise, Darü'l-Kitabi'l-'Arabî, Tahran 1967.
- Mevdufî, Ebü'l-A'lâ Tefhîmü'l-Kur'ân. I-X. Trc.: Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İkinci Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- Mücahid, Ebü'l-Haccac b. Cebr et-Tabîî, Tefsîrül-Mücahid. Tahkik: Muhammed Abdü's-Selâm, et-tab'atü'l-ûlâ. Mısır: Darü'l-Fikr, 1989.
- Müslim, Ebu Hüseyin, Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, el-Cami'us-Sahih, I-V. Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Nursî, Bediüzzaman Said, İşaratü'l-İ'caz fi Mezanni'l-Îcaz, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001.
- Münazarat, İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2001
- er-Razî, Fahrü'd-Din Muhammed b. Ziyâ'ü'd-Din. Mefatîhu'l-Gayb. I-X. et-Tab'atü's-sâlise. Beyrut: Darü-İhyai't-Türasi'l-'Arabî, 1420 h.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. Safvetü't-Tefâsîr. I-III. et-Tab'atül-ûla. Kahire: Darüs-Sabûnî, 1997.
- Said Havva, Terbiyetü'r-Ruhiyye. et-Tab'atü'l-ûlâ. Dimaşk: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1979.
- Salih, b. Abdî'l-Aziz. et-Temhîd, li Şerhi Kitabî't-Tevhîd. en-Neşretü'l-ûlâ, basım

yeri yok: Darü't-Tevhîd, 2003.

St. John, İncil. Beşinci basım. İstanbul: Yeni Yaşam Yay. 1991.

Seyyid Kutub, Fi Zilâli'l-Kur'ân, I-VI. et-Tab'atü's-Sabia 'aşer. Beyrut: Darü l'hyai't-Türasi'l-Arabi, 1975.

es-Süyûtî, Celâlü'd-Din b. Abdir-Rahman b. Ebî Bekir. ed-Dürü'l-Mensur fi Tefsîri bi'l-Me'sûr. I-VIII, Beyrut: Darü'l-Marife, tarihsiz.

et-Taberanî, Ebü'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. el-Mu'cemü'l-Kebir. I-II. et-Tab'atü'l-ûlâ. Beyrut: Darü't-Türasi'l-'Arabî, 1985.

et-Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. Müşkilü'l-Asar. I-XV, Basım yeri yok: Müessesetü'r-Risale. 1415h.

et-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. Sünen, I-V, Beyrut: Darü'l-Fikir, 1994.

el-Vâkidî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer, el-Meğazî, et-tab'atüs-sâliise. Beyrut: Darü'l-A'lemî, 1989.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili, İstanbul: Eser Dağıtım, 1979.

ez-Zebidî, Muhammed Murtazael-Hüseynî, Tacü'l-'Arus min Cevâhiri'l-Kamus. I-X, Kahire: Darü'l-Hidâye, tarihsiz.

ez-Zemahşerî, Caru'llah Mahmud b. Ömer. el-Keşşaf. I-IV. et-Tab'atü's-sâniye. Kahire: Darü'l-Mushaf, 1977.

Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Neseîî'nin Semantik Tahlili

Mustafa YÜCE*

Özet:

Kelamın teşekkülünden itibaren kelamcılar bilgi konusunu incelemişler ve bilginin ne olduğu, kaynaklarının neler olduğu ve imkânının olup olmadığı konusuna ışık tutmaya çalışmışlardır. Bilgi teorisinin incelenmesinde, problemin sistematik olarak ele alınmasında ve soyut olarak akıl yürütme eyleminin sağlıklı yapılabilmesinde Ebu'l-Muîn en-Neseîî gibi klasik kelâmîcılarının görüşlerinin önemli rolü vardır. Ebû'l-Mu'in en-Neseîî'nin en önemli yanı, Meşşai felsefe metodunun dışına çıkarak, problemlere dilin inceliklerini kullanarak semantik bir metotla yaklaşmış olmasıdır. Bu metottan hareketle, kelimenin değişik cümlelerde uğradığı anlam değişmeleri, cümle yapıları ve tahlillerinden faydalanarak, kelime ve cümleleri kendi gayesine uygun bir şekilde ortaya koymuştur. Bunun yanında diğer Kelâmîcılardan ve mantık ilminin metotlarından da yararlanmıştıır

Anahtar Sözcükler: Ebu'l Muin en-Neseîî, Kelam, Bilgi, Semantik

Abstract:

Since the establishment of science of Kelâm (Islamic theology), the theologians have examined the issue of 'knowledge', and strived to answer questions as "what is knowledge", "what are the sources of knowledge" and tried to cast light on the scope and the dimension of knowledge. In examining the theory of knowledge, in dealing with this issue systematically and in practicing abstract thinking befittingly, Nasafi, who was one of the prominent,

* Dr., D.İ.B. Şanlıurfa Müftülüđu Merkez Vaizi. yucemny@hotmail.com

traditional theologians, played and still plays an essential role. One of the most important characteristics or attributes of Nasafi was that he, by stepping outside of the Messai method of philosophy, dealt with this issue by using a sophisticated linguistic approach or method, including a semantic one. By employing this method, that is the construction and analysis of clauses, he stresses the fact that a word may have various meanings depending on the clause and/or context. Besides this method, Nasafi benefitted from other theologians and from methods of science of logic.

Key words: Ebu'l Muin en-Nasafi, Kalam, Knowledge, Semantic

Giriş

Kelam'da ilim hem teolojik hem de epistemolojik açıdan ele alınmıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezeli olup olmadığı hakkındaki tartışmalar kavramın teolojik boyutuna işaret etmekte, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla kelâm geleneğinde ilim kavramı daima ilahi ve beşeri bilgi problemine atıfta bulunmaktadır. Hadis veya fıkhîtakinin aksine kelâm konusu olarak ilim, bilgi kavramının analizini gerektiren temel kelâmi meseleyi ifade eder. Kelâmcının sorusu neyin ilim olduğu değil, ilmin ne olduğudur. Bu kavramsal analiz yaklaşımı onu kaçınılmaz olarak felsefenin problematik alanına sokmaktadır.¹

1. Kelamcılara Göre Bilgi

Kelamda bilginin ne olduğu konusunda ortaya konmuş tek bir tanım yoktur. Bilgi kelamcılar tarafından farklı terimlerle ve farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Ancak yapılan tanımların bilginin gerçekliğini ifade edip etmediği tartışma konusu olmuştur.²

Teknik anlamda tanım yapmak aslında başlı başına bir zorluk içerir. Çünkü bir şeyi tanımlamak için, onun varlık kategorisinde bulunduğu yeri cins ve fasla/ayırma göre belirlemek gerekir. Bu yüzden üstün cinsler ve türü olmayan fertler ile duygular ve duyuların doğrudan tecrübeleri

¹ Kutluer, "İlim", DiA, XXII,112.

² Muhit Mert, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", AÜİFD, c. XLIV, Sayı: I, s. 41-2.

tanımlanamazlar kategorisinde değerlendirilir.¹ Zihin dışı varlığı olan nesnelere kategoriler içerisinde belli bir yere oturtarak onların tanımını yapmak daha kolayken, zihinsel kavramları tanımlamak için onları kategorilerde bir yere oturtmak kendi içinde bir zorluk taşımaktadır.

Bütün zorluklara rağmen, sadece zihinsel varlığı olan kavramları da tanımlamak zorunda olduğumuz açıktır. Çünkü bunlar tanımlanmadıkları zaman kavram kargaşasına yol açar ve insanlar arasındaki iletişimi bozarlar.² İşte kelamcıların, başta bilgi olmak üzere soyut kavramları tanımlama gayretleri; üzerinde konuşulan kelami problemlerde ortak bir dil oluşturup, iletişimi koruma çabasını içermektedir. Bu zorunluluk sebebiyle bunlar nihaî anlamda bir tanımla tanımlanacaksa, mutlaka zihinsel bir kategori olarak cins ve tür belirlemeleri yapılmalıdır. Aksi takdirde yapılanlar ya eksik tanımlama olacaktır; ya da birer betimleme. Betimleme ise tanımlamanın daha alt bir derecesidir. Çeşitli betimlemeler arasında birini tercih etmek gerekirse, bu elbette ki onu benzerlerinden en iyi ayıran betim olacaktır. Din bilimlerinin çeşitli alanlarında soyut kavramlar için yapılan tanımların, bir tanım olmaktan daha çok birer resm/tasvir yani betimleme olduğunu söyleyebiliriz. Tek bir kavram üzerinde farklı tanımların ortaya konması ve genelde tanımlarda taksimin ve birden fazla niteliğin ifade edilmesi de yapılanların birer tanım olmaktan daha çok birer tasvir olduğunu göstergesidir.³

Bilginin tanımlanabileceğini ister kabul etsin isterse etmesinler, hemen hemen bütün kelamcılar, bilgiyi tanımlamaya çalışmış; ya da yapılan bir tanımla kabul etmişlerdir.

Kelamcılar ilmi “mutlak olarak bilmek”, “şuurda hasıl olmak sağlam ve kesin bir biçimde bilmek” veya “bir şeyin gerçeğini bilmek” gibi manalara almışlardır. İstılahtaki anlamına gelince, Kelâm Bilginleri bu hususta esasta olmasa bile detayda farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır.⁴ Kelamcılarının yapmış oldukları bilgi tanımlarının kayda değer gördüğü bir kısmını lafız belafız tek tek ele alan Nesefi, bu tanımları en geniş anlamda tahlil eden bir kelamcıdır. Dolayısıyla biz burada Nesefi'nin tanımlara getirdiği eleştirileri, bu eleştirilerin nedenlerini, tercih ettiği tanımın

¹ Daha Geniş bilgi için bkz., Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 42.

² İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık İst. 1999*, s. 101–3.

³ Muhit Mert, *Kelamcılarının Bilgi Tanımları Üzerine bir Tahlil Denemesi*, s. 43.

⁴ Kelâmcıların “İlim” tanımları için Bkz., Karaman, Fikret, “*Kur’an’da İlim kavramı ve Değeri*”, *Kelâm’da Bilgi Problemi Sempozyumu*, Bursa, 2003, 7-22.

gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak Nesefi'nin bilgi konusundaki görüşlerinin incelenmesine geçmeden önce kendisinden önce yaşamış olan ekolün hocası Matüridî ve Pezdevî gibi kelimcilerin bu konuda söylediklerini ortaya koymak istiyoruz. Bunu yapmaktan amacımız Nesefi'nin bu konudaki düşüncelerinin ekol içindeki köklerini göstermektir.

Matüridî kelamında bilgi teorisi Ebu Mansur el-Matüridi (ö. 333 / 941)'den itibaren bağımsız bir başlık altında ele alınıp incelenmiştir. Matüridi *Kitabüt- Tevhid*'inde nesne ve olayların gerçeklerini (hakâikü'l-eşya)bilmenin yollarının idrak, haberler ve istidlalden ibaret olduğunu belirtmiştir.¹

Matüridi'nin bilgiyi nasıl tanımladığını kendi eserlerinde açık bir şekilde bulamamaktayız. O'nun bilgiyi öğrencileri ile sohbet sırasında " kendisinde bulunan kimseye zikrolunan şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır" şeklinde tanımladığını görmekteyiz.² Matüridi'nin bu tanımında bilgi bir nitelik olarak kabul edilmekte ve nitelikle bilinebilecek şeyler kişiye bu sıfat sayesinde açık hale gelmektedir. Bu durumda bilgi insanda adeta var olan bir cevher, insan ise bilgi edinmede pasif bir konumda görülmektedir. Zira bilginin potansiyel olarak varlığı kişinin varlığa yönelmesi durumunda varlığın ona açık hale gelmesini sağlar. Burada insan bilmede etkin değil sadece varlığa yönelmede etkin kabul edilmektedir. Halbuki bilme, vasıtaları kullanarak insan tarafından iradi olarak yapılan bir fiildir. Dolayısıyla bilgi de iradi olmalıdır.

Ebü'l - Yüsr Muhammed el-Pezdevi (ö. 493 / 1099) *Usulu'd - din*'inde bilgi teorisine yer vermiştir. O, ilim kavramının tarifi için idrak kelimesini anahtar terim olarak kullanmış, bütün Ehl-i Sünnetin kabul ettiği tanım olarak bilgiyi "malumu olduğu üzere idrak etmektir" şeklinde tanımlamıştır.³ Bu tanım aslında Eş'ari ekolüne mensup kelimciler tarafından benimsenmiş bir tanımdır. Bunu sadece Matüridi ekolünün kendine mahsus bir tanımı olarak kabul edemeyiz. Dolayısıyla Matüridi' den bir buçuk asır sonra yaşayan bir kelimci olan Pezdevi, Matüridi ekolüne mahsus bir tanım olmadığından, Bakillani'ye atfedilen "bilgi ma'lumu, olduğu hal üzere marifet etmektir" ifadesindeki marifet kelimesinin yerine

¹ Muhammed Mansur Matüridî, *Kitabü't-Tevhid*. Trc.: Bekir Topaloğlu () s.9

² Nesefi, *Tabsıra*, I/19.

³ Pezdevi, *Usulu'd-din*, s.10; Gölcük, Şerafettin, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s.14.

idrak kelimesini daha tanımlayıcı bulduğu için koymuş olmalıdır.

2. Neseî'nin Semantik Tahlili

Neseî dil kullanımı yönünden bir ismin değişik anlamları olacağını semantiki esastan hareket ederek tayin ve tesbit edileceği üzerinde durmaktadır.¹

Neseî, bilgi konusunu selefleri gibi ele almaz öncelikle bilginin ne olduğunu ortaya koymakla işe başlar. O, geniş bir şekilde mevcut bilgi tanımlarının eleştirisine girer. Hatta bilgiye ilişkin yapılmış tanımları mantık ve dil bilimlerinin prensiplerinden hareket ederek değerlendirmeye tabi tutar. Nitekim Tabsıra'da Kelâmcıların ilmin (bilginin) tanımında ihtilaf ettiklerini aktardıktan sonra şu tanımlara yer verir:

Birincisi: Ka'bi'ye nisbet edilen tanımdır Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bi, bilginin, "bir şeyi olduğu hal üzere itikad etmek" olduğunu ifade etmiştir. Ancak Neseî Mutezileden diğerlerinin bu tarifi kabul etmediklerini kaydeder. Mutezile O'nun iddiasına göre tanımın geçersizliğini ispat etmek için şu gerekçeleri öne sürer: Halktan bir adamın âlemin hudusu, yaratıcının varlığı ve birliği, peygamberliğin sahipliği gibi hususları itikad ettiği göz önüne alınırsa bu tanım batıldır. Çünkü bu itikad, bir şeyin olduğu hal üzere itikadıdır. Onun itikad ettiği şeyler de itikad ettiği üzeredir. Bununla beraber bu inanç(itikad) bilgi değildir. Çünkü edinilmiş bilgi (muhtes ilim) ya beş duyu organıyla (işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma) elde edilen veya bir cismin aynı anda iki mekanda bulunmasının muhal olduğunu ve bir şeyin parçasından büyük olduğunu bilmek gibi bedihi/ a priori olarak sabit olan bilgiler gibi ya zorunlu olur, ya da âlemin hudusunu, yaratıcının varlığını bilmek gibi istidlali olur. Halbu ki avamdan olan kimse istidlal edemez. Dolayısıyla bu şeyleri bilmek zaruri bilgi nevinden değildir.²

Kâ'bî'den başka Mu'tezile ekolünden böyle bir tanımlı benimseyen kimsenin çıkmadığını belirten Neseî, bu tanımlı şöyle tenkit eder: Âlemin sonradan meydana geldiğine, Yaradanın varlığına ve birliğine, peygamberliğin hakk olduğuna inanmış cahil bir kimsenin bu inancı objeye olduğu gibi inanma olmakla birlikte, bir bilgi

¹ Atay, Hüseyin, *Tabsıra* (Mukaddime), 1/25-7.

² Neseî, *Tabsıra*, 1/9

değildir. Çünkü insanın elde ettiği bilgiler ya duyularla elde ettiği zorunlu bilgilerdir ya bir bütünün parçasından daha büyük olduğunu, bir cismin aynı anda iki yerde olamayacağını bilmek gibi bedihî bilgilerdir ya da âlemin hâdis olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğunu delillere dayalı çıkarımlarla bilmek gibi istidlali bilgilerdir.¹

Bunun dışında insanın bilgi edinmesini sağlayan başka bir yol yoktur. Bu durumda, söz konusu inanca sahip olan cahil kimse, bu yollardan hiçbirine başvurmadığı için onun inandığı şeyler, inandığı gibi olmasına rağmen bu inancı bir bilgi ifade etmemektedir.²

İkincisi: Mutezile'den Ebu Haşim (321/933)'e ait olan tanımdır. Ancak bu ona özgü başlı başına bir tanım olmayıp Ka'bi'nin tanımına yapılan eleştiriyi bertaraf etmeye yönelik yapılan bir tanımdır. Neseî'nin bahsettiğine göre Ebu Haşim tanıma "*sukûnu'n-nefs*" tabirini ilave etmiştir. Yani bu durumda bilgi, nefsin karar kılmasıyla(sukûnu'n-nefs) berabeber bir şeyin olduğu hal üzere itikad edilmesi olmaktadır. Ancak Ebu Haşim'in tanımına yönelik yapılan eleştiriden kurtulmak için yapmış olduğu bu ilaveyi ya da koymuş olduğu bu şartı Neseî bir çıkış yolu olarak görmemektedir. Gerekçesi de şudur: Avamdan olan bir kimse inancında mutmaindir. Nefsi o konuda karar kılmıştır. Hiç bir tereddüdü olmadığı halde kalbi o hususta sukûna ermiştir. Ama bu, o kimsenin inandığı şeyi bildiği anlamına gelmez.³ Mu'tezile kelâmcılarının ilmi, tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp teskin eden inanma (itikad) olarak tanımlamaları Ebu Haşim'in tanımıyla uygunluk arzemektedir. Bu tanım aynı zamanda Zahiri kelâmcısı İbn Hazm'ın da katıldığı bu görüşe göre i'tikatta kesinlik kazanmış bilgi anlamına gelmektedir⁴ tespiti de Ebu Haşim'in görüşünün ehl-i tahkik kelâmcılar tarafından nasıl kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Önceki tanımlarda belirtilen hatalara düşmemek için **Ebû Hâşim** bilgiyi: "*bilgi, nefsin karar kılmasıyla/zihinde kesinliğin oluşmasıyla(sukûnu'n-nefs) beraber bir şeyin olduğu hal üzere "itikad edilmesidir"*⁵ şeklinde tarif etmesine rağmen, Neseî, Ebu

¹ *Tabsira*, I/9.

² *Tabsira.*, I/9.

³ *Tabsira*, 1/9

⁴ Kadı Abdulcebâr, *el-Muğnî*, XII/13; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV/39-40.

⁵ *Tabsira*, I/9; *Şerhu'l-Mekasid* I/193; *el-Mevâkif*, s.10; *el-İrşâd*, s.34; George F.Hourani, *İslâmic Rationalism*, Oxford, 1971, s. 17-20.

Haşim'in de aynı hataya düşmekten kurtulamadığını ifade eder. Çünkü yukarıda bahsi geçen inanca sahip olan kişinin kalbi gayet mutmaindi. İncasında en ufak bir şüphesi bulunmayacak şekilde samimidir. Hatta bu kimsenin incasına biri dokunacak olursa onun kanını akıtıp öldürmekten geri durmayacak derecede sağlam inanca sahiptir.¹ Bununla birlikte onun bu inancı duyularla veya bedihî olarak kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi, delillere dayalı istidlal (akıl yürütme) ile elde edilen bir bilgi de değildir. Dolayısıyla mutmain bile olsa cahilin inancı kamil manada bilgi sayılmaz.

Üçüncüsü: Ebu Haşim'in babası olan Ebu Ali el- Cübbai(303/915)' ye ait olan tanımdır. Cübbai, bilginin "zorunlu olarak veya bir delile dayanarak olduğu hal üzere bir şeye inanma" olduğunu söyler.

Nesefi ise Cübbai tarafından yapılan bu tanımın bozuk bir tanım olduğunu ifade eder. Çünkü bu, edinilmiş (muhtes) bilginin tarifi değil taksimidir. Tarifin sıhhatinin şartı, tarifin niteliklerinin tarif edilenin fertlerinin her birinde bulunmasıdır. Zira tanım, efradını cami ağıyarnı mani etmelidir. Bunun hâsıl olabilmesi için ittırad ve in'ikâs² şartları aranır. Çünkü tanım, tanımlananları cem eder, başkalarını ortaklıktan men eder. Cübbai'nin bu ifadesiyle tanımın tanımlananın fertlerine şamil olması gerçekleşmemiş olmaktadır. Zira onun taksiminde bu anlam bulunmamaktadır. Herhangi bir bilgi hem zaruri, hem de istidlali olamaz. Zaruri olan bilgiler istidlali olamaz, istidlali olanlar da zaruri olmaz. Bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmek bilgi olursa -ki bilgi, bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmektir denmişti- istidlali bilgi tanımın dışında kaldığı için bilgi ifade etmez. Tanımın dışında kalmakla birlikte onun bilgi olduğu kabul edilirse, tanım cazim olmaktan çıktığı (kapsamını yitirdiği) için batıl olur. İstidlali bilgi için de durum aynıdır.³

Nesefî yukarı da geçen bu üç tanımın yeterli olmadığını ifade ederek bunları deliller ile ispatlamaya çalışır. Nesefî'nin Cübbai'ye

¹ *Tabsira*, I/9; *el-İrşâd*, s.34.

² Her tanım külli bir önermeyi ifade eder. Tanımın ya da bu külli önermenin doğruluğu test edilmek için ittırad ve in'ikas yapılır. Yani Bu külli önerme içerdiği fertlere tatbik edilir. Eğer o fertlerden hiçbirini dışarıda bırakmıyorsa ihtiva ettiği fertlerin niteliklerinden hareketle külli önermeye gidilir. Eğer her fert yerini orada buluyorsa tanımın doğruluğu kabul edilir. Ittırad (tanımın fertlere tatbiki) in'ikas (fertlerden hareketle genel bir kurala, külli bir kaideye ulaşmak)

³ Nesefî, *Tabsira*, I/10

getirmiş olduğu tanımda taksim kullandığı eleştirisi aslında tanımın batıl olduğunu göstermez. Zira Nesefi, Aristo mantığının kategorilerinden hareketle tam anlamıyla bir “had” anlamındaki tanım aramaktadır. Belki reel varlıkları böyle bir kategoriyle tanımlamak mümkün olabilir. Ancak zihni kavramlarda aradığımızı vermeyebilir. Aslında Cübbai'nin tanımı, bilginin ne olduğunu anlatmak bakımından yeterli bir tanım olarak görülebilir.

Ebû Ali el-Cübbâî önceki tanımlarda düşülen hatalardan kurtulmak için bilgiyi “zaruri olarak veya bir delile dayanarak, olduğu hal üzere bir şeye itikad etmek” şeklinde tarif eder.¹ Nesefi, Cübbâî tarafından yapılan bu tanımın bozuk bir tanım olduğunu ifade eder. Çünkü Ona göre bu, edinilmiş (muhtes) bilginin tarifi değil taksimidir. Tarifin sıhhatinin şartı, tarifin niteliklerinin tarif edilenin fertlerinin her birinde bulunmasıdır. Cem (fertlerini içine almak) ve men'in (kendi ferdi olmayanları tarifin dışında bırakmak) hasıl olabilmesi için ittîrad ve in'ikâs da bunun şartlarındandır. Çünkü tanım, tanımlananları cem eder, başkalarını ortaklıktan men eder. Cübbâî'nin bu ifadesiyle tanımın tanımlananın fertlerine şamil olması gerçekleşmemiş olacaktır. Onun taksiminde bu anlam bulunmamaktadır. Herhangi bir bilgi hem zorunlu, hem de istidlali olmaz. Zorunlu olan bilgiler istidlali olmaz, istidlali olanlar da zorunlu olmaz. Bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmek bilgi olursa -ki bilgi, bir şeyi zaruri olarak olduğu hal üzere itikad etmektir denmişti- istidlali bilgi tanımın dışında kaldığı için bilgi olmaz. Tanımın dışında kalmakla birlikte onun bilgi olduğu kabul edilirse, tanım cazim olmaktan çıktığı (kapsamını yitirdiği) için batıl olur. İstidlali bilgi için de durum aynıdır.² Çünkü **Cübbâî** bilgiyi tanımlamamış bölmüştür. Oysa bir tanımın tam olabilmesi için tanımı yapılanın bütün fertleri, o tanımın içine girmeli, o sınıfa dahil olmayanlar dışarıda bırakılmalıdır. Eski mantıkçıların deyişiyle: “Tarif efradını cami ağıyarını mani' olmalıdır.”³ Ayrıca tanım; “Külliler vasıtasıyla cüz'ileri bilmek” için yapılır. Mantıkçıların burhan dedikleri budur. Taksim ise, “Cüz'iler vasıtasıyla küllileri bilmek” için yapılır. Mantıkçılar buna da istikra demektedirler.⁴

Öte yandan bilgi hem istidlali hem de zorunlu olamaz. Çünkü

¹ *Tabsira*, I/10; Cüveynî, *El-İrşâd*, s.34; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 10.

² *Tabsira*, I/10.

³ *Tabsira*, I/10; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ank.1974, s.36.

⁴ *Tabsira*, I/10.

zorunlu olup da istidlali olmayan, ya da istidlali olup da zorunlu olmayan bilgiler de vardır. Bu tanıma göre sadece zorunlu bilgi vasıtasıyla objeye ilişkin olan inanç bilgi kabul edilirken, istidlal yoluyla objeye olduğu gibi inanılarak elde edilen bilgi, bilgi olarak kabul edilmektedir. Aynı durumu zorunlu olarak varılan bilgi için de düşünmek mümkündür. Çünkü birinin bilgi olarak kabul edilmesi, diğerini bilgiye ilişkin yapılan tanımın dışında bırakmaktadır. Ya sadece zorunlu bilgi ya da sadece istidlali bilgi ile hasıl olan inancı bilgi olarak kabul eden bu tanım, iki bilgi türünü aynı anda kapsamadığı için eksik bir tanımdır.¹

Dördüncüsü; Mu'tezile'ye nisbet edilen şu iki tanımdır. Bu iki tanımlarda bilgi şöyle tarif edilmektedir: “*bulacağı şeyi bulması için kalbin hareketi*” ve “*nazar edilen şeyi kalbin görmesi*”dir.² Nesefî aynen bilginin itikat kavramıyla tanımlanmasında olduğu gibi, mecazi lafızlar üzerine kurulduğu gerekçesiyle bu tanımları uygun bulmamaktadır. Zîra o, tanımların gayesine uygun olabilmesi için mecazi değil, hakiki lafızlarla yapılması gerektiği görüşündedir. Çünkü mecazi lafızlar muhtelif manalara hamledilebilir. Böyle olunca tanımlar kişilerin bakış açılarına göre yorumlanacağı için, tanımlanmak istenen şey gerçekte tanımlanmamış olarak kalır.³ Bu düşünceden hareketle Nesefî, kalb ile ilgili kelimeler kullanılarak bilgiye ilişkin yapılan tanımları tanım tekniği açısından uygun bulmaz.⁴

Beşincisi: Eş'arîlerden Kadı Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (403/1013)' ye ait olan tanımdır. **O**, bilgiyi, “*bilineni olduğu hal üzere marifet etmek*” şeklinde tanımlar. Nesefî bu tanımında fasid olduğunu ifade eder. Çünkü Ona göre, bilgi marifet olursa âlim de arif olur. Halbuki Allah âlim olarak vasıflanır, ama arif olarak vasıflanmaz. Bu görüşün Müslümanların icmâına aykırı olduğunu ifade ile marifet'in, mutlak bilginin değil, sonradan elde edilen bilginin adı olduğuna yer verir.⁵

Nesefî bu tanımları semantik olarak tenkit eder ve yanlış olduğuna kanaat getirir.⁶ Çünkü Nesefî ilim ile marifetin ayrı kavramlar olduğu

¹ *Tabsira*, I/10.

² *Tabsira*, I/10.

³ *Tabsira*, I/12.

⁴ *Tabsira*, I/12.

⁵ *Tabsira*, I/13

⁶ *Tabsira*, I/13; *El-İrşâd*, s.33; *el-Mevâkıf*, s.10. Gölcük, Şerafattin, *Kelam Tarihi*, s.89.

görüşündedir.

Altıncısı: İbn Furek'e ait olan tanımdır. **İbn Furek** (406/1015), bilgiyi şöyle tanımlar: “Muktedir olan kimseye sağlam ve doğru iş yapma imkânı sağlayan bir niteliktir.”¹ **Nesefî'ye** göre bu tanım efradını cami ağyarını mani olmadığı için yeterli bir tanım değildir. **Nesefî** bu tanımlama biçimini şöyle tenkit eder: “Biz Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla kadîm olduğunu biliyoruz, meydana gelmesi muhal olan şeyleri de biliyoruz. Fakat bizim bu bilgimiz, bildiğimiz halde muhal şeyleri yapma imkânını bize sağlayamaz. Zira mücerret bilgi, bilene bildiği her şeyi sağlam ve doğru yapma gücü veremez.”² Bilene sağlam iş yapma imkânı tanımayan bir bilgi, bu tanıma göre bilgi değildir. Oysa kelâmcılar bu tür bilgiyi bilgi olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla böyle bir tanım, doğru ve yeterli bir tanım değildir.

Yedincisi: Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027)'ye ait olan tanımdır. O'na göre bilgi: “Bilinen (obje)'nin olduğu gibi açıklığa kavuşmasıdır (tebeyyün)”³. Nesefî, bu tanıma da yanlış bularak tanımlamada müşterek lafızların kullanılmaması gerektiğini kaydeder. Çünkü kastedilen mana başka kelimelerle tam olarak belirlenmeden, müşterek lafızlarla yapılan tanımlarda anlam kargaşasının önüne geçilememektedir. Bu ise tanımlamada gözetilen maksada zıt bir durumdur. Çünkü tanımın gayesi tanımlanmak istenen şeyin mahiyetiyle bilinmesini sağlamaktır. Oysa müşterek (birçok anlama gelen) lafızlar böyle bir gayeye uygun değildir. Bu tanımda kullanılan “Tebeyyün: Açıklığa kavuşma” lafzı müşterek bir lafızdır. Allah'a “bilene: Âlim” denilebildiği halde “Mutebeyyin: Açıklığa kavuşan” denilememektedir. Çünkü “tebeyyün” sözcüğü “âlim” sözcüğünden farklı anlamlara gelmektedir. Mesela “tebeyyentu el-emre” cümlesinde “bilmek” manası varken “tebeyyene li” cümlesinde bilme manası yoktur. O halde “bilgiyi” müşterek lafız olan “tebeyyün” kelimesi ile tanımlamak doğru değildir. Bilginin tanımında müşterek lafız olan “tebeyyün” kelimesinin kullanılmış olması yanlışlığa sebep olmuştur.⁴

Sekizincisi: İmam Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (324/936)'ye ait olan

¹ *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/193; Gazali, *İhyâu'l-Ulûmi'd-Dîn*, Beyrut, Tarihsiz, 1/33.

² *Tabsira*, I/14; *el-Mevâkıf*, s. 10.

³ *Tabsira*, I/15.

⁴ *Tabsira*, I/15.

tanımdır. O, bilgiyi : “Bilgi (ilim) âlim (bilen) olmayı sağlayan niteliktir”¹ şeklinde tanımlar. Bazı Eş'âri âlimleri de bu tanıma şöyle yorumlarlar: “Bilgi, kendisinde bulunduğu kimsenin âlim olmasını sağlayan bir niteliktir.”² Bazıları da İmam Eş'ârînin tanımını şu şekilde açıklamaya çalışırlar: “Bilgi, kendisinde bulunan kimseyi âlim yapan bir sıfattır.”³ Eş'ârîlerin çoğu İmam Eş'ârî'nin yukarıda verilen tanımını bu şekilde yorumlamışlardır.

Yapılan bilgi tariflerini yeterli bulmayan Nesefî, bilginin hakikati “kendisinde olanı bilen yapmasıdır”, veya “kendisinde olanı bilen yapan sıfattır” şeklinde izah eder. Bu ise bizim bilgiyi ve bileni mutlak bir biçimde bildiğimizden; bunları diğerlerinden ayıran hakikatleriyle bilmeyişimizden kaynaklanmaktadır. Zira biz çok iyi biliriz ki, bilen kimse siyah olduğundan dolayı bilen değildir çünkü biliyoruz ki, cisimlerdeki siyahlık bilen değildir. Renklilik, hareketlilik, sakinlik, toplanma, dağılma, uzunluk ve kısalık da böyledir, koku ve tatlar da. Şu halde bilen, kendisinde bilgi olduğu için bilendir. Bu bilenin gerçekliğidir. Yine bilgiyi de düşündüğümüzde biliriz ki bilgi, kendisinde olduğu kimseyi hareketli, sakin, toplanmış, dağılmış, siyah, beyaz, yapmaz. Biliriz ki onun hakikati, kendisinde olduğu kimsenin alim olmasını gerektirmektir, çünkü onun başka bir eseri yoktur. Bilinenin durumları üzerinde düşünmekle onun kendisinde bulunan, onu başkalarından ayıran hakikat ortaya çıkar. Böylece biz, onların verdiği örneğin zıddına, her biri hakkında mutlak bilgimiz sabit olduktan sonra bilginin de bilenin de hakikatlerini kendi vasıfları ve halleri üzerinde düşünmekle bildik, diğeri üzerinde değil. Çünkü Zeyd de babası da bilinmiyorlar, dolayısıyla onlar hakkındaki bilgi, diğerine dayalı olarak hâsıl olmaz.⁴

Nesefî, Eş'ârînin bu tanımını, efradını cami' ağıyarını mani' bir tanım olarak görmektedir. Bununla birlikte bazı âlimler bu tanıma şöyle eleştirmektedir: “Siz, tanımı; tanım yapıldıktan sonra bilinecek şeyle yapıyorsunuz. Size bilgi nedir? diye sorulduğunda bilgiyi bilenle tanımlayarak 'Kişiyi bilen yapan niteliktir.' diyorsunuz. Sonra bilen kimdir? diye sorulduğunda da 'Kendisinde bilgi olan kimsedir.' diyorsunuz Böylece bilgiyi bilenle, bileni de bilgi ile

¹ *Tabsira*, I/15; *El-İrşâd*, s.33; *El-Mevâkıf*, s.10; *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/193; Beyadî, *İşârâtü'l-Merâm*, thk., Zahid el-Kevserî, İst. 1949, s.39.

² *Tabsira*, I/15.

³ *Tabsira*, I/15.

⁴ *Tabsira*, I/10

tanımlamaktasınız.”¹ Tanımlandıktan sonra bilinecek bir şeyle başka bir şeyi tanımlamaya çalışmak, her iki şeyi de tanımsız bırakmak demektir. “Bize Zeyd geldi.” diyen birine “Zeyd kimdir?” denildiğinde “Amr'ın oğludur.” diye cevap verince: “Peki 'Amr kimdir?” diye sorulduğunda da “Zeyd'in babasıdır.” diye cevap verirse hem Zeyd'i hem de 'Amr'ı tanıtmamış demektir. İşte bilginin bilenle, bilenin de bilgi ile tanımlanması da bunun gibi bir tutumdur.²

Nesefî, Eş'ârî'nin tanımına karşı yapılan bu tenkitleri haksız bulmakta ve tenkitlerden kurtulmanın yolunu şöyle göstermektedir: Bu tenkitler, tanımın konusu olan bilgi hakkındaki cehaletten kaynaklanmaktadır. Tanımı yapılmaya çalışılan bilgi hakkında verilecek izahlar anlaşılınca bu konuda yapılan tenkitlerin boşuna ortaya çıktığı görülecektir.³

İnsan değişik bilgilere sahiptir. Bir kısım bilgileri yüzeysel ama gerçek iken bir kısmı da tafsilidir. Mesela bir objenin gerçek mahiyetini, o objenin diğer objelerden ayrılan veya ortak olan bütün özelliklerini, yakın ve uzak ilintilerini bilmeden de o obje hakkında mutlak (müphem) ama kesin bilgi sahibi olmamız mümkün olabildiği gibi başka bir objenin mahiyeti ve o objeyi diğer objelerden ayıran nitelikleri hakkında ayrıntılı (tafsili) bilgiye de sahip olmamız mümkündür. Âlim olmayan sıradan insanların Ali'yi tanımlaması gibi. Zira Ali'nin insan oluşunda hiç kimse en ufak bir kuşkuya dahi düşmemektedir. Bununla beraber bu mutlak (müphem) bir bilgidir. Zira âlim olmayan sıradan bir kimse, insanın ne olduğunu, mahiyetini, insana ait nitelikleri, en yakın cins olan hayvanla olan bağıntısını, en yakın ayrımı olan akıl ve konuşma (düşünme) hassasını mahir bir kelâmcı, filozof ya da mantıkçı kadar bilmemektedir. Buna rağmen Ali'nin insan olduğuna ilişkin sıradan insanın sahip olduğu bilginin kesin bir bilgi olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Tam aksine her türlü bilgisizlik, şüpheyeye meydan vermeyecek şekilde hakiki bir bilgidir. Yine de halktan âlim olmayan sıradan birinin Ali'nin insan oluşu ile ilgili bilgisi insan olmanın hakikatine vakıf olacak şekilde mükemmel bir bilgi değildir. Öte yandan âlim kimse Ali'nin insan olduğunu bilmesi yanında insan

¹ *Tabsira*, I/15.

² *Tabsira*, I/16.

³ *Tabsira*, I/16.

olmanın mahiyetini de daha tafsilatlı bir şekilde bilmektedir.

Bu husus göz önünde bulundurulduğunda Eş'âri'nin tanımı, halktan âlim olmayan birinin Ali'nin insan oluşuna ilişkin sahip olduğu mutlak bilgi için uygun bir tanım olarak kabul etmek gerekmektedir. Zîra bu tanım mutlak bilgi kavramının içine giren bütün bireyleri içine aldığı gibi, bu kavramın içine girmeyen bireyleri de dışlamaktadır. Böylece mantık ilminin tanım için koyduğu şartlara uygun bir tanım olarak değerlendirmek mümkündür.¹

Durum böyle olunca bilgi hakkında her insan mutlak (müphem) bilgi sahibi olabilmektedir. Bu demektir ki bilgi, insanlar tarafından bilinmeyen bir şey değildir. Aynı şekilde bilen (âlim) hakkında da insanların mutlak (müphem) de olsa bir bilgileri vardır.²

Bu konuyla ilgili olarak toplumda herkesin “falan adamın mesleği şudur” derken o kişi ve mesleğine ilişkin halkın bilgisini de misal getirmek mümkündür. Mesela halkın bir insanın fırıncı olduğunu bilmesi, insan oluşun fırıncılığın bütün yönlerini kapsayacak şekilde bilgiye sahip olduğu anlamına gelmez. Bunun gibi insanların bilgi ve bilen hakkında kesin bilgileri vardır. Bilgi ve bilen her insana malum olan iki kavramdır. Dolayısıyla Eş'âri'nin bilgiyi bilenle, bileni de bilgi ile tanımlamasını eleştirmek doğru olmasa gerekir. Ayrıca buraya kadar verilen bilgilere dayanarak Eş'âri'nin, tanımı yapıldıktan sonra bilinecek bir şeyle tanım yapmaya çalıştığını böylece her ikisinin de meçhul bıraktığını iddia etmek imkânsızdır. Zîra bilgi ve bilene ilişkin bütün insanların az-çok sahip oldukları bir bilgileri vardır. Oysa Zeyd ve 'Amr misalinde kimse ne Zeyd'i ne de 'Amr'ı tanımamaktadır, her ikisi ayrı ve bilinmeyen objeler oldukları için birini diğeri ile tanıtmamanın imkânı yoktur. Bilgi ve bilen ise az-çok bilinen iki kavram olmaları sebebiyle, muhaliflerin getirdikleri misalde söz konusu edilen iki şahıstan çok farklı şeylerdir. Çünkü bütün insanlar birinin âlim (bilen) olmasının sebebinin o şahsın sahip olduğu eni, boyu, kilosu, renginden değil sadece âlim olmasından kaynaklandığını bilmektedir.³

Dokuzuncusu: İmam Matürîdî (333/944)'ye ait olan tanımdır. Neseî, Mâtürîdî'nin söz esnasında bilgiyi şöyle tanımladığını ifade etmektedir: “Bilgi, bulunduğu şahısta akıl ve duyuların alanına giren

¹ *Tabsira*, I/17.

² *Tabsira*, I/18.

³ *Tabsira*, I,18-19.

nesnenin (mezkûrun) açık ve seçik hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.”¹ Fakat **Mâturidî** nin bilgiye ilişkin tanımı söz konusu cümlede mevcut kelime düzeni içerisinde gelmemiştir. Bununla birlikte doğru bir tanımdır.² Ancak Mâturidî’ye nisbet edilen yukarıdaki tanım, *Kitabu't-Tevhid*'te bulunmamakla birlikte, bu tanıma yakın bir ifade *Te'vilat* ve *Şerh-i Semerkandi*'de bulunduğu ifade edilmektedir.³

Daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tanımın kapsadığı anahtar sözcükleri açıklamamız faydalı olacaktır. **Taftâzânî** "tecelli" sözcüğünü, "zan", "cehl" ve "mukallidin imânı" gibi her türlü bilgi-karşıtı durumu ortadan kaldıracak şekilde kendisinde bilgi vasfı bulunan insan veya başka bir varlığın tam bir inkişafı anlaması diye ifade eder.⁴

“Mezkûr” sözcüğü ise, hem hakiki vücudu olan varlıkları hem de gerçekte vücudu bulunmayan varlıkları kapsar. Böylece duyuların ve aklın algı alanına giren tasavvur ile yakın ifade etsin-etmesin tasdiki de içine almaktadır.⁵ Yine tanımda “şey” veya “malum” sözcükleri yerine “mezkur” sözcüğü kullanılmıştır. Bu yolla “şey” kavramı hakkındaki kargaşadan ve “malum’un “ilm” kökünden gelmesi sebebiyle ortaya çıkacak kısır döngüden kaçınılmıştır.⁶

Tarifte geçen “men” sözcüğü insanın yanında melek ve cin gibi diğer varlıkları⁷ da kapsamaktadır.

Nesefî, Mâturidî'nin yukarıda izah edilen tanımından sonra bazı Mâturidîlere ait olduğu ifade edilen şu tanımı da beğenir: “Bilgi, hayat sahibi olan kimseden cehalet, şek, zan ve yanılmayı kaldıran bir sıfattır.”⁸ Nesefî bu tanımı, Eş'ârînin tanımını savunmaktan daha kolay olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadesiyle Nesefî'nin bu tanımı Eş'ârînin tanımından daha iyi bulduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç

¹ *Tabsira*, I/19.

² *Tabsira*, I/19.

³ Özcan, Hanifi, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, MÜİFV Yay. İst 1993, s.35.

⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 15; *Şerhu'l-Mekâsid*, 1/195.

⁵ *Tabsira*, 1/195-6; *Şerhu'l-'Akâid*, s..5; *Beyâdî, İşarâtu'l-Merâm*, s.39.

⁶ *Tabsira*, I/135-6; *Şerhu'l-'Akâid*, s..5; *İşaratu'l-Merâm*, s.39.

⁷ *Tabsira*, I/195.

⁸ *Tabsira*, I/19.

Netice olarak bilginin tanımlanması ve kısımlara ayrılması İslam Kelamının metodunun temelini oluşturmaktadır. Görülen o ki, Müslüman Kelamcılar arasında bilginin ne tanımında ne de taksiminde bir mutabakat oluşmuştur. Her Kelam ekolü bilgiyi kendi kabullerini ispat etmeye yarayacak şekilde tanımlamıştır. Mesela Mu'tezile "Allah'ın ilim sıfatı yoktur" inancını temellendirebilmek için bilgiyi beşeri özellik olan inanç kavramı ile tanımlamıştır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet kelamcıları bütün çabalara rağmen genel kabul görececek bir tanıma ulaşamamışlardır. Taksiminde ise önceliği kadim veya hâdis oluşturmaya çalışmışlardır.

XII. y.y. İslâm dünyasında yetişen ve Mâturidî ekolünün en önemli bilginlerinden olan **Nesefî**, bilgi felsefesinin bilgiye ilişkin problemlerini kendine has bir metotla çözmeye çalışmıştır.

Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin en önemli yanı, Meşşai felsefe metodunun dışına çıkarak, problemlere dilin inceliklerini kullanarak semantik(ilmü meani'l elfaz) bir metotla yaklaşmış olmasıdır. Bu metottan hareketle, kelimenin değişik cümlelerde uğradığı anlam değişimleri, cümle yapıları ve tahlillerinden faydalanarak, kelime ve cümleleri kendi gayesine uygun bir şekilde ortaya koymuştur. Bunun yanında diğer Kelâmcılardan ve mantık ilminin metotlarından da yararlanmıştıdır.

Kaynakça

- Beyâdî, Kemalu'd-Din Ahmed; *İşâratu'l-Merâm*, thk. Zahid el-Kevseri, İst. 1949.
- Emiroğlu, İbrahim. *Anahatlarıyla Klasik Mantık*. İstanbul: 1999.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âli Abdulmelik; *el-İrşâd*, thk. Es'ad Temim, Beyrut, 1992.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed; *İhya-u Ulumid-din*, Beyrut, Tarihsiz.
- Hourani, F.George; *İslâmic Rationalism*, Oxford, 1971.
- İbn Hazm, el-Endulusî, *İlmü'l-Kelâm*, Kahire, 1989.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevakif*, I. Baskı. Mısır, 1325.
- Kâdî Abdülcabbar, Kadî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmet, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid*, Kahire, 1962.
- Karaman, Fikret, "Kur'an'da İlim kavramı ve Değeri", Kelâm'da Bilgi Problemi Sempozyumu, Bursa, 2003, 7–22.
- Kutluer, İlhan, "İlim", DİA, XXII, s.109–114.

Mert Muhit, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", AÜİFD c. XLIV, Sayı: I (2003), 41–67.

Maturidî, Ebu'l-Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Beyrut, 1970.,

Kitabu't-Tevhîd Tercümesi, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM Yay. Ankara 2002.

Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Bahrü'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslam*, 508/1115, İstanbul, Matbaatu'l-Maşrik, 1910. 55 s.

Tabsiratü'l-edille fi usuli'd-din, I-II (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993–2003.

Öner, Necati; *Klasik Mantık*, AÜİF Yay. Ank.1974.

Özcan, Hanifi. *Maturidî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1993.

Pezdevi, Ebu'l Yusr M., *Usulu'd-Din*, Kahire, 1963.

Teftazani, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah 792/1390, Kahire, İsa el-Babi el-Halebî, *Şerhu Akaidi'n-Nesefi*, t.y.,

Şeh'ul-Makasid, İstanbul, 1305.

Şerhu'l-'Akâid, thk. Ahmet Hicâzi es-Sarâ, Mısır, 1987.

Urfa Harrankapı Mezarlığındaki 16-17. Yüzyıldan Üç Mezar Taşı

GÜL GÜLER*

Özet

Bu çalışmada, Urfa Harrankapı Mezarlığında bulunan tarihi mezar taşlarından, 16.-17.yy a ait tip ve malzeme olarak farklılık gösteren üç mezar taşı incelenerek değerlendirilmiştir. Urfa'daki tarihi mezarlıklarda, mezar taşlarının büyük çoğunluğunun 19.yüzyıla ait olduğu görülmektedir. Bu üç mezar taşı, Urfa'daki tarihi mezar taşları içerisindeki nadir görülen erken tarihli örneklerdir. Çalışma kapsamında, bu mezarın, ölçüleri alınarak çizilmiş, fotoğrafları çekilmiş, üzerindeki yazılar okunarak günümüz Türkçesine çevrilmiştir. Mezar taşları tipolojik olarak incelendikten sonra hem Urfa'daki tarihi mezar taşları hem de diğer bölgelerdeki mezar taşlarıyla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler sonucunda 16.-17.yya ait bu üç mezar taşının, Urfa'daki tarihi mezar taşları içerisindeki yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Urfa, mezar, mezar taşı.

Abstact

In this study, three of the gravestones in Urfa Harrankapı Cemetery, which are dated 16-17th century and unique in terms of their type and material are analzed. It is to be noted that most of the gravestones in the historical cemeteries in Urfa are dated 19th century. These three gravestones are unique ones and rarely seen in Urfa. In this paper, the measurement and photographs of these graves were taken and the script on the gravestones were transliterated. Having determined the typology of the gravestones, these gravestones are compared to the other historical

* Yrd. Doç. Dr. Harran Ü. İlahiyat Fak. İslam Tarihi ve Sanatları Öğretim Üyesi,
gulguler67@hotmail.com

ones both in Urfa and in the other cities in the region. To conclude, the significance and position of these three gravestones dated 16-17. centuries are examined.

Key Words: Urfa, grave, gravestone.

Harrankapı Mezarlığı, Urfa şehir merkezinde, Harrankapı Mahallesiindedir. Geniş bir alana yayılmış olan tarihi mezarlık, yakın zamanlara kadar yapılan yol yapımı ve çevre düzenlemeleri yüzünden, etrafından ve aralarından geçen yollarla, hem küçülmüş hem de üç parçaya ayrılmıştır. Bugün mezarlıkta yaklaşık olarak elli civarında tarihi mezar bulunmaktadır. Ancak günümüzde mezarlıkta hâlâ defin yapılması dolayısıyla, tarihi mezarların tahribatı¹ devam etmektedir.

Bu çalışmamızla, Harrankapı Mezarlığında, günümüze ulaşmış tarihi mezar taşları içinden, mezar taşı tipi, malzemesi, yazı karakteri olarak, mezarlıktaki diğer mezar taşlarından farklılık gösteren erken tarihli ve daha önce yayınlanmamış² üç mezar taşının incelenip değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Urfa tarihi mezarlıklarındaki mezar taşları genellikle 19 yüzyıla ait olup, inceleyeceğimiz bu üç mezar taşı 16. ve 17. yüzyıla ait nadir örneklerdendir.

İncelenen mezarlar, Seyyid Maksud'a ait H.1003-M.1594 tarihli mezar, Hacı Mehmed oğlu Hacı Eyyup el-Câkerî'ye ait H.1007-M.1599 tarihli mezar ve Seyyid Osman ibn-i Süleyman Bey'e ait olan H.1082-M.1672 tarihli mezarlardır.

İlk mezar, Seyyid Maksud Türbesindeki³ Seyyid Maksud'un mezarıdır (fot.no.1). Mezarın bulunduğu türbede iki kitabe vardır. Türbenin kuzey cephesindeki kemerin iki yanında bulunan ve birbirinin devamı olan, iki satırlık H.1003-M.1594 tarihli kitabede;

¹ Yeni definler esnasında, tarihi mezarlar açıldığı için mezarların taşları kırılmakta ve tahrip olmaktadır. Ayrıca bu mezarlıkta tarihi mezarların yanına, yeni mezarların yapımı da hâlen devam ettiğinden, mezarlığın tarihi kimliği bozulup kaybolmaktadır.

² Bu mezarlardan sadece Seyyid Maksud Türbesi'nin içindeki Seyyid Maksud'a ait mezar taşının yazıları okunarak yayınlanmıştır. Mahmut Karakaş, Şanlıurfa Ve İlçelerinde Kitabeler (Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi yay., 2001), s.247.

³ Açılan yeni yollarla üç parçaya ayrılmış olan mezarlığın orta kısmında kalan Seyyid Maksud Türbesi, sekizgen gövdeli ve üzeri kubbe ile örtülüdür. Türbe, köşelerdeki sekiz adet ayak ve bu ayakların birbirlerine sivri kemerlerle bağlanmasından oluşmaktadır. Türbenin ayak araları sonradan taşlarla örülerek kapatılmıştır.

Doğu tarafta;

Haza kabru seyyidi's-sâdât ebi'l-hayr ve'l-hasenât

Es-seyyid el-Hac Ali? ibni Es-seyyid Maksud.

Batı tarafta

El-ğarik fi rahmeti'llâhi'l-meliki'l-mahbûb tûvüffiye

Fi şehri rebî'l-evveli sene selâse ve elf.

Türkçesi:

“Bu kabir; seyyidler seyyidi hayr ve hasenat sahibi (babası) Allah'ın rahmetine garkolmuş ve 1003 yılı rebîü'l-evvel ayında vefat eden Seyyid Hacı Ali Oğlu Seyyid Maksud'un kabridir” yazılıdır.

Türbenin giriş kapısı üzerinde yer alan H.1293-M.1876 tarihli tamir kitabesinde ise;

Reşadetlü tarik-i Kadir'in keramet ehli Hacı Mustafa'dır

Zehi Mürşid-i kamil kutb-ı alem

Bihar-ı feyz-ı esrar-ı Huda'dır

Şeri'atle tarikat iki mekteb

Hakikat mari'fet anda nûmadır

Ziyaret-gah etdi bu makamı

Mariz-i Halise dar-ı şifadır

Gelüp üçler dedi tarihin tami'r

İmarını merkad-i nev ede kan'i-i sezadır

Sene:1293

Türkçesi:

“Bu zat, Kadiri tarikatının reşadetli keramet ehli Hacı Mustafa'dır. Evet o, bir mürşid-i kamil ve kutubdur. Cenab-ı Hakk'ın sırlarının feyzinin denizidir. Şeri'at ve tarikat iki okul olup, hakikat ve ma'rifet bu ikisinde kendini gösterir. Burayı bir ziyaret yeri etti ki, gerçek hastalığına bu bir şifa evidir. Üçler gelerek tamir tarihini söylediler ki, bu yeni türbenin imarına kanaat etmek layıktır. Senesi 1293” yazılıdır.

Bugün türbede yedi mezar bulunmaktadır¹ (fot.no.2). Türbenin içinde,

¹ Türbede, giriş kapısının kuzeyindeki ilk mezar, Seyyid Maksud'a aittir. Bu mezarın güneyinde bulunan ilk mezar, Kadiri şeyhi Hacı Mustafa'nın mezarı, onunda yanındaki üç mezardan ikisi

kuzey taraftaki ilk mezar, Seyyid Maksud'a ait H.1003-M.1594 tarihli mezardır¹ (fot.no.3).

Mezar, üç kademedan oluşan dikdörtgen bir gövdeye sahiptir. Gövde aşağıdan yukarıya doğru daralarak kademelenmektedir. En altta kaide kısmı bulunmaktadır (ölç:104.5x223.5 cm.). Bunun üzerinde ortada iki sıra mukarnas düzenlemesi görülmektedir. En üstte ise dikdörtgen kapak taşı yer almaktadır (ölç: 57x185cm.). Mukarnas düzenlemesinin olduğu orta bölüm ve en alt bölümde, taşlarda yer yer kırılmalar ve bozulmalar görülmektedir. (fot.no.3)(çiz.no.1).

Mezar taşı şahideli, prizmatik sandukalıdır. Kapak taşının iki ucunda baş ve ayak taşı, ortada da sanduka bulunmaktadır² (fot.no.4).

Baş taşı, yarım silindirik kesitlidir. Taşın ön yüzü, yatay iki çizgi ile üç kısma ayrılmıştır. Üst kısmı sivri kemerlidir. Taşın arka kısmı dairevi bir şekle sahiptir (ölç: 27.5x71.5cm). Baş taşında;

Hâzâ'l-kabru'l-merhûm es-Seyyid

İbn-i Seyyid Maksûd

nevvera'l-lâhu merkadahu

Türkçesi:

"Bu kabir merhum Seyyid oğlu Seyyid Maksud'undur. Allah kabrini nurlandırсын" yazılıdır.

Ayak taşı da yarım silindirik kesitlidir. Taşın ön yüzü, iki yatay çizgi ile üç kısma ayrılmıştır. Üst kısmı sivri kemerlidir. Taşın arka kısmı dairevi bir şekle sahiptir ve baş taşına göre daha sağlamdır(ölç:en,27.5cm.). Ayak taşında;

Tuvuffiye ilâ rahmeti'l-lâhi teâlâ

Fî şehri Rebîü'l-evvel

Fî sene selâse ve elf

Türkçesi:

"Rebiü'l-evvel ayında 1003/(miladi 1594) yılında Allah'ın rahmetine kavuştu" yazılıdır.

şeyhin iki oğlu ve kızının mezarlarıdır. Bu mezarların arkasında kalan iki mezardan biri 1969'da vefat eden Şeyh Hüseyin'e, diğeri ise 2003 yılında vefat eden bir şahsa aittir.

¹ Bu mezar halk arasında yanlış bir inanışla "Kral Kızı Mezarı" diye bilinmekte ve bununla ilgili efsaneler anlatılmaktadır.

² Sandukalı mezar taşı Anadolu'da oldukça yaygın bir tiptir. Özellikle erken dönemde örneklerine çok fazla rastlanmaktadır. İslam âleminde daha çok makamlar bu tipte mezar taşı olarak yapılmıştır. Beyhan Karamağaralı, Ahlat Mezar Taşları (İkinci basım. Ankara:Kültür Bakanlığı yay., 1992).

Sanduka beşgen prizma şeklindedir ve üzerinde Ayete'l-kürsi yazılmıştır (ölç:27x112).

Sandukanın kuzey yüzünde;

“Allahü lâ ilâhe illâ hüvel hayyül kayyûm. Lâ te'huzühû sinetün ve lâ nevm. Lehû mâ fis-semâvâti vemâ fil erd . Menzellezî yeşfeu indehû illâ biiznihi. ya'lemü mâ beyne eydihim vemâ halfehüm”

Güney yüzünde;

“velâ yühîtüne bişey'in min ilmihî illâ bimâ şâe vesia kürsiyyühüssemâvâti vel erd. Velâ yeûdühü hıfzuhumâ ve hüvel aliyyül azîm” yazılıdır.

Mezarın baş ve ayak taşıyla, sanduka ve kapak taşında pembe renkli mermer, mezar gövdesinde ise sarı renkli taş kullanılmıştır. Mezar taşındaki yazılar, sülüs hattıyla ve kabartma tekniğinde yazılmıştır. Süsleme ise sadece kademeli mezar gövdesinin ikinci bölümünde bir sıra mukarnas düzenlemesi olarak görülmektedir.

İncelediğimiz ikinci mezar, Seyyid Maksud Türbesi'nin 15-20 m. güney-doğusunda, Hacı Muhammed oğlu Hacı Eyyup el-Çâkerî'ye ait olan H.1007-M. 1599 tarihli mezardır.

Mezar dikdörtgen bir gövdeye sahiptir¹ (ölç: 80x196 cm.), şâhideli prizmatik sandukalıdır. Kapak taşının iki ucunda baş ve ayak taşı, ortada da sanduka bulunmaktadır (fot.no.5) (çiz.no.2).

Baş taşı, yarım silindirik kesitlidir. Ön yüzü, yatay iki çizgi ile üç kısma ayrılan taşın üst kısmı sivri kemerlidir. Arka yüzü ise dairevi bir şekle sahiptir (ölç:25x77.5cm) (fot.no.6). Baş taşında;

Hâzâ Kabru el-merhûm

el-Hacı Muhammed ibni Hacı

Eyyûb el-Cakerî

Türkçesi:

“Bu kabir Hacı Muhammed oğlu Hacı Eyyup el-Çâkerî'nindir” yazılıdır.

Ayak taşı, yarım silindirik kesitlidir. Taşın ön yüzü, iki yatay çizgi ile üç kısma ayrılmıştır ve üst kısmı sivri kemerlidir. Taşın arka kısmı dairevi bir şekle sahiptir (ölç:25x75cm.). Ayak taşında;

Tüvüffiye ilâ rahmeti'llâhi teâlâ

¹ Mezar gövdesinin bir kısmı toprak altında kaldığından, bugün sadece dikdörtgen kapak taşı görülmektedir. Bu mezarda büyük ihtimalle üç kademeli bölümden oluşan bir gövdeye sahip olmalıdır.

Fî şehri Şa'bânü'l-Muazzam

Fî sene seb'a ve elf

Türkçesi:

"Şaban ayında 1007/(miladi 1599) yılında Allah'ın rahmetine kavuştu".

Sanduka beşgen prizma şeklindedir ve üzerinde Ayete'l-kürsi ¹ yazılıdır (ölç:25x115cm.).

Mezar taşında pembe mermer kullanılmıştır. Yazılar sülüs yazı tarzında, alçak kabartma tekniği uygulanarak yazılmıştır. Süsleme görülmemektedir.

İncelediğimiz üçüncü mezar, Seyyid Osman ibn-i Süleyman Bey'e ait olan, H.1082-M.1672 tarihli mezardır².

Mezar dikdörtgen bir gövdeye sahiptir³(ölç:69x152cm.). Mezar taşı, şâhideli prizmatik sandukalıdır. Kapak taşının iki ucunda baş ve ayak taşı, ortada da sanduka bulunmaktadır (fot.no.7)(çiz.no.3).

Baş taşı, yarım altıgen prizma şeklindedir. Ön yüzü, yatay üç çizgi ile dört kısma ayrılmıştır. Taşın üst kısmı sivri kemerlidir. Taşın her iki yanı düz, arka kısmı ise üçgen şeklindedir (ölç:32.5x89)(fot.no.8). Baş taşında;

"Haza kabrû'l merhum

Seyyid Osman ibn-i Süleyman Bey

Teveffa ila rahmetenillahi Teala

Fi şehri Muharrem fi sene 1082" yazılıdır.

Türkçesi:

"Bu güzel kabirde yatan kişi Süleyman Bey'in oğlu Seyyid Osman Allah bağışlasın ve yardım etsin. Vefatı 1082 senesinin Muharrem ayıdır" yazılıdır (fot.no.143).

Baş taşının arka tarafında da yazı bulunmaktadır, ancak yazı çok tahrip olduğu için okunamamaktadır.

Ayak taşı da, yarım altıgen prizma şeklindedir. Ön yüzü, üç yatay çizgi ile dört kısma ayrılmıştır. Taşın üst kısmı sivri kemerlidir. Taşın her iki yanı düz,

¹ Sandukanın kuzey yüzünden başlayıp, güney yüzünde devam etmektedir.

² Üç kısma bölünmüş mezarlığın doğu tarafında bulunmaktadır. Mezarlığın orta kısmındaki Seyyid Maksud Türbesi'nin ise kuzeyinde yer almaktadır. Ayrıca bu mezara üç defin yapılmıştır. İkinci gömü tarihi H. 1260-M. 1844'dür, üçüncü gömü ise günümüze aittir.

³ Mezar gövdesinin bir kısmı toprak altında kaldığından, bugün sadece dikdörtgen kapak taşı görülmektedir. Bu mezar da büyük ihtimalle üç kademeli bölümden oluşan bir gövdeye sahip olmalıdır.

arka kısmı ise üçgen şeklindedir (ölç:32.5x89cm.). Ayak taşında;¹

“Ey mezarımı gören ehl-i kible
Dilerim taha-i ber kılsın rahman
Kim bana İhlasla etse dua
Ola tahd-ı ser Şefaata Mustafa tahd-ı ser” yazılıdır.

Türkçesi:

“Ey mezarımı gören müslümanlar, kim bana hayırlı dua ederse dilerim lütfü bol olan Allah onu bağışlasın ve Hz. Peygamber Muhammed Mustafa'nın şefaata üzerine olsun. Dilerim makamı yukarıda olsun” yazılıdır (fot.no.148).

Sanduka beşgen prizma şeklindedir² (ölç:32.5x70.5cm)(fot.no.9). Sandukanın üçgen şeklindeki üst kısmının kuzey tarafında;

Bir civan-ı nazenin merkadidir bu mezar
Eyledi nazik tenin hak ile yeksan rüzgâr.

“Bu mezar taze bir gencin mezarıdır. Onun nazik bedenini zaman yerle bir etti, geriye bir şey kalmadı” yazılıdır. Güney tarafında;

Adile Hanım binti Hasan Veli yevm-i fevt şehri Zî'l-hicce sene 1260 (M.1844).

Türkçesi:

“Hasan Veli kızı Adile Hanımın Vefat ettiği gün 1260 senesinin Zilhicce ayıdır” yazılıdır.

Mezar taşında pembe mermer kullanılmıştır. Yazılar sülüs yazı tipinde, alçak kabartma tekniği uygulanarak yazılmıştır. Süsleme görülmemektedir.

Bilindiği üzere, Osmanlı şehirlerindeki mezar taşları genellikle 19. yüzyıla aittir³. Urfa mezarlıklarındaki mezar taşları da çoğunlukla 19.yy a ait

¹ Urfa'daki tarihi mezarlıklarda aynı mezara birden fazla gömü çok yaygın olarak görülen bir özelliktir. Bu mezara da üç farklı kişi gömülmüştür. Mezarın baş ve ayak taşındaki yazı karakteri aynıdır, sandukanın üzerindeki yazı karakteri ise farklılık göstermektedir. Bu durumda baş ve ayak taşındaki yazılarını ilk gömüye sandukadaki yazıların ise ikinci gömüye ait olduğu söylenebilir.

² Bu sanduka diğer iki mezardaki sandukaya göre daha çok tahrip olmuştur.

³ Osmanlı şehirlerindeki mezar taşlarının dökümü tam olarak yapılmadıkça bu konuda kesin sonuçlar söylenemez. Ancak Osmanlı şehirlerindeki mezar taşları hakkında yapılan yayınlara dayanarak şimdilik bu bilgiler verilebilir. Halit Çal, “Urfa Şehri Mezar – Mezar Taşları”, 15. *Türk Tarih Kongresi* 11-15 Eylül 2006 Kongreye Sunulan Bildiriler. 4, 4. 1995-2008, (Ankara, 2010).

olduğundan, Anadolu'nun diğer bölgeleriyle benzerlik göstermektedir. Ancak incelediğimiz bu üç mezar taşından ikisi 16. yüzyıla, biri 17. yüzyıla ait olup, Urfa'daki tarihi mezar taşları içindeki nadir görülen erken tarihli örneklerdir.

İncelediğimiz, kapak taşlı, birkaç kademeli “dikdörtgen gövdeli mezarlar” Urfa'daki tarihi mezarlıklarda en yaygın olarak görülen tiptir¹. Bu biçimdeki mezarlar, diğer bölgelerdeki Osmanlı mezar tipleriyle benzerlik gösterirler.

Üç mezar taşı da, “şâhideli prizmatik sandukalı” tipte yapılmıştır. Şâhideleri ise yarım silindirik kesitlidir. Yarım silindirik kesitli şâhideler, Urfa'daki tarihi mezarlıklarda görülen en yaygın mezar taşı biçimidir. Yarım silindirik kesitli dikdörtgen gövdenin bir sivri kemerle bitmesiyle oluşan mezar taşı tipi, Selçuklu döneminden Osmanlıların son dönemine kadar kullanılan bir biçimdir. Urfa'daki tarihi mezar taşları ise boylarının uzunluğu ve enlerinin darlığı ile farklılık göstermektedirler. Ancak bu üç mezardaki baş ve ayak taşları, Urfa'daki diğer mezar taşlarındakine göre daha kısadır.

Üç mezarda da beşgen prizma şeklinde sanduka görülmektedir. Sanduka Anadolu'da Selçuklulardan beri görülen bir mezar taşı tipidir. Özellikle lahit adı verilen mezarın alt gövdesi ile birleştirilip yaygınlaşması Osmanlı mezar taşlarında 19.yy. da görülen bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır (Çal). Sandukalı mezar, Urfa'daki tarihi mezarlıklarda nadir görülen bir biçim olarak, bu üç mezarda görülmektedir.

Urfa'daki tarihi mezar taşlarında, baş taşlarında mezarda gömülü olan kişinin adı, ayak taşlarında ölüm tarihi yazmaktadır. Urfa mezar taşlarının hem baş, hem de ayak taşlarında yazı olması, aynı döneme ait diğer Osmanlı mezar taşlarından farklı bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İncelediğimiz mezar taşlarında da, ölüm tarihleri ayak taşlarında, ebced hesabıyla tarih düşülerek verilmiştir. Ayrıca bu üç mezarın sandukasında, Ayetü'l-Kürsî yazılıdır. Yazılar sülüs tarzında ve kabartma tekniğinde yazılmıştır. Urfa'daki tarihi mezar taşlarında ise yazı tipi daha çok talik ve nesihdir.

Urfa mezar taşlarında yaygın olarak bölgeye has gri renkli nahit taşı, incelediğimiz bu üç mezarda ise pembe mermer kullanılmıştır

Osmanlı mezar taşları ile Urfa'daki mezar taşları malzeme ve işçilik olarak

¹ Mezarlıklarda bu tipin farklı uygulamaları görülmektedir. Dikdörtgen gövdeli mezarda, kapak taşının düz, ortada küçük delikli ve ortada büyük açıklıklı olmak üzere üç ana grubu ve bunlarında gövdenin kademe sayısına göre alt grupları vardır. Halit Çal, “Urfa Şehri Mezar – Mezar Taşları”, 15. *Türk Tarih Kongresi* 11-15 Eylül 2006 Kongreye Sunulan Bildiriler. 4, 4. 1995-2008, (Ankara, 2010).

kiyaslandığında, Urfa mezar taşlarının daha az nitelikli ve ikinci kalitede olduğu görülmektedir. Ancak incelediğimiz mezarlar, mermer malzemesi ve işçiliğiyle, Urfa mezar taşlarına göre, çok daha niteliklidir.

Urfa'da tarihi mezarlıklardaki mezar taşlarında, süslemeye çok fazla yer verilmemiştir. Hem baş hem de ayak taşlarına yazı yazıldığı için süsleme, diğer merkezlerdeki Osmanlı mezar taşlarına göre daha az ve sadedir. İncelediğimiz mezar taşlarında da süsleme bulunmamaktadır.

Ayrıca bu üç mezarı, mezarda bulunan kişilere göre inceleyecek olursak, her üçünün de erkek, seyyid, şeyh veya hacı gibi dini kimlikleri olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak, Harrankapı Mezarlığında bulunan bu üç mezar, Urfa'da 16. ve 17. yy. ait nadir görülen erken tarihli mezarlar olmasıyla, yine nadir görülen sandukalı mezar tipiyle ve kaliteli malzemesiyle, Urfa tarihi mezar taşları içerisinde oldukça farklı nitelikteki mezar taşlarıdır.

Bibliyografya

Grammont, Bacque- J.L., Vatın,N., Laqueur, H.P.“Tarihsel Kaynak Olarak Osmanlı Mezarlıkları, Uygulanan Yöntemler Ve Bilgisayarda Yapılabilecek İşlemler”, *Erdem*, 6, 16, 210-214, Ankara, 1990.

Çal, Halit. “Urfa Şehri Mezar – Mezar Taşları”, *15. Türk Tarih Kongresi*.11-15 Eylül 2006 Kongreye Sunulan Bildiriler. 4, 4. 1995-2008, Ankara, 2010.

Karakaş, Mahmut. *Şanlıurfa Mezar Taşları*.Şanlıurfa: Şurkav yay.,1996.

Karakaş, Mahmut. *Şanlıurfa Ve İlçelerinde Kitabeler*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi yay., 2001.

Karamağaralı, Beyhan. *Ahlat Mezar Taşları*. İkinci basım. Ankara:Kültür Bakanlığı yay., 1992.

Laqueur, Hans-Peter. *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar taşları*. İkinci basım. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yay., 2010.

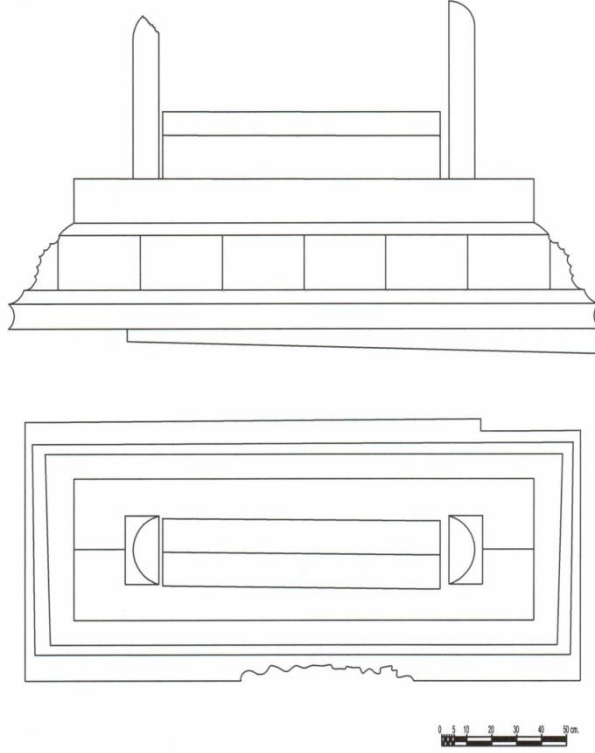
Fotoğraf ve Çizimler



Res.no.1.Seyyid Maksud Türbesi



Res.no.2.Seyyid Maksud Türbesindeki mezar taşları



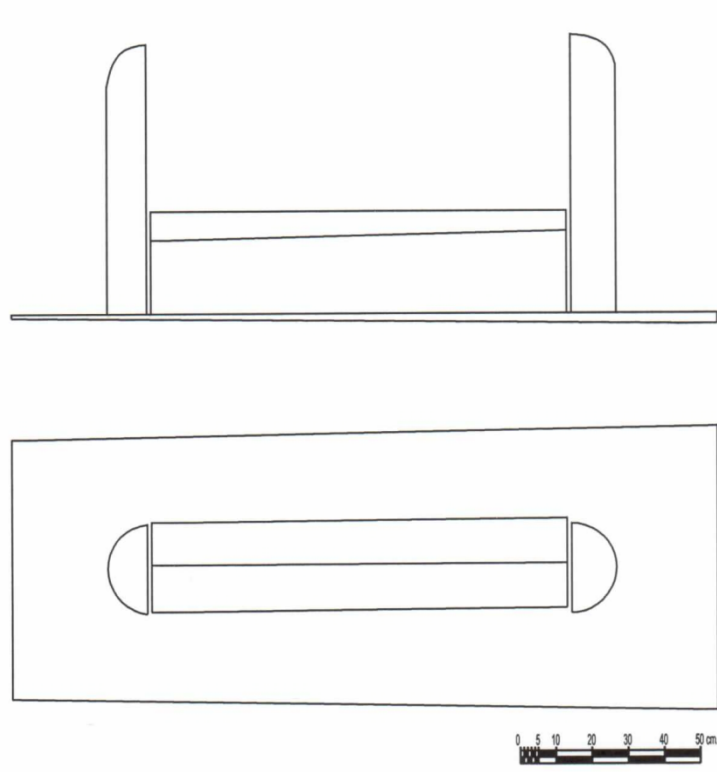
Çizim 1. Seyyid Maksud'a ait mezar



Res.no.3. Seyyid Maksud'a ait mezar



Res.no.4. Seyyid Maksud'un şâhideli sandukalı mezartaşı



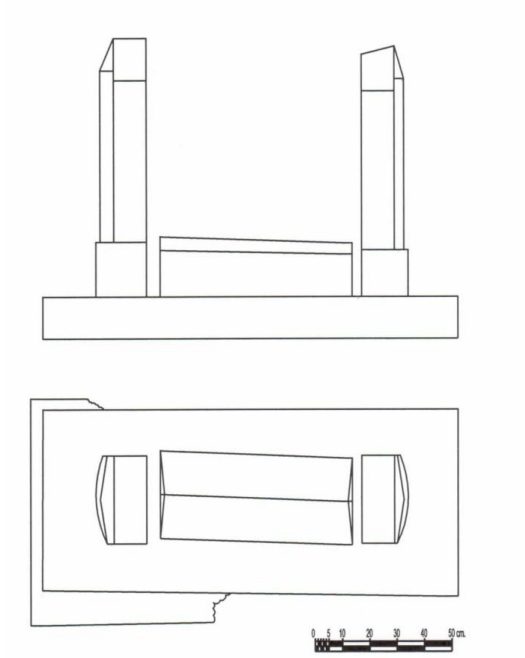
Çizim 2. Hacı Eyyup el-Câkerî'ye ait mezar



Res.no.5. Hacı Eyyup el-Câkerî'ye ait mezar



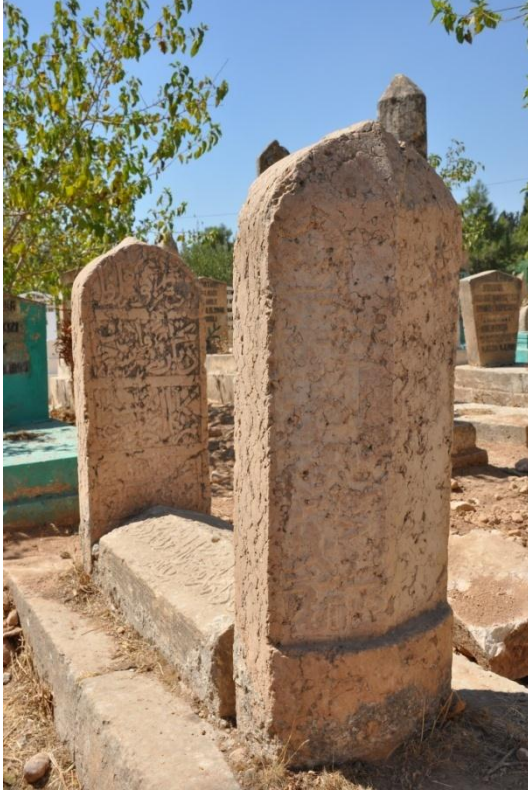
Res.6. Hacı Eyyup el-Câkerî'ye ait mezar taşı



Çizim 3. Seyyid Süleyman Bey'e ait olan mezar



Res.no.7. Seyyid Süleyman Bey'e ait olan mezar



Res.no.8.Seyyid Süleyman Bey'in mezar taşı



Res.no.9. Seyyid Süleyman Bey'in sandukalı mezar taşı

Ortaöğretim Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Problemleri: Şırnak İli Örneği

Süleyman KARACELİL

Özet

Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşanan sosyal-siyasal sorunlar ülke gündemini işgal etmektedir. Yaşanan problemlerin merkezinde çoğu zaman gençler bulunmaktadır. Gençlerin yanlış yollara yönelişinin, ayrılıkçı ve suç teşkil eden eylemler içerisine girmelerinin önlenmesinde din eğitimi asıl unsurdur. Gençlere hitap açısından ortaöğretim (lise) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi bu anlamda önem arz etmektedir. İşte bu makalede Şırnak ili özelinde ortaöğretim düzeyinde Dkab dersinin problemleri ders öğretmenlerinin gözüyle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Nitel araştırma yöntemlerinden “yarı yapılandırılmış görüşme” metodunun uygulandığı bu araştırmada özellikle bölgesel anlamda yaşanan sıkıntıları çözüme ulaştırma açısından Dkab müfredatının yeterliliği meselesi ele alınacaktır. Ayrıca Dkab öğretim programını değerlendirme, uygulamada karşılaşılan zorlukları tespit etme, elde edilen sonuçlardan hareketle program yenileme ve geliştirme çalışmalarına katkı sağlama bu araştırmanın amaçları arasındadır.

Anahtar kelimeler: Din, Ders, Müfredat, Eğitim, Şırnak, Problem.

Abstract

The Problems of Religious Culture And Moral Knowledge Courses at High School Level: The Example Of Şırnak Province

The social and political problems in East and South Eastern region come into question nationally. Youth is usually in the center of these problems. Religious education is very important and virtual element to prevent from tendency to wrong directions, separatism and illegal activities. So, Religious Culture and Moral Knowledge courses are the best way to reach the solution of these issues. In this article, I will focus on the troubles of

Religious Culture and Moral Knowledge courses at high schools in Şırnak with the experience and approaches of its own teachers. This article, which is performed “semi structured” interview method in, one of the qualitative research methodologies will argue if Religious Culture and Moral Knowledge courses’ curriculum is enough or not to solve the regional problems. Assessment of this syllabus, finding out difficulties in practice, contribution to effort for renovation and development with the results taken are the main goals of this article.

Key words: Religion, Course, Syllabus, Education, Şırnak, Problem

Giriş

Ülkemiz, din eğitimi ve öğretimi açısından Cumhuriyet döneminde (1924–2011) birbirinden farklı tecrübeler yaşamış neticede 1982 yılında anayasanın 24. maddesiyle Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi¹ dersi ilk ve ortaöğretimde zorunlu dersler statüsünü koyulmuştur. Buna göre “Din ve ahlâk öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak kişilerin kendi isteğine küçüklerin de kanuni temsilcilerinin talebine bağlıdır.” Dkab derslerinin zorunlu ders haline geldiği dönemden itibaren bu alanda yapılan ve yapılması gereken, Dkab dersinin daha etkin biçimde nasıl verileceğini tartışmaktır.

Din eğitimi bilimi günümüz şartlarında modern, dindar, Allah’a içtenlikle bağlı iyi bir kul, iyi bir vatandaş, üretken, donanımlı ve kendine yeterli aynı zamanda sorgulayıcı ve araştırmacı bir birey yetiştirmek zorundadır.² Nitekim “okullarda Dkab dersinin okutulmasının amacı çocuklara kendi dinlerine ait temel bilgileri aktararak kendi kültürlerine özgü dini gelenekleri doğru bir şekilde öğretmektir. Okul dışında ailenin imkânları veya özel imkânlarla bu bilgileri vermek mümkün olmayacaktır; verildiği kabul edilse bile birçok yanlış beraberinde taşıma potansiyelini barındıracaktır”.³

¹ Makalede bundan sonra Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi yerine kısaltılmış hali olarak “Dkab” kullanılacaktır.

² Halis Ayhan vd., *Din ve Ahlâk Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s. 20.

³ Ayhan vd., *Din ve Ahlâk Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*, s. 51.

Öğretmenler “resmi veya özel bir eğitim kurumunda çocukların ve gençlerin öğrenme yaşantılarına rehberlik etmek veya yön vermekle görevlendirilmiş ve bu amaçla yetiştirilmiş kimseler”¹ olarak tanımlanır. 12 Mart 1973 tarih ve 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanununa göre öğretmenlik; “Devletin eğitim, öğretim ve bununla ilgili yönetim görevlerini üzerine alan özel bir ihtisas mesleğidir. Öğretmenler bu görevlerini Türk Milli Eğitiminin amaçlarına, temel ilkelerine uygun olarak îfâ etmekle yükümlüdürler.”

Öğretmenler, öğrenci ile sürekli olarak etkileşimde bulunan, dersin amaçları doğrultusunda öğrencide davranış geliştirmekle sorumlu olan kişilerdir. Öğretmenlerin öğrenci üzerinde öğrenmeyi gerçekleştirmeleri daha doğrusu istedik davranışları geliştirmeleri sürecinde öncelikli şart, öğrencileri tanımaları ve onların davranışlarını incelemiş olmalarıdır.²

Öğretmenlerin; öğrencilerin yeni ve değişik yollarla öğrenmesini sağlamakla sorumlu, eğitim programının amaçlarını gerçekleştirmek için eğitilmiş kimseler olması³ aynı zamanda “belirlenen hedefe ulaşma iddiasını da taşımaları”⁴ münasebetiyle onların bakış açılarıyla orta öğretim Dkab dersinin problem ve sorunlarını tespit etmek önem arz etmektedir. “Öğretim etkinliğinin gerçekleştirilmesinde iki taraf vardır. Karşısındakine bilgi, beceri ve davranış kazandırmayı amaçlayan, öğreten taraf, diğer yanda ise bu bilgi beceri ve davranışları öğrenmek için çaba harcayan taraf.”⁵ Bilindiği gibi “öğretmenin temel görevi etkili bir öğretim ortamı düzenleyerek öğrenmeyi sağlamaktır. Öğretmen bu görevi yerine getirirken öğretim planını hazırlar, öğrencilere etkili öğrenme yaşantıları düzenler ve öğrenme süreci sonunda da hedeflere ulaşma derecesini belirlemek amacıyla değerlendirme yapar.”⁶ Değerlendirme işlevi öğretmenlerin görevlerindedir. “Değerlendirme seçilen hedeflerin, öğretim stratejilerine dair amaçlara ulaşıp ulaşılmadığına karar vermektir ve bu kararı vermekle sorumlu olan öğretmenler değerlendirme unsurlarını da belirlemek durumundadır.”⁷ Burada biz de öğretmenlerden yalnızca öğrenciyi değil de

¹ Tayip Duman, *Türkiye’de Orta Öğretime Öğretmen Yetiştirme*, MEB Basımevi, İstanbul 1991, s. 6.

² Fatma Varış, *Eğitimde Program Geliştirme*, Alkım Yayınları, Ankara 1996, s. 86.

³ J. M. Cooper , “The Teacher as a Reflective Decision Maker” *Classroom Teaching Skills*, Houghton Mifflin Company, Boston 2003, s. 2.

⁴ Kerim Yavuz, *Eğitim Psikolojisi*, Erciyes Üniv. Yayınları, Kayseri 1991, s. 33.

⁵ Hakkı Kızılluluk, “Eğitimle İlgili Temel Kavramlar” *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Mikro Yayınları, Ankara 2002, s. 9.

⁶ Münire Erden-Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2001, s. 16-17.

⁷ Cooper, “The Teacher as a Reflective Decision Maker”, s. 12

bir bütün olarak dersin problemlerini değerlendirmelerini beklemiş olmaktadır. Biz bu makalede öğretmen başarısını ölçmeyeceğiz; bilakis öğretmenlerin gözüyle Dkab dersinin sorunlarını ve eksiklerini Şırnak ili örneği üzerinde tespiti çalışacağız. Bu sorunların tespitinde “din öğretiminde, öğrenmenin gerçekleştirilmesinde pek çok farklı unsur rol oynamaktadır. Bunların başında, dersin içeriği, öğretmenin başarısı ve alan bilgisi yeterliliği ile öğrenci ilgisi yer alır”¹ gerçeğinden hareket edeceğiz.

Bu araştırmanın amacı; Dkab öğretmenlerinin görüşleri çerçevesinde ortaöğretim Dkab öğretim programını; amaç, içerik, öğrenme-öğretme süreci açısından değerlendirmek, uygulamada karşılaşılan zorlukları tespit etmek, elde edilen sonuçlardan hareketle program yenileme ve geliştirme çalışmalarına katkı sağlamaktır. Ayrıca yapılacak değerlendirmelerle programın temel felsefesi ve uygulama ilkelerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmak da amaçlanmaktadır. Ancak bahsi geçen hususların her birini ayrıntılı biçimde ele alarak değerlendirmek bir makale çerçevesinde mümkün olmayacağı için daha çok karşılaşılan zorlukları ve problemleri tespiti yönelik hususlar sorgulanmıştır.

Çalışmamızda tespitleri ortaya koyabilmek için şahsi gözlemlerimizden değil bizatihi din öğretimi faaliyetlerinin içerisinde bulunan Dkab öğretmenlerinin gözlemlerinden istifade etmeyi tercih etmiş bulunuyoruz. Dolayısıyla elde edilen veriler, incelenen alan araştırmalarının bulguları ile sınırlıdır. Burada yapılan çalışma yeni bir alan araştırması olup, Dkab dersi öğretmenleri ile bire bir görüşmek suretiyle bölgesel anlamda kendine has özellikleri ve şartları olan Şırnak ili çerçevesinde Dkab dersinin problemleri tespit edilmeye çalışılacak, bu doğrultuda bir takım öneriler dile getirilecektir. Özetle bu makalenin problemi şudur: “Ders öğretmenlerinin gözüyle Şırnak ili özelinde ortaöğretimde yürütülmekte olan Dkab dersinin problemleri nelerdir?”

Yöntem

Bu başlık altında araştırmanın modeli, örnekleme, verilerin derlenmesi ve çözümlenmesi konuları ele alınmıştır.

Araştırmanın Modeli

Araştırmamızda “nitel araştırma yöntemi” esas alınmıştır. Nitel araştırma

¹ Mualla Selçuk, “İlköğretimde Din Dili ve Sembolik Anlatım”, *Din Öğretimi Dergisi*, Eylül-Ekim 1991, Sayı 30, s. 82.

“gözlem, görüşme, doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konulmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmadır.”¹ Araştırma için tarama türünde nitel bir araştırma deseni yapılarak görüşme yoluyla veri toplanmıştır. “Görüşme tekniği, nitel araştırmaların yanında nicel araştırmalarda da kullanılmaktadır. Ancak nitel araştırmalarda görüşme kişilerin bakış açısını ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu nedenle görüşülen kimselerin anlam dünyasını, duygu ve düşüncelerini anlamak, nicel görüşmelerdeki gibi yüzeysel değil daha derin bilgi edinmek asıl amaçtır.”² Bu nedenle nitel görüşmeler; eğitimciler, siyaset bilimciler ile sosyologlar ve diğer sosyal bilimciler için temel araştırma alanları olarak dikkat çekmektedir.

Nitel araştırma yöntemlerinden olan “görüşmeler” ile ilgili alanyazında farklı sınıflandırmalar bulunmaktadır. M. Smith tarafından görüşmeler “yapılandırılmış (structured)”, “yarı yapılandırılmış (semi-structured)” ve “yapılandırılmamış (unstructured) görüşmeler” olarak sınıflandırılmıştır.³

“Yarı yapılandırılmış görüşmelerde araştırmacı görüşülene yönelteceği belli başlı soruları hazırlar. Ancak görüşme esnasında soru sırasına uymak zorunda değildir. Yeni sorular sorma gereğini hissederse onları da görüşülene sorar.”⁴ Önceden belirlenmiş soru başlıkları altında açık uçlu soruların olması, derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilebilmesi için yanıtlayıcının soruları serbestçe yanıtladığı bir görüşme türü olması münasebetiyle “yarı yapılandırılmış görüşme” yönteminin, bu araştırmada amacı gerçekleştirme açısından daha işlevsel olacağı düşünülmüştür. Bu doğrultuda araştırmamızda, Şırnak ili özelinde Dkab dersinin problemlerini tespiti yönelik derinlemesine bilgi toplayabilmek amacıyla tarafımızca görüşme türlerinden “yarı yapılandırılmış” görüşmeler tercih edilmiştir.

Katılımcılar

Araştırma, 2010–2011 öğretim yılı içerisinde Şırnak’da ortaöğretim kurumlarında Dkab öğretmeni olarak görev yapan toplam 11 öğretmenin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların 3’ü bayan 8’i erkektir.

¹ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2008, s. 39.

² Elif Kuş, *Nitel-Nicel Araştırma Teknikleri*, Anı Yayıncılık, Ankara 2003, s. 87.

³ Malcolm Smith, *Research Methods in Accounting*, SAGE Publications, London -Thousand Oaks, New Delhi 2003, s. 128.

⁴ Smith, *Research Methods in Accounting*, s. 128; Burak Mil, “Nitel Araştırma Tekniği Olarak Görüşme”, *Nitel Araştırma*, Detay Yayıncılık, Ankara 2007, s. 8.

Çalışmada gönüllülük esasına dayalı olarak ilgili öğretmenlerle görüşülmüştür. İl düzeyinde kadrolu ya da sözleşmeli çalışan öğretmenler araştırmaya dahil edilmiş, fakülte mezunu olmayan ücretli öğretmenler ise yeterli pedagojik formasyona sahip olmadıkları düşüncesiyle çalışmaya dahil edilmemiştir. İl düzeyinde ortaöğretim kurumlarında mevcut toplam 20900 öğrenciye mukabil oldukça az sayıda (18) Dkab öğretmeni görev yapmaktadır. Bu öğretmenlerin haricinde il genelinde öğretmen ihtiyacı ücretli öğretmenler, diğer branş öğretmenleri veya din görevlileri ile karşılanmaktadır. 11'i kadrolu 7'si sözleşmeli olarak görev yapan öğretmenlerden 1'i kadrosu lisede olduğu halde ilköğretim okulunda görevlendirme çalışmaktadır. Bunun yanında 1 öğretmenin doğum izninde, 1 öğretmenin de izinli olması sebebiyle görev yaptıkları ilçede kendileriyle görüşülememiştir. Ayrıca 1 öğretmen de İmam Hatip Lisesi'nde görev yapmakta olduğu için araştırmaya dahil edilmemiştir. Dolayısıyla evrenimiz kalan 14 öğretmenden ibarettir. Bu öğretmenlerden ancak 11'ine ulaşılabilmiş diğer 3'üne ulaşım güçlüğü ve farklı bazı nedenler çerçevesinde ulaşılamamıştır.

Çizelge 1. Katılımcıların dağılımı

	Cinsiyet	Kadrolu	Sözleşmeli	Hizmeti 0-2 yıl	Hizmeti 2-4 yıl	Hizmeti 5 yıl ve üstü
Bayan	3	3	-	2	-	1
Erkek	8	3	5	5	2	1
Toplam	11	6	5	7	2	2

Çizelge 1'de görüldüğü gibi katılımcı öğretmenlerden 3'ü bayan 8'i erkektir. Öğretmenlerin 6'sı kadrolu 5'i ise sözleşmeli olarak görev yapmaktadır. Hizmet süresi açısından ele alınınca 0-2 yıl hizmeti bulunan 7, 2-4 yıl hizmeti olan 2 ve 4 yıl üstü hizmeti bulunan 2 öğretmenin bulunduğu tespit edilmiştir. Katılımcı öğretmenlerin görüşleri aktarılırken görüşme sırasına uygun olarak K1, K2, K3... şeklinde kodlama sistemi kullanılacaktır.

Verilerin Toplanması

Yarı yapılandırılmış olarak gerçekleştirdiğimiz görüşmeler için alanyazına bağlı olarak görüşme konularına dair temel sorular ve konuyu açıcı sorular önceden hazırlanmıştır. Görüşmeler sırasında gerektiğinde önceden hazırlanmış sorulara ilişkin yanıtları daha da belirginleştirmek ve ayrıntılı hale getirmek amacıyla tarafımızca katılımcılara açıklayıcı sorular da yöneltilmiştir. Görüşmeler ortalama 30-60 dakika arası sürmüş ve anlatılanlar olduğu gibi bilgisayara not edilmiştir. Görüşmelerde,

katılımcılara temelde Dkab dersinin sorun ve problemlerini gün yüzüne çıkarmaya yönelik sorular yöneltilmiştir.

Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması

Görüşmeler sonrasında betimsel analiz aşağıdaki işlemler gerçekleştirilerek yapılmıştır.¹

1. Gerçekleştirdiğimiz tüm görüşmelerin, üzerinde hiçbir değişiklik yapılmadan dökümleri yapılmıştır.

2. Elde edilen veriler sistematik ve açık biçimde işlenmiş, veriler okunmuş ve düzenlenmiş, anlamlı, mantıklı biçimde bir araya getirilerek doğrudan alıntılar seçilmiştir.

3. Betimlenen malumat daha sonra açıklanmış, yorumlanmış, neden-sonuç ilişkileri incelenmiştir. Bu çerçevede ortaya çıkan temalar ilişkilendirilerek, ileriye yönelik tahminlerde bulunulmuştur. Böylece bulgular tanımlanmış ve yorumlanmıştır.

Ayrıca oluşturulan tematik çerçevenin ve verilerin güvenilirliğini sağlamak için nitel araştırma ve alan bilgisine sahip iki uzmanın görüşüne başvurulmuştur.

Bulgular Ve Yorumlar

Araştırma verilerinin analizleri, Dkab dersi çerçevesinde birçok sorunun yaşandığını göstermiştir. Analizler bu sorunlar çerçevesinde derinleştirilerek temel sorun alanları saptanmıştır. Bu alanlar daha çok müfredatın muhtevasıyla ilgili sorunlar, dersin süresi ile ilgili sorunlar, mezhebi farklılıklar ile ilgili sorunlar, öğretmenlerin bölge dışından olması ve kültürü tanımamasından kaynaklanan sorunlar olarak dikkat çekmektedir.

Şırnak İlinde Dkab Öğretmenliğinin Diğer Bölge ve Şehirlere Göre Zor ya da Kolay Yönleri

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde bölgesel olarak Şırnak ili içerisinde görev yapmanın getirdiği sıkıntıların mevcut olmasının yanında avantajlı hususların bulunduğu da katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Katılımcı öğretmenlerin 8'i muhatap öğrenci kitlesi açısından Şırnak ili içerisinde görev yapmanın diğer illerde öğretmenlik yapmaya kıyasla zor olmadığını bilakis kolaylıklarının bulunduğunu özellikle öğrencilerin dine ve Dkab dersi

¹ Yıldırım-Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, s. 224.

öğretmenlerine saygılı olmalarının bir takım kolaylıklar sağladığını belirtmişlerdir. Buna mukabil 11 katılımcıdan 8'i her şeye rağmen bu şehirde çalışmanın diğer illerden farklı bazı sorunları ve sıkıntıları da içerisinde barındırdığını dile getirmişlerdir. Bu çerçevede pahalılık, sosyal kültürel eksiklikler, dil sorunları ve şiddet olaylarına öğretmenler tarafından dikkat çekilmiştir.

Aşağıda öncelikle öğrencilerin dine olan ilgisine ve aileden gelen dine saygı unsuruna dolayısıyla Şırnak'ta çalışmanın bu açıdan daha kolay olduğuna dair 5 katılımcının görüşüne yer verilmiştir:

K5: Öğrenciler inanç açısından çok iyiler ve saygılılar. Batı'da bu kadar saygı göreceğimi zannetmiyorum. Öğrencilerle burada eğitimin daha kolay olduğunu düşünüyorum.

K6: Duyduğum kadarıyla buradaki öğrenci ile dışarıdaki öğrencinin öğretmene tavrı çok farklı. Burada gelenek hâkim olduğu için öğrenciler Batı'daki öğrencilere göre daha saygılılar. Özellikle Dkab öğretmeni deyince saygıları daha başka oluyor.

K7: Öğrenci saygısı ön plana çıkıyor. Diğer bölgede çalışan arkadaşlardan duyduğumuz sıkıntılar burada yok. Özellikle Dkab öğretmenine saygı daha fazla. Ancak öğrenciler dini yönden çok zayıflar. Mesela hâlâ namaz surelerinin hiç birisini bilmeyen pek çok öğrenci var.

K8: Daha önce Manavgat'ta kolejde çalıştım. Öğrenciler saygılı. Aileden dine yatkınlar. Ancak çok hurafe var. Duyduğumuz sorular Manavgat'ta duymadığımız kadar fazla hurafe barındırıyor.

Öğrenci kitlesi açısından sorun olmadığı öğretmenlerin çoğu tarafından dile getirilmiş olsa da Şırnak ilinde öğretmenlik yapma açısından farklı sorunların mevcudiyeti 8 katılımcı öğretmen tarafından dile getirilmiştir.

Şırnak'ta görev yapmanın zorluğuna dair 2 öğretmenin görüşüne aşağıda yer verilmiştir:

K9: Şırnak'ın memleketimize uzak olması, ulaşım sorunu, Cizre'nin pahalı yer olması, kiraların yüksek olması ve diğer unsurlar burada görev yapmanın zor yönleri. Sosyal imkânların kısıtlı olması, ailevî açıdan bizi sıkıntıya sokuyor. Burada çalışmanın kolay yönü branşım ile ilgili. Öğrencilerin dini alt yapısı var. Denizli ve Muğla'ya kıyaslayınca burada öğrenmişlik düzeyi var. Bize hiç dini eğitim almamış, sıfır gelen öğrenci kitlesi vardı. Burada ise yanlış da olsa öğrenciler birkaç sûre ezberlemiş, öğrenmiş. Diğer şehirlerde bunu görmedim.

K11: Buradaki öğrenciler şiddete çok meyilli. Geçen gün nöbetçiyim. Biz

kız öğrenci bayılmış, biraz sonra kendine gelince sordum. Ne oldu? Arkadaşları kravatla vurarak bayılmışlar. Güya şakalaşıyorlarmış. Ben burada görev yapmanın kolay tarafını göremedim. Aşırı laubaliler ve seviyeyi koruyamıyorlar.

Öğretmenin Bu Bölge veya Şehirli Olmasının Ya Da Olmamasının Öğrencilerin Tavırlarına Etkisi

Katılımcı 7 öğretmen bölge dışından olmanın bir takım sıkıntılar doğurduğunu, 2 öğretmen ise bölge dışından olmanın sorun doğurmadığını ifade etmektedir. Mevcut 11 öğretmenden 2 öğretmen ise kendilerini Şırnaklı olarak tanımlamıştır.

Şırnak ili ya da bölgesinden olmamanın sorun teşkil ettiğini belirten 4 katılımcının görüşlerine aşağıda yer verilmiştir:

K2: Beni dinsizlikle bile itham ediyorlar sırf “mele’lerin” (molla) söylediğini söylemediğim için. Şırnak’lı olmak bir tarafa Kürtçe bilmemem bile sorun oluyor onlar için ve söylediklerimi kabul etmiyorlar. Sorun öğrenci ve toplumun ön yargısı. Daha önce görev yaptığım köy Türkmen-alevi köyüydü. Buna rağmen hem ders hem bilgi açısından onlar daha isteklilerdi. Öğrenciler kendi bildiklerinin kesin doğru olduğunu düşünüyor. Mele’ler ne söylerse doğrudur anlayışı var.

K5: Bölge dışından geliyor olmak, Batı’lı-Doğu’lu olmak onlar açısından aşırı derecede önemli. Neredeyse bütün öğrencide tek tip ırkçı-siyasi görüş hâkim. Burayı görmeyen dışarıdan bakıp da biz burayı kazanacağız, değiştireceğiz diyorsa yanılıyor, bu mümkün değil.

K6: Ben Adıyaman’lıyım deyince saygı daha bir artıyor. İrk ön planda ve aşırı derecede etkili. Bölgeden olduğum için tabii ki bana daha fazla ilgi gösteriyorlar bu bir gerçek. Veli ziyaretlerine gidiyorum, öğrenciler benimle geliyor “bir problem olursa yanınızda olalım”, diye. Bence bu bölgenin insanı din dersi öğretmeni olarak buralarda görevlendirilmelidir.

Buna mukabil bu şehirli olmanın dezavantaj olduğunu ifade eden öğretmenler de olmuştur:

K3: Ben buralıyım. Aslında yerli olmak her zaman avantajlı olmuyor. Çoğu zaman dezavantaj oluyor. Mesela bugüne kadar benim gördüğüm öğrenciler yabancı öğretmenlere karşı daha saygılı ve nezaketli durmaktalar. Yerli olduğumuz, kimin oğlu olduğumuz bilinince kendilerinden biri olduğumuz için bize karşı saygıları yok oluyor... Ancak idareci olunca yerli

olmamız avantaj oluyor. İstedığınız anda velisiyle görüşebileceğiniz için sizden korkuyor ve çekiniyor.

Diğer yandan 3 öğretmen ilk başta yabancı olmalarından kaynaklanan bir takım önyargılarla karşılaştıklarını ama süreç içerisinde sorunu yendiklerini dile getirmektedirler. Bunlardan 2 öğretmenin görüşüne aşağıda yer verilmiştir:

K1: Genel olarak Şırnak'ta malumunuz üzere Şırnak'ın yerlisi ile yabancısı arasında fark var. Ama ciddi olarak ben okulda bu sorunu yaşamadım. Çocuklar ilk geldiğimde en çok bana Türk müsün Kürt müsün? sorusunu sordular. Onlara Türk-Kürt bir yana İslam kardeşliğini anlatınca doğruyu bulup bizimle aynı paydaya geldiklerini görüyoruz. Onlara göre İslam'ı en iyi yaşayanlar Kürtlerdir. Ama bizi tanıyınca durumun farkına varıyorlar.

K9: Türk olmamız yüzünden ilk başlarda onlar beni tanıyıp anlayana kadar sıkıntı yaşadım. Kürtçe bilmeme vb. nedenlerle ilk başta bana soğuktular. Sonra beni kendilerinden biri olarak tanıyınca tavırları değişti. Bu sıkıntı ilk bir ay sürdü. Ben onlardan gibi davrandım. Düğüne gittim, halay çektim, evime davet ettim, evlerine gittim, ders dışı etkinlikleri fazlasıyla yaptım. Bazen Kürtçe de hitap ediyorum. Bu çok hoşlarına gidiyor.

Öğretmenlerin Öğrencilere Yaklaşım Temeli

Öğretmenlere “sınıf içinde veya dışında sizi mutlu ya da mutsuz eden yaşadığınız bir örnek olay anlatır mısınız?” sorusuna öğretmenlerin tamamı öğrencilerin iyi ve güzele yönelişleri ile mutlu olduklarını, kötüye gidişin ya da çözüm olunamayışının ise kendilerini mutsuz ettiğini dile getirdiklerini tespit etmiş bulunuyoruz.

Aşağıda öğretmenleri mutlu eden örneklerden bazıları verilmiştir:

K1: Geçenlerde bir öğrenci geldi: “Namaza başladım. Bunun sebebi sizsiniz, anlattığınız dersler ve eğitim” dedi. Çok mutlu oldum.

K4: Özgürlük ve Pkk konusunda çocuklar yanlış bilgilere sahipler. Önce çocuklara “hayır öyle değil” demeden görüşlerini alıp “Bana güveniyor musunuz? Size doğruyu söyleyeceğim” dedim. Gerçekten onları aydınlatınca ders çıkışı “hocam vallahi biz bunu bilmiyorduk, ikna olduk, teşekkür ederiz” dediler bu beni çok duygulandırdı. Birçok sorunun altında önyargı ve problemlerin olduğunu gördüm. Din öğretmeni olarak “bana güveniyor musunuz?” sözüne itibar edip “evet” diyenler tamamına yakındı. Sadece azınlığı güvenmedi ve inanmadı.

K5: Öğrencilerin dini duygularının yüksek olması ve saygıları beni mutlu

eden husus.

K9: Öğrencilerden zeki olmasa da kişilik olarak iyi bir öğrenci bir gün mahallede küçük bir olaydan tutuklanmış. Abisini de çok iyi tanıyorum esnaf birisi. Benim haberim oldu. Öğrencilere dedim ki “bizim görevimiz onlara geçmiş olsun dileğinde bulunmaktır”. Çocuklar kola vb. aldılar. Öğrencilerle birlikte geçmiş olsuna gittik. Siyasi bir olay değildi. Yanlışlık olmuş hemen sonrasında zaten tahliye olmuştu. Ben çocukların gözünde kahraman oldum. Ziyaretten sonra artık çocuklar bana bir değişik bakmaya başladılar. Ziyaret sonrası geç olmuştu beni eve kadar bıraktılar. Şimdi “ihtiyacın olursa bizi ara, gece gündüz yanınızdayız”, diyorlar.

K11: 9’larda bir sınıfım var. Bu sınıf çok başarılı bir sınıf. Çok güzel sorular soruyorlar. İlgilendiklerini gördüğümde mutlu oluyorum.

Katılımcı öğretmenleri sınıf içinde ya da sınıf dışında mutsuz eden olaylardan bazıları aşağıda verilmiştir:

K3: Beni üzen en büyük husus genel olarak “hocam din dersi üniversite sınavında çıkmıyor, çıkmadığı için benim önemli değil”, denilmesidir.

K4: Bazen çocuklara ne kadar anlatsak da kafasında yargıyı değiştiremeyince öğretmenine “biz bu devleti yıkacağız” demeleri, diyebilmeleri beni üzüyor. Kin tutmuyor, ön yargı geliştirmiyorum ama bunlar beni üzüyor. Zihin dünyalarının değişmemesi beni üzüyor. Devlete karşı mesela 92 savaşı diye bahsediyorlar.

K10: Avuçlarımızdan kayıp gidiyor olmaları beni üzüyor.

Mezhebî Farklılığın Etkisi

Katılımcı öğretmenlerden 1’i amelde mezhebinin Şâfiî mezhebi, diğerleri ise Hanefî mezhebi olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla katılımcıların tamamına yakını Hanefî mezhebine mensuptur. Öğretmenlerin büyük kısmı kendileri ile öğrenciler arasında mezhep farkının olmasının öğrencilerin kendilerine bakışı açısından sorun arz etmediğini dile getirmişlerdir. Ancak 3 öğretmen bu konuda sorun yaşadığını dile getirmektedir. Onların görüşleri aşağıda aktarılmıştır:

K2: Kendilerine yabancı gördükleri kesin. Kendi mezheplerine dair şeyler söylesem de itiraz ediyorlar.

K4: Çocuklar Şâfiîlik ve Hanefîlik’i ayrı bir din olarak görüyorlar. Biz örneklerle İslam’ın bir bütün olduğunu görüşü savunanların bir elin parmakları gibi olduğunu anlatıyoruz. Bu izahlar sonrasında hepimiz biriz, kardeşiz, çeşitlilikte güzellik var, teması ile ortak noktayı buluyoruz.

Hanefîler'le, Şâfiîler'de duaların ve surelerin farklı olduğunu zannediyorlar. Mesela İhlâsı yanlış okuyor, yanlışını düzeltmek istediğimde "Şâfiîler'de böyle, biz bu şekilde okuyoruz" diyorlar. Hâlbuki onlar yanlış öğrenmişler. Biz surelerin aynı olduğunu izah ediyoruz. Buna mukabil "ama camide böyle öğrendik" diyorlar. Sonuç olarak kendi bildiklerini doğru kabul edip "Hocam bu husus Şâfiîlik'in hususudur" diyebiliyorlar.

K9: Burada ilk 2 ay çok sıkıntı yaşadım. Ben yeni bir okula gidince önce namaz abdestini ve gusül abdestini öğretirim. Burada haliyle Hanefî ve Şâfiî arasındaki farkı bilmiyordum ve Hanefî mezhebine göre anlattım. Bunun üzerine "bizde böyle değil" diyerek itiraz ettiler. Benden önceki öğretmen bana Şâfiî ilmihali alıp okumamı tavsiye etti. Ben hemen Şâfiî ilmihalini okudum ve öğrendim. Daha sonraları karşı çıktılarında Şâfiî ilmihalini açarak onlara göstermeye başladım, bu şekilde bu sorunu aştık. Şu an ben onlara sadece Şâfiî mezhebine göre ders anlatıp sınav yapıyorum. Sorun kalmadı.

Ders kitaplarının Hanefî usulüne göre olması hususunda öğretmenlerin tamamı ciddi sorunlar yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bu nedenle kimilerine göre mutlaka bu bölge ders kitaplarında kimilerine göre de bütün ders kitaplarında Hanefî-Şâfiî ilmihal bilgileri ayrı başlıkta ayrıntılı olarak ele alınmalıdır.

Bu konuda 4 katılımcı öğretmenin görüşü aşağıda verilmiştir:

K1: Çocuk camiye gidiyor Şâfiî mezhebine göre öğreniyor. Toplumda Şâfiî mezhebi hüküm sürüyor. Bu toplumda Hanefî mezhebini anlatmaya çalışıyorsun, dinlemiyor, dinlemek istemiyorlar. Diyor ki "Hocam ben Şâfiîyim niçin dinleyeyim?"

K4: Daha önce ifade ettim. Çocuk Hanefîlik'i kendi dini olarak görmüyor, "öteki olarak" görüyor. Türklerin dini olarak görüyor ve algılıyor. Bu büyük bir problem.

K10: Biz de Şâfiîliği bilmiyoruz. Hanefî eğitimi aldık. Özel çalışma yapmasam yeterli olamıyorum. Sınavı da kitaba göre yapıyoruz. Bu sıkıntı doğuruyor ölçme değerlendirme...

K9: Aslında ders kitaplarının ayrı olmasına gerek yok. Sadece ders kitabında bütün mezheplerin Alevi-Hanefî-Şâfiî konularının daha detaylı ele alınması ile sorun çözülür.

Müfredatın İslam Kardeşliğini Sağlama, Öteki Algısını Giderme ve Toplumsal Barışa Katkı Sağlama Durumu

Dkab müfredatının toplumsal barışa katkı sağlama, İslam kardeşliğini

gerçekleştirme ve öteki algısını giderme açısından sorunları olduğunu belirten 9 öğretmen bu hususun telafi edilmesinin bir zorunluluk olarak ivedilikle gerçekleştirilmesini talep etmişlerdir. 2 öğretmen ise belirtilen konularda ders kitaplarında bazı malumatlar mevcut olsa da yeterli olmadığını, öğretmenlerin konuyu daha derinlemesine sunmasının zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir.

Bu konuda 5 öğretmenin görüşü aşağıda verilmiştir:

K1: Bu müfredat toplumsal barışı sağlayamaz, yetersiz. Çünkü topluma hitap etmiyor. Eflatun'un ideali gibi. Müfredat öğrenciye indirgenmeli, öğrenciye hitap etmeli.

K3: Müfredatta toplumsal kardeşliği sağlayacak bir mesaj asla görmedim. Toplumu birleştirici unsur mevcut değil.

K4: Ders kitabının ve müfredatın toplumsal barışı sağlamadığını düşünüyorum hatta önyargılı oldukları için çocukları ayırtırdığını düşünüyorum. Kitaptaki bazı ifadeler tepki olarak öğrencilerin hemen Kürdüz dediklerini görüyorum. Türk kelimesi kitaplarda çokça geçiyor. Bu ise çocuklarda antipati uyandırıyor. Daha kapsamlı kelimelerin seçilmesi gerekiyor. Dini bütünleştirici bir söylemin olması daha uygun olur.

K5: 9. Sınıflarda sonlardaki bir ünite anlatılan konular; Türkçülük, Türk milletinin yüceliği, üstünlüğü konularından oluşuyor. Burada her cümle Türk Milleti ile başlayıp Türk'le bitiyor. Bu müfredatın İslam kardeşliğini gerçekleştirmesi mümkün değil.

K10: Bölgenin bir sorunu var ki Türk kelimesini reddediyor. Müfredatta bu kelimelerin vurgulandığı çok fazla yer var. Ben bu çocuklara üst kimlik olarak izah ediyorum. Ama o kelime çocuğu rahatsız edebiliyor. "Halkımız" veya benzeri kullanımların tercih edilmesi daha kuşatıcı olacaktır.

Müfredatın Bölgelere Güze Düzenlenmesi Durumu

Öğretmenlerin tamamı müfredatın bölgelerin özel durumlarının göz önüne alınarak düzenlenmesini talep etmektedirler. Bölgesel, bir birinden tamamen farklı, ayrı bir müfredatın söz konusu olabileceği belirtilirken özellikle amelî hususlarda Şâfiî mezhebinin görüşlerine de yer verilmesi ve İslam kardeşliği konularına değinilmesi suretiyle soruna çözüm bulunması gerektiği öğretmenler tarafından dile getirilmektedirler.

Bu konuda katılımcıların bazılarının görüşleri aşağıda nakledilmiştir:

K2: Bölgelerin inançlarına, dünya görüşlerine ve mezheplerine uygun bir müfredat olması gerekir. Dkab dersi açısından bu sağlanırsa daha başarılı

olunabileceğine inanıyorum.

K4: Bölgelere göre müfredat farklı olmalı diye düşünüyorum. Özellikle Şırnak ve Hakkari için. Dini eğitimle insanların birleştirilmesinin, daha güzel mesajlarla toplumun aydınlatılmasının gerektiğini düşünüyorum. Toplumda taassup var. Yanlış şeye hemen inanıyorlar. Doğruyu kabul ettirmek, önyargıyı kırmak zor. Müfredatın da çocukların ileri görüşlülüğünü artıracak şekilde bu bölgeye özel çalışmayla düzenlenmesinin gerçekten gerekli olduğunu düşünüyorum.

K5: Ben farklılık olması gerektiğine katılıyorum. İrk bilinci mutlaka göz önüne alınmalı, ders kitaplarından üstün ırkı kaldırmalıyız. Bölgeye göre uygun bir müfredat olması gerekir.

K6: Bu yörede Atatürk'ün veya Mehmet Akif'in yerine ya da bunlara ek olarak Ahmet el-Cezeri'nin görüşlerine yer verilmelidir. Bu şekilde yerli temalarla müfredat daha süper olur. Bölgenin dokusunu gösteren, bölgelere has müfredat olması önemli.

K8: Burada hurafe, bidat, kul hakkı, kaçak elektrik kullanmanın yanlışlığı... konularına yer verilmelidir. Burada devlet malına zarar verme tavrı zirvede... Derse girdiğim okulların bazılarının kapısı bile yok. Öğrenciler tarafından kırılıyor, dökülüyor, devlet malı diye. Bir defasında bir öğrenci sınıf aydınlık ama ışığı yakıyor, "Niçin yaktın?" deyince "Nasıl devlet ödüyor" cevabını aldım.

Buna mukabil 2 katılımcı öğretmen müfredatın tamamıyla farklılaşarak ayrı müfredat olmasına karşı olduklarını bunun yerine bazı ekleme ve tashihlerle tek bir müfredatın kullanılması gerektiğini özellikle dile getirmişlerdir.

K1: Müfredatın ayrı olması farklı bir sıkıntı olur. Kaldıran olur kaldıramayan olur. Müfredatın içeriğine, bölgeye has ayrı eklemeler yapılabilir. Mesela İslam kardeşliği, İslam'ın insanlara bakışı, Allah'ın insana verdiği haklar gibi konular bu bölgede müfredata eklenebilir.

K3: Bir konuya değinirken "Şâfiî'nin, Hanefî'nin görüşü şudur" diye eklenmesi gerekir. Ben ayrı bir müfredata karşıyım.

Ders Saatinin Süresi

Ortaöğretim kurumlarında Dkab dersi haftada 1 ders saati olarak okutulmaktadır. Öğretim programları çerçevesinde dersin amacının gerçekleştirilmesi açısından ders saatinin yeterliliği hakkında öğretmenlere düşünceleri sorulmuştur. 11 katılımcı öğretmenden bir tanesi hariç öğretmenlerin tamamı ders saatinin yetersiz olduğunu, bu dersin en az 2

saat olması gerektiğini dile getirmişlerdir.

Ders saatinin yetersiz olduğunu dile getiren öğretmenlerin 4 tanesinin görüşleri aşağıda verilmiştir:

K1: Ders saati çok az. Bu noktada kesinlikle Beden, Müzik dersleri 2 saat iken Dkab dersine 1 saat verilmesi yanlış. Asgarî 2 saat olmalı. Bu şekilde olursa ders çok daha verimli olabilir.

K4: 2 ders saatinin bile yeterli olmayacağını düşünüyorum. Çünkü bu ders uygulamada bitiyor aynı zamanda. 2 en az mümkünse 3 ders saati olmalı.

K5: 1 ders saati yetersiz. Bizim dersimizi sınavlar açısından düşünsek ortak sınav ve diğer hususlarla 2-3 hafta ders kaynıyor. Öğrencilerle görüşemiyorum. 1 saat çok zor. Diğer dersler gibi en az 2 saat olması gerekir... Biz öğrencilerin her sorunuyla ilgileniyoruz.

K8: 1 saat yeterli değil 2 saate çıkarılması faydalı olabilir. Bu durumda kitabın zenginleştirilmesi, materyal olarak da öğretmene yardımcı olacak muhtevada olması gerekir.

Hizmet İçi Eğitim Meselesi

Görüşme yaptığımız öğretmenlerin hiç birisi Dkab dersi ve din eğitime dair özel bir hizmet içi eğitim almamıştır. Bu durum bir takım sıkıntıları doğurmaktadır. Bunun akabinde kendilerine “Daha iyi bir eğitim verebilmek, dersin amaç ve gayelerini gerçekleştirebilmek için hangi konularda hizmet içi eğitim almak istersiniz?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya verilen cevaplardan bazıları şunlardır:

K1: Öğrencileri daha iyi tanıma, onlara ulaşma noktasında eksiklerimiz var. Daha iyi sunum ve hitaba yönelik hizmet içi eğitim iyi olur.

K2: Önyargıları kırabilecek bir eğitim varsa. İletişim sağlamaya yönelik tabii birebir iletişimde sorun yok ama karşınızdakinin size sürekli önyargıyla baktığını görmek rahatsız edici.

K3: Öncelikle Eğitim Psikolojisi üzerinde durulması gerek ayrıca Din Psikolojisinin gerektiğini düşünüyorum. Çoğu öğretmen öğrenci psikolojisini, toplumu bilmiyor. Eğitim Psikolojisi, Din Psikolojisi gibi alanlarda hizmet içi eğitim sorunları daha aza indirgeyecektir.

K4: Din eğitimini nasıl vermeliyiz? Öğrencilere mesajlar nasıl anlatılmalı? Din dersini ve dini benimsetme için neler nasıl verilebilir? Çocukların geleceğe yönelik dindar bir insan olabilmesi için neler yapılabilir? gibi konularda aydınlatılırsak çok faydalı olacaktır.

K8: Burada en çok yardımcı olacak husus 8-10 yıllık öğretmenlerin eğitim teknik ve taktiklerini öğrenmektir. Çocukların ilgi duyduğu konular, yeni yöntem ve teknikler gibi hususlarda eski öğretmen anılarından yardım almaya yönelik bir hizmet içi eğitim iyi olur.

K9: Ben dinler tarihi konusunda eğitim alsam daha faydalı olabilirim. Burada Zerdüştlük, Caferilik vb. konularda öğrencilerin yanlış bilgileri var. Öğrenciler arasında bizim eski dinimiz Zerdüştlük diyenler mevcut. Bazı imamlar bile bunu söylüyorlar. Bu konularda eksiklik var bu konuları daha iyi anlatabilmek için hizmet içi eğitim almak isterim.

K10: Hizmet edilen bölgenin sorunlarına yönelik hususlar tespit edilip bu konularda hizmet içi eğitim almak isterim. Öğrencilere yaklaşım tavırlarını belirleme açısından.

Tartışma Ve Öneriler

Dkab dersi, ortaöğretim kurumlarında 1982'den itibaren yaklaşık olarak otuz yıldır uygulanmasına rağmen araştırma sonuçları öğretmenlerin halen Dkab dersine dair bir takım sorunlar yaşadıklarını ortaya koymaktadır. Bu sorunların söz konusu olmasında özellikle Şırnak ilinin kendine has sosyo-kültürel ve politik durumunun yanında öğretmenlik hayatının ilk yıllarını Şırnak'ta geçiren, ilk ataması olan, eğitim tecrübesi bulunmayan öğretmenlerin ve Dkab ders müfredatının sorunların temel kaynakları olduğu kanaatindeyiz. Araştırma bulgularında da görüldüğü gibi, katılımcı öğretmenlerin büyük bir kısmı Dkab dersine dair öncelikli sorunu, Dkab müfredatında görmekte-dirler. Bu durum mevcut Dkab programının amaç, içerik, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme süreçleri ekseninde ayrıntılı olarak yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan, katılımcıların tamamı Dkab dersinin uygulanması ve eğitimde kalitenin artırılmasına yönelik, bilgilendirmenin yetersiz olduğunu belirtmişlerdir. Bulgulara göre mevcut öğretmenlerin hiçbirisi üniversite eğitimi sonrasında Dkab eğitimine dair özel bir eğitim ya da hizmet içi eğitim almamıştır. Dkab müfredatının etkin olabilmesi amaç ve gayelerinin gerçekleştirilebilmesi için sistem içerisindeki tüm eğitim görevlilerinin nitelikli biçimde bilgilendirilmelerinin gerekliliği göz önüne alındığında Dkab öğretime yönelik öğretmenler nezdinde kapsamlı ve etkili eğitimlerin gerçekleştirilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Dkab öğretime yönelik Şırnak ili bazında henüz hiç gerçekleştirilmemiş hizmet içi eğitimlerin gerçekleştirilmesi, bu faaliyetlerin nitelik ve nicelik anlamında

artırılması sağlanmalıdır.

Katılımcılarla yaptığımız görüşmelerde tamamına yakınının Dkab dersi paylaşım sitelerinden haberdar olmadıkları tespit edilmiştir. Yapılan kapsamlı çalışmaların ve paylaşımların Dkab işleyişine yönelik çeşitli görsel, işitsel, görsel-işitsel materyaller hazırlanarak paydaşlara ulaştırılması, öğretmenlerin bu konuda bilgilendirilmeleri önem arz etmektedir. Bu tanıtım etkinliklerinin yanı sıra sanal ortamda oluşturulabilecek etkileşimli bir platform, Dkab dersinin işlenme sürecinde olası sorunların çözümüne dair önemli olması münasebetiyle öğretmenlerin bu konuda bilgilendirilmeleri ve ilgili oluşumlardan faydalanmaları sağlanmalıdır.

Özellikle son yıllarda artan dozajda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşanan sosyal-siyasal sorunlar ülke gündemini işgal etmekte, istenmeyen sıkıntılar had safhada yaşanmaktadır. Yaşanan problemlerin merkezinde çoğu zaman malzeme konumunda bulunan gençlerin yanlış yollara tevessülünün önlenmesinde aykırı, ayrılıkçı ve suç teşkil eden eylemler içerisine girmelerinin önlenmesinde din eğitimi birinci asıl unsur olarak dikkat çekmektedir. Ancak yaptığımız araştırma bağlamında binlerce öğrenciye hitap eden, onlarla birebir iletişime geçen öğretmenlerin tamamına yakını Dkab müfredatının maalesef İslam kardeşliğini sağlama ve toplumsal bütünlüğü destekleyici unsurları muhtevi olmak konusunda yetersiz olduğunu belirtmişler bu hususta yeniliklerin yapılmasının zorunlu olduğunu dile getirmişlerdir. Müfredatta bunun yanında özel bir konuma sahip olan bölge gençlerinin milliyetçi duygularını kabartacak derece Türk unsurlarının mevcut olması, başlı başına bir ünitenin Türkler'in üstünlüğü ve yüce bir millet olduğunun vurgulanmasından ibaret olması nedeniyle öğretmenler ciddi anlamda sıkıntı yaşadıklarını, bu haliyle müfredatın ayrımcılığa sebebiyet verdiğini vurgulamaktadırlar.¹ Bu hususların göz önüne alınarak, salt Türk kavramı yerine "halkımız, bu ülkenin fertleri ve bireyleri" gibi daha geniş kapsamlı ve ayrılıkçı düşünceleri uyandırmayan kavram ve terimlerin seçilmesinin de bir öneri olarak kaydedilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bunun yanında birlik ve bütünlüğü teşvik eden konuların, İslam kardeşliğinin, vurgulu ve etkin biçimde etkinlikler çerçevesinde, zengin materyal ve sunumla ders kitaplarında yer almasının zorunluluk olduğu ulaşılan önemli sonuçlardan birisidir.

Diğer yandan İslam kardeşliğini, millî birlik ve bütünlüğü sağlamaya yönelik bölgesel anlamda mevcut ayrılıkçı telkin, teşvik ve özendirmelere

¹ Her ne kadar müfredatta geçen "Türk" kavramı bir üst kimlik olarak düşünülüyor olsa da bölge insanların durumu salt bir ırk olarak algılamaları gibi bir gerçekle karşı karşıyayız.

mukabil gençleri birliğe davet eden tek unsurun din olmasına rağmen Dkab dersinin ortaöğretim kurumlarında tek saat olarak işlenmesi büyük bir sorun olarak dikkat çekmektedir. Kalabalık sınıflarda 40 dakikalık dersin 10-15 dakikasının yoklama ya da benzeri maksatlarla geçtiği düşünüldüğü takdirde kalan 25 dakikalık süre zarfında haftada bir kez görüşmek suretiyle öğrencilere Dkab müfredatının sağlıklı biçimde verilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmekte, 1 öğretmen hariç bütün öğretmenler ittifak ile en az 2 ders saatinin gerekli olduğunu dile getirmektedirler. Ülke bütünlüğü ve genç nesli örf, adet, kural ve dini değerler çerçevesinde yetiştirilmesi adına Milli Eğitim Bakanlığı nezdinde bu konuda acilen adım atılmasının zorunluluk olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca Dkab dersinin kredisinin az olması buna üniversite sınavında ciddi anlamda alan sorularının olmaması da eklenince öğrencilerin derse olan ilgisi azalmakta, öğrenciler tarafından Dkab dersi önemsiz bir ders olarak algılanmaktadır. Buna mukabil bütün öğretmenlerin bu bölgede çalışmayı avantaj olarak gördükleri husus olan gençlerin aileden gelen bir din anlayışı, dine ve dini değerlere olan saygısı göz önüne alınınca ayrılıkçı düşüncelerin yok edilmesi için Dkab dersinin önemi ve ders saatinin artırılmasının yanında verimli biçimde dersin işlenişine yönelik önlemlerin alınmasının gereği daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Şırnak ili bünyesinde amelî mezheplerden Şâfiîlik'in bölge halkının mezhebi olduğu herkesçe bilinmektedir. Ancak ülkemizin diğer bölgelerinde yaşayan halk Hanefî mezhebine mensuptur. Özellikle amelî konularda ortaöğretim Dkab müfredatı çerçevesinde namaz, abdest ve benzeri konularda iki mezheb arasında farklılıklar vardır. Kendisi Hanefî mezhebine tabi olan öğretmenlere aynı zamanda ilahiyat fakültesinde genellikle Hanefî mezhebi merkezli eğitim verilmektedir. Bu çerçevede özel bir ilgi ve alakası yoksa göreve başlayan öğretmen yalnızca Hanefî mezhebini bildiği, ders kitabında da Hanefî mezhebine dair malumat söz konusu olduğu için bu bilgileri öğrencilere anlatmaktadır. Hâlbuki bulgular kısmında dikkatimizi çeken husus öğrencilerin "Şâfiîlik Kürdün dinidir Hanefîlik Türkün dinidir" gibi bir algılama biçimi vardır. Kendisinden olmayan, Şâfiî olmayan özellikle Şâfiîlik'i bilmeyen öğretmenin her söylediğine itiraz eden, kendi duyduğu bilgiler yanlış da olsa amelî konular dışında bile "Şâfiîlik'te böyledir" diyen bir kitle söz konusudur. Bu nedenle Dkab ders müfredatına mutlaka Şâfiîlik konuları da Hanefîlik gibi eklenmelidir.¹ Bunun yanında bu bölgede göreve

¹ Dolayısıyla Dkab öğretmenleri modern çoğulculuğu dile getirmekte din eğitimi açısından bu hususun gereğini vurgulamış olmaktadır. Dini eğitim ve çoğulculuk hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*, RoutledgeFalmer, London 2004.

başlamadan önce her Dkab öğretmeni mutlak surette Şâfiî ilmihal bilgilerine dair bir hizmet içi eğitim almalı, öğrencilere gerektiğinde Şâfiîlik ve Hanefîlik'i bir arada anlatabilmelidir. Nitekim Hanefîlik konusundan sınavda sorumlu bazı gençlerin “bu Türklerin dinidir diyerek” derse ilgi göstermemeleri ayrıca onları ilgilendirmese de bu konuları öğrenip ondan sınav olmaya zorlanmaları başlıbaşına bir çelişki arz etmektedir. Bu sorunun çözümü için bölgeye has müfredat olabileceği gibi Şâfiî mezhebi konuları da Hanefî mezhebi gibi ders kitaplarına geniş biçimde eklenerek de bu sorun ortadan kaldırılabılır.

Dkab programının amaçlarına ulaşmasında sorun teşkil eden bir diğer unsur da Şırnak iline yapılan atamalarda öğretmenlerin tamamına yakınının ilk atamasının olması, öğretmenlik tecrübesine sahip olmaması durumudur. Öğretmenliğin ilk yılında ciddi sıkıntı yaşayan, hatalar yapan, bölge gençlerinin gözünde –katılımcı öğretmenlerin de ifade ettiği gibi- öteki olan, genç ve tecrübesiz öğretmenlerin istemeyerek de olsa yaptıkları hataların bedeli büyük olmaktadır. Ayrıca en kısa sürede öğretmenlerin şehirden tayin alarak gitmeleri, hareketliliğin çok fazla olması nedeniyle öğrencilerle bütünlük sağlansa da sonraki öğretime bu kazanımlar aktarılamamakta, her gelen öğretmen yeni baştan öğrencileri tanımaya çalışmakta, ilgilenilen öğrenciler kaybolup gitmektedirler. Bakanlık nezdinde bu sorunun çözümüne yönelik bölgede çalışan öğretmenlerin maddi anlamda desteklenmesi gibi farklı projeler söz konusu olsa da uygulamada henüz bir hususun olmaması, buna yönelik somut adımların atılmamış olması büyük olumsuzluk arz etmektedir.

Şırnak ili kendine has sosyo-politik unsurları muhtevi bir şehir olması münasebetiyle öğretmenlerin bu bölgenin kültürü, bireylerin ince çizgileri ve değerleri hakkında malumat sahibi olmamaları nedeniyle bir takım sıkıntıların yaşandığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bu nedenle buraya ataması yapılan bütün öğretmenlerin özelde ise Dkab öğretmenlerinin göreve başlamadan önce bölge kültürü ve değerlerinin yanında nelere dikkat edilmesi gerektiği, ne gibi sıkıntılarla karşılaşacakları, bu sıkıntılar karşısında nasıl tavır almaları gerektiği gibi hususlarda mutlaka uzman insanlar eliyle eğitimden geçirilmeleri bir zorunluluktur. Aksi takdirde ülkesine bağlı vatanını seven bir öğretmen ilk derse girdiği anda bir lise öğrencisinden “ben dağa çıkacağım, bu ülkeyi yıkacağım” sözünü duyduğu anda verdiği tepki çok şeye mal olabilmektedir. Her ne kadar hazırlayıcı ve temel eğitim kursları düzenlense de bunlar eğitim döneminin 2. veya 3. aylarında başlamakta, bu noktaya gelene kadar zaten öğretmen bireysel anlamda sorunları aşmakta veya yanlış yaparak öğrencileri kaybetmiş

olmaktadır. Bu aşamada şu hususu önemle belirtmeliyiz ki görev yapan öğretmenlerin tamamı idealist millî-manevî değerleri öğrencilere aktarmakla mutluluk duyan bireylerdir. Nitekim kendilerini mutlu ve mutsuz eden olay nakletmesini istediğimiz öğretmenlerin hemen tamamı çocuklara millî-manevî değerleri aktardıkça mutlu olduklarını, bunu başaramadıkları öğrencilerin durumu için de üzüldüklerini, mutsuz olduklarını belirtmektedirler. Dolayısıyla Mili Eğitim Bakanlığı kadrosunda mevcut bu idealist öğretmenlerle planlı çalışmak suretiyle özellikle üniversitelerin Din Eğitimi Anabilim Dalı'nda görevli öğretim üyelerinden alınacak özel eğitimler yardımıyla olumlu neticelere ulaşılabileceği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak Dkab dersinin uygulanmasında sıkıntılı bir takım hususların yaşanması normal karşılanmalıdır. Asıl olan bu sürecin en kısa sürede tamamlanabilmesi ve mevcut sorunların çözülerek eğitime işlevsellik kazandırılabilmesi için, sistem içerisindeki tüm paydaşlarının gerekli yasal ve yapısal düzenlemeler eşliğinde ortak hareket etmesi, hayati önem taşımaktadır. Aksi takdirde yaşanan sosyo-politik ve siyasal sorunların çözümü daha geç döneme kalacak aynı zamanda ülkemiz ve halkımız yaşanan ayrılıkçı durumlardan dolayı daha büyük bedeller ödemek zorunda kalacaktır.

Bibliyografya

Ayhan, Halis, vd., *Din ve Ahlâk Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*, Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Cooper, J. M., "The Teacher as a Reflective Decision Maker" *Classroom Teaching Skills*, Houghton Mifflin Company, Boston 2003.

Duman, Tayip, *Türkiye'de Orta Öğretime Öğretmen Yetiştirme*, MEB Basımevi, İstanbul 1991.

Erden, Münire - Akman, Yasemin *Gelişim ve Öğrenme*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2001.

Jackson, Robert, *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*, RoutledgeFalmer, London 2004.

Kızıloluk, Hakkı, "Eğitimle İlgili Temel Kavramlar" *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, Mikro Yayınları, Ankara 2002.

Kuş, Elif, *Nitel-Nicel Araştırma Teknikleri*, Anı Yayıncılık, Ankara 2003.

Mil, Burak, "Nitel Araştırma Tekniği Olarak Görüşme", *Nitel Araştırma*, Detay Yayıncılık, Ankara 2007.

Selçuk, Mualla, "İlköğretimde Din Dili ve Sembolik Anlatım", *Din Öğretimi Dergisi*, Eylül-Ekim 1991, Sayı 30.

Smith, Malcolm, *Research Methods in Accounting*, SAGE Publications, London -Thousand Oaks, New Delhi 2003.

Variş, Fatma, *Eğitimde Program Geliştirme*, Alkim Yayınları, Ankara 1996.

Yavuz, Kerim, *Eğitim Psikolojisi*, Erciyes Üniv. Yayınları, Kayseri 1991.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2008.