



# AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



ISSN : 2667 -7326  
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: **15**  
Aralık 2020

*Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal*

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 15

30 (Aralık / December 2020)

**Previous Title**

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

**Dergi Eski Adı**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

<b>Kapsam:</b>	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	<b>Scope:</b>	Religious Studies Islamic Studies
<b>Periyot:</b>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	<b>Period:</b>	Biannually (30 June & 30 December)
<b>Basım Yeri:</b>	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	<b>Place of Publication:</b>	Rectorate Printing House, Amasya, Turkey
<b>Basım Tarihi:</b>	30 Aralık 2020	<b>Publication Date:</b>	December 30, 2020
<b>Yayın Dili:</b>	Türkçe & İngilizce	<b>L. Publication:</b>	Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amailad>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye  
Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

## SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology  
**Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR**, sozdemir@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

**Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL**, orhan.ozel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

**Dr. Ayşegül GÜN**, aymet\_y@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## EDİTÖR YRD. / EDITORIAL ASSISTANT

**Arş. Gör. Elif Nur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

**Arş. Gör. Zehra DEMİR**, zehrademir5216@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. Kadir TOY**, kadir.toy@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. Şeyhmus AKSAK**, seyhmus.aksak@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Öğr. Gör. Ahmet BİLEN**, ahmet.bilen@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

**Arş. Gör. Elif Nur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

**Öğr. Gör. Galip GÜLER**, galip.guler@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Öğr. Gör. Saim İNCEL**, saim.incel@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## TÜRKÇE DİL EDITÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITORS

**Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM**, aiserecep@hotmail.com

Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**, abdullahcolak@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey

**Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT**, aykit@yahoo.com

Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN**, ibrahimisitan@hotmail.com

Selçuk Univeristy, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU**, shukrankaya@gmail.com

Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL**, orhan.ozel@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Hasan YERKAZAN**, hasanyerkazan@gmail.com

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Murat POLAT**, m.polat05@hotmail.com

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Ahmet PİRİNÇ**, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Davut AĞBAL**, davutagbal@hotmail.com

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Hatice ÇUBUKÇU**, haticecubukcu@odu.edu.tr

Ordu Univeristy, Faculty of Theology, Ordu, Turkey

**Dr. İlyas UÇAR**, ilyasucar@gmail.com

Amasya Univeristy, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**, lakpinar1@gmail.com

Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,

Konya, Turkey



**Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU**, easikkutlu@hotmail.com  
Trabzon Univeristy, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey

**Prof. Dr. Recai DOĞAN**, rdogan@divinity.ankara.edu.tr  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Hüseyin AYDIN**, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr  
Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT**, hibulut@gmail.com  
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE**, kadirozkose60@hotmail.com  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet ÖGKE**, ahmetogke@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey

**Prof. Dr. Celal TÜRER**, cturer@ankara.edu.tr  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**, akcihan@erciyes.edu.tr  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet KAYACIK**, suhayra38@gmail.com  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR**, akabahadir@gmail.com  
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology  
Konya, Turkey

**Prof. Dr. Mevlüt KAYA**, mkaya@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey

**Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER**, msreber@hotmail.com  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU**, tufekcioglu@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Fuat AYDIN**, faydin@sakarya.edu.tr  
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey

**Prof. Dr. Metin BOZKUŞ**, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ**, fciftci@ksu.edu.tr  
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,  
Kahramanmaraş, Turkey

**Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ**, bkemikli@gmail.com  
Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Halil APAYDIN**, halil.apaydin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ**, ahturabi@yahoo.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Vecdi BİLGİN**, vbilgin@hotmail.com  
Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### **DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER**

Bu dergi, , ,

, , ,

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus,  
J- GATE ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi  
Sayı: 15 (30 Aralık 2020)

Amasya Theology Journal  
Issue: 15 (December 30, 2020)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

#### Enver BAYRAM

Kur'an'da Yahudilere Lanet Edilme Meselesi 11-42  
*The Issue of Being Cursed to Jews in the Qur'an*

---

#### Cemal TOSUN & Hasan SÖZEN & Yasemin İPEK & Vahdeddin ŞİMŞEK

Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine 43-76  
İlişkin Tutumlarının İncelenmesi  
*Analysing of the Attitudes of Gifted Students for the Course of Religious Culture and Ethics*

---

#### Mehmet ALTUNTAŞ

"*Beqyye*" Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme 77-104  
*An Evaluation on the Concept of "Beqyye"*

---

#### Yunus Emre GÖRDÜK

Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27- 105-142  
31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme  
*The Story of the First Murder (Surah al-Maidah/27-31) in Classic and Modern Sources: A Comparative Examination in Terms of Tafsir Methodology*

---

---

**Mustafa TANRIVERDİ**

Rivayetlerin Muhafazasına ve Nakline Yönelik Entelektüel Bir İlgi: İmlâ Usûlü ve Hadis Literatürüne Yansımaları 143-177  
*An Intellectual Interest for the Protection and Narration of Hadiths: The Method of Imlâ and Its Reflections to Hadith Literature*

---

**Mustafa ÖNDER**

Oyun, Oyuncak ve Oyuncak Müzelerinin Çocuk Eğitiminde Aktif Olarak Kullanılması ve Başarıya Katkısı 179-204  
*Active Use of Games, Toys and Toy Museums in Children's Education and Their Contribution to Success*

---

**Kadir ERBİL**

Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevârîh*'indeki Bazı Kur'an Âyetleri 205-237  
*Some Qur'anic Verses in Hodja Sadeddin Efendi's Tâj al-Tawârîh*

---

**Ahmet AKBAŞ**

Tekvîr Sûresi'ndeki "Hunnes", "Cevâri" ve "Künnes" Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi 239-273  
*An Essay on the Scientific Tafsir in the Context of the Words "Hunnes", "Cevâri" and "Künnes" from Surah at-Takwir*

---

**Ahmet KOÇ**

Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi 275-319  
*Investigation of the Relationship between Attitudes of Students' Reading Book and the Effect of Reading Books on the Values in the RCMK Curriculum*

---

**Süleyman GÜR**

Huzur Derslerine Katılan Kırım Uleması ve Muhammed Emin Efendi'nin Tefsir Metninin Neşri 321-361  
*Crimean Ulama Who Participated in the Huzur Lessons and Publications of Quranic Commentary Texts of Mohammed Emin Efendi*

---

---

**Mevlüt ÖZÇELİK**

İmâm-ı Rabbânî'nin *el-Mektûbât* İsimli Eseri Bağlamında  
Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar 363-393  
*The Qualities that should have in the Naqshbandiyya Sheikhs in the  
Context of Imam Rabbani's Work Titled al-Maktubat*

---

**Faysal ARPAGUŞ**

'Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından  
Değerlendirilmesi 395-419  
*Evaluation of the Allocation of "Lahtw al-hadith" to Music in Terms of  
Tafsir*

---

**Recep ERKOCAASLAN**

Hanîflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti 421-451  
*Life and Personality of Zayd b. 'Amr b. Nufayl Who was from the Hanîfs*

---

**Hasan TELLİ**

Osmanlı Vakıf Belgelerinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve  
Görüşleri: Makedonya Vakfiyeleri Örneği 453-492  
*Al-Imam al-A'zam Abu Hanifa and His Views in Ottoman Foundation  
Documents: Example of Macedonia Waqfiyyas*

---

**Sezai KORKMAZ**

Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi 493-516  
*The Relationship between Organ Donation Attitudes and Religiosity*

---

**Fikret ÖZÇELİK**

Rivayetlerle Fıkhî Zâbıtalara Etkileşimi: Meninin Necaseti Örneği 517-547  
*Transaction of Jurisprudential (Fiqhî) Specific Rules with Narrations:  
Example of Semen as Dirt*

---

**Fevzi YİĞİT**

Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nun Sühreverdî  
Eleştirisi 549-578  
*Mullâ Sadrâ's Criticism of Suhrawardî in Context of the Distinction  
Between Being and Quiddity*

---

---

**Hatice AYAR & İrfan BAŞKURT**

Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabetesinin Kabulüne  
Elifbâ Öğretimi 579-616

*The teaching of Elifbâ (the Qurānic Alphabet) from the Proclamation of  
the Imperial Edict of Tanzimat to the Acceptance of the Latin Alphabet*

---

**Zeynep Sümeyye YILMAZ & Halil APAYDIN & Büşra  
Nur YÜKSEL**

Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi:  
Kahramanmaraş Örneği 617-648

*Examining Relationship between Religiosity and Marital Adjustment:  
The Case Study in Kahramanmaras*

---

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 11-42

## **Kur'an'da Yahudilere Lanet Edilme Meselesi**

**Enver BAYRAM**

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University,  
Faculty of of Islamic Sciences, Department of Tafsîr  
Tokat, Turkey

enver.bayram@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7624-4528

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Temmuz / July 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 24 Eylül / September 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 11-42

**Atıf / Cite as:** Bayram, Enver. "Kur'an'da Yahudilere Lanet Edilme Meselesi [The Issue of Being Cursed to Jews in the Qur'an]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 11-42.

<https://doi.org/10.18498/amailad.773091>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## The Issue of Being Cursed to Jews in the Qur'an

### Abstract

In this study, it was discussed why the Jews were cursed by Allah Almighty in the framework of the Qur'an. First of all, let us express that the Quran is a divine message sent by Allah for the guidance of humanity. It contains information that will lead humanity to happiness both in this world and hereafter. There are also concepts in it that describe paradise, its bounties, and the rewards that believers will receive. Besides some of the terms in the Qur'an, there are also concepts that evoke punishment. One of these concepts is "cursing" that means to be away from the mercy of Allah in both the world and hereafter. Also the concept "curse" is used in the Qur'an as meanings of "curse", "insulting", and "removal from Almighty Allah's mercy". Those who are cursed by Almighty Allah will be deprived of Allah's forgiveness in both this world and the hereafter. This is a punishment by Allah. Again, it is the curse of the angels and all people to that person. According to the Qur'an, Allah, angels and all people curse that occurs sometimes physically or psychologically. Allah will punish His servant who deviates from the right path, both physically and psychologically, in both this world and hereafter.

The Quran contains stories of many tribes. Undoubtedly, one of them is about the Jews. The life story of Israelites or the Jews is widely included in the Quran. The life of Jews in Egypt and their later periods are mentioned. Meanwhile, the Israelites went astray by worshiping the calf after crossing the Red Sea. They also violated the Saturday ban in another period. Therefore the Jews, who oppose Allah's orders and prohibitions and do not fulfill their responsibilities, were turned into apes in the world, and will be also punished with the hell in hereafter. In addition, they will be faced with psychological punishments in both the world and hereafter. The Qur'an also expressed some of the reasons why Jews were psychologically or physically converted into monkeys. The reasons such as denial, rebellion, renunciation, fabricating lies in the name of Allah, concealing the truth, and distorting the book are mentioned among them. It is clearly stated in the Quran that the servant will be cursed because of these reasons. The way to avoid this is expressed as fulfilling the commandments and prohibitions of Allah.

It is possible to divide the punishments into two as physical and psychological. Physical punishments such as slapping, hitting the body, and pushing anyone are punishments that affect the human body. However, the effect of psychological punishments, such as depriving a person of something that he loves, scolding, warning, threatening, condemning, cutting off love and



attention from him, on the human soul that means the soul of man suffers from it. While the effect of physical punishments applied to the body passes over time, the effect of psychological punishments on the soul is more permanent. For this reason, the greatest psychological punishment for Jews is depriving of God's mercy in both the world and hereafter. Again, they win the curse of both angels and all people. Nevertheless, those who do not care about the faith and moral principles in the Qur'an, will invoke the curse of Allah regardless of their religion. In this study, the concept "curse" in the Qur'an will be discussed firstly. In this section, it will be explained what the meaning of the concept "curse" used in the Qur'an. Because many concepts in the Qur'an seem to have different meanings. Then, it will be focus on the reasons which caused the Jews to be cursed by Allah. Here, the reasons such as denial, rebellion, abstinence from their words, fabricating lies in the name of Allah, concealing the truth, and distorting the book will be mentioned. In addition, the physical and psychological punishments resulting from cursing will be considered and examined. In the last section, it will be tried to reach a conclusion with an evaluation.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Jew, Curse, Punishment.

### **Kur'an'da Yahudilere Lanet Edilme Meselesi**

#### **Öz**

Bu çalışmada Yahudilerin niçin Allah Teâlâ'nın lanetine uğradıkları Kur'an çerçevesinde ele alınıp incelenecektir. Hemen şunu ifade edelim ki Kur'an, Allah Teâlâ tarafından insanlığın hidayeti için gönderilmiş ilahi bir mesajdır. Onda insanlığı hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaştıracak bilgiler bulunmaktadır. Yine onda cennet ve içindeki nimetleri anlatan, inananların kavuşacağı mükâfatları zikreden kavramlar vardır. Bunun yanında Kur'an'da yer alan bazı kavramlar cezayı çağrıştıran kavramlardır. Bunlardan biri de lanet kavramıdır. Lanet, dünya ve ahirette Allah Teâlâ'nın rahmetinden uzak olmaktır. Ayrıca lanet kavramı Kur'an'da "beddua", "hakaret" ve "Yüce Allah'ın rahmetinden uzaklaştırma" anlamlarında kullanılmıştır. Allah Teâlâ'nın lanetine uğrayan kimseler hem bu dünyada hem de ahirette Allah Teâlâ'nın bağış ve affından mahrum kalacaklardır. Bu durum ise Yüce Allah'ın bir cezalandırmasıdır. Yine lanet meleklerin ve tüm insanların o kişiye beddua etmesidir. Kur'an'a göre Allah Teâlâ, melekler ve tüm insanlar lanet edicidirler. Bu lanet ise bazen bedenen bazen de psikolojik olarak tezahür etmektedir.

Allah Teâlâ bu şekilde doğru yoldan sapan kulunu dünyada ve ahirette hem fiziki olarak hem de psikolojik olarak cezalandıracaktır.

Kur'an'da birçok kavmin kıssasına yer verilmektedir. Şüphesiz ki bunlardan biri de Yahudilerdir. Kur'an'da İsrailoğullarının ya da Yahudilerin hayat hikâyesine geniş bir şekilde yer verilmektedir. Yahudilerin Mısır'daki hayatı ve sonraki dönemleri anlatılır. Bu meyanda İsrailoğulları Kızıl denizi geçtikten sonra buzağıya taparak yoldan çıkmışlardır. Yine başka bir dönemde Cumartesi yasağını ihlal etmişlerdir. Bu nedenle Allah'ın emir ve yasaklarına karşı çıkan ve sorumluluklarını yerine getirmeyen Yahudiler dünyada maymuna çevrilmişler, ahirette ise cehennem azabıyla cezalandırılacaklardır. Bunun yanında hem dünya hem de ahiret hayatında psikolojik cezalara çarptırılmışlardır/çarptırılacaklardır. Kur'an, Yahudilerin psikolojik ya da fiziki olarak maymuna çevrilmesinin bazı sebeplerini de ifade etmiştir. İnkâr, isyan, sözlerinden caymak, Allah adına yalan uydurmak, hakkı gizlemek, kitabı tahrif etmek gibi sebepler bunlar arasında zikredilmektedir. Bu sebeplerin ise insanı lanete uğratacağı ve onu cehenneme götüreceği Kur'an'da açıkça belirtilmektedir. Bundan kaçınmanın yolu ise Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmek olarak ifade edilmiştir.

Cezaları genel olarak fiziksel ve psikolojik cezalar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Fiziksel cezalar insan bedenini etkileyen cezalardır. Tokat atmak, bedene vurmak, o kimseyi itip kakmak fiziksel cezalardandır. Ne var ki psikolojik cezaların etkisi insan ruhunadır. Yani insanın ruhu bundan dolayı acı çeker. Kişiyi sevdiği bir şeyden mahrum bırakmak, azarlamak, uyarmak, tehdit etmek, kınamak, ondan sevgi ve ilgiyi kesmek de psikolojik cezalardandır. Bedene uygulanan cezanın etkisi zamanla geçerken, psikolojik cezanın ruha verdiği etki daha kalıcıdır. Bu nedenle Yahudiler için en büyük psikolojik ceza dünya ve ahirette Allah'ın merhametinden mahrum bırakılmalarıdır. Yine meleklerin ve bütün insanların lanetini kazanmalarıdır. Bununla beraber Kur'an'da geçen imanî ve ahlakî ilkeleri önemsemeyenler de herhangi bir din farkı gözetilmeksizin Allah'ın lanetini celp edeceklerdir. Çalışmamızda öncelikle Kur'an'da lanet kavramı ele alınacaktır. Bu bölümde Kur'an'da kullanılan lanet kelimesinin ne gibi anlamlara geldiği açıklanacaktır. Zira Kur'an'da geçen birçok kavramın değişik anlamlarının olduğu görülmektedir. Daha sonra Yahudileri Allah'ın lanetine gark eden nedenler üzerinde durulacaktır. Burada Yahudilerin içine düştükleri inkâr, isyan, sözlerinden caymak, Allah adına yalan uydurmak, hakkı gizlemek, kitabı tahrif etmek gibi sebeplere yer verilecektir. Bunun yanında lanet sonucu ortaya çıkan fiziksel ve

psikolojik cezalar ele alınıp incelenecektir. Son bölümde ise bir değerlendirme yapıp sonuca varılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Yahudi, Lanet, Ceza.

## Giriş

Kur'an, insanın en güzel şekilde yaratıldığını, daha sonra aşığaların aşığına indirildiğini, ancak iman eden ve salih amel işleyenlerin bundan istisna edildiğini haber vermektedir.<sup>1</sup> Bu nedenle Allah, doğruyu ve istikameti göstermek üzere Hz. Adem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (s.a.s.) kadar birçok peygamber, bunun yanında kutsal kitaplar göndermiştir. Buna rağmen birçok toplum kendilerine tebliğ edileni kulak ardı etmiş, bu nedenle de Allah'ın lanetine uğrayarak tarih sahnesinden silinip gitmişlerdir.

Kur'an'da İsrailoğullarına birçok nimetin verildiği belirtilmektedir. Allah'ın, Firavun'un zulmünden kurtarmak için denizi yarması,<sup>2</sup> çölde taştan su fışkırtması,<sup>3</sup> semadan bildircin ve kudret helvası indirmesi,<sup>4</sup> soylarından peygamberler göndermesi,<sup>5</sup> kendilerine kitap vermesi<sup>6</sup> bu nimetlerdendir. Yine İslam nimeti herkesle beraber onlara da gönderilmiş, ama onlar bu dini kabul etmemişlerdir.<sup>7</sup> Bunun sonucunda dünya ve ahirette çeşitli cezalarla karşılaşacakları ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Bunun yanında Tevrat'ta, verdikleri sözü yerine getirmedikleri, Allah dışında başka ilahlara kul oldukları ve onun emir ve yasaklarına isyan ettikleri takdirde bela ve musibetlerin başlarına geleceği ve Allah'ın lanetine uğrayacakları bildirilmiştir.<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> et-Tin 95/1-6.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/50.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/60.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/61.

<sup>5</sup> el-Mâide 5/70.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/53.

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Mahmûd Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/555.

<sup>8</sup> Âl-i İmran 3/85.

<sup>9</sup> *Kitâb-ı Mukaddes* (Erişim 1 Mayıs 2020), Tesniye 28/15-68, 31/20-21.

Kendilerine birçok peygamber gönderilen İsrailoğulları onlara âsi olmuş, hatta bunlardan bazılarını öldürmüşlerdir.<sup>10</sup> Kendilerini Kızıl denizi yarıp Firavun'un zulmünden kurtaran Allah yerine buzağıya tapmışlardır.<sup>11</sup> Yine kendilerine vaat edilen kutsal topraklara girmeyi reddetmişlerdir.<sup>12</sup> Hz. peygamber dönemindeki Yahudiler ise mal ve servet kaybetme korkusu, toplumsal statü kaygısı gibi nedenlerden dolayı kendilerine bildirilen gerçeği gizlemişlerdir. Bu nedenle Allah'ın lanetine müstahak olmuşlardır.<sup>13</sup> Çalışmamızda Kur'an'da lanet kavramına değindikten sonra Yahudilerin hangi sebeplerden ötürü lanetlendiklerine değinilecektir. Bunun sonucunda verilen fiziksel ve psikolojik cezaların neler olduğu ele alınıp incelenecektir.

### 1. Kur'an'da Lanet Kavramı

"La'n" kökünden türemiş bir isim olan "lanet" kelimesi sözlükte, "kovmak, uzaklaştırmak, cezalandırmak, iyilik ve hayırdan engellemek, sövmek, lanet etmek ve beddua etmek" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>14</sup> Kelimenin bu anlamları yanında son dönem Arapça-Türkçe sözlüklerinde kelimeye "ilenmek" anlamı da verilmektedir.<sup>15</sup> Terim anlamıyla lanet, "Allah'ın bağış ve merhametinden kovulup uzak bırakılmayı ifade etmektedir." Yine "la'n" kökünden gelen mel'ûn ve la'în kelimeleri de "kovulmuş" mânasına gelmektedir.<sup>16</sup> Söz konusu kelimenin kovmak ve uzaklaştırmak anlamına dikkat çeken Râğıb el-İsfahânî (öl. 503/1109), laneti "gazab ve kızmakla reddetme ve uzaklaştırma" şeklinde tanımlamaktadır. Bunun Allah tarafından

<sup>10</sup> el-Bakara 2/61; Âl-i İmran 3/112.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>12</sup> el-Mâide 5/21-26.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/159.

<sup>14</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-luğa* (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1986), "la'n", 809; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdulkерim Azbâvî (Kuveyt: Dâru Türâsi'l-Arabî, 2001), "la'n", 36/119; Muhammed b. Yâkub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), "la'n", 1476; Muhammed b. Mükерrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414), "la'n", 13/387.

<sup>15</sup> Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), "la'n", 799.

<sup>16</sup> M. Kâmil Yaşaroğlu, "Lanet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/101. Lanet Kelimesinin Semantik Analizi için bk. Ramazan Meşe, "Kur'an'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 1 (Bahar 2015), 215-238.

gerçekleştirilmesi dünyada rahmet ve muvaffakiyetten uzaklaştırmaya, ahirette ise cezaya tekabül etmektedir. Lanetin insan tarafından yapılması ise o kimse aleyhinde bir dua anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> Özetle lanet, Allah'ın kişiyi bağış, merhamet ve nimetlerinden uzak tutmasıdır.<sup>18</sup>

Kur'an'da on sekiz yerde isim, yirmi üç yerde fiil olmak üzere toplam kırk bir yerde geçen lânet kelimesi, genel olarak Allah'a,<sup>19</sup> bazen de meleklerle,<sup>20</sup> diğer peygamberlere,<sup>21</sup> lanetleyicilere<sup>22</sup> ve insanlara<sup>23</sup> izâfe edilmektedir.<sup>24</sup> Söz konusu kelime Kur'an'da "beddua",<sup>25</sup> "hakaret",<sup>26</sup> "Allah'ın rahmetinden uzaklaştırma"<sup>27</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Lanet kelimesinin geçtiği âyetlerde Allah'ın kâfirlere,<sup>28</sup> münafıklara,<sup>29</sup> Allah'ın elçisine eziyet edenlere,<sup>30</sup> zalimlere,<sup>31</sup> dinî konularda yalan söyleyenlere,<sup>32</sup> hakkı ve gerçeği gizleyenlere,<sup>33</sup> kasten adam öldürenlere,<sup>34</sup> akrabalık bağlarını koparanlara,<sup>35</sup> iftiracılar<sup>36</sup> ve bozgunculuk yapanlara<sup>37</sup> lânet ettiği, onlara cehennemi<sup>38</sup> hazırladığı

<sup>17</sup> Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru's-Şâmiye, h.1412), "la'n", 741.

<sup>18</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/328; Ahmet Nedim Serinsu vd., *Dinî Terimler Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınları, 2009), "Nimet", 215.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/159.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/161.

<sup>21</sup> el-Mâide 5/78.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/159.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/161.

<sup>24</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *"el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), "la'n", 650.

<sup>25</sup> el-Bakara 2/159.

<sup>26</sup> el-A'râf 7/38.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/88; el-Mâide 5/78; el-Ahzâb 33/57.

<sup>28</sup> el-Ahzâb 33/64.

<sup>29</sup> el-Ahzâb 33/60-61.

<sup>30</sup> el-Ahzâb 33/57.

<sup>31</sup> Hud 11/18.

<sup>32</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/159.

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>35</sup> er-Ra'd 13/25.

<sup>36</sup> en-Nûr 24/23.

<sup>37</sup> er-Ra'd 13/25.

bildirilmektedir. Bunun yanında şeytan,<sup>39</sup> Yahudiler,<sup>40</sup> Firavun ve beraberindekiler,<sup>41</sup> Âd kavmi de<sup>42</sup> lânetlenenler arasında zikredilmektedir.<sup>43</sup> Böylece Kur'an'da lanet kelimesi Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan kimseleri yermek ve kınamak için kullanılmaktadır.

Kur'an, "İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder."<sup>44</sup> âyetinde ifade edildiği gibi lanet eden kimseleri müphem bırakmaktadır. O halde âyetin işaret ettiği bu lanet ediciler kimlerdir. Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), âlimlerin, Bakara sûresinin altmış birinci âyeti gereği meleklerin, peygamberlerin ve salih kimselerin böyle olduklarına dair ittifak ettiklerini belirtmekte ve bunun dışında şu ihtimalleri nakletmektedir:

1. Lanet ediciler, yeryüzündeki tüm canlılar ve haşerattır.
2. Lanet ediciler, insanlar ve cinler dışındaki tüm canlılardır.
3. Cehennemde birbirlerine lanet eden kimselerdir.

4. Lanet edenler, Allah'a iman eden kimselerdir. Râzî, bu hususta kendinden önceki âlimlerin görüşlerini aktarmış, ancak bu görüşler arasında bir tercihte bulunmamıştır.<sup>45</sup> Kanaatimize göre Râzî'nin ileri sürmüş olduğu üç ihtimalden birinci ihtimal tercihe daha uygundur. Zira Bakara sûresinin yüz elli dokuzuncu âyetinde "lânet okuyanlar lânet eder" şeklinde genel bir ifade kullanılmıştır. Ayrıca lanet etmenin uhrevî boyutunun dışında bir de dünyevî boyutu vardır.

Allah'ın lanet etmesiyle ilgili Kur'an'da kullanılan diğer bir kavram da "mübâhele"dir. Söz konusu kavram sözlükte "yalancı ve zalim olana birlikte beddua etmek, lânetleşmek" anlamına gelmektedir

---

<sup>38</sup> el-Fetih 48/6.

<sup>39</sup> Sâd 38/78.

<sup>40</sup> el-Mâide 5/13, 64, 78.

<sup>41</sup> el-Kasas 28/42.

<sup>42</sup> Hûd 11/60.

<sup>43</sup> Yaşaroğlu, "Lanet", 27/101; Abdülbâkî, "la'n", 650.

<sup>44</sup> Diyanet Vakfı Meali (Erişim 26 Nisan 2020), el-Bakara 2/159.

<sup>45</sup> Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, h. 1420), 4/141. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/254-255; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, thk. İbrahim İtfiyiyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 2/186-187; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/608.

ve Âl-i İmrân sûresinin altmış birinci âyetinde<sup>46</sup> iftîâl kalıbında “ibtihâl” şeklinde geçmektedir. Necran Hristiyanlarından bir heyetin Hz. Peygamber’le dini konularda yaptığı tartışma ve Hz. Peygamber’in lanetleşme teklifi söz konusu âyetin nüzûl sebebi olarak gösterilmiştir. Ne var ki Necran heyeti Hz. Peygamber’in bu teklifini kabul etmemiş, cizye ödemek şartıyla anlaşma yapıp ülkelerine dönmüşlerdir.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi “ibtihâl” kavramı da Kur’an’da lanetleşmeyi ifade etmektedir.

Kur’an’da “la’n” kelimesinin türevlerinden biri olan li’ân “karşılıklı lânetleşme” demektir. Bir fıkıh terimi olan liân, “karısının zina ettiğini veya doğan / doğacak çocuğun zina ürünü olduğunu iddia eden kocanın hâkim huzurunda bunu yeminle teyit etmesi, kadının da kocasının yalan söylediğine ve kendisinin mâsum olduğuna aynı tarzda yemin etmesidir.”<sup>48</sup> Bu husustaki âyet şöyledir: “Eşlerine zina isnadında bulunup da kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği, kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defa da, eğer yalan söyleyenlerden ise Allah’ın lânetinin kendi üzerine olmasını dilemesidir. Kadının, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna dair dört defa Allah adına yemin ve şahitlik etmesi, beşinci defa da eğer (kocasını) doğru söyleyenlerden ise Allah’ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi kendisinden cezayı kaldırır.”<sup>49</sup> Görüldüğü gibi “la’n” kelimesinin türevlerinden biri olan li’ân, aynı zamanda bir fikhî terim olarak da kullanılmaktadır.

<sup>46</sup> Söz konusu âyet şöyledir: “Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah’tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.”

<sup>47</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, 4/104; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk. Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsîl-Arabî, 2002), 3/85; Mustafa Fayda, “Mübâhele”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/425.

<sup>48</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, 12/182; Mehmet Âkif Aydın, “Liân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/172. Ayrıca bk. Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr* (Dimeşk: Daru’r-Risaleti’l-Âlemiyye, 2009), 3/239-249.

<sup>49</sup> en-Nûr 24/6-9.

“Şecere-i mel'ûne” kavramı lanet kelimesiyle alakalı ele alacağımız son kavramdır. “Şecere-i mel'ûne” lanetlenmiş ağaç demektir. Bu husustaki ayet şöyledir: “*Hani sana: Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır, demiştir. Sana gösterdiğimiz o görüntüleri ve Kur'an'da lânetlenen ağacı, ancak insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkuturuz da bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz.*”<sup>50</sup> Müfessirler lanetli ağaç hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre bu ağaçla kastedilen zakkum ağacıdır. İkinci görüşe göre bununla Hakem b. Ebî'l-Asoğullarının soyu kastedilmiştir. Üçüncü görüşe göre ise bununla kastedilenler Yahudilerdir. Müfessirlerce genel kabul gören görüş bunun zakkum ağacı olmasıdır. Zira zakkum ağacını yiyecek kimseler lanetlenmiş kimseler olduğundan zakkum ağacı da mecazen “lanetli” olarak anılmıştır. Bir de zakkum ağacı eza verici ve nahoş olmasından dolayı ya da cehennem dibinde yetişmesinden dolayı “lanetli” vasfıyla zikredilmiştir.<sup>51</sup> Kanaatimize göre lanetli ağaçtan maksat zakkum ağacıdır. Zira zakkum ağacı ile insanların denenmesi imtihan açısından daha etkili gözükmektedir.

## 2. Kur'an'da Yahudilere Lanet Edilme Meselesi

Bu bölümde Kur'an'ın Yahudileri niçin lanetlediği üzerinde durulacaktır.

### 2.1. Yahudilere Lanet Edilmesinin Nedenleri

Kur'an, Yahudileri bazı özelliklerinden dolayı hem bu dünyada hem de ahirette lanetlediğini belirtmektedir. İnkâr, gerçeği gizleme, isyan, sözünde durmama, iftira bu nedenler arasında yer almaktadır. Şimdi Yahudilerin lanetlemesine sebep olan bu durumları sırasıyla zikrederim.

#### 2.1.1. İnkâr

Sözlükte, “hoş görmemek, kabul etmemek, reddetmek” gibi anlamlara gelen inkâr kelimesi “küfür” kelimesinin karşılığında kullanılmaktadır. İnkâr eden kimseye de kâfir ya da münkir denilmektedir.<sup>52</sup> Terim olarak ise, “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği

<sup>50</sup> el-İsrâ 17/60.

<sup>51</sup> Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, h. 1418h), 3/260; Ebu'l-Fidâ İsmâîl İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm* (b.y.: Dâru Tayyibe, 1999), 5/92; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 20/361.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, “nkr”, “kfr”, 5/144, 232; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, thk. Yusuf Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyeti, 1999), “kfr”, 1/271.



hususlarda peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak" anlamına gelmektedir.<sup>53</sup>

Kur'an, peygamberleri ve onların getirdikleri şeyleri yalanlayıp inkâr etmeleri sebebiyle Yahudilerin lanetlendiğini haber vermektedir: "Kalplerimiz perdelidir" dediler. Hayır; küfür ve isyanları nedeniyle Allah onlara lânet etmiştir. O yüzden çok az inanırlar."<sup>54</sup> Medine Yahudileri Hz. Peygamber'in tebliği karşısında "kalplerimiz perdelidir", yani senin söylediklerin bizim aklımıza yatmıyor diyerek onu inkâr etmişlerdir. Onlardaki bu anlayamama ve akıl edememe kendilerinde bulunan fiziki bir kusurdan değil, küfürlerinden dolayı kalplerindeki anlayıştan yoksun bırakılmaları nedeniyledir.<sup>55</sup> Yahudiler daha önceden kendilerine gelen peygamberleri inkâr edip öldürdükleri gibi<sup>56</sup> Hz. Muhammed'i de birkaç sebepten ötürü yalanlayıp inkâr etmişlerdir.

Buna göre;

1. Yahudiler, daha önceden olduğu gibi gönderilecek son peygamberin de kendi aralarından çıkacağına inanıyorlardı. Bu nedenle insanları bu peygamberin dinine davet ediyorlardı. Fakat Allah, Hz. Muhammed'i (s.a.s.) peygamber olarak gönderince bu durumu hazmedemediler. Bu nedenle onu yalanlayıp inkâr ettiler.

2. Onların Hz. Muhammed'in (s.a.s.) elçiliğini benimsemeleri başkanlıklarının, mal ve servetlerinin elden gitmesi demektir. Bu nedenle onun peygamberliğini kabul etmediler.

3. Belki de onlar, peygamberin kendilerine değil de sadece Araplara gönderilmiş olduğunu sandılar. Bu nedenle de onu inkâr ettiler. Bu sebeplerden dolayı Allah onlara lanet etmiş ve onları ahiretin hayırlarından uzaklaştırmıştır.<sup>57</sup> Bu üç maddeden de anlaşılmaktadır ki

<sup>53</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf (Beirut: y.y., 1970), 374-381; İsfahânî, *el-Müfredât*, 714-715; Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), "küfür", 192.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/88; Serinsu vd., "İnkâr", 170.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/324; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/93; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1/155.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/61, 91.

<sup>57</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, h. 1422), 1/178; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 3/599; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/93.

Yahudiler sırf kendi dünyevî menfaatleri uğruna Hz. Muhammed'i (s.a.s.) ve onun getirmiş olduğu şeyleri inkâr etme yolunu seçmişlerdir.

Kur'an, Yahudilerin başka bir inkâr yönüne dikkat çekerek şöyle buyurmaktadır: *"Yahudilerin bir kesimi kelimeleri yerlerinden değiştirirler, dillerini eğerek, bükerek ve dine saldırarak (Peygambere karşı) "İşittik ve karşı geldik", "dinle, dinlemez olası", "râinâ" derler. Eğer onlar "İşittik, itaat ettik, dinle ve bizi gözet" deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktır; ancak küfürleri (gerçeği kabul etmemeleri) sebebiyle Allah onları lânetlemiştir."*<sup>58</sup> Âyette de ifade edildiği gibi Yahudiler Tevrat'ın lafzını başka bir lafızla değiştirerek ya da lafzı kasıtlı olarak gerçek manasından saptırarak onu inkâra yönelmişlerdir. Bunun yanında Hz. Muhammed'e (s.a.s.) hakaret etme, onu zemmetme ve kınama, onunla alay etme ve istihza yoluyla küfürde daha da derinleşmişlerdir. Yani onlar "dinle, dinlemez olası", demekle duymaz olası, canı çıkasica, sözü dinlenmeyesice, hoş söz duymayasica gibi nahoş ifadelerle Hz. Peygamber'e hitap etmeyi kastetmişlerdir. Bu da onların Allah'ın lanetine uğramalarına sebep olmuştur.<sup>59</sup> Bu inkâr etme işi cehaletten değil, bile bile gerçeği inkâr etmekten kaynaklanmaktaydı. Zira Allah, *"Yanınızdaki (kitapları) tasdik edici olmak üzere..."*<sup>60</sup> buyurmaktadır. Bu da "Tevrat'ta Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetine delalet eden âyetleri tasdik edici olarak" anlamına gelmektedir. Bu bilgi Yahudilerin yanlarında olmasına rağmen onu kabul etmemişlerdir. Bu da onların yaptığının inadına bir inkâr olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>61</sup> Zira Yahudiler Hz. Peygamber'in peygamberliğini "kendilerine kitap verdiklerimiz onu (o kitaptaki peygamberi), öz oğullarını tanıdıkları gibi

<sup>58</sup> en-Nisâ 4/46.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/430; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 10/92; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 5/75; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/77. Ayrıca tahrifle ilgili bk. Baki Adam, "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 359-404; Necmettin Gökçür, "Kur'an'ı Kerim Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 2 (2000), 221-256; Osman Bayraktutan, "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tahrif' Kelimesi", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Sonbahar 2017), 125-152.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/47.

<sup>61</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 10/95.

tanırlar. Buna rağmen onlardan bir gurup bile bile gerçeği gizler.”<sup>62</sup> âyetinin de ifade ettiği gibi çok iyi biliyorlardı.

Yahudilerin lanete uğramalarının bir nedeni de puta tapanları müminlere tercih etmeleridir. Zira bu hususta Allah şöyle buyurmaktadır: “Kendilerine Kitap’tan pay verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtila (tanrılara) inanıyorlar, sonra da kâfirler için: “Bunlar, Allah’a inananlardan daha doğru yoldadır” diyorlar! Bunlar, Allah’ın lânetlediği kimselerdir.”<sup>63</sup> Allah’tan başka kendine tapınılan her şey “cibt” ve “tâğut”tur. Cibit ve tağutun peşine takılan Yahudiler bir taraftan kendilerinin doğru yolda olduklarını iddia ederken diğer yandan müşrikleri Müslümanlardan üstün tutuyorlardı. Elbette ki Yahudiler söyledikleri “Bunlar, Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır” sözünün bâtil bir söz olduğunu biliyorlardı. Ancak onlar Hz. Muhammed’e (s.a.s.) ve Kur’an’a karşı inat, taassub ve küfr-i inadîde o derece ileri gitmişlerdir ki bu sözü bile söylemeye cüret etmişlerdir.<sup>64</sup> Görüldüğü gibi Yahudiler müşrikleri müminlere tercih etmede herhangi bir sakınca görmemekte ve bu davranışlarıyla haddi aşmada sınır tanımamaktadırlar.

Rivayet olduğuna göre Yahudilerden bir grup Hz. Muhammed’e (s.a.s.) karşı savaşta müşriklerle ittifak yapmak üzere Mekke’ye gitmişlerdi. Mekkeli müşrikler Yahudilerin ehl-i kitaptan oldukları için Hz. Muhammed’e (s.a.s.) daha yakın olduklarını iddia etmişlerdir. Ancak onların, kendi putlarına secde etmeleri halinde kalplerinin mutmain olacağını söylemişlerdir. Bunun üzerine Yahudiler putlara secde etmiş ve müşriklerin Müslümanlardan daha doğru yolda olduklarını belirtmişlerdir. İşte Yahudiler böyle bir davranışı farkında olarak yaptıkları ve Hz. Muhammed’i (s.a.s.) bile bile inkâr ettikleri için Allah’ın lanetine müstahak olmuşlardır.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>63</sup> en-Nisâ 4/51-52.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/461; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 10/101; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/249.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/468; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 10/101; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, 2/78; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/249; Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997), 1/436.

Gerçeği bilip görüp şahitlik ettikten sonra haktan küfre sapan Yahudiler Kur'an'da en sert ifadelerle yerilen gruplar arasında yer almaktadır. Bu hususta Allah şöyle buyurmaktadır: “İman etmelerinden, Resûl'ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez. İşte onların cezası, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın lânetine uğramalarıdır. Bu lânete ebedî gömülüp gidecekler. Onların azapları hafifletilmez; yüzlerine de bakılmaz.”<sup>66</sup> Bir grup müfessire göre söz konusu âyetler Yahudiler hakkında nazil olmuştur. Bununla beraber âyetin genel anlamda anlaşılabilirliğini de ifade etmişlerdir. Âyette Yahudilerin küfrü şu üç nedenden dolayı şiddetli bir şekilde kınanmaktadır:

1. İmanlarından sonra küfre dönmüşlerdir.

2. Hz. Peygamberin hak peygamber olduğuna şahit olduktan sonra inkâr etmişlerdir.

3. Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra küfür yolunu seçmişlerdir. Bundan da anlaşılacağı üzere Yahudiler içlerindeki haset ve kıskançlıktan ötürü hakikatlere karşı bir inatlaşma ve onları bile bile inkâr etme yolunu seçmişlerdir. Bu nedenle âyet onları “zalimler” olarak nitelendirmiş ve ebedi lanet içinde kalacaklarını haber vermiştir.<sup>67</sup> Görüldüğü gibi Yahudilerin inkârı bilgisizlikten değil, tamamen Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara besledikleri haset ve kıskançlıktan ötürüydü. Onların haset ve kıskançlıkları Hz. Peygamber'e iman etme hususunda önlerine set çekmiş ve hidayete ermelerine engel olmuştur. Oysaki bu olumsuz duygularının önüne geçebilmiş olsalardı kendi kitaplarında müjdelenen peygambere iman etme şerefine nail olmuş ve Allah'ın lanetine uğramaktan kendilerini korumuş olacaktı.

### 2.1.2. Hakkı Gizlemek

Hak kelimesi mastar olarak sözlükte, “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek, bir şeye yakînen muttali olmak” anlamlarına gelmektedir. İsim olarak ise, “gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarında kullanılmakta olup genellikle

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/86-88.

<sup>67</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407), 1/381; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/468; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 8/283; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, 1/245.

bâtılın zıddı olarak ifade edilir.<sup>68</sup> Terim olarak ise, “bir şeye aslına uygun ve doğru olarak inanma, bu şekilde kazanılan inanç ve bilgi” anlamına gelmektedir.<sup>69</sup> Kur’ân’da ise türevleriyle beraber iki yüzden fazla yerde geçen hak kelimesi genel anlamda âyetlerde bâtılın zıddı olarak geçmektedir.<sup>70</sup> Bunun yanında Kur’ân’da adalet,<sup>71</sup> Kur’an’ı Kerim<sup>72</sup> ve İslam dini<sup>73</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

Yahudilerin lanete uğratılmasının bir nedeni de kendilerine gelen gerçeği açıklamayıp onu gizlemeleridir. Bu hususta Kur’an şöyle buyurmaktadır: “İndirdiğimiz açık delilleri ve hidâyet yolunu -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lânet ediciler lânet eder.”<sup>74</sup> Hakki gizlemek, kendisine ihtiyaç duyulup onu ortaya koyma vesilesi de bulunduğu halde bir şeyi ortaya koymayıp saklamaktır. İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre Ensar’dan bir grup, Yahudi din adamlarına gelerek Tevrat’ta geçen Hz. Peygamber’in sıfatları, özellikleri gibi bazı hükümler hakkında sorular sormuşlar, ancak onlar bu husustaki bilgileri gizlemişlerdir.<sup>75</sup> Bu husus kitabın içindeki doğru mananın tahrif edilmesi şeklinde de anlaşılabilir. Zira Yahudilerden bir kısmı Tevrat’ta Hz. Muhammed’in (s.a.s.) nübüvvetine delalet eden âyetleri yanlış bir şekilde tefsir ve te’vil etme yoluna gitmişlerdir. Bunu da sırf ellerine geçecek az bir menfaat, mal, para ve hediyeden dolayı yapmışlardır.<sup>76</sup>

<sup>68</sup> Zebîdî, “hkk”, 25/171; İbn Manzûr, “hkk”, 10/49.

<sup>69</sup> Serinsu vd., “hak”, 115.

<sup>70</sup> Abdülbâkî, “hkk”, 308-312. Örnekler için bk. el-Bakara 2/42; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/77.

<sup>71</sup> ez-Zümer 39/69.

<sup>72</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>73</sup> el-İsra 17/81.

<sup>74</sup> el-Bakara 2/159. Benzer âyetler için bk. el-Bakara 2/174; Al-i İmran 3/187.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/249-251; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 4/139-140; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/18; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/116; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haka'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali (Beirut: Dâru't-Tayyibe, 1998), 1/146; Süleyman Ateş, *Kur'an'ı Kerim'in Yüce Meâli ve Çağdaş Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 147.

<sup>76</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 5/204; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/186; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/245.

Kendilerine gelen hakkı ve gerçeği gizleme hususunu gündemine alan Bakara sûresinin yüz elli dokuzuncu âyeti her ne kadar Yahudiler hakkında nâzil olsa da hükmünün genel olduğu bütün müfessirlerce beyan edilmiştir. Bu nedenle aynı yanlışı Müslümanlar da yapsa Yahudilerin karşılaştığı olumsuz durumlarla onlar da yüz yüze geleceklerdir. Dolayısıyla Kur'an bir milleti, kavmi eleştirirken o milleti değil, kötülük ve sapkınlıklarını hedef almakta ve mesajını buna göre vermektedir.<sup>77</sup> Nitekim Hz. Peygamber gerçeği gizlemenin çirkinliği hususunda şöyle buyurmuştur. "Her kime öğrendiği dini ilim sorulursa o da çeşitli sebeplerden dolayı o bilgisini gizlerse kıyamet günü o kimseye ateşten bir gem vurulacaktır."<sup>78</sup> Görüldüğü gibi Yahudiler kendilerine gelen hakkı ve gerçeği gizlemişler ve bu nedenle de Allah'ın lanetine maruz kalmışlardır.

### 2.1.3. İsyân

İtaat kelimesinin karşıtı olan ve isyan kökünden masdar ve isim olan mâsiyet, sözlükte "itaatten ayrılmak, söz dinlememek, çoğunluk tarafından onaylanan davranışlara uyum sağlamamak" anlamlarına gelmektedir. Âsi ise "karşılığında sevap beklemediği yasaklanmış bir fiili işleyen kimsedir."<sup>79</sup> Terim anlamıyla ise, "Allah ve Resulü'nün koymuş olduğu emir ve yasaklara bile bile karşı çıkma, günahlara dalmadır."<sup>80</sup> Mâsiyet kavramı Kur'ân'da otuz iki yerde yer almaktadır. Bunların biri isyan, ikisi mâsiyet, ikisi asî (âsi) şeklinde olup diğerleri farklı fiil kalıplarındadır.<sup>81</sup> Söz konusu kavram mutlak şekilde kullanıldığında Allah'a yönelik olarak kabul edilir. Üç âyette Allah'a ve Resulü'ne, on bir âyette Resule, bir âyette de ana babaya atfen kullanılmıştır.<sup>82</sup>

Yahudilerin, Allah'ın lanetine uğramalarının bir nedeni de O'nun buyruklarına karşı gelip isyan etmektir. Kur'an, yüzleri dümdüz edilip enselerine çevrilmeden ya da cumartesi adamları gibi lanete uğramadan önce ehl-i kitaptan iman etmelerini istemektedir. Bu hususta "Ey ehl-i kitap! Biz, birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut

<sup>77</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/245.

<sup>78</sup> Ebu İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İlim", 3.

<sup>79</sup> Râzî, "'aşy", 1/211; İbn Manzûr, "'aşy", 15/67; İsfahânî, "'aşy", 570.

<sup>80</sup> Serinsu vd., "mâsiyet", 224.

<sup>81</sup> Abdülbâkî, "'aşy", 463-464.

<sup>82</sup> Abdülbâkî, "'aşy", 463-464; Bekir Topaloğlu, "Mâsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/77.

onları, cumartesi adamları gibi lânetlemeden önce (davranarak), size gelenleri doğrulamak üzere indirdiğimize (Kitab'a) iman edin; Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir."<sup>83</sup> buyurulmaktadır. Âyette de ifade edildiği gibi cumartesi yasağına uymayıp haddi aşarak Allah'ın emrine isyan eden İsrailoğullarının lanetlendiği ve Hz. Peygamber'e iman etmeyen Yahudilerin de başına aynı şeyin gelebileceği belirtilmektedir.<sup>84</sup> Böylece bu mesaj Hz. Peygamber döneminde Medine'de yaşayan Yahudilere net bir şekilde verilmektedir.

Cumartesi gününün Yahudilerin yanında ayrı bir önemi bulunmaktadır. Tevrat'ta Allah'ın yeri ve gökleri altı günde yarattığı, sonra da yedinci günde (Cumartesi) istirahate çekildiği belirtilmektedir.<sup>85</sup> Bu nedenle İsrailoğullarının da bu günde işe ara verip dinlenmelerini emrettiği haber verilmektedir.<sup>86</sup> Buna mukabil İsrailoğullarına Cumartesi günü besin toplamak, ekip biçmek, odun toplamak, ateş yakmak, yemek pişirmek ve yük taşımak yasaklanmıştır.<sup>87</sup> Cumartesi gününün önemi Kitab-ı Mukaddes'te şöyle vurgulanmaktadır: "Rabb, Musa'ya şöyle buyurdu: "İsraililere de ki: Şabat (Cumartesi) günlerimi kesinlikle kutlamalısınız. Çünkü o sizinle benim aramda kuşaklar boyu sürecek bir belirtidir. Böylece anlayacaksınız ki, sizi kutsal kılan Rabb benim. Şabat Günü'nü kutlamalısınız, çünkü sizin için kutsaldır. Kim onun kutsallığını bozarsa, kesinlikle öldürülmeli. O gün çalışan herkes halkının arasından atılmalı. Altı gün çalışılacak; ama yedinci gün Rab'be adanmış Şabat'tır, dinlenme günüdür. Şabat Günü çalışan herkes kesinlikle öldürülmelidir. İsraililer, sonsuza dek sürecek bir antlaşma gereği olarak Şabat Günü'nü kuşaklar boyu kutlamaya özen gösterecekler."<sup>88</sup> Ancak onlar

<sup>83</sup> en-Nisâ 4/47.

<sup>84</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 10/97; Beyzâvî, *Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 2/77; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, h. 1414), 1/549.

<sup>85</sup> Tekvîn 2/1-2.

<sup>86</sup> Çıkış 20/8-11.

<sup>87</sup> Çıkış 16/23, 34/21; Yeremya 17/21.

<sup>88</sup> Çıkış 31/12-16.

evlerde ateş yakarak, köle ve cariyelerini kullanarak, ölüm cezalarını Cumartesi gününde ifa ederek bu anlaşmaya karşı gelmişlerdir.<sup>89</sup>

Tefsirler Cumartesi günü haddi aşanların, Hz. Davud zamanında Medine ile Şam arasında, deniz kenarında bulunan Eyle kasabasında olduklarını haber vermektedir. Buranın Medyen ve Taberiyye olduğuna dair rivayetler de vardır.<sup>90</sup> Buraya senenin bir ayında çokça balık geldiği, bu ayın dışında da özellikle Cumartesi günlerinin adeta balık akınına uğradığı beyan edilmektedir. Nitekim "Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı. Çünkü cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi, cumartesi tatili yapmadıkları gün de gelmezlerdi. İşte böylece biz, yoldan çıkmalarından dolayı onları imtihan ediyorduk."<sup>91</sup> âyeti de buna delalet etmektedir. Allah, İsrailoğullarını Cumartesi günü ile imtihan etmiştir. Onlar için Cumartesi günü avlanmayı yasak kılmıştır. Cumartesi günleri balıklar onlara akın akın geliyor, onlar da balıklara bakıyordu. Bu durum onların nefis ve arzularına uymayı kolaylaştırdığı ve avlanma yasağını çiğnemelerine neden olduğundan onlar için bir imtihan vesilesi olmuştur.<sup>92</sup> Onlar denizin yanında havuzlar yapmışlar, kanal ve arklarla denizdeki balıkları havuzlara çekmişlerdir. Cumartesi günü avlanmak haram olduğu için pazar günü onları yakalamışlardır. Bütün uyarılara rağmen bu yanlış davranışlarından vazgeçmemişlerdir. Nihayet Allah onları maymunlara dönüştürmüş (mesh) ve üç gün böyle yaşadktan sonra da ölmüşlerdir.<sup>93</sup> Görüldüğü gibi İsrailoğulları'ndan haddi aşan bir grup Cumartesi gününde kendilerine nehyedilen avlanma yasağını deldikleri için, onlara herhangi bir nasihatte bulunmayan başka bir grupla beraber Allah'ın lanetine uğramakla yüz yüze kalmışlardır. Öte yandan Allah'ın

<sup>89</sup> Ebû'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Yusuf karaca vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 2/106.

<sup>90</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 15/390; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, 2/170; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/106; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 2/467.

<sup>91</sup> el-A'raf 7/163.

<sup>92</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 1/289; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 15/391; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, 2/170; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 2/467; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/613.

<sup>93</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 1/289; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 3/540; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/293; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, 2/173; İbn Atıyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 2/470.



emir ve yasaklarını şerli insanlara anlatan üçüncü grup bu cezadan kurtulmuştur.<sup>94</sup> Yine “İsrailoğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlenmişlerdir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır.”<sup>95</sup> âyeti de İsrailoğullarına peygamberler tarafından lanetlendiklerini unutmamalarını ve bu hususta Hz. Muhammed’e (s.a.s.) itaat edilmesinin gerekliliğini hatırlatmaktadır.<sup>96</sup> Böylece Allah’ın koyduğu yasakları ihlal edip isyan eden İsrailoğulları Allah’ın lanetine uğramış ve aynı yanlışa düşmemeleri hususunda sonraki Yahudi kuşakları uyarılmıştır.

#### 2.1.4. Ahitlerini Bozmak

Ahid kelimesi, “tâlimat vermek, emretmek, söz vermek” ya da “anlaşma, ittifak, sözleşme” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>97</sup> Söz konusu kelime Kur’an’da bazen insanların birbirine söz vermesi bazen de Allah ile kulları arasındaki bir tür sözleşme için kullanılmaktadır. Yemin anlamına da gelebilen kelimenin eş anlamlısı olarak Kur’an’da mîsâk ve vaad kelimelerinin de kullanıldığı görülmektedir.<sup>98</sup>

Kur’an’a göre Allah, emirleri yoluyla ve peygamberleri vasıtasıyla insanlardan ahit almıştır. Yahudilerden alınan söz de bunlar arasındadır. Allah, İsrailoğullarından, namaz kılacaklarına, zekât vereceklerine, peygamberlerine inanıp onları destekleyeceklerine ve Allah’a güzel bir borç vereceklerine dair söz almıştır.<sup>99</sup> Yine Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceklerine, anaya babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere iyilik edeceklerine,<sup>100</sup> birbirlerinin kanlarını dökmeyip yurtlarından çıkarmayacaklarına<sup>101</sup> dair söz almıştır. Bunun yanında

<sup>94</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 2/107.

<sup>95</sup> el-Mâide 5/78.

<sup>96</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 3/540; Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/613.

<sup>97</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî (b.y.: y.y., ts.), “ahd”, 1/102; İbn Manzûr, “ahd”, 3/311.

<sup>98</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/113.

<sup>99</sup> el-Mâide 5/12.

<sup>100</sup> el-Bakara 2/83.

<sup>101</sup> el-Bakara 2/84-85.

onlar, Tevrat'a sımsıkı sarılıp onu insanlardan gizlemeyeceklerine söz<sup>102</sup> vermişlerdir.<sup>103</sup>

Kur'an, Yahudilerin lanete uğramasının bir sebebi olarak da Allah'a verdikleri sözden caymalarını göstermektedir. Bu durum âyette şöyle ifade edilmektedir. “Sözlerini bozmaları sebebiyle onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştirirler (kitaplarını tahrif ederler). Kendilerine öğretilen ahkâmın (Tevrat'ın) önemli bir bölümünü de unuttular...”<sup>104</sup> Ahdi bozmak, kendilerine gösterilen delillere göre amel etmek yerine şüpheli şeylerin peşine düşüp ona itibar etmektir.<sup>105</sup> Bu hususta delile göre değil de heva ve heveslerine göre hareket eden Yahudiler, peygamberlerini yalanlayıp öldürmelerinden ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Tevrat'ta geçen vasıflarını gizlemelerinden dolayı lanete uğramış ve Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmışlardır.<sup>106</sup> Yine kendilerine indirilen kitabın lafzını ve manasını değiştirip onu tahrif etmişlerdir. Verdikleri sözün aksine hareket etmişlerdir.<sup>107</sup> Eğer onlar söz ve ahitlerinde durmuş olsalardı Allah onlara yardım edecek ve yaptıkları iyilikler karşılığında onları cennetine kabul edecekti. Ancak onlardan birçoğu söz verdikleri şeyleri yerine getirmemişlerdir.<sup>108</sup> Bu hususta Abdullah İbn Selâm ve arkadaşları Hz. Peygamber'e iman ederek ahitlerine vefa göstermişler ve sözlerinde hainlik etmemişlerdir.<sup>109</sup> Görüldüğü gibi Yahudiler kendilerine apaçık deliller geldikten sonra bunu gizleyip tahrif etme yoluna gitmişlerdir. Eğer kendi kitapları olan Tevrat'ın emir ve yasaklarına tam manasıyla riayet etmiş olsalardı Kur'an'ı ve Hz. Hz. Muhammed'i (s.a.s.) kabul edip Allah'ın lanetinden ve bedduasından kurtulmuş olacaktı. Ancak onlar Tevrat'ın hükümlerini gizleyerek ve daha önce vermiş oldukları sözden cayarak Allah'ın lanetini celp etmişlerdir.

<sup>102</sup> el-Bakara 2/63; Âl-i İmrân 3/187.

<sup>103</sup> Abdurrahman Küçük, “Ahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/532; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/114.

<sup>104</sup> el-Mâide 5/13.

<sup>105</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 19/38.

<sup>106</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/558; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/115.

<sup>107</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 11/325; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1/448- 550.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/559; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 11/324; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1/114.

<sup>109</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 11/325.

### 2.1.5. İftira

Sözlükte iftira, “asılsız isnatta bulunmak, bühtan etmek, yalan söylemek, uydurmak” gibi mânalara gelmektedir.<sup>110</sup> Terim olarak ise, “bir kimseye asılsız olarak suç, günah yahut kusur sayılan bir söz, davranış veya nitelik isnat etmek” anlamında kullanılmaktadır.<sup>111</sup> Bir başka deyişle iftira, “Allah’tan başka ilahlar edinerek şirk koşturmak, Allah’ı zatına layık olmayan isim ve sıfatlarla nitelemektir.”<sup>112</sup>

Yahudilerin Allah katında lanete uğramasının bir nedeni de “Allah’ın eli bağlıdır” diyerek Allah’a iftira etmeleridir. Bu durum ayette şöyle dile getirilmektedir. “*Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilâkis, Allah’ın elleri açıktır, dilediği gibi verir...*”<sup>113</sup> Elin açık ya da kapalı olması cömertlik ve cimriliği ifade etmek için kullanılan meşhur bir deyimdir. Zira el, infak etmenin bir aracıdır. Bundan dolayı Araplar cömertlik ve cimriliği el, avuç içi, parmaklar ve parmak uçlarına isnat etmişlerdir. Nitekim cömert olan bir kimseye avucu feyizli, eli açık ve parmak uçları engin demişlerdir. Buna karşılık cimri olana da parmakları dar, avuç içi dar ve parmak uçları zayıf demişlerdir.<sup>114</sup> Nitekim “*Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.*”<sup>115</sup> âyeti de bu manada kullanılmıştır.

Yahudiler, “Allah’ın eli bağlıdır” sözünü iki sebebe binaen söylemişlerdir:

1. Yahudiler, başlarına gelen felaket ve musibetleri Allah’tan bilmişler ve Allah’ı cimrilikle suçlamışlardır. Bununla onlar Allah’ın kudretinin azaldığını ve her konuda dilediği kararı veremediğini kastetmişlerdir. Yine onlara göre Allah’ın cömertliği bitmiştir, artık cimri davranmaktadır.

2. Yahudiler, Müslümanları fakirlik ve sıkıntı içinde görünce alay ve istihza yoluyla “Muhammed’in ilahı fakir ve elleri bağlıdır” demişlerdir. Ancak söz konusu âyetin “*Allah’ın elleri açıktır, dilediği gibi*

<sup>110</sup> İbn Manzûr, “‘fry”, 15/153.

<sup>111</sup> Mustafa Çağrı, “İftira”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/522.

<sup>112</sup> Serinsu vd., “İftira”, 159.

<sup>113</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>114</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 12/393.

<sup>115</sup> el-İsrâ 17/29.

verir” şeklindeki ifadesi onların bu iddia ve iftiralarını apaçık bir biçimde yalanlamaktadır.<sup>116</sup> Böylece Allah'ı şanına yakışır bir tarzda anmak yerine ona iftira atan Yahudiler, bu nedenle Allah'ın lanetini hak etmişlerdir.

## 2.2. Lanet Sonucu Verilen Cezalar

Yahudiler; inkâr, isyan, sözlerinde durmamak, Allah adına yalan uydurmak, gerçeği gizlemek, kitabı tahrif etmek gibi nedenlerden dolayı Allah'ın lanetine uğramışlardır. Bunun sonucunda da fiziki ve psikolojik cezalara maruz kalmışlardır.

### 2.2.1. Fiziksel Cezalar

Sözlükte ceza isim olarak, “bir şeyin bedeli ve karşılığı”, masdar olarak da “iyi veya kötü olan bir fiil ve davranışın tam ve yeterli karşılığını vermek” anlamına gelmekte olup hem cezalandırmak hem de mükâfatlandırmak anlamında kullanılmaktadır.<sup>117</sup> Terim olarak ise, “uygun görülmeyen tepki ve davranışları önlemek için üzüntü, sıkıntı ve acı veren uygulama” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>118</sup> Ceza vermede nihai amaç, suçluyu suçundan caydırmak, rehabilite ederek onu topluma yeniden kazandırmaktır.<sup>119</sup>

Cezaları genel olarak fiziksel ve psikolojik cezalar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Maddi ya da fiziksel cezalar dayak gibi bireyin hem bedenine hem de ruhuna etki eden cezalardır. Bu nedenle her fiziksel cezanın bir psikolojik yansıması vardır. Psikolojik cezalar ise fiziksel cezalar gibi bedende iz bırakmayan doğrudan insanın psikolojik yapısını olumsuz şekilde etkileyen cezalardır. Mahrum bırakma, uyarı, kınama, hakaret, sevgi ve ilgiyi kesmek psikolojik cezalardandır. Bu cezalar sonucunda bireyde pişmanlık, nefret, kin ve üzüntü gibi

<sup>116</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 6/238; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 12/393; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/304.

<sup>117</sup> İbn Manzûr, “*czy*”, 1/611; Adil Bebek, “*Ceza*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/469.

<sup>118</sup> Serinsu vd., “*Ceza*”, 49. Cezanın değişik tanımları için bk. Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku* (İstanbul: Beta Yayın Dağıtım, 1986), 2/585. Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi fî'l-İslam* (b.y.: Dâru'n-Neşr, ts.), 2/166; Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 31; Bebek, “*Ceza*”, 7/469.

<sup>119</sup> Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâi fî'l-İslam*, 1/77, Dönmezer - Erman, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*, 2/602.

olumsuz durumlar ortaya çıkmaktadır. Çoğu zaman ruha tesir eden psikolojik ceza bedene etki eden fiziksel cezadan daha etkilidir.<sup>120</sup>

Kur'an, Yahudilerin hem dünya hayatında hem de ahirette çeşitli fiziksel cezalara çarptırıldıklarını/çarptırılacaklarını haber vermektedir. Bunlardan biri de cumartesi yasağını çiğnemeleri nedeniyle Allah'ın lanetine uğramaları ve sonuçta maymunlara dönüştürülmeleridir. "İçinizden cumartesi günü azgınlık edip de bu yüzden kendilerine: Aşağılık maymunlar olun! dediklerimizi elbette bilmektesiniz."<sup>121</sup> âyeti bu durumu ifade etmektedir. Zemahşerî (öl. 538/1144), söz konusu âyette geçen "aşağılık maymunlar olun" ifadesinin "hem maymunlar hem de zelil ve kovulmuş varlıklar olun" anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>122</sup> Fahreddin er-Razi (öl. 606/1210) ise bu ifadenin bir emri değil, onların maymunluğa geçişteki sürati ifade ettiğini belirtmekte ve bunun bir benzerinin de "Biz, bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman, ona (diyecek) sözümüz sadece "ol" dememizdir. Hemen oluverir."<sup>123</sup> âyetinin olduğunu dile getirmektedir. Yani Allah onlara "aşağılık maymunlar olun" der demez onlar hemen maymuna dönüşüvermişlerdir.<sup>124</sup> Bunun yanında başka bir görüşe göre Ashab-ı Sebt maymunların yanında domuzlara da çevrilmişlerdir. Onların gençleri maymun, yaşlıları domuza dönüştürülmüştü.<sup>125</sup> Böylece onlar maymuna ve domuza dönüşmekle fiziki cezaya çarptırılmışlardır.

Yahudiler, hakkı inkâr etmeleri ve gizlemeleri sonucunda cehennem azabını hak etmişlerdir. Onlar hakkın ne olduğunu ve ona bulaşacak şüpheyi defetmenin en büyük sevap olduğunu biliyorlardı. Yine hakkı inkâr etmenin ya da gizlemenin ve onun etrafında şüphe tohumları ekmenin en büyük günah olduğunun da farkındaydılar. Buna

<sup>120</sup> Mehmet Emin Ay, *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza* (İzmir: Gül Yurdu Yayınları, 2008), 31-35; Udeh, *et-Teşrîu'l-cinaî fi'l-İslam*, 2/192; Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, 32; M. Faruk Bayraktar, "Eğitimde Disiplin, Ceza ve Dayak Üzerine", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 99; Enver Bayram, *Kur'an'da Psikolojik Ceza* (Ankara: İlâhiyât, 2019), 41-46.

<sup>121</sup> el-Bakara 2/65.

<sup>122</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, 1/147.

<sup>123</sup> en-Nahl 16/40.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/175; İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'an'il-azîm*, 1/289; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 3/540.

<sup>125</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'an'il-azîm*, 1/289; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 12/390.

rağmen hakkı inkâr etme ve gizleme noktasında büyük bir cüret sergilemişlerdir. Bu nedenle mağfirete karşılık azabı satın almışlardır.<sup>126</sup>

Allah, gerçeği gizleyip onu az bir paha karşılığı satanları, karınlarına ateşten başka bir şey yememekle nitelendirmektedir. Onlar cehennemi hak ettirecek şeyleri yemelerinden dolayı sanki cehennem ateşini de yemiş gibi olurlar. Bu durum "*Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.*"<sup>127</sup> âyetinde ifade edildiği gibidir. Bunun yanında onlar dünyada haram yemelerinden dolayı cehennemde ateşi gerçek olarak yiyeceklerdir.<sup>128</sup> Yine Allah'ın ayetlerini görüp şahitlik ettikten sonra tekrar küfre dönenler için cehennemin yakıcı azabı olacaktır. Ne onlara mühlet verilecek ne de azapları hafifletilecektir.<sup>129</sup> Dolayısıyla gerçeği gizleyip onu az bir paha karşılığı satanlar ateşi mecazen yedikleri gibi gerçek olarak da yiyebileceklerdir.

Kur'an, Allah'ı cimrilikle itham edip iftira atan Yahudilerin hem bu dünya da hem de ahirette lanete uğrayıp cezaya çarptırılacaklarını haber vermektedir. Bu husustaki âyet şöyledir. "*Yahudiler, Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir...*"<sup>130</sup> Hasan el-Basrî (öl. 110/728) söz konusu âyette geçen lanet kelimesini dünya hayatında cizye vermek, ahiret hayatında ise cehennem ateşiyle azap olunmak şeklinde yorumlamaktadır.<sup>131</sup> Böylece Allah'ın lanet etmesi, suçlunun fiziki olarak da cezalandırılması anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi Allah'ın emir ve yasaklarına isyan eden Yahudiler dünyada maymun ve domuzlara çevrilmişler, ahirette ise cehennemin yakıcı azabına terk edileceklerdir.

### 2.2.2. Psikolojik Cezalar

Kur'an, fiziksel cezalardan bahsettiği gibi psikolojik cezalara da değinmektedir. Bu doğrultuda Allah'ın uyarması, kınaması, tehdit etmesi, mahrum bırakması, horlayıp rezil rüsva etmesi, muhatap almaması, ahirette dostsuz ve yardımsız bırakması, amelleri boşa çıkarması, kalpleri mühürlemesi, beddua ve lanet etmesi Kur'an'da

<sup>126</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/186; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 5/206.

<sup>127</sup> en-Nisâ 4/10.

<sup>128</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 5/205.

<sup>129</sup> Âl-i İmrân 3/88.

<sup>130</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>131</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 12/395.

zikredilen psikolojik cezalardır.<sup>132</sup> Bu hususta Kur'an, psikolojik cezalara ayrı bir önem atfetmektedir. Zira ruha tesir eden psikolojik cezalar vücuda etki eden fiziksel cezalardan daha etkilidir.<sup>133</sup> Bu nedenle Allah'a âsi olan Yahudilerin fiziksel cezaları yanında psikolojik cezalarla da cezalandırılacakları belirtilmektedir. Mesela "*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetlerimi zikredin, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki, ben de size vâdettiklerimi vereyim. Sadece benden korkun.*"<sup>134</sup> âyeti İsrailoğullarını apaçık bir şekilde tehdit etmektedir.

Bir fiziksel ceza olarak cumartesi yasağını çiğneyenlerin bedenlerinin maymuna dönüştürülmesinden yukarıda bahsetmiştik. Bunun dışında şu durum da ihtimal dahilindedir. Mücahid (öl. 103/721)'den rivayet edildiğine göre aslında İsrailoğullarının bedenleri maymun şekline çevrilmemiştir. Allah, onların kalplerini damgalamak ve mühürlemek yoluyla dönüştürmüştür. Yani maymuna çevirme mecazî bir anlam ifade etmektedir. Eğer şeklen bir maymuna çevirme olsaydı o zaman bu bir döndürme (mesh) değil, bir yok etme ve bir yaratma olurdu. Yine kâinatta her görülen maymunun ve köpeğin ya da başka hayvanların aslında akıllı insanlar olduğuna inanmamız gerekirdi. Ancak müfessirler insanın, görünen şeklin ötesinde bir varlık olduğunu belirterek bu maymuna döndürmenin bedenen mümkün olabileceğini belirtmişlerdir. Yine bu hususta aslolan ayeti zahirî manada almaktır, te'vil etmek değildir.<sup>135</sup> Ancak Mücahid'den gelen söz konusu rivayeti tercih ettiğimiz zaman İsrailoğullarının başına gelen bu cezanın artık onlar için bir psikolojik ceza olduğunu söyleyebiliriz.<sup>136</sup> Dolayısıyla onlar insanî tutum ve davranışları sergilemekten uzaklaşmışlar, adeta hayvanları bu hususta örnek alır olmuşlardır.

Bu hususta bir başka izah şekli de son dönem müfessirlerinden Mevdudî'nin görüşüdür. Ona göre bu yasağı çiğneyen kimselerin bedenleri maymuna çevrilmiş, azabın en şiddetlisini çekmeleri için de

<sup>132</sup> Bayram, *Kur'an'da Psikolojik Ceza*, 103-238.

<sup>133</sup> *Bayraktar*, "Eğitimde Disiplin, Ceza ve Dayak Üzerine", 99.

<sup>134</sup> el-Bakara 2/40. Benzer âyetler için bk. el-Bakara 2/79, 211; Nisâ 4/171; el-Mâide 5/44, 72-73; el-Ahzab 33/26.

<sup>135</sup> Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989), 1/205; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 3/541; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/175; İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'an'il-azîm*, 1/289.

<sup>136</sup> Bayram, *Kur'an'da Psikolojik Ceza*, 212.

zihinleri insan olarak bırakılmıştır.<sup>137</sup> Onun bu görüşü Bakara sûresinin 66. âyetinde geçen “nekâl” kelimesiyle de örtüşmektedir. Zira “nekâl”, “insanları benzeri bir günahı yapmaktan meneden ağır bir cezadır.” Yani insanın ibret alması gereken bir cezadır.<sup>138</sup> Esasında Mevdudî'nin izah şekline göre bu cezalandırma şeklinin hem fiziksel hem de psikolojik cezayı ifade ettiğini söylemek mümkündür. Zira bedenlerinin maymuna dönüşmesi fiziksel cezaya işaret ederken, zihinlerinin insan zihni gibi işlenmesi ve bunun sonucunda da pişmanlıklarının ve üzüntülerinin katbekat artması büyük bir psikolojik cezaya duçar olduklarını göstermektedir.<sup>139</sup> Kanaatimize göre İsrailoğullarının maymuna çevrilmesi hususunda en isabetli görüş Mevdudî'nin görüşüdür. Zira onlar maymuna çevrilmekle fiziksel cezayı, bu durumu düşünüp aklettiklerinde de psikolojik cezayı tatmış olacaklardır. Dolayısıyla Mevdudî'nin görüşü hem fiziksel hem de psikolojik cezayı cemetmesi açısından önemlidir.

Allah'ın indirdiği şeyleri gizleyip saklayan kimseler, “(Âyetlerimizi) inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüşlere gelince, işte Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların lâneti onların üzerindedir.”<sup>140</sup> âyetinin de ifade ettiği gibi Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lanetini cezbedeceklerdir. Bunun yanında kâinattaki bütün varlıklar da onlara lanet edecektir. Bir başka deyişle onlar, Allah'ın rahmetinden ve vereceği sevaptan mahrum kalacaklardır.<sup>141</sup> Allah'ın laneti kişiyi cennetten uzaklaştırıp üzerine çeşitli azaplar sevk etmekle gerçekleşecektir. Meleklerin ve insanların laneti ise beddua şeklinde sözlü olarak cereyan edecektir.<sup>142</sup> Böylece Allah'ın indirdiği şeyleri gizleyip saklayan kimseler hem dünya hem de ahiret hayatında psikolojik cezalarla baş başa kalacaklardır.

Ahiret hayatında Allah'ın onlar ile konuşmaması da bir psikolojik cezadır. “Kıyamet günü Allah onlarla ne konuşacak ne de onları

<sup>137</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/84.

<sup>138</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 3/542.

<sup>139</sup> Bayram, *Kur'an'da Psikolojik Ceza*, 109.

<sup>140</sup> el-Bakara 2/161.

<sup>141</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/393; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 4/141; Şevkânî, *Fethu'l-ğadîr*, 1/187; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/265.

<sup>142</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 8/285; Şevkânî, *Fethu'l-ğadîr*, 1/187; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/265.



arıtacaktır. Onlar için elem dolu bir azap vardır."<sup>143</sup> âyetinde ifade edildiği gibi Allah, kıyamet gününde onlarla ne konuşacak ne de onları temize çıkartacaktır. Yahudiler dünya hayatında işledikleri günahlardan kendilerini azizlerin şefaatiyle kurtaracaklarını zannediyorlardı.<sup>144</sup> Allah'ın ta'zim ve ikramından uzak kalacak Yahudilere o gün hiç kimse yardım edemeyecektir. Öte yandan söz konusu âyette geçen "Allah'ın onlarla konuşmama" ifadesi ilk bakışta "Hepsine yapmış oldukları şeyleri muhakkak ki soracağız"<sup>145</sup> ve "Kendilerine (peygamber) gönderilenlere de muhakkak soracağız, onlara gönderilmiş olan peygamberlere de muhakkak soracağız"<sup>146</sup> âyetleriyle çelişiyor gibi gözükmektedir. Ancak bu gibi ifadeler Allah'ın gazabının şiddetini ortaya koymak için söylenilmiş birer kinayedir. Kaldı ki Allah'ın kâfirlerle konuşması ve onları hesaba çekmesi melekler aracılığıyla gerçekleşecektir.<sup>147</sup> Zira Allah'ın onlarla konuşması onlar için ancak bir şeref ve lütf olurdu. Dolayısıyla onlar Allah tarafından muhatap alınmamakla büyük bir psikolojik cezaya çarptırılacaklardır.<sup>148</sup>

Yahudiler, Allah'a cimrilik izafe etmelerinden dolayı psikolojik olarak da cezaya çarptırılmışlardır: Bu konuda Allah şöyle buyurmaktadır: "Yahudiler, Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır), dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir. Andolsun ki sana Rabbinden indirilen, onlardan çoğunun azgınlığını ve küfrünü arttırır. Aralarına, kıyamete kadar (sürecek) düşmanlık ve kin soktuk..."<sup>149</sup> Âyette yer alan lanet ifadesi Yahudilere yapılan bir bedduadır. Allah, bize onlara karşı bu şekilde beddua etmemizi öğretmektedir. Bunlar, Yahudi âlimleridir. Zira onlar Allah'a olan sözlerini tutmamışlar ve ondan gelen emir ve yasaklara riayet etmemişlerdir. Bu nedenle Kur'an'ın âyetleri indikçe onların küfürdeki katılıkları ve aşırılıkları artmıştır. Yine Hristiyanlarla ya da kendi

---

<sup>143</sup> el-Bakara 2/174.

<sup>144</sup> Mevdûdî, *Tefsîmu'l-Kur'ân*, 1/273.

<sup>145</sup> el-Hicr 15/93.

<sup>146</sup> el-A'raf, 7/6.

<sup>147</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 5/205, Ebu'l Fadl Şihabuddin Âlûsi, *Ruhu'l-me'anî fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Daru ihyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, ts.), 3/204.

<sup>148</sup> Bayram, *Kur'an'da Psikolojik Ceza*, 185.

<sup>149</sup> el-Mâide, 5/64.

aralarındaki kin ve düşmanlık artarak devam etmiştir.<sup>150</sup> Böylece küfür ve azgınlıklarının artması, kin ve düşmanlığın aralarında yaygın hale gelmesi Yahudiler için bir psikolojik ceza haline gelmiştir.<sup>151</sup> Görüldüğü gibi Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan Yahudileri sadece fiziksel cezalar beklememektedir. Bunun yanında onların hem dünya hem de ahiret hayatında çeşitli psikolojik cezalarla cezalandırılacakları bildirilmektedir.

### Sonuç

Kur'an'da birçok kavram geçmektedir. Bunlardan bazıları mükâfati, bazıları da cezayı ifade etmektedir. Lanet kavramı da Kur'an'da geçen ve cezayı çağrıştıran bir kavramdır. Kur'an'da Allah, melekler ve tüm insanlar lanet ediciler olarak nitelendirilmektedir. Lanet kavramı Allah'a izafe edildiğinde onun rahmetinden kovulmayı, insana izafe edildiğinde bedduayı ifade etmektedir. Allah, Kur'an'da bir ceza olarak lanetinin şeytana, müşriklere, münafıklara, bazı yanlış davranışlar sergileyen Müslümanlara ve Yahudilere isabet ettiğini/edeceğini belirtmektedir.

Yahudiler; inkâr, isyan, sözlerinden caymak, Allah adına yalan uydurmak, hakkı gizlemek, kitabı tahrif etmek gibi sebeplerden dolayı Allah'ın lanetine uğramışlardır. Bunun sonucunda hem dünya hayatında hem ahiret hayatında fiziki ve psikolojik cezalara maruz kalmışlardır/kalacaklardır. Dünyada içine düştükleri hataları, isyan ve inkârları nedeniyle bedenlen maymunlara dönüşmüşler ve Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmışlardır. Yine ahirette cehennem azabıyla tehdit edilmişlerdir. Bunun yanında Allah'ın engin merhametinden mahrum bırakılacaklardır. Yani bir taraftan bedenleri cehennem azabına maruz kalırken, diğer taraftan ruhları sonsuza değin Allah'ın lütfundan yoksun olmanın acısı içerisinde olacaktır. Allah'ın lanetine götüren ameller terk edilmediği takdirde Yahudilerin yüz yüze kaldığı/kalacağı bu cezalara inanç ayırımına bakılmaksızın tüm insanların maruz kalacağı da aşikârdır.

<sup>150</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 12/395-398; Âlûsi, *Ruhu'l-me'anî fi tefsîri'l-Kur'ân*, 6/182; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/306.

<sup>151</sup> Bayram, *Kur'an'da Psikolojik Ceza*, 216-218.

### Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Adam, Baki. "Tevrat'ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 359-404.
- Âlûsi, Ebu'l Fadl Şihabuddin. *Ruhu'l-me'anî fi tefsîri'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, ts.
- Ay, Mehmet Emin. *Din Eğitiminde Mükâfat ve Ceza*. İzmir: Gülyurdu Yayınları, 2008.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Liân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/172. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bayraktar, M. Faruk. "Eğitimde Disiplin, Ceza ve Dayak Üzerine". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 97-107.
- Bayraktutan, Osman. "Semantik Analiz Yöntemi Açısından 'Tahrif Kelimesi'". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Sonbahar 2017), 125-152.
- Bayram, Enver. *Kur'an'da Psikolojik Ceza*. Ankara: İlâhiyât, 2. Basım, 2019.
- Bebek, Adil. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/469-470. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1418.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Çağrı, Mustafa. "İftira". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/522-523. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Diyanet Vakfı Meali*. Erişim 26 Nisan 2020. <https://www.kuranayetleri.net/>.
- Dönmezer, Sulhi - Erman, Sahir. *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku*. İstanbul: Beta Yayın Dağıtım, 9. Basım, 1986.
- Fayda, Mustafa. "Mübâhele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/425. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.

- Firûzâbâdî, Muhammed b. Yâkub. *el-Kâmusu'l-muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- Gökkır, Necmettin. "Kur'an'ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 2 (2000), 221-256.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1422.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mücmelü'l-luğa*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2. Basım, 1986.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 3. Basım, h. 1414.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'ş-Şâmiye, h. 1412.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 1 Mayıs 2020. <https://kutsal-kitap.net>.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. İbrahim İtfiyyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Küçük, Abdurrahman. "Ahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/532-533. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-tevhid*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: y.y., 1970.
- Meşe, Ramazan. "Kur'an'da Lanet Kelimesinin Semantik Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 1 (Bahar 2015), 215-238.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Yusuf Karaca vd.. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr*. 4 Cilt. Dimeşk: Daru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009.

- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. thk. M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali. 3 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tayyibe, 1998.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-sihâh*. thk. Yusuf Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyyeti, 1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Muhammed b. Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrül-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Serinsu, Ahmet Nedim vd.. *Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: MEB Yayınları, 2009.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Süyûtî. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, h. 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müeessetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâsiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/77. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Udeh, Abdulkadir. *et-Teşrîu'l-cinâi fi'l-İslam*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'n-Neşr, ts.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Lanet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/101-102. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdulkerim Azbâvî. Kuveyt: Dâru Türâsi'l-Arabî, 2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407.

## Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi\*

**Cemal TOSUN**

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity,  
Department of Religious Education  
Ankara, Turkey

cemal.tosun@divinity.ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9941-4769

**Hasan SÖZEN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Bayburt University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Education

Bayburt, Turkey

hasan.sozen@mail.com

orcid.org/0000-0002-3141-2994

- 
- \* Bu araştırma, Bayburt Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 03.03.2020 tarih ve 2020/4 sayılı araştırma izni ile yapılmıştır. Çalışmanın verileri, 2020 yılı Mart ayında Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından düzenlenen 'Üstün Yetenekli Öğrenciler İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları Geliştirme Çalıştayı' kapsamında öğrencilerin ihtiyaçlarını belirleme çerçevesinde toplanmıştır.

The Ethics Committee of Scientific Research dated 03.03.2020 and numbered 2020/4. The data of the study were collected in the month of March 2020, within the scope of determining the needs of students in the framework of "Workshop for Curriculum Development of Religious Culture and Ethics Course for Gifted Students" organized by the, Ministry of National Education, General Directorate of Special Education. This research was carried out with the permission of Bayburt University,

**Yasemin İPEK**

Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi  
Anabilim Dalı

Research Assistant, Pamukkale University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Education

Denizli, Turkey

yaseminipek2004@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5218-0870

**Vahdeddin ŞİMŞEK**

Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Din Bilimleri Anabilim Dalı

Research Assistant, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Religious Sciences

Kırıkkale, Turkey

v.simsek@kku.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3973-850X

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 03 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 43-76

**Atıf / Cite as:** Tosun, Cemal - Sözen, Hasan - İpek, Yasemin - Şimşek, Vahdeddin. "Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi [Analysing of the Attitudes of Gifted Students for the Course of Religious Culture and Ethics]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 43-76.

<https://doi.org/10.18498/amailad.788278>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## **Analysing of the Attitudes of Gifted Students for the Course of Religious Culture and Ethics**

### **Abstract**

People with high intelligence levels are the most important human resource in the society which they live in. Societies that have discovered the importance of potential of gifted students, can progress much higher than their peers in the fields of studies on gifted children and their education. In this context, in recent years the educational activities for gifted students have increased in Turkey as well as all over the world. At this point, Science and Art Centers (BILSEM) were established to aim providing education for individuals with superior abilities and intelligence. The gifted students who are educated in these centers can also receive education at school like other students. One of these courses is Religious Culture and Ethics. However, there are no studies to determine the attitudes of students with these characteristics towards the course of Religious Culture and Ethics.

In this context, the aim of the research is to examine the general attitudes of gifted students about the course of Religious Culture and Ethics with different variables. On the other hand, other aims of the research are to draw attention on the gap in the field related to gifted students, to demonstrate that more in-depth studies are needed to determine the interests and needs of gifted students in the field of teaching religion and ethics, and to lay the groundwork for new researches on this issue.

The study used the model of literature review from quantitative research methods. The study group consists of secondary and high school students who are diagnosed as "gifted" by the Ministry of National Education, General Directorate of Special Education. The research data in research was collected in the 2019-2020 academic year. The SPSS package program was used to analyse the data obtained. For the testing reliability of the scale based on the data obtained, the internal consistency coefficient (Cronbach's Alpha) was calculated and the value of Cronbach' Alpha was calculated to be 0,05. In addition, the descriptive statistics such as percentage, frequency, and arithmetic mean are also included to summarize the data.

As a result of the analysis, it was concluded that the attitudes of gifted students in the study regarding the courses of Religious Culture and Ethics were positive. It was resulted that their attitudes did not differ statistically according to gender and maternal learning status, but differed statistically according to the paternal educational background, level of class and income.

At this point, it was found important the determining of expectation of students themselves and their parents from the curriculum, teachers, teaching activities, materials, and methods of the course to review for the positively increasing attitudes of both gifted students and students with normal intelligence towards to the course. Another important result of this research, the priority recommended is to conduct qualitative studies that will provide more in-dept data to support the quantitative data. Another important recommendation is to develop the differentiated DKAB curriculum for gifted students taking into account the recommendations of relevant results. It is also important to develop the course materials that take into account their learning capacities, high-level thinking skills, interests and needs to ensure that educational activities for gifted students are carried out in integrity. In all educational activities that will be designed for gifted students, care should be taken to choose and develop approaches, methods-techniques and materials that will make it possible to build knowledge up, not present pattern knowledge.

**Keywords:** Religious Education, Giftedness, Student, Attitude, Religious Culture and Ethics.

### Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi

#### Öz

Zekâ düzeyi yüksek kişiler, yaşadıkları toplumun en önemli insan kaynağıdır. Üstün zekâlı öğrencilerin potansiyelinin önemini fark eden toplumlar üstün yetenekli çocuklara ve bu çocukların eğitimlerine yönelik çalışmalara daha da hız vermiştir. Bu bağlamda son yıllarda üstün yetenekli öğrencilere yönelik eğitim faaliyetleri tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de artmıştır. Bu noktada Bilim ve Sanat Merkezleri (BİLSEM) kurulmuş ve üstün yetenek ve zekâyâ sahip bireylere eğitim verilmesi amaçlanmıştır. Bu merkezlerde eğitim gören üstün yetenekli öğrenciler hem bu merkezlerde hem de diğer öğrenciler gibi okulda da eğitim görmektedir. Eğitim alınan derslerden biri de Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisidir. Ancak bu özelliklere sahip öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersine yönelik tutumlarının belirlenmesine dair çalışma bulunmamaktadır.

Bu bağlamda araştırmanın amacı, üstün zekâlı öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersine ilişkin genel tutumlarını farklı değişkenlere göre incelemektir. Diğer taraftan, üstün zekâlı öğrencilerle ilgili alan yazındaki söz konusu boşluğa dikkat çekmek, üstün zekâlı öğrencilerin din ve ahlak öğretimi

alanındaki ilgi ve ihtiyaçlarının belirlenmesine ilişkin daha derinlemesine çalışmalara ihtiyacı ortaya koymak ve bu konuda yeni çalışmalara zemin hazırlamaktır.

Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışma grubunu, Milli Eğitim Bakanlığı, Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğüne “üstün zekâlı” olarak tanımlanan ortaokul ve lise öğrencileri oluşturmaktadır. Söz konusu araştırma verileri 2019-2020 eğitim ve öğretim yılında toplanmıştır. Verilerin analizinde SPSS paket programından yararlanılmıştır. Ölçeğin, elde edilen veriler üzerinden güvenilirliğini test etmek üzere iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alfa) hesaplanmış, Cronbach Alfa değeri 0,95 olarak saptanmıştır. Bununla birlikte yüzde, frekans, aritmetik ortalama gibi betimsel istatistiklere yer verilmiştir. Öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarının cinsiyet, sınıf düzeyi, gelir durumu, anne ve baba öğrenim durumu değişkenlerine göre incelenmesi için öncelikle veri setinin parametrik test varsayımlarını karşılayıp karşılamadığına bakılmıştır. Bu amaçla yapılan istatistiksel işlemler parametrik testlerin kullanımının uygunluğunu göstermiştir. İki örneklem grubundan elde edilen ortalama değerleri kıyaslamak üzere ilişkisiz (bağımsız) örneklem t testi; ikiden fazla sayıda örneklem grubundan elde edilen ortalama değerleri kıyaslamak için tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) testi kullanılmıştır.

Yapılan analizlerden, üstün zekâlı öğrencilerin DKAB derslerine ilişkin tutumlarının olumlu olduğu; söz konusu tutumlarının cinsiyet ve anne öğrenim durumuna göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmadığı, ancak sınıf düzeyi, gelir ve baba öğrenim durumlarına göre farklılaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu noktada gerek üstün zekâlı öğrencilerin gerekse normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeylerini olumlu yönde arttırmak amacıyla öğrencilerin kendilerinin ve velilerinin dersin öğretim programından, öğretmenlerinden, öğretim etkinliklerinden, materyallerinden ve yöntemlerinden beklentilerinin neler olduğunun tespit edilmesi ve söz konusu hususların gözden geçirilmesi ve iyileştirilmesi açısından önemlidir. Bu çalışmanın sonucunda öncelikli olarak önerilen husus, elde edilen nicel bulguları desteklemek üzere daha derinlemesine veri sağlayacak nitel çalışmaların yapılmasıdır. Bu bağlamda önerilen bir diğer önemli husus da ilgili araştırmalardan elde edilen tespit ve öneriler dikkate alınarak üstün zekâlı olarak belirlenmiş öğrencilere yönelik farklılaştırılmış DKAB öğretim programlarının geliştirilmesidir. Üstün zekâlı öğrencilere yönelik eğitim

faaliyetlerinin bir bütünlük içerisinde yürütülmesini sağlamak üzere bu öğrencilerin öğrenme kapasitelerini, üst düzey düşünme becerilerini, ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alan ders materyallerinin geliştirilmesi de önem arz etmektedir. Üstün zekâlı öğrencilere yönelik tasarlanacak eğitim ve öğretim sürecinde bilgiyi hazır sunan değil, bilgiyi yapılandırmayı mümkün kılacak yaklaşım, yöntem-teknik ve materyallerin seçilmesine özen gösterilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Üstün Zekâ, Öğrenci, Tutum, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi.

## Giriş

İnsanın düşünme, akıl yürütme, objektif gerçekleri algılama, yargılama ve sonuç çıkarma yeteneklerinin tamamına verilen bir isim olarak zekâ (TDK, 2020), eğitim ve gelişim psikolojisinde ele alınan konuların başında gelmektedir. Zekâ düzeyleri yüksek insanlar, içinde yaşadıkları topluma önemli katkılarda bulunabilir. Akranlarına göre çok daha hızlı öğrenebilen, ilgilendikleri alanlarda kendi yaşıtlarına göre çok daha yüksek bir aşama kat edebilen üstün zekâlı öğrencilerin sahip oldukları potansiyeli keşfeden toplumlar, üstün zekâlı çocuklara ve bunların eğitimine dönük çalışmalara hız vermiştir.

Literatürde “üstün zekâlı”, “üstün yetenekli” ve “özel yetenekli” kavramlarının genellikle birlikte kullanıldığı tespit edilmiştir. Üstün zekâlı, üstün yetenekli veya özel yetenekli öğrencilere dönük araştırmalara bakıldığında; üstün yetenekli, özel yetenekli ve üstün zekâlı kavramlarıyla ilgili genel ve ortak bir tanımın bulunmadığı, söz konusu kavramların genellikle birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülmüştür (Bk. Özel Yetenekli Bireyler Strateji ve Uygulama Planı 2013-2017). “Üstün zekâ” ve “üstün özel yetenek” kavramları, Üstün Yetenekli Çocuklar ve Eğitimleri Komisyonu Raporunda “üstün yetenek” başlığı altında toplanmış ve şu şekilde tanımlanmıştır: “Üstün yetenekliler, genel ve/veya özel yetenekleri açısından, yaşıtlarına göre yüksek düzeyde performans gösterdiği konunun uzmanları tarafından belirlenmiş kişilerdir” (Birinci Özel Eğitim Konseyi Ön Raporu, 1991). Bir başka tanıma göre üstün veya özel yetenekli çocuklar, seçkin yeteneklerinden dolayı yüksek seviyeli iş yapmaya yeterli olan; söz konusu yetenekleri alanında kabul görmüş kimseler tarafından tanılanmış olan çocuklardır (Clark, 2015, 30).

Kirk ve Gallagher'a göre üstün veya özel yetenekli çocuklar; entelektüel, yaratıcı, sanat veya liderlik gibi alanlarda yüksek performans kapasitesi gösteren veya bu kapasitelerini tamamen geliştirmek için özel akademik etkinliklere ve faaliyetlere ihtiyaç duyan çocuklardır (Kirk - Gallagher, 1989).

Üstün veya özel yetenekli çocuklar, Üstün Zekâlı ve Yetenekli Çocuklar Dünya Konseyi tarafından belirlenen zekâ ve diğer yetenek alanlarında başarı gösteren veya söz konusu başarıyı gösterme potansiyeline sahip olan bireylerdir. Bunlar; Genel Zihinsel Yetenek, Özel Akademik Yetenek, Yaratıcı ve Üretici Düşünme, Liderlik Yeteneği, Görsel ve Sahne Sanatları ile Psiko-Motor (Devinimsel) Yetenek alanlarıdır (Clark, 2015, 30; Conklin - Frei, 2016, 17).

Üstün yetenekli öğrenciler, Bilim Sanat Merkezi (BİLSEM) Yönergesinde (2019, 393) "yaşıtlarına göre daha hızlı öğrenen; yaratıcılık, sanat, liderliğe ilişkin kapasitede önde olan, özel akademik yeteneğe sahip, soyut fikirleri anlayabilen, ilgi alanlarında bağımsız hareket etmeyi seven ve yüksek düzeyde performans gösteren bireylerdir" şeklinde tanımlanmaktadır. Söz konusu yönerge incelendiğinde MEB'in üstün yetenekli öğrencileri, sahip oldukları yeteneklerine göre, genel zihinsel, görsel sanatlar ve müzik yetenek alanı olmak üzere üç temel alanda kategorize ettiği, incelediği ve değerlendirdiği görülmektedir.

Bu araştırmada yer alan çalışma grubu T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından "genel zihinsel yetenek" alanında üstün yetenekli olarak tanınmış ortaokul ve lise düzeyindeki öğrencilerden seçilmiştir. Çalışma grubunun genel zihinsel yetenek alanında başarı gösteren öğrencilerden oluşmasından da hareketle çalışmanın genelinde bu öğrenciler için üstün zekâlı nitelemesinin kullanımı tercih edilmiştir.

Üstün zekâlı çocuklar; bazı özelliklerinin dağılımı, yoğunluğu ve kompozisyonu açısından diğer çocuklardan farklılık göstermektedir. Bunlar çok daha kısa bir sürede öğrenebilen, karmaşık ve soyut kavram ve fikirleri algılayabilen, ilgilendikleri alanlarda kendi yaşıtlarına göre çok daha yüksek bir aşama kat edebilen bireylerdir (Çatalbaş, 1998; Winebrenner, 2000, 54; Akarsu, 2001; Neumeister vd. 2007, 495).

Üstün zekâlı öğrenciler, bilgiyi diğerlerinden çok daha hızlı işleyebilmekte, problemleri çok daha çabuk çözüme

kavuşturabilmektedir. Her ne kadar bazı alanlarda diğer çocuklardan çok daha üstün beceri ve yeteneklere sahip olsalar da birtakım öğrenme sorunları yaşayabilmekte, genel müfredatın dışında hizmet ve etkinliklere gereksinim duyabilmektedir (Çatalbaş, 1998). Bu durum, üstün zekâlı çocukların kendi ilgi ve yeteneklerine uygun öğrenme ortam ve olanaklarını, eğitim sürecinde farklılaştırılmış öğretim programlarını kaçınılmaz kılmaktadır. Aksi bir durum sahip oldukları potansiyelin, ilgi ve motivasyonun kaybedilmesine neden olmaktadır (Conklin - Frei, 2016, 20-25). Bunun için üstün zekâlı çocukların, diğer çocuklarla sahip oldukları ortak ilgi ve ihtiyaçlarının yansısı, onlardan farklı olarak sahip oldukları niteliklerinin tespit edilmesi tüm öğretim alanları/branşlar açısından önem arz etmektedir

Bireysel farklılıkların, birçok öğrenme alanını etkilediği gibi din ve ahlak öğrenme alanlarını da etkilemesi kaçınılmazdır. Çünkü birey bir bütündür ve onda meydana gelen değişme, tüm gelişim alanlarının etkileşiminin ürünüdür. Diğer bir ifadeyle farklı gelişim alanları, birbiri ile ilintilidir ve bireylerin bilişsel, sosyal, ahlaki vs. farklı gelişim alanları bir bütünlük içerisinde değişme ve ilerleme kaydetmektedir (Atik, 2015, 731). Buradan hareketle, üstün zekâlı öğrencilerin sahip oldukları çok yönlü düşünme biçim / süreçlerinin ve karmaşık duygularının her alandaki öğrenmelere yansması kuvvetle muhtemeldir. İnsan zekâsı, bilgi ve tecrübesi geliştikçe, çok yönlü düşünme becerisi artmakta ve bu durum her alanda olduğu gibi ahlaki (Güngör, 2008, 29) ya da dini alandaki duygu, düşüncelerinde ve yargılamalarında hesaba kattıkları faktörleri de karmaşıklştırabilmekte ve zenginleştirebilmektedir.

Üstün zekâlı çocuklarda ahlak gelişimi üzerine yapılan yabancı kaynaklı bazı araştırma sonuçları, çocukların önemli bir kısmında küçük yaşlardan itibaren ahlaki duyarlılığın açık izlerinin görüldüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu yönde yapılan diğer araştırmalarda üstün zekâlı çocukların dini ve felsefi konularda da normal zekâ gelişim özellikleri gösteren yaşlılarına göre daha üst düzey düşünme becerilerine sahip oldukları tespit edilmiştir (Gündüz, 2018, 266). Nitekim ülkemizde genel olarak üstün/özel yetenekliler veya daha özel bir sınırlama ile üstün zekâlı öğrencilerin dini ve ahlaki alandaki eğilimlerini, bireysel farklılıklarını ve bunların öğrenme ortamlarına yansımalarını inceleyen bilimsel saha çalışmalarına rastlanılmamaktadır. Din eğitimi alanında bu tür araştırma verilerine

rastlanılmaması gerek bu çocukların din ve ahlaki alanındaki eğilimlerini gerekse bu özelliklerinin öğrenme alanlarına yansımaları konusunda bir tartışmanın yapılmasını bile sınırlandırmaktadır. Hâlbuki İslam eğitim tarihimizde öğrencilerin kişisel özelliklerinin neler olduğunun bilinmesi, kabiliyetlerine uygun bir şekilde yönlendirilmesi ve eğitimlerinde ferdi farklılıklarının göz önünde bulundurulmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur (Bayraktar, 2015, 37-43).

Üstün zekâlı öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre din ve ahlak öğretiminin sağlanmasının ön koşulu ise kendi doğasında yer alan farklılıklardan ve içerisinde buldukları toplumun kültürel kodlardan hareketle dini ve ahlaki alandaki hazırbulunuşluklarının, öğrenmelere ilişkin tutumlarının, öğrenme biçimlerinin ve bu alanda ilgi duydukları muhtevanın tespitini gerektirmektedir (Güçin - Oruç, 2015, 121). Zira ayrıntılı bir şekilde hedef kitlenin çözümlenmesi tamamlanmadan başlayan eğitimlerde bilişsel ve duyuşsal açıdan birçok sorunla karşılaşılması muhtemeldir. Konuya karşı ilgisizlik, katılıma isteksizlik, açıklamaları hafife alma, gereksiz tartışmalar, güdülenme eksikliği, bilişsel direnç, eğitimin yararını sorgulama, öğrenmeyi zaman kaybı gibi görme, sınırlı bilgiyle başkalarına bilgiçlik taslama gibi bazı olumsuzlukları beraberinde getirebilmektedir. Dolayısıyla hedef kitlenin gerek öğrenme ortamına istekli ve hazır gelmelerini sağlamak gerekse eğitsel süreçlerde öğrenmeye etkin katılım yönünde çaba göstermelerini sağlamak için her branşın kendi sınırları içerisinde hedef kitesinin çok yönlü incelenmesi gereklidir (Şimşek, 2009, 105).

Din ve ahlak öğretiminin hedefi, öğrencilerin yeteneklerini ortaya çıkarmak, bunları geliştirmek ve temel dinî ve ahlaki ihtiyaç ve duygularını sağlıklı bir şekilde doyurmaktır. Dini ve ahlaki bilginin öğretimi en temel bireysel-insani ihtiyaçlar arasında yer almaktadır (Tosun, 2012, 94). Bu ihtiyaç hiç şüphesiz üstün zekâlı öğrenciler için de söz konusudur. Bu noktadan hareketle, üstün zekâlı öğrencilerin din eğitimi alanındaki ilgi ve ihtiyaçlarının çok yönlü belirlenmesi, daha derinlemesine ve uzun soluklu çalışmalara kapı aralayacaktır. Bu çalışmalar üstün zekâlı öğrencilere yönelik din ve ahlak alanında program geliştirmeden, materyal geliştirmeye, uygulamaya ve değerlendirmeye kadar katkı sunacaktır. Bu çalışmayla genelde araştırmacıların dikkatini bu problem alanına çekmek ve üstün zekâlı öğrencilerin DKAB dersine ilişkin genel tutumlarının nasıl olduğunun

ön tespitini sunmak amaçlanmıştır. Özelde ise üstün zekâlı ortaokul ve lise düzeyi öğrencilerine yönelik DKAB ders öğretim programı geliştirmede kullanılmak üzere ihtiyaç belirlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmada söz konusu amacı gerçekleştirmek üzere aşağıdaki araştırma sorularına cevaplar aranmıştır:

• Üstün zekâlı öğrencilerin DKAB dersine ilişkin genel tutumları nasıldır?

• Üstün zekâlı öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumları; cinsiyet, sınıf düzeyi, gelir durumu, anne öğrenim durumu, baba öğrenim durumu değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılaşmakta mıdır?

### **Yöntem**

#### **Araştırmanın Modeli**

Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmalarıyla; kişilerin belirli konulardaki tutum, inanç, görüş, davranış ve beklentilerinin kendi koşulları içinde ve olduğu gibi tespit edilmesi amaçlanmaktadır (İslamoğlu - Alınayık, 2016, 99; Gürbüz - Şahin, 2004, 103). Tarama araştırmalarının bir türü olan ilişkisel taramalarda ise genellikle iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır (Gürbüz - Şahin, 2004, 105). Bu çalışmada da üstün zekâlı öğrencilerin DKAB dersine ilişkin genel tutumları ve tutumlarının bazı değişkenlerle ilişkisi betimlenmektedir.

#### **Evrem ve Örneklem/Çalışma Grubu**

Bu araştırmanın evrenini üstün zekâlı olarak tanınmış ortaokul ve lise öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem grubunu ise T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından genel zihinsel alanda üstün olarak tanınmış ve buna uygun eğitim alan 159 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma verileri, MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından düzenlenen *Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı* geliştirme çalışmaları çerçevesinde, üstün zekâlı öğrencilerin din ve ahlak öğretimi alanına dair ihtiyaçlarını belirlemek üzere uygulanan anket ile elde edilmiştir. Söz konusu anket çalışması, 9-13 Mart 2020 tarihleri arasında ve bu öğrencilere yönelik faaliyet gösteren bir okulda gerçekleştirilmiştir. Ankete katılan öğrencilerin



toplam 63 ildeki Bilim ve Sanat Eğitim Merkezleri'nden bu okula geldiği tespit edilmiştir.

Çalışma grubunun belirlenmesinde olasılıklı olmayan örnekleme yaklaşımlarından amaçlı örneklem tekniği kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme; araştırmacının kendi kişisel gözlemlerinden hareket ederek araştırma sorunsalına uygun geldiğini düşündüğü belirli özellikleri taşıyan deneklerin seçildiği örneklemedir (Gürbüz - Şahin, 2014, 130). Bu yaklaşımda örneklem belirlenirken; katılımcıların çalışmaya uygunluğunun ve erişilebilirliğinin göz önünde bulundurulması esastır (Creswell, 2017, 193-194). Araştırmanın genel evreninin üstün zekâlı öğrencileri kapsadığı dikkate alındığında; çalışma grubunun, Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğüne üstün zekâlı olarak tanılanmış öğrencilerden oluşması araştırmanın örneklem uygunluğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca üstün zekâlı olarak tanılanmış öğrencilere ulaşılabilirliğin güç olması, araştırmada bu örnekleme tekniğinin kullanımını öncelikli kılmıştır.

**Tablo 1: Katılımcılara Ait Bazı Demografik Özellikler**

Değişken Türü	Değişken Düzeyi	N	%
Cinsiyet	Kız	61	38,4
	Erkek	93	58,5
	Kayıp veri	5	3,1
	Toplam	159	100
Sınıf Düzeyi	5. Sınıf	24	15,1
	6. Sınıf	17	10,7
	7. Sınıf	19	11,9
	9. Sınıf	25	15,7
	10. Sınıf	48	30,2
	11. Sınıf	26	16,4
	Toplam	159	100

Tablo 1'de cinsiyet durumunu ve sınıf düzeyini göstermek üzere kategorik değişkenlere ait betimleyici bilgiler verilmiştir. Cinsiyet değişkeninde 5 kişi durumunu belirtmediğinden cinsiyet değişkenine ait analizler 61'i kız 93'ü erkek olmak üzere 154 kişi üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Sınıf düzeyi değişkeninde ise araştırmanın yapıldığı okulda henüz 8. sınıf ve 12. sınıf düzeyine geçmiş öğrenci bulunmadığından ortaokul ve lise gruplarının 1, 2 ve 3. sınıfları araştırmaya dâhil edilebilmiştir.

**Tablo 2: Katılımcılara Ait Bazı Demografik Bilgiler ve Kategori Birleşimi**

Değişken Türü	Değişken Düzeyi	N	Birleştirilmiş Değişken Düzeyi	N	%
Anne Öğrenim Durumu	İlkokul	3	Lise ve altı	51	32,1
	Ortaokul	10			
	Lise	38	Üniversite ve lisansüstü	108	67,9
	Üniversite	92			
	Lisansüstü	16			
	Genel Toplam	159	159	100	
Baba Öğrenim Durumu	İlkokul	1	Lise ve altı	27	17,0
	Lise	26			
	Üniversite	100	Üniversite ve lisansüstü	132	83,0
	Lisansüstü	32			
	Genel Toplam	159	159	100	
Gelir Durumu	Zengin	3	Orta üstü	55	34,6
	Orta üstü	52			
	Orta	100			
	Orta altı	4	Orta ve altı	104	65,4
	Yoksul	0			
	Genel Toplam	159	159	100	

Tablo 2’de anne-baba öğrenim durumlarını ve gelir durumunu gösteren kategorik değişkenlere ait betimleyici istatistikler verilmiştir. Tabloda görüldüğü gibi bazı kategorilere az katılımcı düşmüş ve bu durum bazı analizlerin yapılmasını sınırlandırmıştır. Veri setini analize daha uygun hale getirmek üzere kategori birleşimi (Pallant, 2017, 104) tercih edilmiş ve kategorik değişkenler yeniden kodlanmıştır.

### Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formu ve Şuayip Özdemir ile Rahime Çelik tarafından geliştirilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği -gerekli izinler alınarak- kullanılmıştır (<https://toad.halileksi.net/olcek/din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-dersi-tutum-olcegi>). Toplam 27 maddeden oluşan ve 531 öğrenci üzerinde uygulanan bu ölçeğin geçerlik güvenirlik çalışmaları yapılmıştır. Ölçeğin Cronbach Alpha katsayısı 0,89 olarak belirtilmiştir (Özdemir - Çelik, 2017, 16).

Araştırmamız çerçevesinde çalışma grubuna uygulanan ölçekten elde edilen verilerle de ölçeğin güvenirlik kontrolü sağlanmıştır. Bu bağlamda ölçek maddeleri arasındaki iç tutarlılık düzeyi tekrar incelenmiş ve bu araştırma için Cronbach's Alpha değeri 0,95 saptanmıştır (bk. Tablo 3). Alan yazında, her ne kadar güvenirlik için 0,7 ve üzeri değerler yeterli görülse de 0,8 ve üstündeki değerlerin tercih edilmesi gerektiği belirtilmektedir (Pallant, 2017, 116). Buna göre, çalışma grubumuzun söz konusu ölçekten aldığı puanların yeterli olduğu sonucuna ulaşılabilir.

**Tablo 3: Güvenirlik İstatistiği**

Cronbach's Alpha	Cronbach's Alpha Based on Standardized Items	N of Items
,952	,951	27

Araştırma grubuna uygulanan ölçekten elde edilen veri setine uygun faktör yapısını keşfetmek üzere açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Verilerin açımlayıcı faktör analizine uygunluğunu anlamak için öncelikle Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değerlerine bakılmıştır.

**Tablo 4: KMO ve Bartlett's Testi Sonuçları**

Kaiser-Meyer-Olkin Örnekleme Yeterliliği		,925
	$\chi^2$	2859,082
Bartlett küresellik testi	Sd	351
	P	,000

Tablo 4'de verilen test sonuçlarına göre ölçekten elde edilen verilerin KMO değerinin 0.925 olduğu ve Bartlett değerinin ( $p < 0,05$ ) anlamlı çıktığı görülmektedir. Söz konusu test değerleri göz önünde

bulundurulurken veri yapısının faktör analizi için uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

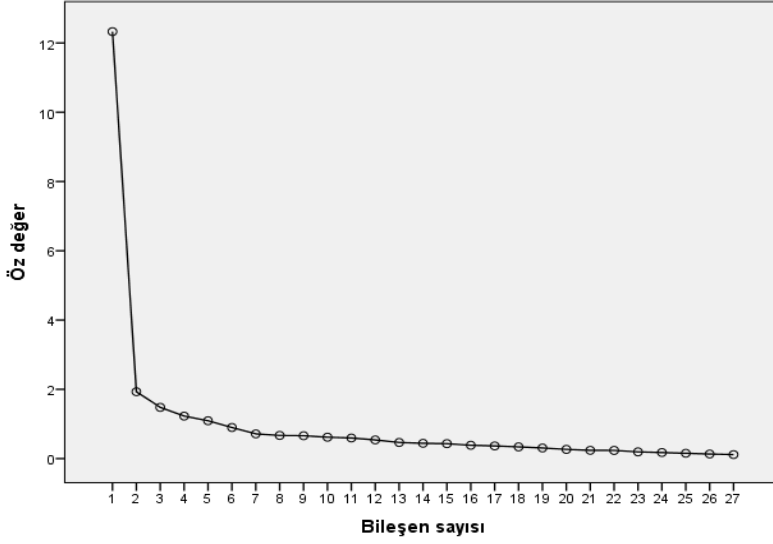
*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinde* yer alacak faktör sayısını belirlemek üzere AFA testi yapılmıştır. Yapılan AFA testi sonucunda faktörlerin öz değerlerine, öz değerlerinin açıkladıkları birikimli varyans miktarına ve serpilme grafiğine bakılmıştır. Öz değeri en az 1 olan 4 faktörün olduğu ortaya çıkmıştır (bk. tablo 5). Ancak ilk faktörün toplam varyansı tatmin edici bir düzeyde açıkladığı görülmüştür. Bu durum yapının tek faktörlü olarak nitelendirilebileceğini ortaya çıkarmış ve serpilme grafiği ile kararın desteklenmesi sağlanmıştır. Zira ilk faktörün bir sonraki faktörün 2-3 katından fazla olduğu durumlarda yapının tek faktörlü nitelendirilebileceği (Erkuş, 2016, 95) veya birikimli varyans miktarının toplam varyansın %40-%60 arasındaki miktarın açıklandığı yere kadar olan faktörlerin modele dâhil edilmesinin uygun olduğu belirtilmektedir (Karagöz, 2016, 880). Zira tablo 5’de görüldüğü gibi yapılan AFA testinde ilk faktörün kendisinden sonraki faktörün 2-3 katından fazla olduğu ya da toplam varyansın tek başına %47’sini açıkladığı ortaya çıkmıştır.

**Tablo 5: DKAB Dersi Tutum Ölçeği öz değeri 1 ve üzerinde olan faktörler**

Faktör	Özdeğer	Varyans Yüzdesi (%)	Toplam Varyans Yüzdesi (%)
1	12,793	47,383	47,383
2	1,889	6,997	54,380
3	1,530	5,667	60,047
4	1,222	4,527	64,574

Ölçeğin faktör yapısını belirlemek üzere faktörlerin öz değerlerine dayalı olarak çizilen çizgi grafiği de incelenmiştir (bk. Şekil 1). Dikey eksenin öz değer miktarlarını, yatay eksenin ise faktörleri gösterdiği çizgi grafiğinde yüksek ivmeli ve hızlı düşüşün meydana geldiği görülmüştür. Çizgi grafiğinin yorumlanmasıyla da ölçek yapısının tek faktörlü olarak değerlendirilebileceği görüşü (Büyüköztürk, 2015, 136) dikkate alınmış ve yapının tek faktörlü olarak işleme alınmasına karar verilmiştir.

### Şekil 1: Faktör Analizi Çizgi Grafiği (Scree Plot)



### Veri Analizi

Bu araştırmada, çalışma grubundan elde edilen verilerin analiz edilmesinde SPSS paket programından yararlanılarak betimsel ve kestirisel istatistikler yapılmıştır. Kestirisel istatistikler yapılmadan önce elde edilen veri setine hangi testlerin uygun olabileceğini belirlemek üzere verilerin normal dağılım gösterip göstermediği incelenmiştir.

Tablo 6: DKAB Tutum Ölçeğinin Değişkenlere Göre Normallik Test Sonuçları

Türü	Değişken	Değişken Düzeyi	N	Significance Değeri	
				Kolmogorov-Smirnov	Shapiro-Wilk
Cinsiyet		Kız	61	,200	,065
		Erkek	93	,200	,043
Sınıf Düzeyi		5. Sınıf	24	,060	,061
		6. Sınıf	17	,200	,391
		7. Sınıf	19	,200	,476
		9. Sınıf	25	,200	,230

	10. Sınıf	48	,200	,697
	11. Sınıf	26	,200	,953
Anne Öğrenim Düzeyi	Lise ve altı	51	,200	,123
	Üniversite ve lisansüstü	108	,200	,318
Baba Öğrenim Düzeyi	Lise ve altı	27	,200	,139
	Üniversite ve lisansüstü	132	,200	,251
Gelir Durumu	Orta üstü	55	,200	,550
	Orta ve altı	104	,200	,058

\*  $p > ,05$

Tutum ölçeğinden elde edilen verilerin değişkenlere göre normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek üzere yapılan normallik testlerinin sonuçları tablo 6'da verilmiştir. Söz konusu testlerde, değişkenlerin sahip olduğu grup büyüklüğünün 29 ve üstü olması durumunda Kolmogorov-Smirnow; 29'dan az olması durumunda ise Shapiro-Wilk testi sonuçları kullanılır. Grubun büyüklüğüne göre tercih edilen Kolmogov-Smirnov ya da Shapiro-Wilk test sonucunun significance değerinin 0,05'den büyük olması durumunda verilerin normal dağılım gösterdiği kabul edilir (Karagöz, 2016, 91-93). Tablo 6'da değişken gruplarının büyüklüğüne göre test sonuçlarına bakıldığında araştırma verilerinin normal dağılım sağladığı görülmektedir. Araştırmada bağımlı değişken ait verilerin eşit aralık ölçeğinde olması ve bağımlı değişken üzerinde etkisi araştırılan faktörün her düzeyinde normal dağılımın sağlanması; istatistiksel işlemlerde parametrik testlerin kullanımının uygunluğunu göstermiştir. Buradan hareketle iki örneklem grubundan elde edilen ortalama değerleri kıyaslamak üzere ilişkisiz (bağımsız) örneklem t-testi; ikiden fazla sayıda örneklem grubundan elde edilen ortalama değerleri kıyaslamak için tek faktörlü varyans analizi (ANOVA) testi kullanılmıştır.

Öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeylerinin değerlendirilebilmesi için değer aralıkları belirlenmiştir. Ölçekte her bir maddeye verilen görüş kodları 1 ile 5 arasında değiştiğinden aralıkların eşit olduğu varsayımından hareketle de 5-1/5 formülü kullanılmış ve puan aralıkları için 0,80 değeri bulunmuştur. Buna göre tutum düzeyi değerlendirmelerinde 1.00 - 1,79: hiç; 1.80 - 2.59: az; 2.60 - 3.39: orta; 3.40

- 4.19: oldukça ve 4.20 - 5.00: tam şeklindeki puan aralıkları ve bunların karşıladığı düzeyler esas alınmıştır.

### Bulgular ve Tartışma

Çalışmada kişisel bilgi formu ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinden elde edilen veriler analiz edilmiş ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmada elde edilen bulgular ve bu bulgular ışığında yapılan değerlendirmeler bu başlık altında sunulmuştur.

**Tablo 7: Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğindeki İfadelere Katılım Düzeyleri**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Tutum Ölçeği İfadeleri	N	Olumsuz İfadeler İçin Normal Kodlama		Olumsuz İfadeler İçin Ters Kodlama	Tutum Düzeyi
		X <sup>2</sup>	S.S.		
*DKAB dersinde kendimi gergin hissedirim.	159	1,591	,843	4,408	Oldukça
*DKAB dersinde zorlandığımı düşünürüm.	159	1,742	,908	4,257	Oldukça
*DKAB dersinin başlamasını hiç istemem.	159	1,817	,926	4,182	Oldukça
*DKAB dersinde mutlu olmam.	159	1,924	,931	4,075	Oldukça
*DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta kullanabileceğimi düşünmem.	159	1,924	1,009	4,075	Oldukça
*DKAB dersinin gereksiz bir ders olduğuna inanırım.	159	1,993	1,122	4,006	Oldukça
DKAB dersinin ödevlerini yaparım.	159	3,962	1,072	3,962	Oldukça
DKAB dersini severim.	159	3,949	,953	3,949	Oldukça
DKAB dersinde kendimi güvende hissedirim.	159	3,911	,983	3,911	Oldukça
*DKAB dersinden zevk almam.	159	2,100	1,142	3,899	Oldukça

DKAB dersinde etkinliklere katılıyorum.	159	3,893	,991	3,893	Oldukça
*Gelecekteki hayatımda DKAB dersine ihtiyaç duyacağıma inanmam.	159	2,113	1,190	3,886	Oldukça
*DKAB dersinin bir an önce bitmesini isterim.	159	2,132	1,097	3,867	Oldukça
DKAB dersinde öğretmenin anlattıklarını can kulağıyla dinlerim.	159	3,779	1,022	3,779	Oldukça
DKAB dersinin önemli bir ders olduğunu düşünürüm.	159	3,691	1,124	3,691	Oldukça
DKAB dersindeki konulara merak duyarım.	159	3,685	,988	3,685	Oldukça
DKAB dersinde öğrendiklerimi günlük hayatta uygularım.	159	3,660	,946	3,660	Oldukça
DKAB dersinin benim için sıkıcı bir ders olduğunu düşünmem.	159	3,547	1,236	3,547	Oldukça
*DKAB dersi zorunlu ders olmasa almak istemem.	159	2,61	1,281	3,383	Orta
DKAB dersiyle ilgili daha çok şey öğrenmeye çabalarım.	159	3,308	1,136	3,308	Orta
*DKAB dersi ile ilgili ödev yapmaktan hoşlanmam.	159	2,735	1,203	3,264	Orta
DKAB dersinin bitmesini istemem.	159	3,025	1,136	3,025	Orta
DKAB dersinin başlamasını heyecanla beklerim.	159	3,000	1,102	3,000	Orta
DKAB ders kitaplarını ilgiyle okurum.	159	2,528	1,205	2,528	Orta
DKAB dersini diğer derslerden daha çok severim.	159	2,402	1,000	2,402	Orta
Boş zamanlarımda DKAB dersine ilişkin bir şeyler okurum.	159	2,264	1,104	2,264	Orta



DKAB dersini diğer derslere göre daha fazla çalışırım.	159	1,673	,822	1,673	Hiç
Toplam	159		,707	3,540	Oldukça

Araştırmada kullanılan ölçekte toplamda 27 ifade bulunmakta olup bunun 11'inin anlamca olumsuz olduğu tespit edilmiştir (Olumsuz ifadeler tablo 7'de \* işareti ile gösterilmiştir). Zira bazı ölçeklerde, maddelerin bir kısmı cevaplama sırasındaki eğilimleri engellemek adına anlamca olumsuz oluşturulmaktadır. Anlamca olumsuz bu maddelerin puanlarının ise, toplam puan hesaplanmadan önce tersine çevrilmemesinin gerekliliği belirtilmektedir (Pallant, 2017, 99). Bu bağlamda ölçeğin anlamca olumsuz olan 11 ifadesinde gerekli puan dönüşümleri gerçekleştirilmiştir.

Elde edilen veriler analize uygun hale getirildikten sonra öğrencilerin DKAB dersine ilişkin genel tutumuna ve tutumlarını ölçmek üzere kullanılan her bir ifadeye ait ortalama puanlar ve standart sapma değerleri hesaplanmış ve bunlara tablo 7'de yer verilmiştir.

Tablo 7 incelendiğinde öğrencilerin derse ilişkin genel tutumunun olumlu (oldukça düzeyinde) olduğu saptanmıştır. Araştırma bulgularımızı normal zekâ gelişim özellikleri gösteren öğrenciler üzerinde yapılan tutum çalışmaları ile karşılaştırdığımızda; üstün zekâlı öğrencilerin genel tutumunun genel profil ile benzerlik gösterdiği ortaya çıkmaktadır. Zira gerek çalışma grubumuzdaki öğrencilerin tutum ölçeğinden aldıkları ortalama puanlarının ( $X^2=3,54$ ), İpek (2016)'in çalışma grubundan elde ettiği ortalama puana ( $X^2=3,33$ ) yakın olması; gerekse Kaya (2001)'nin öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarının genel olarak olumlu olduğu sonucuna ulaşması ve Selçuk (1990)'un öğretmenlerle gerçekleştirdiği çalışmasında öğrencilerin DKAB dersine ilişkin ilgilerinin çoğunlukla çok yüksek ve orta düzeyde olduğu sonucuna ulaşması bu yöndeki değerlendirmelerimizi desteklemektedir (İpek, 2016, 25; Kaya, 2001, 72; Selçuk, 2015, 126).

Öğrencilerin; DKAB dersine ilişkin tutumlarını ölçmek üzere kullanılan 27 maddenin 18'ine "yüksek (oldukça)", 8'ine "orta" ve 1 tanesine de "zayıf (hiç)" düzeyde sahip oldukları tespit edilmiştir. Ölçek maddelerinden en yüksek ortalama puanı olumsuz bir ifade olması açısından ters kodlama ile "DKAB dersinde kendimi gergin hissetmiyorum." şeklinde dönüştürülebileceğimiz maddenin; en düşük

ortalama puanı ise “DKAB dersini diğer derslere göre daha fazla çalışırım.” şeklindeki maddenin aldığı ortaya çıkmıştır.

Tablo 7’deki veriler içerisinde öğrencilerin daha yüksek tutuma sahip olduğu maddeler dikkate alındığında; öğrencilerin genel anlamda DKAB dersini sevdikleri, dersi almaktan memnun oldukları, dersi sıkıcı görmedikleri, dersi ve ders sürecindeki etkinlikleri önemsedikleri, derste öğretilenleri kendileri için birer ihtiyaç olarak gördükleri ve ders sürecinde zorlanmadıkları anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin daha düşük tutuma sahip olduğu maddeler incelendiğinde, hem ders kitaplarının öğrencilerin ilgisini çekmede, hem de derse ait ödevleri yapmakta orta düzeyde bir tutuma sahip oldukları görülmüştür. Öğrenciler, DKAB dersini diğer derslerle karşılaştırdıklarında, DKAB dersine daha az ilgi duyduklarını ve diğer derslere oranla daha az çalıştıklarını tutum ifadelerine yansıtmışlardır. Üstün zekâlı öğrencilerin DKAB dersine diğer derslerden daha az ilgi duyma durumlarını, bu öğrencilerin fen ve matematik alanlarında özel bir ilgi ve yeteneğe sahip olmaları (Camcı Erdoğan, 2018, 106; Barış - Ecevit, 2019, 227); derse daha az çalışmalarını ise dersi anlamakta güçlük çekmeme durumlarıyla açıklamak mümkündür.

**Tablo 8: Öğrencilerin DKAB Dersine İlişkin Tutumlarının Cinsiyet Durumu Değişkenine Göre İncelenmesi**

Cinsiyet	N	Ort.	S.S.	S.D.	t	P
Kız	61	3,472	,626	152	-,770	,443
Erkek	93	3,561	,753			
Toplam	154					

\* p<,05

Öğrencilerin derse ilişkin tutumlarının cinsiyet durumlarına göre değişip değişmediğini ortaya koyabilmek için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Yapılan testin sonuçlarına göre kız ve erkek öğrencilerin derse ilişkin tutumları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı görülmüştür ( $t_{(152)} = -,770$ ;  $p > 0,05$ ).

Araştırmamızın cinsiyet durumuna ilişkin bulgularının; Kaya’nın “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları” (Kaya, 2001, 53), Arıcı’nın “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları (Arıcı, 2008, 171) ve İpek’in “Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve

Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Algıları (İpek, 2016, 110) adlı çalışmalarından elde edilen bulgularla uyum sağladığı saptanmıştır. Ancak Zengin'in "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi" adlı, 4-12. tüm sınıf düzeylerinin dâhil olduğu çalışmada erkek öğrencilerin lehine olmak üzere cinsiyet durumuna göre gruplar arasında anlamlı bir farklılığın olduğu tespit edilmiştir (Zengin, 2003, 285).

Araştırma bulgularımız, normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrenciler üzerinde yapılan tutum çalışmaları ile karşılaştırıldığında; üstün zekâli öğrencilerin cinsiyet durumu değişkenine göre derse ilişkin tutumlarının, çoğu araştırma bulgularıyla uyum sağladığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira yapılan bilimsel çalışmaların genelinde cinsiyet değişkeninin DKAB dersine ilişkin tutumlar üzerinde belirleyici olmadığı görülmektedir.

#### Öğrencilerin DKAB Dersine İlişkin Tutumlarının Sınıf Değişkenine Göre İncelenmesi

Tablo 9: Sınıf Düzeylerine İlişkin Bazı İstatistikler

Sınıf Düzeyi	N	Ort.	S.S.
5. Sınıf	24	3,978	,559
6. Sınıf	17	3,442	,725
7. Sınıf	19	3,939	,554
9. Sınıf	25	3,841	,637
10. Sınıf	48	3,277	,536
11. Sınıf	26	3,105	,808
Toplam	159	3,540	,707

Tablo 10: Tek Faktörlü Varyans Analiz

Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	S.D.	Kareler Ort.	F	P	Gruplar Arası Fark
Gruplar arası	18,311	5	3,662	9,226	,000	5 ve 10, 11. sınıf 7 ve 10, 11. sınıf
Grup içi	60,732	153	,397			9 ve 10, 11. sınıf
Toplam	79,043	158				

\* p<,05

Öğrencilerin sınıf düzeyine göre DKAB dersine ilişkin tutumları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olup olmadığını ortaya koymak için Tek Faktörlü Varyans Analizi (ANOVA testi) yapılmıştır. Tek Faktörlü Varyans Analizi sonucunda sınıf düzeylerine göre öğrencilerin ortalama puanlarının en az ikisi arasında anlamlı bir farklılığın olduğu ortaya çıkmıştır ( $F_{(5, 153)} = 9,226, p < ,05$ ). Başka bir ifadeyle öğrencilerin sınıf düzeylerine göre derse ilişkin tutumları istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir. Farklılığın hangi ikili gruplardan kaynaklandığını göstermek üzere çoklu karşılaştırma Tukey testi sonuçlarına bakılmıştır. Buna göre anlamlı farkın 5. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 5 ve 10, 11. sınıflar arasında; 7. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 7 ve 10, 11. sınıflar arasında; 9. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 9 ve 10, 11. sınıflar arasında olduğu görülmüştür.

Araştırmamızda sınıf düzeylerine göre alınan ortalama puanlar dikkate alındığında sınıf düzeyi yükseldikçe tutum puanlarının genel olarak düştüğü anlaşılmaktadır. Ancak araştırma bulgularımızda 6. sınıf düzeyindeki öğrencilerin bu genel duruma aykırı düştüğü görülmektedir. Bu bağlamda araştırma sonuçlarımızla birebir uyum sağlaması açısından Kaya'nın araştırmasında ulaştığı sonuçlar dikkat çekicidir. Zira Kaya'nın araştırma bulgularında da 7. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 7 ve 10, 11. sınıflar arasında; 9. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 9 ve 10, 11. sınıflar arasında anlamlı bir farkın olduğu tespit edilmiştir. Benzer şekilde 6. sınıf öğrencilerinin ise 7,8 ve 9. sınıf öğrencilerinden daha düşük bir ortalama puana sahip olduğu ve dolayısıyla üst sınıflarla arasında anlamlı bir fark oluşturmadığı ortaya çıkmıştır (Kaya, 2001, 54).

Araştırma bulgularımızı destekleyen bir diğer araştırma bulgusu ise İpek'in fen lisesi öğrencileriyle gerçekleştirdiği çalışmada geçmektedir. Söz konusu çalışmada da sınıf düzeyine göre gruplar arasında anlamlı bir farkın olduğu; en yüksek ortalama puanı 9. sınıf öğrencilerinin en düşük puanı ise 12. sınıf öğrencilerinin aldığı ortaya çıkmıştır (İpek, 2016, 111). Benzer şekilde Zengin'in araştırmasında da sınıf düzeyine göre gruplar arasında anlamlı bir farkın olduğu ve sınıf düzeyi yükseldikçe DKAB dersine yönelik olumlu tutumun azaldığı sonucuna ulaşılmıştır (Zengin, 2003, 285-286). Arıcı'nın çalışmasında ise sınıf düzeyleri arasında anlamlı bir farklılığa ulaşılmadığı tespit

edilmiştir. Ancak bu durumu çalışmanın sadece birbirine çok yakın olan 6. ve 7. sınıf düzeylerini içermesi ile ilişkilendirmek mümkündür (Arıcı, 2008, 172).

Araştırma bulgularımızı, normal zekâ gelişim özellikleri gösteren öğrenciler üzerinde yapılan tutum çalışmaları ile karşılaştırdığımızda; üstün zekâlı öğrencilerin sınıf düzeyi değişkenine göre derse karşı tutumlarının genel profil ile yakın bir benzerlik gösterdiği, yani bu öğrencilerin de sınıf düzeyi yükseldikçe DKAB dersine ilişkin tutumlarının zayıfladığı görülmüştür.

Sınıf düzeyinin yükselmesinin özellikle lise düzeyine gelmiş öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarında zayıflık oluşturmasının nedenlerinden biri K. E. Hyde'in *Religious Learning in Adolescence* adlı çalışmasında ulaştığı sonuçlara başvurarak açıklanabilir. Selçuk (2015)'un aktarımıyla; Hyde, çocukluk çağında dinî konulara ilginin yüksek olmasına rağmen, bu ilginin, sağlıklı bir yönlendirme olmazsa, zamanla azaldığını, gittikçe daha az öğrenme isteği duyulduğunu ve nihayet inkâr edici bir tutuma dahi dönebildiğini bu çalışmasında örneklerle ortaya koymuştur. Ayrıca Hyde'e göre; dine karşı ilgisizlik, tenkitçi düşüncenin ortaya çıktığı zamana tesadüf etmekte ve dini gerçekler bir tahlile tabi tutulmadan karmaşıklığını muhafaza eder bir halde reddedilmektedir (Selçuk, 2015, 26-27).

Sınıf düzeyi ile DKAB dersine ilişkin tutum arasında karşıt bir ilişkinin olmasının bir diğer nedeni de Selçuk'a göre dini bilgilerin yaşanan dünya ile bağdaşmaması ve gençlerin dinsel öğretileri gereksiz değerlendirebilmeleridir. Çocukluk döneminde din eğitim ve öğretimi kültürel geçiş sağlanamazsa bazı gençlerin dinî malzemeyi çağdaş bulabileceği bazılarının ise mevcut durumun sürdürülmesinin gerekliliğinin savunucusu haline gelebilmektedir. Çocuğun ileride kendisini bekleyen soru dizelerine ve şüphelere hazır olması açısından din öğretimi programlarının onların gelişimine yardımcı olabilecek ve ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir düzeyde olması gerekmektedir (Selçuk, 2015, 38). Benzer şekilde Altaş da, ortaöğretim öğrencilerinin bir şekilde gerçek hayat tecrübeleriyle ergenlikte ihtiyaç duyduğu ve konular arasında dinamik bir ilişki olması gerektiğini vurgulamaktadır (Altaş, 2004, 203).

**Tablo 11: Öğrencilerin DKAB Dersine İlişkin Tutumlarının Gelir Durumu Değişkenine Göre İncelenmesi**

Gelir Düzeyi	N	Ort.	S.S.	S.D.	t	P
Orta ve Orta altı	104	3,618	,677	157	-1,924	,056
Orta üstü	55	3,393	,745			
Toplam	159					

\*  $p < ,05$

Öğrencilerin derse ilişkin tutumlarının, gelir düzeyi durumuna göre değişip değişmediğini ortaya koyabilmek için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Yapılan testin sonuçlarına göre öğrencilerin aile gelir durumunun, derse ilişkin tutum düzeyleri üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa neden olmadığı görülmüştür ( $t_{(157)} = -1,924$ ;  $p > 0,05$ ).

(Kaya, 2001; Zengin, 2003; İpek, 2016) araştırmalarında sosyo-ekonomik düzey değişkeni ile derse ilişkin tutum düzeyi arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu bağlamda Kaya'nın ve Zengin'in araştırmalarında öğrencilerin ailelerinin ekonomik durumunu yüksek, orta ve düşük olarak algılama durumlarına göre gruplar arasında önemli bir farkın olmadığı tespit edilmiştir (Kaya, 2001, 57; Zengin, 2003, 287). Ancak İpek'in araştırmasında gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Söz konusu araştırmada ekonomik düzeyi orta ve orta altı olan öğrencilerin, ekonomik düzeyi orta üstü olan öğrencilerinden daha yüksek ortalama puanlara sahip olduğu ve dolayısıyla derse ilişkin daha olumlu bir tutuma sahip olduğu ortaya çıkmıştır (İpek, 2016, 113).

Araştırma bulgularımızda gelir değişkenine göre gruplar arası anlamlı bir fark çıkmamış olsa da İpek'in bulgularıyla benzer şekilde gelir durumu orta üstü olan öğrencilerin ortalama tutum puanlarının, gelir durumu orta ve orta altı olan öğrencilerden daha düşük olduğu görülmektedir. Nitekim Zengin'in araştırma bulgularında da gelir değişkeni gruplar arasında anlamlı bir fark yaratacak kadar önemli olmamakla birlikte öğrencilerin gelir düzeyi yükseldikçe derse ilişkin ortalama tutum puanlarında azalmanın olduğu tespit edilmiştir (Zengin, 2003, 287).

Araştırma bulgularımızı, normal zekâ gelişim özellikleri gösteren öğrenciler üzerinde yapılan tutum çalışmaları ile karşılaştırdığımızda; üstün zekâlı öğrencilerin gelir durumu değişkenine göre derse karşı

tutumlarının genel profil ile yakın bir benzerlik göstererek bu öğrencilerin de gelir düzeyi ile derse ilişkin tutumları arasında olumsuz bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür.

Öğrencilerin aile gelir düzeyinin yükselmesi ile derse ilişkin tutumları arasındaki olumsuz ilişkinin nedenini anlamada Altaş (2004)'ın araştırması önemlidir. Zira Altaş "Öğrenci velilerinin ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerine karşı tutum düzeylerinin dinî tutum düzeyleriyle ilişkisi" adlı araştırmasında velinin sahip olduğu ekonomik düzeyin velinin kendisinin İDKAB dersine yönelik tutumlarını etkilediği sonucuna ulaşmıştır. Altaş'ın bu verileri ışığında düşünüldüğünde velinin ekonomik düzeyinin, velinin kendisinin DKAB dersine ilişkin tutumunu etkilediği ve velinin tutumunun ise çocuğuna da yansıdığı çıkarımında bulunulabilir (Altaş, 2004, 104).

**Tablo 12: Öğrencilerin DKAB Dersine İlişkin Tutumlarının Anne Öğrenim Durumu Değişkenine Göre İncelenmesi**

Öğrenim Düzeyi	N	Ort.	S.S.	S.D.	t	P
Lise ve altı	51	3,643	,728			
Üniversite ve üstü	108	3,491	,695	157	1,264	,208
Toplam	159					

\*  $p < ,05$

Öğrencilerin derse ilişkin tutumlarının, anne öğrenim düzeyi durumuna göre değişip değişmediğini ortaya koyabilmek için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Yapılan testin sonuçlarına göre öğrencilerin anne öğrenim durumunun, derse ilişkin tutumları üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa neden olmadığı ortaya çıkmıştır ( $t_{(157)} = 1,264$ ;  $p > 0,05$ ).

Anne öğrenim değişkenine göre derse ilişkin tutum düzeylerinin incelendiği (Kaya, 2001; Zengin, 2003; İpek, 2016) araştırmalarda ise grupların birbirinden anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir. Bu araştırmalara göre anne öğrenim durumu arttıkça öğrencilerin derse ilişkin tutum düzeylerinin genel olarak düştüğü; annesi üniversite mezunu olanların diğer gruplardan daha düşük ortalama puana sahip olmak üzere önemli ölçüde farklılaştığı görülmektedir (Kaya, 2001, 57; Zengin, 2003, 288; İpek, 2016, 120).

Araştırma bulgularımızı, normal zekâ gelişim özellikleri gösteren öğrenciler üzerinde yapılan tutum çalışmaları ile karşılaştırdığımızda; üstün zekâlı öğrencilerin anne öğrenim durumunun genel olarak yüksek olmasından dolayı daha düşük eğitim düzeyine sahip olan gruplar oluşturulamamıştır. Lise ve altı şeklinde oluşturulan grubun da (51 kişi) sadece 13 tanesi ilköğretim mezunudur. Üstün zekâlı öğrencilerin anne öğrenim düzeylerinin genel profile göre yüksek ve birbirine yakın olması gruplar arasında anlamlı düzeyde farkın çıkmamasına neden olmuştur. Nitekim araştırmamızda anne öğrenim değişkenine göre grupların ortalama puanları incelendiğinde anne öğrenim düzeyi lise ve altı olan öğrencilerin, anne öğrenim düzeyi üniversite ve üstü olan gruptan daha olumlu bir tutuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda anne öğrenim düzeyi değişkenine göre üstün zekâlı öğrencilerin tutumlarının genel profilden çok da farklılaşmadığını söylemek mümkündür.

**Tablo 13: Öğrencilerin DKAB Dersine İlişkin Tutumlarının Baba Öğrenim Durumu Değişkenine Göre İncelenmesi**

Öğrenim Düzeyi	N	Ort.	S.S.	S.D.	t	P
Lise ve altı	27	3,795	,742	157	2,079	,039
Üniversite ve üstü	132	3,488	,691			
Toplam	159					

\*  $p < ,05$

Öğrencilerin derse ilişkin tutumlarının, baba öğrenim düzeyi durumuna göre değişip değişmediğini ortaya koyabilmek için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Yapılan testin sonuçlarına göre öğrencilerin baba öğrenim durumunun, derse ilişkin tutumları üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığa neden olduğu ortaya çıkmıştır ( $t_{(157)} = 2,079$ ;  $p < 0,05$ ). Gruplara ait ortalama puanlar karşılaştırıldığında; baba öğrenim düzeyi en çok lise olan öğrencilerin ortalama tutum puanlarının ( $X^2=3,795$ ), baba öğrenim düzeylerinin en az üniversite olan öğrencilerin ortalama tutum puanlarından ( $X^2=3,488$ ) daha yüksek olduğu görülmüştür.

Araştırmamızda babanın eğitim düzeyinin öğrencilerin derse ilişkin tutum düzeyleri üzerinde olumsuz bir etkide bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Kaya'nın araştırmasında da gruplar arası anlamlı farkın bulunduğu, en düşük puanı babası yükseköğretim mezunu olan öğrencilerin aldığı ve bu grubun babası ilköğretim mezunu



olan öğrencilerle önemli ölçüde farklılaştığı tespit edilmiştir (Kaya, 2001, 58). Benzer şekilde Zengin'in araştırmasında da en yüksek ortalama tutum puanını babası ilkökula gitmemiş grubun aldığı, en düşük ortalama puanı ise babası üniversite mezunu olan grubun aldığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca söz konusu araştırmada da babası üniversite mezunu olan grubun diğer tüm gruplarla önemli düzeyde farklılaştığı görülmektedir (Zengin, 2003, 288). Aynı duruma İpek'in araştırmasında da rastlanılmaktadır. Buna göre gruplar arasında anlamlı farkın baba öğrenim düzeyi üniversite mezunu olan grup ile baba öğrenim düzeyi ilkökul, ortaokul ve lise mezunu olan öğrenciler arasında çıktığı ve en düşük ortalama tutum puanını, babasının öğrenim düzeyi üniversite mezunu olan öğrencilerin aldığı görülmektedir (İpek, 2016, 121).

Araştırma bulgularımızı, normal zekâ gelişim özellikleri gösteren öğrenciler üzerinde yapılan tutum çalışmaları ile karşılaştırdığımızda ise; üstün zekâlı öğrencilerin baba öğrenim durumu değişkenine göre derse karşı tutumlarının genel profil ile yakın bir benzerlik göstererek baba öğrenim düzeyi yükseldikçe derse ilişkin tutumunun zayıfladığını söylemek mümkündür.

Ebeveynlerin öğrenim düzeyi ile öğrencilerin derse ilişkin tutumları arasında çoğunlukla olumsuz bir ilişkinin görülmesinin olası nedenleri; ebeveynlerin öğrenim düzeyinin; din algıları, dini tutumları ve din eğitiminden beklentileri üzerinde değişim ve dönüşüm yaratmasıyla ilişkili düşünülebilir. Zira öğrenim düzeyi ve dini eğilim/algı/tutum ilişkisinin incelendiği araştırmalarda bireyin öğrenim düzeyi yükseldikçe dini davranış ve tutum puanlarının zayıfladığı veya bireyde sekülerleşmenin arttığı yönündeki sonuçlara ulaşılan araştırmalar yoğunluktadır (Çelik, 2003, 164, 171; Akbolat, 2014, 83; Aydemir, 2008, 52; Arslan, 2008, 107; Uysal, 1995, 269). Öğrenim düzeyi ile dini eğilim arasında karşıt yönde bir ilişkinin olması durumunun nedenleri ise, bireylerin bilimsel ve rasyonel bilgi düzeyine göre yeni ve farklı düşünme tarzları geliştirmeleri (Akbolat, 2014, 83), özellikle üniversite öğreniminde hem farklı kültürlerle hem de geleneksel anlamlandırma sistemlerinden farklı anlam sistemleriyle karşılaşmaları olarak sıralanabilir (Çelik, 2003, 171).

### **Sonuç ve Öneriler**

Bu araştırmada üstün zekâlı öğrencilerin DKAB dersine ilişkin genel tutumlarının ne yönde olduğu ve genel tutumlarının çeşitli değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığı incelenmiştir. Araştırmada elde edilen bulgular, ilgili literatür ışığında tartışılmıştır. Yapılan tespit ve değerlendirmelerden hareketle araştırmada ulaşılan sonuçlar ve geliştirilen öneriler şu şekilde sıralanabilir:

- Üstün zekâlı öğrencilerin DKAB dersine ilişkin genel tutumları olumludur ve normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrencilerin tutumlarıyla benzerlik göstermektedir.

- Üstün zekâlı öğrencilerin genel anlamda DKAB dersini sevdikleri, dersi almaktan memnun oldukları, dersi sıkıcı bulmadıkları, dersi ve ders sürecindeki etkinlikleri önemsedikleri, derste öğretilenleri kendileri için birer ihtiyaç olarak gördükleri ve ders sürecinde zorlanmadıkları sonucuna ulaşılmıştır.

- DKAB ders kitaplarının üstün zekâlı öğrencilerin ilgilerini çekme açısından orta düzeyde kaldığı tespit edilmiştir. Bunun yanında diğer bazı derslere kıyasla bu derse daha az ilgi duydukları saptanmıştır. Bu durum, öğrencilerin din ve ahlak öğretimi alanına duydukları ilgi ve ihtiyaçlarının belirlenmesinin gerekliliğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu noktada öğrencilerin ders kitaplarıyla ilgili eleştiri ve beklentilerinin göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

- Öğrencilerin DKAB dersine ilişkin ödevleri yapmakta orta düzeyde bir tutuma sahip oldukları ve bu derse diğer derslere oranla daha az çalıştıkları sonucuna ulaşılmıştır. Öğrencilerin ödev yapma ve/veya ders çalışma konusundaki tutumlarının, derse ilişkin genel tutumlarına göre daha düşük olması durumunu öğrencilerin öğrenme hızları ile ilişkilendirmek de mümkündür. Ancak bu durumun olası nedenlerini saptamak üzere nicel araştırmaların yanı sıra nitel araştırmalara da ihtiyaç vardır.

- Üstün zekâlı öğrencilerin derse ilişkin tutumlarının cinsiyet durumuna göre anlamlı düzeyde farklılaşmadığı ortaya çıkmıştır. Araştırmada bu yönde elde edilen bulguların, normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrenciler üzerinde gerçekleştirilen diğer tutum çalışmalarıyla karşılaştırılması sağlanmıştır. Yapılan karşılaştırmalar neticesinde cinsiyet değişkeninin öğrencilerin DKAB

dersine ilişkin tutumları üzerinde çoğunlukla belirleyici olmadığı görülmüştür.

- Üstün zekâlı öğrencilerin sınıf düzeylerine göre derse ilişkin tutumları arasında anlamlı bir farklılığın olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre anlamlı farkın 5. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 5. ve 10. ile 5. ve 11. sınıflar arasında; 7. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 7. ve 10. ile 7. ve 11. sınıflar arasında; 9. sınıf öğrencilerinin lehine olmak üzere 9. ve 10. ile 9. ve 11. sınıflar arasında olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, üstün zekâlı öğrencilerin sınıf düzeyi değişkenine göre derse karşı tutumlarının normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrenciler ile yakın bir benzerlik gösterdiğine, yani bu öğrencilerin de sınıf düzeyi yükseldikçe DKAB dersine ilişkin tutumlarının zayıfladığına ulaşılmıştır.

- Üstün zekâlı öğrencilerin aile gelir durumu değişkeni ile derse ilişkin tutumları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı ortaya çıkmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgular, normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrenciler üzerinde yapılan diğer tutum çalışmalarıyla karşılaştırıldığında ise; öğrencilerin, aile gelir durumlarının derse ilişkin tutumları üzerinde anlamlı bir farklılık yaratması noktasında çalışmalar arasında tutarlılığın olmadığı tespit edilmiştir. Aile gelir düzeyi yüksek olan öğrencilerin gelir durumu düşük olan öğrencilerden derse ilişkin daha zayıf bir tutuma sahip olduğu noktasında ise çalışmalar arasında genel olarak bir tutarlılığın olduğu ortaya çıkmıştır. Bu araştırmada da öğrencilerin aile gelir durumunun, DKAB dersine ilişkin tutumları üzerinde anlamlı bir farklılık yaratacak kadar belirleyici olmamakla birlikte gelir durumunun yükselmesinin öğrencilerin tutumlarını olumsuz yönde etkilediği saptanmıştır.

- Üstün zekâlı öğrencilerin anne öğrenim düzeyi değişkenine göre derse ilişkin tutumları arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir. Diğer tutum çalışmalarıyla karşılaştırıldığında ise; üstün zekâlı öğrencilerin anne öğrenim düzeyinin genel olarak normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrencilerin anne öğrenim düzeyinden yüksek olduğu görülmüştür. Diğer bazı çalışmalarda anne öğrenim düzeyi okur-yazar, ilkökul ve ortaokul mezunu şeklinde meydana getirilen değişken grupları

araştırmamızda yeterli sayıya ulaşılmadığından oluşturulamamıştır. Çalışma grubumuzdaki öğrencilerin anne öğrenim düzeylerinin genel profile göre yüksek ve birbirine yakın olması öğrencilerin derse ilişkin tutumları üzerinde söz konusu değişkenin etkisinin değerlendirilmesini sınırlandırmıştır. Nitekim araştırmamızda öğrencilerin anne öğrenim durumunun, DKAB dersine ilişkin tutumları üzerinde anlamlı bir farklılık yaratacak kadar belirleyici olmamakla birlikte anne öğrenim durumunun yükselmesinin öğrencilerin tutumlarını olumsuz yönde etkilediği belirlenmiştir.

- Üstün zekâlı öğrencilerin baba öğrenim düzeyi değişkenine göre derse ilişkin tutumları arasında anlamlı bir farklılığın olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre baba öğrenim düzeyi en çok lise olan öğrencilerin ortalama tutum puanlarının, baba öğrenim düzeylerinin en az üniversite olan öğrencilerin ortalama tutum puanlarından daha yüksek olduğu görülmüştür. Araştırma bulgularımızı, normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrenciler üzerinde yapılan diğer DKAB dersi tutum çalışmalarıyla karşılaştırdığımızda ise; üstün zekâlı öğrencilerin baba öğrenim durumu değişkenine göre derse karşı tutumlarının genel profil ile yakın bir benzerlik gösterdiği; baba öğrenim durumunun yükselmesinin öğrencilerin derse ilişkin tutumları üzerinde olumsuz bir etkide bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak; üstün zekâlı öğrencilerin de normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrenciler gibi sınıf düzeylerinin, aile gelir durumlarının ve ebeveyn öğrenim durumlarının yükselmesinden olumsuz etkilendiği saptanmıştır. Gerek üstün zekâlı öğrencilerin, gerekse normal zekâ gelişim özelliği gösteren öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutum düzeylerini olumlu yönde arttırmak amacıyla öğrencilerin kendilerinin ve velilerinin dersin öğretim programından, öğretmenlerinden, öğretim etkinliklerinden, materyallerinden ve yöntem-tekniklerinden beklentilerinin neler olduğunun tespit edilmesi ve söz konusu hususların gözden geçirilmesi ve iyileştirilmesi açısından önemlidir.

Bu çalışmanın sonucunda öncelikli olarak önerilen husus elde edilen nicel bulguların desteklenmesini ve açıklanmasını sağlamak üzere nitel çalışmaların yapılmasıdır. Bu doğrultuda önerilen bir diğer önemli husus ise ilgili araştırmalardan elde edilen tespit ve öneriler göz

önünde bulundurulurken üstün zekâlı olarak tanınmış öğrencilere yönelik farklılaştırılmış DKAB öğretim programlarının geliştirilmesidir. Üstün zekâlı öğrencilere yönelik eğitsel faaliyetlerin bir bütünlük içerisinde yürütülmesini sağlamak üzere öğrenme kapasitelerini, üst düzey düşünme becerilerini, ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alan ders materyallerinin geliştirilmesi de ihmal edilmemelidir. Üstün zekâlı öğrencilere yönelik tasarlanacak tüm eğitsel faaliyetlerde bilgiyi hazır sunan değil, bilgiyi yapılandırmayı mümkün kılacak yaklaşım, yöntem-teknik ve materyallerin seçilmesine ve geliştirilmesine özen gösterilmelidir.

### **Kaynakça**

- Akarsu, Füsün. *Üstün Yetenekli Çocuklar, Aileleri ve Sorunları*. Ankara: Eduser Yayınları, 2001.
- Akbolat, Abdurrahman. *Yaşlılık Döneminde Yaşam Kalitesi ve Dindarlık İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Altaş, Nurullah. *Gençlik Döneminde Din Olgusu ve Liselerde Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Altaş, Nurullah. "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 85-105.
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 161-175.
- Arslan, Hasan. *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Atik, Aslıhan. "Dini Gelişim Kuramlarına Din Eğitimi Bağlamında Genel Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2015), 728-743.
- Aydemir, Rüveyda Efdal. *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Barış, Nazlı - Ecevit, Tuğba. "Özel Yetenekli Öğrencilerin Eğitiminde STEM Uygulamaları". *Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi* 13/1 (2019), 217-233.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İbn Cema'adan Öğretmen ve Öğrencilere Öğütler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.
- BİLSEMY, Bilim ve Sanat Merkezleri Yönergesi (Kanun No. 2742). Milli Eğitim Bakanlığı, 2015.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015.
- Camcı Erdoğan, Sezen. "Fen Bilimleri Alanında Özel Yetenekli Öğrenciler ve Müfredatın Farklılaştırılması". *Özel Yetenekli Öğrenciler ve Eğitimleri*. ed. Feyzullah Şahin. 105-135. Ankara: Anı Yayınları, 2018.
- Clark, Barbara. *Üstün Zekâlı Olarak Büyümek: Evde ve Okulda Çocukların Potansiyellerini Geliştirmek*. çev. Fatih Kaya vd.. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları; Nitel ve Nicel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Edam Yayınları, 2017.
- Çatalbaş, A. S. *Üstün Yetenekli Öğrencilerin Yetkinlik Beklentileri*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Çelik, Celaleddin. "Değişkenler ve Boyutlar Bağlamında Türkiye Toplumunda Dini Hayat". *Bilimname* 2003/1 (2003), 153-154.
- Erkuş, Adnan. *Psikolojide Ölçme ve Ölçek Geliştirme-I*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Frei, Shelly - Conklin, Wendy. *Üstün Zekâlı ve Yetenekliler İçin Eğitim Programının Farklılaştırılması: Başarılı Sınıflar İçin Profesyonel Gelişim*. çev. Nihat Gürel Kahveci. İstanbul: Özgür Yayınları, 2016.
- Güçin, Gökhan - Oruç, Şahin. "Türkiye'de Üstün Yetenekliler ve Yetenekliler Alanında Yapılmış Akademik Çalışmaların Çeşitli Değişkenler Yönünden İncelenmesi". *Adıyaman Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* (2015), 113-135.
- Gündüz, Turgay. "Üstün Zekâlı Çocuklarda Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2010), 157-177.

- Gündüz, Turgay. “Üstün Zekalı veya Özel Yetenekli Bireylerde Din Eğitimi”. *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadetin Özdemir - Mustafa Başkonak. 238-276. Ankara: Grafiker Yayınları, 2008.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri (Felsefe-Yöntem-Analiz)*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014.
- İpek, Yasemin. *Fen Lisesi Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumları ve Değer Alguları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- İslamoğlu, Hamdi - Alnaçık, Ümit. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2016.
- Karagöz, Yalçın. *İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kaya, Mevlüt. “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 43-78.
- Kirk, Samuel vd.. *Educating Exceptional Children*. USA: Houghton Mifflin Company, 1989.
- MEB. *Birinci Özel Eğitim Konseyi Ön Raporu*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Neumeister, Kristie L. Speirs vd.. “Fourth-Grade Teachers’ Perceptions of Giftedness: Implications for Identifying and Serving Diverse Gifted Students”. *Journal for the Education of the Gifted* 30/4 (2007), 479-499.
- Özdemir, Şuayip - Çelik, Rahime. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 7-20.
- Özel Yetenekli Bireyler Strateji ve Uygulama Planı 2013 - 2017. Ankara: MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2013.
- Pallant, Julie. *SPSS Kullanma Kılavuzu*. çev. Sibel Balcı - Berat Ahi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Şimşek, Ali. *Öğretim Tasarımı*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009.
- TDK, “Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük”. 2020. <https://sozluk.gov.tr/>. Erişim tarihi:10.10.2020.

76 | C. TOSUN & H. SÖZEN & Y. İPEK & V. ŞİMŞEK / Üstün Zekâlı Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.

Uysal, Veysel. "İslami Dindarlık Üzerinde Pilot Bir Çalışma". *Jorunal of Islam in Research* 8/3-4 (ts.), 263-271.

Winebrenner, S. "Gifted Students Need an Education, Too". *Educational Leadership* 17 (2000), 52-56.

Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2003), 271-301.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 77-104

## “*بَقِيَّةُ*”/Bekıyye” Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

**Mehmet ALTUNTAŞ**

Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Yozgat, Turkey

mehmet.altuntas@yobu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3702-2126

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 06 Temmuz / July 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Eylül / September 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 77-104

**Atıf / Cite as:** Altuntaş, Mehmet. ““*بَقِيَّةُ*”/Bekıyye” Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme [An Evaluation on the Concept of “*بَقِيَّةُ*/Bağıyya”]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 77-104.

<https://doi.org/10.18498/amailad.764574>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## An Evaluation on the Concept of "بَقِيَّةٌ/Baqıyya"

### Abstract

Some concepts in Quran such as the "al-bâkıyâtu's-sâlihât", "bekıyyetullâh" and "ulû bekıyye" are difficult expressions to understand. Because, it is not an easy to determine what the concept "al-bâkıyâtu's-sâlihât" indicates through language, as the great commentator Taberî rightly points out. One of the main reasons for this is that it is not clearly mentioned what the deeds are described as "al-bâkıyâtu's-sâlihât" in the relevant verses. Another is that these concepts are included in the Meccan sûrahs. Based on this, some commentators have interpreted the concept "al-bâkıyâtu's-salihât" with invocation expressions which included Tawhid by taking into account the period of Mecca. On the other hand, some other commentators have explained the concept in a way that includes all good deeds without making a distinction between the surah of Meccan and Medinan.

The concept "al-bâkıyâtu's-sâlihât" is mentioned in both the sûrah al-Kahf and Mary which were revealed in Mecca. However, it seems unlikely possible to determine what these two adjectives indicate without looking at the context. However, in our opinion, it is possible to determine the meaning of this concept from the context. As in the whole of Meccan surahs, the issues of faith are explained in both contexts in which this concept is included. The commentators explained the concept by taking into account the relevant context and hadiths on the subject. Therefore, they interpreted this concept with phrases such as "subhânallâh", "alhamdulillâh", "la havla velâ quwwata illâ billâh" and "Allâhu akbar that express belief in Allah". In our opinion, this interpretation seems appropriate in context from the beginning of the prophecy. Therefore, the explanations that made about the concept and including all the worship, do not fully reflect the meaning of concept. Because it is a known issue that most of prayers are prescribed as obligatory in Medina. In addition, the meanings such as "righteous girls" and "deeds which born into one's heart" in the commentaries about the concept do not correspond to the context in which these expressions are included. As a result, it is possible to say that the concept "al-bâkıyâtu's-sâlihât", which expresses belief in Allah, indicates the faith and eternal life in hereafter.

Another expression used in the Qur'an regarding the word "baqıyya" is the concept "baqıyyetullâh". Some of the commentators have explained this concept by associating it with trade in the relevant context. As narrated in Surah Hûd, the people of Madian tribe made it a custom to deceive people by trading fraud.

They thought that the wealth and power, that had acquired by the forbidden way, would keep them alive forever. However, the concept "baqiyyetullâh" shows that the reward of Allah will give to the believers in the hereafter is much more valuable than the temporary worldly blessings that the infidels people of Median tribe obtained through fraudulent means. Accordingly, this concept states that the return mean of trade obtained by lawful ways is eternal paradise. Therefore, with considering the context it is possible to say that this concept means "lawful profit obtained by considering the consent of Allah".

Another expression used in the Qur'an regarding the word "baqiyya" is the concept "ulû bekiyye". The commentators have given different meanings to this concept. It is possible to say that those who express their sincerely faith to Allah are more accurate in the context of the meanings. Accordingly, it is possible to interpret this concept as "virtuous people who believe in Allah". Because only believers who sincerely believe in Allah can eliminate the evils which committed in the world.

Finally, the commentators made different interpretations about the concept "baqiyya" in verse 248 of the Surah al-Baqarah. However, it is possible to say that the concept "baqiyya" in this verse refers to "Torah" with considering the relevant context. Because the concept "baqiyya" in this verse refers to an object from Moses and Aaron. In addition, considering the singularity of the word "baqiyya" in the verse, it seems more reasonable that it refers to a single object, namely the Torah, rather than some items. In this article, firstly the verses in which these concepts are mentioned and the related contexts are examined. Then, in the light of the relevant hadiths, these concepts were tried to be interpreted with the examples of some Qur'an translations.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, al-Bâkıyât as-Sâlihât, Baqiyyatullâh, Ulû Baqiyya.

### "بَقِيَّة"/Bekiyye" Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme

#### Öz

Kur'ân'da yer alan "el-bâkıyâtü's-sâlihât", "bekiyyetullâh" ve "ulû bekiyye" kavramları anlaşılması zor olan ifadeler arasında yer almaktadır. Zira bu kavramlardan özellikle "el-bâkıyâtü's-sâlihât" ifadesinin neye delâlet ettiğini büyük müfessir Taberî'nin de haklı olarak işaret ettiği üzere dil yoluyla belirlemek kolay bir husus değildir. Bunun temel nedenlerinden biri, ilgili âyetlerde "el-bâkıyâtü's-sâlihât" olarak tarif edilen amellerin neler olduğunun açıkça zikredilmemesidir. Bir diğeri de bu ifadelerin Mekki sûrelerde yer almasıdır. Buradan hareketle bazı müfessirler, Mekke dönemini dikkate alarak

“el-bâkıyâtu’s-sâlihât” ifadesini tevhidi içerecek şekilde zikir ifadeleriyle tefsir etmişlerdir. Buna karşın diğer bazı müfessirler Mekkî-Medenî ayrımı yapmaksızın bu ifadeyi tüm sâlih amelleri kapsayacak şekilde açıklamışlardır.

“el-Bâkıyâtu’s-sâlihât” ifadesi Mekke’de nazil olan Kehf ve Meryem sûrelerinde geçmektedir. Fakat bu iki sıfatın neye delalet ettiğini bağlama bakmadan lafzen tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak kanaatimizce bağlamdan hareketle bu tabirin anlamını tespit etmek mümkündür. Mekkî sûrelerin genelinde olduğu gibi bu ifadenin yer aldığı iki bağlamda da iman konuları anlatılmaktadır. Müfessirler ilgili bağlamı ve bu konuda vârid olan hadisleri dikkate alarak bu ifadeyi açıklamışlardır. Bu yüzden bu ifadeyi “sübhânellâh”, “elhamdülillâh”, “lâ havle velâ kuvvete illâ billâh” ve “Allahu ekber” gibi Yüce Allah’a iman etmeyi dile getiren ifadelerle tefsir etmişlerdir. Kanaatimizce risâletin başlangıcı dikkate alındığında bu yorum isabetli görünmektedir. Dolayısıyla bu ifade hakkında yapılan ve bütün ibadetleri içine alan açıklamalar bu kavramın manasını tam olarak yansıtmamaktadır. Zira ibadetlerin büyük bir kısmının Medine’de farz kılındığı bilinen bir husustur. Ayrıca bu kavram hakkında tefsirlerde yer alan “sâliha kız çocukları” ve “kişinin kalbine doğan ameller” gibi anlamlar bu ifadelerin yer aldığı bağlama uygun düşmemektedir. Sonuç olarak Yüce Allah’a iman etmeyi dile getiren “el-bâkıyâtu’s-sâlihât” tabirinin, iman ve buna bağlı olarak ebedî ahiret hayatına delâlet ettiğini söylemek mümkündür.

Kur’ân’da “bekıyye” kelimesiyle ilgili olarak kullanılan ifadelerden bir diğeri de “bekıyyetullâh” tabiridir. Müfessirlerin bir kısmı bu ifadeyi ilgili bağlamı dikkate alarak ticaretle ilişkilendirerek açıklamışlardır. Hûd sûresinde anlatıldığı üzere Medyenliler hileli ticaret yaparak insanları kandırmayı âdet haline getirmişlerdi. Haram yolla elde ettikleri servet ve makamın kendilerini ebedî yaşatacağını düşünüyorlardı. Ancak “bekıyyetullâh” tabiri Yüce Allah’ın mü’minlere ahirette vereceği mükâfatın kâfir Medyenlilerin hileli yollarla elde ettikleri geçici dünya nimetlerinden çok daha değerli olduğunu göstermektedir. Buna göre bu tabir, inanarak helal yollarla elde edilen ticaretin getirisinin ebedî cennet olduğunu anlatmaktadır. Dolayısıyla bağlamı dikkate alarak bu ifadenin “Allah’ın rızası gözetilerek elde edilen helal rızık” manasına geldiğini söylemek mümkündür.

Kur’ân’da “bekıyye” kelimesiyle ilgili olarak kullanılan bir diğer ifade “ulû bekıyye” tabiridir. Müfessirler, bu tabire farklı manalar vermişlerdir. Bu manalardan ilgili bağlam dikkate alındığında Yüce Allah’a samimi olarak iman etmeyi dile getirenlerin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Buna

göre bu tabiri "Yüce Allah'a iman eden erdem sahibi kişiler" şeklinde anlamlandırmak mümkündür. Zira dünya üzerinde işlenen kötülükleri sadece Yüce Allah'a samimi olarak inanan mü'minler ortadan kaldırılabılır.

Son olarak müfessirler, Bakara sûresinin 248. âyetindeki "bekıyye" kelimesiyle ilgili olarak da farklı yorumlar yapmışlardır. Ancak ilgili bağlam dikkate alındığında bu âyetteki "bekıyye" kelimesinin "Tevrat'a" işaret ettiğini söylemek mümkündür. Zira bu âyetteki "bekıyye" Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'dan gelen bir nesneye işaret etmektedir. Ayrıca Bakara 248'deki "bekıyye" kelimesinin tekil olması dikkate alındığında bunun bazı eşyalardan ziyade tek bir nesneye yani Tevrat'a işaret etmesi daha makul gözükmektedir. Bu makalede öncelikle bu ifadelerin geçtiği âyetler ve ilgili bağlamlar incelenmiştir. Ardından ilgili hadisler ışığında bu ifadeler anlamlandırılmaya çalışılmış ve bazı Kur'an tercümelerinden örnekler verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, el-Bâkıyâtü's-sâlihât, Bekıyyetullâh, Ulû Bekıyye.

## Giriş

Mastarı "بقاء/bekâün" ve "باقية/bâkıyetün" şeklinde gelen ve "ب ق ی/b-k-y" fiilinden türeyen kelimeler, Kur'an'da yirmi bir yerde geçmektedir.<sup>1</sup> Sona ermek, yok olmak, bitmek, tükenmek anlamındaki "فنى/feniye" fiilinin zıddı<sup>2</sup> olan "بقي/bekiye يَبْقَى/yebkâ"<sup>3</sup> fiili, bâkî olmak ve kalmak manasına gelmektedir. Bununla beraber bu fiil, "بَعَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ذَاتَ لَيْلَةٍ" "بَقِيَ الرَّجُلُ زَمَانًا" <sup>4</sup> hadisinde "beklemek, yolunu gözlemek"<sup>5</sup> ve "بَقِيَ الرَّجُلُ زَمَانًا" <sup>6</sup> cümlesinde "yaşamak" anlamında kullanılmıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Bk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 163.

<sup>2</sup> Bk. Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), "bky", 9/26; Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), "fny", 68.

<sup>3</sup> Bu fiil Tay lügatinde "بَقِيَ يَبْقَى/bekâ, yebkâ" şeklinde geçmektedir. Bk. Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ el-Kazvînî er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1979), "bky", 1/276.

<sup>4</sup> Hadis için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 7.

“Bekîyye” kökünden müştak rubâî “بَقِيَ/ebkâ” fiili Kur’ân’da “geri bırakmak”<sup>7</sup> anlamında kullanılmıştır. Fiilin ism-i tafdîl kalıbı olan “بَقِيَ/ebkâ” ise Allah’ın,<sup>8</sup> ahiretin,<sup>9</sup> cennet nimetlerinin<sup>10</sup> ve cehennem azabının ebediliği,<sup>11</sup> Firavun’un Allah’a iman eden sihirbazları cezalandırma bağlamında yaptığı tehditte “şiddetli/korkunç azap”<sup>12</sup> ve milletlerin helaki bağlamında “mâ” edatıyla beraber “ebedî olmayan”<sup>13</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

“Bâkıyye” kelimesi Zuhruf 28. âyette “كَلِمَةً بَاقِيَةً” terkinde “kalıcı ve etkili söz”, Hâkka 8. âyette küfürleri nedeniyle helak edilen milletlerden geriye kalan kalıntı, eser, harabe gibi manalarda kullanılmıştır. Bununla beraber Elif Efendi (1850-1927) Hâkka 8. âyetteki “بَاقِيَةً” kelimesinin “نفس باقية/nefsin bâkıyetin” şeklinde mukadder bir “nefs” kelimesinin sıfatı olduğunu ve dolayısıyla âyetin manasının “onlardan geriye kalan hiç bir kimse görüyor musun?” anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>14</sup> Şu’arâ 120. âyetteki “الْبَاقِيْنَ” kelimesi Nûh tufanında “boğulan ve helâk edilen kâfirler”; Sâffât 77. âyetteki “الْبَاقِيْنَ” ise Nûh tufanından sonra “hayatına devam eden mü’minler”<sup>15</sup> anlamında kullanılmıştır.

<sup>5</sup> Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. ‘Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî, *Garîbû'l-hadîs*, thk. Muhammed ‘Abdulmuî’d Hân (Haydarâbâd: Matba’atü Dâirati'l-Me’ârifî'l-Osmâniyye, 1964), 4/140.

<sup>6</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve ve sihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 6/2283.

<sup>7</sup> Nitekim genel kabule göre dördüncü sırada nazil olan Müddessir sûresinde cehennem korkunçluğu şöyle tasvir edilmektedir: “لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ” “Ne geriye bir şey kor, ne de bırakır.” Bk. el-Müddessir 74/28.

<sup>8</sup> Tâhâ 20/73.

<sup>9</sup> el-A'lâ 87/17.

<sup>10</sup> el-Kasas 28/60; eş-Şûrâ 42/36. “بَاقِي” kelimesi de “ebkâ” gibi Yüce Allah katındaki nimetlerin ebediliği bağlamında kullanılmıştır. Bk. en-Nahl 16/96.

<sup>11</sup> Tâhâ 20/127.

<sup>12</sup> Tâhâ 20/71.

<sup>13</sup> en-Necm 53/51.

<sup>14</sup> Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-Furkân* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/195.

<sup>15</sup> es-Sâffât 37/77.

Türkçe'de "fenâ" kelimesinin zıddı olan "bekâ" sözcüğü, bir nesnenin ilk haliyle sabit kalması ve varlığını sürdürmesi manasına gelmektedir.<sup>16</sup> Bu bağlamda Yüce Allah'ın isimlerinden biri olan "el-Bâkî" sonu olmayan ve sonsuz anlamına gelmektedir. Buna göre O'nun dışında ezellilik ve ebedilik vasfına sahip olan başka bir varlık bulunmamaktadır.<sup>17</sup>

İsfehânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği "باقی/ebedî" olmanın iki çeşit olduğunu söylemiştir. Buna göre bâkî, 1. Kendi başına ve zaman kaydı olmaksızın "ebedî" olan anlamına gelmektedir. Bu husus, yalnızca Yüce Allah'a aittir. Zira O'nun hakkında fânîlik ve yok olmaktan asla söz edilemez. Çünkü O, hem ezeli hem de ebedîdir. 2. Bâkî kelimesi, başkasının varlığına bağlı olarak "ebedî" olanlar manasına da gelmektedir. Yüce Allah dışında kalan varlıkların tümü, bu kısma girmektedir. Yüce Allah'ın iradesiyle "bâkî/ebedî" olan varlıklar iki kısma ayrılır. 1. Yüce Allah kendilerini yok edinceye kadar "bâkî" olanlar. Gök cisimleri gibi varlıklar bu kısma girmektedir. Ancak kıyametin kopuşuyla bu varlıkların tümü yok olacaktır. 2. Bizzat kendileri değil; türleri ve cinsleri bakımından bâkî olan varlıklar. İnsanlar ve hayvanlar bu kısma girmektedir.<sup>18</sup>

Bâkilik meselesine "Mü'minler cennette sonsuza dek/ebedî olarak kalırlar. İşte büyük kurtuluş budur."<sup>19</sup> ve "Kim Allah'a ve Rasûlüne karşı gelirse, onun için sonsuza dek ve ebedî olarak içinde kalacağı cehennem vardır."<sup>20</sup> âyetlerinde değinilmiştir. Bu bağlamda bu iki âyette mü'minlerin cennette, kâfirlerin de cehennemde bizzat "bâkî/ebedî" olacakları ve sonsuza dek burada kalacakları dile getirilmiştir. Buna göre cennet, varlık olarak ebedî olduğu gibi buradaki nimetler de ebedîdirler. Zira "Cennet meyveleri ehli tarafından koparılır ve yenilir. Ardından bunların yerini, yenileri alır."<sup>21</sup> hadisinde de ifade edildiği üzere koparılan ve yenilen cennet meyvelerinin yerine yenilerin

<sup>16</sup> İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 68.

<sup>17</sup> Ebü's-Se'âdât Mecduddîn el-Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed er-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979), 1/147.

<sup>18</sup> İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 68.

<sup>19</sup> et-Teğâbun 64/9.

<sup>20</sup> el-Cin, 72/23.

<sup>21</sup> İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 68.

yaratılması, bunların cins ve tür bakımından “bâkî/ebedî” olacaklarını göstermektedir.<sup>22</sup>

“ب ق ي/b-k-y” kökünden türeyen ve “es-sâlihât” sıfatıyla beraber kullanılan “الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ”, Allah lafzına izafetle kullanılan “بَقِيَّةُ اللَّهِ”, sahip anlamındaki zû'nun çoğulu olan ulû kelimesine izafetle istimal edilen “أُولُو بَقِيَّةٍ” ve tek başına kullanılan ve tekil olan “بَقِيَّةٌ” tabirlerine müfessirler tarafından farklı manalar verilmiştir. Şüphesiz bunun temel nedenlerinden biri bu tabirlerin kullanıldığı âyetlerde bâkiyât'ın ve bekiiyye'nin neler olduğunun açıkça zikredilmemesi yani “mevsufun” kapalı olmasıdır. Bunun bir diğer nedeni de bu tabirlerin geçtiği sûrelerin Mekkî oluşudur. Çalışmamızda bu ifadeler tek tek ele alınmış ve bunların hangi manalara geldiği ve bunlarla neyin amaçlandığı açıklanmaya gayret edilmiştir.

### 1. “الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ” Tabirinin Anlamı

Müslümanların cennette ebedî kalacağını dile getiren ifadelerden biri “الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ” tabiridir. Bursevî (öl. 1137/1725) bu terkipteki “الْبَاقِيَاتُ” kelimesinin hayırlı amellerin vasfı olmadığını, aksine onların ismi olduğunu söylemektedir.<sup>23</sup> Ancak mevsuf, yani sevabı sonsuza kadar sürecek olan “kalıcı/hayırlı amellerin” neler olduğu Kehf 46 ve Meryem 76. âyetlerde açıkça zikredilmemiştir. Bununla beraber bu tabir, bazı müfessirler tarafından bağlam dikkate alınarak “iman” ve “zikir” ifadeleriyle tefsir edilmiştir.

Mekke’de nazil olan Nahl 96. âyette مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ *“Sizin yanınızdaki (nimetler) tükenir ancak Allah katındaki (nimetler) bâkîdir/ebedidir”* ifadesi yer almaktadır. Bu ifadenin yer aldığı âyetlerde yeminleriyle birbirini aldatan kişiler eleştirilmiş, bu yolla elde ettikleri dünyevî nimetlerin sona ereceği belirtilmiş ve Yüce Allah’a samimi olarak iman eden mü’minlere vereceği mükâfatların kalıcı olduğu belirtilmiştir. Buna göre kişinin amellerini “bâkî” kılacak olan yegâne husus, samimi bir şekilde yapılan iman’dır. Bu bağlamda ikisi de Mekke’de nazil olan Kehf 46. ve Meryem 76. âyetlerdeki “الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ” ifadelerini Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) “سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله

<sup>22</sup> İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur’ân*, 68. Bekâ ve Bâkî kavramları için bk. Mehmet Tözluhurt, “Kur’an’da Allah ve İnsanın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2018), 187-191.

<sup>23</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/251.



”<sup>24</sup> Yüce Allah’ın birliğini ve yüceliğini ifade eden “zikir” cümleleriyle tefsir etmiştir. Mukâtil b. Süleymân’ın bu açıklaması sonraki müfessirlerin bir kısmı tarafından benimsenmiş ve birtakım ilavelerle devam ettirilmiştir. Bir isim ve sened vermese de Mukâtil’in bu tefsiri, biraz sonra işaret edeceğimiz üzere, bu tabir hakkında vârid olan hadislerle dayanmaktadır.

Ferrâ (öl. 207/822), İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve Taberî (öl. 310/923) gibi âlimler Mukâtil’in naklettiği bu dört zikir ifadesine “الصلوات الخمس” “beş vakit namazı”<sup>25</sup> da eklemiştir. Bununla beraber Taberî, İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) nakille bu ifadeyi “الكلام الطيب” “güzel söz”<sup>26</sup> ve “Allah’ın kullarına emrettiği ameller”<sup>27</sup> şeklinde de açıklamıştır. Yine Taberî, İbn Abbas’tan nakille bu ibarenin kişiyi cennette ebedi kılacak olan “Lâ ilâhe illellâh, Allâhu ekber, subhânellâh, elhamdulillâh, tebârakellâh, lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh, esteğfirullâh” gibi zikir ifadeleri ile beraber “Hz. Peygamber’e salât, oruç, namaz, hac, zekât, köle azat etmek, cihâd, sıla-i rahim ve diğer tüm iyi ameller”<sup>28</sup> olduğunu söylemiştir.

Zeccâc (öl. 311/923) da Kehf 46. âyetteki ifadeyi çok daha geniş bir bağlamda ve Kur’an’ın emrettiği tüm sâlih amelleri içerecek şekilde “كل عمل صالح يلقى ثوابه” “sevabı ebedî olan tüm sâlih ameller”<sup>29</sup> olarak açıklamıştır. Yine o, Meryem 76. âyetini de “ilki tevhîd olan tüm sâlih

<sup>24</sup> Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 2/291, 320. Taberî, bu zikir ifadelerine beşinci olarak “ولا حول ولا قوة إلا بالله” cümlesini de eklemektedir. Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Sıdkı Cemîl el-’Attâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001), 9/5681-5683.

<sup>25</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. ‘Abdullâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd.. (Mısır: Dâru’l-Misriyye, ts.), 2/146; Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Garîbü’l-Kur’ân*, thk. Sa’îd el-Lihâm (b.y.: y.y., ts.), 228; Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 9/5681.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 9/5684.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 9/5861.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 9/5683-5684. Beyzâvî de bu tabirin bu şekilde tefsir edildiğini söylemektedir. Bk. Nâsiruddîn Ebû Sa’îd ‘Abdullâh b. ‘Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed ‘Abdurrahmân el-Maraşlı (Beyrut: Dâru lhyâi’l-Türâsî’l-’Arabî, 1418), 3/283.

<sup>29</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me’âni’l-Kur’ân ve ‘irâbihî* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 3/292.

ameller”<sup>30</sup> şeklinde tefsir etmiştir. İbn Ebi Hâtim (öl. 327/938) de benzer bir şekilde Katâde’nin (öl. 117/735) bu ifadeyi “كُلُّ مَا أُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ” “Allah’ın rızasını kazandıracak her şey/amel”<sup>31</sup> şeklinde tefsir ettiğini nakletmektedir. İsfehânî<sup>32</sup> ve Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) de bu görüşü benimsemiştir.<sup>33</sup> İbn Ebî Zemenîn (öl. 399/1008) ise Hasan-ı Basri’den (öl. 110/728) nakille bu ifadeyi “الْفَرَائِضُ” “farzlar”,<sup>34</sup> Vâhidî (öl. 468/1076) de “الأعمال الصالحة” “salih ameller”<sup>35</sup> şeklinde açıklamıştır. Zemahşerî (öl. 538/1144) de buna yakın bir şekilde bu ifadeyi “أَعْمَالُ الْآخِرَةِ كُلِّهَا” “Ahiret için yapılan tüm ameller”<sup>36</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Bunlara ilaveten Kurtubî (öl. 671/1273) isim vermeden bazılarının, amellerinin makbuliyetinin niyetlere bağlı olmasından hareketle bu ifadeyi “niyetler” şeklinde tefsir ettiklerini söylemektedir.<sup>37</sup> Yine Kurtubî, yukarıdaki açıklamalara ilaveten ‘Ubeyd b ‘Umeyr’in bu ifadeyi “salih kız çocukları”<sup>38</sup> şeklinde açıkladığını söylemektedir. Ayrıca Bursevî (öl. 1137/1725) Kâşifî’nin (öl. 910/1504-1505) bu ifadeyi “salih kız çocukları” şekilde tefsir ettiğini nakletmektedir.<sup>39</sup> Bütün bu farklı açıklamalar karşısında Sa’lebî (öl. 427/1035) haklı olarak âlimlerin bu kavramı açıklama konusunda ihtilafa

<sup>30</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve ‘irâbihî*, 3/344.

<sup>31</sup> Bk. Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2365.

<sup>32</sup> İsfehânî, *Müfredâtü’l-‘elâzî’l-Kur’ân*, 68.

<sup>33</sup> Ahmed b. Yûsuf b. ‘Abdüddâim es-Semînü’l-Halebî, *‘Umdetü’l-huffâz fi tefsîr-i eşrafi’l-‘elâz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1996), 2/218.

<sup>34</sup> Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Îsâ Muhammed b. el-Mürrî İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Ebû ‘Abdillâh Hüseyin b. ‘Ukkâşe - Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2002), 3/66.

<sup>35</sup> Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru’l-Kalem - ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1415), 663, 688.

<sup>36</sup> Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘İlmiyye, 1995), 3/36.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 5/371.

<sup>38</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/371.

<sup>39</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/251.

düştüklerini ve belli bir mana üzerinde uzlaşamadıklarını söylemektedir.<sup>40</sup>

İbn 'Âşûr (öl. 1284/1868) ise diğer müfessirlerden biraz daha farklı olarak "الْبَاقِيَات" ve "الصَّالِحَات" kelimelerinin mahzûf olan "الأعمال" kelimesinin sıfatları olduğunu belirtmektedir. Buna göre ifadenin takdiri "الأعمال الباقيات الصالحات" "kalıcı olan sâlih ameller" şeklinde olmaktadır.<sup>41</sup> Aslında İbn 'Âşûr'un bu açıklaması yukarıda naklettiğimiz 'Abdurrahmân b. Zeyd'in (öl. 182/798) "الأعمال الصالحة" "sâlih ameller" açıklamasıyla paralellik arz etmektedir.

Bazı müfessirlerin bu ifadeyi "zikir" lafızlarıyla tefsir etmeleri Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin (öl. 74/693-94) "(Hz. peygamber) el-bâkıyâtü's-sâlihât'ı (bâkî kalacak olan sâlih cümleleri) çokça söyleyin" deyince kendisine "onlar hangileridir Ey Allah'ın Elçisi! diye sordular. Bu soru üzerine Hz. Peygamber onlar "millet/din'dir" buyurdu. Sahabîler tekrar onlar nelerdir? diye sorunca Hz. Peygamber "Allâhu ekber, lâ ilâhe illellâh, subhânellâh ve lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh'tır."<sup>42</sup> ve Katâde'nin "Müslüman "Subhânellâh, elhamdülillâh, ve lâ ilâhe illellâhu vellâhü ekber dediğinde günahları silinir"<sup>43</sup> hadislerine dayanmaktadır. Bu bağlamda Mâverdî (öl. 450/1058), Ebû Hüreyre'nin "el-bâkıyâtü's-sâlihât'ın": "Subhânellâh, elhamdülillâh, lâ ilâhe illellâh ve Allâhü ekber"<sup>44</sup> cümleleri olduğu şeklinde Hz. Peygamber'den bir hadis naklettiğini belirtmektedir. Bu hadisler ve tabirin geçtiği âyetlerin Mekke'de nazil olması dikkate alındığında bu ifadenin, Yüce Allah'ın birliğini yani tevhid'i dile getiren zikir ifadeleriyle tefsir edilmesinin daha makul olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu cümleler bir taraftan Yüce Allah'ın birliğini vurgularken diğer taraftan putları ilah edinmeyi yani şirk'i reddetmektedir. Bu yüzden tevhid'i pekiştiren bu zikir ifadeleri

<sup>40</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 6/173.

<sup>41</sup> Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 15/332, 16/158.

<sup>42</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 6/174.

<sup>43</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 6/173.

<sup>44</sup> Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdülmaksûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/310.

âlimler tarafından “cennet hazineleri ve sözlerin en seçkinleri”<sup>45</sup> olarak kabul edilmiştir.

Görüldüğü üzere bazı müfessirlerin bu ifade hakkındaki yorumları genel olarak Hz. Osman’ın (öl. 35/656) rivayet ettiği “Subhânellâh, elhamdulillâh, lâ ilâhe illellâh, Allâhu ekber, lâ havle velâ kuvvete illâ billâhi’l-’aliyyi’l-’âzîm”<sup>46</sup> hadisiyle İbn Abbâs (öl. 68/687-88) ve Sa’id b. Cübeyr’in (öl. 94/713 [?]) “الصلوات الخمس” “beş vakit namaz”, İbn Abbâs ve tâbiî müfessir ‘Atiyye el-’Avfi’nin (öl. 111/729-30) “الكلام الطيب” “güzel sözler” ve ‘Abdurrahmân b. Zeyd’in (öl. 71/690) “الأعمال الصالحة” “sâlih ameller” açıklamasına dayanmaktadır.<sup>47</sup>

Ateş,<sup>48</sup> Demirci,<sup>49</sup> Şimşek<sup>50</sup> ve Karaman<sup>51</sup> gibi günümüz müfessirleri de bu kavramın ‘Abdurrahmân b. Zeyd’in “الأعمال الصالحة” “sâlih ameller” görüşü bağlamında tefsir etmişlerdir.

Ancak oruç,<sup>52</sup> zekât,<sup>53</sup> cihâd<sup>54</sup> gibi ibadetlerin Medine’de farz kılınması ve “الْبَيَّاتُ الصَّالِحَاتُ” tabirinin Mekki sûrelerde yer alması hasebiyle ilgili ifadelerle “iman” bağlamında anlam verilmesinin daha makul olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu tabirin yer aldığı bağlamdaki diğer karineler de buna işaret etmektedir. Nitekim bu ifadenin yer aldığı

<sup>45</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/370.

<sup>46</sup> Hadis için bk. Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh (el-Medînetü’l-Münevver: Mektebetü’l-’Ulûm ve’l-Hikem, 1988), 2/62.

<sup>47</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn*, 3/310.

<sup>48</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990), 5/301.

<sup>49</sup> Muhsin Demirci, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 2/242-243.

<sup>50</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3/270.

<sup>51</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 3/557.

<sup>52</sup> Oruç, hicretin 2. yılı Şâban ayında (Şubat 624) Medine’de farz kılınmıştır. Bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/417.

<sup>53</sup> Zekâtın yılı tartışmalı olmakla beraber Medine döneminde farz kılındığında görüş birliği vardır. Bk. Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197.

<sup>54</sup> Kur’ân’da savaşa izin verildiğini ifade eden ilk âyet (el-Hac 22/39) Medine’de nâzil olan sûreler arasında yer almaktadır. Bk. Bekir Topaloğlu, “Cihâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/532.

Kehf sûresinin 32-44. âyetlerinde biri inançlı diğeri Yüce Allah'a şirk koşan şımarık bahçe sahiplerinin misali anlatılmaktadır.

Ayrıca 45-46. âyetlerde dünya hayatı sona erdiğinde inanmayanların sahip oldukları dünyevî nimetlerin iman etmedikleri için kendilerine hiçbir yarar sağlamayacağı dile getirilmektedir. Öte taraftan mü'min olan bahçe sahibinin kendisini küçümseyen varlıklı müşrik arkadaşına söylediği بِاللَّهِ إِلَّا فُؤَادًا "Keşke bağına girdiğinde 'Allah ne dilerse ancak o olur; çünkü Allah'ın dışında hiçbir güç yoktur' deseysin."<sup>55</sup> şeklindeki temennisi ve inançsız bahçe sahibinin: يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا "Keşke Rabbime hiç kimseyi ortak koşmasaydım."<sup>56</sup> pişmanlık ifadesi bu tabirin amellerden ziyade iman'a delalet ettiğini göstermektedir. Özellikle mü'min olan bahçe sahibinin müşrik arkadaşı için söylediği "لَا فُؤَادًا إِلَّا بِاللَّهِ" cümlesi, bu ifadenin "iman" etmeye delalet ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu ifade esasen evlat, zenginlik, makam-mevki ve soyla övünen Mekkeli müşriklerinden Uyeyne b. Hıns gibi şımarık, kibirli kâfirlere bir reddiyedir. Buna göre Hz. Allah nezdinde bâkî kalacak olan şeyler zengin Mekke müşriklerinin övündükleri evlat ve servet gibi dünyevî hususlar değildir. Aksine Selmân ve Suheyb gibi fakir Müslümanların söyledikleri ve Allah'a imanlarını beyan ettikleri tevhidî cümlelerdir.<sup>57</sup>

Meryem 66-75. âyetlerde ise zengin Mekkeli müşriklerin servetlerine güvendikleri, dirilmeyi inkâr ettikleri, Müslümanların fakirleriyle alay ettikleri, kendilerinden önce mülk bakımından çok daha güçlü olan kâfir toplulukların helak edildikleri anlatılmaktadır. Yine aynı yerde Yüce Allah'ın mü'minleri desteklediği ve ardından da "الْبَائِقَاتِ الصَّالِحَاتِ" (Meryem 19/76) Allah katında sevap bakımından Mekkelilerin sahip oldukları zenginliklerden çok daha değerli ve kalıcı olduğu anlatılmaktadır. Dolayısıyla bu bağlam dikkate alındığında buradaki "الْبَائِقَاتِ الصَّالِحَاتِ" ifadesinin de "salih ameller"den ziyade iman'a işaret ettiğini söylemek daha isabetli gözükmektedir. Zira Ebû Hureyre'nin naklettiği el-bâkıyâtu's-sâlihât "Subhânellâh, elhamdullillâh, ve lâ ilâhe illellâh ve Allâhü ekber cümleleridir" hadisi de bunu desteklemektedir. Öte taraftan pek çok âyette açıkça işaret edildiği üzere bir amelin

<sup>55</sup> el-Kehf, 18/39.

<sup>56</sup> el-Kehf 18/42

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/369.

makbuliyeti, her şeyden önce Yüce Allah’a samimi olarak “iman” etmeyle ilişkilendirilmiştir.

Bazı müfessirler tarafından “الْبَاقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ” ifadesi işârî olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu bağlamda Kuşeyrî (öl. 465/1072), tabir hakkında şöyle demektedir: “Bâkî kalacak sâlih ameller, kulun niteliklerle bezenmesinin sırlarda ortaya çıkması ve güzel kokusunun mana âleminin semasında yayılmasıdır. Bâkî kalacak sâlih ameller, sırlarda karar kılmış olup perdelenerek tutulmaya maruz kalmayan tevhid güneşlerinin aydınlığıdır.”<sup>58</sup> Bursevî (öl. 1137/1725) de bu tabiri “Gayb ehlinin kalbine Allah’tan gelen/doğan ameller” olarak açıklamıştır.<sup>59</sup> Ancak bu yorumlar hem bu tabirin lafzî anlamına hem de bağlamına uyum değildir.

Kur’ân’da hemen hemen aynı bağlamda kullanılan “الْبَاقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ” ifadesine meâllerde bazen aynı, bazen de farklı manalar verilmiştir. Bu bağlamda Kehf ve Meryem sûrelerinde geçen “الْبَاقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ” tabirine Çantay, “bekaya erecek iyi (amel ve hareket)ler”<sup>60</sup> ve “beka bulacak iyi ameller”,<sup>61</sup> Duman, “kalıcı olan salih işler”<sup>62</sup> ve “Kalıcı olan salih ameller”,<sup>63</sup> Akdemir, “ürünleri kalıcı olacak olan iyi işler”,<sup>64</sup> Öztürk, “kalıcı olan hayırlı işler”<sup>65</sup> ve “imanın meyvesi olan kalıcı, hayırlı işler”,<sup>66</sup> Işıcık, “kalıcı olan yararlı şeyler”<sup>67</sup> ve “kalıcı olan yararlı işler (salih ameller)”,<sup>68</sup> Karaman, “ölümsüz olan iyi işler”<sup>69</sup> ve “sürekli kalan iyi işler”,<sup>70</sup> Piriş ise, “Rabbinin katında baki kalacak doğrular”<sup>71</sup> ve “Kalıcı olan doğrular”<sup>72</sup> meâlini

<sup>58</sup> ‘Abdülkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (Mısır: el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, ts.), 2/398-399.

<sup>59</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/354.

<sup>60</sup> Hasan Basri Çantay, *Tefsirli Kur’ân Meâli* (İstanbul: Risâle Yayınları, 2015), 1/111.

<sup>61</sup> Çantay, *Tefsirli Kur’ân Meâli*, 1/133.

<sup>62</sup> M. Zeki Duman, *Beyânu’l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2008), 2/354.

<sup>63</sup> Duman, *Beyânu’l-Hak*, 1/448.

<sup>64</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 298, 309.

<sup>65</sup> Mustafa Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 341.

<sup>66</sup> Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm Meali*, 355.

<sup>67</sup> Yusuf Işıcık, *Kur’ân Meâli* (Konya: Ünlem Ofset Matbaacılık, 2010), 226.

<sup>68</sup> Işıcık, *Kur’ân Meâli*, 236.

<sup>69</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 298.

<sup>70</sup> Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 309.

<sup>71</sup> Şaban Piriş, *Kur’ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı* (İstanbul: Okyanus Kitabevi, 2013), 141.

vermişlerdir. Diğer meâllerde de ilgili tabirlerin izi sürüldüğünde neticede çok fazla bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Kanaatimizce tercümelerin bazılarında yer alan ve "bâkiyât" kelimesinin mecazî karşılığı olarak kullanılan "ürün" kelimesi, anlam bakımından doğru bir tercih olmamıştır. Bunun yerine "amel" kelimesinin tercih edilmesi daha anlaşılır bir mananın elde edilmesine yarar sağlayabilir. Zira bu ifadelerin kullanıldığı bağlam dikkate alındığında ibarenin Allah nezdinde getirisi ebedi olan imana ve bundan neşet eden amellere işaret ettiği anlaşılmaktadır.

## 2. "بَقِيَّةُ اللَّهِ" Terkibinin Anlamı

Kur'ân'da "bekiyye" kelimesiyle ilgili olarak kullanılan ifadelerden biri de Hûd sûresinin 86. *بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ* âyetindeki "بَقِيَّةُ اللَّهِ" tabiridir. Hûd sûresinin 84-85. âyetlerinde Hz. Şu'ayb'ın kavmini tek olan Allah'a inanmaya çağırdığı, hileli alışveriş yapmak ve yeryüzünde fesat çıkarmaktan menettiği hususlar anlatılmaktadır. Müfessirlerin bir kısmı bu ifadeyi, Medyenlilerin hileli ticaretleriyle ilişkilendirmiş ve bu bağlamda yorumlamışlardır. Zira Mukâtil, bu tabiri Yüce Allah'ın mü'minlere ahirette vereceği mükâfatın kâfir Medyenlilerin hileli yollarla elde ettikleri dünyevî metalden çok daha üstün olduğu şeklinde açıklamıştır.<sup>73</sup> Mücâhid ise bu ifadeyi "Allah'a itaat",<sup>74</sup> Ferrâ ve İbn Kuteybe "helal rızık" ve "Allah'ın rızasını gözetme",<sup>75</sup> İbn Abbâs "helal ticaret",<sup>76</sup> Rebî b. Huseym (öl. 65/685 [?]) "رِزْقُ اللَّهِ" "Allah'ın tavsiyesi (emri), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) "رِزْقُ اللَّهِ" "Allah'ın verdiği rızık, Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) "Allah'ın rahmeti",<sup>77</sup> Katâde ve Hasan-ı Basrî "Allah'ın mü'minlere vereceği mükâfat"<sup>78</sup> olarak açıklamışlardır.

Âyetin son kısmındaki "بَقِيَّةُ اللَّهِ" terkinin "eğer inanırsanız" ifadesi bağlamında değerlendiren Zemahşerî ise şöyle demektedir.

<sup>72</sup> Piriş, *Kur'ân-ı Kerim Türkçe Anlamı*, 147.

<sup>73</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/128.

<sup>74</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/25.

<sup>75</sup> Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebû'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 390.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 7/4693.

<sup>77</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/2072.

<sup>78</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/76.

“İman edip haram olanlardan sakındıktan sonra ticaretle geriye kalan kâr sizler için daha hayırlıdır. Ticarî sahtekârlık, para kesme ve bozgunculuğu bırakma emri kâfir olmalarına rağmen iman şartına bağlanmıştır... Dolayısıyla, ‘neden iman etme şartı koşulmuştur?’ dersin şöyle derim: Bekıyye’nin azaptan kurtularak sevap kazanma şeklindeki faydası imanla birlikte zikredildiğinden iman olmadığında kişi inkâr bataklığına batacağı için bekıyye’nin faydası ortadan kalkar. Dolayısıyla iman şartı, imanın önemini ve değerini ifade etmektedir... Bekıyye’nin Allah’a izafe edilmesi, helal rızık olmasından dolayıdır. Zira haramlar rızık olmadıklarından Allah’a izafe edilmeliler. Diğer taraftan تَقِيَّةٌ kelimesi “تَقِيَّةٌ/tekiyye”<sup>79</sup> şeklinde ‘te’ ile de okunmuştur. Bu durumda bu ifadenin anlamı “تَقِيَّةُ اللَّهِ” Allah korkusu” yani takvâ ve murâkabe anlamına gelir.”<sup>80</sup>

Hz. Şu’ayb, tüm peygamberler gibi kâfir halkını öncelikle Yüce Allah’a iman etmeye ardından insanların mallarını çalıp çırpılmaya ve hileli ticarettten vazgeçmeye davet etmiştir. Çünkü o, başkalarına haksızlık etmemeyi, haklarını yememeyi ve ahlaksız davranmamayı sağlayan yegâne şeyin “iman” olduğunu açıkça beyan etmiştir. Bunlara ilaveten o, inananlar için Allah’ın bekıyyesi’nin yani doğru ve helal alışverişten gelen kârın, kendileri için çok daha hayırlı ve yararlı olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.<sup>81</sup>

Bir önceki ifade de olduğu gibi “تَقِيَّةُ اللَّهِ” tabirin meâllerdeki çevirilerinde de farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda ilgili tabire Ateş, “Eğer inanan insanlar iseniz, Allah’ın bıraktığı (kâr) sizin için daha hayırlıdır”,<sup>82</sup> Akdemir, “Eğer inanıyorsanız (çok iyi bilin ki) Allah katında kalan, sizin için daha hayırlıdır”,<sup>83</sup> Bekıyye kelimesinin tekiyye şeklindeki okunuşunu dikkate alan Öztürk, “Eğer gerçekten mü’min olmaya niyetliyseniz, bilin ki Allah’ın emir ve yasaklarını çiğnemekten sakınmanız

<sup>79</sup> İbnü’l-Cevzî, Hasan-ı Basrî’nin “bekıyye” kelimesini “takiyye” şeklinde okuduğunu nakletmektedir. Bk. Cemâlüddîn Ebü’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. ‘Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, h. 1422), 2/396.

<sup>80</sup> Zemaşserî, *el-Keşşâf*, 2/402-403.

<sup>81</sup> Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, 4/326; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, 2/630.

<sup>82</sup> Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 230.

<sup>83</sup> Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân*, 230.



elbet sizin hayrınızadır"<sup>84</sup> ve Piriş, "Eğer mü'min olursanız Allah'ın bıraktığı kâr sizin için daha hayırlıdır."<sup>85</sup> şeklinde manalar vermişlerdir.

Kanaatimizce âyeti ticaretle ilişkilendirerek tercüme eden ve "in" edatına verdiği anlamla daha iyi bir mana elde eden Piriş'in meâli diğerlerine göre daha isabetli gözükmetedir. Zira yukarıdaki bazı meâllerde görüldüğü üzere Hz. Şu'ayb'ın müşrik kavmi için kullanılan "إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" ifadesinin inanmadıkları halde "eğer inanıyorsanız" veya "eğer inanan insanlar iseniz" gibi ifadelerle tercüme edilmesi, anlam bozukluğuna sebep olmaktadır. Ayrıca inanan kimseler için "eğer inanıyorsanız" veya "eğer inanan insanlar iseniz" şeklindeki tercüme, anlam bakımından ciddi bir tezat oluşturmaktadır. Dolayısıyla âyetin sonunda yer alan "إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" ifadesini "eğer inanırsanız" şeklinde çevirmek daha makul gözükmetedir.

### 3. "أُولُو بَقِيَّةٍ" Tabirinin Anlamı

Kur'ân'da "bekiyye" kelimesiyle ilgili olarak kullanılan diğer bir ifade, فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُو بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ "Sizden önceki devirlerden bekiyye sahipleri (dindar, kitap ehli olanlar) yeryüzünde bozgunculuktan vazgeçirmeye çalışsalar ne iyi olurdu. Fakat bunu, onların içinden kurtardığımız pek az kimse yaptı. Zulmedenler ise şımartıldıkları refahın peşine düştüler ve hepsi de suçlu/günahkâr olmuşlardır."<sup>86</sup> âyetindeki "أُولُو بَقِيَّةٍ" tabiridir. Âyette söz konusu edilen kurûn/kavimlerin Nûh, Âd, Semûd olduğu söylenmektedir.<sup>87</sup> Bu âyet esasında müşrikler için bir tehdit ve kınama içermektedir.<sup>88</sup> Diğer taraftan âyet, insanları fesat'dan uzaklaştırmanın vacip olduğuna işaret etmektedir.<sup>89</sup>

Müfessirler, diğerlerinde olduğu gibi bu tabire farklı manalar vermişlerdir. Örneğin İbn Kuteybe, bu tabiri dinle ilişkilendirerek "أولو

<sup>84</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 269.

<sup>85</sup> Piriş, *Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı*, 110.

<sup>86</sup> Hûd 11/116.

<sup>87</sup> Ebû Muhammed 'Abdülhak b. Gâlib b. 'Abdirrahmân b. 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1422), 3/214.

<sup>88</sup> Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, h. 1420) 2/471.

<sup>89</sup> İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 12/182.

“بَقِيَّةٌ مِنْ دِينٍ” “dindar insanlar”,<sup>90</sup> Taberî “Allah’ın delilleri üzerinde düşünen, emirlerini dikkate alan, iman ve küfürle ilgili meselelere vakıf olan akıllı ve anlayış sahibi kimseler”,<sup>91</sup> Semerkandî “iman eden erdemli kişiler”,<sup>92</sup> İbn Ebî Zemenîn “itaatkâr”,<sup>93</sup> Sa’lebî, “din ve akıl sahibi”,<sup>94</sup> Mâverdî “itaatkar, temyiz sahibi ve Allah’tan sakınan”,<sup>95</sup> Kuşeyrî “insanları çirkin işlerden alıkoyan ve nebiye itaat eden dindar kimseler”,<sup>96</sup> Vâhidî “faziletli ve temyiz sahibi dindarlar”,<sup>97</sup> Sem’ânî “akıllı ve hayır işleyen kişiler”,<sup>98</sup> Zemahşerî “fazilet sahibi zenginler”,<sup>99</sup> İbn ‘Atiyye “dinde sebat eden kararlı/azimli kişiler”,<sup>100</sup> Râzî “fazilet ve hayır sahipleri”<sup>101</sup> şeklinde tefsir etmiştir.

Ayrıca günümüz müfessirlerinden Okuyan ifadeyi “erdemli, faziletli, akıllı, imanlı”<sup>102</sup> kişiler şeklinde tefsir etmiştir. Bu manalardan “bekıyye” kelimesinin lafzî anlamı olan “bâkî olmak yani varlığını devam ettirmek” dikkate alındığında sonuncusu olan “imanlı” kelimesi bağlama daha uygun düşmektedir. Zira sadece vahiy bilgisine sahip olan samimi mü’minler, insanları yeryüzünde fesat çıkarmaktan alıkoyabilirler. “Ulû bekıyye” tabirini imanla ilişkilendiren merhum Zeki Duman da bu ifade hakkında şöyle demektedir:

“(Bu tabir) Allah katında makbul, amelleri ve duaları geçerli saygın mü’minler, bilge kişiler; çevrelerine yararlı, meymenetli ve sözü geçen nüfuzlu insanlar anlamındadır.

<sup>90</sup> İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur’ân*, 182.

<sup>91</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân ‘an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, 7/4734.

<sup>92</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 2/175.

<sup>93</sup> İbn Ebi Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-'azîz*, 2/313.

<sup>94</sup> Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-beyân ‘an tefsîri'l-Kur’ân*, 5/194.

<sup>95</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 2/510.

<sup>96</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/162.

<sup>97</sup> Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 536.

<sup>98</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. ‘Abdilcebâr b. Ahmed el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru'l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ğanîm b. ‘Abbâs Ğanîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/467.

<sup>99</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/420.

<sup>100</sup> İbn ‘Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 3/214.

<sup>101</sup> Ebü Abdillah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 18/409.

<sup>102</sup> Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur’ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), “b-k-y”, 152.

Bunlar akıl, ilim, din, sağlıklı görüş, erdem ve fazilet sahibi "er" kişilerdir... Ama bunlar da çoğunlukla topluma egemen güçler tarafından sindirilirler... Oysa bu insanların korkup geri çekilmemeleri, her şeye rağmen Allah'a sığınıp *emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker* görevlerini icra etmeleri toplumun ve kendilerinin yararına... Aksi halde toplumun başı deritten, sonu felaketten kurtulamaz!... Toplumun kurtuluşu, ancak görev ve sorumluluk bilincine sahip yetkin kişilerin görevlerini her güçlüğe rağmen icra etmeleriyle doğru orantılıdır".<sup>103</sup>

Kanaatimizce "أَهْلُ بَقِيَّةٍ" ifadesini "أَهْلُ التَّقْوَى",<sup>104</sup> "أَهْلُ الدِّكْرِ",<sup>105</sup> "أَهْلُ" gibi ifadelerle tefsir etmek mümkündür. Diğer taraftan âyetteki "kurûn" kelimesiyle kimlerin kastedildiği de müfessirler tarafından irdelenmiştir. Merhum Elmalılı bu konuda şöyle demektedir. "Musevî, İsevî gibi eski dinlere mensup olanlardan bakaya hizmet eder, dindar, hayra yarar faziletli cemiyetler bulursa idi de arzda fesada mani olsalardı."<sup>108</sup> Buna mukabil İbn 'Atiyye ise bu kavimlerin Nûh, 'Âd ve Semûd gibi sûrede ismi geçen kavimler olduğunu söylemektedir. Yine İbn 'Atiyye, İbn Ömer'in bu âyetteki "بَقِيَّةٍ" ve "القرن" kelimelerinin yer almasının hikmetini düşünme, dünyaya ibret gözüyle bakma ve dinde sebat etme olarak açıkladığını nakletmektedir.<sup>109</sup>

Diğerlerinde olduğu gibi bu tabire de bazı meâllerde farklı anlamlar verilmiştir. Bu bağlamda "أَهْلُ بَقِيَّةٍ" ifadesine Akdemir, "erdemli kişiler",<sup>110</sup> Öztürk, "iman ve fazilet sahibi insanlar",<sup>111</sup> Çantay, "fazilet sahipleri"<sup>112</sup> ve Duman, "akıl ve erdem sahibi"<sup>113</sup> manalarını vermişlerdir.

Bu anlamlardan "iman" kelimesini içermeyenlerin kavram için uygun olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü salt "fazilet ve akıl sahibi" gibi anlamlar âyetin kastını tam olarak yansıtmamaktadır. Zira her

<sup>103</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak*, 2/41.

<sup>104</sup> el-Müddessir 74/56.

<sup>105</sup> el-Enbiyâ 21/7.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/105, 109; Âl-i 'İmrân 3/64-65, 69-72, 75, 98-99, 110, 113, 199.

<sup>107</sup> el-Bakara 2/269; Âl-i 'İmrân 3/7.

<sup>108</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayınları, 2001), 5/56.

<sup>109</sup> İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 3/214.

<sup>110</sup> Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, 233.

<sup>111</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 273.

<sup>112</sup> Çantay, *Tefsirli Kur'ân Meâli*, 1/438.

<sup>113</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak*, 2/40.

toplumda inanmadığı halde “fazilet ve erdem sahibi” kişiler var olmuştur. Ancak bu kişilerin imanları olmadığı için toplum içindeki etkinlikleri istenilen seviyede olmamış ve yaptıkları işler de Yüce Allah nezdinde bir değer kazanmamıştır. Âyetteki “إِلَّا قَلِيلًا مِّنْ أَجْحِنَا” “fakat onların içinden kurtardığımız pek az kimse bunu yaptı” ifadesi de helâk edilen toplumlardaki az sayıdaki “imanlı kişilere” işaret etmektedir.

#### 4. Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn’dan Kalan “بَكِيَّةٌ/Bekiyye”

Bakara 248’de melekler tarafından taşınan, Peygamber Samuel tarafından kral olarak tayin edilen ve Tâlût’un (Saul)<sup>114</sup> hükümdarlığının delili olarak kabul edilen tâbût’un içinde “sekine” Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn’dan kalan “بَكِيَّةٌ/bekiyye” diye tabir edilen eşyalar/kutsal emanetler bulunmaktadır. Müfessirler tâbût’un içindeki “sekine” ve “bekiyye” kelimeleri hakkında farklı yorumlar yapmışlardır.

Bu bağlamda Mukâtil “sekine” kelimesini ses çıkardığında İsrâiloğullarının zafere ulaşacaklarını müjdeleyen iki kanatlı ve kedi başına benzeyen bir baş<sup>115</sup> şeklinde açıklamıştır. Taberî ise Mukâtil’e ilaveten kelimeyi Hz. Ali’nin (öl. 40/661) hafif/tatlı esinti,<sup>116</sup> Süddî’nin (öl. 127/745) peygamberlerin kalplerinin yıkıldığı altın tepsi, Vehb b. Münebbih’in (öl. 114/732) İsrâiloğulları ihtilaf ettiklerinde konuşan ve doğruyu söyleyen ruh, Hasan-ı Basrî ve Atâ b. Ebû Rabâh (öl. 114/732) âyetler okunduğunda kişinin kalbinde hissettiği sükûn/huzur/mutluluk ve isim vermeden bazılarının rahmet, vakar<sup>117</sup> ve iki çift pabuç<sup>118</sup> olarak yorumladıklarını nakletmektedir. Bunlara ilaveten İbn Ebî Hâtim, Berâ b. ‘Âzib’in (öl 71/690 [?]) sekine’yi Kur’ân’ı dinlemek üzere yeryüzüne

<sup>114</sup> Bu olay Eski Ahit’te de anlatılmaktadır. I. Samuel Kitabı’na göre Filistliler (Amalikalılar), İsrailoğullarıyla yaptıkları savaşta galip gelince ahit sandığını aldılar. Onu yedi ay boyunca yanlarında bulundurdular. Fakat bu süre zarfında sürekli olarak birtakım musibetlere maruz kalınca sandığı iki ineğin taşıdığı bir arabaya koyarak İsrailoğullarına geri gönderdiler. Bk. *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969), I. Samuel, 5/1-12; 6/1-21; 7/1-2. Ayrıca Eski Ahit’e göre bu sandık, Kur’ân’ın söylediği aksine, Tâlût’un (Saul) kral olmasından önce İsrailoğullarının eline geçmiştir. Bu durum bazı müfessirlerce Tevrat açısından kronolojik bir hata olarak değerlendirilmiştir. Bk. İbn ‘Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/492.

<sup>115</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/131.

<sup>116</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/1486-1487.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/1488.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/1490.

inen melekler olarak yorumladığını nakletmektedir.<sup>119</sup> Taberî bu yorumların en doğrusunun, kesin olmamakla beraber, Atâ b. Ebî Rebâh'ın yorumu olduğunu söylemiştir.<sup>120</sup>

Buna karşın sekîne'yi sandığın içindeki kutsal emanetler bağlamında yorumlayanlar da olmuştur.<sup>121</sup> Bu bağlamda günümüz müfessirlerinden bazılarına göre de "sekine", Tevrat ve Hz. Hârûn ile Hz. Mûsâ'dan kalan kutsal emanetlerle ilgilidir.<sup>122</sup> Zira İsrâiloğulları ahit sandığını/tâbûtu yani kutsal emanetleri Filistîler (Amelikâlılar) ile yapılan savaşta kaybedince aşırı derecede üzülmüş ve onun Tâlût tarafından geri getirilmesiyle de büyük bir sevinç yaşamıştır.<sup>123</sup>

Mukâtil, herhangi bir isme atıf yapmadan bekıyye'yi Hz. Mûsâ'nın asası, sarığı, Tevrat levhalarının bazı parçaları ve altın bir leğen içerisinde bulunan bir miktar menn olarak tefsir etmiştir.<sup>124</sup> Taberî, bunlara ek olarak, Dahhâk'ın (öl. 105/723) bekıyye'yi, Allah yolunda cihat etme,<sup>125</sup> Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) iki pabuç, 'Atiyye b. Sa'd'ın (öl. 111/729-30) Hz. Mûsâ ile Hz. Hârûn'un elbiseleri ve Hz. Hârûn'un asası, 'Atâ b. Ebî Rabâh'ın (öl. 114/732) ilim ve Tevrat'ın tamamı<sup>126</sup> şeklinde açıkladıklarını ifade etmiştir. Bursevî, bunlara Hz. Süleymân'ın yüzüğünü de eklemiştir.<sup>127</sup>

Taberî "sekîne" ve "bekıyye" konusunda ortaya konulan bu manaların tümünün ihtimal dâhilinde olduğunu söylemiştir. Ayrıca müfessir, bu kelimelerin dil ya da zihnî çıkarım yoluyla izah edilmesinin mümkün olmadığını da belirtmiştir. Dolayısıyla bunların anlamlarının sadece haber/nakil yoluyla bilinebileceğini ve fakat bu konuda da sahih bir haberin/hadisın olmadığını beyan etmiştir.<sup>128</sup> Buna rağmen "bekıyye" kelimesinin kök anlamı ve müfred oluşu dikkate alındığında bunun eşyalardan ziyade Tevrat ya da onun bir kısmı olarak açıklanması daha

<sup>119</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/468.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/1488.

<sup>121</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/226.

<sup>122</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*, 1/265; Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/438.

<sup>123</sup> İbn 'Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 2/493.

<sup>124</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/131.

<sup>125</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/1491.

<sup>126</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/1490.

<sup>127</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/386.

<sup>128</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 2/1491.

makul gözükmetedir. Zira ahirette insanların amellerini geçerli kılacak ve onları cennette ebedî olarak yaşatacak olan yegâne unsur, mucizelerin sergilendiği kutsal eşyalar/emanetler değil aksine iman ve ondan neşet eden sâlih amellerdir.

Son olarak Hûd 86, 116 ve Bakara 248. âyetlerdeki “bekıyye” kelimeleri için “Kur’an’ın dinsel bakış açısı çerçevesinde bir değer, muhtemelen bir güç veya özelliğin kastedilmiş olması gerektiğini tespit ederiz”<sup>129</sup> şeklinde soyut ortak bir anlam teklif eden Alman şarkiyatçı Rudi Paret müfessirleri şu cümleleriyle eleştirmiştir: “Müfessirlerin... hepsinin düştüğü bir hata var... Ortak bir kavram içeriği belirlemek yerine, tek tek âyetlere ve her bir âyetin içinde bulunduğu metinsel bağlama takılıp kalmış olmalarıdır.”<sup>130</sup> Paret’in: “*Bakıyye* kelimesinin olağan anlamı (kalıntı, artık),... en azından 2. Bakara, 248’e uygun düşmemektedir. Buna mukabil diğer iki pasajdaki *bakıyye* kelimelerini de sadece ‘kalıntı’ olarak tercüme etmek mümkün değildir. Zira ‘Allah’ın kalıntısı’... ‘kalıntı ehli’... pek bir anlam ifade etmemektedir”<sup>131</sup> cümleleri yukarıdaki ifadeleriyle kanaatimizce tezat oluşturmaktadır. Çünkü en azından anlamı kapalı olmakla beraber Bakara 248’deki “bekıyye” kelimesi “somut” bir nesneye delalet etmektedir. Dolayısıyla Hûd 86, 116 ve Bakara 248. âyetlerdeki “bekıyye” kelimelerini buldukları bağlamı dikkate alarak yorumlamak bir zorunluluk arz etmektedir. Zira “bekıyye” Bakara 248’de Tabut’un içindeki somut bir nesneye ki kanaatimizce “Tevrat veya bir kısmına”, Hûd 116’da “imanlı mücahit kişilere” ve yine Hûd 86’da ise “helal ticaret veya bu ticaretten elde edilecek ahiret mükâfatına” işaret etmektedir.

### Sonuç

Kur’ân kelimelerinin anlamlarını tespit etmede Mekkî ya da Medenî dönemin büyük önem arz ettiği ehlince malum bir husustur. Yine Mekkî sûrelerin genellikle imanî konuları, Medenî sûrelerin ise bunlara ilaveten amelî konuları ele aldığı da genel kabul gören bir husustur. İncelemeye tabi tuttuğumuz “el-bâkıyâtu’s-sâlihât”,

<sup>129</sup> Bilgi için bk. Rudi Paret, *Kur’ân Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 57.

<sup>130</sup> Bilgi için bk. Paret, *Kur’ân Üzerine Makaleler*, 56-57.

<sup>131</sup> Bilgi için bk. Paret, *Kur’ân Üzerine Makaleler*, 56.

"bekıyyetullâh", "ulû bekiyye" ve "bekiyye" ifadeleri Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Buradan hareketle Mukâtil b. Süleymân gibi bazı müfessirler bu konuda vârid olan hadisleri de dikkate alarak Meryem 76 ve Kehf 46. âyetlerde iki kere geçen "el-bâkıyâtü's-sâlihât" ifadesini tevhid ve iman'ı vurgulayan "subhânellâh" ve "elhamdulillâh" gibi "zikir" ifadeleriyle tefsir etmişlerdir. Bu yorum bu kavramın geçtiği bağlamlar dikkate alındığında diğerlerine göre daha isabetli görünmektedir.

Buna karşın bazı müfessirler de bu ifadeyi zikir ifadelerine ek olarak cihâd, oruç, namaz, hac, sıla-i rahim, sadaka/zekât, köle azat etmek ve ayrıca tüm sâlih amelleri içine alacak şekilde "كل عمل صالح يبقى" "Ahiret için yapılan tüm ameller" gibi genel cümlelerle tefsir etmişlerdir. Bu yorum kanaatimizce ilgili bağlama ve vakiya uygun düşmemektedir. Zira bilindiği üzere ibadetlerin büyük çoğunluğu Medine döneminde farz kılınmıştır.

Diğer taraftan 'Ubeyd b 'Umeyr ve Kâşifî'nin "el-bâkıyâtü's-sâlihât" ifadesini "sâliha kız çocukları" şeklinde tefsir etmeleri de bağlama uygun düşmemektedir. Öte taraftan Bursevî'nin işârî olarak "el-bâkıyâtü's-sâlihât" ifadesini "Allah'tan gayb ehlinin kalbine gelen/doğan ameller" olarak izah etmesi de doğru değildir. Zira ibadetler velilere gelen ilham yoluyla belirlenmemiştir. Aksine onlar Şârî olan Yüce Allah tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla ibadetlerin sayısı ve şekli risâlet döneminde tamamlanmış ve bitişiyle bu husus kapanmıştır.

Kimi müfessirler bağlamdan hareketle Hûd 86. âyetteki "bekıyyetullâh" tabirine "helal ticaretten elde edilen kâr", "Allah'ın rızasını/emirlerini gözetme", "Allah'ın mü'minlere vereceği mükâfat" gibi anlamlar vermişlerdir. Bu anlamlar hileli ticaret yaparak insanları kandıran ve iyi bir iş yaptığını düşünen Hz. Şu'ayb'ın kâfir kavminin durumunu daha iyi yansıtmaktadır.

Diğer taraftan bazı müfessirler Hûd 116. âyetteki "ulû bekiyye" tabirine dindar, iman ve küfürle ilgili meselelere vakıf olan anlayış sahibi kimseler gibi anlamlar vermişlerdir. Bu anlamlar diğerine göre bağlama daha uygun düşmektedir. Zira ilgili âyette de ifade edildiği üzere yeryüzünde fesadın önlenmesi ve adalete dayalı bir sistemin kurulması sadece imanlı mücahit kişilerle sağlanabilir. Dolayısıyla bu

tabire sadece “erdemli, faziletli, akıllı” kişiler gibi anlamlar verilmesi ilgili tabirin anlamını tam olarak yansıtmamaktadır.

Müfessirler Bakara 248. âyetteki “bekıyye” ve “sekine” kelimelerine diğerlerinden çok daha farklı anlamlar vermişlerdir. Bunun temel nedenlerinden biri bu konuda sahih bir haberin/hadisın olmaması diğeri de Tâlût’un (Saul) hükümdarlığının delili olarak kabul edilen tâbût’un kaybolmuş olmasıdır. Buradan hareketle İsrailî rivayetlerin etkisinde kalan Mukâtil “sekine” kelimesine “ses çıkardığında İsrailoğullarının zafere ulaşacaklarını müjdeleyen iki kanadı olan ve kedi başına benzeyen bir baş” ve Vehb b. Münebbih “İsrailoğulları ihtilaf ettiklerinde konuşan ve doğruyu söyleyen ruh” gibi tuhaf ve zorlama anlamlar vermişlerdir.

Öte taraftan Berâ b. ‘Âzib’in sekine’yi “Kur’ân’ı dinlemek üzere yeryüzüne inen melekler” şeklinde açıklaması bağlamla uyuşmamaktadır. Zira bu yorum sanduk’un içindeki somut nesnelere ziyade Kur’ân’la ilgili olduğu için makul gözükmemektedir. Yine pek çok müfessir bekıyye’yi Hz. Mûsâ’nın asası, sarığı, Tevrat levhalarının bazı parçaları ve altın bir leğen içerisinde bulunan bir miktar menn olarak tefsir etmişlerdir. “Sekîne” ve “bekıyye” konusunda ortaya konulan bu manaların ihtimal dâhilinde olduğunu söyleyen Taberî ise haklı olarak bu konuda bir sahih bir hadisın olmamasından dolayı bu kelimelerin anlamlarının dil veya zihnî çıkarımla izah edilmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ancak “bekıyye” kelimesinin kök anlamı dikkate alındığında bunun kutsal eşyalardan ziyade Tevrat ya da onun bir kısmı olması daha muhtemel gözükmemektedir. Zira insanları cennete götürecek ve onları orada ebedî olarak yaşatacak olan yegâne husus, kutsal eşyalar/emanetler değil iman ve ondan neşet eden sâlih amellerdir. Bu açıdan Bakara 248. âyetteki “bekıyye” kelimesinin Tevrat veya onun bir kısmı” olarak tefsir edilmesi diğer yorumlara göre daha makul gözükmemektedir.

### Kaynakça

- ‘Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-kerîm*. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1996.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur’ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.



- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1990.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr b. 'Abdilhâlik. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynullâh. 18 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Fârâbî. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Çantay, Hasan Basri. *Tefsirli Kur'ân Meâli*. 3 Cilt. İstanbul: Risâle Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/417. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Muhammed 'Abdulmu'îd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matba'atu Dâirati'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1964.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Elif Efendi, Hasîrîzâde. *en-Nûru'l-Furkân*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, h. 1420.

- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. ‘Abdullâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Me’âni’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd.. 3 Cilt. Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts.
- Işıcık, Yusuf. *Kur’an Meâli*. Konya: Ünlem Ofset Matbaacılık, 2. Basım, 2010.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, ts.
- İbn ‘Atiyye, Ebû Muhammed ‘Abdülhak b. Gâlib b. ‘Abdirrahmân. *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*. thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, h. 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Abdillâh b. ‘Îsâ Muhammed b. el-Mürri. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Ebû ‘Abdillâh Hüseyin b. ‘Ukkâşe - Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kâhire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2002.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü’l-Kur’ân*. thk. Sa’îd el-Lihâm. b.y.: y.y., ts.
- İbnü’l-Cevzî, Cemâluddîn Ebü’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed. *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, h. 1422.
- İbnü’l-Esîr, Ebü’s-Se’âdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi’l-hadîs ve’l-eser*. thk. Tâhir Ahmed er-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, 1979.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2006.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Kazvîni, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ er-Râzî. *Mu’cemü mekâyîsi’l-luga*. thk. ‘Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru’l-Fikr, 1979.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969.

- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Kuşeyrî, 'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdülmaksûd b. 'Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed 'Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-İslâmiyyî'l-Hadîse, 1989.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Piriş, Şaban. *Kur'an-ı Kerim Türkçe Anlamı*. İstanbul: Okyanus Kitabevi, 19. Basım, 2013.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Ömer Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-İmâm Ebî Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2002.
- Sem'ânî. Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdilcebbâr b. Ahmed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm - Ğanîm b. Abbâs Ğanîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Semînü'l-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. 'Abdüddâim. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîr-i eşrafi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1996.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Sıdkı Cemîl el-'Attâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. “Cihâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/532. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tözluyurt, Mehmet. “Kur'an'da Allah ve İnsanın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Haziran 2018), 187-191.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Ali en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 2001.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve 'irâbihî*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1995.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 105-142

## **Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme**

**Yunus Emre GÖRDÜK**

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Balıkesir, Turkey

yunusemre.gorduk@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7603-7705

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 04 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 105-142

**Atıf / Cite as:** Gördük, Yunus Emre. “Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme [The Story of the First Murder (Surah al-Maidah/27-31) in Classic and Modern Sources: A Comparative Examination in Terms of Tafsir Methodology]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 105-142.

<https://doi.org/10.18498/amailad.796592>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Story of the First Murder (Surah al-Maidah/27-31) in Classic and Modern Sources: A Comparative Examination in Terms of Tafsir Methodology**

### **Abstract**

In this article, the "qissa of the first murder" (al-Maidah/27-31) is discussed methodologically in the point of classical tafsir sources and modern studies. The qissa consists of two elements which are the phrases "two sons of Adam" and the "crow's guidance to the murderer". In general, the commentators consider that the "Adam" indicates the Prophet Adam. The crow was sent to show how the body would be buried because the murder committed is the first murder on earth that does not know what to do with a dead body. In this general opinion, as well as the proofs of verses words and in-text context elements, authentic ḥadiths, which are the main references of the tafsir, and narrations of companion and followers were taken into consideration. Along with other ḥadiths; especially it is seen that it is not possible to discredit the following ḥadith narration of Masruq Ibn al-Ajda reported from Abdullah Ibn Mas'ud that is included in almost all authentic ḥadith sources as "no person is killed wrongfully, but a share of responsibility for his blood will be upon the first son of Adam, because he was the first one to kill". By adding the views of the companions, followers and the alliance of the ummah, it has become clear who the killer and victim are. In addition, the crow sent to show how to bury the dead body that confirms this view. Until the 20th century, it is seen that all of the commentators are in alliance on this view. The view referred to personalities such as Ḥasan al-Başrī and al-Ḍaḥḥāk is that the two people mentioned in the qissa are from children of Israel. However it is evident from other narrations of this view is not related to the idea that Adam and his wife were not the first human couple. Therefore, there is not an unique understanding of Adam that is accepted by everyone. In the explanations made by the commentators taken into consideration the different verses related to the subject. On the other hand, the literal meaning of the verses was taken as a basis and there was no need for ta'wīl because of any ambiguous expression. These are also constitute the basic elements of the method followed in classical tafsirs. As for the evolutionist point of view; there is no such phenomenon as the first children of the first two people. Because in evolution, it is impossible to mention such a thing as the first two people. One of the dominant elements that shapes the modern exegesis understanding is this style of approach. According to the claim that the qissa's are symbolic, the verse statements are not important already. In this aspect, it is emphasized that both there is no reality of the story

and is mentioned in reference to the Torah. But the similar story mentioned in the Torah, which is originally as divine, does not contradict its inclusion in the Qur'an as a truth. As a matter of fact, the Qur'an has been modifier and corrective as well as supplementary and confirmative on the texts of Torah and Bible. In addition, the story of Abel and Cain in Torah is not mentioned the crow. According to the symbolist understanding, the Qur'an conveys a story that is claimed to be an imaginary product, and adds unfounded element to it during the transfer. This is a delusion that is not based on any evidence. It is certain that Allah, who knowledge encompasses everything and describes what is told in the Quran as truth, does not need to tell an imaginary story to show the guidance. Moreover, if the qissa of the first murder is symbolic, it means that the entire ummah, including the Prophet (pbuh) and the companions, has not understood this since 14th century which means that even mentioning this is absurd. The same inconsistent situation applies to evolutionist interpretations.

As a result, after one of the two brothers killed the other; the killer did not know what to do the dead body, and finally learned from a crow that he should be buried. The literal expression of the verse refers to these two people as "two sons of Adam", and ta'wîl on this issue is far from convincing unless there is a valid evidence. It is seen that both approaches, which are the product of modern times in terms of methodology of Qur'anic Exegesis, are not based on solid scientific basis and lead the way to different contradictions rather than solving problems.

**Keywords:** Tafsir, Maidah, Qissa, Murder, Methodology.

### **Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme**

#### **Öz**

Bu makalede, Mâide suresinde yer alan "İlk cinayet kıssası" (27-31. âyetler) klasik tefsir kaynakları ve modern çalışmalar ekseninde metodolojik açıdan ele alınmıştır. Kıssanın en önemli iki unsuru "Âdem'in iki oğlu" lafzıyla kimlerin kastedildiği ve karganın yapmış olduğu rehberliğin ne ifade ettiği. Müfessirler genel anlamda, bahsi geçen "Âdem" in Hz. Âdem olduğu kanaatindedir. Gönderilen karga ise cesedin nasıl defnedileceğini göstermiştir. Çünkü işlenen cinayet yeryüzündeki ilk cinayettir ve ölü bir beden ne yapılması gerektiği bilinmemektedir. Bu genel kanaatte lafzî delillerin ve metin

İçerik bağlam unsurlarının yanı sıra tefsirde aslî unsur olan sahîh hadîsler, ardından sahâbe ve tâbiûndan intikal eden rivâyetler esas alınmıştır. Diğer hadîslerle birlikte; özellikle Mesrûk b. el-Ecda'nın, üstâdı Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği ve neredeyse bütün sahîh kaynaklarda yer alan "*Zulmen öldürülen hiç kimse yoktur ki, onun kanından Âdem'in ilk oğluna da bir hisse çıkmassın. Çünkü öldürme (cinayet) yolunu ilk açan odur.*" hadîsinin cerhi mümkün görünmemektedir. Buna sahâbe ve tâbiûn görüşleri ile ümmetin ittifakı da eklenince kâtil ve maktûlün kimler olduğu konusu netlik kazanmıştır. Ayrıca cesedin nasıl örtüleceğini göstermesi için gönderilen karga da bu kanaati teyit etmektedir. Yirminci asra gelinceye kadar bir iki istisna haricinde müfessirlerin tamamının bu konuda ittifak halinde olduğu görülmektedir. Hasan el-Basrî ve Dahhâk gibi zâtlara atfedilen görüş, kıssada bahsedilen iki kişinin İsrâiloğulları'ndan iki kişi olduğu şeklindedir. Ancak bu görüşün Hz. Âdem ve eşinin ilk insan çifti olmadığı şeklindeki bir düşünceyle ilgisinin olmadığı yine bu zâtlardan gelen başka rivâyetlerle sâbittir. Dolayısıyla herkesçe müsellemler bir Âdem anlayışı söz konusudur. Müfessirlerin yapmış oldukları izâhlarda konuyla ilgili farklı âyetler de göz önüne alınmıştır. Öte yandan âyetlerin zâhiri esas tutulmuş ve herhangi bir tereddüt yahut işkâl durumu söz konusu olmadığı için te'vile gerek duyulmamıştır. Bütün bunlar aynı zamanda klasik tefsirlerde izlenen metodun temel unsurlarını oluşturmaktadır.

Buna karşın evrimci bakış açısına göre ilk iki insanın ilk çocukları diye bir olgu söz konusu değildir. Zira evrimde ilk iki insan diye bir şeyden bahsedilmesi mümkün değildir. Modern tefsir anlayışını şekillendiren başat unsurlardan biri bu yaklaşım tarzıdır. Kıssaların sembolik olduğu iddiasına göre ise âyet lafızları zaten önem arz etmemektedir. Bu minvâlde kıssanın bir gerçekliğinin olmadığı ve Tevrat'a atfen zikredildiği öne sürülmektedir. Oysaki benzeri bir anlatının asıl itibariyle semâvî olan Tevrat'ta geçmesi, bir hakikat olarak Kur'ân'da da yer almasına aykırı değildir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, Tevrat ve İncil metinleri/hükümleri üzerinde mübeddil ve musahhîh olduğu gibi bazen de mütemmim ve musaddık olmuştur. Ayrıca *Tekvin'*deki Hâbil-Kâyin kıssasında kargadan bahsedilmemektedir. Sembolikçi anlayışa göre Kur'ân hayal ürünü olduğu iddia edilen bir kıssayı aktarmakta ve bu aktarım esnasında ona asılsız yeni bir unsur daha eklemektedir. Bu ise vehimden ibaret olup herhangi bir delile dayanmamaktadır. İlmi her şeyi ihâta eden ve Kur'ân'da anlatılanları mükerreren "Hakk" diye niteleyen Yüce Allah'ın irşad için hayali bir hikâyeyi anlatmaya muhtaç olmadığı muhakkaktır. Dahası, kıssa eğer sembolikse,



Peygamber (s.a.s.) ve sahabe de dahil bütün ümmet on dört asırdır bunu anlamamış demektir ki bundan söz edilmesi bile abestir. Aynı tutarsız durum evrimci yorumlar için de geçerlidir.

Sonuç itibariyle iki kardeşten biri diğerini katletmiş; daha sonra maktulün ortada kalan cesedini ne yapacağını bilememiş ve nihâyet onun defnedilmesi gerektiğini bir kargadan öğrenmiştir. Âyetin sarih ifadesi bu iki kişi için “Âdem’in iki oğlu” demektir ve geçerli bir karine/delil olmadığı müddetçe bu konuda yapılacak te’vîl ikna edicilikten uzaktır. Tefsir metodolojisi açısından modern zamanların ürünü olan her iki yaklaşımın da sağlam birer ilmî temele dayanmadığı ve problem çözmekten ziyade farklı çelişiklere kapı araladığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mâide, Kıssa, Cinayet, Metodoloji.

## Giriş

Bu makalede Mâide sûresinin 27-31. âyetlerinde<sup>1</sup> yer alan ve “İlk cinayet kıssası” diye anılan bölüm incelenecektir. Kıssanın meâli şöyledir: “Onlara Âdem’in iki oğlunun hak (doğru, gerçek) olan haberini oku: Hani o ikisi birer kurban takdim etmişlerdi de birisinden kabul edilmiş, diğerinden kabul edilmemişti. (Kurbanı kabul edilmeyen kardeş), ‘Ant olsun ki seni öldüreceğim’ dedi. Diğeri ise ‘Allah (kurbanı) ancak takvâ sahiplerinden kabul eder’ diye cevap verdi ve ekledi: ‘Ant olsun ki sen öldürmek için bana elini uzatsan (bile) ben sana, öldürmek için el uzatacak değilim. Ben, âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım. (Eğer beni öldürecek olursan;) kuşkusuz isterim ki hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın. Zalimlerin cezası işte budur.’ Nihayet nefsi onu, kardeşini öldürmeye itti ve onu öldürdü. Bu yüzden de kaybedenlerden oldu. Derken Allah, kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini ona göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi. (Katil kardeş) ‘Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar da mı olamadım ki kardeşimin cesedini gömeyim!’ dedi ve yaptığına pişman olanlardan oldu.”

1 “ وَأَنْتَلِ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمَنْ يُتَّقِبَلْ مِنَ الْآخِرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّْ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِمٍ بِرَدِّي إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَبُوءَ بِيَأْمِي وَإِنَّمَا كُنَّ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٣١﴾ ”

Kur'ân'da Âdem'in (a.s.) yaratılışı ve sonrası ile ilgili gayet açık âyetler bulunmaktadır. Âdem, özel bir yaratılışla ve belli safhalardan geçirilerek topraktan halk edilmiş, kendisine ruh üflenmiş ve daha sonra eşi yaratılmıştır. Bütün esmânın öğretildiği Âdem'e secde edilmesi emredilmiş ancak Melekler secde ederken şeytan bunu yapmayı reddetmiştir. O ve eşi cennette sınanmış, şeytanın aldatmasıyla kendilerine yasaklanan ağaca yaklaşmış ve bu hatadan ötürü oradan çıkarılmıştır. Yaptıkları yanlış idrâk eden ve Yüce Allah'tan bağışlanma dileyen çiftin tövbeleri makbul olmuştur. İblis Âdem'den daha hayırlı ve daha üstün olduğunu iddia ederek onun soyunu kötülüğe teşvik edip yoldan çıkarmaya yemin ederek izin istemiş; Yüce Allah da buna müsaade etmiştir. Nitekim onun ayartmaya çalışması insanoğlu için bir sınama vesilesi kılınmıştır. Ne ki İblis de isyan ve tuğyanından dolayı sonunda cehenneme atılacaktır. "Âdem" şahıs ismi olarak eşiyile beraber anıldığı gibi Nûh (a.s.) ile birlikte de anılmaktadır. Kezâ ondan ve eşinden bahseden âyetlerdeki zamirler ve fiil kipleri sürekli ikil formdadır. Irk ile övünmenin yanlışlığı ve üstünlüğün takvada oluşu, tüm insanların bir erkek ve bir dişiden halk edildiği, yani ortak atada birleştiği beyan edilerek teyit edilmektedir.<sup>2</sup> Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Günümüzde Hz. Âdem ve eşinin özel bir yaratılışla var edilen ilk iki insan olmadığını savunan bir yaklaşımın giderek yaygınlaştığı görülmektedir. Buna göre Kur'ân'da Hz. Âdem'in yaratılışıyla ve sonraki hayat safahatıyla ilgili âyetler semboliktir. Yeryüzünde insan altı bir tür primat zaman içinde geçirdiği evrim sonucu bugünkü insan olarak karşımıza çıkmış; belli bir gelişim ve evrim sürecinden sonrakiler "Âdem" ismiyle/sıfatıyla anılmıştır. Dolayısıyla âyetlerde Âdem diye anılan kişi bir anne ve babanın oğludur, çünkü ilk insan değildir.

Bahis mevzuu edeceğimiz kısma bu açıdan önem arz etmektedir. Çünkü âyete göre söz konusu cinayeti işleyen kardeş, ortada duran cesedi ne yapması gerektiği konusunda şaşırıp kalmıştır. Olayın verdiği şaşkınlığın ardından âyetin beyanıyla "ona göstermek için" gönderilen bir karganın rehberliğiyle ceset defnedilmiştir. Yani sarîh nas, kargadan

---

<sup>2</sup> Bk. el-Bakara 2/30-38; Âl-i İmrân 3/33; el-A'râf 7/11-25; el-Hicr 15/26-33; el-İsrâ 17/61-65; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/115-123; Sâd 38/71-83; el-Hucurât 49/13.

ders olarak ölü bir insan bedeninin ne yapılması gerektiğini öğrenen katil kardeşten bahsetmektedir. Bu anlatım Hz. Âdem'le ilgili genel kabul ve perspektife uygundur. Nitekim yeryüzündeki ilk insan çiftinin çocukları, daha önce herhangi bir insanın cesedini görmemiştir. Muhtemelen biri diğerini öldüren hayvanları gördükleri için bir canlının diğerini öldürebileceğini öğrenen katil kardeşin hesaba katmadığı şey ölü bedeni ne yapması gerektiğidir. Sayısı birkaçı geçmeyen bazı müfessirler, âyetlerde örnek verilen iki kişinin Hz. Âdem'in çocukları değil İsrâiloğulları'ndan iki kişi olduğu şeklinde bir yorumu benimsemiştir. Oysa bu yoruma göre, "Katil kardeş şayet İsrâiloğulları'ndan olsa, ölü bir bedenin toprağa gömüleceğini bilmez miydi?" sorusu akla gelmektedir. Bu noktada kıssanın aksi yöndeki delâletinin oldukça güçlü olduğu görülmektedir.

Makalede yapılacak olan analizle, bir yandan yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız konuya mercek tutulmaya çalışılacak, diğer yandan müfessirlerin bu âyetleri yorumlarken hangi temel dinamiklerden ve hangi metodolojiyle hareket ettikleri tespit edilmeye çalışılacaktır. En kadîm kaynaklardan başlamak üzere klasik rivâyet ve dirâyet ağırlıklı tefsirlerde; 19. ve 20. yüzyıllarda telif edilen meşhur tefsirlerde kıssaya dâir ne tür bilgiler verilip yorumlar yapıldığı incelenecektir. Ayrıca bazı çağdaş araştırmacıların ortaya koyduğu izah ve açıklamaların nasıl bir düzleme oturduğu ve hangi paradigma üzerinde yükseldiği tahlil edilecek; elimizdeki verilerin neye tekâbüle ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Hz. Âdem'le ilgili akademik çalışmalarda bu âyetlere değinilmişse de daha önce bu âyetler özelinde müstakil bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Çalışmaya konu olan kıssanın tamamının bütün detaylarıyla incelenmesi bir makale boyutunu fazlasıyla aşacaktır. Bu bakımdan daha ziyâde kıssada bahsi geçen iki kişinin kim olduğu ve karganın yaptığı rehberliğin ne ifade ettiği noktaları üzerinde durulacaktır. Kaynak tarama yöntemiyle elde edilen verilerin mukayeseli analizi makalede belirleyici unsur olacaktır.

Tefsirlerin tümüyle rivâyet yahut tümüyle dirâyet metoduyla telif edilmediği bilinmektedir. İstisna kabilinden İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'inde ve Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'unda dirâyetin olmadığı söylenir ancak bunlarda bile rivâyetlerin aktarımındaki sıralama, müfessirlerin tercihleri konusunda bir fikir vermektedir. Dolayısıyla aşağıda yer alacak 2. ve 3. başlıklarda rivâyet

ağırlıklı ve dirâyet ağırlıklı tefsirler şeklinde bir tasnife gidilecek; bu arada rivâyet ve dirâyet metotlarının aynı ölçüde kullanıldığı var sayılan *en-Nüket ve'l-'Uyûn* dirâyet ağırlıklı tefsirler başlığı altında mütalaa edilecektir. Tefsir kaynaklarının esas alınacağı çalışmada, konuya ilişkin rivâyet ve yorumlar içeren diğer bazı kaynaklara da yer verilecektir.

### 1. Taberî Öncesi Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası

En meşhûr, en kapsamlı ve kadîm rivâyet tefsiri olan Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ına geçmeden önce zaman bakımından ondan evvelki ulemânın izah ve kayıtlarına kısaca değinmek faydalı olacaktır. Böylece elimizde bulunan, bize intikal eden kaynaklar açısından ilk günden bugüne kadar yapılan analiz ve yorumlara, bunun yanında fikrî ve ideolojik evrilmeye ana hatlarıyla fakat daha geniş bir perspektifle bakılmış olacaktır.

Mücâhid (öl. 104/722) âyette bahsi geçen iki kişinin Hâbil ve Kâbil olduğunu belirtmektedir. İlki kurban olarak koyun, ikincisi bakla sunmuştur. Karga, ölü olan ikinci kargayı gömmek için gönderilmiştir.<sup>3</sup>

Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) Kâbil ile aynı batında doğan kız kardeşin İklîma, Hâbil ile doğanın Liyûza olduğunu söyler. Hâbil kardeşine yaptığı nasihatın sonunda, “Şayet beni öldürürsen; babamın zürriyetinden bedbahtlığına hükmedilen ve cehenneme sürüklenecek olan ilk kişi sen olacaksın.” demiştir. Nihayet bir taşın sivri ucuyla Hâbil'in kafasına vuran kardeşi onu katletmiştir.<sup>4</sup> Mukâtil diğer bir âyet (Fussilet 41/29) münâsebetiyle yine konuya değinerek yeryüzünde masiyeti ikâme eden ilk iki kişinin cinlerden İblîs, insanlardan ise Hâbil'in kâtili olan Kâbil olduğunu; Şûrâ sûresi tefsirinin sonunda ise Hâbil'in “Seyyidü's-şühedâ: Şehitlerin Efendisi” olduğunu söylemektedir.<sup>5</sup>

Aynı minvâlde izâhat yapan Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826) “Âdem'in iki oğlu bu ümmete misâl olarak verilmiştir. Siz hayırlı olanın

<sup>3</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Mahmud Abdüsselam Ebû'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 306.

<sup>4</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2001), 1/469-471.

<sup>5</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 3/742, 777.

*yolunu seçin.*” şeklinde bir hadîsi nakletmektedir.<sup>6</sup> Nu’aym b. Hammâd el-Mervezî (öl. 228/843) ise, Ebû Zerr Abdurrahman b. Fedâle’ye müsteniden “*Kâbil Hâbil’i öldürünce, Allah onun akıl melekesini ve hafızasını aldı. Ölünceye kadar şaşkın bir vaziyette dolanıp durdu.*” şeklinde bir haberi kaydeder.<sup>7</sup>

İbn Sa’d (öl. 230/845) söz konusu âyetleri zikrederek yaptığı detaylı açıklamada iki kardeşin kurbanlarını sunmak üzere Hz. Âdem’le birlikte bir tepenin üzerine çıktığını; Kâbil’in kendi kendine, “Kurbanımın kabul edilip edilmemesi umurumda değil. Hâbil benim kız kardeşimle asla evlenmeyecek!” dediğini rivâyet eder. Hâbil’in kurbanı kabul edilince içindeki hasede yenik düşen Kâbil onu öldürmüştür. Maktûl kardeşin ona “Benim günahımı da kendi günahını da yüklenirsin” demesi, bu cinayetin günahının cinayeti işlemeden önceki günahlarına ekleneceği anlamındadır. Ardından bir karga, ölmüş olan hemcinsini defnetmeye gelmiştir.<sup>8</sup>

Humeydî (öl. 219/834), İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849), Mervezî (öl. 292/905), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), İbn Mâce (öl. 273/887), Tirmizî (öl. 273/892), Nesâî (öl. 303/915) gibi muhaddislere ait sahîh kaynaklarda ve burada zikretmediğimiz birçok hadîs külliyyâtında yer alan hadîste Mesrûk b. Ecda’, Abdullah b. Mes’ûd’dan nakille Hz. Peygamber’in (s.a.s.), “*Zulmen öldürülen hiç kimse yoktur ki, onun kanından Âdem’in ilk oğluna da bir hisse çıkmasın. Çünkü öldürme (cinayet) yolunu ilk açan odur.*”<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Abdürrezzak es-San’ânî, *Tefsîru Abdirrezzak*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 2/15.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Nu’aym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbu’l-fiten*, thk. Semîr Emin ez-Züheyri (Kâhire: Mektebetü’t-Tevhîd, 1991), 1/65, 185.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), 1/31-32.

<sup>9</sup> Hadîsin metni şöyledir: “*لَا تُقْتَلُ نَفْسٌ ظَلَمًا، إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ كَيْفَلٌ مِنْ دِمِهَا، لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَقَى النَّتْلَ*” Bk. Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî el-Humeydî, *Müsnedu’l-Humeydî*, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dâru’s-Sekâ, 1996), 1/218; Nu’aym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbu’l-fiten*, 1/175; Ebû Bekir Abdullah İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, thk. Yûsuf el-Azâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1992), 1/170; Ebu Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001), 6/136; 7/170, 193; Ebû Abdillâh İsmail b. İbrahim el-Cu’fi

buyurduğunu aktarmaktadır. Aynı rivâyet farklı kelimelerle de aktarılmıştır.

Bunlar ve benzeri rivâyetler kıssada bahsedilen çocukların Hz. Âdem'in oğulları olduğunu müttefiken teyit etmektedir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak bu kadarıyla iktifâ ediyoruz.

## 2. Rivâyet Ağırlıklı Klasik Tefsîrlerde İlk Cinayet Kıssası

Taberî (öl. 310/922) âyetin muhataplarının, ellerini şer niyetle Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve ashâba uzatan Yahudiler olduğunu belirtir. Müellif kıssada söz konusu edilen iki kardeşin Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ve Kâbil olduğuna dâir ekseriyeti İbn Abbâs, Mücâhid ve Katâde'den gelen, öz itibariyle aynı olan on beş rivâyet aktarmıştır. Bunlara göre Hz. Âdem Hâbil'e Kâbil'in ikiziyle, Kâbil'e Hâbil'in ikiziyle evlenmesini emretmiştir. Hâbil emre uymuş ancak Kâbil başkaldırıştır. Ona göre kendisi ve ikizi daha üstündür ve ikisi birbirine layıktır. Hz. Âdem onun kendisine helâl olmadığını söylediye de Kâbil bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine babaları, ikisine de kurban sunmalarını, hangisinin kabul olursa onun haklı olduğunu söylemiştir. Bu şekilde bir nevi ilâhî mesajla Hz. Âdem'in sözü teyit edilmiş olacaktır. Yüce Allah'ın razı olup kabul ettiği kurban gönderilecek bir ateşle yakılacak, makbul olmayanı ise kuşlar yahut yırtıcı hayvanlar tarafından yenilecektir. Neticede birinin Allah'a sunduğu kurban kabul edilmiştir. Zira çoban/besici olan Hâbil malının en kıymetlisini takdim ederken çiftçi olan Kâbil sıradan bir ürününü yahut mahsulünün en kötüsünü feda edebilmiştir. Sunulan kurbanların koyun, koç, sığır yahut dana; ekin, hububat, bakla, buğday yahut başaklı

---

el-Buhârî, *Sahîh*, thk. Muhammed Hüseyin b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2002), "Ehâdisu'l-Enbiya", 1 (No. 3335); Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi), "Kasâme ve'l-Muhâribîn", 27; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "Diyât", 1 (No. 2616); Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü Tirmizî)* (Mısır: Şeriketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1975), "İlim", 14 (No. 2673); İmam Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. Abdülğaffar Süleyman el-Bendârî - Seyyid Kûsrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), "Tahrîmü'd-Dem", 1 (No. 3985).

ve habbeli diğer bir tür olduğu, bahsi geçen rivâyetlerde aktarılan bilgiler arasındadır.<sup>10</sup>

Başta İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd olmak üzere sahâbenin birçoğundan nakledildiği söylenen habere göre; Hz. Âdem'in çocukları, her batında bir kız ve bir erkek olmak üzere ikiz doğuyordu. Bir batında doğan erkek ancak diğer bir batında doğan kızla evlenebilirdi, aksi haram kılınmıştı. Çiftçi olan Kâbil yaşça sürü sahibi olan Hâbil'den büyüktü. Kâbil aynı batında doğduğu kız kardeşine kendisinin daha layık olduğu gerekçesiyle Hâbil'in onunla evlenmesini kabul etmemişti. Hz. Âdem bir gün onların yanlarından bir süreliğine ayrıldı ve ayrılırken Hâbil'i Kâbil'e emanet etti. O yokken iki kardeş kurban takdim etmişti. Hâbil besili bir dana sunarken, Kâbil bir demet başak sunmuş fakat içinde gözüne kestirdiği en irisinin tanelerini kabuklarından ayırarak yine kendisi yemişti. Neticede Hâbil'in sunduğu kurban makbûl oldu.<sup>11</sup>

Hasan el-Basrî'ye (öl. 110/728) isnâden zikredilen ikinci görüş, bahsedilen iki kişinin Hz. Âdem'in sulbünden oğulları değil zürriyyetinden gelen ve dolayısıyla oğulları sayılan İsrâiloğulları'ndan iki kişi olduğu yönündedir. Nitekim kurban İsrâiloğulları'nda vardır ve yeryüzünde ilk vefat eden kişi Hz. Âdem'dir. Taberî bunu aktardıktan sonra kesin bir dille ilk görüşü kabul ettiğini belirtir. Bahis mevzuu iki kardeş Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ve Kâbil'dir. Ona göre bütün tefsir, ahbâr/hadîs ve siyer ehli ulemâ bu konuda icmâ' etmiştir. Yüce Allah ise muhataplara faydalı olmayan ifadelerden münezzehtir. Elbette ki her muhatap, Allah'a kurban sunma hadisesinin meleklere, şeytanlara veya sair mahlûkata değil Âdemoğullarına mahsus bir ibadet olduğunu bilmektedir. Hal böyle olunca, bahsi geçen iki kişi şayet Hz. Âdem'in oğulları olmasa, bunun özel bir vurguyla âyette zikredilmesi faydasız olacaktır.<sup>12</sup>

Kıssada geçen "müttakî" lafzı, tefsir ehlinin çoğunluğuna göre şirkten korunan; Allah'tan korkan, farzları yerine getirip seyyiattan

<sup>10</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müesseset' r-Risâle, 2000), 10/201-208.

<sup>11</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/206-207.

<sup>12</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/208-209.

kaçınan ve yaptığı ibadeti halis bir şekilde Allah rızası için yapan kimse anlamındadır. Kuşkusuz ki böyle kimselerin kurbanı makbul olacaktır.<sup>13</sup> Kimilerine göre öldürülen kardeşin kendisine saldırılsa bile karşılık vermeyeceğini söylemesi, öldürmeye teşebbüsün haram olduğunu belirtme sadedindedir. Bazıları ise, öldürülmek istenen kişinin öldürmeye teşebbüs edene karşı koymamasının, onların üzerine farz kılınmış olduğunu söylemiştir. Taberî bu iki görüşün ilkini tercih eder. Belirtilen şey katlin haram kılınmış olduğudur. Âyette ise olayın nasıl geliştiğine ve maktûlün savunma yapmadığına delâlet eden bir unsur bulunmamaktadır. Bazıları katilin suikastle aniden, hatta kardeşi uyurken başına taşla vurmak suretiyle bu cinayeti işlediğini söylemiştir. Son tahlilde âyetlerde bu hususlara ışık tutacak delil bulunmamaktadır.<sup>14</sup> Maktûl kardeşin “Kuşkusuz isterim ki hem benim günahımı hem de kendi günahını yüklenip ateşe atılacaklardan olasın” demesi, “Eğer beni öldürecek olursan” böyle olmanı isterim anlamındadır.<sup>15</sup>

Taberî bu kıssa sadedinde, Buhârî ve Müslim başta olmak üzere pek çok sahîh hadîs kaynağında yer alan ve makalenin ilk bölümünde zikrettiğimiz rivâyeti kaydeder. Hadîsin iki farklı rivâyetine daha işaret eden müellif; bunlara ve zikrettiği diğer haberlere istinaden Hasan el-Basrî'ye izâfe edilen görüşün yanlışlığını bir defa daha vurgular. Nitekim Hz. Peygamber Âdemoğulları içinde cinayet yolunu ilk açan şahıstan bahsetmektedir. Bu da kâtil ve maktûlün İsrâiloğulları'ndan olmadığını göstermektedir. Çünkü öldürme hadisesi onlardan evvel vardı ve bilinmekteydi.<sup>16</sup> Ayrıca karganın kâtil kardeşe defnetmeyi göstermesi de Hasan el-Basrî'den aktarılan haberin doğru olmadığının delillerinden biridir. Çünkü şayet bu kardeşler İsrâiloğulları'ndan iki kişi olsa, ölen birinin defnedileceğini elbette bilirdi. Bu da onların Hz. Âdem'in çocukları olduğunu göstermektedir.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/209-212.

<sup>14</sup> Taberî, *Camîu'l-beyân*, 10/213-214.

<sup>15</sup> Taberî, *Camîu'l-beyân*, 10/217.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/218-220.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/224.



Bazı rivâyetlerde kâtilin, cesedi bir müddet omuzunda taşıdığı söylenmiştir. Kokmaya başlayınca Allah Teâlâ ölülerin ne yapılması gerektiğine dair usûlü öğretmeyi dilemiş ve ona iki kargayı göndermiştir. Nitekim İbn Abbâs'tan ve ashâbın diğerlerinden, iki kargadan birinin diğerini öldürdüğü ve öldüren karganın toprağı eşeleyerek onu gömdüğü aktarılmıştır. Kâtil böylece cesedin nasıl defnedileceğini öğrenmiştir. Bundan farklı olarak bazı rivâyetlerde iki karganın beraber toprağı eşelediğinden ve ölmüş olan bir kargayı defnetmesi için diğer bir karganın gönderildiğinden de bahsedilmektedir. Bütün rivâyetlerde iki karga vurgusu ortaktır.<sup>18</sup> Kanaatimizce âyetin lafzına en uygun yorum, ölü bir kargayı defnetmesi için başka bir karganın gönderilmiş olmasıdır. Çünkü gönderildiği beyan edilen “عُرَاب: karga” lafzı tekildir.

Taberî'nin çağdaşı olan İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/939) tefsirinde Mâide sûresi 40. âyetten başlamaktadır ve bu âyetlerle ilgili kısım maalesef eksiktir. Ancak Yûnus sûresi 19. âyetin tefsirinde Mücâhid'den, “İnsanlar ancak tek bir ümmetti fakat Hz. Âdem'in iki oğlundan biri diğerini öldürünce ayrıldılar.” şeklinde bir rivâyete yer vermiştir.<sup>19</sup>

Semerkindî (öl. 373/973) Kutebî'den naklen kıssanın sonunda geçen “*pişman olanlardan oldu*” ifadesinin, karga gönderilene kadar cesedin ortada kalması yahut Kâbil'in onu beraberinde taşıması durumuna ilişkin olduğunu belirtir. İbn Abbâs bunu teyiden “Şâyet onun pişmanlığı işlediği cinayetle ilgili olsaydı, bu onun hakkında tövbe olurdu.” demiştir. Hz. Âdem'in cinayet yolunu ilk açan çocuğuyla ilgili hadîsi de zikreden müellif, bunların İsrâiloğulları arasından iki kişi olduğu görüşünün müfessirlerin kavline muhalif olduğunu kaydetmiştir.<sup>20</sup>

Sa'lebî'nin (öl. 427/1036) farklı olarak dikkat çektiği bilgiye göre, Kâbil evlenme konusundaki emrin Allah'tan geldiğini kabul etmeyip onun Hz. Âdem'in görüşü olduğunu iddia etmiştir. Başka bir insanı

<sup>18</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân*, 10/225-229.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1998), 6/1937.

<sup>20</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-'Ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 1/383-385.

öldürmeyi ise İblîs'ten öğrendiği aktarılmıştır. Müellifin Hz. Âdem'in oğullarının cinler ve hûrîlerle evlendiğine dâir İmam Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) isnâden zikredilen tuhaf bir rivâyeti de aktardığı görülmektedir.<sup>21</sup> Bu rivâyetin asılsız olduğu belirtilmiştir.<sup>22</sup> Anlaşılan o ki âsi evlat yanlış yolda olduğunu gözüyle görsün ve ikna olsun diye Hz. Âdem onlara kurban sunmalarını emretmiştir. Kanaatimizce onun bu tavrından, babasının nübüvvetini inkâr ettiği sonucu çıkarılabilir. Çünkü emrini dinlememekte, sözüne güvenmemektedir. Sa'lebî'den on yıl sonra vefat eden Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), rivâyetleri sıraladığı tefsirinde herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>23</sup> Sem'ânî'nin (öl. 489/1095) aktarımları ise genel çerçevede Hâbil-Kâbil vurgusuyladır.<sup>24</sup>

Beğavî (öl. 516/1122) konuyu ele alırken, Kâbil'in Hâbil'i öldürmeye niyet ettiğini, fakat Hz. Âdem'in Mekke'ye Beyt'i ziyâret etmeye gitmesini beklediğini kaydeder. Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Âdem'in şeriatında öldürmeye niyet eden kimseye karşı, -tıpkı Hz. Osman'ın da yaptığı gibi- ecrini Allah'tan bekleyerek boyun eğip teslim olmak câizdi. Mücâhid'den yapılan rivâyete göreyse, öldürme niyetiyle saldırana karşılık vermeyip sabretmeleri onların şeriatında farz kılınmıştır.<sup>25</sup>

İbn 'Atıyye (öl. 541/1147) cumhur-ı müfessirîne göre bahsi geçen iki kişinin Hâbil ve Kâbil olduğunu belirtir. Ona göre aksini düşünmek vehimden ibarettir. İsrâiloğulları'ndan olan bir şahsın ölü defnetmeyi

---

<sup>21</sup> Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 4/48-53.

<sup>22</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 6/369.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi İlmi me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi*, thk. Heyet (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatu's-Şârîka/Külliyetü's-Şeria ve'd-Drâsâti'l-İslâmiyye, 2008), 3/1675-1686.

<sup>24</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 2/29-32.

<sup>25</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 3/41-45.

bilmemesi olanaksızdır. Saldırana karşılık verilmemesi hakkında Beğavî gibi Hz. Osman örneğini veren müellif, Ehl-i Sünnet'in icmâıyla "müttakî" lafzının başta şirkten kaçınan kimse anlamında olduğunu söyler. Zira muvahhid olan kimse amelini Allah için yapacak ve niyeti de sağlam olacaktır. Âyetlerdeki hitap Yahudilerdir, çünkü onlar Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmek için teşebbüs eden kimselerdir. Bu misâlin verilmesi, Tevrat'ta da geçen<sup>26</sup> olayı onlara ihtar etmektir.<sup>27</sup> Kâbil'in kâfir olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu belirten İbn 'Atıyye, onun âsî ve günahkâr olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini, "Muhakkak ki Allah size Âdem'in iki oğlunu misâl olarak vermiştir. O halde siz hayırlı olanın yolunu takip edip şerri terk edin." şeklindeki hadîse bağlar.<sup>28</sup>

İbn Kesîr de (öl. 774/1328) tıpkı İbn 'Atıyye gibi cumhurun görüşünü vurgulayıp farklı âlimlerden gelen rivâyetleri uzun uzun aktarırken, selef ve haleften sadece bir kişi haricinde herkesin iki kardeş hakkında Hâbil-Kâbil ekseninde açıklama yaptığını birkaç kere hatırlatmaktadır. İlk ayetteki "بِالْحَقِّ" lafzına özel vurgu yapan ve başka âyetlerden de örnekler veren müellif anlatılan hadiste de asla şek ve şüphe bulunmadığının altını çizer. Hz. Âdem, eşi ve onların çocuklarından oluşan ilk insan topluluğunun tabiatıyla farklı bir şeriata tabi olduğuna dikkat çeker; diğer müfessirler gibi kıyamete kadar işlenecek cinayetlerden ilk katli yapan insanın hissedar olduğunu belirten hadîsi ve bu minvâlde başka haberleri nakleder. İbn Kesîr kıssanın Hz. Âdem'in iki oğlundan bahsettiği hususunda ittifak olduğuna, bunun âyetin zâhiriyle ve hadîslerle sâbit olduğuna, Hasan el-Basrî'den gelen rivâyetin gerçekten de çok garip (وَهَذَا غَرِيبٌ جَدًّا) ve isnadının şüpheli olduğuna vurgu yaparak aksi yöndeki birçok rivâyeti zikretmektedir.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi/Yeni Yaşam Yayınları, 2010), Yaratılış 4/1-15.

<sup>27</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/178-179.

<sup>28</sup> İbn 'Atıyye, *el-Muharrer*, 6/2/181.

<sup>29</sup> Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Mısır: Dâru't-Taybe, 1999), 3/81-91.

Se'âlibî (öl. 875/1470) âyetin zâhirine göre Âdemoğullarından ilk ölenin Hâbil olduğunu söyler. Bundan dolayı Kâbil cesedin üzerini toprakla örtmeyi bilememiştir. Müellif, Taberî'nin bunu İbn İshâk'ın Ehl-i Kitap alimlerinden yaptığı nakle dayanarak aktardığını belirtir.<sup>30</sup> Buradaki atıf Taberî'nin *Tefsîr'*ine değil *Târih'*inedir.<sup>31</sup>

Konuyla ilgili pek çok rivâyeti bir araya getiren ancak kendi görüşüne yer vermeyen Suyûtî'nin (öl. 911/1505), sıhhat dereceleri muhtelif olan nakillerinin ortak noktası, bahsi geçen iki kişinin Hz. Âdem'in iki oğlu olduğu eksindedir. Müellif Hasan el-Basrî'ye izâfe edilen görüşe de yer vermiştir.<sup>32</sup>

Zamanca bize en yakın olan müfessirlerden Kâsımî (öl. 1332/1914) tefsirinde ilgili hadîsleri ve sahâbe sözlerini zikretmekte, diğer haberleri ve bazı müfessirlerin görüşlerini özetlemektedir. Sa'd b. Ebî Vakkas'tan nakledilen "*Dedim ki 'Ya Resûlallah, biri evime girse ve beni öldürmek için elini uzatsa ne dersiniz?'. Bana cevaben 'Âdem'in oğlu gibi ol!' buyurdu ve '... أَلَيْسَ بَسَطْتُ' âyetini okudu.*"<sup>33</sup> şeklindeki hadîs; kezâ "*Eğer yapabilirsen Allah'ın maktûl bir kulu ol ama kâtil bir kulu olma!*"<sup>34</sup> hadîsi, diğer bazı hadîslerle beraber müellifin kayıtları arasındadır.<sup>35</sup> Bunlar Müslümanlar arasında çıkacak fitne durumları için verilmiş olan öğütlerdir ve nitekim Hz. Osman zamanında ortaya çıkıp devam eden olaylarda daha ziyade önem verilerek rivâyet edildikleri anlaşılmaktadır. Kâsımî, âyetin zâhirine göre kâtilin ölü kardeşinin cesedini defnetmeyi kargadan öğrendiğini belirtir. Kendisi de bu görüşte ve cumhurun çizgisindedir.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed es-Se'âlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 2/369-372.

<sup>31</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru't-türâs, 1967), 1/139-140.

<sup>32</sup> Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/54-64.

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/161; Tirmizî, *Sünen*, "Fiten", 29 (No. 2194).

<sup>34</sup> İbn Ebî Şeybe, *Müsned*, 1/318.

<sup>35</sup> Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Sa'îd el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 4/108-110.

<sup>36</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 4/107-114, 111.

Bu şekilde rivâyet ağırlıklı sayılan tefsirlerin en meşhurlarına kısaca değinerek; mümkün merteye tekrara düşmemek için her müfessirin söylediklerini detaylarıyla aktarmadan, dikkat çektikleri farklı bazı noktaları kaydetmeye çalıştık. Metodolojik açıdan, rivâyet ağırlıklı tefsirlerde Hz. Peygamber'den (s.a.s.) intikal edip sahîh hadîs kaynaklarında yer alan hadîslerin, kezâ ashâb ve tabîûn ulemâsından menkûl görüşlerin aktarıldığı; ayrıca müteahhir olanların kadîm müfessirlerin görüşlerinden istifade ettiği görülmektedir. Hepsinin tartışmasız ortak noktası, bahsi geçen iki kişinin Hz. Âdem'in oğulları olduğu yönündedir. Çünkü hem âyetlerin zâhiri hem de ilgili rivâyetler bu yöndedir. Nitekim ilk muhataplar olan sahâbeden ve onların öğrencileri olan tâbiûndan bize intikal eden farklı bir haber bulunmamaktadır. Her ne kadar İslami ilimler literatüründe yer alan bütün eserleri bu makale çerçevesinde incelemiş olmasak da bunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Cumhura muhalif sadece bir haberin intikal ettiğini bizzat müfessirlerin kendileri de teyit etmektedir. Kimileri merfû' hadîs olan onlarca güvenilir rivâyetin karşısında sadece Hasan el-Basrî'ye izâfe edilen bu rivâyet makbul addedilmemiştir.

Diğer bir noktaya dikkat çekecek olursak, Hasan el-Basrî'nin ilk yaratılan insan çiftinin Hz. Âdem ve eşi olduğu konusunda herhangi bir şüphe ve itirazının bulunmadığı görülmektedir.<sup>37</sup> Onun bu kıssa özelinde bahsedilen iki kişinin İsrâiloğulları'ndan olduğunu söylemesi, muhtemelen kelâmın siyakına göre verdiği anlamdan ibarettir. Şayet ondan gelen nakil doğruysa, konuyla ilgili sahîh hadîsleri ve sahâbenin kanaatlerini nazara almadığı anlaşılmaktadır.

### 3. Dirâyet Ağırlıklı Klasik Tefsîrlerde İlk Cinayet Kıssası

Bu başlık altında, dirâyet ağırlıklı tefsirlerde konunun nasıl ele alındığı tahlil edilmeye çalışılacaktır. Yine aynı usulle söz konusu kıssanın beş âyetindeki her ifâde ve lafızla ilgili değil daha ziyâde konunun ana eksenini, lafızların delâleti, bahsi geçen şahısların kimliği ve bu minvâldeki rivâyet ve görüşler hakkında yapılmış yorumlar üzerinde durulacaktır.

---

<sup>37</sup> Hasan el-Basrî, *Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî*, ed. Muhammed Abdürrahim (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/78-79.

Taberî ile çağdaş olan İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) bahis mevzuu olan iki kişi hakkında iki farklı görüşü aktardıktan sonra doğrusunun ne olduğunun, kıssanın nasıl cereyan ettiğinin bilinemeyeceğini ve alınması gereken ilim/hikmet açısından bunun gerekmediğini söyler. Ona göre ilk âyetteki “Hakk” vurgusu ya nâzil olan âyete yahut anlatılan olayın kesinliğine ilişkindir. Kâtilin duyduğu pişmanlık ya işlediği cinayete yahut âhirette göreceği azaptan dolayı dünyadaki amelleri için duyacağı pişmanlıktır. İki kişinin Hz. Âdem’in ilk çocukları olduğunu söyleyenler, karganın yaptığı kılavuzluğu buna delil olarak kullanmaktadır. Aksini iddia edenlere göreyse kişinin daha önce görüp bildiği bir şeyi, yaşadığı korku ve dehşet içinde unutmaması, o şeyin aklından uçup gitmesi mümkündür. Konuyla ilgili tercihte bulunmayan müellifin ilgili hadîs ve rivâyetleri nazara almadığı görülmektedir.<sup>38</sup>

Mâverdî (öl. 450/1059) cumhurun görüşüne temel teşkil eden rivâyetlerin İbn Ömer, İbn Abbas, Mücâhid, Katâde gibi sahâbe ve tâbiûn âlimlerinden geldiğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Zeydî müfessir Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) bahsi geçen iki kişinin Hz. Âdem’in evlatları olduğu konusunda sahâbe ve tâbiûn ulemâsı ile birlikte Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Müslim el-İsfahânî’nin (öl. 322/934) de aynı kanaatte olduğunu belirtir. Hasan el-Basrî ile birlikte ise Ebû Bekir b. el-Asamm’ın (öl. 200/816) adını zikreder. Fakat hem âyetin zâhiri hem de haberlerin mütevâtir olması ona göre cumhurun görüşünü desteklemektedir.<sup>40</sup>

Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108) Hasan el-Basrî’den gelen görüşü zikrederek cumhurun görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiş, bunu da ilgili hadîse bağlamıştır.<sup>41</sup> Ebû Hafs en-Nesefî (öl. 537/1142) Hasan el-

<sup>38</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/496-501.

<sup>39</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/27-31.

<sup>40</sup> Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîbu fi't-tefsîr* (Kahire/Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye/Dâru'l-Kütübi'l-Lübânîyye, 2018), 3/1933-1939.

<sup>41</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Hind bint Muhammed b. Zâhid Serdâr (Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kurâ/Külliyetü'd-Da'veti ve Usûli'd-Dîn, 2001), 4/324.

Basrî'den gelen rivâyeti, onun "Bazı insanlar şöyle demektedir" şeklinde ortaya koyduğunu belirtmiştir. Bununla İsrâiloğulları içinde hasedin çok eskiden beri var olduğu vurgulanmış ve Yahudilerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) karşı sükastlerine işaret edilmiştir. Müellife göre bu, nazma daha yakınsa da hadîs rivâyetlerine aykırıdır.<sup>42</sup> Zemahşerî (öl. 538/1143) Hasan el-Basrî'den gelen görüşü isim zikretmeksizin "denildi ki" lafzıyla nakleder. Ona göre "Hakk" vurgusu sıhhatli ve hak bir tilâvet, evvelki kitaplara muvafık hak bilgi, Yahudilerin hasetlerine karşılık hak olan amaç/gaye yahut âyetleri tebliğ eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hak ve doğruluğu sadedinde zikredilmiştir. Kâtil kardeşin nedâmeti tövbe pişmanlığı değil düştüğü halden dolaydır.<sup>43</sup> İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) iki görüşü de zikretmiş ancak cumhurun görüşünün doğru olduğunu belirtmiştir. Çünkü ilgili hadîsler bunu göstermektedir.<sup>44</sup>

Dirâyette adeta bir dönüm noktası olan Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1209) kıssanın bağlantısını öncelikle aynı sûrenin 11. âyetiyle kurar. Âyette "*Hani bir kavim ellerini size uzatmaya yeltenmişti*"<sup>45</sup> ifadesiyle düşmanların müminlere sükastle hücum ettiklerini ancak Yüce Allah'ın onları bundan koruduğu anlatılmaktadır. [11. âyette bahsedilen şey Nadîroğulları'nın yahut Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürme teşebbüsleridir.<sup>46</sup>] Daha sonra, gönderilen on iki nakîle İsrâiloğulları'ndan alınan ahit ve ardından onların bunu bozmasına değinilmiş (12-13. âyetler); gittikleri yolun yanlışlığına ilişkin kat'î deliller zuhûr ettiği halde Hristiyanların küfürde ve tesliste ısrar etmesinden bahsedilmiştir (15-17. âyetler). Bu durum onların Hz. Peygamber'e (s.a.s.) verilen hak dinden dolayı duydukları haset sebebiyledir. Ardından Hz. Mûsa'nın (a.s.) zulümkar müstebitlerle muharebesi ve kavminin onu yalnız bırakmadaki ısrar ve inatları söz konusu edilmiş (20-26. âyetler) ve nihayet Hz. Âdem'in (a.s.) iki

<sup>42</sup> Necmüddîn Ömer b. Muhammed Ebû Hafs en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019), 5/359.

<sup>43</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1985), 1/623-626.

<sup>44</sup> Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abrürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 1/536-539.

<sup>45</sup> "إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ"

<sup>46</sup> Bk. Mâverdî, *en-Nüket*, 2/19.

oğlundan bahseden kıssaya gelinmiştir. Bütün bunlarda, verilen nimetlerden bahsedilmekte ve bunlara yönelik haset anlatılmaktadır. Hz. Peygamber'e verilen nimet öyle büyüktür ki bütün düşmanları ona karşı ittifak etmiştir. Sürenin başından beri anlatılanlar, haset ve zulme karşı, ayrıca Yahudilerin ona kurduğu bir tuzak münasebetiyle teselli mahiyetindedir. Kıssa, Ehl-i Kitab'ın gizlediği Tevrat hükümleriyle (15. âyet); Hz. Mûsa'yı yalnız bırakan kavminin tıpkı kâtil olan kardeş gibi yaşadıkları pişmanlık ve hasaretle; Yahudiler ve Hristiyanların "Biz Allah'ın oğulları ve sevdikleriyiz" (18. âyet) demesiyle irtibatlıdır. İsrâiloğulları nasıl ki küfürleri sebebiyle, dedeleri olan birçok peygamberden Allah katında bir fayda görmediyse, cânî oğul da peygamber olan babası Hz. Âdem'den fayda görmemiştir.<sup>47</sup>

Râzî, Hasan el-Basrî ile beraber Dahhâk'ı (öl. 105/723) da zikretmektedir. Onlar kıssanın sonunda (yani 32. âyette) " مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا : عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ : Bundan dolayı İsrâiloğulları'na ... yazmıştık (farz kılmıştık)" buyrulmasını delil addederek anlatılan iki kişinin İsrâiloğulları'ndan iki kişi olduğunu söylemiştir. Çünkü Hz. Âdem'in oğlunun işlediği fiilden dolayı İsrâiloğulları'na kısas hükmünün konulması uygun olmaz. Ayrıca kıssa Yahudilere mahsus son derece katı ve ulaşılmaz bir haset derecesine gönderme yapmaktadır. Öyle ki bahsi geçen mücrim, başka hiçbir sebep yokken, sırf kendi kurbanı kabul edilmedi diye kurbanı kabul edilen birini öldürmüştür. Kıssa hasedin Yahudilerde kadîm bir alışkanlık olduğuna vurgu yapıyor diye düşünülünce de bahsi geçen iki kişi İsrâiloğulları'ndandır demek gerekmektedir.<sup>48</sup> Müellif bu açıklamayı yaptıktan sonra müfessirlerin ve ulemânın ekseriyetinin bu görüşü tercih etmediğini, âyetin delâletinin de o yönde olmadığını, kâtilin cesedi ne yapacağını bilmediğini vurgulayan kısmın bunun tam aksine delâlet ettiğini söyler. Nitekim eğer kâtil İsrâiloğulları'ndan biri olsaydı cesedi ne yapması gerektiğini bilirdi.<sup>49</sup>

Kanaatimizce sürenin 26. âyetine kadar olan bölümüyle kıssa arasında kurulan bütün bağlantılar bahsi geçen iki kişinin Hz. Âdem'in

<sup>47</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1998), 11/336-337.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtih*, 11/337-338.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtih*, 11/338.



oğulları olduğunu teyit eder niteliktedir. Çünkü ilk 26 âyette Kureyş müşriklerinin sûkastlarına işaret edilmiş, Yahudi ve Hristiyanlardan ise açıkça bahsedilmiştir. Bunların hepsi İslam düşmanlığı ortak paydasında birleşen topluluklardır. Dolayısıyla yaptıkları düşmanlık, izhar ettikleri kin, nefret, kıskançlık ve haset yine hepsinin birleştiği atanın ilk çocuklarından örnekle hepsini kapsayıcı bir şekilde yüzlerine vurulmaktadır. Ayrıca haset Yahudilerde karakteristik bir özellik haline gelmiş olsa bile taşıdığı potansiyel açısından insanoğlunun her bir ferdini canavarlaştırabilen bir zaaftır.

Bu arada tıpkı Hasan el-Basrî gibi Râzî'nin zikrettiği ikinci isim olan Dahhâk'ın da ilk yaratılan insan çiftinin Hz. Âdem ve eşi olduğu konusunda herhangi bir şüphe ve itiraz beyanında bulunmadığını kaydetmek gerekir.<sup>50</sup>

Kurtubî (öl. 671/1273) kıssanın anlamını şöyle özetler: Ey Muhammed (s.a.s.) şayet Yahudiler seni öldürmeye kastettiyse (şaşıрма), şüphesiz ki onlar senden önce de birçok nebîyi katletmiştir; Kâbil de Hâbil'i öldürmüştür, çünkü şer kadîmdir. Onlara bu kıssayı hatırlat çünkü bu uydurulmuş sözler gibi değil şüphesiz doğru bir kıssadır. Bu anlatıda İslâm muhaliflerine azarlama Hz. Peygamber'e teselli vardır.<sup>51</sup> Müellif, Hasan el-Basrî'ye isnat edilen görüşü belirtir ancak bu konuda İbn 'Atıyye'nin cevabını aktarır ve tasdik eder.<sup>52</sup> Kurtubî, Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen, daha önce yer verdiğimiz görüşün sahîh olmadığını, çünkü Nisâ sûresinin ilk âyetindeki sarîh nassa aykırı olduğunu belirtir. Zira âyette ilk insan çiftinden birçok erkekler ve kadınlar yaratıldığı söylenmektedir. İlk nesilde her batında ikişer ikişer doğan çocukların kendi ikizleriyle evlenmeleri haram kılınmıştır.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru'd-Dahhâk*, ed. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviyetî (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999), 1/151-152, 271.

<sup>51</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 6/133.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/133.

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/135.

Beydâvî (öl. 685/1286) konuya özel bir vurgu yapmazken genel anlamda cumhurla aynı görüştedir.<sup>54</sup> Neseî (öl. 710/1310) Hz. Âdem'in çocukları yahut İsrâiloğulları'ndan iki kişi diye ihtimalleri belirtir ancak onun da cumhurun görüşünü paylaştığı anlaşılmaktadır.<sup>55</sup> Kezâ İbn Cüzey'in (öl. 741/1340) cumhur çizgisinde olduğu görülmektedir.<sup>56</sup> Hâzin (öl. 741/1341) karganın kâtil kardeşe defin işini öğretmesine dikkat çeker. Ona göre cumhurun kanaatine sebep olan şey budur. Kendisi de aynı kanaattedir.<sup>57</sup> Ebû Hayyân'a (öl. 741/1341) göre Hasan el-Basrî vehmetmiştir. Hem âyetin nassıyla karganın defnetme işini öğretmiş olması hem de kâtilin öldürme yolunu açan ilk insan olduğunu beyan eden hadîs buna delildir.<sup>58</sup> İbn 'Âdil ed-Dımaşkî (öl. 775/1373-74) Râzî'nin yapmış olduğu izâhatı neredeyse birebir almış, bunun yanında kendinden önceki meşhur müfessirlerin görüşlerine de yer vererek çok ayrıntılı bilgiler vermiştir.<sup>59</sup> Neysâbûrî (öl. 850/1447) İbn 'Âdil ile aynı mahiyette fakat daha kısa bir anlatım yapmıştır.<sup>60</sup> Bikâ'î (öl. 885/1480) kıssanın tefsirinde genel çerçeveyi takip ederken<sup>61</sup> Ebu's-Su'ûd (öl. 982/1574) ise Hasan el-Basrî ve Dahhâk'tan nakledilen görüşün kıssanın

---

<sup>54</sup> Kâdî Nâsiruddîn Ebî Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1997), 2/123-124.

<sup>55</sup> Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn en-Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/441-442.

<sup>56</sup> Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1995), 1/228-229.

<sup>57</sup> Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/32-34.

<sup>58</sup> Esrûddîn Muhammed Yûsuf b. Ali Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 4/227.

<sup>59</sup> Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali İbn 'Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitab*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 7/280-297.

<sup>60</sup> Nizâmüddîn el-Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Neysâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk. Zekeriyya 'Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2/577-582.

<sup>61</sup> Ebu'l-Hasan Burhanüddîn İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-suver* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 6/112-125.

sonundaki (32. âyet) karineye göre olduğunu fakat bunun doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>62</sup>

Bursevî (öl. 1127/1715) âyette geçen “Âdem” lafzının “Ebu’l-beşer” anlamına geldiğini özellikle vurgular. İki oğul Hâbil ile Kâbil’dir. “*Derken Allah bir karga gönderdi*”<sup>63</sup> ifadesinde, Yüce Allah’ın insana bilmediği şeyi öğretmesi için kargayı ve istediği herhangi bir hayvanı göndermeye muktedir olduğuna işâret vardır. Tıpkı bilmedikleri şeyleri öğretmesi için melekleri peygamberlere, peygamberleri ümmetlere göndermesi gibi.<sup>64</sup> Yani karga daha önce bilinmeyen bir şeyi gösterip öğretmiştir. İbn ‘Acîbe’ye (öl. 1224/1809) göre Yüce Allah kargayla Kâbil’e kardeşinin cesedini ne yapacağını öğretmiştir, çünkü yeryüzünde daha önce ölen insan olmadığı için kâtil mütehayyir kalmıştır.<sup>65</sup> Mazharî’nin (öl. 1225/1810) konuyla ilgili özel bir vurgusu olmamakla beraber ilgili hadîslere önemle yer vererek cumhura katıldığı görülmektedir.<sup>66</sup> Şevkânî (öl. 1250/1835) ise iki görüşü art arda verdikten sonra, İbn ‘Atıyye’nin cumhurun görüşüne muhalif nakle karşı verdiği cevabı zikreder.<sup>67</sup>

Âlûsî (öl. 1270/1854) ağırlıklı olarak ilgili rivâyetleri ve kadîm müfessirlerin görüşlerini aktardığı detaylı açıklamasında, bahis mevzuu iki kişi hakkındaki iki görüşü zikrettikten sonra “*Yüce Allah’ın eli cemaatle beraberdir*”<sup>68</sup> diyerek cumhurun görüşünü desteklediğini izhar eder. Müellif farklı olarak, Ebû Bekir el-Asamm’a göre Hâbil’in cesedinin Yüce Allah’ın gönderdiği şey her ne ise onun tarafından gömüldüğü şeklindeki görüşü aktarır. Bu yorum muhtemelen, yine Müellifin “Bazıları şöyle demiştir” diye aktardığı, “O, karga suretinde

<sup>62</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebu’s-Su’ûd el-‘Îmâdî, *İrşâdu’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâye’l-Kitabi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 3/26.

<sup>63</sup> “فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا”

<sup>64</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/379, 384.

<sup>65</sup> Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hasanî İbn ‘Acîbe, *el-Bahru’l-medîd fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan (Kâhire: y.y., 1999), 2/31.

<sup>66</sup> Muhammed Senâullah Pânîpetî el-Mazharî, *Tefsîru’l-Mazharî*, thk. Çulam Nebî et-Tûnisî (Pakistan: Mektebetü’r-Rüşdiyye, 1992), 3/78-83.

<sup>67</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1992), 2/36.

<sup>68</sup> “وَيَدُ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ الْجَمَاعَةِ”

ortaya çıkan bir melekti.” görüşüne dayanmaktadır. Âlûsî’ye göre Hasan el-Basrî, Ebû Müslim ve Cübbâ’î’nin görüşü uygun değildir, çünkü âyette defin hadisesinin öğretilmesinden bahsedilmektedir.<sup>69</sup>

Yukarıda Hâkim el-Cüşemî’nin tefsirinden alıntıladığımız kısımda Ebû Müslim el-İsfahânî ve Ebû Ali’nin cumhurla aynı görüşte olduğu belirtilmişti. Burada ise Âlûsî’nin tam aksini söylediği görülmektedir. Görünen o ki Âlûsî’nin aktarımında bir zuhûl söz konusudur. Nitekim Ebû Müslim’in, Hz. Âdem ve eşinin ilk iki insan olduğu konusunda diğer bütün ulemâ ile hemfikir olduğu görülmektedir.<sup>70</sup>

Makale boyutunu aşmamak adına eserlerde değinilen her konuya değil daha ziyade ilgilendiğimiz noktalarla ilgili izâhlara yer verileceğini başta belirtmiştik. Genel anlamda bakılacak olursa, Mâtürîdî’den Âlûsî’ye uzanan çizgide müfessirlerin tamamı Hz. Âdem’in ilk insan olduğu, eşi ile beraber ikisinin ilk insan çifti olduğu konusunda ittifak halindedir. Kıssada geçen iki kişinin Hz. Âdem’in oğulları olduğu da neredeyse hepsi tarafından tercih edilen görüştür. Bazı müfessirlerin açıkça tercih belirtmediği görülmekte ancak genel ifadelerinden yaklaşımlarının ne olduğu anlaşılacaktır. Yine ekserisi, eserlerinde ilgili rivâyetlere ve özellikle sahîh hadîslere yer verip bunları sahip oldukları kanaate delil addetmiştir. Müfessirlerin çoğunun karganın yaptığı kılavuzluğu delil olarak kullandığı da görülmektedir. Metodolojik açıdan dirâyet ağırlıklı tefsirlerde de ana eksenini konuyla ilgili sahîh rivâyetlerin belirlediği görülmektedir. İlk muhataplar olan ashâbın anlayışı; onların ardından gelen tâbiî bilgilerin görüş ve yorumları birbirini teyit eder mâhiyette ve ittifak halindedir. Bunun yanı sıra âyetlerin zâhiri nazara alınmış ve te’vîl yoluna gidilmemiştir, çünkü te’vîli gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Ayrıca hem âyet içi hem de âyetler ve sûreler arası bağlam unsurları göz önüne alınmıştır. Bunlara ek olarak iki kardeşin İsrâiloğulları’ndan olması halinde katil

<sup>69</sup> Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/282-288.

<sup>70</sup> Ebû Müslim el-İsfahânî, *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, ed. Hıdr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 36, 96, 121.

kardeşin bir ölünün nasıl defnedileceğini bileceği hususuna özel vurgu yapılmış ve ilkin Taberî'nin dikkat çektiği bu aklî delile önem verilmiştir.

#### 4. Çağdaş Tefsirlerde ve Diğer Bazı Çalışmalarda İlk Cinayet Kıssası

Bu başlık altında daha ziyade yakın zamanda telif edilmiş bazı tefsirlere ve ele alınan âyetlere değinen çalışmalara kısaca değinilecektir. Çağdaş tefsirler denince hemen akla gelen müfessirlerden Elmalılı Hamdi (öl. 1942),<sup>71</sup> Merâğî (öl. 1952),<sup>72</sup> Seyyid Kutub (öl. 1966),<sup>73</sup> İbn 'Âşûr (öl. 1973),<sup>74</sup> Mevdûdî (öl. 1979),<sup>75</sup> Şa'râvî (öl. 1998),<sup>76</sup> Vehbe Zuhaylî (öl. 2015),<sup>77</sup> Cezâirî (öl. 2018)<sup>78</sup> gibi isimlerin, yeryüzündeki ilk insan çiftinin Hz. Âdem ve eşi olduğu konusunda herhangi bir tereddüt içerisinde olmadıkları görülmektedir. Kıssada geçen iki kişi konusunda da durum aynıdır. İstisna belirtmek gerekirse Elmalılı Hamdi "kıssadan istifade için eşhasın tayin-i hüvviyetleri lazım değildir" görüşündedir. Seyyid Kutub da aynı düşüncededir. Bu bakış açısı daha önce Mâturîdî'de görülmüştü. Merâğî ise bazı konularda Abduh'un görüşlerinden etkilenmişse de ilk insan çiftinin Hz. Âdem ve Havvâ olduğunu kabul etmektedir.<sup>79</sup> Cumhurun genel perspektifinin ne olduğu

<sup>71</sup> Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1651-1656.

<sup>72</sup> Bk. Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1946), 6/95-101.

<sup>73</sup> Bk. Seyyid Kutub, *Fî zılâlî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1991), 1/56-61, 215, 571-575; 2/872-877.

<sup>74</sup> Bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *Tahrîru'l-ma'na's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 6/169-173.

<sup>75</sup> Bk. Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 1/474-475.

<sup>76</sup> Bk. Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî (el-Havâtir)* (Mısır: Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1997), 5/3068-3085.

<sup>77</sup> Bk. Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr* (Dimaşk: Dâru'l-Fikrî'l-Mu'âsir, 1998), 6/151-159.

<sup>78</sup> Bk. Câbir b. Mûsa b. Abdülkadir Ebû Bekir el-Cezâirî, *Eyserü't-tefâsîr* (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003), 1/619-621.

<sup>79</sup> Merâğî, *Tefsîr*, 4/176-177; 26/141.

üzerinde yeterince durulduğu için daha ziyâde modern çizgide seyreden bazı çalışmalardan birkaç örnek verilip sonuca geçilecektir.

Reşid Rıza (öl. 1935) cumhurun görüşü ile Hasan el-Basrî'den intikal eden görüşü aktardıktan sonra klasik tefsirlerde doğruluğu tayin edilemeyecek pek çok rivâyetin geçtiğini söyleyerek eleştirir. Bununla birlikte ikinci görüşün zayıf ve zâhirin hilafına olduğunu teslim eder.<sup>80</sup> Ona göre de bu, yeryüzünde işlenen ilk cinayet olduğu için, katil kardeş cesedi ne yapacağını bilememiş; insanoğluna defin işi karga ile öğretilmiştir.<sup>81</sup> Reşit Rıza'nın bu konuda üstadı Muhammed Abduh'tan (öl. 1905) farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Allah ile melekler arasında Âdem hakkında geçen muhavereyi ve sonrasında anlatılanları müteşâbih addeden Abduh,<sup>82</sup> Nisâ sûresinin ilk âyeti münasebetiyle insanların bir kısmının Âdem ve Havva'yı bilmedikleri gibi hiç duymamış olduklarını; dolayısıyla bu meşhur nesebin İbrânîlerden alındığını, oysa ilmî araştırmaların ve arkeolojik bulguların İbrânîlerin öngördüğü tarihin aksine olduğunu söyler. Örneğin daha eskiye uzanan bir tarihe sahip olan Çinliler, insanlığı başka bir babaya nisbet ederler. Müslümanlar da Yâhudilerin tarihini tasdik etmek zorunda değildir. Diğer âyetlerde "يَا بَنِي آدَمَ"<sup>83</sup> hitabının geçmesi de bütün insanların onun çocukları olduğunu gösteren kesin bir nas sayılmaz, çünkü tenzil zamanında bu hitabın Âdem'in evlatlarına tevcih edilmiş oluşu yeterlidir. Halbuki yeryüzünde ondan önce de böyle bir türün bulunduğu ve orada bozgunculuk çıkarıp kan döktükleri anlaşılmaktadır. Abduh'a göre İmâmiyye Şîası ve bazı Sûfilerden gelen çeşitli nakiller de bunu destekler. Söz konusu nakillere göre binlerce belki milyonlarca Âdem yaratılmıştır ve bildiğimiz insanoğlu en sonuncu Âdemîlerdendir.<sup>84</sup>

Seyyid Ahmed Han'ın (öl. 1898) takipçilerinden ve Kur'âniyyûn ekolünden "Tulû-i İslam Hareketi"nin kurucusu olan Gülâm Ahmed

<sup>80</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 6/281-283.

<sup>81</sup> Reşid Rıza, *el-Menâr*, 6/286.

<sup>82</sup> Reşid Rıza, *el-Menâr*, 1/210.

<sup>83</sup> el-A'râf 7/26-27, 31, 35; Yâsîn 36/60.

<sup>84</sup> Reşid Rıza, *el-Menâr*, 4/265-267.

Perviz'e (öl. 1985)<sup>85</sup> göre Âdem kıssası bütünüyle sembolik olup tüm insanları anlatmaktadır. Âdem özel bir şahsı değil insan ırkını temsil eder. Dolayısıyla Âdem ve eşinden bahseden âyetler özel bir insan çiftini ifade etmez. İlk cinayet kıssasında geçen iki kardeş sembolik olup burada Hz. İshak'ın soyundan gelen Yahudilerin Hz. İsmâil'in soyundan gelen Hz. Peygamber'e (s.a.s.) duyduğu kıskançlık mevzubahistir. Perviz bütün insanların kökeninin bir tek hücre olduğu düşüncesindedir. Süreç içinde evrimle var olan pek çok erkek ve kadının temeli olan bu hücreye "نَفْسٌ وَاحِدَةٌ" denilmiştir (en-Nisâ 4/1). Yeryüzünün daha önceki sakinlerini takiben yaşamda yerini alan Homo-sapiens belli bir aşamadan sonra Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olacak seviyeye gelmiştir. Perviz Kur'ân'ın sadece bir yerinde (Âl-i İmrân 3/33) "Âdem" isminin şahıs ifade ettiğini ve Nûh ile beraber anıldığını ancak âyetteki "اصْطَفَى" fiilinin peygamber olmayanlar için de kullanıldığını; dolayısıyla buradaki "Âdem" in kendi zamanında bu ismi taşıyan biri olabileceğini söyler. Onun peygamber olma ihtimali de vardır, fakat Kur'ân tarafından peygamberler arasında sayılmamış; peygamber anlatıları genel itibarıyla Nûh ile başlatılmıştır (en-Nisâ 4/163).<sup>86</sup>

Muhammed Esed (öl. 1992) Nisâ sûresinin ilk âyetinde Abduh'a yaptığı atıfla Hz. Âdem ve eşi Havva'nın yaratılması konusunda Kitâb-ı Mukaddes tasvirlerini kabul etmenin yersiz olduğuna işaret eder. "Nefs"i bu bağlamda "canlı" olarak çevirmesinin gerekçesi de budur. Esed'e göre âyette geçen "minhâ" lafzına nazaran her iki cinsin bir tek canlıdan türetildiğine dâir biyolojik bir gerçek ifade edilmiştir.<sup>87</sup> Abduh gibi Esed'e göre de Âdem-Havvâ kıssası; İblis, yasak ağaç, cennet ve

---

<sup>85</sup> Bk. Abdülhamit Birişik, *Hind Altıkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 421-444; Abdülhamit Birişik, "Pervîz, Gulam Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/247-249.

<sup>86</sup> Gülâm Ahmed Perviz, *Mefhûmu'l-Kur'ân* (Lahor: Tulû-i İslâm, 2002), 248-249; Gülâm Ahmed Perviz, *Metâlibu'l-Furkân* (Lahor: Tulû-i İslâm, 1996), 2/4-15; Gülâm Ahmed Perviz, *Metâlibu'l-Kur'ân fî dürûsi'l-Furkân-(Sûretü'n-Nisâ)* (Lahor: Tulû-i İslâm, 2007), 47-68; Gülâm Ahmed Perviz, *İblis-u Âdem* (Lahor: Tulû-i İslâm, 2000), 38-45; Ghulam Ahmad Parvez, *Lughatu'l-Quran*, çev. Sheraz Akhtar (Oslo: Quranic Education Society, 2015), 1/36-37.

<sup>87</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşâret Yayınları, 1999), 1/132-133.

cennetten çıkarılma gibi unsurların hepsi sembolik olup insanoğlunun kozmik kaderinin temsili bir anlatımıdır.<sup>88</sup> Mâide 27-31. âyetlerdeki kıssa ise Tevrat'ın Tekvin bölümündeki Kâyin-Hâbil kıssasına atıftır ve Ehl-i Kitab'a hitaptır. Dolayısıyla Esed buradaki Âdem lafzını Hz. Âdem olarak almıştır.<sup>89</sup> Öyle görünüyor ki Esed'e göre kıssanın nefsülemirde bir gerçekliği olmayıp Âdem-Havvâ kıssasının devamı niteliğinde sembolik bir anlatımdan ibarettir. Tevrat'a atıf yaptığı için de tıpkı Tevrat'ta anlatıldığı gibi, bahsedilenler İsrâiloğulları'ndan iki kişi değil Hz. Âdem'in iki oğludur.

Süleyman Ateş evrim teorisinin Kur'ân âyetlerince desteklediği görüşündedir<sup>90</sup> hatta bu görüşü Elmalılı Hamdi Yazır gibi müfessirlerden yaptığı alıntılarla desteklemeye de çalışmıştır.<sup>91</sup> Makalemize konu olan kıssayı ise kadîm müfessirlerin yolunu takip ederek yorumladığı görülmektedir. Buna göre, Yahudilere, Tevrat'ta okuyup öğrendikleri bir olay hatırlatılmakta, bilvesile kıskançlığın kötü sonucu ihtar edilmektedir. Yahudilerle Araplar Hz. İbrâhim (a.s.) kökeninde kardeşlerdir. Kureyş'le kökende kardeş olan İsrâiloğulları ise Kureyş'in içinden çıkan peygamberi kıskanmıştır. Hasan ve Dahhâk'ın görüşü makul görünse de bahsedilen iki kişinin Hz. Âdem'in oğulları olması daha uygundur. İlkel yasalarda zorunlu olsa bile olgun şeriatlere aykırı düşen kardeşiyle evlenme olayından Kur'ân'da bahsedilmemiştir. İnsanlık tarihinin çok ilerlemiş döneminde gelen bir kavmin ölü gömmeyi bilmemesi ise makul değildir. Bu bakımdan kıssada anlatılanların Hz. Âdem'in oğulları olması siyâka ve akla daha uygundur.<sup>92</sup>

Kur'ân'da genel anlamda kıssaları, özelde Hz. Âdem'le ilgili anlatımları sembolik görenler açısından kıssada bahsi geçen iki kişi hakkında yapılacak bir tespitin gereği ve önemi yoktur. Zira Hz. Âdem,

---

<sup>88</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1/13, 273-274.

<sup>89</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1/192.

<sup>90</sup> Süleyman Ateş, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 127-146.

<sup>91</sup> Bk. Yunus Emre Gördük, "Elmalılı Hamdi Hz. Âdem'in Evrimle Yaratıldığını mı Söylüyor? (Süleyman Ateş'in İddiası Üzerine Bir İnceleme)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019), 27-42.

<sup>92</sup> Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 2/508-512.



eşi ve çocukları hakkındaki bahislerin vakıa itibariyle reel bir karşılığı bulunmamaktadır. Bununla beraber kıssada *Tekvin*'e atıf yapıldığı da düşünülürse izlenecek yol, herhangi bir açıklama yapmaya gerek duymaksızın âyetin zâhirinde ne deniyorsa onun aktarılmasından ibarettir.<sup>93</sup> Kezâ hem kıssanın sembolik olduğu hem de insanın süreç içinde evrimle yaratıldığı görüşünde olanlar için de herhangi bir tespit yapmaya gerek yoktur.<sup>94</sup> Zira evrime göre ilk insan çifti diye bir şey söz konusu olmadığı için kıssa bu çiftin çocuklarından bahsetmemektedir. Burada bir parantez açmak gerekirse; modern dönem araştırmacılarının evrim düşüncesine, Hz. Âdem'in (a.s.) çocuklarının kendi aralarında evlenmesi durumunun ensest ilişki olacağı mülahazasıyla vardığını söylememiz gerekmektedir. Oysaki yeryüzünde henüz başka ailelerin olmadığı; mahrem ve namahrem, aile ve aile dışı kavramlarının zihinsel şemaya henüz dâhil olmadığı bir zamanda, günümüzdeki karşılığıyla ensestten bahsedilemeyeceği gibi evrimle tekâmül eden ve nikâh akdinin ne olduğunu bile bilmeyen ilkel/insan altı canlıların soyundan gelmenin daha makul ve insan şerefine daha uygun olduğu da iddia edilemez.<sup>95</sup> Tekrar konumuza dönecek olursak; gördüğümüz kadarıyla ilk cinayet kıssasının sembolik olduğunu ve Tevrat'a atfen zikredildiğini söyleyenlerin, *Tekvin*'deki anlatıda bulunmayan karga unsurunun Kur'ân'da niçin zikredildiğine dair kayda değer bir açıklaması

---

<sup>93</sup> Bk. Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-kasâsi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî/Sîna, 1999), 182-184; Muhammed Ferid Vecdi, *el-Mushafu'l-Müfesser* (Kahire: Daru's-Şa'b, 1977), 8; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 101-172; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 37-38, 145-146, 187-188; R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an-Türkçe Meal-Tefsir* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2014), 1031.

<sup>94</sup> Bk. Mustafa İslamoğlu, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 705-708, 923; Mustafa İslamoğlu, *Yaratılış ve Evrim* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 189-205, 224-236, 241-246; Mehmet Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 61-86; Eliaçık, *Yaşayan Kur'an*, 450, 456, 517, 623-629, 661, 760-761, 1031-1034; Caner Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* (İstanbul: Destek Yayınları, 2017), 59-115.

<sup>95</sup> Konuyla ilgili müstakil ve detaylı bir analiz için bk. Yunus Emre Gördük, "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Ensest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz", *Usul İslam Araştırmaları* 29 (2018), 69-97.

bulunmamaktadır.<sup>96</sup> Öte yandan sembolik olduğu düşünülen anlatımların istenen her şekilde yorumlanması da mümkündür. Hem kıssanın sembolik olduğu düşüncesine hem de insanoğlunun günümüze ilk insan çiftinin nesli olarak değil evrimle geldiği düşüncesine göre 27. âyette geçen “بِالْحَقِّ” lafzının kıssanın hakikatiyle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Âyete verilen meâller, sahip olunan bu anlayışa göre “gerçek bir amaca matuf olarak anlat”,<sup>97</sup> “ibret vesilesi olarak anlat”,<sup>98</sup> “...kıssasının gerçeğini anlat”<sup>99</sup> gibi ifadelerle yapılmıştır.

### Sonuç

Çalışmamız açısından kıssanın en önemli iki noktası, “Âdem’in iki oğlu” ile kimlerin kastedildiği ve bir karganın yaptığı rehberliğin ne ifade ettiği. Kanaatimizce 27. âyetle başlayan kıssada, sûrenin ilk 26 âyetinde ilgi çekilen haset odağı taifelerin tümünü kapsar mahiyette ilk insanın ilk çocuklarından örnek verilmesi gayet hikmetlidir. Bu açıdan hitap sadece Yahudilere değildir. Taberî’nin son derece orijinal bakış açısıyla, kurban sunmanın Âdemoğulları’na mahsus bir ibadet olduğu herkesin malumu iken “Âdem’in iki oğlu” ifadesi herhangi iki insanı değil Hz. Âdem’in iki oğlunu vurguluyor olmalıdır. Eserleri gözden geçirilen müfessirlerin tamamına yakını Âdemoğulları içinde cinayet yolunu ilk açan şahıstan bahseden hadîsleri göz önüne almıştır. Özellikle Mesrûk’un Abdullah b. Mes’ûd’dan naklettiği ve neredeyse bütün sahîh kaynaklarda yer alan hadîsin cerhedilmesi mümkün görünmemektedir. Bazı hadîs rivâyetlerinde doğrudan Mâide sûresi 27-31. âyetlerle ilgi kurulduğu da görülmektedir. Buna sahâbe ve tâbiûn görüşleri ile ümmetin ittifakı da eklenince kâtil ve maktûlün kimler olduğu konusu netlik kazanmıştır. Ayrıca cesedin nasıl örtüleceğini göstermesi için gönderilen karga da bu kanaati teyit etmektedir. Nitekim ilk cinyeti işleyen ilk katil cesedi ne yapacağını bilememiştir. Yapılan izahlarda gerek Mâide sûresinin gerekse farklı sûrelerin konuyla ilgili diğer âyetlerinin de göz önüne alındığı görülmektedir. Bunların yanı sıra, âyetlerin zâhiri esas tutulmuş ve herhangi bir tereddüt yahut işkâl

<sup>96</sup> Bk. Öztürk, *Kıssaların Dili*, 157-172; Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler*, 195-207.

<sup>97</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, 923.

<sup>98</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 145.

<sup>99</sup> Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, 1031.

durumu söz konusu olmadığı için te'vile ihtiyaç duyulmamıştır. Bütün bunlar aynı zamanda klasik tefsirlerde izlenen metodun temel unsurlarını oluşturmaktadır.

Yirminci asra gelinceye kadar bir iki istisna haricinde müfessirlerin tamamının ittifak halinde olduğu görülmektedir. Aykırı görüş belirttiği nakledilen Hasan el-Basrî ve Dahhâk gibi zâtlar kelâmın siyâki itibariyle kendi anladıklarını ortaya koymuş olmalıdır. Nitekim bu görüşün Hz. Âdem ve eşinin ilk insan çifti olmadığı şeklindeki bir düşünceyle ilgisinin olmadığı yine bu zâtlardan gelen başka rivâyetlerle sâbittir. Ele aldığımız konuyu tartışmaya lüzum görmeyen müfessirlerin de kıssayı Hz. Âdem ve Kâbil-Hâbil isimleri üzerinden tefsir ettiği görülmektedir. Bu açıdan herkesçe müselleme ve makbul bir Âdem anlayışı söz konusudur. Dolayısıyla bu şaz yorumun ilk yapıldığı zamanki sâiki ile bugün desteklenmesinin altında yatan sâik şüphesiz ki aynı değildir. Günümüzde evrim düşüncesi perspektifine uygun görülen bu haber, böyle bir tartışmanın henüz olmadığı bir zaman diliminde aktarılmış ve müfessirlerce tenkit edilmiştir. Kur'ân kıssalarının sembolik olduğuna dair, özellikle 19. asrın sonlarında dikkat çekip 20. asırda intişar eden ve son zamanlarda gündemde tutulan anlayış da evrim düşüncesiyle birlikte modernist yaklaşımın dayandığı ikinci unsurdur.

Sonuç itibariyle iki kardeşten biri diğerini katletmiş; daha sonra maktulün ortada kalan cesedini ne yapacağını bilememiş ve nihâyet onun defnedilmesi gerektiğini bir kargadan öğrenmiştir. Âyetin sarih ifadesi bu iki kişi için "Âdem'in iki oğlu" demektir ve geçerli bir karine/delil olmadığı müddetçe bu konuda yapılacak te'vîl ikna edicilikten uzaktır. Öte yandan Tevrat'ta da benzer bir anlatımın yer alması, bunun bir hakikat olarak Kur'ân'da tekrar anlatılmasına münâfi değildir. Kaldı ki söz konusu âyetlerle eğer sadece Tevrat'taki kısa hatırlatılıyor olsa, ekleme yapılmaksızın aynen aktarılması beklenirdi. Zira *Tekvin'*de (*Yaratılış*) geçen Kâyin-Hâbil kıssasında kargadan bahsedilmemektedir. Ayrıca "hakk" diye tavsif edilerek anlatılan hadisenin Tevrat'taki anlatıya benzemesi şaşılacak bir durum değildir, çünkü o da asıl itibariyle semâvîdir. Kur'ân-ı Kerîm ise Tevrat ve İncil metinleri/hükümleri üzerinde mübeddil ve musahhîh olduğu gibi bazen de mütemmim ve musaddık olmuştur.

Evrimci düşünce, gerek gördüğü yerlerde âyetlerin medlûllerini kendi ön kabulüne göre yeniden dizayn etmektedir. Bu kapsamda Hz. Âdem’le ilgili anlatımların sembolik olduğu iddiası da bu düşünceyle örtüşen bir yapı arz etmektedir. Kıssaların tümüyle sembolik olduğu iddiası ise ele aldığımız ilk cinayet kıssası açısından, aslında yaşanmışlığı olmayan fakat insanlar tarafından öyle kabul edildiği için Kur’ân’ın da öyle aktardığı bir olaya, yine Kur’ân’ın hakikatte olmayan bir karga unsurunu ayrıca ilave ettiğini söylemiş olmaktadır. Kanaatimizce, kendini “hakk” diye tarif eden Allah kelâmı asılsız ve hayali sözlerden münezzehtir. Ayrıca genelde Âdem kıssası, özelde bu kıssa eğer sembolikse, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbe dâhil olmak üzere on dört asır boyunca bütün ümmetin bunu idrâk edemediği sonucu doğmaktadır ki bundan söz etmek bile abestir. Öte yandan yeri geldiğinde âyetlerin ilk muhataplarınca anlaşılan şeklinin esas olduğundan bahseden bazı araştırmacıların, konu Kur’ân kıssaları olunca aktarılan hadîsleri ve sahâbenin anlayışını yansıtan onlarca rivâyeti gözardı etmesi de dikkate şâyân ayrı bir çelişkidir. Bu arada Âdem kıssasında anlatılanların bütün insanlara bakan yönlerinin olması ise Hz. Âdem’in bir şahıs olmasına aykırı değildir; bilakis Kelâmullah’ın câmi’iyeti bu tür bir yoruma imkân sunmaktadır. Bu çerçevede özellikle sahîh rivâyetlere ve ilk muhatap kitlenin anlayış ve yorumlarına karşı müstağni davranan her iki yaklaşımın da sağlam birer ilmî temele dayanmadığı ve tefsir metodolojisi açısından problem çözmekten ziyade farklı çelişkileri ve soru işaretlerini beraberinde getirdiği âşikârdır. Buna karşın cumhurun lafzî delillerle birlikte hem sahîh hadîsleri hem de sahâbe ve tâbiûndan aktarılan rivâyetleri ihmâl etmeksizin ortaya koyduğu bütünleyici izâh perspektifi, hicrî ilk asırdan günümüze değin süregelen, tutarlı ve sıhhatli bir tefsir metodolojisi sunmuş olarak gözler önündedir.

### Kaynakça

- Abdürrezzak es-San’ânî. *Tefsîru Abdîrrezzak*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2001.

- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- 'Askalânî, İbn Hacer. *Fethü'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- Ateş, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 127-146.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 10 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1998.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebî Sa'îd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- Bikâ'î, Ebu'l-Hasan Burhanüddin İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâtî ve's-suver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Birişik, Abdülhamit. "Pervîz, Gulam Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/247-249. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullâh İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *Sahîh*. thk. Muhammed Hüseyin b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cezâirî, Câbir b. Mûsa b. Abdülkadir Ebû Bekir. *Eyserü't-tefâsîr*. 5 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2003.
- Ebû Hafs en-Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Ebû Hayyân, Esîrüddin Muhammed Yûsuf b. Ali. *el-Bahrü'l-muhîl fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Müslim el-İsfahânî. *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*. ed. Hıdr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Ebu's-Su'ûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Eliaçık, R. İhsan. *Yaşayan Kur'an-Türkçe Meal-Tefsir*. İstanbul: İnşa Yayınları, 2014.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koçak - Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşâret Yayınları, 1999.
- Dahhâk b. Müzâhim. *Tefsîru'd-Dahhâk*. ed. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zâviyetî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Gördük, Yunus Emre. "Elmalılı Hamdi Hz. Âdem'in Evrimle Yaratıldığını mı Söylüyor? (Süleyman Ateş'in İddiası Üzerine Bir İnceleme)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Haziran 2019), 27-42.
- Gördük, Yunus Emre. "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Encest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz". *Usul İslam Araştırmaları* 29 (2018), 69-97.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *et-Tehzîbu fi't-tefsîr*. 10 Cilt. Kahire/Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye/Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 2018.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennü'l-kasâsî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Müessesetü'l-İntişâri'l-Arabî/Sîna, 1999.
- Hasan el-Basrî. *Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî*. ed. Muhammed Abdürrahim. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî. *Müsnedu'l-Humeydî*. thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- İbn 'Acîbe, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Hasanî. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslan. 7 Cilt. Kâhire: y.y., 1999.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitab*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Mu'avvid. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *Tahrîru'l-ma'na's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abrürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman. *Müsned*. thk. Yûsuf el-Azâzî - Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Mısır: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İslamoğlu, Mustafa. *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- İslamoğlu, Mustafa. *Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Sa'îd. *Mehâsinü't-te'vîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Kurtubî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2010.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mazharî, Muhammed Senâullah Pânîpetî. *Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Ğulam Nebî et-Tûnisî. 10 Cilt. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fi İlmi me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi*. thk. Heyet. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatu'ş-Şârika/Külliyetü'ş-Şeria ve'd-Dırâsâtü'l-İslâmiyye, 2008.
- Merâġî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâġî*. 30 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd.. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2001.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Mahmud Abdüsselam Ebû'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Nesâî, el-İmam Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. Abdülġaffar Süleyman el-Bendârî - Seyyid Kûsevî Hasan. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn. *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Neysâbûrî, Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed el-Kummî. *Garâibu'l-Kur'ân ve reġâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriyya 'Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî, Ebû Abdillâh. *Kitâbu'l-fiten*. thk. Semîr Emin ez-Züheyri. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü't-Tevhîd, 1991.
- Okuyan, Mehmet. *Kıssalar Ne Söyler*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.



- Parvez, Ghulam Ahmad. *Lughatu'l-Quran*. çev. Sheraz Akhtar. 4 Cilt. Oslo: Quranic Education Society, 2015.
- Perviz, Ğulâm Ahmed. *İblîs-u Âdem*. Lahor: Tulû-i İslâm, 6. Basım, 2000.
- Perviz, Ğulâm Ahmed. *Mefhûmu'l-Kur'ân*. Lahor: Tulû-i İslâm, 2. Basım, 2002.
- Perviz, Ğulâm Ahmed. *Metâlibu'l-Furkân*. Lahor: Tulû-i İslâm, 1996.
- Perviz, Ğulâm Ahmed. *Metâlibu'l-Kur'ân fî dürûsi'l-Furkân-(Sûretü'n-Nisâ)*. Lahor: Tulû-i İslâm, 2007.
- Râġib el-İsfahânî. *Tefsîrû'r-Râġib el-İsfahânî*. thk. Hind bint Muhammed b. Zâhid Serdâr. 2 Cilt. Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kurâ/Külliyetü'd-Da'veti ve Usûli'd-Dîn, 2001.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Mu'avvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhim - Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'Ulûm*. 3 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1991.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevelli. *Tefsîru's-Şa'râvî (el-Havâtır)*. 20 Cilt. Mısır: Matâbi'u Ahbâri'l-Yevm, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müesseset'r-Risâle, 2000.

142 | Y. Emre GÖRDÜK / Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31):  
Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. 11 Cilt.  
Beyrut: Dâru't-türâs, 1967.

Taslaman, Caner. *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi?* İstanbul: Destek  
Yayınları, 2017.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü  
Tirmizî)*. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-  
Bâbî'l-Halebî, 1975.

Vecdi, Muhammed Ferid. *el-Mushafu'l-Müfesser*. Kahire: Daru's-Şa'b,  
1977.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt.  
İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîrü'l-münîr*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-  
Fikri'l-Mu'âsır, 1998.

## **Rivayetlerin Muhafazasına ve Nakline Yönelik Entelektüel Bir İlgi: İmlâ Usûlü ve Hadis Literatürüne Yansımaları**

**Mustafa TANRIVERDİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Muğla Sıtkı Koçman University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith  
Muğla, Turkey

mustafatanriverdi@mu.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-3329-0019

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Temmuz / July 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 143-177

**Atıf / Cite as:** Tanrıverdi, Mustafa. “Rivayetlerin Muhafazasına ve Nakline Yönelik Entelektüel Bir İlgi: İmlâ Usûlü ve Hadis Literatürüne Yansımaları [An Intellectual Interest for the Protection and Narration of Hadiths: The Method of Imlâ and Its Reflections to Hadith Literature]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 143-177.

<https://doi.org/10.18498/amaialad.774429>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amaialad>.

## **An Intellectual Interest for the Protection and Narration of Hadiths: The Method of Imlâ and Its Reflections to Hadith Literature**

### **Abstract**

Discussions about the beginning of the writing the hadiths are very important in terms of enabling to determine a time period in which the important determinations will be based on the history of the hadith. Especially, the existence of narrations that can be used as evidence against and in favor of this issue makes this debate even more meaningful. In fact, the interest in the hadith has led to efforts to transfer this knowledge both orally and in writing from the early periods of the hadith history. Although it is noted that from the earliest times, as a result of the reliance on memory rather than writing, a reflex against writing hadith has remained in existence for a certain period of time, but it is understood that the activities on hadith writing have found a wide scope of practice and oral tradition left its place to written culture in the subsequent process of time. In this context, efforts towards written narrations have brought the writing to the fore as the prevailing element in the preservation and transmission of hadiths over time. One of the efforts in this direction is the imlâ activities that begin between the teacher and the student, and has become widespread intellectual interest in the process. Imlâ is a reliable method of the reception of hadith based on the fact that the material subject to the narration is written under the supervision of the shaykh himself in accordance with a number of rules and corrected it by checking on the original copy.

This method, the first examples of which were seen in the period of the Prophet Muhammad (pbuh), started to be seen technically in the 2<sup>nd</sup> century (8.). In the middle of this century, Hadith imlâ activities, which gained momentum, had become one of the important ways of hadith reception and transmission. These activities, which has attracted the attention of very large groups since the 3<sup>rd</sup> century (9.) has continued for a long time. During these periods, Imlâ sessions, which are not determined as a special meeting place, were organized in mosque, market, bazaar, streets and avenues and in the 5<sup>th</sup> century (11.), it began to organized in madrasas and dâr al-hadîth, which were the science centers of the period. In addition, such scientific institutions built in different regions with the special incentives of the state officials in this process have given a more systematic identity to the imlâ sessions in terms of the place and time of meeting. Imlâ meetings, which were accepted by the people as well as the muhaddiths; have been organized in many regions such as Baghdad, Basra,

Damascus, Medina, Qazvin, Isfahan, Herat, Merv and Nishapur. In addition, the participation of large masses in the meetings led to increase the intellectual curiosity towards imlā activities and enriched the hadith culture of these regions.

In this context, imlā sessions have also ensured the formation of a social fabric by bringing together different segments of society from scholars to politicians on a common ground of “hadith”. Moreover, with this method, which plays an important role in the written narration and preservation of the hadiths, a remarkable literature has emerged in the hadith literature thanks to extensive participation to the imlā sessions concluded in various regions since the early periods. During these sessions, a large number of literary works in different genres and sizes named as juz’, madjlis and amālī were created, as a result of these activities it made a significant contribution to the hadith literature and culture.

By the 10<sup>th</sup> century (16.), the activities of imlā lost its former importance due to various reasons such as the increasing reliance on books with the effect of the changing in the understanding on science and culture of the period, the collection of hadiths the understanding on science and culture of the period, the becoming large extent, and the decreasing in hadith the hafizes and enthusiastic students. In this study, the historical aspect of imlā method which arouses intellectual curiosity on almost every segment of the society that interested in hadith, from scholars to politicians as well as muhaddiths, and the reflections of imlā activities on the history of hadith literature and history were examined.

**Keywords:** Hadith, Narration, Writing, Imlā, Amālī.

### **Rivayetlerin Muhafazasına ve Nakline Yönelik Entelektüel Bir İlgi: İmlâ Usûlü ve Hadis Literatürüne Yansımaları**

#### **Öz**

Hadislerin yazımının başlangıcına dair tartışmalar, hadis tarihi açısından önemli tespitlerin üzerine inşa edileceği bir zaman dilimini saptamaya imkân tanınması bakımından oldukça önemlidir. Özellikle bu konuda lehte ve aleyhte delil olarak kullanılacak birtakım rivayetlerin bulunması, bu tartışmayı daha da anlamlı kılmaktadır. Öyle ki hadise duyulan ilgi, hadis tarihinin erken dönemlerinden itibaren bu ilmin gerek sözlü gerekse yazılı nakline dönük çabaları beraberinde getirmiştir. İlk dönemlerden itibaren yazıdan ziyade hafızaya olan güven geleneğinin bir sonucu olarak belli bir müddet hadis

yazımına karşı bir refleksin varlığını koruduğu kaydını koymakla birlikte hadis yazma faaliyetlerinin ilerleyen süreçte büyük ölçüde tatbik sahası bulduğu ve sözlü geleneğin yerini yazılı kültüre bıraktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yazılı rivayete yönelik çabalar, zamanla hadislerin muhafazasında ve naklinde yazının hâkim unsur olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bu minvaldeki çabalardan biri de hoca ile talebe arasında başlayan ve süreç içerisinde yaygınlaşarak entelektüel bir ilgiye dönüşen imlâ faaliyetleridir. İmlâ, rivayete konu olan malzemenin birtakım kurallara uygun olarak bizzat hocanın nezaretinde yazılması ve asıl nüsha üzerinden kontrol edilerek tashih edilmesi esasına dayanan güvenilir bir hadis tahammül yöntemidir.

Hız. Peygamber (s.a.v) döneminde ilk nüvelerine rastlanan bu usûl, teknik anlamda 2. (8.) yüzyıla birlikte görülmeye başlamıştır. Bu asrın ortalarına gelindiğinde hız kazanan hadis imlâ faaliyetleri, hadis tahammül ve naklinin önemli araçlarından biri haline gelmiştir. 3. (9.) yüzyıldan itibaren oldukça kalabalık grupların ilgisine mazhar olan imlâ ameliyesi uzun müddet varlığını sürdürmüştür. Bu dönemlerde müstakil bir toplanma yeri belirlenmeyen imlâ oturumları meşid, çarşı, pazar, sokak ve caddelerde düzenlenmiş olup 5. (11.) yüzyıla birlikte kendi dönemlerinin ilim merkezleri olan medrese ve dârülahadîslerde yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca bu süreçte devlet erkânının da hususî teşvikleri ile farklı bölgelerde inşa edilen bu tür ilmî müesseseler, toplanma yeri ve zamanı bakımından imlâ meclislerine daha sistematik bir hüviyet kazandırmıştır. Muhaddislerin yanı sıra halk nezdinde de hüsn-i kabul gören imlâ oturumları; Bağdat, Basra, Dımaşk, Medine, Kazvin, İsfahan, Herat, Merv ve Nişabur gibi çok sayıda bölgede akdedilmiştir. Bununla birlikte düzenlenen toplantılara sayıca geniş kitlelerin iştirak etmesi de hem toplum nezdinde imlâ faaliyetlerine yönelik entelektüel merakı artırmış hem de bölgenin hadis kültürüne zenginlik katmıştır.

Bu bağlamda imlâ meclisleri, âlimlerden siyasetçilere kadar farklı toplum kesimlerini “hadis” ortak paydasında bir araya getirerek sosyal bir dokunun oluşmasını da temin etmiştir. Ayrıca hadislerin yazılı rivayetinde ve muhafazasında önemli bir rol oynayan bu yöntemle, erken dönemlerden itibaren çeşitli bölgelerde akdedilen geniş katımlı imlâ toplantıları sayesinde hadis edebiyatında kayda değer bir literatür ortaya çıkmıştır. Öyle ki bu oturumlarda değişik tür ve çapta cüz’, meclis ve emâlî şeklinde isimlendirilen çok sayıda edebi eser meydana gelmiş; bu faaliyetler neticesinde hadis literatürüne ve hadis kültürüne önemli bir katkı sağlamıştır.

10. (16.) yüzyıla gelindiğinde ise imlâ faaliyetleri, dönemin ilim ve kültür anlayışındaki değişimin de etkisi ile kitaplara itimadın artması, hadislerin büyük ölçüde müdevven hale gelmesi ve hadis hâfızları ile şevkli talebelerin azalması gibi çeşitli nedenlerle eski önemini kaybetmiştir. Bu çalışmada muhaddislerin yanı sıra âlimlerden siyasetçilere kadar, toplumun hadise ilgi duyan hemen her kesimi üzerinde entelektüel bir merak uyandıran imlâ usûlünün tarihi serencâmı ele alınmış, imlâ faaliyetlerinin hadis kültür tarihine ve literatürüne yansımaları incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Rivayet, Kitâbet, İmlâ, Emâlî.

## Giriş

Hadis tarihinin ilk dönemlerinden itibaren müslümanlar, rivayet malzemelerini sonraki nesillere aktarmak adına büyük bir gayret sarf etmişlerdir. Sahabîlerin âyetlerin yanı sıra hadislerin yazımına da ilgi duyması ve bu doğrultuda bazı sahâbîlerin cüzî miktarda hadis ihtiva eden sahîfeler vücuda getirmeye yönelmeleri, hadise verilen değer bir göstergesidir.<sup>1</sup> Öyle ki hadis tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bir yandan hadislerin şifâhî nakline önem verildiği ve imkân dâhilinde hafızaya yardımcı olmak maksadıyla yazıya başvurulduğu; ilerleyen süreçte de muhtelif yazı malzemeleri kullanılarak hadislerin yazılı muhafazasına yönelik hassas bir çaba içerisine girildiği anlaşılmaktadır.<sup>2</sup> Bu doğrultuda teknik detayları bir tarafa konulursa, basit düzeyde ilk imlâ faaliyetlerini Hz. Peygamber (sav) döneminden itibaren başlatmak mümkündür. Nitekim Râmhürmüzî (öl. 360/971) ilk mümlînin Hz. Peygamber (s.a.v), ilk müstemlînin ise ashâb olduğunu belirtmiştir. Bu görüşe göre Hz. Peygamber (s.a.v) birtakım hususları Hz. Ali'ye (öl. 40/661) imlâ ettirmiş, o da bunları bir deri parçasına yazmıştır.<sup>3</sup> Yine kendisinin vefatından önce gerçekleşen kırtâs hadisesi de Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashabına birşeyler yazdırmak istemesine delil

<sup>1</sup> Talât Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 26.

<sup>2</sup> Ayrıntı için bk. Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, çev. Selman Başaran - Mehmet Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 79-83.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed ibn Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-fikr, 1984), 601.

gösterilebilir.<sup>4</sup> Benzer şekilde Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (öl. 65/685) kendisine yöneltilen bir soru üzerine Hz. Peygamber'den (s.a.v) yazdığı ve sandık içerisinde muhafaza ettiği bir kitap çıkartarak aynı soruya Hz. Peygamber'in (s.a.v) verdiği cevabı aktarmış olması da bu minvalde değerlendirilebilir.<sup>5</sup>

Hız. Peygamber'in (s.a.v) İslam'a davet mektupları, vahiy kâtiplerine yazdırdığı âyetler, anlaşma metinleri, savaşlara iştirak edenlerin listesi, imtiyaznâmeler, emannâmeler, bazı ahit ve nüfus sayımı vesikaları da bu duruma örnek olarak gösterilebilir.<sup>6</sup> Ancak hem dar çerçeveli hem de şahsi gayretlerle gerçekleştirilen umumî ve resmi olmayan yazım faaliyetlerinden ibaret olan bu hususi durum, hadislerin bizzat Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından sistemli ve kapsamlı bir şekilde yazdırıldığı anlamına gelmemektedir. Çünkü bu dönemde, en azından belli bir süre için, hadis yazımının çeşitli gerekçelerle yasaklandığı bilinmektedir.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Konuyla ilgili olarak *اَتَّوْنِي هَلْمَ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْنَ بَعْدَهُ* ve *اَتَّوْنِي بِكِتَابٍ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدَهُ* ile *اَتَّوْنِي هَلْمَ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْنَ بَعْدَهُ* şeklinde rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), "İlim", 39 (No: 114), "Cihâd", 175 (No: 3053), "Cizye", 6 (3168), "Meğâzî", 83 (4431-2), "Merdâ", 17 (No: 5669), "İ'tisâm", 26 (No: 7366); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdullâkî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), "Vasıyyet", 20 (No: 1637); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.), 3/409 (No: 1935), 5/135 (No: 2990), 5/222 (No: 3111), 5/351 (No: 3336).

<sup>5</sup> *قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: بَيْنَمَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَكْتُبُ، إِذْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْمَدِينَتَيْنِ قَوْلًا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: بَيْنَمَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَكْتُبُ، إِذْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْمَدِينَتَيْنِ قَوْلًا: فَمَسَطْنَا عَلَيْهِ أَوْ رُومِيَّةً؟ فَقَالَ: النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَأْتِي مَدِينَةً هَرَقَالَ أَوْ لَا* İlgili rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/224-225 (No: 6645); Dârimî, "Mukaddime", 43 (No: 503)

<sup>6</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstımlâ*, thk. Max Weisweiller (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981), 12; M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959), 95.

<sup>7</sup> İslam'ın bidâyetinde yazının yeterince gelişme göstermemiş olması, yerleşik bir dinî kültürün olmaması, vahiy olan ile olmayanı tefrik edecek bir altyapının her Müslümanda bulunmaması, yeterli düzeyde okuma yazma bilen kişinin olmaması, hâkim geleneğin ezber ve şifâhî usûle dayanması gibi nedenlerin yanı sıra yazılanların Kur'an'la karışma endişesi ile hadis yazımının yasaklandığı anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *Takyîdül-İlm*, thk. Yûsuf el-



Hadislerin yazılı nakli göz önüne alındığında hadis tarihi, temelde birbirini takip ve takviye eden üç ana aşamada incelenebilir. Bunlardan ilki, “şifahî dönem” olup bu dönemde bilinçli ve sistemli bir hadis yazımından söz etmek mümkün değildir. Hicrî birinci asrın ayırt edici özelliği olan bu nakil biçiminde rivayetler genellikle şifahî olarak alınıp yine aynı yöntemle nakledilmekte idi. Ferdî olarak az sayıda hadis yazarlara rastlansa da bu kimselerin amacı, derli-toplu yazılı bir metin elde etmek ve bunu sonraki nesle bırakmak değildi. Bunlar sadece şifahî rivayeti kolaylaştırmak veya unuttuklarında hatırlamak amacıyla “müzekkirat” kabilinden sistemsiz notlardan ibaret idi. Bu dönemden sonra hadis naklinde yazı malzemesinin bilinçli ve etkin bir şekilde kullanıldığı bir zaman dilimine girilmiştir. Yaklaşık olarak 2. (8.) yüzyıldan 4. (10.) yüzyılın sonlarına kadar uzanan “sistemik rivayet dönemi”nde yazı, hadis rivayetinde belirleyici unsur olmuş; rivayetlerin muhafazasında ve naklinde önemli bir rol oynamıştır. Bundan sonraki süreç ise 5. (11.) yüzyıldan 14. (20.) yüzyıla kadar süren “nakil dönemi” şeklinde nitelendirilebilir. Çünkü bu aşamada hadis kitaplarının nakli

---

İş (by.: Dâru ihyâi sünneti'n-nebeviyye, ts.), 49; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvin* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 303, 310. Söz konusu problemlerin aşılmasıyla birlikte yazıya âşinâ bazı sahabîlere verilen özel izin, zamanla genele yayılmış ve sahabenin hadis yazımının önünde herhangi bir engel kalmamıştır. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr, *Câmi'ü beyâni'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri (Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.), 1/298-299. Tabi'ün dönemine gelindiğinde yazım hususunda birtakım bürokratik kanalların da devreye girmesiyle hadis yazımı rağbet görmüştür. Ancak yine de bu dönemde de hadis yazımına karşı bir tavrın varlığını koruduğu görülmektedir. Nitekim İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/741) “Yöneticiler bizi zorlayana kadar, hadis yazımına hoş bakmazdık. Fakat daha sonra hiçbir Müslümanı alıkoyamayacağımı anladım.” Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 5/334. Ne var ki özellikle uydurma rivayetlerin çoğalmasıyla sahih rivayet toplama isteği, sahabenin vefatı, rihlelerin başlaması ve yöneticilerin yazımı teşvik eden tutumu, bu yönde müspet bir atmosfer oluşturmuştur. Bu bağlamda söz konusu atmosferin imlâ meclislerinin çoğalıp yaygınlaşmasını olumlu yönde etkilediği ve bu meclislerdeki hadis yazım faaliyetlerini de hızlandırdığı söylenebilir.

esas alınmış ve hadis öğrenim ve öğretim faaliyetleri merkezî ve kurumsal hale getirilmiştir.<sup>8</sup>

Şifâhî rivayet döneminin ardından hicrî ikinci asrın başlarından itibaren artan hadis yazım faaliyetleri sonucu ortaya çıkan metinler, bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Bunlardan ilki bu ilim konusunda ehil olmayan kimselerin hadis rivayetine yönelerek hadisleri hocadan almak yerine sahifelerden almayı tercih etmeleridir. Bu dönemde Arap yazısının henüz yeterince gelişmemiş olması da söz konusu rivayetlerde tashîf ve tahrîf endişesini gündeme getirmiştir.<sup>9</sup>

Muhaddisler bu problemi çözmek adına bazı tedbirler geliştirmişlerdir. Buna göre doğrudan hadis sahifelerinden alınarak rivayet edilen metinlerde çeşitli hatalar olabileceğine dikkat çekilmiş ve hadisleri sadece hocadan alma geleneğinin önemi vurgulanmıştır.<sup>10</sup> Bu doğrultuda bir kontrol mekanizması olarak hocanın onayını öngören semâ' ve kıraat metotları geliştirilmiş; hadis almada sahifeler yerine doğrudan doğruya hoca esas kabul edilmiştir. Bu tedbirlere paralel olarak rivayet edilecek hadislerde kullanılması öngörülen hususi edâ lafızları belirlenmiştir. Yine semâ' ve kıraat meclislerinde rivayetler üzerinden müzakereler gerçekleştirilerek hataların önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

Tüm bu gelişmelerin tabii seyri içerisinde rivayet malzemesini muhafaza etme ve sonraki nesillere doğru aktarma çabası, imlâ adı

---

<sup>8</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 22-24, 40-42.

<sup>9</sup> Nitekim Huneys'i Hubeş yapma hansâ' kelimesini haysâ' şekline dönüştürme yahut Übey'i Ebî yapma gibi hatalar rivayete konu olan malzemenin aslından kopmasına neden olmuştur. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrkî - İbrâhîm Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357), 248-249; Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Ullûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin İtır (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1406/1986), 279-280. Tashîf örnekleri için bk. Ümmügülsüm Yeşil, "Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (Temmuz 2020), 147-156.

<sup>10</sup> Nitekim hadisi yazılı metinlerden rivayet eden sahâfîlerden almama uyarısı yapılmıştır. Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 211; Ebu Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1372/1953), 2/31, 3/402; Yücel, *Hadis Tarihi*, 44.

verilen özel bir yöntemin gelişmesini temin etmiştir. Hadislerin yazılı naklinde önemli bir fonksiyon icra eden bu yöntem sayesinde rivayetler, bir yandan tashîf ve tahrîf gibi dış etkenlerden korunmuş olmakta diğer yandan da hoca-talebe mülâkatını zorunlu kılması bakımından güvenilir bir kontrol mekanizmasına imkan sağlamış olmaktadır.

### 1. İmlâ Usûlü

Lügatte *أَمَلَى* fiilinin masdarı *إِمْلَاءٌ* şeklinde olup çoğulu *أَمَالٌ* olarak gelmektedir. Şayet fiil *أَمَلَ* kabul edilirse, bunun masdarı *إِمْلَالٌ* şeklinde gelir. Lügat manası itibarıyla imlâ; yazdırmak ve dikte etmek anlamına geldiği gibi mühlet vermek ve süre tanımak anlamına da gelmektedir.<sup>11</sup> Kur'an-ı Kerîm'de her iki duruma örnek olarak da âyet bulunmaktadır. Buna göre imlâ kelimesi *وَأَمْلِيَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ* âyeti<sup>12</sup> ile *وَأَمْلِيَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ* âyetinde<sup>13</sup> kökünden; *وَأَمْلِيَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ* âyeti<sup>14</sup> ile *وَأَمْلِيَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ* âyetinde<sup>15</sup> ise kökünden türemiştir.

Istılahta ise imlâ, kelimenin yazdırma anlamına atfen daha ziyade "bir kimsenin etrafındakilere ezberinden veya kitaptan bir şey yazdırması"<sup>16</sup> şeklinde kullanılmaktadır. Bu yöntem sadece hadis ilmine mahsus olmayıp aynı zamanda başta Arap dili, tefsir ve usûl-i fıkıh olmak üzere birçok sahada da kullanılmıştır. Örneğin Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî'nin (öl. 328/940) dil, nahiv, lugat, şiir ve edebiyatın yanı sıra tefsir, hadis ve ahbâra dair çeşitli notlarından oluşan *el-Emâlî (el-Mecâlis, el-Mücâlesât)* adlı eseri bu bağlamda zikredilebilir. Benzer şekilde Ebû Alî el-Kâlî (öl. 356/967) tarafından

<sup>11</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1990), "mle", 4/2497; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), "mll", 11/631, "mle", 15/291; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), "mll", 30/424, "mle", 39/555. Kelimenin lügat anlamıyla ilgili tahlil için bk. Üzeyir Tuna, "Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Emâlîler", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Haziran 2019), 118-121.

<sup>12</sup> "... Bunlar sabah akşam ona yazdırılmaktadır." el-Furkan, 25/5.

<sup>13</sup> "Onlara süre tanır, mühlet veririm. Fakat benim tuzağım şiddetlidir." el-A'râf, 7/183.

<sup>14</sup> "... Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ..." el-Bakara, 2/282.

<sup>15</sup> "... O zaman da velisi adaletle yazdırsın ..." el-Bakara, 2/282.

<sup>16</sup> Abdullah Aydın, "İmlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/225.

Endülü's'te 330/941 ile 350/961 yılları arasında imlâ ettirilen ve dönemin edebî yönüne ışık tutan eseri *el-Emâlî* bu bağlamda zikredilebilir.<sup>17</sup>

Hadis ilmi açısından imlâ kavramı; muhaddisin çevresinde yer alan veya ondan hadis dinlemek üzere bir araya gelmiş kimselere hadis yazdırması demektir.<sup>18</sup> Yani imlâ; hocanın, rivayet hakkını elde ettiği hadisleri bir veya genellikle daha fazla talebeye hıfzından yahut kitaptan yazdırması anlamına gelir ve bu yöntem hadis alma yollarının en üstünü<sup>19</sup> olarak kabul edilen semâ' metodu<sup>20</sup> içerisinde mütalaa edilir.<sup>21</sup> Çünkü diğer hadis alma yollarıyla mukayese edildiğinde imlâ metodunda hem hoca hem talebe faal bir konumda bulunmaktadır. Hadis tahammülünde hoca ve talebeye yüklediği aktif rol bakımından bu yöntem, hadis ilminde muteber bir usûl olarak kabul edilmiştir.<sup>22</sup>

## 2. İmlâ Usûlünün Tarihçesi

İmlâ faaliyetlerine yönelik ilk girişimler Hz. Peygamber (s.a.v) dönemine kadar geriye götürülebilirse de söz konusu "yazdırma" faaliyetlerini sistematik olmaktan uzak, mevcut ihtiyaçları karşılamaya

<sup>17</sup> Ebû Alî el-Kâfî bu eserin yaklaşık üçte birini teşkil eden yedi yüz kadar rivayeti hocası İbn Düreyd'in Emâlî'sinden nakletmektedir. Bk. Muhammed Abdülcevâd el-Asmaî, "Mukaddime", *el-Emâlî*, mlf. Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım el-Kâfî (Kahire: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1970), 1/1-18; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), "Ebû Alî el-Kâfî", 1/321-322. Eserle ilgili çalışma için bk. Hamza Özaslan, *Ebû Alî el-Kâfî ve Kitâbü'l-Emâlî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996).

<sup>18</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fi şerh-i takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed el-Firyâbî (Beyrut: Mektebetü'l-kevser, 1410), 2/574.

<sup>19</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü'l-ma'ârif, 1983), 2/55; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Alî Hüseyin Alî (Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003), 2/157.

<sup>20</sup> Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, 271; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 1/443.

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-türâs, 1970), 69; Nureddin Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979), 214; Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), "İmlâ", 136; Selman Başaran - Mehmet Ali Sönmez, *Hadis Tarihi ve Usûlü* (b.y.: Esra Fakülte Kitabevi, 1993), 72.

<sup>22</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/157.

dönük çabalar olarak mütalaa etmek gerekir.<sup>23</sup> Şifâhî ve yazılı rivayetin iç içe yürüdüğü erken dönemde kesin bir başlangıç tarihine işaret etmek mümkün olmasa da hadis tarihi özelinde ilk imlâ faaliyetlerinin 2. (8.) yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığı, bu yüzyılın ortalarına gelindiğinde sistemli ve kapsamlı hadis yazdırma faaliyetlerinin yaygınlaştığı söylenebilir. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) sahabeden Vâsile b. el-Eskâ' el-Leysi'nin (öl. 85/704) hadis derslerinde bu metodu tatbik ettiğini belirtmekte,<sup>24</sup> A'zamî (öl. 2017) de onun teknik anlamda imlâ için toplantı akdeden ilk kimse olduğunu kaydetmektedir.<sup>25</sup> Bu bağlamda söz konusu hadis yazdırma ameliyesi, rivayet malzemesini muhafaza ve nakil anlamında hadis tarihindeki en erken teşebbüs olarak değerlendirilebilir.

Hadis yazdırma maksadıyla düzenlenen meclislere imlâ meclisi adı verilir. Bu meclisler, başlangıçta birtakım teâmüller üzerinden varlığını sürdürmüş, zamanla yaygınlaşarak kendi hususi kurallarını geliştirmiş ve düzenli toplantılar halini almıştır. Sahabe döneminde Vâsile b. el-Eskâ' ile başlayan imlâ meclislerinin tabi'ün dönemine gelindiğinde muhaddisler nezdinde büyük rağbet gördüğü anlaşılmaktadır.

Öyle ki İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Husayn b. Abdirrahmân (öl. 136/753), Eş'as b. Abdilmelik (öl. 142/759), Leys b. Ebî Süleym (öl. 148/765) ve A'meş (öl. 148/765) gibi birçok muhaddis bu metodu tatbik etmiştir.<sup>26</sup> Kimi muhaddislerin sadece imlâ yoluyla hadis almayı kriter haline getirmesi de bu meclislerin önemini artırmıştır. Öyle ki Ebû Hayseme Züheyr b. Muâviye el-Kûfî (öl. 173/789) hadis almada sadece imlâ usulünü benimsemiştir.<sup>27</sup> Ebû Osman Affân b. Müslim el-Ensârî (öl. 220/835) ise Hammâd b. Seleme'ye (öl. 167/784) imlâ dışında hadis

---

<sup>23</sup> Okiç, *Hadis Meseleleri*, 95.

<sup>24</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/55.

<sup>25</sup> Muhammed Mustafa A'zamî, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Riyad: y.y., 1977), 18.

<sup>26</sup> Râmhürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 605; A'zamî, *Studies*, 18.

<sup>27</sup> كَانَ زُهَيْرٌ لَا يَأْخُذُ حَدِيثًا إِلَّا إِمْلَاءً Bk. Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ'*, 11.

yazmadıklarını söylemiştir.<sup>28</sup> Yine İbn Cüreyc (öl. 150/767) Basra'ya geldiğinde Ebû'l-Müsennâ Muâz b. Muâz et-Teymî (öl. 196/811) ona imlâ usulü dışında hadis almadıklarını söyleyerek kendisinden imlâda bulunmasını talep etmiştir.<sup>29</sup> Yine Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/850) "Yirmi bin hadisi imlâ ile yazmayan, kendisini ilim (hadis) sahibi saymasın"<sup>30</sup> şeklindeki kaydı, bu metodun hadis naklinde yaygın ve muteber bir usûl olduğuna işaret etmektedir. Bu durumun tabîî bir sonucu olarak imlâ meclisleri, okuma-yazma bilenlerin artması ve yazının ilerleme kaydetmesi ile entelektüel bir ilgiyle takip edilmiştir.<sup>31</sup>

3. (9.) yüzyıl itibariyle yaygınlaşan hadis imlâ faaliyetleri, oldukça kalabalık grupların ilgisine mazhar olmuştur. Öyle ki Buhârî'nin (öl. 256/870) şeyhlerinden Âsım b. Ali b. Âsım'ın (öl. 221/836) Rusâfe mescidinin yanındaki geniş hurmalık alanda akdettiği imlâ oturumu büyük bir rağbet görmüştü. Kaynakların aktardığına göre insanlar geniş bir satha yayılmış, Âsım ise yüksek bir yere oturmuştu. Cemaat o kadar fazlaydı ki insanlar onu duyamadıkları için hadislerin sürekli tekrar edilmesini istiyorlardı. Nitekim o, Leys b. Sa'd (öl. 175/791) rivayetini tam on dört kez tekrarlardı. Buna rağmen uzaktaki gruplardan hala işitmeyenler vardı. Kimisi duyduklarını daha rahat yazabilmek için hurma ağaçlarına çıkmıştı. Dönemin halifesi Mu'tasım'ın (öl. 227/842) da

<sup>28</sup> Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-hânî, 1422/2001), 2/350.

<sup>29</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 10/245.

<sup>30</sup> Râmhürmüzî, *Muhaddisü'l-fâsil*, 377; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 11; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/34.

<sup>31</sup> Zira erken devirlerde rivâyet malzemesinin tamamı yazılı kayda geçirilmemişti. Bu sebeple âlî isnâd elde etmek ve sika râvilerden nakilde bulunmak isteyen hadis meraklıları, imlâ toplantılarına rağbet göstermişlerdir. Bu itibarla özellikle Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821), Âsım b. Alî el-Vâsıtî (öl. 221/836), Amr b. Merzûk el-Bâhilî (öl. 224/839) ve Buhârî (öl. 256/870) gibi meşhur muhaddislerin akdettikleri imlâ meclislerine katılım oldukça yoğundu. Bu tür muhaddislerin meclislerine özel önem verilir, katılım için günler öncesinden seyahatlere çıkılır ve imlâ yapılacak meclis vaktinden önce doldurulurdu. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/54-55, 138; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 17, 96, 113.

iştirak ettiği bu imlâ meclisinde yüz yirmi bin insan bulunuyordu.<sup>32</sup> Benzer şekilde Ebû Müslim el-Keccî (öl. 292/904) Gassân meydanında yaklaşık kırk bin kişilik yoğun bir kalabalığa hadis imlâsında bulunmuştur.<sup>33</sup> Hazır bulunanlar kalabalık sebebiyle duyduklarını ancak ayakta yazabilmişlerdir.<sup>34</sup> Yine Sâlih b. Muhammed el-Bağdâdî, (öl. 293/906) Bağdat'ta bulunduğu sırada hadis imlâ meclisi düzenleyen Buhârî'ye (öl. 256/870) müstemlîlik yaptığını ve yirmi binden fazla topluluğun kendilerini dinlediğini belirtmiştir.<sup>35</sup>

Burada katılımcılardan uzaktakilerin duyamaması ya da eksik ve hatalı duyduğu şeyleri yazma ihtimalinin bulunması, imlâ yoluyla oluşturulan sahife ve cüzlerin, hatta bu yöntemin güvenilirliğini olumsuz etkilediği düşünülebilir. Ancak bu tür toplantılarda katılımcıların tamamının hadis yazmak için gelmediği, her birinin yazmayı bilmediği ve içlerinden bir kısmının “nezzâre” adı verilen gözlemcilerden oluştuğu anlaşılmaktadır.<sup>36</sup> Ayrıca hadis yazan talebelerin imlâ oturumu sona erdikten sonra nüshalarını karşılaştırmaları, imlâ sırasında bazı talebelerin yazım konusunda ehil kimselerden yardım almaları, ortaya çıkan nüshaların kopya işlemi için “varrâk” adı verilen ehliyetli meslek erbabına müracaat edilmesi ve nihayetinde mevcut nüshaların hadis yazdıran hocaya tashih ettirilmesi şeklinde yürütülen teâmüller, bu tür toplantıların hadis almada güvenilir bir imkân sunduğunu göstermektedir.

Kaynaklar devlet erkânının da bu tür meclislere yoğun ilgi gösterdiğini kaydetmektedir. Nitekim Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik (öl. 125/743), hadis imlâsına önem vermiş ve kâatibi vasıtasıyla çocuklarından bazılarını dört yüz kadar hadis imlâsında bulunmuştur.<sup>37</sup> Yine Mansûr, Hârûnürreşîd ve Me'mûn gibi Abbasî

<sup>32</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârul-kütübî'l-ilmîyye, 1417), 12/242; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, 16-17; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/575.

<sup>33</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 6/120.

<sup>34</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/53; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, 9; Suyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/575.

<sup>35</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/53; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*, 17.

<sup>36</sup> Aydın, “Nezzare”, 246.

<sup>37</sup> Kâdî İyâz, *el-İlma'*, 243-244.

halifeleri de imlâ meclislerine iştirak etmişlerdir.<sup>38</sup> Selçuklu veziri Nizâmülmülk (öl. 485/1092) ise bizzat kendisi hadis imlâsında bulunmuş, Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi ve Câmî'u'l-Mehdî'de imlâ meclisleri düzenlemiştir.<sup>39</sup> Yöneticilerin imlâ toplantılarına önem vererek bu tür ortamlara bizzat katılmaları,<sup>40</sup> toplum nezdinde bir teşvik unsuru olmuş ve bu meclislerin önemini daha da artırmıştır.

İmlâ metodu, hadis naklinde 2. (8.) yüzyılın ortalarından itibaren düzenli olarak uygulanmaya başlamış ve 10. (16.) yüzyıl itibariyle önemini kaybetmiştir. Bunda hadis hâfızlarının azalması, hocalardan ziyade kitaplara itimadın artması, hadislerin isnâdının uzaması, rivâyet malzemesinin büyük oranda müdevven hale gelmiş olması, imlâ talebinde bulunan şevkli öğrencilerin azalması gibi çeşitli faktörlerin<sup>41</sup> yanı sıra dönemin ilim ve kültür anlayışındaki değişimin de etkili olduğu söylenebilir.

İmlâ usûlü, aynı zamanda uygulandığı dönemin hadis ilmine bakış açısını da yansıtmıştır. Nitekim 4. (10.) yüzyıla kadar konu bütünlüğüne bakılmaksızın doğrudan doğruya imlâ edilen tüm hadislerin olduğu gibi nakledilmesi amaçlanmıştır. Bu süreçte gerçekleştirilen imlâ toplantılarında amaç, dönemin hakim hadis anlayışı gereği hadisleri senedleriyle beraber eksiksiz olarak sonraki nesle aktarmak, isnâda yer alan râvilerin cerh ve ta'dîlini yapmak, metinlerdeki garip lafızları izah etmektir.<sup>42</sup>

5. (11.) asra gelindiğinde imlâ meclisleri nispeten daha farklı bir amaçla düzenlenmeye başlamış ve bu dönemde başta fikhî içerikli hadisler olmak üzere özellikle amellerin faziletlerine dair rivâyetler imlâ toplantılarının ana gündemini oluşturmaya başlamıştır. Burada söz

---

<sup>38</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ*, 19-21; Ordusunun geçiş güzergâhında Yezîd b. Hârûn'un imlâ meclisine tanık olan Halife Me'mûn "Gerçek sultan budur" demiştir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *Şerefu ashâbi'l-hadîs*, thk. M. Said Hatiboğlu (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 100.

<sup>39</sup> M. Yaşar Kandemir, "Emâlî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/70-71.

<sup>40</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmî*, 2/55.

<sup>41</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 339.

<sup>42</sup> Kettânî, *Hadis Literatürü*, 339.



konusu içeriğe sahip hadislerin imlâsı ile toplumun ahlakî yapısına katkı sunmanın ve insanlarda amellerini düzeltme konusunda bir farkındalık oluşturmanın amaçlandığı anlaşılmaktadır. Hadis şerhçiliğinin yaygınlaştığı dönemlerde ise hakim anlayışına bağlı olarak hadislerin metninden daha çok şerhi imlâ konusu olmuştur.

### 3. İmlânın Mahiyeti ve İlgili Terimler

Hadis imlâsı, hoca ile talebe arasında rivayete konu olan hadislerin yazdırılmasına dayanan bir nakil faaliyetidir. Burada hadis yazdıran hocaya mümlî, hadis yazan talebe ise müstemlî veya kâtip denir.<sup>43</sup> Kâtip, imlâ meclislerinde hocadan hadis yazan talebe manasına geldiği gibi daha ziyade hadis yazım işini meslek haline getiren ve bu işi bir muhaddisin emrinde ücret mukabilinde yapan kimse manasına gelir. Zira imlâ sisteminin revaçta olduğu dönemlerde müstemlîlik, güvenilir kimselerin icrâ ettiği saygın bir meslek olarak yaygınlaşmıştı.<sup>44</sup> Tüm talebeler aynı düzeyde hızlı yazamadıklarından bazen hadislerin imlâsı için süratli yazan bir kimse seçilir ve diğer talebeler yazım aşamasında hata yapmaması için etrafına toplanıp onu takip ederlerdi. İmlâ oturumu sona erdiğinde ortaya çıkan emâlî nüshası ya ödünç alınır yahut kopya işlemi için kısa bir süreliğine temlik edilirdi. Bu durum edebî çevrelerde kitap ticaretine yönelik “varrâk” adı verilen bir meslek erbabının doğmasını temin etmiştir.<sup>45</sup> Benzer şekilde söz konusu nüshaların kopyalandıktan sonra tashîh edilmesi gerekliliği gündeme geldiğinden mümlîler, kopyalanan emâlî nüshalarının mutlak surette aslı ile karşılaştırılmasını ve şeyhin nezaretinde gözden geçirilmesini talep etmişlerdir. Nitekim ‘Urve, oğlu Hişâm’a kopya ettiği nüshayı revize ettirip ettirmediğini sormuştur. Aldığı olumsuz cevap üzerine ‘Urve “Esasen içine düştüğün bu durum, senin onu hiç yazmadığın anlamına geliyor.” demiştir.<sup>46</sup>

Şeyhten ona ait hadisleri yazdırmasını talep etmeye ise istimplâ adı verilir. Bu talep şeyhten imlâ meclisi akdetmesi yönünde şifâhî bir müracaat şeklinde olabileceği gibi şeyhin muayyen zamanlarda

<sup>43</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 52.

<sup>44</sup> Okiç, *Hadis Meseleleri*, 97.

<sup>45</sup> A'zamî, *Studies*, 18.

<sup>46</sup> A'zamî, *Studies*, 19.

düzenlediği imlâ meclislerinde hazır bulunmak şeklinde de olabilir. Geniş katılımın sağlandığı imlâ toplantılarında şeyhin sözünü cemaate nakleden görevlilere müstemlî adı verilir.<sup>47</sup> Mübelliğ olarak da nitelenen bu kimselerin görevi, hadis yazan telebelere şeyhin sözlerini yüksek sesle tekrar etmektir.<sup>48</sup>

İmlâ yönteminin uygulandığı ilk zamanlarda daha az katılımlı meclisler düzenlendiğinden şeyhin okuduğu hadislerin tekrarına ihtiyaç duyulmamıştır. Fakat bu durum zamanla değişmiş ve imlâ meclislerinde okunan hadislerin tekrar edilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu tür toplantılarda şeyhin sesinin hazır bulunanlara ulaştırılmasında tek müstemlî yetersiz kalmıştır. Bu nedenle meclisin çeşitli noktalarına yerleştirilen çok sayıda müstemlî, hadislerin cemaate duyurulmasında görev almıştır.

Öyle ki, İsmâil b. Abbâd'ın (öl. 385/995) imlâ meclisinde altı, Ebû Müslim el-Keccî'nin (öl. 292/904) meclisinde yedi, Ebû Abdillâh İbn Vâre'nin (öl. 270/884) meclisinde ise yirmi müstemlî hazır bulunmuştur.<sup>49</sup> Kaydedilen en fazla müstemlî sayısı ise, Firyâbî'nin (öl. 302/914) yaklaşık otuz bin kişilik cemaate Bağdat'ta gerçekleştirdiği imlâ meclisinde görülmüştür. Bu toplantıda Firyâbî'nin naklettiği hadisleri hazır bulunanlara nakletmek için üç yüz on altı müstemlî görev yapmıştır.<sup>50</sup> İmlâ meclislerine katıldıkları halde hadis yazımında bulunmayıp sadece imlâ faaliyetini gözlemleyen ilgili kimselere ise nezzâre adı verilir.<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi imlâ faaliyetlerinin hem hadis uleması hem de düzenlenen oturlara iştirak eden halk düzeyinde entelektüel bir yönünün bulunduğu anlaşılmaktadır. İmlâ meclislerine katılmayı önemli bir vazife olarak gören insanlar, bir muhaddisin hangi gün

---

<sup>47</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 333; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 2/576; Başaran - Sönmez, *Hadis Tarihi ve Usûlü*, 72.

<sup>48</sup> Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 2/576. Ayrıca bk. A'zamî, *Studies*, 18.

<sup>49</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-ımlâ ve'l-istımlâ*, 96-97; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 2/575.

<sup>50</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-ımlâ ve'l-istımlâ*, 18; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/693.

<sup>51</sup> Aydınlı, "Nezzare", 246.

nerede imlâ meclisi akdedeceğini takip etmişler ve bu oturumlar için günler öncesinden hazırlık yapmışlardır.<sup>52</sup>

Hadislerin müzakere edilip yazdırıldığı mekânlara meclisü'l-ilm veya meclisü'l-implâ adı verilmiştir. Bu mekanların başında mescitler gelmektedir. Hz. Peygamber'den (s.a.v) tevârüs eden bir gelenekle mescitler, uzun süre eğitim-öğretim faaliyetlerinin ana merkezi olmuşlardır. Bu manada Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere dinî tedrisatı merkeze alan ve bu ilimleri doğru anlamaya yardımcı olmak üzere Arap şiiri, dil ve edebiyat gibi diğer ilimlerin okutulduğu mekânlar olarak mescitler önemli görevler icra etmişlerdir.<sup>53</sup> Bu doğrultuda hadis yazdırma faaliyetleri de büyük oranda mescitlerde yürütülmüştür.

Haftalık düzenlenen imlâ meclisleri için çoğunlukla Cuma namazı kılınan büyük camiler tercih edilmiştir.<sup>54</sup> Mesela Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (öl. 235/849) ve Asım b. Ali el-Vâsıtî (öl. 221/836) Bağdat'taki Rusâfe Mescidi'nde,<sup>55</sup> Ebu'l-Hüseyn Ali b. Hamza Basra Câmii'nde, Velîd b. Utbe ed-Dimeşkî (öl. 240/854) Şam'daki Bâbü'l-Câbiye Mescidi'nde,<sup>56</sup> Ebû Bekr eş-Şâfiî (öl. 354/965) ise Medine'de Mescid-i Nebî'de<sup>57</sup> imlâda bulunmuştur. Bunların dışında Bağdat'ta Kasr Câmîi ve Mescidü'l-Meydan, Basra'da Ebu'l-Esved ed-Düelî Mescidi ile Herat, İsfahan, Kazvin, Merv ve Nişabur câmîilerinde geniş katılımlı hadis imlâ meclisleri düzenlenmiştir.<sup>58</sup>

Câmiler dışında nadiren de olsa mümlî, kendi evinde nispeten daha az katılımlı imlâ meclisi gerçekleştirmiştir. Şayet hoca, evinden çıkamayacak kadar hasta veya yaşlı ise, ziyarette bulunan talebe ve misafirlerinin isteği üzerine teberrüken küçük çaplı bir imlâ meclisi

---

<sup>52</sup> Öyle ki Ca'fer b. Dürüsteveyh, Ali b. Medîni'nin (öl. 234/848-849) düzenlediği imlâ meclisi için bir gün öncesinden yer tutan bir şahsın döndüğünde yer bulamama endişesiyle bulunduğu yerde altına serdiği şalına bevlettğini gördüğünü anlatır. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/138; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ'*, 112-113.

<sup>53</sup> İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 123-127.

<sup>54</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/60; Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ'*, 42.

<sup>55</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/13, 54.

<sup>56</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ'*, 74-75.

<sup>57</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/57.

<sup>58</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ'*, 48, 74, 84, 134, 179.

düzenlerdi. Nitekim Dârekutnî (öl. 385/995) Bağdat'ta Ebu'l-Kâsım et-Teymî (öl. 538/1143) ise İsfahan'da vefatlarından kısa bir süre önce kendi evlerinde hadis imlâsında bulunmuşlardır.<sup>59</sup>

Meşhur muhaddisler câmi ve ev gibi kapalı alanlar yerine daha kalabalık gruplara hitap eden alanlarda hadis imlâsında bulunmayı tercih etmişlerdir. Bu nedenle meclisler, zaman zaman çarşı, meydan, cadde ve sokak gibi açık alanlarda tertip edilmiştir.<sup>60</sup> Bu tür meclislerde imlâlar, câmilerde belirli vakitlerde gerçekleştirilenlerden farklı olarak değişken zamanlı bir takvime bağlı olarak düzenlenmiştir. Sözelimi bir bölgede misafir olarak bulunan meşhur muhaddisler, gelen talepler doğrultusunda o bölgenin meşhur cadde, sokak ve meydanlarında imlâ meclisleri akdetmişlerdir. Bağdat Rusâfe Câmiî Avlusu, Basra Hüceym Caddesi ve Nişabur Meydanı gibi geniş ve açık alanlarda akdedilen toplantılara sayıları yüz binleri bulan geniş kitleler iştirak etmiştir.<sup>61</sup>

5. (11.) ve 6. (12.) yüzyıllarda medrese ve dârülhadîslerin ortaya çıkması ile toplanma yeri ve zamanı bakımından imlâ meclislerinin daha sistematik bir hüviyet kazandığı söylenebilir. Kendi devirlerinin ihtisas merkezleri olarak nitelendirilebilecek bu özel müesseseler, zamanla daha farklı bölgelerde inşa edilmeye başlandı ve sayıları hızla artış gösterdi.<sup>62</sup> Böylece sokak ve caddelerde düzenlenen imlâ oturumları son buldu. Atabeg Nureddîn Mahmud Zengî tarafından Şam'da kurulan<sup>63</sup> ve kısa zamanda bölgenin ilim merkezi haline gelen Nûriye Medresesi'nde Ebû Muhammed b. Asâkir (öl. 600/1203) ve babası İbn Asâkir (öl. 571/1175) idarecilik yapmışlar, imlâ toplantılarını da bizzat bu müessesede gerçekleştirmişlerdir. İbn Hacer (öl. 852/1448) Şeyhûniyye, el-Cemâliyyetü'l-Cedîde ve Kemâliyye dârülhadîslerinde

<sup>59</sup> Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ'*, 67, 110.

<sup>60</sup> Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 167.

<sup>61</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/54; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstimlâ'*, 16, 18.

<sup>62</sup> Bunlar arasında Fâziliyye, Urviyye, Eşrefiyye, Kürûsiyye, Nâsiriyye, Şükayşakiyye, Sükkeriyye, Nefsiyye, Sâmeriyye, Devâdâriyye, Kâmilîyye dârülhadîs müesseseleri sayılabilir. Bk. Nebi Bozkurt, "Dâru'l-Hadîs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/528; S. Ory, "Dâr al-Hadith", *The Encyclopaedia of Islam (EI²)*, ed. E. J. Bosworth vd. (Leiden: Brill Press, 2004), 12/197. (Suppl)

<sup>63</sup> S. Ory, "Dâr al-Hadith", 195.

imlâ oturumları düzenlemiştir. Nevevî (öl. 676/1277) ise Eşrefiyye Dârülhadisi'nde toplantılar akdetmiştir.<sup>64</sup>

Hadis tarihinde özel bir öneme sahip olan ve kurumsal olarak hizmet veren dârülhadisler, uhdesinde tuttıkları şeyhu'l-hadisler sayesinde bölgenin hadis kültürünün zenginleşmesine katkı sağlamışlardır.<sup>65</sup> Sözelimi Bağdat'taki ünlü Müstansırıyye Medresesi, görevlendirilen her dört müderristen en az birinin şeyhü'l-hadîs olması esasına göre faaliyet göstermekte idi.<sup>66</sup> Ayrıca dârülhadislere bağlı mecitlerde muayyen zamanlarda hadis okuma ve okutma vazifesini yerine getiren bir de hadis kârisi bulunmakta idi. Dolayısıyla bu müesseseler sayesinde imlâ toplantılarının daha düzenli ve resmî bir hüviyet kazandığı söylenebilir.

İmlâ oturumları genellikle haftada bir kez düzenlenmiş ve erken dönemlerde belli bir güne tahsis edilmeyen bu durum bir gelenek halini almıştır. Şartların elverdiği ölçüde imlâ meclisleri umumiyetle haftalık olarak akdedilmiştir. Mümlîler cumartesi günü dışında haftada bir gün imlâ oturumu düzenlemişlerdir. Buna mukabil zamanla ilgi ve talebin artması ve ilmî hayatın canlanması ile bu toplantılar haftada iki kez düzenlenmeye başlamıştır. Bu bağlamda muhaddislerin Salı ve Cuma günleri<sup>67</sup> imlâ meclisi akdetmeleri mu'tad bir hal almaya başlamıştır. Ancak yolculuk, hastalık ve eser telifi gibi gerek mümlîden gerekse müstemlîlerden kaynaklanan çeşitli nedenlerle bu oturumlar zaman zaman aksamış; bazı mücbir sebeplerden ötürü zaman zaman imlâ toplantıları kesintiye uğramıştır.

Öte yandan bazı muhaddislerin yaşadıkları yerleşim birimlerinin koşulları, yer yer imlâ meclislerinin gün ve saatlerinde de değişikliğe gidilmesini gerektirmiştir. Örneğin Deylem ve Cîl havzasında yaşayan

<sup>64</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, thk. Abdü'l-Bârî es-Selefi (Medine: Mektebetü'l-eymân, 1987), 30.

<sup>65</sup> Hâlid b. Yusuf b. Sa'd'ın (öl. 663/1265) İzziyye medresesinde, Muhammed b. Abdülmün'im el-Harrânî'nin (öl. 671/1273) Âlemiyye medresesinde, Ömer b. Yahyâ b. Ömer eş-Şâfiî'nin (öl. 690/1291) Zâhiriyye medresesinde, Hasan b. Alî b. İsbâ es-Sayrafi'nin (öl. 699/1300) de Fergana medresesinde şeyhu'l-hadîs oldukları zikredilmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003), 14/7.

<sup>66</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/84, 15/230, 15/669, 15/904.

<sup>67</sup> Kettânî, *Hadis Literatürü*, 339.

Zeydî muhaddislerden İmâm Mürşîd Billâh Yahyâ (öl. 479/1086) sadece Pazartesi ve Perşembe günleri hadis imlâ meclisi akdetmiş ve bu oturumlarda yazdırdığı rivayetlerden oluşan eserler *el-Emâlî el-isneyniyye* ve *el-Emâlî el-hamîsiyye* şeklinde meşhur olmuşlardır.<sup>68</sup> Bu bakımdan imlâ toplantıları için özel bir gün belirlenmediği, oturumun yerinin ve zamanının tayininde ise hoca, talebe ve katılımcılar açısından uygun şartların ve müsait zaman diliminin gözetildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra akdedilen imlâ meclisi için birincil derecede o bölgenin sosyo-ekonomik koşulları ile iklim şartlarının da göz önünde bulundurulduğu söylenebilir.

#### 4. İmlâ Faaliyetlerinin Hadis Literatürüne Yansımaları

İmlâ usulü, hoca-talebe arasında gerçekleşen hadis tahammül ve edâsına yönelik muteber bir yöntem olması bakımından uzun müddet muhaddislerin yoğun ilgisine mazhar olmuştur. Buna bağlı olarak emâlîler de erken dönemlerden itibaren hadislerin muhafazasında kayda değer bir fonksiyon icra etmişlerdir.

Emâlî kelimesi, imlâ veya ümliye kelimelerinin çoğuludur. Bu anlamda emâlî, hadis talebesinin muayyen vakitlerde şeyhinden işittiği rivayetleri bir araya getirme gayretinin bir ürünüdür. Emâlî kavramı sadece hadis ilmüne has olmayıp fakihler, müfessirler, dil ve lügat âlimlerinin meşgul oldukları bilgileri ezberlerinden veya kitaplarından ilgili talebelere aktarıp yazdırmalarını konu edinen bir kavramdır. Hadislerin intikalinde önemli bir konuma sahip olan bu gelenek, rivayete konu olan haberlerin muhafazası için erken dönemlerde başvurulan güvenilir bir yöntem olarak önemli bir fonksiyon icra etmiştir.

Emâlîler, hadis tarihinin ilk asırlarında rivayetleri herhangi bir kriter gözetmeksizin derlemenin bir yöntemi olarak ortaya çıkmış ve bu tür eserlerde yaklaşık 6. (12.) yüzyıla kadar genellikle herhangi bir kriter

---

<sup>68</sup> Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye* (Kum: Mektebetu Âyetullâhi'l-Uzma, 1413), 1/153-154; Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye* (Amman: Müessesetu'l-İmâm Zeyd b. Ali es-sekâfiyye, 1999), 1101. Sözü edilen matbu eserler için bk. Mürşîd Billâh Yahyâ b. el-Huseyn, *Kitâbu'l-Emâlî el-isneyniyye*, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, San'a: Müessesetu'l-imâm Zeyd b. Ali es-sekâfiyye, 1429/2008).

gözetilmemiştir. Çünkü emâlîler, şeyhin tertip ettiği imlâ meclislerinde o anda yazdırdığı hadislerin kayda geçirilmesiyle oluşan eserlerdir. Bu bakımdan kendi içerisinde bir bütünlük arz ettiği söylenebilirse de çoğu zaman emâlîler, şeyhin arzu ettiği rivayet seçkisine sahip olmuşlardır. Öyle ki şeyhin, yerini ve zamanını ilan ettiği meclislerde çoğu zaman ne tür hadislerin imlâsının gerçekleştirileceği talebelerce bilinmemektedir. Özellikle hocanın ezberden hadis imlâsında bulunduğu oturumlarda rivayet tercihindeki tasarruf tamamen ona aittir.<sup>69</sup>

Kitaptan rivayetin önem kazandığı dönemlerde ise şeyhin bu tasarrufu nispeten azalmış ve imlâ edilen hadisler, muhtevası bakımından belirginlik kazanmıştır. Bu itibarla emâlî türü eserler, konu bütünlüğüne göre incelendiğinde 6. (12.) yüzyılın bir kırılma noktası oluşturduğu söylenebilir. Zira bu yüzyılın başlarından itibaren uzayan senedler terk edilmeye başlanmış, kitaplara itimat artmış ve hafızadan rivayet yerine kitaptan rivayet oldukça yaygınlaşmıştır. Dolayısıyla mümlîler, düzenledikleri meclislerde belirli konulardaki hadisleri veya belirli kitaplardaki rivayetleri imlâ ettirmeye başlamışlardır.

Emâlî türü eserlerde hadisin imlâ yöntemiyle alındığına işaret eden edâ sîgaları kullanılmaktadır<sup>70</sup> (حَدَّثَنَا فُلَانٌ بِتَلْوِينِ فُلَانٍ) (حَدَّثَنِي فُلَانٌ) (أَمَلَى عَلَيَّ) Talebenin bu yolla ahzettığı bir hadisi (حَدَّثَنِي) sîgasıyla nakletmesi en yaygın rivayet lafzı olarak kabul edilmiştir.<sup>71</sup> Öyle ki hadis

<sup>69</sup> Şeyhin hafızasından değil de kitaptan imlâda bulunduğu durumlarda bazı talebelerin yazmaktan imtina etmeleri, hadis naklinde hafızanın oldukça popüler bir güven kaynağı olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu uygulama, hafıza kusurlarına bağlı olarak birçok hataya sebebiyet verse de kitaba müracaat etmeksizin ezberden hadis imlâsında bulunmak erken dönemlerde saygınlık göstergesi idi. Bk. A'zamî, *Studies*, 18. Öyle ki İshâk b. Râhûye'nin (öl. 238/853) hadisleri hıfzından imlâ ettirdiği ve oturumun ardından yazdırdıklarını eksiksiz bir şekilde talebelerine tam olarak okuduğu zikredilmektedir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 6/351.

<sup>70</sup> Çakan, *Hadis Usûlü*, 52, 187.

<sup>71</sup> Örnekler için bk. Müslim, "Cihâd ve siyer", 2 (No: 1731) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.), "Taharet", 115 (No: 622); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/553 (No: 540), 2/383 (No: 1203), 29/172 (No: 17629), 35/48 (No: 21117); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, haz. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-tâc, 1409/1989), 7/275 (No: 36037, 36039); Mücteba Uğur,

İmlâsıyla meşgul olan ve bu tür oturumlar düzenleyen muhaddislerin biyografilerinde sıklıkla (صَاحِبُ الْأَمَلِي) (صَاحِبُ الْمَحَالِسِ) (كُنْتُ أُسْمَلِي) (أَمَلِي عَلَيْنَا) şeklinde ibarelere rastlanmaktadır.<sup>72</sup>

Çeşitli nedenlerle günümüze kadar ulaşamayan emâlî nüshalarının varlığı bilinmekle birlikte bugün dünyanın birçok kütüphanesinde risâle veya cüz şeklinde muhafaza edilen ve bu yöntemin kadîm geleneğinin izlerini taşıyan pek çok emâlî nüshası bulunmaktadır.<sup>73</sup>

Hadis edebiyatında emâlî türüne ilişkin eserlerin bu ilmin diğer türlerine nispetle daha fazla olduğu görülmektedir. Bu durumun öncelikli nedenlerinin başında hiç şüphesiz imlâ yönteminin sadece muhaddisler nazarında değil, düzenlenen imlâ meclislerine büyük bir katılım gösteren halk kitlesi nazarında da evleviyetli bir öneme sahip olması gelmektedir. İmlâ meclislerine gösterilen ilgi sayesinde hadis yazım faaliyetleri giderek hız kazanmıştır. Bu tür meclislerin sık sık düzenlenmesi de katılımcıların bir kısmını, kendilerine ait yazılı bir hadis cüzüne sahip olma konusunda teşvik etmiştir. Dolayısıyla bu meclislerde kayda geçen küçük çaplı cüz ve risâleler zamanla çoğalmış ve nicelik bakımından zengin bir literatür meydana gelmiştir.

Bununla beraber sözlükteki “yazdırma” anlamına atıfla hacmine bakmaksızın imlâ meclislerinde yazılan her bir materyale emâlî denilmekle birlikte bu kullanımın teknik olarak isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. İmlâ usulündeki hedef her ne kadar hadis yazdırma olsa da bu eylemin uzun müddet yapılması ve yazım işinin süreklilik arzemesi gerekmektedir.<sup>74</sup> Bu doğrultuda hadis ilmi özelinde emâlî türüne ait eserler incelendiğinde bunların önemli bir kısmının bu türün

---

“Edâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/388.

<sup>72</sup> Misal için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 15/381; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 2/20, 3/42, 11/131; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/328, 11/665.

<sup>73</sup> Bu sahada telif edilen eserlerin yekûnu oldukça fazladır. Bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, 339-352; Mücteba Uğur, *Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 75-78; Yüksel Efil, *Hadis İmlâ Meclisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 85-115, 116-126.

<sup>74</sup> Zira imlâya konu olan bir kitabı yahut hadisleri yazdırmak, onları yazacak olan talebeye uzun müddet okumayı gerektirmektedir. Bk. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3/250.



şekil şartlarını taşımadığı görülür. Çünkü bu eserlerde uzun soluklu bir hadis yazım faaliyeti söz konusu olmalıdır. Oysa meşhur bir muhaddisin ziyaretinde teberrüken yazdırılan veya bir kimsenin tek bir mecliste yazdığı birkaç hadis ile emâlîler için gereken uzun müddet meşguliyet şartı sağlanmış olmamaktadır. Nitekim hadis edebiyatında emâlî eserlerinin örnekleri zikredilirken imlâ, emâlî, meclis, mecâlîs, mücâlese, mücâlesât, ta'lîk veya nevâdir<sup>75</sup> gibi birbirinden kısmen farklı isimlendirmeler kullanılmıştır.

Emâlî türü eserlerin hangi kriterlere göre isimlendirildiği konusunda net bir malumat bulunmamakla birlikte imlâ toplantılarında yazılan malzemenin hacminin isim konusunda belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü emâlîler genellikle aralarında konu bütünlüğü olmayan çeşitli hadislerin bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. Buna bağlı olarak ortaya çıkan eserler de konusuna göre değil, çoğunlukla mevcut malzemenin hacmine göre isimlendirilmişlerdir. Dolayısıyla imlâ faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan malzemelerin en hacimli olanlarına emâlî denilmiştir. Emâlîlere kıyasla daha az sayıdaki oturumda yazılan rivayet malzemesinin bir araya getirilmiş şekline meclis, bu toplantılarda kaydedilen en küçük hacimli eserlere ise cüz' adı verilmiştir. Nitekim Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed en-Nîsâbûrî'nin (öl. 389/999) bu sahaya ilişkin vefatından iki sene önce meydana getirdiği *Cüz' min selâsi mecâlîs min emâlî* adlı eseri söz konusu ayrıma örnek gösterilebilir.<sup>76</sup> Bu anlamda cüzlerden meydana gelen eserlere meclis, meclislerin bir araya getirilmesiyle oluşan eserlere de "emâlî" denilebilir.

Hadis edebiyatında bu eserlerin tamamı, aralarındaki teknik ayrıma bakılmaksızın, imlâyaya konu olmaları bakımından sözlük anlamına atıfla emâlî olarak anılmaktadır. Bu teknik ayırmadan sonra aşağıdaki başlıklarda ilgili literatüre işaret edilmiştir. Ancak emâlî eserleri, gerek mahtût gerekse matbu halde dünyanın birçok kütüphanesinde bulunmakta olup bu türün örnekleri hayli fazladır. Bu nedenle makalenin hacmini aşmamak adına ilgili literatürün tamamına yer verilmeden sadece teknik ayrıma yönelik örneklerle yetinilmiştir.

<sup>75</sup> Kandemir, "Emâlî", 70.

<sup>76</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/432.

#### 4.1. Emâlîler

Emâlîler imlâ toplantılarında ortaya çıkan en geniş hacimli eserler olup genellikle “emâlî fi’l-hadîs” veya “emâlî” şeklinde anılmışlardır. Mesela Ebû Bekir Muhammed b. Muhammed b. Süleymân el-Vâsıtî’nin (öl. 312/925) *Emâlî fi’l-hadîs* adlı eseri<sup>77</sup> ile Ebû Bekir Yûsuf b. el-Kâsım b. Yûsuf el-Meyâneçî’nin (öl. 375/985) Dımaşk’ta imlâ ettiği *Emâlî fi’l-hadîs* adlı eseri<sup>78</sup> örnek olarak zikredilebilir. Bunun yanı sıra İbn Asâkir’in (öl. 571/1176) Dımaşk’taki meşhur Emeviyye Câmii’nde akdettiği 400’ü aşkın imlâ oturumunda yazdırdığı rivayete konu malzemenin bir araya getirildiği eseri de *Emâlî* adıyla kayda geçmiştir.<sup>79</sup>

Öte yandan bu eserlerin bir kısmı imlâyı gerçekleştiren muhaddisin ismine nispetle isimlendirilirken bir kısmı da imlânın yapıldığı bölgeye, medreseye veya dârühadise nispetle isimlendirilmiştir. Örneğin Şeyh Sadûk olarak bilinen İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin (öl. 381/991) doksan yedi meclisten oluşan *Emâlî’s-Sadûk* adlı eseri, mümlînin ismine nispetle isimlendirilmiştir.<sup>80</sup> Benzer şekilde Selçuklu veziri Nizâmülmülk’ün (öl. 485/1092) Bağdat’ta Câmîu’l-Mehdî ve Nizâmiye Medresesi’nde imlâ ettirdiği *Emâlî Nizâmülmülk el-vezîri’s-Selcûkî fi’l-hadîs* eseri de mümlîye nispetle adlandırılmıştır.<sup>81</sup>

Mümlîye nispetle isimlendirilen emâlî eserlerinden birisi de Zeydî muhaddislerden Ahmed b. Îsâ b. Zeyd’e (öl. 247/861) aittir. Onun *Kitâbu’l-Emâlî* olarak bilinen eserinin asıl adı *Emâlî Ahmed b. Îsâ* olup *Câmî’u’l-’ulûm âli Muhammed* ve *Kitâbu’l-’ulûm* gibi isimlerle

<sup>77</sup> Sezgin, *Târîhu’t-türâsi’l-Arabî*, 1/339-340.

<sup>78</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 1/162; Sezgin, *Târîhu’t-türâsi’l-Arabî*, 1/410.

<sup>79</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü’z-zunûn*, 1/162; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 339-340.

<sup>80</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî, *Emâlî’s-Sadûk*, haz. Hüseyin A’lemî (Beyrut: Müessesetü’l-a’lemî li’l-matbû’ât, 1430/2009).

<sup>81</sup> Hadis ilmiyle meşgul olmayı önemseyen siyasetçilerden biri olan Nizâmülmülk’ün 480/1087’de Bağdat’ta akdettiği imlâ meclislerinde yazdırdığı rivayet malzemesi için bk. Ziriklî, “Nizâmülmülk”, 2/202; Kandemir, “Emâlî”, 70-72’den naklen: “Abdülhâdî Rızâ, “Emâlî Nizâmülmülk el-vezîri’s-Selcûkî fi’l-hadîs”, *Mecelletü ma’hedî’l-mahtûtâtî’l-Arabiyye-Kahire* 5 (1959), 349-378”

bilinmektedir.<sup>82</sup> *Emâlî'nin* Zeydî çevreler üzerindeki ehemmiyetli ve evleviyetli konumundan ötürü 4. (10.) yüzyıl Zeydî imamlarından Mansûr-Billâh Kâsım b. Alî (öl. 393/1003), ona *Bedâi'u'l-envâr fi mehâsini'l-âsâr* ismini vermiştir. 7. (13.) yüzyıl Zeydi imamlarından Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza (öl. 614/1217) da *Bedâi'u'l-envâr fi mehâsini'l-ahbâr ve'l-âsâr* şeklinde isimlendirmiştir.<sup>83</sup>

İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) de bu türe ilişkin emâlîsi bulunmaktadır. Nitekim kendisi Kâmiliyye Dârülhadisi ile Kahire'deki Şeyhûniyye ve Baybarsiyye medreselerinde uzun seneler imlâ oturumları düzenlemiş olup vefatına kadar büyük bir titizlikle yürüttüğü imlâ meclisleri 1150 oturuma ulaşmıştır. Bunlar arasından İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtasar'ı* ile Nevevî'nin *el-Ezkâr*'ındaki hadislerin tahricinin yapıldığı 270 meclisten oluşan eseri, ait olduğu medreseye nispetle *el-Baybarsiyye* yahut *el-Emâlî'l-Mısriyye el-Baybarsiyye* şeklinde anılmaktadır.<sup>84</sup> Ayrıca 836/1433'te Halep'te bulunduğu sırada akdettiği yedi meclisten oluşan eseri de yine imlânın düzenlendiği medreseye nispetle *Emâlî'l-Halebiyye* adıyla anılmaktadır.<sup>85</sup> Benzer şekilde İbnü'ş-Şihne'nin (öl. 890/1485) *el-Emâlî'l-muhibbiyye bi'l-medreseti'l-Mü'eyyediyye*

---

<sup>82</sup> Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996), 3/151, 232; Vecîh, *A'lâmü'l-müellifine'z-Zeydiyye*, 152; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, 2/281.

<sup>83</sup> Ebü'l-Hüseyn Mecdüddin b. Mansûr el-Müeyyedî, *Levâmi'u'l-envâr* (Sa'de: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmiyye, 1993), 1/333; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. 'Alevî, *el-Câmiu'l-kâfi fi fıkhi'z-Zeydiyye*, thk. Abdullâh b. Hamûd el-'İzzî (b.y.: Müessesetü'l-Mustafâ es-Sekâfiyye, 2014) 193; Kadir Demirci, *Zeydiyye ve Hadis* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 66. Esere ve müellife ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Tanrıverdi, "Ahmed b. İsa b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 309-342.

<sup>84</sup> Eserin kendi içerisinde çeşitli parçaları *Tahrîcü'l-Ezkâr*, *Emâlî'l-Ezkâr*, *Emâliyyü'l-muhrace alâ muhtasarı İbni'l-Hâcib el-asli* ve *Netâ'icü'l-efkâr fi tahrîci ehâdîsi'l-Ezkâr* gibi farklı isimlerle zikredilmektedir. Bk. Kandemir, "Emâlî", 71'den naklen; Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", 521'den naklen; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 343.

<sup>85</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/162; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 343.

adlı eseri de Kâhîre'deki Müeyyidiyye Medresesi'nde gerçekleştirilen hadis imlâlarını ihtiva etmesinden ötürü bu isimle anılmaktadır.<sup>86</sup>

#### 4.2. Meclisler

İmlâ toplantılarının her bir oturumuna ve bu oturumlarda yazıya geçirilen eserlere meclis adı verilmektedir.<sup>87</sup> İmlâ faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan mahsüllerden biri de bunlardır. Bu türe ait bazı eserler ait olduğu imlâ meclisine nispetle meclis (mecâlis) veya mücâlese (mücâlesât) şeklinde anılmışlardır. Nitekim Ebû Bekir eş-Şâfiî'nin (öl. 354/965) bu türdeki eseri *Meclis* olarak adlandırılırken<sup>88</sup> Ebû Bekir ed-Dîneverî'nin (öl. 310/923) bu türe dair eseri *el-Mücâlese* olarak adlandırılmıştır.<sup>89</sup> Sa'leb olarak bilinen Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî'nin (öl. 291/904) eseri de *Mücâlesât* şeklinde<sup>90</sup> zikredilmektedir.

Bu türdeki eserlerde her bir meclis müstakil bir ders kabul edildiğinden kendi içerisinde farklı sayılarda meclis ihtiva eden eserlere mecâlis denilmektedir. Örneğin Ebü'l-Kâsım Alî b. Muhammed el-Basrî'nin bu türdeki eseri *Meclis min emâlî* adıyla<sup>91</sup> anılırken Ebû Muhammed İbn Sâid el-Hâşimî'nin (öl. 318/930) eseri *Mecâlis* şeklinde<sup>92</sup> anılmaktadır.

Mecâlis türü eserler de kendi içerisinde farklı sayılarda meclisler içermekte olup isimlendirmelerde zaman zaman bu hususun gözetildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Horasanlı muhaddis Ebü'l-Abbâs Muhammed el-Esam'ın (öl. 346/957) bu türdeki eseri *Meclisân min emâlî* iken<sup>93</sup> Assâl olarak bilinen Ebû Ahmed Muhammed el-İsfahânî'nin (öl. 349/960) eseri *Selâsetü mecâlis min emâlî* şeklinde isimlendirilmiştir. Benzer şekilde

---

<sup>86</sup> Konuyla ilgili çalışma için bk. Vahdettin Yağmur, *Hadis Literatüründe Emâlîler ve Ebu'l-Fazl İbnu's-Şihne'nin 'el-Emâlî'l-Muhabbîyye' Adlı Eserinin Edisyon Kritiği* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 31-49.

<sup>87</sup> Aydın, "Meclis", 173.

<sup>88</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/384; Ziriklî, "Ebû Bekir eş-Şâfiî", 6/224.

<sup>89</sup> Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 2/352; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1591.

<sup>90</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1591; Ziriklî, "Sa'leb", 1/267-268.

<sup>91</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/322.

<sup>92</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/347.

<sup>93</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/372.

Taberânî'nin (öl. 360/971) eseri *Erba'atü mecâlis min mecâlisi't-Taberânî*,<sup>94</sup> Ebû Muhammed el-Hallâl'ın (öl. 439/1047) eseri ise *Aşeratü mecâlis* olarak zikredilmektedir.<sup>95</sup>

### 4.3. Cüz'ler

Sözlükte nasip, pay, kıt'a gibi anlamlara gelen cüz' (çoğulu: eczâ'); bir bütünü meydana getiren en küçük parça anlamına gelir.<sup>96</sup> Hadis ilminde belirli bir kimseye yahut konuya dair rivâyetleri ihtiva eden küçük hacimli eserlere cüz adı verilmektedir.<sup>97</sup> Bu anlamda emâlî türüne dair bazı eserler, küçük hacimli eserler olmaları sebebiyle cüz şeklinde anılmaktadır. Örneğin Ahmed b. Habîb eş-Şücâ'ye (öl. 184/800?) nispet edilen beş varaklık eserin ismi *Cüz' mine'l-emâlî*<sup>98</sup> iken Ebu'l-Ferec el-Gûrî'nin (öl. 239/853) bu sahaya dair dört varaklık eserinin adı *Cüz' fihi meclisün min imlâihî* dir.<sup>99</sup>

Kur'an-ı Kerîm'in otuz cüz olmasına atıfla bir cüzün on varak (yirmi sayfa) olduğu ileri sürülmüşse de bu hususta asgari bir sınırın olmadığı ve cüzlerin hacimleri konusunda muayyen bir ölçünün bulunmadığı anlaşılmaktadır.<sup>100</sup> Öyle ki emâlî cüzleri incelendiğinde bu eserlerin, birbirinden farklı hacimlere sahip oldukları ve birbirlerinden farklı sayılarda rivayet ihtiva ettikleri görülmektedir. Nitekim Nesâî'nin (öl. 303/915) *Cüz' fihi meclisân min imlâ'* eserinde toplamda 47 rivayet yer alırken<sup>101</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdissamed el-Bağdâdî'nin (öl. 325/937) *el-Cüzü'l-evvel min emâlî* eserinde toplamda 111 rivayet bulunmaktadır.<sup>102</sup>

<sup>94</sup> Mehmet Görmez, "Taberânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/312.

<sup>95</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/480; Ziriklî, "el-Hallâl", 2/213.

<sup>96</sup> İbn Manzûr, "cze", 1/45-47; Zebîdî, "cze", 1/171-172.

<sup>97</sup> Aydınlı, "Cüz", 51.

<sup>98</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/177.

<sup>99</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/209.

<sup>100</sup> Bunun nedeni cüz hesabıyla verilen ölçülerin birbirinden farklı olmasıdır. M. Yaşar Kandemir, "Cüz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/148.

<sup>101</sup> Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Cüz' fihi meclisân min imlâ'i (el-Emâlî)*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994), 32-92.

<sup>102</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 6/135-137; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 15/71-73; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/162; Ziriklî, "İbn Abdissamed", 1/47; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/351. Bahse konu hadis cüzüne dair çalışma için bk. Mustafa Karataş,

Dolayısıyla imlâyâ konu rivayetleri bir araya getiren küçük çaplı eserler olan cüzlerin birbirinden farklı nicelikte eserler olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan emâlî cüzlerini de kendi içerisinde râvi veya meclis merkezli bir tasnîfe tabi tutmak mümkündür. Bu itibarla emâlîler, tek bir râvinin bütün rivâyetlerini içerebileceği gibi, bir râvinin birçok mecliste imlâlarının tamamını da ihtiva edebilir. Yine bir muhaddisin sadece tek bir mecliste imlâ ettirdiği hadisleri içerebileceği gibi, birden fazla muhaddisin akdettikleri meclislerinde yazdırdıkları rivayetleri de içerebilir. Tabiatıyla bu tür eserlerde dikte ettirilen hadisler genellikle tek bir konu etrafında şekillenmemiştir. Nitekim Mehâmîlî'ye (öl. 330/941) ait on altı muhtasar cüzden oluşan *Emâlî*'nin yedinci cüz'ünde aralarında konu bütünlüğü olmayan altmış beş hadis bulunmaktadır. Bu hadis cüz'ünde nübüvvetin kırk altı şubesinden birinin rüya olduğu, müjdeli bir haber karşısında Rasulullah'ın (s.a.v) şükür secdesi yaptığı, tavla oynamanın isyan sayıldığı, Allah'ın ahirette nasıl görüleceği, Hz. Âdem'in cenazesinin yıkandığı, yatmadan evvel okunacak faziletli dualar, fakirin zenginden önce cennete gireceği, münâfık kimseye 'efendim' denmemesi gerektiği, ilk Müslüman'ın Hz. Ebû Bekir olduğu, hayânın hayır ve bereket getireceği, evlilikte doğurgan kadının tercih edilmesi gerektiği gibi birbirinden bağımsız konularda hadisler imlâ edilmiştir.<sup>103</sup>

#### 4.4. Diğerleri

Emâlî, meclis ve cüz şeklindeki isimlendirmelerin yanı sıra Şâfiî âlimlerin hadis imlâsıyla meydana gelen eserleri "ta'lik" şeklinde de adlandırdıklarından söz edilmektedir.<sup>104</sup> Ancak bu isimle anılan eserlerin müşterek özelliğinin hadis ilminden ziyade Arap dili ve edebiyatı ile ilgili olduğu ve zaman zaman aynı sahadaki ürünlere "nevâdir" de denildiği görülmektedir. Nitekim İbn Düreyd'in (öl.

---

İbrahim b. Abdissamed el-Hâşimî ve "el-Emâlî" İsimli Hadis Cüz'ü (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

<sup>103</sup> Geniş bilgi için bk. Faruk Koçak, *İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 278. Bahse konu hadis cüzüne dair çalışma için bk. Nevzat Sabri Akın, *Mehâmîlî ve "Kitâbü'd-  
dua" İsimli Hadis Cüz'ü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990).

<sup>104</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/161.

321/933) dil ve edebiyat sahasında imlâ ettirdiği ve nevâdir olarak da bilinen *et-Ta'lik min emâlî* isminde bir eseri bulunmaktadır. Bu eser, Ebû Müslim Muhammed el-Kâtib hocasına ait eserden Arap diline ilişkin bazı müstakil konulardaki nakilleri bir araya getirmek suretiyle meydana getirdiği bir seçkiden ibarettir.<sup>105</sup>

Öte yandan nevâdir ve emâlî çatısı altında mütalaa edilebilecek eserlerden yapılan seçkiler, “müntekâ” veya “muhtârât” şeklinde de anılmaktadır. Örneğin İbn Merdûye olarak bilinen Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ el-İsfahânî'nin (öl. 410/1020), hocası Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhim el-Cürcânî'nin (öl. 408/1018) *Emâlî*'sinden yaptığı seçki, *Muhtârât mine'l-Emâlî* şeklinde anılmaktadır.<sup>106</sup> Benzer şekilde Kâtib Çelebî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed'in (öl. 334/945), emâlî ve nevâdir türündeki yaklaşık üç yüz eserden elde ettiği malumatları *Müntekâ* isimli bir seçkide bir araya getirdiğinden söz etmektedir.<sup>107</sup>

Bu bağlamda emâlî edebiyatı içerisinde “ta'lik” veya “nevâdir” şeklindeki isimlendirmenin hadis imlâ faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan ürünlere verilen isimlerden kısmen bağımsız olduğu söylenebilir. Bu konuda kesin bir ayırım olmamakla birlikte ekseriyetle dil ve edebiyat sahasına dair nakillerin imlâsıyla vücuda gelen emâlî eserlerinin veya bunlardan elde edilen derleme ve seçkilerin bu isimlerle anıldığı anlaşılmaktadır.

### Sonuç

İmlâ, hadislerin muhafazasını ve güvenilir naklini esas alan bir usûl olması bakımından hadis tahammül yolları arasında muteber bir yöntem olarak görülmüştür. Bu metot, hadis tarihinde sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecinde rivayet malzemesinin korunması ve sonraki nesillere intikali açısından kayda değer bir fonksiyon icra etmiştir. İmlâ meclisleri sayesinde muhaddisler, rivayet hakkına sahip oldukları hadis malzemelerini güvenilir bir yolla talebelere aktarma fırsatı elde etmişlerdir.

<sup>105</sup> Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *et-Ta'lik min Emâlî İbn Düreyd*, thk. Mustafa es-Senûsî (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1404/1984).

<sup>106</sup> Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/462.

<sup>107</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1851-1852.

Ne var ki her şeyden önce söz konusu yöntemin güvenilirliği, hoca ve talebenin güvenilirliğine bağlıdır. Zira bu güveni sağlayan yegane unsur, hoca ve talebenin mülâkî oluşudur. Hoca ile görüşme imkânının bulunmadığı geniş katımlı oturumlarda özellikle yazı konusunda ehliyetli olmayan talebelerin yazdıkları cüzlerin, asıl nüsha ile karşılaştırılıp tashih edilmediği durumlarda hataların kaçınılmaz olduğu anlaşılmıştır.

Hadis literatüründe imlâ faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan emâlî türü eserlere ilişkin belirli bir tasnîf metoduyla müstakil bir iç düzenden söz etmenin mümkün olmadığı görülmüştür. Söz gelimi müsnedler râvi adları, câmi ve sünenler ise belli konular etrafında düzenlenmesine rağmen emâlîlerde böyle bir yöntemin takip edilmediği anlaşılmıştır.

Emâlî çatısı altında mütalaa edilebilecek türdeki eserlerde isimlendirmenin neye göre yapıldığı konusunda net bir kriter olmadığı saptanmıştır. Dolayısıyla bu tür eserlerin umumiyetle imlâyâ konu olan rivayet malzemesinin hacmine nispetle isimlendirildiği ve buna göre genellikle büyükten küçüğe doğru emâlî, meclis, cüz şeklinde anıldıkları tespit edilmiştir.

İmlâ metodunun, hadis ilmine yönelik hâkim bakış açısını belirlemede ilgili dönem açısından önemli bir tespit aracı olabileceği anlaşılmıştır. Nitekim hicrî 4. (10.) yüzyıla kadar imlâ toplantılarındaki asıl amaç, genellikle ihtiva ettiği mana ve hükmü anlama gayretinden ziyade hadislerin senedleriyle birlikte eksiksiz olarak nakledilmesi iken 5. (11.) yüzyılla birlikte fikhî içerikli rivayet malzemesini bir araya getirmek ve fikhî derinlikli hadislerin imlâsı ile toplumun genel ahlaki yapısına katkı sunmak amaçlanmıştır.

Son olarak Bağdat'tan Herat'a, Dımaşk'tan Nişabur'a kadar birçok bölgede muhaddisleri ve onların bu faaliyetlerini yakından takip eden entelektüel kitleyi yaklaşık on asır boyunca "hadis" paydasında bir arada tutan imlâ meclislerinin hem hadis kültürüne hem de farklı isim ve unvanlarla anılan edebî mahsülleri ile hadis literatürüne önemli katkılar sağladığı görülmüştür.



### Kaynakça

- Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh. *A'lâmü'l-müellifîne'z-Zeydiyye*. Amman: Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-sekâfiyye, 1999.
- Abdülhâdî Rızâ. "Emâlî Nizâmülmülk el-vezîri's-Selcûkî fi'l-hadîs". *Mecelletü ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabiyye-Kahire* 5 (1959), 349-378.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- Akın, Nevzat Sabri. *Mehâmîlî ve "Kitâbü'd-dua" İsimli Hadis Cüz'ü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Aydın, Abdullah. "İmlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Riyad: y.y., 1977.
- Başaran, Selman - Sönmez, Mehmet Ali. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. b.y.: Esra Fakülte Kitabevi, 1993.
- Bozkurt, Nebi. "Dâru'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve shâhi'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7. Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Çakan, İsmail Lütü. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm Esed. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

- Demirci, Kadir. *Zeydiyye ve Hadis*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Ebû Abdillâh el-Kûfî, Muhammed b. Ali b. el-Hüseyin b. 'Alevî. *el-Câmiu'l-kâfî fi fıkhi'z-Zeydiyye*. thk. Abdullâh b. Hamûd el-'İzzî. b.y.: Müessesetü'l-Mustafâ es-Sekâfiyye, 2014.
- Ebû Zehv, Muhammed. *Hadis ve Hadisçiler*. çev. Selman Başaran - Mehmet Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Efil, Yüksel. *Hadis İmlâ Meclisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Görmez, Mehmet. "Taberânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/310-312. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrkî - İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, 1357.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-ma'ârif, 1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. thk. M. Said Hatiboğlu. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Takyîdü'l-'ilm*. thk. Yûsuf el-İş. b.y.: Dâru ihyâi sünneti'n-nebeviyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî . *Târîhu Bağdad*. thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 24. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1417.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf en-Nemerî. *Câmi'u beyânî'l-ilm ve fadlih*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-harameyn, ts.
- İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin el-Kummî. *Emâli's-sadûk*. haz. Hüseyin A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-matbû'ât, 1430/2009.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *et-Ta'lik min Emâli İbn Düreyd*. thk. Mustafa es-Senûsî. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1404/1984.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9. Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1372/1953.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. haz. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-tâc, 1409/1989.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnu's-Salâh, Osmân b. Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1406/1986.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Yemânî. *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi 'an sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1996.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-türâs, 1970.
- Kandemir, M. Yaşar. "Emâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/147-148. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karataş, Mustafa. *İbrahîm b. Abdissamed el-Hâşimî ve "el-Emâlî" İsimli Hadis Cüz'ü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Kâtib Çelebî. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. haz. Şerafettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Koçak, Faruk. *İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talât. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Muhammed Abdülcevâd el-Asmaî. "Mukaddime". *el-Emâlî*. mlf. Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım el-Kâlî. 1/1-18. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1970.

- Muhammed Accâc el-Hatîb. *es-Sünne kable't-tedvin*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Müeyyedî, Ebü'l-Hüseyn Mecdüddin b. Mansûr el-Hasenî. *Levâmi'u'l-envâr*. 5 Cilt. Sa'de: Mektebetü't-türâsi'l-İslâmiyye, 1993.
- Mürşid Billâh Yahyâ b. el-Hüseyn. *Kitâbu'l-Emâlî el-isneyniyye*. thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî. San'a: Müessesetü'l-imâm Zeyd b. Alî es-sekâfiyye, 1429/2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Cüz' fihî meclisân min imlâ'i (el-Emâlî)*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Riyad: Dâru ibni'l-Cevzî, 1415/1994.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebî Zekkeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. thk. Abdü'l-Bârî es-Selefî. Medine: Mektebetü'l-eymân, 1987.
- Nureddin Itr. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- Okiç, Muhammed Tayyib. *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1959.
- Özaslan, Hamza. *Ebû Alî el-Kâlî ve Kitâbü'l-Emâlî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed ibn Hallâd el-Hasen el-Fârisî. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-fikr, 3. Basım, 1984.
- S. Ory. "Dâr al-Hadith". *The Encyclopaedia of Islam (EP)*. ed. E. J. Bosworth vd.. 12/195-197. Leiden: Brill Press, 2004.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2007.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*. thk. Alî Hüseyin Alî. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ'*. thk. Max Weisweiller. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1401/1981.

- Seyyid Ahmed el-Hüseynî. *Müellefâtü'z-Zeydiyye*. 3 Cilt. Kum: Mektebetu Âyetullâhi'l-Uzma, 1413.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 5 Cilt. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tedrîbu'r-râvî fi şerh-i takrîbi'n-Nevevî*. thk. Muhammed el-Firyâbî. Beyrut: Mektebetü'l-kevser, 2. Basım, 1410.
- Tanrıverdi, Mustafa. "Ahmed b. İsâ b. Zeyd ve Emâlî Adlı Hadis Eseri Üzerine Bir İnceleme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019), 309-342.
- Tuna, Üzeyir. "Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Emâlîler". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Haziran 2019), 117-138.
- Uğur, Mücteba. "Edâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uğur, Mücteba. *Hadis Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Yeşil, Ümmügülsüm. "Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (Temmuz 2020), 147-156.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmızı't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvad. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-ubeykan, 1418/1998.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 179-204

## **Oyun, Oyuncak ve Oyuncak Müzelerinin Çocuk Eğitiminde Aktif Olarak Kullanılması ve Başarıya Katkısı**

**Mustafa ÖNDER**

Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,  
Eğitimin Felsefi, Sosyal ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalı  
Associate Professor, Cumhuriyet University, Faculty of Education,  
Department of the Philosophical, Social and Historical  
Foundations of Education  
Sivas, Turkey  
monder@cumhuriyet.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-9624-0716

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Temmuz / July 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Eylül / September 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 179-204

**Atıf / Cite as:** Önder, Mustafa. "Oyun, Oyuncak ve Oyuncak Müzelerinin Çocuk Eğitiminde Aktif Olarak Kullanılması ve Başarıya Katkısı [Active Use of Games, Toys and Toy Museums in Children's Education and Their Contribution to Success]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 179-204.

<https://doi.org/10.18498/amailad.776044>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Active Use of Games, Toys and Toy Museums in Children's Education and Their Contribution to Success**

### **Abstract**

Games, toys and toy museums are indispensable elements of modern education. In developed countries and recently in Turkey, it is seen that games, toys and toy museums are effectively used in education and training in all kinds of educational system. It is even known that there is a serious contribution of games and toys in the teaching of religion and morality. Experts describe the game as follows: it is a part of real life and the most effective learning process for the child, the basis of cognitive, physical, emotional, linguistic and social development that is performed willingly and lovingly by children and performed with or without a specific purpose. If it should be noted that this description mentions an action which contributes to the development of the child and performs willingly and lovingly.

A toy is the most important friend and confidant of a child in life. Children learn to control themselves through play and obeying the rules. They play games and conduct various experiments in the game in order to learn and understand what they cannot do in real life. All children have a playmate in their dreams from an early age. These friends usually consist of one or several toys. The games and toys are not only an endeavor and educational activity for young children but also an important activity that contributes to the development of mental health. It is known that the play and toy play activities are likely to be found in children (autism, learning difficulties, etc.) provides an important opportunity for early diagnosis and treatment. These toys can be used for digital addiction, which keeps it up to date and seeks ways to protect children from harm.

In addition to the relationship of games and toys with different branches of science, it also has a close relationship with culture. In Turkey and the World, the important cities are now competing not only with their cultural and historical heritage, tourism movements, but also with educational places focused on games and toys for children. The games and toys are an indicator of the educational systems of countries, but also the common language of all children. The games and toys are very important materials that contain the codes of a country's future vision. It clearly seems that one of the main reasons for the development is the production of toys if we look at the situation of countries 50 or 70 years ago. The toys that Japan produced at that time were

robots and their derivatives. Today, Japan is unbeatable in robot technology. During the same periods, toys produced by the United States weighed spacecraft and rockets. Today, the United States is also at the forefront of space technology. It is an indicator of creativity about the future that is the production of toys. For this reason, it is an area that should be emphasized by adults.

One of the most important goals of education is to educate generations who have gained understanding, questioning, innovative ideas and the ability to compete with production. The basic condition of acquiring these features is to bring our children together with the games and toys. The countries solved the educational problem in the world have been able to integrate formal education with games, toys and toy museums. The well-known cities that are the focus of attention today are not only those with historical and tourist riches; but they are also cities with rich infrastructure for children.

Toy museums are a complementary element of formal educational institutions, where toys stand out its educational aspect rather than its visuals. In addition to their contribution to children's education, these places will contribute to the emergence of national culture with the domestic toy industry. These institutions can be an incentive for traditional manufacturers of wooden toy, who still maintain their existence as difficult. Within the activities such as toy design, repair and manufacturing workshops, the toy museum will be the center of interest. The toys and museums also mean introducing our culture to the whole world.

In our study, the importance of games, toys and toys museum on the education of children was revealed. The result of the study which is used the model of literature review, showed that it is a necessary the establishing healthy playgrounds and toy museums for increase quality and success in education.

**Keywords:** Preschool, Game, Toy, Toy Museum, Child Education.

## **Oyun, Oyuncak ve Oyuncak Müzelerinin Çocuk Eğitiminde Aktif Olarak Kullanılması ve Başarıya Katkısı**

### **Öz**

Oyun, oyuncak ve oyuncak müzeleri modern eğitiminin vazgeçilmez unsurlarıdır. Gelişmiş ülkelerde ve son dönemlerde bizim ülkemizde her türlü eğitimde oyun ve oyuncakların, oyuncak müzelerinin eğitim-öğretimde etkin şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Hatta din ve ahlak öğretiminde oyun ve oyuncakın ciddi katkısının olduğu bilinmektedir. Uzmanlar oyunu şöyle tarif



etmektedirler: Belli bir amacı olan veya olmayan, kurallı veya kuralsız gerçekleştirilen, her durumda çocukların isteyerek ve hoşlanarak icra ettiği, bilişsel, fiziksel, duygusal, dilsel ve sosyal gelişimin temelini oluşturan gerçek hayatın bir parçası ve çocuk için en etkili öğrenme sürecidir. Dikkat edilirse bu tarifte çocuğun her türlü gelişimine katkıda bulunan ve isteyerek, severek gerçekleştirdiği bir eylemden bahsedilmektedir.

Oyuncak çocuğun hayatındaki en önemli arkadaşı, hatta sırdaşı durumundadır. Çocuklar oyun vasıtasıyla kendilerini denetlemeyi, kurallar koyarak bu kurallara uymayı öğrenirler. Onlar gerçek hayatta yapamadıkları hususları öncelikle öğrenmek ve daha sonra anlamak amacıyla oyun oynar ve oyun içerisinde çeşitli denemeler yaparlar. Bütün çocukların küçük yaşlardan itibaren hayallerinde bir oyun arkadaşları vardır. Onların bu arkadaşları genellikle bir veya birkaç oyuncaktır. Oyunlar ve oyuncaklar küçük çocuklar için sadece bir uğraş ve eğitsel faaliyet değildir. Aynı zamanda ruh sağlığı gelişimlerine katkı yapan önemli bir etkinliktir. Oyun oynama ve oyuncakla oynama faaliyeti çocuklarda bulunması muhtemel rahatsızlıkların (otizm, öğrenme güçlüğü vb.) erken teşhis ve tedavisinde önemli bir imkân sunmaktadır. Güncelliğini koruyan ve çocuklarımızı zararlarından nasıl koruyacağımıza dair çareler aradığımız dijital bağımlılık konusunda oyun ve oyuncaklardan yararlanabiliriz.

Oyunlar ve oyuncakların farklı bilim dalları ile ilişkisinin yanında, kültür ile de sıkı bir ilişkisi vardır. Ülkemizde ve Dünyada artık önemli şehirler sadece kültürel ve tarihi mirasları, turizm hareketleri ile değil, çocuklara yönelik oyun ve oyuncak ağırlıklı eğitici mekânları ile rekabet etmektedirler. Oyun ve oyuncaklar ülkelerin eğitim sistemlerinin bir göstergesi, aynı zamanda tüm çocukların ortak dilidir. Oyun ve oyuncaklar bir ülkenin gelecek tasavvurunun kodlarını içinde barındıran çok önemli materyallerdir. Bugün dünyada farklı teknolojik alanlarda öne çıkmış ülkelerin bundan 50 veya 70 yıl öncesine bakarsak, işin temelinde çocuklar için üretilen ve kullanılan oyuncakların olduğunu görürüz. Japonya'nın o dönemde ürettiği oyuncaklar robot ve türevleridir. Bugün Japonya robot teknolojisinde rakipsiz demektir. Aynı dönemlerde ABD'nin ürettiği oyuncaklar uzay araçları ve roket ağırlıklıdır. ABD bugün uzay teknolojisi konusunda ön sıralardadır. Çocuklar için üretilen oyuncaklar geleceğe dair yaratıcılığın bir göstergesidir. Bu nedenle önemle üzerinde durulması ve yetişkinlerin kafa yorması gereken bir alandır.

Eğitimin en önemli amaçlarından birisi anlama, sorgulama, yenilikçi fikirler ve üretimle rekabet edebilme yeteneği kazanmış nesiller yetiştirmektir. Bu özellikleri kazandırmanın temel şartı çocuklarımızı oyun ve oyuncakla buluşturmadır. Dünyada eğitim problemini çözmüş ülkeler, örgün eğitimi oyun, oyuncak ve oyuncak müzeleri ile entegre edebilmiş ülkelerdir. Günümüzde ilgi odağı olan tanınmış şehirler sadece tarihi ve turistik zenginlikleri olanlar değil; çocuklara yönelik altyapısı da zengin olan şehirlerdir.

Oyuncakların görselliğinden ziyade eğitici yönü ile öne çıktığı ve toplandığı oyuncak müzeleri örgün eğitim kurumlarının tamamlayıcı unsuru durumundadır. Bu mekânlar çocuk eğitimine katkısının yanında, yerli oyuncak sanayiinin gelişmesine, kaybolmaya yüz tutmuş oyuncakların ve bunların etrafında gelişmiş milli kültürümüzün ortaya çıkarılmasına vesile olacaktır. Oyuncak müzeleri hala varlıklarını zor da olsa sürdüren geleneksel ahşap oyuncak üreticileri için teşvik unsuru olabilir. Müzelerin bünyesinde oyuncakların tasarım, tamiri ve imalat atölyeleri her kesim için ilgi odağı olacaktır. Oyuncaklar ve müzeler aynı zamanda kültürümüzü bütün dünyaya tanıtmak demektir.

Alanyazın taraması modelini kullandığımız çalışmamızda; oyun, oyuncak ve oyuncak müzelerinin çocuk eğitimindeki önemi ortaya koyulmuştur. Çalışma sonucu, sağlıklı ve güvenli oyun mekânlarının oluşturulmasının ve oyuncak müzelerinin kurulmasının eğitimde kaliteyi arttıracaklarını ve yaratıcı çocukların yetişmesine imkân sağlayacağını göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Okul Öncesi, Oyun, Oyuncak, Oyuncak Müzesi, Çocuk Eğitimi.

## Giriş

İnsanın doğuştan getirdiği yeteneklerin keşfedilmesi, bu yeteneklerin geliştirilmesi ve istendik yönde değiştirilmesi eğitimle mümkün olabilmektedir (Varış, 1988, 15). Bu faaliyetlerin gerçekleşmesi öncelikle eğitimciler, iyi hazırlanmış eğitim ortamları, uygun yöntemler ve bu süreçte kullanılacak materyallerle mümkündür. Oyun ve oyuncağın önemi burada ortaya çıkmaktadır. Oyunsuz ve oyuncaksız bir çocuk eğitimi mümkün değildir. Uzmanlar oyunu şöyle tarif etmektedirler: Belli bir amacı olan veya olmayan, kurallı veya kuralsız

gerçekleştirilen, her durumda çocukların isteyerek ve hoşlanarak icra ettiği, bilişsel, fiziksel, duygusal, dilsel ve sosyal gelişimin temelini oluşturan gerçek hayatın bir parçası ve çocuk için en etkili öğrenme sürecidir (Poyraz, 2017, 4). Oyun ve oyuncakların çocukların ahlak ve değer eğitiminde de önemli bir yeri vardır. Çocuklar oyun oynarken öncelikle kendi istek ve arzularını gerçekleştirirler. Başka çocukların etkisinde kalmadan oyun esnasında edindikleri deneyim ve bilgi sayesinde kurallar ve değerler elde ederler. Otokontrol yeteneği kazanmış, sevgiyi ve sevmeyi, vicdani duyguları öğrenmiş olurlar (Balat, 2012, 39; Koglin - Petermann, 2013, 43; Sevinç, 2009, 18-19). Oyun imkânı bulan ve oyunla, oyuncakla yetişen çocukların bu imkânlardan mahrum olanlara göre daha uyumlu, daha sosyal, daha paylaşımcı ve daha yaratıcı oldukları gözlemlenmiştir (Akın, 2017, 84-85). Oyun oynamanın çocuklarda olumlu davranışların güçlenmesine, olumsuz davranışların da değiştirilebilmesine imkân sağladığı bilinmektedir (Yörükoğlu, 2008, 71).

Oyun ve oyuncakın farklı disiplinlerle sıkı bir ilişkisi vardır. Sosyoloji, dil, psikoloji, tarih, siyaset, coğrafya ve endüstri ile kısacası günlük yaşam ve toplum kültürü ile iç içedir (Onur, 2016, 17). Dünyanın farklı ülkelerinde ve bizde oyunlar, oyuncaklar ve oyuncak müzeleri incelendiğinde bu ilişkiyi görmek mümkündür. Eğitime engel olabilecek doğuştan ve sonradan oluşan rahatsızlıkların erken teşhisinde, çocuklara destek ve rehberlik hizmetlerinde oyun ve oyuncaklar çok ciddi katkılar sunabilmektedir (Bakırcıoğlu, 2013, 348; Çakar, 2017, 167 vd.; Poyraz 2017, 7). Oyunların ve oyuncakların tarihi seyri ve dünyada yaygınlaşmaları başta antropologlar olmak üzere birçok bilim insanı için kıymetli bilgiler içermektedir. Bazı oyunların bütün dünyada ve bizde aynı ismi taşıdığı (Kör Çebiş gibi) ve aynı biçimde oynandığı tespit edilmiştir (Poyraz, 2017, 9). Yaygınlaşmış oyunların içinde dil bilimciler için son derece önemli bilgiler gizlidir. Oyun esnasında çocuklarca söylenen türkü, şarkı, tekerleme, bilmece vb. sözlü unsurlar bölge ve toplum kültüründen izler taşırlar. (Şen, 2012, 405). Birleşmiş Milletler “Çocuk Haklarına Dair Sözleşme”yi 20 Kasım 1989 da kabul etmiştir. Sözleşmenin 31. maddesinin 1. fıkrasında, “Taraf devletler çocuğun dinlenme, boş zamanını değerlendirme, oyun oynama ve yaşına uygun etkinliklerde bulunma; kültürel, sanatsal yaşama serbestçe katılma hakkını tanırlar” ifadeleri bulunmaktadır (Şen, 2012, 404; Doğru, 2017,

3). Günümüz dünyasında Matematik ve Fen Bilgisi gibi sayısal ağırlıklı derslerin eğitiminde, hatta din ve ahlak eğitiminde oyunlardan, oyuncaklardan yararlanılarak derslerin çocuklara sevdirmesi ve başarının artırılması uygulamaları yapılmaktadır. Oyunla erken çocukluk eğitiminin buluşmasının temelinde, oyunun küçük çocuğun fiziksel, bilişsel, toplumsal ve duygusal gelişimine katkısına duyulan inanç yatmaktadır (Onur, 2016, 53).

Eğitimin en önemli amaçlarından birisi anlama, sorgulama, yenilikçi fikirler ve üretimle rekabet edebilme yeteneği kazanmış nesiller yetiştirmektir. Bu özellikleri kazandırmanın temel şartı çocuklarımızı oyun ve oyuncakla buluşturmadır. Dünyada ilgi odağı olan Tokyo, Nürnberg, Paris, İstanbul, Milano gibi şehirler sahip oldukları tarihi ve kültürel zenginliklerini oyun, oyuncak ve oyuncak müzesi gibi her türlü eğitim alt yapısı ile geliştirmiş şehirlerdir. Dikkat çeken bu gibi şehirlerin düzenli oyun mekânları, oyuncak üretimi ve paylaşımı, oyuncak müzelerini bünyesinde barındırdığını görmekteyiz. Bütün dünyada çocuk eğitiminde önemli bir etkiye sahip Montessori Yöntemi'nde oyun ve oyuncaklar en önemli enstrümanlardır (Wilbrandt, 2009, 213 vd.) Çalışmamızda bu konular üzerinde durulmaya ve bu unsurların çocuk eğitimine katkısı incelenmeye çalışılmıştır.

#### **A- Oyun ve Eğitimdeki Önemi**

Oyunlar aslında hepimizin hayalleridir, hayaller ise yaşamımızdır. Her yaşta ve dönemde insanların oyuna ihtiyacı vardır. Oyunun kahramanı ise oynayan çocuk veya yetişkindir. Oyunun en önemli özelliği oynayanları eğitebilmesidir. Bu yüzden bütün eğitimciler oyunsuz bir çocukluğun mümkün olmadığını söylerler (Ögel, 2012, 47-48). Tarihi süreçte Eğitim Bilimini Felsefe'den ayırarak ilk kez konu ile ilgili eserleri Türk-İslam bilginleri yazmışlardır. İbn-i Sina bu konuda önemli bir yere sahiptir. Eğitimin aşamalarından bahsederken (Piaget'den bin yıl önce) oyun oynamanın çocuk eğitimindeki büyük rolünü vurgulamıştır (Önder, 2014, 79). Piaget'in Bilişsel Gelişim Teorisi ya da "Genetik Epistemolojisi" (Miller, 2008, 54, 55) ne göre, çocukların düşünceleri doğuştan getirilen bilgiler etrafında şekillenmez. Onların dünya hakkındaki fikirleri genellikle kendiliğinden değil, zekâları vasıtası ile düzenlenmektedir. Yaş ilerledikçe ortaya çıkan

değişikliklerin bir düzene sahip olması, tecrübeler ve doğuştan gelen donanımlar arasındaki etkileşim, aslında düşüncelerimizin bizimle birlikte büyüdüğünü ve geliştiğini göstermektedir. Oyun ve oyuncak bilişsel gelişimi önemli ölçüde destekler (Senemoğlu, 2013, 35-40). Çocuklar için önemli olan onların oyunlar ve oyuncaklara yüklediği anlamlar ve işlevler, onlardan aldığı haz ve keyif ile onu kullanım biçimidir (Akın, 2015, 85; Aydın, 2011, 50).

Oyun oynama çocuklar için çok önemli bir “iş” tir. Yetişkinler için de durum aynıdır ama oyunun yetişkinlerde işlevleri değişiktir. Oyunun asıl görevi çocukların Dünya’ya sağlamaları gereken uyumu kolaylaştırmaktır. Çocuklar dünyanın ne olduğunu ve gerçekliğini oynadığı oyunla anlamaya çalışır. Arzu etmediği ve sevmediği durumlarla oyun oynayarak başa çıkmaya çalışır. Kullandığı dil ve kavramları geliştirmeyi oyun aracılığı ile sağlar. Toplum içindeki farklı rolleri oyun oynayarak denemeye çalışır. Gerçek hayatta her zaman hazır bulamayacağı uyarıcılara oyun vasıtasıyla ulaşabilir (Bacanlı, 2011, 113). Oyunları inceleyen Mildred Parten çocuk oyunlarını altı başlık altında toplar ve çocuk gelişimine yaptığı katkıları açıklar. Parten’in yaptığı altılı tasnif başlıkları şöyledir: Seyirci olma, Paralel etkinlik, Uğraşsız davranış, Yalnız Başına Oyun, Birlikte oyun ve İşbirliğine Yönelik Tamamlayıcı Oyun (Akt. Bacanlı, 2011, 114, 133). Bilişsel öğrenme kuramının fikir babası Piaget’de oyunları, geliştirdiği zihinsel öğrenme kuramına göre sınıflandırmıştır. O’na göre oyun, çocukların yaşadıkları deneyimleri anlamlandırma arzularının bir sonucudur ve bir uyum sürecidir (Erduran - Yılmaz, 2016, 1-2; Şen, 2012, 408-409).

Oyunlarla ilgili diğer bir sınıflamada şöyledir: Harekete Dayalı oyun, Keşfe Yönelik oyun, Hayale Dayalı oyun, Duygu ve Kandırmaya Yönelik oyun ve Taklit oyunları (Heinelt, 2009, 77). Konu ile ilgili başka bir sınıflamada ise Peter Smith oyunları, Sosyal Oyun, Lokomotor Oyun, Hayali Oyun, Nesnelere Oyun olarak belirtir. Akgül ise Nesnelere Keşfedici Oyun, Manipülatif Oyun, Yaratıcı Oyun, Fantezi ve Dramatik Oyun, Fiziksel Lokomotor Oyun, Dil ya da Kelime oyunu şeklinde bir tasnif yapmaktadır (Akgül, 2016, 5). Bahsedilen oyunların tamamında oyuncak temel objedir, çocukların en yakın arkadaşıdır, en önemli sırdaşıdır (Sezer, 2012, 239-240). Çocuğun zihinsel gelişiminde sosyo-kültürel yöne dikkat çeken Vygotsky, çocuğun oyun oynamasının

sağladığı kazanımlardan bahseder. Ona göre çocuklar oyun vasıtası ile kendi kendini denetlemeyi, kurallar oluşturmayı ve bu kurallara uymayı öğrenirler. Gerçek hayatta yapmaları mümkün olmayan şeyleri denerler, anlamaya ve öğrenmeye çalışırlar (Şen, 2012, 408). Çocuklar oyun esnasında oynadıkları oyuncak ve nesnelere bir anlam yüklerler. Kendileri için başlangıç safhasında hayali olan durumlar bir süre sonra bazı kuralları öğrenmesi, kendi gelişim alanının ilerisine geçmesi ve yakınsak gelişim alanını oluşturması sonucunu doğurur (Aydın, 2011, 53).

Çocuklar belli dönemlerde (bu dönemler genellikle 2-3 yaşları veya 9-10 yaşlarıdır) kendilerine hayali oyun arkadaşları edinirler. Sağlıklı bir gelişim sürecinde olması gereken bu durumda genellikle herhangi bir oyuncak çocuğun oyun arkadaşı ve sırdaşıdır (Önder, 2018, 147). Oyun ve oyuncak çocuklar için amaçsız bir uğraş değildir. Onların eğitimi ile birlikte ruh sağlığı gelişimine ciddi katkılar yapan, duyguları ve duygusal ilişkileri öğrenebilmelerine, bu tür ilişkileri arkadaşları ile başlatabilmesine ve geliştirebilmesine katkı sunan bir faaliyettir (Sezer, 2012, 240). Gray, oyunun çocukların ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkilerini şöyle açıklamaktadır: Çocuklar oyunda içkin ilgi ve yetenekler geliştirir, karar verme, sorun çözme, özdenetim geliştirme ve kurallara uymayı öğrenirler. Duygularını düzenlemeyi, arkadaş edinmeyi, onlarla geçinmeyi öğrenirler. Oyunun varlığı çocukları mutlu eder, yokluğu ise mutsuz eder (Onur, 2016, 81). Montessori oyuna farklı bir anlam yükler. Çocuğun asıl işi çalışmaktır. Çocuk doğası gereği hiç durmaz, her anının her dakikasının büyük önemi vardır. Hiç durmadan büyüdüğünden dolayı gelişimine katkı yapan ne varsa hepsine sarılır, uğraşır ve öğrenmeye devam eder. Bu yüzden oyun önemlidir ama asıl uğraşın yanında ikinci plandadır (Tepeli, 2014, 75). Alman Din Eğitimsi Gottfried Heinelt, oyunun çocuğa günlük yaşamın vahametinden kurtulma ve yeni yaşam görevlerine hazırlanma imkânı tanıdığını söylemektedir (Heinelt, 2009, 78). John Dewey'e göre oyunun çocuklar için iki işlevi vardır: Oyun küçük çocuğun bilgiyi içselleştirmesini sağlar. Toplum ve doğayı tanımak için özgür ve içsel olarak güdülenmiş bir etkinliktir (Onur, 2016, 52).

Oyun çocuklar ve yetişkinler için bir insanlık hakkıdır. Bedeni, ruhu ve zihni besleyerek sağlıklı olmayı sağlar. Çocukların uzmanlık

alanıdır, birbirleri ile ve çevre ile etkileşimini sağlar. Kendini keşfetme ve geliştirmesine katkı sağlar. Özgür bir ortam sağlayarak barış içinde yaşamayı, paylaşmayı öğretir. Yaşamı anlamlı, güvenli ve keyifli hale getirir. Yaratıcılık ve problem çözme için iyi bir fırsattır Özgüveni sağlar, kurallara uymayı öğretir. Sorumluluk duygusunu geliştirerek toplumsal rolleri benimsemeyi sağlar. (Güven, 2011, 73-74; Tuğrul, 2012, 182-183). Oyunla öğrenmede çocuklar tüm duyularını etkili şekilde kullanırlar ve bu durum öğrenmeyi kolaylaştırır. Bu açıdan diğer yöntemlere göre daha güçlü ve üstün bir yöntemdir diyebiliriz (Tuğrul, 2012, 183).

Adıgüzel, oyunla ilgili şu tespiti yapmaktadır:

“Oyun, yalnız bir eğlence aracı değildir. Oynayanın duygularının, çatışmalarının, eğilimlerinin, kendi istek ve çevre etkilerinin içine alındığı bir eylemdir. Sözelimi çocuk kurduğu oyunda, amaçlarını, problemini, sevincini, öfkesini, sevgisini, nefretini çözmekte ve ifade etmektedir. Bu oyunlar aracılığıyla kendi gereksinimleri ile çevre şartları ve etkileri arasında denge kurmakta ve bir uyum oluşturmaktadır. Oyun duygusal bir ifade aracı olduğu gibi, çocuğun bir şeyler öğrenmesini ve yaratıcılık yetilerinin gelişmesini de sağlar. Bu nedenle oyun öğrenmek için çok önemli araçtır” (Akt. Adıgüzel, 17.01.2020).

Oyun ve oyuncuğun ve bunların gerçekleştirilebileceği uygun mekânların çocukların her türlü öğrenme kapasitesine katkıda bulunduğu, sosyal ve duygusal gelişimlerini güçlendirdiği, daha yaratıcı, daha özgüvenli, daha az sindirilmiş ve daha dikkatli olmalarının yolunu açtığı yapılan araştırmalarla kanıtlanmıştır (Sahlberg, 2018, 42). Aslında oyun ve oyuncak çocuğa okulu, dersi ve öğretmeni sevdirmekte, seven öğrenci ise daha kolay öğrenmekte ve başarılı olmaktadır.

### **B- Oyun, Oyuncak ve Din Eğitimi**

Oyun ve oyuncuğun farklı disiplinlerle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile oyun ve oyuncak kültürün bir yansımasıdır (Onur, 2016, 17). Bu ilişki din ve inanç boyutunu da içermektedir. Çocukların çevrelerini anlamaları ve anlamlandırmaları oyun oynama ve taklit etme gibi duygusal ve zihinsel süreçlerle mümkündür. Dini duygu da bunlara paralel olarak gelişmektedir (Oruç, 2014, 155). Dolayısı ile bu duygunun sağlıklı bilgi ve iyi bir rehberlikle yönlendirilmesi gerekir. Özellikle soyut dini kavramlarla karşılaşan

çocuklara anlayabileceği basit bir dil ile ve hikâye-masal tekniğinden faydalanarak açıklamalar yapılabilir. Oyun bunun için iyi bir imkân sağlar. İlk çocukluk döneminde çocuğa verilecek oyuncaklar arasında dini yaşantıyı da temsil edebilecek, hatırlatacak uyarıcılar bulunmalıdır. İbadethanelerin resimleri veya maketleri, dini ritüellerde kullanılan eşyalar gibi. Böylece çocuk dini eşyanın farkına varabilecek, bunlar hakkında soru sorabilecektir. Namaz ibadeti, ramazandaki iftar sofraları, kandil gecelerindeki özel yaşantılar çocuklar için önemlidir (Selçuk, 1991, 51). Bilgin oyunun çocuk eğitimindeki öneminden bahsederken; çocuklar oyunu oyun olsun diye oynamazlar, ilk iki yılda amaçsız gibi görünen hareketler giderek bir amaca yönelir. Çocuklar oyun ile hem beden hem de ruh sağlığı kazanırlar ifadesini kullanmaktadır (Bilgin, 1987, 147). Çocuğun herhangi bir davranışı taklit veya özdeşim yolu ile öğrenmesi söz konusudur. Eğer taklit edilmesi gereken davranış çocuğun sevdiği birisi tarafından sergileniyorsa etkili olma şansı daha yüksektir. Oyunu ve oyuncağı seven çocuklar, bunları kendisine veren ve birlikte oynayan yetişkinleri de sevecektir. İçinde bulunduğu yaş gurubu özelliklerine uygun ahlaki-dini öğüt ve davranışlar çocuk üzerinde etkili olabilecektir.

Oyun oynama çocukların her türlü ahlaki ve dini değerleri öğrenmesi için fırsat sağlar. Paylaşma, kurallara uyma, yardımlaşma, iyi ve güzel olanı tercih etme, teşekkür etme, tertipli ve düzenli olma, temizlik, dürüstlük, adab-ı muaşeret kuralları vb. davranışları içselleştirmede oyunlardan büyük ölçüde yararlanılabilir. İslam dininde çocuk ve oyun söz konusu olduğunda hiçbir kısıtlamadan bahsetmek mümkün değildir (Bilgin, 1987, 146-149). Ortaçağda ilk defa din eğitiminin önemine dikkat çeken J. A. Comenius şöyle demektedir:

“Bir boya ile ilk defa boyanmış bir yün, boyanın rengini öyle sağlam bir şekilde alır ve emer ki onu başka bir renge boyamak kolay olmaz. Yaş bir ağaç kolayca bükülür ve çember yapılabilir. Fakat kuruduktan sonra onu eski haline getirmek isterseniz kırılır. Tıpkı bunun gibi ilk izlenimler insan ruhunda öyle sağlam, kuvvetli ve derin izler meydana getirir ki, onları beyinden söküp çıkarmak adeta olanaksızlaşır” (Comenius, 1964, 49).

Alman Din Eğitimcisi Günter Stachel, çocuklarla birlikte oyun oynamanın önemli bir din eğitimi imkânı sunduğunu, sevgi, dostluk ve benliğin gelişmesini sağladığını, kararlılık, centilmenlik kazandırdığını



söyler (Stachel, 2009, 40). Montessori'nin kurduğu Casa dei Bambini (Çocuklar Evi) isimli okulda, her faaliyetin dini bir yönü bulunmaktadır. Bu faaliyetlerin amacı hayat için, barış için, karakter ve ruhsal eğitim olarak belirlenmiştir. Din eğitimi vermek için belli bir yaşı beklemek gereksizdir. Bütün çocukların içinde "mihenk taşı" denilen bir ölçüt vardır. Çocuklar dış dünyadaki algı ve izlenimlerini bu mihenk taşına vururlar. Erken dönemdeki din eğitiminin etkisi ömür boyu devam eder. Rousseau ve takipçilerinin, belli yaşa gelinceye kadar din eğitimine gerek görmemeleri herhangi bir deneye ve kanıta dayanmayan pedagojik yöntemlerdir (Göçeri, 2019, 188-190).

Oyun ve oyuncuğun sevgi ile yakından ilişkisi vardır. Çocuk eğitiminin temeli ise sevgiye dayanmaktadır. Çocuk oyun ve oyuncakla oynama esnasında hem sevgiyi tadar, hem de başkalarını sevmeyi öğrenir. Oyun çocuğun gelişmesi ve kişilik kazanması için sevgiden sonra gelen en önemli ruhsal besindir (Poyraz, 2017, 4). Sevgi başka birçok duygunun gelişmesine hem kaynaklık eder hem de gelişmesine katkıda bulunur (Oruç, 2014, 150). Yörükoğlu çocuğun ruh sağlığının sevmek ve oynamakla daha olumlu olacağını belirtir (Yörükoğlu, 1988, 47). Tolstoy sevginin gücünü şöyle açıklar: "Anladım ki insanın kalbine sevgi hükmeder ve bu sevgi insanı Allah'ın varlığına götürür" (Tolstoy, 2011, 48-49).

Özellikle arkadaşlarla birlikte oynanan oyunların ahlaki kuralların öğrenilmesinde ve benimsenmesinde etkili olduğu bilinmektedir. Grupla oynanan oyunlar çocuklar için üç önemli katkı sağlar. Birincisi, çocuklar oyunlar aracılığı ile zihinsel ve ahlaki bağımsızlık kazanmaya başlarlar. İyi ve kötü ayrımını kendi kendilerine yapmaya başlarlar. İkincisi, benmerkezci düşünmeden uzaklaşarak diğerlerinin bakış açısı ile olaylara bakmaya bakarlar, empati kurabilirler. Son olarak, sorular ve problemler oluşturmada özgüven kazanarak bunlara çözümler üretebilecek araçları bulma yeteneği kazanırlar (Köylü - Oruç, 2017, 36). Eğitimcilerin hemen tamamı okul öncesi dönemin dini ve ahlaki açıdan da kritik bir dönem olduğu, çocukların bu alandaki ihtiyaçlarının sağlıklı olarak tatmin edilmesi gerektiği görüşündedirler.

### C- Oyuncağın Tarihi Serüveni

Tarihi süreçte ilk oyuncakların Mısırlılara ait olduğu bilinmektedir. O dönem çocuklarının M.Ö. 5. yüzyılda tahtadan yapılmış atlarla ve M.Ö. 2. yüzyılda topaçlarla oynadıklarını arkeolojik buluntular ortaya koymuştur. Eski çağlardan günümüze kadar gelen birçok nesnenin dini objeler mi yoksa oyuncak mı olduğu konusu hala tartışılmaktadır Kesin olan şudur ki, çocukların o dönemde de gelecekteki rollerine, yani hayata hazırlanmaları için oyuncaklar daima önemini korumuştur. A. Burton, oyuncakların en büyük cazibesi bize dünyayı minyatür halinde göstermeleridir ifadesini kullanır (Onur, 2010, 21)

Oyuncak tarihçisi Fredlund'a göre, dünyanın ilk ve en eski oyuncuğunun top olması kuvvetle muhtemeldir (Özgül - Kanak, 2019, 6-8). Kardan veya çamurdan yapılan toplar eski dönemlerde yetişkinlerin ve çocukların eğlenmesi için kullanılan önemli bir nesne olagelmıştır. İskoçya'da bulunan ve 4000 yıldan daha eski dönemlere tarihlenen taştan yapılmış toplar oyuncak tarihi için önemli belgelerdir. Bunun yanında farklı materyallerden yapılmış bebekler, bilyeler, topaç ve tahta atlar, çingiraklar, çemberler ve oyuncak askerler tespit edilen en eski oyuncaklardır (Onur, 2016, 63).

Türk tarihinde ve kültüründe oyun ve oyuncuğun önemli bir yeri vardır. İlk Türklerden günümüze kadar bu önem hiç azalmamıştır. Evliya Çelebi Seyahatname adlı eserinde İstanbul esnaflarından bahsederken Eyüp semtinde 100 kadar oyuncakçı dükkânı ve bu işle meşgul olan 105 kadar esnaftan bahseder. Çocukların sünnet törenlerinde mutlaka Eyüp Sultan'a ziyarete götürüldüğünü ve bu ziyaret esnasında oyuncaklar alındığını biliyoruz. Eyüp semtinde ilk oyuncuğun 18. yüzyılda Dökmeci Hasan Ağa tarafından yapıldığı, Gümüşsuyu'ndan Darbukacı Halil Efendi ile Küçük İsmail Efendi'nin de oyuncak atölyeleri olduğu kayıtlıdır (Poyraz, 2017, 25).

Oyuncakların seri olarak üretimine ise 18. yüzyılda başladığı görülmektedir. Öncelikle tahta oyuncakların, sonra sırasıyla kâğıttan, tenekeden üretilmiş oyuncakların, daha sonra kurmalı, buharlı ve elektrikli, pilli oyuncakların üretildiğini görüyoruz. Tanınmış oyuncak fabrikaları ise 1800'lü yılların sonunda seri oyuncak üretimine başlamışlardır. Oyuncak ve oyuncak üretimi söz konusu olduğunda

akla ilk gelen ülke Almanya'dır. Oyunağı düzenli bir sanayi ürünü haline getiren ilk ülke Almanya'dır. Özellikle Nürnberg bölgesi bu konuda merkez durumundadır. Endüstri devriminin etkisiyle söz konusu dönemde önce teneke oyuncaklar üretilmiş ve yaygınlaşmıştır. Başta araba, uçak ve gemi oyuncakları teneke oyuncaklar içerisinde en fazla ilgiyi görmüşlerdir (Onur, 2016, 66-67).

İkinci Dünya Savaşı devam ederken ekonomik sıkıntılar nedeniyle pek çok sektör ve mamulde görüldüğü gibi oyuncak sektörü ve imalatında da sıkıntılar yaşanmıştır. Çoğu oyuncak atölyeleri ve fabrikalarının savaş dönemlerinde silah üretimi yapan tesislere dönüştürülmesi son derece üzücüdür. Bu durum savaş yıllarında evlerde yapılan basit oyuncaklarda bir artışın ortaya çıkmasına yol açmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren öncelikle çocukların güvenliği ve daha ucuza mal olmasından dolayı plastik oyuncakların ağırlık kazanması söz konusudur. Bu dönemin hemen akabinde modern teknolojinin de devreye girmesiyle Japonya oyuncak sanayiinde zirveye oturmuştur. 20. yüzyılın sonlarına doğru Japonya oyuncak pazarındaki hâkimiyetini Çin, Hong Kong, Malezya, Taiwan, Singapur, Malezya gibi Uzakdoğu ülkeleri ile paylaşmak zorunda kalmıştır. Günümüzde piyasaya sunulan oyuncakların büyük çoğunluğu Çin yapımıdır ve sağlıklı, güvenli olup olmadıkları eğitimciler ve uzmanlarca tartışılmaktadır. Ülkemizin 2018 yılı itibarıyla yurtdışından oyuncak ithali için yıllık 2 milyar dolara yakın bir para harcadığını dikkate alırsak, yerli ve milli oyuncak üretiminin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Dijital oyunlar iyi bir altyapı ile ve eğitici yönü ön plana çıkarılarak hazırlandığında çocukların akademik ve sosyal başarılarına katkı yapabilmektedir. Aynı zamanda yerli ve yabancı kullanıcılara kendi kültürümüz ve değerlerimiz konusunda farkındalık oluşturabilmektedir. TÜİK verilerine göre ülkemizin dijital oyun sektöründe 1 Milyar dolar civarında ihracatının olması önemli bir gelişmedir (aa.com.tr, 14.12.2019).

Oyuncaklar sadece çocuklara yönelik basit nesnelere değildir. Yetişkinler tarafından tasarlanan ve üretilen oyuncaklar toplumların ve ülkelerin gelecek tasavvurlarını, zihinsel kodlarını içinde barındırırlar ve çocuklara motivasyon sağlarlar. Bunun basit bir örneğini Almanya'da Hitler döneminde görmek mümkündür. Hitler ikinci dünya savaşından

önceki yıllarda “düşünceler çocuklarla büyür” anlayışı ile 1933 yılında “Alman Askerleri Oyuncak Seti” ni ürettirerek ailelere dağıtmıştı. Sonradan Barbie bebeklerini üreten fabrikaya dönüşen tesiste üretilip dağıtılan bu asker seti oyuncakları ile İkinci Dünya Savaşından yıllar önce Alman halkı üzerinde ciddi bir algı ve motivasyon oluşturulmuştur. Uzmanlar savaşın bu algı ve motivasyonla kazanıldığını ileri sürmektedirler (Akın, 2016, 7). Dünyada ve ülkemizde mevcut oyuncak müzelerinde çok farklı oyuncaklar sergilenmektedir. Sergilenen bu oyuncaklara göz attığımızda çok önemli bir ayrıntı dikkatimizi çekmektedir: Günümüzden 50-60 yıl önce Japonya’da üretilen çocuk oyuncaklarının ana teması, cinsi robot ve türevleri ağırlıklıdır. Bugün Japonya’nın söz konusu alanda rakipsiz olduğunu biliyoruz. Aynı şekilde o dönemlerde ABD’de üretilen oyuncaklar ise daha ziyade uzay ve uzay araçları yoğunluktadır. ABD uzay ve uzay teknolojisinde dünyada en ileri seviyededir. Bu başarıların temelinde onlarca yıl öncesindeki çocuk oyuncakları yatmaktadır. Çocukluğumuzu hatırlayalım, o yıllarda çok sevdiğimiz oyuncaklardan birisi kâğıt veya plastikten yapılmış fırladık adı verilen küçük rüzgârgülleri idi. Günümüzde dünyada ve bizim ülkemizin her yerinde çevre dostu (RES) Rüzgâr Enerji Santralleri olarak dönmeye devam ediyorlar. Bütün çocukların ilgi duyduğu ve bir dönem çok yaygın olarak oyuncak sektörüne giren robot oyuncaklar, başta sanayi üretimi olmak üzere artık günlük yaşamın her alanında yoğun olarak kullanılmaktadır. Şekil değiştiren ve dijital ağırlıklı özellikleri olan oyuncak arabalar dünyanın her yerinde kullanıma girmeye başladılar. Kâğıttan yaptığımız ve bir iple bağlayarak uçurduğumuz basit uçurtmalar hemen her alanda yoğun olarak kullanılan Drone’ların ilk prototipi değil midir? Bütün bunlardan şöyle bir sonuç çıkartmak mümkündür: Bugünün oyuncakları yarının teknolojisinin ipuçlarını ve zihinsel kodlarını içinde taşımaktadır. Bu yüzden oyuncak tasarlamak, üretmek, kullanmak ciddi bir iştir. Ülkenin eğitim seviyesinin de göstergesi anlamına gelmektedir (Önder, 2018, 147-148).

Günümüzde elektronik ya da akıllı oyuncakların istilasından bahsedebiliriz. Oyuncakların en iyisi, oynayan çocuklara bilişsel, duyuşsal katkı yapan, araştırma, deneme, keşfetme, yaratıcı olma imkânı veren oyuncaktır. Hâlbuki söz konusu oyuncaklar önceden programlanmış ve çocuğa yapabilecek fazla bir şey bırakmamaktadır. Bu durumda mevcut

elektronik oyuncaklar gerçekte “akıllı” mıdır diye sormamız gerekiyor (Erduran - Yılmaz, 2016, 5). Elektronik oyuncakların başka sıkıntıları da vardır. Öncelikle çocuklarımızı dış dünyadan tamamen koparmakta, evlere hapsedmektedir. Bütün çocukların ulaşamayacağı kadar pahalı olmaları da ayrı bir problemdir. İç mekânlara kapanarak zaman geçiren çocukların ise doğayla, çevresi ve arkadaşları ile bağının azaldığı, sonuçta olumsuz davranışların gelişmesine neden olduğu görülmektedir (Onur, 2016, 83). Akıllı ya da elektronik oyun ve oyuncakların çocukları asosyal yaptığı, beslenmeye bağlı problemleri ortaya çıkardığı, dil gelişimini engellediği, aile içi iletişimi zedelediği bilinmektedir. En önemlisi de dijital bağımlılık gibi bütün toplumu saran ve neredeyse bir hastalık halini alan alışkanlığı daha da yaygınlaştırmadaki katkısıdır. Kendimizin tasarlayacağı, üreteceği oyuncaklar bu sıkıntıları gidermede önemli rol oynayacak, ithal oyuncak ve onların lanse ettiği yabancı kültür dayatmasına karşı bir duruş olacaktır (Bee - Boyd, 2009, 782-783; Dilci, 2016, 42; Göka, 2017, 119-133).

Oyuncak kavramı ilk bakışta sadece küçük çocukları ilgilendirir gibi gözükse de, aslında yetişkinleri de yakından ilgilendirir. Çünkü bugünün çocukları geleceğin büyükleri olacaklar ve onlar da kendi çocukları için oyuncaklar tasarlayıp, üretecekler, eğitimde kullanacaklardır. Diğer bir ifade ile oyun, oyuncak ve bunların bilinçli olarak kullanılması eğitime, geleceğe yapılacak en önemli yatırımlardan birisidir. İsveç'te 1873 yılında kurulan Kuzey Halkları Müzesi yetkilileri, “Oyuncaklar çocukları eğlendirmek için çoğunlukla yetişkinler tarafından yapılır. Genellikle yapıldıkları dönemin yaşamını anlatırlar” ifadesini kullanmaktadır (Onur, 2010, 23).

Eğitimci Günter Stachel, çocuklarla beraber oyun oynamanın çok önemli kazanımlar sağladığını, oyun oynamanın tamamen teknoloji hakimiyetinde olan günümüz dünyasının karmaşa ve çeldiricilerinden çocukları koruyacağını ve kendi dünyalarını kurmalarına imkân sağladığını belirtir (Stachel, 2009, 40, 41). Aslında oyunu, oyuncu ve bunların eğitsel gücünü göz ardı etmek, çocuklara yapılacak en büyük haksızlıktır (Akın, 2017, 85). Yörükoğlu'nun sözleri bu konunun önemini ortaya koyuyor: Oyun çocukların yaratıcılığına fırsat sağlayan bir ortamdır. Onlar kendi sınırlı dünyalarını oyunlar vasıtasıyla aşarak

genişletir. Oyun oynayan bir çocuk kendi hayal dünyasını kurarak içinde dolaşır. Ancak işlediği ve canlandırdığı konular gerçek hayatla bağlantılıdır Gerçek hayatta görüp algıladıkları hususları oyunlarının içine aktarırlar, kendilerine has bir yorum gücü ile birleştirip bütünlerler. Oyun esnasında çocuklar yetişkinler kadar güçlü ve beceriklidir. Üzerine bindiği aslında bir sopa veya dal parçası değil, yeri geldiğinde her engeli aşan güçlü bir attır. Oyuncak uçağı kendisini dünyanın her yerine götürebilen gerçek bir uçak gibidir Elindeki. Plastik veya metal oyuncak tabancası ile herkesten güçlü olduğunu düşünür.” (Yörükoğlu, 2008, 69). Eğitimcilerin çoğuna göre çocuklar işlem öncesi dönemde etraflarındaki cansız nesnelere de canlı telakki ederler. Oyuncaklar bu nesnelere başında gelmektedir (Bacanlı, 2011, 93).

Oyuncakların görselliğinden ziyade eğitici yönü ile öne çıktığı ve toplandığı oyuncak müzeleri örgün eğitim kurumlarının tamamlayıcı unsuru durumundadır. Bu mekânlar çocuk eğitimine katkısının yanında, yerli oyuncak sanayiinin gelişmesine, kaybolmaya yüz tutmuş oyuncakların ve bunların etrafında gelişmiş milli kültürümüzün ortaya çıkarılmasına vesile olacaktır. Oyuncak müzeleri hala varlıklarını zor da olsa sürdüren geleneksel ahşap oyuncak üreticileri için teşvik unsuru olabilir. Müzelerin bünyesinde oyuncakların tasarım, tamiri ve imalat atölyeleri her kesim için ilgi odağı olacaktır. Oyuncaklar ve müzeler aynı zamanda kültürümüzü bütün dünyaya tanıtmak demektir.

Oyuncaklar ve bir araya toplandıkları oyuncak müzeleri düşlerimizin ve hayallerimizin tarihini içerir. İnsanlar yaş farkı olmaksızın önce hayal eder sonra gerçekleştirirler. Aslında her şeyimiz hayallerle başlar (Akın, 2016, 85). Ülkemizde oyuncak müzeleri Sunay Akın rehberliğinde başta İstanbul olmak üzere, Ankara, İzmir, Antalya ve Gaziantep gibi şehirlerde kurulmuşlardır. Çocukların yoğun ilgisini çeken ve örgün eğitim kurumlarının tamamlayıcısı konumundaki bu müzelerin her ilimizde kurulması gereklidir. Ülkemizde ilk oyuncak müzesi 1990 yılında Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi bünyesinde kurulmuştur. Müzenin amacı; “Türkiye’de yaşanan hızlı değişim ve gelişim sürecinde kaybolmaya yüz tutmuş oyuncakları toplayarak, koruma altına alarak, yeni yetişen nesillere aktarmak ve tanıtmak” olarak açıklanmaktadır (Karadeniz - Artar, 2017, 479). Müzede oyuncaklar bir tasnife tabi tutularak; geleneksel olanlar,

fabrikasyon olanlar, yabancı olanlar, antik olanlar ve yeni olan oyuncaklar şeklinde sergilenmektedir. Oyuncak müzeleri bilim insanları tarafından, çocuk kültürünün araştırılmasına hizmet eden bilimsel bir kuruluşlar olarak kabul edilmektedir (Onur, 2010, 24). Londra’da bulunan Bethnal Green Çocuk Müzesi üç bölümden oluşur. Bu bölümlerden birisi de “Çocukluğun Toplumsal Tarihi” adını taşımaktadır. Müze yetkilileri bu bölümün amacını “Tarih yakın zamana kadar büyük adamların ve savaşların tarihi olarak kalmış, ailenin ve çocukluğun tarihi uzun zaman göz ardı edilmiştir. Müzenin amacı çocukluğun tarihini çocuklar tarafından yapılmış şeyler aracılığı ile araştırmak ve saptamaktır” şeklinde ifade etmektedir (Onur, 2010, 23). Dünyada başta İngiltere ve Almanya olmak üzere, ABD, Fransa, İtalya, Japonya ve Rusya’da bulunan oyuncak müzeleri çok eski ve köklü bir geçmişe sahiptir. Buralarda sergilenen oyuncaklar teknolojinin gelişmesine paralel olarak değişiklik göstermektedir. İlk dönemlere ait olanlar topraktan yapılmıştır. Daha sonra tahta oyuncaklar, tenek oyuncaklar ve elektronik oyuncaklar formuna dönüşmüştür.

Eğitimcilerimizden biri olan Satı Bey, dönemin Maarif Nazırı Emrullah Efendi’ye sunduğu bir layihada (1909) okul müzelerini ve bu müzelerin önemini dile getirmiştir. Okul Müzeleri ile ilgili görüşlerini şöyle belirtmektedir:

“Bu müzeleri gezen erbab-ı merak ve ihtisas masrafsızca, kolaylıkla tetkikat icrasına muvaffak olur. Muallimler ve talebeler bütün dersleri suhuletle (kolaylık), ve vuzuh (açıklık) ile tefhim (anlama) ve telkine medar (sebep) olacak vesaiti bulurlar. Müzeler mekteplerin vezaif-i talimiyesini (öğretim görevi) fevkalade teshil eder (kolaylaştırır). Müzeleri ziyaret etmiş olan bir çocuk için dersler büsbütün meçhul ve yeni değildir” (Mustafa Satı, 1326, 33).

Ülkemizde nüfusun yoğun olduğu yerleşim merkezlerinde okullaşma oranında belli bir mesafe kaydedilmesine rağmen, örgün eğitimin tamamlayıcı unsuru olan oyuncak müzesi, park, sanat, spor ve etkinlik merkezi sayıları yetersizdir. Bu tür mekanların akademik başarıyı ve kalıcı öğrenmeyi desteklediği görülmektedir. Başta üniversitelerimiz olmak üzere, konuyla ilgili tüm kurum ve kuruluşların koordineli bir çalışma ile bu problemi çözmeleri mümkündür. Çoğu üniversitemizde Eğitim Fakültesi ve bu fakültelerde okul öncesi eğitimi (temel eğitim) bölümü bulunmaktadır. Bu bölümde yoğun olarak, diğer

bölümlerde de program içinde materyal tasarımı, yaratıcılık ve okullarda uygulama dersleri bulunmaktadır. Söz konusu dersler önemli ölçüde oyun, oyuncak ve bunların eğitimde kullanılması ile ilgilidir. Son dönemlerde yaygınlaşan “Montessori Sınıfları”nda oyuncak, oyuncakların tasarımı ve üretimi, en verimli şekilde sınıflarda kullanılması ana temadır. Bu nedenle bütün şehirlerde oyun, oyuncak ve oyuncak müzelerinin öğrencilerin kullanımına sunulması gerekmektedir. Eğitim problemini çözmüş ülkelerin bizden en önemli farkı, öğrencilerinin bu tür mekânlara kolayca ulaşabilmesi ve ilgi duyduğu alanla ilgili etkinlikler yapabilmesidir.

Ülkemizde konu ile ilgili bazı örnek etkinliklere rastlamak mümkündür. Muğla - Yerkesik’te her yıl gerçekleştirilen “Otantik Oyun ve Oyuncak Şenliği” buna örnektir. Şenliğin amacı, kaybolmaya yüz tutmuş eski çocuk oyunlarının günümüzde yeniden canlandırılması olarak belirtilmektedir. Başta üniversite olmak üzere, ilgili tüm kurumların ortaklaşa gerçekleştirdiği etkinlik, sadece oyun temelli olmayıp, aynı zamanda el yapımı oyuncakların üretimi, bunların sergilenmesi ve kullanılmasını da içermektedir. Etkinliğin başta turizm olmak üzere, öğrencilerin sosyalleşmesine, paylaşmasına büyük katkı sağladığı, yaygın elektronik oyun ve oyuncak dayatmasına karşı çıkarak, yaratıcı, üretici ve kişilik kazanmış bireylerin yetişmesine imkan oluşturduğu düşünülmüştür. Şenlik boyunca eski Türk çocuk oyunları (ip atlama, bilye, çelik çomak, seksek, çember çevirme, dokuztaş, dama gibi) icra edilmektedir (Milliyet, 28 Mayıs 2015). İzmir’de her yıl Mart ayının ilk yarısında yapılan Kukla Şenlikleri ulusal ve uluslararası düzeyde ciddi ilgi görmektedir. İstanbul’da Türkiye’nin ilk oyuncak müzesi olan ve Sunay AKIN tarafından kurulan Müzede de sadece oyuncaklar görsel olarak kullanılmamakta, her hafta farklı temalarla çocukların bizzat katıldığı etkinlikler gerçekleştirilmektedir (Karadeniz-Artar, 2017, 483-484).

Yakın zamanda Millî Eğitim Bakanlığı ile Kültür ve Turizm Bakanlığı arasında imzalanan bir protokole göre; öğrenciler tarih, coğrafya, geometri, matematik gibi dersleri müzelerde ve tarihi eserlerde yapabileceklerdir. Böyle bir uygulama hem dersi öğrencilere sevdirecek hem de öğrenmeyi kalıcı hale getirecektir. Onur’a göre bütün müzelerde olduğu gibi oyuncak müzelerinin de koruma, araştırma ve



eğitim işlevi vardır. Bu işlevler iç içedir ve birbirlerini beslerler (Onur, 2010, 21). Örgün eğitimin oyun, oyuncak ve oyuncak müzeleri ile desteklenmesi çocuklar için yaşam zenginliği anlamına gelmektedir. Yaşam zenginliği ise çocukların çevreye uyumunu ve öğrenmelerini kolaylaştırır. Aşık, Seksek, Topaç, Kuş, Cüz, Karagöz ve Hacivat gibi geleneksel oyunlar (Yeşil, 2018, 36-48) bu amaçla kullanılabilir. Her bölgenin geçmişte kullanılan oyuncakları derlenerek sergilenebilir ve çocukların yeni tasarımlar yapması teşvik edilebilir.

Sosyal, sanatsal etkinlik alanları ve oyuncak müzeleri okullarda verilen eğitim kadar çocuk gelişiminde pay sahibidir. Bizde ve gelişmiş ülkelerdeki örnekler ve uygulamalar bu görüşü doğrular niteliktedir. (Karadeniz - Artar, 2017, 479). Barselona, Kopenhag, Antalya, Vancouver, Helsinki gibi şehirlerin “Çocuk Dostu Kentler” olması boşuna değildir. Buralarda çocuklar için mükemmel tasarlanmış, her türlü aktivitenin yapılabileceği özel alanlar ve mekânlar ayrılmıştır. Tarihi doku, müzeler, eğlence merkezleri, sergiler, bilimsel deneylerin yapıldığı mekânlar, yiyecekler ve üretim aşamaları, spor tesisleri ve futbol müzesi ile Barcelona çok güzel bir örnektir (Özçapkın, 2019, 117-128). Kopenhag’da çocuklara yönelik merkezde bulunan “Duyular Tüneli” öğrenmeye gerçekten çok kalıcı ve büyük bir katkı yapmaktadır. Antalya’daki Dinopark, denizaltı akvaryumu ve kumsallarda özgürce oynamak çocuklar için eşsiz ve kalıcı deneyimler sunmaktadır. Vancouver’da balinalara eşlik eden dalgıçlar, uzay ve keşif meraklısı çocuklara hitap eden Planetaryum, Helsinki’deki zengin parklar ve bisikletle gezinti yapma imkânı çocuklar için vazgeçilmez mekânlar olarak ilgi odağı olmayı sürdürmektedir (Özçapkın, 2019, 120-127). Amerikan Pediatri Akademisi tarafından 2013 yılında yayınlanan raporda “Bilişsel işleme becerisi ve akademik performans, yoğun sınıf içi faaliyetler esnasında düzenli aralıklarla mola verilmesine bağlıdır. Bu hem ergenler, hem de küçük çocuklar için geçerlidir. Molaların etkili olabilmesi için öğrencinin zihnen gevşemesine imkân tanıyacak sıklıkta ve uzunlukta olmalarına dikkat edilmelidir” (Sahlberg, 2018, 46) ifadeleri kullanılmaktadır. Bu tespitler, çocuklara örgün eğitim imkânı kadar, oyun ve oyuncakla vakit geçirebilme imkânının da sunulması gerektiğini belirtmektedir.

Eğitimde örnek ülkeler olarak kabul edilen Danimarka ve Finlandiya'da bilişsel dikkati ve derinlemesine düşünmeyi gerektiren derslerin öncesinde veya sonrasında çocukların temiz havada ve rahat bir ortamda koşup, oynamalarının öğrenme kapasitesini arttırdığı görülmüştür. Bir öğretmen konuyu destekler mahiyette: "Sadece anlatılan derse daha iyi odaklanmakla kalmıyorlar, ayrıca tartışma, sosyalleşme, takım oluşturma ve arkadaşlık kurma konusunda da daha başarılı oluyorlar" (Akt. Sahlberg, 2018, 48) ifadelerini kullanmıştır. Bu ülkelerde "kişiselleştirilmiş öğrenme" temel ilkedir. Müfredat programı çocuklarla birlikte planlanır, ev ödevi azdır, eğitimde oyunun rolünün ve değerinin kanıtı her yerde görülür (Onur, 2016, 75). Ülkemizde 2019 yılı Mart ayının sonlarında Milli Eğitim Bakanı tarafından açıklanan ve pilot bölge olarak seçilen Antalya'da uygulanacağı belirtilen 40 dk. ders, 40 dk. teneffüs uygulamasının temelinde yatan da aynı anlayıştır (Hürriyet, 25.03.2019). Akademik başarıda oyuncak ve oyunun ciddi katkısının olduğu görülmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Modern eğitim anlayışı ciddi değişimler göstermiş, sadece okullarla ve buradaki eğitimle sınırlı kalmamıştır. Örgün eğitimi destekleyecek oyun, oyuncak, oyuncak müzeleri ve farklı etkinlik alanları okul eğitiminin tamamlayıcısı pozisyonuna gelmişlerdir. Artık ilgi odağı olan, tarihi ve turizm açısından öne çıkan şehirler bu özelliklerine "çocuk dostu şehir" kavramının içini dolduracak müzeler, parklar ve diğer altyapılar katma yarışına girmişlerdir. Çocukların her türlü ihtiyacını karşılayabilen şehirler yaşanmaya değer şehirler olarak kabul edilmektedir. Bilindiği gibi eğitim süreci bir çevrede gerçekleşmekte, bu çevre okul ve yaşanan bölgeden oluşmaktadır. Okuldaki ve çevredeki uyarıcıların çokluğu ve kalitesi başarıyı etkilemektedir. Sevgi çocuklar için ne kadar önemli ve vazgeçilmez ise, oyun, oyuncak ve bunların eğitsel olarak kullanılabilmesi mekânlar da bir o kadar önemlidir. Eğitim problemini çözmüş ülkelerde okuldaki örgün eğitim kadar, dışarıdaki oyun ve oyuncaklarla meşgul olmanın ve bu etkinliğe yeterince zaman ayırmanın çocukların beden ve ruh sağlığına çok iyi geldiği, akademik başarılarını arttırdığı ortaya çıkmıştır.

Oyun ve oyuncak çocuk için yaşam zenginliği sağlar, bu durum onun öğrenmesini kolaylaştırır. Oyun esnasında çocuğun duyuları daha iyi ve yoğun çalışır. Merak, anlama, mantık yürütme becerileri gelişir. Yaratıcı düşüncenin gelişmesine katkı sağlar, dil gelişimine ciddi destek oluşturur. Örgün eğitimde gereken başarıyı elde edememekten şikâyet ediyoruz. Bunu düzeltmek için daha yoğun ders programları ve ek kurslar açarak çare arıyoruz. Belki de teneffüs ve oyun saatlerini arttırarak beklediğimiz başarıyı yakalayabiliriz. Çünkü çocuklar hareket halindeyken, oyun ve oyuncakla meşgulken beyinleri daha iyi çalışmaktadır. Ahlak ve değer eğitimi konusunda en ciddi fırsatlar oyunlardır. İstendik davranışların hayata yansması bu davranışları sevdirecek öğretmeye bağlıdır.

Aslında oyun, oyuncak ve oyuncak müzeleri örgün eğitimin en önemli tamamlayıcı unsurudur. Ülkemizde halen faaliyette bulunan İstanbul, Ankara, İzmir, Antalya, Gaziantep, Samsun oyuncak müzelerinin yanı sıra; Ankara Çamlıdere Belediyesi Oyuncak Müzesi, Kapadokya Oyuncak Müzesi, Antalya Kepez Belediyesi Oyuncak Müzesi, Ankara ve Antalya Evrensel Değerler Oyuncak Müzeleri eğitim ağırlıklı işlevlerini sürdürmektedirler. Bu tür müzelerin çoğalması, okul çağındaki çocuklar için kolay ulaşılabilir mekânlar olması eğitimde kalite artışına katkı sağlamaktadır.

Eğitimin vazgeçilmez bileşeni olan oyuncak müzeleri sadece gezilecek mekânlar değildir. Bu mekânların içerisinde ve çevresinde yapılacak eğitsel faaliyetler asıl amaçtır. Oyuncak müzeleri buldukları şehirlere çok önemli eğitsel, kültürel ve ekonomik katkı sağlayabilecektir. Federal Almanya'daki Nürnberg, Schwabach, Neustadt, Sonneberg, Fürth ve Donauwörth gibi şehirlerdeki oyuncak sanayii ve etrafındaki oyuncak tamircileri, oyuncak müzeleri ülke eğitimine, turizmine ve ekonomisine ciddi katkı sağlayan bir sektör haline gelmiştir. Ülkemizde her şehir, bölge ve ilçenin öne çıkmış bir markası, oyunu, oyuncağı veya ürünü bulunmaktadır. Bu gerçekten hareketle her yıl farklı bölgelerde belli tarihlerde temalı çocuk şenlikleri, festivalleri yapılabilir. Bu etkinliklerde çocuk oyunları, oyuncaklar öne çıkarılarak yarışmalar, eğitsel faaliyetler gerçekleştirilebilir. Başta eğitimciler olmak üzere çocuklar ve tüm kesimlerin katılması ile hem tanıtım hem de kaynaşma, tanışma, ekonomik girdi sağlanabilir. Sadece

tarihi eserlerimiz ile değil, oluşturacağımız yeni ilgi alanları ile rekabet edebiliriz. Bunların başında eğitim ve teknoloji gelmektedir. Eğitimde başarı çok yoğun ders programları ve ayrıntılı teoriler ile değil, çocukları mutlu ve motive edecek oyun, oyuncak, spor ve sanatsal etkinlikler gibi küçük ayrıntılarla ve uygulamalarla mümkündür. Eğitim faaliyetleri yaşanan hayatla iç içe olduğu zaman davranış haline gelmekte ve kalıcı olabilmektedir. Oyun, oyuncak ve oyuncak müzelerinin örgün eğitimde aktif olarak kullanılması başarıyı artıracaktır.

### **Kaynakça**

- Adıgüzel, Ömer. "Oyun ile Matematik Öğretimi Olur mu?". *Yurt Gazetesi*, 17.01.2020.
- Akgül, Esra. "Erken Çocukluk Döneminde Oyun". *Okul Öncesi Eğitimde Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Serpil Pekdoğan. 1-19. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2016.
- Akın, Sunay. *Kırdığımız Oyuncaklar*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 36. Basım, 2016.
- Akın, Sunay. *Hayal Kahramanları*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2015.
- Aksoy, A. Belgin. *Okul Öncesi Eğitimde Oyun*. Ankara: Hedef Yayıncılık, 2015.
- Aydın, Ayhan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011.
- Aykaç, Murtaza - Köhce, Davut. *Eğitsel Oyunlar ile Matematik Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020.
- Bacanlı, Hasan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2011.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Çocuk ve Ergende Ruh Sağlığı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Akıncı, Gülden. "Bavyera'da Oyuncaklar Arasında". *Skylife Dergisi* 417 (2018), 126-132.
- Balat, Gülden Uyanık. *Okul Öncesinde Değerler Eğitimi ve Etkinlik Örnekleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Bee, Helen - Boyd, Denise. *Çocuk Gelişim Psikolojisi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009.
- Berk, E. Laura. *Çocuk Gelişimi*. çev. Ali Dönmez. Ankara: İmge Yayınevi, 2013.

- Bilgin, Beyza. *İslam'da Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.
- Comenius, J. Amos. *Büyük Didaktika*. çev. Hasip Aytuna. Ankara: MEB Yayınları, 1964.
- Çakar, Firdevs Savi. "İlkokul Döneminde Uyum ve Davranış Problemleri". *Yaşam Dönemleri ve Uyum Sorunları*. 169-225. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Dilci, Tuncay. *Dijital Diyet Zamanı*. Kayseri: Geçit Yayıncılık, 2016.
- Doğru, S. Sunay Yıldırım vd.. *Çocuk Hakları ve Koruma*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017.
- Erduran, Nurdan - Yılmaz, Mehmet. *Oyun Dünyam Dünyam Oyun*. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2016.
- İbrahim H. Diken vd.. *Erken Çocukluk Eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2012.
- Elif Çelebi vd.. *Erken Çocukluk Döneminde Yaratıcılık ve Geliştirilmesi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Göçeri, Nebahat. *Montessori Metodunda Dini Eğitimin Yeri*. Ankara: Son Çağ Yayınları, 2019.
- Göka, Erol. *İnternet ve Psikolojimiz*. İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2017.
- Gür, Çağla. *Çocuk Eğitiminde Önemli Noktalar*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Güven, Gülçin. "Okul Öncesi Eğitim Programında Kullanılan Yöntem ve Teknikler". *Okul Öncesi Eğitimde Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Fatma Alisinanoğlu. 67-109. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Heinelt, Gottfried. "Psychologische Grundlegung der Entwicklung des Kindes im Vorschulalter". *Religiöse Erziehung von Kleinkindern*. (Hr. Joseph Sauer). çev. Mustafa Önder. 49-82. Tokat: Arı Ofset Basımevi, 2009.
- Hürriyet Gazetesi*, 25.03.2019 tarihli nüsha.
- Karadeniz, Ceren - Artar, Müge. "Türkiye'de Oyuncak Müzelerinin Durumu ve Sürdürülebilirliği". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 16/61 (2017), 477-492.
- Koglin, Ute - Petermann, Franz. *Verhaltenstraining im Kindergarten*. Göttingen: Hogrefe Verlag, 2013.

- Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 2017.
- Miller, H. Patricia. *Gelişim Psikolojisi Kuramları*. çev. Zeynep Gültekin. Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- Mustafa Satı. *Layihalarım*. İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, 1326. *Milliyet Gazetesi*. 28 Mayıs 2015 tarihli nüsha.
- Onur, Bekir. *Oyuncaklı Dünya: Oyuncağın Toplumsal Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2010.
- Onur, Bekir. *Oyunlar ve Oyuncaklar*. Ankara: Kalem Kitap Yayınları, 2016.
- Ögel, Kültegin. *İnternet Bağımlılığı*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Önder, Mustafa. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- Önder, Mustafa. "Contribution of Plays and Toys to Children's Value Education". *Asian Journal of Education and Training* 4/2 (2018), 146-149.
- Özçapkın, Ceylan. "Çocuk Dostu Kentler". *SkyLife Dergisi* 429 (2019), 117-128.
- Özgül, Fatih - Kanak, Mehmet. *Bir Dünya Oyun*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019.
- Pehlivan, Hülya. *Oyun ve Öğrenme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2014.
- Poyraz, Hatice. *Okul Öncesinde Oyun ve Oyun Örnekleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Sahlberg, Pası. *Eğitimde Finlandiya Modeli*. İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2018.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Sevinç, Müzeyyen. *Erken Çocukluk Gelişimi ve Eğitiminde Oyun*. İstanbul: Morpa Yayınları, 2009.
- Stachel, Günther. "Religiöse Erziehung in Der Familie Von Heute". *Religiöse Erziehung Von Kleinkindern*. (Hr. Joseph Sauer). çev. Mustafa Önder. 36-46. Tokat: Arı Ofset Basımevi, 2009.
- Şen, Müge. "Erken Çocukluk Eğitiminde Oyun ve Önemi". *Erken Çocukluk Eğitimi*. ed. İbrahim H. Diken. 404-428. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.

- Tepeli, Kezban. "Montessori Yaklaşımında Çocuğun Gelişimi ve Eğitimi". *Okul Öncesi Eğitiminde Montessori Yaklaşımı*, ed. E. Çakıroğlu Wilbrandt. 50-85. Ankara: Kök Yayıncılık, 2014.
- Tolstoy, L. Nikolayeviç. *İnsan Ne İle Yaşar?*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Şule Yayınları, 2011.
- Tuğrul, Belma. "Oyun Temelli Öğrenme". *Okul Öncesinde Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Rengin Zembat. 177-204. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Varış, Fatma. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, 1988.
- Wilbrandt, E. Çakıroğlu. *Maria Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi Sanatı*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2009.
- Yalçinkaya, Tosun - Yalçinkaya, Ç. Demirhan. *Oyuncaklar*. İstanbul: Morpa Yayıncılık, 2011.
- Yeşil, Adnan. *Anadolu Pedagojisi*. İstanbul: Çalığışu Yayınları, 2018.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayınevi, 2008.

## **Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevârîh*'indeki Bazı Kur'an Âyetleri**

### **Kadir ERBİL**

Dr. Öğr. Görevlisi, Nevşehir Hacıbektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Ph.D Lecturer, Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department of  
Arabic Language and al-Balagha

Nevşehir, Turkey

kadirerbil@nevsehir.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2530-4396

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 03 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 205-237

**Atıf / Cite as:** Erbil, Kadir. "Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevârîh*'indeki Bazı Kur'an Âyetleri [Some Qur'anic Verses in Hodja Sadeddin Efendi's *Tâj al-Tawârîh*"]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 205-237.

<https://doi.org/10.18498/amailad.790040>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



### Some Qur'anic Verses in Hodja Sadeddin Efendi's *Tâj al-Tawârîh*

#### Abstract

Hodja Sadaddin Effendi is one of the most important historians of the 16th century. In his work entitled as "*Tâj al-Tawârîh*", he dealt with the events from the establishment of Ottoman history (1299) to the death of Selim the Resolute (1520).

*Tâj al-Tawârîh* has been a reliable and widely read book as a source that explained the Ottoman history from the beginning to the 16th century. Therefore, the book is one of the brightest examples of the 16th century. It has an important place among Turkish and world historians in terms of historical science. For this reason, some supplements have been written on the work. In Europe, the book was in great demand and from the 17th century, it was fully translated into French, German and Italian, and partially into Russian, English and Hungarian.

The information that he gave in his book shed light on Ottoman History and was also used as a source of Ottoman histories that were compiled later on. In compiling his work, he promoted the events that were narrated using religious sources such as verses, hadiths and proverbs according to the importance of the subject. This situation shows that he was very knowledgeable about religious and historical information.

He states that had a heavy cross to bear with the writing of events in the periods of Selim the Resolute and Suleiman the Magnificent, and has also written the book with all the details in "*uslûb-i itidâl*" with bounds on praise and criticism. However, he states that the readers should be careful about the topics of the first period that he has written in his book because of that it has been a long time and the people who reported the events might have confused the information, and that he might not be able to provide reliable information.

He stated that there may be some deviations as long years passed in the reporting of the first period events because of that the narrators might have confused some narrations and even added their own opinions. He also states that the recent events in his book are true and there is no fabricated news in his statements.

In his book, he went on to describe some events in summary by only mentioning the names. The reason for this is either that he could not find any information or sources about the events, or he could just find that information in the sources that he had reached.

In explaining the events, he narrates some of the events under the headings of "*Latîfa* and *Hikayât*" in order to not boring for the reader. By this method, he

has retained the work from being a work full of battle scenes. He tried to provide a better understanding of the events, leave deep traces in the minds of the readers and encourage people for goodness by means of the subjects explained under the headings of "Latîfa and Hikayât".

He, like modern historians, tried to seek and investigate the underlying reasons of social, economic, political and religious events. He stated the reasons for the events and made criticisms where necessary. He compared the events and sources. In this way, he transformed the knowledge of history into a philosophical system.

He also gives information about social events of the period such as famine, earthquake, fire, lunar and solar eclipse, ceremonies, epidemic diseases and deaths. The information given by Ottoman history writers about the first establishment of the state and the following years is generally based on the oral folk epics. These are valuable information about the culture, social life and belief of a nation at that time.

In the preface of book, he gives some information about the definition of history, its subject and aims, the features that a historian should have, and the methods that a historian should follow. According to him, the history is to convey to future generations by writing on the services of those who serve on the path of nation and religion, their good habits, life stories and struggles.

In his book, which is one of the most important sources in the history of the Ottoman Empire, he narrates the events that occurred from the establishment of the Ottoman Empire to the end of the Selim the Resolute period. Tâj al-Tawârîh consists of nine chapters that each chapter describes the events that occurred during the period of a Sultan.

**Keywords:** Islamic History, Ottoman Empire, Hodja Sadaddin, Verse, War.

### **Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevârîh*'indeki Bazı Kur'an Âyetleri**

#### **Öz**

Hoca Sadeddin Efendi 16. yüzyılın en önemli tarihçilerinden biridir. Telif ettiği *Tâcu't-Tevârîh* adlı eserinde, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlayarak Yavuz Sultan Selim'in vefatına (1520) kadar gerçekleşmiş olayları ele almıştır.

*Tâcu't-Tevârîh*, Osmanlı tarihini başlangıcından 16. yüzyılın sonlarına kadar anlatan güvenilir ve çok okunan bir kaynak eser olmuştur.

*Tâcu't-Tevârîh* 16. yüzyıl Osmanlı ilim dilinin en parlak örneklerindedir. Tarih ilmi açısından Türk tarihçileri ve dünya tarihçileri arasında önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle de eserin bazı zeyilleri yazılmıştır. *Tâcu't-Tevârîh* Avrupa'da büyük rağbet görmüş ve 17. yüzyıldan itibaren, Fransızca, Almanca

ve İtalyanca'ya tamamen, Rusça, İngilizce ve Macarca'ya da kısmen tercüme edilmiştir.

Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevârih*'inde verdiği bilgiler, Osmanlı Tarihi'ne ışık tutmuş ve daha sonra telif edilen Osmanlı tarihlerine kaynaklık etmiştir. O, eserini telif ederken konunun önemine göre âyet, hadis, atasözleri kullanarak anlattığı olayları dini kaynaklarla desteklemiştir. Bu durum Hoca Sadeddin Efendi'nin dinî ve tarihî bilgiler konusuna çok hâkim olduğunu göstermektedir.

Hoca Sadeddin Efendi, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemi olaylarını yazma işinin kendisine kaldığını ifade eder ve eserinde övme ve yermeye aşırı gitmeksizin “*uslûb-ı itidâl*” üzere bütün teferruatıyla yazdığını belirterek nasıl bir metot uygulayacağını ortaya koyar. Ancak eserinde kaleme aldığı ilk dönem konuları hakkında, belki aradan uzun zaman geçmesinden ve olayları nakledenlerin bilgileri karıştırmasından dolayı dikkatli olunması gerektiğini ve sağlıklı bilgiler veremeyeceğini belirtir.

Hoca Sadeddin Efendi, ilk dönem olaylarının nakledilmesinde uzun yılların geçmesiyle, ravilerin bazı sözleri karıştırdığı, hatta kendi görüşünü de katmasıyla birtakım sapmaların olabileceğini ifade eder. Hoca Sadeddin Efendi, eserinde yakın dönem olaylarının doğru olduğunu ve ifadelerinde yalan haber bulunmadığını söyler.

Hoca Sadeddin Efendi, bazı olayları özet olarak anlatma yoluna giderek, sadece isimleri zikretmekle yetinmiştir. Bunun nedeni ise ya olaylarla ilgili bilgi veya kaynak bulamamış ya da yararlandığı kaynaktan ancak bu kadar bilgi bulmuş olmasından kaynaklanmaktadır.

Hoca Sadeddin Efendi, olayları ele alırken, okuyucunun eseri bıkmadan okumasını sağlamak için bir kısım olayları “*Latife ve Hikâyet*” başlıkları altında anlatmıştır. Sadeddin Efendi bu metoduyla, eseri savaş sahneleri ile dolu bir eser olmaktan uzaklaştırmıştır. O, “*Latife ve Hikâyet*” başlığı altında anlatılan konularla; olayların daha iyi anlaşılmasını ve zihinlerde derin izler bırakmasını sağlamak, insanları iyiliğe teşvik etmek için onları daha cazip bir üslupla zihinlere yerleştirmek istemiştir.

Hoca Sadeddin Efendi de modern tarih yazarları gibi, olayların temelindeki sosyal, ekonomik, siyasî ve dinî sebepleri aramaya ve araştırmaya çalışmıştır. Olayların sebeplerini belirtmiş ve gerekli yerlerde de eleştirilerini yapmıştır. Olayları ve kaynakları karşılaştırmıştır. Bu hareketiyle tarih bilgisini felsefî bir çehreye büründürmüştür.

Hoca Sadeddin Efendi, dönemin sosyal olaylarından olan; kıtlık, deprem, yangın, ay ve güneş tutulması, törenler, salgın hastalıklar ve ölümler hakkında

da bilgiler verir. Osmanlı tarihi yazarlarının, devletin ilk kuruluş ve takip eden yıllarla ilgili verdikleri bilgiler; genelde şifahi halk destanlarına dayanmaktadır. Bunlar ise bir milletin o dönemdeki kültürü, sosyal hayatı ve inancı ile ilgili değerli bilgilerdir.

Hoca Sadeddin Efendi, Tâcu't-Tevârih'in mukaddimesinde; tarihin tanımı, konusu, amaçları ve bir tarihçide bulunması gereken özellikler, tarihçinin eserinde takip etmesi gereken metotlar hakkında bilgi verir. Ona göre tarih; millet ve din yolunda hizmet edenlerin hizmetlerini, güzel huy ve hayat hikâyelerini, yaptığı mücadelelerini kısaca, bunların durumlarını yazarak gelecek nesillere aktarmaktır.

Hoca Sadeddin Efendi eserinde, Osmanlı Devleti tarihi alanındaki en önemli kaynaklardan biri olan ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Yavuz Sultan Selim dönemi sonuna kadar meydana gelen olayları aktarır. Tâcu't-Tevârih, dokuz bölümden oluşur ve her bölümde bir padişah döneminde meydana gelen olayları anlatır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Hoca Sadeddin, Âyet, Savaş.

## Giriş

16. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin kültür ve medeniyette dünyanın en ileri devleti olması, bu dönemdeki tarih müelliflerini de etkilemiş ve buna paralel olarak eserler vermişlerdir. Bu dönemde ulemaya, müderrislere gösterilen aşırı sevgi gençleri ilme yönlendirmiştir. Bunun neticesinde de Mimar Sinan gibi sanatkârlar, Kemalpaşazâde (öl. 940/1530-31), Ebu's-Suûd Efendi (öl. 982/1574), Gelibolulu Âlî (öl. 1008/1600) ve Hoca Sadeddin Efendi (öl. 1008/1600) gibi âlimler yetişmiştir. Hoca Sadeddin Efendi âlimü'l-ulema olarak bilinir. Aynı zamanda büyük bir tarih müellifidir.<sup>1</sup>

Aynı yüzyılda Osmanlı tarih yazıcılığında *Selim-nâme* ve *Süleyman-nâme*'lerin büyük bir zenginliğe ulaştığını görmek mümkündür. Yavuz Sultan Selim dönemini konu alan *Selim-nâme*'ler<sup>2</sup> ve Kanunî Sultan Süleyman döneminin tamamını veya bir kısmını içine

<sup>1</sup> Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1979), 1/604; Mehmet Şeker, *Gelibolulu Âlî ve Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l-Mecâlisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1978), X.

<sup>2</sup> Ahmet Uğur, "Selim-nâme'ler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 367-379.

alan *Süleyman-nâme*'ler<sup>3</sup> bu dönem tarihçiliğinde önemli bir konuma kavuşmuştur.

Hoca Sadeddin Efendi, 16. yüzyıl tarih müellifleri gibi Yavuz Sultan Selim'in menkıbelerini içeren bir "Selim-nâme" yazmıştır. Hoca Sadeddin Efendi, babası Hasan Can'dan Yavuz Sultan Selim hakkında işittiklerini kaleme aldığı *Selim-nâme*'yi *Tâcu't-Tevârîh*'inin sonuna eklemiştir.<sup>4</sup>

16. yüzyılda, Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevârîh*'i başta olmak üzere bu dönem tarih kitapları aynı zamanda edebî bir eser olarak kabul edilmiştir. Bu yüzyılda tarih müellifleri olayları edebî bir üslupla yazdıkları için, olayları vesikalara dayandırma, kaynak gösterme, objektif olma, kaynak ve rivayetleri eleştirme gibi bir eğilime girmemişlerdir. Okuyucularına olayları daha akıcı hale getirmek için hayal ve masal unsurlarına da yer vermişlerdir.<sup>5</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, kendisinin Osmanlı tarihi yazarı olduğunu, telif ettiği *Tâcu't-Tevârîh*'inin mukaddimesinde şöyle ifade eder:

"Menkabet kûy-i Âl-i Osmanem,  
Ol selâfîne menkabet hânem."<sup>6</sup>

*Tâcu't-Tevârîh*, Osmanlı tarih yazıcılığında yeni bir çığır açarak Gelibolu'lu Mustafa Ali, Solakzâde ve Edirneli Mehmed b. Mehmed'e örnek olmuştur.

### 1. *Tâcu't-Tevârîh*

Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-Tevârîh*'inde Osmanlı Tarihi'nin I. Selim'in ölümüne kadar olan kısmını yazabilmiş ve dağınık bir halde bıraktığı esnada III. Murad'a geçmiş tarihlere ait Osmanlı savaşları ve diğer olayları anlatması üzerine, sultanın eksik bıraktığı tarihi yazma ve bir nüshasını da Hazine-i Âmireye verme emri ile tekrar yazmaya başlamıştır.<sup>7</sup> Hoca Sadeddin Efendi, Sultan Murad'ın teşvikini, başının tâcı olarak kabul ettiği için, telif ettiği eserine bu ismi verdiğini kaydetmektedir.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Şefaettin Severcan, "Süleyman-nâmeler", *Osmanlı Ansiklopedisi*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 8/301-317.

<sup>4</sup> Uğur, "Selim-nâme'ler", 367-379.

<sup>5</sup> Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, 1/604.

<sup>6</sup> Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-Tevârîh* (İstanbul: Matb'a-i 'Âmire, 1279), 1/4.

<sup>7</sup> Ahmed Refik, *Âlimler ve Sanatkârlar* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1924), 122.

<sup>8</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 1/11-12.

*Tâcu't-Tevârih*, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlayarak Yavuz Sultan Selim'in vefatına (1520) kadar gerçekleşmiş olayları ele alan güvenilir ve çok okunan bir kaynak eser olmuştur. Bu özelliğinden dolayı kendisinden sonra yazılan Osmanlı tarihi kitaplarına kaynaklık etmiştir.<sup>9</sup>

*Tâcu't-Tevârih*'in İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshaları bulunmaktadır. Bu nüshaların bir kısmı tam, (yani iki cildi bir arada, hatta Selim-nâme ilaveli) bir kısmı tek cilt halindedir. Bu baskıların bir kısmının da sonunda bir takım zeyiller bulunmaktadır.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1982 numarada kayıtlı 24,5 x 13,5 ebadında 455 varaklı nüsha tespit edilebilen en eski nüshadır. Bu nüshanın birinci cildi 215 varak olup Fatih Sultan Mehmed'in vefatına kadar meydana gelen olayları içermektedir. İstinsah tarihi evâhir-i Ramazan 1005/Mayıs 1597'dir. İkinci cildi ise Sultan II. Bâyezid (1481-1512) dönemi ile başlayıp 455. varağa kadar devam etmektedir. Yine bu ciltte Yavuz Sultan Selim (1512-1520) dönemi olayları ve o döneme kadar olan meşhur şahısların kısa hayatları anlatılmaktadır.

Diğer bir nüsha İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 5993 numarada kayıtlı nüsha 30 x 19 ebadında olup, 353 varaktır. İstinsah tarihi yukarıdaki nüshada olduğu gibi Hoca Sadeddin Efendi'nin yaşadığı dönem olan 1008/1599 tarihlidir. Bu nüshada her Osmanlı sultanı için bir bölüm ayrılmamıştır. Ancak olaylar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Bu nüshada herhangi bir zeyl bulunmamaktadır.<sup>10</sup>

Esere ait yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerinde 135 nüsha tespit edilebilmiştir. Mesela elimizde bulunan birinci cilde ait diğer bir nüsha ise Fransa Milli Kütüphanesi'nde 28/21880 numara ile kayıtlı bulunan fakat 66, 225, 226, 236, 237 varakları boş bulunan 352 varaklı nüshadır. Bu nüshada 1297 tarihinde yazıldığı tarih kaydı bulunmaktadır. Yine bu nüshada âyetler, tarihler, konu başlıkları, bazı özel isimler kırmızı mürekkeple yazılmış, beyitlerin sonuna da kırmızı mürekkeple nokta konulmuştur. Eserin üzerine eksik olan varaklar ve 8 Mayıs 1878 tarihi yazılmıştır. Bu üç nüsha hakkında örnek olması açısından bilgi verilmiştir.

<sup>9</sup> Abdurrahman Daş, "Hoca Sadeddin Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi* 14 (2003), 195.

<sup>10</sup> M. Münir Aktepe, "Hoca Sadeddin Efendi'nin Tâcu't-Tevârih'i ve Bunun Zeyli Hakkında", *Türkiyat Mecmuası* 13 (2010), 108.

*Tâcu't-Tevârih*'in transkripsiyon ve sadeleştirilmesi İsmet Parmaksızoğlu tarafından yapılmış, Kültür Bakanlığınca 1992 yılında beş cilt halinde Türk okuyucusunun hizmetine sunulmuştur.

Hoca Sadeddin Efendi'nin en önemli eseri olan *Tâcu't-Tevârih*, tespit edilebildiği kadarıyla Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-Ahbâr*, Solakzâde'nin *Târih-i Solakzâde*, Edirneli Mehmed b. Mehmed'in *Nuhbetü't-Tevârih* ve yazarı belli olmayan *Tevârih-i Âl-i Osman*'ın en önemli kaynakları arasında bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcu't-Tevârih*'inde kısa ve şaşaalı kelimeler, sade ve yalın ifadeler yerine eserinde; ses uyumuna uygun Arapça ve Farsça kelimelerle uzun cümleler kurmuştur. Hâlbuki kendisi, kendisinden önce yazılmış olan eserleri, dillerinin ve ifadelerinin ağırlığından dolayı ağır bir dille eleştirmiş ve bunlar için "ekseri fârisî olup ol meydânın mimarisi olmadığı cihetten..."<sup>12</sup> "Ba'zı menâkib-i cemileri incirâr-ı kelâmla zıkr..."<sup>13</sup> dediği halde kendisi bizzat bu eleştirilere göre davranmayıp bilakis bu eleştirilerin odağı olmuştur.

Hoca Sadeddin Efendi, eserinde tasvirleri yaparken, Arapça ve Farsça kelimelerle bol bol sıfat tamlamalarına yer vermiştir. Bir cümle ile ifade edilecek fikirleri bir kaç cümle ile anlatım yolunu tercih ederek, Fars kültürü ve edebiyatının etkisi altında kalmıştır. Farsça'ya Osmanlı Edebiyatında çokça yer verilmesinin bir sonucu olarak, Osmanlı Edebiyatı, bu yüzyılın medeniyetine paralel olarak gelişmiş ve zirve noktasına ulaşmıştır. On altıncı yüzyılda cümleler, terkip ve secîlerle dolu külfetli bir yapıya sahip olmuştur.<sup>14</sup>

*Tâcu't-Tevârih*'te yer alan cümleler, adeta söz mücevherlerinden seçilmiş, kıymetli taşlarla süslenircesine göz alıcı bir güzelliğe sahip olmuştur. "Söz ipliğine inci dizmek" şeklindeki ifadeler bu yüzyıl edebiyat zenginliğine bir mana ve hüner kazandırmıştır."<sup>15</sup>

Hoca Sadeddin Efendi'nin şu cümleleri buna en güzel örnektir:

<sup>11</sup> Süleyman Lokmacı, "Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevârih* İsimli Eserinin *Künhü'l-Ahbâr*, Solakzâde Tarihi ve *Nuhbetü't-Tevârih*'e Etkileri", *Belgü* 3 (Mayıs 2016), 98.

<sup>12</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/9.

<sup>13</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/11.

<sup>14</sup> Bekir Kütükoğlu, *Kâtip Çelebi Fezlekesinin Kaynakları* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1974), 1; Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 1978), 1/314-315.

<sup>15</sup> Banarlı, 1/562-604.

“Sultân-ı murad-âver ve fermân fermâ-yı her dâver celle şânuhu ve ‘azze sultânühu emriyle serîr-i meserret mesir-i sadr-ı ‘âlî kadr-i insânîde Süleyman âsâ hükümet-rân olan ‘akl-ı derrâkî selîmü’l-idrâk hükmince ehimme-i vâcibât-ı dîniyye ve etimme-i zarûrât-ı yakîniyye sipâs-ı ihlâs-libâs ve şükr-i bî-hadd ü kıyâs hâlikü’l-cinn ve’n-nâs dır ki esâs-ı mecd ü kibriyâsı ve müstahlîlü’l-indirâs ve rif’at-i kiryâs ‘azamet ü behâsı hâric-i hitâ-idrâk ve harita-i ihsâs-ı havâsıdır.”<sup>16</sup>

Sadeleştirme; “Egemenliğin izzeti ve şanının yüceliği daim olsun. Her hükümdara hükmeden, her dileği yerini bulan Sultan’ın emriyle, insanlığın yüce değerli makamında sevinçlerle dolu tahtında, Süleyman Peygamber gibi hüküm süren, her şeyi doğru kavrama gücüne sahip aklın hükmü şudur. En önemli dinî görevlerden ve derhal yerine getirilmesi gereken zorunluluklardan biri, insan ve cin taifesini yaratana sonsuz, sınırsız şükür ve ihlas elbisesiyle donanmış hamd ve senâlar sunmaktır.”

Hoca Sadeddin Efendi, buna rağmen hâlâ günümüz Türkçesinde yer alan ve kullanılan, herkesin anlayabileceği Türkçe kelimeler ve deyimler de kullanmıştır. “Oğlı, dimiş”,<sup>17</sup> “yaylak ve kışlak”,<sup>18</sup> “akın idüb, segirdüb, bâsub, kırub”,<sup>19</sup> “tepdi, üzildi, çözüldü”,<sup>20</sup> “ayak, çarık”.<sup>21</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, eserine anlatım güzelliği katmak için Atasözleri ve darb-ı meseller de kullanmıştır. Atasözleri ve darb-ı meselleri Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde nesir, bazen de şiir içerisinde anlam bütünlüğünü bozmayacak şekilde kullanmıştır. “Zebûn-keşlik zebûnlar san’atı ve gâlib-nevâzlık mağlûblar himmetidir.”<sup>22</sup> “İ’âneti gâlib imtihanı câlib değildir.”<sup>23</sup> “Elbir eylemişler”,<sup>24</sup> “Elinden kapdı”,<sup>25</sup> “Elleri irmeyüb”,<sup>26</sup> “Yakdı, yıkdı.”<sup>27</sup>

<sup>16</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/5.

<sup>17</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/15.

<sup>18</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/14.

<sup>19</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/27.

<sup>20</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/382.

<sup>21</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 2/85.

<sup>22</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/15.

<sup>23</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/15.

<sup>24</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/501.

<sup>25</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/16.

<sup>26</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/553.

<sup>27</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu’t-Tevârih*, 1/16.



Hoca Sadeddin Efendi'nin yaptığı tasvirler çok canlıdır. O, adeta olayları yaşar ve satırlarında okuyucuların gözleri önünde canlandırarak onlara da yaşatır. Anlatımında kullandığı ifadeler ve çizdiği tablolar gözler önünde canlanır. Bursa şehrini şöyle tasvir eder:

“Vefret-i miyâh-ı câriye ve nefha-i sâriyesiyle numune-i ‘cennâtin tecrî min tahtihe'l-enhâr”<sup>28</sup> dır ve hevâ-yı dil-güşâ ve fezâ-yı behişt-nev ne denlü medh olunsa gencâyeşi-vârdır. Hıyâz-ı hârresi nüzhet-fezâ-yı kulûb ve ebsârdır. Bahâr ve nezâfet gül-zârı ve safâ-yı ‘uyûn ve enhârı ve likâ-yı hûbân-ı perî-ruhsârı nûr-bahş inzârdır. Ve bi'l-cümle ol mahal bî-teşviş şâh u dervîş ve bî-gâne ve hoş-‘işret ve ‘ıyş itmeğe kâbil bir cây-ı karârdır. Ve merâti'-i vâsi ve esbâb-ı tahsil-i mâl ve teshil-i ma'îşet ricâli câmi'dir.”<sup>29</sup>

Sadeleştirme; “Akarsularının bolluğu ve tertemiz havasıyla “Altından ırmaklar akan cennetler”e benzetilse yeri vardır. Cennet bahçelerini anımsatan geniş ovaları, gönül okşayan hoş havası, ne kadar övülse azdır. Şehrin büyük bahçeleri, sıcak sularla dolu havuzları, gözlere ve gönüllere ferahlık verir. Gül bahçelerinin güzelliği, bahar günlerinin letafeti, pınarlarının, ırmaklarının safası, peri yüzlü dilberlerinin bakışları, gözlere nur saçar. İşin doğrusu, bu belde hiç şüphesiz şah ile dervişin, bilinen bilinmeyen herkesin dilediği gibi keyfini süreceği, rahatça yaşayacağı güzel bir yerdir. Ekim alanları geniş, ovası ekip biçenler için elverişli, geçim şartları uygun bir şehir olduğundan, insanı da boldur.”

## 2. Osmanlı Tarih Yazarlarının Kitaplarında Kur'an Âyetlerini Kullanma Gerekçeleri

Tarih, geçmişin kültürünü ve manevi değerlerini geleceğe aktarır. Osmanlı tarihçileri olayları aktarırken kültür ve manevi değerlere çok önem vermişlerdir. Onlar, tarihçi oldukları gibi aynı zamanda bir müfessir, bir hadisçi, bir fıkıhçı idi, yani ansiklopedik bilim insanları idi. Bu sebeple Osmanlı tarihçileri tarihi olayları aktarırken bunlara uygun âyet, hadis, atasözü ve şiirleri de kullanmışlar ve böylece yazdıkları metinlere dinî bir boyut kazandırmışlardır. Kur'ân âyetlerini ustaca ve ihtiyaca binaen tekrar tekrar kullanmışlardır.

16. ve 17. yüzyılda ve daha önceki dönemlerde Osmanlı tarihini kaleme alan müellifler, Kur'an ve hadise o kadar hâkimdiler ki, olayları

<sup>28</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), el-Furkân 29/10.

<sup>29</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/38.

anlatırken gerek gördükleri yere; metinde içeriği, şiirde vezin ve muhtevayı bozmayacak bir bütünlük içerisinde ilgili âyet ve hadisleri ustalık ve edebî bir şekilde yerleştirmişlerdir. Müellifler Kur'an ve hadisin geçmişle ilgili haberlerini, tarihî olaylarla anlatımlarını yeni bir bakışla ele alarak onlardan, sonraki nesiller için ibret verici ve yönlendirici sonuçlar çıkarmışlardır. Osmanlı tarihçileri sadece tarih kitaplarını yazarken değil hayatın her alanında bu metodu yani Kur'an âyetlerine başvurma metodunu uygulamışlardır.

Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevarîh* adlı eserinde kullandığı âyetler; askerlere cesaret verme, onları savaşa teşvik etme, yapılan fetihleri dinî bir temele dayandırma, savaşta durumlarını tespit etme ve benzeri konular ile savaş dışında birçok konulardan seçilmiştir. Bu âyetleri savaş ortamı hazırlanırken onu dinî gerekçelere dayandırmak, yapılan işlere meşruiyet kazandırmak için yaptığı gözlemlenmektedir.

Hoca Sadeddin Efendi *Tâcu't-Tevarîh*'de konunun önemine göre Kur'an âyetlerini kullanmıştır. O, eserinde âyet ve hadisleri belirleyici olması ve göze çarpması için kırmızı mürekkeple yazmıştır. Bu da esere ayrı bir güzellik katmıştır. Hoca Sadeddin Efendi, âyet ve hadisleri bir bütün olarak değil, konuya uygun kısmını almıştır.

*Tâcu't-Tevarîh*'in kendisine özgü bir yazı üslubu vardır. Âyet-i kerime, hadis, atasözleri, çeşitli şairlerden aktarılan şiirler ve Hoca Sadeddin Efendi'nin kendisinin yazmış olduğu şiirlerle bezenmiş ve tarihe kaynaklık etmiş bir eserdir.

### **3. Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevarîh*'indeki Bazı Kur'an Âyetleri**

Hoca Sadeddin Efendi *Tâcu't-Tevarîh*'inde genellikle savaşla ilgili âyetleri kullanmış, bunun yanında çeşitli konularda da konun önemine göre âyetlere yer vermiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi bazen âyetin tamamını alırken bazen de konu ile ilgili kısmını almıştır. Aynı âyetleri uygun yerlerde tekrar tekrar kullandığı müşahede edilmiştir. Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcu't-Tevarîh*'inde kullandığı âyetlerin bir kısmını ele alarak konular bazında ifade etmeye, bazı âyetleri konularına göre tasnif edip, *Tâcu't-Tevarîh*'inde geçen kısımları günümüz Türkçesine çevirerek işlemeye çalıştık.

#### **3.1. Savaş Teşvik**

Hoca Sadeddin Efendi *Tâcu't-Tevarîh*'inde "Cihad-ı ekber Sultân Gâzî Murad Han" başlığı altında Kosova Savaşı'nı anlatırken,

Kur'an'dan sayfalar açılarak fal bakıldığını belirtip bakılan fal sonunda, bunun hayra veya şerre yorumlamasını Ali Paşa'dan ister:

"Hemen Ali Paşa söze başlayarak, Şehzâde Yıldırım Bâyezid Han'ın gönüllerinin beğendiği tedbirini uygun gördüğünü söyledikten sonra: "Bu gece Mushaf-ı Şerif'ten tefâül eyledim. Yeni bir fetih işaret olunarak: "*Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafiklara karşı cihad et!*"<sup>30</sup> âyeti bana aşikâr oldu. İnşallah, Allah'ın yardımı İslam askerlerine sığınak olur. Hile ve al etmeksizin, maksadımızın gerçekleşmesi ümit olunur" deyince Timurtaş Paşa da "Esas olan söz budur, böyle olması gerekir" dedi. Ordu yiğitçe cenk meydanına girmeyi tercih etti."<sup>31</sup>

"Sultan Murad Han döneminde düşman Osmanlıyı yok etme ve çarpıp yakma konusunda anlaşmış, bunun için de Bursa ve İznik üzerine yürümeye kalkışmışlardı. Durum melekler ordusunun şahı olan Sultan'ın eşiğine iletilince, ulemayı ve hâkimleri toplamış, onlara "amacımız, emelimiz dinimize destek olmak, "*Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafiklara karşı cihad et!*"<sup>32</sup> emrine uymaktır dedi."<sup>33</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Sultan II. Bayezid döneminde Moton kalesinin fethinde olayı şöyle aktarır:

"...Bu nedenle de kendilerini kuşatanları kalenin eteklerinden uzaklaştırmışlardı. Onlara rahatlıkla savaş aletlerini kullanmalarına izin vermiyorlardı. Ama gaza deryasının timsahları, savaş ormanlarının kaplanları "*Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et!*"<sup>34</sup> buyruğu gereğince devletli hünkârın fermanını yerine getirmek için sabırsızlanıp, göğüslerini ölüm saçan top ve tüfek ateşlerine hedef ve geçici ömürlerini bu yolda feda ediyorlardı. Ölümsüz hayatı ve sonsuz mutluluğu umut ederek savaş meydanından yüz çevirmiyorlar, din yolunda son gayretlerini ve cihat uğruna bütün varlıklarını veriyorlardı."<sup>35</sup>

"Sultan Murad Hüdâvendigâr ordu savaş için hazır olunca, iki rekât namaz kılıp, kullarını gören Yüce Allah'ın huzurunda dua etti. Zaferi kazanması için bir fırsat vermesini diledi. Avuçlarını yüzüne gözüne sürdü. Duasının kabulü için yalvardı, yakardı, secdeye kapandı, İslâm askerlerinin muzaffer olması için dua etti. Yaratanın desteğinden emin olarak atına bindi ve amaçları zafer olan ordunun kalbinde (ortasında) yer almak için yürüdü ve orada aşılmaz bir dağ gibi durarak,

<sup>30</sup> et-Tevbe 9/73.

<sup>31</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 1/116.

<sup>32</sup> et-Tevbe 9/73.

<sup>33</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 1/68.

<sup>34</sup> el-Enfâl 8/65.

<sup>35</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 2/99.

savaş meydanındaki yiğitlere “müşrikleri öldürünüz”<sup>36</sup> âyetinin önemini anlatmaya başladı. Köslerin gümbürtüleri ile savaş meydanı kaynaşmaya, süvarilerin naraları, atların kişnemeleri ile meydan dolup taşmaya başlayınca, yer küre sanki temelinden sarsıldı.”<sup>37</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Sultan Murad Hüdâvendigâr döneminde cihad-ı ekber konusunda olayı şöyle aktarır:

“... İslam ülkesinin sınırlarında bulunan kâfir krallarının pis varlıkları, şeytanla birlik olmuş, kirli topluluklar, kötülük iblisleri müslüman halka kötülük yapmaktan geri kalmıyorlardı. Bu nedenle sınırları onların pis varlıklarından temizlemek, ülkelerini fethetmek padişahın boynunun borcu olmuştu. Padişah “Fitne tamamen ortadan kalkıncaya ve din Allah için oluncaya kadar onlarla savaşım”<sup>38</sup> hükmünden aydınlanarak, dosdoğru olan bu yolu tutmuştu.”<sup>39</sup>

### 3.2. Verilen Sözde Durmama

Hoca Sadeddin Efendi, Karamanoğlu'nun esir edilip padişahın huzuruna getirilip affedildikten sonra verdiği sözde durmaması üzerine olayı şöyle aktarır: Karamanoğlu çevresindekilere şöyle dedi:

“Bizim Osmanlılara düşmanlığımız beşikten başlar, mezara kadar sürer. Başbuğluğumuzun gereği, beyliğimizin temel kavramı da and ettiğimizi bozmaktır.” Karamanoğlu'nun andını yine bozduğu ve karşı koyma çabası ile direnmeye kalkıştığını, yüce gönüllü Sultan'ın tahtına iletiildiği zaman, şöyle buyurmuşlardı, “Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkıveren yeminlerinizden dolayı sizi sorunlu tutmaz, fakat bilerek yaptığımız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.”<sup>40</sup> Bu, sözünden dönen can düşmanı olmak ve “Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur.”<sup>41</sup> buyruğunun gerçek hükmüne uyararak, bu gönül kırıcı kişiyi sıkıştırmak gerekir. Çok yakın bir zamanda uygunsuz davranışlarına denk cezayı bulacaktır.”<sup>42</sup>

Hoca Sadeddin Efendi Silistre'nin fethi sırasında olayı şöyle aktarır:

“... Ahdini tutmayan kâfir, sözünden dönerek, kaleyi vermekten vazgeçti. Bu durum karşısında Ali Paşa, aracı olduğuna pişman oldu, utangaçlık içerisinde, fitne kaynağı kâfirin edepsizlik ettiğini cihan padişahına bildirmek zorunda kaldı.

<sup>36</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>37</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/395.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/193.

<sup>39</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/114.

<sup>40</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>41</sup> el-Fetih 48/10.

<sup>42</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/283.

Bunu üzerine “*Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur.*”<sup>43</sup> âyeti gereğince onun bütün ülkesinin Osmanlı topraklarına katılması ve nimet hakkı tanımayan bu kafirin bir an önce tepelenmesi görevini aldı.”<sup>44</sup>

### 3.3. Savaşı Bekleme

Hoca Sadeddin Efendi, Eğriboz Adası'nın fethini şöyle aktarır: “... Bu gönüllere hoş gelen tasarı vezir olsun, bey olsun, herkes tarafından alkışlandı ve o gece tellallar: “Yarın yağma günüdür hazır olun” sadâsını göklere çıkarıp askeri uyardılar. Bu haber üzerine gaziler ol cuma gecesini mutlu bayram gecesine benzettiler. Yiğitlikte yüreği pek ve içinde özü olanlar “*Sabah yakın değil mi?*”<sup>45</sup> âyetini söyleyip gümüş kanatlı sabah kuşunun uyku yuvasından uçup kanat çırpacağı anı gözlediler. Eninde sonunda gaza sevabını derlemeyi özlediler.”<sup>46</sup>

“... Yıldızlar sayısınca olan asker ol karanlık gecede savaş gününü beklemekteler, yıldızları sayar oldular, ağır uykuyu da gözlerinden savdılar. Yıldızlar başbuğu, dördüncü kat gökten altın siper ve bezeli tuğla kendini gösterince “*sabah yakın değil mi?*” sözleriyle doğu ufku yönüne baktılar.”<sup>47</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Yavuz Sultan Selim'in vefatı esnasında olayı şöyle aktarır:

“... Hazinedarbaşı olan Süleyman Ağa, -sonra veziriazam olmuştur- halin bu minvâl üzere olduğunu görünce aşırı vehimden dolayı, yeniçeri taifesinin keyfiyete vâkıf olup hazineye el uzatmalarına ihtimâl verdi. Ağlayanları hemen yasaklamaya gayret etti ve sabır tavsiyesinde bulundu. Sükûn bulmaları için has hademelerini teskin eyledi. “*Sabah vakti yakın değil mi?*” âyetini okumakla meşgul oldu. Sabah olunca, eski usûl üzere divan kuruldu ve erkân geldiler.”<sup>48</sup>

Yukarıdaki ilk iki anlatımda askerlerin cihadı çok özledikleri için bir an önce sabah olmasını beklerken, üçüncü anlatımda ise Yavuz Sultan Selim'in ölümünden dolayı üzülenlerin ve feryat edenlerin bunu gizlemeleri istenmiş, bir an önce sabah olması ve devlet işlerinin rayına oturmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de âyetin iniş sebebi ise Lût kavminin helak olma zamanıdır. Hoca Sadeddin Efendi bazı âyetleri bu şekilde yani müfessirlerin açıklamalarından farklı olarak kullandığı görülmektedir.

<sup>43</sup> el-Fetih 48/10.

<sup>44</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 1/112.

<sup>45</sup> Hüd 11/81.

<sup>46</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 1/514.

<sup>47</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 2/236.

<sup>48</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 2/391.

### 3.4. Kalabalık Ordu

Hoca Sadeddin Efendi, eserinde benzetmelere de yer vermiştir. Savaş meydanında iki ordunun karşılaşmasını iki denizin birleşmesine benzetmiştir. Bu olayı şöyle aktarmaktadır:

“...Moton Kalesinin kara yönü, denizler gibi coşan askerlerle dalgalanmaya başladı. Deniz yönünde birbirine yanaşan gemilerle kara gibi dümdüz oldu. Denizin üstü gemilerin serenlerinden koruluklar gibi sallanan ağaçlarla doldu. Bu yanda bir yığın deniz aracının dalgalanması, öte yanda kahraman ordu saflarının kaynaşması sonunda “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”<sup>49</sup> buyruğu hüküm sürüyordu. Deniz ve kara araçlarının içi, dışı Moton Kalesini ele geçirmek amacıyla olan gazilerin durağı haline gelince, her taraftan ol sağlam hisara taş üşürdüler ve nice burç ve kalelerin düşürdüler.”<sup>50</sup>

“Askerlerinin çeşitli silahlar ve kıymetli eşyalarla süslenmiş görüntüsü padişahı çok sevindirdi. Rumeli askerleri ile Anadolu ordusunun birleşmesiyle “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”<sup>51</sup> âyetinin anlamı burada daha iyi anlaşılmış oldu.”<sup>52</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, İstanbul’u anlatırken bu âyeti şöyle aktarır:

“Astronomi kitaplarında bu enlem beşinci iklim olarak tespit edilmiştir. Ak ve Karadeniz’in birleştiği yerde kurulmuş olup, üçgen şeklinde uzun duvarlarla çevrili bir hisardır ki, “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir.”<sup>53</sup> âyeti, onda bütün açıklığı ile görülür.”<sup>54</sup>

### 3.5. Düşmanların Savaş Meydanındaki Durumu

Hoca Sadeddin Efendi, düşmanların savaşta helâk oluşlarını çeşitli şekilde ifade etmiştir. Bazen yenilmiş ekin yaprağına, bazen Ad kavminin yok olmasına sebep olan rüzgâra, Kur’an’da anlatılan geçmiş ümmetlerin helâkine benzeterek anlatımını zenginleştirmiş ve eserine akıcılık kazandırmıştır.

Hoca Sadeddin Efendi, bu ve benzeri olayları aktarırken Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethinden şu şekilde bahsetmiştir:

<sup>49</sup> er-Rahmân 55/19.

<sup>50</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/98.

<sup>51</sup> er-Rahmân 55/19.

<sup>52</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/89.

<sup>53</sup> er-Rahmân 55/19.

<sup>54</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/441.

"Mancınıklar ve savaş arabaları taş parçalarını savurmakla kule ve duvarları bekleyen yüzüstüleri, bir anda "*sicilden taşlar attılar*"<sup>55</sup> hükmüne bağlayıp, kaza ve kader mahkemesinin yargıcı huzuruna yolcu eyerler ve duraklarının sakar cehenneminin dibi olacağını kaydederlerdi. Her gümbürtü, her gürleyiş ki, ateşle beslenen toplardan yükselirdi. Her patlayışta "yarın ne olacağız" korkusunu düşmanın düşüncesiz kafasına vurur, hisarı zangır zangır titretir, kaledekileri velveleye verip kulelerin yıkılmasını ve gediklerin genişlemesini sağlardı.<sup>56</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Mora sancağı beylerinden Hasan Paşa'nın da şehit olduğu Osmanlı ordusu ile Rum ordusunun yaptığı savaşta olayı şöyle aktarır:

"Yeniçeri yiğitleri gülle atmaya buyruk alınca, onların karmaşık ya da düzenli gelişlerine bakmayıp Ebâbil kuşları gibi ol Fil ashabı örneği olan sapkın yığın üzerine düşüp "*Böylece Allah onları yenilip çiğnenmiş ekine çevirdi.*"<sup>57</sup> buyruğu gereğince, tüfek boşaltmaya girilerek, demir ve taş fişekler attılar ve pis düşman kalabasını birbirine kattılar. Savaş oduyla kuru yaş bir uğurdan yandı."<sup>58</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Orhan Gazi'nin vasiyetini şöyle aktarır:

"...Sapkınlarla savaşta korkaklık etmek, en büyük vebal ve kusurdur. Dindarlığın gereği, Allah'ın yardımına güvenerek kılıç kullanmaktır. Bu sözlerin kaynağı "*Sen görmedin mi?*"<sup>59</sup> âyetidir. Allah'ın yardımı yanında olunca, karşımıza çıkan yok olası topluluğun sonu "*Böylece Allah onları yenilip çiğnenmiş ekine çevirdi.*"<sup>60</sup> buyruğu gereğince olmasıdır. Safları düzenlemek, önümüze çıkan belalara göğüs germek, benim varlığıma bağlı değildir."<sup>61</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Orhan Gazi'nin İznik'i fethinde olayı şöyle anlatır:

"... Denildiğine göre kâfirlerin simsiyah olan içleri gibi, bir karanlık gecede yıldırımlar misali bu kahrolası topluluk üzerine dalgalandı. "*Ve üzerlerine öyle bir yağmur yağdırdık ki. Uyarılanlara (fakat yola gelmeyenlere) yağdırılan yağmur, ne kötü bir yağmurdur.*"<sup>62</sup> âyeti kâfirlerin durumunu göstermekteydi. Gazi Süleyman Paşa,

<sup>55</sup> el-Fil 105/4.

<sup>56</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/422.

<sup>57</sup> el-Fil 105/5.

<sup>58</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/269.

<sup>59</sup> el-Fil 105/1.

<sup>60</sup> el-Fil 105/5.

<sup>61</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/60.

<sup>62</sup> eş-Şuarâ 26/173.

sularını boşaltan bulutlar gibi, ateş saçan kılıcının şimşegiyle sonu felaket olan bu topluluk üzerine dörtnala atıldı.”<sup>63</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Kötürüm Bayezid'in Yıldırım Bayezid tarafından yakalanışını şöyle aktarır:

“... 793/1392-93 baharında, yani yeşil çemenler üzerinde çiçek orduları, rengârenk tomurcuklardan yapılma çadırlarını kurarak, şeref burcundaki yıldızların şahı yönüne yöneldikleri sırada “*Umulur ki, Rabbiniz düşmanlarınızı helâk eder ve onların yerine sizi yeryüzüne hâkim kılar*”<sup>64</sup> mustusu padişahın uyanık kulağına ulaşınca, Bursa'dan Kastamonu'ya doğru yola çıktı. Yıldırım Han'ın gök gürlemesini andıran gelişi duyulunca bu ülkede olan beylerin, genç ve yaşlıların durmaya, dayanmaya güçleri kalmamıştı. Kötürüm Bayezid, “*Şüphesiz onun yakalaması pek elem vericidir, pek çetindir*.”<sup>65</sup> hükmünü düşünerek, isimlerimiz aynı ise de, tutum ve davranışlarımız farklıdır, sözünü göz önünde tutuyordu.”<sup>66</sup>

Hoca Sadeddin Efendi Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinde bu olayı şöyle aktarır:

“...Kapum halkıyla ve yeniçeri kullarımla yürüyüp çevik askerlerim kimi yaya, kimi atlı, kimi onların hisar ettikleri evlerin çatıları üzerinden ok ve tüfek kuşanıp öteki bütün silahlarla harekete geçirip, hücum etti. Ok ve kurşun yağmuru ve ezici oç alıcı ateşlerle onlara “*O günde azap onların hem üstlerinden hem ayaklarının altından saracak*”<sup>67</sup> buyruğunu hatırlatıp “*O günde kişi kardeşinden, anasından, babasından kaçır*”<sup>68</sup> halini anlatıp, yüzlerinden nikab kaldırıp götürmüş idi... kaçıp gitmek isteyenler yol bulamayıp Nil sularına dökülüp, Firavun'un kavmi gibi boğulma belasına uğramışlardı.”<sup>69</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Bolayır Savaşı'nı şöyle aktarır:

“Bolayır Savaşı'nda tutsak alınan küffardan birkaçı sıkıca bağlanıp feryadçılarla birlikte Gelibolu'ya gönderildi. Hisar korucuları olay hakkında böylece bilgi edindiler. Gözyaşlarını silip sırrı saklamayı uygun gördüler. Düşmanın yenilgiye uğrayışını bildirmek üzere tutsakları kaleyi kuşatan yere batasıcılara yolladılar. Onlar, öteki birliklerinin uğramış olduğu akıbeti işitip durumu kavrayınca artık duramadılar “*O topluluk yakında bozulacak ve onlar arkalarını dönüp kaçacaklar*.”<sup>70</sup>

<sup>63</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/42.

<sup>64</sup> el-A'râf 7/129.

<sup>65</sup> Hüd 11/102.

<sup>66</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/135.

<sup>67</sup> el-Ankebüt 29/55.

<sup>68</sup> el-Abese 80/34.

<sup>69</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/363.

<sup>70</sup> el-Kamer 54/45.



âyeti bu gösterişsizlerin yüzüne esti, tek umutlarını da kırıp yılgınlık yollarına düşmelerine sebep oldu.”<sup>71</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinde şunları aktarır:

“... Tomanbay ve sağ kalan çerkesler yakalanıp başları eğik, elleri bağlı getirilip, el ve boyunlarından zincirler vurulmuş, yücelikle parlayan Kapımın kapıcıları tarafından hapse gönderilmişlerdi. Bu defa da Çerkes taifelerinin izleri “*Böylece, zulüm ve haksızlık eden toplumun kökü kazındı*”<sup>72</sup> âyeti gereğince dibinden koparılmış, zulüm ve azgınlıkları Müslümanların üzerinden kaldırılmış oldu.”<sup>73</sup>

### 3.6. Düşmanın Savaş Meydanında Kaçacak Bir Yer Bulamaması

Hoca Sadeddin Efendi, düşmanların savaş meydanlarında kaçacak bir yer bulamamalarını, kıyamet gününde insanların panik içerisinde nereye kaçacağını bilemez bir halde sağa sola dağılmalarını, düşmanın savaş meydanındaki şaşkınlığına benzeterek şöyle aktarır:

“...Orhan Gazi Eskişehir'de bulunuyordu. Çapulcuları oldukça viran bir kale olan Oynaşhisar önünde yakaladı. Su verilmiş kılıçla susamışlara dolular sunarak, bir anda eşkıya başını tutsak aldığı gibi, yoldaşlarının çoğunu da zincire vurdu. Kılıçtan kurtulanlar yağmaladıkları eşyayı etrafa saçıp “*Kaçacak yer nerede?*”<sup>74</sup> diyerek çil yavrusu gibi dağılmışlardı. Eşkıyayı böylece tepeleyen Orhan Gazi, tutsakları yaban keçisi gibi önüne katıp, yağma edilen malları toplayıp fazlasıyla birlikte Karacahisar'a getirmişti.”<sup>75</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Osmanlı ordusunun Kral Yanko ile yaptığı ve düşmanı yok ettiği savaşı şöyle aktarır:

“... Savaş meydanında bir tek kâfir bile yıkılasıca atını kaçış yönünden başka bir yöne sürmedi. Özellikle fetihlerle dalgalanan İslam bayrağının yükseldiğini, zafer meltemleriyle dalgalandığını gören kaçakların, direnmeye kararı kalmadı. Yüzlerini sırtlarına, yana çevirip sakar cehennemine layık bu kalabalık, “*Kaçacak yer nerede?*”<sup>76</sup> âyetini ezber edip geldikleri yere kaçıp gittiler.”<sup>77</sup>

<sup>71</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 1/62.

<sup>72</sup> el-En'âm 6/45.

<sup>73</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 2/370.

<sup>74</sup> el-Kiyâme 75/10.

<sup>75</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 1/45.

<sup>76</sup> el-Kiyâme 75/10.

<sup>77</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 1/382.

Hoca Sadeddin Efendi, Gedik Ahmed Paşa'nın Mankub Kalesi'ni fethinde bu olayı şöyle aktarır:

"... Din düşmanlarının yaşam giysilerini yırtıp parçaladılar. Gürz ve bozdoğan vuruşlarıyla Mankub halkının boyun ve başlarını kopardılar. Aydın görüşlü paşanın akıllıca aldığı tedbirlerle bir garip cenk oldu. Hisardan yana kaçan ve "Kaçacak yer nere"<sup>78</sup> diyen dinsizlerin durakları tamu kılındı. Mankub'un fethi ile Mankubluların bahtı karardı. Göklere baş çeken kulelerine İslâm sancakları dikildi. Zafer davullarının sesleriyle gök kubbe doldu."<sup>79</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, İstanbul'un fethi esnasında bu olayı şöyle aktarır:

"... Kırılmış gönül ve yıkılmış bahtı ile bir köşeden fırlatılmış uygunsuz bir ok gibi kafasına çakan fikirle fırlayıp, bir an beklemeksizin içindeki üzüntüyle, sarayın dışına koştu. Kötü talihine küfürler ederek, o durağı cehennem olasıca "Kaçacak yer nere"<sup>80</sup> âyetini diline dolayıp, kaçmaya çalışırken, kâfirlerin bozguna uğrayıp dağılışını fırsat bilen rahatça ganimet toplamaya çalışan bir grup yakaladı."<sup>81</sup>

### 3.7. Savaşlarda Manevi Yardım

Hoca Sadeddin Efendi, savaşlarda ilahî takdir ve yardımın, melekler aracılığı ile de gerçekleştirildiğini ifade ederek kaderciliğine yeni bir boyut kazandırmıştır. O, Osmanlı savaşlarında, Allah'ın kendi iradesini gerçekleştirmek için insanlar tarafından görülemeyen melekleriyle, az sayıdaki Müslüman askerlere moral ve güç vererek bir anda zafere ulaştıran, manevî güçleri ordu saflarında göstermektedir. Hoca Sadeddin Efendi'nin bu şekildeki yorumları, onun tarihçiliğinin en önemli özelliklerindedir.

Hoca Sadeddin Efendi, Allah'ın yardımının, düşmanın kalbine korku salarak nasıl mağlup edildiğini şöyle aktarır:

"... Savaşa tutuşan askerlerin kaçıyor gibi davranmaları, sadece bir tuzaktı. Onlar, İslâm askerlerinin bozulduğunu görünce, kendilerine güvenip ilerleyecekler, böylece deniz kıyısından uzaklaşınca tepelenecekler. Ki, işin sonu da öyle oldu. Hepsi de silahlarını atıp kaçıp gittiler. "Biz kâfirlerin kalbine korku salarız"<sup>82</sup> buyruğunca tüyüp kayboldukları anlaşılınca, bu başarının, yüceler yücesi

<sup>78</sup> el-Kiyâme 75/10.

<sup>79</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/556.

<sup>80</sup> el-Kiyâme 75/10.

<sup>81</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/426.

<sup>82</sup> Âl-i İmrân 3/151.

hükümdarın tek desteği ile elde edildiğine, İslâm askerleri bir daha inanmış oldular.”<sup>83</sup>

“Dinin gölgesi olan Padişah, Allah katından görevlendirildiği için, sanki ol şaşkının aldığı bütün tedbirlerden bilgi sahibiydi. Bu bilgiyle İslam ordusunu bir düzene soktu. Yarısını düşman üzerine gönderip yarısını zaferin durağı olan kendisiyle birlikte geride alıyordu. Önce varan gaziler, din yolunda atılganlık gösterip bütün güçleriyle cenkleşirken, güçlü Padişah da pusuda saklanan askerlerle birden ortaya girince “*Kâfirlerin kalplerine yakında korku salacağız*”<sup>84</sup> buyruğu yürüdü, rüzgâra kapılan kâfir darmadağın oldu.”<sup>85</sup>

“Kâfir hükümdarları aralarında mal, para, toprak genişliği, asker ve süvari bolluğu ile övünüp, bağımsızlık davasında olan ve kimseye baş eğmeyen yedi kral bir araya gelmişler, bütün güçlerini, varlıklarını harcıyarak, silahlara gark olmuş bir yığın asker toplamışlardı. Ama “*Kâfirlerin kalplerine yakında korku salacağız*”<sup>86</sup> emri gereği, bu kendini bilmez kalabalık, korku ve dehşetle yenilmişti.”<sup>87</sup>

**Hoca Sadeddin Efendi Allah'ın yardımının, melekler aracılığı ile müslüman askerlere nasıl ulaştığını şöyle aktarır:**

“Baharın tatlı havası, gülzârı dolduran çiçek ordusuna kendini sunduğu zaman, İslâm askerleri ve Allah'ın birliği yolunda savaşıyorlar “*Allah'ın yardımı sana ve sana bağlı olanlara yeter*”<sup>88</sup> âyeti gereği hepsi de gazilerin, din yolunda savaşıyorların sultanının ordugâhına yaklaşmış bulunuyorlardı. Böylece çevredeki beyler, güçleri yettiğince yardım göndermişler, imdad eylemişlerdi. Rical-i gayb ve görünmeyen ordulardan hadsiz hudutsuz “*Onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi.*”<sup>89</sup> askerler ise, zaferleri gölge edinen öncü olmuşlardı.”<sup>90</sup>

“Önlerinde de gösterişli bir genç vardı. Hep birden ateş saçan kılıçlarla savaşa girince, meydan bize dar geldi. Gök tepemize yıkıldı ve direnecek halimiz kalmadı. Bu korku ve telaş ile soluğu kaçmakta bulduk ve işin sonunda böylece yenilmiş olduk.” Bu genç komutanın durumundan sorulduğu vakit, tarif ettikleri bazı özellikler, ancak durağı cennet olan Şehzâde de vardı. Bu ibret dolu sözler zamanla yayıldı. “*Rabbiniz size benzer beş bin melek size yardım eder.*”<sup>91</sup> hükmü

<sup>83</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/61.

<sup>84</sup> Âl-i İmrân 3/151.

<sup>85</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/143.

<sup>86</sup> Âl-i İmrân 3/151.

<sup>87</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/276.

<sup>88</sup> el-Enfâl 8/64.

<sup>89</sup> et-Tevbe 9/40.

<sup>90</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/115.

<sup>91</sup> Âl-i İmrân 3/125.

aşikâr oldu. Gelibolu Hisarını bekleyenler ise, otuz gemi ile sayısız ordunun yöneldiğinden bilgi edinince ve durağı cennet olan Şehzâdenin gaibden desteğini henüz duymamış bulduklarından, yardıma koşulması için adamlar göndermişlerdi.”<sup>92</sup>

Hoca Sadeddin Efendi zafer kazanmanın Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olduğunu, zaferin Allah'ın izni ile kazanıldığını ifade eder. Hoca Sadeddin Efendi, Murad Hüdâvendigâr'ın Kosova savaşındaki olayı şöyle aktarır:

“İslam'ın dayanışması, insanların Efendisinin dininin yüceliği gereği, çevredeki beyler elbirliği ederek cihad yolunda imdat ve yardımda bulunmak üzere, yaradılışı yüce padişahın katına askerlerini gönderdiler. Baharın tatlı havası, etraflı dolduran çiçek ordusuna kendini sunduğu zaman, İslâm askerleri ve Allah'ın birliği yolunda savaşanlar “*Ey Peygamber! Allah'ın yardımı sana ve sana bağlı olanlara yeter.*”<sup>93</sup> âyeti gereği hepsi de gazilerin, din yolunda savaşanların sultanının ordugâhına yaklaşmış bulunuyorlardı. Böylece çevredeki beyler de güçleri yettiğince yardım göndermişler, yardım eylemişlerdi.”<sup>94</sup>

Hoca Sadeddin Efendi Eflak'ın fethini şöyle aktarır:

“Kazıklı'nun eylediği bu çirkin iş, yüce otağa duyulduğu vakit, daha önce çıkan ferman-ı hümayûn gereğince zaferleri izleyen askerler de yüce bargâhta toplanmış bulunuyordu. 866 baharında (M. 1462) Eflak diyarını fethetmek için ordu (savaş için) kalktı. Bayraklar dalgalandıkça “*Allah'tan yardım ve yakın bir fetih*”<sup>95</sup> âyeti sancaklar da zafer meltemleriyle parıldamaktaydı. Böylece nice konaklar aşıldı ve en sonunda parlak bir günde ülkenin ucuna ulaşıldı. Mahmud Paşa ordunun öncülerine baş ve buğ olup önce o Tuna'yı geçip Eflak diyarına ayakbastı.”<sup>96</sup>

Hoca Sadeddin Efendi Selânik'in fethini şöyle aktarır:

“Gazaya baş koyup, İslam inancı ve (düşmana) duydukları kinle sağlam göğüslerini gerdiler. Burçların üzerine tırmanan gaziler “*Allah'tan yardım ve yakın bir fetih*”<sup>97</sup> âyetinin yazılı olduğu bayrağı dikip cihad aşkına salâ okudular. Kaledeki yere batasınca kâfirler, dilekleri zafer olan yoldaşların saldırıları karşısında hallaçlar gibi atılıp hisarın dört bir yanına dağıldılar. Allah'ın yardımı sonunda bu sağlam kalenin fethi tamamlanmış oldu.”<sup>98</sup>

<sup>92</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/62.

<sup>93</sup> el-Enfâl 8/64.

<sup>94</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/115.

<sup>95</sup> es-Saff 61/13.

<sup>96</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/62.

<sup>97</sup> es-Saff 61/13.

<sup>98</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/344.

Hoca Sadeddin Efendi, Sultan Murad Hüdâvendigâr'ın Kosova savaşı esnasında şunları aktarır:

“Keremli padişah, saltanat kurduğu yollardan birine dayanarak bu teklifi, orada bulunanlara: “Bu işe yarar bir tedbir midir?” diye sordu. O zaman şanlı Şehzâde söz alarak şöyle demiştir: “Şimdiye dek bu devlet, yaratanın yardımı ile korunmuş ve düşmanların şerrinden, zararından uzak kalmıştır. “Allah size pek çok yerde yardım etmiştir”<sup>99</sup> hükmü gereğince, o yardım edici sultanın yardımına güvenmek gerekir.”<sup>100</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Fatih Sultan Mehmed'in gördüğü bir rüyayı yorumlatmak ister ve yanında bulunan âlimler ile ilgili olarak şu yorumu yapar: “Bugün Kur'an-ı Kerim'i okurken zaferi rehber edinen seferin nice olacağı ve sonun nereye varacağı konusunda düşünerek Mushaf'tan yorumlamak istedim. “Allah'ın sana güçlü bir şekilde yardım etmesi için sana apaçık bir fetih ihsan ettik”<sup>101</sup> keremli âyeti denk geldi.”<sup>102</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Yıldırım Bâyezid'in Kosova savaşı esnasındaki durumunu şöyle aktarır:

“Gazi Evrenos Beg daha önce bir teklifte bulunmuş ve bunun üzerine düşman saflarını parçalamak için iki bin okçu bahadır ordunun en önüne yerleştirmişlerdi. Bunlardan bini sağ kanat önünde, bini de sol kanat önünde yerlerini aldı. Gönüller sultanı padişah, ordusunu bu şekilde savaş düzenine soktuktan sonra, “Zafer, yalnız güçlü ve hikmet sahibi Allah'tandır.”<sup>103</sup> diyerek savaşa doğru, ileri, emrini verdi.”<sup>104</sup>

### 3.8. Savaşta Hile Yapmak, Tuzak Kurmak

Hoca Sadeddin Efendi eserinde, Osmanlı sultanlarının ve komutanlarının az da olsa savaşlarda düşmanlarının yaptığı gibi hileye başvurduklarını aktarır. O, Osman Gazi'nin, Bilecik Kalesi'ni fethine dair şunları aktarır:

“Osman Gazi'nin, yerine getirilmesi gereken buyruğu gereğince, önce kaçır gibi yaptılar. Topraklara karlısıca kâfir yaklaşınca da bu kez kaçmayı bırakıp saflar bağlayıp direndiler. Kılıçlar tokuştuğu sırada Osman Gazi pusudan çıktı, “Hâlbuki kötülük tuzakları, kuranların ayağıma dolaşır.”<sup>105</sup> hükmü aşikâr oldu.”<sup>106</sup>

<sup>99</sup> et-Tevbe 9/25.

<sup>100</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/118.

<sup>101</sup> el-Fetih 49/3.

<sup>102</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/534.

<sup>103</sup> Âl-i İmrân 3/126.

<sup>104</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/120.

<sup>105</sup> el-Fâtr 35/43.

Hoca Sadeddin Efendi, Sultan Murad Hüdâvendigâr'ın Kosova savaşı esnasında şunları aktarır:

"Edepsiz Las, bu olaydan haberdar olunca, din yolunda savaşanların yollarını kesmek için derbentleri tutmak, esirleri geri almak, tutsak toplayan aslanları zincire vurup huzuruna getirmek üzere on beş bin kâfiri yolladı. Ancak "*Kâfirlerin kurdukları pusu elbette boşa çıkar.*"<sup>107</sup> emri gereği gayretleri sonuç vermedi, şaşkınlık içinde, hasretle yanan gözlerine gazilerin atlarının kopardıkları tozdan başka bir şey gözükmeydi."<sup>108</sup>

"Tatar elebaşlarından Savcıoğlu Ali Beg, sultanın durumunu öğrenmek için Ahi Mustafa adındaki casusu elçi kılığında sultana göndermişti. Bu arsız casus, yaradılışı güzel sultanın gücünün nicelik ve niteliğini anlayıp yine padişahın izni ile yola çıktığında, gönülleri bilen ol şah, tilki kılıklı bu şaşkının iç yüzünü anlamış ve "*Hâlbuki kötülük tuzakları, kuranların ayağına dolaşır.*"<sup>109</sup> buyruğunu rehber edinerek ardından yürümüştü."<sup>110</sup>

### 3.9. Düşmanın Kör ve Sağır Olması

Hoca Sadeddin Efendi Müslüman askerlerin karşısındaki düşmanın bazen basiretinin bağlanıp karşısındakileri göremez hale geldiğini ifade eder. Bu durumu Yıldırım Bâyezid'in Niğbolu Savaşı'ndan şöyle aktarır:

"... Sapıklığa batmış kralın ordusundan birkaç çirkin köpek, konuşmayı dinlemişler ve krallarına bildirmişlerdi. Bunun üzerine kralın emriyle araştırmaya çıkıldı ise de, gecenin karanlığı, küffarın talihinin siyahlığı gibi keremli padişaha perde olmuş ve "*Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir.*"<sup>111</sup> mühürü ile onlar kör olduklarından, geceler hükümdarının gidişinde eteğine bile erişememişlerdir."<sup>112</sup>

Hoca Sadeddin Efendi bu âyeti Yıldırım Bâyezid'in Çorlu'yu fethinde şöyle aktarır:

"Bontoz'un (Bentuz) fethinden sonra Çorlu'nun fethi için hareket edildi. Bu kalenin tekfuru direnmek yolunu tutan bir kâfir olduğundan hayli savaşlar oldu. Padişah işi anlaşarak bitirmek istediğinden, önce cizye vermeyi kabul etmesi ve boyun eğmesi gereğini kendisine bildirdi. Bunun üzerine daha fazla direnme

<sup>106</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/20.

<sup>107</sup> el-Mümin 40/25.

<sup>108</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/116.

<sup>109</sup> el-Fâtır 35/43.

<sup>110</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/205.

<sup>111</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>112</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/143.

gösterdi. “İşte bunlar, Allah'ın kendilerini lânetlediği, sağır kıldığı ve gözlerini kör ettiği kimselerdir.”<sup>113</sup> emri gereğince, iyilikler yüklü nasihati akıllıca dinlemekten uzak, gözleri sonu göremediği; iyiyi, hayrı seçmekte atadan kör olduğundan cenge devam etti.”<sup>114</sup>

Hoca Sadeddin Efendi Mora yarımadasındaki diğer kalelerin fethini şöyle aktarır:

“... Önce Enika Hisarını kuşatıp yumuşak sözlerle hisarı koruyan kaptana gönderdiği haberde, kalenin teslimini önerdi ve hoşça gidecek bilgiler vererek onun huzursuz olan yüreğini bu yöne eğmek kastı ile bir ön görüşme için anlaşmaya girişti. Ama onun can kulağı ve kıvrımlarına dolan kirlerle kararmış duyguları “onların kulakları vardır ama işitmezler”<sup>115</sup> buyruğu üzere sonu hayır olan nasihatleri dinlemeye engel olduğundan, sözle konuşmak, kılıç ve okla söyleşmeye döndü. Ok ve mızraklar bildiriler taşımaya, top ve tüfek postacıların ölüm haberlerini ulaştırmaya başlayınca, büyük bir cenk oldu.”<sup>116</sup>

### 3.10. Kâfirlere Verilen Mühlet

Hoca Sadeddin Efendi kâfirlere mühlet verilmesinin sebebini şöyle aktarır:

“Vaktiyle Kötürüm Bâyezid, Mentеше ve Aydınogulları'nın kışkırtması ile fesat tohumlarını ekmeye başlamış ve Eflak kâfirini de özendirerek ilk ayaklanmayı çıkarmıştı. Ancak, padişahın dizginleri tutuşu, bu şaşkınları gaflet uykusundan uyandırmayı, yaptıklarına karşılık cezalarını vermeyi, böbürlenmelerine imkân vermemeyi gerektiriyordu. Ama çeşitli engellerin ortaya çıkması, memleket yönetiminde kendini gösteren yeni konular, o yana ordu sevkini bir süre daha geciktirmişti. “Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz.”<sup>117</sup> anlamındaki düşündürücü âyetin de ifade ettiği gibi bütün işleri hak bilmezlik olan bunların cezalandırılması için ara verilmişti.”<sup>118</sup>

### 3.11. Zaferin El Değiştirmesi

Hoca Sadeddin Efendi bu olayı Osmanlı sultan Yıldırım Bâyezid ile Timur arasındaki savaştan sonra şöyle bir durum değerlendirmesi yapar:

“Duygu ve davranışta sağlam, incelikleri bilen akıl sahiplerinin bu dönemi dağılıp parçalanma ve çürük temellere dayanan davranışlar zamanı olarak bilmeleri ve “O

<sup>113</sup> Muhammed 47/23.

<sup>114</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 1/70.

<sup>115</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>116</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 2/108.

<sup>117</sup> Âl-i İmrân 3/178.

<sup>118</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 1/135.

*günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz*"<sup>119</sup> âyetinin nurundan ışık almaları gerekir."<sup>120</sup>

"Cengiz ordularının uğursuz akınları dünya düzeni için öteden beri zarar ve ziyan olagelmıştır. Keskin kılıçları, süratli okları İslam halkının ciğerini her çağda delmiştir. Yine bugün de onun kan dökücü, fesat çıkarıcı torunlarından biri olan Mahmut Han, padişahın savaş meydanlarında baş açık, yaya kaldığını görünce, hemen zaman kaybetmeyip aman vermeden üzerine atılarak onu ele geçirdi. Ama saygı ile hürmette kusur etmeden de Timur'un huzuruna gönderdi. Yüce Allah'ın buyurduğu gibi "*O günleri biz insanlar arasında döndürür dururuz*"<sup>121</sup> âyetin ışığından nurlanan nice düşünce sahibi akıllı kişiler, durumu değerlendirerek asılda geçerli olan ve sonsuza dek sürecek Allah'ın kanununa göre, zamanın biteviye gitmeyeceğini, devrin gereklerinin ömürlü olmayacağını anlamış bulunmaktadır."<sup>122</sup>

### 3.12. Az Topluluğun Çok Topluluğa Galip Gelməsi

Hoca Sadeddin Efendi, olaylarda sebep-sonuç ilişkisini arayan diğer tarihçiler gibi güçlü düşman karşısında, bütün maddî sebeplere sarılma ve gerekenin yapılması inancına sahiptir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminden yükselme dönemine kadarki olaylarda, Allah'ın yardımının ön planda olduğunu ifade eden fikirleri ağırlık basmaktadır ki, bunula ilgili örnekler yukarıda geçmiştir. O dönemlerde kazanılan her savaşın Allah'ın yardımı ile olduğunu bildirdiğini hatırlıyoruz. Hoca Sadeddin Efendi, Allah'ın yardımından ümit kesmenin yanlış olduğunu ifade ederek inanan az bir topluluğun kendilerinden daha çok topluluğa galip geldiğini ifade eder.

Hoca Sadeddin Efendi İpsala'nın fethini şöyle aktarır:

"Bu arada Şehzâde şöyle demişti: "Şu gördüğümüz olağanüstü işler, yaptığımız akıl almaz girişimler, şimdiye dek zaferi rehber edinen ordumuzun yeni ülkeler fethetmesine vesile olmuştur. Bu fetihler, gerçekte Allah'ın yardımı ve Cenab-ı Peygamber'in mucizesinden başka bir şey değildir. Yoksa kısa bir zamanda, bu kadar az bir askerle böyle bir destek ve yardım olmasa, bu kadar çok iş görmek kolay şey değildi. Meydana gelen fetihler îlâ-yi kelimetullah için gerçekleşmiştir. Sağlam inançlara sahip kişiler, cihad yolunda gayret edip baş koymak yolunu seçmek zorundadırlar. Hele şimdi, sonu kötü olan düşmanın toptan harekete

---

<sup>119</sup> Âl-i İmrân 3/140.

<sup>120</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/182.

<sup>121</sup> Âl-i İmrân 3/140.

<sup>122</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/178.



geçmesi, asker toplaması bunu gerektirir. İslam ehline layık ve uygun olan budur ki *"Nice az sayıda bir birlik Allah'ın izniyle çok sayıda birliği yenmiştir."*<sup>123</sup> buyruğuna inanarak din yolunda savaşırken, kullarının efendisi Allah'ın yardımına güvenerek, yaradılışı kötü küffar ile cenge çıkmalı, sapıklığında inatçı düşman üzerine atılmalı, yılmadan, ürkmeden direnmelidir."<sup>124</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Yakup Paşa'nın Sırp Kir Karlı ile yaptığı savaşı şöyle aktarır:

"Ol öğünçler veren gazada kendini gösteren gayb işaretlerinden biri de, daha savaşın başında üç anka kuşunun, İslâm askeri bayraklarının üstünden kanat açıp düşmandan yana uçan yedi kartalın üzerine saldırmasıydı. Müslümanlar hizasındaki üç anka kuşu, uzun bir çarpışmadan sonra ol yedi kartalın kanat ve kollarını bastırıp kırdılar. Bu ilgi çekici olayı izleyen gaziler *"Nice az sayıda birlik Allah'ın izniyle çok sayıda birliği yenmiştir."*<sup>125</sup> buyruğunun gerçekleştiğini görüp böyle olacağına inanarak, kuşku ve korkularını giderdiler. Kılıçtan oraklarla ol boşa gelenlerin ömürleri varını biçip harman ve vücutlarını şimşekler çakan alevden yatağanlarda yok ettiler."<sup>126</sup>

### 3.13. Ölümden Kaçış Yok

Hoca Sadeddin Efendi eserinde ölümün bir gerçek olduğunu, her canlının onu tadacağını ve ondan kaçışın mümkün olmadığını ifade ederek, ölümsüz hiçbir varlığın olmadığını vurgular. Hiçbir kimsenin öldükten sonra cennete gideceğini bilemezken, Hoca Sadeddin Efendi padişahı çok sevdiği için büyük bir cesaretle öldüğü zaman onun cennete gideceğini de ifade eder.

Hoca Sadeddin Efendi Orhan Gazi'nin vefatını şöyle aktarır:

"Memleketin gönüllerde ve gerçekte hükümdarı olan Orhan Gazi'nin uçmaklara açılmış ruhu, ceberut basamaklarından yükselerek melekût âlemiyle ahenk etmeye başlayınca, kederler saçan *"Rabbimizin başışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun"*<sup>127</sup> sedası, bu uzun yolculuk için yol davullarından işitilmeye başlamıştı."<sup>128</sup>

<sup>123</sup> el-Bakara 2/249.

<sup>124</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 1/59.

<sup>125</sup> el-Bakara 2/249.

<sup>126</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 2/77.

<sup>127</sup> Âl-i İmrân 3/133.

<sup>128</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 1/65.

Hoca Sadeddin Efendi, Şehzâde Sultan Ahmed'e Ali Paşa'nın ölüm haberi gelince bu olayı şöyle aktarır:

"Şehzâde Sultan Ahmed ki, yanında kalan askerleriyle Ali Paşa'nın zafere ulaşmasını ve zaferi derlemesini beklemekte idi. Gece gündüz tek kuşkusunu bu idi ki, ayaklanan Türklerin dikenli varlıklarından ülkeyi temizleyerek dileği üzere dönüp gelince, saltanat tahtına oturma girişimine kalkışıp ol hayırlar düşünen vezirin tedbirleriyle taç ve tahtın sahibi ola... En sonunda uğursuz haberle bir haberci gelip Paşa'nın "*Rabbimizin başışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun*"<sup>129</sup> buyruğu ile ecel yoluna çıkıp, yokluk yolcularına karıştığını bildirecek, Şehzâde'nin huzur ve güvenle sallanan boynu bükülüp, öyle bir bozuldu ve imgelerinin çöküşünden ve bir mertebede şaşkına döndü ki, ne önlem edeceğin ve ne yana gideceğın bilemedi."<sup>130</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, insan nerede olursa olsun ölümün onu bulacağını, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u kuşatması esnasında şöyle aktarır:

"... İstanbul'un duvar ve kapılarını, âşıkların inleyen gönülleri gibi, şahrem şahrem parçalıyor, kaleleri deviren topların ateşleriyle açılan gedikleri genişlettiyordu. Ol ateş ağızlı, çelik vücutlu kazanların ağzından dökülen alevler, kara kara bahtlı kâfiri, hayret ve dehşet içinde bırakmakta, göklere yükselen duman, gözlerin görüş gücünü engellemekte olduğundan, parlak gün kapkaranlık tüne, yeryüzü de bahtı kara küffarın siyah talihine dönmekteydi. Elçilik eden oklar, yayın ağzından çıktıkları gibi, "*Nerede olursanız olunuz ölüm sizi bulacaktır*"<sup>131</sup> haberini en yüksek sesle, şaşkın düşmanın akılsız başına iletirlerdi."<sup>132</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Fatih Sulan Mehmed'in Uzun Hasan ile yaptığı Otlukbeli Savaşı'ndan şöyle aktarır:

"... Topuz vuruşlarıyla kelleler serseme dönüyor, ol ezilesiceler savaş ocağında odun gibi yanıyor, sipahiler elinde olan her kılıç ol insanların en azgınlarının emel tarlalarını biçen orak ve yayları ol uygunsuzlar topluluğu içine düşen yığınlığın özü gibi gözüküyor. Yiğitlerin vurucu ellerindeki her bozdoğan düşmanın kuşça canını avlamak için bir bozdoğan idi. Dümdüz vuran oklar, ol belaya uğramış topluluğun kulağına "*Nerede olursanız olun ölüm size erişecektir*"<sup>133</sup> haberini yüksek sesle, yayın kabzasından kurtulduğu an iletiverdi."<sup>134</sup>

<sup>129</sup> Âl-i İmrân 3/133.

<sup>130</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/182.

<sup>131</sup> en-Nisâ 5/78.

<sup>132</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/422.

<sup>133</sup> en-Nisâ 5/78.

<sup>134</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/537.

Hoca Sadeddin Efendi, Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden şöyle bir aktarımda bulunur:

"Siperlerin başlarına çekildiler ve semender gibi ateş harmanına girip sokaktan sokağa sektiler. Yeniçeri avcıları dam ve pencereden bakan ve askeri alev gibi yakan iş bilmezleri nişanladıkları pencereden başını çıkaran başını kurtaramadı. Ondan sonra kimse pencere kenarına varmadı... Havan topları, darbezenler yüksek kasırları, aşılmaz burçları taramakta, cenge giren utanmazların kulaklarına *"Nerede olursanız olun ölüm size erişecektir"*<sup>135</sup> buyruğuyla doldurup ocaklarını devirerek boyları yıkılasıcaları toprağa kardılar."<sup>136</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, II. Bâyezid ile ilgili olarak şunları aktarır:

"... Padişah şu öneride bulunur: 'Sultan Selim Han hazretlerinin sancağı Semendire'ye gitmesi yeniden duyurula. Sultan Ahmed de Amasya'da durmazsa karaman sancağı verile.' Padişah öğüdüne şöyle devam etti... Hastalık fırtınası sağlık dayanaklarımı yıkarak ecel habercisi tabiat güçleri varlığını yağmalamıştır. Padişahlık dönemim son bulmuş, halifelik dönemim bitiş anına gelmiştir. Ömrüm ayağı da yokluk tuzağına basmıştır. "Yol buldu ölüm oku, sonunda cana kıydı çare yok; Sen istersen vücudun hisarını yaptır olsun mermerden" anlamını *"Nerede olursanız olun ölüm size erişecektir, sarp ve sağlam kalelerde bile olsa"*<sup>137</sup> âyetiyle açıkladı."<sup>138</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, bu fani dünyada hiç kimsenin ölüm olayının dışında kalma şansına sahip olmadığını, bu gerçek olaydan yakasını hiç kimsenin kurtaramayacağını, bütün tarihçiler gibi o da eserinde vurgular. Ölümün herkesin beklediği bir gerçek, insan için çizilen hayatın bir dönüm noktasıdır.

"II. Bâyezid'in şerefle geçen ömrü altmışla yetmiş arasına girmiş, nazik yapısı artık dayanamayacak uca ermişti. Ecel aslanı parçalayıcı pençesini hayat gömleğinin yakasına geçirmiş, sert ve acımasız hastalık eşkıyası da sağlık eteğine yapışmış, ölüm onu avucunun içine almış bulunuyordu. *"Nerede olursanız olun ölüm size erişecektir, sarp ve sağlam kalelerde bile olsa"*<sup>139</sup> tellalı en yüksek sesiyle *"Hiç kimse nerede öleceğini bilemez"*<sup>140</sup> âyetini akli başında padişahın kulağına ulaştırdı."<sup>141</sup>

<sup>135</sup> en-Nisâ 5/78.

<sup>136</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 2/359.

<sup>137</sup> en-Nisâ 5/78.

<sup>138</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 2/182.

<sup>139</sup> en-Nisâ 5/78.

<sup>140</sup> Lokmân 31/34.

<sup>141</sup> Hoca Sadeddin, *Tācu't-Tevārîh*, 2/207.

Hoca Sadeddin Efendi, ölümden kaçmanın imkânsız olduğunu Yavuz Sultan Selim'in Mısır Fetihnâmesi'nde şöyle aktarır:

"... Sol kolda vezirim Sinan Paşa ve sağ kolda vezirim Yunus Paşa durup, iki yakadan toplar ve tüfekler atılıp savaş onlara "Eğer ölümden veya öldürülmekten kaçırıyorsanız, kaçmanın size asla bir faydası olmaz"<sup>142</sup> haberini duyurdu. Kılıçlar onlara "Biz size demiri ihsan ettik, onda güç ve insanlar için faydalar vardır"<sup>143</sup> âyetinin gerçeğini anlattı."<sup>144</sup>

### 3.14. Allah'ın Sanatının Yeryüzündeki Tezahürü

Hoca Sadeddin Efendi bazı sanat eserlerini görünce hayranlığını gizleyemez. Bu eserleri görünce Allah'ın sanatının kulları eliyle yeryüzünde tezahür ettiğini ifade eder. Hoca Sadeddin Efendi Ayasofya'nın güzelliği karşısında şunları aktarır:

"İstanbul, pek çok muhteşem yapısı ile devirlerin ortaya koyduğu sıra dışı bir beldedir. Akılları hayretler içerisinde bırakan muhteşem eserlerden biri, yüksek kemerleriyle dikkatleri çeken, bakmaktan gözleri kamaştıran Ayasofya'nın kubbesidir. Bu kubbe pek güzel orantısı, sağlam ve oturaklı yapısı ile gözlere, vakitlerini onu incelemeye ayıran bilginlere "Gözümü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?"<sup>145</sup> âyeti ile ifade edilen bir simgedir."<sup>146</sup>

"Kemah kalesi ki, gök kubbeye uzanmış bir ulu sarayı andırır. Kuleleriyle yıldızlarla başa baştır. Burçları, mazgalları burçlar halkasına çıkmış ve bu güçlü yapıyı yapan mimar, "Onda hiçbir delik yoktur."<sup>147</sup> hükmüne bir örnek vermiştir. Felekler değen bir dağ üzerine sağlamca oturmuş olup yücelikte başı göğe ermiş ve ayağı yerin dibine girmiş, sağlam istihkâmlarıyla tanınmış ve bağlar, bostanlarla çevrilmiştir."<sup>148</sup>

### 3.15. Tasvirler

Hoca Sadeddin Efendi, çok canlı tasvirler yapar. O, adeta yaptığı tasvirlerle okuyucusunun gözünde olayları veya tasvir ettiği şeyi canlandırır. Bursa şehrini anlatırken onu cennete benzeter: "Akarsularının bolluğu ve tertemiz havasıyla "Altından ırmaklar akan

<sup>142</sup> el-Ahzâb 33/16.

<sup>143</sup> el-Hadid 57/25.

<sup>144</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/362.

<sup>145</sup> el-Mülk 67/3.

<sup>146</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/433.

<sup>147</sup> Kâf 50/6.

<sup>148</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/289.

*cennetler*"e"<sup>149</sup> benzetilse yeri vardır. Cennet bahçelerini anımsatan geniş ovaları, gönül okşayan hoş havası, ne kadar övülse azdır.

Hoca Sadeddin Efendi Hamza Beg'in Eflak seferini şöyle aktarır:

"Soğukların şiddeti o derece idi ki, akarsular buzlardan yapılmış su küçük mecraları içinde şırıldıyor, soğuktan nefes kesiliyor, kirpikler de donup birer ok haline gelmiş bulunuyordu. Başlar ak börtler giymiş gibi buzdan sanki sarınmış, dağlar pamuk atılmış gibi karla kaplanmış, gören akıl sahipleri de "O gün atılmış yüne benzeyecekler"<sup>150</sup> görüntüsünün ne demek olduğunu bir kez daha anlamış bulunuyorlardı."<sup>151</sup>

Hoca Sadeddin Efendi, Sultan Murad'ı anlatırken onun dönemini İrem şehrine benzetir:

"İnsanların efendisi olan Allah'ın yardımı ile Sultan Murad'ın saltanat bahçesi "Bir ülkede benzeri olmayan sütunlarla çevrili İrem şehrine"<sup>152</sup> dönmüş bulunuyordu. Onun döneminde zafer ve fetihlerin gülleri yedi verenler gibi her an açmaktaydı."<sup>153</sup>

### 3.16. Allah Mülkü Dilediğine Verir

Hoca Sadeddin Efendi her şeyin Allah'ın elinde olduğunu, mülkün de O'nun olduğunu onu istediği kimseye vereceğini ifade ederek bu konuda kadercı anlayışını ortaya koyar. Bu konuda şunları aktarır:

"Yaygın nimetlerinin aydınlığı öcün kara pisliklerinden beri kalmaz. "Mülkü verirsin"<sup>154</sup> doruğunun çıkış yoluna karşılık, "Mülkü çekip alırsın"<sup>155</sup> düşkünlüğünün inişi ve "rızkı dağıtır"<sup>156</sup> alanının açıklığına da "ve onu değerlendirir"<sup>157</sup> âyetinin hükmüne göre Allah, bu dengeyi sağlamıştır."<sup>158</sup>

"İskender Paşa ve Sekbanbaşı'nın öldürülmesi gereğine Padişah karar vermişken, geçmiş ve gelecek bütün hükümleri yürütenin tespit ettiği zamanlama gereği ecel hüccetin kanlı mürekkeple imza edip kaydın görmek ve ömrü tomarını dürmek bugüne değin uzamıştı. Ülkeler fetheden Padişah, "Sen mülkü dilediğine verirsin"<sup>159</sup>

<sup>149</sup> el-Furkân 29/10.

<sup>150</sup> el-Kâria 101/5.

<sup>151</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 2/467.

<sup>152</sup> el-Fecr 89/7.

<sup>153</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 1/323.

<sup>154</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>155</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>156</sup> er-Ra'd 13/26.

<sup>157</sup> el-Ankebüt 29/62.

<sup>158</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârîh*, 1/160.

<sup>159</sup> Âl-i İmrân 3/26.

buyruğunun öncülüğüyle Azerbaycan illerinde, Zülkadırlı Beyliğinde zaferlerle dalgalanan bayrağını açıp devlet düşmanlarını temizleme işini gönlünce bir sonuca ulaştırdıktan sonra, yere batasıca kâfirleri tepeleme tasarılarını düzenlemeye girişti.<sup>160</sup>

“Sevinç ve neşe o kadar yaygınlaştı ki, sanki yeryüzünden gam ve keder yok olmuştu. Bütün eğlence takımları, oyuncular bu neşeli düğün için Rum diyarına gelmiş olduklarından herkes onların neşelerinden, eğlencelerinden zevk alarak üzüntülerini unutmıştu. “*Sen mülkü dilediğine verirsin*”<sup>161</sup> ilahi fermanı gereğince Menteşe'nin de ülkeler fetheden padişahın beyleri eliyle zapt edilmesi ezelden hükme bağlanmıştı.<sup>162</sup>

“Padişah hazretlerinin çiçeklerle donatılı gönlü Sultan Ahmed'den yana olmaktan dönmüş bulunmakla, “Kamu hangi yönde gösterdiyse ol bulsun. Askerlerin dediği neyse eyle olsun.” diye buyurdu. Vezirler gördüler ki, ülkeler atayan ulu varlık, “*Sen mülkü dilediğine verirsin*”<sup>163</sup> hükmüyle Hüdâvendigâr hazretlerinin gönül hazinesinin kilidini, Sultan Selim hazretlerinin güçlü eline teslim idüb, aydın gönlünde saltanat tahtına ol tac ve tahta layık olanı oturtmakla, değerlendirmek düşüncesi geçiyor.<sup>164</sup>

Fetihten sonra ülkeleri süsleyen cihan padişahı, gönüller açan kaleyi temaşa eyleyip içeri girdiğinde, Cenâb-ı Allah'ın dergâhına yüzlerce hamd ü senâ eyledi.

“*Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden geri alırsın.*”<sup>165</sup> âyetini diline aldı. Hisarın zaptına yetecek kadar asker bırakarak, Karaçinoğlu Ahmed Beg'i beğenilecek fikir sahibi zümresine mensup olması dolayısıyla, kale muhafazasına memur eyledi.<sup>166</sup>

“Allah, bu isyanı bastırmada Sultan Fatih'i başarılı kıldı. Sayıca az, yardım edecek kimseleri de olmayan bu askerin yüzüne güldü. Zafer ve başarı rüzgârı gün doğusundan “*Muhakkak ki fazilet ve üstünlük Allah'ın elindedir.*”<sup>167</sup> buyruğuyla eserek, o keremli padişahın ve melekler ordusunun tuğlarını dalgalandırdı.<sup>168</sup>

---

<sup>160</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/299.

<sup>161</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>162</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/284.

<sup>163</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>164</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/189.

<sup>165</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>166</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 2/240.

<sup>167</sup> el-Hadîd 57/29.

<sup>168</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcu't-Tevârih*, 1/200.

### **Sonuç**

Kur'an, tüm insanlığın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak, onların din ve dünya işlerini düzenlemeleri için rehber olarak gönderilmiştir. O, sınırlı bir zaman dilimi ve belli bir coğrafyada yaşayan toplumlar için olmayıp, evrensel bir kitaptır. Bundan sonra da ilahî bir kitap gelmeyeceğinden, insanlığın iki cihanda da mutlu olabilmek, dinî ve ahlâkî sorunlarını çözebilmek için başvurmaları gereken bir rehberdir.

Osmanlı Devleti aynı zamanda bir İslam devletidir. Bu nedenle de Osmanlı Devleti İslam dinini cihana yayma ve tüm insanlığı kuşatma idealini gerçekleştirmek için bunu devletin politikası haline getirmiştir. İslam'da devlet başkanı; Müslümanların dinî ve dünyevî işlerini yürüten en büyük makamdır. Hoca Sadeddin Efendi Osmanlı padişahlarını yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak kabul etmiş ve onların yaptıkları işleri dinî bir zemine oturtma kaygısıyla âyet ve hadislerle destekleme yoluna gitmiştir.

Hoca Sadeddin Efendi, eserinde savaş anını ve sonunu ifade ederken, kıyametle ilgili Kur'an âyetlerini savaşla ilişkilendirerek savaşı kıyamete benzetmiştir. O, savaşın dışında önemli gördüğü günlük olaylar, tarihî eserler, Müslümanların yapması gereken işler, insanların faydalanması için yapılan eserler içinde Kur'an âyetlerini referans olarak almıştır.

Hoca Sadeddin Efendi'nin eserinde âyetleri fazlaca kullanmış olmasını, kültürel yönü ve genellikle ansiklopedik bilim adamı özelliği ile ilişkilendirmek mümkündür: O, aldığı eğitim gereği, tefsir ve hadis gibi dinî ilimleri özümsemiş bir âlimdir.

### **Kaynakça**

- Ahmed Refik. *Âlimler ve Sanatkârlar*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1924.
- Aktepe, M. Münir. "Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tâcü't-Tevârîh*'i ve Bunun Zeyli Hakkında". *Türkiyât Mecmuası* 13 (Aralık 2011), 101-116.
- Atsız, Hüseyin Nihal. *Türk Tarihinin Meseleleri*. Ankara: Ötüken Yayınları, 1966.
- Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Daş, Abdurrahman. "Hoca Sadeddin Efendi'nin Hayatı ve Eserleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyât Araştırma Dergisi* 14 (2003), 165-207.

- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcu't-Tevârih*. 2 Cilt. İstanbul: Matb'a-i 'Âmire, 1279.
- Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, 1978.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kütükoğlu, Bekir. *Kâtip Çelebi Fezlekesinin Kaynakları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1974.
- Lokmacı, Süleyman. "Hoca Sadeddin Efendi'nin Tâcü't Tevârih İsimli Eserinin Kühü'l Ahbâr, Solakzâde Tarihi ve Nuhbetü't Tevârih'e Etkileri". *Belgü* 3 (Mayıs 2016), 95-110.
- Severcan, Şefaettin. "Süleyman-nâme'ler". *Osmanlı Ansiklopedisi*. ed. Güler Eren. 8/301-317. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Şeker, Mehmet. *Gelibolulu Âlî ve Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidü'l-Mecâlisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1978.
- Uğur, Ahmet. "Selim-nâme'ler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 367-379.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 239-273

## **Tekvîr Sûresi'ndeki "Hunnes", "Cevâri" ve "Künnes" Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi**

**Ahmet AKBAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsîr

Mardin, Turkey

ahmetakbas101@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-6939-5803

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Ağustos / August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 239-273

**Atıf / Cite as:** Akbaş, Ahmet. "Tekvîr Sûresi'ndeki "Hunnes", "Cevâri" ve "Künnes" Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi [An Essay on the Scientific Tafsir in the Context of the Words "Hunnes", "Cevâri" and "Künnes" from Surah at-Takwir]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 239-273.

<https://doi.org/10.18498/amailad.787642>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

**An Essay on the Scientific Tafsir in the Context of the Words "Hunnes",  
"Cevârî" and "Künnes" from Surah at-Takwir**

**Abstract**

In the Qur'an, although the literal meanings are known, there are some specific expressions concerning the scientific field based on experiment and observation in terms of their subjects, whose meanings have been discussed, that enter the research area of the scientific tafsîr method. Such statements can be better understood by the scientific findings obtained in the last century and more consistent explanations of what their purposes are. To conduct in-depth research on such expressions of the Qur'an is an effort to reveal its renewed direction in every century. Because the Qur'an has miraculous language and style characteristics that can also appeal to centuries ago. This shows that it is not a human being, but the word of Allah, who knows everything.

In this study, there are some expressions in the 15th and 16th verses of Takwir Surah that enter the research field of astronomy, which is one of the positive sciences. Many interpretations have been made in our interpretations of the words "hunnes", "cevârî" and "künnes" in the verses of past centuries and discussed at length what is pointed out by these words. The basis of the discussion is the question of whether these three words are sworn to deer, gazelles and antiloba or stars. Even if most commentators prefer the view that the stars are sworn in this verse, the issue of which stars are sworn and what qualities of these words emphasized that has been a separate topic of discussion. The relevant comments and discussions show that the statements in these verses are not fully understood, at least not a consensus. The fact that these explanations are not unconvincing in terms of containing irreconcilables make it necessary to reconsider these statements and to reinterpret them by taking advantage of the scientific accumulation of this century. Because these words are related to the space realm, which is one of the fields of scientific research. Today, it is obvious that the knowledge gained about the space realm and stars is too advanced to be even compared with the information at the time of the verses. When these expressions in the Takwir Surah are evaluated together with the available information about the space realm, it is concluded that a special type of star has been discovered here in recent years, and some scholars in the last century draw attention to this issue in the verses. Because in terms of its basic meanings, the word "hunnes" means privacy, invisibility and retreat and puckering, the word "cevârî" means fluency and mobility, and the word "kunnnes" means sweeping and collecting. The verses begin with the oath

"lâ uqsimu" that refers to strongly hard-indicating sworn to a physical phenomenon marked by the words "hunnes", "cevârî" and "kunnes". With the style of oath, which has a special place in the Qur'an, is drawn an attention to the fact that the oath is evidence of God's power and greatness. With the considering the usual view in the exegesis that these words in the verses mean stars, it is concluded that these verses point to the type of a star known as "black hole", whose invisibility and inward puckering, movement and fluency, as well as the ability of swallow objects around it, have been discovered in recent years. Because the black hole is also a type of star, their characteristics match the true meanings expressed by the words in the verses.

The fact that such a physical phenomenon has been pointed out in the Qur'an that reinforces the fact of the Allah Word, which is encompassed by its knowledge and power. The fact that such a physical phenomenon, which is discovered in the 20th century which the findings about it increased day by day was noted from centuries ago in the Quran which reconfirms the fact of Qur'an as Allah's word.

**Keywords:** Tafsir, Scientific Tafsir, Surah at-Takwir, Blackhole, Künnes.

### **Tekvîr Sûresi'ndeki "Hunnes", "Cevârî" ve "Künnes" Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi**

#### **Öz**

Kur'ân'da, lafzi anlamları bilinse de delaletleri tartışılmış olan, konuları itibariyle de deney ve gözleme dayalı bilimsel alanı ilgilendiren bazı özel ifadeler mevcut olup bunlar, bilimsel tefsir metodunun araştırma sahasına girmektedir. Bu tür ifadeler, son asırda elde edilen bilimsel bulgularla çok daha iyi anlaşılabilen ve delaletlerinin ne olduğu konusunda daha tutarlı açıklamalar yapılabilen ifadelerdir. Kur'ân'ın bu tür ifadeleri üzerine derinlemesine araştırmalar yapmak, onun her asırda yenilenen icâz yönünü açığa çıkarma gayretidir. Zira Kur'ân, asırlar öncesinden asırlar sonrasına da hitap edebilen mucizevi dil ve üslûp özelliklerine sahiptir. Bu da onun, bir beşerin değil, her şeye kühüyle vakıf olan Allah'ın kelâmı olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada ele alınan Tekvîr Sûresi 15-16. âyetlerde de pozitif bilimlerden biri olan astronominin araştırma sahasına giren bazı ifadeler mevcuttur. Âyetlerde geçen "hunnes", "cevârî" ve "künnes" kelimelerinin delaletleri hakkında geçmiş asırlardaki tefsirlerimizde birçok yorum yapılmış, bu kelimelerle neye işaret edildiği uzun uzadıya tartışılmıştır. Tartışmanın temelini ise bu üç kelime ile geyik, ceylan ve antiloba mı yoksa yıldızlara mı yemin edildiği meselesi oluşturmaktadır. Müfessirlerin ekseriyeti burada yıldızlara kasem edildiği

görüşünü tercih etseler de hangi yıldızlara kasem edildiği ve bu kelimelerle onların hangi vasıflarının vurgulandığı hususu ayrı bir tartışma konusu olmuştur. İlgili yorumlar ve tartışmalar, bu âyetlerdeki ifadelerin tam olarak anlaşamadığını, en azından bir görüş birliğinin bulunmadığını göstermektedir. Açıklamaların sadra şifa olmaması, birbirini nakzeden ve bazen de lafızlarla birebir uyuşmayan görüşler içermesi, bu ifadelerin yeniden ele alınmasını ve asrımızdaki bilimsel birikimden de istifade edilerek yeniden yorumlanmasını zaruri kılmaktadır. Zira bu kelimeler, bilimsel araştırma sahalarından olan uzay âlemiyle ilgilidir. Günümüzde uzay âlemi ve yıldızlar hakkında ulaşılmış olan bilgi birikiminin, âyetlerin indiği dönemdeki bilgilerle kıyas dâhi edilemeyecek kadar ileri seviyede olduğu aşikârdır. Tekvîr Sûresi'ndeki bu ifadeler, uzay âlemine dair mevcut bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde, burada son yıllarda keşfedilmeye başlanan özel bir yıldız türüne işaret edildiği sonucuna varılmakta, son asırdaki bazı âlimler âyetlerin tefsirinde bu hususa dikkat çekmektedirler. Zira temel anlamları itibariyle "hunnes" kelimesi gizlilik, görünmezlik ve geri çekilip büzüşme, "cevârî" kelimesi akıcılık ve hareketlilik, "künnes" kelimesi ise süpürüp toplama gibi anlamları ifade etmektedir. Âyetlere "lâ uksimu" kasemiyle başlanarak, "hunnes", "cevârî" ve "künnes" kelimeleriyle işaret edilen fiziksel bir olguya güçlü ve vurgulu bir şekilde yemin edilmektedir. Kur'ân' da özel bir yeri olan bu güçlü yemin üslûbuyla, yemin edilen olgunun Allah'ın kudret ve azametine delil oluşuna dikkat çekilmektedir. Âyetlerdeki üç kelimenin temel anlamları ve kastedilenin yıldızlar olduğuna dair tefsirlerimizdeki baskın görüş dikkate alındığında, bu âyetlerde, görünmezlik ve içe doğru büzüşme, hareket ve akıcılık, bir de etrafındaki nesnelere silip süpürerek yutma özellikleri son yıllarda keşfedilmiş olan ve "karadelik" olarak bilinen yıldız türüne işaret edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Zira karadelikler de bir yıldız türü olup sahip oldukları özellikler, âyetlerdeki kelimelerin ifade ettiği hakiki anlamlarla birebir uyuşmaktadır.

Kur'ân' da böyle bir fiziksel olguya işaret edilmiş olması, onun, ilmi ve kudretiyle her şeyi kuşatmış olan Allah kelâmı olduğu hakikatini pekiştirmektedir. 20. asırda keşfedilmeye başlanan ve hakkındaki bulgular günbegün artan, bilim adamlarını hayretler içinde bırakan böyle bir fiziksel olguya Kur'ân'da asırlar öncesinden kasem edilerek dikkat çekilmiş olması, sûrenin devamında kasemin cevabı olarak vurgulanan, Kur'ân'ın Allah katından gelen bir kelâm oluşu gerçeğini pekiştirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Bilimsel Tefsir, Tekvîr Sûresi, Karadelik, Künnes.

## Giriş

Kur’ân kendisini, “hidayet rehberi, nûr, hakikatin apaçık delili, hakkı batıldan ayıran ölçü, rahmet, şifa kaynağı”<sup>1</sup> vb. ifadelerle tanıtmakta, temel amacının tevhid merkezli bir hayat inşa etmek olduğuna işaret etmektedir. Dünya hayatında insana rehberlik etme iddiasını en güçlü şekilde dile getiren Kur’ân, bu iddiasını gerçekleştirmek üzere tek bir yol değil, çok çeşitli yol ve yöntemler kullanmaktadır. Zira o, insana rehberlik edebilmek için önce kendisine iman edilmesini sağlamak zorundadır. İnsanın, onun rehberliğine şeksiz şüphesiz teslim olması için her şeyden önce Allah tarafından gelen mesajlarla dolu olduğunu kalpten kabul etmesi gerekmektedir. Kur’ân’ın, ona muhatap olan ilk nesilde bu teslimiyeti temin eden en etkili özelliği, muhataplarının daha önce hiç şahit olmadıkları kadar güçlü ve etkili olan dili ve üslûbu, belagat ve fesahati olmuştur. O, sözün kılıçtan daha keskin olduğu, şiirin ve söz sanatının adeta zirvelere ulaştığı bir topluma hitap etmiştir. Böyle bir dönemde nazil olmaya başlayan Kur’ân, sahip olduğu eşsiz üslûp ile tüm sözleri geride bırakmış, şiirin ustalarını dahi lal etmiş, kalpleri titreten etkisiyle nice gönlü kazanmış ve kazandığı bu gönüllerin onu rehber edinmelerini sağlamıştır.<sup>2</sup>

Ancak Kur’ân’ın insanı etkileme yönünü, sadece fesahat ve belagatinde görmek doğru mudur? O, hala bu yönüyle mi mucizedir yoksa onun, insanların kendisine teslim olmasını temin edecek başka mucizevi yönleri de var mıdır? Tam da burada İsmail Cerrahoğlu’nun şu sözlerine bir kez daha kulak vermek yerinde olacaktır: “Kur’ân’ın i’cazı pek çok yönlerde tecelli eder. Onun i’cazını sadece dili, üslûbu ve fesahatinde aramak hatadır.”<sup>3</sup> Bu hataya düşmemek için Kur’ân’ın i’cazını, sadece dil ve üslûbunda değil, verdiği gaybi haberlerde, hayata dair ilkelerinin insan fıtratı ile birebir uyuşmasında, insana, topluma ve evrene dair ifadelerinde de aramak gerekmektedir. Zira o, asırlar

<sup>1</sup> el-Bakara 2/185; el-Mâide 5/15-16; Yunus 10/57; el-İsra 17/9, 82; İbrahim 14/1; el-Hadid 57/9.

<sup>2</sup> Muhammed Abdulazim ez-Zerkanî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005), 2/218.

<sup>3</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 163.

geçtikçe daha iyi anlaşılabilir, dünya yaşlandıkça gençleşen ve sırları keşfedilen ilahi bir kelâmdır.<sup>4</sup>

Kur'ân'ın geçmiş asırlarda keşfedilmemiş olan yönlerini ortaya çıkarmak için kullanılan yöntemlerden biri de son asırda öne çıkan bilimsel tefsir metodudur. Geçmiş asırlarda ilk nüveleri mevcut olan,<sup>5</sup> son yıllardaki çalışmalarla da günbegün gelişen bu metodun en temel amacı, Kur'ân'ın dili, üslûbu ve fesahatindeki mucizeleri dışında, bilim ve teknoloji çağının insanına hitap eden bir yönünün de olduğunu delilleriyle ispat etmektir. Zira son asırdaki bilimsel keşiflerle mutabık olduğu anlaşılabilir âyetler, onun yeni bir mucizevi yönünü daha ortaya çıkarmıştır. Kur'ân'daki bu tür ifadeler, elbette ki esas itibarıyla bilimsel bilgi verme amacı taşımamaktadır. Onun bu türden âyetlerini, bilimi kutsal görmeye başlayan günümüz insanı için Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabule götürecek muasır mucizeler olarak telakki etmek en doğru yaklaşımdır.<sup>6</sup>

Kur'ân'ın nihai amacının insanın hidayeti olması, evren hakkında bazı bilgiler vermesine engel değildir. Hatta Kur'ân'ın, ilk muhatapların sathi olarak anladıkları, sonraki çağlardaki insanların ise -elde ettikleri modern bilgi ve bulgularla- çok daha detaylı ve derinlemesine idrak ettikleri bazı ifadeler içermesi, onun hidayet amacına yardımcı olan gayet önemli bir unsurdur.<sup>7</sup> Kur'ân'da, ancak bilimsel gelişmeler ve keşiflerle künhüne varılan bu tür âyetlerin varlığı, akli kutsayan modern muhatapları şaşırtan ve Kur'an'ın beşer ötesi bir kaynaktan geldiğini kabullenmelerini temin eden bir etkiye sahiptir. Kur'ân'daki bazı âyetlerin bilimsel tefsir metodu ile yorumlanmaya çalışılması, bu yönüyle büyük önem arz etmektedir. Ancak bu alanda kötü örnekler ortaya koyanlar, ifrata kaçanlar, usûl ve kaideleri dikkate almadan keyfi

---

<sup>4</sup> Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Sözler Yayınları, ts.), 378; Said Nursi, *Mektûbât* (İstanbul: Sözler Yayınları, ts.), 447.

<sup>5</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulumi'd-Din* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 1/341-342; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 303-305; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007), 11-20; Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsirinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 239-255.

<sup>6</sup> Bahattin Dartma, "İlmî Bir Tefsir Denemesi: Kur'ân Bağlamında Dünya Dışındaki Gök Cisimlerinde Canlı Varlıkların Olabileceğine Dair", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 8-9.

<sup>7</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 2/234; Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Kampanya Kitapları, 2015), 111-112.

yorum yapanlar olduğu gibi, art niyetlerle ve bu kıymetli yöntemi baltalamak kastıyla alanda boy gösterenler de yok değildir. Bu nedenlerle bilimsel tefsir metodunun çerçevesini çizmek ve ilkelerini belirlemek adına güzel çalışmalar yapılmıştır.<sup>8</sup> "Su-i misal emsal olmaz" kaidelerinden hareketle kötü örnekleri bir tarafa bırakarak ve işin ehline ortaya konmuş olan prensiplere bağlı kalarak Kur'ân'ın bu tür ifadeleri üzerindeki örtüler kaldırılmalıdır.

Şu da unutulmamalıdır ki Kur'ân'ın çeşitli ifadelerini en sahih şekilde yorumlamak için başlangıçtan günümüze birçok farklı disiplinden istifade edilmiştir. Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen rivayetler, cahiliye şiiri, dil ve belagat kuralları, İsrâiliyat kaynaklı rivayetler, tecrübi bilgiler, tarihî ve arkeolojik veriler vs. bunlar arasında sayılabilir. Aynı şekilde Kur'ân'ın bazı ifadelerinin, modern çağın bilimsel keşif ve bulguları ışığında anlaşılmasına çalışılması da gayet tabidir. Ancak bu iş, belli bazı kıstaslar çerçevesinde yapılmadıkça doğru sonuca ulaşmak mümkün değildir. Bu nedendir ki işin öneminin farkında olanlarca bu alanda bir metodoloji belirleme gayreti gösterilmiştir. Biz de bu eserlerde ortaya konan metodolojiye riayet ederek Tekvîr Sûresi 15-16. âyetlerde geçen ifadeleri, bilimsel tefsir metoduna göre yorumlamaya çalışacağız.

### 1. Tekvîr Sûresi'nin Genel Muhtevası

Mushaf tertibi itibariyle 81. sûre olan Tekvîr Sûresi, Mekke döneminde nazil olmuştur ve 29 âyetten müteşekkildir. Nüzûl sırası itibariyle 7. sûre olduğu görüşü tercih edilmektedir. Sûre, ismini ilk âyetinde geçen ve "كُوْرٌ" fiilinin meçhul (edilgen) formu olan "كُوْرٌ" kelimesinden almıştır. Tekvîr, "dürdü, büzdü, sardı, doladı" anlamına gelen "كُوْرٌ" fiilinin mastarıdır. İlk âyetteki bu kelimeyle, kıyametin kopuşu esnasında güneşin dürüleceğine işaret edilmektedir. Güneşin

<sup>8</sup> Bu konudaki eserlere şunlar örnek verilebilir: Muhammed Zağlûl en-Neccâr, *Kadiyyetü'l-İ'cazi'l-İlmî* (Amman: Cem'iyetü'l-Muhafaza 'ala'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2005), 74-78; Yusuf el-Karadâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev. M. Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayınları, 2015), 448-462; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 96-111; Cüneyt Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*, ed. İsmail Kurt - S. Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 570-571; Ahmet Akbaş, "Kur'ân Nassının Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasının İmkân ve Sınırları", *İslam ve Yorum* ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 2/111-151; Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1(19) (2018), 39-67.

dürülmesi, yıldızların sönmesi, dağların yürütülmesi, on aylık gebe develerin dahi başıboş bırakılması gibi kıyamet gerçekleşirken yaşanacak bazı olaylara işaretleyerek başlayan sûrenin ilk bölümü, nihayetinde her insanın, dünyada yaptıklarının karşılığını göreceği gerçeğine işaret eden 14. âyetle son bulmaktadır. 15. âyetten itibaren bazı olgular üzerine yemin edilerek Kur'ân'ın, vahiy meleğinin ilettiği ilahi sözler olduğu, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in kendi sözleri olmadığı hakikati vurgulamakta ve insanlar, iyi düşünüp kendilerine gelmeleri için uyarılmaktadırlar. Sûrenin ilk bölümünde "kıyamet", ikinci bölümünde ise "risâlet" olmak üzere İslam inancının iki esası üzerinde durulmaktadır.<sup>9</sup>

Bu çalışmada ele alacağımız 15-16. âyetler, risâlet hakikatine yani Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Allah tarafından gönderilmiş bir elçi ve tebliğ ettiği sözlerin de Allah kelâmı olduğuna işaret etmek üzere evrendeki bazı kozmik hakikatlere kasem (yemin) edilmesiyle başlayan ikinci kısmın ilk âyetleridir. Bu kısımda, "hunnes", "cevârî" ve "künnes"e, peşi sıra ise karanlığı iyice çöken geceye ve ağarıp nefes almaya başlayan sabaha yemin edilmekte, bu yeminlerin cevabı olarak da "Kesinlikle bu, çok değerli bir elçinin getirdiği sözlerdir" denilerek Kur'ân'ın Allah kelâmı oluşu güçlü bir şekilde vurgulanmaktadır.

## 2. Tekvîr Sûresi 15-16. Âyetlerin Metin ve Mana Açısından Tahlili

Tekvîr Sûresi'nin 15-16. âyetlerinin Arapça metni şöyledir:

فَلَا أُقْسِمُ بِالْجُورِ الْكُنُوسِ

Burada, üç kelime ile tavsif edilen bir olguya yemin edilmektedir. Bu kelimelerle neyin kastedildiği açık olmadığından Türkçe meâllerde de farklı tercihler söz konusu olmuştur. Aşağıdaki meâllerde bu durum görülmektedir:<sup>10</sup>

"Andolsun, bir görünüp bir sinenlere, akıp gidip kaybolanlara." (Diyânet İşl. Bşk.)

<sup>9</sup> Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Me'âricu't-Tefekkür ve Dekaiku't-Tedebbür* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2000), 1/397-398; Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 7/47; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014) 5/559.

<sup>10</sup> Bu meâller, Hasenat Kur'ân Araştırma Sistemi 4.0'dan alınmıştır.



“Hayır! Akıp giden, bir kaybolup bir etraftı aydınlatan yıldızlara andolsun.” (T. Diyanet Vakfı)

“Artık andolsun geri dönen yıldızlara. Akıp saklanıveren (seyyare)lere.” (Ö.N. Bilmen)

“Şimdi kasem ederim o sinenlere, o akıp akıp yuvasına girenlere.” (Elmalılı M. H. Yazır)

“(Demek ki hakikat, ey kâfirler, sizin dediğiniz gibi değildir). Andederim o (geceleri) geri dön(üp aydınlık neşr eden), akıp akıp yuvalarına giden (yıldız)lara.” (H.B. Çantay)

“Hayır, iş onların sandığı gibi değil! Yemin olsun o sinip gizlenenlere, akıp akıp giderek yuvasına girenlere.” (Y.N. Öztürk)

“Yoo, yemin ederim o geri kalıp gizlenenlere; akıp gidenlere, dönüp saklananlara.” (S. Ateş)

“Hayır! Hayır! Dönüp duran yıldızları tanıklığa çağırırım, yörüngelerinde akan ve kaybolan gezegenleri.” (M. Esed)

“Hayır! Hayır! Yörüngelerinde akıp giderek doğan ve batan yıldızlara andolsun!” (Kur’ân Yolu Tefsiri)<sup>11</sup>

“Gündüzleri kaybolup geceleri ortaya çıkan yıldızlara andıçerim ki...” (Salih Akdemir)<sup>12</sup>

Görüldüğü gibi meâllerde, söz konusu kelimelerle ilgili birbirinden farklı ifadeler kullanılmıştır. Bununla beraber nihayetinde bu âyetlerde, çoğul formundaki üç kelime ile ifade edilen bir veya birkaç olguya güçlü bir şekilde yemin edilmekte olduğu açıktır. Bu nedenle burada, öncelikle Kur’ân’daki kasemler arasından, bu âyetlerde kullanılan “لَا أُقْسِمُ” (lâ uksimu) kasemi üzerinde durmamız, akabinde ise bu üç kelimenin Arap dili açısından tahlilini yapmamız gerekmektedir.

### 2.1. Bir Kasem Çeşidi Olarak “lâ uksimu” Tabiri

Kasem, “yemin” anlamına gelen bir kelime olup çoğulu “أُقْسِمُ” şeklinde gelir. Kelimenin fiil formu, “yemin etti” anlamında “أَقْسَمَ” şeklinde olup bu fiil “bâ” harfiyle geçişli kılınmaktadır. Kasem, kendisiyle bir haberin tekit edildiği cümle olup tekit eden ifadeye “muksamün bih”, tekit edilen şeye ise “muksamün aleyh” denir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 5/561.

<sup>12</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 585.

<sup>13</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn* (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), “Ksm”, 3/389; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa* (Mısır: el-Müessetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1964), “Ksm”, 8/420; Abdurrahman Ensari, *el-*

Kasem yöntemiyle sözü pekiştirme, vurgulama ve muhatabı etkileyip ikna etme hedeflenir.<sup>14</sup>

Kur'ân'da birçok farklı üslûp ve tarzda yemin ifadeleri kullanılmıştır. Bir şey üzerine yemin etmek, nüzul dönemi Arap kültüründe çok sık başvurulan bir üslûp olup Kur'ân'da da çokça kullanılmış, Kur'ân ilimlerine dair eserlerde bu konu "Aksâmu'l-Kur'ân" başlığı altında özel olarak ele alınmıştır.<sup>15</sup> Kur'ân'da sarîh ve gayr-ı sarîh olmak üzere 84 sûrede 460'tan fazla kasem mevcut olup bunların 350'si Mekki sûrelerdedir.<sup>16</sup> Kur'ân'daki kasemlerin gayeleri hakkındaki görüşler özetle şöyledir:<sup>17</sup>

a. Kur'an, ilk muhatapları olan Arap toplumuna, alışıktıkları üslûp ile hitap etmeyi amaçlamıştır.

b. Yemin ifadelerinin kullanıldığı âyetlerde bahse konu olan hususlar bu üslûp ile vurgulanarak pekiştirilmiştir.

c. Yemin ifadeleriyle, yemin edilen varlık veya olayların önemine işaret edilmiş, insanların onlar üzerinde iyice düşünmeleri amaçlanmıştır.<sup>18</sup>

Konumuz olan âyetlerin başında geçen "lâ uksimu" kasemi ise üslûp itibariyle diğer kasemlerden farklıdır. Zira kasem ifadesinin başına nefiy (olumsuzluk) edatı olan "lâ"nın gelmesiyle "yemin

---

*Mürşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Azîz* (İstanbul: Nida Yayınları, 2016), 219-221; Abdülhakî Turan, "Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 97.

<sup>14</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Yemin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/417; Şükrü Aydın, "Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksâmu'l-Kur'ân) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 918.

<sup>15</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 168-170; Turan, "Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)", 98-100; Celal Kırcı, "Aksâmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/290; Muhammed Coşkun, "Aksâmu'l-Kur'ân: 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 40-42.

<sup>16</sup> Turan, "Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)", 112.

<sup>17</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydanî, *Kavâidü't-Tedebbürü'l-Emsel li Kitâbillahi Azze ve Cell* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 472-476.

<sup>18</sup> Coşkun, "Aksâmu'l-Kur'ân", 42-43; Kutbettin Ekinci, "Kur'ân'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözü'nün Maksudı Açısından Anlamak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 100.

etmiyorum” gibi bir anlam söz konusu olmaktadır. Ancak ilgili eserlerde bu ifadenin bu anlama gelmediği, nefiy edatının burada farklı bir amaç için kullanıldığı ve bu şekildeki bir kullanımın Arap kültüründe de mevcut olduğu, “lâ uksimu” ifadesinin her halükârda “yemin ediyorum” anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>19</sup> Baştaki nefiy edatının amacı ise muhataplara karşı, onların iddia ve fikirlerinin yanlış olduğunu, işin hiç de onların düşündükleri gibi olmadığını vurgulamaktır. Bu meyanda buradaki “lâ”, “Hayır! İş hiç de sizin dediğiniz gibi değil! Hayır, asla! Öyle değil!” gibi anlamlara gelmekte, peşinden gelen “uksimu” ifadesiyle de “Yemin olsun ki hakikat şöyledir” denmektedir. Böylece “lâ uksimu” şeklindeki bu kullanımda öncelikle muhataplardaki yanlışlar, batıl fikirler ve inançlar reddedilmekte, akabinde ise hakikat güçlü bir kasemle vurgulanmaktadır.<sup>20</sup> Yukarıda vermiş olduğumuz bazı meâllerde bu anlamın vurgulandığı görülmektedir.<sup>21</sup>

Mâverdî, kasemin başına gelen “lâ”nın kullanım amacı hakkında şu üç görüşü zikretmektedir:

a. Buradaki “lâ” sıldır, yani geçiş için kullanılan bir edattır. Şu beyitte bu kullanım görülebilir:

تَدَكَّرْتُ لَيْلَى فَاغْتَرَّتْ بِي صَبَابَةٌ ... وَكَادَ ضَمِيرُ الْقَلْبِ لَا يَنْقَطِعُ

“Leyla’yı hatırladım da aşk kuşattı dört bir yanıma ve kalbimin içi neredeyse, hayır hayır, paramparça olacaktı.”

b. Buradaki “lâ” tekit yani sözü vurgulamak için gelmiştir. Buna İmruu’l-Kays’ın şu beyti örnektir:

فَلَا وَأَبِيكَ ابْنَةَ الْعَامِرِيِّ ... لَا يَدْعِي الْقَوْمَ أَيْ أَفْرَئِ

“Hayır, hayır, baban adına yemin olsun ki ey Âmirî’nin kızı, kavim benim kaçacağıma asla iddia etmez.”

<sup>19</sup> Ferâhidî, “Ksm”, 3/389; Coşkun, “Aksâmu’l-Kur’ân”, 46.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Abdulhakk b. Çâlib İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharraru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422 h.), 5/443; Kırca, “Aksâmu’l-Kur’ân”, 2/290; Coşkun, “Aksâmu’l-Kur’ân”, 46. Bu konuda daha tafsilatlı bir değerlendirme için bk. Mustafa Çalışkan, *Kur’ân Dilinde Kasem (Yemin) Üslûbu* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 58-63.

<sup>21</sup> Buna yakın bir kullanım “فَلَا وَرَبِّكَ” şeklinde yeminle başlayan Nisa 4/65’te de mevcuttur.

c. Âyetlerde kasemin başına gelen "lâ" daha öncesinde geçen müşriklere ait bir söze yapılmış bir reddiyedir.<sup>22</sup>

Kasemin "lâ uksimu" şeklindeki bu kullanımı, Kur'ân'da sekiz âyette geçmektedir. Bu âyetlerde, yıldızların mevkileri,<sup>23</sup> gördüğünüz ve göremediğiniz şeyler,<sup>24</sup> doğuların ve batıların rabbi,<sup>25</sup> kıyamet günü,<sup>26</sup> çok kınayan/pişman olan nefis,<sup>27</sup> hunnes ve künnes,<sup>28</sup> şafak<sup>29</sup> ve emin belde<sup>30</sup> gibi farklı unsurlara yemin edilmektedir. Bu âyetlerin geçtiği sûrelerin tamamı Mekkîdir.<sup>31</sup>

## 2.2. Hunnes, Cevârî ve Künnes Kelimelerinin Tahlili

### 2.2.1. Hunnes (حَنَس)

"Hunnes" kelimesi, çoğul formunda olup tekili, ism-i fail formundaki "hânîs" veya "hânîse" kelimesidir. Kelimenin kökü olan "hunûs" ve "hans" masterlarının temel anlamı "geri çekilme, büzülme, sinme, puma, gizlenme ve saklanma"dır ( - الإحتفاء/الإستخفاء - التستر - الإقتباض - الإتكماش). Bu nedenle "hânîs", "geri çekilen, büzülen, pusan, sinen, gizlenen ve saklanan" anlamlarına gelmekte olup "hunnes" ise onun çoğuludur. Kur'ân'da bu kökten türemiş olan sadece iki kelime mevcut olup biri buradaki "hunnes" kelimesi diğeri de Nâs Sûresi'nde, vesvese veren şeytan hakkında kullanılan "hannâs" kelimesidir.<sup>32</sup> Sözlüklerde şeytan için bu kelimenin kullanılmasının nedeni olarak "Allah'ın adı zikredildiğinde geri çekilip sinmesi" zikredilmektedir. Aynı kökten türemiş olan ve Arap toplumu tarafından çokça kullanılan bir kelime de burnun şekline işaret eden "ahnes" olup dişil formu "hansâ"dır. Her iki kelimenin de çoğulu "huns" şeklinde gelir. "Ahnes", "yassı ve basık burunlu" demek olup burnun ucunun, burun deliklerinden daha

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/150-151.

<sup>23</sup> el-Vâkıa 56/75.

<sup>24</sup> el-Hakka 69/38.

<sup>25</sup> el-Meâric 70/40.

<sup>26</sup> el-Kıyamet 75/1.

<sup>27</sup> el-Kıyamet 75/2.

<sup>28</sup> et-Tekvîr 81/15-16.

<sup>29</sup> el-İnşikak 84/16.

<sup>30</sup> el-Beled 90/1.

<sup>31</sup> Âişe Abdurrahman Bintü'ş-Şâti, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/165.

<sup>32</sup> en-Nâs 114/4.

yukarıda ve yüze doğru basık, kısa ve belirsiz olması, burun deliklerinin ise yayvan, dudaktan uzak, yüze doğru yapışık ve basık olması için kullanılan bir kelimedir. Yani burun ileri doğru uzamamış adeta geriye doğru çekilmiş, neredeyse yüzle birleşip belirsiz bir hal alarak gizlenmiştir. Araplar “yassı ve düz burunlu” olan inek, antilop vb. hayvanlar hatta aslanlar için “huns” kelimesini kullanmışlardır. Özetle, İbn Fâris’in de belirttiği gibi “h-n-s” kökünden türemiş bütün kelimeler anlam olarak aynı asla rücu ederler ki o da “gizlenme ve saklanma”, bir başka ifade ile görünür ve belirgin olmamadır.<sup>33</sup>

### 2.2.2. Cevârî (جوارى)

“Cevârî” kelimesi ism-i fail formundaki “câriye” kelimesinin çoğuludur. Âyette tahfif için “cevârî” kelimesinin sonundaki “yâ” harfi düşmüştür.<sup>34</sup> Kelimenin kökü “cery” veya “cereyân” olup aslen “akmak, hızlıca geçip gitmek” anlamlarına gelmekte, rüzgârın, suyun, güneşin vb. akıp gitmesi hatta atın koşması için kullanılmaktadır. Denizde akıp giden veya gökyüzünde hareket eden güneş için “câriye” kelimesi kullanılmaktadır.<sup>35</sup> Bu durumda âyetteki “cevârî” kelimesi “akanlar, hızlıca geçip gidenler” anlamına gelmektedir.

Kur’ân’da “cery” kökünden türemiş olan ve “akmakta, akıyor” anlamına gelen “yecrî, tecrî” vb. kelimeler elli yedi âyette geçmekte, bunların çoğu nehir ve pınarların akması, bir kısmı ise rüzgârın, gemilerin ve güneşin akıp gitmesi için kullanılmaktadır. Üç âyette

---

<sup>33</sup> Ferâhidî, “Hns”, 1/447-448; Ebû Yusuf Yakub b. İshak b. Sikkît, *el-Kenzü’l-Lüğavî* (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.), “Hns”, 1/190; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Kitâbu’l-Cerâsîm* (Dimaşk: Vizâretü’s-Sekafe, ts.), “Hns”, 1/175; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd, *Cemheretü’l-Lüğa* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987), “Hns”, 599; Ezherî, “Hns”, 7/173; İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1990), “Hns”, 925; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekayîsi’l-Luğa* (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1979) “Hns”, 2/223; Ebü’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Mu’cemu Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), “Hns”, 159; Ebü’l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1981), “Hns”, 15/1276-1277.

<sup>34</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421 h.), 5/101; Habenneke, *Me’âricu’t-Tefekkür*, 1/421.

<sup>35</sup> Ferâhidî, “Cry”, 1/237; İbn Düreyd, “Cry”, 469; Ezherî, “Cry”, 11/172-173; Cevherî, “Cry”, 6/2301; İbn Fâris, “Cry”, 1/448; İsfahânî, “Cry”, 92; İbn Manzûr, “Cry”, 6/610.

"câriye" ve "cevârî" kelimeleri ile gemilere işaret edilmekte,<sup>36</sup> bir âyette ise geminin akıp gitmesi hakkında "mecrâ" kelimesi mimli mastar olarak zikredilmektedir.<sup>37</sup>

### 2.2.3. Künnes (كنس)

"Künnes" kelimesi, çoğul formunda olup tekili, ism-i fail formundaki "kânîs" veya "kânise" kelimesidir. Kelimenin kökü olan "künûs" ve "kens" mastarlarının temel anlamlarını hicri ilk asırlarda yazılmış olan kamuslarda araştırdığımızda karşımıza iki anlam çıkmaktadır. Bu anlamlardan biri, Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin ilk sistematik Arapça sözlük olarak bilinen<sup>38</sup> *Kitabu'l-'Ayn*'da en başta zikrettiği anlam olan "كسح القمام عن وجه الأرض" yani "çer çöpü yerden süpürüp toplamak" şeklindeki anlamdır. İbn Fâris'in kelimenin ilk anlamına dair kullandığı ifade Ferâhidî'ninkine benzer bir şekilde "سَفَّرَ شَيْءٌ عَنْ وَجْهِ شَيْءٍ، وَهُوَ كَشْفُهُ" yani "bir şeyi bir başka şeyin yüzeyinden kaldırıp izale etmek, üstünü açmak" ifadesidir. "Künûs" kelimesinin, "süpürmek, bir yüzeyin üstündeki şeyleri izale edip üstünü açmak" şeklindeki anlamı, diğer önemli kamuslarda da öncelikle zikredilen anlamdır. Hatta bu iş için kullanılan alete "مِكْنَسَةٌ" (süpürge), toplanıp izale edilen çer-çöpe (süprüntüye) ve bunların yığıldığı yere ise "كُنَّاسَةٌ" denir. "Evi süpürdüm, yerdeki çer-çöpü, toz-toprağı izale ettim" anlamında "كَنْسْتُ الْبَيْتَ" ifadesi kullanılır. Bir kavme saldırıp onları kırıp geçirenleri ifade etmek için "مَرَّوْا بِمِمْ فَكَنْسُوهُمْ" denir.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Kur'an'da "gemi" anlamında kullanılan "câriye" kelimesi hakkındaki özel bir araştırma için bk. Güllüce, "Rahman Sûresi 24. Âyetteki el-Cevârî Kelimesi Hakkında Farklı Bir Yorum ve Değerlendirmesi", *Ekev Akademi Dergisi* 1/4 (1999), 123-134.

<sup>37</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire, Dâru'l-Hadîs, ts.), "Cry", 167-168.

<sup>38</sup> Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/309-311.

<sup>39</sup> Ferâhidî, "Kns", 1/447-448; İbn Kuteybe, "Kns", 1/417; Ebû Hilal, "Kns", 1/291; İbn Düreyd, "Kns", 856; Ezherî, "Kns", 10/63; Cevherî, "Kns", 971-972; İbn Fâris, "Kns", 5/636; Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), "Kns", 2/148; İbn Manzûr, "Kns", 44/3938; Muhibbuddin Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs* (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), "Kns", 16/452-453.

"Künûs" mastarına verilen ikinci temel anlam ise geyik, ceylan ve antilop<sup>40</sup> türü hayvanların, otların ve dalların arasına veya yuvalarına girip saklanmaları ile ilgilidir. Sıcaktan veya soğuktan korunmak amacıyla bu hayvanların bir yere girip sığınmalarını ifade etmek üzere "كَنَّسَ الظَّيِّي" ve "كَنَّسَتِ الطَّبَاءُ" gibi ifadeler kullanılır. Bu hayvanların sığındıkları yere "كِنَاسٌ", sığınan hayvana ise "كَنِيسٌ" (çoğulu "kevânis") denir. "كَنِيسَةٌ" kelimesi ise kilise anlamına gelmektedir.<sup>41</sup> Kilise için "kenîse" denmesi, muhtemelen İslam'daki "câmi" kelimesinde olduğu gibi "ibadet amacıyla girilen/toplanan yer" olması nedeniyledir.

Kur'ân'da "künnes" ile aynı kökten türemiş olan başka bir kelime bulunmamaktadır. Kanaatimizce "künûs" kökünden türemiş olan kelimelerin Arapçada hem "süpürüp temizleme, çer-çöpü toparlayıp izale etme" hem de "yuvaya girme, dalların arasına gizlenme" anlamlarında kullanılmış olması, bu iki anlam arasında bir bağ olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamsal bağa işaret etmek üzere İbn Düreyd, "Geyiğin yuvası hakkındaki kullanımı da süpürüp temizleme anlamından türemiştir. Zira yuvasına giren hayvan da toprağın serinliğine ulaşmak için yerdeki kumu eşeleyip temizler" demektedir.<sup>42</sup> Bu durumda yuva anlamındaki "kinâs" ifadesi, aslında "hayvanın eşeleyip temizlediği yer" manasına gelmektedir. Bu da bize kelimenin asli anlamının "bir yere girme, sığınma veya saklanma" değil, kamusalarda dikkat çekildiği gibi "bir yeri süpürüp temizleme, çer-çöp veya toz toprak gibi nesnelere bir yerden izale edip bir başka yere yığma" olduğunu göstermektedir.

Arapçayı konuşan toplumların nesilden nesile atalarından tevarüs ettikleri bu kelimeyi, günümüzde nasıl ve ne şekillerde kullandıkları da önemlidir. "Künûs" veya "kens" kökünden türeyip günümüzde kullanılan kelimelere baktığımızda, evi, odayı veya caddeyi süpürmek için yaygın bir şekilde "كَنَّسَ" fiili ve türevlerinin, "süpürge" için "مِكَنَسَةٌ", elektrikli süpürge için "مِكَنَسَةٌ كَهْرِبَائِيَّةٌ" ve "كُنَّاسَةٌ كَهْرِبَائِيَّةٌ", süprüntü için "كُنَّاسَةٌ",

<sup>40</sup> Bu üç tür de birbirinden farklı olmakla beraber yaban hayvanı olmaları yönüyle ortaktırlar. Bk. *Güncel Türkçe Sözlük*, "Geyik", "Ceylan", "Antilop" (Erişim 06.10.2020)

<sup>41</sup> Ferâhidî, "Kns", 1/447-448; İbn Düreyd, "Kns", 856; Ezherî, "Kns", 10/63; Cevherî, "Kns", 971-972; İbn Fâris, "Kns", 5/636; Zemaşşerî, "Kns", 148; İbn Manzûr, "Kns", 44/3938; Zebîdî, "Kns", 16/452-453.

<sup>42</sup> "وَكِنَاسَ الظَّيِّي مِنْ ذَلِكَ اشْتِقَاقُهُ لِأَنَّهُ يَكْنَسُ الرَّمْلَ حَتَّى يَصِلَ إِلَى بَرْدِ الثَّرَى" İbn Düreyd, "Kns", 856.

mayın tespit ve temizleme cihazı için "كائسة الأغام", çöpçü için "كئاس" kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>43</sup> Bu da kelimenin toplumsal bellekteki asıl anlamının süpürüp temizleme olduğunu göstermektedir.

### 3. Klasik ve Modern Tefsirlerdeki Yorumlar

Tekvîr Sûresi 15-16. âyetlerde geçen kelimeler hakkında Arap diline dair en meşhur kamuslardan istifade ederek vermiş olduğumuz lügavi açıklamaların ardından müfessirlerimizin bu âyetleri nasıl yorumladıkları üzerinde durmamız gerekmektedir. Zira kelimelerin sözlük anlamları belli olsa da âyetlerin, geçtikleri bağlam içerisinde bazen farklı yorumlanabildiği ve bu yorumlara müfessirin zihin dünyasının ve tasavvurunun etki ettiği malumdur.

Konumuz olan âyetlerde, üç kelimeyle işaret edilen bir olgu üzerine yapılan güçlü bir yemin mevcuttur. Peşi sıra ise karanlığı çöken geceye (وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ) ve ağarmaya başlayan sabaha (وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ) yemin edilmekte, yeminin cevabı olarak ise Kur'ân'ın, şerefli bir elçinin sözü olduğu ifade edilmektedir. Üzerinde durduğumuz üç kelime kullanılarak kendisine yemin edilen şeyin ne olduğuna dair tefsirlerimizde birçok farklı açıklama ve yorum mevcuttur. Muksamün bih olan "hunnes, cevâri ve künnes" kelimeleri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi "hânise, cârîye ve kânise" kelimelerinin çoğullarıdır. Bu kelimelerle neyin kastedildiğine, yani muksamün bih'in ne olduğuna yani hakikatte neyin üzerine yemin edildiğine dair birden fazla görüş belirtmeyen müfessir neredeyse yoktur. İhtilafli konularda kendisinden önceki tüm görüşleri bir arada zikretmesiyle bilinen müfessir Mâverdî'den nakille bu görüşler şöyle özetlenebilir:

1. Beş büyük yıldızla yemin edilmektedir. Bunlar, Zühal, Müşteri, Merih, Zühre ve Utarit yıldızlarıdır.
2. Tüm yıldızlara yemin edilmektedir.
3. Ceylan, geyik, antilop vb. yaban hayvanlarına yemin edilmektedir.
4. Meleklerle yemin edilmektedir.<sup>44</sup>

Muksamün bih hakkındaki bu ihtilafın ana sebebi, âyetlerdeki üç kelimenin anlam alanıdır. Zira "hunnes" in anlamı "geri çekilenler,

<sup>43</sup> Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-Lüğati'l-Arabiyyeti'l-Mu'asıra* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008), "Kns", 3/1962-1963; Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vesît*, ed. Şevki Dayf (Kahire: Mektebetü'ş-Şürûk, 2004), "Kns", 800.

<sup>44</sup> Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, 6/216-217.



pusanlar, sinenler, gizlenenler” veya “yassı ve basık burunlu olanlar”; “cevârî'nin anlamı “hareket edenler, akanlar, hızlıca geçip gidenler”; “künnes”in anlamı ise “süpürenler, temizleyenler” veya “yuvasına girip saklananlar” olunca tüm bu anlamlar, üzerine yemin edilen şeylerin, geyik ve antilop gibi hayvanlar veya aynı vasıflara sahip olan yıldızlar olabileceği fikrinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Muksamün bih'in yıldızlar olduğu iddiası, kelimelerin asli anlamlarıyla doğrudan bağlantılı olmasa da istiare yöntemiyle hayvanların vasıflarının, onlarla aynı vasıflara sahip olan yıldızlar hakkında kullanılmış olduğu görüşüne dayandırılmaktadır. Zira müfessirlere göre yıldızlar da gece görünüp gündüz gizlenmekte, aynı zamanda hareket etmekte ve yuvasına dönen hayvanlar gibi burçlarına dönmektedirler.<sup>45</sup>

Konumuz olan âyetlerin hemen ardından gece ve sabahtan bahsedilmiş olması, müfessirlerin ekseriyetini, muksamün bih'in yıldızlar olduğu görüşünü tercihe sevk etmiş olsa da Taberî, hayvanlara mı yıldızlara mı kalem edildiği konusunda kesin bir kanıya varmayı doğru bulmamış, her iki ihtimalin de mümkün olabileceğini ve Allah'ın dilediği varlığa yemin edebileceğini savunmuştur. Onun yapmış olduğu açıklamalar, iki ihtimal arasında kaldığını ve kesin bir tercihte bulunmadığını göstermektedir. Üzerine kalem edilen şeylerin ne olduğuna dair görüşleri ve bu görüş sahiplerinden gelen rivayetleri uzun uzadıya veren Taberî'nin bu husustaki nihai kanaati şöyle özetlenebilir: Bu âyetlerle ilgili olarak söylenmesi gereken en doğru söz şudur: Allah burada, bazen gizlenen, bazen gezip dolaşan, bazen de yuvasına dönen bazı varlıklara yemin etmiştir. Hayvanların yuvasına dönmesi olayından istiare ile yıldızların yuvasına dönmesinden bahsedilmiş olması da gayet tabidir. Ancak ayetin ifadesinde, ne yaban hayvanlarını bırakıp yıldızları tercih etmemize, ne de yıldızları bırakıp yaban hayvanlarını tercih etmemize delalet edecek sarıh bir delil bulunmadığı için ifadeyi umumi kabul etmemiz ve zikredilen vasıflara bakarak, mümeyyiz vasfı bazen gizlenmek bazen gezip dolaşmak ve bazen de yuvasına dönmek olan şeylere yemin edildiğini söylememiz en doğru olandır.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Nehhâs, *İrabu'l-Kur'ân*, 5/101-102; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 5/443; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (by.: Müessetü'r-Risâle, 2000), 24/251-255.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/251-255.

Dilci yönüyle öne çıkan ve yukarıda lügavi açıklamalarını verdiğimiz âlimler ise bu kelimeler Arap toplumunda her ne kadar bazı yaban hayvanları için kullanılmış olsa da burada yıldızların -özellikle beş yıldızın- kastedilmiş olduğunu, zira onların da kendi mecralarında hareket ederken gâh görünüp gâh gizlendiklerini, hareketlerinin yaban hayvanlarının davranışlarını andırdığını savunmuşlardır.<sup>47</sup> Ebû Ubeyde ise bu üç kelime hakkında "Bunlar yıldızlardır" ifadesi dışında başka hiçbir açıklama yapmamıştır.<sup>48</sup>

Matürîdî, bu âyetlerin tefsirinde öncelikle Kur'ân'daki kasemlerin maksadına değinmiş, bu tür kasemlerle Hz. Peygamber'in risâleti hususundaki şüphelerin izalesi, tevhidin, risâletin ve yeniden dirilişin de ispatının amaçlandığını, ister latif ve dakik ister kesif ve ğaliz olsun her neye kasem edilmişse, kasem edilen şeyin bu amaca hizmet ettiğini ifade etmiştir. Onun bu açıklamaları, bu âyetlerde yıldızlara değil de yabani hayvanlara kasem edildiği fikrinde olanların hor görülmemesini sağlamaya yönelik giriş cümleleri gibi görünmektedir. Zira söze hazırlık meyanındaki bu açıklamaların ardından yıldızlara kasem edildiğine ve buradaki teşbih yönlerine dair görüşleri detaylı bir şekilde vermiş, son olarak İbn Mes'ud'un insandan kaçan yabani hayvanlara kasem edildiğine dair sözünü zikredip şöyle demiştir: "Her neye kasem edilmiş olursa olsun, hepsi de yukarıda zikrettiğimiz amaçlara delalet etmektedir."<sup>49</sup>

Tefsirlerimizin birçoğunda bu âyetlere dair sahabe ve tabiinin farklı tercihleri zikredilmektedir. İbn Abbas'ın, "Hunnes, keçiler, künnes ise geyiklerdir", İbn Mes'ud'un "Bunlar antiloplardır", Hz. Ali'nin ise "Bunlar yıldızlardır" şeklindeki sözleri nakledilmekte, bazılarında göre beş yıldızın, Hasan-ı Basrî ve Katade'ye göre tüm yıldızların, Nehaî ve Câbir b. Zeyd ve bir kısım müfessirlere göre antilobun, Said b. Cübeyr ve Dahhâk'a göre ise geyiklerin kastedildiği ifade edilmektedir. Kimi

<sup>47</sup> Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Mısriye, ts.), 3/242; Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 5/292.

<sup>48</sup> Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381 h.), 2/287.

<sup>49</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 10/434-435.

müfessirler farklı görüşleri aktarmakla yetinmiş, çoğunluk ise açıkça yıldızların kastedildiği görüşünü tercih etmiştir.<sup>50</sup>

Zemaşerî, “hunnes” kelimesini yıldızların hareket edip sonra yine kendi burçlarına dönmesi şeklinde tefsir etmiş, “cevârî” kelimesini, hareket eden gezegenlere, “künnes”i ise “yabani hayvanın yuvasına gizlenmesi gibi gizlenen” manasına hamletmiş ve burada kastedilenin beş yıldız olduğunu, güneş ve ayla birlikte hareket ettiklerini, “hunûs”un geri yerlerine dönmeleri, “künûs”un ise gündüz gizlenmeleri olduğunu, bir görüşe göre de burada tüm yıldızların kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>51</sup>

Râzî ise bu âyetlerin tefsirindeki tüm ihtilaflara detaylı bir şekilde değinmiştir. Bu konudaki açıklamaları şöyle özetlenebilir:

Burada kastedilenler hakkında iki görüş mevcuttur: Birinci Görüş: Meşhur ve zahir olan görüşe göre burada kastedilenler yıldızlardır. “Hunûs”, pusma, sinme, geri çekilme (الإقباض) ve gizlenmedir (الإستخفاء). Şeytana “hennâs” denmesi bundandır; Allah zikredilince geri çekilir, pusar. “Künûs” da yuvasına saklanmak, bir yere girip gizlenmektir. Yuvasına sığınan geyik gibi, bir kalabalığa sokuşup saklanan veya deve üstündeki hevdece giren kadın için de kullanılır. Ancak bu görüş sahipleri hangi yıldızların kastedildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Zahir olan bunun beş yıldız olduğudur. Hiç şüphesiz yıldızların burada bahsedilen bu geri çekilme, akıp gitme ve gizlenme özelliklerine yemin

<sup>50</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Bahru'l-'Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/552; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420 h.), 5/217; İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 5/443; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1422 h.), 4/407; Ahmed b. Yusuf b. Abdiddâim es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Mesûn fi 'Ulûmi'l-Kitabî'l-Meknûn* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 10/705; Ebü'l-Fidâ İsmail b. Amr b. Kesir ed-Dimaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (by.: Dâru Taybe, 1999), 8/336-337; Nâsirüddin Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418 h.), 5/290; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420 h.), 10/416-417; Ebü's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 9/117-118.

<sup>51</sup> Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1407 h.), 4/710-711.

edilmiş olması, onlarda şaşkınlık veren ve hayret uyandıran bir hal olduğuna ve nice sırlar barındırdıklarına işarettir ( وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذِهِ خَالَةٌ عَجِيبَةٌ وَفِيهَا (أَسْرَارٌ عَظِيمَةٌ بَاهِرَةٌ). Bir görüşe göre ise burada kastedilen tüm yıldızlardır. Hunûs onların gündüz gözle görülmemeleri, künûs ise tıpkı yabancı hayvanlar gibi gece yerlerine yani yuvalarına dönmeleridir. Diğer bir görüşe göre ise doğuş ve batış yerleri sürekli değişen yedi gezegendir. En doğrusunu Allah bilir.

İkinci Görüş: Bazılarına göre ise burada kastedilenler geyik ve antilop gibi yaban hayvanlarıdır. Bu görüş, İbn Mes'ud, Nehaî ve Said b. Cübeyr'den nakledilmiştir. Buna göre burada, yassı-basık burunlu olan bu hayvanların gizlenmelerine ve yuvalarına sığınmalarına yemin edilmektedir.<sup>52</sup>

Râzî, en doğru olanın ilk görüş olduğunu, yani âyetlerde yıldızlara yemin edildiğini savunmakta ve bu tercihini şöyle temellendirmektedir:

1. Bu âyetlerin devamındaki âyette karanlığı, her yeri kuşatan geceye yemin edilmektedir. Bu ifade, yabancı hayvanlardan ziyade yıldızlara daha yakındır.

2. Kasem edilen şeyin daha büyük, heybetli ve azametli olması, o kasemin değerini, etkisini ve dehşetini ziyadeleştirir. Açıktır ki yıldızlar, geyik vb. yaban hayvanlarından daha üstün seviyededirler.

3. "Hunnes", "hânîs" in çoğuludur. Burnun yassı ve basık olması için kullanılan müzekker formdaki "ehnes" ve müennes formdaki "hansâ" kelimelerinin çoğulu ise "hunnes" değil, "huns" şeklinde gelir. Yaban hayvanları hakkında "hunnes" kelimesinin kullanılmış olduğunu kabul etsek dahi bu, basık burunlu olmalarını kasıt için değil yuvalarına, dalların arkasına gizlenmeleri, gözlerden saklanmaları ve gizlenmeleri anlamındadır.<sup>53</sup>

Görüldüğü gibi Râzî, ısrarla bu âyetlerde geyik ve antiloplara değil de yıldızlara kasem edildiğini ispata çalışmıştır. Taberî gibi ihtiyatlı ve çekimser kalmamış, net bir şekilde tercihini ve delillerini ortaya koymuştur.

Kurtubî de yukarıda mezkûr tüm görüşleri vermekle beraber özellikle sahabe ve tabiinden, burada kastedilenin antiloplar olduğuna dair rivayetlere ağırlık vermiştir. Ayrıca Kuşeyrî'nin bu konudaki

<sup>52</sup> Fahrudin Muhammed er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420 h.), 31/67-68.

<sup>53</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 31/68.

açıklamalarını aktarmış ve onun, “Âyetlerin devamında gece ve sabah zikredildiği için kastın yıldızlara hamledilmesi daha sahihtir, yıldızlar zikredilmeye daha layıktır” sözüne kızarcasına şu sert ifadeleri kullanarak adeta muksamün bih’in hayvanlar olduğunu ispata çalışmıştır: “Allah, yarattıklarından canlı olsun cansız olsun dilediği şeye kasem etme hakkına sahiptir; o kasemin hikmeti bilinmese de bu böyledir.”<sup>54</sup>

Bu âyetler üzerine detaylı açıklamalar yapanlardan birisi de İbn Kayyim el-Cevziyye’dir. Kur’ân’daki kasemleri incelediği *et-Tibyân fi Aksâmi’l-Kur’ân* adlı eserinde özel bir fasıl açarak bu iki âyeti ele almıştır. Âyetlerdeki üç kelime hakkında yukarıda zikrettiğimiz lügavi açıklamalara yer verdikten sonra kastedilenin yıldızlar olduğu görüşüne ve buna dair yapılan açıklamalara değinmiş, görüş sahiplerini zikretmiştir. Sonrasında ise burada kastedilenin geyikler ve antiloplar olduğuna dair görüşün zahire muvafık olmadığını, aksine âyetlerde yıldızların kastedildiğini on maddede ispatlamaya çalışmış; muksamün bih olduğunu iddia ettiği yıldızlar ile muksamün aleyh olan Kur’ân arasındaki irtibata dair açıklamalarda bulunmuş, nihayetinde ise “En doğrusunu Allah bilir” demiştir.<sup>55</sup>

Son asır müfessirlerimizden Şevkânî, Âlûsî, Kasimî ve Merâğî de mezkûr görüşleri zikretmekle beraber yıldızlara kasem edildiği görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>56</sup> İlgili tartışmalara değinen İbn Âşûr da yıldızlara kasem edildiği görüşünü tercih etmekte, bazı sahabilerden ve tabiinden nakledilen, geyik ve antiloplara kasem edildiğine dair görüşü ise tutarlı görmemekte ve Kur’ân’ın âdetinin daha çok Allah’ın

---

<sup>54</sup> Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-Mısriyye, 1964), 19/236-237.

<sup>55</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb b. Sa’d İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Marife, ts.), 115-118.

<sup>56</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1414 h.), 5/472; Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî el-Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî fi Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’î’l-Mesânî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415 h.), 15/261-262; Muhammed Cemalüddin el-Kasimî, *Mehâsinu’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418 h.), 9/418; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî* (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matba’atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 30/58-59.

kudretine delalet eden veya mübarek olan şeylere kalem etmek şeklinde olduğunu belirtmektedir.<sup>57</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır da farklı görüşleri zikretmiş, mecaz ve istiare konularına uzun uzadıya değindikten sonra diğer müfessirlerden farklı olarak "künnes" kelimesinin asli anlamına odaklanmak gerektiğini, müfessirlerin buna pek dikkat etmediklerini ifade etmiştir. Ona göre burada asli mananın maksut olma ihtimali vardır. Bu durumda şu iki şekilde mana verilebilir: "1. "Kalem ederim o gaybda gizlenenlere, o akıp akıp süpürenlere." Bu durumda, fesat âlemi olan dünyada temizlik yapma işini yerine getirmekle görevlendirilmiş olan meleklerle yemin edilmiş olur. 2. "Kalem ederim o sinip sinip dönenlere, o akıp akıp süpürenlere." Bu durumda da "hunnes", dünyaya gelip gidenlere, "el-cevâri'l-künnes" de ondan bedel olarak onları alıp ahirete götüren meleklerle işaret olmuş olur." Yazır, "Başvurduğum tefsirlerde meleklerle işaret olmasına dair bir nakil görmedim, sadece kamuslarda gördüm" demektedir, dolayısıyla Mâverdî'nin buna dair ifadesine ulaşamamış görünmektedir.<sup>58</sup>

Bu âyetler hakkında, son dönem müfessirlerinden Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî'nin özgün bazı yorumları dikkat çekmektedir. Müfessir öncelikle Tekvîr Sûresi'nin 15. âyetiyle başlayan ikinci kısmında, bazı kevnî hakikatlere kalem edilerek Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak oluşunu tekit etmenin amaçlandığını belirtmekte,<sup>59</sup> buradaki üç kelime ile yıldızlara yemin edildiğini, bu yeminin de geyiklerin hareketleri için kullanılan kelimelerin istiare yoluyla yıldızlar için kullanılarak yapıldığını, yıldızların da tıpkı geyikler gibi hareket ettiklerini, bazen açığa çıkıp bazen saklandıklarını ifade etmektedir.<sup>60</sup> Habenneke diğer müfessirlerden farklı olarak, künnes kelimesinin, asli anlamı olan "bir şeyi bir yerden süpürüp izale etmek" kastıyla kullanılmış olabileceğini, bu şekilde bazı yıldızların, uzay boşluğundaki toz ve kaya parçacıklarını süpürüp kendine doğru çekmesinin de kastedilmiş olabileceğini belirtmektedir. O, bu yorumu ile daha önce zikrettiğimiz tüm müfessirlerden ayrılmakta, "künnes"

<sup>57</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 30/152-153.

<sup>58</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 8/5618.

<sup>59</sup> Habenneke, *Me'âricu't-Tefekkür*, 1/398.

<sup>60</sup> Habenneke, *Me'âricu't-Tefekkür*, 1/421.

kelimesine ilk ve asli anlamını vermekte, yıldızların pek bilinmeyen bir yönüne işaret etmektedir. Akabinde ise yıldızlar âleminin insanı dehşete düşüren ve hayrette bırakan muazzam hakikatlerle dolu olduğunu, Kur’ân’ın bu âleme dair kullandığı ifadeler hakkında araştırmalar yapmanın, insafli araştırmacıları, her şeyi yaratan Allah’a imana, O’nun her şeyi kuşatan bir ilme sahip olduğunu kabule ve sonsuz hikmetini, kudretini ve yaratmadaki mükemmelliğini idrak etmeye götüreceğini belirtmektedir.<sup>61</sup>

#### 4. Bilimsel Tefsir Metodu Açısından Âyetlerin Tahlili

Yukarıda da vurguladığımız gibi Tekvîr Sûresi 15-16. âyetlerdeki kelimelerin sözlük anlamlarının müfessirlerce biliniyor olması, bu âyetlere aynı anlamların verilmesini sağlamamıştır. Zira kelimeler, kullanıldıkları bağlamlara göre anlam değişimi ve genişlemesine uğrayabilmekte, mecazi ve hakiki manalar söz konusu olabilmektedir. Bunun da ötesinde işin içerisine müfessirin zihin dünyası, bilgi birikimi, olgu ve olaylara dair tasavvuru girebilmekte, nihayetinde çok farklı yorumlar ortaya çıkmaktadır. Müfessirlerin farklı yaklaşım ve yorumlarını özetlediğimiz bu âyetlerde de aynı durum söz konusu olmuş, burada ceylanlara, geyiklere, antiloplara yemin edildiğini savunanlar olduğu gibi beş yıldıza (Zühal, Müşteri, Merih, Zühre, Utarit), güneş ve ayla beraber yedi yıldıza yahut tüm yıldızlara yahut meleklerle yemin edildiğini belirtenler olmuştur. Bu görüşler de öyle alelade kişilerin değil sahabe ve tabiin nesli de dâhil olmak üzere İslam’ın ilk asırlarından itibaren şöhret bulmuş büyük ilim adamlarının görüşleri olup 21. asrın penceresinden bakarak küçümsenebilecek bir seviyede değildirler. Her ne kadar son asırlarda yıldızlara yemin edildiği görüşü baskın hale gelmiş olsa da Taberî’nin kararsızlığını, Mâtürîdî’nin hassasiyetini ve Kurtubî’nin, Allah’ın meşietine kota koymak olarak addettiği açıklamalar karşısındaki sert ifadesini dikkate aldığımızda, geyik, antilop vb. hayvanlara yemin edildiğine dair görüşlerin -kabul edilmese dahi- değersiz ve mesnetsiz görülmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak biz, Taberî’nin, kararsızlığını açık sözlülükle ifade etmesini, Râzî’nin tüm delilleri sıraladığı halde “En doğrusunu Allah bilir” demesini, birçok müfessirin de aynı güzel ahlaki sergilemesini takdire şayan bulup Hamdi Yazır’ın diğerlerinden nispeten farklı olarak “künnes” kelimesinin asli anlamına odaklanması

<sup>61</sup> Habenneke, *Me’âricu’t-Tefekkür*, 1/422.

ve müfessirlerin bu hususu ihmal ettiklerini söylemesi noktasından hareketle meseleye Habenneke el-Meydânî'nin bıraktığı yerden devam etmek gerektiğini düşünmekteyiz.

Ebû Ubeyde'nin kısa ve öz bir şekilde "Bunlar yıldızlardır" dediğini, devamındaki âyetlerde geceye ve sabaha yemin edilmiş olması hasebiyle burada da yıldızlara yemin edildiği görüşünün çoğu müfessirce daha makul görüldüğünü ifade etmiştik. Kur'ân'da hayvanlara yemin bulunmazken<sup>62</sup> birçok âyette semavi varlıklara ve kozmik olaylara yemin edilmiş olması da dikkat çekmektedir. Kur'ân'da türlü şekillerde insanların istifadesine sunulduğu belirtilen hayvanlar daha çok ibret ve şükür vesilesi olarak takdim edilmekte<sup>63</sup> ama bunlara yemin edilmemektedir. Bunun mukabilinde sema, arz, güneş, yıldız, ay, gece, gündüz, sabah, fecir, şafak, kuşluk vakti, asır, kıyamet, incir, zeytin, Sina Dağı, emin belde, nefis, beytü'l-ma'mûr, sakfu'l-merfu', deniz, kalem, kitap, Kur'ân gibi birçok olguya ise yemin edilmektedir.<sup>64</sup> Müfessirlerimizin belirttiği diğer tüm delillerle birlikte bu hususu da dikkate aldığımızda -Allah'ın dilediği varlığa yemin edebileceğini peşinen kabul etmekle beraber- konumuz olan âyetlerde yıldızlara yemin edilmiş olmasının en sahih görüş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ancak bu kabulümüz bu âyetlerin nasıl tefsir edileceğine, buradaki üç kelime ile yıldızların hangi özelliklerine işaret edildiğine dair problemi ortadan kaldırmamaktadır. Zira bu üç kelimedenden sadece "akma, hareket etme, hızlıca geçip gitme" anlamını taşıyan "câriye" kelimesiyle aynı kökten müştak "tecrî" kelimesi, birer gök cismi olan güneş ve ay hakkında birçok âyette kullanılmışken<sup>65</sup> "hunnes" ve "künnes" kelimeleri hiçbir âyette gök cisimleri hakkında

<sup>62</sup> Kur'ân'da hayvanlara yemin olarak sayılabilecek tek örnek Âdiyât Sûresi'nin ilk âyetleridir. Ancak bu âyetlerde hayvanlara yemin edildiği görüşü bir tercih meselesidir. Zira bu âyetlerdeki ifadeler, farklı yorum ve yaklaşımlara da açıktır. Âdiyât Sûresi'ndeki kasemlerin sûre içi irtibatları için bk. Bintü's-Şâti, *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/103-120.

<sup>63</sup> el-En'am 6/142; en-Nahl 16/5, 66, 79-80; el-Hacc 22/28, 30, 34, 37; el-Mü'minûn 23/21; Yâsîn 36/71.

<sup>64</sup> Muzaffer Gedikoğlu, *Arap Dilinde Kasem* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 60-78; Çalışkan, *Kur'ân Dilinde Kasem (Yemin) Üslubu*, 67-142.

<sup>65</sup> er-Ra'd 13/2; Lokman 31/29; el-Fâtır 35/13; Yâsîn 36/38; ez-Zümer 39/5.



kullanılmamıştır. Bu da bizi, burada üzerine kalem edilen yıldızların sıradan yıldızlar değil özel bir yönü olan yıldızlar olduğu, yani bu üç kelime aracılığıyla özel bir yıldız türüne işaret edildiği düşüncesine sevk etmektedir. Zira Kur’ân’da sıradan yıldızlar için başka birçok kelimenin kullanıldığı, bunların başında da “necm”,<sup>66</sup> “kevkeb”,<sup>67</sup> ve “misbah”<sup>68</sup> kelimelerinin geldiği bilinmektedir. Kur’ân’da sıradan yıldızlar değil de özel bir yıldız türü kastedildiğinde farklı kelimelerin kullanılmasına en güzel örnekler, Tarık Sûresi’ndeki “en-necmü’s-sâkıb”<sup>69</sup> ifadesi ile birçok sûredeki “şihâb” ve “şühüb” kelimeleridir.<sup>70</sup> O halde Tekvîr Sûresi’nde özel bir yıldız türüne işaret edildiği açıktır. Bu da bizi, şu ana kadar gök cisimleri hakkında yapılmış olan bilimsel keşiflerden istifade ederek ve her üç kelimenin de asli anlamlarını dikkate alarak bu asli anlamlara muvafık gelen bir yıldız türü olup olmadığı sorusunu sormaya sevk etmekte; tefsirlerde sadece Habenneke el-Meydânî’nin işaret ettiği, bilimsel tefsir alanında öncü isimlerden olan Muhammed Zağlûl en-Neccâr’ın ise açıkça savunduğu bir iddia ile karşı karşıya getirmektedir. Bu iddiaya göre bu âyetlerde üç kelime ile işaret edilen yıldız türü “kara delik” olarak tabir edilen yıldızlardır.<sup>71</sup>

Mezkûr âyetlerde belirleyici olan en önemli husus “künnes” kelimesine verilen anlamdır. Zira müfessirler genelde, yıldızların gece görünmelerine, gündüz ise semada mevcut oldukları halde gözle görülmemelerine odaklanarak bu kelimeye ya gündüz gizlenme veya gece yuvasına yani asıl yerine dönüp görünür olma veya kendi burcuna dönme anlamı vermişlerdir. Zaten tefsirlerdeki en temel ihtilaf noktalarından biri de yıldızların hangi hallerinin “hunûs”, hangi hallerinin “künûs” olduğu tartışmasıdır ki bu konuda bir görüş birliği

---

<sup>66</sup> en-Nahl 16/12, 16; el-Hacc 22/18; en-Necm 53/1; er-Rahmân 55/6; el-En’am 6/97; el-A’râf 7/54 vb.

<sup>67</sup> el-En’am 6/76; Yusuf 12/4; es-Sâffât 37/6 vb.

<sup>68</sup> Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5.

<sup>69</sup> et-Târık 86/1-3.

<sup>70</sup> el-Hicr 15/18; en-Neml 27/7; es-Sâffât 37/10; el-Cinn 72/8-9.

<sup>71</sup> Tekvîr Sûresi’ndeki bu ifadelerin karadeliklere işaret olduğunu ilk olarak dile getirenlerdendir ve bize ilham kaynağı olmuştur. Bu konudaki görüşleri için bk. Muhammed Zağlûl en-Neccâr, *es-Semâu fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2005), 211-233; Ahmet Akbaş, *Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine* (İstanbul: Nida Yayınları, 2017), 75-90.

söz konusu değildir.<sup>72</sup> Hâlbuki "hunnes" kelimesinde olduğu gibi "künnes" kelimesine de ilk ve asli anlamı olan "bir şeyi bir yerden süpürüp izale etme" anlamı verildiği takdirde yapılan bütün çelişkili yorumlar zail olmakta, adeta taşlar yerine oturmaktadır. Ama yıldızlar hakkında böyle bir bilgiye ve tasavvura sahip olmadıkları içindir ki geçmiş müfessirler "künnes" kelimesini zihinlerinde bir yere oturtmaya çalışmışlar ve birbirine ters düşen yorumlar yapmışlardır. "Künnes" kelimesine asli anlamı verildiği takdirde bazı müfessirlerde olduğu gibi ona da "hunnes" kelimesi gibi gizlenme anlamı yüklemekten kaynaklanan tutarsızlık ortadan kalkmış olur. Ayrıca bu iki âyette bahsedilen yıldızları diğer tüm yıldızlar gibi görüp öyle tefsir ederek hunnes ve künnes kelimelerini necm ve kevkeb kelimeleriyle aynı kabul etmekten kaynaklanan sorun da ortadan kalkmış olur. Zira buradaki kelimeler çok daha özel kelimeler olup bunların özel bir yıldız türüne işaret ediyor olmaları daha tutarlıdır. Burada İbn Düreyd'in işaret ettiği, hayvanın yuvasına girmesi için "kenese" kelimesinin kullanımında dahi aslen "süpürüp izale etme, yeri eşeleyip temizleme" anlamının kastedildiği, yoksa burada doğrudan "girmek-saklanmak" anlamının olmadığı hatırlanmalıdır. Bu nedenlerle âyetteki "künnes" kelimesine - Hamdi Yazır'ın dediği gibi asli anlama odaklanarak- Habenneke'nin verdiği anlamı vermek daha doğru ve tutarlı görünmektedir.

Günümüzde -sınırlı da olsa- astronomi biliminin ulaştığı bazı bilgi ve bulgular, uzay boşluğunda bu üç kelimeyle anlatılan vasıflara sahip, hem de âyetlerdeki çoğul ifadeye muvafık olarak çok sayıda yıldızın mevcut olduğunu ortaya çıkarmıştır. "Hunnes" kelimesindeki gizlilik, görünmezlik, sinme ve geriye çekilme; "cevâri" kelimesindeki akıcılık ve hareketli olma; "künnes" kelimesindeki süpürme, temizleme, toplama ve izale etme anlamları birlikte değerlendirildiğinde, burada son yıllarda kısmen keşfedilen ve keşfedilmeye devam eden, bilim insanlarını hayretler içinde bırakan, Allah'ın kudretinin delillerinden olan muazzam bir olguya kase edildiğini söylemek daha doğru ve tutarlı görünmektedir. Bu olgu her ne kadar yanlış bir isimlendirme ile "karadelikler" olarak bilinse de sadece bu âyetlere bakarak uzay boşluğunda -bu üç kelimeye muvafık olarak- çok gizli ve görünmez olan

---

<sup>72</sup> Makalenin sınırları çerçevesinde bu tartışmalara dair ayrıntıların hepsini verme imkânı bulunmadığı için ilgili başlıklar altındaki dipnotlarda zikrettiğimiz tefsirlere bakılabilir.

ve/veya geriye çekilen, içe doğru büzüşen; hareket halinde olan ve etrafındaki varlıkları süpürüp izale eden bir yıldız türünün olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Mevcut bilimsel keşiflere göre karadeliklerle ilgili eldeki bilgiler şöyledir:<sup>73</sup> Güneşten çok daha büyük bazı yıldızlar kendi çekim alanlarının etkisi altında, nükleer yakıtlarını tüketip soğuyunca hacimsel olarak milyonlarca kat içe doğru büzülüp küçülür ve yoğunlaşırlar. Kendi eksenleri etrafındaki turlarını saniyenin binde biri ile 30 saniye arasında bir hızla tamamlayan bu yıldızlara nötron yıldızı denir. Ancak güneşten binlerce hatta milyarlarca kat daha büyük bazı yıldızlarda böyle bir durum yaşandığında, yani taşıdıkları o müthiş çekim gücünün etkisiyle içe doğru çöktüklerinde, çok daha yoğun hatta şu ana dek bilinen en yoğun hale dönüşürler. Böyle bir yıldız, üzerine düşen ışığı dahi çektiği -soğurduğu- ve yansıtmadığı için görünemez. Karadelik denen yıldızlar da bunlardır. Karadeliklerin yoğunluğuyla ilgili bir üst sınır yoktur, en yoğun ve çekim kuvveti en yüksek madde olarak bilinirler. Karadelikler, bir delik olmadıkları gibi aslında siyah da değildirler. Işık yaymadıkları için doğrudan gözlemlenemezler. Ancak “olay ufku”nun dışındaki elektrik yüklü parçacıklar, karadeliğin çekim alanına düşüp de ivmelendiklerinde ışık yayarlar. Dolayısıyla yoğun madde bulutuyla çevrelenmiş bir karadeliğin ışık halesinin ortasında bir gölge gibi görünmesi bundandır. Karadelikler için önemli bir kavram olan “olay ufku”, karadeliğin çevresindeki hayali bir hapisane gibi düşünülebilir. Bu sınıra ulaşan ışık dâhil hiçbir şey artık karadeliğin çekim etkisinden kurtulamaz. Buradan itibaren çıkış ve kaçış mümkün değildir. Karadeliklerin sahip oldukları yoğunluk esas alındığında, bir kestone büyüklüğündeki bir kütle, dünyamızın ağırlığına eşittir.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Bu konuda şu videolardan da istifade edilebilir:  
<https://www.youtube.com/watch?v=j5nsoL09rFM&t=1353s>;  
[https://www.youtube.com/watch?v=apXMmC\\_5TcY](https://www.youtube.com/watch?v=apXMmC_5TcY);  
<https://www.youtube.com/watch?v=fMoHgZu-XWc&t=2370s>;  
<https://www.youtube.com/watch?v=iaqhSOoH3D8>.

<sup>74</sup> Stephen Hawking, *Kara Delikler*, çev. Kerem Cankoçak (İstanbul: Alfa Bilim Yayıncılık, 2018), 20-52; Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Bilim Yayıncılık, 2015), 109-130; Roger Penrose, *Zaman Döngüleri*, çev. Kerem Cankoçak - Murat Metehan Türkoğlu (İstanbul: Alfa Bilim Yayıncılık, 2015), 105-116; Bayram Tekin, “Kim Korkar Karadelikten” *Bilim ve Teknik Dergisi* (Ekim

Uzaydaki bu muazzam olgu hakkında bazı astronomların artık "karadelikler (black holes)" değil, "süper emici süpürgeler (supergiant vacuum cleaners)"<sup>75</sup> demesi de enteresan olup "künnes" kelimesine daha uygun bir isimlendirmedir. Karadeliklerin hem görünmez olup hem de içe doğru çöken-büzüşen yıldızlar oluşu da bize "hunnes" kelimesine verilen anlamları hatırlatmaktadır. Hareket halinde olmaları ise "câriye" kelimesini çağrıştırır. Âyetteki üç kelime arasında atıf harfinin olmaması da burada aynı varlığın sıfatlarının sıralandığını göstermekte, kasem edilen varlığın, üç fonksiyonu aynı anda gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Buna karşın devamında gelen kasemlerdeki gece ve sabah kelimeleri atıf harfleriyle birbirinden ayrılmıştır.

Tekvîr Sûresi'ndeki bu üç kelime ile karadeliklerin kastedildiğine dair iddiamız sunmuş olduğumuz delillere dayanmaktadır. Mevcut bilimsel keşiflerle bu âyetlerdeki ifadeler arasında mutabakatın olduğu görülmektedir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki bilimsel verilerde hata olma ihtimali her zaman için mevcuttur. Bir zamanlar bilim adamlarınca, güneşin sabit olduğu iddia edilirken sonraları onun da bir şekilde kendisine tabi olan tüm sistemle birlikte hareket halinde olduğu keşfedilmiş, bu keşif sayesinde Kur'ân'ın açık bir şekilde defalarca ifade ettiği "güneşin akıp gitmekte olduğu"na dair ifadelerin<sup>76</sup> hakikat olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle Kur'ân'da mevcut olan bilgiler her zaman için esas kabul edilmelidir.

Buradaki yorumlarımızın ardından bize düşen, geçmiş müfessirlerimizden tevarüs ettiğimiz ilim ahlakına uygun olarak "En doğrusunu Allah bilir" demektir.

### Sonuç

Çalışmanın en başında da vurgulandığı üzere Kur'ân, bir bilim kitabı değil, en büyük misyonu tevhit merkezli bir hayat inşa etmek olan hidayet rehberidir. Bu misyonu gerçekleştirebilmesi ise ancak muhataplarını derinden etkilemesi, zihin ve gönüllerinde üstün bir yer edinmesi ile mümkündür. Bunun tahakkuk etmesi hususunda Kur'ân,

---

2008), 46-48; Mahir E. Ocak, "İlk Karadelik Görüntüleri, *Bilim ve Teknik Dergisi* (Mayıs 2019), 14-15.

<sup>75</sup> Neccâr, *es-Semâu fi'l-Kur'ân*, 228; Akbaş, *Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*, 52.

<sup>76</sup> er-Ra'd 13/12; el-Enbiyâ 21/33; Lokman 31/29; Fâtır 35/13; Yâsîn 36/38.

tek değil birçok mümeyyiz vasfa sahiptir. Bu vasıfların başında ise muhatapların duygu ve düşüncelerine, kalp ve akıllarına tesir eden dili ve üslûbu gelmektedir. Ancak onun bu dil ve üslûp içerisinde kullandığı özel bazı ifadeler de vardır ki bunlar ilk muhatap nesiller tarafından bir yönüyle veya zahirleri itibariyle anlaşılması olsalar da delaletleri konusunda çok şey söylenmiş, çok farklı ve birbirini tutmayan yorumlar yapılmıştır. İlerdikleri konular itibariyle daha çok deney ve gözleme dayalı bilimsel alanı ilgilendiren bu ifadeler, son asırda elde edilen bilimsel bilgi ve bulgularla çok daha iyi anlaşılabilen ve delaletlerinin ne olduğu konusunda, lafızlarına muvafık açıklamalar yapılabilen, bu yönüyle de bilimsel tefsir metodunun araştırma sahasına giren ifadelerdir. Kur’ân’ın bu türden ifadeleri üzerine derinlemesine araştırmalar yapmak, onun her asırda yenilenen i’câz yönünü açığa çıkarma çabasından ibarettir. Zira o, asırlar öncesinden asırlar sonrasına da hitap edebilen dil ve üslûp özelliklerine sahip bir kitaptır. Onun bu yönünü keşfetmek, bir beşerin değil her şeyi künhüyle bilen Allah’ın kelâmı olduğunu tasdiğe götürmektedir.

Bu çalışmada ele aldığımız âyetlerde geçen “hunnes”, “cevârî” ve “künnes” kelimelerinin delaletleri hakkında geçmiş asırlarda çok şey söylenmiş olması, her yönüyle anlaşıldıkları anlamına gelmemektedir. Bilakis haklarındaki açıklamaların sadra şifa olmaması, birbirini nakzeden ve bazen de lafızlarla birebir uyuşmayan görüşler içermesi, bu ifadelerin orijinaline uygun bir şekilde ve asrımızdaki bilimsel birikimden de istifade edilerek yeniden yorumlanmasını zaruri kılmaktadır. Zira bu kelimeler, bilimin de araştırma sahasına giren uzay âlemini ve bu âlemin en önemli varlıkları olan yıldızları ilgilendirmektedir. Günümüzde uzay âlemi ve yıldızlar hakkında ulaşılmış olan bilgi birikiminin, âyetlerin indiği dönemdeki bilgilerle kıyas dâhi edilemeyecek kadar ileri seviyede olduğu aşikârdır. Eldeki bu bilgiler dikkate alındığında bu üç kelime ile ifade edilen bir yıldız türünün yeni yeni keşfedilmeye başlandığı görülmektedir. “Hunnes” kelimesindeki gizlilik, görünmezlik ve geri çekilip büzüşme, “cevârî” kelimesindeki akıcılık ve hareketlilik, “künnes” kelimesindeki süpürme, izale edip toplama anlamları birlikte ele alındığında, bu âyetlerde güçlü bir şekilde üzerine kasem edilen ve dikkat çekilen olgunun “karadelik” olarak isimlendirilen yıldızlar olduğu düşüncesi ağır basmakta, bu

yıldız türü ile ilgili bilimsel bilgi ve bulgular, mezkûr kelimelerin asıl anlamlarıyla örtüşmektedir.

Âyetlerde üç kelime ile işaret edilen fiziksel bir olgunun Kur'ân'da asırlar öncesinden zikredilmiş olması, sûrenin devamında muksamün aleyh olarak vurgulanan, Kur'ân'ın Allah katından gelen bir kelâm oluşu ile irtibatlıdır. Zira miladi 7. asırda yaşamış ümmi bir insanın ağzından o dönem insanların sathi olarak anlasalar da delalet açısından idrak edemedikleri, günümüz insanların ise ancak çok ileri seviyedeki keşiflerle tespit edebildikleri fiziksel bir gerçeğin Kur'ân'da zikredilmiş olması, onun bir beşerin değil, her şeyi ilmi ve kudretiyle kuşatmış olan yaratanın kelâmı olduğu hakikatini pekiştirmekte, bu şekilde muksamun bih ile muksamun aleyh arasındaki irtibat da kurulmuş olmaktadır.

Şu da unutulmamalıdır ki meâl veya tefsir olsun Kur'ân'ı açıklamaya dair her girişim, nihayetinde eldeki mevcut verilerden hareketle yapılan yorumlardır ve bir yönüyle içtihatır. Bu nedenle Tekvîr Sûresi 15-16. âyetlerde geçen ifadeler hakkındaki düşüncelerimiz de nihayetinde bizim ulaştığımız bazı neticeler ve yorumlardan ibaret olup bunların kesin hakikatler ve değişmez gerçekler olduğunu söylemek doğru değildir. Kur'ân'daki bu tür ifadelerin, zamanımızdaki veya ileriki asırlardaki bazı ilim adamlarınca çok daha iyi anlaşılma veya tashih edilme ihtimali her zaman için mevcuttur.

### Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire, Dâru'l-Hadîs, ts.
- Akbaş, Ahmet. "Kur'ân Nassının Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasının İmkân ve Sınırları". *İslam ve Yorum*. ed. Fikret Karaman.. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Akbaş, Ahmet. *Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*. İstanbul: Nida Yayınları, 2017.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdâdî. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415 h.

- Aydın, Şükrü. "Kur'ân'daki Yeminlerde (Aksamu'l-Kur'ân) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 914-924.
- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsirinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-Tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420 h.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418 h.
- Bintü's-Şâti, Âişe Abdurrahman. *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/417-420. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Coşkun, Muhammed. "Aksâmu'l-Kur'ân: 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 37-68.
- Çalışkan, Mustafa. *Kur'ân Dilinde Kasem (Yemin) Üslûbu*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Çelik, Ömer. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Kampanya Kitapları, 2015.
- Dartma, Bahattin. "İlmî Bir Tefsir Denemesi: Kur'ân Bağlamında Dünya Dışındaki Gök Cisimlerinde Canlı Varlıkların Olabileceğine Dair". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 7-15.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420 h.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381 h.
- Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-'İmâdî. *İrşâdu'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

- Ekinci, Kutbettin. "Kur'ân'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksadı Açısından Anlamak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 85-102.
- Ensari, Abdurrahman. *el-Mürşidü'l-Vecîz ilâ 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Azîz*. İstanbul: Nida Yayınları, 2016.
- Eren, Cüneyt, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi*. ed. İsmail Kurt - S. Ali Tüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Lüğa*. 15 Cilt. Mısır: el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1964.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulumi'd-Din*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gedikoğlu, Muzaffer. *Arap Dilinde Kasem*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Güllüce, Veysel. "Rahman Sûresi 24. Âyetteki el-Cevâri Kelimesi Hakkında Farklı Bir Yorum ve Değerlendirmesi". *Ekev Akademi Dergisi* 1/4 (1999), 123-134.
- Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. Erzurum: Aktif Yayınevi, 2007.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 06.10.2020. <http://sozluk.gov.tr>.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydanî. *Kavaidü't-Tedebbürî'l-Emsel li Kitabillahi Azze ve Cell*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî. *Me'âricu't-Tefekkür ve Dekaiqu't-Tedebbür*. 15 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Hawking, Stephen. *Kara Delikler*. çev. Kerem Cankoçak. İstanbul: Alfa Bilim Yayıncılık, 2018.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Kısa Tarihi*. çev. Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Bilim Yayıncılık, 2015.
- Heyet. *el-Mu'cemü'l-Vesît*. ed. Şevki Dayf. Kahire: Mektebetü's-Şürûk, 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.



- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhakk b. Ğâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422 h.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemheretü'l-Lüġa*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekayîsi'l-Luġa*. 6 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb b. Sa'd el-Cevziyye. *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Amr ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 8 Cilt. by.: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Kitâbu'l-Cerâsîm*. 2 Cilt. Dimaşk: Vizâretü's-Sekafe, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. 55 Cilt (6 Mücellid). Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981.
- İbn Sikkît, Ebû Yusuf Yakub b. İshak. *el-Kenzü'l-Lüġavî*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1422 h.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *Mu'cemu Müfredâti Elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. çev. M. Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayınları, 2015.
- Karaman Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kasimî, Muhammed Cemalüddin. *Mehâsinu't-Te'vîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418 h.
- Kırca, Celal. "Aksâmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/290-291. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kurtubî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansur. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüketü ve'l-'Uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd.. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Neccâr, Muhammed Zağlûl. *es-Semâu fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.
- Neccâr, Muhammed Zağlûl. *Kadiyyetü'l-İ'cazi'l-İlmî*. Amman: Cem'iyetü'l-Muhafaza 'ala'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2005.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421 h.
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Sözler Yayınları, ts.
- Nursi, Said. *Mektûbât*. İstanbul: Sözler Yayınları, ts.
- Ocak, Mahir E. "İlk Karadelik Görüntüleri". *Bilim ve Teknik Dergisi* (Mayıs 2019), 12-25.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-Lüğati'l-Arabiyeti'l-Mu'asıra*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Penrose, Roger. *Zaman Döngüleri*. çev. Kerem Cankoçak - Murat Metehan Türkoğlu. İstanbul: Alfa Bilim Yayıncılık, 2015.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420 h.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-'Ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abdiddâim. *ed-Dürrü'l-Mesûn fi 'Ulûmi'l-Kitabi'l-Meknûn*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1414 h.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tekin, Bayram. "Kim Korkar Karadelikten". *Bilim ve Teknik Dergisi* (Ekim 2008), 44-48.
- Temizkan, Abdullah. "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (19) (2018), 39-67.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Halil b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/309-312. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

A. AKBAŞ / An Essay on the Scientific Tafsir in the Context of the Words "Hunnes", "Cevâri" and "Kûnnes" from Surah at-Takwir | 273

- Turan, Abdalbaki. "Kur'ân-ı Kerîm'de Yeminler (Aksâmu'l-Kur'ân)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1986), 97-114.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy. *Me'âni'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-Belâğa*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407 h.
- Zerkanî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.

## **Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi\***

**Ahmet KOÇ**

Dr. Öğr. Üyesi, Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor, Near East University, Faculty of Theology,  
Department of Religious Education  
Lefkoşa, TRNC  
ahmet.koc@neu.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-6165-4401

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Ağustos / August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 11 Eylül / September 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 275-319

**Atıf / Cite as:** Koç, Ahmet. "Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi [Investigation of the Relationship between Attitudes of Students' Reading Book and the Effect of Reading Books on the Values in the RCMK Curriculum]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 275-319.

<https://doi.org/10.18498/amailad.781299>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

---

\* Bu araştırma, Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 24.04.2020 tarih ve YDÜ/EB/2020/469 proje numaralı izni ile uygulanmıştır.

## **Investigation of the Relationship between Attitudes of Students' Reading Book and the Effect of Reading Books on the Values in the RCMK Curriculum**

### **Abstract**

This study aims to determine the relationship between students' book reading attitudes and their views on the effect of their reading attitudes on values. In the study, both the level of the reading attitudes of the students was examined, and the extent to which the students' reading attitudes affect the values in the curriculum of the Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) lesson taught from class 4 to 12 in the Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC) was investigated. In particular, the study examined the effects of reading attitudes on students' values of "justice, sensitivity, solidarity, compassion, kindness, honesty, patience, love, respect, responsibility and solidarity". The reason why these values are the subject of the research is that they are the main values that are aimed to be taught in the TRNC RCMK program. In addition, compared to the values selected as research subjects and the ten values (justice, friendship, honesty, self-control, patience, respect, love, responsibility, patriotism, and benevolence) determined by the Ministry of Education of Republic of Turkey in 2017, both groups largely seems to overlap in a large extent.

The research was conducted in 2020 with 464 students studying in 11 schools selected from 53 secondary schools and high schools in TRNC with the maximum diversity method from purposeful sampling methods. The schools selected as sample consist of public/private schools from each region/type for the reflecting the demographic structure of the TRNC. This study was conducted with quantitative research method and the "Book Reading Attitude Scale" developed by Sarar-Kuzu and Doğan in order to determine students' attitudes towards reading books, and the "Effect of Reading Books on Values Scale" developed by the researcher to measure the effect of reading attitude on values were used together.

According to the research results; it was found that although both 15.9% of the students never read a book at all and 51.2% of them read less, they have a high attitude in the factor of "contributing to their personal/social development" and

have a moderate attitude in the factors of "interest/love" and "finding important/valuable". The students' opinions about the effect of reading books on values are at a high level. It was determined that the reading attitudes of female students were higher than male students. The views of students about the effect of reading books on values do not differ according to the gender variable. Both male and female students have a high level of attitudes towards this issue. When the data were analysed according to the variable of school type, it was determined that Anatolian High School, Theology College and College students scored are higher than other students in the factors of "the contribution of reading books to personal/social development", and "finding important/valuable". It can be said that the positive correlation between academic achievement and reading books is the reason for this result. In the "interest/love" factor for reading books, it was determined that the students of Theology College had a higher attitude than the students in other schools. It can be said that the reading activities at the school, the competitions and the easy access to the library played a role in the interest/love of the students of the Theology College. In addition, other variables such as "grade level, number of books they read in a year, having a study room/library/book corner at home, buying books from the school library, going to a library outside of school, buying books out of textbooks and reading digital books/magazines" caused to differentiated into the groups. It was determined that there is a positive and significant correlation between the students' reading attitudes and their views on the effect of reading books on values. Accordingly, it is possible to say that as the reading attitudes of the students increase; their views that reading books affect values also increase.

According to these results, the books to be selected according to their ages for students can gain them national and spiritual values. In addition, both the attitudes of reading can be increased and national/spiritual values can be taught through reading projects, competitions and activities to be organized in schools. In addition, qualitative research can be conducted to reveal how reading a book effects on which values.

**Keywords:** Religious Education, Values Education, Reading Book Attitude, Religious Culture and Moral Knowledge, Turkish Republic of Northern Cyprus.

## **Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi**

### **Öz**

Bu araştırma, öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okuma tutumlarının değerlere etkisine yönelik görüşleri arasındaki ilişkiyi tespit etmeye yöneliktir. Araştırmada öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının ne düzeyde olduğu incelenmiş hem de Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde (KKTC) 4-12. sınıfları arasında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (DKAB) öğretim programında öğretilmesi hedeflenen değerlerin, öğrencilerin kitap okuma tutumlarından ne düzeyde etkilendiği araştırılmıştır. Özellikle araştırmada kitap okuma tutumlarının öğrencilerin “adalet, duyarlılık, dayanışma, merhamet, nezaket, dürüstlük, sabır, sevgi, saygı, sorumluluk ve yardımlaşma” değerleri üzerinde bıraktığı etkiler ele alınmıştır. Bu değerlerin araştırmaya konu olmasının sebebi, KKTC DKAB programında öğretilmesi hedeflenen başlıca değerler olmalarıdır. Ayrıca araştırmada seçilen değerlerle Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığının 2017 yılında belirlediği on kök değer (adâlet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik) karşılaştırıldığında, her iki grubun büyük oranda örtüştüğü görülmektedir.

Araştırma 2020 yılında, KKTC’de bulunan 53 ortaokul ve liseden amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik yöntemiyle seçilen 11 okul ve bu okullarda okuyan 464 öğrenci ile yapılmıştır. Örneklem olarak seçilen okullar, KKTC’nin demografik yapısını yansıtacak şekilde her bölgeden ve her okul türünden seçilen resmi/özel okullardan oluşmaktadır. Nicel araştırma yöntemiyle yapılan araştırmada, öğrencilerin kitap okumaya ilişkin tutumlarını belirlemek amacıyla Sarar-Kuzu ve Doğan tarafından geliştirilen “Kitap Okuma Tutum Ölçeği” ile kitap okuma tutumunun değerlere etkisini ölçmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen “Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği” kullanılmıştır.

Araştırma sonuçlarına göre; öğrencilerin %15,9’unun hiç kitap okumayan, %51,2’sinin az kitap okuyan özelliğinde olmalarına rağmen kitap okumanın “kişisel/toplumsal gelişimlerine katkı sağlama” faktöründe yüksek düzeyde, “ilgi/sevgi duyma” ile “önemli/değerli bulma” faktörlerinde orta düzeyde tutuma sahip oldukları tespit edilmiştir. Öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri ise yüksek düzeydedir. Kadın öğrencilerin kitap okuma tutumlarının erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri ise

cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermemektedir. Tüm öğrencilerin bu konudaki tutumları yüksek düzeydedir. Okul türü değişkenine göre veriler analiz edildiğinde kitap okumanın "kişisel/toplumsal gelişime katkısı" ve kitap okumayı "önemli/değerli bulma" faktörlerinde ve kitap okumanın değerlere etkisi ölçüğünde, Anadolu Lisesi, İlahiyat Koleji ve Kolej öğrencilerinin diğer öğrencilerden daha yüksek puan verdikleri tespit edilmiştir. Özellikle akademik başarı ile kitap okuma arasındaki pozitif ilişkinin bunun sebebi olduğu söylenebilir. Kitap okumaya "ilgi/sevgi duyma" faktöründe İlahiyat Koleji öğrencilerinin diğer okullardaki öğrencilerden daha yüksek bir tutuma sahip oldukları tespit edilmiştir. Okuldaki kitap okuma etkinliklerinin, yarışmaların ve kütüphaneye erişimin kolay olmasının İlahiyat Koleji öğrencilerinin kitaba ilgi ve sevgi duymalarında rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca "sınıf seviyesi, yılda okudukları kitap sayısı, evinde çalışma odası/kitaplık/kitap köşesine sahip olma, okul kütüphanesinden kitap alma, okul dışında kütüphaneye gitme, ders kitabı dışında kitap satın alma ve dijital kitap/dergi okuma" şeklindeki diğer değişkenlerin de gruplar arasında farklılığa sebep olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öğrencilerin kitap okuma tutumları arttıkça kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşlerinin de arttığını söylemek mümkündür.

Bu sonuçlara göre öğrencilerin yaşlarına uygun olarak seçilecek kitaplarla milli-manevi değerler kazandırılabilir. Okullarda düzenlenecek kitap okuma projeleri, yarışmalar ve etkinliklerle kitap okuma tutumları artırılabilir ve milli-manevi değerlerin öğretilmesi sağlanabilir. Ayrıca kitap okumanın hangi değerleri, nasıl etkilediğini ortaya koymak için nitel araştırmalar yapılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Değerler Eğitimi, Kitap Okuma Tutumu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti.

## Giriş

"Okulda okumayı öğrenirsiniz, okuldan sonra ise öğrenmek için okursunuz" sözünde ifade edildiği gibi okuma, hayatın belli bir döneminde başlayıp biten bir etkinlik değil, insan hayatının tüm evrelerinde yeri olan önemli bir eğitim unsurudur. Okumayı öğrenen birey toplumun ortak hafızasına kitaplar vasıtasıyla dâhil olur, ortak geçmişi tanır ve her okuma yaptığında bu kültür hafızası yenilenir (Arı,



2014, 39). Bir milletin sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü olarak ifade edilen değerler, bireyin duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını etkilediği gibi aynı zamanda çevreden etkilenen bir yapıya sahiptir.

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC) hem ortaöğretim hem de yükseköğretim açısından yoğun bir öğrenci potansiyeline sahiptir. Küreselleşmenin ve teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak pek çok alanda olduğu gibi öğrencilerin tutum ve değerleri alanında da bir değişim süreci yaşanmaktadır. Teknolojik ilerlemenin her yaşta insanı etkilediği günümüzde, öğrenme ve kişisel gelişimini oluşturma safhasında olan gençlerin öğrenmenin temel unsurlarından biri olan kitap okuma tutumlarının ve buna bağlı olarak değerlerinin bu değişimden ne kadar etkilendiği önemli bir araştırma konusudur. Bu araştırmanın amacı, öğrencilerin kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini tespit etmektir. Özellikle araştırmada, KKTC'deki okulların 4-12. sınıfları arasında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (DKAB) öğretim programında öğretilmesi hedeflenen değerlerin öğrencilerin kitap okuma tutumlarından hangi düzeyde ve nasıl etkilendiğinin incelenmesi hedeflenmiştir.

## **1. Kavramsal Çerçeve**

### **1.1. Kitap Okuma Tutumu**

Okuma, öğrencilerin dil, zihin, sosyal ve kültürel gelişimine katkı sağlayan alanların başında gelmektedir (Güneş - Susar Kırmızı, 2014, 197). Okuma, insanın bilgi edinme yollarından biri olup anlama becerilerinin en etkili ve kalıcı olanıdır. Birey, okuma vasıtasıyla ilgi duyduğu ve öğrenmek istediği bilgilere ulaşır, bu bilgilerden yola çıkarak yeni terkipler elde eder. Böylece kendi duygu ve düşünce dünyasını inşa etmiş olur (Deniz, 2015, 46). Okuma alışkanlığının kazanılmasında üç dönem: "*çocukluk, gençlik ve yetişkinlik*"; üç toplumsal kurum: "*aile, okul ve çevre*" ve üç birey türü: "*ebeveyn, öğretmen ve arkadaş*" etkili olmaktadır. Dönemler içinde özellikle öğrencilik döneminin geçirildiği çocukluk ve gençlik döneminin, bu alışkanlığı kazanmadaki önemi oldukça büyüktür (Keleş, 2006, 26).

Okuma becerisi ve okuma alışkanlığı olarak da ifade edilen okuma tutumu, yeni öğrenmelere temel oluşturarak öğrencilerin öğretim hayatının etkinleştirilmesinde önemli rol oynamaktadır (Sara Kuzu -

Doğan, 2015, 776). Bireylerin okumaya karşı erken yaşlardan itibaren olumlu bir tutum geliştirmelerinin, akademik ve entelektüel yaşamlarının altyapısını pekiştirdiği, kelime hazinelerini ve anlama becerilerini geliştirdiği, okudukları kitapları daha iyi değerlendirmelerine yaradığı, sezme becerilerini ve başarılarını arttırdığı, böylece genel olarak öğrenmelerini de kolaylaştırdığı birçok araştırmacı ve eğitimci tarafından kabul görmektedir (Bulut vd., 2020, 77; Dilbaz, 2019, 9; Güneş - Susar Kırmızı, 2014, 201; Karatay vd., 2020, 92; Sarar Kuzu - Doğan, 2015, 775; Yaman - Süğümlü, 2010, 292).

Çağımızda öğretim araçlarının çok gelişip çeşitlenmesine rağmen okuma, öğrencilerin öğrenim hayatındaki önemini hâlâ korumaktadır (Yıldız - Keskin, 2016, 345). Çünkü teknolojinin akıl almaz bir hızla geliştiği dünyamızda meydana gelen yenilikleri takip etmek ve bu yeniliklere uyum sağlamak için kitap okumak, artık hobi olmaktan çıkıp bir zorunluluk hâlini almıştır (Calp, 2018, 899). Bireyin öğrendiği bilgilerin büyük bir kısmının kitap, ekran, grafik gibi okumaya dayalı metinler veya görseller aracılığıyla olduğu kabul edilmektedir. Bu doğrultuda bireyin okuma ve okuduğunu anlama kapasitesinin üst düzeyde olması gerekmektedir (Arslan - Bıçakçığıl Özsoy, 2019, 732).

Okuma "*mekanik, bilişsel, ruhsal*" olmak üzere farklı boyutlara sahiptir. Tüm boyutlarıyla ele alındığında okumanın bir beceri olduğunu ve bu becerinin insanın nihai amacı olan kendini geliştirme ve kendini gerçekleştirme yolunda bir araç olduğu ifade edilebilir (Tüzer, 2016, 17). Okuma, insanı bir bütün olarak, bireysel ve toplumsal yönlerden etkilemektedir. Bedenî ve ruhi yönden sağlıklı gelişim gösterilebilmesi, duyarlık ve düşünmenin gelişebilmesi, kişilik ve insanlık oluşumunun gerçekleşebilmesi için gerekli en büyük faktör, okuma becerisini kazanmaktır (Karakullukçu, 2019, 13). Okuma, bireye yaşadığı hayatı ve diğer insanları tanıtan, bireyin ruh dünyasını zenginleştiren, kendisine toplumsal bir kimlik edinmesinde rol oynayan bir beceridir (Şahin vd., 2009, 184). Ülkemizde ve çevremizde yaşanan olaylar hakkında bilgi sahibi olmamızın, içinde bulunduğumuz yerlerin ve kimliğini taşıdığımız toplumun temel özelliklerini ve değerlerini bilmemizin ön koşulu kitap okumaktır (Yıldırım - Ceylan, 2018, 735).

## **1.2. Değerler ve DKAB Dersinde Değerler Eğitimi**

Değer, bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünüdür

(*Güncel Türkçe Sözlük*, 20 Temmuz 2020). Değerler, insanı aynı zamanda toplumun bir parçası kılan unsurlardır. Toplumsal birlik ve beraberliğin sürdürülebilmesi, ancak değerlerin nesilden nesle aktarılması ile mümkündür. Değerlerin zayıfladığı veya bertaraf olduğu toplumlar, kültürel çözülme ve toplumsal ayrışma gibi toplumsal benliği tehdit eden sorunları yaşamaya mahkûmdurlar (Güneş, 2015, 1355).

Değerler eğitiminin eğitim-öğretim faaliyetlerinin önemli bir parçası olduğu yadsınamayacak bir husustur. Değerler eğitimi, insanlara değerleri temel düzeyde verme, birbirleriyle ilişkilerinde temel kuralları öğretme ve öğrencilere değerler hususunda temel prensipleri kavramalarını sağlamak için gerekeni yapma sürecidir (Göksu, 2018, 36). Değerler eğitiminin amacı, çocuğun doğuştan getirdiği en iyi tarafı ortaya çıkarmak; kişiliğinin her yönüyle gelişmesini sağlamak, insanî mükemmelliğe ulaşmasına yardımcı olmak; bireyi ve toplumu kötü ahlâktan korumak ve kurtarmak; iyi ahlâkla donatmak ve devamını sağlamaktır (Göksu, 2018, 37). Okul hayatı süresince öğrenilen bilgilerin büyük bir kısmının hem kullanım süresi hem de bireyin tutum ve davranışları üzerindeki etkisi son derece kısıtlı kalırken, değerler ile ilgili öğrenmelerin, hayatın tüm safhalarında önemini ve etkisini hem korumakta hem de devam ettirmekte olduğu ifade edilmektedir (Gör, 2013, 54).

KKTC Milli Eğitim Yasası'nın "*genel amaçlar*", "*ulusal ahlak ve kültürün geliştirilmesi*", "*demokrasi bilincinin geliştirilmesi*" ve "*amaç ve görevler*" bölümlerinde toplumsal, insani, ahlaki, manevi ve kültürel değerlerin öğretilmesi bir hedef ve görev olarak belirtilmiştir (KKTCMEY, 23 Mayıs 1986). Okulların yüklendiği bu sorumluluğu omuzlayan paydaşlardan biri de DKAB dersleridir. Bu derslerin öğretim programlarının öğrencilerin değerleri kazanıp geliştirmesi açısından üstlendiği rol, son yıllarda giderek artmaktadır (Göksu, 2018, 245). Bu amaç ve hedef doğrultusunda KKTC'deki okulların 4-12. sınıfları arasında okutulan DKAB öğretim programında 44 değer öğretilmesi hedeflenmiştir. Bunlar arasında farklı sınıf kademelerinde üzerinde en sık durulan değerler; "*adalet, barış, duyarlılık, dayanışma, güven, merhamet, nezaket, dürüstlük, sabır, sevgi, saygı, sorumluluk ve yardımlaşma*" değerleri olmuştur. Her bir konuda doğrudan verilecek değerler belirlenmiş ve nasıl verilecekleri, öğretim değerlerine ilişkin yaklaşımlar ile birlikte öğretim programında açıklanmıştır (KKTCDKAB, 2018).

### 1.3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Tutum; *“bireyin davranışlarını yönlendirmede önemli bir güce sahip, sonradan kazanılmış duygu, düşünce ve eğilimler”* dir (Çelik, 2015, 276). Öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının gelişmesinde hem de değer yargılarının oluşmasında, çocukluk ve gençlik dönemi ile okul ve öğretmen etkisi çok önemli bir rol oynamaktadır. Öğrencilerin bu dönemdeki kitap okuma tutumlarının ve bu tutumlarının değerlere etkisinin incelenmesi kaliteli bir eğitim, başarılı bir öğrenci ve gelişmiş bir ülke hedefi için önemlidir. Ayrıca öğrencilerin okuma tutumlarının tespit edilmesiyle birlikte okumaya ilişkin olası sorunlar da belirlenmiş olacak ve bu sayede bu sorunlara çözümler bulunabilecektir. Bu nedenle okuma alışkanlığını geliştirme sürecinde öğrencilerin okumaya ilişkin geliştirdikleri tutumların tespit edilmesi ve bu tutumun değerlere etkisinin ölçülmesi önem arz etmektedir.

Literatüre bakıldığında okuma tutumu ve değerler ile ilgili ayrı ayrı pek çok çalışma bulunmaktadır. Kitap okuma ile ilgili çalışmalar, okul öncesinden üniversiteye kadar eğitimin her kademesindeki öğrencilerin okuma tutum, beceri ve alışkanlıklarının ölçülmesi amacıyla gerçekleştirilmiştir (Elbir - Bağcı, 2013). Değerler ile ilgili araştırmalar hem genel değerleri inceleyen hem de bir değeri ele alan araştırmalar şeklinde yapılmıştır (Baş - Bayhan, 2012; Dündar - Hareket, 2016; Metin - Metiner, 2019). Ancak kitap okuma tutumu ile değerler arasındaki muhtemel ilişkiyi inceleyen bir araştırmaya rastlanmamıştır. Sadece bir araştırmada; *“kitap okuma faaliyetlerinin değerler eğitimine olumlu katkısı hususu araştırma kapsamında olmamasına rağmen görüşme sırasında ulaşılan bulgulardandır. Elde edilen sonuca göre öğrencilerin kitap okumalarının teşvik edilmesinin değerler eğitimi faaliyetlerine olumlu katkı sağlayacağı göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur.”* şeklinde bir sonuç ifadesi yer almakta ve araştırmacının önerilerinden birisi de bu konunun araştırılması üzerinedir (Göksu, 2018, 246). Bu bakımdan bu araştırmanın literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı ifade edilebilir.

Bu araştırmanın amacı, öğrencilerin kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini tespit etmektir. Öğrencilerin kitap okuma tutumları ve kitap okuma tutumlarının değerlere etkisine yönelik görüşleri demografik özelliklere göre analiz edilmiştir. Ardından kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik öğrencilerin görüşleri arasındaki ilişkinin ne

düzeyde olduğunun tespit edilmesi amaçlanmıştır. Kitap okuma tutumlarının öğrencilerin *“adalet, duyarlılık, dayanışma, merhamet, nezaket, dürüstlük, sabır, sevgi, saygı, sorumluluk ve yardımlaşma”* değerleri üzerinde bıraktığı etkiler ele alınmıştır. Bu değerlerin araştırmaya konu olmasının sebebi, KKTC DKAB programında öğretilmesi hedeflenen başlıca değerler olmalarıdır. Ayrıca araştırmada seçilen değerlerle Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığının 2017 yılında belirlediği on kök değer (adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, saygı, sevgi, sorumluluk, vatanseverlik, yardımseverlik) karşılaştırıldığında, her iki grubun büyük oranda örtüştüğü görülmektedir (TTKB, 18 Temmuz 2017).

#### 1.4. Araştırmanın Problemi

Bu araştırmada öğrencilerin genel olarak aile, okul ve toplumda kazandıkları, özel olarak ise DKAB dersinin bir kazanımı olarak elde ettikleri değerlerin, kitap okuma tutumlarıyla değişip değişmediği incelenmiştir. Araştırmanın problem cümlesi şu şekildedir: *“Öğrencilerin kitap okuma tutumları ve kitap okumanın değerleri etkilemesine yönelik görüşleri ne düzeydedir?”* Alt problemler ise şu şekildedir:

Öğrencilerin kitap okuma tutumları ne düzeydedir?

Öğrencilerin kitap okuma tutumlarının değerlere etkisine yönelik görüşleri ne düzeydedir?

Öğrencilerin kitap okuma tutumları ve kitap okuma tutumlarının değerlere etkisine yönelik görüşleri *“cinsiyeti, okul türü, sınıf seviyesi, evde çalışma odasının olması, evde kitaplığın olması, yıllık kitap okuma sayısı, okul kütüphanesinden kitap alması, kütüphaneye gitmesi, kitap satın alması, teknolojik araçlara sahip olması ve e-kitap okuması”* değişkenlerine göre farklılaşmakta mıdır?

Öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri arasında ilişki var mıdır?

## 2. Yöntem

### 2.1 Araştırma Modeli

Araştırma, nicel araştırma yöntemine göre gerçekleştirilmiştir. Araştırma konusu olan öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri karşılaştırma türü ilişkisel tarama yolu ile durum tespiti yapılmıştır. Tarama modeli geçmişteki veya mevcut durumu var olduğu şekliyle betimleyen araştırma modelleridir (Büyüköztürk vd., 2019, 14). Öğrencilerin kitap okuma

tutumları ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini ölçmek için nicel veri toplama araçları kullanılmıştır.

## 2.2 Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini 2019-2020 eğitim ve öğretim yılında KKTC'de bulunan tüm ortaokul ve lise öğrencileri oluşturmaktadır. KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı'ndan alınan bilgiye göre bu sayı toplam 22345'dir. KKTC'de bulunan 53 ortaokul ve liseden amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik yöntemiyle seçilen 11 okul ve bu okullarda okuyan toplam 464 öğrenci araştırma örneklemini oluşturmaktadır. Örneklem olarak seçilen okullar, KKTC'nin demografik yapısını yansıtacak şekilde her bölgeden ve her okul türünden seçilen resmi/özel okullardan oluşmaktadır. Bu bağlamda çalışma KKTC'nin beş ayrı ilçesinde ve yedi ayrı okul türünde uygulanmıştır. Örneklem grubunun evreni temsil gücünü hesaplamada 0,95 güven düzeyi ve 0,05 sapma miktarı olarak kabul edilmiştir. Yapılan işlem sonucunda bu çalışmanın 22345 birimlik olan evreni temsil edecek olan minimum örneklem sayısı 378 olarak hesaplanmıştır (Büyüköztürk vd., 2019, 98). Elde edilen bu sonuca göre araştırmadaki 464 birimden oluşan örneklemin, çalışma evrenini temsil gücü için yeterli olduğu söylenebilir. Araştırma katılımcılarının demografik özellikleri Tablo 1'de verilmiştir:

**Tablo 1. Araştırmada Yer Alan Katılımcıların Demografik Özellikleri**

Değişken		N	%
Cinsiyet	Kadın	235	50,6
	Erkek	229	49,4
Okul Türleri	Resmi Ortaokul	85	18,3
	Özel Ortaokul	48	10,3
	Lise	45	9,7
	Anadolu Lisesi	61	13,1
	Meslek Lisesi	56	12,1
	İlahiyat	110	23,7
	Kolej	59	12,7
Sınıf Düzeyi	Ortaokul	202	43,5
	Lise	262	56,5
Kendisine Ait Çalışma Odası	Evet, var	365	78,7
	Hayır, yok	99	21,3

Kendisine Ait Kitaplık/Kitap Köşesi Var mı?	Evet, var	339	73,1
	Hayır, yok	125	26,9
Yılda Okuduğu Kitap Sayısı	Hiç okumadım.	74	15,9
	1-5 kitap	238	51,2
	6-19 kitap	112	24,2
	20+ kitap	40	8,7
Şimdiye Kadar Okul Kütüphanesinden Kitap Aldınız mı?	Evet, aldım.	291	62,7
	Hayır, almadım	173	37,3
Okul Dışındaki Bir Kütüphaneye Gittiniz mi?	Evet, gittim.	225	48,5
	Hayır, gitmedim.	239	51,5
Ders Kitabı Dışında Bir Kitap Satın Aldınız mı?	Evet, aldım.	377	81,3
	Hayır, almadım.	87	18,7
Dijital Dergi/Kitap Okudunuz mu?	Evet, okudum.	261	56,3
	Hayır, okumadım.	203	43,7
TOPLAM		464	%100

Katılımcıların demografik özelliklerine bakıldığında cinsiyetlerine göre dengeli bir dağılım olduğu (%50,6-%49,4) görülmektedir. Yedi ayrı okul türünde gerçekleştirilen bu çalışmada katılımcılara okul türlerine göre bakıldığında dengeli bir dağılım olduğu; sınıf düzeylerine göre ise ortaokulda okuyan öğrencilerin %43,5, lisede okuyan öğrencilerin %56,5 olduğu görülmektedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğunun evlerinde çalışma odası (%78,7) ve kitaplık/kitap köşesi (%73,1) olduğu görülmektedir. Bireylerin kitap okuma durumları hiç okumayanlar için "okuyucu olmayan", yılda 1-5 arası kitap okuyanlar için "az okuyan", yılda 6-19 arası kitap okuyanlar için "orta düzeyde okuyan" ve yılda 20'den fazla okuyanlar için ise "çok okuyan" nitelendirmesi yapılmaktadır (Karakullukçu, 2019, 16). Öğrencilerin %15,9'unun yılda hiç kitap okumadığı, yarısının (%51,2) az kitap okuyan kategorisinde olduğu, 24,2'sinin orta düzeyde bir okuyucu olduğu ve %8,7'sinin çok okuyan grubunda olduğu görülmektedir. Öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%62,7) okul kütüphanesinden kitap aldığı ancak yarısından fazlasının (%51,5) okul dışında bir kütüphaneye gitmediği ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin çok önemli bir kısmı (%81,3) ders kitabı dışında bir kitap satın almıştır. Öğrencilerin %56,3'ünün dijital kitap/dergi okuduğu tespit edilmiştir.

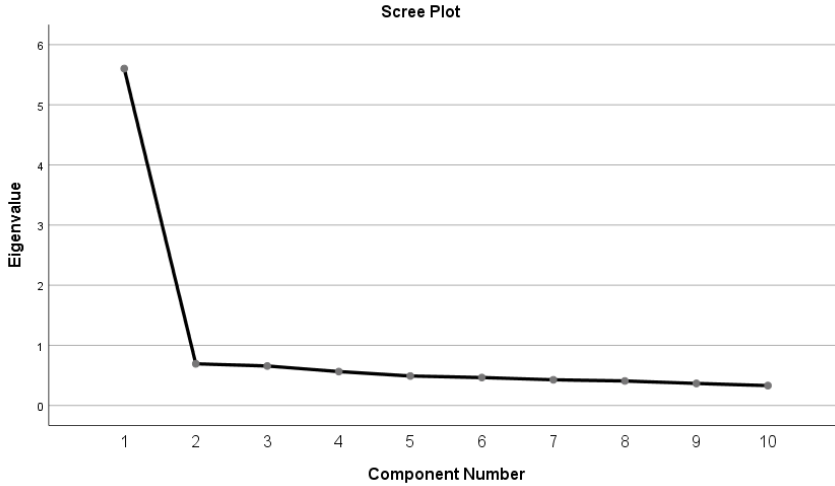
### 2.3 Veri Toplama Araçları

Okuma Tutum Ölçeği: Öğrencilerin kitap okumaya ilişkin tutumlarını belirlemek amacıyla geliştirilen Okuma Tutum Ölçeği (OTÖ) Sarar-Kuzu ve Doğan tarafından geliştirilmiştir. 38 maddeden oluşan beşli Likert tipi bir ölçeğin analizinde alınan yüksek puanlar öğrencinin okuma tutumunun olumlu ve yüksek olduğunu göstermektedir. Tutumların bileşenleri açısından maddelerin dağılımına bakıldığında; 21 tanesinin bilişsel, 11 tanesinin duyuşsal, 6 tanesinin de davranışsal tutumları ölçer özellikle olduğu görülmektedir. Ölçeğe uygulanan madde analizi sürecinde gerçekleştirilen madde-ölçek toplam puanı korelasyon analizi sonuçları, bütün maddelerin toplam puanlar ile gösterdiği korelasyonun 0,20'den büyük olduğunu ve bütün maddelerin toplam puanlar ile pozitif korelasyon gösterdiğini ortaya koymuştur. Ölçeğin faktör analizi öncesindeki Kaiser-Meyer-Olkin değeri 0,923, Barlett değeri ise 0,001 olarak tespit edilmiştir. Bu değerler ölçeğin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir. Ölçek, *kişisel ve sosyal gelişime katkı*(19 madde), *ilgi ve sevmek*(14 madde), *önem/değerli bulma* (5 madde) olmak üzere üç faktörden oluşmaktadır. Ölçeğin faktör yük değerleri 0,472-0,801 arası, toplam açıkladığı varyans %45 olarak tespit edilmiştir (Sarar Kuzu - Doğan, 2015, 779). Cronbach alfa değeri ölçeğin tamamı için 0,877, alt boyutları için sırasıyla 0,907, 0,839 ve 0,718'dir. Madde toplam korelasyonları ise 0,419 ile 0,652 arasındadır. Ölçeğin tamamı ve alt boyutları için "güvenilir ölçek" ifadesi kullanılabilir (Büyüköztürk, 2020, 83). Bu sonuçlar ölçeğin araştırmada geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği: Kitap okuma tutumunun değerlere etkisini ölçmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen ölçek, *"düzenli kitap okumak, kişinin başkalarının kendisinden farklı düşüncelerine karşı daha anlayışlı olmasını sağlar."* şeklindeki sorulardan oluşmaktadır. Ölçek maddeleri ekte sunulmuştur. Ölçekte KKTC DKAB öğretim programında üzerinde en sık durulan değerler olan *"adalet, duyarlılık, dayanışma, merhamet, nezaket, dürüstlük, sabır, sevgi, saygı, sorumluluk ve yardımlaşma"* değerlerinin ölçülmesi hedeflenmiş ve soru havuzu buna göre oluşturulmuştur. İlk olarak 16 sorudan oluşan bir soru havuzu oluşturulmuş ve eğitim alanında uzman iki akademisyenden görüş alınmıştır. Araştırmacı bunun ardından ölçekte



yer alan soruların net ve anlaşılır olup olmadığı, katılımcılara aynı şeyi ifade edip etmediği ve araştırmanın amacına ne kadar hizmet edeceğini belirlemek amacıyla 50 öğrenci ile pilot uygulama yapmıştır. Uygulamadan elde edilen verilerle yapılan faktör analizi sonucunda, faktör yük değerleri 0,40'ın altında olan ve değerlerinin negatif olduğu tespit edilen maddeler analizden çıkartılmıştır. Birinci uygulamanın analizi sonucunda 10 maddeli ve tek boyutlu bir yapı elde edilmiştir. Araştırmanın ana uygulaması ise pilot uygulamadan farklı 464 kişilik bir örneklem grubu ile yapılmıştır. Ölçeğin tek boyutlu olduğunu gösteren scree plot grafiği Şekil 1'de verilmiştir:



Şekil 1: Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeğinin Scree Plot Grafiği

Şekil 1'de görüldüğü üzere öğrencilerin kitap okuma tutumlarının değerlere etkisine yönelik görüşlerini ölçmek için geliştirilen ölçek 10 maddeden oluşmaktadır. Beşli Likert tipi bir yapıda hazırlanan ölçek tek boyuttur. Öncelikle verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile ölçülmüştür. Kaiser-Meyer-Olkin değeri 0,944, Bartlett değeri ise 0,000 olarak 0,001'den küçük çıkmıştır. Bu değerler ölçeğin faktör analizi için mükemmel seviyede olduğunu göstermektedir (Yurtkoru vd., 2018, 80). Ölçeğin faktör yük değerleri 0,676-0,796 arası, toplam açıkladığı varyans %56 olarak tespit edilmiştir. Cronbach alfa değeri 0,912'dir. Madde toplam korelasyonları ise 0,601 ile 0,733

arasındadır. Ölçek için "güvenilir" ifadesi kullanılabilir (Büyüköztürk, 2020, 83). Bu sonuçlar ölçeğin araştırmada geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir.

#### **2.4 Verilerin Toplanması**

Araştırma için Yakın Doğu Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu'nun 24.04.2020 tarih ve YDÜ/EB/2020/469 proje numaralı etik izni alınmıştır. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı'ndan alınan iznin ardından okul yönetimleri ile iletişime geçilmiştir. 2020 yılında gerçekleştirilen bu araştırma, katılımcıların yazılı onayları alınarak gerçekleştirilmiştir.

#### **2.5 Verilerin Analizi**

Verilerin analizi için SPSS 25.0 programı kullanılmıştır. Öğrencilerin kitap okuma tutumlarının ve değerlere etkisinin ölçülmesi amacıyla aritmetik ortalamalar elde edilmiştir. Her iki veri toplama aracında kullanılan 5'li Likert ölçeği, 1'den 5'e kadar olan değerlendirme ölçeği olduğundan beş eşit parçaya bölünerek her seçeneğe karşılık gelen puan aralığı tespit edilmiştir. Buna göre; 1,00-1,79 arası "hiç", 1,80-2,59 arası "az", 2,60-3,39 arası "orta", 3,40-4,19 arası "yüksek" ve 4,20-5,00 arası ise "tam" olarak değerlendirilmiştir. Çalışmada her alt probleme uygun istatistiksel yöntemler kullanılmıştır.

Grup sayısı iki olan demografik faktörler arasındaki farklılıkları tespit etmek amacıyla t testi kullanılmıştır. Grup sayısı ikiden çok olan öğelerin ilk olarak sorulara verdikleri cevaplar bakımından homojen dağılıp dağılmadıklarını tespit etmek amacıyla Levene testi kullanılmıştır. Homojen dağılan gruplarda Anova testi kullanılarak gruplar arasında farklılığın 0,05 (%95) anlamlılık seviyesinde olup olmadığı incelenmiştir. Homojen dağılım göstermeyen gruplarda ise farklılık testi olarak Anova testinin alternatifi olan Brown-Forsyth testi kullanılmıştır. Anlamlı farklılık tespit edilen gruplarda hangi grupların diğerlerinden ayrıştığını belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır. Öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ise korelasyon analizi yapılmıştır.

### 3. Bulgular

#### 3.1 Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri

Öğrencilerin kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini belirlemek için yapılan analizlerin sonuçları tablolar halinde gösterilmiştir. Araştırmada kullanılan kitap okuma tutum ölçeğine ve kitap okumanın değerlere etkisi ölçeğine öğrencilerin verdiği toplam puanları gösteren veriler Tablo 2’de verilmiştir:

**Tablo 2. Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşlerine Ait Toplam Puanları**

Ölçek	Faktör	N	Min.	Max.	$\bar{X}$	SD	Değer
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	464	1,00	5,00	3,66	0,824	Yüksek
	İlgi ve Sevmek	464	1,00	5,00	3,16	0,843	Orta
	Önemli-Değerli Bulma	464	1,00	5,00	3,03	1,060	Orta
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği		464	1,00	5,00	3,51	1,028	Yüksek

Tablo 2’de verilen sonuçlara göre öğrenciler kitap okuma tutum ölçeğinin kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktörüne  $\bar{X}=3,66$  puan, ilgi ve sevmek faktörüne  $\bar{X}=3,16$  puan, önemli ve değerli bulma faktörüne ise  $\bar{X}=3,03$  puan vermişlerdir. Bu sonuçlara göre öğrenciler kitap okumanın kişisel ve toplumsal gelişimlerine katkı sağladığını yüksek düzeyde değerlendirirlerken, kitap okumaya olan ilgi ve sevgileri ile kitap okumayı önemli ve değerli bulmaları orta düzeydedir. Diğer bir ifadeyle öğrenciler kitap okumanın kişisel ve toplumsal gelişimlerine yapacağı katkının farkında olmalarına rağmen kitap okumaya aynı düzeyde ilgi, sevgi, önem ve değer göstermemektedirler. Öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri  $\bar{X}=3,51$  puanla yüksek düzeydedir. Bu sonuca göre öğrenciler kitap okumanın değerlere etki ettiğini düşünmekte ve bu konudaki görüşleri yüksek düzeydedir. Bu sonuçlar öğrencilere genel anlamda kitap okuma bilincinin verildiği,

ancak bu konuda daha yapılması gerekenlerin olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Literatürdeki çalışmalarda benzer ve farklı sonuçlar görülmektedir. Lise öğrencilerine yönelik bir araştırmanın sonuçlarına göre öğrencilerin kitap okuma alışkanlıklarının yüksek olduğu (Yıldırım - Ceylan, 2018, 743), başka bir çalışmada öğrencilerin günde bir saat kitap okudukları (Demir, 2016, 53), ortaokul öğrencilerine yapılan bir araştırma da öğrencilerin genel anlamda okuma alışkanlığına ilişkin tutumlarının orta ve üst düzeyde olduğu ifade edilmektedir (Balci, 2009, 291). Üniversite öğrencilerine yönelik yapılan bir çalışmada öğrencilerin kitap okuma tutumlarının yüksek düzeyde olduğu ve bu durumun öğrencilerin üniversiteye gelmeden önce okudukları okullarda kazandıkları alışkanlıklara bağlanmaktadır (Arslan - Bıçakçığıl Özsoy, 2019, 743).

### 3.2 Cinsiyet Değişkenine Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri

Öğrencilerin cinsiyetlerine göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 3'te sunulmuştur:

**Tablo 3. Cinsiyet Değişkenine Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	SD	t	P
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Kadın	235	3,76	0,866	2,453	0,015*
		Erkek	229	3,57	0,768		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	İlgi ve Sevmek	Kadın	235	3,30	0,880	3,648	0,000**
		Erkek	229	3,02	0,780		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Önemli-Değerli Bulma	Kadın	235	3,16	1,086	2,608	0,009**
		Erkek	229	2,90	1,018		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Kadın	235	3,60	1,068	1,916	0,056
		Erkek	229	3,41	0,979		

P<0,05; P<0,01

Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin kitap okuma tutumları analiz edildiğinde her üç faktörde de kadın öğrenciler lehine gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu (t=2,453, P<0,05; t=3,648, P<0,01; t=2,608, P<0,01) görülmektedir. Kişisel ve toplumsal gelişime

katkı faktörünü kadın öğrenciler  $\bar{X}=3,76$  puanla değerlendirirken, erkek öğrenciler  $\bar{X}=3,57$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumaya ilgi duyma ve sevme faktörünü kadın öğrenciler  $\bar{X}=3,30$  puanla değerlendirirken, erkek öğrenciler  $\bar{X}=3,02$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumayı önemli ve değerli bulma faktörünü kadın öğrenciler  $\bar{X}=3,16$  puanla değerlendirirken, erkek öğrenciler  $\bar{X}=2,90$  puanla değerlendirmişlerdir. Buna göre, kadın öğrencilerin kitap okuma tutumlarının erkek öğrencilere göre daha yüksek düzeyde olduğu söylenebilir. Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri analiz edildiğinde gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı görülmektedir. Her iki grubun da bu konudaki görüşleri ( $\bar{X}=3,60$ ,  $\bar{X}=3,41$ ) yüksek düzeydedir.

Literatüre bakıldığında genel olarak benzer sonuçlar görülmektedir. Ortaokul, lise ve üniversite öğrencilerine yönelik farklı zamanlarda yapılan çalışmalarda, kadın öğrencilerin kitap okuma tutum, beceri ve alışkanlıklarının erkek öğrencilere oranla daha olumlu olduğu ifade edilmektedir (Demir, 2016, 55; Şahin, 2019, 402; Tonka, 2020, 47; Türegün - Kaya, 2019, 29). Lise öğrencilerine yönelik yapılan bir araştırmada da kız öğrencilerin erkek öğrencilere kıyasla daha çok kitap okudukları, kitapçıya daha sık gittikleri, öğretmenleri ve arkadaşları ile daha çok kitap alış verişini yaptıkları, kitaplar hakkında daha sık konuştukları ve okullarında kütüphane oluşturulması için daha çok gayret gösterdikleri sonucuna varılmıştır (Tüzer, 2016, 72).

### **3.3 Okul Türü Değişkenine Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Okul türlerine göre öğrencilerin kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 4'te sunulmuştur:

**Tablo 4. Okul Türü Değişkenine Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Faktör	Levene		Anova		Brown-Forsythe		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	P	F	P	Statistic <sup>a</sup>	P	
Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	2,977	0,007**	-	-	5,733	0,000**	AL, İK, K > RO, ÖO, L, ML
İlgi ve Sevmek	2,793	0,011*	-	-	3,328	0,003**	İK > RO, ÖO, L, ML
Önemli-Değerli Bulma	0,838	0,541	4,314	0,000**	-	-	AL, İK, K > RO, L, ML
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	2,863	0,010*	-	-	6,522	0,000**	AL, İK, K > RO, ÖO, L, ML

P<0,05; P<0,01

RO: Resmi Ortaokul; ÖO: Özel Ortaokul; L: Lise; AL: Anadolu Lisesi; ML: Meslek Lisesi; İK: İlahiyat Koleji/Lisesi; K: Kolej

Öğrencilerin okudukları okul türlerine göre kitap okuma tutumlarının değişip değişmediğini belirlemek için önce Levene testi uygulanmış, grupların ilk iki faktörde homojen dağılmadığı, üçüncü faktörde ise homojen dağıldığı görülmüştür. Homojen dağılmayan birinci faktöre Brown-Forsythe testi uygulanmış ve gruplar arasında anlamlı bir farklılık olduğu (Statistic<sup>a</sup>=5,733, P<0,01) tespit edilmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan LSD testi sonuçlarına göre Anadolu Lisesi (AL), İlahiyat Koleji/Lisesi (İK) ve Kolej (K) öğrencilerinin diğer okul öğrencilerinden anlamlı düzeyde daha yüksek puan verdikleri tespit edilmiştir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktörüne AL öğrencileri  $\bar{X}$ =3,96 puan; İK öğrencileri  $\bar{X}$ =3,84 puan ve K öğrencileri  $\bar{X}$ =3,86 puan vermişlerdir. Bu faktöre Resmi Ortaokul (RO) öğrencileri  $\bar{X}$ =3,55 puan; Özel Ortaokul (ÖO) öğrencileri  $\bar{X}$ =3,30 puan; Lise (L) öğrencileri  $\bar{X}$ =3,51 puan ve Meslek Lisesi (ML) öğrencileri  $\bar{X}$ =3,41 puan vermişlerdir. Bu sonuçlara göre AL, İK ve K okullarındaki öğrencilerin kitap okumanın kişisel ve toplumsal

gelişimlerine katkı sağladığını daha fazla düşündükleri söylenebilir. Bunun sebebi olarak bu okulların akademik eğitime daha fazla ağırlık vermeleri olabilir.

Kitap okuma tutum ölçeğinin homojen dağılmayan ikinci faktörüne Brown-Forsythe testi uygulanmış ve gruplar arasında anlamlı bir farklılık olduğu (Statistic<sup>a</sup>=3,328, P<0,01) tespit edilmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan LSD testi sonuçlarına göre ilgi ve sevmek faktöründe İK öğrencilerinin RO, ÖO, L ve ML öğrencilerinden daha yüksek puan verdikleri tespit edilmiştir. Bu faktöre İK öğrencileri  $\bar{X}=3,39$  puan verirlerken, RO öğrencileri  $\bar{X}=2,98$  puan, ÖO öğrencileri  $\bar{X}=2,94$  puan, L öğrencileri  $\bar{X}=3,07$  puan ve ML öğrencileri  $\bar{X}=3,06$  puan vermişlerdir. Bu sonuçlara göre İK öğrencilerinin kitap okumaya yönelik ilgi ve sevgilerinin diğer okullardan daha yüksek olduğu söylenebilir. Bunun sebebi olarak öğrencilerin İlahiyat koleji/lisesi içindeki etkinlikler ve kütüphane imkânları sayesinde kitaba daha kolay ulaşmaları söylenebilir (Kulu, 2017, 4). Farklı lise türlerinde okuyan öğrencilere yönelik yapılan bir araştırmada da benzer bir sonuçtan bahsedilerek, İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer okul öğrencilerinden daha fazla kitap okumayı sevdikleri, alışkanlık haline getirdikleri ve daha istekli ve yararlı gördükleri görülmüştür. Bu durumun okulların kütüphane ve içeriğinde kitap sayısı ile birlikte erişiminin kolay olması durumu ile bağdaştırılabileceği ifade edilmektedir (Yıldırım - Ceylan, 2018, 743).

Kitap okuma tutum ölçeğinin homojen dağılan üçüncü faktörüne Anova testi uygulanmış ve gruplar arasında anlamlı bir farklılık olduğu (F=4,314; P<0,01) tespit edilmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan LSD testi sonuçlarına göre AL, İK ve K öğrencilerinin RO, L ve ML öğrencilerinden daha yüksek puan verdikleri görülmüştür. Bu faktöre AL öğrencileri  $\bar{X}=3,31$  puan, İK öğrencileri  $\bar{X}=3,17$  puan ve K öğrencileri  $\bar{X}=3,28$  puan verirlerken, RO öğrencileri  $\bar{X}=2,62$  puan, L öğrencileri  $\bar{X}=2,89$  puan ve ML öğrencileri  $\bar{X}=2,85$  puan vermişlerdir. Bu sonuçlara göre AL, İK ve K öğrencilerinin kitap okumaya verdikleri değer ve önemin diğer okullardan daha yüksek olduğu söylenebilir. Bunun sebebi olarak bu okulların akademik eğitime daha fazla ağırlık vermeleri olabilir. Kitap okuma tutum ve becerileriyle akademik başarı arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalarda benzer bulgular yer almaktadır. Okunan kitap sayısı ile



öğrencilerin akademik başarıları arasında pozitif yönde bir ilişki olduğu (Güney vd., 2014, 157), öğrencilerin okuduklarını anlama becerileri, okuma motivasyonları ve okumayı alışkanlık hâline getirmelerinin akademik başarılarında büyük bir etkiye (%61) sahip olduğu ifade edilmektedir (Yıldız, 2013, 1473).

Kitap okumanın değerlere etkisine yönelik öğrencilerin görüşlerini analiz etmek için önce Levene testi uygulanmış, grupların homojen dağılmadığı görülmüştür. Bunun üzerine Brown-Forsythe testi uygulanmış ve gruplar arasında anlamlı bir farklılık olduğu (Statistic<sup>a</sup>=6,522, P<0,01) tespit edilmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan LSD testi sonuçlarına göre AL, İK ve K öğrencilerinin diğer okul öğrencilerinden anlamlı düzeyde daha yüksek puan verdikleri tespit edilmiştir. Kitap okumanın değerlere etkisi ölçeğine AL öğrencileri  $\bar{X}$ =3,69 puan; İK öğrencileri  $\bar{X}$ =3,72 puan ve K öğrencileri  $\bar{X}$ =3,94 puan vermişlerdir. Ölçeğe RO öğrencileri  $\bar{X}$ =3,37 puan; ÖO öğrencileri  $\bar{X}$ =2,96 puan; L öğrencileri  $\bar{X}$ =3,16 puan ve ML öğrencileri  $\bar{X}$ =3,38 puan vermişlerdir. Bu sonuçlara göre AL, İK ve K okullarındaki öğrencilerin kitap okumanın değerleri etkilediğini daha fazla düşündükleri söylenebilir.

### 3.4 Sınıf Düzeyi Değişkenine Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri

Öğrencilerin sınıf düzeylerine göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 5'te sunulmuştur:

**Tablo 5. Sınıf Düzeylerine Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Sınıf	N	$\bar{X}$	SD	t	P
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Ortaokul	202	3,69	0,731	0,626	0,532
		Lise	262	3,64	0,889		
	İlgi ve Sevmek	Ortaokul	202	3,16	0,833	0,001	0,999
		Lise	262	3,16	0,852		
Önemli-Değerli Bulma	Ortaokul	202	2,95	1,059	-1,435	0,152	
	Lise	262	3,09	1,058			
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Ortaokul	202	3,62	0,897	2,123	0,034*	
	Lise	262	3,42	1,113			

P<0,05



Sınıf düzeyi değişkenine göre öğrencilerin kitap okuma tutumları analiz edildiğinde ölçeğin hiçbir faktöründe gruplar arasında anlamlı düzeyde bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Buna göre öğrencilerin kitap okuma tutumları ortaokul ve lise düzeyinde okuma durumlarına göre değişmemektedir. Tüm grupların kitap okumanın kişisel ve toplumsal gelişime katkısına yönelik görüşleri yüksek düzeyde ( $\bar{X}=3,69$ ,  $\bar{X}=3,64$ ); kitap okumaya karşı ilgi, sevgi ( $\bar{X}=3,16$ ,  $\bar{X}=3,16$ ); önemli ve değerli bulma ile ilgili ( $\bar{X}=2,95$ ,  $\bar{X}=3,09$ ) görüşleri ise orta düzeydedir. Sınıf düzeyi değişkenine göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini analiz edildiğinde ortaokul öğrencileri lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu ( $t=2,123$ ;  $P<0,05$ ) görülmektedir. Ortaokul öğrencileri ölçeğe  $\bar{X}=3,62$  puan verirken lise öğrencileri  $\bar{X}=3,42$  puan vermişlerdir. Bu sonuca göre ortaokul öğrencilerinin kitap okumanın değerlere etkisinin olduğunu daha çok düşündükleri söylenebilir. Bunun sebebi, ergenlik dönemindeki ortaokul öğrencilerinin kişilik ve karakter gelişim dönemlerinde olmasına bağlı olarak bunu daha fazla hissetmeleri ile açıklanabilir.

Literatürde öğrencilerin sınıf ve yaş seviyelerine göre kitap okuma becerileri ve tutumları ile bu araştırma ile örtüşen ve ayrılan sonuçlar bulunmaktadır. Ortaokul ve lise öğrencileriyle yapılan iki ayrı araştırmada öğrencilerin sınıf düzeyi yükseldikçe daha fazla okumaya yöneldikleri, bunun sebebi olarak başarının yükseltilmesi ve sınav heyecanı ile mücadele edilmesi olarak açıklanmıştır (Dilbaz, 2019, 43; Yıldırım - Ceylan, 2018, 744). Ortaokul öğrencilerinin kitap okuma alışkanlıklarının incelendiği bir araştırmada sınıf değişkeni açısından anlamlı bir farklılık olmadığı ifade edilmektedir (Tonka, 2020, 55).

### **3.5 Evlerinde Çalışma Odasının Var Olması Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Öğrencilerin evlerinde kendilerine ait çalışma odasının var olması durumuna göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 6'da sunulmuştur:

**Tablo 6. Çalışma Odasının Var Olması Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Çalışma Odası	N	$\bar{X}$	SD	t	P
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Var	365	3,72	0,797	2,764	0,006**
		Yok	99	3,46	0,891		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	İlgi ve Sevmek	Var	365	3,19	0,856	1,347	0,179
		Yok	99	3,06	0,790		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Önemli-Değerli Bulma	Var	365	3,09	1,072	2,140	0,033*
		Yok	99	2,83	0,992		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Var	365	3,56	1,022	2,035	0,042*
		Yok	99	3,32	0,035		

P<0,05; P<0,01

Öğrencilerin evlerinde kendilerine ait çalışma odasının var olması durumuna göre kitap okuma tutumları analiz edildiğinde ilgi ve sevmek faktörü hariç diğer iki faktörde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu ( $t=2,764$ ,  $P<0,01$ ;  $t=2,140$ ,  $P<0,05$ ) görülmektedir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktöründe çalışma odası olan öğrenciler  $\bar{X}=3,72$  puanla değerlendirirlerken, çalışma odası olmayan öğrenciler  $\bar{X}=3,46$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumayı önemli ve değerli bulma faktöründe çalışma odası olan öğrenciler  $\bar{X}=3,09$  puanla değerlendirirlerken, çalışma odası olmayan öğrenciler  $\bar{X}=2,83$  puanla değerlendirmişlerdir. Buna göre, evlerinde kendilerine ait çalışma odası olan öğrencilerin kitap okumanın kişisel ve toplumsal gelişime katkı sağladığı ile kitap okumayı önemli ve değerli bulmaya yönelik görüşleri, çalışma odası olmayan öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir.

Çalışma odasının var olması durumuna göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri analiz edildiğinde çalışma odası olanlar lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu ( $t=2,035$ ,  $P<0,05$ ) görülmektedir. Çalışma odası olan öğrenciler ölçeği,  $\bar{X}=3,56$  puanla yüksek düzeyde değerlendirirlerken, çalışma odası olmayan öğrenciler  $\bar{X}=3,32$  puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir. Buna göre, evlerinde kendilerine ait çalışma odası olan öğrencilerin kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşleri, çalışma odası olmayan öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir. Bu iki sonucun

sebebi, evlerinde çalışma odası olan öğrencilerin kitap okuma ortamına daha uygun şartlarda yaşamaları ile açıklanabilir.

Çocuğun özel odasının olması ile ailenin gelir durumu arasındaki yakın irtibat göz önünde bulundurularak literatürdeki hem çocuğun özel odasının hem de ailenin gelir durumunun kitap okumaya etkisi ile ilgili araştırmalar incelenmiştir. Buna göre gelir durumunun kitap okuma alışkanlıklarını etkilediği ve genel anlamda orta düzeydeki sosyo-ekonomik çevrede bulunan öğrencilerin kitap okuma tutum ve alışkanlıklarının daha yüksek olduğu ifade edilmektedir (Balcı, 2009, 291; Şahin, 2012, 382). Başka bir araştırmada, çalışma odası olan öğrencilerin daha çok kitap, dergi ve gazete okudukları tespit edilmiştir (Tüzer, 2016, 72). Ortaokul öğrencileriyle yapılan bir araştırmada da öğrencilerin %46'sının evde kitap okumak için uygun ortam bulamadığı ve kitap okuma tutumunun bu durumdan olumsuz etkilendiği ifade edilmektedir (Calp, 2018, 908).

### 3.6 Evlerinde Kitaplık/Kitap Köşesi Olması Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri

Öğrencilerin evlerinde kitaplık/kitap köşesi olması durumuna göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 7'de sunulmuştur:

**Tablo 7. Kitaplık/Kitap Köşesi Olması Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Evinde Kitaplık	N	$\bar{X}$	SD	t	P
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Var	339	3,79	0,765	5,836	0,000**
		Yok	125	3,31	0,873		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	İlgi ve Sevmek	Var	339	3,27	0,829	4,683	0,000**
		Yok	125	2,87	0,812		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Önemli-Değerli Bulma	Var	339	3,09	1,073	1,908	0,057
		Yok	125	2,88	1,011		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Var	339	3,63	0,986	4,430	0,000**
		Yok	125	3,16	1,066		

P<0,01

Öğrencilerin evlerinde kitaplık/kitap köşesi olması durumuna göre kitap okuma tutumları analiz edildiğinde önemli ve değerli bulma faktörü hariç diğer iki faktörde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu ( $t=5,836$ ,  $P<0,01$ ;  $t=4,683$ ,  $P<0,01$ ) görülmektedir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktöründe kitaplık/kitap köşesi olan öğrenciler  $\bar{X}=3,79$  puanla değerlendirilirken, kitaplık/kitap köşesi olmayan öğrenciler  $\bar{X}=3,31$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumaya ilgi ve sevgi duyma bulma faktöründe kitaplık/kitap köşesi olan öğrenciler  $\bar{X}=3,27$  puanla değerlendirilirken, kitaplık/kitap köşesi olmayan öğrenciler  $\bar{X}=2,87$  puanla değerlendirmişlerdir. Buna göre, evlerinde kendilerine ait kitaplık/kitap köşesi olan öğrencilerin, kitap okumanın kişisel ve toplumsal gelişime katkı sağladığına yönelik görüşleri ile kitap okumaya duydukları ilgi ve sevgi, kitaplık/kitap köşesi olmayan öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir.

Kitaplık/kitap köşesi olması durumuna göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri analiz edildiğinde kitaplık/kitap köşesi olanlar lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu ( $t=4,430$ ,  $P<0,01$ ) görülmektedir. Kitaplık/kitap köşesi olan öğrenciler ölçeği,  $\bar{X}=3,63$  puanla yüksek düzeyde değerlendirilirken, kitaplık/kitap köşesi olmayan öğrenciler  $\bar{X}=3,16$  puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir. Buna göre, evlerinde kendilerine ait kitaplık/kitap köşesi olan öğrencilerin kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşleri kitaplık/kitap köşesi olmayan öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir. Bu iki sonucun sebebi, evlerinde kitaplık/kitap köşesi olan öğrencilerin kitaba erişimlerinin daha kolay olması ile açıklanabilir. Çünkü ortaokul öğrencileriyle yapılan bir araştırmada evlerinde kitap köşesi olan öğrencilerin, kitap köşesi olmayan öğrencilere kıyasla daha çok gazete, dergi ve kitap okudukları, kitapçılara daha sık gittikleri ve aile içinde kitaplar hakkında daha çok konuştukları sonucuna ulaşılmıştır (Tüzer, 2016, 72).

### **3.7 Yılda Okuduğu Kitap Sayısına Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Kitap okuma sayılarına göre öğrencilerin kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 8'de sunulmuştur:

**Tablo 8. Yılda Okudukları Kitap Sayısına Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Faktör	Levene		Anova		Farklılık Olan Gruplar
	İstatistik	P	F	P	
Kişisel/ Toplumsal Gelişime Katkı	0,897	0,443	30,431	0,000**	Hiç < Az, orta, çok Az < Orta, çok
İlgi ve Sevmek	2,384	0,069	40,858	0,000**	Hiç < Az, orta, çok Az < Orta, çok
Önemli-Değerli Bulma	2,108	0,098	16,871	0,000**	Hiç < Az, orta, çok Az < Orta, çok
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	2,613	0,051	13,840	0,000**	Hiç < Az, orta, çok Az < Orta, çok

P<0,01

Hiç: Hiç Okumayan; Az: 1-5 Kitap Okuyan; Orta: 5-19 Kitap Okuyan; Çok: 20+ Kitap Okuyan

Öğrencilerin yılda okudukları kitap sayılarına göre kitap okuma tutumlarının değişip değişmediğini belirlemek için önce Levene testi uygulanmış, grupların tüm faktörlerde homojen dağıldığı görülmüştür. Ardından yapılan Anova testi sonuçlarına göre tüm faktörlerde gruplar arasında anlamlı düzeyde (F=30,431, P<0,01; F=40,858, P<0,01; F=16,871, P<0,01) farklılık olduğu tespit edilmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan LSD testi sonuçlarına göre yılda hiç kitap okumayan veya az kitap okuyan öğrencilerin orta ve çok düzeyde kitap okuyan öğrencilerden daha düşük bir kitap okuma tutumuna sahip oldukları tespit edilmiştir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktörünü hiç okumayan öğrenciler  $\bar{X}=2,91$  puanla ve az kitap okuyan öğrenciler  $\bar{X}=3,16$  puanla değerlendirmişlerdir. Aynı faktörü orta düzey kitap okuyanlar  $\bar{X}=3,84$  puanla ve çok okuyan öğrenciler ise  $\bar{X}=3,99$  puanla değerlendirmişlerdir. İlgi ve sevmek faktörünü hiç okumayan öğrenciler  $\bar{X}=2,39$  puanla ve az kitap okuyan öğrenciler  $\bar{X}=3,14$  puanla değerlendirmişlerdir. Aynı faktörü orta düzey kitap okuyanlar  $\bar{X}=3,51$  puanla ve çok okuyan öğrenciler ise  $\bar{X}=3,70$  puanla

değerlendirmişlerdir. Önemli/değerli bulma faktörünü hiç okumayan öğrenciler  $\bar{X}=2,52$  puanla ve az kitap okuyan öğrenciler  $\bar{X}=2,92$  puanla değerlendirmişlerdir. Aynı faktörü orta düzey kitap okuyanlar  $\bar{X}=3,42$  puanla ve çok okuyan öğrenciler ise  $\bar{X}=3,58$  puanla değerlendirmişlerdir. Buna göre her üç faktörde de hiç okumayan ve az okuyan öğrencilerle orta düzey ve çok okuyan öğrenciler arasında anlamlı farklılık olduğu görülmektedir. Bu sonuç doğal bir sonuç olarak kabul edilebilir, çünkü yılda hiç kitap okumayan veya az kitap okuyan öğrenciler için kitap okumanın bir beceri ve alışkanlık haline geldiği söylenemez. Yılda hiç kitap okumayan ve az kitap okuyan öğrencilerin, araştırmaya katılan öğrencilerin çoğunluğunu oluşturması (N=312, %67,2), kitap okumanın eğitimcilerin, araştırmacıların ve ebeveynlerin üzerine eğilmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir. Ortaokul öğrencileriyle yapılan bir araştırmada ise farklı bir sonuç ortaya koyularak, öğrencilerin %20,7'sinin hiç okumayan ve az okuyan grubunda olduğu; %56,8'nin orta düzeyde bir okuyucu olduğu ve %22,5'unun ise çok okuyan grubunda olduğu ve önceki araştırmalara kıyasla bu sonucun sevindirici olduğu ifade edilmektedir (Deniz, 2015, 55).

Öğrencilerin yılda okudukları kitap sayılarına göre kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini analiz etmek için yapılan Levene testinde grupların homojen dağıldığı görülmüştür. Ardında yapılan Anova testinde gruplar arasında anlamlı farklılık olduğu (F=13,840, P<0,01) tespit edilmiştir. Farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan LSD testi sonuçlarına göre yılda hiç kitap okumayan veya az kitap okuyan öğrencilerin, orta ve çok düzeyde kitap okuyan öğrencilerden daha düşük değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Kitap okumanın değerlere etkisine yönelik yapılan ölçeği, hiç okumayan öğrenciler  $\bar{X}=2,85$  puanla ve az kitap okuyan öğrenciler  $\bar{X}=3,19$  puanla değerlendirmişlerdir. Aynı faktörü orta düzey kitap okuyanlar  $\bar{X}=3,67$  puanla ve çok okuyan öğrenciler ise  $\bar{X}=3,84$  puanla değerlendirmişlerdir. Bu sonuçlara göre daha fazla kitap okuyan öğrencilerin değerlerin kitaplardan etkilendiğine yönelik görüşlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

### 3.8 Okul Kütüphanesinden Kitap Alma Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri

Öğrencilerin okul kütüphanesinden kitap alma durumlarına göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 9’da sunulmuştur:

**Tablo 9. Okul Kütüphanesinden Kitap Alma Durumlarına Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Okul Kütüphanesinden Kitap Alma		N	$\bar{X}$	SD	t	P
		Evet, aldım.	Hayır, almadım.					
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime	Evet, aldım.	Hayır, almadım.	291	3,75	0,769	2,890	0,004**
		Hayır, almadım.	Evet, aldım.	173	3,52	0,892		
	İlgi ve Sevmek	Evet, aldım.	Hayır, almadım.	291	3,30	0,818	4,584	0,000**
		Hayır, almadım.	Evet, aldım.	173	2,93	0,838		
	Önemli-Değerli	Evet, aldım.	Hayır, almadım.	291	3,10	1,067	1,723	0,085
		Hayır, almadım.	Evet, aldım.	173	2,92	1,041		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Evet, aldım.	Hayır, almadım.	291	3,59	0,975	2,178	0,030*	
	Hayır, almadım.	Evet, aldım.	173	3,37	1,102			

P<0,05; P<0,01

Öğrencilerin okul kütüphanesinden kitap alma durumlarına göre kitap okuma tutumları analiz edildiğinde önemli ve değerli bulma faktörü hariç diğer iki faktörde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu (t=2,890, P<0,01; t=4,584 P<0,01) görülmektedir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktöründe okul kütüphanesinden kitap alan öğrenciler  $\bar{X}=3,75$  puanla değerlendirirken, okul kütüphanesinden kitap almayan öğrenciler  $\bar{X}=3,52$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumaya ilgi ve sevgi duyma bulma faktöründe okul kütüphanesinden kitap alan öğrenciler  $\bar{X}=3,30$  puanla değerlendirirken, okul kütüphanesinden kitap almayan öğrenciler  $\bar{X}=2,93$  puanla değerlendirmişlerdir. Okul kütüphanesinden kitap alma durumlarına göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri analiz edildiğinde okul kütüphanesinden kitap alanlar



lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu ( $t=2,178$ ,  $P<0,05$ ) görülmektedir. Okul kütüphanesinden kitap alan öğrenciler ölçeği,  $\bar{X}=3,59$  puanla yüksek düzeyde değerlendirirken, okul kütüphanesinden kitap almayan öğrenciler  $\bar{X}=3,37$  puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir.

Bu sonuçlara göre, okul kütüphanesinden kitap alan öğrencilerin kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşleri, almayan öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir. Bu iki sonucun sebebi, okul kütüphanesinden kitap alan öğrencilerin kitaba erişimlerinin daha kolay olması ile açıklanabilir. Ayrıca şimdiye kadar okul kütüphanesinden kitap almayan öğrencilerin, araştırmaya katılan öğrencilerin yarısına yaklaşması ( $N=173$ , %37,3), kitap okumanın eğitimcilerin, araştırmacıların ve ebeveynlerin üzerine eğilmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir. Çünkü bu sonuç, kitap okuma alışkanlığının en kolay kazandırılabilir olduğu dönem (çocukluk-gençlik), mekân (okul) ve kişi (öğretmen) unsurlarının öğrencilerin yarısına yakını için kullanılmadığını göstermektedir. Ortaokul öğrencileriyle yapılan bir araştırmada benzer bir sonuç ortaya koyularak, öğrencilerin önemli bir kısmının (%41,1) okul kütüphanesini kullanmadıkları tespit edilmiştir (Deniz, 2015, 56). Hâlbuki ortaokul öğrencileriyle yapılan iki ayrı araştırmada, okumayı gerçekleştirmek için kaynağa ulaşmada en büyük yardımcılardan birinin okul kitaplıkları olduğu (İşçan vd., 2013, 4), öğretmenlerin okudukları kitapları sınıfta tanıtmalarının, öğrenciler tarafından olumlu değerlendirildiği ve öğretmenin kitap okuma becerisi bakımından model alındığı sonucuna varılmıştır (Yaman - Süğümlü, 2010, 304).

### **3.9 Okul Dışındaki Bir Kütüphaneye Gitme Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Öğrencilerin okul dışındaki bir kütüphaneye gitme durumlarına göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 10'da sunulmuştur:



**Tablo 10. Okul Dışındaki Bir Kütüphaneye Gitme Durumlarına Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Okul Dışındaki Bir		N	$\bar{X}$	SD	t	P
		Kütüphaneye	Gitmek					
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Evet, gittim.	225	3,81	0,785	3,881	0,000**	
		Hayır, gitmedim.	239	3,52	0,836			
	İlgi ve Sevmek	Evet, gittim.	225	3,31	0,837	3,701	0,000**	
		Hayır, gitmedim.	239	3,02	0,827			
Önemli-Değerli Bulma	Evet, gittim.	225	3,23	1,046	3,947	0,000**		
	Hayır, gitmedim.	239	2,85	1,041				
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Evet, gittim.	225	3,64	0,991	2,680	0,008**		
	Hayır, gitmedim.	239	3,48	1,050				

P<0,01

Öğrencilerin okul dışındaki bir kütüphaneye gitme durumlarına göre kitap okuma tutumları analiz edildiğinde ölçeğin tüm faktörlerinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu (t=3,381, P<0,01; t=3,701, P<0,01; t=3,947, P<0,01) görülmektedir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktöründe okul dışındaki bir kütüphaneye giden öğrenciler  $\bar{X}$ =3,81 puanla değerlendirirlerken, okul dışındaki bir kütüphaneye gitmeyen öğrenciler  $\bar{X}$ =3,52 puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumaya ilgi ve sevgi duyma bulma faktöründe okul dışındaki bir kütüphaneye giden öğrenciler  $\bar{X}$ =3,31 puanla değerlendirirlerken, okul dışındaki bir kütüphaneye gitmeyen öğrenciler  $\bar{X}$ =3,02 puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumayı önemli ve değerli bulma faktöründe okul dışındaki bir kütüphaneye giden öğrenciler  $\bar{X}$ =3,23 puanla değerlendirirlerken, okul dışındaki bir kütüphaneye gitmeyen öğrenciler  $\bar{X}$ =2,85 puanla değerlendirmişlerdir.

Okul dışındaki bir kütüphaneye gitme durumlarına göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri analiz edildiğinde okul dışındaki bir kütüphaneye giden öğrenciler lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu (t=2,680, P<0,01) görülmektedir.

Okul dışındaki bir kütüphaneye giden öğrenciler ölçeği,  $\bar{X}=3,64$  puanla değerlendirirlerken, okul dışındaki bir kütüphaneye gitmeyen öğrenciler  $\bar{X}=3,48$  puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir. Buna göre, okul dışındaki bir kütüphaneye giden öğrencilerin kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşleri, gitmeyen öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir. Bu iki sonucun sebebi, okul dışındaki bir kütüphaneye giden öğrencilerin kitaba olan ilgi, sevgi ve meraklarının daha fazla olması ile açıklanabilir. Ayrıca şimdiye kadar okul dışındaki bir kütüphaneye gitmeyen öğrencilerin (N=239, %51,5) giden öğrencilerden daha fazla olması, eğitimcilerin, araştırmacıların ve ebeveynlerin üzerine eğilmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir. Ortaokul öğrencileriyle yapılan iki ayrı araştırmada da bu araştırmadaki sonuca benzer sonuçlar ortaya konulmuştur. Araştırmaların birinde öğrencilerin yarısının (%49,7) (Deniz, 2015, 56), diğerinde ise büyük çoğunluğunun (%61,7) halk kütüphanelerini kullanmadıkları tespit edilmiştir (Tonka, 2020, 41).

### 3.10 Ders Kitabı Dışında Bir Kitap Alma Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri

Öğrencilerin ders kitabı dışında bir kitap alma durumlarına göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 11'de sunulmuştur:

**Tablo 11. Ders Kitabı Dışında Bir Kitap Alma Durumlarına Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Ders Kitabı					
		Dışında Bir Kitap Almak	N	$\bar{X}$	SD	t	P
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Evet, aldım.	377	3,76	0,780	5,288	0,000**
		Hayır, almadım.	87	3,25	0,883		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	İlgi ve Sevmek	Evet, aldım.	377	3,24	0,851	4,333	0,000**
		Hayır, almadım.	87	2,82	0,715		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Önemli-Değerli Bulma	Evet, aldım.	377	3,15	1,048	5,007	0,000**
		Hayır, almadım.	87	2,53	0,964		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Önemli-Değerli Bulma	Evet, aldım.	377	3,60	1,003	4,233	0,000**
		Hayır, almadım.	87	3,09	1,040		

P<0,01

Öğrencilerin ders kitabı dışında bir kitap alma durumlarına göre kitap okuma tutumları analiz edildiğinde ölçeğin tüm faktörlerinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu ( $t=5,288$ ,  $P<0,01$ ;  $t=4,333$ ,  $P<0,01$ ;  $t=5,007$ ,  $P<0,01$ ) görülmektedir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktöründe ders kitabı dışında bir kitap alan öğrenciler  $\bar{X}=3,76$  puanla değerlendirilirken, ders kitabı dışında bir kitap almayan öğrenciler  $\bar{X}=3,25$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumaya ilgi ve sevgi duyma bulma faktöründe ders kitabı dışında bir kitap alan öğrenciler  $\bar{X}=3,24$  puanla değerlendirilirken, ders kitabı dışında bir kitap almayan öğrenciler  $\bar{X}=2,82$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumayı önemli ve değerli bulma faktöründe ders kitabı dışında bir kitap alan öğrenciler  $\bar{X}=3,15$  puanla değerlendirilirken, ders kitabı dışında bir kitap almayan öğrenciler  $\bar{X}=2,53$  puanla değerlendirmişlerdir. Ders kitabı dışında bir kitap alma durumlarına göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri analiz edildiğinde ders kitabı dışında bir kitap alan öğrenciler lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu ( $t=4,233$ ,  $P<0,01$ ) görülmektedir. Ders kitabı dışında bir kitap alan öğrenciler ölçeği,  $\bar{X}=3,60$  puanla yüksek düzeyde değerlendirilirken, ders kitabı dışında bir kitap almayan öğrenciler  $\bar{X}=3,09$  puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir. Buna göre, ders kitabı dışında bir kitap alan öğrencilerin kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşleri, almamış olan öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir. Bu iki sonucun sebebi, ders kitabı dışında bir kitap alan öğrencilerin kitaba olan ilgi, sevgi ve meraklarının daha fazla olması ile açıklanabilir. Ortaokul öğrencilerine yapılan bir araştırmada ise öğrencilerin kitapçılara nadiren gittikleri, bununla ilişkili olarak öğrencilerin boş zamanlarını nadiren kitap okuyarak geçirdikleri ve araştırmaya katılan öğrencilerin yarıdan fazlasının hiç kitap okumadığı ifade edilmektedir (Tüzer, 2016, 53).

### 3.11 Dijital Dergi/Kitap Okuma Durumuna Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri

Öğrencilerin dijital dergi/kitap okuma durumlarına göre kitap okuma tutumlarını ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerini gösteren veriler Tablo 12'de sunulmuştur:

**Tablo 12. Dijital Dergi/Kitap Okuma Durumlarına Göre Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ve Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri**

Ölçek	Faktör	Dijital Dergi/Kitap Okumak	N	$\bar{X}$	SD	t	P
Kitap Okuma Tutum Ölçeği	Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Evet, okudum.	261	3,87	0,755	6,438	0,000**
		Hayır, okumadım.	203	3,40	0,832		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	İlgi ve Sevmek	Evet, okudum.	261	3,33	0,786	5,068	0,000**
		Hayır, okumadım.	203	2,94	0,865		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Önemli-Değerli Bulma	Evet, okudum.	261	3,12	1,035	2,114	0,035*
		Hayır, okumadım.	203	2,91	1,082		
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği	Evet, okudum.	261	3,65	0,984	3,468	0,001**
		Hayır, okumadım.	203	3,32	1,056		

P<0,05; P<0,01

Öğrencilerin dijital dergi/kitap okuma durumlarına göre kitap okuma tutumları analiz edildiğinde ölçeğin tüm faktörlerinde gruplar arasında anlamlı düzeyde farklılık olduğu ( $t=6,438$ ,  $P<0,01$ ;  $t=5,068$ ,  $P<0,01$ ;  $t=2,114$ ,  $P<0,05$ ) görülmektedir. Kişisel ve toplumsal gelişime katkı faktöründe dijital dergi/kitap okuyan öğrenciler  $\bar{X}=3,87$  puanla değerlendirirken, dijital dergi/kitap okumayan öğrenciler  $\bar{X}=3,40$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumaya ilgi ve sevgi duyma bulma faktöründe dijital dergi/kitap okuyan öğrenciler  $\bar{X}=3,33$  puanla değerlendirirken, dijital dergi/kitap okumayan öğrenciler  $\bar{X}=2,94$  puanla değerlendirmişlerdir. Kitap okumayı önemli ve değerli bulma faktöründe dijital dergi/kitap okuyan öğrenciler  $\bar{X}=3,12$  puanla değerlendirirken, dijital dergi/kitap okumayan öğrenciler  $\bar{X}=2,91$  puanla değerlendirmişlerdir. Dijital dergi/kitap okuma durumlarına göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri analiz edildiğinde dijital dergi/kitap okuyan öğrenciler lehine anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu ( $t=3,468$ ,  $P<0,01$ ) görülmektedir. Dijital dergi/kitap okuyan öğrenciler ölçeği,  $\bar{X}=3,65$  puanla yüksek düzeyde değerlendirirken, dijital dergi/kitap okumayan öğrenciler  $\bar{X}=3,32$  puanla orta düzeyde değerlendirmişlerdir. Buna göre, dijital dergi/kitap okuyan öğrencilerin kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşleri, gitmeyen öğrencilere göre daha yüksek düzeydedir.

Ayrıca araştırmada öğrencilere sahip oldukları teknolojik araçların neler olduğu sorulmuş ve %97'sinin akıllı telefon veya tablet sahibi olduğu sonucu elde edilmiştir. Bununla birlikte dijital dergi/kitap okumayan öğrencilerin katılımcıların yarısına yakını (N=203, %43,7) oluşturması öğrencilerin teknolojik araçları okuma amaçlı kullanmadıklarını göstermektedir. Bu sonuç, öğrencilerin e-kitap okuma tutumlarının düşük olduğunu göstermektedir. Ortaokul ve lise öğrencilerine yapılan iki ayrı araştırmada, genel olarak öğrencilerin e-kitap okumak için kullanabilecekleri teknolojik araç-gereçlere sahip olmalarına rağmen e-kitap okumaya dönük tutumlarının düşük olduğu (Çelik, 2015, 284), dolayısıyla öğrencilerin interneti ve teknolojik araç-gereçleri kitap okuma amaçlı kullanmadıkları ortaya konulmaktadır (İşcan vd., 2013, 13).

### 3.12 Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri Arasındaki İlişki

Öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri arasında ilişki olup olmadığını belirlemek için yapılan korelasyon sonuçları Tablo 13'te sunulmuştur:

**Tablo 13. Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın Değerlere Etkisine Yönelik Görüşleri Arasındaki İlişkiye Ait Korelasyon**

	Kişisel/ Toplumsal Gelişime Katkı	İlgi ve Sevmek	Önemli- Değerli Bulma	Kitap Okumanın Değerlere Etkisi	
Kişisel/Toplumsal Gelişime Katkı	Pearson	1	0,662**	0,215**	0,748**
	Sig. (2- tailed)		0,000	0,000	0,000
İlgi ve Sevmek	Pearson	0,662**	1	0,508**	0,599**
	Sig. (2- tailed)	0,000	0,000	0,000	0,000
Önemli-Değerli Bulma	Pearson	0,215**	0,508**	1	0,207**
	Sig. (2- tailed)	0,000	0,000	0,000	0,000
Kitap Okumanın Değerlere Etkisi	Pearson	0,748**	0,599**	0,207**	1
	Sig. (2- tailed)	0,000	0,000	0,000	
	N	464	464	464	464

P<0,01

Tablo 13'te verilen korelasyon sonuçlarına göre öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu, bu ilişkinin bir boyutta yüksek, bir boyutta orta ve bir boyutta düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Çünkü korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak 0,70 ile 1,00 arasında olması yüksek; 0,70 ile 0,30 arasında olması orta ve 0,30 ile 0,00 arasında olması düşük düzeyde bir ilişki olduğu şeklinde yorumlanmaktadır (Büyüköztürk, 2020, 32). Öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri ile kitap okuma tutum ölçeğinin tüm boyutları arasında pozitif yönlü bir ilişki ( $r=748$ ,  $r=599$ ,  $r=207$ ;  $P<0,01$ ) vardır. Buna göre kitap okuma tutumları arttıkça kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşlerinin de arttığını söylemek mümkündür. Determinasyon katsayıları ( $r^2=0,55$ ,  $r^2=0,35$ ,  $r^2=0,04$ ) dikkate alındığında; kitap okuma tutumunun kişisel ve toplumsal gelişime katkısı boyutundaki toplam değişkenliğin %55'inin, ilgi ve sevmek boyutundaki toplam değişkenliğin %35'inin ve önemli/değerli bulma boyutundaki toplam değişkenliğin %4'ünün öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisinin olumlu olacağına yönelik görüşlerinin, onların kitap okuma tutumları üzerinde pozitif katkısı olduğu söylenebilir.

### **Sonuç**

KKTC'deki ortaokul ve liselerde eğitim gören öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın DKAB öğretim programında üzerinde en sık durulan değerler olan "*adalet, duyarlılık, dayanışma, merhamet, nezaket, dürüstlük, sabır, sevgi, saygı, sorumluluk ve yardımlaşma*" değerlerine etkisine yönelik görüşlerinin incelendiği bu araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

KKTC'nin beş ayrı ilçesinde ve yedi ayrı okul türündeki öğrencilerle gerçekleştirilen bu araştırmada; öğrencilerin %15,9'unun hiç kitap okumayan, %51,2'sinin az kitap okuyan özelliğinde olmalarına rağmen kitap okumanın "*kişisel/toplumsal gelişimlerine katkı sağlama*" faktöründe yüksek düzeyde, "*ilgi/sevgi duyma*" ile "*önemli/değerli bulma*" faktörlerinde orta düzeyde tutuma sahip oldukları tespit edilmiştir. Öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri ise yüksek düzeydedir. Bu sonuçlara göre öğrencilerin her ne kadar hiç

kitap okumasalar da veya az kitap okusalar da kitap okumanın kişisel/toplumsal gelişimlerine katkı sağlayacağını ve değerlere etkisinin de olumlu olacağını düşündükleri söylenebilir.

Cinsiyet değişkenine göre veriler analiz edildiğinde kadın öğrencilerin kitap okuma tutumlarının erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri ise cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermemektedir. Hem kadın hem de erkek öğrencilerin bu konudaki tutumları yüksek düzeydedir.

Okul türü değişkenine göre veriler analiz edildiğinde kitap okumanın *“kişisel/toplumsal gelişime katkısı”* ve kitap okumayı *“önemli/değerli bulma”* faktörlerinde ve kitap okumanın değerlere etkisi ölçeğinde, Anadolu Lisesi, İlahiyat Koleji/Lisesi ve Kolej öğrencilerinin diğer öğrencilerden daha yüksek bir kitap okuma tutumuna sahip oldukları tespit edilmiştir. Özellikle akademik başarı ile kitap okuma arasındaki pozitif ilişkinin bu sonucun sebebi olduğu söylenebilir. Çünkü bu okullar öğrencilerini seçme sınavı ile almakta ve genel anlamda öğrencilerinin bir önceki okula ait diploma notlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Kitap okumaya *“ilgi/sevgi duyma”* faktöründe ise İlahiyat Koleji/Lisesi öğrencilerinin diğer okullardaki öğrencilerden daha yüksek bir tutuma sahip oldukları tespit edilmiştir. Okuldaki kitap okuma etkinliklerinin, yarışmaların ve kütüphaneye erişimin kolay olmasının İlahiyat Koleji/Lisesi öğrencilerinin kitaba ilgi ve sevgi duymalarında rol oynadığı söylenebilir.

Sınıf seviyesi değişkenine göre veriler analiz edildiğinde öğrencilerin kitap okuma tutumlarının ortaokul ve lise düzeyinde olmalarına bağlı olarak değişmediği tespit edilmiştir. Kitap okumanın değerlere etkisine yönelik veriler analiz edildiğinde, bu ölçeği, ortaokul öğrencilerinin daha yüksek puanlarla değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Bunun sebebi, ergenlik dönemindeki ortaokul öğrencilerinin kişilik ve karakter gelişim dönemlerinde olmasına bağlı olarak bunu daha fazla hissetmeleri ile açıklanabilir.

Evinde çalışma odası ve kitaplık/kitap köşesi olması değişkenlerine göre veriler analiz edildiğinde evlerinde çalışma odası ve kitaplık/kitap köşesi olan öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının hem de kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun sebebi, evinde çalışma odası ve



kitaplık/kitap köşesi olan öğrencilerin kitap okuma ortamını daha uygun şartlarda yaşamaları ile açıklanabilir.

Yılda okudukları kitap sayısına göre veriler analiz edildiğinde öğrencilerin %15,9'unun yılda hiç kitap okumadığı, %51,2'sinin az kitap okuduğu, 24,2'sinin orta düzeyde bir okuyucu olduğu ve %8,7'sinin çok okuyan grubunda olduğu görülmektedir. Öğrencilerin kitap okuma tutumları ve kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerinin okudukları kitap sayısına göre değişip değişmediğine bakıldığında, orta düzey ve çok okuyan grubundaki öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının hem de kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun doğal bir sonuç olduğu ve öğrencilerin kitap okudukça bunun bir tutku haline geldiği, değerlerinin de bu durumdan olumlu etkilendiğini düşündükleri söylenebilir.

Okul kütüphanesinden kitap alma değişkenine göre veriler analiz edildiğinde öğrencilerin %62,7'sinin okul kütüphanesinden kitap aldığı tespit edilmiştir. Bir eğitim ve okuma yuvası olan okullarda en az altı senedir okuyan öğrencilerden %37,3'ünün ise henüz okul kütüphanesinden bir kitap almadığı tespit edilmiştir. Okul kütüphanesinden kitap alan öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının hem de kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun sebebi, kitaba erişimlerinin kolay olmasına bağlanabilir.

Okul dışındaki bir kütüphaneye gitme değişkenine göre veriler analiz edildiğinde öğrencilerin yarıdan fazlasının (%51,5) okul dışında bir kütüphaneye gitmediği tespit edilmiştir. Okul dışında bir kütüphaneye giden öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının hem de kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun sebebi, kitap okuma ile sosyal aktiviteyi birleştirmelerinin sonucu olarak kitap okumanın daha zevkli hale gelmesi ile açıklanabilir.

Ders kitabı dışında bir kitap alma değişkenine göre veriler analiz edildiğinde öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%81,2) ders kitabı dışında bir kitap aldığı tespit edilmiştir. Ders kitabı dışında bir kitap alan öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının hem de kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun sebebi olarak, kendilerine ait bir kitabın



olmasının hem öğrencilerin okumaya olan ilgilerini arttırmasıyla hem de kitaplarını sahiplenmeleriyle açıklanabilir.

Dijital dergi/kitap okuma değişkenine göre veriler analiz edildiğinde öğrencilerin 56,3'ünün dijital dergi/kitap okuduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların %97'sinin akıllı telefon ya da tablet/bilgisayar sahibi olduklarını beyan ettikleri dikkate alınrsa, %43,7'sinin henüz dijital dergi/kitap okumaması, teknolojiyi ve interneti okuma amaçlı kullanmadıkları sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Dijital dergi/kitap okuyan öğrencilerin hem kitap okuma tutumlarının hem de kitap okumanın değerlere etkisine yönelik tutumlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bunun sebebi, akıllı telefon/tablet/bilgisayar aracılığıyla okumayı eğlenceli bulmaları, kitap ve dergilere kolay erişebilmeleri şeklinde açıklanabilir.

Öğrencilerin kitap okuma tutumları ile kitap okumanın değerlere etkisine yönelik görüşleri arasında pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öğrencilerin kitap okuma tutumları arttıkça kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik görüşlerinin de arttığını söylemek mümkündür. Ayrıca aralarındaki pozitif ilişkiye bağlı olarak öğrencilerin kitap okumanın değerlere etkisinin olacağına yönelik görüşlerinin, onların kitap okuma tutumları üzerinde pozitif katkısının olduğu da söylenebilir.

Bu sonuçlara göre şu önerilerde bulunabilir:

Öğrencilerin kitap okumaya yönelik olumlu duygu ve düşünceleri olsa da kitap okuma alışkanlıklarının oldukça düşük olduğu görülmüştür. Bunun giderilmesine yönelik okullarda kitap okuma projeleri, etkinlikleri ve yarışmaları düzenlenebilir.

Öğretmenlerin ve anne-babaların kitap okuma ile ilgili nasihat yerine yaşam boyu öğrenme çerçevesinde beraber okuyarak rol model olmaları öğrencilerin kitap okuma tutumlarına olumlu katkı sağlayacaktır.

Kitap okumanın değerleri etkilediğine yönelik ortaya çıkan bu araştırmadaki sonuç dikkate alınarak öğrencilere yaşlarına uygun olarak seçilecek kitaplarla milli-manevi değerler kazandırılabilir.

Evdeki çalışma odası/kitaplık/kitap köşesine sahip olmanın kitap okuma tutumunu olumlu etkilediği dikkate alınarak evlerde bu yönde tedbirler alınabilir.

Önemli sayıdaki bir öğrenci grubunun henüz okul kütüphanesinden kitap almadığı düşünüldüğünde okullarda tüm öğrencilerin kütüphaneyi kullanmaları ve kitap almaları için etkinlik ve projeler yürütülebilir.

Öğrencilerin yarıdan fazlasının okul dışındaki bir kütüphaneye gitmediği dikkate alınarak aile fertleriyle ve/veya okul/sınıf olarak kütüphane ziyaretleri yapılabilir.

Öğrencilerin yarısına yakınının interneti ve teknolojiyi okuma amaçlı kullanmadıkları tespit edildiğinden öğretmenler, çeşitli ödev ve projeleri dijital kitap/dergi/makale okumaları üzerinden verebilir.

Öğrencilerin kitap okuma tutumlarının ve kitap okumanın değerlere etkisinin incelendiği bu araştırmanın benzeri farklı örneklemeler seçilerek uygulanabilir. Ayrıca kitap okumanın hangi değerleri, nasıl etkilediğini ortaya koymak için nitel araştırmalar yapılabilir.

### Kaynakça

- Arı, Gökhan. "Türkçe Ders Kitaplarındaki Fiziksel ve Biçimsel Görünüm". *Türkçe Ders Kitabı Çözümlemeleri*. ed. Hakan Ülper. 39-55. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- Arslan, Aysel - Bıçakçıl Özsoy, Rahime. "Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin Yaşam Boyu Öğrenme Eğilimleri ve Kitap Okuma Alışkanlıklarına İlişkin Tutumlarının İncelenmesi". *Journal of International Social Research* 12/66 (Ekim 2019), 730-747. <https://doi.org/10.17719/jisr.2019.3622>.
- Balcı, Ahmet. "İlköğretim 8. Sınıf Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlığına Yönelik Tutumları". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2009), 265-300.
- Baş, Gökhan - Bayhan, Ömer. "Türkiye'de Değerler Eğitimi Konusunda Yapılmış Lisansüstü Tezlerin Farklı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 55-74.
- Bulut, Pınar vd.. "Okuma Kültürü Üzerine Bir İnceleme: Öğretmen Adayları Örneği". *Gençlik Araştırmaları Dergisi* 8/21 (2020), 74-95.
- Büyükoztürk, Şener vd.. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2019. <https://doi.org/10.14527/9789944919289>.

- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 27. Basım, 2020.
- Calp, Mehrali. "Ortaokul Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlıkları: Ağrı İl Örneği". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/3 (2018), 897-924.
- Çelik, Tuğba. "Öğrencilerin E-Kitap Okuma Tutumlarının İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies* 10/3 (Ocak 2015), 271-284. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7803>.
- Demir, Zeynel Abidin. "Ortaöğretim Son Sınıf Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlıklarının İncelenmesi -Siirt Örneği-". Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Deniz, Ercan. "Ortaokul Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlıkları". *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları* 3/2 (2015), 46-64.
- Dilbaz, Gözde Hilal. "Ortaokul Öğrencilerinin Okumaya Yönelik Tutumlarının ve Okur Öz-Algılarının Çeşitli Değişkenlere Göre Değerlendirilmesi". Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dündar, Hakan - Hareket, Erdem. "Değerler Eğitimi Araştırmalarında Yönelimler: Değerler Eğitimi Dergisi Örneği". *Akademik Bakış Dergisi* 55 (2016), 207-231.
- Elbir, Bilal - Bağcı, Can. "Birinci ve İkinci Kademe Okuma Eğitimi Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Değerlendirilmesi". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2013), 229-247.
- Göksu, Mehmet Zeki. "İmam Hatip Ortaokulları ile Diğer Devlet Ortaokullarının Değerler Eğitimi Açısından Karşılaştırılması". Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Gör, Fatih. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretim Programında Merhamet Değeri". Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 20 Temmuz 2020. <http://sozluk.gov.tr>.
- Güneş, Adem. "Manevi-insani Değerler Eğilim Ölçeği (Midö): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/41 (2015), 1354-1360.
- Güneş, Firdevs - Susar Kırmızı, Fatma. "E-Kitap Okumaya Yönelik Tutum Ölçeğinin (Ekot) Geliştirilmesi: Geçerlilik ve Güvenirlik

A. KOÇ / Investigation of the Relationship between Attitudes of Students' Reading Book and the Effect of Reading Books on the Values in the RCMK Curriculum | 315

Çalışması". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2014), 196-212. <https://doi.org/10.14686/BUEFAD.201428178>.

Güney, Nail vd.. "Dokuzuncu Sınıf Öğrencilerinin Okuduğu Kitap Sayısı ile Akademik Başarıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/19 (2014), 151-165.

İşçan, Adem vd.. "İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerin Kitap Okuma Alışkanlıkları ve Okumaya İlişkin Tutumları". *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 4/11 (2013), 1-16.

Karakullukçu, Necmiye. "İlkokul Öğrencilerine Kitap Okuma Alışkanlığı Kazandırmada Sınıf Öğretmenlerinin Rolü". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Karatay, Halit vd.. "Okuma Alışkanlığını Geliştirme Yöntem, Teknik ve Modelleri". *Okuma Yazma Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2020), 89-107. <https://doi.org/10.35233/oyea.707967>.

Keleş, Özgül. "İlköğretim 4 ve 5. Sınıf Öğrencilerinde Kitap Okuma Alışkanlığının İncelenmesi". Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

KKTCMEY, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Eğitim Yasası. 51 (23 Mayıs 1986). <http://www.mebnet.net/sites/default/files/yasalar/17-1986.pdf>.

Kulu, Sacide. "Hala Sultan Kitap Okuyor". *Gençses Öğrenci Gazetesi* (Eylül 2017), 4.

KKTC DKAB, KKTC DKAB Öğretim Programları. "Temel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı". 2018. <http://talimterbiye.mebnet.net/Ogretim%20Programlari/2018-2019/Din.pdf>.

Metin, Özge - Metiner, Ayşegül. "Değerler Eğitimi Alanındaki Çalışmaların Eğilimi: USBES Örneği". *International Journal of Field Education* 5/2 (2019), 72-93.

Sarar Kuzu, Tülay - Doğan, Türkan. "Öğretmen Adaylarına Yönelik Okuma Tutum Ölçeği Geliştirme". *Journal of Turkish Studies* 10/15 (2015), 771-786. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.8938>.

Şahin, Abdullah vd.. "İlköğretim Öğrencilerinin Okul Kütüphaneleri ve Sınıf Kitaplıklarını Kullanma Durumları (Erzurum İli Örneği)".

- Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2009), 183-196.
- Şahin, Ayfer. "İlköğretim 4 ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlıklarının Sosyo-Ekonomik Düzeylerine Göre İncelenmesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/2 (2012), 367-388.
- Şahin, Nurullah. "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Okuma Motivasyonlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 13/19 (Eylül 2019), 393-423. <https://doi.org/10.26466/opus.588759>.
- Tonka, Hilal. "Ortaokul Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlıkları İle Okuma Kaygıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- TTKB, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı. "Müfredatta Yenileme ve Değişiklik Çalışmalarımız Üzerine". *Basın Açıklaması*. 18 Temmuz 2017. Erişim 13 Temmuz 2020. [https://ttkb.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2017\\_07/18160003\\_basin\\_aciklamasi-program.pdf](https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_07/18160003_basin_aciklamasi-program.pdf).
- Türegün, Emre - Kaya, Aslı. "Marmara ve İstanbul Üniversiteleri Spor Bilimleri Fakültesi Öğrencilerinin Kitap Okumaya Yönelik Bakış Açılarının Değerlendirilmesi". *Türkiye Spor Bilimleri Dergisi* 3/1 (Temmuz 2019), 26-32. <https://doi.org/10.32706/tusbid.537434>.
- Tüzer, Ahmet. "Ortaokul Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıkları ile Sayısal Ders Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yaman, Havva - Süğümlü, Üzeyir. "İlköğretim İkinci Kademe Öğrencilerinin Ders Dışı Kitap Okuma Alışkanlıkları". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 18/1 (2010), 291-306.
- Yıldırım, Mehmet - Ceylan, Oğuzhan. "Lise Öğrencilerinin Kitap Okuma Alışkanlıklarının Demografik Özelliklerine Göre Karşılaştırılması (Amasya İli Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (Şubat 2018), 734-746. <https://doi.org/10.17719/jisr.20185537245>.
- Yıldız, Mustafa. "Okuma Motivasyonu, Akıcı Okuma ve Okuduğunu Anlamanın Beşinci Sınıf Öğrencilerinin Akademik Başarılarındaki

- A. KOÇ / Investigation of the Relationship between Attitudes of Students' Reading Book and the Effect of Reading Books on the Values in the RCMK Curriculum | 317  
Rolü". *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/4 (2013), 1461-1478.
- Yıldız, Nurettin - Keskin, Harun. "Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerin Dijital ve Matbu Okumaya Karşı Tutumlarının Çeşitli Değişkenlere Göre Değerlendirilmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12/1 (Nisan 2016), 344-361.  
<https://doi.org/10.17860/efd.82485>.
- Yurtkoru, E. Serra vd.. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 7. Basım, 2018.

Ek: Kitap Okumanın Değerlere Etkisi Ölçeği

<b>KİTAP OKUMANIN DEĞERLERE ETKİSİ ÖLÇEĞİ</b>	<b>Tamamen katılıyorum</b>	<b>Çoğunlukla katılıyorum</b>	<b>Kısmen katılıyorum</b>	<b>Nadiren katılıyorum</b>	<b>Hiç katılmıyorum</b>
Soruların ölçekleri, 5 nolu şık en güçlü, 1 nolu şık en zayıf olacak şekilde, güçlüden zayıfa doğru numaralandırılmıştır. Bunu dikkate alarak cevap vermenizi rica ederim. Aşağıdaki ifadelerin karşısındaki seçeneklerin üzerine (X) işareti koyarak görüşünüzü belirtiniz. 5. Tamamen katılıyorum. 4. Çoğunlukla katılıyorum. 3. Kısmen katılıyorum. 2. Nadiren katılıyorum. 1. Hiç katılmıyorum.					
1. Düzenli kitap okumak, kişinin davranışlarında ve aldığı kararlarda daha adaletli olmasını sağlar.	5	4	3	2	1
2. Düzenli kitap okumak, kişinin çevresinde gelişen olaylara karşı daha duyarlı olmasını sağlar.	5	4	3	2	1
3. Düzenli kitap okumak, kişinin başkalarıyla yaşadığı problemlerde daha uzlaşmacı olmasını sağlar.	5	4	3	2	1
4. Düzenli kitap okumak, kişinin başkalarının kendisinden farklı düşüncelerine karşı daha anlayışlı olmasını sağlar.	5	4	3	2	1
5. Düzenli kitap okumak, kişinin başkalarını eleştirirken daha ölçülü olmasını sağlar.	5	4	3	2	1

6. Düzenli kitap okumak, kişinin bilgi ve yeteneklerini dostlarıyla daha çok paylaşmasını sağlar.	5	4	3	2	1
7. Düzenli kitap okumak, kişinin çevresindekilerin dertlerine daha fazla ortak olabilmesini sağlar.	5	4	3	2	1
8. Düzenli kitap okumak, kişinin başkalarını incitmekten daha çok kaçınmasını sağlar.	5	4	3	2	1
9. Düzenli kitap okumak, kişinin sorumluluklarını yerine getirmesi hususunda daha titiz olmasını sağlar.	5	4	3	2	1
10. Düzenli kitap okumak, kişinin hakkını korumak için bile olsa yanlış yollara sapmamasına katkı sağlar.	5	4	3	2	1



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2020, 15: 321-361

## **Huzur Derslerine Katılan Kırım Uleması ve Muhammed Emin Efendi'nin Tefsir Metninin Neşri**

**Süleyman GÜR**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Trabzon, Turkey  
suleymangur@trabzon.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7515-136X

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 28 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 321-361

**Atıf / Cite as:** Gür, Süleyman. "Huzur Derslerine Katılan Kırım Uleması ve Muhammed Emin Efendi'nin Tefsir Metninin Neşri [Crimean Ulama Who Participated in the Huzur Lessons and Commentary Texts and Publications of Mohammed Emin Efendi]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 321-361.  
<https://doi.org/10.18498/amailad.794125>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Crimean Ulama Who Participated in the Huzur Lessons and Publications of Quranic Commentary Texts of Mohammed Emin Efendi**

### **Abstract**

During the Ottoman period, the tafsir (interpretation) lessons held in the presence of the Sultan in every year during Ramadan were called as "lessons in presence." The lessons, which began in 1172/1759, continued until the end of the Ottoman Empire. The lessons in presence were attended by the Sultan, the shaykh al-islam, the mukarrir (teacher) who would present the lecture, the interlocutors in the position of negotiators and other persons who were in the status of listeners. The mukarrir and interlocutors were chosen by the shaykh al-islam and appointed by the Sultan himself. The verses to be interpreted in the course were notified to mukarrir and the interlocutors two months ago for giving them time to get prepared for the lesson. The duration of each lesson was about two hours, and at the end of the lesson, starting from the high-ranking interlocutor, questions were directed to the mukarrir, and discussions were also held afterwards. After mukarrir made an exegesis of the verse, he would answer the questions and objections posed to him. The lessons in presence were the highest and most prestigious scientific councils in which a scholar could participate. Participating in this assembly also required being one of the Istanbul dersiâms (certified teachers). In the historical process, scholars from Anatolian cities attended these courses, as well as scholars from different regions of the Ottoman geography such as Ahiska, Dagestan and Bosnia. Some of these scholars were also from Crimea.

It is known that the Ottoman ulema were influential in Crimea and the Crimean ulema in the Ottoman geography from the time when Crimea was annexed to the Ottoman Empire. As a matter of fact, the Crimean scholars served in high-level positions such as professorship, mufti, judge, and cadilesker in important centers of the Ottoman Empire such as Istanbul, Mecca, Medina, Jerusalem, Baghdad, Damascus and Egypt. This situation also continued in the same way after the Russian invasion of Crimea. In this study, some names such as Abdülhalim Efendi (d. 1210/1795), Muhammed (Emin) Efendi (d. 1243/1827), Abdullah Efendi (d. 1242/1827), Abdülhayy Efendi (d. 1339/1920), Ahmed Efendi (d. 1205/1791), Ali Şücâî Efendi (d. 1341/1922), Hasan Rüşdü Efendi (d. 1311/1894), Selim Efendi (d. 1260/1844) and Şerafeddin Şerif Efendi (d. 1331/1913), who attended to the lessons in presence, will be discussed and in this context, a brief information will be given about their life stories, the years they attended lessons in presence, their positions in the assembly and their

scientific rank, and then, the work of the lesson in presence that Crimean Muhammed Emin Efendi gave will be analyzed and transcribed.

The only source regarding the content of the lessons in presence is the texts of teaching and negotiations. However, few of these texts survived to the present day, especially those with old dates. One of them belongs to Muhammed Efendi of Crimea. This 13-leaf work is kept at the Turkish Manuscripts in the Section of Istanbul University Library at number 7297 as a manuscript, and its language is Turkish. This work, in which the verses 139-142 of Surah Âl- Imrân discussed in the 3rd assembly of lessons in presence in the year 1238 and were interpreted during the reign of Sultan Mahmud III, gives some ideas about the content of the lessons in presence and the method of interpretation of the verses. Just like Baydâvî's Anvâru't-Tanzîl and Fahrüddîn al-Râzî's Mefâtîh which are used as the main sources, in the work the method of interpretation of the narration is used, which only the text of the negotiation is included, but it is seen that the method of discernment is also emphasized. In this context, the verses are interpreted through verses, hadiths, and the views of early scholars, as well as extensive linguistic analyses, theological discussions, the effect of readings on meaning and similar issues were mainly discussed. As far as it is understood, this method, which is also frequently used in the tafsir (interpretation) texts of classical period, was also adopted and applied by the mukarrirs of lessons in presence.

According to our findings in this study, ten scholars from Crimea, two of whom were mukarrirs and eight of whom were interlocutors, attended the lessons in presence, which were a very high-level scientific activities. This data have been obtained from the available records. Information on the total number of people attending classes and the number of assemblies should be approached with caution, since no records of some years have survived. These numbers are likely to change as new documents become available.

**Keywords:** Tafsir, Ottoman, Crimea, Huzur Lessons, Muhammed Emin Efendi.

### **Huzur Derslerine Katılan Kırım Uleması ve Muhammed Emin Efendi'nin Tefsir Metninin Neşri**

#### **Öz**

Osmanlı döneminde her yıl Ramazan ayında, padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerine "huzur dersleri" denilmiştir. 1172/1759 yılında başlayan dersler, Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar sürmüştür. Huzur derslerine, başta padişah olmak üzere, şeyhülislâm, dersi sunacak olan mukarrir, müzâkerci

konumundaki muhataplar ve dinleyici statüsündeki diğer zâtlar katılırdı. Mukarrir ve muhataplar şeyhulislâm tarafından seçilir, padişah tarafından atanırdı. Derste tefsir edilecek âyetler iki ay önce mukarrir ve muhataplara bildirilir, derse hazırlanmaları sağlanırdı. Her dersin süresi iki saat civarında olup ders bitiminde yüksek rütbeli muhataptan başlamak üzere sırasıyla mukarrire sorular sorulur, müzâkereler yapılırdı. Mukarrir âyetin tefsirini yaptıktan sonra kendisine yöneltilen sorulara ve itirazlara cevaplar verirdi. Huzur dersleri, bir âlimin bulunabileceği en yüksek ve prestijli ilim meclisi idi. Bu meclise iştirak etmek de İstanbul dersiâmlarından olmayı gerektiriyordu. Söz konusu derslere Anadolu şehirlerinden âlimler katıldığı gibi Ahıska, Dağıstan, Bosna gibi Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerinden âlimler de katılmışlardır. Bu âlimlerin bir kısmı da Kırımlıdır.

Kırım Osmanlıya bağlandığı andan itibaren Osmanlı ulemasının Kırım'da, Kırım ulemasının da Osmanlı coğrafyasında etkili oldukları bilinmektedir. Nitekim Kırım uleması İstanbul, Mekke, Medine, Kudüs, Bağdad, Şam, Mısır gibi Osmanlı Devleti'ne bağlı olan devrin önemli merkezlerinde müderrislik, müftülük, kadılık, kadıaskerlik gibi üst düzey vazifelerde görev yapmışlardır. Bu durum, Rus işgalinden sonra da aynı şekilde devam etmiştir. Bu çalışmada Kırım ulemasından huzur derslerine katılan Abdülhalim Efendi (öl. 1210/1795), Muhammed (Emin) Efendi (öl. 1243/1827), Abdullah Efendi (öl. 1242/1827 sonrası), Abdülhayy Efendi (öl. 1339/1920), Ahmed Efendi (öl. 1205/1791 sonrası), Ali Şücâî Efendi (öl. 1341/1922), Hasan Rüşdü Efendi (öl. 1311/1894), Selim Efendi (öl. 1260/1844) ve Şerafeddin Şerif Efendi (öl. 1331/1913) ele alınacak ve bu bağlamda hayat hikâyeleri, huzur derslerine katıldıkları yıllar, buldukları meclisteki konumları ile ilmî rütbeleri hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından Kırımlı Muhammed Emin Efendi'nin tahrir ettiği huzur dersine ait eser tahlil edilip transkripsiyonu yapılacaktır.

Huzur derslerinin muhtevasına dair yegâne kaynak, tahrir ve müzâkere metinleridir. Ancak bu metinlerden günümüze ulaşanlar ve bilhassa eski tarihli olanlar oldukça azdır. Bunlardan biri de Kırımlı Muhammed Efendi'ye aittir. 13 varaklık bu eser, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar Bölümü nr. 7297'de yazma halinde olup dili Türkçe'dir. Sultan II. Mahmud devrinde, 1238 senesinde icra edilen huzur derslerinin III. meclisinde müzâkere edilen Âl-i İmrân sûresinin 139-142. âyetlerinin tefsir edildiği bu eser huzur derslerinin muhtevasına ve âyetlerin tefsir metoduna dair bazı fikirler vermektedir. Sadece müzâkere metninin yer aldığı eserde, tıpkı temel kaynak olarak kullanılan Beydâvî'nin Envârü't-Tenzîl'i ile Fahrüddîn er-Râzî'nin Mefââtih'inde olduğu

gibi, rivayet tefsir yöntemi de kullanılmış olmakla birlikte dirâyet yöntemine ağırlık verildiği görülmektedir. Bu bağlamda âyetler âyetle, hadisle, ilk dönem âlimlerinin görüşleri ile tefsir edildiği gibi ekseriyetle geniş dilsel tahlillere, kelâmi tartışmalara, kıraatların manaya etkisine ve benzeri konulara girilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem tefsir metinlerinde de sıkça kullanılan bu yöntem huzur dersleri mukarrirleri tarafından da benimsenmiş ve uygulanmıştır.

Bu çalışmadaki tespitlerimize göre, oldukça üst düzey ilmi bir faaliyet olan huzur derslerine, iki mukarrir sekiz muhatap olmak üzere Kırımlı on âlim katılmıştır. Bu veriler şu ana kadarki kayıtlardan hareketle elde edilmiştir. Bazı yıllarla ilgili hiçbir kayıt günümüze ulaşmadığından derslere katılan toplam kişi sayısı ile meclis sayısı konusunda verilen bilgilere ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Yeni belgelere ulaşıldıkça bu rakamların değişme olasılığı vardır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Osmanlı, Kırım, Huzur Dersleri, Muhammed Emin Efendi.

## Giriş

Osmanlı padişahları kuruluştan itibaren âlimleri etrafında toplama, ilmî sohbet ve tartışmalara katılma gibi konulara önem vermişler, gerek kendileri, gerekse ileri gelen devlet adamları ulemadan özel dersler almışlardır. Fâtih Sultan Mehmed döneminden itibaren bu tür faaliyetler artış göstermiştir.<sup>1</sup> Ayrıca padişahlar devrin önde gelen âlimlerine "mutad tefsir dersleri" diye anılan tefsir dersleri yaptırmışlardır. Bir de her yıl Ramazan ayında, Beydâvî'nin (öl. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiri esas alınarak padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleri vardır ki bunlar "huzur dersleri" diye anılmıştır. Söz konusu derslere huzur-ı hümayûn dersleri de denilmiştir.<sup>2</sup> Huzur dersleri ile ilgili ilk örnek uygulama Sultan III. Ahmed zamanında Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa (1131-1143/1718-

<sup>1</sup> Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 18/441-444.

<sup>2</sup> Tayyazâde Atâ, *Osmanlı Saray Tarihi/Tarih-i Enderun*, nşr. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi, 2010), 1/314; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1993), "Huzur Dersleri", 1/860.

1730) tarafından 1136/1724 yılında yapılmıştır.<sup>3</sup> Sonraki yıllarda bu dersler daha sistemli hale gelmiş ve hatta 1140 Ramazan'ında, III. Ahmed bu derslerin birini başından sonuna kadar takip etmiştir. Bu derslerin resmiyet kazanması ise 1172/1759 yılında Sultan III. Mustafa'nın irade ve fermanıyla olmuştur.<sup>4</sup>

Bu şekilde resmileşen Huzur dersleri, arada bazı kesintiler dışında Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar sürmüştür. Son ders 1341 senesi Ramazan'ında (Mayıs 1923) yapılmış olup, 26 Receb 1342 (4 Mart 1924) tarihinde hilâfetin kaldırılması ile 165 yıl boyunca devam eden huzur dersleri tarihe karışmıştır.<sup>5</sup>

Huzur derslerine, başta padişah olmak üzere, şeyhülislâm, dersi sunacak olan mukarrir, müzâkereci konumundaki muhataplar ve dinleyici statüsündeki diğer zâtlar katılırdı. Bunlara ilaveten padişah bazı önemli misafirlerini derse dâhil edebiliyordu. Başta takdim heyeti olmak üzere padişah ve dinleyiciler de, yerde minderler üzerinde oturarak dersi takip ederdi.<sup>6</sup>

Mukarrir ve muhataplar şeyhülislâm tarafından seçilir, padişah tarafından onanırdı. Derste takrir edilecek âyetler yaklaşık iki ay önce mukarrir ve muhataplara bildirilir, derse hazırlanmaları sağlanırdı. Her dersin süresi iki saat civarında olup ders bitiminde yüksek rütbeli muhataptan başlamak üzere sırasıyla mukarrire sorular sorulur, müzâkereler yapılırdı.<sup>7</sup> Mukarrir âyetin tefsirini yaptıktan sonra kendisine yöneltilen sorulara ve itirazlara cevaplar verir, böylece ilmî bir

---

<sup>3</sup> Ömer Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 521.

<sup>4</sup> Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 1/62; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1965), 216; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444; Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 521.

<sup>5</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/62; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444; Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 522.

<sup>6</sup> Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi=Son Hatıralar* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2003), 431; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 219; Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 66.

<sup>7</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "Huzur Dersleri", 1/862.

mübâhase cereyan ederdi. Bu yüzden âyetlerin tefsiri son derece yavaş ilerlerdi.<sup>8</sup>

Huzur dersine katılan muhatapların sayısında zaman içerisinde farklılıklar olmuştur. Dersler, başlangıçta 1 mukarrir 5 muhatap toplam 6 kişi tarafından takdim edilirken, 1189 yılı itibari ile bu sayı önce 8'e yükselmiş sonra sırasıyla 12, 13 ve 14'e kadar ulaşmıştır. 1293 yılında 15'e, 1316 yılında ise 16'ya kadar çıkmıştır. Bu tarihten sonra katılımcı sayısında herhangi bir değişiklik olmamıştır.<sup>9</sup>

Huzur derslerinin icra edildiği meclislerin sayısında da değişiklikler olmuştur. Özellikle ilk dönemlerde Ramazan aylarında 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18 gibi farklı sayıda oturumlarla yapılan huzur derslerinde meclis sayısı 1180/1766 yılında 19'a kadar ulaşmıştır.<sup>10</sup> 1189/1775 senesinde alınan bir kararla meclis sayısı 8 ile sınırlandırılmıştır. Bu tarihten itibaren 1200/1785 senesine kadar huzur dersleri mutad olarak her Ramazan'da 8 ayrı oturum şeklinde icra edilirken 1200/1785 yılından itibaren bu meclislere bir de "mukarrirler meclisi" ilave edilmiştir. Yılda bir kez toplanan bu meclisin muhataplarını mukarrir ve muhatap niteliğindeki zâtlar oluştururdu. Hatta bazen bu oturumlara dışarıdan müderrisler de katılırdı. Bunlara ilaveten, "sudur meclisleri" diye tabir edilen bir oturum daha vardır ki bu oturuma ilmî yönden yüksek rütbelere sahip olup mutad meclislere katılma salahiyetini kaybedenler iştirak ederlerdi.<sup>11</sup>

XIX. yüzyıldan itibaren huzur dersleri için yeni bazı ilkeler belirlenmiş ve bir teamül oluşturulmuştur. Buna göre mukarrir ve muhatapların İstanbul ruûsunu almış, resmi bir görevi olmayan ve İstanbul'da oturan âlimler arasından seçilmesi esası getirilmiştir. Ayrıca herhangi bir meclisin mukarrirliği boşalınca bir sonraki meclisin mukarririnin oraya tayin edilmesi, son meclisin mukarrirliği

<sup>8</sup> İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444.

<sup>9</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/84 vd.; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444; Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 526.

<sup>10</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/69; Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri", 68.

<sup>11</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/84-88; Ömer Kara, "İslâm Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 2* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 335-336.

boşaldığında ise oraya ilk meclisin baş muhatabının getirilmesi teamül haline gelmiştir.<sup>12</sup>

Huzur derslerinde öncelik sırası, ruûstaki kıdeme göre belirlenmekteydi.<sup>13</sup> Bu yüzden derslere katılan ulemanın rütbeleri önem arz etmekteydi. Bu rütbelere aşağıdan yukarıya doğru şu şekilde sıralanmaktadır: İbtidâ-i Hâric, Hareket-i Hâric, İbtidâ-i Dâhil, Hareket-i Dâhil, Mûsilâ-i Sahn, Sahn-ı Semân, İbtidâ-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Mûsilâ-i Süleymâniye, Süleymâniye, Hâmise-i Süleymâniye, Dâru'l-Hadis-i Süleymâniye.<sup>14</sup> Bu mertebelerin en yüksekini, Dâru'l-Hadis müderrisleri oluşturmaktaydı.<sup>15</sup>

Kaynaklardan anlaşıldığına göre huzur derslerinde Kadı Beydâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsiri merkeze alınarak 1172 yılından itibaren padişah tarafından seçilen âyetler tefsir edilmiştir. 1180 senesinde sûre seçimine geçilmiş, 1200 yılından itibaren mushaf tertibiyle derslere devam edilmiştir. Bu şekilde Nahl sûresinin 26. âyetine kadar Kur'ân'ı Kerîm'in tefsiri yapılmıştır. Bu tertibin dışında ayrıca İsrâ, Fetih ve Saf sûreleri de huzur derslerinde tefsir edilmiştir.<sup>16</sup>

Ders takrir ve müzâkerelerinin kaydına gelince, ilk yıllarda kayıt tutulduğuna dair bir veriye şimdilik ulaşamamıştır. Ancak 1177 yılında<sup>17</sup> ve 1238'de II. Mahmud'un saltanatı döneminde bazı kayıtların tutulduğu tespit edilmiştir.<sup>18</sup> Bu kayıt tutma işlemi resmi bir görevli tarafından değil, mukarrir ve muhatapların kişisel gayretleriyle ve dağınık bir şekilde yapılmıştır. Son dönemlerde ise Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi, Gümülcineli Ahmed Asım Efendi gibi bazı mukarrirlerin ve Eğinli Muhammed Hulusi Efendi gibi muhatapların yine gönüllülük esasına göre ancak daha düzenli kayıtlar tuttuğu

<sup>12</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/92-93, 104; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444; Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri", 67.

<sup>13</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "Huzur Dersleri", 1/862.

<sup>14</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "Altmışlı", 1/54; Enver Demirpolat, "Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 214.

<sup>15</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "Hareket-i Altmışlı", 1/740.

<sup>16</sup> Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 529.

<sup>17</sup> Recep Arpa, "Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?", *Osmanlıda Tefsir Dersi Gelenekleri*, ed. Ömer Kara vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2018), 104.

<sup>18</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1106.



anlaşılmaktadır. Bunların bir kısmı yazma olarak günümüze ulaşmış, bir kısmı kendi notlarını kitaplaştırmış,<sup>19</sup> bir kısmı ise zayi olmuştur. Yazma olarak elimize ulaşan az sayıdaki takrir ve müzâkere metinlerinden biri de Kıbrımlı Muhammed Efendi'ye aittir. Bu metin günümüze intikal edenlerin en eskilerinden olması yönüyle de ayrı bir öneme sahiptir.<sup>20</sup>

Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde âlimler ilimlerini inkişâf ettirmek için Şam, Bağdat gibi ilim merkezlerine seyahat ederlerdi. Yükseliş döneminden sonra ise İstanbul bütün İslâm dünyasının en önemli ilim merkezi haline geldi. Padişahların da ilme ve ulemaya değer vermesi, İslâm coğrafyasının her bölgesinden âlimlerin İstanbul'a yerleşmesini sağladı. Bu âlimler kendileri ile birlikte memleketlerinin ilmî müktesabâtını da İstanbul'a taşıdılar. Huzur dersleri, bir âlimin bulunabileceği en yüksek ve prestijli ilim meclisi idi. Bu meclise iştirak etmek de İstanbul dersiâmlarından olmayı gerektiriyordu. Dolayısı ile âlimler bu payeyi elde etmek için bir rekabetin içerisine de girebiliyorlardı.<sup>21</sup>

Huzur derslerine tarihi süreç içerisinde Trabzon, Erzurum, Harput gibi Anadolu şehirlerinden İstanbul ruûsunu almış âlimler katıldığı gibi Ahıska, Dağistan, Gümölcine, İşkodra, Bosna gibi Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerine mensup âlimler de katılmışlardır. Bu âlimlerin bir kısmı da Kıbrımlıdır. Kırım, Altın Ordu Devleti'nin bir vilayeti iken, 1441'de I. Hacı Giray yönetiminde hanlığa dönüştürüldü. 1475 senesinde I. Mengli Giray'ın, Fatih Sultan Mehmed'e müracaat etmesi üzerine Osmanlı Devleti'ne bağlandı. Ruslar tarafından 1783 yılında işgal edilinceye kadar 307 yıl boyunca Osmanlı hâkimiyetinde kaldı.<sup>22</sup>

Kırım Osmanlı'ya bağlandığı andan itibaren Osmanlı ulemasının Kırım'da, Kırım ulemasının da Osmanlı coğrafyasında etkili oldukları bilinmektedir. Kırım ulemasının önemli bir bölümünün ilk

<sup>19</sup> Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, "Huzur Dersleri", 1/865.

<sup>20</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1106. Ayrıntılı bilgi için bk. Kara, "İslâm Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", 344-48; Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 531.

<sup>21</sup> Alparslan Kartal, "Huzur Derslerine Katılan Karşı Âlimler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 231.

<sup>22</sup> Halil İnalçık, "Kırım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/450-458.

tahsillerinden sonra yüksek tahsil için başta İstanbul olmak üzere Anadolu'nun çeşitli merkezlerine geldikleri ve ilmiye sınıfında yüksek bir mevkide buldukları bilinmektedir. Nitekim İstanbul, Mekke, Medine, Kudüs, Bağdad, Şam, Mısır gibi Osmanlı Devleti'ne bağlı olan devrin önemli merkezlerinde müderrislik, müftülük, kadılık, kadiaskerlik gibi üst düzey vazifelerde görev yapmış olmaları da bunu desteklemektedir. Bu durum, Rus işgalinden sonra, boyutu şartlara göre zaman zaman değişiklik arz etse de aynı şekilde devam etmiştir.<sup>23</sup>

Kaynaklarda, Molla Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırımî (öl. 879/1474), Mahmud b. Süleyman (öl. 990/1582), İbrahim b. Abdullah (öl. 1001/1593), Hüseyin Efendi (öl. 1010/1602), Seyyid/Şerif Mûsâ Kelîmî (öl. 1054/1644), Mehmed Feyzi (öl. 1055/1645), Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ (öl. 1095/1684), Mehmed b. Abdülhamid (öl. 1168/1755), Hamid b. Ahmed (öl. 1185/1771), İsmail Ferruh Efendi (öl. 1256/1840) gibi Kırımlı çok sayıda meşhur âlimden bahsedilmektedir.<sup>24</sup> Bu çalışmada, onların, sadece huzur derslerine katılanları ele alınacak ve bu bağlamda hayat hikâyeleri, huzur derslerine katıldıkları yıllar, buldukları meclisteki konumları ile ilmî rütbeleri hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından Kırımlı Muhammed Emin Efendi'nin takrir ettiği huzur dersine ait eser tahlil edilip transkripsiyonu yapılacaktır.

Huzur dersleri ile ilgili, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Mehmet Zeki Pakalın), *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (İsmail Hakkı Uzunçarşılı) gibi çeşitli kaynak kitaplarda bazı bilgiler mevcuttur. Ancak bu konudaki en sistematik ve kapsamlı çalışma, konu ile ilgilenen bütün araştırmacıların vazgeçilmez müracaat kaynağı olan Ebül'ulâ Mardin'in *Huzur Dersleri* adlı üç ciltlik eseridir. Bu çalışmada da söz konusu eser temel kaynak olarak seçilmiştir. Bunların dışında huzur dersleri ile ilgili başka kaynaklar ve çeşitli ilmî çalışmalar da vardır.<sup>25</sup> Biz de bu çalışmalardan da istifade ederek hem Kırım uleması hakkında bilgi vermek hem de padişahın huzurunda icra edilen bir tefsir dersinde

<sup>23</sup> Ahmet Yüksel - Zafer Karademir, "Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbinden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012), 184.

<sup>24</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *İdare-i Osmaniye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1335), 1-38.

<sup>25</sup> Bu çalışmalar için bk. Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 519-539.

ilk dönemlerde ne gibi konuların konuşulduğunu okuyuculara ulaştırmak istedik. Mukarrir ve muhatapları alfabetik sıraya göre ele aldık.

### 1. Mukarrir Olarak Huzur Derslerine Katılan Kıırlı Âlimler Abdülhalim Efendi (öl. 1210/1795)

Kıırlı dersiamlardan olan Abdülhalim Efendi, Vassafzâde Esad Efendi meşihatinde kassâm-ı askerî ve ders vekili, sonra Enderûn-i Hümâyûn'a baş hoca, 1199/1787 yılında da Haremeyn müfettişi oldu. Daha sonraları fetva eminliği görevi yaptı. 1208 yılında Edirne kadısı, 1210/1795 yılında Mekke mollası oldu ve orada vefat etti.<sup>26</sup>

1198-1202 yılları arasında mukarrirlik yapmıştır.<sup>27</sup> Bu tarihlerin öncesi ve sonrasındaki yıllarla ilgili kayıtlar oldukça sınırlı olduğundan bu derslere hangi sıfatlarla toplam kaç kez katıldığı gibi konularda net bilgiler vermek şimdilik mümkün olamamaktadır. Ancak derslere katıldığı yıllarla ilgili bazı detaylar kayıtlarda vardır. Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre; 1198 Ramazan'ında IV. meclisin mukarrirliğini asaleten, II. meclisin mukarrirliğini vekâleten yapmıştır. 10 Ramazan 1199 Pazar günü Yalı'da IV. meclisin mukarrirliğini, 8 Ramazan 1200 Pazartesi günü de yine aynı yerde ve aynı meclisin mukarrirliğini yapmıştır. Bu derste Fatıha tefsirine devam edilmiştir. 5 Ramazan 1201 Perşembe günü Mabeyn-i Hümâyûn'daki ictimada bu kez III. meclisin mukarrirliğini yapmıştır. 1 Ramazan 1202 Perşembe günü ise Has Oda'da Kütüphane hocası sıfatı ile I. meclisin mukarrirliğini yapmıştır. Bu meclisteki ders Bakara sûresinden taktırir edilmiştir.<sup>28</sup>

Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>29</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1198/1784	IV.	Mukarrir		Abdülhalim Efendi
1199/1785	IV.	Mukarrir		Abdülhalim Efendi
1200/1786	IV.	Mukarrir		Abdülhalim Efendi
1201/1787	III.	Mukarrir		Abdülhalim Efendi
1202/1788	I.	Mukarrir	Kütüphane hocası	Abdülhalim Efendi

<sup>26</sup> Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye (I-IV/ü)*, haz. Ali Aktan vd. (İstanbul: Sebil Yayınvevi, 1995), 3/343.

<sup>27</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/4 vd., 849.

<sup>28</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/4-7.

<sup>29</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/4 vd.

### **Muhammed (Emin) Efendi (öl. 1243/1827)**

Osmanlı döneminde müderrislik, mollalık ve mukarrirlik görevlerinde bulunmuş Kıımlı bir âlimdir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre 1225 yılında Kudüs mollası, 1232 yılı Recep ayında Mısır mollası, bilâhare Mekke mollası payesine nail olmuştur.<sup>30</sup> 13 Rebiülahir 1236'da Galata müderrisliğine tayin edilmiştir. 1236-1243 yılları arasında huzur hersleri mukarrirliği yapmıştır. 21 Rebiulevvel 1243 tarihinde vefat etmiştir.<sup>31</sup>

Mardin, 1236 senesinde mukarrirliğe tayin edildiğini ve 21 Rebiulevvel 1243'te vefat ettiğini ifade etmekle birlikte muhataplık yaptığına dair kayıt düşmemektedir.<sup>32</sup> Ancak huzur derslerine katılanları yıllara göre ele aldığı bölümdeki bilgilerden anlaşıldığına göre 1224-1228 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak katılmıştır. 1229-1234 yılları arası bu derslere katılanlar tespit edilemediğinden bu tarihlerle ilgili bilgi yoktur. 1235 yılı ile ilgili kayıtlarda ise II. meclisin ikinci muhatapı olduğu görülmektedir. Bu durumda 1236'da muhataplıktan mukarrirliğe terfi ettiği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup> Bu bilgilerden hareketle biz muhatap ve mukarrir olarak katıldığı meclisleri tabloda şu şekilde düzenledik.

Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>34</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1224/1809	VI.	1.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Kilisli Mehmed Kudsi Efendi
1225/1810	V.	5.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Kilisli Mehmed Kudsi Efendi
1226/1811	V.	3.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Çarşambalı Mehmed Said Efendi
1227/1812	IV.	10.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Tırnovalı Müftizâde Abdurrahim Efendi

<sup>30</sup> Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 4-1/338-339.

<sup>31</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/160.

<sup>32</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/111.

<sup>33</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/169 vd.

<sup>34</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/169 vd.

1228/1813	IV.	5.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Çarşambalı Said Efendi
1235/1820	II.	2.Muhatap	Hareket-i Altmışlı	Kütahyalı Mehmed Efendi
1236/1821	VI.	Mukarrir	Hareket-i Altmışlı	Kırımlı Muhammed Efendi
1237/1822	IV.	Mukarrir	Mûsılâ-i Süleymâniye	Kırımlı Muhammed Efendi
1238/1823	III.	Mukarrir	Mûsılâ-i Süleymâniye	Kırımlı Muhammed Efendi
1239/1824	II.	Mukarrir	Mûsılâ-i Süleymâniye	Kırımlı Muhammed Efendi
1240/1825	II.	Mukarrir	Mûsılâ-i Süleymâniye	Kırımlı Muhammed Efendi
1241/1826	II.	Mukarrir	Mûsılâ-i Süleymâniye	Kırımlı Muhammed Efendi
1242/1827	II.	Mukarrir	Süleymâniye	Kırımlı Muhammed Efendi

## 2. Muhatap Olarak Huzur Derslerine Katılan Kırımlı Âlimler Abdullah Efendi (öl. 1242/1827 sonrası)

Abdullah Efendi'nin, 1224-1228 yılları arasındaki huzur derslerini Mûsıla-i Sahn rütbesi ile muhatap olarak takip ettiği kayıtlara geçmiştir. 1235-1240 tarihleri arasındaki derslere de Mûsıla-i Süleymâniye rütbesi ile katılmıştır. 1241'de Hâmise, 1242'de ise Dâru'l-Hadis rütbesi ile derslere devam etmiştir.<sup>35</sup> 1229-1234 seneleri arasında yapılan huzur derslerine katılanların isimleri henüz tespit edilememiştir.<sup>36</sup> Abdullah Efendi 1234 yılından sonraki derslere muntazaman katıldığına göre 1229-1234 yılları arasındaki derslere de muhatap olarak katılmış olmalıdır. Ayrıca son yedi derse I. mecliste muhatap olarak katılması ve bunun da ötesinde son katıldığı dersi ilmiye sınıfının en üst rütbesi olan Dârülhadis rütbesi ile baş muhatap olarak takip etmesi onun ilmî kariyerini ve ulema nezdindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>35</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/171 vd.

<sup>36</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/194.

Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>37</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1224/1809	V.	10.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Divrikli Musannif Osman Efendi
1225/1810	V.	2.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Kilisli Mehmed Kudsi Efendi
1226/1811	IV.	13.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Kilisli Mehmed Kudsi Efendi
1227/1812	IV.	7.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Tırnovalı Müftizâde Abdurrahim Efendi
1228/1813	IV.	2.Muhatap	Mûsılâ-i Sahn	Çarşambalı Said Efendi
1235/1820	II.	1.Muhatap	Mûsılâ-i Süleymâniye	Kütahyalı Mehmed Efendi
1236/1821	I.	13.Muhatap	Mûsılâ-i Süleymâniye	Menteşeli Müftizâde Abdürrahim Efendi
1237/1822	I.	9.Muhatap	Mûsılâ-i Süleymâniye	Kangırlı Şeyh Abdullah Efendi
1238/1823	I.	8.Muhatap	Mûsılâ-i Süleymâniye	Menteşeli Müftizâde Abdürrahim Efendi
1239/1824	I.	6.Muhatap	Mûsılâ-i Süleymâniye	Ekmekçizâde Hafız Ahmed Efendi
1240/1825	I.	4.Muhatap	Mûsılâ-i Süleymâniye	Ekmekçizâde Hafız Ahmed Efendi
1241/1826	I.	2.Muhatap	Hâmise	Ekmekçizâde Hafız Ahmed Efendi
1242/1827	I.	1.Muhatap	Dârülhadis	Ekmekçizâde Hafız Ahmed Efendi

**Abdülhayy Efendi (öl. 1339/1920)**

Kırımlı Kadı Hacı Murtaza Efendi'nin torunu, Hoca Abdülgaffar Efendi'nin oğludur. 1274 yılında Kırım'da doğdu. İlk tahsilini Kırım'da ve Rumeli'ndeki Hacıoğlu Pazarcığı'nda yaptı. Rumi 1279'da Pazarcık'ta medresede de bir süre eğitim gördü. Rumi 1283'te Varna Rüştîye'sinde Muallim Nâcî'den Arapça, Farsça, hüsn-i hat gibi dersler alarak bu

<sup>37</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/171 vd.

okulu da tamamladı. 1287'de İstanbul'a gelerek Uzunçarşı'daki Atik İbrahim Paşa Medresesi'ne kayıt oldu. Ardından naklini Şerif Hamidiyye Medresesi'ne aldırdı ve dersiâmdan mantıkçı Şehri Ahmed Efendi'den icâzet aldı. 1301 yılında ruûs imtihanını kazandı. 1302'de Süleymâniye Camii'nde müzâkereye başladı. 1316'da üç öğrenciye icâzet verdi. Sultan Abdülmecid Türbesi'nde Buhârîhanlık, Topkapı Ahmed Paşa Medresesi'nde müderris ve vaizlik yaptı. 1328'de Hareket-i Dâhil derecesiyle Sultan Bayezid Camii'nde müderrislik görevine getirildi.<sup>38</sup> 1329-1338 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak katıldı. 1339/1920 yılında vefat etti.<sup>39</sup>

Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>40</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1329/1911	VIII.	4.Muhatap		Serezli Eyyüb Sabri Efendi
1330/1912	VII.	15.Muhatap		Midillili Muhammed Emin Efendi
1331/1913	VII.	2.Muhatap		Midillili Muhammed Emin Efendi
1332/1914	VI.	8.Muhatap		Aydoslu Sadullah Efendi
1333/1915	IV.	11.Muhatap		Tırnovalı Muhammed Hilmi Efendi
1334/1916	II.	14.Muhatap		Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi
1335/1917	III.	3.Muhatap		Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi
1336/1918	III.	7.Muhatap		Batumlu Abdüllâtif Efendi
1337/1919	II.	11.Muhatap		Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi
1338/1920	II.	4.Muhatap		Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi

<sup>38</sup> *İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamı),* haz. Seyit Ali Kahraman vd. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 109.

<sup>39</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/157; 2-3/1063-1064.

<sup>40</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/561 vd.

### **Ahmed Efendi (öl. 1205/1791 sonrası)**

Mardin, Topkapı Sarayı Müzesi'nden elde ettiği 1205 tarihli muhataplar listesinde huzur derslerine katılan bir Kırmılı Ahmed Efendi'ye de yer vermektedir. İlk tayin tarihini tespit edemediğini de belirtmektedir.<sup>41</sup> O yıllara ilgili verdiği detaylardan anlaşıldığına göre bu zât, 1205 yılında mukarrirliğini Bolulu el-Hac Mustafa Efendi'nin yaptığı VII. meclise 1. muhatap olarak katılmıştır.<sup>42</sup> 1205-1224 yılları arasında bu derslere katılanlar tam olarak tespit edilemediğinden Ahmed Efendi'nin net olarak hangi yıllarda kaç kez bu derslere iştirak ettiği tespit edilememiştir.

Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>43</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1205/1791	VII.	1.Muhataap		Bolulu el-Hac Mustafa Efendi

### **Ahmed Efendi (öl. 1247/1832 sonrası)**

Mardin, Ahmed Efendi'nin 1237 senesinde huzur dersleri muhataplığına tayin edildiğini ve 1248 yılında derslerden ayrıldığını belirtir. Ancak ayrılış nedenine dair bilgi vermez.<sup>44</sup> Takip çizelgesinden anlaşıldığına göre Ahmed Efendi derslere 1237'de Hareket-i Dâhil rütbesi ile başlamış, 1243 yılı ve devamında Mûsılâ-i Sahn rütbesi ile dersleri takip etmiştir.<sup>45</sup>

Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>46</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1237/1822	VII.	5.Muhataap	Hareket-i Dâhil	Eğimli İbrahim Efendi
1238/1823	VI.	13.Muhataap	Hareket-i Dâhil	Eğimli İbrahim Efendi
1239/1824	VI.	6.Muhataap	Hareket-i Dâhil	Konevi Hacı Seyyid Mustafa Efendi

<sup>41</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/117.

<sup>42</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/168.

<sup>43</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/168.

<sup>44</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/127.

<sup>45</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/212, 230

<sup>46</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/205 vd.



1240/1825	VI.	2.Muhatap	Hareket-i Dâhil	Konyalı Hacı Mustafa Efendi
1241/1826	V.	10.Muhatap	Hareket-i Dâhil	İmamzade Hafız Muhammed Esad Efendi
1242/1827	V.	4.Muhatap	Mûsilâ-i Sahn	İmamzade Hafız Muhammed Esad Efendi
1243/1828	IV.	8.Muhatap	Mûsilâ-i Sahn	İmamzade Hafız Muhammed Esad Efendi
1244/1829	IV.	5.Muhatap	Mûsilâ-i Sahn	İmamzade Hafız Muhammed Esad Efendi
1245/1830	III.	12.Muhatap	Mûsilâ-i Sahn	Ahskalı Dersiam Ahmed Efendi
1246/1831	III.	12.Muhatap	Mûsilâ-i Sahn	Ahskalı Dersiam Ahmed Efendi
1247/1832	III.	8.Muhatap	Mûsilâ-i Sahn	Ahskalı Dersiam Ahmed Efendi

### Ali Şucâî Efendi (öl. 1341/1922)

1269/1853 yılında Bahçesaray'da doğdu. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra 1289 yılında İstanbul'a geldi. 1306 senesinde icâzet aldı. 1308 yılında açılan ruûs imtihanını kazanarak Süleymâniye Camii dersiâm ve müderrisleri arasına girdi. 1317'de İbtidâ-i Hâric ruûsa nail oldu. 1322'de Hareket-i Hâric derecesiyle Mehmed Ağa Medresesi ikinci müderrisliğine atandı. Dördüncü rütbeden Osmânî nişânı ve altın liyakat madalyası sahibi idi. 1333-1340 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak katıldı. 7 Ekim 1338 (1341/1922) yılında vefat etti.<sup>47</sup> 1396'da dersi Süleymâniye rütbesi ile takip etti.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/312, 1064.

<sup>48</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/596.

Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>49</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1333/1915	VII.	10.Muhatap		Midillili Muhammed Emin Efendi
1334/1916	V.	4.Muhatap		Rizeli Osman Nuri Efendi
1335/1917	V.	8.Muhatap		Rizeli Osman Nuri Efendi
1336/1918	V.	11.Muhatap		Uşşakî Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi
1337/1919	V.	9.Muhatap		Arapgirli Hüseyin Avni Efendi
1338/1920	IV.	12.Muhatap		Batumlu Abdüllâtif Efendi
1339/1921	IV.	6.Muhatap	Süleymâ niye	Batumlu Abdüllâtif Efendi
1340/1922	III.	11.Muhatap		Kastamonulu Mustafa Şükrü Efendi

**Hasan Rüşdü Efendi (öl. 1311/1894)**

Mehmed Süreyyâ'nın, rüşdiye mekteplerinde senelerce muallim-i evvel, maarif müfettişi, birkaç ay kadar Dâru muallimin müdürü, dersiâm ve müderris diye tanıttığı, ilmî ve fazileti sayesinde halk arasında "Tatar Hoca" diye meşhur olup 13 Şaban 1311/1894 tarihinde vefat ettiğini söylediği Hacı Hasan Efendi,<sup>50</sup> kanaatimize göre bazı kaynaklarda Hasan Rüşdü Efendi diye zikredilen zât olmalıdır. Nitekim *Sicilli Ahval Defterleri* üzerinde bir çalışma yapan Nuri Kavak'ın, Hocasâde el-Hâc Hasan Rüşdü Efendi hakkında verdiği bilgiler, Süreyyâ'nın Hasan Efendi ile ilgili verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Hasan Rüşdü Efendi'nin tercüme-i hâl varakasındaki bilgiler özetle şu şekildedir: 1251/1835 senesinde Bahçesaray'ın Divan Köyü'nde doğdu. Bahçesaray ve Dersaadet'te Süleymâniye Dökmeci-i Evvel Medresesi'nde tahsil görerek icâzetname aldı. Uzun süre müderrislik

<sup>49</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/572 vd.

<sup>50</sup> Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, 2-3/190.

yaptı. Üçüncü rütbeden Mecidi, dördüncü rütbeden Osmanî Nişan-ı zîşan madalyalarını elde etti.<sup>51</sup>

Mardin'in kaydettiğine göre 1290-1310 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak katılmış olup 1310 yılında vefat etti.<sup>52</sup> Vefat tarihi ile ilgili 1310 ve 1311 seneleri zikredilmektedir. Ancak Mehmed Süreyyâ'nın vefatını, 13 Şaban 1311 şeklinde gün, ay, yıl olarak açıkça zikretmesi bu tarihin daha isabetli olabileceğine işaret etmektedir.

#### Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>53</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1290/1873	VIII.	9.Muhatap	Hareket-i Dâhil	Balıkesirli Mustafa Münib Efendi
1291/1874	VIII.	7.Muhatap	Hareket-i Dâhil	Balıkesirli Mustafa Münib Efendi
1292/1875	VII.	9.Muhatap	Hareket-i Dâhil	İstanbul Hafız Ahmed Şakir Efendi
1293/1876	VII.	4.Muhatap	Hareket-i Dâhil	İstanbul Hafız Ahmed Şakir Efendi
1294/1877	IV.	7.Muhatap	İbtidâ-i Altmışlı	Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi
1295/1878	V.	5.Muhatap	İbtidâ-i Altmışlı	Vodineli Ömer Hulusi Efendi
1296/1879	IV.	11.Muhatap	Hareket-i Altmışlı	Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1297/1880	IV.	4.Muhatap	Hareket-i Altmışlı	Gümülcineli Ahmed Asım Efendi

<sup>51</sup> Nuri Kavak, *Osmanlı Bürokrasisinde Görev Almış Kırım Kökenli Devlet Adamları* (İstanbul: Has Matbaacılık, 2017), 155.

<sup>52</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/145.

<sup>53</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/419 vd.

1298/1881	III.	11.Muhatap	Mûsıla-i Süleymâniye	Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi
1299/1882	III.	10.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1300/1883	III.	10.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1301/1884	III.	7.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1302/1885	III.	5.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1303/1886	III.	2.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1304/1887	II.	12.Muhatap		Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi
1305/1888	II.	10.Muhatap		Tikveşli Yusuf Ziyaeddin Efendi
1306/1889	II.	7.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1307/1890	II.	5.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1308/1891	I.	14.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1309/1892	I.	12.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi
1310/1893	I.	10.Muhatap		Gümülcineli Ahmed Asım Efendi

### Selim Efendi (öl. 1260/1844)

Hayatı hakkında fazla bilgi bulamadığımız bu zât, Kırimlı dersiâm Selim Efendi diye tanınmış olup 1258-1259 yıllarında huzur derslerine muhatap olarak katılmıştır. 11 Şaban 1260/1844 yılında vefat etmiştir.<sup>54</sup> 1258 yılında, VIII. meclisin sekizinci muhatapı olarak katıldığı dersi İbtidâ-i Hâric, 1259 yılında ise baş muhatap olarak katıldığı dersi Hareket-i Hâric rütbesi ile takip etmiştir.<sup>55</sup>

#### Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>56</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1258/1842	VIII.	8.Muhatap	İbtidâ-i Hâric	Trabzonlu Numan Efendi
1259/1843	VIII.	1.Muhatap	Hareket-i Hâric	Trabzonlu Numan Efendi

### Şerafeddin Şerif Efendi (öl. 1331/1913)

Ahmed Efendi'nin oğlu olup Kırim'da doğdu. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra İstanbul'a geldi. Fatih Camii'nde tahsilini tamamlayıp icâzet aldı. 17 Safer 1331/1913 yılında Fatih Camii'nde dersiâm olarak görev yaparken vefat etti.<sup>57</sup> 1317-1330 yılları arasında huzur derslerine muhatap olarak katıldı.<sup>58</sup>

#### Huzur Dersleri Katılım Tablosu.<sup>59</sup>

Yıl (h/m)	Meclis	Görevi	Rütbesi	Mukarrir
1317/1900	VIII.	8.Muhatap		Tosyalı İsmail Zühdü Efendi
1318/1901	VIII.	3.Muhatap		Sinoplu Hafız Ebubekir Lütfi Efendi
1319/1901	VII.	6.Muhatap		Ankaralı Mustafa Fevzi Efendi

<sup>54</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/135.

<sup>55</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/292-295.

<sup>56</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/292 vd.

<sup>57</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1980), 4/332.

<sup>58</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/154.

<sup>59</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/517 vd.

1320/1902	VI.	11.Muhatap		Tokatlı Hoca Ahmed Efendizade Ahmed Nureddin Efendi
1321/1903	VI.	7.Muhatap		Tokatlı Hoca Ahmed Efendizade Ahmed Nureddin Efendi
1322/1904	VI.	2.Muhatap		Moralı Murtaza Efendi
1323/1905	V.	9.Muhatap		Sinoplu Ebubekri Lütfi Efendi
1324/1906	V.	9.Muhatap		Sinoplu Ebubekri Lütfi Efendi
1325/1907	V.	2.Muhatap		Moralı Murtaza Efendi
1326/1908	IV.	10.Muhatap		Sinoplu Ebubekri Lütfi Efendi
1327/1909	III.	14.Muhatap		Ödemişli Mustafa Fehmi Efendi
1328/1910	III.	12.Muhatap		Nasuh Efendizade Mustafa Asım Efendi
1329/1911	III.	7.Muhatap		Tırnovalı Muhammed Hilmi Efendi
1330/1912	III.	2.Muhatap		Tırnovalı Muhammed Hilmi Efendi

### 3. Kırımlı Muhammed Emin Efendi'nin Huzur Dersi Tefsir Metni

Huzur dersleri literatürü konusunda çalışma yapan bazı araştırmacılar, muhtemelen tespit edilebilen metinlerden hareketle günümüze ulaşan en eski tarihli notların Sultan II. Mahmut devrine ait olduğunu ifade etmişlerdi.<sup>60</sup> Sultan II. Mahmut dönemindeki ilk kayıt da 1238 yılı Ramazan'ında Kırımlı Muhammed Efendi'nin mukarrirliğini yaptığı III. meclise aitti. Bu durumda günümüze ulaşan en eski huzur dersi takrir metninin Kırımlı Muhammed Efendi'ye ait olduğu söylenebilirdi. Tarih itibari ile ona en yakın metin ise aynı yılın Ramazan'ındaki VI. meclise aitti. Mukarrirliğini Eğinli İbrahim Efendi'nin yaptığı bu mecliste Âl-i İmrân sûresinin 145. âyeti tefsir

<sup>60</sup> Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 531.

edilmişti. En eski tarihli diğer metin ise 1266 yılına aitti. Faşlı Süleyman Halid Efendi'nin mukarrirliğini yaptığı kuvvetle muhtemel olan bu derste Maide sûresinin birinci âyeti tefsir edilmiştir.<sup>61</sup>

Ancak yapılan yeni çalışmalar bu tarihlerden önce de huzur dersleri ile ilgili bazı kayıtların tutulduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim, Recep Arpa'nın tespitine göre, Topkapı Sarayı Müzesi Türkçe Yazmaları Emanet Hazinesi, nr. 888'de, mukarrir Ahmed el-Giridî'nin 1177 yılında yapmış olduğu huzur dersine ait 13 varaklık bir risale bulunmaktadır.<sup>62</sup> Bu durumda söz konusu metin, huzur derslerine dair şu ana kadar tespit edilebilen en eski tarihli metin olmalıdır. En eski tarihli diğer bir metin ise 1200/1786 yılında, Fâtîha sûresinin tefsir edildiği huzur derslerinin bir özeti mahiyetinde olan *Hulâsatü'l-Mukarrirîn* isimli bir risaledir. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 756m'de bulunan bu risale Mehmet Akif Alpaydın tarafından çalışılmıştır.<sup>63</sup> Bu durumda Kırımlı Muhammed Efendi'nin takrir metni, huzur derslerine dair günümüze ulaşan en eski tarihli üçüncü metin olmalıdır. Ancak yeni çalışmalar neticesinde daha eski tarihli metinlere ulaşılabileceği gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

Yukarıda mukarrirler başlığı altında ele alınan Muhammed Efendi, 1236-1242 yılları arasında toplam yedi huzur dersini takrir ettiği halde sadece 1238 yılındaki ders takrir metnine ulaşılabilmiştir. İnceleyecek olduğumuz 13 varaklık bu metin, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, (Yıldız Sarayı Kütüphanesi Eserleri), Türkçe Yazmalar Bölümü nr. 7297'de yazma halinde olup dili Türkçe'dir. Âl-i İmrân sûresinin 139-142. âyetlerinin tefsir edildiği eser, mukaddimeden anlaşıldığına göre Sultan II. Mahmud devrinde icra edilen huzur derslerinin III. meclisine aittir. Eserin mukaddimesinde müellif adı "Muhammed Emin bin Es'ad" şeklinde geçmekte olup yazarın Kırımlı olduğuna dair bir bilgi yer almamaktadır. Telif tarihi ile ilgili herhangi bir kayıt da yoktur. Ancak eserin Kırımlı Muhammed Efendi'nin ders takriri olduğu ve 1238'de yazıldığı Mardin'in şu ifadelerden anlaşılmaktadır: "H. 1223-1255'e rastlayan Sultan II. Mahmud devrinde

<sup>61</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1106.

<sup>62</sup> Arpa, "Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?", 104.

<sup>63</sup> Mehmet Akif Alpaydın, "Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtîha Tefsirinden Süzülenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 193-210.

III. Meclis Mukarriri Muhammed (Emin) Efendi diye yalnız H. 1238'de Kırımlı Muhammed Efendi bulunduğuna, H. 1251'de toplanan "Sudûr Meclisi"nde Çerkeşli Muhammed Efendi Âl-i İmrân sûresinin 200 üncü âyetini takrir ettiğine ve H. 1200-1251 arasında bir yılda ortalama 10 âyet takrir olunduğuna göre 1238 Ramazanı, III. Meclis Mukarriri Kırımlı Muhammed Efendi'nin takriri olmak gerekir."<sup>64</sup>

### Metnin Kaynakları

Huzur derslerinde temel kaynağın Kâdî Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl* adlı tefsiri olduğu bilinen bir husustur. Ancak şüphesiz ulema, bu kaynağa ilaveten başka eserlerden de faydalanmıştır. Muhammed Efendi'nin de esas kaynağı *Envâru't-tenzîl* olmakla birlikte istifade ettiği başka kaynaklar da vardır: Kâdî, Allâme Kâdî ifadeleriyle *Envâru't-tenzîl*'den,<sup>65</sup> *Keşşâf*, ifadesiyle Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) tefsirinden,<sup>66</sup> Sahib-i Kebîr Allâme Râzî, Sahib-i Kebîr ifadeleriyle Fahrüddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* (öl. 606/1210) adlı tefsirinden,<sup>67</sup> Ebüssuûd'un (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'inden,<sup>68</sup> Kadı İyâz'ın *Şifâ-i Şerif* adlı eserinden,<sup>69</sup> *Rûhu'l-beyân* sâhibi Hakkı kuddise sirruhu ifadesiyle<sup>70</sup> Bursevî'nin (öl. 1137/1725) tefsirinden faydalanan müellif, eser adı zikretmeksizin Zeccâc (öl. 311/923), İmam Ferrâ (öl. 207/822),<sup>71</sup> İbn Kemâl (öl. 940/1534)<sup>72</sup> gibi âlimlerden, ayrıca ulemâ-i Basra ve Kûfiyyûn,<sup>73</sup> bazıları, bazı müfessirin<sup>74</sup> gibi ifadelerle daha başka kaynaklardan da faydalanmıştır.

### Metnin Muhtevası

Türkçe olarak telif edilen risalede bir mukaddime yer almaktadır. Müellif, bu mukaddimeye besmele, hamdele ve salvele ile başladıktan

<sup>64</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1106.

<sup>65</sup> Kırımlı Muhammed Emin b. Esad Efendi, *Âl-i İmrân Sûresi 139-142 Âyetlerin Tefsiri*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Yıldız Sarayı Kütüphanesi Eserleri), Türkçe Yazmalar Bölümü, nr. 7297, vr. 5a, 5b, 7b.

<sup>66</sup> Kırımlı, vr. 3a.

<sup>67</sup> Kırımlı, vr. 4b, 5b.

<sup>68</sup> Kırımlı, vr. 7b.

<sup>69</sup> Kırımlı, vr. 6a.

<sup>70</sup> Kırımlı, vr. 9a.

<sup>71</sup> Kırımlı, vr. 10a.

<sup>72</sup> Kırımlı, vr. 5b.

<sup>73</sup> Kırımlı, vr. 12a.

<sup>74</sup> Kırımlı, vr. 4b, 5b.



sonra kendisini Muhammed Emin bin Es'ad diye tanıtmıştır. Ardından devrin padişahı Sultan II. Mahmud'a övgüler dizip dualar etmiştir. Devamında huzur-ı humâyun derslerine atıfta bulunarak Ramazan ayında icra edilecek bu dersin III. meclise ait olduğunu, gerekli mütalaaları yaptıktan sonra takririne ve tahririne başladığını belirterek mukaddimeyi sonlandırmıştır.<sup>75</sup> Müellifin mukaddimede kullandığı dil tefsir bölümüne göre oldukça ağırdır.

Müellifin tefsir edeceği âyetler Uhud Savaşı'nı konu edinmektedir. Bu yüzden müellif, âyetlerin tefsirine geçmeden önce Uhud Savaşı'ndaki tarihi süreci aktarmaktadır. Bu bağlamda Mekkeli müşriklerin Bedir Gazvesi'nde ağır bir yenilgi aldıklarından ve aldıkları bu yenilginin intikamını almak için hazırlık yapmaya başladıklarından bahseder. Ebû Süfyân idaresinde Şam tarafından gelen kervan Bedir'de müslümanların hücumundan kurtulup Mekke'ye salimen ulaşınca, Abdullah b. Rabia, Saffan b. Ümeyye gibi Mekke'nin önde gelenleri ile savaşta yakınlarını kaybedenlerin kervandan elde ettikleri bütün kârlarını intikam için harcamaya karar verdiklerini ifade eder. Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın, müşriklerin bu hazırlıklarını Resûlullah'a bildirdiğini, bunun üzerine Medine'de de hazırlıklar yapıldığını aktarır. İslâm ordusunun 1000 asker ile yola çıktığını ancak 300 kişilik bir gurubun ordudan ayrılıp geri dönmesi ile 700 kişi kaldıklarını, müşriklerin ise 3000 kişi olduklarını bildirir. İki ordunun Uhud dağı civarındaki mücadelelerini ve bu esnada cereyan eden hadiseleri ele alır. Hz. Peygamber'in Abdullah b. Cübeyr kumandasındaki elli okçuyu Uhud dağı'nın karşısındaki bir tepeye yerleştirdiğini ve onlara buradan hiçbir şekilde ayrılmamaları gerektiğini tenbihlediğini, ancak ilk anda Müslümanların baskın gelip düşmanı savaş alanından kovalamaya başlamaları üzerine kesin zafer kazandıkları düşüncesiyle ganimet toplamaya yöneldiklerini, bunun üzerine okçuların çoğunun yerlerini terk ettiklerini, durumu fark eden müşriklerin bir fırsat bulup müslümanları arkadan çevirerek saldırıya geçtiklerini ve neticede İslâm ordusundan Abdullah b. Cübeyr, Mus'ab b. Umeyr, Hamza gibi çok sayıda önemli ismin şehit düştüğünü zikreder. İşte bu olaylar üzerine Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i ve

---

<sup>75</sup> Kıvrımlı, vr. 1b-2a.

ashabını teselli etmek, kalplerini kuvvetlendirmek için Âl-i İmrân sûresinin 139. âyetini indirdiğini ifade eder.<sup>76</sup>

Bu âyetin tefsiri bağlamında; müşriklerin Bedir'deki akıbetlerinin kötü olmasına ve itikatlarının bâtil olmasına rağmen savaşa hazırlık noktasında ciddiyet ve gayret sarfettiklerini, müminlerin davalarının ise hak olduğunu, dolayısıyla iman ve itikatları gereği asla gevşeklik ve zafiyet göstermemeleri gerektiğini Razi'ye de atıfta bulunarak ifade eder. Devamındaki âyette yer alan “karh/كَرِهَ” lafzındaki kaf harfinin zamme ve fetha ile okunuşuna dikkat çekerek bu okunuşun manaya etkisine temas eder.<sup>77</sup> Risalenin devamında da zaman zaman kıraat vecihlerine yer verdiği görülür.

(وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ) âyetinin izahında, “Kelime-i tilke mübtedâ ve el-eyyâm lafz-ı şerîfî sıfat ve nüdâvilühâ mübtedânın haberi, yâhûd el-eyyâm haber nüdâvilühâ hâl olmak muhtemeldir” ifadeleri ile gramer konularına girdiği görülür. Aynı âyeti izah ederken, bazı müfessirlerin âyetin manasını “bazen bir kavme zafer gösteririz, bazen öbürüne” şeklinde tefsir ettiklerini, bazılarının ise zaferin kâfirlere lâıyk olmadığı düşüncesiyle bu manayı caiz görmediklerini ifade eder. Ancak kendisinin birinci manayı tercih ettiğini şu sözlerle beyan eder: “Ezcümle, eğer cemi vakitte mihnet ve meşakkat küffâr üzerine vâki' olsa imanun hakikati ve sâir edyanun bâtil olduğına ilm-i zarûrî hâsıl olub teklif-i şer'î ve sevâb ve 'ikâb ve şehâdet cümlesi bâtille olur idi. Bu ecilden Hak sübhanehu ve te'âlâ mihneti bazan İslâm'a ve bazan küffara teslid buyurdu.”<sup>78</sup>

Âyetin, وَيُعَلِّمُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا kısmını tefsir ederken de: “Kelime-i vav harf-i atife, lâm harf-i cerr ya mukaddem ya muahher bir fiile müteallikdir” ifadeleriyle dille ilgili açıklamalar yaptığı görülür. Yine bu âyet çerçevesinde ehl-i sünnet kelimcileri ile mu'tezile arasındaki “Allah'ın ilmi” konusunda cereyan eden tartışmaya kısaca temas eder ve “tâife-i mu'tezile gibi zâhir-i âyet ile amel caiz değildir” diyerek onların görüşlerini reddeder.<sup>79</sup> وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ibaresini açıklarken “Bu kavli şerîf bir cümle-i mu'teriza olup mâ kablinin mazmununu takrir için sevk buyuruldu. Lâkin mehabeti nefy buğz ve gazabdan kinayedir.

<sup>76</sup> Kırımlı, vr. 2b-4a.

<sup>77</sup> Kırımlı, vr. 4b.

<sup>78</sup> Kırımlı, vr. 5b.

<sup>79</sup> Kırımlı, vr. 6b-7a.

Ve zâlimîne îkâ'ı mukabilinde olan zevât-ı âdilîne muhibban zâlimîne ta'rîzdir" cümleleri ile belagat konularına girdiği görülür.<sup>80</sup>

Sık sık dilsel tahlillerde bulunan müfessir, *وَلِيْمَحْصَرَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا* âyetinin tefsirinde de risalenin hacmine göre detaylı açıklamalar yapar. "Nazm-ı şerîf-i rabbânîde vâki' kelime-i vav harf-i atufe ve lâm harf-i cerr, yumahhûsa bâb-ı tef'ilden fi'li muzâri en-i mukadder ile mansub ve yettehiye minküm kavlı-i şerifi üzerine matufdur" sözleri ile cümledeki sarf ve nahiv kaidelerine işaret ettikten sonra matufun aleyhde lâm harfinin neden bulunmadığını sorgular ve bunun hikmetlerini ve manaya etkisini mukayeseli bir şekilde anlatır. *مَحَق* kelimesinin lügat anlamları üzerinde durur. Galip gelmenin kafirler için olursa hangi anlamlara geleceğini, müminler için olursa ne mana ifade edeceğini açıklar. Bunun gibi nimet ve musibetin mümine isabet etmesi ile kâfire isabet etmesinin nedenlerini ve aralarındaki farkları rivâyetlerden de faydalanarak beyan eder.<sup>81</sup>

Müellife göre *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ* âyetinin zahirinden hitabın Hz. Peygamber'in emrine muhalefet edenlere ve bir de Uhud'da perişanlığa sebep olanlara yönelik olduğu anlaşılır. Yine bu ifadelerle Peygamber'in emrine karşı gelen kimselerin azarlandığı ve kınandığı ortaya çıkar. Ayrıca Allah yolunda cihad etmeden ve cihadın gerektirdiği yaralanma, acı, meşakkate tahammül gibi sıkıntılara katlanmadan ve bunlara katlananlarla katlanmayanlar ayırt edilmeden inananların cennet hayali kurmamaları gerektiğine işaret edilir. Âyetteki *أَمْ* lafzına yüklenen görev ve anlamları, müfessir ve dilcilerden yaptığı nakillerle ele alıp değerlendirir. Bu konuda akıllara gelebilecek muhtemel sorulara cevap arar. Devamında gelen *لَمَّا* lafzından hareketle *أَمْ* ve *لَمَّا* arasındaki farka temas eder. Motamot çevrildiğinde "henüz Allah bilmeden..." manasına gelen âyetin ilgili kısmının aslında "Allah içinizden cihat edenleri belli etmeden ve sabredenleri ortaya çıkarmadan" manasına olduğunu çeşitli izahlar yaparak ortaya koymaya çalışır. Son olarak birkaç satırla meramını özetleyerek tefsirini sonlandırır.<sup>82</sup> Müellifin âyetleri daha çok filolojik açıdan tahlil ettiği, ilm-i kelâm konularına ağırlık verdiği, yeri

<sup>80</sup> Kırımlı, vr. 7b.

<sup>81</sup> Kırımlı, vr. 7b-9b.

<sup>82</sup> Kırımlı, vr. 9b-13a.

geldikçe âyetlerin siyer, kıraat vb. ilimlere taalluk eden vecihlerini de ele aldığı görülür.

### Sonuç

Bu çalışmadaki tespitlerimize göre, oldukça üst düzey ilmi bir faaliyet olan huzur derslerine, iki mukarrir sekiz muhatap olmak üzere Kırımlı on âlim katılmıştır. Bunlardan Abdülhalim Efendi 1198-1202 yılları arasında mukarrir, Muhammed Emin Efendi 1224-1235 yılları arasında muhatap, 1236-1242 yılları arasında mukarrir olarak huzur dersleri hocalığı yapmıştır. Muhammed Emin Efendi ile Abdullah Efendi aynı tarihler arasında (1224-1242), bazen aynı meclislerde bu derslerde bulunmuşlardır. 1290-1310 yılları arasında toplam 21 kez dersleri muhatap olarak takip eden Hasan Rüşdü Efendi, bu derslere en fazla katılan isim olmuştur. Bu veriler şu ana kadarki kayıtlardan hareketle elde edilmiştir. Bazı yıllarla ilgili hiçbir kayıt günümüze ulaşmadığından derslere katılan toplam kişi sayısı ile meclis sayısı konusunda verilen bilgilere ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Yeni belgelere ulaşıldıkça bu rakamların değişme olasılığı vardır.

Bu çalışmada dikkat çeken önemli bir husus, Kırım ulemasının tamamının 1783 Rus işgalinden sonra huzur derslerine katıldığına inanılmasıdır. Onların hayat hikâyelerine bakıldığında önemli bir kısmının ilk tahsillerini Kırım'da yaptıkları, daha sonra İstanbul'a geldikleri ve başta ilmiye sınıfının en prestijli görevi olan huzur derslerine katılmak üzere, Osmanlı Devleti'nin önemli kademelerinde görev yaptıkları da görülmektedir. Bu durum, Osmanlı-Kırım münasebetlerinin işgalden sonra da yoğun bir şekilde sürdüğünü ortaya koyduğu gibi Kırım ulemasının ilmiye sınıfındaki konumunu göstermesi bakımından da dikkate değerdir.

Huzur derslerinin muhtevasına dair yegâne kaynak, takrir ve müzâkere metinleridir. Ancak bu metinlerden günümüze ulaşanlar ve bilhassa eski tarihli olanlar oldukça azdır. Bu makalede incelenen Muhammed Emin Efendi'nin metni de bunlardan biridir. 1238 senesinde icra edilen huzur derslerinin III. meclisinde müzâkere edilen Âl-i İmrân sûresinin 139-142. âyetlerinin tefsir edildiği bu eser de huzur derslerinin muhtevasına ve âyetlerin tefsir metoduna dair bazı fikirler vermektedir. Sadece müzâkere metninin yer aldığı eserde, tıpkı temel kaynak olarak kullanılan Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ile Fahrüddîn er-Râzî'nin *Mefâtih*'inde olduğu gibi, rivayet tefsir yöntemi de kullanılmış olmakla

birlikte dirâyet yöntemine ağırlık verildiği görülmektedir. Bu bağlamda âyetler âyetle, hadisle, selef âlimlerinin görüşleri ile tefsir edildiği gibi ekseriyetle geniş dilsel tahlillere, kelâmi tartışmalara, kıraatların manaya etkisine ve benzeri konulara girilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla klasik dönem tefsir metinlerinde de sıkça kullanılan bu yöntem huzur dersleri mukarrirleri tarafından da benimsenmiş ve uygulanmıştır.

### EK: Tefsir Metninin Transkripsiyonu<sup>83</sup>

Bismillāhirrahmānirrahīm.

[1b] el-Ḥamdü lillāhi'l-lezī meḥḥaşa zünübe'l-mü'minîne bismihî'l-gufrān ve meḥḥaқа āsāra'l-küfri ve'ş-şekki bi inzālî'l-Ḳur'ān. Ve'ş-şalātü ve's-selāmü 'alā Muḥammedini'n-nebiyyi'l-lezī ḥaşşa bihi şurāḥa'l-mu'cizāt ve neşşa 'alā ḥātemiyyetihi fi'r-risāleti bi'l-āyāti'l-beyyināt ve 'alā ālihî ve aşḥābihî'l-lezīne hüm mecme'u biḥāri'l-'ulüm ve zıyāi'l-hulüm fi'l-fühüm.

Emmā ba'd: Bu bende-i ḳalīleti'l-bizā'ati Muḥammed Emīn bin Es'ad ol şāh-ı İslām ve nūr-i çeşm-i cem'i zevi'l-efhām ve müşārun ileyhi bi'l-benāni beyne ehli'l-'irfān ve inşā?-nümā-yi cihān Ğazī Sultān Maḥmūd Ḥān edāmellāhu 'umrehu ve iclālehu [2a] ilā āḥirî'z-zemān ve nihāyeṭi'd-deverān efendimiz ḥazretleriniñ āşiyāne-i feyz-ı firāvān ve naşb-ı 'ayni 'āliyān olan Sarāy-ı Hümāyün iḳbāl-nümünlerinde amed-i medīd ve 'ahd-i be'iddenderü ve evḳāt-ı ḥāliye-i taḥşil-i 'ulüme şarf birle nihāl-i iştiğāl-i devām-ı bendegi inbāt-ı semerāt-ı ma'lümāta isti'dādı fi'l-cümle zāhir olmağla meyve-i nūr-i seyyide-i bāğ fikret-i ceyyide ve vaz'ı ṭabaḳçe-i beyān ve taḳdīm-i pişgāh-ı zıllı zālilî'r-raḥmān itmege vesīle cüyān iken māh-ı şıyām-ı mubāreke de ḥuzūr-ı hümāyün-ı fāizi'n-nūr mulūkānede, tefsir ve kırāati mev'ūd ve melḥuz olan ders-i sālīşe müteşādif āyet-i kerīme-i rabbānī ḥavşala-i idrāk-i kemterānemiñ ihāta idecegi miḳdārı muṭāla'a ve neticesinde ḥāme-i 'aciz ile ḥāifen ve rāciyen taḳrīr ve taḥrīrine şuru' olundu. Ve billāhi't-tevfīḳ.

Ḥafī degildir ki cem'i-ı Ḳur'ān-ı Kerīm mā ḳabline irtibāt-ı aḥsen ile mürtebiṭ olmağla sebeb-i nüzüli ba'de'l-beyān zıkr ve beyānı [2b] mevḳūfun 'aleyh olān āyet-i kerīmeniñ tefsiriyle bed' olunmak muvāfıḳ-ı re'y-i ḥaḳīr olmuştur. Ba'zı veḳāyi'-nüvis 'ahd-i hümāyün-ı Peygamberi olan kimesneler şu vechile rişte-i taḳrīre ferāid rivāyeti nazm itmişlerdir ki Ḥaḳḳ subḥanehū ve te'ālā ḥazretleri küffār-ı Ḳureyşi Bedir gününde menküb ve meksür idüb ḳatl ve üserāiyetten ḥadd-i ḥalāşa vuşul bulān kimesneler Mekke'ye mürāca'at idüb Ebū Süfyān ile cānib-i Şām'dan vārid olān ḳāfilei sālimen Dārunedve'de maḥzūnen bulmuşlar ve eşrāf-ı Ḳureyş ḥuşūsen Abdullah bin Rabī'a ve Şafvān bin Ümeyye ve İkrime bin Ebū Cehl ve yevm-i Bedir'de ābā' ve ihvānı

<sup>83</sup> Bu transkripsiyonda eserin bilinen tek nüshası olan ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Yıldız Sarayı Kütüphanesi Eserleri), Türkçe Yazmalar Bölümü, 7297 numarada kayıtlı bulunan nüsha esas alınmıştır.

maqtül olan ruesâ ittifaḳ itmişler ki bu kârbândan hâşıl olan fâidei Muhammed'den aḫz-i intikâm için bir ceşşe şarf itmege râziyuz ve ḫâtırımız meblağ-ı mezbûrîn bu maşrafa şarfine hoşhâldir şâyed ki ateş-i gayzımız bununla muntafi olâ deyüb meyânelerinden Ebû Süfyan re'y-i mezkûrîn icrâsında ebnâ-yı 'Abbülmuṭṭalib benimle bile deyü mühürzed ittifaḳnâme [3a] olarak ḳabâil-i sâirelerden bu ra'y-i bed-fercâma nice kimesneleri ittibâ' iderek tertib-i leşker ve âvâze-i ğurûr ile muḳâtele niyetin çıktılar def'aten Abbâs bin el-Muṭṭalib aḫvâl-i Kureyş'i kemmiyyet-i a'dâd-ı ceşşi müş'ir bir mektûb-ı belâgat maşhûbla bir ferdi cenâb-ı ḫayri'l-beşer cānibine irsâl idüb Mescid-i Kubâ'da iken peyâmnâme-i 'Abbâs'ı reside-i cāy-ı vuşul ve mefhûmi ehâli-i Medîne'niñ ma'lûmi olub Rasûl-i âḫiri'z-zemân cānib-i âḫerden tefahḫuş buyurub aḫbâr-ı 'Abbâs'a tevâfuk itmekle aşḫâb-ı kirâm teheyü-i sefer itdiler. Rivâyet-i Keşşâf ve sâirlere göre hicret-i nebeviyyeniñ sene-i şâliş-i Şevvâl'iniñ on ikinci yevmi'l-erba'ade ḫuyûl-i müşrikîn cebel-i Uḫud'ı mażrib-i ḫiyâm ikâmet eylediler ve cebel-i mezkûr civâr-ı Medîne'de vâki' cibâl-i âḫerden munfaşıl ve munḳatı' ve mütevaḫḫid olmağla Uḫud tesmiye ḳılınmışdır. Ve'l-hâşıl maḫbûb-i ḫudâ imtişâlen li emrillâh fermân buyurub üç livâ naşb ve cānib-i Uḫud'a neḫzat ve 'azîmet buyurdılar.

[3b] 'Asâkir-i İslâm 'alâ rivâyetin bin ve rivâyet-i âḫere göre dokuz yüz nefer ve leşker-i müşrikîn üç biñ idi. Rasûl-i kâinât şallellâhu 'aleyhi ve sellem efendimiz eṣnâ-yi râhda Şeyḫayn nâm maḫalle vurûd buyurdıklarında mechûlü'l-hâl olan üç yüz kimesneleri giru ircâ' buyurdılar. 'Asker-i İslâm yedi yüz bâḳi ḳaldı. Cebel-i mezkûr ḫavline vâşıl olunduğda tertibât ve tedbîrât-ı ḫarbiye ḫuşûsuna diḳkat buyurulub ol maḳâmda bir güzergâh-ı meḫûf olmağla müstaḳil muḫafazasına elli nefer tîrândâzâne 'Abdullah bin Cübeyr râziyellâhu 'anh ser'asker naşb ve ol maḫalden vechen mine'l-vücûh 'adem-i infikâkleri fermân buyurulub netice-i ve'l-ḳelâm ṫarafeynden muḫarebeye şurû' birle avâze-i muḳâtilîn meḳ'ar-i feleki'l-eflâke reside olub evvel-i nehârda şâhid-i nuşret sū-yi İslâm'a cilve-numâ oldığından guzât-ı müslimîn semt-i ğenâyime imâle-i licâm-ı 'azîmet ve me'mûr olân tîrândâzâne mezkûr muḫafazadan fâriğ kezâlik aḫz-i mâl dâ'iyesinde [4a] iken zûr-i bâzân cānib-i müşrikîn ol ma'ber-i mesdûd's-sâbıḳdan 'ubûr idüb râfi'-i livâ-yı Rasûl-i kâinât 'aleyhi's-şalâtu ve's-selâm olan Muş'ab ibn 'Umeyr olub eṣnâ-yı muḫarebede

Ṭalḥa bin 'Uṣmān'ı katıl ve nīce izhār-ı şecā'at eyledikten sonra İbn Kāmīye nām le'in-i bed-fercām fırsat bulub Muş'ab'ı şehīd ve rindān-ı sa'ādeti şehīd ve nīce aşhāb-ı güzīn rızvānullāhi 'aleyhim ecme'in zehm ālūd olub ve cānib-i müşrikīnden Muḥammed katıl olundu deyu āvāze-i dehşet-i fezāyı hilāf-ı vākī' zuhūr itmekle berāy-ı hikmet-i rabbānī tertībāt-ı İslām ḥalel-pezir ve nīceler "men necā bi ra'sihi fekad rabiḥa" ḥülyasıyla şuret-i firara nāzır ve nīceleri cām-ı şehādet-i nüş ve mest ve medhüş olub bināberīn Rasūl-i ḥayru'l-beşere ve aşhāb-ı kirām ve gūzāt-ı şābitüne tesliyetnāme-i rabbānī ve ru'b ve hirāslerini izāle ve kuvvet-i kalb ḥāşıl olmak için (وَلَا تُهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) naşş-ı mübīni nāzil buyuruldu. Ya'ni ey mü'minīn sizlere işābet iden cerḥ ve izdırāb sebebiyle izhār-ı za'f itmeyin [4b] ve sizlerden maqtūl ve şehīd olunanlara maḥzūn olmayın eger şahīḥan mü'min iseniz zīrā imān Cenāb-ı vācibī'l-vücūda i'timād ve i'tikād sebebiyle kuvvet-i kalb iktizā ider bir muḥārebede şuret-i perīşāniyet rū-nümā olsa şer'an tertībāt-ı umūr-ı ḥarbiyye ve levāzım-ı seferiyye ḥuşuşuna dikkat-i tām ve sa'yi mala kelām elzem olması lāzım gelür. Şāḥib-i Kebīr 'Allāme Rāzī<sup>84</sup> bu nükteye imā idüb beyān ider ki bu vaq'adan muḥaddem küffār inhizām-ı külli ile münhezim olup sū-i 'ākıbetleri ve i'tikādı bātıleleri mevcūd iken umūr-i ḥarbde cidd ve ictihādlarına aşlā fütūr virmeyüb def'a-i sāniyyede ikdām eylediler me'a hāzā ki ehl-i İslām olan zevāt-ı merḥūmeye fütūr ve ru'b ve hirās aşlā lāyık degildir intehā.

<sup>85</sup> (إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ) el-āyete. Bu āyet-i kerīme, āyet-i sābıkanın tamamındandır. Ba'zılar "ḳarḥ" lafzını ḳāfın zammıyle ve ba'zılar fethiyle ḳırāet idüb kelimesinde ve ma'nā-yı laṭifinde kezālik ihtilāf idüb ba'zılar fethile cerāḥa ve ba'zılar elem-i cerāḥa [5a] ma'nāsına zahib oldılar. Ma'nā-yı naşş-ı mübīn 'alā ḳavli'l-Ḳāzī "in eşabū minkūm yevme uḥudin fekad eşabtūm minhūm yevme bedrin<sup>86</sup> mişluh."<sup>87</sup> Ḥulāşa ma'nā eger sizlere yevm-i Uḥud'da cerāḥa yāḥūd elem-i cerāḥa ve izdırāb işābet eylediye yevm-i Bedir'de taḥḳıḳ-i mişli onlara ya'ni küffāra işābet eyledi dimekdir. Yāḥūd kilā'l-messeyn yevm-i Uḥud'da

<sup>84</sup> Metinde Zārī.

<sup>85</sup> (إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (Āl-i İmrān, 3/140)

<sup>86</sup> Metinde "ر" harfi düşmüştür.

<sup>87</sup> (إِنْ أَصَابُوا مِنْكُمْ يَوْمَ أُحُدٍ فَقَدْ أَصَبْتُمْ مِنْهُمْ يَوْمَ بَدْرٍ مِثْلُهُ)



vāki' olmuşdur mā sebeğde beyān olundığı üzre. Zīrā evvel-i nehārda hezimet küffāra vāki' olub ba'dehu firāndāzān-ı mezkūr emr-i Rasūl 'aleyhi's-selāma muhalefetleri hasebiyle ba'de'n-nehār şīrāze-i tertībāt-ı mü'minīn halel-pezīr olmuşdur. Bu tağdirce āyet-i kerīmenin gazve-i Bedr'e delāleti mu'teber olmaz. 'Allāme Kāzī bu ma'nāyı muahharen kıl unvanıyla işār eyledi. Zīrā "mişluh" lafz-ı şerīfi bu ma'nāya zahiren māni'dir. Yevm-i Uğud'da muğātele ehedühümā āherin mişli olmadığına bināen. Zīrā keşret-i fevt ve mevt cānib-i İslām'da vuku' bulub Hāzreti Hāzma ve nice şahābī rizvānüllāhi 'aleyhim ecma'in efendilerimizin ke's-i şehādeti nūş buyurdıkları [5b] kütüb-i siyerde mesturdur. Bu tağdirce āyet-i kerīmede vāki' lafz-ı "karh" mücerred inhizām ile tefsīr olunur. Bu ma'nānın bu vecihle te'vile ihtiyacından nāşī te'hīr ve bu üslub ile edā itmīşdir.

(وَتِلْكَ الْآيَاتُ مُدَوَّلَةٌ بِئِنَّ النَّاسِ) Kelime-i tilke mübtedā ve evvel-i veqāyi'i 'acībeye işāret olmasını 'Allāme Rāzī beyān eyledi. Ammā ba'zī müfessirīn "kāffe-i ümem-i māzīye ve ātīye beyninde cārī olan eyyāma işāret olub ol yevm-i 'acībe dühül-i evvelīn ile işārette dāhildir" deyü hüküm eyledi. el-Eyyām lafz-ı şerīfi sıfat ve nüdāvilühā mübtedānın haberi yāhūd el-eyyām haber nüdāvilühā hāl olmağ muhtemeldir. 'Allāme Kāzī ve İbn-i Kemāl kāmīl ve şāir müfessirīn rahimehümüllāh "naşrifuhā beynehüm nüdīlü li hāulāi taraten ve li hāulāi uhrā"<sup>88</sup> ile tefsīr eylediler. Ya'ni ba'zan bir kavim için ve ba'zan bir kavim-i āher için eyyāmı ğalebe kılub beyne'n-nās ben 'azīmu's-şān taşarruf iderim. Ba'zī müfessirīn naşrın beynennās müşterek olmasını muğtezā-i ma'nāya mütecāsir oldılar cāiz degildir zīrā manşīb-ı nuşret e'azz ve a'zam mevādden olub küffāra [6a] lāyık degildir ve hattā Peyğamber 'aleyhisselāma inhizām isnād olunsa müsnode tevbe teklīf olunup kabul itmez ise katli iktizā eyledigini Kāzī 'İyāz Şifā-i Şerīf'de beyān eyledi. Bināberīn ma'nā-yı āyet-i kerīme budur ki ba'zan miñnet ve meşakkat küffār üzerine ve ba'zan İslām üzerine müştēd olur ve bu āyet-i kerīmede nice hikmetler mevcuddur. Ezcümle eger cemi' vakitte miñnet ve meşakkat küffār üzerine vāki' olsa imānın haqīqati ve sāir edyānın bātıl olduğına ilm-i zarūrī hāşıl olub teklīf-i şer'ī ve sevāb ve ikāb ve şehādet cümlesi bātīle olur idi. Bu ecilden Hāq sübhānehu ve te'ālā miñneti ba'zan İslām'a ve ba'zan küffāra teslīş buyurdu. Umūr-i

<sup>88</sup> نَصْرُفُهَا بَيْنَهُمْ نُدِيلُ هُوْلَاءِ تَارَةً وَهُوْلَاءِ أُخْرَى

mezkûreler bâkiye olması için? ve mükellef olan zevât-ı İslâm'ın hakkıyyeti üzerine dâll-i delâile nazâr vâşıtıyla i'tikâd-ı yakîni hâşıl ider. Ammâ İslâm'a olan miñnet ve meşakkat dünyada ba'zı me'âşiden nâşî te'dib için olub küffâra olduğı taqdirce maħza ğazabullâh olarakdan zuhûr ider deyu şahib-i Kebîr işaret eyledi.

(وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا) [6b] Kelime-i vāv harf-i 'âtıfe lām harf-i cerr ya muqaddem ya muahher bir fi'le müte'allikdir. Taqdir-i kelâm "veliya'lemellâhullezîne âmenû fe'alnâ hâzihilmüdâvele" dîmeğdir. Lâkin ba'zı müfessirîn bu âyet-i kerîmeyi bâb-ı temsilden olmasını i'tibâr idûb ma'nen imân üzerine şâbit olmayanlardan imân-ı kâmil üzerine şâbit olan muhlişini bilmek murâd iden kimesnenin mu'âmesi gibi mu'âmele olunmak için eyyâmı beyne'n-nâs müdâvele kıldım ve bu âyet-i kerîme 'alâ kavli'l-müfessirîn bir 'illet-i maħzûfe üzerine ma'tûfdur. 'İlet-i maħzûfe beyân-ı Kâzî'ye göre "ey nüdâviluhâ liyeküne keyte keyte"<sup>89</sup> böyledir ma'nâsı şöyle şöyle olmak için dîmeğdür ve 'umûm ifâde iden şey' taqdirinin sebebi mü'minine meşâlihden işâbet iden eşya ğayri ma'lûm ve 'illeti daħî vâhid olmasını izân ve i'lâmdır. Yâhûd 'ilimden murâd ma'lûmdur. Mütekellimûn bu âyete ve sâir nazîri âyetlerde tâife-i mu'tezileleri red idûb vâcibü'l-vücûd her bir eşyâi ve hudûsu havâdis-i kable'l-vuku' bilür deyu ihkâk-i hakk buyurdiler bu ecilden 'ilimden murâd [7a] bu mağâmda ma'lûmdur. Mecâz-ı meşhûr olarakdan meselâ "hâzâ 'ilmü fülân" dîrler. Murâd, ma'lûmu dîmeğdir. Yoħsa tâife-i mu'tezile gibi zâhir-i âyet ile 'amel câiz degildir. Bu ma'lûm olduktan sonra Cenâb-ı vâcibi'l-vücûd evvelâ nifâğdan ihlâsı temyîz ve mü'minini kezâlik izhâr ve âşikâr buyurdu ve 'ilmiñ lafzatullâha ba'de't-te'vîl izâfeti tefhîm ve ta'zîm iş'âr ider.

(وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ) el âyete. Ya'ni sizlerden olan nâsı şehâdet şerefiyle müşerref ve mükerrrem eylemek için. Murâd şühedâ-i Uħud'dur yâhûd lâfz-ı şühedâ' şâhidiñ cem'idir. Bu taqdirce ma'nâ mübâlağa ile 'adâlet edici oldukları halde sizlerden şâhidler ittiħâz itmek için dîmek olur. Sebeb-i 'adâletleri hağ üzerine sebât ve miñen ve şedâide taħammülleridir. Zîrâ yevm-i Uħud'da muħâfaza-i Rasûl-i Kâinât için nice zevât-ı zî şân efendilerimiz fedâ-yı cân ve mağdurlarını şarf itmişlerdir. Tafşîli kütüb-i siyerde meşurdur. Bu zevât-ı 'âlî

<sup>89</sup> أَيُّ نُدَاوُلَهَا لِيَكُونَ كَيْتٌ وَكَيْتٌ

menziletlerini şanlarını tefhîm ve ta'zîm için lâfz-ı ittiḥâz ile irâd buyuruldu.

[7b] (والله لا يحب الظالمين). Bu kavlı-i şerîf bir cümle-i mu'teriza olup mâ kablinin maẓmûnunu taqrîr için sevk buyuruldu. Lâkin muḥabbeti nefy buğz ve ğazabdan kinâyedir ve zâlimine ikâ'ı muḳâbilinde olan zevât-ı 'âdilîne muḥabbeten zâlimine tâ'rîzdır. Murâd ya imân üzerine sâbit olmayanlardır yâḥûd keferi-i feceredir. Hâşıl-ı ma'nâ Cenâb-ı vâcibu'l-vücûd zâlimine muḥabbet itmez. Ya'ni onlara buğz ve ğazab ider dîmeğdir ve naşs-ı mübîn delâlet ider ki küffâra ḥaḳîqaten nuşret olmayub ğâlib oldukları vakitte istidrâcen yâḥûd mü'minleri ḥikmeti maşlahata binâen ibtilâ içündür. Zîrâ nuşret maḥabbet iktizâ ider zâlimine maḥabbet yokdur. Bu taḳdirce nuşret ehl-i imâna maḥsusadır deyü 'Allâme Kâzî ve Ebussu'ûd raḥimehumallâh beyân eylediler. Bu maḳama kadar zıkr ve beyân âyet-i âtiyeniñ keşf ve izâḥı içündür.

(وَلِيْمَحْصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا). Nazm-ı şerîf-i rabbânide vâkı' "kelime-i vāv" ḥarf-i âtife ve "lâm" ḥarf-i cerr "yumaḥḥışa" bâb-ı tef'ilden fi'li muzâri' en muḳaddere ile mañşûb ve "yetteḥize minküm" kavlı-i şerîfi üzerine [8a] ma'tûfdur. Ammâ cānib-i ma'tûfun 'aleyhde lâm i'âde buyurulmayüb cānib-i ma'tûfda i'âdeniñ vechi şu vechile beyân olunur ki ve yetteḥize kavlı-i şerîfi ifâde ider ki Cenâb-ı zülcelâliñ mü'mininden şühedâ ittiḥâzı ol kimesnelerin imân-ı kâmil üzerine sebâtlarını iş'âr idüb mâ kablinde vâkı' ve ma'tûfun 'aleyh olan 'illet ile beraber güya 'illet-i vâhîde menzilesinde olmağla binâen 'aleyh lâm terk buyuruldu. Ammâ "ve liyumeḥḥisallâhullezîne" âyet-i kerîmesinde i'âde buyurulduğının vechi beyne'l-ma'tûf ve'l-ma'tûfu 'aleyh cümle-i mu'teriza ile faşl olunub 'illiyetini izân ve iş'âr içündür ve cümle-i mu'terizanıñ ba'dinde ityāniñ vechi mü'mininin zümre-i zâliminde düḥûl-i tevehhümini def'dir. Zîrâ "ellezîne âmenü" kavlı-i şerîfiyle murâd imân üzerine sâbit olan zevâttır. Ammâ 'Allâme Kâzî'nin "li yuḥahirahum ve yuḥaffihim mine'z-zünûbi in kâneti'd-dületu 'aleyhim"<sup>90</sup> kavliyle murâd ya'ni Allâh zülcelâl evkâtı en-naşru ve'l-ğalebetü beyne'l-müslimîn ve'l-kâfirîn müdâvele kılub eger ğalebe kâfirîn için ḥâşıla olur ise murâd temḥısu'l-mü'minîn [8b] olur. Ya'ni onları zünûbden taḥtîr ve taşfiye olur ve eger mü'minîn ğâlib olurlar ise

<sup>90</sup> لِيُطَهِّرَهُمْ وَيُصَفِّيَهُمْ مِنَ الذُّنُوبِ إِنْ كَانَتِ الدُّوْلَةُ عَلَيْهِمْ Şayet devran müminlerin aleyhine dönerse, bu müminler için günahattan bir tasfiye ve temizlik dönemidir.

murād, āsār-ı kâfirini maḥḳ ve maḥvdır. “İn kâneti'd-dületu 'aleyhim” kavliniñ ma'nası eger kâfiriniñ mü'minîn üzerine ğalebesi olur ise dîmekdir. Zîrâ “dület” ğalebe ma'nâsıdır. Bu taḳdirce 'ilel-i selāse ya'ni sâbît 'ale'l-îmân olanların ğayr-i mü'minînden temeyyüzi ve ittiḥâz-ı şühedâ' ve temḥîş cümlesi şâhib-i Keşf'iñ ve Kâzî'nin zâhir kelâmlarına ğöre kâfiriniñ mü'minîn üzerine ğalebesine terettüb iden 'ileldir. Lâkin ḥafî degildir ki 'ilelîn-i âḥirîn mü'minîn kâfirine ğâlib oldukları vakıtta dahî ḥâsıl olur ve zünübden temḥîş kezâlik mü'minîniñ kâfirini muḥârebede ḳatl itmesiyle ve 'aksiyle dahî ḥâsıl olur.

(وَيَمْحَقُ الْكَافِرِينَ). Bu âyet-i kerîme mâ ḳabline ma'tüfdür ve “maḥḳ” lügatta “noḳsân” ma'nâsına ba'zıların ḳavline ğöre “bir şey'i külliyyen izḥâb ve gidermek” ma'nâsıdır. Ḥattâ “ve yemḥekullâhurribâ”<sup>91</sup> âyet-i kerimesi, “ey yeste'sılıühü” ile tefsîr olundu. Ma'nâ-yı istîşâl bir şeyi aşl u bencinden iḥrâc itmekdir.

[9a] Ammâ bu ḳavl-i şerîf mü'minîn kâfirin üzerine ğâlib oldığı taḳdirce müdâvele-i mezkûrin 'illetidir ve kâfirinden murād yevm-i Uḥudda Rasûl-i 'aleyhi's-selâm ile muḥârebe iden müşrikîn ve âyet-i ülâdaki mü'minînden murād muḥârebe-i mezkûrede Rasûl-i 'aleyhi's-selâmın şeref-i muşâḥabetlerinden aşlâ münfek olmayan zevât-ı 'âlîşândır. 'Allâme Kâzî'niñ “ve yuhlikehum in kânet 'aleyhim”<sup>92</sup> kavliniñ ma'nası mü'minîn ğâlib olurlar ise kâfirini ihlâk içündür dîmekdir. Ḥafî degildir ki bu nazm-ı şerîf maşdarınıñ mef'ûlüne izâfeti ḳabîlinden olub fâ'iliniñ zikri terk buyuruldu. Taḳdîr-i kelâm “ve yemḥakallâhu'l-kâfirîn” dîmekdir ve ba'zan maḥḳ bir şeyin ḳalilen ḳalilen munteḳîş olmasına itlâḳ olunur. “Meḥâḳu'l-ḳamer” bu ḳabildendir. Ḥulâşa-i ma'nâ eger mü'minîn mağlûb olur ise zünübden taḥîr itmek ve eger kâfirin mağlûb olur ise āsār-ı küfri maḥḳ ve maḥv itmek içündür dîmek olur. Rûḥu'l-beyân şâhibi Ḥaḳḳı ḳuddise sirruhu beyân ider ki, mü'minîni bu vecihle ibtilânın fâidesi isti'dadlerinde [9b] olan kemâlâtı fi'le iḥrâcdır. Meşelâ şabr ve şecâ'at ve ḳuvvetü'l-yeḳîn ve nefse ḳillet-i müblât ve emrullâha teslim ve bunuñ emşâli gibi ve her bir ğam ve henn ve meşâibi mü'minîne işâbet ittirse zünübini tekfir ve ḳulûbini taḥîr ve ervahlarını taḥlîş ve esrarlarını temḥîş içündür. Ammâ

<sup>91</sup> وَيَمْحَقُ اللَّهُ الْكٰفِرِيْنَ وَاللّٰهُ الْغٰنِيْ وَالْحٰقِيْبُ “Allah faizi yok eder sadakaları ise bereketlendirir”. (Bakara 2/276).

<sup>92</sup> وَيُهْلِكُهُمْ اِنْ كَانَتْ عَلَيْهِمْ

kāfirine işābet iden gerek ni‘met ve niķmet ve gerek devlet ve zillet küfrānıyetlerine ve mezīd-i tuġyanlarına ve kalpleriniñ ‘umyuna ve ervaķlarını maķķa ve esrarlarını şaķķa sebebedir. Ve bu ĥuşuşa ĥadis-i şerīf eşeddü’l-belāi ‘ale’l-enbiyāi şümme’l-evliyāi şümme’l-emşeli fe’l-emşeli (أشدّ البلاء على الانبياء ثم الاولياء، ثم الامثل فالامثل)<sup>93</sup> delil-i kavī ve burhān-ı celīdir.

(أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ) Bu āyet-i kerīme zāhir olan emr-i Rasūl-i ‘aleyhi’s-selāma muĥālefet bir de yevm-i Uĥud’da perīşāniyyete sebep olan kimesnelere ĥıtabdır. Bu taķdirce müdāvele-i eyyām-ı mūcibe olan esbāb tetimmesinden olmak muĥtemeldir. Zira müdāvele-i mūcibe olan meşāķķa ‘adem-i taĥammül ve şedāid üzerine ‘adem-i şabırdır. Yāĥūd emr-i Rasūl-i ‘aleyhi’s-selāma muĥālefet iden kimesnelerin ĥālini beyān için sevk olunmuş kelām-ı müste’nefe olduġı ĥâlde [10a] onları tebkīt ve tevbīĥ için irād buyurulmuş ola. Ve cemī’-i nāş cennet-i a’lāya meşāķķa taĥammül etmedikçe dāĥil olmayacaklarını beyāndır. Yāĥūd müdāveleden ġāyet kuşvā olan meşīet beyānı için sevk buyurulmuş kelām-ı müste’nefe olması dahī cāizdir. Ammā ‘Allāme Kāzī’nin “bel e-ĥaşıbtüm” kavlınden ġaraż budur ki āyet-i kerīmede vāķi’ olan kelime-i “em” lafzen ve taķdirenden hemze-i istifhāmla ġayr-i müsevveķa olan kelāmıñ ibtidāsında vāķi’ olan “em-i munķaṭı’a” olmasına işarettir. Zīrā merzā olan mezheb-i Zeccāc olub ānın ‘indinde “em” kelimesi hemze-i istifhām ile “bel” ma’nāsını münzamındır. Ammā İmām Ferrā’ya ġöre “mīm” zāide olub faķaṭ hemze-i istifhāmdan ‘ibārettir ve bu maķamda istifhāmdan murād inkārī ve istibādī olub ma’nā sizler cennete dūĥülünüzi zan mı idersiz zan İtmeyin ġāyet müsteb’iddir zīrā sizden emr-i Rasūl-i ‘aleyhi’s-selāma muĥālefet gibi ‘adem-i dūĥülü mūcib ĥarekāt-i nā pesendīde zuhūr eyledi. Bu taķdirce inkār onların ĥusbānına ya’ni zanlarına müteallik olur. Yāĥūd murād nehy-i ĥusbāndır. [10b] Bu taķdirce ma’nā-yı āyet-i kerime, dūĥül-i cennete sebep olan ĥarekāt sizlerden şadır olmadıkķa dūĥül-i cenneti zan İtmeyin dīmeķdir. Lākin maķşūd olan tevbīĥ bu ma’nāya ġöre müstefād olmaz.

Bir suāl teveccüh ider ki emr-i Rasūl-i ‘aleyhi’s-selāma muĥālefet iden kimesnelere mü’mīn’in iseler cennete dūĥülleri zannını inkār Allāh zü’l-celālin va’dine muĥālifdir ve zanları mevķı’inde olur ve eger

<sup>93</sup> “En şiddetli bela, peygamberlere, velilere ve benzerlerine gelir.”

münāfikīn iseler dühüllerini inkār muvafık olur. Lākin bu maḩamda vuḩū 'i siyāk-ı āyete muṩābık olmaz.

Cevāb, ḩüsbān-ı mezkūri inkār ile murād muḩālefetlerini taḩbīḩ ve ṣabr üzerine teṣbīt ve taḩammül-i meṣaḩḩa teṣcī'dir. Yoḩṣa zātında zanlarını külliyyen inkār degildir.

(وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ) ileḩ<sup>94</sup> ḩavl-i ṣerīfinde vāḩi'a olan kelime-i "vāv" ḩāliye olup cümle-i mezkūre zāmīr-i ḩasibtümnden yāḩūd zāmīr-i tedḩulūden ḩāl olup inkār mezkūri te'kīd için ityān buyuruldu.

(الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ) el-āyete. Vaṣf olan cihād nefy buyurulmayub 'adem-i cihād ile mevsūf olan kimesnelerden 'ilm nefy olunmasında ḩikmet budur ki nefy-i cihadda mübālaḩa içündür. Zīrā Allāḩ zü'l-celālīn [11a] biraz zevāttan 'ilmīni nefy vaṣıfları olan cihaddan bi tariḩi'l-ülā nefyini muḩtezīdir. "Ve minküm" ḩavl-i ṣerīfi "ellezīne" ḩavl-i ṣerīfenden ḩāldir. Ammā 'Allāme ḩāzī'niñ "ve lemmā tücāḩidū"<sup>95</sup> ḩavlınden ḩaraż budur ki "ve lemmā ya'lemillāḩüllezīne" ḩavl-i ṣerīfi "ve lemmā tücāḩidū" maḩāmında olup nefy-i 'ilmīden maḩṣūd ma'lūm olan cihādī 'alā tariḩi'l-burḩān nefiydir. Zīrā her bir ma'lūmun taḩaḩḩuḩ-i vücūdī Haḩḩ sübhānehū ve te'ālā ḩazretlerinin ol ma'lūm ve müteḩaḩḩıḩa 'ilmīni müstelzim olup ḩāliḩ te'ālāniñ 'ilmī olmaḩsızın bir ma'lūmun vücūdī müstehīl oldıḩı bedāhete ma'lūm oldıḩına bināen her ma'lūm için elbette 'ilm-i rabbānī lāzımdır. Bu āyet-i kerīmede lāzım olan 'ilm "ve lemmā ya'lemillāḩ" ileḩ ḩavl-i ṣerīfiyle nefy buyurıldıysa bedāhетен melzūm olan cihādīñ nefy-i lāzım gelmekle ḩavl-i ṣerīfi mezkūr "ve lemmā tücāḩidū" ile tefsīr olundu. 'Alā tariḩi'l-burḩān ma'nā-yı āyet-i kerīme ṣu vecihle riṣte-i beyāna keṣīde olunur ki mā mezāda [11b] sizlerden cihād vāḩi' olmadı eger vāḩi' olaydı elbette Cenāb-ı āferīnendenin 'ilmī ta'allūḩ īder idi. Lākin 'ilm-i zü'l-celāl ta'allūḩ ītmediyse cihad sizlerden ṣādır olmamaḩ lāzım gelür. Bu vecihle īrād her bir eṣyaya Allāḩ te'ālānın 'ilmī zarūrī olmasını iṣ'ār īder. Ammā 'Allāme ḩāzī'nin "ve'l-farḩu beyne lemmā ve lem enne fīḩi tevaḩḩu'e'l-fi'li fīmā yüstekbel"<sup>96</sup> ḩavlınden ḩarażı kelime-i lem ve lemmānın beynini farḩdır. Zīrā ikisi de muzāri'a dāḩil olup zeman-ı māzīde nefye delālet īderler. Vech-i farḩ budur ki lemmā kelimesi vaḩt-i intizārın

<sup>94</sup> ilā āḩir.

<sup>95</sup> وَلَمَّا جَاهَدُوا

<sup>96</sup> وَالْفَرْقُ بَيْنَ لَمَّا وَلَمْ أَنَّ فِيهِ تَوَقُّعُ الْفِعْلِ فِيمَا يُسْتَقْتَلُ

vakt-i tekellüme kadar cemî‘-i ezmine-i mâzînin cüzlerinde nefye delâlet îder. Ba‘de‘t-tekellüm menfi olan fi‘lin huşûli mütevekkî‘ ve müntezir olarakdan. Ammâ lem kelimesi bunun hilâfına mulâbese olub zemân-ı mâzînin ba‘zı eczasında nefye delâlet îder bilâ tevekkü‘ kütüb-i nahviyelerde tafşili mezkûrdur. Hülâşa-i kelâm “ve lemmâ ya‘lemillâhullezîne” ileh âyet-i kerîmesinde vâki‘ olan lemmâ kelimesi maḥâtabînden cemî‘-i zemân-ı mâzîde cihâdın nefyine ve müstaḥbelde tevekkü‘una delâlet îder [12a] ve ba‘zı müfessirîn mezkûre olan lemmâ kelimesini lem ma‘nâsına ḥaml eylediler.

Hülâşaten ma‘nâ-yı âyet-i kerîme budur ki sizlerden zemân-ı mâzînin cemî‘inde yâḥûd ba‘zısında cihâd vâki‘ olmadığı halde büstân-ı sermediye düḥûlunuzi zan mı îdersiniz. Zannınız derece-i ḡâyedde müsteb‘iddir intehâ.

(وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ) Kıraat-ı meşhura mîmin fetḫiyle olub bu taḫdirce iki vecih vardır. Eşheri izmâr en ile manşub ve kelime-i vâv cemî‘ içün olmaḫdır. “Lâ te‘küli’s-semeke ve teşrabe‘l-lebene”<sup>97</sup> kavli gibi “ve en teşrabe‘l-lebene”<sup>98</sup> taḫdirindedir. Ya‘ni ikisinin beynini cem‘ itmeyen ‘ulemâ-i Başra bu veche zâhib oldılar. Ammâ Kûfiyyûn bu mekûle vâva vâv-ı şarf ta‘bir îderler. Ya‘ni teşrab fi‘li mâ ḡablinde vâki‘ olan fi‘lin i‘râbı gibi i‘râb olunmaḫ lâzım iken vâvın duḥûli i‘râbdan vech-i âḫere şarf eyleyûb âḫiri meftûḫ oldı. Ammâ vech-i ḡayr-i meşhûr budur ki ‘an aşl ya‘lem fi‘li meczûm olub vaḫtâki ba‘dinde sâkin vâki‘ oldıysa iltikâ-i sâkineyn ref‘ olmaḫ içün eḫaff-i ḫarekâttan olan fetḫa ihtiyâr [12b] olunmaḫla âḫiri meftûḫ oldı. Lâkin ‘Allâme’niñ “ve ḡurie bi‘r-raf‘i ileh” kavlinden ḡaraż budur ki ‘Amr bin el-‘Alâ’dan râvî olarak ‘Abdülvâriş ve ya‘leme lafz-ı şerîfini merfû‘an kıraat itmişdir. Bu taḫdirce kelime-i vâv ḫâliye olur. Eger fi‘li-i muzâri‘ müsbet üzerine vâv-ı ḫâliyenin duḥûli câiz degildir deyu i‘tirâz teveccûḫ îder ise cevâb budur ki bu maḫâmda muzâri‘ mübtedâ-yı maḫzûfuñ ḫaberidir. Taḫdir-i kelâm “ve hüve ya‘lemu‘ş-şâbirîn” olub bu şurette ma‘nâ-yı âyet-i kerîme böyle olur ki sizler şedâyide mütahammil olmadığınız halde ve cemî‘-i zemânı mâzîde yâḥûd ba‘zı zemân-ı mâzîde sizlerden cihâd fi‘ sebîlillâh vâki‘ olmadığı halde cennet-i a‘lâya düḥûlunuzi zannınız derece-i ḡâyette

<sup>97</sup> لا تأكل السمك وتشرب اللبن Hem balık yiyip hem de süt içme.

<sup>98</sup> وأن تشرب اللبن

müsteb'iddir. Zîrâ dühûl-i cennet ve terk-i muşâbere 'ale'l-cihâd cem' olmazlar.

Hulûşa-i kelâm hubb-i dünyâ sa'âdet-i uhrâ ile müctemi' olmaz. Eheduhumâ müzâd oldukça âher nâkış olur. Zîrâ sa'âdet-i dünyâ ancak kalbin umûr-i dünyâyâ iştigâliyle hâşıl olur [13a] ve sa'âdet-i uhrâ ancak mâ sivallâhdan fâriği'l-bâl olmağla olur emrânın ictimâ'ı mümkün olmamağla bu sırr için âyet-i kerîmede istib'âd-ı şedîd vâki' olub mâ sebekde vâki' tesliyetnâme-i "ve lâ tehinû" dan izrâb ve emr-i Rasûl 'aleyhi's-şalât ve's-selâma muhâlefet iden kimesnelere bu vecihle tebkît ve tevbih olarakdan bu âyet-i kerîme vârid buyurulmuşdur. "Ve şâbirîn" sîgâsı ism-i fâ'il olmağla mu'teber olan şabr üzerine istimrâr ve devâm şart olduğunu iş'âr ider.

Hâzâ âhîru mâ teyessera lenâ fi hâze'l-meâm min tahrîri'l-merâm in vaqa'a fihi sehven ev hâtaen fercu'l-'afve minellâhi'l-'allâm innehû hüve'l-'afuvvu'l-ğafûr.

### Kaynakça

- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1980.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtîha Tefsirinden Süzülenler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 193-210.
- Arpa, Recep. "Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?". *Osmanlıda Tefsir Dersi Gelenekleri*. ed. Ömer Kara vd.. 91-156. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2018.
- Atâ, Tayyazâde. *Osmanlı Saray Tarihi/Tarih-i Enderun*. 5 Cilt. nşr. Mehmet Arslan. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *İdâre-i Osmâniye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1335.
- Demirpolat, Enver. "Huzur Derslerine Katılan Harputlu Âlimler". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 213-237.
- İnalçık, Halil. "Kırım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/450-458. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İpşirli, Mehmet. "Huzur Dersleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. Ankara: TDV Yayınları, 1989.



- İlmiyye Salnamesi (Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamı)*. haz. Seyit Ali Kahraman vd.. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Kara, Ömer. "İslâm Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* 2/299-369. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Kara, Ömer. "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 519-539.
- Kartal, Alparslan. "Huzur Derslerine Katılan Karşılıklı Âlimler". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 224-243.
- Kavak, Nuri. *Osmanlı Bürokrasisinde Görev Almış Kırım Kökenli Devlet Adamları*. İstanbul: Has Matbaacılık, 2017.
- Kırımlı Muhammed Emin b. Esad Efendi. *Âl-i İmrân Sûresi 139-142 Âyetlerin Tefsiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi (Yıldız Sarayı Kütüphanesi Eserleri), Türkçe Yazmalar Bölümü, 7297, 1b-13a.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951 (2 ve 3. Ciltler 1966'da aynı matbaada basılmıştır).
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4. Basım, 1993.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniyye (I-IV/II)*. haz. Ali Aktan vd.. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Temizer, Aydın. "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 65-92.
- Uşaklıgil, Halit Ziya. *Saray ve Ötesi: Son Hatıralar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiyye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1965.
- Yüksel, Ahmet - Karademir, Zafer. "Ulema, Göç ve Devlet: Kırım Harbinden Sonra Osmanlı Ülkesine Göç Eden Ulemanın İskânına Dair Bazı Bilgiler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012), 169-190.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 363-393

## **İmâm-ı Rabbânî'nin *el-Mektûbât* İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar**

**Mevlüt ÖZÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Tasavvuf Anabilim Dalı

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Sufism

Amasya, Turkey

mevlut.ozcelik@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1434-2135

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Ağustos / August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Eylül / September 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 363-393

**Atıf / Cite as:** Özçelik, Mevlüt. "İmâm-ı Rabbânî'nin *el-Mektûbât* İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar [The Qualities that should have in the Naqshbandiyya Sheikhs in the Context of Imam Rabbani's Work Titled al-Maktubat]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 363-393.

<https://doi.org/10.18498/amailad.780597>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Qualities that should have in the Naqshbandiyya Sheikhs in the Context of Imam Rabbani's Work Titled al-Maktubat**

### **Abstract**

In this article, from the point of view of Imam Rabbani Ahmad Farouk al-Sarhandi, it was tried to present the qualifications required to be a sheikh, who is at the center of sufi education. The phrase "sufism is not a science of words, but a science of experience" draws attention to the importance of the sheikh in the system of sufi education. Because the sufi education is not conveyed with the information learned from the books, but through the sheikhs who actually lived this education in their soul. According to Imam Rabbani, the true sheikhs were the heirs of the Prophet (pbuh) in conveying people to the true path. But in order to be able to talk about a sound sufi education, the sheikh, who provided this education, must also bear on some qualities: the sheikh must have the scientific heritage of the Prophet (pbuh). His scientific heritage consists of the religious provisions and secrets. The sciences of provisions are the ostensible sciences that constitute the origin of shariah, while the sciences of secrets are sufistical knowledges. The sciences of religious provisions are like the root of a tree, whereas the sufistical knowledges are like the fruits of the tree. Just as it is impossible for a rootless tree to bear fruit, it is impossible for sufistical knowledges to emerge without the sciences of religious provisions. Therefore, the sheikh must master in both sciences.

Sheikh must comply the sunnah of the Prophet (pbuh). There are seven degrees of this compliance: The first degree belongs to the common Muslims who have faith and fulfill the apparent provisions of the shariah. The second degree belongs to the people of the Tariqa who follows the words and deeds of the Prophet (pbuh) in matters such as beautifying morality, refinement of the nafs and purification of the heart. The third degree belongs to the saints who follows the spiritual state and discoveries of the Prophet (pbuh). The fourth degree belongs to the scholars who have the right to be in the status of the heirs of Prophet (pbuh). This degree can be achieved by obeying the Prophet (pbuh) in the full sense and abandoning all kinds of innovation. The fifth degree belongs to the Prophets of Perseverance who follows the perfection of Prophet (pbuh). The sixth degree is to be being subject to the perfection of the Prophet (pbuh) regarding the position of "mahbubiyah". The seventh degree is the most comprehensive degree that includes all degrees. In this degree, there is a great similarity between the followed and follower; but the follower is another person, the followed is another one.

The sheikh must be from the people of "sahw" (spiritual alertness), not from the people of "sahr" (spiritual ecstasy). This is possible by completing the process of spiritual development under the perfect sheikh. It is impossible for someone in a "sahr" situation to educate the disciples. Such people's word that contradict the apparent provisions of shariah are not respected. Also, the sheikh must know how to behave towards his disciples. The sheikh should not teach the science of sufistical instruction to anyone without doing "istikhara" and should not be proud of the multitude of his disciples nor should he seek fame; while training his disciples he should only aim at gaining Allah's approval and should not pursue any interests.

The sheikh should act with the awareness that he is an exemplary figure for her disciples; he should abandon "rukhsah" while act with azimah (determination), and he must carefully protect the boundaries of the shariah in all respects, especially in teaching the sciences of tariqa to female students.

According to Imam Rabbani, the sheikh, who has the above qualities, is the true sheikh while the sheikh, who lacks these qualities, is an imperfect sheikh. Just as the imperfect doctors jeopardize the material life of the patients who applied to him, the imperfect sheikhs also jeopardize the spritual life of the disciples who attached to them. Therefore, a disciple who entered the sufi path, must pay attention to whether the sheikh to whom will has the qualities of the perfect sheikh. Otherwise, it is not possible for the disciple to mature spiritually.

**Keywords:** Sufism, Imam Rabbani, al-Maktubat, Shaykh, Disciple.

### **İmâm-ı Rabbânî'nin *el-Mektûbât* İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar**

#### **Öz**

Bu makalede İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk es-Serhendî'nin bakış açısıyla tasavvufî eğitimin merkezinde bulunan şeyhin taşıması gereken vasıflar ortaya konulmaya çalışılacaktır. "Tasavvuf, kâl ilmi değil hâl ilmidir." sözü, tasavvufî eğitim sisteminde şeyhin önemine dikkat çekmektedir. Zira tasavvufî terbiye, kitaplardan öğrenilen bilgilerle değil, bu terbiyeyi nefsinde tatbik etmiş olan icazetli şeyhler vâsıtasıyla aktarılmaktadır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre hakîkî şeyhler, insanları irşât etme konusunda Resûlullah'ın (s.a.v.) vârisleridir. Ancak sahih bir tasavvufî eğitimden bahsedebilmek için bu eğitimi verecek olan şeyhin, bazı vasıfları üzerinde taşıması da gerekmektedir.

Şeyh, öncelikle Resûlullâh'ın (s.a.v.) ilmî mirasına sahip olmalıdır. Onun ilmî mirası, "ahkâm" ve "esrâr" ilimlerinden oluşur. Ahkâm ilimleri, şeriatın aslımı

oluşturan zâhirî ilimler, esrâr ilimleri ise tasavvufî mârifetlerdir. Ahkâm ilimleri ağacın kökü, tasavvufî marifetler ise o ağacın meyveleri gibidir. Köksüz bir ağacın meyve vermesi nasıl imkânsız ise ahkâm ilimleri olmadan tasavvufî mârifetlerin ortaya çıkması da imkânsızdır. O halde tasavvufî terbiye ile meşgul olan şeyhin, her iki ilme de hâkim olması gerekmektedir.

Şeyh, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) sünnetine harfiyen mutabakat etmelidir. Bu mutabakatın yedi derecesi vardır. Birinci derece, îmân edip şerîatın zâhirî hükümlerini yerine getirmekten ibaret olup avam Müslümanlara aittir. İkinci derece, ahlâkı güzelleştirme, nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi gibi konularda Resûlüllâh'ın (s.a.v.) söz ve fiillerine tabi olmayı ifade eder. Bu derece, kendisine tâbi olunan bir şeyhin gözetiminde bulunan tarîkat ehline mahsustur. Üçüncü derece, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) mânevî hal ve zevklerine tabi olmaktan ibarettir ki bu, "husûsi velâyet" makamındaki velilerin derecesidir. Dördüncü derece, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) vârisi konumunda bulunan ilimde rûsûh sahibi âlimlerin derecesidir. Bu dereceye, Resûlüllâh'a (s.a.v.) tam manasıyla uyup bid'atların her türlüünü terk etmekle erişilir. Beşinci derece, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) kemâlâtına tabi olmaktır ki bu, Ülü'l-Azm peygamberlere ait bir derecedir. Altıncı derece, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) "mahbûbiyyet" makamı ile ilgili kemâlâtına tabi olmaktır. Son olarak yedinci derece ise mutâbaat derecelerinin tamamını içine alan en kapsamlı derecedir. Bu derecede tâbi ile metbû arasında büyük bir benzerlik vardır; ancak yine de tâbi başka, metbû başkadır.

Şeyh, "sekr" ehlinde değil "sahv" ehlinde olmalıdır. Bu da bir şeyh-i kâmil-i mükemmil gözetiminde mânevî gelişim sürecini tamamlamakla mümkün olur. Sekr halinde bulunan birinin, müritleri terbiye etmesi imkânsızdır. Bu haldeki kimselerin, şerîatın zâhirine ters düşen sözlerine itibar edilmez. Ayrıca şeyh, müritlerine karşı nasıl davranması gerektiğini bilmelidir. Şeyh, "istihare" yapmadan kendisine her müracaat eden kişiye tarîkat talimi yapmamalı; müritlerinin çokluğu ile övünüp şöhret peşinde koşmamalı; müritlerini eğitirken sadece Allâh'ın rızasını kazanmayı hedefleyip hiçbir menfaat gözetmemelidir. Yine şeyh, müritler için örnek bir şahsiyet olduğu bilinciyle hareket etmeli; ruhsatları terk edip azîmetler ile amel etmeli; her hususta ve özellikle kadın müritlerine tarîkat talimi yapma konusunda şerîatın sınırlarını aşmamaya hassasiyet göstermelidir.

İmâm-ı Rabbânî'ye göre yukarıda sayılan vasıfları üzerinde taşıyan şeyh, hakîkî şeyh, bu vasıflardan yoksun olan şeyh ise eksik şeyhtir. Eksik şeyh, tıbbî bilgileri eksik olan doktora benzer. Nasıl ki eksik doktor, kendisine başvuran hastanın maddi hayatını tehlikeye sokarsa eksik şeyh de kendisine intisâb eden

mürîdin mânevî hayatını tehlikeye sokar. O halde tasavvuf yoluna sülûk eden bir mürîd, intisâb edeceği şeyhin, hakîkî şeyhin vasıflarını taşıyıp taşımadığına dikkat etmelidir. Aksi takdirde mürîdin kemâle ermesi imkân dâhilinde değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İmâm-ı Rabbânî, el-Mektûbât, Şeyh, Mürîd.

## Giriş

Gerek yurt içinde gerekse yurt dışında İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk es-Serhendî (ö. 1034/1624) hakkında birçok çalışma yapılmış ve bunların çoğunda onun hayatı konu edilmiştir.<sup>1</sup> Ancak bu çalışmalarda İmâm-ı Rabbânî'nin, tasavvufî eğitimin muallimi olan "mürşid/şeyh" unsuru hakkındaki görüşleri bir başlık altında kapsamlı olarak incelenmemiştir. Bu yüzden bu makalede, gerekli görülen hususların aktarılması dışında İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı incelenmeyecek; *el-Mektûbât* isimli eseri kısaca analiz edilip bu eser çerçevesinde onun şeyhe bakış açısı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Sûfî kimliği ile ön plana çıkan İmâm-ı Rabbânî, İslâm'ın zaafa uğradığı, sünnet-i seniyyenin unutulduğu, bid'atların<sup>2</sup> zirveye çıktığı daha da kötüsü sözde Müslüman bir padişah tarafından "Din-i İlâhî"

---

<sup>1</sup> İmâm-ı Rabbânî'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 17-32; Ethem Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 194-201; Hamit Algar, "İmâm-ı Rabbânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/194-199; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1992), 4/147-216; a.mlf., *el-İmâm es-Sirhindî Hayâtühû ve A'mâlühû* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1414/1994), 113-117; a.mlf., *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind ve Tatavvuratühâ* (Lucknow: el-Mecmeu'l-İslâmî el-İlmî, 1406-1986), 12-21; Mes'ûd en-Nedvî, *Târihu'd-Da'veti'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (b.y.: Dâru'l-Arabiyye, 1366/1947), 97-119; Abdülmeccid b. Muhammed el-Hânî, *el-Kevakibü'd-dürriyye ale'l-hadâiki'lverdiyye fi ecillâi's-sâdâti'n-Nakşibendiyye*, tsh. Muhammed Halid el-Harse (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1996), 533-567; Şerîf Abdulhay b. Fahrudîn el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir ve behcetü'lmesâmi've'n-nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1420/1999), 5/479-485.

<sup>2</sup> Bid'at, sünnet-i seniyyeye muhâlif bir şekilde sonradan ortaya çıkan, sahâbe-i kirâm ve tâbiîn asrında bulunmayan ve herhangi bir şer'î bir delile dayanmaksızın icrâ edilen iş demektir. (bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rifât*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 68.) Daha geniş bilgi için bk. Rahmi Yaran, "Bid'at," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129-131.

adında yeni bir dinin ihdas edildiği çalkantılı bir dönemde<sup>3</sup> tevhîd inancını hâkim kılma yönünde mücadele vermiş ve mücadelesinde muvaffak olmuş bir İslâm önderidir. Bu muvaffakiyet, ona “ikinci bin yılın yenileyicisi” anlamında “Müceddid-i Elf-i Sâni” ünvanını kazandırmıştır. Böylece o, hem kendi çağındaki Müslümanların gafletten uyanmalarını sağlamış hem de gelecek asırlardaki Müslümanlar için ilhâm kaynağı olmuştur.<sup>4</sup>

İmâm-ı Rabbânî, “müceddid” kimliği ile bir taraftan İslâm'ı bir taraftan da tasavvufî düşünceyi tecdîd etmeye çalışmıştır. Onun İslâm'ı tecdîd etmesi, genel olarak sünnet-i seniyyeyi ihyâ edip bid'atları ortadan kaldırmak sûretiyle İslâm'ı, ehl-i sünnet<sup>5</sup> itikadı çerçevesinde aslî hüviyetine kavuşturmak şeklinde gerçekleşmiştir. Tasavvufî yöndeki tecdîd faaliyeti ise daha çok Nakşibendiyye tarîkatı ile ilgilidir. Zira ondan önceki Nakşibendiyye şeyhlerinden bazıları, “vahdet-i vücûd” anlayışını benimsemiş, bu düşünceyi temsil eden eserleri mütalaa edip onlara şerhler yazmış ve zamanla tarîkat içinde vahdet-i vücûd düşüncesi benimsenir hale gelmiştir.<sup>6</sup> İmâm-ı Rabbânî de gençlik yıllarında iken babası vâsıtasıyla bu düşünceyi talim etmiş ancak seyrüsülûkünü tamamladıktan sonra bu düşünceyi terk etmiş;<sup>7</sup> irşâd makamına geçtikten sonra da vahdet-i vücûd düşüncesinin, şerîatın zâhirî ile uyuşmayan yönlerini tespit edip onları yeniden yorumlamaya; hatalı yönlerini düzeltip eksik yönlerini telafi etmeye ve zâhir-bâtın dengesini kurmaya çalışmıştır. Bu yorumlamalar, “vahdet-i şühûd” adında yeni bir düşüncenin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Böylece bir

<sup>3</sup> Hint coğrafyasında tevhîd inancını tehdit eden unsurlar hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Ethem Bilgin, *Devrimci Sûfi Hareketleri ve İmam-ı Rabbânî* (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1989), 38-55.

<sup>4</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 144-147; Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 384-385; Cevdet Kılıç, “Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına İmâm-ı Rabbânî'den Çözümler”, *Akademik Dergisi* 2 (Haziran 2017), 58.

<sup>5</sup> “Ehl-i Sünnet” tabirinin geniş yorumu ve İmâm-ı Rabbânî'nin Ehl-i Sünnet'e bakış açısı ile ilgili geniş bilgi için bk. Mustafa Özgen, *İmâm-ı Rabbânî'de Ehl-i Sünnet Kimliği* (Konya: Palet Yayınları, 2013), 81-94.

<sup>6</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 71.

<sup>7</sup> Bk. Serhendî, *el-Mektûbât*, 160. Mektup, 1/207-211.

tarafından Nakşibendiyye tarîkatı içinden “Müceddidiyye” adında yeni bir şube ortaya çıkarken bir taraftan da tasavvuf ilmi, birçok farklı yorum ve ıstılah kavuşarak zenginleşmiştir.<sup>8</sup> Ancak şunu ifade etmek gerekir ki ortaya çıkan “vahdet-i şühûd” düşüncesi, “vahdet-i vücûd” düşüncesinin bütün Nakşibendiyye şubeleri nezdinde itibardan düşmesine sebep olmuş değildir. Zira gerek İmâm-ı Rabbânî döneminde gerekse ondan sonraki dönemlerde Nakşibendiyye tarîkatına mensup birçok mutasavvıf, vahdet-i vücûd düşüncesi ile ilgilenmiş; hatta bazıları bu konuda eser telif etmiştir.<sup>9</sup>

İmâm-ı Rabbânî, ayrıca bazı şeyhler tarafından sonradan benimsenen ve Nakşibendiyye tarikatının prensipleri ile bağdaşmayan raks, semâ ve zikr-i cehrî gibi uygulamaları kaldırarak tarikatı, aslî hüviyetine kavuşturmuştur. O, birçok mektubunda Nakşibendiyye yolunda ihdâs edilen şeylerin, kemâlât alameti değil cehalet göstergesi olduğunu, hakîkî kemâlâta nâil olmak için bu yolun prensiplerine sımsıkı bağlı kalmak gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre Nakşibendiyye tarikatına mensup olan son devir sûfilerden bazılarının, tarîkatı mükemmelleştirme adına birtakım şeyler ihdâs etmeleri, şer'î hükümleri bilmemekten ve Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine tabi olmamaktan kaynaklanan son derece tehlikeli şeylerdir.<sup>10</sup>

### 1. İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât* İsimli Eseri

Bilindiği üzere mektup yazmak sûretiyle İslâm'ın tebliği, Resûlüllâh (s.a.v.) tarafından tatbik edilmiş bir usuldür. Resûlüllâh'ın (s.a.v.) irşâdî vazifesine vâris olan tasavvuf büyükleri de ona tebaiyet ile bu tebliğ usulünü sürdürmüşler ve zamanla ortaya birçok “Mektûbât” türü eser çıkmıştır. Hicrî ikinci bin yılın müceddidi kabul edilen İmâm-ı Rabbânî'nin, İslâm'ı tebliğ ve Nakşibendiyye tarikatını neşir gayesiyle

<sup>8</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 121-124. (İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirisi hakkında geni bilgi için bk. Necdet Tosun, “İmâm Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücud-Vahdet-i Şühûd”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbn Arabi Özel Sayısı-2)*, 23 (2009), 181-192; Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı”, 63-70.)

<sup>9</sup> Rüya Kılıç, “Nakşibendi Geleneğinde İbnü'l-Arabi: Destek mi Muhalefet mi?”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 6 (Haziran 2007), 45-60.

<sup>10</sup> İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk es-Serhendî, *el-Mektûbât* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017), 131. Mektup, 1/186-187. (Ayrıca bk. Serhendî, *el-Mektûbât*, 266. Mektup, 1/416-417.)



kaleme aldığı mektuplardan derlenen *Mektûbât* da bu tür eserlerin en meşhurlarındandır.<sup>11</sup>

*Mektûbât*, 536 mektubu ihtiva eden üç ciltlik bir eserdir. 313 mektuptan oluşan birinci cilt, Yâr Muhammed Cedîd Bedahşî Tâlekânî tarafından 1025/1616 yılında; 99 mektuptan oluşan ikinci cilt, Abdülhay Hisârî tarafından 1028/1619 yılında; 114 mektuptan oluşan üçüncü cilt ise Muhammed Hâşim Kışmî Burhanpûrî tarafından 1031/1622 yılında derlenmiştir. Daha sonra yazılan 10 mektup ise müstakil bir cilt olmayacağı için üçüncü cilde ilave edilmiştir. Bu derlemelerin tamamı, müellifin hayatta olduğu zamanda gerçekleşmiştir.<sup>12</sup>

*Mektûbât*, sadece tasavvufî konulardan bahseden basit bir mektuplar mecmuası değil, çok yönlü ve kapsamlı bir külliyattır. Zira eser, unutulmaya yüz tutmuş olan İslâm'ın yeniden hâkim kılınması gayesi ile yaşamış olan bir "müceddid"ın tevhîd mücadelesinin ürünüdür. Bu yüzden eserdeki mektupların çoğunda itikâdî ve fikhî konular ele alınmıştır. Bu yönüyle *Mektûbât*, kısmen kelâmî ve fikhî bir eser olarak değerlendirilebilir.<sup>13</sup> Müellif, bazı mektuplarında kendi mânevî tekâmül sürecinden ve şeyhleri ile arasındaki mânevî münasebetlerden bahsetmiştir.<sup>14</sup> Bu yönüyle *Mektûbât*, otobiyografik bir eser olarak karşımıza çıkar.<sup>15</sup> Yine müellif, bazı mektuplarında yaşadığı dönem içinde meydana gelen birtakım tarihî hâdiselerden, Hinduizm başta olmak üzere farklı inanç sistemlerine ait bazı inanç ve adetlerden bahsetmiş<sup>16</sup> ve bu konuda Müslümanları uyarmıştır. Bu yüzden eseri, tarihî bir vesîka olarak değerlendirmek mümkündür.<sup>17</sup> Ancak her şeyden öte *Mektûbât*, tasavvufî bir eserdir. Bu yüzden konularının çoğu, tasavvufî meselelerden ve Nakşibendiyye Tarîkatı'nın esaslarından

<sup>11</sup> Cebecioğlu, "Mektûbât", 449; Algar, "Mektûbât", 11.

<sup>12</sup> Ethem Cebecioğlu, "Mektûbât", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010), 457; a.mlf., "İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı", 221; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 36; Algar, "Mektûbât", 12.

<sup>13</sup> Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt 91, 94, 96, 111 ve 124 numaralı mektuplar; 2. Cilt 2, 5, 8, 20 ve 55 numaralı mektuplar; 3. Cilt 9, 12, 17 ve 19 numaralı mektuplar.

<sup>14</sup> Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı", 199; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 36; Algar, "Mektûbât", 12

<sup>15</sup> Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt 31. Mektup.

<sup>16</sup> Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 2. Cilt, 92. Mektup; *el-Mektûbât*, 3. Cilt, 41. Mektup.

<sup>17</sup> Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı", 221; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 37.

oluşur. Tasavvufî meselelerin incelendiği mektuplarda sadece tasavvufî konular anlatılmaz; onların çoğunda muhâtabın durumuna göre az ya da çok itikâdî ve fikhî meselelere temas edilir; tarîkatın şerîattan sonra geldiği, tasavvufun şerîata tam manasıyla mutabık olması gerektiği,<sup>18</sup> kurtuluşun ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerine sınıksız bağlı kalmakla gerçekleşeceği, en büyük saadetin sünnet-i seniyyeyi ihyâ edip bid'atları ortadan kaldırmak olduğu gibi hususlara vurgu yapılır.<sup>19</sup>

Türünün en kapsamlı ve en meşhuru olarak kabul edilen *Mektûbât*'ın en önemli özelliklerinden biri, özgün bir yapıya sahip olmasıdır. Zira eserin müellifi, özellikle tasavvufî konuları işlerken kendinden önceki sûfîlerin görüşlerini sıralamak yerine daha çok kendi tasavvufî tecrübe, keşif ve hallerini ortaya koyar.<sup>20</sup>

*Mektûbât*, sıradan bir müritten şeyhülislâma, rütbesiz bir askerden en üst düzeydeki komutana; kabile reisinden valiye; hatta devlet başkanına kadar otuz dokuz farklı bölgeden geniş bir muhatap kitlesine hitap eder.<sup>21</sup> Bu yüzden mektupların konusu, muhatapların durumlarına göre farklılık arz eder:

Tarîkat mensuplarına yazılan mektuplarda daha çok tasavvufî konulardan bahsedilir ve bu konular, Nakşibendiyye tarîkatına mutâbık bir şekilde anlatılır. Bu tür mektuplarda tarîkat mensupları, Nakşibendiyye yolunda bulunmayan düşünce ve uygulamalara meyletmemeleri konusunda uyarılır; onlardan Nakşibendiyye yolunun büyüklerine muhabbet edip bu yolun prensiplerine sınıksız bağlı kalmaları istenir.<sup>22</sup>

İlmiye sınıfına ve manevî otorite sahiplerine yazılan mektuplarda itikâdî ve fikhî konularla birlikte tasavvufî konulara da yer verilir; muhataplara sünnet-i seniyyeyi revaçta tutup bid'atlarla

---

<sup>18</sup> Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt 13, 25, 36, 41 ve 47 numaralı mektuplar; 2. Cilt 25, 44, 54 ve 82 numaralı mektuplar; 3. Cilt 13, 17, 54 ve 69 numaralı mektuplar.

<sup>19</sup> Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt 37, 41, 44 ve 48 numaralı mektuplar; 2. Cilt 19, 23, 36 ve 45 numaralı mektuplar.

<sup>20</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 36-37, 40; Hamit Algar, "Mektûbât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/11-12.

<sup>21</sup> Ethem Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı" isimli makalesinde Mektûbât'ı tahlil edip eserdeki mektupların gönderildikleri zümre, bölge ve kişilerin tasnifini vermiştir. Geniş bilgi için bk. Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbâtı", 222-240.

<sup>22</sup> Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt, 40-42 numaralı mektuplar.

mücadele etmeleri yönünde tavsiyeler yapılıır.<sup>23</sup> İdareci statüsündeki kişilere yazılan mektuplarda ise daha çok itikâdî konulara değinilir ve muhataplar, bir taraftan İslâm'ı güçlendirip dînî hükümleri icrâ etmeye teşvik edilirken bir taraftan da gayr-i İslâmî düşünce ve uygulamalara karşı ikaz edilir.<sup>24</sup>

*Mektubât*, İmâm-ı Rabbânî'nin olgunluk çağıının ve yirmi altı yıllık (1008-1034 yılları arası) irşâdî faaliyetlerinin ürünüdür.<sup>25</sup> Bu yüzden eser, onun üzerinde karar kılmış olduğu tasavvufî görüşlerini yansıtır. Örneğin o, çocukluk yıllarında babasından "vahdet-i vücûd" düşüncesini öğrenip benimsemiş olmasına rağmen seyrüsülûkünü tamamladıktan sonra bu düşüncenin, geçilmesi gereken bir makâm, "vahdet-i şühûd"un ise ondan daha yüksek bir makam olduğu kanaatine varmış ve bu düşünceye saplanılıp kalınmaması konusunda uyarılarda bulunmuştur.<sup>26</sup> Ayrıca eser, hacim ve konu itibarıyla İmâm-ı Rabbânî'nin en kapsamlı eseri olup onun tasavvufî düşüncesini en doğru şekilde yansıtmaktadır.<sup>27</sup> Çalışmamızın *Mektûbât* ile sınırlandırılması da işte bu yüzden dir.

Hulasa olarak söylemek gerekirse; *Mektûbât*, başta Hindistan olmak üzere birçok bölgeyi tesir altında bırakmış ve bu bölgelerde unutulmaya yüz tutmuş olan İslâm'ın yeniden ihyâ edilmesinde büyük rol oynamıştır. Oynadığı bu rolün tabîi neticesi olarak *Mektûbât*, yazıldığı dönemden günümüze kadar ilgiyle takip edilmiş, defalarca basılmış, Farsça aslından farklı dillere tercüme edilmiş, birçok akademik çalışmaya konu olmuş ve hâlen de konu olmaya devam etmektedir.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt, 43-54 numaralı mektuplar.

<sup>24</sup> Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 37. (Örnek için bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt 53 ve 65 numaralı mektuplar.)

<sup>25</sup> Muhammed Halîm Şarkpûrî, *Müceddi-i Elf-i Sâni İmâm Rabbânî*, çev. Ali Genceli (Konya: İslâmî Neşriyat Yayınları, 1978), 94-95; Cebecioğlu, "İmâm-ı Rabbânî ve Mektûbât", 220-221.

<sup>26</sup> Bk. Serhendî, *el-Mektûbât*, 160. Mektup, 1/207-211. (Ayrıca bk. *el-Mektûbât*, 1. Cilt 31. Mektup.)

<sup>27</sup> Hânî, *el-Kevâkib*, 567.

<sup>28</sup> Cebecioğlu, "Mektûbât", 464. Mektûbât'ın baskıları ve hakkında yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 37-40; Cebecioğlu, "Mektûbât", 457-458; a.mlf., "İmâm-ı Rabbani ve Mektubât", 221-222.

## 2. Şeyh-i Kâmil-i Mükemmil'in Taşınması Gereken Vasıflar

Tasavvufî eğitim sisteminin en önemli unsurunu hiç şüphesiz “şeyh/mürşid” teşkil eder. Bir ilmin, gerçek manada tahsili, o ilmin üstadı vâsıtasıyla olduğundan hareketle tasavvufî ilim ve terbiyenin, gerçek hüviyetiyle ancak hakîkî şeyhler vâsıtasıyla tahsîl edilebileceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Tasavvufun kitâbî bir ilim olmadığı, onun kâl ilmi değil hâl ilmi olduğu yönündeki ifadeler, aslında “şeyh/mürşid” unsurunun önemine dikkat çekmektedir. Bundan dolayıdır ki “tasavvuf” veya “tarîkat” denince akla ilk gelen kavramlar arasında “şeyh” ve “mürşid” kavramları bulunur. Bu iki kavram, birbirlerinin yerine kullanılabilir. İleriki satırlarda da görüleceği üzere İmâm-ı Rabbânî, “mürşid” kavramı yerine daha çok “şeyh” kavramını kullanır ve hakîkî şeyhi “şeyh-i kâmil” veya “şeyh-i kâmil-i mükemmil” olarak nitelendirir. Şeyh-i kâmil-i mükemmil, hem kendi kemâle ermiş, hem de başkalarını kemâle erdiren şeyh demektir.<sup>29</sup>

Şeyh, şeriat, tarîkat ve hakikat konusunda yüksek dereceye ulaşmış olan zâta denir. Böyle kimseler, “Rabbânî âlim, rehber bir eğitimci ve doğruluk yoluna irşat eden ve efendilerin yoluna ulaşmak için kendisinden yardım isteyenlere yardım edebilen bir mürşit sayılır.” Onun irşadı, Cenâb-ı Hak'ın kendisine ihsân etmiş olduğu rabbânî-ledünnî ilim ve mânevî-ruhânî tıp sayesinde olur.<sup>30</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre hakîkî mürşid/şeyh, kendisinden Cenâb-ı Hak'a vuslat yolu öğrenilen ve bu yolda müritlerine yardım eden zâttir. Yoksa insanlar arasında yaygın olan kanaate göre külah ve hırka giymek, şeyhlik şeceresinde yer almak ve benzeri şeyler, hakîkî mürşidin alametlerinden değildir; bunlar sadece görünüşte mürşitlik alametleri arasında sayılabilir. Bununla beraber şayet hırka, şeyh-i kâmil-i mükemilden alınmış ve ihlas ile kullanılıyor ise bunun da birtakım mânevî semereleri olur.<sup>31</sup>

Tasavvuf erbabına göre şeyh olmadan mürîdin kendi kendine mânevî gelişim kaydetmesi imkânsızdır. Şeyhin, Resûlullah'ın (s.a.v.) vârisi olması düşüncesinden hareketle müritlerin şeyhe tabi olmaları,

<sup>29</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), “Şeyh”, 334.

<sup>30</sup> Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifü'l-a 'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), “eş-Şeyh”, 319.

<sup>31</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 190. Mektup, 1/242.

Sahabe-i Kirâm'ın Resûlullah'a (s.a.v.) tabi olmaları gibi değerlendirilmiş,<sup>32</sup> kendi kendine nefsinin terbiye etmeye çalışan mürid, nehir kenarında yardımcısız yürüyen bir köre<sup>33</sup> veya dağ başında kendiliğinden biten bakımsız bir ağaca benzetilmiştir.<sup>34</sup> Bütün bunlar, tasavvufî eğitim sisteminde şeyhin önemini ortaya koymaktadır. Ancak müritlerinin mânevî gelişimlerini sağlayacak olan şeyhin, birtakım niteliklere sahip olup bazı şartlara riayet etmesi gerekmektedir. İşte buradan itibaren İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât* isimli eseri bağlamında şeyhte bulunması gereken belli başlı vasıfları maddeler halinde vermek istiyoruz.

## 2. 1. Şeyh, Resûlullah'ın (s.a.v.) irşâdî vazifesine vâris olan “şeyh-i kâmil-i mükemmil” olmalıdır.

İnsanların irşâdı ile alakadar olacak şeyhin, öncelikle Resûlullah'ın (s.a.v.) irşâdî vazifesine sahip olan şeyh-i kâmil-i mükemmil olması gerekmektedir. Böyle şeyhler, bâtinî hastalıkların tedavi yollarını bilen mânevî doktorlardır. Eksik şeyhler ise azıcık mânevî ilerlemeyi “kemâl” zanneden ve bu yüzden kendilerine intisâb eden müritlerin mânevî kemâlâtını gerçekleştirmek yerine onların kabiliyetlerini körelten kimselerdir.<sup>35</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre Resûlullâh'ın (s.a.v.) irşâdî mirasına sahip olmak, onun ilmî mirasına da sahip olmayı gerekli kılar. O, bir mektubunda “Şüphesiz ki âlimler, peygamberlerin vârisleridir.”<sup>36</sup> meâlindeki hadîs-i şerîfi tefsir sadedinde Resûlullah'ın (s.a.v.) miras bıraktığı ilimleri, “ahkâm ilimleri” ve “esrâr ilimleri” olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre bir âlimin, Resûlullah'ın (s.a.v.) hakîkî varisi olabilmesi için her iki ilimden de nasibi olması lazımdır. Çünkü vâris olan kimse, miras bırakan kimsenin her türlü malından pay alır. O halde Resûlullah'ın (s.a.v.) hakîkî varisleri, ondan gelen her iki ilimden de payı

<sup>32</sup> Şehâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed Sühreverdî, *Âvârifü'l-maârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 235.

<sup>33</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa - Saîd el-Mehâsinî (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1431/2010), 3/647.

<sup>34</sup> Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tsh. Hânî el-Hâc (Kâhire: el-Mektebet' t-Tevfikîyye, ts.), 572.

<sup>35</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 230. Mektup, 1/309.

<sup>36</sup> Muhammed Abdu'r-Raûf el-Münâvî, *Feydu'l-kadîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356), 4/384.

olan kimselerdir. Bu da onların Resûlullah (s.a.v.) ile aralarındaki (mânevî) yakınlıktan kaynaklanmaktadır.<sup>37</sup>

Îmâm-ı Rabbânî'ye göre (dînî) ilim ve amellerin tamamı, şerîattan istifâde edilerek elde edilmiştir. İlim ve amelin rûhu mesabesindeki "ihlâs"ın tam manada tahakkuk etmesi ise sûfiyye yoluna girmekle mümkündür. Bir sâlik, "seyr ilellâh" mesafesini kat edip "seyr fillâh" makâmına varmadığı müddetçe hakîkî manada ihlâsa erişemez ve ihlâs ehlinin kemâlâtından mahrum kalır. Her ne kadar avam halk için ihlâs, bazı amellerde çalışıp çabalayarak zorla elde edilebilse de bütün söz, fiil, harekât ve sekenâtın zorlanmadan ortaya çıkması şeklinde ortaya konan ihlâsın elde edilmesi son derece zor bir hadisedir. Îmâm-ı Rabbânî'ye göre bu vasıftaki ihlâs, âfâkî ve enfüsî bütün ilâhlardan geçmekle gerçekleşir. Bu da fenâ ve bekâ makamlarını geçip husûsî velâyet makamına ulaşmakla mümkündür. Avâmın zorlanarak ortaya koyduğu ihlâs, devamlılık arz etmez; bu yüzden onların, her zaman niyetlerini yenilemeleri gerekir. Ancak "hakke'l-yakîn" derecesine vâsıl olmuş evliyâullâh, "fenâ" makâmına erip hiçbir şeyi, kendi nefisleri için yapmadıkları için onların her zaman niyetlerini tashih etmelerine gerek yoktur. Çünkü zaten niyetleri bozulmamıştır. Îmâm-ı Rabbânî'ye göre bu derece ihlâsa sahip olan kimselere "muhlas", yani "ihlâsa erdirilmiş kimse" denir ki bu rütbe, Allah'ın, dilediği kimseye nasip ettiği bir fazilettir. Zorlanarak ortaya çıkan ve devamlılık arz etmeyen bir ihlâsa sahip olan kimseye ise "muhlis" denir. Tasavvuf yolunda seyrüsülûk yapmanın ana gayesi, işte bu "muhlas" derecesine çıkabilmektir. Bu dereceye çıkan kimseler, kelâm ilminde istidlâlî olarak elde edilen bilgileri keşfî olarak elde etmeye başlarlar ki bu, tasavvuf yolunda elde edilen en büyük faydalardan biridir. Bu dereceye çıkan kişiler, amellerini yaparken "seyr" makamlarının adabına göre hareket edip nefis ve şeytandan kaynaklanan tembellikten kurtulmuş olurlar.<sup>38</sup>

Îmâm-ı Rabbânî, başka bir mektubunda Resûlullah'ın (s.a.v.) ilmî mirasını, "sûrî" ve "manevî" olmak üzere iki kısma ayırır. Sûrî miras, "âlem-i halk" ile mânevî miras ise "âlem-i emr" ile alakalıdır. Âlem-i emr, îmân ve mârifetin karargâhı, rüşd ve hidâyetin mahallidir. Ona göre sûrî mirâs nimetine şükür, mânevî miras ile süslenmekle mümkündür. Bu da bütün emir ve yasaklarına riayet etmek sûretiyle

<sup>37</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 268. Mektup, 1/419.

<sup>38</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 59. Mektup, 1/106-107.

Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine tam manada ittibâ etmekle gerçekleşir. Bu mutâbaat, Resûlullah'a (s.a.v.) olan muhabbetin bir yansımasıdır. Kemâl derecesindeki muhabbetin alâmeti ise Resûlullah'ın (s.a.v.) düşmanlarına buğzetmek ve onun getirmiş olduğu şerîata muhâlif olan kimselere açıkça düşmanlık yapmaktır.<sup>39</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre şerîatın, biri "sûret" diğeri "hakikat" olmak üzere iki yönü vardır. Şerîatın sûreti, Allah'a, O'nun rasûlüne, Resûlullah'ın (s.a.v.) Allah Teâlâ katından getirmiş olduğu her şeye îmân ettikten sonra şer'î hükümleri yerine getirmektir. Nefsin münâzaa, reddiye, isyan ve inkârlarına rağmen ortaya konan îmân, îmânın sûretini teşkil eder. Âdâb ve erkânına göre eda edilen namaz, oruç ve diğer ahkâm-ı şer'iyeye de tıpkı bunun gibi şerîatın sûret tarafını temsil eder. Şerîatın sûret kısmını yerine getiren Müslümanlar cennete girmeyi hak eder; ancak onların gireceği cennet "sûrî cennet" olacaktır. Çünkü cennetin de sûret ve hakikat tarafı vardır. Tıpkı bunun gibi velâyet makamının da bir sûreti bir de hakikati vardır. Şerîatın sûretini tam manasıyla edâ eden kimseler, herkese şâmil olan "umûmî velâyet"e erişirler. Allah Teâlâ'nın, îmân edenlerin velîsi/dostu olduğunu bildiren âyet-i kerime,<sup>40</sup> bu tür velâyete işaret etmektedir. Bundan başka bir de "husûsî velâyet" vardır ki bu, tarîkata sülûk edip nefsini, tedricen "emmâre" makamından "mutmainne" makamına çıkarırlar için söz konusudur. Ancak bu velâyete ulaşmanın yolu da şerîatın hükümlerine sınıksız sarılmaktan ve zikir-i ilâhî ile meşgul olmaktan geçmektedir. "Hâsılı, şerîatın bir sûret bir de hakikati olmalıdır. Velâyet ve nübüvvet dair bütün kemâlâtın anaları, şer'î hükümlerdir. Velâyet makâmının kemâlâtı, şerîatın sûretinin neticeleri, nübüvvet makâmının kemâlâtı ise şerîatın hakikatının semereleridir."<sup>41</sup>

İmâm-ı Rabbânî, (tasavvufa dair) ilim ve mârifetlerin, şer'î hükümlerin arkasındaki başka şeyler olduğunu, onlarla ehlüllâhın nitelendiklerini söyler. Ona göre (tasavvufa dair) mârifetlerin tamamı, şer'î hükümlerin semere ve neticeleridir. Nasıl ki ağaç dikmekten asıl maksat, meyve elde etmek ve meyvelerin devamı da ağaçların sağlıklı

<sup>39</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 165. Mektup, 1/217.

<sup>40</sup> "Allâh, îmân edenlerin dostudur; onları karanlıklardan nûra çıkarır..." (el-Bakara 2/257)

<sup>41</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 50. Mektup, 2/129-130. (İmâm-ı Rabbânî'nin velâyet ile ilgili görüşleri ve velâyet-nübüvvet mukayesesi için bk. Mustafa Özgen, *İmâm-ı Rabbânî Ulûhiyyet ve Nübüvvet Anlayışı* (Konya: Tablet Yayınları, 2007), 452-460, 478-484.

şekilde devam etmesine bağlı ise mârifetlerin devam etmesi de şer'ât ağacının sağlıklı bir şekilde devam etmesine bağlıdır. Ağaçların kökünü söküp de ondan meyve beklemek ne kadar ahmaklık ise şer'î hükümleri terk ederek veya onları riyâ yoluyla yaparak mârifetlerin devam etmesini beklemek de o kadar ahmaklıktır. Buna göre gerçek mârifet sahibi, aynı zamanda şer'îata sınımsız bağlı olan kişidir. Şer'îata bağlılık ne denli çok olursa mârifetler de o denli çok olacaktır. Bununla beraber şayet şer'î hükümlere karşı ciddiyetsiz olan birinden birtakım mârifetler zuhur etmiş ise onların, "istidrâc" türünden şeyler olduğuna inanmak gerekir. Kaldı ki bu tür şeyler, Müslümanlardan sadır olduğu gibi gayr-i müslimlerden de sadır olabilmektedir. O halde "şer'îatın reddettiği her hakikat, bir zındıklık ve ilhâddır." Bu yüzden ehlüllâhtan bazıları, kendilerine izin verilmeyen bazı nâfile ibadetleri terk etmişler; hatta uyumanın, izin verilmeyen nâfile ibadetleri yapmaktan daha faziletli olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>42</sup>

## 2. 2. Şeyh, Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnet-i seniyyesine tam bir mutâbaat içinde olmalıdır.

Îmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf anlayışı, sünnet-i seniyyeye tam mutâbaat üzerine bina edilmiştir. Ona göre Resûlullah'a (s.a.v.) mutâbaat, dünyevî ve uhrevî bütün mutlulukların başıdır. Bu mutâbaatın yedi derecesi vardır:

Birinci derece, İslam'ın esaslarını kalben tasdik etmiş, ancak nefisleri mutmainne seviyesine çıkmamış olan avam halkın mutâbaatıdır ki bu, (zâhiren) şer'î hükümleri yerine getirip sünnet-i seniyyeye tabi olmaktan ibarettir. Bu derece, "(umûmî) velâyet" makamı ile alakalıdır. Zâhir ulemâ, âbidler, zâhitler ve nefis-i mutmainne makamına çıkmamış bütün Müslümanlar, bu derecede bulunurlar. Bu derecedeki mutâbaat, sûrî bir mutâbaattır. Çünkü bu makamdaki kimselerin nefisleri, henüz tam manasıyla küfür ve inkârdan kurtulamamıştır. Bununla beraber bu derecedeki mutâbaat, sahibinin cehennemden kurtulup cennete gitmesine vesîle olur.<sup>43</sup>

İkinci derece, ahlaki güzelleştirme, kötü sıfatları yok etme, kalbî hastalıkları ve mânevî illetleri izâle etme gibi kalp (tasfiyesi) ile alakalı olan Resûlullah'ın (s.a.v.) söz ve fiillerine tabi olma şeklinde tezahür eden mutâbaattır. Bu derece, tâbi olunan bir şeyhten tasavvuf yolunu

<sup>42</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 55. Mektup, 2/147-148.

<sup>43</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/136-137.



talim ederek Allah Teâlâ'ya doğru seyr vâdilerini geçen tarîkat ehline aittir.<sup>44</sup>

Üçüncü derece, Resûlullah'ın (s.a.v.) hallerine, mânevî zevklerine ve vecdlerine tabi olmak sûretiyle gösterilen mutâbaattır. Bu derece, "husûsi velâyet" makamında bulunan velîlere mahsustur. Bu makamın sonuna ulaşan velinin nefsi, tam manasıyla mutmainne makamına çıkmış olur. Bu yüzden onun nefsi, artık inat ve isyanı bırakmış, inkârdan ikrâra, küfürden İslâm'a intikal etmiştir. Bu durumdaki kişi, gayret ettiği takdirde bir sonraki dereceye ait olan "hakîkî mutâbaat" nimetine nail olur. Bu mutâbaat ile yerine getirilen ibâdetler, hakîkî ibâdet derecesini kazanır. Şöyle ki "nefs-i emmâre" konumunda olan nefis, her ne kadar şer'î hükümleri zâhiren yerine getirse de kalben inkâr eder; ancak "mutmainne" makamına çıkan nefis, artık şer'î hükümleri hoşnutlukla ve rağbet ederek yapar. Bu yüzden nefis-i mutmainne makamında bulunan kimselerin ibadetleri "hakîkî ibâdet", bu makama çıkmayan kimselerin ibadetleri ise "sûrî ibâdet" olur. Bir ibadetin sûrî veya hakîkî oluşu, kalbin, (bedenin yaptığı ibadetleri) ikrâr edip etmemesine göre değerlendirilir.<sup>45</sup>

Dördüncü derece, ilimde rüsûha ermiş olan âlimlere ait olan mutâbaattır. Onlar, bu makama nefislerini mutmainne makamına çıkardıktan sonra erişirler. İmâm-ı Rabbânî'ye göre nefsin kemâl derecede itmi'nâna erişmesi, nübüvvet makâmının kemâlatını elde etmekten geçer. Peygamberlerin varisleri olmaları hasebiyle âlimlerin bu makamdan nasipleri vardır. Onlar, nefislerini kemâl derecede itmi'nâna erişirme yoluyla şerîatin hakikatine vâkıf olmuşlardır. "Hakîkî mutâbaat" denen şey, işte bundan ibarettir. Nefislerini kemâl derecede itmi'nâna kavuşturamayan diğer insanlar ise bazen şerîatin sûreti ile bazen de şerîatin hakîkati ile amel ederler. İlimde rüsûha ermiş olan âlimlerin alâmeti, müteşâbih âyet-i kerime ve hadis-i şerifleri tevil edebilmek, surelerin başında bulunan hurûf-i mukattaalardaki esrardan haberdar olmak ve kapalı halde bulunan birtakım esrara vakıf olmaktır. Ancak burada kastedilen tevil, ayet-i kerimelerde geçen "Allah'ın eli" ifadesini "Allah'ın kudreti", "Allah'ın vechi" ifadesini "Allah'ın zâtı" şeklinde yorumlamaktan ibaret değildir. Çünkü bu tür teviller, zâhir ulemanın ilminden neşet etmiş yorumlardır ki bunların, esrâr ile alakası

<sup>44</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/137.

<sup>45</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/138.

yoktur. İnsanlara kapalı olan esrârın sahipleri, peygamberler (a.s.) ve onlara tam mutâbaat gösteren peygamber varisleridir. Mutâbaatın bu derecesi, nefs-i mutmainne makâmının tamamlanıp Resûlullah'a (s.a.v.) tam manada mutâbaatın sağlanması neticesinde gerçekleşir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre bu makamı elde etmek, sünnet-i seniyyeye sınımsız sarılmak ve bid'atın her türlüşünden<sup>46</sup> kaçınmakla mümkündür. Aksi takdirde kişinin, bu makamın kokusunu alması bile mümkün değildir.<sup>47</sup>

Beşinci derece, Resûlullah'ın (s.a.v.) kemâlâtına tabi olmayı ifade eden mutâbaattır. Ülü'l-Azm peygamberlere (a.s.) ait olan bu derece, gâyet yüksek bir merteye olup önceki derecelerin bununla bir alakası yoktur. Bu dereceye, ilim ve amel ile değil, sırf Cenâb-ı Hakk'ın lütfu ve ihsânıyla erişilir. Her kim, bu derece için murâd edilmiş ise o kişi, tebaiyet ve verâset yoluyla bu dereceye nâil olur.<sup>48</sup>

Altıncı derece, Resûlullah'a (s.a.v.), onun "mahbûbiyyet" makamına mahsus olan kemâlâtı konusunda ittibâ etmektir. Beşinci

---

<sup>46</sup> İmâm-ı Rabbânî, bir mektubunda Resûlullah'ın (s.a.v.) peygamber olarak gönderilişinin üzerinden bin yılın geçip kıyametin bütün alamet ve şartlarının zuhur ettiğini, sünnetlerin gizlenip bid'atların üstün görülmeye başladığını, dolayısıyla sünnet-i seniyyeyi ihyâ edip bid'atları yok edecek doğan kuşu (gibi cesareti, gözü pek) bir zâta ihtiyaç duyulduğunu söyler. Ona göre bid'atları revaçta tutmak, dinin tahrip edilmesine, bid'atçılara hürmet etmek ise İslâm'ın yıkılmasına sebep olacaktır. Bu yüzden Müslümanların, bütün gayretlerini, sünnetleri diriltip bid'atları yok etmeye sarf etmeleri gerekmektedir. Her ne kadar geçmiş dönemdeki âlimler, içinde buldukları şartlara göre "bid'at-i hasene" diye bir kavram geliştirmişler se de "Her bid'at dâlâlettir ve her dalâlet cehennemdedir."<sup>46</sup> "Her kim, bizim şu (din) işimizde onda olmayan bir şey ihdâs etmiş ise o reddolunmuştur."<sup>46</sup> hadîs-i şeriflerinden dolayı bid'atın hiçbir türüne müsamaha göstermemek gerekmektedir. Dinde reddolunan bir şeyin, iyisi kötüsü olmaz. İslâm'ın garip ve zayıf olduğu, bid'at zulmetlerinin zirveye ulaştığı bir dönemde kurtuluş, sünneti diriltmeye bağlıdır. Böyle bir dönemde geçmiş ulemânın "bid'at-ı hasene"ye verdikleri cevaz hükmü ile amel etmenin hiçbir faydası bulunmamaktadır. Ona göre her dönemde, o döneme ait birtakım hükümler vardır. İslâm nurunun parladığı geçmiş yıllarda, bid'at karanlıkları, aslında nûrânî olmamakla birlikte o dönemin âlimlerine nûrânî olarak görünmüş ve bu yüzden onlar, "bid'at-i hasene" diye bir tabir geliştirmişlerdir. Bid'at karanlıklarının deniz karanlıkları gibi çoğaldığı bu dönemde ise sünnet, garipliğinden ve azlığından dolayı denizdeki meşaleler gibi cılız kalmaktadır. Hal böyleyken bid'at olan fiillerle meşgul olmak, bid'atların zulmetini artırıp sünnetin nûrunu zayıflatmaktan başka işe yaramayacaktır. (Serhendî, *el-Mektûbât*, 23. Mektup, 2/51-52.)

<sup>47</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/138-139.

<sup>48</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/139-140.

derecedeki mânevî kemâlatın tâbî olan kişiye sirâyeti, sırf Cenab-ı Hakk'ın lütfu ve ihsanı ile olurken bu derecedeki kemâlâtın siyâyeti ise lütf-i ilâhî ve ihsân-ı ilâhînin üstünde bulunan muhabbet-i ilâhî ile olur. Bu derece, azdan da az kişilere nasip olan bir derecedir.<sup>49</sup>

Yedinci dereceye gelince; bu derece, diğer altı dereceyi de içine alan kapsamlı bir derecedir. Birinci derece dışındaki diğer beş derece, urûc (manevî yükseliş) makamları ile alâkalıdır. Yedinci derece ise hem urûc hem de nüzûl (iniş) ile alakalı bir derecedir.<sup>50</sup> Bu derece "kûl", diğer altı derece ise bu küllün cüzleri gibidir. Bu derecede "tâbî" ile "metbû" arasında bir cihetten benzerlik vardır. Sanki tâbî ile metbû arasındaki "tebaiyet" ortadan kalkmış, "tâbî" ile "metbû" ayırt edilmez olmuştur. Bu yüzden "tâbî" olan zâtın, tıpkı "metbû" gibi (mârifet ve ilham türünden) aldığı her şeyi, asıl kaynaktan aldığı; ikisinin de aynı pınardan su içtikleri ve aynı yastığa baş koydukları zannedilmeye başlanmıştır. Onlar, şeker ile sütün birbirinden ayırt edilmediği gibi birbirinden ayırt edilmezler. Nispet birliği bakımından onlar arasında herhangi bir farklılık yoktur. Bütün bunlara rağmen "tâbî" başka "metbû" başkadır. Zaten bu derece mutâbaat ile vasıflanan bir tâbî, kendisinin tufeylî, yani peygamberinin yörüngesinde bulunduğunu ve onun vârisi olduğunu bilir. Varlık âlemine gelen nimetlerin tamamı peygamberler (a.s.) için gelmiştir. Ümmetlerin saâdeti, peygamberlere tabi olmak suretiyle onlarla gelen nimetlerden nasıpdar olmalarına bağlıdır.<sup>51</sup>

İmâm-ı Rabbânî'ye göre Resûlullah'a (s.a.v.) gerçek manada tabi olan kişinin, mutâbaatın bu yedi derecesi ile bezenmiş olması gerekir. Bu derecelerden bazısına sahip olup bazısından mahrum olan kişi ise

<sup>49</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/140.

<sup>50</sup> Urûc, mürîdin, seyrüsülûk ile Cenâb-ı Hakk'a doğru mânen yükselmesi ve terakkî etmesini ifade eder. Bu, bir bakıma vuslat-ı ilâhî yolunda ilerlemektir. Nüzûl ise mânen terakkî etmiş olan zâtın, insanları irşâd etmek üzere vuslat makamından kulların seviyesine inmesi demektir. Velâyet mertebesinde bulunan velîler manevî kemâlâtını tamamlamak üzere sürekli urûc halindedirler. Nübüvvet makâmında bulunan peygamberler (ve bu peygamber varisi olan zatlar) ise hem urûc hem nüzûl halindedirler. Zira peygamberler (a.s.) bir taraftan Cenâb-ı Hakk'a doğru urûc ederlerken bir taraftan da insanları irşâd etmek üzere onların seviyesine nüzûl ederler. Bk. Serhendî, *el-Mektûbât*, 46. Mektup, 2/120-121) "Nüzûl" ve "urûc" kavramlarının değerlendirmesi için bk. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 64-69.

<sup>51</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/140.

sadece genel anlamda bir tâbi sayılır. Zâhir ulemâsı, mutâbaatın sadece birinci derecesi ile iktifa edip mesrur olmuşlar; ancak bunu da tam manada gerçekleştirememişlerdir. Çünkü onlar, tebaiyeti, sadece şerîatın sûretine tabi olmakla sınırlandırıp diğer tebaiyet derecelerini hesaba katmamışlardır. Daha da kötüsü onların çoğu, bu tebaiyet derecelerine ulaşmaya vesîle olan sûfiyyenin yolunu gereksiz görmüşler ve bu yüzden kendilerine tabi olacakları bir şeyh edinmemişlerdir.<sup>52</sup>

### 2. 3. Şeyh, sekr ehlinde değil, sahv ehlinde olmalıdır.

Müritlerin mânevî terbiyeleri ile meşgul olacak şeyhin, seyrüsülûkünü tamamlamış olması,<sup>53</sup> “cezbe” halinden kurtulup “temkîn” ve “sahv” hâline gelmesi lazımdır. Çünkü meczûb haldeki sâlik, henüz kalp ehliindedir. Onlar, bu makamda temkîn ve rûsûha erip kendileri için mârifet ve sahv hali gerçekleştiği zaman artık müritlere sohbet etmeye muktedir olurlar.<sup>54</sup> Bu yüzden şeyhten, müritlerini meczûb yapması beklenmez. Hatta meczûb haldeki şeyhin, tarîkat şeyhi olması caiz değildir. Zira tabi olunan şeyhin, kendisine intisâb eden müritlerin terbiyesi ile alakadar olması gerekir ki meczûb haldeki şeyhin, bu terbiyeyi yapması imkânsızdır. Aksine kemâle ermeye istidadı olan müritler, böyle şeyhlerin sohbetinde buldukları zaman istidatlarını kaybedebilirler. İmâm-ı Rabbânî'ye göre mükemmel ve mükemmil olan bir şeyhin müritleri terbiye etmesi, tarlaya iyi bir tohum ekmeye, bu vasfa sahip olmayan şeyhlerin müritleri terbiye etmeye çalışması ise tarlaya kötü tohum ekmeye<sup>55</sup> veya tıbbî bilgileri eksik olan bir doktorun hastaları tedavi etmesine benzer.<sup>56</sup> Bu yüzden müritlerin, şerîat ve hakikat ilimlerinde kemâle ermemiş bir şeyhe intisap etmeleri doğru değildir.

İmâm-ı Rabbânî, başka bir mektubunda irşat vazifesi ile meşgul olacak şeyhin, fenâ ve bekâ makamlarını tamamlamış; “seyr ilellâh”, “seyr fillâh”, “seyr anillâh” ve “seyr fi'l-eşyâ” diye tabir edilen seyr makamlarını geçmiş olması gerektiğini söyler. Ona göre eğer bir şeyh, seyrüsülûkünü tamamlamadan önce cezbe ehliinden olmuş ve “murâd”

<sup>52</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 54. Mektup, 2/141.

<sup>53</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 292. Mektup, 1/515.

<sup>54</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 287. Mektup, 1/474.

<sup>55</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 287. Mektup, 1/475-476. (Ayrıca bk. Serhendî, *el-Mektûbât*, 292. Mektup, 1/515.)

<sup>56</sup> Bk. Serhendî, *el-Mektûbât*, 61. Mektup, 1/109-110.

konumunda olanların terbiye usulü ile terbiye görmüş ise “kibrît-i ahmer” gibi kıymetli olur. İmâm-ı Rabbânî'ye göre böyle şeyhin “konuşması devâ, nazarı şifâdır. Ölü kalplerin dirilmesi, onun şerefli teveccühüne ve azgın nefislerin tezkiyesi onun latîf iltifatına bağlıdır.”<sup>57</sup>

İmâm-ı Rabbânî, mânevî farkındalık anlamına gelen “sahv”ı esas alan bir tasavvufî anlayışa sahiptir. Ona göre mânevî sarhoşluk anlamına gelen “sekr”, velâyet makamında olan sûfilerin hâli; “sahv” ise nübüvvet makamı ile alâkası olan sûfilerin hâlidir. Bütün peygamberlerin (a.s.) birbirlerine tebaiyet yolu ile sahv makamından nasipleri vardır. Mesela Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), sekri sahvına galip gelen sûfilerdendir. O, sekr halinin tesiriyle “Benim sancağım Muhammed’in sancağından daha yüksektedir.” demiştir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre o, bu sözle “sekr”e bakan velâyet sancağını, “sahv”a bakan nübüvvet sancağına tercih etmiştir. Buna benzer şekilde bazı mutasavvıflar da velâyetin Cenâb-ı Hakk’a, nübüvvetin ise halka yönelik olduğunu; dolayısıyla velâyetin, nübüvvetten daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Bazıları ise bir peygambere ait olan velâyet makâmının yine ona ait olan nübüvvet makamından daha üstün olduğunu ifade etmişlerdir. Buna benzer sözlerin tamamı yanlıştır. Çünkü nübüvvet makamındaki teveccüh, hem halka hem de Cenâb-ı Hakk’a doğrudur. Zira bu makamdaki zâtların bâtınları (kapleri) Hak Teâlâ ile zâhirleri ise halk iledir. Sadece halka teveccüh edenler ise Cenâb-ı Hak’tan yüz çevirip kaçan kimselerdir. “Peygamberlere (a.s.) gelince; onlar, bütün mevcûdâtın en faziletlieleridir. En faziletli nimetler, onlara teslim edilmiştir. Velâyet, nübüvvetten bir cüzdür ve onun içine dürülmüş haldedir.” Binaenaleyh nübüvvet makamı, aynı zamanda velâyet makamını da kapsamaktadır. Dolayısıyla nübüvvet, velâyetin her türünden daha faziletlidir. Velâyetin, nübüvvet içinde dürüldüğü gibi sekr de sahvın içine dürülmüştür. O halde sahv hali de sekr hâlinden daha faziletlidir. Kaynağı nübüvvet olan şer’î ilimlerin tamamı, sahv halinden; şer’ata muhalif olan şeylerin tamamı ise sekr halinden kaynaklanmıştır. Bütün bunlara rağmen sekr halinde bulunan kişiler, mazur görülmesi gereken kimselerdir. Taklit edilmeye ve sınıksız takip

<sup>57</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 292. Mektup, 1/515.

edilmeye layık olan ilimler, sekr halinden kaynaklanan ilimler değil, sahv halinden kaynaklanan ilimlerdir.”<sup>58</sup>

Ona göre sūfîler tarafından sarf edilmiş sözler, şayet şer'î hükümlere uygun değil ise kesinlikle onlara itibar edilmez; onlar hüccet kabul edilip taklit edilmez. Hüccet olmaya ve taklit edilmeye en layık olan Ehl-i Sünnet âlimlerinin sözleridir. Sūfîlerin sözleri, eğer bu âlimlerin sözlerine mutabakat gösterirse kabul edilir, muhalif olursa kabul edilmez. Bu düşünceden hareketle İmâm-ı Rabbânî, esasen istikâmet üzerinde olan sūfîlerin, hallerinde, amellerinde, ilimlerinde ve mârifetlerinde kesinlikle şerîatın sınırlarını aşmayacaklarını söyler. Ona göre istikâmet üzerinde olan gerçek sūfîler, şerîata muhalif olan şeylerin, hallerindeki mânevî hastalıktan kaynaklandığını ve sağlıklı olan hâlin, kesinlikle şerîata muhalif olamayacağını bilen kimselerdir. “Şerîata muhâlefet, zındıklık delili ve ilhâd alâmetidir.” Bununla beraber eğer sūfî, içinde bulunduğu sekr hâlinin tesiriyle şerîata muhalif birtakım sözler sarf etmiş ise o ma'zûr görülür; ancak onun sözleri taklit edilmez; sarhoş kişinin sözlerinin, başka manalara hamledildiği gibi mânevî sarhoşluk içinde olan sekr halindeki kişinin sözleri de başka manalara hamledilir.<sup>59</sup>

İmâm-ı Rabbânî, şerîatın, bütün kemâlâtın anası ve bütün makamların aslı olduğunu,<sup>60</sup> (tasavvufu temsil eden) tarîkat ve hakîkatın ise ihlâsı mükemmelleştirme konusunda şerîata yardım eden birer hizmetçi olduklarını, ancak bu gerçekten haberi olmayan kimselerin tarîkat ve hakîkati, şerîattan farklı şeyler olarak gördüklerini söyler. Ona göre bu kimseler, tarîkat ve hakîkatın kemâlâtını anlamak şöyle dursun, şerîatı anlamaktan bile aciz kalmışlardır. Bu aciziyet, onların şerîatın kabuk, hakîkatın öz olduğu zannına kapılmalarına, (liyâkatsiz) sūfîler tarafından serdedilmiş şerîata muhalif saçma sapan sözlerle aldanmalarına ve birtakım süflî hâl ve makamlar sebebiyle fitneye

<sup>58</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 95. Mektup, 1/150. (Ayrıca bk. a.mlf., *el-Mektûbât*, 71. Mektup, 2/190.

<sup>59</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 289. Mektup, 1/494-495. (İmâm-ı Rabbânî'nin “sekr” hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Cahid Haksever, “Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmâm Rabbânî'nin Şathiyye Anlayışı Örneği”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004) 105-124.)

<sup>60</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 46. Mektup, 2/124.

düşmelerine sebep olmuştur.<sup>61</sup> Hâlbuki şerîat ile hakîkat, birbirinden farklı şeyler değil, aksine birbirinin aynı olan şeylerdir. Bir farkla ki şer'î bilgiler icmâlî, tasavvufî bilgiler ise tafsîlî bilgilerdir. Yine şer'î bilgiler, birtakım delillerle ortaya konmuş "istidlâlî" bilgiler, hakîkat ilmindeki (tasavvufî) bilgiler ise mânevî keşiflerle elde edilmiş "keşfi" bilgilerdir.<sup>62</sup> Binaenaleyh (şerîatı temsil eden) "zâhir" ile (tarîkat ve hakîkati temsil eden) "bâtın" arasında kıl kadar bir ayrılık yoktur. Aksine bâtın, zâhiri tamamlayan ve onu mükemmelleştiren şeydir. Şayet tarîkat ve hakîkat yolunda ilerleyen bir müritten, şerîata muhalif birtakım şeyler zuhur edecek olursa bu, onun sekr halinde bulunduğunun bir göstergesidir. O mürit, sekr halinden sahv haline geçtiği anda ondaki şerîata muhalif hal ve ilimler tamamen ortadan kalkacaktır.<sup>63</sup>

#### **2. 4. Şeyh, kendine intisâb edenlere nasıl muamelede bulunması gerektiğini bilmelidir.**

İrşâd vazifesi ile meşgul olan şeyhin, tarikata girme talebiyle kendisine müracaat edilmesi durumunda birtakım şartlara riayet etmesi gerekmektedir. İmâm-ı Rabbânî'ye göre böyle bir taleple karşılaşan şeyh, bu talebin, kendisi için bir "istidrâc" olabileceğini ve bu yüzden hüsrâna uğrayabileceğini düşünmelidir. Ayrıca o, kendisine intisâb edenlerden dolayı sevinmemeli; Cenâb-ı Hakk'a tazarru ve iltica etmeli, o kişiye tarîkat talim etmenin, Cenâb-ı Hakk'ın rızasına uygun olduğuna yakînen inanuncaya kadar defalarca istihâre yapmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın izni olmaksızın O'nun kulları hakkında tasarrufta bulunmak ve (lâyık olmayan kimselerin) terbiyesi ile vakitleri zayi etmek caiz değildir. "Rablerinin izni ile insanları karanlıklardan nûra çıkarman için..." (İbrâhim 14/1) âyet-i kerimesi, irşâdî faaliyetin, Cenâb-ı Hakk'ın izni ile yapılması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>64</sup>

Şeyh, yaptığı istihâreler neticesinde bir müride tarîkat talimi yapacağı zaman onun, geçmiş günahlarından tövbe etmesini sağlamalıdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre tövbe etmeyi emreden âyet-i

<sup>61</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 40. Mektup, 1/79-80. (İmâm-ı Rabbânî'nin şerîat ve hakîkat hakkındaki yanlış telakkilere karşı yaptığı eleştiriler için bk. Yüksel Göztepe - Hamit Demir, "İmam Rabbânî'nin Sûfilere Yönelttiği Bazı Tenkitler", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 307-308.)

<sup>62</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 84. Mektup, 1/142.

<sup>63</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 41. Mektup, 1/80.

<sup>64</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 211. Mektup, 1/274.

kerimelerden dolayı<sup>65</sup> günahlardan dolayı tövbe etmek zorunludur ve bu, her şahıs üzerine farz-ı ayındır. Peygamberler (a.s.) bile tövbeden müstağni kalmamışlardır. O halde hiçbir insanın, kendisini tövbeden müstağni addetmesi düşünülemez. Günahlar, ya Allah Teâlâ'nın hukukuna ya da kulların hukukuna riayet etmemek şeklinde işlenir. Allah Teâlâ'ya karşı işlenmiş günahların tövbesi, işlenen günahlardan dolayı pişmanlık ve üzüntü duyup Cenâb-ı Hakk'a istiğfarda bulunmak ve O'ndan özür dilemek sûretiyle olur. Kulların hukukunu çiğnemek şeklinde işlenen günahların tövbesi ise işlenen zulümleri terk etmek, hakkı gasp edilen kişilere haklarını iade edip onlarla helalleşmek ve onlara iyilik yapıp hayır duada bulunmak şeklinde olur. Eğer hakkı gasp edilen kişi ölmüş ise istiğfar edilip (onun adına) iyilikte bulunulur ve haksızlıkla alınan mallar onun varislerine verilir. Şayet bu kimsenin varisi yoksa bu durumda onun niyetiyle fakirlere ve yoksullara sadaka verilir. İşte günahlarından dolayı bu şekilde tövbe ve istiğfarda bulunan kişi, aff-ı ilâhîye mazhar olur. Çünkü tövbe eden kimselerin affedileceği müjdelenmiştir.<sup>66</sup> Bu yüzden insan, 'Sonra tövbe ederim.' diyerek tövbeyi ihmal etmemelidir. Zira işini sonraya bırakanların helak olacağı haber verilmiştir.<sup>67</sup>

## 2. 5. Şeyh, şöhretten kaçınmalıdır.

İrşâd vazifesi ile meşgul olan şeyh, devamlı surette tevâzu ile hareket etmeli, Cenab-ı Hakk'a ilticâ ve tazarruda bulunmalı, gönül kırıklığı içinde olmalı, kulluk vazifelerini itina ile yerine getirmeli, şerîatın sınırlarını muhafaza etmeli ve sünnet-i seniyyeye tam manasıyla tabi olmalıdır. Yine böyle bir şeyh, yaptığı her türlü hayırda niyetini tashih etmeli; iç âlemini ihlas ile donatmalı, zahirini tertemiz yapmalı; kendi ayıplarını görmeli; günahların kendisini istila ettiğini müşahede etmeli ve her daim Allah Teâlâ'nın intikamından korkmalıdır. Yine o şeyh, çok da olsa yaptığı iyilikleri az görmeli; az da olsa işlediği günahları çok görmeli; şöhreti ve halkın hüsn-ü kabullerini kerih görmeli; Resûlullah'ın (s.a.v.) "*Allah'ın koruduğu kişi müstesnâ, din ve*

<sup>65</sup> en-Nûr 24/31; et-Tahrîm 66/8; el-En'âm 6/120.

<sup>66</sup> "*Her kim, bir kötülük işler yahut kendine zulmeder sonra da Allâh'tan bağışlama dilerse Allâh'ı çok bağışlayıcı ve çok merhamet edici bulur.*" (en-Nisâ 4/110.)

<sup>67</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 66. Mektup, 2/166-167.



*dünya konusunda parmakla gösterilmesi, kişiye şer olarak yeter.*"<sup>68</sup> hadis-i şerifini aklından hiç çıkarmamalıdır. Yine böyle bir şeyh, sahih olsalar bile niyet ve amellerinden dolayı kendini töhmet altında tutmalı; vâkıalara mutâbık bile olsa hal ve vecdlerine odaklanıp onlara itimat etmemeli; Allah'ın, bu dini, yerine göre kâfir ve fâcir kimselerle bile güçlendireceğini düşünerek<sup>69</sup> dîni destekleyip güçlendirmesini meziyet saymamalıdır. Yine o, tarîkat talebiyle kendisine gelen mürîdi, sanki bir aslan ve kaplan gibi görüp onun yüzünden hile ve istidrâca düşebileceğini düşünmeli; faraza bu durumdan dolayı kalbinde bir sevinç meydana gelmiş olsa bunu, şirk ve küfür olarak değerlendirmeli; bu sevinçten hiçbir eser kalmayınca kadar tövbe edip istiğfarda bulunmalıdır. Yine o şeyh, kendisine gelen müritlerin mal ve mülklerine asla tamah etmemelidir. Zira bu tamah, hem mürîdin irşadına mani olur hem de şeyhin harâb olmasına sebep olur. Zira dînin tamamı, sadece Allah Teâlâ'ya halis kılınmıştır.<sup>70</sup> O'nun ulûhiyetinde hiçbir şekilde ortaklığa imkân yoktur. Bütün bunlara rağmen şeyh, şayet yukarıda sayılan şartlar konusunda bir hata yapmış ise Cenâb-ı Hakk'a tövbe ve istiğfar edip pişmanlık duymalı ve O'na iltica etmelidir. Ancak unutulmamalıdır ki şayet kalbe, alçak dünyanın muhabbetine dair bir zulmet çökmüş ise bu durum, son derece tehlikelidir. Zira Resûlullah (s.a.v.) "*Dünya sevgisi, bütün hatâların başıdır.*"<sup>71</sup> buyurmuştur. Bu yüzden dünya ve dünyâ ehlinin sevgisi, öldürücü bir zehir, helak edici bir hastalık, büyük bir belâ ve umûmî bir derttir.<sup>72</sup>

## **2. 6. Şeyh, her türlü hal ve hareketlerinde müritlere örnek olacak sûrette olmalıdır.**

Müritlerin irşâdı ile meşgul olan şeyhin riayet etmesi gereken bir başka husus, müritlere örnek olacak nitelikte kendisine çeki düzen verip onların nefretine sebep olacak hal ve hareketlerden kaçınmaktır. Bu

<sup>68</sup> Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1996), "Sıfatu-l Kıyâme", 21 (No. 2453).

<sup>69</sup> "*Şüphesiz ki Allâh, bu dîni fâcir bir adam ile de güçlendirir.*" (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Cihâd ve's-siyer", 182 (No. 3062).

<sup>70</sup> ez-Zümer 39/3.

<sup>71</sup> Bk. İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehara mine'l-ahâdîsi alâ elsineti'n-nâs* (Dimaşk: Mektebetü İlmî'l-Hadîs, 1422/2001), 1/344.

<sup>72</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 171. Mektup, 1/224-225.

yüzden şeyhin, müritlerin nazarında (zâhiren ve bâtinen iyi bir konumda olabilmesi için) durumunu iyileştirmesi ve onların arasına haddinden fazla karışmaması lazımdır. İmâm-ı Rabbânî'ye göre bu durum, şeyhin müritler yanında hafif görülmesine dolayısıyla müritlerin ondan gereğince istifâde edememelerine sebep olur. Yine şeyh, şerîatin sınırlarını hakkıyla korumalı; mümkün mertebe ruhsatlarla amel etmemeye çalışmalıdır. Zira bu, sünnet-i seniyyeye uygun bir davranış olmadığı için Nakşibendiyye yoluna da aykırı bir davranıştır.<sup>73</sup>

Şeyh, müritler için numune bir şahsiyettir. Bu sebepten onun, müritlere örnek olmak için sergilediği hal ve hareketler, riya olarak değerlendirilmez. “Ârif kimselerin riyâsı, müritlerin ihlâsından daha hayırlıdır.” denmesi bu yüzdendir. İmâm-ı Rabbânî, bu sözü izah sadedinde şöyle der: “Çünkü ârif kimselerin riyâsı, müritlerin kalplerini, Cenâb-ı Hakk’a (c.c) cezbetmek içindir. Bu yüzden (onların riyâsı), zorunlu olarak müritlerin ihlâsından daha faziletli olur. Aynen bunun gibi ârif kimselerin amelleri, amelleri yapma konusunda müritlerin onları taklit etmelerine bir sebep ve vasıtaadır. Şayet ârif kimseler, (alenen) amel işlememiş olsalar müritler amelden mahrum kalırlar. Binaenaleyh âriflerden riyâ sadır olması, kendilerine, müritlerin uymaları içindir. Bu riyâ, aslında ihlâsın ta kendisidir; hatta ondan daha faziletlidir. Çünkü (ihlâsın) faydası sadece sâhibi ile sınırlı iken bu (tür riyânın faydası) ise (başkalarına da) geçicidir.” Ancak bu, ‘Âriflerin bütün amelleri, müritlerin taklit etmelerine yöneliktir; kendilerinin bu amellere ihtiyacı yoktur.” şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü böyle bir düşünce, ilhâd ve zındıklıktan başka bir şey değildir.<sup>74</sup>

## **2. 7. Şeyh, töhmet altında kalacak hal ve hareketlerden kaçınmalıdır.**

İmâm-ı Rabbânî'nin tasavvuf anlayışında şerîata muhalif herhangi bir düşünce ve uygulamaya yer olmadığı gibi kişinin töhmet altında kalmasına ve insanların dinden ve din adamlarından nefret etmesine sebep olacak hiçbir düşünce ve uygulamaya da tahammül yoktur. O, bu konuda son derece hassas olduğu gibi başkalarını aynı hassasiyete davet etmiştir. Bu bağlamda bulunduğu memlekette “şeyhülislâmlık”

<sup>73</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 227. Mektup, 1/305.

<sup>74</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 227. Mektup, 1/305.

makamına geçen Molla Tahir el-Lâhorî'ye bir mektup yazarak onu, hem tebrik etmiş hem de şöyle uyarmıştır:

“Bu nimetin şükrünü en güzel şekilde edâ edip halkın nefretine sebep olacak herhangi bir iş ortaya koymaktan son derece kaçınman gerekir. Çünkü bu, büyük bir vebaldir. Halkı nefrete sürüklemek, şeyhülislâmlık ve dâvet makâmı ile alâkası olmayan Melâmetî (meşrepteki) kişinin hâlidir. Bilakis Melâmeti (meşrepteki) kişi, şeyhülislâmlık makâmına karşı olan kişidir. Bu iki makamda, yani şeyhülislâmlık ve dâvet makamında hata işlemekten sakın! Yoksa sen, şeyhülislâmlık makamında Melâmetîlik mi yapmak istiyorsun?! Bu, büyük bir zulümdür. Sana düşen, müritlerin nazarında kendini iyileştirmendir. Bununla beraber irşâd talebinde bulunan kimselerin arasına karışıp onlarla ünsiyet kurmada ifrata kaçmaman lazımdır. Çünkü bu, hem şeyhin hafif görülmesine sebep olur hem de (şeyh ile mürit arasındaki) ifâde ve istifâde âdâbına aykırıdır. Şer'î sınırları muhafaza etmeye hakkıyla riayet etmen gerekir. Sakın ha! mümkün mertebe ruhsat ile amel etmeye cevaz verme. Çünkü bu davranış, bu üstün tarîkâta ve sünnet-i seniyyeye mutâbaat davasına aykırıdır.”<sup>75</sup>

## **2. 8. Şeyh, kadın müritleri hakkında şer'î ölçülere son derece riayet etmelidir.**

Şeyh, kendisine intisap etmek üzere bir kadın geldiğinde ona, tarîkat talimi yapabilir. Ancak bu durumda şeyh, gelen kadının mahrem ve nâmahrem oluşuna göre hareket etmelidir. Şayet gelen kadın, şeyhin mahreminden biri ise şeyhin, ona doğrudan tarîkat talimi yapmasında bir sakınca yoktur; ancak o kadın, şeyhin nâmahreminden biri ise şeyhin, ona ancak perde arkasından tarîkat talimi yapması uygun olur.<sup>76</sup> Şeyhin, kadın müritlerle musâfaha ederek bîatta bulunması doğru değildir. Zira Resûlullah (s.a.v.), kadın Müslümanlarla sadece söz ile bîatta bulunmuş, onlarla musâfaha etmemiştir.<sup>77</sup> O halde (Resûlullah'ın

<sup>75</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 227. Mektup, 1/305.

<sup>76</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 256. Mektup, 1/352.

<sup>77</sup> “Ben, kadınlar ile musâfaha etmem...” Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni ibn Mace, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Cihâd”, 43 (No: 2874-2875). Bu konuda geniş bilgi için bk. M. Ali Kapar, “Hz. Peygamber Döneminde Bey'at”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (Haziran 1994), 82; Dilaver Selvi, “Biat Sünnetinin Tasavvufta İhyası”, *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 1/1 (2015), 8-9.

(s.a.v.) vârisi konumunda bulunan) şeyh de aynı şekilde hareket etmelidir.<sup>78</sup>

### Sonuç

Bu makalede dînî ve tasavvufî sahada gerçekleştirmiş olduğu tecdîd hareketi sayesinde “ikinci bin yılın yenileyicisi” (Müceddid-i Elf-i Sâni) lakabına layık görülmüş olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk es-Serhendî'nin, tasavvufî terbiyenin muallimi konumunda olan “şeyh” unsuruna bakışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Kanaatimizce onun tasavvufî anlayışı ve ortaya koymuş olduğu şeyhlik vasıfları, genel olarak İslâm'ın talim ve tedrisi ile meşgul olan bütün ilim câmiasına, özel olarak da tasavvufla alakadar olan Müslümanlara önemli mesajlar vermektedir. Bu mesajları, kısaca şöyle özetlemek mümkündür:

Tasavvuf, tarîkat ve hakîkat, şeriattan farklı şeyler değil, aynı şeyin farklı bakış açılarından ifâde edilmiş halleridir. Bu itibarla şerîata muhalif olan hiçbir tasavvufî düşünce ve uygulama, makbul olmadığı gibi son derece tehlikelidir. Tarîkat ile şerîat, birbirine muhâlif şeyler olmadığı için her ikisinin gayesi de aynıdır. Bununla beraber tarîkat, şerîatın hizmetçisidir.

Hakîkî şeyh, hırka ve külah giymek gibi zâhirî alametleri üzerinde taşıyan kişi değil, Cenâb-ı Hakk'a vâsıl olmanın yollarını bilip bu konuda müritlerine yardım eden zâttır. Böyle şeyhler, Resûlullah'ın (s.a.v.) hakîkî vârisleridir. Ona varis olan şeyhin, birtakım vasıflara sahip olması gerekmektedir. Şöyle ki;

Şeyh, öncelikle Resûlullâh'ın (s.a.v.) ilmî ve irşâdî mirasından nasipdar olmalı, yani ahkâm ve esrâr ilimlerinden müteşekkil olan şer'î ilimlerden haberdar olmalıdır. Şer'î ahkâma dair ilimler, bütün kemâlâtın anası ve bütün makamların aslıdır. Bu ilimlerinden yoksun olan birinin, tasavvufî hal ve makamlarla ilgili “esrâr” ilmini öğrenmesi, hiçbir mânâ ifade etmez. Esasen şer'î ilimlerle desteklenmeyen bilgilerin hakîkî tasavvufla alakası yoktur. Binaenaleyh irşâdî faaliyette bulunacak olan şeyh, sadece tasavvufî bilgiler ile iktifa etmemeli, şer'î ilimlerle tasavvufî ilimleri mezcetmelidir.

Şeyh, her hususta Resûlullâh'a (s.a.v.) sünnet-i seniyyesine mutâbaat içinde olmalıdır. Bu mutâbaatın yedi derecesi vardır. Hakîkî şeyhin, en azından mutâbaatın dördüncü derecesinde bulunması

<sup>78</sup> Serhendî, *el-Mektûbât*, 41. Mektup, 3/82.

gerekmektedir. Şerîatın hakikatine vâkîf olmaktan ibaret olan bu dereceye, “nefs-i mutmainne” makamında kemâle ermekle erişilir. Bu dereceye vâsıl olmayan şeyhin, başkalarını irşâd etmesi mümkün değildir.

Başkalarının irşâdını üstlenecek olan şeyh, bir şeyh-i kâmil-i mükemmilin gözetiminde terbiye görüp seyrüsülûkünü tamamlamış olmalıdır. Seyrüsülûkünü tamamlamayan kimseler, bazen cezbe halinde olup şerîatın zâhirine muhalif birtakım sözler sarf edebilirler. Halbuki hakîkî şeyhten, şer'î hükümlere muhâlif hiçbir söz, düşünce ve hareket sâdır olmaz. Şayet şeyh olduğunu iddia eden birinden bu tür şeyler sadır olmuş ise bu, o kişinin irşâda ehil bir şeyh olmadığının göstergesidir. Böyle kimselerin sözlerine asla itibar edilmez.

İrşâdî faaliyette bulunan şeyh, kendisine intisâb eden müritlere nasıl muamelede bulunması gerektiğini bilmelidir. O, öncelikle yaptığı irşâdî faaliyetlerin, Cenâb-ı Hakk'ın izniyle olduğunu bilmeli; kendisine intisâb eden müritleri, övünç, şöret ve menfaat vâsıtası yapmamalı; her daim ihlaslı ve alçak gönüllü olmalı; müritlerini irşâd etmede muvaffak olup bu konuda fitneye düşmemek için sürekli Cenâb-ı Hakk'a yalvarıp yakarmalıdır.

Yine şeyh, Resûlüllâh'ın (s.a.v.) irşâd makamına vâris olduğunun bilinciyle her türlü hal ve hareketlerinde sünnet-i seniyyeye uygun davranıp müritlerine örnek olmalı; temsil ettiği makamı küçük düşürecek hiçbir hal ve hareket sergilememeli ve kadın müritleri hakkında mahremiyet kurallarına hassasiyetle riayet etmelidir. Bu hususlara riayet etmeyen biri, insanları irşâd etmek yerine onların irşâdına mani olacak, temsil ettiği makâmın insanlar nezdinde küçük görülmesine sebep olacaktır.

Hulasa olarak söylemek gerekirse; insanları irşâd etme konusunda Resûlüllâh'ın (s.a.v.) varisi konumunda bulunan şeyhler, sıradan kimseler değildir. Onların, bu vazifeyi hakkıyla îfa edebilmeleri için birtakım vasıfları taşımaları gerekmektedir. Bu vasıfları taşıyan şeyhler, kendisine intisâb edenlerin mânevî gelişimlerine katkı sağlarlar. Bu vasıflardan yoksun olan sözde şeyhler ise insanları mânen kemâle erdirmek şöyle dursun, onları, mevcut hallerinden daha aşağıya düşürürler. Geçmişte ve günümüzde ortaya çıkan kifayetsiz ve sahte şeyhler, İmâm-ı Rabbânî'nin bu konudaki endişelerini haklı çıkarmıştır. Zira şeyhlik vasıflarından hiçbirini üzerinde taşımayan ve hakîkî

tasavvuftan habersiz olan birtakım liyâkatsiz şahsiyetler, şeyhlik iddiasıyla ortaya çıkmakta, sergiledikleri bazı gayr-i meşrû hal ve hareketler ile İslâm'ın neşrinde ve insanların irşâdında büyük emekleri geçen hakîkî şeyhlere dil uzatılmasına, onlara düşmanlık yapılmasına daha da kötüsü, bütün din adamlarına karşı menfî tavır takınılmasına sebep olmaktadır. Bu itibarla hakîkî şeyh ile sözde şeyhi birbirinden ayırt edip bu konuda fitneye düşmekten kurtulmak için her Müslümanın, İmâm-ı Rabbânî gibi hakîkî mutasavvıflar tarafından belirlenmiş olan hakîkî şeyhlik vasıflarını bilmesi gerekmektedir.

### Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amme'stehara mine'l-ahâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetü İlmî'l-Hadîs, 1422/2001.
- Algar, Hamit. "İmâm-ı Rabbânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/194-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Algar, Hamit. "Mektûbât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/11-12. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bilgin, İbrahim Ethem. *Devrimci Sûfi Hareketleri ve İmâm-ı Rabbânî*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cebecioğlu, Ethem. "İmâm-ı Rabbani ve Mektubâtı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 193-241.
- Cebecioğlu, Ethem. "Mektûbât". *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. 449-470. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*. nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. thk. Ali Muhammed Mustafa - Saîd el-Mehâsinî. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1431/2010.
- Göztepe, Yüksel - Demir, Hamit. "İmâm Rabbânî'nin Sûfilere Yönelttiği Bazı Tenkitler". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 297-322.
- Haksever, Ahmed Cahid. "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmâm Rabbânî'nin Şathiyye Anlayışı Örneği". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 103-126.

- Hânî, Abdülmecîd b. Muhammed. *el-Kevâkibü'd-dürriyye ale'l-hadâiki'lverdiyye fi ecillâi's-sâdâti'n-Nakşibendiyye*. tsh. Muhammed Halid el-Harse. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1996.
- Hasenî, Şerîf Abdülhay b. Fahrüddîn. *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'lmesâmi've'n-nevâzır*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Serhendî. *el-Mektûbât*. 3 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2017.
- Kapar, M. Ali. "Hz. Peygamber Döneminde Bey'at". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (Haziran 1994), 75-82.
- Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Haziran 2005), 59-80.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifü'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kılıç, Cevdet. "Günümüz Tasavvuf Tartışmalarına İmâm-ı Rabbânî'den Çözümler". *Akademi Dergisi* 2 (Haziran 2017), 55-98.
- Kılıç, Rüya. "Nakşibendi Geleneğinde İbnü'l-Arabi: Destek mi Muhalefet mi?". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)* 6 (Haziran 2007), 43-60.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. tsh. Hânî el-Hâc. Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdu'r-Raûf. *Feydu'l-kadîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan. *İslam Önderleri Tarihi*. çev. Yusuf Karaca. 8 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1992.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan. *ed-Da'vetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind ve Tatavvurâtühâ*. Lucknow: el-Mecmeu'l-İslâmî el-İlmî, 3. Basım, 1406-1986.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan. *el-İmâm es-Sirhindî Hayâtühû ve A'mâlühû*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1994.
- Nedvî, Mes'ûd. *Târihu'd-Da'veti'l-İslâmiyye fi'l-Hind*. b.y.: Dâru'l-Arabiyye, 1366/1947.
- Özgen, Mustafa. *İmâm-ı Rabbânî Uluhiyyet ve Nübüvvet Anlayışı*. Konya: Tablet Yayınları, 2007.

- Özgen, Mustafa. *İmâm-ı Rabbânî'de Ehl-i Sünnet Kimliği*. Konya: Palet Yayınları, 2013.
- Selvi, Dilaver. "Biat Sünnetinin Tasavvufta İhyası". *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 1/1 (2015), 1-28.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Sühreverdî, Şehâbüddîn Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Âvârifü'l-maârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Şarkpûrî, Muhammed Halim. *Müceddi-i Elf-i Sâni İmâm Rabbânî*. çev. Ali Genceli. Konya: İslâmî Neşriyat Yayınevi, 1978.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Tosun, Necdet. "İmam Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücut-Vahdet-i Şühûd". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi (İbn Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 181-192.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 395-419

## **“Lehve'l-Hadis”ın Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi**

**Faysal ARPAGUŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Kıraat Anabilim Dalı

Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Qirāah  
Tokat, Turkey

faysal.arpagus@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0001-9607-0078

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Ağustos / August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 22 Eylül / September 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 395-419

**Atıf / Cite as:** Arpaguş, Faysal. “Lehve'l-Hadis'in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi [Evaluation of the Allocation of “Lahw al-ḥadith” to Music in Terms of Tafsir]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 395-419.

<https://doi.org/10.18498/amailad.778622>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Evaluation of the Allocation of "Lahw al-ḥadith" to Music in Terms of Tafsir Abstract**

The Prophet Moḥammed stated in a ḥadith that it is not lawful for training to sing, buying, and gaining fee of selling the female singers. A relationship was established between the ḥadith and verse "But there are, among men, those who purchase idle tales, without knowledge, to mislead from the Path of Allah and throw ridicule (on the Path): for such there will be a Humiliating Penalty." (Loqmān 31/6) and in addition to people such as Mojāhid, Sofyān al-Thawrī, and Ibn Wahb, many later commentators interpreted the lahwa al-ḥadith in the verse as music. Based on the explanation of lahwa al-ḥadith as music in many fiqh books, this verse is considered as evidence that music is prohibited in Islam. In our opinion, the problem originates from the allocation of the term lahwa al-ḥadith to music. In this framework, the concepts determined for research consists of allocation, interpretation, lahwa al-ḥadith and music.

Allocation is the opposite of generalization, which means keeping one thing separate from the whole so that others do not participate in it by rule. This occurs as a result of an interpretation. The determination of the meaning to be given to the law text is called interpretation, as well as the science that mentions the state of utterance of the words of the Qur'ān, the meanings attributed to them, and the elements that complement them. At this point, ijtihād is an activity of interpretation, in other words, is a commentary. The comment may be accurate as well as inaccurate; because the interpretation of lahwa al-ḥadith as music is not a definite interpretation. When the allocation of something is legally ordered that is freedom and prohibition or whatever is ruled between the two; it means that this provision is reserved only for it. In this case, those who are excluded from allocation are considered separately from the provision in question.

The article primarily sought to determine whether lahwa al-ḥadith, which is obscure and general was allocated by some commentators. For this purpose, starting from the classical age of Islam the views of some commentators was consulted. It is really thought to claim that what is meant by lahwa al-ḥadith is music by referring to a ḥadith that is described as "weak" and "ḡarīb" in terms of deed and text as if its signification is definite.

In the Qur'ān, there is no verse stating that music is forbidden such as alcohol, interest and other forbidden things, and there is also no verse indicating this in the context of the interpretation of the Qur'ān with the Qur'ān. However, it cannot be said that there is no evidence for music in the form of obscenity and unlawful. In this case, the way in which The Prophet includes music in his life

in the context of the interpretation of the Qu'rân with sunnah will reveal as a measure for Muslims. It is known that He allows the use of music in weddings, festivals and entertainments within legitimate boundaries, and sometimes even encourages them; but it is also the case that he has a harsh attitude towards those who entertain themselves and neglect their religious duties and responsibilities. But based on this, to claim that music is completely forbidden, it contains all the branches of the known art performed by sound and instrument as mentioned in the description of music leading to salah, adhan and reading the beautiful Qu'rân is also forbidden. So there is a limit and a measure set by religion for legitimate music. However, the phrase lahwa al-hadith, which is mentioned in the verse, is different from all these expressions. In the article, the data in some classical tafsir and fiqh sources were collected, and the discussions of today's theology researchers on the subject were included. By making an evaluation in the light of the data, it has been tried to clarify whether it is possible or not to allocate lahwa al-hadith to music and if possible, to what extent it is possible. According to this, considering the context and other methods of interpretation, it has been concluded that it would be more appropriate to explain the lahwa al-hadith not only as music, but as all kinds of words that prevent from the path of Allah and His Messenger in general. As a result of such an approach, it was emphasized that Muslims would be in agreement within the framework of legitimate limits with music, which is the concrete manifestation of feelings that Allah has placed on human nature.

**Keywords:** Tafsir, Lahwa al-hadith, Music, Discussion of Allocation-and Generalization (tahsis-ta'mim), Effect of Narration.

### **"Lehve'l-Hadis" in Müziğe Tahsisinin Tefsir Açısından Değerlendirilmesi** **Öz**

Hiz. Peygamber (a.s.) bir hadiste, şarkı söylemesi için muğanniyelerin yani şarkıcı kadınların eğitilmelerinin, alınıp satılmalarının helal olmadığını ve buradan elde edilen ücretin haram kılındığını belirtmiştir. Bu hadis, "İnsanlardan öyleleri de vardır ki Allah'ın yolundan alıkoymak için lehve'l-hadisi satın alır." (Lokmân 31/6) âyeti arasında münasebet kurulmuş; Mücâhid, Süfyân es-Sevrî, İbn Vehb gibi kimselere ilaveten sonraki pek çok müfessir, âyetteki "lehve'l-hadis"i ğinâ/müzik olarak tefsir etmiştir. Çoğu fıkıh kitabında da "lehve'l-hadis" in müzik olarak izah edilmesinden hareketle, bahsi geçen âyet, İslâm'da müziğin yasaklandığına delil sayılmıştır. Kanaatimizce problem, lehve'l-hadis tabirinin müziğe tahsisinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede

araştırma için belirlenen kavramlar; tahsis, tefsir, lehve'l-hadis ve müzikten ibarettir.

Tahsis; bir şeyi hükümce, diğerleri ona iştirak etmeyecek şekilde bütünden ayrı tutmak demek olup genelleştirmenin zıddıdır. Bu ise bir yorum (tefsir) neticesinde ortaya çıkar. Kanun metnine verilecek mananın tespitine yorum dendiği gibi Kur'ân lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, medlûllerinden hareketle onlara yüklenen anlamlarla birlikte, bunları tamamlayan unsurlardan bahseden ilme de tefsir denmiştir. Bu noktada içtihat, bir yorumlama faaliyeti, diğer bir deyişle, tefsir olmaktadır. Yorum, isabetli olabileceği gibi hatalı da olabilir. Çünkü lehve'l-hadisın müzik olarak tefsir edilmesi, delaleti kat'î bir yorum değildir. Hukuken veya fıkhen, bir şeyin tahsisine hükmedildiğinde serbestlik ve yasaklık (helallik ve haramlık) veya bu ikisi arasında her neye hükmedilirse, bu hükmün sadece ona has kılındığı anlamına gelir. Bu durumda, tahsis dışında kalan fertler, söz konusu hükümden ayrı mütalaa edilir.

Makalede öncelikli olarak, mücmel bırakılan lehve'l-hadisın, kimi yorumcular tarafından tahsis edilip edilmediği belirlenmeye çalışılmıştır. Bunun için İslam'ın klasik çağından başlanarak müfessir, muhaddis ve fakih, bazı yorumcuların görüşlerine müracaat edilmiştir. Senet ve metin açısından "zayıf" ve "garib" olarak nitelendirilen bir hadisi referans alarak delaleti kat'îymiş gibi, lehve'l-hadisle kastedilenin müzik olduğunu iddia etmek, gerçekten düşündürücüdür.

Kur'ân'da içki, faiz ve diğer haramlar gibi müziğin yasaklandığını belirten bir âyet olmadığı gibi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri bağlamında da buna delalet eden bir ayet bulunmamaktadır. Ancak fuşşiyât ve münkerât kabilinden olan müzik için de delil yoktur denemez. Bu durumda Kur'ân'ın sünnetle tefsiri bağlamında Hz. Peygamber'in (a.s.) hali hayatında müziğe ne şekilde yer verdiği, biz Müslümanlar için bir ölçü ortaya koyacaktır. Onun (a.s.) düğünlerde, bayramlarda ve meşru sınırlar içerisinde yapılan eğlencelerde müziğin kullanılmasına izin verdiği hatta zaman zaman teşvik ettiği; fakat eğlenceye dalıp dinî vazife ve sorumluluklarını ihmal edenlere karşı da sert bir tutum sergilediği vakidir. Ama buradan hareketle müziğin bütünüyle haram olduğunu iddia etmek, müziğin tarifinde de geçtiği üzere, ses ve âlet (çalgı) ile icrâ edilen malûm san'atın bütün şubelerini ihtiva etmesi bakımından, salâda, ezanda ve güzel Kur'ân okumada ortaya çıkan müziğin de haram olduğunu iddia etmektir. O halde dinin meşru müzik için koyduğu bir sınır ve ölçü vardır. Ancak tüm bunlarla ayette geçen lehve'l-hadis ifadesi, birbirinden farklı şeylerdir.

Makalede bazı klasik tefsir ve fıkıh kaynaklarındaki veriler toplanmış, günümüz ilahiyat araştırmacılarının konuya dair tartışmalarına yer verilmiştir. Veriler ışığında bir değerlendirme yapılarak lehve'l-hadis müziğe tahsisinin mümkün olup olmadığı, mümkünse hangi ölçüde mümkün olduğu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Buna göre bağlam ve sair tefsir etme yöntemleri göz önüne alınarak lehve'l-hadis sadece müzik olarak değil, genel manada, Allah ve Rasûlünün yolundan alıkoyan her türlü söz olarak tevîl edilmesinin daha isabetli olacağı kanaatine varılmıştır. Böyle bir yaklaşım sonucunda ise Müslümanların, Allah'ın insan fıtratına yerleştiği, duyguların somut tezahürü olan müzikle, meşru sınırlar çerçevesinde uzlaşma içerisinde olacağı vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Lehve'l-hadis, Müzik, Tahsis-ta'mîm Tartışması, Rivâyetin Etkisi.

## Giriş

Müslümanlar, öteden beri, herhangi bir meselenin hükmü konusunda önce Kur'ân'a, sonra da sünnete müracaat etmişlerdir. Bu, tabîî bir durumdur. Kur'ân'ın, bir bakışta ne demek istendiğini ortaya koyan sarîh ifadeleri olduğu gibi manasının ancak bir karine veya başka bir delille tespit edilebileceği kapalı ifadeleri vardır. Lafzın neye delalet ettiği açık olan yerde anlam bellidir; ancak kapalı olduğu ve tam olarak neye delalet ettiği belli olmayan yerlerde bir hükme varılırken kapsam bazen genişletilmekte, bazen daraltılmakta, bazen de bağlam ve sair durumlar göz ardı edilerek parçacı yaklaşım sergilenebilmektedir. Yorum faaliyetiyle açık olan mananın bazen muğlaklaştırıldığı da söz konusu olmaktadır. İnsan faktörü göz önüne alındığında verilen hükümler içerisinde doğru ve geçerli, yanlış ve geçersiz ya da kısmen geçerli olanlar olacaktır. Nitekim: "*İnsanlardan öyleleri de vardır ki Allah'ın yolundan alıkoymak için laf eğlencesi satın alır.*"<sup>1</sup> meâlindeki âyette geçen "lehve'l-hadis" tabiri için de böyle bir durum söz konusudur. Çünkü "laf eğlencesi" şeklinde aktarılan "lehve'l-hadis", rivâyete dayalı tefsirlerin çoğunda "ğinâ/müzik" olarak tefsir edilmiştir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*, çev. Muhammed Hamdi Yazır, haz. Dücane Cündioğlu (İstanbul: Nizam Yayınları, 1998), Lokmân 31/6.

<sup>2</sup> İlgili kaynaklar, hicrî 1. asırdan 4. asra kadar kronolojik sıra ile çalışmanın "Klasik tefsir kaynaklarında lehve'l-hadis" bölümünde ayrıntılı olarak zikredilmiştir.

Makale, İslam dininde müziğin helalliği veya haramlığı konusunda olmayıp Lokmân sûresi 6. âyette yer alan "lehve'l-hadis" tabirini, daraltıcı yaklaşımla ğinâ/müzik olarak tefsir edenlerin yaptıkları bu tahsiste ne kadar isabetli olduğuyla alakalıdır. Ancak makale içerisinde birbiriyle sıkı irtibat olması sebebiyle yine de müziğin hükmü konusundaki görüşlere ihtiyaç ölçüsünde yer verilecektir. Bunun için önce araştırmanın temel kavramları belirlenip açıklanacak, sonra da söz konusu hadisin, âyetle birlikte hadis kitaplarında ne şekilde geçtiğine yer verilecektir. Ardından belli başlı bazı klasik tefsir ve fıkıh kitaplarında bu lafzın ne şekilde anlaşıldığı, iddia edildiği gibi daraltıcı yorum benimsenerek tahsis yapılıp yapılmadığı belirlenmeye çalışılacaktır.

Müziğin helalliği ve haramlığı konusunda, Hz. Peygamber'in (a.s.) hali hayatındaki fiili durumun ne şekilde tezahür ettiği de önemlidir. Bu fiili durumdan hareketle, "Acaba söz konusu âyet için tahsise giden bir yol var mı?" sorusu cevap beklemektedir. Yine tartışmaların güncelliğini koruması sebebiyle günümüz ilahiyat araştırmalarında "lehve'l-hadis" in nasıl anlaşıldığı da bize bir perspektif sunacaktır. Bu sebeple konu ile ilgili araştırmalar gözden geçirilerek elde edilen veriler, tefsir usûlü açısından değerlendirilerek alana katkı sağlanması hedeflenmiştir.

### 1. Kavramsal analizler ve tanımlar

Makale için söz konusu kavramlar; tefsir, lehve'l-hadis, müzik ya da mûsikî ve tahsis ve ta'mîm kavramlarıdır.

#### 1.1. Tefsir

Kelime olarak tefsir; açıklamak,<sup>3</sup> gizli manayı keşfetmek ve makul manayı ortaya çıkarmak<sup>4</sup> anlamındadır. İstilahî anlamda ise 'Kur'ân lafızlarının söyleniş keyfiyetinden, lafızların medlûllerinden, gerek münferit gerekse terkip halinde hükümler ve terkiplere yüklenen anlamlarla birlikte bunları tamamlayan unsurlardan bahseden ilim'<sup>5</sup> diye tarif edilmiştir. Teşriî, kazaî, ilmî, gâî, lafzî ve hukukî olmak üzere

<sup>3</sup> Zeynüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebîbekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1420/1999), "fesr", 239.

<sup>4</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1414), "fesr", 5/55.

<sup>5</sup> Mennân b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Maârif, 1421/200), 334-335. Müellif bu tanımın Ebû Hayyân el-Endelûsî'ye ait olduğunu ifade etmektedir.

çeşitli tefsir şekilleri bulunmaktadır.<sup>6</sup> Kanun metnine verilecek mananın tespitine de yorum (tefsir, interpretation) denmiştir.<sup>7</sup> Bu yüzden içtihat, aslında bir yorumlama/tefsir faaliyetidir.<sup>8</sup> Kur'ân, Müslümanlar için şer'î delillerinin ilki olması hasebiyle çalışmamız için tefsirle kastedilen iki mana vardır. Bunlar "ilim olarak tefsir" ve "yorum anlamında tefsir" dir.

### 1.2. Tahsis ve ta'mîm

Tahsis kavramı; 'bir şeyi, diğerleri ona iştirak etmeyecek şekilde bütünden ayrı tutmak'<sup>9</sup> demektir. Bu manada tahsis, ta'mîmin yani genelleştirmenin zıddıdır.<sup>10</sup> Usûl ilmindeki tanımıyla, umûm ifade eden bir sözden, kapsamına giren bir ferdin veya fertlerin, hakikaten veya hükmen ayrı tutulmasıdır.<sup>11</sup> Yine aynı manayı ifade etmek üzere, zihinde bir manayı tasavvur edip buna karşılık özel bir kelime ile tayin edilen lafızlara da hâs lafız denmiştir.<sup>12</sup> "İçlerinde elli yılı müstesna bin sene durdu."<sup>13</sup> âyetinde olduğu gibi istisnâ, şart, (son sınırı ifade etme anlamında) gaye ve sıfat olmak üzere **muttasıl**; aklî, hissî ve sem'î şeklinde **munfasıl** olmak üzere iki tür tahsisin varlığından söz edilmiştir. Hüküm olarak da tahsisin âmma mukaddem olduğu söylenmiştir.<sup>14</sup>

### 1.3. Lehve'l-hadis

Sözlükte lehv, "oyun ve eğlence" demek olup insanın meşgul olduğu bir şey sebebiyle asıl başka bir şeyden gafil olması anlamındadır.<sup>15</sup> Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de: *وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا* yani "Onlar bir ticaret veya bir eğlence gördüklerinde, seni ayakta

<sup>6</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), "Tahsis", 538.

<sup>7</sup> Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 36.

<sup>8</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, 21-44.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "haşaşa", 7/24.

<sup>10</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), "haşaşa", 284.

<sup>11</sup> Erdoğan, "Tefsir", 558.

<sup>12</sup> Koca, *Tahsis*, 49-50.

<sup>13</sup> el-'Ankebût 29/14.

<sup>14</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'r-Rebî' Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm b. Saîd et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Kutb (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1423/2002), 1/228-231.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, "lehv", 15/259.

*bırakarak ona koşarlar.*"<sup>16</sup> buyurulmuştur. Bir başka tanıma göre, lehvin kelime anlamından çok, hedef anlamının ön plana çıktığı, bu yüzden "insanı amacından uzaklaştıran meşguliyet"<sup>17</sup> olarak tarif edildiği görülür. O halde "söz" manasındaki "hadis" kelimesine muzâf olan lehve'l-hadis terkibine, "sözün eğlendirici ve oyalayıcı olanı" ya da -daha Türkçe ifadeyle (sıfat tamlaması şeklinde)- "boş, oyalayıcı ve eğlendirici söz" manasını vermek mümkündür. Bu durumda *ومن الناس من ... يشترى لهو الحديث* âyetinin manası, **insanlardan öylesi de vardır ki oyalayıcı ve eğlendirici (boş) sözü satın alır** demek olur.

#### 1.4. Müzik ya da mûsikî

Arapça; mûsikâ, mûsikî ve ğinâ kelimeleriyle ifade edilen müzik, bazı duygu ve düşünceleri düzenli ve ahenkli seslerle ifade etme sanatı<sup>18</sup> diye tarif edilmiştir. Bir diğer tanıma göre duygu, düşünce, fikir veya herhangi bir durumu anlatmak için ölçülü ve ahenkli seslerin, ritimli veya ritimsiz, sanatsal olarak bir araya getirilmesidir.<sup>19</sup> Fıkhî bakış açısıyla yapılan bir diğer tanıma göre de mûsikî veya müzik (semâ' ve ğinâ), kadın veya erkek tarafından **ses ve âlet (çalgı) ile icrâ edilen malûm san'atın bütün şubelerine şamildir ve hüküm bakımından bu şube ve şekiller arasında farklılık olup müziğin icrâ edildiği yer ve maksadın hükme tesiri** söz konusudur.<sup>20</sup> Tarifte, "malum sanatın ses unsuruyla icra edilen her türlü"ne yapılan vurgu bizce önemlidir. Çünkü birtakım nağmelerle okunan Kur'ân ve ezan gibi unsurlarda da bir mûsikî ortaya çıkmaktadır.

Müzik, düşünme özelliği dışında insanı diğer varlıklardan ayıran "hissiyât-ı âliyye" denilen hislerin başında gelmektedir.<sup>21</sup> Hukemânın bu fennin kaidelerini ortaya koymadaki maksadı, eğlence olsun diye değil,

<sup>16</sup> *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*, çev. Sadreddin Gümüş vd. (İstanbul: İpek Yayınları, 1997), el-Cum'a 62/11.

<sup>17</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, "lehv", 748.

<sup>18</sup> Erdoğan Ateş, *Türk Din Müsikîsi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 21.

<sup>19</sup> Ahmet Hakkı Turabi, "Mûsikî", *Türk Din Müsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 14.

<sup>20</sup> Hayrettin Karaman, *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 132-135.

<sup>21</sup> Mehmet Tıraşçı, "İslam'da Mûsikî", *Türk Din Müsikîsi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 14.



kudsî âlemlerle konuşan nefisleri, ruhlarla kaynaştırmak içindir.<sup>22</sup> Bunu teyit babında Mevlevîlerin ney sazından çıkan sese yüklediği anlam, kendisine ilâhî nefesin üflendiği insan-ı kâmilî temsil etmektedir.<sup>23</sup> Onların bu yaklaşımından *ونفخت فيه من روحي* "ona ruhumdan üfledim"<sup>24</sup> ayetiyle irtibat kurdukları anlaşılmaktadır.<sup>25</sup>

## 2. Hz. Peygamber devrinde müzik

Muhammed Hamidullah (öl. 2002), Hz. Peygamber'in (a.s.) şiir ve mûsikî konusundaki tavrını resmederken önde gelen hadis âlimlerinden nakiller yapar ve şiir ve mûsikînin gerek müspet gerekse menfi yönüne işaret eder. Hikmet dolu şiirin insanı büyülediği<sup>26</sup> rivâyetine yer verdikten sonra iman ve iyilik adına şiir söyleyen şairleri Hz. Peygamber'in methettiğini, buna mukabil hayâsız şairleri de zemmettiğini belirtir. Onun bu konudaki değerlendirmesi ise şöyledir: Hz. Peygamber'e göre önemli olan, şiirin konusu ve kullanılış biçimidir.<sup>27</sup>

Hz. Peygamber (a.s.), şarkı ve mûsikî konusunda da benzer bir tutum sergilemiş; vazifelerin ihmali derecesine varan bu eğlence vasıtasına karşı katı davrandığı olmuştur. Ancak insanın tabii fitratından kaynaklanan teğanni muharrikine set çekmemiş, hatta onu Kur'ân tilaveti gibi ulvî bir yöne sevk etmiştir. Öyle ki güzel ses ve mûsikî ile okunan Kur'ân'ı, Davud peygamberin mezamirine mukayese etmiştir.<sup>28</sup>

Abdülhayy el-Kettânî (öl. 1962) de her yönüyle Hz. Peygamber'in (a.s.) yönetim şeklini incelediği *et-Terâtibü'l-idâriyye* adlı eserinde, mûsikîye genişçe yer ayırmıştır. Konumuz açısından Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) rivâyet ettiği belirtilen şu hâdiseler manidardır:

"Rasûlullah (a.s.), Âtime'nin avlusundan geçerek Hassân b. Sâbit'e uğradı. O esnada Hassân'ın yanında arkadaşı Simâtân ve kendilerine şarkı söyleyen cariyesi vardı.

<sup>22</sup> Kâtib Çelebi (Hacı Halife), *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941), 2/1902.

<sup>23</sup> Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* (İstanbul: Ötüken, 2011), 1/13.

<sup>24</sup> el-Hicr 15/29.

<sup>25</sup> Safi Arpaguş, "Neyin Sırrı: Kemâle Yolculuk", Semazen (Erişim 25 Haziran 2020).

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1419/1998), 334 (No. 344).

<sup>27</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1993), 2/748-749.

<sup>28</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/749.

Cariye: 'Bu şekilde şarkı söylememde bir sakınca var mı?' diye sorduğunda Rasûlullâh güldü ve: Sakınca yok, buyurdu."<sup>29</sup>

Yukarıda anlatılan olayda cariyenin nasıl bir şarkı söylediği ve Hz. Peygamber'in (a.s.) neye cevaz verdiği ayrıntısı yoktur. Müellif, cariyenin adının Sîrîn olduğunu, hadisin bir benzerinin de İbn Abbâs'a isnad edilerek İbn Vehb (öl. 197/813) tarafından rivâyet edildiğini söyledikten sonra İbn Kuteybe (öl. 276/889), Ebû Mansûr et-Temîmî (öl. ?), İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Hafız Ebûbekr Muhammed b. Abdullah el-Âmirî (öl. ?) gibi zevatın sema' ve müzik hakkında eser telif ettiğini dile getirir.<sup>30</sup> Bir fikir vermesi bakımından kitabın mûsikîye ayrılan bölümündeki bazı başlıklar ise şu şekildedir: Hz. Peygamber zamanında Medine'deki şarkıcılar, düğün yemeğinde şarkı söylenmesi, seleften mûsikî ilmine önem veren kimseler ve sahabeden müzik dinleyenler, Hz. Âişe'nin Rasûlullah'ın yanında müzik dinlemek için izin istemesi, Habeşlilerin Mescid-i Nebî'de raksı, düğün evine gelenlerin söylediklerinin dinlenilmesi.<sup>31</sup> Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç ise Rasûlullah'ın hayatında mûsikînin tabi bir şekilde var olduğudur. Ancak genel hatları ile ortaya konan bu tutumun ayrıntısına inildiğinde orada müziğin helalliği, haramlığı ve bu ikisi arasında hükmünün ne olacağı konusunda pek çok tartışmanın yapıldığı bir gerçektir. Kısaca ifade etmek gerekirse sözlerinde küfür, isyan, cinsellik gibi İslâm'ın hoş karşılamadığı ve vakit israfına sebep olmayan müziğin caiz olduğu söylenmiş; ama yine de bunu bir takva meselesi haline getiren kimseye de saygı gösterilmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>32</sup>

### 3. Kaynaklarda lehve'l-hadis

#### 3.1. Klasik hadis kaynaklarında lehve'l-hadis

Klasik hadis kaynakları tarandığında Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned'*inde,<sup>33</sup> Buhârî'nin (öl. 256/870) *el-Edebü'l-müfred'*inde,<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Muhammed Abdülhayy b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm, 2008), 2/86. Ayrıca müellif bu hadiseyi İbn Abdi Rabbih'in *el-İkdu'l-ferîd* adlı eserinde zikrettiğini ifade eder.

<sup>30</sup> Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/86.

<sup>31</sup> Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/79-92.

<sup>32</sup> Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 2/539.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 36/611 (No: 22280).

Fâkihî'nin (öl. 272/891-892 [?]) *Ahbâru Mekke'sinde*,<sup>35</sup> Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen'inde*,<sup>36</sup> İbn Ebî Üsâme'nin (öl. 282/895) *Buğyetü'l-bâhis'inde*,<sup>37</sup> Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr'inde*<sup>38</sup> ve daha pek çok hadis kitabında Lokmân sûresi 6. âyetteki lehve'l-hadis tabiri ile ğinâ yani müzik arasında irtibat kurdukları görülür. Onların bu âyetle irtibat kurlmaları, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'inde* geçtiği şekliyle, Ubeydullah b. Zahr, Ali b. Yezid, Kâsım ve Ebû Ümâme tarîkiyle Hz. Peygamber'e (a.s.) isnad edilen: "Şarkıcı kadınları alıp satmayın. (Şarkı söylemeleri için) onları eğitmeyin. Bunların ticaretinde bereket olmadığı gibi kazançları da haram kılınmıştır."<sup>39</sup> hadisi sebebiyledir. Tirmizî de aynı tarikle ve neredeyse aynı lafızlarla hadisi naklettikten sonra "lehve'l-hadis" âyetinin bu ve benzeri şeyler sebebiyle nazil olduğunun söylendiğini dile getirmektedir.<sup>40</sup> Lafız farklılıklarıyla da olsa İbn Ebî Üsâme'nin *Buğyetü'l-bâhis* ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr'indeki* rivâyetlerle Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'nin rivâyetleri birbirine çok benzemektedir.<sup>41</sup> Fâkihî'ye gelince; o, *ومن الناس من يشتري لهو الحديث* âyetinin sebab-i nüzülüyle alakalı şöyle bir olay anlatmaktadır:

"Kureyş, sadece bedevîlerin yaptığı gibi birtakım şeylere vurarak şarkı söylemesini bilirdi. Fakat ne zaman ki Nadr b. Hâris, Kisra'ya gitti; işte o zaman uğradığı Hîre'de

<sup>34</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 421 (No. 786).

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik Abdullah Düheş (Beyrut: Dâru Hıdr, 1414), 3/10 (No: 1739).

<sup>36</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr = Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsir", 32 (No: 3195).

<sup>37</sup> Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed el-Bağdâdî, *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî (Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1413/1992), 2/843 (No. 892).

<sup>38</sup> Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1415/1995), 8/180 (No. 7749).

<sup>39</sup> Hadîs, *Müsned'* de şu şekilde geçmektedir: حَدَّثَنَا أَبُو سَلْمَةَ، أَخْبَرَنَا بَكْرُ بْنُ مُضَرَ، حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ زَحْرٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي أَمَامَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " لَا تَبِيعُوا الْمُغَنِّيَاتِ وَلَا تَشْتَرُوهُنَّ وَلَا تَعْلَمُوهُنَّ، وَلَا خَيْرَ فِي بَحَاةِ فِيهِنَّ وَتَكْتُمُهُنَّ حَرَامٌ." Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/611 (No: 22280).

<sup>40</sup> Tirmizî'deki rivayette sadece المغنيات kelimesi yerine onunla aynı anlamda الغينيات kelimesi kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Tirmizî, *Sünen*, "Tefsir", 32 (No: 3195).

<sup>41</sup> Bk. İbn Ebî Üsâme, *Buğyetü'l-bâhis*, 2/843 (No. 892); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 8/180 (No. 7749).

barbat adında vurmali bir çalgıyı öğrendi. Sonra insanlara bu şekilde şarkı söyledi ve Mekkeliler'e de bunu öğretti. Bunun üzerine 'lehve'l-hadis' âyeti nazil oldu."<sup>42</sup>

Tüm bunlardan farklı olarak Buhârî, *Sahîh*'inde âyeti daha geniş perspektifte anladığını ima ederek **"Allah yolundan insanı alıkoyan her şeyin batıl olduğu babı"**nda *ومن الناس من يشتري* âyetini zikretmiş;<sup>43</sup> fakat *el-Edebü'l-müfred*'inde âyetteki lehve'l-hadisi İbn Abbâs'ın mevkuf bir rivâyetle de olsa müzik ve benzeri şeyler olarak tefsir ettiğini belirtmiştir.<sup>44</sup>

Muhaddislerin hadisi nasıl değerlendirdiği sorusuna gelince; Şuayb el-Arnaût (öl. 2016) başkanlığında *Müsned*'in tahkikini yapanlara göre, hadisin senesinde bulunan Ubeydullah b. Zahr, Ali İbn Yezîd ve Ebû Seleme gibi kimseler, hadis kritiği açısından zayıf kimseler olarak görülmüştür.<sup>45</sup> Tirmizî de hadisin râvîlerinden özellikle Ali b. Yezîd'in zayıf olduğunu ifade etmiştir.<sup>46</sup>

### 3.2. Klasik tefsir kaynaklarında lehve'l-hadis

Tâbiîn dönemi müfessirlerinden Mücâhid (öl. 103/721), yukarıda bahsi geçen hadisi zikretmemiş; fakat bir rivâyet silsilesi verdikten sonra onlardan nakille lehve'l-hadisi erkek ve kadın şarkıcıları, çok mal karşılığında satın almak, onları dinlemek ve benzeri boş şeylere harcama yapmak olarak tarif etmiştir.<sup>47</sup> Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) ise Fâkihî'nin Nadr b. Haris rivâyetini farklı bir şekilde işlemiştir. Nadr, tüccar olarak Hîre'de bulunduğu sırada, İran'ın eski hükümdarlarından Rüstem ve İsfendibâz'ın sözlerini ücret ödeyerek satın almış, Mekke'ye geldiğinde: "Muhammed size, işte şu Rüstem'in sözündeki gibi Âd ve Semûd kavminden bahsediyor." diyerek hem Kur'ân'ın orijinal olmadığını söylemeye çalışmış hem de Kur'ân'la alay etmiştir.<sup>48</sup> Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), İbn Vehb ve Yahya b. Sellâm (öl. 200/815) da

<sup>42</sup> Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/10 (No: 1739).

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "İstî'zân", 66.

<sup>44</sup> Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 421 (No. 786).

<sup>45</sup> Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, 36/611-2 (No: 22280).

<sup>46</sup> Tirmizî, "Tefsir", 32 (No. 3195).

<sup>47</sup> Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr et-Tâbiî el-Mekkî el-Kuraşî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikrî'l-İslâmî, 1410/1980), 1/541.

<sup>48</sup> Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 3/432.

lehve'l-hadisın ğinâ/müzik olarak tefsir edildiğini Mücahid'den nakille dile getirmiş; fakat Yahya b. Sellâm, Sevrî ve İbn Vehb'den farklı olarak ayrıca lehve'l-hadisle kastedilenin “şirk” olduğunu söylemiştir.<sup>49</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27) ise Sevrî ve Mücahid kanalıyla lehve'l-hadisın müzik olduğunu belirttikten sonra oyun ve boş işlere dair her şey olduğu kaydını ekleyerek daha önceki iki görüşü cem etmeye çalışmıştır.

Taberî'nin (öl. 310/923) yaklaşımına gelince; o, “**Cenâb-ı Hakk'ın** *ومن الناس من يشتري لهو الحديث* **kavlinin te'vîli**” başlığı altında, tevil ehlinin âyet hakkında ihtilaf ettiğini belirttikten sonra buraya kadar yukarıda verdiğimiz görüşlerin tamamını, hatta daha fazlasını zikretmiştir. Ayrıca o, âyetteki *إشترآء*/iştirâ kelimesini “istihbâb” olarak anladığını, buna göre de mananın, hak söze karşı boş ve batıl sözleri tercih etmek olduğunu dile getirmiştir. Kendi görüşünü, hemen devamındaki “*Ona âyetlerimiz okunduğu zaman sanki onları hiç işitmemiş, sanki kulaklarında ağırlık varmış gibi büyüklük taslayarak yüz çevirir.*”<sup>50</sup> âyetiyle irtibat kurarak açıklayan Taberî, burada kendilerinden bahsedilenlerin Müslümanlar olmadığını dile getirdikten sonra bu konuda doğru olanın şöyle söylenmesi olduğunu ifade etmiştir:

“Bununla kastedilen, Allah ve Rasûlünün dinlenmesini yasak ettiği ve Allah'ın yolundan alıkoyan bütün oyalayıcı sözlerdir. Çünkü Allah Teâlâ lehve'l-hadisi tahsis etmemiştir. Âyet; şirk, Allah yolundan alıkoyan müzik ve buna benzer hususi şeyleri de kapsayacak şekilde umûm üzere gelmiştir.”<sup>51</sup>

Bu konuda İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) görüşüne de yer vermek istiyoruz. O, söz konusu ayetin tefsirinde, ilgili rivâyetlerden sonra hadisin râvîleri ve sıhhati hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Tirmizî ve Taberî, ‘şarkıcı kadınların alınıp satılması’ hadisini ve benzerlerini rivâyet etmiştir. Tirmizî, râvîlerden Ali b. Yezid'in zayıf, hadisin de garib olduğunu ifade

<sup>49</sup> Bk. Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîru's-Sevrî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/238; Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısrî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Miklos Morânî (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 1/52; Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî el-Kayrevânî, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/669-670.

<sup>50</sup> Lokmân 31/7.

<sup>51</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 20/126-130.

etmiştir. Ben de derim ki: Gerek Ali gerek hocası gerek kendisinden rivâyet eden kişinin hepsi zayıf kimselerdir. Doğrusunu en iyi Allah bilir."<sup>52</sup>

Onun bu yaklaşımından sonra çalışmamız için şu ayırımın yapılması, bizim için önemlidir. Her ne kadar hadis tenkidi açısından senet ve sıhhat yönüyle bu ve benzer lafızlarla rivâyet edilen hadisler problemlili olsa dahi şarkıcı kadınların alınıp satılması ve onlar üzerinden kazanç temin edilmeye çalışılması, kötü bir iştir. Böyle bir teşebbüs, ahlakî olmadığı gibi dinî de değildir. Fakat senedinde ve sıhhatinde problem olan bu hadisin, bir şekilde irtibat kurularak "lehve'l-hadis"i tahsis ettiği gibi ciddi bir iddiada bulunmak da doğru değildir. O halde zayıf ve garip olmasına rağmen hadisin manaca dinin özüne uygun; fakat âyetle kurulan münasebet açısından (âyeti tahsis ettiği hükmü verilmesinin ise) yanlış olduğu belirtilmelidir.

### 3.3. Klasik fıkıh kaynaklarında lehve'l-hadis

İmam Muhammed'in (öl. 189/805) *Siyer-i kebîr'*inde bahsettiğine göre Enes b. Malik (r.a.), şarkı söyleyen kardeşi Berâ'nın yanına gitmiştir. Berâ'nın bu konudaki delili, bir insanın kendi duyacak kadar hoşlandığı şeyi söylemesinde herhangi bir beis olmadığına dair sözdür. Ama başkasının duyması ve hoşlanması, mekruh sayılmıştır. Hz. Peygamber'in: "*Nikâhu defle de olsa ilan edin!*"<sup>53</sup> sözü sebebiyle, lehviyât türünden de olsa düğünde def çalmakta ve kafiyeli nazımlarla şarkı söylemekte bir beis görülmemiştir.<sup>54</sup> Serahsî'ye (öl. 483/1090[?]) göre lehviyâtta olduğu için bu da mekruhtur. Hanefî fukahâsı bu konuda *ومن الناس من يشتري...* âyetinin zâhirini delil kabul etmiştir. Çünkü âyette yer alan lehve'l-hadis, ğinâ yani müzik olarak tefsir edilmiştir. Berâ'nın meselesine gelince; onun söylediği, içerisinde nasihat ve hikmet olan şiiirdir. Eğer şiir, mübah olan sözler üzerine inşa edilirse onu söylemekte herhangi bir beis yoktur. Ancak, mesela bir kadının kaşını gözünü

<sup>52</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999), 6/331.

<sup>53</sup> Ebûbekr Ahmed b. Amr Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr = el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 6/170 (No. 2214).

<sup>54</sup> Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 12/89; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimeşkî el-Hanefî, *Reddü'l-muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1992), 6/424.

methederse, bu mekruh sayılmıştır. Semerkant ahalisinin fetvalarında da vurmalı çalgıyla söylenen şarkıyı dinlemenin haram olduğu hükmü vardır. Onların bu konudaki delili, Hz. Peygamber'in (a.s.) şu hadisidir: "Oyalayıp eğlendirici şeyleri dinlemek günahdır. Böyle yerlerde oturmak fık, bundan lezzet almak ise küfürdür."<sup>55</sup> Yine Hanefilerin meşhur kitaplarından *Hidâye* şerhi *Binâye* ve İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1856) *Reddül-muhtâr*'ında, yukarıdaki bilgilerin hemen hemen benzeri bilgiler yer almaktadır.<sup>56</sup>

Hadis kaynaklarında lehve'l-hadis konusu işlenirken Ahmed b. Hanbel'in nakillerine daha önce yer verildiğinden burada onu tekrar etmeye ihtiyaç yoktur. Birer örnekle de olsa diğer mezheplerin yaklaşımına gelince; Şâfiî fikhını derleyen *el-Hâvi'l-kebir*'de ve Mâlikî fakih İbn Rüşd'ün (öl. 520/1126) *el-Beyân ve't-tahsîl*'inde lehve'l-hadis konusu ele alınırken, sözün ya müzik ve eğlenceye veya müzik aletlerine getirildiğini söylemenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.<sup>57</sup> Bütün bu veriler bize, aslında lehve'l-hadis müziğe tahsis edildiğinin açık ve somut delilleridir.

#### 3.4. Günümüz ilahiyat araştırmalarında lehve'l-hadis

Günümüz ilahiyat araştırmalarında lehve'l-hadis âyetine genelde fıkıh, tefsir, tasavvuf ve dinî mûsikî alanındaki araştırmacıların yer verdiği görülmektedir. Bu araştırmalardan birine göre lehv, Kur'ân-ı Kerim'de sadece bir yerde hadis kelimesine izafetle lehve'l-hadis şeklinde kullanılmış, ne olduğu konusunda ise şirk, davul, sihir, Allah'a ibadetten alıkoyan şeyler, hurafe ve çalgılar gibi daha başka yorumlar yapılmıştır. Âyetin -yukarıda söz konusu edilen- Nadr b. Hâris hadisesi yanında, Kureyşli bir adamın şarkıcı bir cariye satın alarak bununla

<sup>55</sup> Bu hadis Ebû'l-Me'âlî'nin *el-Muhîl*'inde استماع الملاهي معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها من الكفر lafızlarıyla senetsiz olarak verilmektedir. Fakat hadis kitaplarında böyle bir hadise rastlanamamıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Me'âlî Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi fikhî'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 5/369.

<sup>56</sup> Aynî, *el-Binâye*, 6/424.

<sup>57</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî el-Bağdâdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvad - eş-Şeyh Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 17/190; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haçî vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 18/541.

insanları eğlendirdiği ve böylelikle insanların Hz. Peygamber'i (a.s.) dinlemekten yüz çevirmesi üzerine nazil olduğu rivâyetine yer verilmiştir.<sup>58</sup>

Diğer bir çalışmaya göre, **“İslam fıkhında müzikle ilgili yaklaşımlar”** başlığı altında müziğe yasaklayıcı yaklaşım sergileyenlerin delilleri sayılırken Lokmân sûresi 6. âyetin delil olarak getirildiği zikredilmiş, bu görüşte olanlara göre lehve'l-hadisten maksadın şarkı olduğu ifade edilmiştir.<sup>59</sup> Bir diğerinde ise sahabe, tabiîn ve tebe'u't-tâbiînden yapılan nakillere yer verildikten sonra onların lehve'l-hadis terkiibinin içeriğini iki farklı anlamda doldurduğu belirtilmiştir. Bunlardan birinci grupta yer alanlara göre boş ve insanları yoldan çıkaran asılsız her türlü konuşma ve anlatı olduğu,<sup>60</sup> diğerlerine göre ise şarkı-türkü ya da daha genel manada müzik olduğu ifade edilmiştir.<sup>61</sup> Bunlar içerisinde en keskin görüş ise “müziğin ve müzik aleti çalmanın haram olduğu konusunda icma'ın olduğunu”<sup>62</sup> söyleyenlerdir. Ancak eğer **bir icma'dan söz edilecekse, Hz. Peygamber'in (a.s.) hayatı da buna dâhil olmak üzere, tarihin hiçbir devrinde insanlığın Allah'ın insan fıtratına yerleştirdiği müzikten müstağni kalamadığından bahsedilmelidir.** Nitekim Hz. Ömer (r.a.), bayram günü müzik icra edenleri tehdit ettiğinde Hz. Peygamber (a.s.) ona mâni olmuş, mescidinde Habeşlilerin raks etmesine müsaade etmiş, düğün merasimlerinin de neşe ve eğlenceden mahrum bırakılmaması gerektiğini tavsiye etmiştir.<sup>63</sup>

Müzik için hem lehte hem de aleyhte delilleri zikreden diğer çalışmalarda da âyetin, müziğin yasaklığı için delil getirildiğini ifade

<sup>58</sup> Pehlül Düzenli, “Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları”, *Marife* 1/2 (Aralık 2001), 44.

<sup>59</sup> Yasin Kurban, “İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi)”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (Mart 2019), 27.

<sup>60</sup> Mukadder Arif Yüksel, “Kur'ân'da Hadîs Kelimesinin Semantik Anlamı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 6/2 (Temmuz-Aralık 2017), 144-146.

<sup>61</sup> Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 2/537.

<sup>62</sup> Halil Gönenc, *el-Müntehabâtü'l-fikhiyye el-muasıra* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 287; Şinasi Kaya, *Ne İfrat Ne Tefrit Musikî Hakkında Tam Tespit* (Samsun: y.y., 1993), 63.

<sup>63</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 749-750.



edenler görülmektedir.<sup>64</sup> Bu bilgilerden hareketle, günümüz ilahiyat araştırmacılarından çoğunun lehve'l-hadisi, tahsis üzere dar manada müzik olarak anladıkları; ama buna rağmen müziğe yaklaşımlarının bütünüyle menfi olmadığı anlaşılmaktadır. Onlara göre eğitim ve tedavi<sup>65</sup> yanında insana faydası olan müzik, İslam âlimlerince helal kabul edilmiş<sup>66</sup> ve medeniyet iddiasındaki Müslümanların diğer sanat dallarıyla birlikte, İsl'am'ın ruhuna uygun müzik eserleri ortaya koymalarının bir gereklilik olduğu belirtilmiştir.<sup>67</sup> Müziğin hükmünün ne olacağı konusunda şu tespitin yapılmış olması ise son derece önemlidir:

"Bazı müellifler, az sayıdaki istisnalar dışında İslâm âlimlerinin ğinâyı kerih (haram veya mekruh) görme hususunda fikir birliği içinde olduğunu ifade ederken bazıları, içlerinde sahâbe ve tâbiîn âlimleriyle mezhep imamlarının da bulunduğu birçok kişinin semâi mubah saydığını belirtir ve onlardan ğinâ dinleyenlerin isimlerini verir. Ekollerden ve aynı ekole mensup âlimlerden farklı görüşlerin ve çelişkili rivayetlerin aktarılmış olması, lehte ve aleyhteki görüşlerin âyet ve hadislerle ve selef uygulamasıyla desteklenmesi, ayrıca ğinânın çalgı eşliğinde olup olmamasına ve kullanılan çalgının türüne göre farklı değerlendirmelerin yapılması, bu konuda kesin bir sonuca ulaşmayı zorlaştırmaktadır."<sup>68</sup>

### 3.5. Değerlendirme

Buraya kadar aktarılan verilerden hareketle, söz konusu hipotezlerden hangisinin en isabetli teoriyi ortaya koyduğu, önem arz

<sup>64</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram Akdoğan, "Bazı Âyet ve Hadisler Doğrultusunda, İslâm Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 385-386; Sümeyra Güvendi, *Fıkıhda Lehv (Oyun ve Eğlence)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 51.

<sup>65</sup> Mehmet Ayas, "Sema ve Devran Ritüellerinin Tasavvufî Eğitimdeki Yeri ve Mûsikî'nin Din Eğitiminde Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (Haziran 2018), 32-33.

<sup>66</sup> Düzenli, "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları", 58.

<sup>67</sup> Kurban, "İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi)", 34. Ayrıca bk. Necdet Çağıl, "Kutsal Metinler ve Müzik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013), 1-46; Ahmet İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2013), 237-269.

<sup>68</sup> Yunus Apaydın, "Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/261.

etmektedir: Onu müziğe tahsis ederek âyetin manasını daraltan çoğunluğun görüşü mü? Yoksa -rivâyetlere rağmen- âyeti umûm üzere alıp daha geniş perspektifte değerlendiren diğer görüş mü? Kavramlardan başlayarak bir değerlendirme yapacak olursak şunları söylemek mümkündür:

Tefsir, ne sadece bir ilim ne de sadece bir yorum faaliyetidir. O, istilâhî manada dini ilimlerden Kur'ân'ı yorumlama faaliyetinin adı iken diğer taraftan kanun metnine verilecek manayı tespit etme işlemidir. Müslümanlar için bu metin, Kur'ân-ı Kerîm'dir ve Kur'ân, şer'î delillerin ilkidir. Bu durumda müfessir, kanun koyucunun iradesine uygun olarak, insanların refahı için, onun herhangi bir şeyi unutmadığını varsayarak, değişen hayat şartlarına göre kanunu yorumlayan kimse olmaktadır.<sup>69</sup> Bu durumda tefsir ve içtihadın aynı noktada birleştiğini söylemek mümkündür.

Kur'ân'da içki, kumar, faiz ve daha başka şeylerin yasaklandığına dair delaleti kat'î hükümler varken, müziğin yasaklandığına dair bir hüküm yoktur. Aslında bu, müzik konusunda Müslüman toplum için bir genişlik sağlandığının da göstergesi olarak düşünülebilir. Fakat bazı İslam hukukçuları, şer'î delillerin ikincisi olan hadislerde, şarkıcı kadınların alınıp satılması, şarkı söylemeleri için eğitilmelerinin yasaklanmasıyla, senesinde problem olmasına ve birbirinden farklı sebab-i nüzûl rivâyetlerine rağmen *ومن الناس من يشترى* âyetinin, müziği yasaklamak için nazil olduğu rivâyetini birleştirerek -belki delillerini, Kur'ânî bir dayanakla daha kuvvetli göstermek istemişlerdir. Oysa fakihlerin hepsi aynı düşünmemektedir. Mesela İmam Şâfiî'nin *ğinâyı mübah gördüğü*<sup>70</sup> ve bazı Şafiî âlimlerin mendub addettikleri, Hanefi meşâyihinden<sup>71</sup> ve Hanbeli fukahasından bazılarının mutlak manada onu mübah saydığı, Medineli âlimlerin bu konuda kısmen

<sup>69</sup> Koca, *Tahsis*, 31.

<sup>70</sup> Şafiî'nin, Kur'ân'ı güzel sesle okumaya müspet yaklaşımıyla, müziği meslek edinip buradan kendisine kazanç temin eden kimsenin şahitliğinin kabul edilmesi konusundaki yaklaşımı birbirinden farklıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 6/226.

<sup>71</sup> Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimsenin müzik öğrettiği için ücret alması caiz değildir. Öğrencilerinden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de aynı görüştedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 4/20.

ılımlı düşündükleri ve Zâhilerin ğinâ ve müzik aletlerinden yararlanmanın mübahlığına hükmettikleri vâkidir.<sup>72</sup> Durum bu iken lehve'l-hadisi ğinâyaya tahsis etmiş olmak, Kur'ân'ı kendi bütünselliğinden kopararak, âyetin, sadece bu meselenin hükmünü vaz' etmek için nazil olduğunu iddia etmektir ki bu, bir bağlam çerçevesinde konuşan insanın söylediklerinin sadece bir kısmını almaya benzemektedir.

Onların yaklaşımıyla, eldeki veriler delil kabul edilip görüşleri benimsenebilir ve doğrudan lehve'l-hadisın müziği tahsis ettiği söylenebilirdi. Ancak bu, tamamen bir yorumdan ibarettir ve lehve'l-hadisın mûsikîyi hedef aldığı kesin değildir.<sup>73</sup> Böyle bir yorum, isabetli olabileceği gibi hatalı da olabilir. Hatta "insanlardan bir kısmı/bazısı/öylesi de vardır ki" şeklinde tercüme edilen ومن الناس ifadesini dikkate alarak, Allah yolundan alıkoymak için lehve'l-hadisi satın alan kimseleri ifade etmesi bakımından hususi; fakat bu eylemi işleyen bütün fertleri kapsamı bakımından âyetin umûmî olduğunu söylemek, bizce daha isabetlidir. O halde:

1. Kur'ân'da içki, faiz ve kumarın yasaklandığı gibi müziğin de kesin olarak yasaklandığına dair herhangi bir delilin olmadığı,
2. Lehve'l-hadis ile şarkıcı kadınlar ve çalgı aletleri hakkında varid olan eserlerin birbiriyle kısmen örtüşse de mutlak manada örtüşmediği,
3. Lehve'l-hadisın müzik olarak tefsir ve tahsis edilmesinin, isabetli ya da hatalı bir yorum/ictihad olacağı hususları, açıklık kazanmış olmaktadır.

Sonuç olarak bu meselede ibrenin hangi yönü işaret ettiğini görebilmek için daha başka izahlara ihtiyaç vardır. Örneğin Kur'ân'ı kendi bağlamında, siyak/sibak ve sûrenin kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirmek, bize başka bir perspektif sunabilir. Buna göre Lokmân sûresi, bütünüyle ihtiva ettiği konu bakımından iyilerle kötülerini ayırıştıran, mucize isteyenlere karşı Allah'ın âyetlerini işaret eden Mekkî sûrelerdendir.<sup>74</sup> Başından itibaren; söylenenlerin, hikmetli kitabın âyetleri olduğu,<sup>75</sup> namaz kılmak, zekât vermek ve ahirete de kesinkes inanmak suretiyle hidayete ve kurtuluşa ermiş iyi kimseler için bu

<sup>72</sup> Apaydın, "Mûsikî", 261.

<sup>73</sup> Karaman, *Helaller ve Haramlar*, 133

<sup>74</sup> Neal Robinson, *Kur'an'ı Keşfetmek*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer, 2018), 54.

<sup>75</sup> Lokmân 31/2.

âyetlerin bir rahmet ve yol gösterici olduğu ifade edilmektedir.<sup>76</sup> Ardından, makalemizin de konusunu oluşturan lehve'l-hadis âyeti gelir ve bunu, bilgisizce Allah yolundan alıkoymak isteyen kimsenin niteliklerinin sayıldığı, Kur'ân âyetleri okunduğunda arkasını dönerek yüz çeviren kibirli kimsenin tasvir edildiği 7. âyet takip eder.

Sûrenin buraya kadarki kısmını, Kur'ân'ın ikili yapısı olduğunu belirten âyete<sup>77</sup> istinaden değerlendirecek olursak, önce onun hikmetli âyetlerine kulak verip hidayete ve kurtuluşa eren iyilerden, sonra da kulaklarının üzerinde bir ağırlık varmış gibi onu dinlemeyip yüz çeviren inkârcı kimse(ler)den bahsedildiği ortadadır. Bu çiftli yapının, sûrenin kalan kısmıyla alakası, şu şekilde kurulabilir:

Başta zikredilen ve iyiler için rahmet ve hidayet kaynağı olan hikmetli kitabın âyetleriyle, 12-19. âyetlerde iyi kullardan Lokmân'ın (a.s.) oğluna hikmetli sözlerle nasihatte bulunduğunu ifade eden âyetler birbiriyle irtibatlıdır. Sûrenin 6 ve 7. âyetlerinde tasvir edilen kimseyle de 6. âyette "bilgisizce" manasındaki aynı lafzı (بغير علم) içerisinde barındıran yirminci ve devamında, Allah hakkında bilgisizce mücadele eden, atalarının üzerinde bulunduğu yanlış yoldan vazgeçmeyen inkârcı kimselerin tasvir edildiği 21-30. âyetler irtibatlıdır.<sup>78</sup> O halde, lehve'l-hadisten maksadın, Allah ve Rasûlünün dinlenmesini yasak ettiği ve Allah'ın yolundan alıkoyma bütün oyalayıcı sözler olduğunu söyleyen, bir sonraki âyetle de irtibatına değinerek lehve'l-hadisi umûm üzere alan, nüzûl ortamında âyetin hedef kitesinin Müslümanlar değil inkârcılar olduğunu belirten Taberî'nin görüşü, kanaatimizce, en doğru hipotezi oluşturmaktadır. Lokmân sûresinin Mekki olup ardından gelen 10 yıllık Medîne döneminde Hz. Peygamber'in (a.s.) lehve'l-hadis müzik olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmaması da manidardır.

### Sonuç

Bu makalede, müziğin dinen yasaklandığına delil olduğu iddia edilen Lokmân sûresi 6. âyette yer alan lehve'l-hadis kavramının, klasik ve modern bazı kaynaklarda; fakat geneli de kapsayacak şekilde, ğinâ/müzik olarak tahsis edilmesi ele alınmıştır. Hadis ve tefsir

<sup>76</sup> Lokmân 31/3-5.

<sup>77</sup> ez-Zümer 39/23. Kur'ân'ın ikili yapısı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdulhamit Birışık, "es-Seb'u'l-Mesânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/261.

<sup>78</sup> Bu konuda benzer bir değerlendirme için bk. İlyas Üzüm, "Lokman Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/210.

kaynaklarında buna delil olduğu iddia edilen rivâyetlerin, fıkıh kitaplarında nasıl işlendiğine yer verilmiş ve kısaca mezheplerin görüşlerine değinilmiştir. Araştırma neticesinde, şu bulgulara ulaşılmıştır:

Çoğunluk lehve'l-hadisi ğinâ/müzik olarak tahsis etse de bu, üzerinde ittifak edilen bir tefsir/yorum şekli değildir. Âlimler içerisinde az da olsa lehve'l-hadisi şirk, eğlence gibi müzikten farklı değerlendirenler olmuştur. Mekkî sûrelerin muhtevalarında hak-batıl, iman-inkâr, dünya-ahiret, ceza ve mükâfat gibi ikili kavramlar, Kur'an'ın kendi tabi seyrinde yer alırken, mezkûr âyetin müziğin haramlığına delil olduğunu iddia etmek, daha sonrakilerin, nüzûlü tamam olmuş bir Kur'an'dan geriye doğru bakarak meselenin fikhî hükmü için delil bulma gayretinde oldukları intibahı uyandırmaktadır. Bu yüzden, söz konusu meselede Taberî gibi, rivâyetleri, bağlamı ve lafzın umûmu üzere oluşunu dikkate alarak Allah yolundan alıkoyan her türlü sözün -ki müzik böyle bir amaca hizmet ediyorsa onun da lehve'l-hadis kapsamına girdiğini söyleyenler, bizce daha isabetlidir.

Bir diğer husus da senedinde ve sıhhatinde problem olsa dahi, müfessir ve fukahâdan pek çok kimsenin, senet ve sıhhatindeki probleme rağmen bu rivâyetten müstağnî kalamaması düşündürücüdür. Ancak bu noktada asla bir kötü niyetten söz edilemez.

Bütün bunlardan sonra isyan, küfür, şirk, şehvet ve daha başka dinen hoş görülmeyen sözlerin ve bunlara eşlik eden müziğin dinen yasaklandığına delil bulunmak isteniyorsa, kitap ve sünnette, fuhşiyât ve münkerâtla alakalı pek çok nass vardır. Bu sebeple lehve'l-hadisi müziğe tahsis etmek, medeniyet iddiasındaki Müslümanların, insan fitratında var olan duyguların somut tezahürü olarak dışa vuran müzikle aralarına engel koymak anlamına gelir ki bizce bu, tercihe şâyân bir görüş değildir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd.. 45 Cilt. Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Şakir vd.. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416/1995.

- Akdoğan, Bayram. "Bazı Âyet ve Hadisler Doğrultusunda, İslam Açısından Mûsikî Sanatının Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (Nisan 1999), 379-392.
- Apaydın, Yunus. "Mûsikî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Arpaguş, Safi. "Neyin Sırrı: Kemâle Yolculuk". *Semazen*. Erişim 25 Haziran 2020. <https://semazen.net/neyin-sirri-kemale-yolculuk-safi-arpagus/>.
- Ateş, Erdoğan. *Türk Din Müsikisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Ayas, Mehmet. "Sema ve Devran Ritüellerinin Tasavvufi Eğitimdeki Yeri ve Mûsikî'nin Din Eğitiminde Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (Haziran 2018), 19-38.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebu's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed. *Buğyetü'l-bâhis 'an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1413/1992.
- Bağdâdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. eş-Şeyh Ali Muhammed - eş-Şeyh Âdil Ahmed. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Bezzâr, Ebûbekr Ahmed b. Amr Abdilhâlik. *Müsnedü'l Bezzâr = el-Bahrü'z-zehhâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ULûm ve'l-Hikem, 1998.
- Bırışık, Abdülhamit. "es-Seb'u'l-Mesânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/261-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Semîr b. Emîr ez-Züheyrî. Riyad: Mektebetü Maârif, 3. Basım, 1409/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Buhârî, Ebu'l-Me'âlî Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fi fıhu'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

- Can, Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. 3 Cilt. İstanbul: Ötüken, 12. Basım, 2011.
- Çağıl, Necdet. "Kutsal Metinler ve Müzik". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2013) 1-46.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Düzenli, Pehlül. "Klasik İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları". *Marife 1/2* (Aralık 2001), 27-58.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Ezdî, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmût Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik Abdullâh Düheş. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hıdr, 2. Basım, 1414.
- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*. çev. Muhammed Hamdi Yazır. İstanbul: Nizam yayınları, 1998.
- Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı)*. çev. Sadreddin Gümüş vd.. İstanbul: İpek Yayınları, 1997.
- Güvendi, Sümeýra. *Fıkıhda Lehv (Oyun ve Eğlence)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1993.
- Hanefî, İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddül-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1412/1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü Rüşd, 1409.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfîlerinin Semâ, Raks ve Devrân Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki

- Deliller ve Değerlendirilmesi". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 17/2 (Aralık 2013), 237-269.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Karaman, Hayrettin. *Günlük Hayatımızda Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1941.
- Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 3. Basım, 1421/2000.
- Kaya, Şinasi. *Ne İfrat Ne Tefrit Musıkî Hakkında Tam Tespit*. Samsun: y.y., 1993.
- Kayrevânî, Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind b. Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Kettânî, Muhammed Abdülhayy b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *et-Terâtibü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, 2008.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı)*. çev. Muhammed Hamdi Yazır. haz. Dücane Cündioğlu. İstanbul: Nizam Yayınları, 1998.
- Kurban, Yasin. "İnsan Tabiatı ve İslam Açısından Müzik (Müzik-Fıtrat İlişkisi)." *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (Mart 2019), 21-36.
- Kurtubî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hâcî vd.. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1408/1988.
- Mahzûmî, Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr et-Tâbi' el-Mekkî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1410/1980.
- Mısırî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Miklos Morânî. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr b. Abdilkâdir. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Basım, 1420/1999.



- Robinson, Neal. *Kur'an'ı Keşfetmek*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Sevrî, Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk. *Tefsîru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-dünya Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 2. Basım, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tıraşçı, Mehmet. "İslam'da Mûsikî". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. 14-23. Ankara: Grafiker, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr = Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "Mûsikî". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. 11-14. Ankara: Grafiker, 2017.
- Tûfî, Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm Necmüddîn. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb. 3 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadisiyye, 1423/2002.
- Üzüm, İlyas. "Lokmân Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yüksel, Mukadder Arif. "Kur'ân'da Hadis Kelimesinin Semantik Anlamı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2017), 135-155.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 421-451

## **Hanîflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti**

**Recep ERKOCAASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History

Rize, Turkey

receperkocaaslan@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-9811-5524

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Ağustos / August 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 421-451

**Atıf / Cite as:** Erkocaaslan, Recep. "Hanîflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti [Life and Personality of Zayd b. 'Amr b. Nufayl Who was from the Hanîfs]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 421-451.

<https://doi.org/10.18498/amailad.787937>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

### **Life and Personality of Zayd b. 'Amr b. Nufayl Who was from the Hanıfs**

#### **Abstract**

Idolatry was widespread in Mecca and most of Arabia just before the Prophet Muḥammad's prophecy. However, there was a small group that was committed to the Prophet Abraham's belief in monotheism. These people, who are called Hanıf, tried to stay away from idolatry, Christianity and Judaism and continue the religion of the Prophet Abraham as much as they could reach his knowledge. Even though the intervening years had caused them to forget the sharia of the Prophet Abraham, they were at least trying to stay away from the bad habits of Jāhiliyya, such as drinking and adultery. Also, they did not accept any god other than Allah.

One of the Hanıfs was Zayd b. 'Amr who lived and died during the Jāhiliyya. He is a remarkable person because of his characteristics such as criticizing the Meccans for their beliefs, not eating the meat of animals slaughtered on behalf of idols, and saving baby girls who were wanted to be killed by their families. Since there is not any independent study on Zayd b. 'Amr in Turkey, we thought that it would be appropriate to examine this precious person, who was ahead of his contemporaries in terms of both mentality and behavior.

It is not known that when he was born and how old he was when he died. He is a makti person because his mother married her step-son and Zayd b. 'Amr was born by this marriage. Both his explanations and the testimony of other people show that he was the only person who was Hanıf in Mecca during his lifetime.

As he pointed out in some of his poems, he had shown respect to idols like his fellow citizens at one time. There is not any information on whether he went through an experience that dissuaded him from this opinion or whether he started believing in the unity of Allāh through his own intellectual deductions. When he realized that it was wrong to worship idols, he visited many towns and sought a right religion. As far as we understand from the narrations, these trips were made more than once to find a right religion. It is understood that he visited many regions such as Yathrib, Khaybar, Fadak, Ayla, Shām, al-Mawşil, al-Jazīra, Balkā' and Ḥirā' to find the right religion. Zayd b. 'Amr could not find a religion that made him satisfied during these trips and decided to become committed to the religion of his ancestors, the Prophet Abraham and the Prophet Ismā'īl, as far as he could access the information on it. Because the intervening years had caused this religion to be forgotten, he tried to worship Allāh with the very limited knowledge that he had. According to the sources, he made some rituals such as performing prayer and making pilgrimage. In

addition, like a person who can think clearly, he tried to stay away from bad customs and habits such as drinking, adultery and usury.

After Zayd b. Amr began to criticize his fellow citizens because of wrong practices and beliefs, he was exposed to hostility of Meccans, especially his uncle and his paternal half-sibling called Khaṭṭāb b. Nufayl. Moreover, he had to live in a cave on Ḥirā' Mountain or to set up in a tent because he was not allowed to enter Mecca.

Zayd b. Amr had one of the most beautiful behaviors that conducted was to save the baby girls who were wanted to be buried by their families and to give these families money to dissuade them from this idea. This behavior is sufficient to show that he was a person to be ahead of his age in terms of mentality and behavior.

After his death, the way of Islam chosen by his wife Fāṭima bint Ba'dja, and his children, Sa'īd b. Zayd and 'Ātika bint Zayd shows that he affected his family members positively.

Before the prophecy, Prophet Muḥammad met with Zayd b. Amr and helped him to start questioning the customs of Jāhiliyya.

Although there are different narrations on the subject, it is thought that Zayd b. Amr probably died in Mecca when the Prophet Muḥammad was around thirty five years old and buried at the foot of Ḥirā Mountain. In many narrations coming from the Prophet Muḥammad, it is stated that he will be resurrected as a single ummah. There are also narrations that he deserves heaven.

**Keywords:** History of Islam, Zayd b. 'Amr b. Nufayl, Prophet Muḥammad, Hanif, Jāhiliyya.

### Hanîflerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Hayatı ve Şahsiyeti

#### Öz

Hiz. Peygamber'in risâlet ile gönderilmesine yakın zamanlarda Mekke'de ve Arabistan'ın çok büyük bir kısmında putperestlik yaygındı. Ancak hâlâ Hz. İbrâhîm'in tevhit inancına bağlı olan küçük bir zümre bulunuyordu. Hanif ismi verilen bu kişiler Putperestlik, Hristiyanlık ve Yahudilikten uzak durmaya çalışıyor, güçleri yettiğince ve bilgisine ulaşabildikleri ölçüde Hz. İbrâhîm'in dinini devam ettirmeye çalışıyorlardı. Aradan geçen uzun yıllar Hz. İbrâhîm'in şeriatını büyük ölçüde unutturmuş olsa da onlar en azından Cāhiliye'nin içki ve zina gibi kötü alışkanlıklarından uzak durmaya çalışıyorlardı. Allah'tan başka bir tanrıyı da kabul etmiyorlardı.

Câhiliye döneminde yaşamış ve vefat etmiş olan Hâniflerden biri de Zeyd b. Amr'dı. O, Mekkelileri inançları dolayısıyla eleştirmesi, putlar adına kesilen hayvanların etlerini yememesi ve aileleri tarafından öldürülmek istenen kız çocuklarını kurtarması gibi özellikleri sebebiyle oldukça dikkat çeken bir şahsiyettir. Ülkemizde Zeyd b. Amr b. Nüfeyl hakkında müstakil bir çalışma yapılmadığı için hem zihniyet hem de davranış açısından çağdaşlarının bir hayli ilerisinde olan bu kıymetli şahsiyeti özel olarak incelemenin uygun olacağı kanaatine vardık.

Zeyd b. Amr'ın ne zaman doğduğu ve kaç yaşında vefat ettiği konusunda bilgimiz bulunmamaktadır. Annesi üvey oğlu ile evlenip bu evlilikten Zeyd b. Amr dünyaya geldiği için kendisi makfî bir kişidir. Hem kendi ağzından hem de başka şahısların şahitliği onun yaşadığı dönemde Mekke'de Hanîf olan tek kişi olduğunu göstermektedir.

Bazı şiiirlerinde de ifade ettiği üzere kendisi bir dönem diğer hemşerileri gibi putlara tazimde bulunmuştur. Onu bu görüşünden vazgeçiren bir olay yaşanmış mıdır, yoksa kendi aklî çıkarımları sayesinde mi Allah'ın birliğine inanmaya başlamıştır, bu konuda kaynaklarımızda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Zeyd b. Amr putlara ibadet etmenin yanlışlığının farkına varınca pek çok beldeyi ziyaret ederek doğru bir din arayışına girmiştir. Rivayetlerden anladığımız kadarıyla doğru bir din bulabilmek için yapılan bu seyahatler birden fazla kez gerçekleşmiştir. Zeyd b. Amr'ın doğru dini bulabilmek için Yesrib, Hayber, Fedek, Eyle, Şam, Musul, Cezîre, Belkâ ve Hîre gibi pek çok bölgeyi ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Yaptığı bu seyahatler esnasında kalbini mutmain eden bir din bulamayan Zeyd b. Amr bilgisine ulaşabildiği ölçüde ataları Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in dini üzere kalmaya karar vermiştir. Tabi aradan geçen uzun yıllar bu dinin gerekliliklerini unutturduğu için o, sahip olduğu oldukça sınırlı bilgi üzerinden Allah'a ibadet etmeye çalışmıştır. Kaynaklarımızda onun namaz ve hac ibadeti konusunda yaptığı bazı uygulamalardan bahsedilmektedir. Ayrıca o salim bir aklın da bulabileceği içki, zina ve ribâ gibi kötü adet ve alışkanlıklardan da uzak kalmaya çalışmıştır.

Zeyd b. Amr belli bir noktadan sonra hemşerilerini de yanlış uygulama ve inançları yüzünden eleştirmeye başlayınca Mekkelilerin, özellikle de amcası ve anne bir kardeşi olan Hattâb b. Nüfeyl'in düşmanlığına maruz kalmıştır. Hatta kendisi Mekke'ye sokulmadığı için Hira Dağı'nda bir mağarada veya bu bölgede kurduğu bir çadırda yaşamaya mecbur kalmıştır.

Zeyd b. Amr'ın yaptığı en güzel davranışlardan birisi de aileleri tarafından gömülmek istenen kız çocuklarını kurtarması hatta bu uğurda bazen bu kız

çocuklarının ailelerine para vermesidir. Bu davranışı da zihniyet ve davranış olarak çağının oldukça ilerisinde bir insan olduğunu göstermesi açısından yeterlidir.

Zeyd b. Amr'ın vefatının ardından eşi Fâtıma bint Ba'ce'nin ve çocukları Saîd b. Zeyd ve Âtike bint Zeyd'in ilk dönemde İslâm'a girmiş olmaları onun aile üyelerini de olumlu yönde etkilediğini göstermektedir.

Zeyd b. Amr nübüvvetten evvel Hz. Peygamber ile görüşerek onun da Câhiliye adetlerini sorgulamaya başlamasına vesile olmuştur.

Yine konu ile ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte Zeyd b. Amr muhtemelen Hz. Peygamber otuz beş yaş civarındayken Mekke'de vefat etmiş ve Hira Dağı'nın eteğine defnedilmiştir. Hz. Peygamber'den gelen pek çok rivayette onun tek başına bir ümmet olarak haşredileceği ifade edilmektedir. Yine onun Cennetlik olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Hz. Peygamber, Hanîf, Câhiliye.

## Giriş

“Hanîf” kelimesinin kökeni ve manası hakkında ciddi tartışmalar mevcut olmakla birlikte<sup>1</sup> Müslüman âlimlerin geneli, bu kelimenin meyletmek, yönelmek manalarına gelen “حنف/hanefe” kelimesinden türediğini ifade etmişlerdir. İslâmî kaynaklarda “حنيف/Hanîf” kelimesi “putlara tapmayı reddederek Hz. İbrâhîm'in dinine tabi olan muvahhidler” için kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de “Hanîf” kelimesi tekil olarak on yerde, çoğul şekli olan “hunefâ” ise iki yerde geçmektedir.<sup>3</sup> Söz konusu âyetlerin birçoğunda “Hanîflik” Hz. İbrâhîm ile irtibatlı olarak ve müşrik olmanın zıttı bir manada kullanılmaktadır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'deki:

<sup>1</sup> Fr. Buhl, “Hanîf”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 5/1/215-217; Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/33-35.

<sup>2</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), “hanefe”, 12/1025-1026; İsmail Cerrahoğlu, “Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (1963), 81-84.

<sup>3</sup> el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; en-Nisâ 4/125; el-En'âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/31; er-Rûm 30/30; el-Beyyine 98/5.

“(Rasûlüm!) Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir...”<sup>4</sup> âyetinde belirtildiği üzere Hz. Peygamber’e ve ona uyanlara Hanîf olmaları emredilmektedir. Bu âyeti: “Allah nezdinde hak din İslâm’dır.”<sup>5</sup> âyeti ile birlikte düşünecek olursak “Hanîflik” kavramının İslâm ile aynı olduğu sonucuna varabiliriz. Nitekim bazı hadislerde geçen ifadelerden de Hanîflik ve İslâm’ın aynı manaya geldiği anlaşılmaktadır.<sup>6</sup>

Hanîf ve hunefâ kavramları Câhiliye döneminde bir grup insan için de kullanılmaktaydı. Hz. Peygamber’in risâlet ile gönderilmesine yakın zamanlarda Mekke’de ve Arabistan’ın çok büyük bir kısmında putperestlik yaygındı. Ancak hâlâ Hz. İbrâhîm’in tevhid inancına bağlı olan küçük bir zümre bulunuyordu. Bu kişiler Putperestlik, Hristiyanlık ve Yahudilikten uzak durmaya çalışıyor, güçleri yettiğince ve bilgisine ulaşabildikleri ölçüde Hz. İbrâhîm’in dinini devam ettirmeye çalışıyorlardı. Aradan geçen uzun yıllar Hz. İbrâhîm’in şeriatını büyük ölçüde unutturmuş olsa da onlar en azından Câhiliye’nin içki ve zina gibi kötü alışkanlıklarından uzak durmaya çalışıyorlardı. Allah’tan başka bir tanrıyı da kabul etmiyorlardı.<sup>7</sup>

Hz. Peygamber’e nübüvvet verilmeden önce yaşamış ve vefat etmiş Hanîflerden biri de Zeyd b. Amr’dı. O, Mekkelileri inançları dolayısıyla eleştirmesi, putlar adına kesilen hayvanların etlerini yememesi ve aileleri tarafından öldürülmek istenen kız çocuklarını kurtarması gibi özellikleri sebebiyle oldukça dikkat çeken bir şahsiyettir. Ülkemizde Zeyd b. Amr b. Nüfeyl hakkında müstakil bir çalışma yapılmadığı için hem zihniyet hem de davranış açısından çağdaşlarının bir hayli ilerisinde olan bu kıymetli şahsiyeti özel olarak incelemenin uygun olacağı kanaatine varıldı.

<sup>4</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), er-Rûm 30/30; Yûnus 10/105.

<sup>5</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2012), 1/151; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/236; Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Âmân”, 29; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cennet”, 63.

<sup>7</sup> Cerrahoğlu, “Kur’an-ı Kerim ve Hanîfler”, 81-92; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 1993), 6/449-511; Kuzgun, “Hanîf”, 16/33-39.

Çalışma açısından en önemli konulardan birisi de Zeyd b. Amr'ın nübüvvetten önce Hz. Peygamber ile karşılaşması olayıydı. Ancak bu rivayet hakkında sened ve metin üzerinden ayrıntılı bir değerlendirme yapmaya çalışmak, maalesef çalışmanın bir makale boyutunun üzerine çıkmasına sebep oldu. Bu nedenle bu rivayeti Hz. Peygamber'in nübüvvetten önceki dinî durumu hakkındaki diğer rivayetlerle birlikte, müstakil bir çalışma olarak ele almanın daha uygun olacağı kanaatine varıldı. Üstelik bu şekilde çalışmanın ana hedefi olan Zeyd b. Amr da ikinci plana düşmemiş oldu. Dolayısıyla çalışmada Hz. Peygamber'in Zeyd b. Amr ile karşılaşması olayı ayrıntılara girilmeden özet bir şekilde aktarılacaktır.

Kaynaklarımızda Zeyd b. Amr hakkındaki malumatın oldukça az olması ve zaten az olan bu bilgilerin pek çok farklı rivayet oluşturacak şekilde birbiri içerisine geçmiş olması başlıca dezavantajlar olarak zikredilebilir.

### 1. Zeyd b. Amr Hakkında Genel Bilgiler

Nesebi, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl b. Abdüluzzâ b. Riyâh b. Abdullah b. Kurt b. Rezâh (Rizâh) b. Adî b. Ka'b b. Lüey el-Kuraşî el-Adevî şeklindedir.<sup>8</sup> Onun soyu Ka'b b. Lüey'de Hz. Peygamber'in soyu ile birleşir.

Zeyd'in babası Amr, babası Nüfeyl'in vefatından sonra üvey annesi olan Hanne/Hayye bint Câbir<sup>9</sup> ile evlenmişti.<sup>10</sup> Câhiliye

---

<sup>8</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/289-290; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 150-151; Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf İbn Abdilber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992), 2/614; Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 19/493; Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 2/251; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr, 1997), 3/316; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/469.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, thk. E. Lévi-Provençal (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1951), 364; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/494; Hâmid Hamîd Atıyye, "Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî", *Mecelletü Diyâlâ* 44 (2010), 597; Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/316; Zeyd b. Amr'ın annesinin ismi bazı çalışmalarda Haydâ' bint Hâlid olarak da geçmektedir. Özkan, "Zeyd b. Amr", 44/316.



döneminde babaları öldüğü zaman oğulları, öz olmayan anneleri ile evlenebilirlerdi. Bu nikâh çeşidine de “Nikâh-ı makt” denilirdi. Bu nikâh çeşidi: “Geçmişte olanlar bir yana, babalarımızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir hayâsızlıktır, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur.”<sup>11</sup> âyeti ile kaldırıldı.<sup>12</sup> Bu evliliklerden dünyaya gelen çocuklara da “maktî” denilirdi.<sup>13</sup> Dolayısıyla Zeyd b. Amr böyle bir evlilik sonucu dünyaya gelmiş, maktî biriydi.

Hız. Ömer'in babası Hattâb, Zeyd b. Amr'ın hem amcası hem de anne bir erkek kardeşiydi.<sup>14</sup> Hanne bint Câbir, Nüfeyl'den Hattâb'ı dünyaya getirdikten sonra Amr ile evlenmiş ve bu evlilikten de Zeyd dünyaya gelmişti. Böylelikle Zeyd'in amcası olan Hattâb, onunla aynı zamanda anne bir kardeş olmuştu.<sup>15</sup>

Zeyd b. Amr'ın tespit edebildiğimiz kadarıyla iki eşi vardı. Bunlardan biri Huzâa kabilesinden Fâtıma bint Ba'ce olup o, ilk Müslüman olan kadınlardan biriydi.<sup>16</sup>

Zeyd b. Amr'ın diğer eşi Safiyye bint Hadram'ıydı. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Safiyye, Hanîf olan kocası ile anlaşamıyordu.<sup>17</sup>

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamîdullah (Fas: y.y., 1976), 97; Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994), 1/268; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/316.

<sup>11</sup> en-Nisâ 4/22.

<sup>12</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 3/106-107; İbn Manzûr, “makt”, 47/4242; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 37-38.

<sup>13</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 2/48; Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, 38.

<sup>14</sup> Bazı kaynaklarda Hattâb'ın yanı sıra Abdünühm'ün de ismi geçmektedir. Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureys*, 364; İbn Asâkir, *Târih*, 19/494.

<sup>15</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 97; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/268; İbn Asâkir, *Târih*, 19/495; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 2/252; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/316; Özkan, “Zeyd b. Amr”, 44/316.

<sup>16</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/290; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/614; Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001), 2/344.

<sup>17</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 98; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/265-266; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/318.

Hatta Zeyd b. Amr karısını, kendisini müşrik olan amcası Hattâb'a şikâyet ettiği için bir şiirinde eleştirmişti.<sup>18</sup>

Zeyd b. Amr'ın tespit edebildiğimiz kadarıyla bir oğlu ve bir kızı bulunmaktaydı. Oğlu, ilk Müslümanlardan ve Aşere-i mübeşşere'den olan Saîd b. Zeyd'di.<sup>19</sup> Saîd b. Zeyd ve karısı Fâtıma bint Hattâb Hz. Peygamber henüz Dârülerkam'da davete başlamadan önce Müslüman olmuşlardı.<sup>20</sup> Saîd b. Zeyd'in Hz. Peygamber'e nübüvvetin verildiği ilk günlerde Müslüman olmasında babası Zeyd b. Amr'ın örnek yaşantısının büyük bir etkisi olmuş olmalıdır.<sup>21</sup>

Zeyd b. Amr'ın tek kızı ise Âtike bint Zeyd olup annesi Ümmü Kürz bint Hadramî olarak zikredilmektedir.<sup>22</sup> Muhtemelen Ümmü Kürz ismi, Zeyd b. Amr'ın yukarıda eşi olarak zikrettiğimiz Safiyye bint Hadramî'nin künyesi olmalıdır. Âtike, erkek kardeşi Saîd b. Zeyd gibi Müslüman olmuş ve Medine'ye hicret etmişti.<sup>23</sup>

## 2. Zeyd b. Amr'ın IV. Ficâr Savaşı'na Katılması

Zeyd b. Amr hakkındaki en eski bilgilerimizden biri Kureyş'in de dâhil olduğu Ficâr Savaşı hakkındadır. IV. Ficâr Savaşı müttefik Kureyş-Kinâne ile Kays Aylân kabileleri arasında meydana gelmişti. Benî Kinâne kabilesinden Berrâd b. Kays'ın Hevâzin kabilesinden Urve b. Utbe'yi haksız bir şekilde öldürmesi bu savaşa sebebiyet vermiştir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/266; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/475; Atıyye, "Zeyd b. Amr", 601.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/187, 193; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime", 11; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sünne", 9; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâkıb", 25, 27; Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/498. Saîd b. Zeyd hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Pırlanta, *Hiz. Saîd bin Zeyd* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 1-96.

<sup>20</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/292, 8/209; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Muhammed Hamîdullah vd. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417), 10/470; el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 3/496.

<sup>21</sup> krş. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/476.

<sup>22</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/208; Atıyye, "Zeyd b. Amr", 597.

<sup>23</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/208; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 7/184.

<sup>24</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/100-101; Hüseyin Algül, "Ficâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/52.

Bu savaşta Kureyş kabilesinden her ailenin başında ayrı bir komutan bulunuyordu. Benî Adî kabilesine de Zeyd b. Amr b. Nüfeyl komuta etmişti.<sup>25</sup>

### 3. Zeyd b. Amr'ın Hak Dini Arayışı

Kureyşlilerin putlar için kurban kestikleri bir bayram gününde Zeyd b. Amr, Varaka b. Nevfel, Osman b. Huveyris ve Ubeydullah b. Cahş birbirlerine: "Vallahi! Kavmimiz kesinlikle doğru bir yolda değildir. İbrâhîm'in dininden ayrılarak ona muhalefet ediyorlar. Ne zarar ne de fayda vermeye gücü yetmeyen putlara tapılmaz. Kendimize yeni bir din arayalım." dediler. Bu konuşmalardan sonra ismi zikredilen kişiler hak dini bulabilmek için seyahatlere çıktılar. Bu yolculuklar neticesinde Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş ve Osman b. Huveyris Hristiyanlık dinine girdiler. Bu grubun içerisinde işi ve davranışları en düzgün olan kişi Zeyd b. Amr'dı. Zeyd putlara tapmadığı gibi Hristiyanlık ve Yahudilik gibi başka bir dini de benimseyemedi. O, İbrâhîm'in dini üzere kalarak Allah'ı birliyor, O'ndan başkalarından uzak duruyordu. Kavminin putlar için kestiği kurbanların etlerinden yemiyordu. Onlara muhalefet ederek de bu tavrını açıkça ortaya koyuyordu.<sup>26</sup>

Bazı rivayetlerde Zeyd b. Amr'ın doğru dini bulabilmek amacıyla yaptığı bu yolculuk hakkında biraz daha fazla ayrıntı bulunmaktadır. Zeyd b. Amr doğru dini bulabilmek için Şam bölgesine gittiğinde ilk olarak bir Yahudi âlimle görüştü. O, Yahudi âlime hak dini aradığını ve beğendiği takdirde o dine girmek istediğini söyledi. Bunun üzerine Yahudi âlim: "Allah'ın gazabından nasibine düşeni almadığın müddetçe bizim dinimize giremezsin." dedi. Bunun üzerine Zeyd: "Ben zaten Allah'ın gazabından kaçıyorum. Asla Allah'ın gazabından bir şey yüklenmek de istemiyorum. Bana bundan başka bir yol gösterebilir misin?" dedi. Yahudi: "Bu Ancak Hanîf dini olabilir. Bu İbrâhîm'in dinidir. O ne Yahudi ne de Hristiyan'dı. Allah'tan başkasına da kulluk etmezdi." dedi. Zeyd b. Amr, Yahudi ile görüşükten sonra Hristiyan bir

<sup>25</sup> Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. İlse Lichtenstadter (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 170; Belâzürî, *Ensâb*, 1/102; Michael Lecker, "Zayd b. 'Amr", *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 2002), 11/474.

<sup>26</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 95-96; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/259-261; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/494-495; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2/90-91.

âlimin yanına giderek hak dini aradığını ve bulduğu takdirde o dine girmek istediğini söyledi. Hristiyan âlim: "Allah'ın lanetinden payına düşeni almadığın sürece bizim dinimize giremezsin." dedi. Zeyd b. Amr da: "Ben zaten Allah'ın lanetinden kaçıyorum. Asla Allah'ın lanetinden bir şey yüklenmek de istemiyorum. Bana bundan başka bir yol gösterebilir misin?" dedi. Hristiyan âlim de: "Bu ancak Hanîf dini olabilir. Bu İbrâhîm'in dinidir. O ne Yahudi ne de Hristiyan'dı. Allah'tan başkasına da kulluk etmezdi." dedi. Zeyd b. Amr, Yahudi ve Hristiyan âlimlerin Hz. İbrâhîm hakkında söylediklerini işitince onların yanlarından ayrıldıktan sonra ellerini kaldırarak: "Allah'ım İbrâhîm'in dini üzere olduğuma seni şahit tutuyorum." dedi.<sup>27</sup>

Maalesef Zeyd b. Amr hakkındaki zaten az olan bilgiler pek çok farklı rivayet oluşturacak şekilde birbiri içerisine geçmiştir. Bu rivayetlerin bazıları Zeyd b. Amr'ın doğru dini bulabilmek için yaptığı seyahatlerin birden fazla kez gerçekleştiği izlenimini uyandırmaktadır. Bir rivayete göre Zeyd b. Amr, Mekke'den ayrılarak Hanîflik hakkında bilgi bulabilmek için seyahat etmek niyetindeydi. Ancak Zeyd ne zaman buna niyetlense hanımı Safiyye bint Hadramî bu durumu Hattâb b. Nüfeyl'e haber veriyordu. Sonunda Zeyd b. Amr, Hz. İbrâhîm'in dini hakkında bilgi alabileceği yetkin bir kişi bulabilmek maksadıyla yola çıktı. Sırasıyla Şam, Musul ve Cezîre bölgelerine seyahat etti. Nihayet Zeyd, Belkâ bölgesinde bulunan ve Hristiyanlık konusunda çok bilgili olan bir rahibin yanına geldi. Zeyd, bu rahipten Hz. İbrâhîm'in dini olan Hanîflik hakkında kendisine bilgi vermesini istedi ancak rahip: "Hakkında bilgi sahibi olmak istediğin din hakkında bugün, sana bilgi verebilecek herhangi bir kimse bulunmuyor. O dinle ilgili herhangi bir malumatı olanlar ölüp gittiler. Ancak senin geldiğin topraklardan İbrâhîm'in dini olan Hanîflik üzere gönderilecek peygamberin çıkışı yakındır. Memleketine geri dön. Onun zamanı geldi yakında o peygamber gönderilecektir." dedi. Bu bölgede kaldığı süre içerisinde

---

<sup>27</sup> Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 24; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'fi Kal'acî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 2/123; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/498-499, 503; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/86-87.

Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında da bilgi sahibi olan Zeyd b. Amr bu iki dini de beğenmemişti...<sup>28</sup>

#### 4. Zeyd b. Amr'ın Bir Peygamber Geleceğine Dair Bazı Bilgiler Vermesi

Bazı rivayetlerde Zeyd b. Amr'ın yaptığı yolculuk veya yolculuklar esnasında bazı din adamlarından yakın zamanda bir peygamberin çıkacağını öğrendiği kaydedilmektedir. Bu rivayetlerde Belkâ<sup>29</sup> veya Musul<sup>30</sup> bölgesinde yaşayan bir rahibin Zeyd b. Amr'a aradığı dinin yakında Mekke'de ortaya çıkacağını haber verdiği kaydedilir.

İlk Müslümanlardan Âmir b. Rebîa da bu konuyla ilgili olarak Zeyd b. Amr ile aralarında geçen bir diyalogu şöyle aktarmıştır: "Zeyd b. Amr dinî arayış içerisinde bir insan olup Yahudilik, Hristiyanlık ve Putperestlikten nefret ederdi... Bir gün bana: 'Ey Âmir! Ben kavmime muhalefet ederek İbrâhîm'in dinine tabi oldum. İbrâhîm'in, İsmâîl'in ve onun soyundan gelenlerin kulluk ettiği Allah'a kulluk ediyorum. Onlar namazlarını bu kibleye doğru kılarlardı. Ben İsmâîl'in soyundan bir kişinin peygamber olarak gönderileceğini, ancak ömrümün buna yetmeyeceğini düşünüyorum. Ben onun peygamberliğine şahadet ediyor ve onun getirdiklerini tasdik ediyorum. Eğer ona yetişirsen kendisine benim de selamımı ilet.' dedi. Rasûlullah peygamberliğini ilan ettiği zaman yanına giderek Müslüman oldum. Zeyd b. Amr'ın bana söylediklerini kendisine ilettim. Rasûlullah da Zeyd'in selamını alıp kendisine rahmet diledikten sonra: "Ben onu Cennet'te elbiselerini sürüklerken gördüm." buyurmuştur.<sup>31</sup>

Yine bu rivayetle bağlantılı olan bazı rivayetlerde Zeyd b. Amr'ın gelecek olan peygamberi tarif ederken şu sözleri söylediği

<sup>28</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 98-99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/265-268; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/497-498; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/318-319; krş. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 172; Belâzürî, *Ensâb*, 10/468.

<sup>29</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 98-99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/265-268; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/497-498; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/318-319.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr, 1999), 1/189-190; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/123-124; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/616-617; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/500.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/290; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/322-323; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2/251-252; krş. Belâzürî, *Ensâb*, 10/467; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/529.

aktarılmaktadır: “Ne uzun ne de kısa boyludur. Saçı ne az ne de çoktur. Gözünde sürekli kırmızılık vardır. İki omuzu arasında peygamberlik mührü bulunur. İsmi Ahmed’dir. Bu beldede doğacak ve yine bu beldede peygamber olacaktır. Sonra kavmi getirdiği şeyi kötü görerek onu buradan çıkaracaktır. Bu sebeple Yesrib’e hicret edecek ve dini orada yayılacaktır. Sakın onun dininden gafil olma! Çünkü ben İbrâhîm’in dinini aramak için pek çok beldeyi dolaştım. Bu beldelerde kendisi ile konuştuğum Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler: ‘Aradığın din yakında gelecektir. O peygamberden sonra başka bir peygamber de gelmeyecektir.’ dediler. Ayrıca bu peygamberin sana anlattığım özelliklerini bana aynıyla anlattılar.”<sup>32</sup>

Zeyd b. Amr’ın yakında bir peygamber geleceğini haber verdiğini aktaran bir rivayet de oğlu Saîd b. Zeyd tarafından aktarılmıştır. Zeyd b. Amr oğlu Saîd’e: “Ey oğulcuğum! Kuşkusuz ben Ehl-i kitâb’dan beldemizde bir peygamberin ortaya çıkacağını haber verdiklerini işittim. Şayet onun geldiği zamana ulaşırsan, ona tabi ol. Onunla birlikte savaş. Eğer o peygamber olarak gönderilmeden önce ben ölürsem, ona tabi olmaktan ve ona yardım etmekten vazgeçme. İnsanlardan ona ilk iman eden sen ol. Kuşkusuz kavmin dalalet üzerinedir.” dedi. Hz. Peygamber’e nübüvvet verilip insanları ortağı bulunmayan Allah’a inanmaya davet etmeye başladığı zaman Saîd kavminden gizli bir şekilde gelerek Müslüman oldu. Saîd b. Zeyd: “İslâm’a girdiğimi oldukça uzun bir süre gizledim.” demiştir.<sup>33</sup>

Ayrıca bir rivayette Zeyd b. Amr ve Varaka b. Nevfel’in Fil Olayı’ndan sonra Necâşî’nin yanına giderek kendisiyle konuştukları aktarılmaktadır. Bu üç kişinin kendi aralarında yaptıkları konuşmalarda yakın bir zamanda bir peygamberin Mekke’de ortaya çıkacağı ifade edilmektedir. Ancak rivayet tamamen putların konuşması, gökten inen yeşil kanatlı adamın serdiği yaygının yeryüzünü kaplaması ve rüyada yerden çıkan başın konuşması gibi olağanüstü anlatımlardan oluşmaktadır, üstelik tespit edebildiğimiz kadarıyla tek bir kaynak tarafından aktarılmıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla oldukça uzun olan bu rivayetin itimat edilebilecek bir yanı olduğunu düşünmediğimiz için buraya almayı uygun görmedik. Ancak rivayetin bizi götürdüğü bir sonuç

<sup>32</sup> Taberî, *Târîh*, 1/529; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/504; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/323.

<sup>33</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 10/469-470; krş. Belâzürî, *Ensâb*, 10/470.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/592-594.

olarak şunu ifade edebiliriz: Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce meydana gelen olağanüstü haller üzerine kurgulanan rivayetlerde Zeyd b. Amr ve Varaka b. Nevfel'in isimleri de kullanılmıştır.

Doğrulukları şüpheli olmakla birlikte, siyer kaynaklarımızdaki pek çok rivayette insanların o dönemde bir peygamber beklentisi içerisinde buldukları aktarılmaktadır.<sup>35</sup> Üstelik Kur'ân-ı Kerîm'de de bildirildiği üzere Ehl-i kitâb'ın bir kısmı ellerindeki kutsal kitaplar vesilesiyle Hz. İsmâ'dan sonra bir peygamber geleceğini biliyorlardı.<sup>36</sup> Dolayısıyla pek çok din adamı ile görüşen Zeyd b. Amr'ın bu konuda bazı şeyler öğrenmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak bazı rivayetlerde aktarılan peygamberin Mekke'den çıkacağı, Yesrib'e hicret edeceği ve nübüvvet mührü gibi ayrıntılar hakkında Zeyd b. Amr'ın bir malumata sahip olmasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de: *"Sen, bu Kitâb'ın sana vahyolunacağını ummuyordun. (Bu) ancak Rabbinden bir rahmet (olarak gelmiş)tir. O halde sakın kâfirlere arka çıkma!"* âyeti bulunmaktadır.<sup>37</sup> Âyette de açıkça görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in kendisine nübüvvet verileceği konusunda bir ümidi ve beklentisi bulunmamaktaydı. Şayet gönderilecek elçinin Mekke'den çıkacağı ve Yesrib'e hicret edeceği gibi ayrıntılar birileri tarafından biliniyor ve başkalarına anlatılıyor olsaydı sadece Hz. Peygamber değil tüm Mekkeliler peygamber olabilme ümidine sahip olurdu. Buna ek olarak Hz. Peygamber, tebliği Mekke'de başarıya ulaşmayınca kendisi ve Müslümanlar için bir hicret yurdu arayışına girip Tâif'e gitmez, doğrudan Yesrib'e giderdi. Bu sebeple insanların bir peygamber beklentisine sahip olmalarını ihtimal dâhilinde görmekle birlikte bunun ayrıntıları hakkında herhangi bir malumata sahip olamayacaklarını düşünüyoruz.

### 5. Zeyd b. Amr'ın Dinî Görüşleri ve İbadetler Konusundaki Tavrı

Yukarıda aktardığımız rivayetlerde de açıkça görüldüğü üzere Zeyd b. Amr Kureyş'in içerisinde bulunduğu dinî durumdan hoşlanmıyor ve onlara açıkça muhalefet ediyordu. O, putlara tapmayıp

<sup>35</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 60-65; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/126; krş. İhsan Arslan, "Risâlet Beklentisi ve Hz. Peygamber'in Doğumu Esnasında Meydana Gelen Olayların Değerlendirilmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2018), 239-265.

<sup>36</sup> Bk. *es-Saff* 61/6, *el-A'râf* 7/157.

<sup>37</sup> *el-Kasas* 28/86.

ilah olarak yalnızca Allah'ı kabul ediyordu. Putlar için kurban kesilmesini ayıpladığı gibi bu hayvanların etlerinden de yemiyordu. Hatta bazı kaynaklarda Zeyd b. Amr'ın putlara ibadet ettikleri için Kureyş'i ayıplayan ilk kişi olduğu aktarılmaktadır.<sup>38</sup>

Rivayetlerde açıkça görüldüğü üzere Zeyd b. Amr'ın Allah'ı birleyen bir muvahhid olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. O, bu tavrına doğru mantikî çıkarımlar sayesinde sahip olmuştu. Örneğin, Zeyd b. Amr Allah'tan başkasının adına kurban kestikleri için Kureyşlileri ayıplar ve bu hayvanların etlerinden yemezdi. Niçin bu şekilde davrandığını da Kureyşlilere şöyle açıklamıştı: “Koyunları Allah yarattı. Gökten indirdiği yağmur ile bu koyunların yemesi için bitkiler yarattı. Buna rağmen siz bunları görmezden gelerek Allah'tan başkası adına bu hayvanları kurban ediyorsunuz. Ben kesilirken üzerine Allah'ın adının anılmadığı bir hayvanı yemem.”<sup>39</sup>

Ancak Zeyd b. Amr din alanında özellikle ibadetler konusunda neredeyse hiçbir bilgiye sahip değildi. Amr b. Luhay el-Huzâ<sup>40</sup> ile başlayan Mekke civarındaki çok tanrılı dinî inanış Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in getirdikleri tevhid dinine ait bilginin neredeyse tamamen ortadan kalkmasına sebep olmuştu. Var olan bilgiler de çok tanrılı inanç içerisinde büyük oranda bozulmuştu. Zeyd b. Amr bu bilgisizliğini şikâyet sadedinde: “Allah'ım! Eğer sana en güzel şekilde nasıl ibadet edileceğini bilseydim, o şekilde ibadet ederdim. Ancak bilmiyorum.” diyordu. Ayrıca o, Allah'a nasıl secde edeceğini bilemediği için avcunun içini alnına değdiriyordu.<sup>41</sup>

Rivayetlerde Zeyd b. Amr'ın namazı ve haccı eda ediş şekliyle alakalı bazı bilgiler de aktarılmıştır. Zeyd b. Amr zeval vaktinden sonra Kâbe'ye dönerek içerisinde iki secde yaptığı bir rekâtlık bir namaz kılmıştı. Namazdan sonra da: “Bu, İbrâhîm'in ve İsmâîl'in kıblesidir. Ben asla putlara ibadet etmem, onlar için namaz kılmam ve kurban

<sup>38</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 171-172; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/472.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/122; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/496; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/251.

<sup>40</sup> Amr b. Luhay hakkında Hz. Peygamber: “Huzâalı Amr (b. Âmir) b. Luhay'ı cehennemde bağışsakları üzerinde sürünürken gördüm. O, sâibeleri serbest bırakan ilk kişiydi.” buyurmuştur. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/111-112; Buhârî, “Menâkıb”, 10.

<sup>41</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 96; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/262; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/252; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/316.



kesmem. Putlar için kesilmiş olan hayvanların etlerini yemem. Fal oklarıyla da kısmet aramam. Ölünceye kadar da buraya yönelerek namaz kılacağım.” demişti.<sup>42</sup>

Zeyd, hac esnasında Arafat'ta vakfede bulunur ve: “Ey dengi ve ortağı bulunmayan Allah'ım! Emrine amadeyim!” şeklinde telbiye getirirdi. Arafat'tan inerken de şu sözleri söylerdi: “Ey Allah'ım! Sana kul olarak naif bir kalple ibadet etmeye geldim.”<sup>43</sup>

Zeyd b. Amr Kâbe'ye girdiği zaman da şöyle derdi: “Buyur Allah'ım! Sana ibadet ederek ve sana kul olarak İbrâhîm'in sığındığı şeye ben de sığındım. Hani İbrâhîm ayakta iken: ‘Burnumu huzurunda yere sürüyorum. Bana ne kadar zorluklar yüklesen de sabrederim. Kibirlenmek değil iyilik isterim. Elbette sıcağın altında olan kişi istirahat eden gibi değildir.’ demişti.”<sup>44</sup>

Esmâ bint Ebû Bekir'den gelen bir rivayette o, Zeyd b. Amr'ın sırtını Kâbe'ye dayayarak: “Ey Kureyş topluluğu! Bugün kendimden başka İbrâhîm'in dini üzere olan hiç kimseyi görmüyorum.” dediğine şahit olmuştur.<sup>45</sup> Benzer şekilde Yesribli Hanîflerden Ebû Kays b. Eslet de: “İbrâhîm'in dini üzere olan benden ve Zeyd b. Amr'dan başka kimse yoktur.” derdi.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/290; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/503-504; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/473.

<sup>43</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/290; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/504; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/323.

<sup>44</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 96; Belâzürî, *Ensâb*, 10/467; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/252.

<sup>45</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 96; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291; Buhârî, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 24; Ebû Abdirrahmân Ahmed en-Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7/324; Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilâzîz b. el-Merzübân el-Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Mahmûd el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 2000), 2/446-447; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd Selefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 24/82; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 3/498; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/504-505; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/252; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/91; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/316; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'i'l-fevâ'id* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994), 9/696; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2/250.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 4/283; Cerrahoğlu, “Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler”, 86.

Yine benzer bir rivayette Esmâ bint Ebû Bekir, Zeyd b. Amr'ın sırtını Kâbe'ye dayayarak: "Ey Kureyş topluluğu! Zinadan (ribâdan<sup>47</sup>) sakının. Çünkü o, yoksulluğa sebep olur." dediğini aktarmıştır.<sup>48</sup> Ayrıca o, Câhiliye döneminde içki içmeyen şahıslar arasındaydı.<sup>49</sup>

Zeyd b. Amr'ın en takdire şayan hareketlerinden birisi de anne ve babaları tarafından öldürülmek istenen kız çocuklarını kurtarmaya çalışmasıydı. O, ailesi tarafından diri diri toprağa gömülecek olan kız çocuklarının babalarına gelerek: "Onu öldürmek için acele etme! Ben onun nafakasını üstlenirim." diyerek çocuğun bakımını üstlenirdi. Zeyd b. Amr bu kız çocukları büyüdüğü zaman babalarına tekrar gelerek: "İster kızını sana tekrar vereyim, istersen ben ona bakmaya devam edeyim." derdi.<sup>50</sup>

Zeyd b. Amr Mekke'de öldürülmek istenen her kız çocuğuna karşılık köle, cariye, at, deve veya koyun fidye vererek o kız çocuğunu ailesinden alırdı. Karşılığında fidye verdiği kız çocuklarının sayısı arttığı için fidye veremeyecek hale geldiğinde ise öldürülmek istenen kız çocuğunun ve annesinin iâşesini karşılardı.<sup>51</sup>

Zeyd b. Amr dinî söylemleri ve Kureyş'e yönelttiği uyarılar sebebiyle ömrünün sonlarına doğru bazı Kureyşlilerin düşmanca muameleleri ile karşı karşıya kalmıştı. Zeyd b. Amr'a düşmanlık eden kişilerin başında da amcası ve anne bir kardeşi olan Hattâb b. Nüfeyl gelmekteydi. Hattâb'ın eziyet ve baskıları sonucunda Zeyd, Mekke'yi terk ederek Hira Dağı'nda bir mağarada ikamet etmeye başladı. Hattâb, Kureyş gençlerinden bazıları da görevlendirerek Zeyd'in Mekke'ye sokulmamasını istemişti. Bu sebeple Zeyd b. Amr ihtiyaçlarını karşılamak için Mekke'ye gireceği zaman onlara görünmemeye çalışırdı. Onlar, Zeyd'in Mekke'ye girdiğini öğrendikleri zaman kendisine eziyet ederek onu şehirden tekrar çıkarırlardı. Kureyşlilerin Zeyd b. Amr'a

<sup>47</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/252; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dımaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 9/167.

<sup>48</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 19/512-513; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/325; Atıyye, "Zeyd b. Amr", 599.

<sup>49</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 4/671.

<sup>50</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291; Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 24; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, 3/498; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/505; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/88; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/316-317, 325; Adnan Demircan, *Kızların Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadınla Evlilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 32-33.

<sup>51</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 10/469.

eziyet etmelerinin sebebi onun kendileri gibi putlara tapmaması ve farklı bir inanışa sahip olmasıydı. Onlar Kureyşlilerin bazılarının Zeyd gibi bir inanışa sahip olmasından çekiniyorlardı.<sup>52</sup> Zeyd b. Amr onların şerrinden uzaklaşmak için Hira Dağı'nda bir çadır kurarak burada münzevî bir hayat yaşamaya başlamıştı. Onun bu yaşantısı sebebiyle Mekkeliler Zeyd b. Amr'a "er-Râhib" derlerdi.<sup>53</sup>

Burada karşımıza şöyle bir problem çıkmaktadır: Daha önceki rivayetlerde Zeyd b. Amr'ın hak dini aramak için Mekke dışına çıkmak istediğinde eşi Safiyye bint Hadramî'nin onu amcası Hattâb b. Nüfeyl'e şikâyet ettiği rivayeti geçmişti. Bu rivayette ise Zeyd b. Amr'ın Mekke'ye sokulmadığı aktarılmaktadır. İki rivayeti şu şekilde telif edebiliriz: Zeyd b. Amr din arayışı içerisine ilk girdiği dönemlerde yaptığı uzun yolculuklar sebebiyle amcası ve akrabaları tarafından bu seyahatlerden men edilmiş olmalıdır. Ancak ilerleyen yıllarda sahip olduğu dini düşünceleri diğer insanları da etkileyecek bir biçimde dillendirmeye başladığı dönemde ise yine amcası ve akrabaları tarafından Mekke'ye sokulmamıştır.

Rivayetlerde de açıkça görüldüğü üzere Zeyd b. Amr hem ahlaki hem de yaşantısı itibarıyla oldukça düzgün bir insandı. Tevhid açısından da Müslümanlardan farkı yoktu. Dolayısıyla nübüvvetten önce ölmüş olan Zeyd b. Amr'ın ahiretteki durumunu sahâbîler merak ediyorlardı. Bir gün Saîd b. Zeyd ve Hz. Ömer Rasûlullah'a gelerek Zeyd b. Amr'ın durumunu sordular. Hz. Peygamber de: "Allah Zeyd b. Amr'a merhamet etsin ve onu bağışlasın. O, İbrâhîm'in dini üzere vefat etti." buyurdu. Bu olaydan sonra tüm Müslümanlar onun zikri geçtiğinde Zeyd için Allah'tan bağışlanma dilerlerdi.<sup>54</sup>

Yine benzer bir rivayette Saîd b. Zeyd Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Kuşkusuz babam senin de bildiğin bir hal üzereydi. Eğer sana yetişmiş olsaydı, iman ederdi. Bu yüzden onun için

<sup>52</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 97; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/267-268; Belâzürî, *Ensâb*, 10/469; Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007), 1/56; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/495; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/252.

<sup>53</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 10/469.

<sup>54</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291; Belâzürî, *Ensâb*, 10/468; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/512; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/326; krş. İbn İshâk, *es-Sîre*, 99-100; Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/190; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/262; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/189-190; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/447.

Allah'tan mağfiret dile." dedi. Hz. Peygamber de Zeyd için mağfiret diledikten sonra: "Şüphesiz o, Kıyamet Günü'nde tek başına bir ümmet olarak gelecektir." buyurdu.<sup>55</sup>

Hz. Peygamber'in onun hakkında: "Zeyd b. Amr b. Nüfeyl tek başına bir ümmet olarak diriltilecektir."<sup>56</sup> "Benimle Meryem oğlu Îsâ arasında tek başına bir ümmet olarak diriltilecektir." buyurduğu aktarılmaktadır.<sup>57</sup>

Yine Hz. Peygamber'in onun hakkında: "Ben onu Cennet'te elbiselerini sürüklerken gördüm.",<sup>58</sup> "Cennet'e girdim. Orada Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'e ait iki ulu ağaç gördüm." buyurduğu da aktarılmaktadır.<sup>59</sup>

## 6. Zeyd b. Amr'ın Câhiliye Döneminde Hz. Peygamber ile Karşılaşması

Hz. Peygamber nübüvvetten önce Zeyd b. Amr ile karşılaşmış ve kendisiyle özellikle dinî konularda sohbet etmiştir. Bazı çağdaş araştırmalarda Hz. Peygamber'in Zeyd b. Amr ile konuşmayı çok sevdiği şeklinde bir iddia<sup>60</sup> ortaya atılmış olmakla birlikte aşağıda aktaracağımız veya geçtiği kaynaklara işaret edeceğimiz olay muhtemelen bir defa meydana gelen bir karşılaşmanın değişik aktarımlarından ibarettir. Üstelik bu rivayetlerin tamamında olayın birden fazla kez meydana geldiğine dair bir emare de bulunmamaktadır.

Zeyd b. Hârîse bu karşılaşmayı şu şekilde aktarmıştır: "Rasûlullah ile birlikte putlardan birisinin yanına gidip onun için dişi bir koyun keserek, pişirdik ve bir torbaya koyduk.

<sup>55</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/152; Hâkim en-Nisâbüri, *Müstedrek*, 3/497; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/124; Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1982), 1/129-130; Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâ'id*, 9/694.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/190; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 35; Belâzürî, *Ensâb*, 10/467/468; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 151; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/500; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/325-326.

<sup>57</sup> Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/324; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/445; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/511; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/326; Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâ'id*, 9/692.

<sup>58</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/290; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/322-323; İbn Hacer el-Askalânî, *el-Îsâbe*, 2/251-252; krş. Belâzürî, *Ensâb*, 10/467.

<sup>59</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 19/512; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/91; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/327.

<sup>60</sup> Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: AÜİFY, 1957), 149.

Sonra Rasûlullah beni yanına alarak Mekke'nin sıcak bir gününde yola çıktı. Bir vadinin üst tarafına geldiğimizde Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile karşılaştı. Birbirlerini Câhiliye selamıyla selamladılar. Rasûlullah ona: 'Kavminin senden hoşlanmadığını görüyorum' deyince, Zeyd b. Amr: 'Vallahi! Beni sevmemeleri, benim yaptığım yanlış bir hareket sonucunda meydana gelmiş bir olay değildir. Ben, onların dalalet üzerinde olduklarını gördüm. Hak dini bulmak için yola çıkıp Yesrib'deki din adamlarına geldim. Onları hem Allah'a ibadet eder hem de ona şirk koşar halde buldum ve aradığım dinin bu olmadığına karar verdim. Sonra Hayber, Fedek ve Eyle'deki din adamlarına giderek onların da aynı vaziyette olduklarını gördüm. Sonra Şam'daki din adamlarından biri bana: 'Sen, Cezîre'deki (Hîre'deki) bir şeyhten başkasının tâbi olmadığı bir dini soruyorsun.' dedi. Bunun üzerine bu şeyhin yanına gelerek geliş sebebimi ona söyledim. Şeyh bana: 'Bütün bu gördüklerin dalalettedir. Sen Allah'ın ve meleklere dini olan bir dini soruyorsun. Senin beldende insanları bu dine davet eden bir peygamber ya çıktı ya da çıkacaktır. Geri dön, onu tasdik et, ona tabi ol ve getirdiklerine iman et.' dedi. Ancak hâlâ bir peygamber ortaya çıkmadı.' dedi. Devemizi çöktürüp daha önce kızarttığımız etten Zeyd b. Amr'a ikram ettik. Zeyd b. Amr: 'Bu nedir?' diye sorduğunda biz: 'Bu, put için kestiğimiz dişi koyunun etidir.' dedik. Zeyd b. Amr: 'Allah'tan başkası için kesilen hiçbir şeyi yemem.' dedi ve sonra birbirimizden ayrıldık. İsfâ ve Nâile adında iki tane bakırdan yapılmış put vardı. Rasûlullah Kâbe'yi tavaf ederken ben de yanındaydım ve bu sırada bir putun yanından geçerken ona dokundum. Rasûlullah bana: 'Ona dokunma.' buyurdu. Ben de kendi kendime: 'Ona kesinlikle dokunacağım ve ne söyleyeceğine bakacağım.' dedim. Ona tekrar dokununca Rasûlullah: 'Ona dokunmaman söylenmedi mi!' buyurdu. Onu üstün kılan ve kendisine Kitâb'ı indirene yemin olsun ki! Kendisine peygamberlik gelene kadar hiçbir putu selamlamadı. Rasûlullah'a nübüvvet verilmeden önce Zeyd b. Amr b. Nüfeyl vefat etti. Rasûlullah onun hakkında: 'Kıyamet günü tek başına bir ümmet olarak diriltilecektir.' buyurdu."<sup>61</sup>

Bu rivayet pek çok farklı şekillerde aşağıda aktardığımız âlimlerin eserleri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Rivayetler içerisinde en uzun anlatıma sahip olması sebebiyle Nesâî'nin rivayetini örnek olarak aktarmayı uygun gördük. Bu rivayetin değişik varyantlarının İbn İshâk (öl. 151/768),<sup>62</sup> Rebî' b. Habîb (öl. 180/796?),<sup>63</sup> Tayâlisî (öl. 204/819),<sup>64</sup> İbn

<sup>61</sup> Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/325-326.

<sup>62</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 98.

<sup>63</sup> Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî, *el-Câmi'u's-sahîh (el-Müsned)*, thk. Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî (Kâhire: Matba'atü's-Selefiyye, 1930), 18.

<sup>64</sup> Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/190.

Sa'd (öl. 230/845),<sup>65</sup> Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855),<sup>66</sup> Buhârî (öl. 256/870),<sup>67</sup> Belâzürî (öl. 279/892),<sup>68</sup> Bezzâr (öl. 292/905),<sup>69</sup> Nesâî (öl. 303/915),<sup>70</sup> Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî (öl. 307/919),<sup>71</sup> Begavî (öl. 317/929),<sup>72</sup> İbn Düreyd (öl. 321/933),<sup>73</sup> İbn Hibbân (öl. 354/965),<sup>74</sup> Taberânî (öl. 360/971),<sup>75</sup> Beyhakî (öl. 458/1066),<sup>76</sup> İbn Abdilber (öl. 463/1071),<sup>77</sup> İbn Asâkir (öl. 571/1176),<sup>78</sup> Süheyî (öl. 581/1185),<sup>79</sup> İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233),<sup>80</sup> Zehebî (öl. 748/1348)<sup>81</sup> ve Heysemî (öl. 807/1405)<sup>82</sup> gibi birçok âlim tarafından bize ulaştırıldığını görmekteyiz.

Bu rivayet ve benzerleri Hz. Peygamber'in nübüvvetten önceki dinî durumu hakkında genel kabulün dışında bir tablo ortaya koyduğu için bu konu hakkında pek çok özel çalışma ve yorum yapılmıştır.<sup>83</sup>

<sup>65</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/189, 2/68-69, 89-90.

<sup>67</sup> Buhârî, "Zebâih", 16, "Menâkibü'l-Ensâr", 24.

<sup>68</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 10/467-468.

<sup>69</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr (el-Müsned)*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah (Beyrût: Müessesetü Ulûmî'l-Kur'ân, 1988), 12/272.

<sup>70</sup> Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7/325-326.

<sup>71</sup> Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1990), 13/170-173.

<sup>72</sup> Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/441-444.

<sup>73</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991), 134.

<sup>74</sup> Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 12/46-47.

<sup>75</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1/152, 5/86-88, 12/297-298.

<sup>76</sup> Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/121-122, 124-126.

<sup>77</sup> İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/617.

<sup>78</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 19/507, 508-509.

<sup>79</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyî, *er-Ravzü'l-ünüf fi tefsîri's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid el-Şûrâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/121-122.

<sup>80</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 2/251.

<sup>81</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/220-222; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/85-86, 87-88, 90.

<sup>82</sup> Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâ'id*, 9/694, 695-696.

<sup>83</sup> Meir Jacob Kister, "A Bag of Meat: A Study of an Early Ḥadîth", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/2 (1970), 267-274; Meir Jacob Kister, "Torbadaki Et (Bir İlk Dönem Rivayeti Üzerinde Çalışma)", çev. Enbiya Yıldırım, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 167-178; Ali Osman Ateş, "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz.

Bu rivayet hakkında bizim de ayrıntılı bir değerlendirme yapmamız maalesef çalışmanın bir makale boyutunun üzerine çıkmasına sebep oldu. Buna rağmen bazı yüzeysel tespit ve değerlendirmeler yapabiliriz.

Öncelikle Hz. Peygamber, Zeyd b. Amr ile karşılaştığında Zeyd b. Hârise de Rasûlullah'ın yanındaydı. Hz. Hatice, Zeyd b. Hârise'yi Hz. Peygamber'e evliliklerinden sonra hediye etmişti.<sup>84</sup> Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile evlendiğinde yirmi beş yaşında olduğu<sup>85</sup> ve Zeyd b. Amr'ın da Hz. Peygamber otuz beş yaşındayken vefat ettiği göz önüne alınırsa<sup>86</sup> bu olayın Hz. Peygamber yirmi beş ila otuz beş yaş arasındayken gerçekleştiği ortaya çıkar.

Yine bu rivayetten çıkan sonuçlardan biri Hz. Peygamber'in Câhiliye adetlerini sorgulamaya başlamasında Zeyd b. Amr'ın etkisinin olduğudur. Daha önce zikrettiğimiz üzere Zeyd b. Amr'ın: "Ey Kureyş topluluğu! Bugün kendimden başka İbrâhîm'in dini üzere olan hiç kimseyi görmüyorum." sözleri de o günün Mekke'sinde tevhid inancına sahip olan Zeyd b. Amr'dan başka kimsenin bulunmadığını göstermektedir. Ancak şöyle bir değerlendirme de yapılabilir: Mekke'de tevhid inancına sahip olan birileri bulunuyor olsa da bu insanlar görüşlerini Zeyd b. Amr gibi herkesle paylaşmadıkları için Zeyd b. Amr'ın yaşamış olduğu gibi bir sürgün yaşamamışlar veya onun maruz kaldığı bir düşmanlığa maruz kalmamışlardır.

Rivayetten anlaşılan diğer bir gerçek de Hz. Peygamber'in gördüğü dinî baskılar sebebiyle Mekke dışında yaşamak zorunda kalan

---

Peygamber'in Tutumu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 363-401; Fahri Hoşab, "Hadîs Rivâyetinde İhtisâr -Hanîf Zeyd b. Amr'a Dair Bir Buhârî Rivâyeti Örneği-", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 132-138; krş. Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2001), 1/49; Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, çev. Ahmet Ağırakça (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 78-80; İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 300-306; Emine Demil, *Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivâyetler* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 260-276; İhsan Arslan, "Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2020), 110-119.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/29-30; Belâzürî, *Ensâb*, 1/467.

<sup>85</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/224; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1/105.

<sup>86</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291; Belâzürî, *Ensâb*, 10/468, 469; Hâkim en-Nîsâbüri, *Müstedrek*, 3/496.

Zeyd b. Amr hakkında bilgi sahibi olduğudur. Ancak Hz. Peygamber yine de Zeyd b. Amr'a Mekkelilerin kendisini niçin sevmediğini sorarak yaşadığı sıkıntıların sebebini bir de onun bakış açısı ile dinlemek istemiştir. Kanaatimizce bu olay Hz. Peygamber'in olayları farklı açılardan görmeyi ve değerlendirmeyi arzulayan sorgulayıcı bir zihne sahip olduğunu göstermektedir. Zeyd b. Amr da Hz. Peygamber'e Mekkelilerin kendisini sevmemelerinin sebebini onun kötü bir insan olmasından kaynaklanmadığını, Mekkeliler dalalette oldukları için kendisine düşmanlık ettiklerini ifade etmiştir.

Zeyd b. Amr yine bu karşılaşma esnasında yaptığı dinî yolculuklardan ve tevhid inancından Hz. Peygamber ve Zeyd b. Hârîse'ye bahsetmiştir. Gerçeği öğrenmeye yatkın, tertemiz bir fıtrata sahip olan Hz. Peygamber, Zeyd b. Amr'ın konuşmalarından çok etkilenmiştir. Muhtemelen o güne kadar kendisine hiç kimsenin bahsetmediği bu konular onun çok ilgisini çekmiş hızlı muhakeme yeteneği sayesinde o günden sonra putlara saygı manasına gelebilecek herhangi bir davranışta bulunmadığı gibi ailesinin bir ferdi gibi olan Zeyd b. Hârîse'yi de putlara tazim etmemesi konusunda uyarmıştır.

Zeyd b. Amr'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğinde etkili olduğu, onu yönlendirdiği şeklinde bir iddia da bulunmakla birlikte<sup>87</sup> bu tarz iddialar taraflı oldukları için ciddiye almaya gerek bulunmamaktadır. Hz. Muhammed'e peygamberliğin Allah tarafından verildiğine inanmayan oryantalistlerin bu peygamberlik için bir köken bulmaya çalışmaları gayet doğaldır.

### 7. Zeyd b. Amr'a Atfedilen Şiirler

Kaynaklarımızda Zeyd b. Amr'ın okuduğu ve bazılarının kendisine aidiyetinin de şüpheli olduğu belirtilen bazı şiirler aktarılmıştır. Bu şiirlerde bir dönem putlara taptığını da ifade eden Zeyd b. Amr genel olarak vahdaniyet, Allah'ın büyüklüğü, putlara tapmanın kötülüğü ve faydasızlığı gibi konulardan bahsetmiştir.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Lecker, "Zayd b. 'Amr", 11/475; krş. İbrahim Sarıçam vd., *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 170, 218-219, 233, 238.

<sup>88</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 96-97; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/262-263; Belâzürî, *Ensâb*, 10/468; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/513-516; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/327-330; İbrahim Ethem Polat, "Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2001), 126-127.



Zeyd b. Amr'a isnat edilen şiirlerinden biri şöyledir:

Tek bir Rabbe mi yoksa bin Rabbe mi,  
 Boyun eğeyim, işler taksim olunduğu zaman.  
 Lât'ı da Uzzâ'yı da hepsini azlettim.  
 Metanetli, sabırlı kişi böyle yapar.  
 Uzzâ'ya da onun iki kızına da ibadet etmem.  
 Benî Amr'ın iki putunu da ziyaret etmem.  
 Hübel'e de ibadet etmem, o rabbimiz olsa da  
 Aklımızın kıt olduğu eski zamanlarda  
 Şaştım, şaşılacak şey var gecelerde,  
 Ve gündüzlerde, onları basîr olan bilir...<sup>89</sup>

### 8. Zeyd b. Amr'ın Vefatı

Zeyd b. Amr'ın vefatıyla ilgili birbirinden oldukça farklı ve telif edilemez iki farklı bilgi bulunmaktadır. İlkine göre Zeyd b. Amr Hz. Peygamber otuz beş yaşındayken Kureys'in Kâbe'yi yeniden inşa ettiği sene vefat etmiş olup<sup>90</sup> Hira Dağı'nın eteğine defnedilmiştir.<sup>91</sup> Zeyd b. Amr'ın oğlu Saîd b. Zeyd'den aktarılan bir rivayet de bu bilgiyi desteklemektedir.<sup>92</sup>

Konuyla ilgili ikinci bir rivayette ise Hz. Peygamber'e nübüvvet verildiği esnada Zeyd b. Amr'ın Şam bölgesinde bulunduğu aktarılmaktadır. Zeyd b. Amr, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ilan ettiğini haber alınca onu görmek üzere yola çıkmış ancak Belkâ bölgesinde bulunan Meyfa'a<sup>93</sup> (Mebka'a)<sup>94</sup> köyünün halkı tarafından

<sup>89</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 96-97; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/262-263.

<sup>90</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291; Belâzürî, *Ensâb*, 10/468, 469; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek*, 3/496; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/512; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/326; V. Vacca, "Zeyd b. Amr", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 13/547; Mehmet Apaydın, *Şiir Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 274.

<sup>91</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/291-292; Belâzürî, *Ensâb*, 10/469; İbn Asâkir, *Târîh*, 19/516; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/327.

<sup>92</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2/251.

<sup>93</sup> Şam yakınlarındaki Belkâ bölgesinde bulunan bir köydür. İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 151; Abdullâh b. Abdilazîz el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1945), 4/1284.

<sup>94</sup> Bu bölgede Lahm veya Cüzâm kabilesinden bir grup yaşamaktaydı. İbn İshâk, *es-Sîre*, 98-99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/268; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 172; Belâzürî, *Ensâb*, 10/468; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/318-319; Bazı kaynaklarda Zeyd b. Amr'ı öldürenlerin Hristiyan oldukları da aktarılmaktadır. İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 35; Zeyd b. Amr'ın

öldürülmüştür.<sup>95</sup> Belâzürî bu rivayeti aktardıktan sonra Zeyd b. Amr'ın nübüvvetten beş yıl önce öldüğünü belirten rivayetin daha makul olduğunu ifade etmiştir.<sup>96</sup>

Zeyd b. Amr'ın vefatı üzerine Varaka b. Nevfel'in onun hakkında okuduğu bir şiir de kaynaklarımızda aktarılmıştır. Varaka b. Nevfel bu şiirinde bir muvahhid olan Zeyd b. Amr'ın Allah'ın rahmetine kavuştuğunu ifade etmiştir.<sup>97</sup>

Görüldüğü üzere Zeyd b. Amr her halükarda Rasûlullah'ı peygamber olarak görememiş olmakla birlikte onun bazı âlimler tarafından sahâbî olarak kabul edildiği şeklinde bir iddia bulunmaktadır.<sup>98</sup> Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla o, sadece Begavî tarafından sahâbî olarak kabul edilmiştir.<sup>99</sup> Bazı çalışmalarda Zeyd b. Amr'ın sahâbî olarak kabul edilmesinin sebebi şu şekilde açıklanmıştır: "Bazı rivayetlerde geçtiği üzere Zeyd b. Amr bir peygamberin geleceğine iman ediyordu. Üstelik kendisi bir muvahhid olup Rasûlullah'ı da görmüştü. Onun tüm bu özellikleri sebebiyle kendisini sahâbî saymak mümkün olabilir."<sup>100</sup> Yapılan bu açıklama oldukça makul gibi gözükse de yukarıda Hz. Peygamber'den aktardığımız rivayetlerde Zeyd b. Amr'ın Hz. İsa ile Hz. Peygamber arasında ayrı bir ümmet olarak diriltileceği aktarılmıştı. Dolayısıyla tüm üstün özelliklerine rağmen, Hz. Peygamber'in ümmetinden sayılmayan bir kişinin sahâbî olarak görülmesi kanaatimizce doğru olmayacaktır.

### Sonuç

Zeyd b. Amr, Câhiliye döneminde yaşayarak Hz. Peygamber'e nübüvvet verilmeden önce vefat etmiş olan Mekkeli bir Hanîf'tir. Onun

---

bazı Gassânî melikleri tarafından zehirlenerek öldürüldüğü şeklinde rivayetler de bulunmaktadır. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zehab*, 1/56; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 6/471.

<sup>95</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 10/470; İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, 151; Bekrî, *Mu'cem*, 4/1284-1285; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 3/327.

<sup>96</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 10/470.

<sup>97</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/268-269; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 36; Belâzürî, *Ensâb*, 10/469.

<sup>98</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 2/250; Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler", 86; Lecker, "Zayd b. 'Amr", 11/474; krş. Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491.

<sup>99</sup> Begavî Zeyd b. Amr'ın nübüvvetten önce öldüğünü kaydettikten sonra: "Kuşkusuz Nebî'ye iman etmişti." demektedir. Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 2/441.

<sup>100</sup> Atyye, "Zeyd b. Amr", 598.

ne zaman doğduğu ve kaç yaşında vefat ettiği konusunda bilgimiz bulunmamaktadır. Annesi üvey oğlu ile evlenip bu evlilikten Zeyd b. Amr dünyaya geldiği için kendisi maktû bir kişidir. Hem kendi ağzından hem de başka şahısların şahitliği onun yaşadığı dönemde Mekke'de Hanîf olan tek kişi olduğunu göstermektedir.

Bazı şiirlerinde de ifade ettiği üzere kendisi bir dönem diğer hemşerileri gibi putlara tazimde bulunmuştur. Onu bu görüşünden vazgeçiren bir olay yaşanmış mıdır, yoksa kendi aklı çıkarımları sayesinde mi Allah'ın birliğine inanmaya başlamıştır, bu konuda kaynaklarımızda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Zeyd b. Amr putlara ibadet etmenin yanlışlığının farkına varınca pek çok beldeyi ziyaret ederek doğru bir din arayışına girmiştir. Rivayetlerden anladığımız kadarıyla doğru bir din bulabilmek için yapılan bu seyahatler birden fazla kez gerçekleşmiştir. Zeyd b. Amr'ın doğru dini bulabilmek için Yesrib, Hayber, Fedek, Eyle, Şam, Musul, Cezîre, Belkâ ve Hîre gibi pek çok bölgeyi ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Yaptığı bu seyahatler esnasında kalbini mutmain eden bir din bulamayan Zeyd b. Amr bilgisine ulaşabildiği ölçüde ataları Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'in dini üzere kalmaya karar vermiştir. Tabi aradan geçen uzun yıllar bu dinin gerekliliklerini unutturduğu için o, sahip olduğu oldukça sınırlı bilgi üzerinden Allah'a ibadet etmeye çalışmıştır. Kaynaklarımızda onun namaz ve hac ibadeti konusunda yaptığı bazı uygulamalardan bahsedilmektedir. Ayrıca o salim bir aklın da bulabileceği içki, zina ve ribâ gibi kötü adet ve alışkanlıklardan da uzak kalmaya çalışmıştır.

Zeyd b. Amr belli bir noktadan sonra hemşerilerini de yanlış uygulama ve inançları yüzünden eleştirmeye başlayınca Mekkelilerin, özellikle de amcası ve anne bir kardeşi olan Hattâb b. Nüfeyl'in düşmanlığına maruz kalmıştır. Hatta kendisi Mekke'ye sokulmadığı için Hira Dağı'nda bir mağarada veya bu bölgede kurduğu bir çadırda yaşamaya mecbur kalmıştır.

Zeyd b. Amr'ın yaptığı en güzel davranışlardan birisi de aileleri tarafından gömülmek istenen kız çocuklarını kurtarması hatta bu uğurda bazen bu kız çocuklarının ailelerine para vermesidir. Bu davranışı da zihniyet ve davranış olarak çağının oldukça ilerisinde bir insan olduğunu göstermesi açısından yeterlidir.

Zeyd b. Amr'ın vefatının ardından eşi Fâtıma bint Ba'ce'nin ve çocukları Saîd b. Zeyd ve Âtike bint Zeyd'in ilk dönemde İslâm'a girmiş

olmaları onun aile üyelerini de olumlu yönde etkilediğini göstermektedir.

Zeyd b. Amr nübüvvetten evvel Hz. Peygamber ile görüşerek onun da Câhiliye adetlerini sorgulamaya başlamasına vesile olmuştur.

Yine konu ile ilgili farklı rivayetler bulunmakla birlikte Zeyd b. Amr muhtemelen Hz. Peygamber otuz beş yaş civarındayken Mekke'de vefat etmiş ve Hira Dağı'nın eteğine defnedilmiştir. Hz. Peygamber'den gelen pek çok rivayette onun tek başına bir ümmet olarak haşredileceği ifade edilmektedir. Yine onun Cennetlik olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Algül, Hüseyin. "Ficâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/52. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Arslan, İhsan. "Risâlet Beklentisi ve Hz. Peygamber'in Doğumu Esnasında Meydana Gelen Olayların Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2018), 239-295.
- Arslan, İhsan. "Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Durumu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2020), 106-125.
- Ateş, Ali Osman. "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 363-402.
- Atıyye, Hâmid Hamîd. "Zeyd b. Amr b. Nüfeyl el-Adevî". *Mecelletü Diyâlâ* 44 (2010), 596-612.
- Balcı, İsrâfil. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Begavî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Muhammed b. Abdilazîz b. el-Merzübân. *Mu'cemü's-sahâbe*. thk. Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed Mahmûd el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 2000.
- Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*. thk. Mustafa es-Sakkâ. 4 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1945.

- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Muhammed Hamîdullah vd.. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1417.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüve ve ma'rifetü ahoâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Bahrü'z-zehhâr (el-Müsned)*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah. 20 Cilt. Beyrût: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhl, Fr. "Hanîf". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 5/1/215-217. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (1963), 81-92.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdâd: Câmiatü Bağdâd, 2. Basım, 1993.
- Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜİFY, 1957.
- Demil, Emine. "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivâyetler". Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Demircan, Adnan. *Kızların Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadınla Evlilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Dermenghem, Emile. *Hz. Muhammed ve Risâleti*. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım, 1990.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ'. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 2001.

- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'i'l-fevâ'id*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Hoşab, Fahri. "Hadîs Rivâyetinde İhtisâr -Hanîf Zeyd b. Amr'a Dair Bir Buhârî Rivâyeti Örneği-". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 123-142.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-İştikâk*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1991.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber*. thk. İlse Lichtenstadter. Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer el-Askânî, Ebü'l-Fazl Şihâbeddîn Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cemheretü ensâbi'l-Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 5. Basım, 1982.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd.. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1994.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah. Fas: y.y., 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd.. 55 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*. thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd.. 31 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzeddîn Ali. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2009.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 13. Basım, 2005.
- Kister, Meir Jacob. "A Bag of Meat: A Study of an Early Hadîth". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33/2 (1970), 267-275.
- Kister, Meir Jacob. "Torbadaki Et (Bir İlk Dönem Rivayeti Üzerinde Çalışma)". çev. Enbiya Yıldırım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 167-178.
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/33-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Lecker, Michael. "Zayd b. 'Amr". *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. ed. C. E. Bosworth vd.. 11/474-475. Leiden: Brill, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu vd.. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemâl Hasen Mer'î. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Özkan, Halit. "Zeyd b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Pırlanta, İsmail, Hz. *Said bin Zeyd*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Polat, İbrahim Ethem. "Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2001), 124-134.

- Rebî' b. Habîb, Ebû Amr er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî. *el-Câmi'u's-sahîh (el-Müsned)*. thk. Abdullah b. Humeyd es-Sâlimî. Kâhire: Matba'atü's-Selefiyye, 2. Basım, 1930.
- Sarıçam, İbrahim vd.. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.
- Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî. *er-Ravzû'l-ünüf fi tefsîri's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid el-Şurâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2012.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Cîze: Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Vacca, V. "Zeyd b. Amr". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 13/546-547. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd.. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 53 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1990.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd - Ali Muhammed Mu'avviz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab. *Kitâbü Nesebi Kureyş*. thk. E. Lévi-Provençal. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 3. Basım, 1951.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 453-492

## **Osmanlı Vakıf Belgelerinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Görüşleri: Makedonya Vakfiyeleri Örneği**

**Hasan TELLİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Mersin University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Islamic History

Mersin, Turkey

tellihasan@mersin.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9142-7469

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 453-492

**Atıf / Cite as:** Telli, Hasan. "Osmanlı Vakıf Belgelerinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Görüşleri: Makedonya Vakfiyeleri Örneği [Al-Imam al-A'zam Abu Hanifa and His Views in Ottoman Foundation Documents: Example of Macedonia Waqfiyyas]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 453-492.

<https://doi.org/10.18498/amailad.793599>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **Al-Imam al-A'zam Abu Hanifa and His Views in Ottoman Foundation Documents: Example of Macedonia Waqfiyyas**

### **Abstract**

The foundation establishment, which is established in the period of Prophet Muhammad, has started to become widespread in the Islamic society since the first years of Islam. Issues such as charity, ongoing charity, good deeds, selling their property to Allah, goodness, preferring your brother to your own soul, spend his wealth in the way of Allah, feeding, being in the way of Allah, gaining heaven and protection from hell, which are frequently mentioned in the Quran and the Sunnah of the Prophet Muhammad, have been the main factors that feed the spirit of the foundation. The foundation establishment completed its legal development in the second half of the third century of the Hijra and rapidly spread throughout the all Islamic territories where Muslims lived from Andalusia to Indonesia. Foundations were especially widespread in Seljuks and Ottoman Empire's period. Therefore, the term "Heaven of Foundations" was used for the Ottoman. In order to legally strengthen and to protect the foundations, legal foundation transactions called as "waqfiyya" were organized. This study concerns the case of how al-Imam al-A'zam and his views reflected on the waqfiyyas in the period of Ottoman Empire. The subject was restricted to the waqfiyya transactions that belong to the foundations that established in the Macedonian territory during the Ottoman period and which are currently under protection in the Archives of the General Directorate of Foundations in Turkey.

In 1389, the Ottomans defeated the Crusaders in the Battle of First Kosovo and dominated the territory of Macedonia. As in other territories in the Balqans that was conquered by Ottomans, the government provided foundation services in the region. In this sense, foundations were established in Macedonian cities such as Skopje, Debar, Doyran, Kriva Palanka, Gostivar, Štip, Tetovo, Kočani, Veles Kičevo, Kratovo, Kumanovo, Bitola, Ohrid, Prilep, Titveš and Strumica. These foundations have also undertaken important duties for the establishment of Turkish-Islamic culture in the region. Thanks to the foundations, monuments such as mosques, mosques, schools, madrasas, imarets, inns, baths, caravanserais, lodges, dervish lodges, hospitals, libraries, fountains, public fountains, bridges, tombs and Islamic cemeteries have been built in the heography of Macedonia. For the surviving and continuing of the services, fields, vineyards, gardens, plots, shops, lands and cash money were devoted.

Waqfiyyas were organized for legal protection of foundation. Many of these waqfiyyas have been preserved until today. It was seen that some of these foundations refers the name of the founder of the Hanafi school, Imam al-A'zam Abu Hanifa and his views. Apart from this, there is not any independent scientific study on Imam al-A'zam and his views in document of the Ottoman Foundation in the Ottoman period up today. For this reason, the issue of how the views of Imam al-A'zam were reflected in the Ottoman foundation documents has always remained as unclear. In this study, 164 foundations related to Macedonian waqfiyyas in the Archives of the General Directorate of Foundations were examined one by one and the waqfiyyas mentioning Imam al-A'zam are elaborated specifically.

In the light of Macedonian waqfiyyas, it was aimed to reveal the aspects of Imam al-A'zam and his views reflected in the Ottoman period foundation documents. In this sense, the issue of what kind of a Imam al-A'zam perception existed in the social imagination of the people who are involved in foundation services is examined. What kind of a Imam al-A'zam perception takes place in waqfiya transactions? How did the founders of foundation name and describe him? Why and for what purpose are Imam al-A'zam and his views included in the waqfiyyas? How are his views reflected on the waqfiyyas? Which opinions are included in the waqfiyyas? In what forms are these views expressed? Have his views been acted or not? If not, what are the reasons behind it? How do the views of Imam al-A'zam relate to the recourse cases in the waqfiyyas? What is the significance and value of his views in Ottoman foundation practices? What are the Baktashi's perception of Imam al-A'zam in the waqfiyyas regarding Baktashi lodges? In the study, answers to such questions were sought and such issues were tried to be clarified in the light of documents.

The study is discussed under the headings of foundation definition, its authenticity, legal validity, real estate foundations, movable foundations and money foundations. The subject has been evaluated descriptively and systematically with archival reviews and induction method. The study has the first study feature in its field in terms of its specific subject. In this respect, it has a unique value.

**Keywords:** Islamic History, Ottoman, Al-Imam al-A'zam Abu Hanifa, Foundation, Macedonia.

## Osmanlı Vakıf Belgelerinde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Görüşleri: Makedonya Vakfiyeleri Örneği

### Öz

H. Peygamber döneminde kurulan vakıf müessesesi, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren İslâm toplumunda yaygınlaşmaya başlamıştır. Kur'ân-ı Kerim'de ve H. Peygamber'in sünnetinde sıkça geçen sadaka, sadaka-i câriye, salih amel, malını Allah'a satma, birr (iyilik), îsâr (kardeşini kendi nefesine tercih etme), infak, it'âm (yedirmek), sebilullah, cenneti kazanma ve cehennemden korunma gibi hususlar vakıf ruhunu besleyen ana unsurlar olmuştur. Vakıf müessesesi, hicri üçüncü asrın ikinci yarısında hukuki olarak gelişimini tamamlamış ve Endülüs'ten Endonezya'ya kadar Müslümanların yaşadığı tüm İslam coğrafyasında hızla yayılmıştır. Vakıflar özellikle Selçuklu ve Osmanlılarda yaygınlık göstermiştir. Bu yüzden Osmanlı toplumu için "Vakıflar Cenneti" tabiri kullanılmıştır. Vakıfları hukuki açıdan sağlamlaştırmak için vakfiye denilen hukuki vakıf senetleri düzenlenmiştir.

Bu çalışma İmâm-ı Âzam ve görüşlerinin Osmanlı dönemi vakfiyelerine nasıl yansıdığı konusunu içermektedir. Konu, Osmanlı döneminde Makedonya coğrafyasında kurulan vakıflara ait olan ve günümüzde Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde bulunan vakfiyeler kapsamında ele alınmıştır.

Osmanlılar, 1389 yılında I. Kosova Savaşı'nda Haçlı birliklerini yenerek Makedonya topraklarına hâkim olmuştur. Balkanlarda fethettiği diğer yerlerde olduğu gibi burada da vakıf hizmetleri sunmuştur. Bu anlamda Makedonya'nın Üsküp, Debre, Doyran, Eğri Palanka, Gostivar, İştip, Kalkandelen, Koçani, Köprülü, Kratova, Kumanova, Manastır, Ohri, Pirlepe, Tikveş ve Ustrumca gibi şehirlerinde vakıflar kurulmuştur. Bu vakıflar bölgede Türk-İslâm kültürünün yerleşmesi adına da önemli görevler üstlenmiştir. Vakıflar sayesinde Makedonya coğrafyasında camiler, mescitler, mektepler, medreseler, imaretler, hanlar, hamamlar, kervansaraylar, zaviyeler, tekkeler, hastaneler, kütüphaneler, çeşmeler, sebiller, köprüler, türbeler ve İslâm mezarlıkları gibi eserler yapılmıştır. Vakıf müesseselerinin ayakta kalması ve hizmetlerini devam ettirebilmesi için tarlalar, bağlar, bahçeler, arsalar, dükkânlar, araziler ve nakit paralar vakfedilmiştir.

Vakıfların hukuki olarak koruma altına alınması için vakfiyeler düzenlenmiştir. Bu vakfiyelerin birçoğu günümüze kadar korunmuştur. Bu vakfiyelerin bir kısmında Hanefi mezhebinin kurucusu İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye ve görüşlerine yer verildiği görülmüştür. Bu zamana kadar Osmanlı dönemi vakfiye belgelerinde İmâm-ı Âzam ve görüşleri üzerinde müstakil herhangi bir

bilimsel çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle İmam-ı Âzam'ın görüşlerinin Osmanlı vakfiye belgelerine nasıl yansıdığı konusu hep muğlak kalmıştır. Bu çalışmada Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Makedonya vakıflarıyla ilgili 164 vakfiye tek tek incelenmiş ve İmâm-ı Âzam'dan bahseden vakfiyeler üzerinde durulmuştur.

Makedonya vakfiyeleri ışığında İmâm-ı Âzam ve görüşlerinin Osmanlı dönemi vakfiyelerine/vakıf belgelerine yansıyan yönlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu anlamda vakıf hizmetlerinde yer alan kişilerin zihin dünyasında nasıl bir İmâm-ı Âzam tasavvuru bulunduğu konusu irdelenmiştir. Vakfiyelerde nasıl bir İmâm-ı Âzam algısı vardır? Vakıf kurucuları onu nasıl isimlendirmiş ve ne şekilde vasıflandırmıştır? Vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'a ve görüşlerine neden ve hangi amaçla yer verilmiştir? Onun görüşleri vakfiyelere nasıl yansımıştır? Vakfiyelerde hangi görüşlerine yer verilmiştir? Bunlar hangi formlarla ifade edilmiştir? Onun görüşleriyle amel edilmiş midir? Yoksa amel edilmemiş midir? Amel edilmediyse sebepleri nelerdir? İmâm-ı Âzam'ın görüşlerinin vakfiyelerdeki rücu davalarıyla nasıl bir ilgisi vardır? Onun görüşleri Osmanlı vakıf uygulamalarında nasıl bir önem ve değere sahiptir? Bektaşî tekkeleriyle ilgili vakfiyelerde Bektaşîlerin İmâm-ı Âzam'la ilgili tasavvurları nasıldır? Çalışmada bunun gibi sorulara cevap aranmış ve bu gibi hususlar belgeler ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Çalışma vakfın tanımı, sıhhati, hukuki geçerliliği, gayrimenkul vakıflar, menkul vakıflar ve para vakıfları başlıkları altında ele alınmıştır. Konu deskriptif ve sistematik açıdan arşiv incelemeleri ve tümevarım yöntemiyle değerlendirilmiştir. Çalışma, spesifik konusu itibarıyla alanında yapılan ilk çalışma özelliğine sahiptir. Bu yönüyle özgün değer taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Osmanlı, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, Vakıf, Makedonya.

## Giriş

Hz. Peygamber döneminde kurulan vakıf müessesesi,<sup>1</sup> İslâm'ın ilk yıllarından itibaren İslâm toplumunda yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sipahi Çataltepe, *İslam-Türk Medeniyetinde Vakıflar* (İstanbul: Türkiye Milli Kültür Vakfı Yayınları, 1991), 17.

<sup>2</sup> Yasin Yılmaz, "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri", *Dinî Araştırmalar*, 17/44 (2014), 48-51.

Sahabeden Câbir b. Abdullah, Medineli Müslümanlar arasında zengin olup da vakıf yapmayan kimsenin kalmadığını nakletmiştir.<sup>3</sup> Kur'ân'da sıkça geçen sadaka, hayr, salih amel, malını Allah'a satma, birr (iyilik), îsâr (kardeşini kendi nefesine tercih etme), infak, it'âm (yedirmek), cenneti kazanma ve cehennemden korunma<sup>4</sup> gibi hususlar vakıf ruhunu besleyen ana unsurlar olmuştur. "Allah'ın rızasına götüren yol" manasına gelen "sebîlullâh" terkihi,<sup>5</sup> İslâm kültüründe Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla, O'nun yolunda yapılan cihadı, mal ve can fedakârlığını ifade etmesinin yanında yol kenarlarında kuyular açmak, yolcuların konaklaması için hanlar inşa etmek gibi diğer insanların faydasına vakfedilen tüm müesseseleri ifade etmek için de kullanılmıştır.<sup>6</sup> Bu anlayışı temel alan vakıf müessesesi, hicri üçüncü asrın ikinci yarısında hukuki olarak gelişimini tamamlayarak,<sup>7</sup> İslâm'ın dünyaya yayılmasıyla birlikte Endülüs'ten Endonezya'ya kadar Müslüman toplumların yaşadığı tüm İslâm coğrafyasında kendisini göstermiş ve onların iktisadî ve sosyal hayatı üzerinde derin tesirler bırakmıştır.<sup>8</sup> Özellikle Selçuklu ve Osmanlılarda hayatın her sahasına nüfuz edecek kadar yaygınlaşmıştır. Bu yüzden Osmanlı toplumuna "Vakıflar Cenneti" tabiri kullanılmıştır.<sup>9</sup> Osmanlı toplumunda gelişiminin zirvesine ulaşan vakıflar, dinî, siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik gibi her alanda topluma hizmetler sunmuş ve fethedilen topraklarda Türk-İslâm kültürünün yerleşmesi adına da önemli görevler

<sup>3</sup> Hamdi Döndüren, "İslam'da Vakıf ve Güncel Değeri", *Keşkül Dergisi* 38 (2016), 23.

<sup>4</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/23-25, 195, 159, 261-276, Âl-i İmrân 3/107, 113-115, 130-131, 190-192, Nisâ 4/57, 124, Mâide 5/2, 48, 93, Tevbe 9/99, 111, Hûd 11/9-11, Ra'd 13/19-24, Kehf 18/1-3, Tâhâ 20/75-76, Mü'minûn 23/57-61, el-Haşr 59/9, İnsan 76/8-10, Çâşiye 88/1-7, Beled 90/12-20; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 341-344.

<sup>5</sup> İbrahim Yıldız, *Kur'ân'da Sebîlullah Kavramı* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 74.

<sup>6</sup> Yıldız, *Kur'ân'da Sebîlullah Kavramı*, 33-34.

<sup>7</sup> Adnan Ertem, "Osmanlıdan Günümüze Vakıflar", *Vakıflar Dergisi* 36 (2011), 34.

<sup>8</sup> H. Hüsnü Koyunoğlu, *Sosyal Politika Açısından Vakıflar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 85; Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, 2 (1942), 1.

<sup>9</sup> Ertem, "Osmanlıdan Günümüze Vakıflar", 34; Ramazan Arslan, *Erzurum Şehir Merkezindeki Vakıflar ve Sosyo-Ekonomik Bir Değerlendirme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 11.

üstlenmiştir. Osmanlı döneminde fethedilen topraklarda camiler, mescitler, mektepler, medreseler, imaretler, hanlar, hamamlar, kervansaraylar, zaviyeler, tekkeler, hastaneler, kütüphaneler, çeşmeler, sebiller, köprüler, türbeler ve İslâm mezarlıkları gibi müessesât-ı hayriye kabilinden hizmetler vakıflar eliyle yürütülmüştür. Bu müesseselerin ayakta kalması ve hizmetlerini idame ettirmesi adına tarlalar, bağlar, bahçeler, arsalar, dükkânlar ve araziler gibi gayrimenkuller ile nakit paralar vakfedilmiş ve bu mevkûfattan elde edilen gelirler mezkûr vakıf müesseselerine tahsis edilmiştir.<sup>10</sup> Osmanlı döneminde vakıf hizmetleri Devlet-i Aliyye'nin tüm topraklarında yaygınlık göstermiştir. Özellikle fethedilen Balkan topraklarında çok önemli vakıflar kurulmuştur.<sup>11</sup>

1371 yılında yapılan Çirmen Savaşı'nda Haçlı ittifakını yenerek Rumeli ve Batı Trakya'da ilerleyen Osmanlılar, 1382 yılında günümüz Makedonya topraklarında kalan İştip, Manastır ve Pirlepe'yi, ardından 1385 yılında Ohri'yi fethetmiştir.<sup>12</sup> 1389 yılında I. Kosova Savaşı'nda Haçlı birliklerini mağlubiyete uğratan Osmanlılar,<sup>13</sup> 1390 yılında Üsküp'ü fethederek Makedonya coğrafyasına hâkim olmuştur.<sup>14</sup> Fetihden sonra vakıf hizmetleri Makedonya coğrafyasında hızla yayılmıştır. Makedonya'nın Üsküp, Debre, Doyran, Eğri Palanka, Gostivar, İştip, Kalkandelen, Koçani, Köprülü, Kratova, Kumanova, Manastır, Ohri, Pirlepe, Tikveş ve Ustrumca gibi şehirlerinde vakıflar

---

<sup>10</sup> Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlılarda Vakıf Müessesesi", *Vakıf Haftası Dergisi* 1 (1984), 98; Yasin Yılmaz, *Kanunî Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008), 29-31; Yasin Yılmaz - Hilal Aydemir, *Erzurum Şeyhler Vakfı ve Külliyesi* (Ankara: Semih Ofset, 2019), 26.

<sup>11</sup> Hasan Telli, *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 16.

<sup>12</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I* (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 161; Mehmet İnbaşı, "Balkanlar'da Osmanlı Hakimiyeti ve İskan Siyaseti", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 9/282.

<sup>13</sup> Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 87; Hüseyin Vehbi İmamoğlu, *Bir Dünya Devleti Osmanlı (1299-1922)* (Samsun: Ceylan Ofset, 2008), 49.

<sup>14</sup> *Kosova Vilayeti Salnamesi*, (Kosova: y.y., 1304), 170-171; Mehmet Hacısalihioğlu, "Makedonya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/439.

kurulmuş, bunlara ait vakfiyeler düzenlenmiş ve bu vakfiyelerin birçoğu günümüze kadar korunmuştur.<sup>15</sup>

Osmanlı döneminde vakfedilen bir malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını ve ne şekilde yönetileceğini gösteren senet<sup>16</sup> anlamına gelen vakfiyeler sayesinde vakıflar hukuki açıdan koruma ve kayıt altına alınmıştır. Bu vakfiyelerin bazılarında Hanefî mezhebinin kurucusu ve İslâm ilim ve düşünce tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye atıflarda bulunulmuş ve onun görüşlerine yer verilmiştir.<sup>17</sup> Bu zamana kadar Osmanlı vakıf belgelerinde İmâm-ı Âzam ve görüşleri üzerinde müstakil herhangi bir ilmî çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'dan

<sup>15</sup> BOA, AE.SABH.I.56-3994; BOA, AE.SABH.I.107-7308; BOA, A.DVNSMHM.D.85-439; BOA, A.DVNSHM.D.91-263; BOA, AE.SMST.II.9-806; BOA, AE.SMST.III.44-3155; BOA, AE.SSLM.III.34-1949; BOA, E.SMMD.IV.81-9616; BOA, DH.İD.16-43; BOA, C.BLD.18-851; BOA, C.EV.63-3145; BOA, C.EV. 67-3335; BOA, C.EV.66-3282; BOA, C.EV.120-5983; BOA, C.EV.85-4207; BOA, C.EV.251-12641; BOA, C.EV.69-3426; BOA, C.EV.461-23309; BOA, C.EV.50-2452; BOA, C.EV.132-6581; BOA, C.EV.118-5885; BOA, EV.BRT.1-16; BOA, EV.BRT.5-13; BOA, EV.BRT.41-13; BOA, EV.BT.143-10; BOA, EV.BRT.199-23; BOA, EV.BRT.212-9; BOA, EV.D.14487; BOA, İE.EV.21-2529; BOA, HR.SFR.04..710-59; BOA, İŞD.68-3984; BOA, İ.EV.55-23; BOA, İ.ML.91-29; BOA, MVL.467-90; BOA, MVL.472-21; BOA, TFR.I.MN.185-18410; BOA, TFR.I.ŞKT.64-6389; BOA, TFR.I.ŞKT.119-11843; BOA, TFR.I.ŞKT.47-4625; BOA, TFR.I.ŞKT.16-1507; BOA, Y.A.RES.94-21; BOA, HAT.1604-68; BOA, TFR.I.KV.75-7425; BOA, TFR.I.KV.133-13228; BOA, İÇMMS.20-890; VGMA, Defter 629/415332; VGMA, Defter 988/286/184; VGMA, Defter 603/179/302; VGMA, Defter 607/44/65; VGMA, Defter 988/142/56; VGMA, Defter 990/53/47; VGMA, Defter 987/274/95; VGMA, Defter 991/59/76; VGMA, Defter 989/234/185; VGMA, Defter 601/155/199; VGMA, Defter 582-2/503/376; VGMA, Defter 990/74/62; VGMA, Defter 990/3/3; VGMA, Defter 989/50/39; VGMA, Defter 989/235/186; VGMA, Defter 990/48/39; VGMA, Defter 632/424/194; VGMA, Defter 633/21/11; VGMA, Defter, 991/53/70; VGMA, Defter, 633/348/123; VGMA, Defter 988/142/56; VGMA, Defter 988/237/144; VGMA, Defter 989/164/122; VGMA, Defter 989/235/186; VGMA, Defter 991/45/57; VGMA, Defter 991/33/37; VGMA, Defter 991/58/75; VGMA, Defter 989/180/137; VGMA, Defter 989/185/141; VGMA, Defter 631/25/10; VGMA, Defter 989/167/126; Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (BOA), *Makedonya'daki Osmanlı Evrakı* (Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 34-48.

<sup>16</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Vakfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/465.

<sup>17</sup> Eyüp Akdağ, "Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) Hayatı ve Zühd Anlayışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 169.



ve onun görüşlerinden kimin/kimlerin neden ve nasıl bahsettiği konusu hep muğlak kalmıştır. Bu çalışmada Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde yer alan Makedonya vakfiyeleri esas alınarak İmâm-ı Âzam ve görüşleri üzerinde durulmuştur. Çalışmada öncelikle vakıf hizmetlerinde yer alan vâkîf, mütevellî, kâtip ve kadı gibi şahsiyetlerin İmâm-ı Âzam hakkındaki tasavvurlarının ne olduğu, onu nasıl isimlendirdikleri ve ne surette vasıflandırdıkları üzerinde durulmuştur. Devamında Makedonya vakfiyeleri esas alınarak vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'a ve görüşlerine neden yer verildiği hususu irdelenmiştir. Son olarak da hangi vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'ın hangi görüşlerine yer verildiği, bu görüşlerle amel edilip edilmediği, Osmanlı tatbikatında vakıf hizmetlerinin idamesi açısından İmâm-ı Azâm'ın görüşlerinin anlam ve değerinin ne olduğu hususları belgeler ışığında incelenmiş ve ortaya konmaya çalışılmıştır.

### 1. Vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'ın İsimleri ve Vasıfları

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde yer alan Makedonya vakfiyelerinin birçoğunda vâkîf, mütevellî, kâtip ve kadı gibi vakıf hizmetlerinin içerisinde bulunan bazı görevlilerin İmâm-ı Âzam'a ve görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Buna göre söz konusu vakfiyelerde onun ismi genellikle "İmâm-ı A'zam" veya "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe" olarak geçmektedir. Bu, onun geleneksel kullanılan ismine uygun olduğunu da göstermektedir. Vakfiyelerde isminin yanı sıra İmâm-ı Âzam'ın ilmî, ictihadî ve ahlakî alandaki çeşitli vasıflarına değinilmiş ve özellikle İslâm toplumundaki konumu, yeri ve değeri ile ilgili özelliklerine vurgu yapılmıştır. Kûfeli olduğuna dikkat çekilmiş ve onun için hayır dualarda bulunulmuştur.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> VGMA, Defter 629/415332; VGMA, Defter 988/286/184; VGMA, Defter 603/179/302; VGMA, Defter 607/44/65; VGMA, Defter 988/142/56; VGMA, Defter 990/53/47; VGMA, Defter 987/274/95; VGMA, Defter 991/59/76; VGMA, Defter 989/234/185; VGMA, Defter 601/155/199; VGMA, Defter 582-2/503/376; VGMA, Defter 990/74/62; VGMA, Defter 990/3/3; VGMA, Defter 989/50/39; VGMA, Defter 989/235/186; VGMA, Defter 990/48/39; VGMA, Defter 632/424/194; VGMA, Defter 633/21/11; VGMA, Defter, 991/53/70; VGMA, Defter, 633/348/123; VGMA, Defter 988/142/56; VGMA, Defter 988/237/144; VGMA, Defter 989/164/122; VGMA, Defter 989/235/186; VGMA, Defter 991/45/57; VGMA, Defter 991/33/37; VGMA, Defter 991/58/75; VGMA, Defter 989/180/137; VGMA, Defter 989/185/141; VGMA, Defter 631/25/10; VGMA, Defter 989/167/126; Ahmet Ak, "İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri",

Konuyla ilgili incelenen vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'ın bizzat kendisi kastedilerek onun için kullanılan ve ön plana çıkartılan çeşitli isim ve vasıflarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. İmâm-ı A'zam
- b. Ebû Hanîfe
- c. Müctehid-i aqdem
- ç. el-Kûfî
- d. Hümâm-ı efham
- e. Hümâm-ı aqdem
- f. İmâm hümâm-ı ekrem
- g. Kâşifü'l-gam
- ğ. Sirâc-ı ümmet
- h. Sirâcü'l-milleti ve'd-dîn
- ı. Sirâcü'l-eimme
- i. Şultân-ı serîr-i ictihād
- j. Melikil-mülkil-hidāyet ve'r-reşād
- k. Pişuvā-yı kül reh-nümā-yı sübül

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'den bahseden tüm vakfiyelerde onun ismi "Büyük İmâm" anlamında "İmâm-ı A'zam" olarak anılmış ve İmâm-ı Âzam ismine mutlaka yer verilmiştir. Üsküp'teki Şâfizâde Seyyid Sadi Efendi Vakfı'nda olduğu gibi onun ismi bazen sadece "İmâm-ı A'zam" olarak geçmiş<sup>19</sup> bazen de Üsküp'teki Belkıs Hanım binti Mahmud Pertev Paşa Vakfı'nda olduğu gibi "İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı efham Ebû Hanîfeti'l-Kûfî Hazretleri" şeklinde daha uzun tanımlamalarla yer almıştır.<sup>20</sup> Ebû Hanîfe'nin "İmâm-ı Âzam" olarak şöhret bulan bu ismi<sup>21</sup> vakfiyelerde de kendini göstermiştir.

Kumanova'da Süleyman Ağa bin Mahmud,<sup>22</sup> Üsküp'te Nureddin bin Osman<sup>23</sup> ve Ayşe Hanım binti Mehmed<sup>24</sup> gibi vakıfların

---

*KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2016), 3; Murtaza Köse, "Büyük Üstad Ebû Hanîfe", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 161.

<sup>19</sup> VGMA, Defter 989/185/141.

<sup>20</sup> VGMA, Defter 990/74/62.

<sup>21</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/131.

<sup>22</sup> VGMA, Defter 989/226/179.

<sup>23</sup> VGMA, Defter 991/45/57.

<sup>24</sup> VGMA, Defter 989/234/185.

vakfiyelerinde “Ebû Hanîfe” ismi kullanılmıştır. Bu da zaten İmâm-ı Âzam’ın en yaygın kullanılan künyesidir.<sup>25</sup>

İştîp’te Timur Ağa Vakfı,<sup>26</sup> Üsküp’te Sabri Efendi bin Şeyh İdris Vakfı,<sup>27</sup> Doyran’da Hatice Hatun Vakfı<sup>28</sup> ve Debre’de Hatib Ağa bin İbrahim Vakfı gibi birçok vakfın vakfiyesinde İmâm-ı Âzam için “Hâzretleri” ifadesinin kullanıldığı ve onun saygı ve hürmetle anıldığı görülmüştür. Üsküp’te Yahya Paşa Vakfı’nın ve Rifâiyye tarikatından Şeyh Mehmed Efendi bin İsmail Vakfı’nın vakfiyesinde ise İmâm-ı Âzam’ın isminin ardından “radîyallahu ‘anhu”<sup>29</sup> (Allah ondan razı olsun) denildiği ve ona hayır duada bulunduğu tespit edilmiştir.

Üsküp’te Güherçile Emîni İbrahim Bey Vakfı’nın vakfiyesinde İmâm-ı Âzam için “Hâzreti İmâm-ı A’zam ve müctehid-i aqdem”<sup>30</sup> ifadesi kullanılmıştır. Bununla da İmâm-ı Âzam’ın en kadim/eski ve en mühim müctehitlerden biri olduğuna vurgu yapılmıştır.

İştîp’te Timur Ağa Vakfı,<sup>31</sup> Manastır’da Besim Paşa bin Osman Bey Vakfı,<sup>32</sup> Mustafa Nuri Bey Vakfı,<sup>33</sup> Üsküp’te Mehmed Faik Paşa Vakfı,<sup>34</sup> Abdulbaki Efendi Vakfı,<sup>35</sup> Atiyye Hanım binti Arslan Bey Vakfı,<sup>36</sup> Ayşe Hanım binti Mehmed Efendi Vakfı<sup>37</sup> ve Hüseyin Bey bin Süleyman Vakfı<sup>38</sup> gibi vakıfların vakfiyelerinde İmâm-ı Âzam için “hümâm-ı efham”, “hümâm-ı ekrem” ve “el-Kûfî”<sup>39</sup> vasıflandırmaları

<sup>25</sup> Hacısalihoglu, “Makedonya”, 27/439.

<sup>26</sup> VGMA, Defter 604/138/183.

<sup>27</sup> VGMA, Defter 989/180/137.

<sup>28</sup> VGMA, Defter 609/253/305.

<sup>29</sup> VGMA, Defter 629/415/332.

<sup>30</sup> VGMA, Defter 630/1338/816.

<sup>31</sup> VGMA, Defter 604/138/183.

<sup>32</sup> VGMA, Defter 987/199/63.

<sup>33</sup> VGMA, Defter 989/150/114.

<sup>34</sup> VGMA, Defter 988/237/144.

<sup>35</sup> VGMA, Defter 988/286/184.

<sup>36</sup> VGMA, Defter 991/59/76.

<sup>37</sup> VGMA, Defter 989/234/185.

<sup>38</sup> VGMA, Defter 990/48/39.

<sup>39</sup> “Hümâm”; Bir işi başarmak için çaba gösteren, himmeti ve gayreti çok olan kimse, “Efham”; kadri pek yüce, pek ulu, çok şerefli, çok değerli, “ekrem”; çok kerim, cömert, lütuf ve kerem sahibi anlamlarına gelmektedir. Kubbeatlı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, *Kubbeatlı Lugatı*, (Erişim 27 Mayıs 2020). “el-Kûfî” ise İmâm-ı Âzam’ın Kûfeli olduğunu ifade etmektedir.

kullanılmıştır. Bu vasıflandırmalar, vâkıfların nazarıyla İmâm-ı Âzam'ın lütuf sahibi cömert bir şahsiyet olduğunu ve İslâm toplumu nezdindeki değerinin ve kadrinin pek yüce ve pek şerefli olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Manastır'da Rifâî tarikatından Seyyid Mehmed Nazmi Efendi bin Seyyid Abdurrahman Efendi Vakfı'nın<sup>40</sup> ve Gostivar'da ashâb-ı hayrâtan ve Halveti tarikatı meşâyihinden Şeyh Nuh Efendi Vakfı'nın vakfiyesinde İmâm-ı Âzam "Hümâm-ı aqdem",<sup>41</sup> "Sirâc-ı ümmet"<sup>42</sup> ve "Kâşifü'l-gam"<sup>43</sup> olarak tavsif edilmiştir.<sup>44</sup> Bu da İmâm-ı Âzam'ın verdiği fetvalar ve yaptığı içtihatlarla İslâm toplumunu aydınlatan, onun sıkıntılarını gideren ve dertlerine derman olan bir şahsiyet olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Kalkandelen civarında ve Serlar-ı Bâlâ, Serlar-ı Zîr, Teber, Şetân, Boltice, Kubanice, Selçe-i Kebir, Lebyân ve Leşka köylerinde sahip olduğu emlak, kuru, tarla, çayır, bağ ve bahçelerini Kalkandelen'deki Bektaşî Harabatî Baba Tekkesi denilen Sersem Ali Baba Zaviyesi'nin meşihat ciheti, tamiri ve zaviyede yemek yedirilmesi gibi ihtiyaçları için vakfeden Recep Paşa, 10 Şevval 1204/23 Haziran 1790 tarihli vakfiyesinde İmâm-ı Âzam için "Hümâm-ı aqdem Sirâcü'l-eimme Hazretleri" tabirini kullanmıştır. Recep Paşa bu ifadeleriyle İmâm-ı Âzam'ın ümmetin kandili olduğunu, en kadim, en büyük ve en civanmert bir âlim olduğunu dile getirmiştir.<sup>45</sup> Bu ifadeler 18. yüzyıl sonlarında bir Bektaşî tekkesi kültüründe nasıl bir İmâm-ı Âzam tasavvuru bulunduğunu göstermesi açısından da çok önemlidir.

Manastır'da Faik Paşa Vakfı<sup>46</sup> ve Üsküp'teki Mehmed Paşa Vakfı'nın vakfiyesinde İmâm-ı Âzam, milletin ve dinin aydınlatıcı kandili anlamına gelen "sirâcü'l-milleti ve'd-dîn" diye tavsif edilmiştir. Bu vasıflandırma, onun ilmî ve dinî şahsiyetinin ve hizmetlerinin Müslümanlar nezdinde ne kadar muteber görüldüğüne da işaret etmektedir.

<sup>40</sup> VGMA, Defter 583/146/129.

<sup>41</sup> En eski, en gayretli, civanmert, büyük âlim demektir.

<sup>42</sup> Ümmetin nur saçan kandili anlamına gelmektedir.

<sup>43</sup> Derdi/gammı ortadan kaldıran demektir.

<sup>44</sup> VGMA, Defter 629/736/489.

<sup>45</sup> VGMA, Defter 929/3/3.

<sup>46</sup> VGMA, Defter 989/63/51.

Koçani'de bir medrese yaptıran ve sahip olduğu dükkânlarını bu medreseye vakfeden Hasan Bey, 11 Rebiü'l-evvel 1235/28 Aralık 1819 tarihli vakfiyesinde İmâm-ı Âzam için “Şultân-ı serîr-i ictihâd Hazreti İmâm-ı A'zam” ifadesini kullanmış ve onun içtihat makamının sultanı olduğunu ön plana çıkarmıştır.<sup>47</sup> Üsküp'te Muhyiddin Efendi Vakfı'nın vakfiyesinde İmâm-ı Âzam için “Şultân-ı serîr-i ictihâd ve melikil-mülkil-hidâyet ve'r-reşâd ve pişuvâ-yı kül reh-nümâ-yı sübül”<sup>48</sup> ifadesi kullanılmıştır. Bu ifadelerle onun içtihat saltanatının sultanı, hidayet ve doğru yolu bulmada söz sahibi bir melik, herkesin ittiba ettiği bir imam ve doğru yolu gösteren bir rehber olduğu ifade edilmiştir.

Bazı vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'ın da dâhil olduğu âlimler için birçok vasıflandırmalar yapılmıştır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz.

- a. Eimme-i kibâr
- b. Eimme-i kirâm
- c. Eimme-i selâse
- ç. Eimme-i dîn
- d. Eimmetü'l-eslâf
- e. Eimme-i Hanefiyye
- f. Eimme-i müctehidin
- g. Eimmetü'l-eşrâf

İmâm-ı Âzam'ın da içinde olduğu Hanefî fıkıh âlimleri için Üsküp'te Güherçile Emîni İbrahim Bey Vakfı'nın vakfiyesinde “eimme-i kibâr” yani büyük imamlar/âlimler,<sup>49</sup> Manastır'da Hacı Halil Ağa bin Hacı Mustafa Vakfı'nın<sup>50</sup> ve Üsküp'te Abdullah bin Hüseyin Vakfı'nın vakfiyesinde “eimme-i kirâm” yani değerli imamlar,<sup>51</sup> Manastır'da Hasan Ağa Vakfı,<sup>52</sup> Debre'de Hatib Ağa bin İbrahim Vakfı,<sup>53</sup> Üsküp'teki Bayram bin Zeynel Vakfı,<sup>54</sup> Osman bin Latif Vakfı<sup>55</sup> ve Nureddin bin Osman Vakfı'nın<sup>56</sup> vakfiyelerinde “eimme-i selâse” yani Hanefî

<sup>47</sup> VGMA, Defter 989/170/127.

<sup>48</sup> VGMA, Defter 990/3/3.

<sup>49</sup> VGMA, Defter 630/1338/816.

<sup>50</sup> VGMA, Defter 987/94/22.

<sup>51</sup> VGMA, Defter 603/179/302.

<sup>52</sup> VGMA, Defter 652-2/615/653.

<sup>53</sup> VGMA, Defter 604/146/197.

<sup>54</sup> VGMA, Defter 601/155/199.

<sup>55</sup> VGMA, Defter 991/33/37.

<sup>56</sup> VGMA, Defter 991/45/57.

mezhebinin üç büyük imamı, Kalkandelen’de İlyas Ağa bin İsmail<sup>57</sup> ve Kamil bin Zeynel ile Üsküp’te Memiş bin Osman ve Faruk bin Bahaeddin gibi birçok vakfın vakfiyesinde “eimme-i dîn” yani din imamları,<sup>58</sup> Üsküp’te Ahmed Ağa bin Hacı Hasan Vakfı, Mehmed Ali Bey Vakfı, Ramiz Bey bin Hasan Vakfı,<sup>59</sup> Mehmed Faik Paşa Vakfı ve Sabri Efendi Vakfı’nın vakfiyesinde “eimmetü’l-eslâf” yani daha önceki imamlar,<sup>60</sup> Üsküp’te Kaçanikli Mehmed Paşa Vakfı’nın vakfiyesinde “eimme-i Hanefiyye” yani Hanefi mezhebinin önde gelen imamları/âlimleri,<sup>61</sup> Gostivar’da Emin Ağa bin Seydullah Vakfı,<sup>62</sup> Üsküp’te Abdalbaki Efendi Vakfı, Şafî’izâde Seyyid Sadi Efendi Vakfı ve Ayşe Hatun ibneti Sağır Mehmed Bey Vakfı’nın vakfiyesinde “eimme-i müçtehidin” yani müçtehid imamlar tabiri ve “eimmetü’l-eşrâf” yani şerefli/değerli imamlar vasfı kullanılmıştır.<sup>63</sup>

Özetle vakfiyelerde İmâm-ı Âzam hakkında onun, Hanefi mezhebinin önde gelen üç büyük imamından birisi olduğu, selef âlimleri arasında yer aldığı, hidayeti ve doğru yolu bulmada insanlara imamlık ve rehberlik ettiği, herkesin bu konuda kendisine uyduğu gibi hususlar ön plana çıkartılmıştır. Bunun yanı sıra İmâm-ı Âzam, kadim, civanmert, önde gelen, şerefli, değerli ve büyük bir İslâm âlimi olarak tavsif edilmiş, içtihat konusunda üstün bir makamda bulunduğu ve kendisinin ümmetin yolunu aydınlatan bir kandil olduğu hususu vurgulanmıştır. İsmi hayır, hürmet ve tazimle anılmış ve kendisine dualar edilmiştir. İmâm-ı Âzam ile ilgili bu tasavvurun Bektaşî tekkelerinde de olduğu tespit edilmiştir.

## 2. Vakfiyelerde İmâm-ı Âzam’a ve Onun Görüşlerine Yer Verilmesinin Nedeni

Osmanlı arşivinde bulunan birçok vakfiyede İmâm-ı Âzam ve onun fetvalarına yer verildiği görülmektedir. Bunun ana nedeni ise vakıftan rücû davası konusuyla ilgilidir. Rücû kelimesi aslen Arapça

<sup>57</sup> VGMA, Defter 989/226/179.

<sup>58</sup> VGMA, Defter 989/164/122; VGMA, Defter 989/165/123; VGMA, Defter 988/278/177.

<sup>59</sup> VGMA, Defter 991/58/75.

<sup>60</sup> VGMA, Defter 607/44/65; VGMA, Defter 988/142/56; VGMA, Defter 988/237/144; VGMA, Defter 989/180/137.

<sup>61</sup> VGMA, Defter 633/21/11.

<sup>62</sup> VGMA, Defter 990/156/154.

<sup>63</sup> VGMA, Defter 988/286/184; VGMA, Defter 987/274/95; VGMA, Defter 989/185/141.

olup geri “dönmek, vazgeçmek” anlamına gelmektedir.<sup>64</sup> Vakıftan rücû davası ise vâkıfın vakfından geri dönmek, vazgeçmek ve vakfını iptal etmek amacıyla meclis-i şer'ide hâkimin/kadının bazen de vakfiye kâtibinin huzurunda vakfın mütevellisine karşı açtığı davaya denmektedir. Birçok vakfiyede vakıftan rücû davasının yer aldığı görülmektedir. Bu davadan bahsedilen kısım genellikle vakfiyenin son bölümünde ve özet olarak bulunmaktadır.<sup>65</sup>

Rücû davasının içeriğinde vâkıfın vakfından geri dönme amacıyla getirdiği çeşitli delillerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu delillerin başında İmâm-ı Âzam'ın vakıfla ilgili görüşleri/içtihatları vardır. Bu yüzden rücû davalarının olduğu vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'a ve onun içtihatlarına da yer verildiği görülür. Vâkıf, İmâm-ı Âzam'ın görüşlerine dayanarak ortaya koyduğu delillerle vakfının sahih olmadığını veya sahih olsa da lâzım yani hukuki olarak bağlayıcı olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Vâkıf, vakfının lâzım/bağlayıcı olmadığını ispatlamak suretiyle vakfından rücû etme hakkına sahip olduğunu ve bu hakkını da kullanarak vakfından rücû etmek istediğini ifade etmiştir. Vâkıfın bu delilleri karşısında vakfın mütevellisi ise genellikle İmâm-ı Âzam'ın görüşlerinin karşısında yer alan Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerini savunmuş, vakfın sahih ve lâzım olduğunu ifade etmiş ve vakıftan rücûun olamayacağını ispatlamaya ve delillendirmeye çalışmıştır. Her iki tarafın delillerini dinleyen ve hüküm verme yetkisine sahip olan hâkim veya kadı, konuyla ilgili son kararını vermiştir. Bu kararını da vakfiyenin sonunda ifade etmiştir. İncelenen vakfiyelerde bu kararın tamamının vakıftan rücû etme yönünde deliller sunan vâkıfın aleyhinde olduğu görülmüştür. Hâkim, vakfın sahih ve lâzım olduğuna ve vakıftan rücûun mümkün olamayacağına karar vermiş ve bu kararını vakfiyenin sonuna eklemiştir.<sup>66</sup> Bu arada zihinlere vâkıfın, vakıf eseri/eserleri inşa etmişken, menkul ve gayrimenkulünü bu vakfı için tahsis etmişken, çeşitli şartlarını vakfiyesine yazdırmışken yani vakıf

<sup>64</sup> Mevlüt Sarı, *El-Mevarid Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1984), 580.

<sup>65</sup> VGMA, Defter 607/44/65; VGMA, Defter 988/142/56; VGMA, Defter 988/237/144; VGMA, Defter 991/45/57.

<sup>66</sup> VGMA, Defter 988/286/184; VGMA, Defter 991/45/57; VGMA, Defter 989/226/179; VGMA, Defter 989/164/122; VGMA, Defter 989/165/123; VGMA, Defter 988/278/177; VGMA, Defter 991/58/75; VGMA, Defter 607/44/65; VGMA, Defter 988/142/56; VGMA, Defter 988/237/144; VGMA, Defter 989/180/137; VGMA, Defter 633/21/11.

için tüm hazırlıkları yapmış ve vakfını daha yeni kurmuşken vakfını iptal etmek amacıyla neden rücû davası açtığı konusu gelmektedir.

Rücû davaları incelendiğinde aslında bu tür davaların, vâkıf tarafından sonucu aleyhine olacak şekilde bile bile açılan, fikri planda farazi bir murafaa (yargılama)/mizansen ve kurgusal, ancak hukuki açıdan bağlayıcı olan davalar olduğu anlaşılmıştır. Aslında vâkıf, daha sonradan gerek kendisi gerekse mirasçıları tarafından rücû davasının açılmasını önlemek ve bu dava konusunu bir daha gündeme getirmemek amacıyla vakfını kurduğu daha ilk andan itibaren vakfiyesini yazdığı meclis-i şer'ide rücû davası açmış, davayı kaybetmiş, vakfın sahih ve lâzım olduğunu ve rücûun bir daha mümkün olamayacağını içeren hâkimin kararını vakfiyesine yazdırmıştır. Böylece vâkıf vakfını daha da sağlamlaştırmış ve ebedî kılmıştır. Vâkıf böylece sonradan vakıf yaptığı için pişman olup da vakfından geri dönmek isterse böyle bir yolu kendisine ilk başta kapatmıştır. Kendisinden sonra mirasçıları dâhil olmak üzere hiçbir kimsenin vakfını iptal etmek için herhangi bir teşebbüste bulunmasını daha ilk andan itibaren engellemiştir.<sup>67</sup>

### 3. Vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'ın Görüşleri ve Fetvaları

#### 3.1. Vakfın Tanımı İle İlgili Görüşü

İmâm-ı Âzam'a göre vakıf, mülk olan bir malı başkasına temlikten hapsedmek/alıkoymak demektir.<sup>68</sup> İmâm-ı Âzam, "وقف" (vakf) kelimesini özellikle "حبس" (habs: alıkoymak/tutmak) manasında kullanmış ve değerlendirmiştir. Konuyla ilgili vakfiyelere bakıldığında vâkıfların vakf kelimesini İmâm-ı Âzam'ın tanımlamasına uygun olarak habs manasında kullanmaya özen gösterdikleri tespit edilmiştir. Örneğin Köprülü'de ashâb-ı hayrâttan Şaban Ağa, sahip olduğu bir bab (bölüm) fırını vakfederken vakıf kelimesini İmâm-ı Âzam'ın görüşüne uygun olarak habs manasında kullandığını 27 Zilkade 1324/12 Ocak 1907 tarihli vakfiyesinde şöyle ifade etmiştir. "Bir bâb fırınımı ḥasbeten lillahi'l-'azîm ve ṭaleben li-merzâtillâhi'l-kerîm vakf-ı şâhih-i müebbed ve ḥabs-i şarîh-i muḥalled vakf ve ḥabs edüb."<sup>69</sup> Şaban Ağa habs kelimesini "ebedî

<sup>67</sup> Telli, "Osmanlı Döneminde Üsküp Vakfiyelerinde Görülen Vakıftan Rücû' Davaları ve Fikhi Meseleler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1043-1058.

<sup>68</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 12/27.

<sup>69</sup> VGMA, Defter 990/91/77.



ve açık bir alikoymayla vakfettim” manasındaki “habs-i şarîh-i muhalled” terkihiyle kullanmıştır. Vakıf manasındaki habs kelimesi bazı vakfiyelerde farklı terkiplerle de kullanılmıştır. Örneğin Kratova’da Ahmed Naib Efendi bin Mustafa, 1 Rebiü'l-evvel 1277/17 Eylül 1860 tarihli vakfiyesinde habs kelimesini “habs-i şarîh-i meriyyi” terkihiyle kullanmış ve mevkûfunu hükmü geçen makbul ve açık bir alikoymayla vakfettiğini beyan etmiştir.<sup>70</sup>

Makedonya vakfiyelerinin hemen hemen hepsinde “vakf” kelimesinin İmâm-ı Âzam’ın görüşüne uygun olarak “habs” manasında kullanıldığı tespit edilmiştir.<sup>71</sup>

### 3.2. Vakfın Sıhhati ve Lüzûmu İle İlgili Görüşü

Vakfın sıhhati, vakfın sahih olması anlamına gelir. Eğer vakfeden bir kişi başkasının değil de kendi şahsi malından vakıfta bulunuyorsa buna sahih vakıf denilmektedir. Böyle bir durumda vakfedilen malın/arazinin mülkiyeti vâkıfın elinden çıkar ve vakfa devredilmiş olur. Böylece vakfın sıhhati gerçekleşmiş olur. Vakfın lüzûmu ise vakfın hukuki olarak bağlayıcı hale gelmesi demektir. Eğer vakıf, lâzım yani hukuken bağlayıcı olursa bu durumda bu vakfın feshi mümkün olmamaktadır. Osmanlı tatbikatında vakfın sıhhati ve lüzûmu denince bu bilgiler akla gelir.<sup>72</sup> Ancak İmâm-ı Âzam vakfın sıhhati ve lüzûmu konusunda daha farklı bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>73</sup> Bu hususta İmâm-ı Âzam “Hâkim karar vermedikçe veya vakfeden, vakfı kendi ölümüne bağlamadıkça onun vakıf malı üzerindeki mülkiyet hakkı ortadan

<sup>70</sup> VGMA, Defter 990/77/65.

<sup>71</sup> VGMA, Defter 990/91/77; VGMA, Defter 597/81/47; VGMA, Defter 600/262/328; VGMA, Defter 605/137/194; VGMA, Defter 604/146/197; VGMA, Defter 582-2/373/280; VGMA, Defter 989/167/126; VGMA, Defter 604/145/196; VGMA, Defter 989/122/86; VGMA, Defter 989/174/132; VGMA, Defter 991/24/26; VGMA, Defter 989/244/190; VGMA, Defter 609/253/305; VGMA, Defter 601/157/204.

<sup>72</sup> Telli, *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*, 19, 21.

<sup>73</sup> İmâm-ı Âzam’ın (Numan b. Sabit’in) vakıf tesciliyle ilgili görüşleri için bk. Ömer Hilmi Efendi (Karinabâdizâde) (ö. 1307/1889), *İthâfî'l-Ahlâf Fî Ahkâmi'l-Evkâf*, (İstanbul: Matbayı Amire, 1307), m. 4; Eminefendizâde Küçük Ali Haydar Efendi (ö. 1935), *Tertîbu's-Sünûf fî Ahkâmi'l-Vukûf*, (Dersaadet: 1339-1340/1920-1921), md. 3-4; Yasin Yılmaz, *Örfizâde Vakfı*, (Ankara: Semih Ofset, 2012), 53.

kalkmaz” demektedir.<sup>74</sup> Yani İmâm-ı Âzam’a göre vakıf sahih olsa da hâkim karar vermedikçe lâzım (hukuken geçerli) olmamıştır. Eğer bir vakıf, lâzım değilse o vakıftan dönmek de meşrû ve câizdir. İmâm-ı Âzam’ın bu konudaki fetvası Makedonya vakfiyelerinde birkaç formda gündeme getirilmiştir. Bu formlar şunlardır:

- “İmâm-ı A’zam radîyallahu ‘anhu mezhebince lâzım değil”<sup>75</sup>

- “Hâzreti İmâm-ı A’zam ve müctehid-i aẓdem ‘indeinde şahîh lâkin ğayri lâzım olmağın”<sup>76</sup>

- “İmâm-ı A’zam müşârun ileyh ẓatında sıhhat lüzûmu müstelzim olmadığın”<sup>77</sup>

- “İmâm Ebû Hanîfe nazarında sıhhat, müstelzim-i lüzûm değildir”<sup>78</sup>

- “Kavl-i muhtâr üzere sıhhati lüzûmünü müstelzim olmadığından”<sup>79</sup>

Tüm bu formalarda ifade edilmek istenen mana şudur: İmâm-ı Âzam’ın fetvasına göre vakıf sahihtir ancak sahih olması lâzım (hukuken bağlayıcı) olmasını gerekli kılmaz.

Makedonya vakfiyelerinde farklı form ve ifadelerle dile getirilen İmâm-ı Âzam’ın bu konudaki fetvasını “vakfın sıhhati lüzûmünü müstelzim kılmaz” (yani vakfın sahih olması lâzım olmasını gerekli kılmaz) şeklinde tek bir cümlede özetlemek ve formüle etmek mümkündür. Bu fetva aynı zamanda vakfın geçerli olması için vâkıfın “Ben vakfettim” demesinin yeterli olmadığı ve vakıftan rücûun mümkün ve câiz olduğu manalarını da içermektedir.

Makedonya coğrafyasında farklı yüzyıllarda kurulan vakıflara ait vakfiyelerde vakfın sıhhati ve lüzûmu konusunun nasıl ele alındığını birkaç örnekle incelemek istiyoruz.

16. yüzyılın başlarında Sultan II. Bayezid Han dönemi vezirlerinden olan ve Üsküp’ün en önemli vakıf kurucularından biri

<sup>74</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâyetü şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm, ts.), 3/5.

<sup>75</sup> VGMA, Defter 629/423/333.

<sup>76</sup> VGMA, Defter 630/1338/816.

<sup>77</sup> VGMA, Defter 988/286/184.

<sup>78</sup> VGMA, Defter 991/45/57.

<sup>79</sup> VGMA, Defter 597/89/59.

olan Gazi Yahya Paşa bin Abdulhay, Üsküp'te cami, imaret, hamam, muallimhane, tabhane, imarethane gibi birçok vakıf eserini inşa ettirmiş ve bu eserlerde hizmetlerin devam etmesi için Üsküp, Sofya, Filibe, Niğbolu, İstanbul vb. yerlerde 20 civarında değirmeni, 70'den fazla evi, 400'den fazla dükkânı, pek çok sayıda bağ, bahçe, arsa ve çeşmeyi vakfetmiştir.<sup>80</sup> Yahya Paşa, Receb 912/Kasım 1506 tarihli vakfiyesinde meclis-i şer'ide müvekkili Usul Çelebi bin Yusuf vasıtasıyla vakfının sahih olduğunu ancak İmâm-ı Âzam katında bu sıhhatin lüzûmu gerekli kılmadığını ifade ederek vakfından rücû etmek istediğini belirtir. Vakfın mütevellisi: "İmâm Ebî Yûsuf kavli üzere mücerred vakfettim demekle vakf lâzım olub rücû şahîh olmaz ve tağyîri daği kâbil olmaz" diyerek bu durumu reddeder. Hâkim de Ebu Yusuf'un fetvasına göre amel ederek vakfın sahih ve lâzım olduğuna karar verir. Verdiği karardan sonra hiç kimsenin vakıfta, tebdil, tağyir ve iptal yetkisine sahip olamayacağını belirtir. Vakfı iptal ve tağyir edenlerin Cenab-ı Hak katında büyük bir vebali ve günahı yükleneceklerini, elim bir azaba duçar olacaklarını ve bu kimselerin dünyada zalimlerden sayılacağını söyler. Buna mukabil vakfın ibkâsı ve ihyası için çalışanların dünyada ihsan sahiplerinden sayılacağını, ahirette ecir ve mükâfata nail olacaklarını, hiçbir Müslümanın vakfın harabına ve yok olmasına sebep olamayacağını ve hilaf-ı şer'ide tasarrufta bulanamayacağını ifade eder. Hâkim bu ifadeleriyle vakfı yok ve iptal etmeye çalışanların karşısında olduğunu ve buna asla müsaade etmeyeceğini açıkça beyan eder. Böylece bu davada hâkim İmâm-ı Âzam'ın fetvasına göre değil Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in fetvalarına göre amel ettiğini açıkça göstermiş olur.<sup>81</sup>

18. yüzyılın başlarında Abdülbaki Efendi adlı bir hayır sahibi Üsküp'te bir eczâhane (cüz okunan yer) yaptırmış ve burası için dükkânlar, değirmenler ve bahçeler vakfetmiştir. Abdülbaki Efendi'nin 20 Zilkade 1128/5 Kasım 1716 tarihli vakfiyesinin son kısmında vakfın sıhhati ve lüzûmu konusuna yer verilmiştir. Abdülbaki Efendi, vakfını tescil ettirmek için geldiği meclis-i şer'ide; "İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı efham re'y-i şerîflerinde sıhhat lüzûmu müstelzim olmamağla arsa-i mevķûfe-i mezbûre üzerinde olan ebniyye-i mezkûranın vakfiyyetinden

<sup>80</sup> Telli, *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*, 119-121.

<sup>81</sup> VGMA, Defter 629/423/333.

tekrar rucû' eyledim."<sup>82</sup> diyerek vakfından rucû etmek/geri dönmek istediğini ifade eder. Ancak vakfın mütevellisi;

"İmâm-ı A'zam müşârun ileyh katında sıhhat lüzümü müstelzim olmadığı mu'karrara lakin İmâm Ebû Yûsuf Hâzretleri mezheb-i şeriflerinde vâkıf mücerred vâkaftu demekle ve İmâm Muhammed Hâzretleri katında teslim ile'l-mütevelli ve zikr-i te'bid ile vâkıf lâzım olmağla"<sup>83</sup>

diyerek İmâm-ı Âzam'ın bu fetvasının uygulanamayacağını dile getirir. Bu konuda Ebû Yûsuf'a göre "vakfettim" dedikten sonra ve İmâm Muhammed'e göre vakfedilen mal müteveliye teslim edildikten ve "ebedî olarak vakfettim" ifadesi kullanıldıktan sonra vakfın hukuken geçerli olacağını beyan ederek vakfın lüzûmuna hükmedilmesini talep eder. Kadı da vakfın devamını daha evla görerek vakfın sahih ve lâzım olduğuna karar verir. Böylece vakfiyede dile getirilen İmâm-ı Âzam'ın fetvası ile değil Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in fetvalarına göre karar verilir ve bu şekilde amel edilir.<sup>84</sup>

19. yüzyılın sonlarında Kratova'dan Emine Hanım binti Hacı Ali Bey, Dimonçe köyünde sahip olduğu değirmenini Allah için vakfeder ve bu değirmenden elde edilen geliri Kratova'daki Sultan Murad Camii'nde hitâbet ve müezzinlik cihetini yürüten zatların maaşı için tahsis eder. 7 Şaban 1316/21 Aralık 1898 tarihli vakfiyesinde Emine Hanım:

"vakf-ı akâr İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı e'şam Ebû Hanîfeti'l-Kûfi Hâzretleri 'ind-i âlilerinde şahîh olub lakin kavlı muhtâr üzere sıhhati lüzümünü müstelzim olmadığından vâkıf gayr-i lâzım menzile-i âriyette olduğuna nazâran vâkıf-ı mezkûrdan rucû muvâfık-ı şer-i şerif olmağla"<sup>85</sup>

diyerek vakf-ı akârının İmâm-ı Âzam nazarında sahih olduğunu ancak kavlı muhtara göre bu sıhhatin lüzûmunu gerekli kılmadığını, bundan dolayı da vakfının lâzım yani hukuken geçerli olmadığını ve vakfından geri dönmesinin şer-i şerife uygun olduğunu ifade eder ve vakfından rucû etmek istediğini beyan eder. Vakfın mütevellisi bu konuda İmâm Ebû Yûsuf'un mücerred olarak vakfettim denildikten sonra vakfın sahih olduğunu ve İmâm Muhammed'in mevkufun müteveliye teslim edildikten sonra vakfın lâzım olduğunu ifade eden

<sup>82</sup> VGMA, Defter 988/286/184.

<sup>83</sup> VGMA, Defter 988/286/184.

<sup>84</sup> VGMA, Defter 988/286/184.

<sup>85</sup> VGM, Defter 597/89/59.

fetvalarını delil göstererek itiraz eder. Tarafların delillerini dinleyen hâkim, hayrı iptal etmekten çekinerek ve selef âlimleri arasında câri (genel geçerli) olan hükme ittiba ederek vakfın sahih ve lâzım olduğuna karar verir. Böylece hâkim, İmâm-ı Âzam'ın fetvasına göre değil Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerine göre amel eder.<sup>86</sup>

20. yüzyılın başlarında Üsküp'ün Barova köyü ahalisinden olan Nureddin bin Osman bin Yusuf, sahip olduğu 13 Osmanî altını vakfederek bir vakıf kurar. Vâkıf, 22 Şevvâl 1329/16 Ekim 1911 tarihli vakfiyesinde "İmâm Ebû Hanîfe nazarında sıhhat, müstelzim-i lüzüm değildir" diyerek vakfından rücû etmek ister. Nureddin'in meclis-i şer'ideki bu ifadesine karşı vakfın müteveli "Ebû Yûsuf'a ve İmâm Muhammed'e göre sıhhat lüzûmden gayr-i mufârıktır" diyerek karşı çıkar. Yani vakfın sıhhati ve lüzûmu ayrı ayrı düşünülemez, bu ikisi birbirinden ayrı tutulamaz, vakıf sahih olduğunda aynı anda lâzım da olur diyerek rücûa engel olmaya çalışır. Tarafları dinleyen kadı, "mütevelli-i merķûmün takrîr-i meşrûhu vâkı'a muṭâbık ve nefsü'l-emre muvâfıktır" diyerek mütevellinin lehinde karar verir ve vakfın sahih ve lâzım olduğuna hükmeder. Böylece kadı, bu kararıyla İmâm-ı Âzam'a göre değil Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerine göre amel eder.<sup>87</sup>

Üsküp'te Murat Paşa Camii, İbni Muhtesib Camii ve Murana Köyü Camii'nin ihtiyaçları ve görevlilerinin maaşlarının karşılanması için sahip olduğu 3 dükkânını ve 2 bab odasını vakfeden Şafizade Seyyid Sadi Efendi'nin Rebiü'l-evvel 1131/Ocak 1719 tarihli vakfiyesi,<sup>88</sup> yine Üsküp'ün Rifâî Tarikatı şeyhlerinden olup Üsküp'te Hatuncuklar Mahallesi'nde bir tekke bina ederek bir vakıf kuran Şeyh Mehmed Efendi'nin 13 Cemâziye'l-ahir 1233/20 Nisan 1818 tarihli vakfiyesi<sup>89</sup> ve Gostivar'da Halvetî tarikatı şeyhlerinden Şeyh Nuh Efendi Vakfı'nın 11 Zilkade 1219/11 Şubat 1805 tarihli vakfiyesi<sup>90</sup> gibi birçok vakfiyede İmâm-ı Âzam'a dayandırılan ve "vakfın sıhhati lüzûmünü müstelzim kılmaz" şeklinde formüle edilen fetvası sık sık gündeme getirilmiştir. Vâkıflar, İmâm-ı Âzam'ın bu görüşünü delil getirerek vakıftan rücû

<sup>86</sup> VGMA, Defter 597/89/59.

<sup>87</sup> VGMA, Defter 991/45/57.

<sup>88</sup> VGMA, Defter 989/185/141.

<sup>89</sup> VGMA, Defter 631/25/10.

<sup>90</sup> VGMA, Defter 629/736/489.

etmek istemişlerdir. Mütevelliler ise Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in fetvalarını delil göstererek buna itiraz etmişlerdir. Kadı ise fukahaya ihtilaf etmemek ve hayra engel olmamak gayesiyle vakfın sahih ve lâzım olduğuna karar vermiş ve kararını da vakfiyelere kaydetmiştir.

Vakfın sıhhati ve lüzumu konusundan bahseden tüm vakfiyeler incelendiğinde İmâm-ı Âzam'ın fetvasının uygulanmadığı görülmektedir. Aslında bu fetvanın uygulanmaması zahiri anlamdadır. Rücû davasında vâkıfın esas gayesi vakıftan dönmek değil vakfı sağlamlaştırmak ve ebedî kılmak olduğundan İmâm-ı Âzam'ın uygulanmıyor gibi görünen fetvalarının aslında vakfı sağlamlaştırma ve ebedî kılma adına bir aracı olarak gündeme getirildiği ve vakfiyelerde bu maksatlarla yer verildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı vakıf tatbikatında İmâm-ı Âzam'ın vakfın sıhhati ve lüzumu konusundaki fetvasının, vakfın te'bidi (ebedîliği) ve teşyidi (sağlamlaştırılması) açısından çok önemli pozitif bir rol üstlendiği görülmektedir.

### 3.3. Vakf-ı Akârla İlgili Görüşü

Bina, arazi, bağ, bahçe, tarla, dükkân ve ev gibi nakli mümkün olmayan mala akar denir.<sup>91</sup> Gayrimenkul olarak da adlandırılan akar, kira veya gelir getiren maldır. Vakf-ı akâr (akarât-ı mevkûfe) ise vakfa gelir getiren gayrimenkule denir. Cami, medrese, tekke, zaviye, imarethane gibi müessesât-ı hayriyye kabilinden vakıf eserlerinin tamir, genişletme, yeniden inşa etme gibi ihyası, vakıf hizmetlerinin ayakta kalması ve idamesi ve vakıf görevlilerinin maaşlarının karşılanması vakf-ı akârlar sayesinde gerçekleşir.<sup>92</sup> Bu yönüyle vakf-ı akârlar vakıflar ve vakıf hizmetleri açısından oldukça önemlidir. Vakf-ı akârın mülkiyetinin kime ait olduğu ve vakfın lüzumu açısından ne gibi bir konumda bulunduğu konusunda âlimler arasında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Osmanlı dönemi vakfiyelerine bakıldığında vakf-ı akârla ilgili İmâm-ı Âzam, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in fetvalarına yer verildiği görülür.

İmâm-ı Âzam'a göre vakıf, bir malı (aynı) vâkıfın mülkünde olmak kaydıyla menfaatini tasadduk etmek anlamına gelmektedir. Buna göre vakfeden kişi mevkûfu kendi mülkünde tutmakta, mevkûfun

<sup>91</sup> Ali Şafak, "Akar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/221.

<sup>92</sup> Vakıflar Genel Müdürlüğü, "Vakıf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü", (Erişim 03 Temmuz 2020).

menfaatini ise başkasının kullanımına tahsis ve tasadduk etmektedir. Bir malın mülkünü değil de sadece menfaatini tasadduk etmek ise ödünç vermeye benzemektedir. Şurası da var ki menfaat ise ma'dumdur yani belirsizdir. Belirsiz bir şeyin tasadduku ise sahih değildir. Bu yüzden vakıf aslen caiz olmayan bir durumdur. Buna mukabil İmâm-ı Âzam vakfı caiz görür. Ancak vakfın ödünç vermeye benzediğini ve lâzım yani bağlayıcı olmadığını ifade eder. Bu durumda İmâm-ı Âzam'a göre vakıf bağlayıcı olmadığı için vakıftan dönmek câizdir. Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'e göre ise vâkıf, vakfettiği malı kendi mülkünde değil Allah'ın mülkünde olmak kaydıyla o malın menfaatini tasadduk etmektedir. Böylece vâkıf, bir malı vakfettiği zaman o malı kendi mülkünden çıkarmış olur. Bu durumda vakıf da lâzım (bağlayıcı) olur ve vakıftan rücû etmek de caiz değildir.<sup>93</sup>

İmâm-ı Âzam'ın vakf-ı akârın caiz olduğu ancak ödünç konumunda bulunduğu ve bu yüzden vakfın bağlayıcı olmadığı konusundaki görüşü birçok vakfiyede de gündeme getirilmiştir. Onun bu konudaki görüşü Makedonya vakfiyelerinde birçok formda ele alınmıştır. Bu formlar şunlardır;

- Vakf-ı akâr İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı efham Ebû Hanîfeti'l-Kûfi Hazretleri 'inde menzile-i 'âriyette olmağla rücû'u meşrû"<sup>94</sup>

- "Vakf-ı akâr muhtârü'l-eimmeti aḥbâr olan İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı aḳdem sirâcü'l-ümmeti kâşifü'l-gammi hazretleri 'inde şahîḥ lakin menzile-i 'âriyette olub şeref-i lüzûmu müstelzim olmamağla vakf-ı mezbûrdan rucû' caiz"<sup>95</sup>

- "Vakf-ı akâr İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı efham sirâcü'l-milleti ve'd-dîn Ebû Hanîfeti'l-Kûfi Hazretleri 'inde şahîḥ ise de lakin menzile-i 'âriyette olub sıḥḥat lüzûmu müstelzim olmamağla benim içün şer'an bâb-ı rücû'u meftûḥdur"<sup>96</sup>

Vakf-ı akâr konusundaki tüm bu formlarda ifade edilmek istenen mana özetle şudur: İmâm-ı Âzam'a göre vakf-ı akâr ödünç

<sup>93</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/15; Esad Muhammed Said es-Sâğircî, *Delilleriyle Hanefî Fıkhı*, çev. Halil Aldemir vd. (İstanbul: Karmca&Polen Yayınları, 2009), 995; Celal Yeniçeri, "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 270.

<sup>94</sup> VGMA, Defter 989/234/185; VGMA, Defter 991/58/75.

<sup>95</sup> VGMA, Defter 583/146/129.

<sup>96</sup> VGMA, Defter 988/237/144.

hükümündedir. Bundan dolayı vakıf, lâzım değildir. Yani hukuken bağlayıcı değildir. Bu yüzden de vakıftan rücû etmek caizdir.

Makedonya vakfiyelerinde farklı formlarda ifade edilen İmâm-ı Âzam'ın bu konudaki fetvasını "Vakf-ı 'aķâr İmâm-ı A'zam 'inde menzile-i 'ariyette olmağla rücû'u meşrû'dur" (yani İmâm-ı Âzam'a göre ödünç konumunda olduğundan vakf-ı akârdan dönmek caizdir) şeklinde tek bir cümlede özetlemek ve formüle etmek mümkündür.

Makedonya'da kurulan vakıflara ait vakfiyelerde vakf-ı akâr konusunun nasıl ele alındığını birkaç örnekle incelemek istiyoruz.

18. yüzyılın ortalarında Doyran'da Hatice Hatun binti Hacı Ahmed bir vakıf kurar. Hatice Hatun, Doyran'ın yakınında Derebaş mevkiinde sahip olduğu arsasını, bahçesini ve bir bab değirmenini Allah için vakfeder. 28 Muharrem 1174/9 Eylül 1760 tarihli vakfiyesinde mevkûfun kirasından elde edilen gelirin Doyran'da Mesih Bey mahallesinde bulunan Şeyh Yahya Efendi'nin bina eylediği Hangah'ın şeyhi Mehmed Efendi'ye meşrûta olmasını, değirmenin mezkûr şeyh tarafından idare olunmasını, ramazan aylarında Mesih Bey Mahallesi Mescidi'ndeki cemaate iftar verilmesini şart koşar. Hatice Hatun;

"Vakf-ı 'aķâr İmâm-ı A'zam eşham Hâzretleri katında gayr-i şahiş olduğuna binaen müvekkilem mezbûra taraf-ı vifâqdan semt-i řikâķa şarf-ı 'inân edüb 'aķâr-ı mezbûrun vakfiyetinden rücû vekâlen ve led-i mülkiyete idhâl murâd etmekle reddiyle bi'l-vekâle hüküm taleb ederim."<sup>97</sup>

diyerek vakf-ı akârının İmâm-ı Âzam katında gayr-i sahih olduğunu ve vakfından rücû etmek istediğini beyan eder. Vakfın mütevellisi ise İmâm-ı Âzam katında durumun öyle olduğunu ancak İmâm Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in içtihatlarına göre vâkıf "vakfettim" demesiyle ve mevkûfu mütevelliyeye teslim etmesiyle vakfın sahih ve lâzım olduğunu beyan eder. Hâkim Efendi, vakfın ezeli ve uhrevi olduğuna itibar ederek ve en faydalı olan kavli esas olarak Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in fetvalarına göre amel eder ve vakfın sahih ve lâzım olduğuna karar verir.<sup>98</sup>

19. yüzyılın ortalarında Manastır'da bir Rifâî dergâhı yaptıran ve bu dergâh için birçok akarını vakfeden Seyyid Mehmed Nazmi Efendi, 9 Şevval 1278/9 Nisan 1862 tarihli vakfiyesinde;

<sup>97</sup> VGMA, Defter 609/253/305.

<sup>98</sup> VGMA, Defter 609/253/305.



“vakf-ı ‘akâr muhtârü’l-eimmeti aḥbâr olan İmâm-ı A’zam ve hümâm-ı aḳdem sirâcü’l-ümmeti kâşifü’l-gammi ḥazretleri ‘indeinde şahîḥ lakin menzile-i ‘arıyette olub şeref-i lüzümü müstelzim olmamaḡla vakf-ı mezbûrdan rucü’ câiz ve râci’iyy-i meşrû’iyyi ġayr-i mütecâviz olmaḡın kel-evveli mülküne istirdâd ederim.”<sup>99</sup>

diyerek vakf-ı akârının İmâm-ı Âzam nazarında sahih ancak ödünç konumunda olduğunu, bu yüzden vakfının hukuken geçerli olmasının gerekli görülemeyeceğini, vakfından geri dönmesinin câiz ve meşrû olduğunu ve bu şekilde geri dönmenin de vakfı zarara uğratmak anlamına gelmediğini ifade ederek vakfından rucû etmek ve daha önceki gibi vakfettiği malını tekrar kendi mülküne katmak istediğini ifade eder. Vakfın mütevellisi vâkıfın bu sözlerine ve talebine münasip bir üslupla şöyle cevap verir;

“eğerçi ‘inde’l- İmâm-ı A’zam hâl baş ve tafşil olunan minval üzere idüğü câ-yı eşkâl değildir. Lakin ârif-i şamedânî Ebû Yûsuf eş-şehîr bi’l-imâm-i’ṣ-şânî ḥazretleri ‘indeinde vâkıf mücerred “vakaftü” demekle ve İmâm-ı Rabbânî Muhammed bin Ḥâsen eş-Şeybânî ‘indeinde teslim-i ile’l-mütevelli ve te’bîd zikriyle vakf lâzım olur.”<sup>100</sup>

Yani vakfın mütevellisi, “İmâm-ı Âzam nazarında vakıfla ilgili durum geniş tutulsa da ve açıklanan hususlar üzere olsa da durum böyle dışardan görüldüğü gibi değildir. Zira Ebû Yusuf’a göre vakfeden bir kişi “vakfettim” sözünü kullandıktan sonra ve İmâm Muhammed’e göre mevkûf müteveliye teslim edildikten ve ebedîlik sözü söylendikten sonra vakıf hukuken geçerli olur.” diyerek mevkûfu vâkıfa teslim etmekten kaçınır ve bu şekilde davada vakfın savunuculuğunu yapar. Tarafların bu sözlerini ve delillerini dinleyen kadı efendi, âlimler arasındaki ihtilafı bilerek ve bu konuda gerekeni yaparak vakfın sahih ve lâzım olduğuna hükmeder. Böylece bu davada İmâm-ı Âzam’ın fetvasına göre amel edilmediği görülür.<sup>101</sup>

20. yüzyılın başlarında Üsküp’te sahip olduğu evini vakfeden ve gelirini Üsküp’teki Faik Paşa Camii’nin müezzinin maaşı için tahsis eden Ayşe Hanım binti Mehmed Efendi, 17 Zilkade 1320/15 Şubat 1903 tarihli vakfiyesinde şöyle der;

<sup>99</sup> VGMA, Defter 583/146/129.

<sup>100</sup> VGMA, Defter 583/146/129.

<sup>101</sup> VGMA, Defter 583/146/129.

“Vakf-ı akar İmâm-ı A'zam ve hümâm-ı e'şam Ebû Hanîfeti'l-Küfi Hazretleri 'inde menzile-i âriyette olmağla rücû'u meşrû... olduğuna binâen vakf-ı mezbûrdan rücû' ve menzil-i ma'hdûd-ı mezkûr ke'l-evvel mülkûme istirdâd ederim.”<sup>102</sup>

Ayşe Hanım, bu sözleriyle İmâm-ı Âzam'a göre vakf-ı akârının ödünç konumunda bulunduğunu ve bu yüzden vakfından rücû etme hakkına sahip olduğunu ifade ederek vakfından dönmek istediğini belirtir. Mütevellisi ise vakfın Ebû Yûsuf'un görüşüne göre sahih ve bağlayıcı olduğunu ve bu sebeple vakıftan geri dönmenin mümkün olmadığını ifade eder. Tarafların delillerini dinleyen Kadı, “mubtıl-ı hayr olmaktan hâzer ederek” yani hayrı ortadan kaldırmaktan endişe ederek ve bu konuda selefin genel câri hükmüne uyararak vakfın sıhhat ve lüzûmuna hükmeder. Böylece bu kararda İmâm-ı Âzam'ın değil Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in fetvalarının uygulandığı görülür.<sup>103</sup>

19. ve 20. yüzyılda Makedonya'nın çeşitli şehirlerinde kurulan birçok vakfın vakfiyesinde vakf-ı akârla ilgili konu benzer şekilde ele alınmıştır. Bu vakfiyeleri şöyle sıralayabiliriz;

- **Koçana'da Hasan Bey Vakfı:** Koçana'da yeni bir medrese yaptıran Hasan Bey, mezkûr şehirde sahip olduğu 26 dükkânını ve evini bu medrese için vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 11 Rebiü'l-evvel 1235/28 Aralık 1819).<sup>104</sup>

- **Üsküp'te Mehmed Ali Bey bin Hasan Bey Vakfı:** Vâkıf, Hacı Kasım Mahallesi'nde babası tarafından yaptırılan Hacı Hasan Medresesi için sahip olduğu bir bab kovacı dükkânını, Dervişan Mahallesi'ndeki evini ve Güreler köyündeki hanını vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 15 Ramazan 1254 /2 Aralık 1838).<sup>105</sup>

- **İştîp'te Velîyuddin Bey bin Ahmed Vakfı:** Vâkıf, İştîp'in Sinan Bey Mahallesi'nde Hotuna (Otinya) nehri kenarında bir arsasını vakfeder ve Nakşibendiye tarikatı halifelerinden Baba Yusuf adlı zât-ı muhteremin medfun olduğu bu arsada bir tekke inşa eder. (Vakfiyenin tarihi: 5 Receb 1291/18 Ağustos 1874).<sup>106</sup>

- **Üsküp'te Mehmed Faik Paşa Vakfı:** Üsküp'ün Hamidiyye Mahallesi'nde müceddeden bir câmi-i şerif yaptıran Mehmet Faik Paşa,

<sup>102</sup> VGMA, Defter 989/234/185.

<sup>103</sup> VGMA, Defter 989/234/185.

<sup>104</sup> VGMA, Defter 989/170-127.

<sup>105</sup> VGMA, Defter 988/142/56.

<sup>106</sup> VGMA, Defter 988/259/162.

bu cami için dört bâb dükkânını vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 11 Şevval 1301/miladi 4 Ağustos 1884).<sup>107</sup>

- **Manastır'da Mehmed Faik Paşa Vakfı:** Manastır'da bir cami yaptıran vâkîf, bu cami için sahip olduğu arsasını, bağını, dükkânını ve üç odalı, iki sofalı, avlulu ve bahçeli bir bab evini vakfeder. Mevkûftan elde edilen gelirin Faik Paşa Camii'nin imâmet ve hitâbet cihetleri ile caminin çeşitli masrafları için harcanmasını meşrûta kılar. (Vakfiyenin tarihi: 15 Rebiü'l-ahir 1310/5 Kasım 1892).<sup>108</sup>

- **Üsküp'te Ramiz Bey bin Hasan Bey Vakfı:** Hüdaverdi Mahallesi sakinlerinden Ramiz Bey, Üsküp'te Meddah Baba Camii avlusu ve arsası içinde bir bab dükkân yaptırır ve bunu mezkûr cami adına vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 13 Safer 1317/23 Haziran 1899).<sup>109</sup>

- **Üsküp'te Atiyye Hanım binti Arslan Vakfı:** Debbağ Şahin Mahallesi Mescidi'nin avlusunda beş odalı bir medrese yaptıran vâkîf bu medrese için bir fırın dükkânı vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 3 Zilhicce 1324/ 18 Ocak 1907).<sup>110</sup>

- **Üsküp'te Arife Hatun binti Abdulkadri Efendi Vakfı:** Cami-i Atik Mahallesi'nde oturan Arife Hatun, sahip olduğu bir bab evini vakfeder ve bu evinin kirasından elde edilecek gelirin Üsküp'teki Sultan Murad Camii'nin imamına maaş olarak verilmesini şart koşar. (Vakfiyenin tarihi: 18 Zilhicce 1326/11 Ocak 1909).<sup>111</sup>

- **Üsküp'te Belkıs Hanım binti Mahmud Pertev Paşa Vakfı:** Üsküp'te harabe haldeki Elaldı Sultan Tekkesi için yeni bir bina yaptıran Belkıs Hanım, bunu tekkeye vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 22 Muharrem 1328/3 Şubat 1910).<sup>112</sup>

- **Üsküp'te Hacı Ahmed Ağa bin Hacı Hasan Ağa Vakfı:** Üsküp'ün Haraççı Salahaddin Mahallesi'nde bir mescit yaptıran Hacı Ahmed Ağa, bu mescit için üç bab dükkânını ve evini vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 22 Rebiü'l-evvel 1328/3 Nisan 1910).<sup>113</sup>

<sup>107</sup> VGMA, Defter 988/237/144.

<sup>108</sup> VGMA, Defter 989/63/51.

<sup>109</sup> VGMA, Defter 991/58/75.

<sup>110</sup> VGMA, Defter 991/59/76.

<sup>111</sup> VGMA, Defter 990/53/47.

<sup>112</sup> VGMA, Defter 990/74/62.

<sup>113</sup> VGMA, Defter 607/44/65.

- **İştîp'te Timur Ağa Vakfı:** İştîp'in Beşirli köyünden Timur Ağa, sahip olduğu bağını vakfeder ve bağdan elde edilen gelirini köydeki camide hatip olan kişinin maaşı için meşrûta kılar. (Vakfiyenin tarihi: 4 Rebüü'l-evvel 1330/22 Şubat 1912).<sup>114</sup>

- **Üsküp'te Hafız Sabri Efendi Vakfı:** Hafız Sabri, Üsküp'teki Köse Kadılar Cami-i Şerifi için bir bab dükkânı vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 2 Rebiü'lâhir 1320/9 Temmuz 1902).<sup>115</sup>

- **Üsküp'te Hüseyin Bey bin Süleyman ve kardeşleri Vakfı:** Üsküp'te sahip oldukları bir bab dükkânı vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 28 Safer 1319/16 Haziran 1909).<sup>116</sup>

- **Manastır'da Besim Paşa bin Osman Bey Vakfı:** Topçu alayı erkânından mirliya Besim Paşa, Manastır'da bir cami yaptırır ve sahip olduğu üç bab dükkânını bu caminin imâmet ve hitâbet cihetleri ile caminin tamir ve minaresinin kandil masrafları için harcanmasını şart koşar. (Vakfiyenin tarihi: 9 Rebiü'l-ahir 1264/15 Mart 1848).<sup>117</sup>

- **Doyran'da İbrahim Ağa bin Temur Ağa ve Bekir Efendi bin Salih Vakfı:** Robova köyünden olan bu iki vâkıftan biri 200 kuruş diğeri de 300 kuruş vakfederek müştereken bir vakıf kurarlar. Mevkuf 500 kuruşun istirbâh yoluyla elde edilen gelirini köydeki caminin imam ve hatip vazifelerini yürüten görevlilerin maaşı için tahsis ederler. (Vakfiyenin tarihi: 3 Cemâziye'l-evvel 1322/16 Temmuz 1904).<sup>118</sup>

- **Debre'de Abdal bin Basri Vakfı:** Rabdişt köyünden Abdal bin Basri sahip olduğu 3000 kuruş kıymetindeki bir bab dükkânını Allah için vakfeder. Dükkânın kirasından elde edilecek gelirin köydeki caminin imam ve hatibin maaşı ve dükkânın tamir ihtiyaçları için harcanmasını şart koşar. (Vakfiyenin tarihi: 17 Rebiü'l-ahir 1330/5 Nisan 1912).<sup>119</sup>

Vakf-ı akâr konusundan bahseden tüm vakfiyeler incelendiğinde İmâm-ı Âzam'ın değil Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in fetvasının uygulandığı ve durumun 18., 19. ve 20 yüzyılda aynı şekil ve formatta devam ettiği tespit edilmiştir. Aslında İmâm-ı Âzam'ın fetvasının

<sup>114</sup> VGMA, Defter 604/138/183

<sup>115</sup> VGMA, Defter 989/180/137.

<sup>116</sup> VGMA, Defter 990/48/39.

<sup>117</sup> VGMA, Defter 987/199/63.

<sup>118</sup> VGMA, Defter 989/244/190.

<sup>119</sup> VGMA, Defter 604/146/197.

uygulanmaması yine zahiri anlamdadır. İmâm-ı Âzam'ın vakf-ı akârla ilgili fetvasının vâkıf tarafından bir aracı olarak kullanıldığı ve vâkıfın bundaki esas amacının vakfını ebedî kılmak ve sağlamlaştırmak olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla İmâm-ı Âzam'ın bu konudaki fetvasının vakfın te'bidi (ebedîliği) ve teşyidi (sağlamlaştırılması) açısından Osmanlı vakıf tatbikatında çok önemli bir rol üstlendiği tespit edilmiştir.

#### 3.4. Vakf-ı Menkul İle İlgili Görüşü

İmâm-ı Âzam menkulün yani taşınabilen ve değiştirilebilen malın vakfını mutlak manada câiz görmez. Ebû Yûsuf taşınmaz malın içindeki hayvanların ve köle çobanların vakfedilmesine, İmâm Muhammed ise at ve silah gibi menkulün vakfedilmesine cevaz verir.<sup>120</sup> İmâm-ı Âzam'ın menkulün vakfının caiz olmadığı konusundaki fetvası vakfiyelerde de dile getirilmiştir.

Üsküp'ün Kavundere köyü ahalisinden Abdullah bin Hüseyin, köyde sahip olduğu dört dönüm bağını ve bu bağdaki ağaçları köydeki camii için vakfeder ve mevkûfunu mütevelliyeye teslim eder. Üsküp Hükümet Konağı'nda mahkeme-i şer'iyeye mahsus odada ma' kud meclis-i şerî'de 5 Muharrem 1324/1 Mart 1906 tarihli vakfiyesini kaydettiren Abdullah bin Hüseyin hâkimin önünde vakfın mütevellisi ile davalaşır. Abdullah, vakfettiği bağdaki ağaçların menkul hükmünde olduğunu, menkulün vakfının ise caiz ve sahih olmadığını ifade ederek vakfından rücû etmek istediğini belirtir. Vakfın mütevellisi ise söz konusu ağaçların menkul olduğunu, ancak İmâm Muhammed'e göre mevkûf arsa üzerine dikilen ağaçların arsaya tabi olduğunu, dolayısıyla menkulün caiz olduğunu belirtir. Bu tür durumlarda hayırda ittihadın esas alınması gerektiğini, İmâm Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre mevkûf mütevelliyeye teslim edildikten sonra vakfın sahih ve lâzım (bağlayıcı) olduğunu ve vakıftan geri dönüşün mümkün olamayacağını dile getirir. Her iki tarafın delillerini dinleyen Kadı, vakfı teşyid etmenin (sağlamlaştırmanın) daha evla olduğuna kanaat ederek vakfın sıhhatine ve vakıfta rücûun olamayacağına karar verir.<sup>121</sup> Böylece hâkim, menkulün vakfının caiz olmadığını ifade eden İmâm-ı Âzam'ın fetvasını değil menkulün vakfını caiz gören İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf'un fetvasını uygular.

<sup>120</sup> Merginānī, *el-Hidāye*, 3/17; Mehmet Dirik, "Ebû Hanife'nin İctihad Metodunda İstihsan", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 216.

<sup>121</sup> VGMA, Defter 603/179/302.

### 3.5. Vakf-ı Nukûd İle İlgili Görüşü

Hanefi fıkıh kitaplarında nukûd yani para vakfının caiz olmadığı ifade edilmektedir. İmâm-ı Âzam'a göre menkulün vakfı caiz olmadığı<sup>122</sup> için para vakfı da caiz değildir. Ancak İmâm Züfer'in para vakfını caiz gördüğü nakledilmektedir.<sup>123</sup> Osmanlı ulemasından Şeyhülislâm Ebussuud Efendi ve Kemal Paşa-zade para vakfının caiz olduğunu savunmuşlardır.<sup>124</sup>

Makedonya'da vakıf hizmetleri sunan birçok vâkıfın para vakfında bulunduğu görülmektedir. Para vakfını içeren vakfiyelerin bazılarında ise para vakfının sıhhati ve geçerliliği konusu ele alınmış ve tartışılmıştır. Bu tartışma zemini vakıftan rücu davasının yer aldığı vakfiyenin son kısmında kendini göstermiştir.

Makedonya vakfiyelerinde vâkıflar, vakf-ı nukûdun İmâm-ı Âzam, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed nazarında gayr-i sahih ve batıl olduğunu, bu yüzden vakıflarından rücû etme haklarına sahip olduklarını ifade ederek vakıflarından rücû etmek istemişler ve vakfettikleri parayı tekrar geri almak için vakfın mütevellisi ile meclis-i şer'ide davalanmışlardır. Mütevelliler ise İmâm Züfer katında vakf-ı nukûdun sahih olduğunu söyleyerek mevkuf parayı vâkıflara vermekten imtina etmişlerdir. Tarafların delillerini dinleyen hâkim ise vakf-ı nukûdun sahih ve lâzım olduğuna ve rücûun mümkün olamayacağına karar vermiştir. Makedonya vakfiyelerinde vakf-ı nukûd ile ilgili davalanmanın farklı yüzyıllarda nasıl cereyan ettiği ile ilgili birkaç örnek vermek istiyoruz.

Rumeli Vilayeti kaymakamlarından Ali Ağa bin Abdullah, Manastır'da Cami-i Cedid avlusunda müceddeden bir kütüphane yaptırmış ve iki yüz kuruşluk kazanç getiren akçesini bu kütüphanenin hâfız-ı kütüb olan görevlisinin maaşı ve kütüphanenin tamiri gibi ihtiyaçları için vakfetmiştir. 1 Rebiü'l-evvel 1185/14 Haziran 1771 tarihli vakfiyesinde Ali Ağa, meclis-i şer'ide vekili Said Efendi vasıtasıyla para vakfının İmâm-ı Âzam'ın da olduğu eimme-i selâse (üç büyük İmâm) katında gayr-i sahih olduğunu ve zımında olan şartların dahi câiz

<sup>122</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 3/17.

<sup>123</sup> Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (İstanbul: OSAV Yayınları, 1996), 218.

<sup>124</sup> Yakup Ahabab, "Kalkandelen Para Vakıfları", *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2017), 53.

olmadığını ifade ederek vakfından rüçû etmek istediğini beyan eder ve parasının kendisine tekrar geri verilmesini ister. Vakfın mütevellisi Ahmed Efendi ise bundan imtina eder. Taraflar arasındaki davaya bakan hâkim ise İmâm Züfer'den mervî olan İmâm Muhammed bin Abdullah el-Ensârî'nin kavli-i şerifine göre para vakfının sahih ve İmâmeyne (Ebû Yusûf ve İmâm Muhammed'e) göre vâkıfın vakfettim demesiyle ve mevkûfunu mütevelliyeye teslim etmesiyle vakfın sahih ve lâzım olduğunu ifade ederek vakfın sıhhatine ve lüzûmuna hükmeder.<sup>125</sup>

Manastır vilayetinin Debre Sancağı dâhilinde Rekarlar kazasına tabi Velobrde (Volobrodya) köyünden Hatib Ağa b. İbrahim, köyün ortasına bir cami yaptırır ve bu cami için tahmini olarak bir dönüm tutarındaki meyve bahçesini, bir dönümlük bağını ve 6600 kuruş parasını vakfeder. Buralardan elde edilecek gelirin caminin imam ve hatibinin maaşının karşılanması ve caminin tamir ihtiyaçları için harcanmasını şart koşar. 21 Receb 1829/18 Temmuz 1911 tarihli vakfiyesinde vâkıf, yapmış olduğu vakf-ı nukûdun ve ona bağlı şartların eimme-i selâse yani İmâm-ı Âzam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed nazarında sahih olmadığını, yine yaptığı vakf-ı akârın İmâm-ı Âzam katında sahih ancak gayr-i lâzım olduğunu ifade ederek vakfından rüçû etmek istediğini belirtir. Vakfın mütevellisi ise:

“Lâkin İmâm Züfer Hazretlerinden İmâm Muhammed bin Abdullah el-Ensârî Hazretlerinin rivayeti üzerine vakf-ı nukûd ve ona mutedarrı olan şurûṭ ve kuyûd şahih olduğu gibi bağ ve bahçe-i mezkûrun dahî vakfiyyeti caiz olmağla redd ü teslimden imtinâ ederim”<sup>126</sup>

diyerek İmâm-ı Züfer'e göre para vakfının ve buna bağlı şartların sahih ve hukuken bağlayıcı olduğunu, bu yüzden vakıftan rüçûun mümkün olamayacağını ve mevkûfu vâkıfa geri teslim etmeyeceğini beyan eder. Tarafların delillerini dinleyen hâkim de “mubṭil-i hayr olmaktan hazer” ederek bu konuda daha önce hüküm veren müçtehitlere tabi olarak mezkûr bağ, bahçe ve nukûda ait vakfın sahih ve şartlarının da câiz olduğuna karar verir. Böylece hâkim, vakf-ı nukûdla ilgili olarak İmâm-ı Âzam'ın da dâhil olduğu eimme-i selâse'ye göre değil İmâm Züfer'in fetvasına göre amel etmiş olur.<sup>127</sup>

<sup>125</sup> VGMA, Defter 652-2/127/254.

<sup>126</sup> VGMA, Defter 604/146/197.

<sup>127</sup> VGMA, Defter 604/146/197.

Kaçanikli Mehmed Paşa, Üsküp ve civarında sahip olduğu çiftliklerini, tarlalarını, bağlarını, çayırlarını, bahçelerini, değirmenlerini, kahvehanesini, fırınlarını, dükkânlarını ve Kâtip Şahin Mahallesi'nde yaptırdığı konağının yanı sıra 10.000 altın (1.250.000 akçe) parasını da vakfeder. Şaban 1017/ Kasım 1608 tarihli bir vakfiyesinde Kačanikli Mehmed Paşa, nukûd vakfının İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin fetvasına göre batıl olduğunu gerekçe göstererek nukûd vakfından rücû etmek istediğini ifade eder ve bu konuda vakfın mütevellisi ile meclis-i şer' de davalaşır. Vakfın mütevellisi Ahmet Çavuş ise itiraz ederek İmâm-ı Râbi İmâm Züfer katında vakf-ı nukûdun sahih olduğunu ve meblağın kendisine teslim edildikten sonra vakıftan rücûun olamayacağını ifade eder. Tarafların delillerini dinleyen hâkim vakfı kurmanın, devam ettirmenin ve güçlendirmenin daha evla olduğuna kanaat getirerek vakf-ı nukûdun (para vakfının) sahih olduğuna ve rücûun mümkün olamayacağına hükmeder. Hâkim böylece para vakfının sıhhati ve bağlayıcılığı konusunda İmâm-ı Âzam'ın fetvasını değil İmâm Züfer'in fetvasını uygular.<sup>128</sup>

Üsküp'ün Batince köyündeki cami için 1000 kuruş vakfeden Bayram bin Zeynel'in 29 Rebiü'l-ahir 1324/22 Haziran 1906 tarihli vakfiyesinde,<sup>129</sup> Üsküp'te Arnavut köyündeki cami için 1000 kuruşunu vakfeden Felek bin Bahaeddin bin Ömer'in 19 Safer 1317/29 Haziran 1899 tarihli bir vakfiyesinde,<sup>130</sup> aynı köydeki cami için 2000 kuruşunu vakfeden Memiş bin Osman'ın 9 Cemaziye'l-ahir 1311/18 Aralık 1893 tarihli vakfiyesinde<sup>131</sup> ve Üsküp'ün İstemiçe köyündeki cami için 2000 kuruşunu vakfeden Osman bin Latif'in 8 Cemaziye'l-âhir 1327/27 Haziran 1909 tarihli vakfiyesinde vâkıflar, meclis-i şer'ide "eimme-i selâse nezdinde nukûd vakfı batıldır" diyerek vakıflarından rücû etmek istediklerini ifade etmişler ve bu konuda vakfın mütevellileri ile davalışmışlardır. Vakfın mütevellileri ise "İmâm Züfer rahmetu'llâhi 'aleyh Hâzretlerinden İmâm 'Abdullahi'l-Enşâri rivâyeti üzere vakf-ı nukûd ve zımında olan şurûṭ ve kuyûdun sıhhati muḳarrer"<sup>132</sup> diyerek nukûd vakfın imam Züfer'e göre sahih olduğunu ve rücûun mümkün

<sup>128</sup> VGMA, Defter 633/21/11.

<sup>129</sup> VGMA, Defter 601/155/199.

<sup>130</sup> VGMA, Defter 989/165/123.

<sup>131</sup> VGMA, Defter 989/164/122.

<sup>132</sup> VGMA, Defter 991/33/37.



olamayacağını ve bu sebeple kendilerine teslim edilen vakıf paralarını vâkıflara geri vermeyeceklerini ifade etmişlerdir. Her üç davada da hâkim nukûd vakfının sıhhatine ve lüzûmuna karar vererek vakıfta rücûu reddeder. Böylece İmâm-ı Âzam'ın fetvasını değil İmâm Züfer'in fetvasını esas alır.<sup>133</sup>

Vakf-ı nukudla ilgili davalar benzer şekilde Makedonya'daki şu vakıflarda da ele alınmıştır.

- **Manastır'da Hacı Mehmed bin İbrahim Vakfı:** Vâkif, Yeni Camii'de ta'lim-i ilim yapan muallimin maaşının karşılanması için sahip olduğu 600 kuruşunu vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 1 Muharrem 1177/12 Temmuz 1763).<sup>134</sup>

- **Kumanova'da Şakir Ağa bin Arslan Vakfı:** Vâkif, 1500 kuruşunu vakfeder. Mevkuf nukûddan elde edilen geliri Bektaşlı Bâlâ köyünde Hasan Hoca bin Abdullah tarafından ihya ve inşa edilen caminin imam ve hatibinin maaşının karşılanması, gerektiğinde caminin tamirinin yapılması ve kandil ihtiyacının giderilmesi için tahsis eder. (Vakfiyenin tarihi: 25 Safer 1322/11 Mayıs 1904).<sup>135</sup>

- **Kalkandelen'in Lekboş köyünden Salih bin Elmas Vakfı:** Vâkif, sahip olduğu 1000 kuruşunu mezkûr köydeki caminin imâmet cihetine meşrûta olmak üzere Allah rızası için vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 5 Safer 1310/29 Ağustos 1892).<sup>136</sup>

- **Debre'nin Ketuce köyünden Abdurrahman b. Hüseyin Vakfı:** Vâkif, sahip olduğu 800 kuruşunu köyde ahali tarafından yaptırılan caminin imam ve hatiplik cihetine harcanmak üzere vakfeder. (Vakfiyenin tarihi: 3 Şaban 1314/7 Ocak 1897).<sup>137</sup>

- **Debre'de Kocacık köyünde Murad bin Yusuf Vakfı:** Vâkif, sahip olduğu bir bâb dükkânını ve 3000 kuruşunu vakfeder. Mevkufun gelirini de köyde inşa ettiği caminin imam ve hatiplerin maaşı için tahsis eder. (Vakfiyenin tarihi: 27 Şaban 1313/12 Şubat 1896).<sup>138</sup>

- **Debre'de Ustuşas köyünde Hayreddin bin Abdurrahman Vakfı:** Vâkif, sahip olduğu 500 kuruşunu Allah rızası için vakfeder.

<sup>133</sup> VGMA, Defter 991/33/37.

<sup>134</sup> VGMA, Defter 626-2/714/737.

<sup>135</sup> VGMA, Defter 989/226/179.

<sup>136</sup> VGMA, Defter 989/167/126.

<sup>137</sup> VGMA, Defter 989/167/126.

<sup>138</sup> VGMA, Defter 990/47/38.

Mevkûf paradan elde edilen gelirin köyde ahalinin yaptırdığı caminin imam ve hatip cihetine harcanmasını arzu eder. (Vakfiyenin tarihi: 4 Cemâziye'l-âhir 1314/10 Kasım 1896).<sup>139</sup>

Para vakfının sıhhati ve geçerliliği konusunu ele alan tüm vakfiyeler değerlendirildiğinde İmâm-ı Âzam'ın para vakfını câiz görmediğiyle ilgili fetvasının vakıftan rücu davası kapsamında gündeme geldiği ve bu konudaki fetvasının uygulanmadığı tespit edilmiştir. Hâkimler bu konuda para vakfını câiz gören İmâm Züfer'in görüşüyle amel etmişler ve para vakfının sahih ve lâzım olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak şurası da vardır ki İmâm-ı Âzam'ın fetvası zahiren uygulanmıyor gibi gözükse de onun fetvası vakfın te'bidi ve teşyidi açısından çok önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Zira vâkıflar, İmâm-ı Âzam'ın fetvasını uygulamamak için değil vakıftan rücu davasının bir daha gündeme gelmesini engellemek, vakfı ebedî kılmak ve güçlendirmek amacıyla onun fetvasını vakfiyede dile getirmişlerdir.

### **Sonuç**

Osmanlılar, 1390 yılında Makedonya coğrafyasına hâkim olduktan sonra fethedilen diğer yerlerde olduğu gibi burada da vakıf hizmetleri sunmuştur. Bu anlamda Makedonya'nın Üsküp, Debre, Doyran, Eğri Palanka, Gostivar, İştîp, Kalkandelen, Koçani, Köprülü, Kratova, Kumanova, Manastır, Ohri, Pirlepe, Tikveş ve Ustrumca gibi şehirlerinde vakıflar kurulmuş, bunlara ait vakfiyeler düzenlenmiş ve bu vakfiyelerin birçoğu günümüze kadar korunmuştur. Bu vakfiyelerin bir kısmında Hanefi mezhebinin kurucusu İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye ve görüşlerine yer verildiği görülür. Bu çalışmada Makedonya coğrafyasında kurulan vakıflarla ilgili tespit edilebilen 164 vakfiye incelenmiş ve 64 vakfiyede konuyla ilgili bilgilere ulaşılmıştır. Vakfiyelerde, vakıf hizmetleri sunan kişilerin zihin dünyasında nasıl bir İmâm-ı Âzam tasavvuru bulunduğu ve onun hangi görüşlerinin vakfiyelere neden ve nasıl yansıdığı konusunda önemli detaylar tespit edilmiştir.

Vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'ın İslâm dünyasının kadim, civanmert, önde gelen, şerefli, değerli ve en büyük âlimlerden biri olduğuna, içtihat konusunda üstün bir makamda bulunduğu, hidayeti ve doğru yolu bulmada insanlara imamlık ve rehberlik ettiğine ve ümmetin yolunu

<sup>139</sup> VGMA, Defter 605/137/194.

aydınlatan bir kandil olduğuna özellikle vurgu yapılmıştır. İsmi hayır, hürmet ve tazimle anılmış ve kendisine dualar edilmiştir. İmâm-ı Âzam'la ilgili bu tasavvurun Bektaşî tekkelerinde de olduğu tespit edilmiştir.

Vâkıflar, vakfı İmâm-ı Âzam'ın tanımlamasına uygun olarak tanımlamışlardır. Makedonya vakfiyelerinin hemen hemen hepsinde "vakf" kelimesinin İmâm-ı Âzam'ın görüşüne uygun olarak "habs" manasında kullanıldığı tespit edilmiştir

İmâm-ı Âzam'ın görüşlerine vakfiyelerin son kısımlarında bulunan vakıftan rücû davasının yer aldığı bölümlerde yer verildiği görülmüştür. Vâkıfın vakfından geri dönmek, vazgeçmek ve vakfını iptal etmek amacıyla meclis-i şer'ide kadının huzurunda vakfın mütevellisine karşı açtığı davalara rücû davası denmiştir. Bu davada vakfın sahih ve/veya lâzım (hukuken bağlayıcı) olmadığını savunan ve bu yüzden vakfından rücû etmek istediğini ifade eden vâkıf, İmâm-ı Âzam'ın bazı görüşlerini kendi lehinde delil olarak sunmuştur. Vakıftan rücûun olamayacağını savunan vakfın mütevellisi ise Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve İmâm Züfer'in fetvalarını delil olarak getirmiştir.

Vâkıf ve müteveli arasında cereyan eden rücû davalarında vakfın sıhhati ve lüzumu, vakf-ı akâr, vakf-ı menkul ve vakf-ı nukûdla ilgili konularda tartışmalar yaşanmıştır. İmâm-ı Âzam'ın vakfın sıhhati ve lüzumu konusundaki fetvası vakfiyelerde "vakfın sıhhati lüzûmunu müstelzim kılmaz" şeklinde ve onun vakf-ı akâr konusundaki fetvası "vakf-ı akâr İmâm-ı A'zam katında menzile-i âriyette olmağla rücû'u meşrû" şeklinde formüle edilerek dile getirilmiştir. İmâm-ı Âzam'ın görüşlerini bu formatta kendi lehine delil olarak getiren vâkıf, vakf-ı akârın ödünç konumunda olduğunu, vakfettiği akârın kendi mülkünden çıkmadığını, vakfın sahih olsa da lâzım olamayacağını, bu yüzden vakfından rücû etmek hakkına sahip olduğunu ifade ederek vakfından geri dönmek istediğini beyan etmiştir. Vâkıf, vakf-ı menkul ve vakf-ı nukûdu caiz görmeyen İmâm-ı Âzam'ın görüşünü delil göstererek vakfettiği menkul ve paraları geri almak istemiştir. Vakfın mütevellileri ise Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve İmâm Züfer'in fetvalarını delil getirerek bu rücûun mümkün olamayacağını savunmuşlardır. Tarafların delillerini dinleyen hâkim de verdiği tüm kararlarda İmâm-ı Âzam'ın değil Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve İmâm Züfer'in fetvalarına uyarak vakfın sahih ve lâzım olduğuna ve

vakfın devamına karar vermiştir. Vâkıfın aleyhine sonuçlanan bu davaların aslında vâkıf tarafından bile bile açıldığı, fikri planda mizansen ve kurgusal, ancak hukuki açıdan bağlayıcı olan davalar olduğu anlaşılmıştır. Vâkıfın, geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde vakfını daha da sağlamlaştırmak, daha sonradan gerek kendisi gerekse mirasçuları tarafından rücû davasının açılmasını önlemek ve rücû davası konusunu bir daha gündeme getirmemek amacıyla bu tür davalara vakfiyesinde bilinçli bir şekilde yer verdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla vakfiyelerde İmâm-ı Âzam'ın görüşlerinin, uygulanmak amacıyla değil vakfı ebedî kılmamanın, vakfı sağlamlaştırmanın ve vakıftan geri dönüşü engellemenin bir aracı olarak gündeme getirildiği ve ön plana çıkartıldığı sonucuna varılmıştır. İmâm-ı Âzam'ın görüşlerinin Osmanlı vakıf tatbikatında vakfın ebedîliği ve güçlendirilmesi konusunda çok önemli bir rol üstlendiği sonucuna ulaşılmıştır.

## Kaynakça

### 1.Kitap ve Makale

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Ahbab, Yakup. "Kalkandelen Para Vakıfları". *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2017), 49-71.
- Ak, Ahmet. "İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve İtikadî Görüşleri". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2016), 1-28.
- Akdağ, Eyüp. "Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) Hayatı ve Zühd Anlayışı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 159-176.
- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. İstanbul: OSAV Yayınları, 1996.
- Ali Haydar Efendi, Eminefendizâde Küçük (ö. 1935). *Tertîbu's-Sünûf fi Ahkâmî'l-Vukûf*. Dersaadet: 1339-1340/1920-1921.
- Arslan, Ramazan. *Erzurum Şehir Merkezindeki Vakıflar ve Sosyo-Ekonomik Bir Değerlendirme*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (BOA). *Makedonya'daki Osmanlı Evrakı*. Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Çataltepe, Sipahi. *İslam-Türk Medeniyetinde Vakıflar*. İstanbul: Türkiye Milli Kültür Vakfı Yayınları, 1991.

- Dirik, Mehmet. "Ebû Hanîfe'nin İctihad Metodunda İstihsan". *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 180-224.
- Döndüren, Hamdi. "İslam'da Vakıf ve Güncel Değeri". *Keşkül Dergisi* 38 (2016), 21-26.
- Ertem, Adnan. "Osmanlıdan Günümüze Vakıflar". *Vakıflar Dergisi* 36 (2011), 25-65.
- Hacısalihoğlu, Mehmet. "Makedonya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/437-444. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Osmanlılarda Vakıf Müessesesi". *Vakıf Haftası Dergisi* 1 (1984), 98-99.
- İmâmoğlu, Hüseyin Vehbi. *Bir Dünya Devleti Osmanlı (1299-1922)*. Samsun: Ceylan Ofset, 2008.
- İnalçık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- İnbaşı, Mehmet. "Balkanlar'da Osmanlı Hakimiyeti ve İskan Siyaseti". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd.. 9/279-301. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kosova Vilayeti Salnamesi. Kosova: y.y., 1304. Erişim Tarihi: 11 Temmuz 2020. file:///C:/Users/hzhgt/Downloads/D02460130400000004.pdf.
- Koyunoğlu, H. Hüsnü. *Sosyal Politika Açısından Vakıflar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Köprülü, Fuat. "Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 1-35.
- Köse, Murtaza. "Büyük Üstad Ebû Hanîfe". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/1 (2015), 159-176.
- Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı. "Kubbealtı Lugatı". Erişim tarihi: 27 Mayıs 2020. <http://www.lugatim.com/>.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâyetü şerhu Bidâyeti'l-Mubtedî*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 4 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm, ts.
- Ömer Hilmi Efendi (Karînabâdîzâde) (ö. 1307/1889). *İthâfü'l-Ahlâf Fî Ahkâmi'l-Evkâf*. İstanbul: Matbayı Amire, 1307.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Vakfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Sâğircî, Esad Muhammed Said. *Delilleriyle Hanefi Fıkhu*. çev. Halil Aldemir vd.. İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2009.
- Sarı, Mevlüt. *El-Mevarid Arapça-Türkçe Lugat*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1984.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme. *Kitâbu'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şafak, Ali. "Akar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/221. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Telli, Hasan. *Osmanlı Dönemi Üsküp Vakıfları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Telli, Hasan. "Osmanlı Döneminde Üsküp Vakfiyelerinde Görülen Vakıftan Rücû' Davaları ve Fıkhi Meseleler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 1043-1058.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü. "Vakıf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü". Erişim Tarihi: 03 Temmuz 2020. <https://www.vgm.gov.tr/kurumsal/tarihce/vakif-deyimleri-ve-terimleri-sozlugu#dic26>.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi I*. 4 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yeniçeri, Celal. "Ebû Hanîfe'nin Hayatı, Malî ve İktisadî Görüşleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 255-272.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'ân'da Sebülüllah Kavramı*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Yasin, "Vakıf Kurumunun Dayandığı Temel Referanslar ve Zürrî Vakıfların Vakıf Sistemindeki Yeri". *Dinî Araştırmalar* 17/44 (2014), 43-66.
- Yılmaz, Yasin. *Kanunî Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Yılmaz, Yasin - Aydemir, Hilal. *Erzurum Şeyhler Vakfı ve Külliyesi*. Ankara: Semih Ofset, 2019.
- Yılmaz, Yasin. *Örfizâde Vakfı*. Ankara: Semih Ofset, 2012.

## 2.Osmanlı Arşiv Belgeleri

### 2.1. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivleri Daire

#### Başkanlığı (BOA)

BOA, AE.SABH.I.56-3994	BOA, AE.SABH.I.107-7308
BOA, A.DVNSMHM.D.85-439	BOA, A.DVNSHM.D.91-263
BOA, AE.SMST.II.9-806	BOA, AE.SMST.III.44-3155
BOA, AE.SSLM.III.34-1949	BOA, AE.SMMD.IV.81-9616
BOA, DH.İD.16-43	BOA, C.BLD.18-851
BOA, C.EV.63-3145	BOA, C.EV.67-3335
BOA, C.EV.66-3282	BOA, C.EV.120-5983
BOA, C.EV.85-4207	BOA, C.EV.251-12641
BOA, C.EV.69-3426	BOA, C.EV.461-23309
BOA, C.EV.50-2452	BOA, C.EV.132-6581
BOA, C.EV.118-5885	BOA, EV.BRT.1-16
BOA, EV.BRT.5-13	BOA, EV.BRT.41-13
BOA, EV.BT.143-10	BOA, EV.BRT.199-23
BOA, EV.BRT.212-9	BOA, EV.D.14487
BOA, İE.EV.21-2529	BOA, HR.SFR.04..710-59
BOA, İ.ŞD.68-3984	BOA, İ.EV.55-23
BOA, İ.ML.91-29	BOA, MVL.467-90
BOA, MVL.472-21	BOA, TFR.I.MN.185-18410
BOA, TFR.I.ŞKT.64-6389	BOA, TFR.I.ŞKT.119-11843
BOA, TFR.I.ŞKT.47-4625	BOA, TFR.I.ŞKT.16-1507
BOA, Y.A.RES.94-21	BOA, HAT.1604-68
BOA, TFR.I.KV.75-7425	BOA, TFR.I.KV.133-13228
BOA, İÇMMS.20-890	

#### 2.3.Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, Defter 582-2/373/280	VGMA, Defter 582-2/503/376
VGMA, Defter 583/146/129	VGMA, Defter 597/81/47
VGMA, Defter 597/89/59	VGMA, Defter 600/262/328
VGMA, Defter 601/155/199	VGMA, Defter 601/157/204
VGMA, Defter 603/179/302	VGMA, Defter 604/138/183
VGMA, Defter 604/145/196	VGMA, Defter 604/146/197
VGMA, Defter 605/137/194	VGMA, Defter 607/44/65
VGMA, Defter 609/253/305	VGMA, Defter 626-2/714/737
VGMA, Defter 929/3/3	VGMA, Defter 629/415/332
VGMA, Defter 629/423/333	VGMA, Defter 629/736/489

VGMA, Defter 630/1338/816	VGMA, Defter 631/25/10
VGMA, Defter 632/424/194	VGMA, Defter 633/21/11
VGMA, Defter, 633/348/123	VGMA, Defter 652-2/127/254
VGMA, Defter 652-2/615/653	VGMA, Defter 987/94/22
VGMA, Defter 987/199/63	VGMA, Defter 987/274/95
VGMA, Defter 988/142/56	VGMA, Defter 988/237/144
VGMA, Defter 988/259/162	VGMA, Defter 988/278/177
VGMA, Defter 988/286/184	VGMA, Defter 989/50/39
VGMA, Defter 989/63/51	VGMA, Defter 989/122/86
VGMA, Defter 989/150/114	VGMA, Defter 989/164/122
VGMA, Defter 989/165/123	VGMA, Defter 989/167/126
VGMA, Defter 989/170/127	VGMA, Defter 989/174/132
VGMA, Defter 989/180/137	VGMA, Defter 989/185/141
VGMA, Defter 989/226/179	VGMA, Defter 989/234/185
VGMA, Defter 989/235/186	VGMA, Defter 989/244/190
VGMA, Defter 990/3/3	VGMA, Defter 990/47/38
VGMA, Defter 990/48/39	VGMA, Defter 990/53/47
VGMA, Defter 990/74/62	VGMA, Defter 990/77/65
VGMA, Defter 990/91/77	VGMA, Defter 990/156/154
VGMA, Defter 991/24/26	VGMA, Defter 991/33/37
VGMA, Defter 991/45/57	VGMA, Defter, 991/53/70
VGMA, Defter 991/58/75	VGMA, Defter 991/59/76



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Aralık / December 2020, 15: 493-516

## **Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi**

**Sezai KORKMAZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Psikolojisi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, University of Kahramanmaraş Sütçü İmam, Faculty of  
Theology, Department of Psychology of Religion  
Kahramanmaraş, Turkey  
kzsezai@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-0250-6673

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 04 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 05 Ekim / October 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 493-516

**Atıf / Cite as:** Korkmaz, Sezai. "Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi [The Relationship between Organ Donation Attitudes and Religiosity]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 493-516.  
<https://doi.org/10.18498/amailad.790564>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## **The Relationship between Organ Donation Attitudes and Religiosity**

### **Abstract**

Organ donation is below the expected number of cadaver donors (ppm) per million population in the world. The country with the highest number of cadaver donors per million in the world is Spain. In 2019, it was determined the number of cadaver donors per million as 48,9 in Spain. At the same year, in Turkey, the number of cadaver donors per million was determined as 7,54. There are many reasons why number of cadaver donors in Turkey is low. Main reasons are religious ground and insufficient knowledge. A large number of studies, the major factor for determining the attitudes towards organ donation is seem to be religion and religiosity. With the religiosity level of people in Turkey, the attitudes towards organ donation are becoming more important. For this reason, there is a need in literature for new studies that related to the relation between organ donation and religion. Therefore, the aim of this research is to fill the gap on the relation religiosity among organ donation in the literature. Under the guidance of studies dealing with the relationship between individual religion, religious practices and organ donation attitudes, the following hypotheses were tested: 1. The attitudes towards organ donation differentiated by gender. 2. The religious practices and individual religiosity differentiated by gender. 3. There is a positive correlation between the dimension of benevolence & moral values/belief values, and religious practices & individual religiosity. 4. There is a negative correlation between the dimension of benevolence & moral/belief values, and fear of medical neglect & bodily injury. 5. Religious practice predicts the values of benevolence, moral/belief values, fear of medical neglect, and fear of bodily injury. 6. Individual religiosity predicts the values of benevolence, moral/belief values, fear of medical neglect, and fear of bodily injury. 7. The value of benevolence and the dimension of moral/belief values predict both the fear of medical neglect and bodily injury.

In this study, religiosity and the attitudes towards organ donation was examined. Religiosity was examined as religious practices and individual religion. The attitudes towards organ donation have two aspects called as positive and negative. The positive aspect of attitudes towards organ donation consists of the value of charity and moral/belief, at the same time the negative aspect of it consists of the fear of medical neglect and bodily injury.

The sample of research consisted of 205 (M: 26,3%, F: 73,7%) university students. The average age of the participants was determined to be 21.56. In this research, the scale of attitudes towards organ donation, the scale of religiosity

practices and the inventory of individual religiosity were used to measure the variable of religiosity. The scale of attitudes towards organ donation was developed by Parisi and Katz. The scale of religious practices was developed by Ayten and the inventory of individual religiosity was developed by Zagumny et al. The scales used in the study were statistically reliable and validity.

In this study's results, it was seen that a statistically significant level of differentiation was found in the dimension of bodily injury fear, which represents the negative level of attitudes towards organ donation by gender. Moreover, the level of religious worship was also differentiated by gender. In the considering the relations, the individual religiosity was correlated with the values of benevolence and moral/belief. Additionally, a significant correlation was also found between the sub-dimensions of attitudes toward organ donation. In study, it was also found that there was a statistical regression relation between individual religiosity and sub-dimension of attitudes towards organ donation which are the value of benevolence and moral/belief. According to the findings of this study, it is possible to say that the dimension of benevolence and moral/belief values that constitute the positive aspect of the attitudes towards organ donation were negatively regression relations with the fear of medical neglect and bodily injury that constitute the negative aspect of attitudes towards organ donation.

**Keywords:** Psychology of Religion, Organ Donation Attitudes, Religiosity, Religious Practices, Individual Religion.

### Organ Bağışı Tutumları ve Dindarlık İlişkisi

#### Öz

Dünyada organ bağışı, milyon başına düşen kadavra donör sayısı (pmp) olarak beklenilenin altında seyretmektedir. Dünyada milyon başına düşen kadavra donör sayısı en fazla olan ülke İspanya'dır. 2019 yılında, İspanya'da milyon başına düşen kadavra donör sayısı 48,9 olarak tespit edilmiştir. Türkiye'de ise 2019 yılında milyon başına düşen kadavra donör sayısı 7,54 olarak belirlenmiştir. Ülkemizdeki organ bağışçı sayısının düşük olmasının altında birçok neden yatmaktadır. Dini gerekçelerle organ bağışı yapılmaması ve bu konuda yeteri kadar bilinçli ve bilgili olunmaması en başta gelen nedenlerdendir. Yapılan çalışmalara bakıldığında organ bağışı tutumlarında dindarlık veya din belirleyici ve büyük bir etken olarak görülmektedir. Ülkemizdeki dindarlık oranı değerlendirildiğinde organ bağışı tutumlarına yönelik davranışlar daha da önem kazanmaktadır. Bu nedenle literatürde din ile organ bağışı ilişkisini araştıran çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu

çalışmanın yapıma amacı literatürdeki dindarlık ile organ bağışı arasındaki ilişkiye yönelik ihtiyacı karşılamaktır. Buna bağlı olarak araştırmada şu hipotezler test edilmiştir: 1. Cinsiyete göre organ bağışı tutumlarında farklılaşma vardır. 2. Cinsiyete göre dini ibadet ve bireysel dindarlıkta farklılaşma vardır. 3. Yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu ile dini ibadet ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde korelasyon ilişkisi bulunmaktadır. 4. Yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutuyla tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu arasında negatif yönde ilişki vardır. 5. Dini ibadet, yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır. 6. Bireysel dindarlık, yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır. 7. Yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu, tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır.

Bu çalışmada dindarlık ile organ bağışı tutumları arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Dindarlık, bireysel dindarlık ve dini ibadetler olarak iki ayrı değişken olarak ele alınmıştır. Organ bağışı tutumlarının ise pozitif ve negatif olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Organ bağışı tutumunun pozitif yönünü; yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri, negatif yönünü ise tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu temsil etmektedir.

Çalışmanın örneklemini 205 (E: 26,3%, K: 73,7%) üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Örneklemin yaş ortalaması 21.56'dır. Çalışmada organ bağışı tutum ölçeği, dini ibadet ölçeği ve bireysel dindarlık ölçeği kullanılmıştır. Organ Bağışı Tutum Ölçeği, Parisi ve Katz (1986) tarafından geliştirilmiş, Kent ve Owens (1995) tarafından tekrar revize edilmiştir. Sayın (2016) ise organ bağışı tutum ölçeğini Türkçe'ye uyarlamıştır. Dini İbadet ölçeği Ayten (2012) tarafından geliştirilmiştir. Bireysel Dindarlık Ölçeği ise Zagumny vd. (2012) tarafından geliştirilmiş, Ayten (2012) tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Çalışmada kullanılan ölçeklerin tümü istatistiki olarak güvenilir ve geçerlilik testlerinden geçmiştir.

Çalışmanın sonuçlarına bakıldığında; cinsiyet farklılaşmasına göre organ bağışı tutum ölçeğinin olumsuz alt boyutu olan bedensel yaralanma korkusu boyutunda istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma bulunmuştur. Ayrıca cinsiyete göre dini ibadet konusunda da gruplar arasında farklılaşma tespit edilmiştir. Bireysel dindarlık ile yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri arasında korelasyon ilişkisi bulgulanmıştır. Dahası organ bağışı tutum ölçeğinin kendi alt boyutları arasında da anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi saptanmıştır. Bireysel dindarlık ile organ bağışının olumlu alt boyutu olan

yardımsızlık ve ahlak/inanç değerleri boyutu arasında regresyon ilişkisi olduğu ortaya koyulmuştur. Organ bağışısı tutumu ölçeğinin ahlaki, dini ve prososyal boyutunu oluşturulan yardımsızlık ve ahlak/inanç değerleri boyutu ile organ bağışısı tutumu ölçeğinin olumsuz alt boyutları olan tıbbi ihmâl korkusu boyutu ve bedensel yaralanma korkusu boyutu arasında ise negatif yönde regresyon ilişkisi olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Organ Bağışısı Tutumları, Dindarlık, Dini İbadetler, Bireysel Dindarlık.

## Giriş

Dünyada organ bağışısı, milyon başına düşen kadavra donör sayısı (pmp) beklenenin altında seyretmektedir.<sup>1</sup> Dünyada milyon başına düşen kadavra donör sayısı en fazla olan ülke İspanya'dır. 2019 yılında, İspanya'da milyon başına düşen kadavra donör sayısı 48.9 olarak tespit edilmiştir. Türkiye'de ise 2019 yılında milyon başına düşen kadavra donör sayısı 7.54 olarak belirlenmiştir.<sup>2</sup> Türkiye'de organ bağışısının kayıt altına alındığı 1997 yılından 2019 yılına kadar organ bağışısı sayısı yükseliş gösterse de beklenen sayının veya oranının altında kalmıştır.<sup>3</sup> Ülkemizdeki organ bağışısı sayısının düşük olmasının altında birçok neden yatmaktadır. Dini gerekçelerle organ bağışısı yapılmaması ve bu konuda yeteri kadar bilinçli ve bilgili olunmaması en başta gelen nedenlerdendir. Örneğin Türkiye'de 582 örnekleme yapılan bir çalışmada katılımcıların %58.2'si organ bağışlamak istediklerini ifade etmişlerdir, fakat bu kişilerin sadece %3.3'ünün organ bağış kartı sahibi olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca bu çalışmada katılımcıların %37.8'inin dini gerekçelerle organ bağışısı yapmak istemedikleri ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Bu açıdan bakıldığında algılanan dinin, organ bağışısı konusunda engel

---

<sup>1</sup> Hesna Gürler - Ayşe Topal Hançer, "Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışısı Konusundaki Tutumları", *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Ethics-Law and History* 28/1 (2020), 90-98.

<sup>2</sup> www.irodat.org, *International Registry In Organ Donation and Transplantation* (Barcelona, 2020).

<sup>3</sup> Irodat, "Donation 102 Countries Reported since 1996", *DTI* (2020).

<sup>4</sup> Gürler - Topal Hançer, "Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışısı Konusundaki Tutumları", 90-98.

teşkil ettiği ifade edilebilir.<sup>5</sup> Ayrıca organ bağışı konusundaki bilgi eksiklikleri de, insanların organ bağışı davranışlarına yönelmesini engellemektedir.<sup>6</sup>

Yapılan çalışmalara bakıldığında organ bağışı tutumlarında dindarlık veya din belirleyici ve büyük bir etken olarak görünmektedir.<sup>7</sup> Ülkemizdeki dindarlık oranı değerlendirildiğinde<sup>8</sup> organ bağışı tutumlarına yönelik davranışlar daha da önem kazanmaktadır. Bu nedenle literatürde din ile organ bağışı ilişkisini araştıran çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmayla birlikte literatürdeki ihtiyacı bir anlamda karşılamak için dindarlık ile organ bağışı tutumları ele alınmıştır. Dindarlık, dini ibadet<sup>9</sup> ve bireysel dindarlık<sup>10</sup> olarak ele alınırken organ bağışı tutumu; yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri, tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu<sup>11</sup> alt boyutları esas alınarak araştırılmıştır. Araştırma, dindarlık oranları yüksek olan İlahiyat öğrencilerinde yapılmıştır. İlahiyat öğrencileri üzerine organ bağışı tutumunun ölçülme nedeni, eğitilmiş dindarların organ bağışına bakışının değerlendirilmesi ve dindarlıkla ilişkilerinin ortaya koyulmasıdır. Bu çalışmada dini ibadetin ve bireysel dindarlığın olumlu ve olumsuz organ bağışı tutumları üzerindeki etkisi ele alınmıştır. Ayrıca cinsiyete göre değişkenler arasında herhangi bir farklılık olup olmadığı incelenmiştir.

<sup>5</sup> Pınar Yalçın Balçık vd., “Üniversite Öğrencilerinin Organ Bağışına ve Nakline Yönelik Tutumları”, *SDÜ Sağlık Bilimleri Dergisi* 10/3 (20 Eylül 2019), 314-319.

<sup>6</sup> Gürler - Topal Hançer, “Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışı Konusundaki Tutumları”, 90-98.

<sup>7</sup> Abdullah Özbolet, “Organlarımla Dirilmek İstiyorum.- Organ Bağışının Dini-Toplumsal Arkapları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (30 Haziran 2017), 61-87.

<sup>8</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye’de Dini Hayat Araştırması (Religious Life Survey in Turkey)* (Ankara: Tüik, 2014).

<sup>9</sup> Ali Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (01 Haziran 2012), 101-119.

<sup>10</sup> M. J. Zagumny vd., “Psychometric analysis of the Religious Identity Index”, *Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science*, (May 2012), 107.

<sup>11</sup> Bridie Kent - R. Glynn Owens, “Conflicting attitudes to corneal and organ donation: a study of nurses’ attitudes to organ donation”, *International Journal of Nursing Studies* 32/5 (1995), 484-492.

İnsanlığın organ bağışına ilgisi milattan öncelere kadar dayanmaktadır. Organ bağışu ile ilgili somut gelişmeler 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında, hayvanlar üzerindeki çalışmalarla ortaya çıkmıştır. Birinci Dünya Savaşı ve Büyük Buhran, kısmi olarak organ bağışu çalışmalarını engellemiştir. Bu olaylardan sonra organ bağışu ile ilgili araştırmalar hızlı bir şekilde ilerlemiştir.<sup>12</sup> Organ bağışına yönelik tıbbi veya bilimsel engeller ortadan kalkmış olsa da insanların bilişsel düzeyde organ bağışu yapmaya ikna olması konusunda birtakım engeller olduğu ifade edilmektedir. Bu engeller dini nedenlerden kaynaklanabildiği gibi organ bağışına ilgi duymamaktan da kaynaklanabilmektedir.<sup>13</sup> Örneğin 3907 tıp öğrencisi üzerinde bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaya katılan öğrencilerin %42'si ateist veya agnostik olduğunu ifade ederken %58'i kendini dindar olarak belirtmiştir. Çalışmada ateist veya agnostik olanların, organ bağışu fikrine dindar olanlardan daha yatkın olduğu tespit edilmiştir.<sup>14</sup> İngiltere'de organ bağışu tutumunu artırmak amacıyla dini liderler ve dini gruplarla çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada dindarların organ bağışu fikrine ikna ve entegre olmaları ve organ bağışına yönelik olumlu davranışlarının artırılması hedeflenmiştir.<sup>15</sup> Buradan hareketle din ile organ bağışu tutumları arasında negatif bazı durumların olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu araştırmada dindarlık puanları yüksek olan bir örneklemin (İlahiyat öğrencileri) organ bağışına yönelik tutumlarının belirlenmesi ve araştırılmasının oldukça önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Bu çalışmada organ bağışu ve dindarlık ilişkisi farklı şekillerde ele alınmıştır. İlk olarak kendini dindar olarak ifade eden kişilerin kadın ve erkek olarak ayrışıp ayrışmadığı incelenmiştir. Ardından çalışmanın temel değişkenleri arasındaki ilişkiye yönelik analizler yapılmıştır. Son

---

<sup>12</sup> Peter K Linden, "History of Solid Organ Transplantation and Organ Donation", *Critical Care Clinics* 25/1 (2009), 165-184.

<sup>13</sup> Yalçın Balçık vd., "Üniversite Öğrencilerinin Organ Bağışına ve Nakline Yönelik Tutumları", 314-319.

<sup>14</sup> A. Ríos vd., "Do Religious Factors Influence the Attitude Toward Organ Donation Among Medical Students? A Spanish Multicenter Study", *Transplantation Proceedings* 51/2 (01 Mart 2019), 250-252.

<sup>15</sup> G. Randhawa - J. Neuberger, "Role of Religion in Organ Donation - Development of the United Kingdom Faith and Organ Donation Action Plan", *Transplantation Proceedings* 48/3 (01 Nisan 2016), 689-694.

olarak dini ibadet ve bireysel dindarlığın; yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamasına yönelik testler yapılmıştır. Ayrıca organ bağış tutumu ölçeğinin<sup>16</sup> dindarlıkla da ilişkili olan yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutunun tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusunu<sup>17-18</sup> istatistiki olarak yordayıp yordamadığı ele alınmıştır. Bu problemler ve teorik zemin üzerine aşağıdaki hipotezler test edilmiştir.

### **Çalışmanın Hipotezleri**

- 1- Cinsiyete göre organ bağışı tutumlarında farklılaşma vardır.
- 2- Cinsiyete göre dini ibadet ve bireysel dindarlıkta farklılaşma vardır.
- 3- Yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu ile dini ibadet ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde korelasyon ilişkisi bulunmaktadır.
- 4- Yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutuyla tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu arasında negatif yönde ilişki vardır.
- 5- Dini ibadet, yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır.
- 6- Bireysel dindarlık, yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır.
- 7- Yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu, tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır.

### **Metot**

Bu başlık altında çalışmanın örneklem yapısından, verilerin nasıl toplandığından, ölçeklerin genel özelliklerinden ve veri analizlerinin nasıl yapıldığından bahsedilmiştir.

### **Örneklem ve Veri Toplama**

Çalışmanın örnekleme, KSÜ İlahiyat Fakültesinde eğitim alan 205 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Katılımcıların yaş ortalamasının

---

<sup>16</sup> Yazile Yazici Sayin, "Turkish validity and reliability of Organ Donation Attitude Scale", *Journal of Clinical Nursing* 25/5-6 (01 Mart 2016), 642-655.

<sup>17</sup> N. Parisi - I. Katz, "Attitudes toward posthumous organ donation and commitment to donate.", *Health psychology: official journal of the Division of Health Psychology, American Psychological Association* 5/6 (1986), 565-580.

<sup>18</sup> Kent - Owens, "Conflicting attitudes to corneal and organ donation: a study of nurses' attitudes to organ donation", 484-492.



21.56 (SD= 3.96, R= 17-50) olduğu tespit edilmiştir. Örneklemin %26.3'ü erkek (N= 54), %73.7'si (N= 151) kadındır. Veriler 4 Haziran 2020 ile 10 Haziran 2020 tarihleri arasında toplanmıştır. Katılımcılar onam formunu onaylayarak ve gönüllülük esasına göre anketi doldurmuşlardır.

### Ölçekler

**Kişisel Bilgi Formu:** Bu form, katılımcıların yaş ve cinsiyet gibi demografik özelliklerinin belirlenmesi ve hipotezlerin test edilmesi amacıyla araştırmacı tarafından hazırlanmıştır.

**Organ Bağışı Tutum Ölçeği:** Organ bağışı tutum ölçeği Parisi ve Katz (1986)<sup>19</sup> tarafından geliştirilmiş, Kent ve Owens (1995)<sup>20</sup> tarafından düzenlenmiştir. Sayın (2016),<sup>21</sup> organ bağış ölçeğini Türkçe'ye uyarlamıştır. Ölçek, 23 pozitif, 23 negatif madde olmak üzere 46 maddeden oluşmaktadır. Türkçe uyarlamasında istatistiksel uyum gerekçesiyle madde sayısı 40'a düşmüştür.<sup>22</sup> Ölçek 6'lı likert tipinde düzenlenmiştir (1= Hiç katılmıyorum, 6= Tamamen katılıyorum). Organ bağışı tutum ölçeğinin pozitif ve negatif olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Organ bağışı tutum ölçeği; yardımseverlik ve ahlaki değer/inanç boyutu, tıbbi ihmal korkusu boyutu ve bedensel yaralanma korkusu boyutu olarak üç boyutta sınıflandırılmıştır. Organ bağışı tutum ölçeğinin pozitif yönünü yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu oluşturmaktadır. Organ bağışı tutum ölçeğinin negatif yönünü ise tıbbi ihmal korkusu boyutu ve bedensel yaralanma korkusu boyutu oluşturmaktadır. Organ bağışı tutum ölçeğinin alt boyutu olan yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutunun Cronbach's Alpha değeri ( $\alpha$ ) .899'dur. Tıbbi ihmal korkusu alt boyutunun Cronbach's Alpha değeri ( $\alpha$ ) .715'dir. Bedensel yaralanma korkusu boyutunun Cronbach's Alpha değeri ( $\alpha$ ) ise .714 olarak tespit edilmiştir.

**Dini İbadet Ölçeği:** Dini ibadet ölçeği, Ayten (2012)<sup>23</sup> tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 6 maddeden oluşmakta ve 5'li likert tipindedir (1=

---

<sup>19</sup> Parisi - Katz, "Attitudes toward posthumous organ donation and commitment to donate", 565-580.

<sup>20</sup> Kent - Owens, "Conflicting attitudes to corneal and organ donation: a study of nurses' attitudes to organ donation", 484-492.

<sup>21</sup> Yazıcı Sayın, "Turkish validity and reliability of Organ Donation Attitude Scale", 642-655.

<sup>22</sup> Yazıcı Sayın, "Turkish validity and reliability of Organ Donation Attitude Scale", 642-655.

<sup>23</sup> Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", 101-119.

Hiç, 5= Her zaman). Dini ibadet ölçeğinde Cuma namazına gitme ve bayram namazlarına gitme maddeleri de bulunmaktadır. Cinsiyet açısından düşünüldüğünde kadınlar Cuma ve Bayram namazına genel itibariyle gitmemektedir. Dini ibadet ölçeğinde kadınların ortalama puanlarına olumsuz etki etmesi sebebiyle Cuma namazına ve bayram namazlarına gitme maddeleri ölçekten çıkartılmıştır. Dini ibadet ölçeği Müslümanların temel dini ibadetlerini belirlemektedir. Ölçeğin maddeleri, namaz kılma, oruç tutma, Kur'an okuma (Türkçe ya da Arapça) ve dua etmeden oluşmaktadır. Dini ibadet ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri ( $\alpha$ ) .660'dır.

**Bireysel Dindarlık Ölçeği:** Bireysel dindarlık ölçeği Zagumny vd. (2012)<sup>24</sup> tarafından geliştirilmiştir. Ölçek 6 maddeden oluşmakta olup 5'li likert tipindedir. Bireysel dindarlık ölçeği Ayten (2013) tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Farklı çalışmalarda<sup>25</sup> kullanılan ölçeğin psikometrik değerlerinin yeterince uygun olduğu tespit edilmiştir.<sup>26</sup> Bireysel dindarlık ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri ( $\alpha$ ) .867'dir.

### **Veri Analizi**

Verilerin analizi SPSS ve AMOS programlarıyla yapılmıştır. İlk olarak ölçeklerin güvenilirlik ve geçerlilik değerlerine bakılmıştır. Ardından demografik değişkenlere yönelik betimsel istatistikler tespit edilmiştir. Cinsiyete göre değişkenlerde farklılaşma olup olmadığı incelenmiştir. Ardından değişkenlere ilişkin korelasyon ilişkileri ele alınmıştır. Son olarak yapısal eşitlik modeline dayalı olarak regresyon ilişkileri analiz edilmiştir. Özet olarak bu çalışmada betimsel analiz, güvenilirlik analizi, t-test fark analizi, korelasyon analizi ve regresyon analizi yapılmıştır.

### **Bulgu ve Tartışma**

Bu bölümde t-test, korelasyon ve regresyon ilişkileri ele alınmıştır. Cinsiyete göre organ bağışına bağlı olarak bedensel yaralanma korkusu ve dini ibadetteki farklılaşmalar Tablo 1'de aktarılmıştır. Çalışmanın temel değişkenleri arasındaki korelasyon ilişkisi Tablo 2'de ve regresyon

<sup>24</sup> Zagumny vd., "Psychometric analysis of the Religious Identity Index", 107.

<sup>25</sup> Ali Ayten - Sezai Korkmaz, "The relationships between religiosity, prosociality, satisfaction with life and generalised anxiety: a study on Turkish Muslims", *Mental Health, Religion and Culture* 22/10 (26 Kasım 2019), 980-993.

<sup>26</sup> Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (01 Şubat 2013), 7-31.

ilişkilerine yönelik bulgular Tablo 3’te sunulmuştur. Bulguların yanı sıra literatür eşliğinde yorumlama ve tartışmaya da yer verilmiştir.

### Cinsiyete Göre Farklılaşma

Tablo 1’de cinsiyete göre bedensel yaralanma ve dini ibadet konusunda farklılaşma incelenmiştir. Tablo 1’de cinsiyete göre katılımcı sayıları, ortama puanları, standart sapmaları, serbestlik dereceleri, t değerleri ve anlamlılık düzeyleri verilmiştir. Cinsiyete göre diğer değişkenlerde istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığından Tablo 1’de yer verilmemiştir.

**Tablo 1: Cinsiyete Göre Bedensel Yaralanma Korkusu (BYK) ve Dini İbadet**

	Cinsiyet	N	M	Std. S.	df	t	p
BYK	Erkek	54	2.93	1.41	203	2.230	.027
	Kadın	151	2.53	1.04			
Dini İbadet	Erkek	54	4.25	.72	203	-2.604	.010
	Kadın	151	4.47	.41			

Tablo 1’e bakıldığında cinsiyete göre bedensel yaralanma korkusu ( $t_{(203)}=2.230$ ;  $p<0,05$ ) ve dini ibadet ( $t_{(203)}=-2.604$ ;  $p<0,05$ ) konularında istatistiki olarak anlamlı farklılaşma olduğu görülmüştür. Cinsiyete göre organ bağış tutumlarında erkekler ( $M=2.93$ ) kadınlardan ( $M=2.53$ ) daha fazla bedensel yaralanma korkusu yaşamaktadır. Çalışmanın “*cinsiyete göre organ bağış tutumlarında farklılaşma vardır*” hipotezi sadece bedensel yaralanma korkusu (BYK) boyutunda desteklenmiştir. Fark testlerine göre kurulan “*cinsiyete göre dini ibadet ve bireysel dindarlıkta farklılaşma vardır*” hipotezi ise sadece dini ibadet boyutunda doğrulanmıştır. Buna göre cinsiyete göre bireysel dindarlıkta, organ bağış tutumlarından yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutunda ve tıbbi ihmal korkusu boyutunda istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 1’deki bulgulara göre organ bağış tutumu ölçeğinin alt boyutu olan bedensel yaralanma korkusu boyutu, organ bağışına yönelik olumsuz yönü teşkil etmektedir. Bir anlamda bedensel yaralanma korkusu, insanları organ bağışına yönelmekten alıkoymaktadır. Yukarıdaki (bk. Tablo 1) tablodaki veriler erkeklerin, kadınlardan daha fazla bedensel yaralanma korkusu yaşadıklarını göstermektedir. Aynı zamanda erkekler, organ bağış tutumlarına kadınlardan daha olumsuz yaklaşmaktadır demek de mümkündür. Avustralya’da 509 kişi üzerine yapılan bir çalışmada da bu bulgulara

benzer bir durum ortaya çıkmıştır.<sup>27</sup> Çalışmanın verilerine göre kadınlar, erkeklerden ve yaşlı insanlardan daha fazla organ bağışı tutumlarına yönelmektedir. Ayrıca çalışmada kadınların, erkek ve yaşlı insanlara göre organ bağışı konusunda daha fazla bilgi sahibi olduğu ve kadınların, organ bağışı tutumlarında daha istekli oldukları tespit edilmiştir.<sup>28</sup>

Türkiye’de 582 kişi üzerinde yapılan bir organ bağışı tutumu araştırmasında da benzer durumun olduğu ortaya çıkmıştır. Cinsiyete göre organ bağışı tutumuna olumsuz yaklaşım sergilemede erkeklerin puan ortalamaları, kadınlardan daha yüksek çıkmıştır. Bu çalışmada da cinsiyete göre erkekler, kadınlardan daha az organ bağışı tutumu sergileme yönelimi göstermiştir.<sup>29</sup> 230 üniversite öğrencisi üzerinde yapılmış başka bir çalışmada organ bağışı tutumları konusunda cinsiyete göre kadınlar lehine bir durum söz konusudur. Kadınlar erkeklere göre organ bağışında daha fazla gönüllü davranmışlardır.<sup>30</sup> Cinsiyete bağlı bulgulara göre oluşmuş olan literatür değerlendirildiğinde genel itibariyle kadınlar, erkeklerden daha fazla organ bağışçısı olmak istemektedir. Bu çalışmada da literatürü destekleyen bir sonuç ortaya çıkmıştır.

Cinsiyete göre dini ibadete bakıldığında literatürde çeşitli bulgulara sahip çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Yapıcı’nın (2012) yapmış olduğu meta-analiz denemesi çalışmasında dini ibadet konusunda kadınların daha yüksek ortalamaya sahip olduğu saptanmıştır.<sup>31</sup> Uysal’ın (2016) yapmış olduğu çalışmada da kadınların dindarlık oranlarının erkeklerden daha yüksek olduğu tespit

---

<sup>27</sup> Claire E. Wakefield vd., “Religious and ethnic influences on willingness to donate organs and donor behavior: An Australian perspective”, *Progress in Transplantation* 21/2 (01 Haziran 2011), 161-168.

<sup>28</sup> Wakefield vd., “Religious and ethnic influences on willingness to donate organs and donor behavior: An Australian perspective”, 161-168.

<sup>29</sup> Gürler - Topal Hançer, “Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışı Konusundaki Tutumları”, 90-98.

<sup>30</sup> Richard M. Ryckman vd., “Intrinsic-Extrinsic Religiosity and University Students’ Willingness to Donate Organs Posthumously”, *Journal of Applied Social Psychology* 34/1 (01 Ocak 2004), 196-205.

<sup>31</sup> Asım Yapıcı, “Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.

edilmiştir.<sup>32</sup> Yapılan başka bir çalışmada istatistiki olarak anlamlı olmasa dahi kadınların dindarlık ortalamaları, erkeklerden yüksek çıkmıştır.<sup>33</sup> Bunun aksine erkeklerin, kadınlardan daha dindar veya dindarlık puanlarının yüksek olduğunu bulgulayan çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>34-35</sup> Fakat literatürdeki genel kabul, kadınların dindarlık veya dini ibadet ortalama puanları erkeklerden daha yüksek olduğu yönündedir. Literatürün geneli ele alındığında ve ayrıca Yapıcı'nın meta-analizi<sup>36</sup> değerlendirildiğinde Türkiye'de dini ibadet konusunda cinsiyete göre kadınların, erkeklerden daha fazla dini ibadete yöneldiğini ifade etmek mümkündür. Bu veriler çalışmanın bulgularını da destekler niteliktedir.

İtalya'da tıp öğrencileri üzerine yapılan bir çalışmada dindarlık, cinsiyet, hobi ve ikamet yeri gibi birçok demografik özelliklerle organ bağıışı ve organ nakli arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Organ nakli konusunda cinsiyete göre kadınlar ile erkekler arasındaki istatistiki olarak herhangi bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir. Cinsiyete göre organ bağıışı konusuna bakıldığında kadınların ortalama puanları erkeklerin ortalama puanlarından anlamlı düzeyde farklılaşmıştır. Bu bağlamda organ bağıışı konusunda kadınların, erkeklerden daha istekli olduğu tespit edilmiştir.<sup>37</sup> Bu bulgular, Tablo 1'deki kadınların erkeklere oranla bedensel yaralanmadan daha az korkmaları ve organ bağıışına yönelik kadınların daha olumlu yaklaşım sergilemeleri ilişkisini

---

<sup>32</sup> Veysel Uysal, "Gençlerde Empati, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Din Psikolojisi Özel Sayısı (15 Nisan 2016), 7-40.

<sup>33</sup> Hüsnü Bodur - Sezai Korkmaz, "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017), 329-351.

<sup>34</sup> Sezai Korkmaz, "Dindarlık ile Ego Sağlamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Bilimname* 2018/2 (31 Ekim 2018), 587-607.

<sup>35</sup> Sezai Korkmaz - Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemli İnternet Kullanımı İlişkisine Dair Nicel Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar* 21/53 (15 Haziran 2018), 35-54.

<sup>36</sup> Yapıcı, "Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi", 1-34.

<sup>37</sup> P. Burra vd., "Changing attitude to organ donation and transplantation in university students during the years of Medical School in Italy", *Transplantation Proceedings* 37/2 (1 March 2005), 547-550.

desteklemektedir. Burra ve diğerlerinin<sup>38</sup> yapmış olduğu çalışmada kadınların tutumları, organ bağışı konusunda erkeklerden daha olumluyken, Tablo 1'deki bulgulara göre, kadınların bedensel yaralanma korkusunun erkeklerden daha düşük olması, kadınların organ bağışı tutumlarının kısmi olumlu bir yönelimi olarak düşünülebilir. Çünkü kadınların organ bağışı tutumlarının tam anlamda olumlu olabilmesi için organ bağışı tutumunun diğer olumsuz boyutu olan tıbbi ihmal korkusu boyutunda da farklılaşması olması gerekmektedir. Bu nedenle kısmi olumlu bir yönelim söz konusudur demek en doğru değerlendirmedir diyebiliriz.

### Değişkenlerin Korelasyon İlişkileri

Korelasyon matrisi Tablo 2'de aktarılmıştır. Araştırmanın hipotezlerine dayalı olarak değişkenler arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu başlık altında organ bağışı tutum ölçeğinin alt boyutları olan yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri (YAİD) boyutu, tıbbi ihmal korkusu (TİK) boyutu, bedensel yaralanma korkusu (BYK) boyutu, dini ibadet ve bireysel dindarlık arasındaki korelasyon ilişkilerinin yönleri ve anlamlılık düzeyleri Tablo 2'de aktarıldığı gibidir.

**Tablo 2: Korelasyon Matrisi**

	1	2	3	4	5
1.Yaid	1				
2.Tik	-.186**	1			
3.Byk	-.370**	.557**	1		
4.Dini İbadet	.128	.016	-.003	1	
5.Bireysel Dindarlık	.187**	.093	.051	.688**	1

\*\*p<0.01

Tablo 2'ye bakıldığında dini ibadetle yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri (YAİD) arasında ( $r_{(205)}=.128$ ;  $p>0.01$ ); dini ibadetle tıbbi ihmal korkusu (TİK) arasında ( $r_{(205)}=.016$ ;  $p>0.01$ ) ve dini ibadetle bedensel yaralanma korkusu (BYK) arasında ( $r_{(205)}=-.003$ ;  $p>0.01$ ) istatistiki olarak anlamlı derecede korelasyon ilişkisi olmadığı bulgulanmıştır. Bireysel dindarlıkla organ bağışı tutumlarından yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri arasında ( $r_{(205)}=.187$ ;  $p<0.01$ ) pozitif yönde ilişki olduğu görülmüştür. Bireysel dindarlık ile tıbbi ihmal korkusu ( $r_{(205)}=.093$ ;  $p>0.01$ ) ve bedensel yaralanma korkusu

<sup>38</sup> Burra vd., "Changing attitude to organ donation and transplantation in university students during the years of Medical School in Italy", 547-550.

( $r_{(205)}=.051$ ;  $p>0.01$ ) arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Bu bulgulara göre çalışmanın “yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu ile dini ibadet ve bireysel dindarlık arasında pozitif yönde korelasyon ilişkisi bulunmaktadır” hipotezi sadece bireysel dindarlık ile yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutunda desteklenmiştir.

Organ bağış tutumu ölçeğinin kendi alt boyutları arasındaki korelasyon ilişkisine bakıldığında; yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutuyla tıbbi ihmal korkusu arasında ( $r_{(205)}=-.186$ ;  $p<0.01$ ) ve yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu ile bedensel yaralanma korkusu ( $r_{(205)}=-.370$ ;  $p<0.01$ ) arasında negatif yönde anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olduğu saptanmıştır. Organ bağışı tutumu bulgularına göre çalışmanın “yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutuyla tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu arasında negatif yönde ilişki vardır” hipotezi doğrulanmıştır.

Amerika’da 190 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan bir çalışmada bilgi sahibi olma ve dindarlığın, organ bağışı tutumuna etkisi araştırılmıştır. Bu çalışmada öğrencilerin organ bağışı, dindarlığı, eğitim düzeyi, yaşarken organ bağışı yapan kişiyi tanıma, öldükten sonra organ bağışı yapan birine şahit olma ve organ bağışı nakli yapılmış bir kişiyi tanıma ve ayda dini etkinliklere katılma sıklıkları temel değişken olarak incelenmiştir. Dindarlık ile organ bağışı arasında anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olmadığı, organ bağışının, organ nakli yapılmış birini tanıma ve eğitimle direk ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir.<sup>39</sup> Buradan hareketle organ nakli olmuş birinin bilinmesi ve organ bağışına yönelik bilinç kazanmanın oldukça önemli olduğu görülmektedir. Ayrıca dini etkinliklere katılma sıklığı ile yaşarken organ bağışçısı olan birini tanıma arasında ve dini etkinliklere katılma sıklığı ile organ nakli olmuş birini tanıma arasında pozitif yönde korelasyon olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>40</sup> Buradan hareketle organ bağışı tutumlarında sosyalleşmenin, dini etkinliklere katılımın ve organ bağışı yapmış veya olmuş birini tanımanın oldukça önemli olduğu görülmüştür.

---

<sup>39</sup> Ferid Krupic vd., “The Influence of Age, Gender and Religion on Willingness to be an Organ Donor: Experience of Religious Muslims Living in Sweden”, *Journal of Religion and Health* 58/3 (2019), 847-859.

<sup>40</sup> Krupic vd., “The Influence of Age, Gender and Religion on Willingness to be an Organ Donor: Experience of Religious Muslims Living in Sweden”, 847-859.

Türkiye’de dindar insanlar üzerinde yapılan bir çalışmada katılımcıların %86’sı İslâm inançları açısından organ bağışı ve nakli yapmanın insana yakışan bir davranış olduğunu ve organ bağışı yapabileceğini ifade etmiştir. Örneklemin %10’u organ bağışı yapmak istemediğini belirtmiştir. Organ bağışı yapmayacağını ifade edenlerin %17’si organ bağışının İslami inanca uymadığına inanmaktadır. Organ bağışı yapmayacağını söyleyen diğer %17’lik kesim ise öldükten sonra beden bütünlüğünün korunması gerektiğini savunmuştur. Organ bağışlamayacağını ifade edenlerin %28’i korkudan, %10’u ise ölmeden önce tıbbi ihmal korkusundan yanaşmadığını söylemiştir.<sup>41</sup> Buradan hareketle, katılımcıların yüksek çoğunluğunun organ bağışına yönelik olumlu tutumlarının olması, dindar insanların inanç anlamında uyum sağladıklarını göstermektedir. Bireysel dindarlık ve değerler anlamında yaklaşım gösteren dindar bireyler, organ bağışına daha olumlu bakabilmektedir. Buradaki veriler Tablo 2’deki bireysel dindarlık ile yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri arasındaki pozitif ilişkiyi destekler niteliktedir.

İsveç’te 18 erkek ve 18 kadın olmak üzere 36 kişi üzerinde yapılan nitel bir çalışmada din ve bilinç artışının organ bağışı üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Elde edilen bulgulara göre kişilerin dindarlıkları ile organ bağışı tutumları arasında ilişkiler olduğu görülmüştür. Bireylerin dini bilgileri ile organ bağışına yönelik bilinçleri artırıldığında, organ bağışı konusundaki tutumların değiştiği saptanmıştır.<sup>42</sup> İsveç’teki çalışmanın din ile organ bağışı tutumu arasındaki ilişkide bu çalışmanın bulgularıyla paralellik göstermektedir. Belki de nitel çalışmada olduğu gibi inanç ile organ bağışını bütünleştirici çalışmaların daha yararlı sonuçlar ortaya koyacağı da düşünülebilir.

Türkiye’de 724 üniversite öğrencisi üzerinde bir çalışma gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışmada dindarlık, vücut bütünlüğü, kitlesel medya araçları ve bilgi sahibi olmanın organ bağışı üzerinde etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada dindarlık, vücut bütünlüğü, medya etkisi ve bilgi sahibi olma arasında ilişkiler olduğu saptanmıştır. Korelasyon ilişkilerin vücut bütünlüğünün dindarlık ve

<sup>41</sup> N. Keçecioglu vd., “Attitudes of religious people in Turkey regarding organ donation and transplantation”, *Transplantation Proceedings* 32/3 (Mayıs 2000), 629-630.

<sup>42</sup> Ferid Krupic, “The Impact of Religion and Provision of Information on Increasing Knowledge and Changing Attitudes to Organ Donation: An Intervention Study”, *Journal of Religion and Health* 58/3 (14 Aralık 2019), 1-14.



medya ile pozitif yönde ilişkili, bilgi sahibi olma ile negatif yönde ilişkili olması kayda değerdir.<sup>43</sup> Bu çalışmanın bulgularına göre dindarlık puanları yüksek olanların beden bütünlüğünün bozulmasını isteme oranlarının da düşük olduğu tespit edilmiştir. Aslında beden bütünlüğü ile dindarlık arasında pozitif yönde ilişkinin olması, organ bağışına yönelik tutumun olumsuz olduğu anlamına da gelmektedir. Çünkü beden bütünlüğünün bozulmasını istemeyenler genel itibariyle dini inançlara ve ölümden sonraki hayata yönelik düşüncelerinden dolayı bu durumu savunmaktadır. Ayrıca beden bütünlüğü ile bilgi sahibi olma durumu arasında negatif yönde ilişkinin olması, bilincin veya bilginin; beden bütünlüğüne dair inançları değiştirdiğini göstermektedir. Bu açıdan değerlendirme yapıldığında bireysel dindarlık, kişinin kurumsal dinden öte daha özel dünyasını kapsamaktadır. Bireysel dindarlık<sup>44</sup> aynı zamanda sorgulanması ve bireyin kendi kendine anlam oluşturmasını da içine aldığından organ bağışına yönelik tutumları değiştirme etkisinin<sup>45</sup> daha yüksek olduğunu ifade edebiliriz.

### **Değişkenlerin Regresyon İlişkileri**

Bu başlık altında değişken arasındaki regresyon ilişkileri ele alınmıştır. Dini ibadet ve bireysel dindarlığın yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini (YAİB), tıbbi ihmal korkusunu (TİK) ve bedensel yaralanma korkusunu (BYK) yordaması incelenmiştir. Ayrıca yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerinin tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordaması araştırılmıştır. Tablo 3'te hipotezlere bağlı olarak dini ibadet ve bireysel dindarlığın yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini yordaması, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordaması aktarılmıştır. Son olarak organ bağışı tutum ölçeğinin alt boyutları arasındaki regresyon ilişkileri Tablo 3'te sunulmuştur.

---

<sup>43</sup> Ibrahim Arisal - Tarik Atalar, "Influence of knowledge, bodily integrity, religion and media on attitudes toward organ donation on the university campus", *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing* 25/1 (23 Şubat 2020), 1647.

<sup>44</sup> Zagumny vd., "Psychometric analysis of the Religious Identity Index", 107.

<sup>45</sup> Krupic, "The Impact of Religion and Provision of Information on Increasing Knowledge and Changing Attitudes to Organ Donation: An Intervention Study", 1-14.

**Tablo 3: Regresyon Ağırlıkları**

	Std. C. ( $\beta$ )	Std. Er.	t	p
Dini ibadet ---> YAİD	.128	.144	1.848	.065
Dini ibadet ---> TİK	.016	.162	.225	.822
Dini ibadet ---> BYK	-.003	.158	-.044	.965
Bireysel dindarlık ---> YAİD	.187	.145	2.714	.007*
Bireysel dindarlık ---> TİK	.093	.164	1.330	.183
Bireysel dindarlık ---> BYK	.051	.160	.729	.466
YAİD ---> TİK	-.186	.077	-2.709	.007*
YAİD ---> BYK	-.370	.070	-5.693	***

\*\*\* p < 0.001; \* p < 0.01 (two-tailed)

Tablo 3'teki regresyon analizi bulgularına bakıldığında dini ibadet ile yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri ( $\beta=.128$ ;  $p>0.001$ ), dini ibadet ile tıbbi ihmal korkusu ( $\beta=.016$ ;  $p>0.001$ ) ve dini ibadet ile bedensel yaralanma korkusu ( $\beta=-.003$ ;  $p>0.001$ ) arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Bu verilere göre çalışmanın “dini ibadet, yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır” hipotezi desteklenmemiştir. Bireysel dindarlık ise yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini ( $\beta=.187$ ;  $p<0.001$ ) anlamlı düzeyde yordamıştır. Bireysel dindarlık, yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerinin %19'unu açıklamıştır. Bireysel dindarlık, tıbbi ihmal korkusu ( $\beta=.093$ ;  $p>0.001$ ) ve bedensel yaralanma korkusunu ( $\beta=.051$ ;  $p>0.001$ ) ise anlamlı düzeyde yordamamıştır. Bireysel dindarlıkla ilgili oluşturulan “bireysel dindarlık, yardımseverlik ve ahlak/inanç değerlerini, tıbbi ihmal korkusunu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır” hipotezi sadece bireysel dindarlık ile yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu arasındaki regresyon ilişkisinde doğrulanmıştır.

Organ bağışı tutumunun alt boyutları arasındaki regresyon ilişkisine bakıldığında yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu, tıbbi ihmal korkusunu ( $\beta=-.186$ ;  $p<0.001$ ) ve bedensel yaralanma korkusunu ( $\beta=-.370$ ;  $p<0.001$ ) negatif yönde yordamaktadır. Yardımseverlik ve ahlaki/inanç boyutu, tıbbi ihmal korkusunun %19'unu ve bedensel yaralanma korkusunun %37'sini açıklamaktadır. Bulgulara göre çalışmanın organ bağışı tutumu alt boyutlarına yönelik kurulan “yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu, tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusunu yordamaktadır” hipotezi desteklenmiştir.

Organ bağışının önünde en büyük engellerden biri dini gerekçeler<sup>46-47</sup> olurken, diğer gerekçeler ise ailenin izin vermemesi<sup>48</sup> ve organ bağışı konusunda yeterince bilgi sahibi olmama<sup>49</sup> durumudur. Dindarlığın, organ bağışı tutumlarını olumlu/olumsuz etkilemesi ele alındığında öte dünya inancı, cennet ve cehennem inancı bağlamında öldükten sonra vücut bütünlüğünün bozulmamasına yönelik düşünceler organ bağışı tutumlarını etkilemektedir. Yapılan bir çalışmada ölüm sonrası yaşam, öldükten sonra vücut bütünlüğünün korunması ve dini baskıların organ bağışı tutumlarını yordadığı tespit edilmiştir.<sup>50</sup> Bu çalışmada Tablo 3'teki regresyon bulgularına bakıldığında bireysel dindarlığın, organ bağışı tutum ölçeğinin alt boyutu olan yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutunu yordadığı görülmektedir. Buradan hareketle kurumsal dinin baskılarından ziyade bireysel dindarlığa yönelik insanların organ bağışına yönelik tutumlarının daha olumlu olacağını ifade etmek mümkündür. Dini ibadetlerin organ bağışı tutumlarıyla ilişkili olmaması da bunu göstermektedir.

Literatürde yapılan başka bir çalışmada ise eğitimin (organ bağışına yönelik bilinçli olma), öldükten sonra organ bağışı yapmış birini tanımış olmak ve organ bağışı yapılmış birini tanımanın organ bağışını yordadığı tespit edilmiştir. Ayrıca dindarlığın organ bağışını yordadığı bulgulanmıştır. Hiyerarşik regresyon analizinde dindarlık, eğitim, öldükten sonra organ bağışı yapmış birini tanımış olmak ve organ bağışı yapılmış birini tanıma değişkenlerinin hepsinin birden, organ bağışı tutumlarının %24.95'ini açıkladığı ifade edilmiştir.<sup>51</sup> Bu bulgulara göre organ bağışına yönelik bilinç kazanmanın, dindarlığın,

---

<sup>46</sup> Emel Güder vd., "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation: a Study on Officials of Religion in Turkey", *Journal of Religion and Health* 52/ (2013), 439-449.

<sup>47</sup> Krupic vd., "The Influence of Age, Gender and Religion on Willingness to be an Organ Donor: Experience of Religious Muslims Living in Sweden", 847-859.

<sup>48</sup> Fatma Can, "Organ Bağışında Aile Onayı Üzerine Bir Gözden Geçirme", *Nesne-Psikoloji Dergisi* 5/09 (2017), 131-149.

<sup>49</sup> Gürler - Topal Hançer, "Bir Aile Sağlığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışı Konusundaki Tutumları", 90-98.

<sup>50</sup> Sıla Demir - Nuray Sakallı-Uğurlu, "Ölüm Belirginliği ve Yardım Hatırlatıcısı ile Organ Bağışını Teşvik Etme", *I. Sosyal Psikoloji Kongresi* (Ankara: Başkent Üniversitesi, 2016), 431-446.

<sup>51</sup> Krupic vd., "The Influence of Age, Gender and Religion on Willingness to be an Organ Donor: Experience of Religious Muslims Living in Sweden", 847-859.

organ bağışı yapmış ve organ bağışı yapılış birini tanımanın oldukça önemli olduğunu söylemek gerekmektedir. Çalışmanın Tablo 3'teki bulgularına paralel olarak bireysel dindarlık, organ bağışının dindarlıkla da ilişkili olan alt boyutu yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutunun da önemi ortaya çıkmıştır.

Yapılan bir çalışmada dini inanç, medya etkisi, bilgi sahibi olma ve vücut bütünlüğünün organ bağışını yordayıp yordamadığı test edilmiştir. Hiyerarşik regresyon ilişkisi değil de her bir değişkenin direk etkisi incelenmiştir. Çalışmanın bulgularına göre bedensel bütünlük değişkeni organ bağışını negatif yönde anlamlı düzeyde yordamıştır. Vücut bütünlüğü, organ bağışının %27'sini negatif yönde açıklamaktadır. Dindarlık değişkeninin organ bağışı tutumlarını negatif yönde yordayacağı yönünde hipotez kurulmuştur. Fakat dindarlık, organ bağışı tutumunu pozitif yönde anlamlı düzeyde yordamıştır. Dindarlık, organ bağışı tutumunun %9'unu açıklamıştır. Bilgi sahibi olma değişkeni de organ bağışını anlamlı düzeyde pozitif yönde yordamıştır. Bilgi sahibi olma, organ bağışının %6.5'ini açıklamıştır.<sup>52</sup> Bu çalışmada, dindarlığın organ bağışını pozitif yordaması, literatürün tersine bir durum göstermiştir. Fakat bedensel bütünlük ile organ bağışı arasındaki regresyon ilişkinin negatif olması bize bazı ipuçlarını vermektedir. Bu çalışmanın Tablo 3'teki bulgularında; bireysel dindarlık, organ bağışının olumlu yönünü pozitif yönde açıklama etkisi göstermişken, organ bağışının olumsuz yönlerine dair herhangi bir etki sahibi değildir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada cinsiyete göre organ bağışı tutumlarının olumsuz tarafını temsil eden bedensel yaralanma korkusu boyutunda erkeklerin kadınlardan daha fazla ortalama puana sahip olduğu görülmüştür. Erkekler, organ bağışı tutumlarına kadınlardan daha fazla olumsuz yaklaşmaktadır. Cinsiyete göre dini ibadet konusunda kadınların lehine bir durum ortaya çıkmıştır. Kadınlar, erkeklerden daha fazla dini ibadete yönelmiştir. Korelasyon ilişkilerine bakıldığında organ bağışı tutumu ölçeğinin yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutuyla tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu arasındaki negatif yönde, bireysel dindarlıkla ise pozitif yönde ilişkisi vardır. Dini ibadet

---

<sup>52</sup> Arisal - Atalar, "Influence of knowledge, bodily integrity, religion and media on attitudes toward organ donation on the university campus", 1647.

ile çalışmanın temel değişkenleri arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişkiler olmadığı tespit edilmiştir. Regresyon ilişkilerine bakıldığında ise dini ibadet, organ bağıışı tutumunun alt boyutlarını yordamamıştır. Bireysel dindarlık ise organ bağıışı tutumu ölçeğinin sadece yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutunu yordamıştır. Organ bağıışı tutumunun pozitif yönünü oluşturan yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu, tıbbi ihmal korkusu ve bedensel yaralanma korkusu boyutunu negatif yönde yordamıştır. Bu çalışmanın bulgularına göre bireysel dindarlık ile organ bağıışı tutumunun ahlaki, dini ve pro-sosyal yönünü oluşturan yardımseverlik ve ahlak/inanç değerleri boyutu arasındaki ilişkinin önemli olduğunu söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Arisal, Ibrahim - Atalar, Tarik. "Influence Of Knowledge, Bodily Integrity, Religion and Media On Attitudes Toward Organ Donation on The University Campus". *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing* 25/1 (23 Şubat 2020), e1647. <https://doi.org/10.1002/nvsm.1647>.
- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (01 Şubat 2013), 7-31.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12/2 (01 Haziran 2012), 101-119.
- Ayten, Ali - Korkmaz, Sezai. "The Relationships Between Religiosity, Prosociality, Satisfaction With Life And Generalised Anxiety: A Study On Turkish Muslims". *Mental Health, Religion and Culture* 22/10 (26 Kasım 2019), 980-993. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1695246>.
- Bodur, Hüsnü - Korkmaz, Sezai. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2017), 329-351.
- Burra, P. vd.. "Changing Attitude to Organ Donation and Transplantation in University Students During The Years of Medical School in Italy". *Transplantation Proceedings* 37/2 (1 March 2005), 547-550. Elsevier USA, 2005. <https://doi.org/10.1016/j.transproceed.2004.12.255>.

- Can, Fatma. "Organ Bağışısında Aile Onayı Üzerine Bir Gözden Geçirme". *Nesne-Psikoloji Dergisi* 5/09 (2017), 131-149.
- Demir, Sıla - Sakallı-Uğurlu, Nuray. "Ölüm Belirginliğı ve Yardım Hatırlatıcısı ile Organ Bağışısını Teşvik Etme". *I. Sosyal Psikoloji Kongresi*. 431-446. Ankara: Başkent Üniversitesi, 2016.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması (Religious Life Survey in Turkey)*. Ankara: Tüik, 2014.
- Güder, Emel vd.. "Attitudes and Behaviors Regarding Organ Donation: a Study on Officials of Religion in Turkey". *Journal of Religion and Health* 52 (2013), 439-449. <https://doi.org/10.1007/s10943-011-9490-8>.
- Gürler, Hesna - Topal Hançer, Ayşe. "Bir Aile Sağılığı Merkezine Başvuran Bireylerin Organ Bağışısı Konusundaki Tutumları". *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Ethics-Law and History* 28/1 (2020), 90-98. <https://doi.org/10.5336/mdethic.2019-71012>.
- Irodat. "Donation 102 Countries Reported since 1996". *DTI*. 2020. Erişim 27 Haziran 2020. <https://www.irodat.org/?p=databas&c=TR&year=2019>.
- Keçecioğlu, N. vd.. "Attitudes of religious people in Turkey regarding organ donation and transplantation". *Transplantation Proceedings* 32/3 (Mayıs 2000), 629-630. [https://doi.org/10.1016/S0041-1345\(00\)00923-4](https://doi.org/10.1016/S0041-1345(00)00923-4).
- Kent, Bridie - Owens, R. Glynn. "Conflicting attitudes to corneal and organ donation: a study of nurses' attitudes to organ donation". *International Journal of Nursing Studies* 32/5 (1995), 484-492. [https://doi.org/10.1016/0020-7489\(95\)00009-M](https://doi.org/10.1016/0020-7489(95)00009-M).
- Korkmaz, Sezai. "Dindarlık ile Ego Sağılamlığı ve Empati Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Bilimname* 2018/2 (31 Ekim 2018), 587-607. <https://doi.org/10.28949/bilimname.439858>.
- Korkmaz, Sezai - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Dindarlık, Siber Zorbalık ve Problemler İnternet Kullanımı İlişikisine Dair Nicel Bir Araştırma". *Dini Araştırmalar* 21/53 (15 Haziran 2018), 35-54. <https://doi.org/10.15745/da.433507>.
- Krupic, Ferid. "The Impact of Religion and Provision of Information on Increasing Knowledge and Changing Attitudes to Organ Donation: An Intervention Study". *Journal of Religion and Health* 58/3 (14 Aralık 2019), 1-14. <https://doi.org/10.1007/s10943-019-00961-0>.
- Krupic, Ferid vd.. "The Influence of Age, Gender and Religion on

- Willingness to be an Organ Donor: Experience of Religious Muslims Living in Sweden". *Journal of Religion and Health* 58/3 (2019), 847-859. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0670-7>.
- Linden, Peter K. "History of Solid Organ Transplantation and Organ Donation". *Critical Care Clinics* 25/1 (2009), 165-184. <https://doi.org/10.1016/j.ccc.2008.12.001>.
- Özbolat, Abdullah. "'Organlarımla Dirilmek İstiyorum.'- Organ Bağışının Dini-Toplumsal Arkaplanı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (30 Haziran 2017), 61-87. <https://doi.org/10.30627/cuilah.326050>.
- Parisi, N. - Katz, I. "Attitudes toward posthumous organ donation and commitment to donate". *Health psychology: official journal of the Division of Health Psychology, American Psychological Association* 5/6 (1986), 565-580. <https://doi.org/10.1037/0278-6133.5.6.565>.
- Randhawa, G. - Neuberger, J. "Role of Religion in Organ Donation - Development of the United Kingdom Faith and Organ Donation Action Plan". *Transplantation Proceedings* 48/3 (01 Nisan 2016), 689-694. <https://doi.org/10.1016/j.transproceed.2015.10.074>.
- Ríos, A. vd.. "Do Religious Factors Influence the Attitude Toward Organ Donation Among Medical Students? A Spanish Multicenter Study". *Transplantation Proceedings* 51/2 (01 Mart 2019), 250-252. <https://doi.org/10.1016/j.transproceed.2018.11.003>.
- Ryckman, Richard M. vd.. "Intrinsic-Extrinsic Religiosity and University Students' Willingness to Donate Organs Posthumously". *Journal of Applied Social Psychology* 34/1 (01 Ocak 2004), 196-205. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.2004.tb02544.x>.
- Uysal, Veysel. "Gençlerde Empati, Anne-Baba Tutumları ve Dindarlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Din Psikolojisi Özel Sayısı* (15 Nisan 2016), 7-40. <https://doi.org/10.21054/deuifd.282803>.
- Wakefield, Claire E. vd.. "Religious and ethnic influences on willingness to donate organs and donor behavior: An Australian perspective". *Progress in Transplantation* 21/2 (01 Haziran 2011), 161-168. <https://doi.org/10.7182/prtr.21.2.2071rgn834573152>.
- www.irodat.org. *International Registry In Organ Donation and Transplantation*. Barcelona, 2020. 1-16. [www.irodat.org](http://www.irodat.org).
- Yalçın Balçık, Pınar vd.. "Üniversite Öğrencilerinin Organ Bağışına ve Nakline Yönelik Tutumları". *SDÜ Sağlık Bilimleri Dergisi* 10/3 (20 Eylül 2019), 314-319. <https://doi.org/10.22312/sdusbed.568312>.

Yapıcı, Asım. *Türk Toplumunda Cinsiyete Göre Dindarlık Farklılaşması: Bir Meta-Analiz Denemesi*. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2012), 1-34.

Yazıcı Sayın, Yazile. "Turkish validity and reliability of Organ Donation Attitude Scale". *Journal of Clinical Nursing* 25/5-6 (01 Mart 2016), 642-655. <https://doi.org/10.1111/jocn.12943>.

Zagumny, M. J. vd.. "Psychometric analysis of the Religious Identity Index". *Presentation at the 24th Annual Convention of the Association for Psychological Science*. 107. (May 2012).



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 517-547

## **Rivayetlerle Fıkhî Zâbıtalardan Etkileşimi: Meninin Necaseti Örneği**

**Fikret ÖZÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Hadith

Mardin, Turkey

ozcelik.21@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-5015-6167

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 12 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 517-547

**Atıf / Cite as:** Özçelik, Fikret. "Rivayetlerle Fıkhî Zâbıtalardan Etkileşimi: Meninin Necaseti Örneği [Transaction of Jurisprudential (Fıkhî) Specific Rules with Narrations: Example of Semen as Dirt]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 517-547.

<https://doi.org/10.18498/amailad.794099>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Transaction of Jurisprudential (Fıkhî) Specific Rules with Narrations: Example of Semen as Dirt

### Abstract

One of the controversies issues related to Hadith science is associated with the criteria to accept the narrations as authentic or weak. Within this context, it is a fact that various methods have been used to understand, evaluate and determine the authenticity of the narrations. Because of this fact that different approaches have been raised in understanding and interpreting the hadiths since the early period. In relation to this, it has also become inevitable that different views and sects emerged. On the other hand, the Qur'an, sunnah and ijihad, which are universal rules and jurisprudential specific rules, have developed and systematized as a separate genre in classical fiqh literature. Also, it is seen that the scholars concluded different results about narrations the accepting a hadith as authentic and put forward some jurisprudential specific rules while making inferences (istinbât) on the issue as a result of different understanding in understanding and interpreting the hadiths.

In this study, it is aimed to investigate the narrations about semen as dirt within the context of jurisprudential specific rules. Firstly, the narrations on the subject in the basic hadiths sources were determined. The authenticity status of these determined narrations were explained in terms of isnad. Then, the interpretations that especially sect imams and scholars made on these narrations in terms of jurisprudential specific rules were mentioned. Also, the effects of narrations on the jurisprudential specific rules were also pointed out. As a result of the investigations carried out, more than one narration about semen was identified, and it was seen that these narrations were authentic in terms of isnad. In addition, it was established that the content of the narrations is the washing and rubbing the semen. As far as it was determined, there is no statement directly belonging to Prophet about semen as dirt (najis). In this case, it was seen that scholars interpreted the narrations within the framework of jurisprudential specific rules that they developed and found some inferences (istinbat).

According to Hanafis, semen is najis whether it is wet or dry in all cases. They tried to prove their views with jurisprudential specific rules as well as some narrated evidences as "Whatever causes dirt is najis in its own right.". Likewise, Hanafis said that semen is najis by comparing it to urine and menstruation blood. It is seen that Hanafis, who accept the Ferk narration, prioritized the jurisprudential specific rules about the issue that semen is najis. In addition to this, in the Hanafi sect, "it is wajib to wash away something najis" is a well-

known jurisprudential specific rule. However, Hanafis made an exception when the semen was dry; and they found it sufficient to rub the dry semen away. So, the narration was preferred to jurisprudential specific rule.

Mâlik b. Enes accepted semen as najis and claimed that it must be washed. In addition, Mâlik did not consider the rubbing as sufficient; and he did not accept such an application. In Shafi'ite sect, such a jurisprudential specific rule is valid as "Every liquid discharged from front or back of a person is najis." According to this, feces, urine, blood and semen are to be accepted as najis. However, semen was exempted from this jurisprudential specific rule, and considered as clean. They put forward some logical evidences, comparisons and ferk narration narrated by Aisha as a justification. That is to say that Shafi'ites preferred the narration to their general principles.

Ahmad b. Hanbal also said that semen was clean. Those, who consider the sufficient to rub away the semen, accepted the narrations expressing that the semen should be washed away as authentic. According to them, rubbing act was performed not for the fact that semen is najis, but it was like cleaning mubah things such as saliva and soil. Based on this particular example, it is understood that the narrations affect the jurisprudential specific rules, and at the same time the jurisprudential specific rules are also effective in understanding and interpreting the narrations. In addition, the jurisprudential specific rules can vary according to scholars and sects. Though there are the jurisprudential specific rules on which all scholars and sects agree, it is not possible to tell this for all jurisprudential specific rules. And this paves for controversies and different approaches in understanding and evaluating hadiths. It is possible to see the plain example of this in the example of semen as dirt (najis).

**Keywords:** Hadith, Jurisprudential Specific Rules, Semen, Cleanliness, Sect Imams.

### Rivayetlerle Fıkhî Zâbıtalının Etkileşimi: Meninin Necaseti Örneği

#### Öz

Hadis ilmi ile ilgili ihtilafli meselelerden birisi de rivayetleri sahih veya zayıf kabul etme kriterleriyle ilgilidir. Bu bağlamda rivayetleri anlama, değerlendirme ve sıhhatlerini belirlemede farklı yöntemler kullanıldığı bir hakikattir. Bundan olsa gerektir ki ilk dönemden itibaren hadisleri anlamada ve yorumlamada farklı yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Buna bağlı olarak farklı görüş ve mezheplerin ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur. Öte yandan

kaynağı Kitab, Sünnet ve içtihat olan küllî kâideler ve zâbıtalara, klasik fıkıh edebiyatında müstakil bir tür olarak gelişmiş ve sistemleşmiştir. Bunun yanı sıra âlimlerin, hadisleri anlama ve yorumlamadaki farklı anlayışları neticesinde sahih kabul ettikleri bir rivayetle ilgili farklı sonuçlara ulaştıkları ve bu hususta istinbâta bulunurken bir takım fıkhî zâbıtalara ortaya koydukları görülmüştür.

Bu çalışmada meninin necaseti ile ilgili var olan rivayetlerin fıkhî zâbıtalara çerçevesinde ele alınması hedeflenmiştir. Öncelikle temel hadis kaynaklarına müracaat edilerek konuyla ilgili rivayetler tespit edilmiştir. Belirlenen bu rivayetlerin isnad açısından sıhhat durumları izahata kavuşturulmuştur. Akabinde mezhep imamı başta olmak üzere âlimlerin fıkhî zâbıtalara bağlamında söz konusu rivayetlerle ilgili yaptığı yorumlara değinilmiştir. Bununla beraber rivayetlerin fıkhî zâbıtalara üzerindeki etkisine de işaret edilmiştir. Yapılan araştırmanın neticesinde meni ile ilgili birden fazla rivayet tespit edilmiş ve tespit edilen bu rivayetlerin isnad açısından sahih olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra rivayetlerin muhtevasının meninin yıkanması ve çitilmesi olduğu tespit edilmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla meninin necaseti ile ilgili Hz. Peygamber'in doğrudan bir ifadesi bulunmamaktadır. Hal böyle olunca âlimlerin geliştirdikleri fıkhî zâbıtalara çerçevesinde söz konusu rivayetleri yorumladıkları ve bazı istinbatlarda buldukları görülmüştür.

Hanefilere göre ister yaş ister kuru olsun meni her durumda necistir. Onlar, görüşlerini "Hadese sebep olan her şey haddi zatında necistir." fıkhî zâbıtasıyla beraber bazı nakli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Aynı şekilde Hanefiler meniye idrar ve hayız kanına kıyas ederek necis olduğunu söylemiştir. Ferk rivayetini kabul eden Hanefilerin, meninin necaseti konusunda fıkhî zâbıtayı öncelikledikleri görülmüştür. Bununla beraber Hanefi mezhebinde "Necis olan bir şeyin yıkanması vaciptir" bilinen bir fıkhî zâbıta vardır. Ancak Hanefiler, meni kuru olduğunda bu kaideden istisna etmişler ve çitilemeyi yeterli görmüşlerdir. Böylece rivayet, fıkhî zâbıtaya tercih edilmiştir.

Mâlik b. Enes meniye necis kabul etmiş ve onun yıkanmasının zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Mâlik çitilemeyi yeterli görmemiş ve böyle bir uygulamayı da kabul etmemiştir. Şâfi mezhebinde şöyle bir zâbıta söz konusudur: "Arka ve önden çıkan her sıvı necistir." Buna göre büyük abdest, idrar, kan ve meni necis kabul edilmelidir. Ancak meni bu zâbıta istisna edilmiş ve temiz olarak kabul edilmiştir. Gerekçe olarak da bazı akli delillerle beraber kıyas ve Hz. Âişe'den nakledilen ferk rivayeti öne sürülmüştür. Yani Şâfiiler rivayeti genel ilkelerine tercih etmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel de meninin temiz olduğunu söylemiştir. Meni için çitilemeyi yeterli görenler, meninin yıkandığını ifade eden rivayetleri sahih kabul etmişlerdir. Onlara göre meninin çitilenmesi necis olduğu için değil tükürük ve toprak gibi mubah şeylerin temizlenmesi gibi temizlik için yapılmıştır. Bu tikel örnekten hareketle rivayetlerin fikhî zâbitaları etkiledikleri gibi, fikhî zâbitaların da rivayetleri anlama ve yorumlamada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca fikhî zâbitalar âlimlere ve mezheplere göre değişebilmektedir. Her ne kadar bütün fakîh ve mezheplerin ittifak ettiği fikhî zâbitalar bulunsa da bütün fikhî zâbitalar için bunu söylemek mümkün değildir. Bu da hadisleri anlamada ve değerlendirmede ihtilaflara ve farklı yaklaşımlara zemin hazırlamaktadır. Bunun bariz örneğini meninin necaseti meselesinde görmek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Fikhî Zâbıta, Meni, Temizlik, Mezhep İmamaları.

## Giriş

Rivayetleri sahih veya zayıf olarak değerlendirme kriterlerinin, İslam düşünce tarihinde en önemli ve ihtilaflı meselelerden birisi olduğu kabul edilmiştir. Bununla beraber herhangi bir rivayete sahih veya zayıf hükmü verilmesinin ictehadî olduğu ulema tarafından dile getirilmiştir.<sup>1</sup> Bunun yanı sıra hadislerin hem sıhhatini tespit, hem de anlama ve değerlendirmede ihtilafların bulunduğu, bunun da alim ve münekkitlerin yaklaşım ve kriter farklılığından kaynaklandığı görülmüştür. Bundan olsa gerektir ki, ilk dönemden itibaren hadisleri anlama ve yorumlamada farklı yaklaşımlar gündeme gelmiştir. Buna bağlı olarak farklı görüş ve mezheplerin ortaya çıkması da kaçınılmaz olmuştur.<sup>2</sup>

Öte yandan kaynağı Kitab, Sünnet ve içtihat olan küllî kâidelerin, klasik fikhî edebiyatında müstakil bir tür olarak gelişmesi ve sistemleşmesi h. IV. asra rastlamaktadır. İlk dönemlerde daha önce

---

<sup>1</sup> Zafer Ahmed Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 49.

<sup>2</sup> Mehmet Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: M. Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018), 14.

“kâide”<sup>3</sup> yerine asl veya ona yakın anlama gelen zâbıt ve kânûn gibi kelimeler kullanılmıştır. Nitekim zâbitaların furû-ı fıkhîta da sıklıkla kullanılmaları, onların birer fıkhî kâide olduklarının zannedilmesine yol açmıştır. Bu sebeple kavâid ilminin yaygınlaşması ve tekâmül sürecinin kemal bulmasından sonra literatürde, fıkhî kâideler arasındaki ince ayrıntılardan ötürü, kavâid ile zâbıt<sup>4</sup> ve usûl kâidelerine yer verilmeye başlanmıştır.<sup>5</sup>

Bu süreçte âlimlerin hadisleri anlama ve yorumlamadaki farklı anlayışları neticesinde sahih kabul ettikleri bir rivayetle ilgili farklı sonuçlara ulaştıkları ve bu hususta istinbâtta bulunurken bir takım fıkhî zâbitalar ortaya koydukları görülmektedir. Nitekim meninin necaseti üzerine yapılan tartışmalarında ele aldıkları zâbitalar konunun önemli örneklerinden biridir. Şöyle ki, furû fıkhîta meninin necaseti, yıkanması ve çitilmesi gibi konularda mezhepler arasında ihtilaflar zuhur etmiş ve bu konuda rivayetlerin önemli bir faktör olduğu müşahede edilmiştir. Bundan hareketle bu çalışmamızda, hem zâbitaların rivayetlere dair yorumlama ve anlama üzerindeki etkisi hem de rivayetlerin zâbitalarla etkileşimi irdelenecektir.

### A. Meniyle İlgili Rivayetlerin Tespiti

Konuyla ilgili mevcut rivayetleri iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi meninin yıkanmasını, ikincisi ise çitilmesini ihtiva eden rivayetlerdir.

#### 1. Yıkamayı İhtiva Eden Rivayetler

Hadis literatüründe elbiseye bulaşan meninin temizlik amaçlı sadece yıkanmasını ifade eden rivayetler bulunmaktadır. Söz gelimi Buhârî, “Meninin yıkanması, çitilmesi ve kadından bulaşanın

<sup>3</sup> Kâide: “Tüm cüzlerin hükmünü kapsamına alan kesin ve genel önermelerdir.” Geniş bilgi için bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), “Kâide”, 286.

<sup>4</sup> Zâbıt: “Bir mevzuun cüzlerine, kısımlarına uygulanan hükümler. Zâbıta, kideden farklıdır. Kâide, çeşitli konulara dair meseleleri, zâbıta ise yalnız bir mevzua ait meseleleri toplar.” Geniş bilgi için bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, “Zâbıt”, 615.

<sup>5</sup> Ahmed Zerkâ, *Şerhü'l-kavâ'id-i'l-fıkhiyye* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2007), 36. Ayrıca bk. İhsan Akay, “Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017), 268; Akay, “Kavâid-i Fıkhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 91/101.

yıkanması babı” şeklindeki başlık altında meninin yıkandığını ifade eden rivayetleri tahrîc etmiştir. Buhârî, Abdân → Abdullah → Amr b. Meymûn → Süleyman b. Yesâr isnadıyla tahrîc ettiği rivayete göre Hz. Âişe şöyle demiştir: “Ben Hz. Peygamber’in elbisesindeki meniye yıkardım,<sup>6</sup> o da yıkamanın izi olduğu halde namaza giderdi.”<sup>7</sup> Ayrıca Buhârî, muhteva olarak yukarıdaki rivayete benzeyen birden fazla rivayet tahrîc etmiştir.<sup>8</sup>

Buhârî, mezkûr bab başlığı altında “فرك” (çitilenme/ovalama) olarak bilinen rivayeti tahrîc etmemiştir. İbn Hacer’e göre Buhârî’nin adeti üzeri, bab başlığında “فرك” kelimesini kullanarak söz konusu rivayete işaretle bulunmuş ve bununla iktifa etmiştir.<sup>9</sup> Nitekim Buhârî, *et-Târîhü’l-Kebîr* adlı eserinde Rabî’ b. Ebî Cehm’in biyografisini verirken ferik rivayetine yer vermiştir.<sup>10</sup>

Müslim, Hz. Âişe’nin, Hz. Peygamber’in elbisesindeki meniye yıkadığını ifade eden rivayeti, Ebû Bekir b. Ebî Şeybe → Muhammed b. Bîşr → Amr b. Meymûn → Süleyman b. Yesâr isnadıyla tahrîc etmiştir. Söz konusu rivayete göre Hz. Âişe şöyle buyurmuştur: “Hz. Peygamber’in menisini yıkardı, sonra aynı elbiseyle namaza giderdi ve ben de onun elbisesindeki yıkama izine bakardım.”<sup>11</sup> Abdullah b. Mübârek’in rivayeti ise Hz. Âişe’nin, “Ben Hz. Peygamber’in elbisesini (meniden) yıkardım.” şeklindedir. Müslim söz konusu rivayeti birçok tarikle tahrîc etmiştir.<sup>12</sup> Hz. Âişe’nin meniye yıkadığını ifade eden

<sup>6</sup> Hadisin metni *أَغْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ تَوْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* şeklindedir. İbn Hacer *الْجَنَابَةُ* ifadesi ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Yani cenabetin eseri, dolayısıyla burada muzaf olan kelime düşmüştür. Veya cünüp ifadesi mecazen meni için kullanmıştır.” Bk. Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Riyâd: Dâru’s-Selâm, 2000), 1/434.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422h), “Vudû”, 64.

<sup>8</sup> Buhârî, “Vudû”, 65.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Fethü’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 1/433.

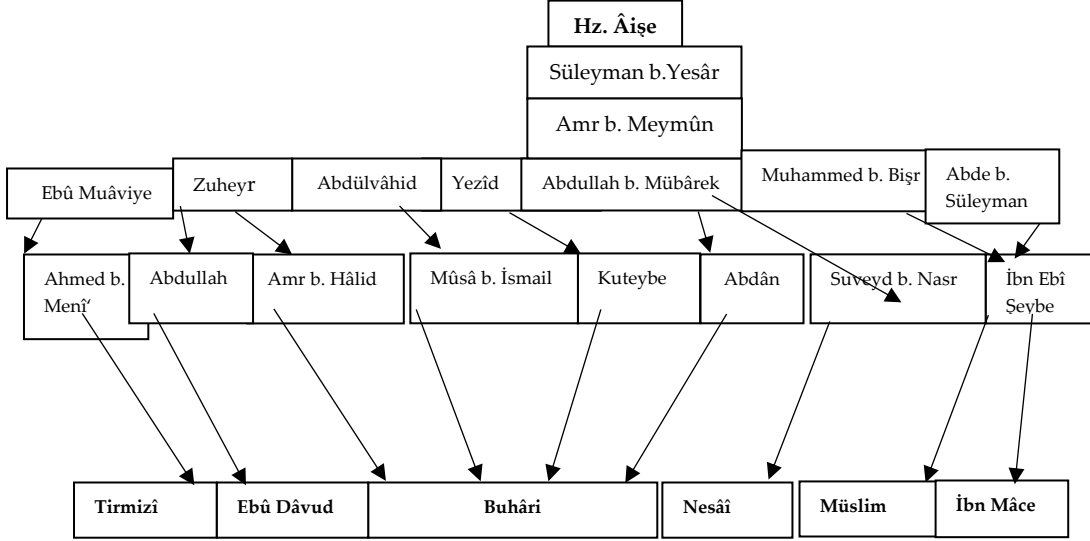
<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *et-Târîhü’l-kebir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 3/241.

<sup>11</sup> Ebü’l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü’rî Müslim b. Haccâc, *Sahîh* (Kahire : Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955), “Tahâret”, 108.

<sup>12</sup> Müslim, “Tahâret”, 109-110.

524 | F. ÖZÇELİK / Rivayetlerle Fikhî Zâbitaların Etkileşimi: Meninin Necaseti Örneği  
rivayet Ebû Dâvud (öl. 275/889),<sup>13</sup> Tirmizî (öl. 279/892)<sup>14</sup> ve Nesâî (öl. 303/915) tarafından da tahrîc edilmiştir.<sup>15</sup>

### 1.1. Yıkamaya Delalet Eden Rivayetin Kütüb-i Sitte'deki Şeması ve İsnad Açısından Tahlili:



Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayetın sahabi râvisi Hz. Âişe'dir. Ondan da tâbîinden Süleyman b. Yesâr, ondan da Amr b. Meymûn b. Mihrân el-Cezerî rivayet etmiştir. Amr b. Meymûn'dan sonra ise rivayet ağı çoğalmış ve birden fazla râvi tarafından nakledilmiştir. Biz de burada rivayetın medarı olan Süleyman b. Yesâr ve Amr b. Meymûn'un biyografilerini vererek rivayetın sened açısından durumunu tespit etmeye çalışacağız.

**Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725):** Ebû Eyyûb künyesiyle bilinen Süleyman b. Yesar, Hassân b. Sâbit (öl. 60/680), İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), İbn Ömer (öl. 73/693) ve Ümmü Seleme (öl. 62/681) gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Zührî (öl. 124/742), Amr b. Dînâr (öl. 126/744) ve Katâde (öl. 117/735) başta

<sup>13</sup> Süleyman b Eş'as b İshak b el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen* (Cidde: Darü'l-Kible lî's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998), "Tahâret", 131.

<sup>14</sup> Ebû İsa Muhammed b İsa Tirmizî, *Sünen* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Tahâret", 86.

<sup>15</sup> Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, *Sünen* (Haleb: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslamiyye, 1986), "Tahâret", 187.



olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848)<sup>16</sup> ve Ebû Zür'a (öl. 264/878) tarafından sika olarak tavsif edilmiştir.<sup>17</sup> İbn Hibbân'a (öl. 354/965) göre Süleyman b. Yesâr 34/655 yılında doğmuş, 110/729 yılında da vefat etmiştir. Ayrıca İbn Hibbân "Süleyman b. Yesâr Medine'nin fakihlerindendi." diyerek onun ilmi yetkinliğine işarette bulunmuştur.<sup>18</sup> Zehebî (öl. 748/1348), Süleyman b. Yesâr'ın hadis aldığı kişiler arasında Hz. Âişe'yi (öl. 58/678) de zikretmiştir. Ayrıca Zehebî onu "fakîh, imam, müctehid kadr-ı yüce" olarak tavsif etmiştir.<sup>19</sup> İbn Mencüye'nin (öl. 428/1036) verdiği bilgilere göre Süleyman b. Yesâr; abdest, salât, fedâil konusunda Hz. Âişe'den rivayette bulunmuştur.<sup>20</sup>

Bezzâr'ın (öl. 292/905), Süleyman b. Yesâr'ın doğrudan Hz. Âişe'den rivayette bulunmadığını ve Süleyman b. Yesâr → Hz. Âişe isnadıyla gelen "menin yıkanması" rivayetinin muallel olduğunu iddia etmiştir. Ancak İbn Hacer (öl. 852/1449) başta olmak üzere hadis münekkitlerine göre Bezzâr'ın bu iddiası makbul değildir.<sup>21</sup> Nitekim yukarıda geçtiği üzere Buhârî ve Müslim başta olmak üzere hadis âlimlerinin tahrîclerine göre Süleyman b. Yesâr doğrudan Hz. Âişe'den rivayette bulunmuştur. Bunun yanı sıra Buhârî'nin tahrîc ettiği Süleyman b. Yesâr'ın şu ifadesi kendisinin Hz. Âişe ile görüştüğünü net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Hz. Âişe'nin huzuruna girmek için izin istedim, sesimi tanıdı ve 'Süleyman! İçeri gir, zira sen memluksün, senin üzerine bir şey kalmamıştır' dedi."<sup>22</sup> Ayrıca Süleyman b. Yesâr'ın, doğrudan Hz. Âişe'den başka rivayetleri de mevcuttur.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Ebû Zekeriyâ el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûri)* (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979), 3/157.

<sup>17</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris Razî İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 4/149.

<sup>18</sup> Ebû Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbü's-sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 4/301.

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/57.

<sup>20</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhamed el-İsfahani İbn Mencüye, *Ricâlu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987), 1/263.

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr fi tahrîc-i ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989), 1/175.

<sup>22</sup> Buhârî, "Şahâdat", 11.

<sup>23</sup> Birkaç örnek için bk. Müslim, "Salât", 889; Ebû Dâvud, "Edeb", 112.

Diğer taraftan Ricâl ilminde râvilerin doğum ve ölüm tarihleri önemlidir. Bu yolla herhangi bir râvinin kiminle görüşüp görüşmediği tespit edilebilmektedir. Bu hakikatten hareketle Süleyman b. Yesâr'ın doğum tarihi göz önünde bulundurulduğunda kendisinin pekâlâ Hz. Âişe ile görüştüğü ileri sürülebilir.<sup>24</sup> Süleyman b. Yesâr'ın bazı rivayetleri Urve → Hz. Âişe isnadıyla rivayette bulunduğu da bir hakikattir.<sup>25</sup> Fakat bu rivayetler onun doğrudan Hz. Âişe'den rivayette bulunmadığı anlamına gelmemektedir.

**Amr b. Meymûn b. Mihrân el-Cezerî (öl. 145/762):** Künyesi Ebû Abdullah olan Amr b. Meymûn; babası, Süleyman b. Yesâr ve Şa'bî (öl. 104/722) başta olmak üzere birçok kişiden hadis rivayet etmiştir. Ondan da Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798) ve Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821) gibi râviler nakilde bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ondan bir beis olmadığını, İbn Maîn ise onun sika olduğunu söylemiştir.<sup>26</sup> Aynı şekilde İbn Nümeyr (öl. 234/849) ve Nesâî tarafından da sika kabul edilmiştir.<sup>27</sup> Zehebî, onu imam, hafız ve fakîh olarak tavsif etmiştir. Ayrıca Amr b. Meymûn'un, "Eğer sünnetle ilgili bilmediğim bir harfin Yemen'de olduğunu bilsem onu öğrenmek için onun yanına giderim." dediği nakledilmiştir. Zehebî'ye göre Amr b. Meymûn'un bu sözü onun hadise olan düşkünlüğüne göstermektedir.<sup>28</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Amr b. Meymûn b. Mihrân el-Cezerî hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmiş ve onu tenkit eden herhangi bir münekkit olmamıştır. Zehebî'nin nakline göre Amr b. Meymûn 145/762 tarihinde vefat

<sup>24</sup> Yukarıda değinildiği gibi Süleyman b. Yesâr'ın doğumu 34/655'tir. Hz. Âişe'nin vefat tarihi de 58/678 olduğuna göre Süleyman b. Yesâr'ın onunla görüşme imkânı ortaya çıkmaktadır.

<sup>25</sup> Birkaç örnek için bk. Ebû Dâvud, "Salât", 262; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Nikâh", 34, 1937; Tirmizî, "Radâ", 1.

<sup>26</sup> İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/26; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-kütübî's-sitte* (Cidde: Dârü'l-Kible, 1992), 2/89.

<sup>27</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hind: Dâiretü'l-Maârif, 1326), 8/109.

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6/346.

etmiştir.<sup>29</sup> Bu açıklamalar bağlamında Hz. Âişe'nin meniye yıkadığını ifade eden rivayetlerin isnad açısından sahih olduğu görülmektedir.

## 2. Çitilemeyi İhtiva Eden Rivayetler

“فرك/Ferk” hadisi olarak meşhur olan rivayet birçok hadis kaynağında yer almaktadır. Daha önce değinildiği üzere Buhârî bab başlığında “فرك/ferk” ifadesine değinmekle yetinmiştir. Fakat Müslim başta olmak üzere birçok muhaddis ferk rivayetini tahrîc etmiştir. Söz gelimi Müslim “باب حكم المنى /Meninin hükmünün babı” şeklindeki başlık altında birden fazla rivayete yer vermiştir. Rivayetlerden birisi Ömer b. Hafs (öl. 154/771) → Hafs b. Gıyâs (öl. 194/810) → A'meş (öl. 148/765) → İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714) → Esved (öl. 75/694) ve Hemmâm isnadıyla gelmiştir. Rivayete göre Hz. Âişe şöyle demiştir: “Ben Hz. Peygamber'in elbisesini çitilerdim.”<sup>30</sup> Müslim'den (öl. 261/875) tahrîc edilen diğer bir rivayet de Yahyâ b. Yahyâ (öl. 226/840-841) → Hâlid b. Abdillâh (öl. 182/798) → Hâlid (öl. ?) → Ebû Ma'ser (öl. 120/737) → İbrahim → Alkame ve Esved isnadıyla gelmiştir. Rivayette geçtiği üzere bir adam Hz. Âişe'nin misafiri oldu, sabah olduğunda adam elbisesini yıkamaya başladı. Bunun üzerine Hz. Âişe şöyle buyurdu: “Eğer bir şey görüyorsan, onun yerini yıkaman yeterlidir. Şayet bir şeyi bulamıyorsan etrafını sıkman kâfidir. Ben Hz. Peygamber'in elbisesini çitiliyordum, o da o elbiseyle namaz kıları.”<sup>31</sup> Ayrıca Müslim, söz konusu rivayeti birden fazla tarikle tahrîc etmiştir.<sup>32</sup> Müslim'in tahrîc ettiği bir rivayete göre ise Hz. Âişe'nin misafiri olan kişi Abdullâh b. Şihâb el-Havlânî'dir.<sup>33</sup>

İbn Mâce (öl. 273/887)<sup>34</sup> ve Ebû Dâvud (öl. 275/889) da hem ferk rivayetini hem de Hz. Âişe'ye misafir olan kişinin hikayesini içeren rivayeti tahrîc etmişlerdir.<sup>35</sup> Nesâî (öl. 303/915) ise meseleyi “فرك المنى من الثوب/Elbisedeki meniye çitilenme babı” olarak belirlemiş ve bu başlık altında birden fazla rivayete yer vermiştir. Nesâî'nin tahrîc ettiği

<sup>29</sup> Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-kütübi's-sitte*, 2/89.

<sup>30</sup> Müslim, “Tahâret”, 288.

<sup>31</sup> Müslim, “Tahâret”, 288.

<sup>32</sup> Müslim, “Tahâret”, 107.

<sup>33</sup> Müslim, “Tahâret”, 290.

<sup>34</sup> İbn Mâce, “Tahâret”, 82.

<sup>35</sup> Ebû Dâvud, “Tahâret”, 131.

rivayetler muhteva olarak Müslim'in naklettiği ferik rivayetiyle hemen hemen aynıdır.<sup>36</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tirmizî (öl. 279/892), Hz. Âişe'ye misafir olan kişinin durumunu ihtiva eden rivayeti tahrîc etmiştir.<sup>37</sup> Tirmizî rivayetin akabinde meni için çitilemenin yeterli geleceğini söyleyen birçok sahâbi olduğunu, aynı şekilde Süfyân, Ahmed, İshâk gibi fakîhler de bu görüşte olduğunu söylemiştir. Ayrıca Tirmizî Hz. Âişe'nin meniye yıkadığını ifade eden rivayeti tahrîc ettikten sonra şu açıklamayı yapmıştır: "Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniye yıkadığını ifade eden rivayet, ferik rivayetine muhalif değildir. Zira ferik her ne kadar yeterli olsa da kişinin, elbisesindeki meninin eserini görmemesi müstahaptır." Tirmizî daha sonra Abdullah b. Abbâs'ın "Meni tükürük gibidir, onu izhir (yaprak) ile sil" sözünü tahrîc etmiştir.<sup>38</sup>

Ahmed b. Hanbel ferik rivayetini Muhammed b. Ebî Adî → Saîd b. Ebî Arûbe (öl. 156/773) → Ebû Ma'şer (Ziyâd b. Kuleyb) → İbrahim en-Nehâî → Esved b. Yezîd en-Nehâî isnadıyla tahrîc etmiştir. Rivayete göre Hz. Âişe şöyle buyurmuştur: "Ben meniye Hz. Peygamber'in elbisesinde çitilerdim. Onu görüyorsan yıka, eğer görmüyorsan su serp."<sup>39</sup> Ebû Ya'lâ el-Mevsilî de (öl. 307/919) söz konusu rivayeti Ebû Musâ'nın ziyadesiyle aynı isnad ve aynı lafızlarla rivayet etmiştir.<sup>40</sup> İshâk b. Râhûye (öl. 238/853) rivayeti Abde b. Süleyman → Saîd b. Ebî Arûbe → Ebû Ma'şer → İbrahim en-Nehâî → Esved b. Yezîd en-Nehâî isnadıyla rivayet etmiştir. İshâk b. Râhûye rivayetin akabinde şu açıklamayı yapmıştır: "Yaş iken yıkardı, kuru olduğunda ise çitilerdi."<sup>41</sup> İbnü'l-Cârûd (öl. 307/919-20) ise rivayeti Muhammed b. Yahyâ → Muhammed b. Adbullâh el-Ensârî → Hişâm b. Hassân → Ebû Ma'şer → İbrahim en-Nehâî → Esved b. Yezîd en-Nehâî isnadıyla Hz. Âişe'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "Ben meniye Hz. Peygamber'in elbisesinden

<sup>36</sup> Nesâî, "Tahâret", 192.

<sup>37</sup> Tirmizî, "Tahâret", 85.

<sup>38</sup> Tirmizî, "Tahâret", 86.

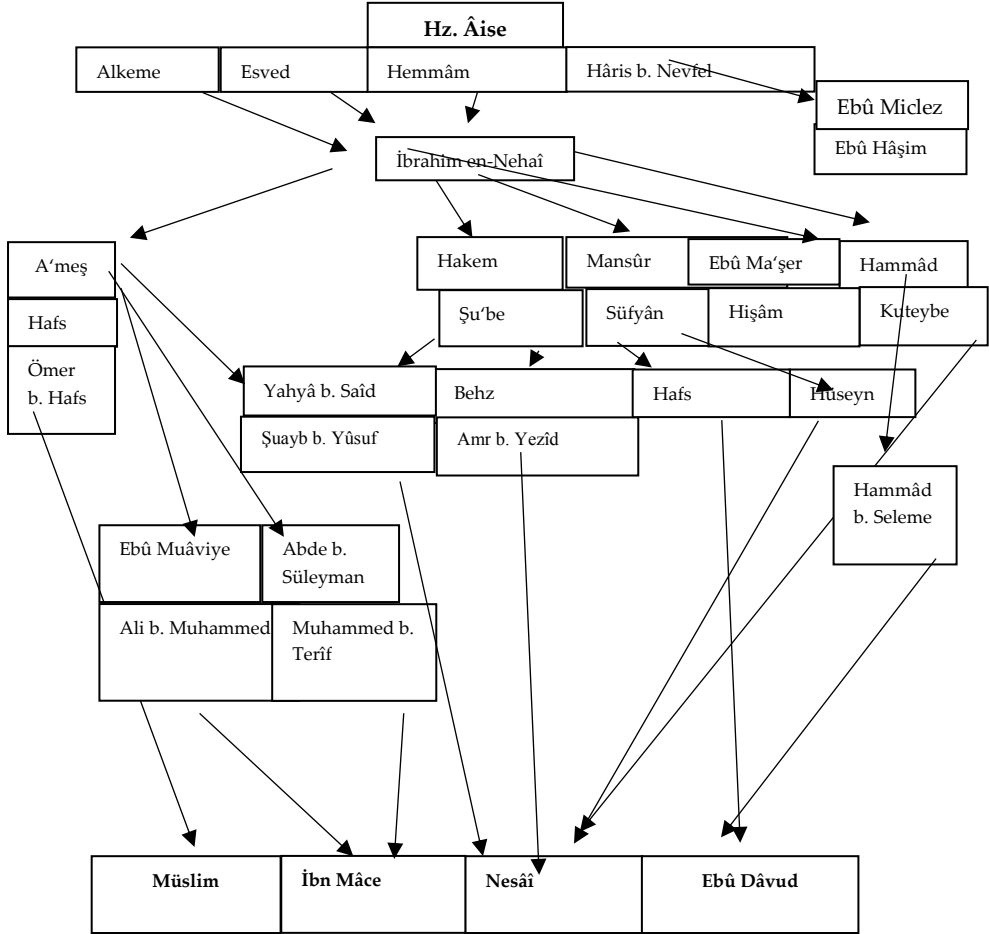
<sup>39</sup> Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 40/74.

<sup>40</sup> Ahmed b Ali b el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsilî* (Cidde: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1989), 8/265.

<sup>41</sup> Ebû Ya'kub İshak b İbrâhim b Mahled İshak b. Râhûye, *Müsnedu İshak b. Râhûye* (Medîne: Mektebü'l-İmân, 1991), 3/834.

çitilerdim, akabinde Hz. Peygamber namaz kılardı.” Hadisin râvisinden olan Muhammed el-Ensârî’ye “kastın cünüblük mü?” şeklinde sorulması üzerine Muhammed el-Ensârî, “Başka ne olabilir ki.” şeklinde cevap vermiştir.<sup>42</sup>

## 2.1. Çitilemeye Delalet Eden Rivayetlerin Kütüb-i Sitte’deki Şeması ve İsnad Açıısından Tahlili:



Şemada da görüldüğü gibi çitilemeye delalet eden rivayetlerin sahabi râvisi Hz. Âise’dir. Ondan da Hâris b. Nevfel, Hemmâm b. Hâris,

<sup>42</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b el-Cârûd İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnedi an Resulillâh* (Beyrut: Kitâbü's-Sakâfiyye, 1988), 44.

Alkame ve Esved en-Nehaî rivayet etmiştir. Bunlardan da İbrahim en-Nehaî ve Ebû Miclez nakletmiştir. Rivayetlerin bundan sonraki tariki çoğalmış ve birçok kişi tarafından rivayet edilmiştir. Biz de burada rivayetlerin medarı olan râvilerin biyografilerini özet bir şekilde sunacağız. Ancak Hâris b. Nevfel sahâbi olduğu için adalet açısından tenkit dışı tutulmuştur.<sup>43</sup>

**Alkame b. Kays (öl. 62/682):** Muhadramûndan<sup>44</sup> olan Alkame b. Kays, ilim için Kûfe'ye yerleşmiş ve Abdullah b. Mes'ûd'un (öl. 32/652-53) has öğrencisi olarak kabul edilmiştir. Alkame Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656), Hz. Ali (öl. 40/661) ve Hz. Âişe başta olmak üzere birçok sahâbiden rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Ebû Vâil (öl. 82/701), Şa'bî, İbrahim en-Nehaî ve Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729) gibi âlimler hadis nakletmiştir.<sup>45</sup> Alkame Kûfe'nin fakîhi olmakla beraber âlim, hafız, büyük müctehid gibi vasıflarla tavsif edilmiştir.<sup>46</sup> Alkame Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmiştir.<sup>47</sup>

**Hemmâm b. Hâris en-Nehaî (öl. 63/682):** Hemmâm b. Hâris Hz. Ömer, oğlu Abdullah, Ebû Mes'ûd el-Ensârî, Ebû Derdâ (öl. 32/652?), Hz. Âişe ve Cerîr b. Abdillâh gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir.<sup>48</sup> Kendisinden de İbrahim en-Nehaî, Süleyman b. Yesâr ve Vabara b. Abdurrahman (öl. 116/735) gibi râviler nakilde bulunmuştur.<sup>49</sup> İbn Sa'd'ın (öl. 230/845), Hemmâm'ın Kûfe'de Haccâc'ın valiliği döneminde

<sup>43</sup> Bilindiği sahâbîler adalet açısından tenkit dışı tutulmuştur. Hâris b. Nevfel Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde kendisine bazı görevler verilmiştir (bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 4/41.) Ancak Hâris b. Nevfel'in, pek de hadis rivayetinde bulunmadığı görülmektedir. Zehebî'nin tespitine göre Hâris, sadece ferik rivayetini Hz. Âişe'den nakletmiştir (bk. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 2/255.)

<sup>44</sup> Muhadramûnunun tanımı için bk. Mehmet Efendioğlu, "Muhadramûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/395-396.

<sup>45</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 6/146; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/54.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/53.

<sup>47</sup> İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/404.

<sup>48</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/172.

<sup>49</sup> Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b Abdurrahman b Yusuf Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 30/297.

vefat ettiğini söylemiştir.<sup>50</sup> İbn Hibbân ise Hemmâm'ın Yezîd b. Muâviye döneminde 64/684 yılında vefat ettiğini nakletmiştir.<sup>51</sup> Hemmâm hadis münekkitleri tarafından sika olarak kabul edilmiştir.<sup>52</sup>

**Esved b. Yezîd en-Nehaî (öl. 75/694):** Ebû Amr ve Ebû Abdîrrahman künyeleriyle de bilinen Esved b. Yezîd. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Âişe, Hz. Ali ve Muaz b. Cebel (öl. 17/638) başta olmak birçok sahabiden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de İbrahim en-Nehaî ve yeğeni olan İbrahim b. Yezîd en-Nehaî, Ebû Fâhite (90/708) ve Eş'as b. Ebî Şa'sa' (öl. 125/742) gibi birçok kişi rivayette bulunmuştur. Esved b. Yezîd Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmiştir.<sup>53</sup>

**İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714):** Künyesi Ebû İmrân olan İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Kûfî nisbesiyle bilinmektedir. Nehaî, dayısı Esved b. Yezîd, Mesrûk ve Alkame b. Kays başta olmak üzere birçok tâbiünden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de Mansûr, A'meş, Muğîre ve Hammâd b. Ebî Süleyman başta olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur.<sup>54</sup>

Nehaî'nin tâbiünden olduğu kabul edilmekle birlikte sahâbeden hadis nakletmesi meselesi ulema arasında tartışılmıştır.<sup>55</sup> Nehaî'nin, çocuk iken Hz. Âişe'nin huzuruna girdiğine dair nakil Yahyâ b. Maîn ve Ebû Hâtîm tarafından rivayet edilmiştir.<sup>56</sup> İbn Sa'd'a göre ise İbrahim Hz. Âişe'nin huzuruna girmiş, Zeyd b. Erkam, Muğîre b. Şu'be ve Enes b. Mâlik'ten hadis işitmiştir.<sup>57</sup>

Ali b. Medîni, Nehaî'nin hiçbir sahâbe ile görüşmediğini iddia etmiştir. Hz. Âişe ile görüştüğüne dair var olan rivayet kendisine sorulduğunda, "Bu rivayet sadece Saîd b. Ebî Arûbe → Abû Ma'ser →

<sup>50</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 6/173.

<sup>51</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 5/510.

<sup>52</sup> Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih İclî, *Ma'rifetü's-sikât* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 461; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/107; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/66.

<sup>53</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 3/233.

<sup>54</sup> İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/144; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/520.

<sup>55</sup> Şükrü Özen, "Nehaî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/535.

<sup>56</sup> Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, 3/485; İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/144.

<sup>57</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/524.

İbrahim isnadıyla gelmiş; Saîd b. Ebî Arûbe ise zayıftır” demiştir.<sup>58</sup> Bunun yanı sıra Nehaî'nin Ebû Cühyfe, Zeyd b. Erkam, İbn Ebî Evfa'yı gördüğü ancak bunlardan hadis işitmediği nakledilmiştir. Ebû Hâtim ise Nehaî'nin hiçbir sahâbîyle görüşmediğini, ancak çocuk iken Hz. Âişe'nin huzuruna girdiğini, Hz. Ömer'den olan rivayetlerin ise mürsel olduğunu söylemiştir. Ebû Zür'a da Nehaî'nin Hz. Ömer, Hz. Ali ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan olan rivayetleri mürsel olarak kabul etmiştir.<sup>59</sup> Aynı şekilde Zehebî de Nehaî'nin hiçbir sahâbîden hadis işitmediği, bununla beraber Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce'nin Nehaî → Hz. Âişe isnadıyla rivayet ettiği bazı hadisleri tahrîc etmişse de bu rivayetler muttasıl kabul edilmemektedir. Zira hadis münekkitlerine göre Nehaî büyük tâbiünden sayılmamaktadır.<sup>60</sup>

Bütün bu değerlendirmeler çerçevesinde Nehaî'nin, tabiünden olmasına rağmen hiçbir sahâbîden hadis işitmediği görüşü daha makbuldür, diye düşünüyoruz. Bununla beraber Irak'ta ehl-i re'y mektebinin ortaya çıkmasında merkezî bir rol oynayan Nehaî,<sup>61</sup> hadis münekkitleri başta olmak üzere birçok kişi tarafından fakîh, âlim, imam ve hafız gibi vasıflarla nitelenmiştir.<sup>62</sup> Şemada da görüldüğü gibi meninin çitilemesini ifade eden rivayetlerin medarı İbrahim en-Nehaî'dir.

**Ebû Miclez Lâhık b. Humeyd es-Sedûsî (öl. 110/728):** Ebû Miclez künyesiyle de bilinen Lâhık b. Humeyd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbâs ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Ondan da Katâde ve Süleyman et-Teymî başta olmak üzere birçok kişi rivayette bulunmuştur.<sup>63</sup> Tedlîs yaptığına dair görüşler bulunsa da İbn Sa'd, Ebû Zür'a ve Zehebî gibi âlimler tarafından sika kabul edilmiştir.<sup>64</sup> İbn

<sup>58</sup> Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî İbnü'l-İrâkî, *Tuhfetü't-tahsîl fi zikri ruvâti'l-merâsîl* (Riyad : Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 19.

<sup>59</sup> İbnü'l-İrâkî, *Tuhfetü't-tahsîl fi zikri ruvâti'l-merâsîl*, 20.

<sup>60</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/520-521.

<sup>61</sup> Özen, “Nehaî”, 32/32, 537.

<sup>62</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/520.

<sup>63</sup> Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, 8/258.

<sup>64</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/162; Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 4/356.



Hibbân'a göre Ebû Miclez Kûfe'de Hasan-ı Basrî'den kısa bir müddet önce vefat etmiştir.<sup>65</sup>

Yukarıdaki bilgiler bağlamında ferk rivayetinin isnadında yer alan râviler genel olarak güvenilir kabul edilmiştir. Dolayısıyla konuyla ilgili rivayetlerin isnad açısından sahih olduğu görülmektedir.

### **B. Fikhî Zâbıtalara Bağlamında Rivayetlerin Tahlili**

Fikhî mezheplerin istikrarından sonra ortaya çıkan fikhî kâidelerin, İslâm hukukunun dayandığı ana ilkeleri, gözettiği amaçları ihtiva ettiği fikhî meselelere pratik çözümler ürettiği ve fikhî tefekkürünün olgunlaşmasına katkı sağladığı malumdur.<sup>66</sup>

Bununla beraber rivayetlerin fikhî kuralları üzerindeki etkisi veya fikhî kurallarının rivayetleri yorumlamadaki tesirinin üzerinde durulması gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz. Bu hakikatten hareketle aşağıda meninin necaseti örneğinde rivayetlerin fikhî zâbıtalara etkisinin izah edilmesi hedeflenmektedir.

Konun detaylarına geçmeden önce hemen ifade edilmelidir ki meninin necaseti ile ilgili bazı farklı detaylar bulunmakla beraber netice olarak, bir görüşe göre meni necis iken diğer bir görüşe göre temiz olduğu hakkında iki görüşün öne çıktığı görülmektedir. Şimdi bu iki görüşü delilleriyle beraber izah etmeye çalışacağız.

#### **1- Meninin Necis Olduğunu Söyleyen Görüş**

Hanefî âlimleri, meniyi necis kabul ederek ıslak olduğunda yıkanmasını zorunlu, elbise üzerinde kurursa ovmayı/çitilemeyi yeterli görmüşlerdir.<sup>67</sup> Hanefiler, meninin necis olduğu şeklindeki görüşlerini rivayetlerle temellendirmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Hz. Âişe'nin Hz.

<sup>65</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr* (Kahire : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1959), 91.

<sup>66</sup> İhsan Akay, "Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle'deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması", *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*, ed. Mehmet Bilen vd. (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017), 267.

<sup>67</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 2/58; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 1/144; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1418), 1/50; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1999), 1/43.

Peygamber'in elbisesindeki meniye yaşı iken yıkadığını ifade eden rivayetler bu bağlamda değerlendirilmiştir. Meninin necasetine hükmedenlerin delil getirdiği bir başka nakil de Hz. Peygamber'in Ammâr b. Yâsır'a söylediği şu rivayettir: "Elbise ancak beş şey sebebiyle yıkanır; İdrar, büyük abdest, içki, kan ve meni."<sup>68</sup> Bunun yanı sıra Abdulah b. Mübarek → Ma'mer → Zührî → Talha b. Abdillâh isnadıyla gelen rivayete göre Ebû Hüreyre meni ile ilgili şöyle demiştir: "Eğer onu görüyorsan yıka, eğer görmüyorsan elbisenin tamamını yıka." Tahâvî (öl. 321/933) bu rivayetten hareketle Ebû Hüreyre'nin, meniye necis kabul ettiğini söylemiştir.<sup>69</sup>

Hanefî âlimleri, ayrıca meninin necasetini kıyas ve akli delillerle açıklamaya çalışmışlardır. Söz gelimi Tahâvî konuyla ilgili: "Bu ihtilaflar söz konusu olduğunda ve Hz. Peygamber'den naklettiğimiz rivayetlerden meninin hükmüne delâlet eden bir naklinin olmamasından dolayı istinbât yöntemine itibar ettik. Bunun yanı sıra meninin zuhurunu büyük abdestlik (cünüplük) sebebi olarak gördük, zira meni büyük tahareti gerektirmektedir. Bu sebeple biz de hadesi gerektiren şeylerin hükmünü araştırmak istedik. Bu bağlamda büyük abdest ve idrarın necis olmakla beraber hadese yol açtıklarını gördük. Aynı şekilde hayız ve istihaze kanı da necis kabul edilmekte ve hadese sebep olmaktadır. Damarların kanı da böyledir. Zikrettiğimiz bilgilere göre, hadese yol açan her şeyin haddi zatında da necis olduğu sabit olmuştur. Meninin de hadese sebep olduğu tespit edildiğinde, meninin haddi zatında necis olması da kesinlik kazanmıştır. Meninin hükmüne ilişkin kıyas bu şekildedir" diyerek konu hakkında görüşlerini serdetmiştir.<sup>70</sup> Keza Serahsî (öl. 483/1090?) de naklî delillere istinaden meniye hayız kanına kıyas ederek necis olduğunu söylemiştir.<sup>71</sup>

Bu bilgiler ışığında iki temel ilkedden/zâbitadan söz etmek mümkündür: Birincisi "Hadese sebep olan her şey haddi zatında

<sup>68</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145. Dârekutnî'nin, söz konusu rivayet sadece Sâbit b. Hammâd tarafından rivayet edildiğini, Sâbit ve isnadda yer İbrahim'in zayıf olduğunu söylemiştir. Geniş bilgi için bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *el-İleü'l-varide fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2011), 1/230.

<sup>69</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b. Seleme Ezdî Hacrî Mısırî Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr* (Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1/52.

<sup>70</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/53.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145.

necistir.” İkincisi ise “Necis olan bir şeyin yıkanması vaciptir.”<sup>72</sup> Bununla beraber âlimler, büyük abdest, idrar, hayız ve istihaze kanının hadese sebep olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle kişinin bedeninde bahsi geçen hallerden biri ortaya çıktığında o kişinin ya abdest ya da gusül alması gerekmektedir.<sup>73</sup> Aynı şekilde hadese sebep olan büyük abdest, idrar, hayız ve istihaze kanının necaseti konusunda ittifak söz konusudur.<sup>74</sup> Tahâvî bu ilkelere hareketle insanın damarlarından çıkan kanın, hadese (abdestliğe) sebep olduğu için necis olduğunu söylemiştir.<sup>75</sup>

Yukarıda değinildiği gibi necasetin yıkanmasına ilişkin; “Necis olan bir şeyin yıkanması vaciptir” bir zâbıtâ benimsenmiştir<sup>76</sup> Hanefî mezhebine göre idrar gibi sıvı necasetinin elbiseye bulaştığında muhakkak yıkanması gerekmektedir. Buna göre meniye necis kabul eden Hanefîlere göre, diğer necasetler gibi o da her durumda yıkanmalıdır. Ancak Hanefîler, meninin kuru halini yukarıda geçen zâbıtâdan istisna etmiş ve onunla ilgili çitilemekle yetinmişlerdir.<sup>77</sup>

Hanefîlerin, meninin kuru iken çitilenmesini yeterli görmelerinin nedeni Hz. Âişe’den nakledilen rivayettir. Nitekim Tahâvî<sup>78</sup> ve Serahsî başta olmak üzere Hanefî âlimleri meni ile ilgili çitileme hükmünü şu rivayete dayandırmışlardır: “Peygamber’in Hz. Âişe’ye yönelik “onu (meniye) yaş gördüğünde yıka, kuru gördüğünde ise çitile” buyruğuna binaen Hz. Âişe’nin “Ben Hz. Peygamber’in elbisesindeki meniye çitilerdim, Hz. Peygamber de (o elbiseyle) namaz kılardı.”

Görüldüğü üzere bu konunun dayanak noktası, haber-i vâhid ve kıyastır. Şu var ki haber-i vâhidin, kıyasa karşı durumu ulema arasında tartışılmıştır. Ancak bu ve bunun gibi örnekler de gösteriyor ki, Hanefî mezhebinde haber-i vâhidin kıyasa tercih edilmesi önceliklidir. Nitekim

<sup>72</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/53; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145.

<sup>73</sup> Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/17; Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1998), 1/11; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/139.

<sup>74</sup> Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, 1/48-49; Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 1/71-80.

<sup>75</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/53.

<sup>76</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/53; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145.

<sup>77</sup> Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/43; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, 1/50.

<sup>78</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/53.

Debûsî'nin (öl. 430/1039) şu ifadeleri bunun apaçık delilidir: "Üç imama göre (Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, Muhammed) asıl olan, Hz. Peygamber'den âhâd tarikle nakledilen haberin, sahih kıyasa takdim edilmesidir. Ancak Mâlik'e göre sahih kıyas, âhâd habere mukaddemdir. Ashabımız bu asla istinaden "meni necistir, kuru olduğunda elbise çitilenmekle temiz olur demişlerdir. Mâlik ise idrar gibi meni ancak yıkamakla temiz olur söylemiştir."<sup>79</sup> Debûsî devamında Hanefilerin haber-i vâhidi kıyasa tercih etme sadedinde birçok meseleyi örnek olarak sunmuştur.<sup>80</sup> Bunun yanı sıra Hanefilerin haber-i vâhidi kıyasa önceliğine dair başka örnekleri de bulmak mümkündür. Dolayısıyla Hanefiler, meninin kuru iken çitilenmekle yetinilmesi rivayetini kıyasa tercih etmişlerdir.<sup>81</sup> Ancak Hanefiler her ne kadar çitilemeyi yeterli görmüşlerse de meninin kuru olduğunda da necis olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>82</sup> Bunun yanı sıra bazı Hanefî âlimler, meninin idrara göre insanın elbisesine bulaşma ihtimali çok olduğu için çitilenme eylemini yeterli görmüştür.<sup>83</sup> Dolayısıyla çitilemekle yetinilmesi meninin temiz olduğundan değil, insanlara kolaylık olsun diye böyle bir hüküm verilmiştir.

Hanefilerin, Hz. Âişe'nin "meninin çitilmesi" rivayeti karşısında iki farklı tutumları söz konusudur. Başka bir ifadeyle Hanefiler bir yönüyle bu rivayetle amel etmiş, bir yönüyle de rivayete muhalefet etmişlerdir. Daha önce değinildiği gibi Hanefilerin benimsediği temel kurala göre hadese sebep olan her şey haddi zatında necistir veya insanın bedeninden çıkan her necis şey hadese sebep olmaktadır. Ayrıca şöyle genel bir kural da söz konusudur: "Necis olan bir şeyin yıkanması

<sup>79</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Âsâ Debûsî, *Te'sisü'n-nazar* (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), 99-100.

<sup>80</sup> Debûsî, *Te'sisü'n-nazar*, 100.

<sup>81</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 179. Hanefilerin rivayeti kıyasa tercih ettiği bazı meseleler için bk. Hüseyin Kahraman, "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messü'l-Ferc) Abdeste Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Ocak 2010), 111-142; Hüseyin Kahraman, "Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Haziran 2010), 73-92.

<sup>82</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, 2/60.

<sup>83</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, 1/49; Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/43.

vaciptir. Guslün vücubiyeti ancak necis şeyler için söz konusudur”.<sup>84</sup> Ancak Hanefiler, meninin kuru iken bulaştığı elbisenin yıkanmasının vacip olmadığını kabul ederek hadisin zahiriyle amel etmişlerdir. Yani rivayeti, temel ilke/zâbitaya mukaddem kılmışlardır. Fakat Hanefilerin meniye necis kabul etmeleri, zâbitayı rivayete tercih etmeleri anlamına gelir. Zira Hanefiler, “فرك المنى” rivayetini sahih kabul etmekte, ancak “Hadese sebep olan her şey haddi zatında necistir” genel kuralından hareketle her ne kadar, kuru meninin çitilenmesi ile elbise temiz oluyorsa da meni, haddi zatında necistir. Böylece Hanefiler “Meni necistir” demekle hadisin lazımı ile amel etmeyi terk etmiş, ilkeleriyle amel etmişlerdir. Zira “فرك المنى” rivayetinin zahiri değil, lazımı meninin necis olmadığını göstermektedir. Zira Hz. Âişe’nin çitleme ile iktifa etmesi, meninin necis olmadığını lazım kılmaktadır. Buna karşın Hanefilerin “Meninin kuru iken yıkanması vacip değildir” demeleri de “ferk” rivayetini “Necis olan bir şeyin yıkanması vaciptir” ilkesine tercih etmektir. Nitekim Tahâvî “Ancak şu kadar var ki biz, onun kuru olduğu zaman mubah olmasının hükmünü araştırdığımızda bu konuda Hz. Peygamber’den nakledilen rivayet olduğunu gördük. Bu (kuru iken mubah olması), Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed’in (öl. 189/805) görüşüdür.”<sup>85</sup> diyerek bu gerçeğe işaret etmiştir. Buradaki mubahtan kasıt, elbisenin temiz olmasıdır, yoksa meninin bizzat temiz olduğu değildir. Zira Hanefilere göre meni her durumda necistir.<sup>86</sup>

Buna göre Hanefiler meninin hükmü ile ilgili her iki temel ilkeye göre de amel etmişlerdir denilebilir. Yani bir yönüyle rivayet temel ilkeye/zâbitaya tercih edilmiş, bir yönüyle de temel ilke/zâbita hadisin lazımına tercih edilmiştir.

Hanefî âlimlerinin bazı yorumlarının mezhebin görüşünü savunma saikiyle yapıldığı söylenebilir. Söz gelimi Tahâvî’nin Hz. Âişe’nin ferk rivayetini Hz. Peygamber’in gece elbisesi için söz konusu olduğu yaklaşımı bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>87</sup> Aynı şekilde Abdullah b. Abbâs’ın meniye izhir denilen yaprakla temizlediğine dair

<sup>84</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/65.

<sup>85</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/53.

<sup>86</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, 2/60.

<sup>87</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/50.

538 | F. ÖZÇELİK / Rivayetlerle Fıkhî Zâbitaların Etkileşimi: Meninin Necaseti Örneği  
rivayet varid olmuştur.<sup>88</sup> Serahsî'nin söz konusu rivayeti, "İbn Abbâs, meniye hüküm açısından değil, görüntü olarak tükürüğe benzetmiştir."<sup>89</sup> şeklindeki şerhi de bu kapsamda değerlendirilebilir.

Mâlik b. Enes (öl. 179/795) meniye necis kabul etmiş ve onun yıkanmasını zorunlu olarak telakki etmiştir. Nitekim kendisi "İhtilam sebebiyle elbisenin yıkanması vacip olup nezdinizde üzerinde icma edilmiştir." demiştir. Mâlik ve arkadaşlarına göre meni ve diğer necasetlerin yıkanması gerekmektedir. Ayrıca Mâlik çitilemeyi yeterli görmemiş ve böyle bir uygulamayı da kabul etmemiştir.<sup>90</sup> İmam Mâlik'in bazı öğrencileri ise çitileme rivayetini "su ile ovalamak" şeklinde yorumlamışlardır. Ancak onların bu iddiası da zayıftır. Zira yukarıda Müslim'in bir rivayetinde geçtiği üzere Hz. Âişe'nin "tırnaklarımla çitildim" ifadesi bulunmaktadır.<sup>91</sup> Bununla beraber Mâliki mezhebine göre meni, ya haddi zatında veya idrarın yerinde geçtiği için necis olduğu şeklindeki mesele ihtilafıdır.<sup>92</sup>

## 2- Meninin Necis Olmadığını Söyleyenlerin Görüşü

Şâfiî mezhebinde şöyle bir zâbita söz konudur: "Arkadan ve önden çıkan her sıvı necistir."<sup>93</sup> Buna göre büyük abdest, idrar, kan ve meni necis kabul edilmelidir. Ancak meni bu genel kuraldan istisna edilmiş ve temiz olarak kabul edilmiştir.<sup>94</sup> Meniyi temiz kabul edenler, görüşlerini hem nakli hem de akli delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Söz gelimi İmam Şâfiî'ye (öl. 204/820) göre Allah, Âdem'i su ve topraktan yaratmış ve her iki maddeyi de temiz kılmıştır. Böylece Allah'ın ilk yaratması temiz maddeden olduğu için daha sonraki mahlûkatları da necis bir şeyden yaratması mümkün değildir. İmam Şâfiî daha sonra bu düşüncesini Hz. Âişe'nin "Ben Hz. Peygamber'in

<sup>88</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/52.

<sup>89</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/145.

<sup>90</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/287.

<sup>91</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1/433.

<sup>92</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısri Karâfi, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/186; Tâcüddîn Ebû'l-Bekâ Behrâm b. Abdillâh b. Abdülaziz ed-Demîrî Dimyâtî, *eş-Şâmil fi fikhî'l-İmam Mâlik* (Dublin: Merkezu Necibeveyh li'l-Mahtutat ve Hidmeti't-Türas, 2008), 1/49.

<sup>93</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin Ebû Şuca', *el-Gâyetü ve't-Takrîb* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 6; Ebû Hafs Siraceddîn Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkin, *et-Tezkira fi'l-fikhî's-Şâfiî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 18.

<sup>94</sup> Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, 1/234.

elbisesindeki meniye çitilerdim.” rivayetiyle temellendirmiştir. Ayrıca İmam Şâfiî’ye göre meninin çitilmesi necis olduğundan değil, tükürük ve toprak gibi mubah şeylerin temizlenmesi gibi, temizlik amaçlı yapılmıştır.<sup>95</sup> İmam Şâfiî’nin bu görüşü mezhebin önde gelen âlimleri tarafından da dile getirilmiş ve kabul görmüştür.<sup>96</sup>

Görüldüğü gibi meniye temiz kabul edenlerin dayandığı deliller kıyas ve rivayetlere dayanır. Dolayısıyla Şafiiler de kıyasa başvurmuşlardır. Bu görüşü savunanların başvurduğu rivayetlerin başında Hz. Âişe’den nakledilen rivayet ile Abdullah b. Abbâs’ın “Meniyi izhir ile sil, zira o tükürük gibidir.” rivayeti gelmektedir.<sup>97</sup> Ancak Mâverdî’nin tahrîc ettiği rivayete göre Hz. Âişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber namazdayken onun elbisesindeki meniye çitilerdim.” Mâverdî bu rivayetin, meniye necis kabul eden Ebû Hanîfe ve Mâlik’in aleyhinde olduğunu söylemiştir.<sup>98</sup> Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Âişe’nin bu ifadesi temel hadis kitaplarında yer almayıp sadece Mâverdî tarafından tahrîc edilmiştir. Nitekim Nevevî de rivayetin bu lafızlarla nakledilmesini garip görmüştür.<sup>99</sup> Bununla beraber Beyhakî, söz konusu rivayeti naklettikten sonra şöyle demiştir: “Her ne kadar Muhârib b. Disâr ile Hz. Âişe arasında irsal olsa da önceki rivayetler bunu desteklemektedir.”<sup>100</sup> Hal böyleyken Mâverdî’nin naklettiği rivayetin zayıf olduğu söylenebilir.

Meninin yıkanmasını ifade eden rivayetler ile فرك/çitilemenin yer aldığı rivayetler arasında bir teâruz olduğu düşünülebilir. Ancak İbn Hacer’e göre her iki rivayet arasında bir teâruz söz konusu değildir. Ona göre “yıkama” ifadesi vücuda değil, müstahaba delalet etmektedir. Bu yaklaşım İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve ehl-i hadis tarafından da

<sup>95</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *Kitâbü’l-Üm* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1990), 8/72.

<sup>96</sup> Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şafii Müzenî, *Muhtasarü’l-Müzenî fi fûru’i’s-Şâfiîyye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 31; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr fi fıkhi mezhebi’l-İmâmi’s-Şâfiî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 2/251; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû’ şerhi’l-Mühezzeb* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 2/553.

<sup>97</sup> Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr fi fıkhi mezhebi’l-İmâmi’s-Şâfiî*, 2/251.

<sup>98</sup> Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr fi fıkhi mezhebi’l-İmâmi’s-Şâfiî*, 2/252.

<sup>99</sup> Nevevî, *el-Mecmû’ şerhi’l-Mühezzeb*, 2/553.

<sup>100</sup> Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-asar* (Karaçi: Câmiatü’l-Dirasatî’l-İslâmiyye, 1991), 3/383.

benimsenmiştir. Dolayısıyla bu âlimlere göre meni ister yaş olsun ister kuru olsun necis değildir. Ayrıca İbn Hacer'e göre meninin necisliğine hükmeden âlimlere göre de bu rivayetler arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Buna göre yıkanmanın geçtiği rivayetler, meninin yaş; çitilemenin yer aldığı rivayetler ise menin kuru olduğu zamana hamledilecektir. Ancak İbn Hacer meninin necis olmadığını savunanların görüşünü tercih etmektedir. Zira bu durumda her iki çeşit rivayetle de amel edilmektedir. Ayrıca eğer meni necis olsaydı çitilemekle yetinmeyecekti. Söz gelimi necis kabul edilen kan ve diğer necislerde sadece çitileme kabul edilmemektedir. Ayrıca meni için sadece çitilemenin geçtiği rivayetler de vardır. Bu rivayetler de meninin necis olmadığını göstermektedir.<sup>101</sup>

Bazı âlimler Hz. Âişe'nin meniye necis kabul ettiğini iddia etmiş ve delil olarak da İbn Ebî Dâvud → Müseddid → Yahyâ b. Saîd → Şu'be → Abdurrahman b. Kâsım → babası Kâsım isnadıyla gelen rivayete göre Hz. Âişe, meninin bulaştığı elbise ile ilgili şöyle buyurmuştur: "Meniyi gördüğünde yıka, eğer onu görmüyorsan su serp."<sup>102</sup> Tahâvî, söz konusu rivayeti birden fazla isnadla tahrîc etmiştir. Bu rivayetten hareketle meninin Hz. Âişe'nin nezdinde necis olduğu düşünülebilir. Ancak bu görüş de tenkide açıktır. Şöyle ki, eğer Hz. Âişe meniye idrar ve kan başta olmak üzere diğer necis maddeleri gibi kabul etseydi meninin isabet edip yeri belli olmayan elbisenin tamamının yıkanması gerekecektir. Ancak Hz. Âişe'nin, meninin fark edilmediğinde elbiseye su serpmekle iktifa etmesi, meninin hükmünün diğer necisler gibi olmadığını göstermektedir. Tahâvî bu itirazı zikretmiş, ancak herhangi bir cevap vermemiştir.<sup>103</sup>

İbn Hibbân, Âişe'nin (r.a.) Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniye yıkadığını ifade eden rivayetin akabinde şöyle demiştir: "Âişe (ra) Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniye yaş olduğunda yıkardı, zira meninin yıkanması nefse hoş gelmektedir. Meni kuru olduğunda ise çitilerdi ve Hz. Peygamber o elbiseyle namaz kılardı. Biz böyle diyor ve bunu tercih ediyoruz: 'Meninin yaş iken yıkanması necis olduğu için değil, nefse hoş geldiği içindir. Aynı şekilde meni kuru olduğunda çitilemek ile

<sup>101</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 1/433.

<sup>102</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/51.

<sup>103</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî'l-âsâr*, 1/51.



yetinmek sünnette uymak içindir.”<sup>104</sup> Dolayısıyla meninin temiz olduğunu söyleyenler, söz konusu rivayetlere itiraz etmediklerini, yıkamanın müstahab olduğunu söylemişlerdir.<sup>105</sup>

Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel’den iki farklı görüş nakledilmiştir. Ancak kendisinin de meniyi temiz kabul ettiği yaklaşım mezhepte daha makbul ve meşhur olmuştur.<sup>106</sup>

Sahâbilerin, meninin hükmü ile ilgili ihtilaf ettiği görülmüştür. Söz gelimi Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın, meninin bulaştığı elbisesini çitilediği rivayet edilmiştir.<sup>107</sup> Aynı şekilde Hz. Ömer’in de elbisesinde gördüğü meniyi yıkadığını, görmediği kısma ise su serptiği nakledilmiştir.<sup>108</sup> Yukarıda geçtiği üzere Ebû Hüreyre meniyi necis kabul etmiştir. Abdullah b. Abbâs ise “İzhir (çubuk) ile silin” diyerek onu tahir olarak kabul ettiğini göstermektedir.<sup>109</sup> Abdullah b. Ömer ise meni ile ilgili “انضح بالماء” demiştir.<sup>110</sup> İbnü’l-Esîr نضح fiilini “su serpmek” şeklinde yorumlamıştır.<sup>111</sup> Ancak Tahâvî نضح fiilinin “yıkamak” anlamına da gelebileceğini söylemiştir.<sup>112</sup> Konuyla ilgili Câbir b. Semure’den şöyle bir nakil rivayet edilmiştir: “(Meninin bulaştığı elbise ile) namaz kıl, ancak eğer bir şey görüyorsan yıka, su serpme, zira su serpmek ancak kötülüğü (kirlenmeyi) çoğaltır.” Aynı şekilde Enes b. Mâlik’e elbiseye bulaşıp yeri belli olmayan meninin hükmü sorulması üzerine “Onu yıka” diyerek cevap vermiştir.<sup>113</sup> Ayrıca tâbiîlerden Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713) ve Atâ b. Ebî Rebâh’ın (öl. 114/732) meniyi temiz kabul ettikleri nakledilmiştir.<sup>114</sup>

<sup>104</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 4/220.

<sup>105</sup> Nevevî, *el-Mecmû’ şerhi’l-Mühezzeb*, 2/554.

<sup>106</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b Ahmed b Muhammed b Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Riyâd: Âlemü’l-Kütüb, 1997), 2/497.

<sup>107</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî’l-âsâr*, 1/52.

<sup>108</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî’l-âsâr*, 1/52.

<sup>109</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî’l-âsâr*, 1, 52.

<sup>110</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî’l-âsâr*, 1/53.

<sup>111</sup> Ebû’s-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadis ve’l-eser* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2006), 2/754.

<sup>112</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî’l-âsâr*, 1/53.

<sup>113</sup> Tahâvî, *Şerhu meânî’l-âsâr*, 1/53.

<sup>114</sup> Mâverîdî, *el-Hâvi’l-kebîr fî fikhi mezhebi’l-İmâmi’s-Şâfiî*, 2/251.

### Sonuç

Kur'ân ve Sünnet ışığında, fıkhî kaideler başta olmak üzere birçok kavâid ve zâbıta ortaya çıkmıştır. Gelişen bu kaideler zaman içerisinde nasları yorumlamada etkili olmuştur. Nitekim bu çalışmada ele alınan meninin necaseti ile ilgili ihtilaflar bunun apaçık delilidir.

Meni ile ilgili birden fazla rivayet tespit edilmiştir. Söz konusu rivayetlerin isnad açısından sahih olduğu görülmüştür. Bunun yanı sıra İmam Mâlik'in dışındaki hadis münekkitleri ve mezhep imamları meni ile ilgili nakledilen rivayetleri sahih kabul etmişlerdir. Ayrıca söz konusu rivayetlerde meninin yıkanması ve çitilenmesi ön plana çıkmıştır. Söz gelimi bazı rivayetlerde Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in elbisesine bulaşan meniye yıkadığı ifade edilmiştir. Bazı rivayetlerde ise sadece çitilemekle iktifa edildiği görülmüştür. Âlimler genel olarak meninin yıkanmasını yaş, çitilenmesini ise kuru olma haline yorumlamışlardır.

Tespit edilebildiği kadarıyla meninin necaseti ile ilgili Hz. Peygamber'in doğrudan bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak konu üzerinde mezhep imamları ihtilaf etmişlerdir. Hanefilere göre ister yaş ister kuru olsun meni her durumda necistir. Onlar, görüşlerini "Hadese sebep olan her şey haddi zatında necistir" fıkhî zâbitasıyla beraber bazı nakli delillerle de temellendirmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in elbisesindeki meniye yaş iken yıkadığını ifade eden rivayetler bu bağlamda değerlendirilmiştir. Aynı şekilde Hanefiler meniye idrar ve hayız kanuna kıyas ederek necis olduğunu söylemiştir. Ferk rivayetini kabul eden Hanefilerin, meninin necaseti konusunda fıkhî zâbitayı önceledikleri görülmektedir.

Bununla beraber Hanefi mezhebince "Necis olan bir şeyin yıkanması vaciptir" ifadesi bilinen bir fıkhî zâbitadır. Buna göre necis olan meni kan ve idrar başta olmak üzere diğer necasetler gibi her durumda yıkanmalıdır. Ancak Hanefiler, meni kuru olduğunda bu kaideden istisna etmişler ve çitilemeyi yeterli görmüşlerdir. Hanefi mezhebine mensup âlimler bu görüşlerini Hz. Âişe'nin ferk rivayetine dayandırmışlardır. Dolayısıyla meni kuru olduğunda çitilemekle yetinilmesinden anlaşıldığı kadarıyla rivayet fıkhî zâbitaya tercih edilmiştir.

Mâlik b. Enes meniye necis kabul etmiş ve yıkanmasının zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Mâlik çitilemeyi yeterli görmemiş ve böyle bir uygulamayı da kabul etmemiştir.

Şâfiî mezhebinde şöyle bir zâbıtâ söz konudur: “Arka ve önden çıkan her sıvı necistir.” Buna göre büyük abdest, idrar, kan ve meni necis kabul edilmelidir. Ancak meni bu zâbıtadan istisna edilmiş ve temiz olarak kabul edilmiştir. Gerekçe olarak da bazı akli delillerle beraber kıyas ve Hz. Âişe’den nakledilen ferk rivayeti öne sürülmüştür. Yani Şâfiîler rivayeti genel ilkelere tercih etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel de meninin temiz olduğunu söylemiştir.

Meni için çitilemeyi yeterli görenler, meninin yıkandığını ifade eden rivayetleri sahih kabul etmişlerdir. Onlara göre meninin çitilenmesi necis olduğu için değil, tükürük ve toprak gibi mubah şeylerin temizlenmesi gibi temizlik için yapılmıştır. Bu tikel örnekten hareketle rivayetlerin fikhî zâbıtaları etkiledikleri gibi, fikhî zâbıtaların da rivayetleri anlama ve yorumlamada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca fikhî zabıtalar, âlimlere ve mezheplere göre değişebilmektedir. Her ne kadar bütün fakîh ve mezheplerin ittifak ettiği fikhî zâbıtalar bulunsa da bütün fikhî zâbıtalar için bunu söylemek mümkün değildir. Her âlim ve mezheb tarafından tespit edilen ve dikkate alınan zâbıtalar da mevcuttur. Bu da hadisleri anlama ve değerlendirmede ihtilaflara ve farklı yaklaşımlara zemin hazırlamaktadır. Bunun bariz örneğini meninin necaseti meselesinde görmek mümkündür.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001.
- Akay, İhsan. “Klasik Fıkıh Literatüründeki Küllî Kâidelerle Mecelle’deki Küllî Kâidelerin Karşılaştırılması”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Bildiriler Kitabı*. ed. Mehmet Bilen vd.. 319-323. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayını, 2017.
- Akay, İhsan. “Kavâid-i Fıkhiyyenin Müstakil Delil Olma Problemi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 31 (2018), 91-101.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-asar*. 10 Cilt. Karaçi: Câmîatü’l-Dirâsâtî’l-İslâmiyye, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu’fî. *et-Târihü’l-kebir*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu’fî. *Sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422h.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhî'l-Hanefî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelü'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2011.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Te'sisü'n-nazar*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Dimyâtî, Tâcüddîn Ebû'l-Bekâ Behrâm b. Abdillâh b. Abdülaziz ed-Demîrî. *eş-Şâmil fi fıkhî'l-İmâm Mâlik*. 2 Cilt. Dublin: Merkezi Necibeveyh li'l-Mahtûtât ve Hıdmeti't-Türas, 2008.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak b. el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Cidde: Darü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998.
- Ebû Şuca', Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin. *el-Gâyetü ve't-Takrîb*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muhadramûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/395-396. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2005.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris Razî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Dâiretü'l-Maârif, 1326.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Telhîsü'l-habîr fi tahrîc-i ehâdisi'r-Râfiyyi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru ulemâi'l-emsâr*. Kahir: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1959.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b Ahmed b. Muhammed b Kudâme Cemmâilî Makdisî. *el-Mugnî*. 15 Cilt. Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhmamed el-İsfahânî. *Ricâlu Sahîhi Müslim*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b el-Cârûd. *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnedi an Resulillâh*. Beyrut: Kitâbü's-Sakâfiyye, 1988.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2006.
- İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî. *Tuhfetü't-tahsîl fi zikri ruvâti'l-merâsîl*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- İbnü'l-Mülakkin, Ebû Hafis Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. *et-Tezkira fi'l-fikhi's-Şâfiî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih. *Ma'rifetü's-sikât*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İshak b. Râhûye, Ebû Ya'kub İshak b İbrâhim b Mahled. *Müsnedu İshak b. Râhûye*. 5 Cilt. Medîne: Mektebü'l-Îmân, 1991.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messü'l-Ferc) Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (01 Ocak 2010), 111-142.
- Kahraman, Hüseyin. "Namazda Kahkaha ile Gülmenin Abdeste Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (01 Haziran 2010), 73-92.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1999.
- Mevsîlî, Ahmed b Ali b el-Müsenna Ebû Ya'la. *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsîlî*. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Me'mun li't-Türas, 1989.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1418.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib el-Guneymî el-Meydânî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1998.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî. *Sahîh*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1955.
- Müzenî, Ebû İbrâhim İsmail b. Yahyâ b. İsmail eş-Şafîi. *Muhtasarü'l-Müzenî fî fûru'i's-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb. *Sünen*. Haleb: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özen, Şükrü. "Nehâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/535-538. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006.
- Özşenel, Mehmet. *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2. Basım, 2018.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Kitâbü'l-Üm*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğnî'l-Muhtâc*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdülmelik b Seleme Ezdî Hacrî Mısrî. *Şerhu meânî'l-âsâr*. 5 Cilt. Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 10. Basım, 2007.

- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2010.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ el-Bağdâdî. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehu rivâye fi'l-kütübi's-sitte*. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kible, 1992.
- Zerkâ, Ahmed. *Şerhü'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 7. Basım, 2007.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 549-578

## **Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi**

**Fevzi YİĞİT**

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Philosophy.  
Nevşehir, Turkey  
fevziyigit@nevsehir.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-9420-5186

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 17 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 04 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 549-578

**Atıf / Cite as:** Yiğit, Fevzi. "Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi [Mullâ Sadrâ's Criticism of Suhrawardî in Context of the Distinction Between Being and Quiddity]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 549-578.

<https://doi.org/10.18498/amailad.796236>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.



## **Mullâ Sadrâ's Criticism of Suhrawardî in Context of the Distinction Between Being and Quiddity**

### **Abstract**

In this article, Suhrawardî's evidences to prove the idea of essence nobility in his *Ḥikmat al-Isḫrâq* was examined by taking into account the interpretations of Qutb al-Din al-Shîrâzî and Shams al-Din Shahrazûrî and Sadra's criticisms on the book was presented. Avicenna developed the Aristotelian distinction of being and quiddity to its final limits and included this distinction among the main topics of Islamic philosophy. Suhrawardî, with his objections to Avicenna, took the issue into the category of primary controversial issues, on the other hand Mullâ Şadrâ responded to some criticisms of Suhrawardî in his *talikât* that had an effect in turning the discussion in favor of Avicenna. Especially the problem of whether being or quiddity has the primacy was clearly put forward by Mîr Dâmâd and his student Mullâ Şadrâ, and the discussion continued in this line.

Suhrawardî and his commentators have criticized the Peripatetic (Mashshâ'î) philosophy in many ways, while forming the *Isḫrâqî* system. It is obvious that these criticisms made a very important contribution to the development of Islamic philosophy. In addition, although Suhrawardî claimed to have established a new system, it is clear that the *Isḫrâqî* community used the Peripatetic foundations. For example, the debate on being and quiddity in the Peripatetic philosophy has turned into the doctrine of the vertical and horizontal lights in *Isḫrâqî* philosophy. Suhrawardî replaced the concept of being with the concept of light with accepting that the distinction between being and quiddity is only a mental distinction and claimed that the primacy in the external world belongs to the quiddity. Accordingly, the concept of being is one of the mental universal concepts that have no external reality. Furthermore, this concept is too far from having an external reality to reveal metaphysical truths, since it is widely used by the Peripatetic philosophers to include bodies. Because, metaphysical beings such as God, light and angel cannot be grouped under the same denominator with dark entities like bodies.

Suhrawardî and his commentators argued that if the primacy of being is accepted, it would render the distinction between necessary being and contingent being meaningless while talking about the existence of

contingent beings would actually mean an infinite regress of contingent beings.

Mullā Šadrā's criticisms of Suhrawardī had significant contribution to Islamic philosophy. According to him, the claim of that "being is a mental concept that has no external reality" originates from the inability to grasp the truth of being. Because he confused it with other universal concepts that have no external reality, the reason is that he did not pay attention to the special position of the concept of being, that caused him not to see that the same assessment can be made for the concept of light. However, the being that creates the external world should not have any special quiddity in terms of its truth so that it can give reality to all other creatures.

Mullā Šadrā claimed that the idea of distinction between necessary being and contingent being will disappear with the acceptance of being nobility that derived from the inability to understand the modulated structure of the being. In other words, according to him, existence of being as the ultimate reality does not prevent its appearance and emanation at different levels. So, the contingent beings express the level of existence in a hierarchy. If existence of a being has strength, intensity, wealth and perfection, its contingency decreases as much. According to Šadrā, quiddities cannot be characterized by existence and non-existence in terms of their identicalness. In terms of their appearance in the external world, the quiddities can only emerge depending on being. In this sense, the quiddities do not have an ontological status of their own. This acceptance would invalidate the claims regard to an infinite regress of regeneration of the contingent beings. According to Šadrā, the claim that "in case of accepting the ašālat of being, being would require another being and it will require another one" originates from not understanding that the being itself self-exists and not in need of anything else to exist. In order to the infinite regress of being in the mind, it is sufficient to end the mental reputation at any point. In sum, according to Šadrā, there is only one being who's its existence is in itself and necessary. The contingents are nothing but dependent states and results of the emanation from the Necessary Being. In this case, being is the primary, and the quiddities are states dependent on the being.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Suhrawardī, Mullā Šadrā, Being, Quiddity.

## **Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi** **Öz**

Bu makalede, Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk kitabında mâhiyetin/özün asaleti düşüncesini ispatlamak için ortaya koyduğu kanıtlar, Kutbüddin-i Şîrâzî ve Şemsüddîn Şehrûzî'nin yorumları da dikkate alınarak incelenmiş ve Molla Sadrâ'nın Hikmetü'l-İşrâk kitabına yazdığı talikât çerçevesinde dile getirdiği eleştiriler ele alınmaya çalışılmıştır. İbn Sînâ, Aristotelesçi varlık ve mahiyet ayrımını son sınırlarına kadar geliştirmiş ve bu ayrımı İslâm felsefesinin ana konuları arasına katmıştır. Sühreverdî, İbn Sînâ'ya yaptığı itirazlarla meseleyi birincil tartışmalı konular kategorisine çıkartmış; Molla Sadrâ ise Hikmetü'l-İşrâk kitabına yazdığı talikâta Sühreverdî'nin bazı eleştirilerine cevap vermiş ve tartışmanın İbn Sînâ lehine dönmesinde etki sahibi olmuştur. Özellikle varlık ve mahiyetten hangisinin asalet sahibi olduğu fikri net bir şekilde Mîr Dâmâd ve öğrencisi Molla Sadrâ tarafından ortaya konmuş ve sonraki dönemlerde tartışma bu çizgide devam etmiştir.

Sühreverdî ve şârihleri İşrâkî sistemi inşa ederken Meşşâî felsefeyi birçok açıdan eleştirmiştir. Bu eleştirilerin İslâm felsefesinin gelişmesinde çok önemli katkıları olduğu aşîkârdır. Bunun yanında Sühreverdî, yeni bir sistem kurduğunu iddia etmiş olsa da İşrâkîliğin Meşşâî alt yapıyı kullandığı ortadadır. Örneğin Meşşâî felsefedeki varlık mahiyet tartışması İşrâkîlikte dikey ve yatay nûrlar öğretisine dönüşmüştür. Sühreverdî, varlık kavramı yerine nûr kavramını koymuş, varlık mahiyet ayrımının sadece zihinsel bir ayrım olduğunu kabul etmiş ve dış dünyada asaletin mahiyetlere ait olduğunu iddia etmiştir. Buna göre varlık kavramı, dış dünyada karşılığı olmayan zihinsel tümel kavramlardan birisidir. Ayrıca yine bu kavram, Meşşâîler tarafından cisimleri de içine alacak genişlikte kullanıldığına göre metafizik hakikatleri ortaya koyamayacak kadar gerçeklikten uzak bir kavramdır. Çünkü Tanrı, nûr ve melek gibi metafizik varlıklar cisimler gibi karanlık nesnelere aynı payda altında toplanamazlar. Sühreverdî ve şârihleri, varlığın asaletinin kabul edilmesi durumunda vacip ve mümkün ayrımının anlamsızlaşacağını, mümkün mevcutların varlığından bahsetmenin aslında mevcudun tekrar hâsıl olması anlamına geleceğini ve teselsüle düşülmeksizin mümkünlerin mevcut olamayacağını ileri sürmüştür.

Molla Sadrâ'nın Sühreverdî'ye yönelik eleştirilerinin İslâm felsefesine önemli katkıları olmuştur. Ona göre, "varlığın dış dünyada karşılığı olmayan zihinsel bir kavram olduğu" iddiası, varlığın hakikatini kavrayamamaktan kaynaklanır. Sühreverdî'nin varlık kavramının özel konumuna dikkat etmeksizin onu, dış dünyada karşılığı olmayan diğer tümel kavramlarla karıştırmaması, aslında aynı

değerlendirmenin nûr kavramı için de yapılabileceğini görememesine neden olmuştur. Hâlbuki dış dünyayı var kılan varlığın, hakikati yönünden herhangi özel bir mahiyete sahip olmaması gerekir ki böylece bütün diğer mahiyetlere gerçeklik kazandırabilsin.

Molla Sadrâ, varlığın asaletini kabul durumunda vacip mümkün varlık ayrımının ortadan kalkacağı iddiasının varlığın teşkiki yapısını anlayamamaktan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Yani ona göre, varlığın nihai gerçeklik olması onun zuhur ve sudûrunun farklı seviye ve mertebelerde gerçekleşmesine engel değildir. İşte mümkün mevcutlar bu mertebeli varoluş seviyelerini ifade ederler. Bir mevcudun varlığı ne kadar güçlü, şiddetli, zengin, önce ve mükemmel ise onun imkân yönü yani mahiyeti de o miktarda azalır.

Sadrâ'ya göre mahiyetler özdeşlikleri cihetinden varlık ve yoklukla nitelenemezler. Dış dünyadaki zuhurları yönünden ise mahiyetler, varlığa bağlı olarak ancak ortaya çıkabilirler. Bu anlamda mahiyetlerin kendilerine ait ontolojik bir statüsü yoktur. Bu kabul, varlığın tekrar tahsili ve teselsülün ortaya çıkma iddialarını geçersiz kılar. Sadrâ'ya göre, "varlığın asaletinin kabulü durumunda varlığın varlığı ve onun da başka bir varlığı gerektireceği yönündeki" iddia, varlığın kendisinin başka bir şeye ihtiyaç duymayacak biçimde kendi başına kâim olduğunu anlamamaktan neşet eder. Zihinde gerçekleşen teselsülün kesilmesi için ise herhangi bir noktada zihinsel itibarın sona erdirilmesi yeterlidir. Kısacası Sadrâ'ya göre tek bir varlık vardır ki o da varlığı kendinden ve zorunlu olandır. Mümkünler ise Zorunlu Varlık'ın zuhur ve sudûrunun bir sonucu olarak bağıl durum ve hallerden başka bir şey değildir. Şu hâlde varlık asıl, mahiyetler ise varlığa bağlı görece durumlardır.

**Anahtar Kavramlar:** İslâm Felsefesi, Sühreverdi, Molla Sadrâ, Varlık, Mâhiyet.

## Giriş

Bu makalenin konusu, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdi'nin (Maktûl) (öl. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında varlık mâhiyet ayrımı bağlamında mâhiyetin asaletine dair dile getirdiği delillerin Kutbüddin-i Şîrâzî (öl. 710/1311) ve Şemsüddîn Şehrûzî'nin (öl. 687/1288) şerhleri çerçevesinde değerlendirilmesi ve Molla Sadrâ'nın (öl. 1050/1641) *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı talikâтта bu delillere yönelik eleştirilerinin incelenmesidir. Makalenin iddiası, Molla Sadrâ'nın eleştirilerinin Sühreverdi'nin burhanlarına nazaran daha güçlü olduğudur. Makalenin amacı Sühreverdi'nin mahiyetin asaleti

yönündeki görüşlerinin daha anlaşılır olmasına katkı yapacak açıklamaları içermek ve bunları Molla Sadrâ'nın eleştirileri bağlamında değerlendirmektir.

Metafiziğin konu ve amaç olarak bütün ilimlerin en şümüllüsü olması gerekir. Bu da onun “varlık olması bakımından varlığı” konu edinmesi ve görünür âlemden ayırık olan soyut varlıkları bilmeyi amaçlaması anlamına gelir.<sup>1</sup> Ayrıca bu ilmin bütün ilimlere esaslarını verebilmesi için konusunun başka ilimlerde ispatlanmıyor olması gerekir. Şu halde metafiziksel açıdan varlık veya nûr gibi temel kavramların ifade ettiği anlamın apriori ve bedîhi olması elzemdir.

Felsefi kavramları anlamada onların iki yönü olduğunun farkına varmak oldukça önemlidir: Birincisi kendisi için vazedildiği anlamı karşılayan tümel yönü, ikincisiyse karşıladığı şeyin dış dünyada bulunan karşılığı/hakikati. Bu ikinci yönden varlık ve nûr gibi kavramların zihin tarafından tam anlamıyla idrak edilebilmeleri mümkün değildir.

Sühreverdî, yaptığı açıklamalarla nûr/ışık ve karanlık ikilemi üzerinde ilerliyor gözükse de özünde nûrun mutlak birliğini hedefler. Ona göre çokluğu temsil eden cismanî âlem, olsa olsa nûrun bir gereğidir. Diğer bir tabirle cismanî âlem özünde mümkündür. Mümkün ise kendisinde nûr olmadığından özü karanlıktır.<sup>2</sup>

Meşşâî felsefenin en belirgin özelliklerinden birisi âlemin ortaya çıkışını sudûr teorisiyle izah etmesidir. Sudûr teorisinin temelinde “Birden bir çıkar.” prensibi vardır. Bu prensip Tanrı'nın basit olduğu fikrine dayanır. Peki, bu basitlikten bileşik mevcutlar nasıl meydana gelmiştir? İşte bu soruya cevap verebilmek için varlık mahiyet ayrımı geliştirilmiştir. Diğer bir ifadeyle varlık mâhiyet ayrımının menşei/sebebi hem dış dünya hem de dış dünyanın bir yansıması olarak zihindir. Varlık mahiyet ayrımında varlık, mevcutlar arasında birliğin sebebiyken mahiyet ise farklılık sebebidir. Mevcutlar arasındaki ayrımın sebebi sûret ve maddedir. Sûret ile birlikte madde şeylerin dâhili nedenleri olarak mahiyeti verir. Ayrımın sebebi zihindir çünkü insan düşünmeye başladığı an bir tür ikilik tasarlamak mecburiyetindedir.

<sup>1</sup> Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 1/7, 21.

<sup>2</sup> Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İşrâkîlik”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 409.

Zihin bir şeyin var olup olmadığını sorduktan sonra hemen peşi sıra onun ne olup olmadığını sorar. Buradan aldığı cevaba göre de şeyleri kendi evreni içerisinde tasnif eder. Zihnin yaptığı bu tasnifin bilincine ermesi ve peşi sıra gelen araştırmaları yapabilmesi için öğrenime ihtiyacı vardır. Ancak ne olursa olsun zihin, birlik fikrine ulaşmadan rahata eremez.<sup>3</sup>

İlâhî filozofların metafizikteki böyle temel ve önemli mevzularda aralarında taban tabana zıt görüşler ortaya atıp atamayacakları tartışılabilir. Kanaatimizce bu mümkün ve vaki olmakla birlikte bunun sebebi metafizik ilminin bu filozoflar tarafından görece, keyfe keder, izafî, septik, agnostik ve inkârcı bir temelde yorumlanması değildir. Tam aksine ilâhî filozoflar bu ilmi icra ederken sistematik, metodolojik ve kavramsal ayrılıklara düşebilmekte, dilin yetersizliği yüzünden maksatlarını tam olarak anlatamamakta, bazen konuyu anlayamamakta veya yanlış anlayabilmektedir. Bu durum ile özellikle modern Batı felsefesinde düşünürler arasında yaşanan zıtlıkların farklı olduğu söylenmelidir. Her ne kadar İslâm geleneğinde geç dönem filozoflar, yöntemi gerçekliğin tasviriyile karıştırmış olsalar da bu böyledir.<sup>4</sup> Örneğin Sadrâ'ya göre Sühreverdî, akıllar ve nefisler gibi mevcutların "varlığın hakikatine" sahip olduklarını kabul ettiğini ve onun varlık kavramı yerine nûr kavramını koyduğunu söyler.<sup>5</sup> Sühreverdî'nin erken ölümü -her ne kadar şârihleri felsefesini izah etmeye çalışmış olsalar da- bu ihtilafların nedenleri arasındadır. İran coğrafyasında Molla Sadrâ'ya kadar asalet-i mâhiyet görüşünün hâkim olması, bu iki farklı görüşün de sahit yorumlarının geliştirildiğini gösterir.

### 1. Sühreverdî ve Şârihlerin Varlık Mahiyet Ayrımına İlişkin Görüşleri

Sühreverdî'ye göre lafız, tekil veya bileşik olabildiği gibi sözü ve sözün dışında olanı da kapsar. "O nedir?" sorusunun cevabında mutabakat üzere söyleneni resmetmesi için yeterli olan lafza mâhiyet

<sup>3</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 36-37.

<sup>4</sup> Sajjad H. Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardī's Visionary Hierarchy of Lights", *Asian Philosophy* 9/3 (1999), 219.

<sup>5</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-İşrâk*, thk. Hüseyin Türbetî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1392), 2/262.

denir. Mâhiyet, bir nesneyi o şey yapan şeyi ifade eder.<sup>6</sup> Mâhiyet, “bir şeyin ne olduğunu” söylüyorsa buna özel manada mâhiyet (tabîî küllî) denirken “o şeyi o şey yapan şeye yani nesnenin en temel hakikatine” atf yapıyorsa genel manada mâhiyet denir. Genel manada mâhiyet varlığa karşı değildir ve varlığın kendisi de bu anlamda bir mâhiyete sahiptir. Ama özel manada mâhiyet varlığa karşıdır.<sup>7</sup>

Varlık mâhiyet ayrımı metafiziğin esas meselelerindedir ve aslında mutlak ile izafî, görünen ile görünmeyen, soyut ile somut ayrımlarına dayanır. Bu ayrımlar temelde ontolojik gerçekliğin ortaya çıkması için varoluşun üzerindeki perdenin kaldırılmaya çalışılması için geliştirilmiştir. Bu yönden varlık mahiyet ayrımı ontolojik olduğu kadar geçerli bilgiyi elde etmemize vesile olduğu için epistemolojiktir de. Meşşâilere göre varlık, zihinde bedîhi ve apriori olarak bilinen ilk şeylerdendir. Çünkü zihnin kendi dünyası da ontolojik bir karaktere sahip olmak zorundadır. Ancak bunun kavramsallaşıp tümel bir karaktere bürünmesi için zihinsel işleminden geçmiş olması gerekir. İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) sübut anlamıyla varlığı ikinci makul olarak kabul ettiği söylene de burası tartışmalıdır.<sup>8</sup> İbn Sînâ bütün metafizik sistemi ikili ayrımlar üzerine inşa eder. Varlık; sureti, zorunlu olanı ve Tanrı'yı, mahiyet ise mümkünü, âlemi ve maddeyi sembolize eder. Asıl olan ve dış gerçekliğe sahip olan varlıktır.<sup>9</sup> Mahiyet, nesnenin zihinsel bir fotoğrafıdır. Mahiyetin üç itibarı vardır: Mutlak anlamda mahiyet, mahiyet olması açısından ele alınır. Bu seviyede o, bütün ontolojik belirlenimlerden uzakta olarak tabîî tümel olarak isimlendirilir. İkincisi

<sup>6</sup> Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-mu'târahât*, tsh. Mağşud Muhammedî - Eşref Ali Pur (b.y.: Hakk-u Yâverân, 1385), 55; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 42; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 52-53.

<sup>7</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 149.

<sup>8</sup> Ömer Türker, “İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik midir?”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 134.

<sup>9</sup> Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık”, çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2010), 197-202.

dış dünyada cüz'i varlıklar halinde bulunan mahiyettir. Bu durumda o, ilinekleriyle beraber bulunur. Üçüncüsü ise zihindeki halidir.<sup>10</sup>

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki Sühreverdî için tüm gerçeklik bir ışık hiyerarşisinden ibaret olduğundan varlık mâhiyet ayrımı ancak bu hiyerarşinin anlaşılması yönünden kıymetlidir.<sup>11</sup> Bilindiği üzere onun metafiziğinde asıl gerçek, Nûrların Nûru'dur. Onun sıra düzenli ve tertipli olarak sudûru ve açılımı sonucunda ortaya çıkan yoksun, fakir, izafî, görelî, ikincil ve bağıl olan şeyler ise nûrlu ideaların yeryüzündeki yansımalarından başka bir şey değildir ve bunlar mâhiyetleri temsil eder. Nûrun, meta-ontolojik özelliği gereği, kuvvet ve şiddet derecesi azaldıkça hakikati değil mahiyeti farklılaşmaktadır.<sup>12</sup> Mâhiyetler dereceli bir yapıya sahip olduğu için en aşağıda "gâsık cevher", "berzah" ve "cisim" adını alan ve "işaretle gösterilebilen cevher" diye tarif edilen şeyler vardır.<sup>13</sup>

Bir şeyi bilmek bir şeyin varlığını değil, genel anlamda özünü/mâhiyetini bilmektir. Özel anlamda mâhiyetin bilgisi ise mantıksal tanımla veya rasyonel akıl yürütmelerle değil nesnenin özünün görülmesi veya nesnenin ideasını bilmekle mümkündür. Genel anlamda mâhiyet somut mevcutların özlerini temsil ettiğinden varlıktan önce gelmelidir. Çünkü özü (Quiddity) olmayanın kendisi olması mümkün değildir. Şu hâlde mâhiyet zihinsel önceliği de sahiptir.<sup>14</sup>

Sühreverdî'ye göre varlık; siyah, cevher, insan ve at gibi şeyler hakkında tek bir anlamla söylenen bir yüklemidir. Bu yüklem diğerlerinden daha genel olan aklî bir itibardır.<sup>15</sup> Sühreverdî, Meşşâîlerin

---

<sup>10</sup> Ahmet Pirinç, "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabii Tümelin Ontolojik Konumu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 187.

<sup>11</sup> Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction?", 223.

<sup>12</sup> İshak Arslan, "Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 247-248.

<sup>13</sup> Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî'nin Nûr ve İnsan Düşüncesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/979; Muhammed Ali Ebu Reyân, *Uşûlu'l-felsefeti'l-İshrâkiyye inde Şihâbeddin es-Sühreverdî* (Kahire: Mektebetü'l-Encelü'l-Maşdâriyye, 1959), 209-216.

<sup>14</sup> Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination* (Surrey: Curzon Press, 1997), 33-34.

<sup>15</sup> Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk" *Mecmû'âtü Muşannefâti Şeyhi İshrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsânî ve



bazı takipçilerinin bütün metafizik sistemlerini varlık üzerine kurmalarına rağmen varlığın ne olduğunun veya anlamının tam olarak ortaya konulamadığının altını çizer. Böylece Meşşâî sistemin temelini gayet zayıf olduğunu ima etmek ister. Ona göre varlığın üç anlamı şöyle sıralanır: Birinci olarak varlık nesnelere nispetlerine isim olarak verilir. Yani kategorik bulunma halleri varlıkla ifade edilir. İkincisi bağ fiil anlamında kullanılır. Türkçe'de "dır" ve sesteleriyle bu anlam karşılanır. Üçüncüsü varlık hakikat ve zât anlamında kullanılır. O, bütün bunları aklî itibarlar ve harici mâhiyete ilişenler olarak değerlendirir. Eğer böyleyse üçüncü anlamın gerçek sahibi mâhiyet olmaktadır. Bu da İsrâkîlerin mâhiyet kavramının, Meşşâîlerin varlık kavramının yerine oturduğunu gösterir. Çünkü her iki ekolün kullandıkları kavramla ifade etmek istedikleri şey "dış dünyada gerçeklik sahibi olan" şeydir. Sonuç olarak Sühreverdî, "Varlık en açık şeydir, bir başka şeyle tanımlanamaz." fikrini kabul etmez. O, bunun yerine nûru koyar. Sonrasında o; varlık, bir, zorunluluk ve cevher gibi bütün Meşşâî sistemin üzerine inşa edildiği temel kavramları ya aklî itibar oldukları için reddeder ya da bunlar varlıksal şeyler ise hâsıl olanın tahsili veyahut da nedensellik açısından bir şeyin kendisine neden olması yönünden teselsüle sebep oluyorlar diye reddeder.<sup>16</sup>

Şehrezûrî kendisine kadar ulaşan felsefi gelenek içerisinde varlık mâhiyet ayrımı üzerinden insanların üç gruba ayrıldığını belirtir: Birinci gruptakiler Meşşâîler olup bunlar varlığın mâhiyetlere hem zihinde hem de dış dünyada eklendiğini/zait olduğunu ve varlığın dış dünyada hüviyetinin olduğunu savunurlar. İkinci gruptakiler birincilerden daha iyi tetkik yapanlardır ve bunlara göre varlık sadece zihinde mâhiyetlere eklenir, dış dünyada değil. Dış dünyada bu ikisi bir şeydir. Bunlar İsrâkîlerdir. Üçüncü gruptakilere göre varlık ne zihinde ne dış dünyada mâhiyetlere zaittir. Onlara göre varlık/vücut kavramı totoloji dışında gerçek bir yüklem değildir. "İnsan mevcuttur." demek "İnsan insandır." demektir. Bu görüş kelimelere aittir ve fâsittir. Şehrezûrî'ye göre şundan dolayı kelimelerin görüşü fâsittir: Biz bir şeyin mâhiyetini

---

Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373), 64; Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, thk. Hasan Ziyâî Türbetî (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1372), 185.

<sup>16</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İsrâk", 67; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk: İsrâk Felsefesi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 82-84, Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 185.

biliyor ama varlığından şüphelenebiliyoruz. Veya varlığını biliyor ama mâhiyetinin kendisi dışında bir şeyle nitelenip nitelenmediğinden şüphelenebiliyoruz. Şu hâlde varlık mâhiyetin üzerine ârız/eklendi/ilîşendir.<sup>17</sup>

Sühreverdî'ye göre, varlık kavramı tümel, müşterek ve eşit anlamlıdır; pozisyonu da sıfat ve yüklem pozisyonudur. Öyleyse varlık kavramının dış dünyada bir karşılığı yoktur, bilakis dış dünyada mevcutlar vardır. Şu halde varlık, salt aklî bir kavramdır.<sup>18</sup> Sühreverdî'nin birinci kanıtı şudur: Eğer varlık aklî bir itibar değilse dış dünyada farklı mâhiyetlere yüklendiği zaman farklı anlamlarda yüklenmesi gerekir. Varlık ya mâhiyetlerin birisine yüklendiği anlamda diğerlerine yüklenemez ki bu durumda varlık sonsuz anlamlı olur. Ya da varlık zihinde bulunan tek bir anlam olur ve bu anlamıyla bütün mâhiyetlere eşit olarak yüklenir. Doğrusu da budur.<sup>19</sup>

Kutbüddîn-i Şîrâzî'ye göre de varlık, zihinde vaki olan tek bir anlama sahip en geniş ve küllî bir mefhumdur.<sup>20</sup> Böyle olmasaydı onun siyah, beyaz, cevher ve insan gibi mâhiyetlerin üzerine yüklenmesi geçerli olmazdı. Varlık, bütün mâhiyetler arasında müşterek olmakla birlikte mâhiyetlerin hususiyetleri yönünden bir müşterekliğe sahip değildir. Varlık, mâhiyetlerin hususiyetlerinin kendisi değil bilakis onlara eklenen bir şeydir.<sup>21</sup> Şu halde varlığın dış dünyada bulunması muhaldir, nerde kaldı ki onun şeyin hakikati ve parçası olması mümkün olsun.<sup>22</sup> Eğer varlık aklî bir itibar olmasaydı varlığın a'yânlarda hüviyeti olur, birisi zihinde diğeryse şeyin sabit sıfatı aracılığıyla kendinde olmak üzere iki tane varlığı olurdu. Bu da teselsüle neden olurdu.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-ḥakâiki'r-rabbâniyye*, thk. Necefkulu Habîbî (Tahran: Müessese-i Pejohişî Hikmet-u ve Felsefe-i İnan, 1385), 3/214-216, Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 181.

<sup>18</sup> Hatice Toksöz, "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet", *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 235.

<sup>19</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 64.

<sup>20</sup> Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, thk. Necefkulu Habîbî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1396), 1/266.

<sup>21</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180.

<sup>22</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/266.

<sup>23</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/219.

Şehrezûrî, varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı olarak düşünülmesinin bu ikisinin dış dünyadaki ayrılıklarına delil olduğunu söyleyenlere şu yönde cevap verir: “Bu durum, varlığın mâhiyete eklenti olduğunu göstermez, çünkü tersi de düşünülebilir.” Sonra Şehrezûrî, muarızın şöyle bir itirazını dile getirir: “Varlık, varlığın kendisine eklenmez ve ayrıca varlığın zât ve mâhiyeti kendi zâtının aynıdır.” Sonra şu örneği verir: Anka'nın varlığını aklediyoruz ancak onun a'yânda varlığı olup olmadığından şüphe ediyoruz. Eğer iki varlık yani Anka'nın zihindeki varlığıyla onun dış dünyadaki varlığı bir olsaydı ikisinden birinin varlığından şüphe edemezdik. Eğer şüphe edebiliyor ve bu şüphemiz Anka'nın varlığının mâhiyetine eklenti olduğuna delil oluyorsa eklenen varlığın mâhiyetinin varlığından farklı olduğuna niye delil olmasın? Şu hâlde söz varlığın varlığına ve oradan sonsuza kadar uzanır ki bu açıkça geçersizdir.<sup>24</sup>

Birinci kanıtın açılımı babında Sühreverdî, varlık cevher ilişkisini ele alır. Eğer varlık cevherden daha genel bir anlama sahipse iki ihtimal vardır: Birincisi varlık cevherden bağımsız olur. Bu durumda cevhere var diyemeyiz. İkincisi varlık cevherle hâsıl ve kaim olur. Bu durumda varlık cevher için hâsıl oluyor, demektir. Bu durumda ise varlık ile var olan arasında anlam farklılığı oluşur, hâlbuki bu ikisinin anlamı birdir. Örneğin siyahlık yoksa varlığı da yoktur, siyahlık varsa varlığı da vardır. Eğer varlık siyahlığa dış dünyada ekleniyorsa var olanı yeniden var olan kılıyor olması gerekir ki bu da varlığın anlamının farklılaşmasını gerektirir. Eğer anlamları aynı kabul edilirse bu durumda teselsül oluşur.<sup>25</sup> Şîrâzî'ye göre de varlık aklî bir itibar değilse varlığın bir şeydeki varlığı ile kendisi olarak varlığı farklı olacağından varlığın sonsuza kadar uzanan varlıklarının olması gerekir. Bu ise muhaldir.<sup>26</sup>

Şehrezûrî'ye göre de dış dünyadaki mâhiyetler hem var hem de mevcuttur. Bunun için onların ayrıca varlıkla ilişkiye girmelerine gerek yoktur. Buna göre siyahlığın mevcut olmasının anlamı siyahlık olmasının kendisidir. Siyahlığın siyahlık olmaktan çıkışının mümkün olmadığı gibi siyahlığın varlıktan çıkışı da mümkün değildir. Bununla birlikte varlığın mevcut oluşu varlık olmasının kendisi değildir. Eğer

<sup>24</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/216-217.

<sup>25</sup> Sühreverdî, “*Hikmetü'l-İşrâk*”, 64-65.

<sup>26</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/258.

varlık a'yânda mâhiyete eklenti olsaydı varlığın varlığı sonsuza kadar giderdi.<sup>27</sup> İlk delilden hâsıl olan şudur: Mâhiyetler sadece zihinde değil dış dünyada da kendiliklerinden bir mevcudiyete sahiptir. Onların dışarıdan başka bir varlığın kendilerine eklenmesine ihtiyaçları yoktur.

Diğer bir kanıt şudur: Bir şeyin varlığı akledilmesine rağmen onun dış dünyada var olup olmadığı şüphe duyulabilir. Aynı durum mâhiyet için de geçerli sayıldığında teselsül ortaya çıkar. Mâhiyeti, varlığı olarak görülebilecek yani varlık mâhiyet ayırımından istisna edilebilecek bir şeyin kabul edilmesi söz konusu olamaz. Çünkü böyle bir şeyin tasavvuru varlığını zorunlu kılmaz. Eğer zorunlu kılsaydı insanların bir kısmının bu şeyin varlığı konusunda şüphe ve inkâra düşmemesi gerekirdi.<sup>28</sup> Yani varlık mahiyet ayırımına tâbi olmayan Zorunlu Varlık'ın tasavvur edilmesi onun dış dünyada var olduğunu ispatlamaz. Kanaatimizce bu şüphe, Zorunlu Varlık'ın dış dünyada diğer mâhiyet sahibi mevcutlar gibi yer almasını beklemekten kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bütün mâhiyetlere ve imkânlara varlık veren ilkenin onların pozisyon ve seviyesinden farklı bir konumda olması gerekir. Aksi durumda onun ilke olmasından bahsedilemez. Bu yüzden Zorunlu Varlık'ın birliği, mevcutlar üzerinden değil varlığın birliği üzerinden ispatlanabilir. Bu da İbn Sînâ'nın "Sıddıkların Hükümü" ve Molla Sadrâ'nın "Sıddıkların Burhanı" dediği delildir. Buna göre dış dünyada asıl olan varlık yani Tanrı'dır. Tanrı bütün mevcutların varlık nedeni olduğundan onların üzerine delildir.<sup>29</sup>

Sühreverdî'nin Zorunlu Varlık düşüncesine yönelik diğer bir itirazı şöyledir: Eğer varlık zorunlulukla özdeşse bu durumda ya sadece Zorunlu Varlık'ın mevcut olması gerekir ya da bütün mevcutların Zorunlu Varlık olması gerekir. İki seçenek de geçersiz olduğuna göre varlığın zorunluluğu geçersiz bir akıl yürütmenin ürünüdür. Şu halde İbn Sînâ'nın iddiasının aksine, zorunluluğun varlıkla özdeş değil

<sup>27</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/217.

<sup>28</sup> Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrâk", 65; Toksöz, "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet", 236. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 264.

<sup>29</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 474.

varlığın bir sıfatı olduğu anlaşılır.<sup>30</sup> Bu önemli itirazda “bir şeyin kendisiyle lazımı arasında fark olduğu” ilkesi, ihmal edilmiş gözükmektedir.

Diğer bir mülahazaya göre mâhiyetin varlığı olduğunda, varlığın mâhiyetle ilişkisi olacaktır. Bu ilişkinin de bir varlığı olacaktır. Bu ilişkinin varlığının da ilişkiyle bir ilişkisi olacak ve sonsuza kadar giden bir teselsül doğacaktır.<sup>31</sup> Bu mülahaza görelî kategorisi üzerine inşa edilmekte ve bununla varlık ve mahiyetin ikisinin birden asalet sahibi olmayacağı vurgulanmak istenmektedir.

Diğer bir değerlendirmeyi cevher ve araz üzerinden yapan Sühreverdî'ye göre cevher, varlığı değil özü/mâhiyeti bir konuda bulunmayandır. Cevherin makulü, bir cevher değildir. Böyle olduğunu sananlar, bir şeyin örneğini onun yerine koyanlardır.<sup>32</sup> Eğer varlık, dış dünyada mâhiyete eklenti ise ya cevherle kaim olan heyet ya da araz olacaktır. Her iki durumda var olan varlıktan önce olacak ve varlık mutlak anlamda en genel şey olamayacaktır. Araz olması durumunda varlık mahalli hâsıl eden olmasına rağmen mahallin varlığına muhtaç olacaktır ki bu da teselsülü gerektirecektir. Ve yine varlık, somut nesnelere ortaya çıkmıyor ve cevher de değilse heyet olacaktır. Heyetse ya mahallinden önce ya da sonra ortaya çıkacaktır. Hâlbuki her iki seçenek de muhaldir.<sup>33</sup>

Şehrezûrî, varlığın cevher ve araz olmadığını ileri sürer. Ona göre varlık mâhiyetin bir sıfatıdır. O, Meşşâî düşünceyi şöyle eleştirir: Varlığın cevheri kapsamı durumunda cevher sıfat konumuna iner; oysaki onun bir şeyin sıfatı olamayacağı söylenir. Varlık araz da olamaz. Çünkü bu durumda varlık ya öncesi yokluk olan bir şey ya da başka bir varlığın ilişeni olur. Her iki durum da geçersizdir. Şu halde varlık cevher ve araz olamaz.<sup>34</sup> Filozofun bu hülfî kıyasta varlık kavramını aynı anda, her şeyi inşa eden ve araz anlamı olmak üzere iki manada kullandığı söylenebilir. Tahir Uluç, mantık temelli geliştirilen bu kanıtla

<sup>30</sup> Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler* (Konya: İdeal Basım, 2009), 192.

<sup>31</sup> Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 65.

<sup>32</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 97-98.

<sup>33</sup> Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 66.

<sup>34</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 184-185; Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/220-221.

ilgili haklı eleştirisinde varlığın cevherden daha genel olması sebebiyle sadece cevher ve araz olamayacağını ileri sürmenin mantıklı olmadığını aksine varlığın "hem cevher hem de araz olması" neticesinin çıkacağını söyler.<sup>35</sup>

Sühreverdî'ye göre varlığın dış dünyada mâhiyete eklenti olduğu tezi, fâilin mâhiyete varlık verdiği aksi durumda mâhiyetin yoklukta kalacağı teziyle ispatlanamaz. Bunu savunan kişi zihninde bir mâhiyeti farz etmekte sonra buna varlık eklemekte; itiraz durumunda ise fâilin somut mâhiyetin kendisini var etmekte olduğunu iddia etmektedir.<sup>36</sup>

Şehrezûrî'ye göre, eğer mâhiyet farz olunur sonra ona varlık izafe edilirse bu yanlıştır. Varlık itibari bir şeydir ve onun a'yânda hüviyeti yoktur ki fâil onu versin. Bilakis fâil, a'yânda olan mâhiyetin kendisini verir; başkasını değil. Mâhiyet bir şey, varlık da mâhiyete fâilin verdiği başka bir şey değildir. Değilse varlığın varlığını ve devamını vermesi gerekir.<sup>37</sup> Şîrâzî'ye göre de dış dünyada mâhiyete ilişkin varlığın mâhiyetler gibi bir sûretinin olması gerekir. Bu durumda o sûretin de bir varlığı olmalıdır ki bu teselsüle neden olur.<sup>38</sup>

Varlığın zihinde ve a'yânda mâhiyete eklenti olduğu hükmünün verilebiliyor olması ve zihnin ikisini birbirinden seçebiliyor olması, varlığın mâhiyete eklenti olduğuna kanıt olabilir mi? Şehrezûrî buna şöyle cevap verir: İnsanın a'yânda mevcut olduğu hükmü sadece zihinsel yönden verilen bir hükümdür. Biz insanın a'yânda mevcut olması yönünden hüküm veririz yoksa insanın varlığının a'yânda mevcut olduğuna hükmetmeyiz. Hakeza şöyle denir: "Boşluğun dış dünyadaki varlığı mümteni'dir." Bunun manası zihin yönünden boşluk üzerine hüküm veririz ve onun dış dünyada mümteni' olduğunu söyleriz. Yoksa imkânsızlığın dış dünyada ortaya çıkan bir şey olduğunu kastetmeyiz. Aksi durumda imkânsızlığın dış dünyada/a'yânda mevcut olması gerekir, bu ise muhaldir. Bu durum varlık için de geçerlidir. Yani "İnsan mevcuttur." derken varlığın a'yânda mevcut olduğunu söylemeyiz. Şehrezûrî muarızların "fâilin varlığın varlığını değil de kendisini verdiğini" söylerse onlara "niçin

<sup>35</sup> Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler*, 184.

<sup>36</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 66.

<sup>37</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 186.

<sup>38</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/217.

bunun mâhiyetin aslı için geçerli olmadığını" sorar. Sonuç olarak fâil mâhiyeti verir, itibari olan varlığı değil.<sup>39</sup> Ve yine varlığın mâhiyete eklenmediğinin en güçlü kanıtı dış dünyadaki mevcutların tek bir şey olarak gözükmesi ve dış dünyada varlık ve mâhiyetlerin birbirinden ayrılmamasıdır.<sup>40</sup>

Şîrâzî, eğer hasım "Mâhiyetin kendisinin varlığı yoktur." derse "bu, mâhiyete eklenen varlığın kendisi için de geçerlidir", der. Çünkü eğer fâil, varlık için başka bir varlık vermediyse bu yokluk demektir. Eğer verdiyse bu durumda teselsül gerekir. Fâilin kendi varlığı vardır, bir de mefulünün bir varlığı vardır. Eğer fâil, mefule olmayan varlığını veriyorsa bu durumda karşısındaki yok hükmündedir ve bu ise bir çelişkidir. Eğer var da başka bir varlık veriyorsa bu durumda teselsül gerçekleşir. Eğer fâil varlığın varlığını değil de kendisini veriyorsa bu, mâhiyet için daha güçlü bir biçimde ileri sürülebilir.<sup>41</sup> Görüleceği üzere ilk önermedeki mâhiyetin varlığı ile mâhiyete eklenen varlık farklıdır. Birisi zihindedir diğeri ise fâilden gelir. Ayrıca mefulün yokluk hali imkânı anlamındadır.

Meşşâiler dış dünyada varlığı olmaksızın mâhiyeti düşünebildiklerini ancak o mâhiyeti oluşturan cüzlerden birinin eksikliği durumunda o mâhiyetin düşünülemediğini ileri sürerler. Sühreverdî'ye göre bu görüş yanlıştır. Çünkü onların ilkelerine göre hayvanlık insanı sadece mâhiyeti yönünden değil varlığı yönünden de oluşturur. Şu halde hayvanlık hem mâhiyette hem de dış dünyada olmak üzere iki kere var olmuş olur.<sup>42</sup>

Şîrâzî, Meşşâilerin "biz insanı varlığı olmaksızın düşünebiliyoruz ancak onu hayvanlığa nispet etmeden düşünemiyoruz" sözlerinin kendilerini desteklediğini söyler. Çünkü ona göre varlık, insanın ne cüzü ne de zâtıdır. Aksi durumda varlığını düşünmeksizin insanı düşünemiyor olmamız gerekirdi.<sup>43</sup>

Hâsılı, Sühreverdî'nin en önemli başarılarından birisi nûrun nûr olmaklığından kaynaklanan kemâl ve noksanlık niteliğini tespit ederek hem birliğin hem de çokluğun açıklamasını yapmakta yeni bir izah tarzı

<sup>39</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/218-220; Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/262.

<sup>40</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/221.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/263, 266.

<sup>42</sup> Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 67.

<sup>43</sup> Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/263.

geliştirmiş olmasıdır. Nûrun çoğalması mümkün olmadığına göre, mâhiyetler; çokluğun nedeni olduğu gibi, görünen/gölge âlemle görünmeyen ideal âlem arasındaki bağlantının da vasıtalarıdır. Yani İshrâkî sistemde bunlar illet ve malul görevi görür. Mâhiyetteki tamlık arttıkça mahalle ihtiyaç ortadan kalkmakta, kemâl ve noksanlık yukarıdan aşağıya ya da aşağından yukarıya nûrun derecelenmesini sağlamaktadır.<sup>44</sup>

## 2. Molla Sadrâ'nın Varlık Mahiyet Ayrımına İlişkin Eleştirileri

Meşşâilere göre varlık, dış dünyadan zihne doğru ilerlemenin nihai dayanağıdır. Ve yine mevcutların birbirlerine hem dış dünyada hem zihinde yüklem yapılmasının ve sonrasında mutabakatın sağlanıp sağlanmadığının kontrolü, ancak varlık sayesinde gerçekleşir. Ayrıca asalet ve öncelik sahibi olmak da dış dünyada ancak varlık üzerinden sağlanabilir.<sup>45</sup>

Varlığa dair zihinde hâsıl olan soyutlamayla elde edilen master anlam veya ondan türetilen kavram, onun yönlerinden birisidir. Yani bu durumda bile varlıktan kurtulmak mümkün değildir. Bununla birlikte varlığın zihinsel idraki onun bütün hakikatini akletmeyi gerekli kılmaz. "Biz varlığın mefhumunu tasavvur ettikten sonra onun var olup olmadığından şüphe ediyoruz" sözünde Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin kastı "varlığın aynî oluşumu aklî anlamına mugayirdir", düşüncesidir. Meşşâilerin "varlığın mefhumunun onun hakikatinin aynı olduğunu" ileri sürmemesine rağmen Şîrâzî'nin onlara karşı bu yönde izahlara girişiyor olması önemli bir yanlış anlamamanın sonucu olsa gerek.<sup>46</sup>

Molla Sadrâ'ya göre varlık, zihnin soyutlamayla elde ettiği tümel bir kavram olması yönünden master anlamında "şeyin mevcudiyetini" göstermesinden ibaretken -ki buna isbatî varlık da denir ve aklî bir yüklem olarak mâhiyetlerle ortaktır- dış dünyadaki gerçekliği yönünden kendisiyle bir şeyden yokluğun uzaklaştırıldığı şey anlamındadır. İkinci anlamda varlık; tek bir hakikattir; mutlak iyi ve etkin olandır. Varlığın hakikati içerisinde mevcutların ortak oluşu, küllînin kendi fertleri arasında ortak oluşu gibi değildir. Bilakis ilimde derinleşenlerin bildiği

<sup>44</sup> Fatma Turğay, "Misâl Kavramı ve Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı", *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 281.

<sup>45</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İshrâk*, 2/244.

<sup>46</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İshrâk*, 2/251.



bir yöndendir.<sup>47</sup> Varlığın inniyeti/hakikati huzur ve keşif aracılığıyla bilinen en açık bilgidir. Varlığın mâhiyeti ise tasavvur ve künhüne erme yönünden en kapalı olanıdır. Mefhumu ise açıklığı yönünden tanım ve tarife ihtiyaç duymamakta en ileri gidendir.<sup>48</sup> Varlık hakkında değişik açılardan farklı hükümler verilir. Buna göre varlık kendisiyle yargıda bulunmak yönünden kapsamı en geniştir, tahakkuk etmesi açısından her şeyi kuşatır ve yayılmak açısından en yaygın olandır.<sup>49</sup>

Dış dünyadaki gerçekliği yönünden varlık, bütün mevcutlar arasında müşterektir, ancak onun iştiraki derece farkıyla (teşkik) olur. Varlık güçlülük-zayıflık, tamlık-noksanlık, öncelik-sonralık, muhtaçlık ve müstağnilik gibi yönlerden dereceli bir yapıya sahiptir. Örneğin dış dünyadaki varlıkların içerisinde en güçlüsü İlk Neden iken en zayıflarından birisi heyûlâdır. Heyûlâdan daha zayıfı, iki mevcut arasındaki bağ ve ilgi dolayısıyla ortaya çıkan ve kendiliğinden var olmayan durumlardır.<sup>50</sup> Soyutlanmayla elde edilen varlık kavramı ise genel ve tûmeldir.<sup>51</sup> Tûmel olması yönünden varlık zihinde mâhiyetten sonradır. Mâhiyetin varlığa mugayir olması ve onunla birleşmesi aklî bir durumdur ve sadece zihinde sabittir, hariçte değil. Her ne kadar mâhiyet zihinde mutlak varlıktan ayırt olunmasa da bu böyledir. Çünkü akıldaki var oluş “aklî varlık” seviyesidir. Aklın işi mâhiyeti almak ve iki varlık çeşidini de dikkate almaksızın mâhiyeti varlıkla niteleyebilmektir.<sup>52</sup>

Mevcut kavramının ifade ettiği anlam da evvelî bilgiye yakındır. “Tanrı mevcuttur.” veya “Taş mevcuttur.” derken verilen hükümlerden aynı anlam anlaşılır ki bu da ikisinin hakikatinin a’yânda var olduğudur.<sup>53</sup> Başka bir deyişle mevcut kavramı varlıklar ve mâhiyetler arasında müşterek bir şeydir ve hepsinin üzerine tek bir anlamda söylenir. Manası da “varlığın kendisi için sabit olduğu” şeydir. Ancak

<sup>47</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/245.

<sup>48</sup> Çulamhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 51-52.

<sup>49</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir Metafizîğe Giriş*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 36.

<sup>50</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/257.

<sup>51</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/261.

<sup>52</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/255.

<sup>53</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/243.

bu mefhumun misdakları ve mutabık olduğu şeyler farklıdır. Aynı varlıkta bu mananın misdağı bizâtihi onun zâtıdır. Onun gayrında olanlarda ise varlıkla birleşen ve onunla kaim olan anlamındadır.<sup>54</sup>

Söylenilen her kavramın mâhiyet ve inniyeti vardır. Mâhiyet “O nedir?” sorusuna cevap olarak verilir. Mâhiyet tümel bir manadır. Görmeden bilinmesi mümkün olmayanlar üzerine söylenmez. Şey, onunla şey olur ve onunla açıklanır. Mâhiyet fertlerinin hepsini karşılar. Mâhiyet, mâhiyet olduğu şeyle -yani kendisi açısından- bir, çok, tümel ve tikel değildir. Örneğin insanlık mâhiyeti, bir şahısta bulununca ve tümel olarak akledilince onun kendisinde tümel ve şahsi olmasının şart olmadığı bilinir.<sup>55</sup>

Meşşâî öğretisi de mevcutların farklılaşmasının nedeni kabul edicilerdir. Kabul edicilerin kendilerinde varlıkları yoktur; ancak fail tarafından varlığa bürünürler. Bu sayede tek olan feyiz ve tecelliye -aynanın suretlere tesiri gibi- görece olarak çoğaltırlar. Bu durumda sanki onların varlığın kendisinden başka bir varlıkları olduğu sanısı oluşabilir. Hâlbuki bu sanı metafiziksel açıdan ilke ile açılımı, esas ile fûrû, mutlak ile izafî arasındaki ilişkiyi anlayamamaya dayanır. Dolayısıyla arazlar, kabul ediciler, mâhiyetler ve kategorilerin hepsi varlık paydasında birleşmekle birlikte varlığın yön, cihet, durum, hal, tecelli ve şenleri olmaları açısından da farklılaşırlar.<sup>56</sup>

Yukarıda da geçtiği üzere Sühreverdî ve şârihleri varlık ve mâhiyet ayrımının dış dünyadan hareketle yapılmayacağını düşünerek varlığın a'yânda bir gerçekliğinin olmadığını ileri sürmüştür. Ve yine onlar varlığın mâhiyete ilişmesini, iki ayrı mevcut arasındaki bir ilişkiymiş gibi düşünerek itirazlarda bulunmuştur. Hâlbuki Sadrâ'ya göre varlık, mâhiyetin sübutunun kendisidir, mâhiyet için olan bir şeyin sübutu değildir ki varlık mâhiyetin sübutunun bir uzantısı olsun.<sup>57</sup>

Molla Sadrâ, Sühreverdî'nin “Eğer mâhiyet değil de varlık asalet sahibiye bu durumda Vacip Varlık çok olmaz mı?” başka bir ifadeyle “Âlem, Vacip Varlık olmaz mı?” şeklindeki sorusuna “hayır” diye cevap

<sup>54</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/248.

<sup>55</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*, thk. Mağşud Muhammedî, ed. Muhammed Hameneî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), 2/3.

<sup>56</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/258.

<sup>57</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/249, 256.

verir. Çünkü Vacip Varlık zâtının muktezası hükmünde başka bir fâile ve kabul ediciye ihtiyaç duymaz. Varlığın kendi başına tahakkuk etmesinin manası onun bizâtîhi ortaya çıkan olmasıdır. O, bunun kendisiyle kaim olup birleşeceği başka bir varlığa/şeye/mâhiyete ihtiyaç duymaz. Varlığın gayrında olanlar fâilin varlığının tesiriyle tahakkuk eder ve onunla nitelenirler.<sup>58</sup>

Diğer bir tartışma maddesi, varlığın mâhiyete dış dünyada eklenti olup olmadığına arazlar üzerinden tartışılmasıdır. Sadrâ'ya göre manası varlık manasının dışında olan her şeyin varlıktan ayrılması mümkündür ve ona "yok" hükmü verilir. Eğer siyahlık mâhiyetinin kendisine işaret edilirse "siyah olmanın yok olmasının" anlamı onun henüz dış dünyada hâsıl olmadığı ve aynî varlıksal hakikatin onunla birleşmediğidir. Ama onun varlıksal hakikatinin aynına ve varlığın yönlerinden birisi olmasına gelince onun tasavvur olunması ancak açık bir müşahedeye mümkündür. Müşahede esnasında onun hâsıl olmadığı yönünde hüküm vermek ise mümkün değildir. Çünkü o, ortaya çıkmanın kendisiyle gerçekleştiği şeydir. Buna göre "Siyahın varlığı ortaya çıkmadı" demek, "Siyahlık mevcut değildir" demektir. Sadrâ'ya göre, biz siyahlığın manasını tasavvur ederiz; sonra aklın edindiği mevcut mefhumunu tasavvur ederiz ve siyahlığı mevcut mefhumunun ait olduğu ilkeden olumsuzlarız. Şu halde varlık dışındakilerin mevcudiyetleri varlığın onlara eklenmesi, birleşmesi ve intisap etmesiyle olurken varlığın mevcudiyeti kendisiyle olur. Türetilmişlerde durum bu yöndedir. Beyazlığın beyazlığı kendisiyle iken bir cismin beyazlığı beyazın ona sürülmesiyledir.<sup>59</sup>

Siyahın varlığının olmasının anlamı, siyahlığın varlığı sonra da dış dünyada ikinci bir varlığı olması anlamında değildir. Siyahın mevcut olmasından kasıt onun dış dünyadaki varlığıdır. Yoksa bunlardan birisinin siyahlık mefhumunun kendisi olması değildir. Eğer siyahlık ile mevcut olmanın arasında fark olmasaydı "Siyah mevcuttur." cümlesiyle "Siyah siyahtır." cümlesi arasında fark olmazdı. "Siyah mevcuttur." cümlesinden anlaşılan dış dünyadaki aynî varlığın siyahlık mefhumuyla birleştiğidir. Yani dış dünyada mevcut olanın basit, mevcut ve siyah

<sup>58</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/247.

<sup>59</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/250.

olduğuna hükmolunur. Bu ikisi küllî birer mefhum olup dış dünyadaki varlığa yüklenirler.<sup>60</sup>

Varlık ve mâhiyet arasında gerçekleşen yüklemelerin her ikisinin de asıl olması durumunda birbirlerine yüklenmeleri mümkün olmaz. Bu durumda bir yüklem hakiki ve gerçek, diğerlerinin itibari ve aklî olması gerekir. Varlık mefhumu hakikat sahibi olmaya en layık olandır. Buna göre siyahın varlığı bizzat mevcut iken onun siyahlık mefhumu onunla birleşen ve bilaraz mevcut olandır. Eğer mevcut olmak siyahlık ve beyazlık ile birleşiyorsa siyah ve beyazın bir olması gerektiği düşüncesi mugalataştır. Yapılan hata da varlıkta bir şeyle birleşenin mana ve mefhumda onunla birleşen yerine konmasıdır.<sup>61</sup> Yani varlık, siyahlıkla varlık temelinde birleşince varlık siyahlığın tanımına dâhil oluyor, değildir. Bu durumda siyah tanımda varlığa ihtiyaç duymaksızın tanımlanabilirken dış dünyada varlık olmaksızın siyah ortaya çıkamaz.

Sadrâ'ya göre, varlığın cevher ve arazla ilişkisine dair yapılan eleştirilere gelince doğrusu şudur: Varlığın hakikati cevher ve araz değildir. Varlığın hakikatinin küllî bir mâhiyeti yoktur. Cevher ve araz küllî mana ve aklî mefhumlardır. Diğer mâhiyetler gibi cevher, varlıkla birleşir ve varlığa yüklem olması anlamında varlıkla nitelenir. Bu, varlığın cevherle kıyam etmesini zorunlu kılar anlamında değil, eklenti/ziyade anlamında yani varlığın bir mâhiyete arız olması anlamındadır. Bunun gibi hayvanlık mefhumu yürüyen için arızîdir, yoksa onunla kaim değildir. Buradan varlığın araz ve sıfat olması gerekmez. Cevherin varlığı cevherdir yoksa başka bir cevherlik değildir. Aynı şekilde arazın varlığı arazdır, başka bir arazlık değil. Yani cevherin varlıkla nitelenmesi varlığın onunla kaim olması anlamında değildir. Tam aksine cevherin varlığı dış dünyadaki cevherin kendisidir ve tasavvurda cevherin varlığı cevherin üzerine zaittir. Aynı şekilde arazın varlığı arazın a'yândaki varlığının kendisidir; sadece tasavvurda eklentidir. Her şeyin varlığı bu ikisi gibidir.<sup>62</sup>

Varlık dış dünyada mâhiyete eklenebiliyorsa arada oluşan nispetin de bir varlığı olmalıdır ve bu sonsuza kadar gider, itirazına

<sup>60</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/245.

<sup>61</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/246.

<sup>62</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/246, 252.

Sadrâ şöyle cevap verir: Bu nispetin dış dünyada bir varlığı yoktur. Dış dünyada mevcut olan bir şeydir ve onun iki parçası ve parçaları arasında nispet veya bu ikisinin arasında araz ve maruz ilişkisi yoktur. Akıl aynî mevcutları varlık ve mâhiyet olmak üzere tahlil eder ve sonra birini diğerine nispet eder. Öyleyse varlık ile mâhiyet arasındaki nispetin husulü yalnızca zihindedir. Sonra akıl bu aklî nispetin kendisine yönelir, sonra onu da tahlil eder ve böylece teselsül oluşur. Böyle teselsüllerin kesilmesi akılda itibarın kesilmesiyle olur.<sup>63</sup>

Fâilin mefule varlık mı yoksa mâhiyet mi verdiği meselesine gelirse dış dünyada mevcut olan bir mâhiyet akılda mâhiyet ve dış dünyada “olmaklık” niteliklerinin bir toplamıdır. Burada fâilin eseri ya mâhiyetin kendisidir ya da onun aynî varlığıdır. Birincisinde fâilin tesirinin olması doğru değildir. Çünkü mâhiyetin kendisi fâilin tesirinden önce ve sonra tasavvur olunabilir ve özdeşliği yönünden onun üzerine hüküm verilebilir. Özdeşliği yönünden mâhiyet mevcut ve madum, yaratılmış ve yaratılmamış değildir. Şu halde fâilin etkisi aynî varlık üzeredir. Eğer böyle kabul edilmezse fâilin mâhiyete eklenti bir şey vermesi mümkün değildir. Her varlığın hakikati kendisini kaim kılan fâiliyle zâtî bir irtibat içerisindedir ve bu durum mâhiyetin hilafıdır. Mâhiyet zâtî dolayısıyla gayrıyla taalluk gerektirmez.<sup>64</sup>

İnsan ve hayvanlık tartışmasına gelince mevcutlarda iki şey vardır: varlığın şeyliği, mâhiyetin şeyliği. Bazen her ikisi basit olur, bazen ise mürekkep olur. Mevcut olan bir şeyin cüzlerinin varlıkta da karşılığı vardır. Madde ve sûretin birleşimi, dış dünyadaki mevcudu verir. Örneğin insan beden ve nefisten oluşan bir mevcuttur. Zihin mücerret anlamda yani başka bir şey olmaması yönünden insanı, hayvan ve düşünen olarak tasavvur eder. Yani bir mâhiyetin parçaları var ve yok olması nazara alınmaksızın manalardan müteşekkildir. Bu yüzden “Hayvanlığın insanlığa nispetinin manası onun onda mevcudiyetidir.” cümlesi kabul edilemez. Eğer akıl insanın varlığını birleşik ve ayrıntılı olması yönünden hayvanın ve konuşanın varlığı olarak tasavvur ediyorsa bu, Meşşâîlerin “insanı varlıksız aklediyoruz.” sözüyle çelişmez. Bu söz “Biz onu, varlığını dikkate almaksızın aklediyoruz.” anlamındadır. Şu hâlde insanlık

<sup>63</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/251.

<sup>64</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/253.

anlamından “varlığını itibara almamak kaydıyla hayvanlık anlamı” ayrılmaz. Bu, mâhiyetin lazımlarındandır.<sup>65</sup>

Özetle Sadrâ'ya göre, insanların çoğu varlık olması açısından varlığı, varlığı en güçlü ve en aşikâr olan Tanrı, akıl, nefis ve melek gibi mevcutları idrak etmekte zorlanmaktadır.<sup>66</sup> Bu idrakin zorluğunun nedeni varlığın hakikatinin birliğidir. Zihnin algılamakta zorlanmadığı mâhiyetlerin/özlerin ise hakikî bir varlığı ve birliği yoktur; görece bir çoklukla meydana gelirler. Mâhiyetlerin mevcut olmalarından kasıt varlığın nûru ile boyanmaları; akledilir olmalarından kasıt da varlığın zuhurunun yönlerinden ve tecellisinin tavırlarından birisi olmalarıdır. Her iş ve taayyündeki mazhar, mâhiyet ve görünenlerin hepsinde zahir olan ancak varlığın hakikatidir. Hatta mazharlarının farklılaşması, işleri ve haysiyetlerinin çoğalması hasebince Hakk'ın varlığı dışında hiçbir şey yoktur.<sup>67</sup>

Sadrâ'nın hocası ve Sühreverdî'nin asalet-i mâhiyet görüşünün takipçisi Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), konuyu kavramların zihindeki konumlarını esas alarak değerlendirir. Buna göre kavramlar mâhiyetleri yönünden tam ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şeylerdir. Varlık ise bu kavramlara yüklenen sıfat hükmündedir. Buradan dış dünyaya geçilirse nesnenin mâhiyetinin nesneyi oluşturan asıl gerçek olduğu anlaşılır. Her nesnenin iki kimliği olduğu farz edilse: örneğin masanın birinci ve gerçek olan kimliği masalığı iken ikinci kimliği ise var olmasıdır. Şu halde varlık, aklın soyutlama işlemiyle nesnelere elde ettiği itibari bir kavram ve sıfattır. Dolayısıyla da dış dünyada varlık denilen şeyi kendi başına göremeyiz.<sup>68</sup>

Mîr Dâmâd asaleti vücut ve mâhiyet arasında bir telifte bulunmuştur. Şöyle ki Tanrı'ya karşı âlemin bir gerçekliğinden bahsedilemez. Tanrısal açıdan asalet-i vücut geçerlidir. İmkân âleminde ise asalet-i mâhiyet geçerlidir. Mümkünlerin sahip oldukları nihai gerçeklik Hakk'a izafe oluşlarındadır. Yani kendileri olmaları açısından

<sup>65</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/256.

<sup>66</sup> Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/262.

<sup>67</sup> Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, 2/359.

<sup>68</sup> Mehmet Nesim Doru, “İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd”, *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 256-257.

mâhiyetleri asıldır. Bu anlamdaki asalet-i mâhiyet Molla Sadrâ'nın asalet-i vücud görüşünün karşıtı olarak görülemez.<sup>69</sup>

Rizvî'nin haklı olarak dile getirdiği gibi Molla Sadrâ okulunun savunucuları, her zaman Sühreverdî'nin varlık mâhiyet ayrımında özün ontolojik önceliğe sahip olmasına yönelik görüşünün, İbn Sina'nın "mâhiyet olması açısından mâhiyete" ilişkin argümanını yanlış anlamasından kaynaklandığını iddia etmişlerdir.<sup>70</sup> Ve yine Sadrâ ve taraftarları Sühreverdî'nin cisim, karanlık ve berzah gibi kavramların izahını ve cismin salt görüntü ve gerçeklik dışı olarak anlamasını eleştirmişlerdir.<sup>71</sup> Izutsu'nun dile getirdiği benzer ve önemli bir yanılğı da -eskiden olduğu gibi şimdi de- varlığın mâhiyete eklenmesine dairdir. Buna göre varlığın arız olması onun mâhiyetin bir arazı olduğu anlamına gelmemekte tam aksine mâhiyetin varlık olmaksızın var olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü varlık ve mâhiyet arasındaki en önemli ayrım mâhiyetin kendi başına dış dünyada var olamamasıdır.<sup>72</sup>

### Sonuç

Sühreverdî'nin maddî âleme bakıp buradan hareketle varlık hakkında konuşurken aklında bulundurduğu tek şey varoluş olsa gerek. Çünkü ancak buradan hareket edilerek varlık kavramının ifade ettiği şeyin geçici ve yok olucu olduğu sonucuna ulaşılabilir. Kendi kavramıyla, karanlık olanı ifade eden varlık kavramının aydınlığa işaret etmesi mümkün değildir. Bu yüzden o, varlık kavramını Tanrı ve nûr gibi soyut varlıklara özne veya yüklem yapmak istemez. Eğer varlık kavramı işe yarar ve her yer ve koşulda kullanımı geçerli bir şey olursa ya onunla sadece ay altı ve cismanî âlemi izah etmek gerekir ya da ay üstü âlem için başka bir kavram geliştirmek gerekir. Örneğin "Vacip Varlık vardır." ve "Taş vardır." cümleleri aynı değere sahipse taşın da vacip olmaması için hiçbir sebep yoktur. Bu durumda mümkün ve zorunlu ayrımı zihnî ayrımlar olduğu için dış dünya açısından çok bir anlam ifade etmeyecektir. Denilebilir ki Sühreverdî'nin gözünde varlık

<sup>69</sup> Muhsin Habibi, "Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi", *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*, çev. Mahmut Meçin, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 272-273.

<sup>70</sup> Rizvî, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction?", 224.

<sup>71</sup> Sümeyye Parıldar, "Hikmetü'l-İshrâk'tan El-Hikmetü'l-Mütealiye'ye: Molla Sadrâ İshrâkî Sayılabilir mi?", *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 286.

<sup>72</sup> Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 135-136.

mâhiyet ayrımının değersizliği ve Eflâtuncu varlık algısının temeli buraya dayanır. Buna göre ay altı dünyanın yani cisimler âleminin kendinde bir gerçekliği yoktur ve bu âlemin idealar âleminin bir yansıması olmak dışında bir değere sahip olduğu söylenemez. Bu açıdan cisimler âlemi, tıpkı aynadaki görüntülerin birbirine girmesi gibi mâhiyetler yığınının başka bir şey değildir. Bunu söylerken mâhiyetlerin bile ideal olana karşı bir gerçekliğinin olduğu söylenemez. Tek gerçek vardır o da nûrdur. Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'a düşünceye dair bazı konuları onararak başlamak istemesi de bu yüzdendir. Bu anlamda Meşşâî felsefenin temelinde yer alan varlık mâhiyet ayrımının onun için önünden kaldırılması gereken bir engel olması dışında fazlaca bir değeri yoktur. Her ne kadar varlık mâhiyet ayrımının izdüşümü sayılabilecek ışık hiyerarşisi ve onun dereceli yapısı gibi görüşlerini savunduğu yerlerde bu kategorik ayırmadan faydalansa da, bazı araştırmacıların söylediği gibi, hedefte tanım teorisi ve bu gibi ayrımlar değil nûrlar öğretisinin yerleştirilmesi vardır.

Anlaşıldığı kadarıyla Sühreverdi, zihinde her şeye eşit anlamda (mütevâtî) söylenen tümel kavram olması yönünden varlığı, dış dünyada biricik hakikat olan ve dereceli bir yapıya (teşkîk) sahip olan varlıktan ayırt edemez/etmek istemez. O, bu tutumun metafizik sistemde oluşturacağı boşluğu mâhiyetlere teşkîk niteliği yükleyerek dengelemeye çalışır. Sühreverdi'nin dış dünya ve itibar kavramlarını yerine göre kullandığı söylenebilir. Örneğin ona göre nûr açısından gerçekliği olan dış dünyadır, cisimler âlemi değil. Ancak "Varlığın dış dünyada ferdi yoktur." derken cismanî dünyaya dayanarak bu hükmü verdiği görülür. Oysaki Sühreverdi'ye göre soyut nûr görülemediği gibi Meşşâîlere göre de soyut ve gerçek varlık duyu ve hislerin ötesindedir. Bu açıdan cismanî âlem soyut varlık fikrini daha çok destekler, tıpkı somut ışığın soyut ışığı desteklediği gibi.

Sadrâ'nın Sühreverdi'ye yaptığı eleştirilerden onun dış dünyayı bütünüyle varlığın kendisi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hatta zihnin apriori ve bedîhi varlık bilgisine sahip olması, zihnin varlık ve yokluk temelinde inşa edildiğini göstermektedir. Varlık sadece mahiyet sahibi mevcutları kâim kılmaz; aynı zamanda mevcutlar arasındaki ilgi, bağlantı ve yüklemelerin gerçekleşme zeminini de hâsıl eder. Bu anlamda isim, sıfat, durum, iş, eylem ve hallerin hepsi varlığın yüklemi konumundadır. Ayrıca mevcutların değişik derece ve mertebelerde



dikey düzlemde dizilişi varlığın dereceli bir yapıya sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre heyûlâ ve cisimlerin varlık derecesi en zayıf, muhtaç, noksan ve sonra olanlardır.

Sühreverdî ve şârihlerin en çok kullandıkları kanıt olan teselsülün muhal oluşu kanıtı, kullanıldıkları yerler ve ifade ettikleri anlamlar açısından burhanî olmaktan uzak görünmektedir. Şöyle ki teselsülün varlığını iddia edenler herhangi bir ilk ve ilkeyi kabul etmeyenlerdir. Eğer ilke ontolojikse bunun adının nûr veya varlık olması önemli değildir. Eğer teselsül zihinde ise bu zihnin itibarına bağlıdır ki zihin istediği yerde teselsüle son verir. Buradan hareketle varlık kavramının akledilmesine rağmen dış dünyada karşılığını bulamıyorsa bu durumda dış dünyadaki mevcutların varlığın çelişği olan “var olmayanlar” olması gerekir. Var olmayan ise yoktur ve onun dış dünyada bir karşılığı olamaz ve bu durumda dış dünyada hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Oysaki bu tutum gayet septik bir tutumdur. Dahası dış dünyada mevcut olan bir şeyin varlığa bürünmesi için sonsuz varlıklara gereksinim duyulamaz. Yani o şey dış dünyada var olduğuna göre sonsuz sebepler mazereti geçersizdir. Kısacası septik, inatçı ve inkârcı tutum dışında dış dünyanın gerçekliğini reddetmek mümkün gözükmemektedir. İsrâkîler bunu yapmadığına göre bu tutumlarının ortaya koydukları burhanların ikna derecesini azalttığı söylenebilir. İsrâkîlere göre varlık mahiyet bağlamında teselsüle engel olacak şey mahiyettir ve varlık, mahiyete dayanarak ancak teselsül etmez, aksi durumda varlığın varlığı diye devam eder. Sadrâ'ya göre mahiyetin teselsülü zihinde geçerlidir. Dış dünyada varlık, teselsülün nihaî iptal sebebidir.

Sühreverdî'nin varlık cevher ilişkisine dair ortaya koyduğu müşkülât mantıksal bir müşkülât şeklinde yorumlanabilir. Buna göre iki kavram önce eksik girişim ilişkisi içerisinde ele alınmış sonuçta ise tam girişime göre yargılamada bulunulmuştur. Varlık, cevherden daha genel bir anlam olarak ele alınmış, sonra varlığın cevherde hâsıl olmasından bahsedilmiştir. Varlığın sadece cevherde hâsıl olması durumunda o, var olan bir mevcut konumuna indirilmiştir. Hâlbuki varlık her mevcudu var kılandır. Her cevher varlıktır, ancak her varlık cevher değildir, denebilir. Örneğin Zorunlu Varlık, Nûr ve Tanrı cevher değildir. Varlığın çoklu birliğini görememeye dayanan müşkülâtlardan ya varlığın çoklu birliğini görmekle ya da Meşşâî varlık sisteminin dışına

çıkmakla kurtulmak mümkün olduğundan Sühreverdî, sistemin dışına çıkmayı tercih etmiştir, denebilir.

Hâsılı, Sühreverdî bir taraftan dış dünyayı gölgemsi bir varoluş seviyesinde ve kendiliğinden gerçek olmaktan uzak bir yapıda görürken, bu gibi konuları tartıştığı yerlerde ise dış dünyaya gerçeklik olarak değer verdiği söylenebilir. Bu durumun şârihler tarafından devam ettirildiği müşahede edilmektedir. Daha doğrusu Sühreverdî, Nûrların Nûru veya Tanrı karşısında başka bir varlık tasavvur etmemeyi, Meşşâilerin belirli prensipler muvacehesinde bütün varlığı tek bir asıldan doğan bütüncül bir şey olarak görmelerine yeğlemektedir. Ancak bu iki tutum benzer bir tutumdur ve birinin diğerine yeğlenmesi için ortada çok bir sebep yok gibidir. Yine de iki metafiziksel tavrın bazı yönlerden diğerinden üstün olduğu söylenebilir. Bu denklemde Molla Sadrâ'nın esasta Meşşâilik temelinde felsefe yaptığı ve felsefesinde Sühreverdî'nin eleştirilerinden faydalanarak bazı tadilatlarla bulunduğu söylenebilir. Hâsılı, Molla Sadrâ'nın Sühreverdî'ye yönelik eleştirilerinin, Sühreverdî'nin Meşşâilere yönelik eleştirilerinden daha güçlü olduğu söylenebilir. Ayrıca Sühreverdî'nin yaptığı şeyin bir anlamda "varlık kavramı yerine nûr kavramını ikame etmek" olduğu gerçeğinden hareketle, onun yaptığı eleştirilerin kendisine de yöneleceğinin farkına varamadığı iddia edilebilir.

### Kaynakça

- Arslan, İshak. "Sühreverdî'nin Miktar Kavramı". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 241-255. Ankara: Divan Kitap, 2. Basım, 2015.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî ve İşrâkîlik". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. Ankara: İsam Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî'nin Nûr ve İnsan Düşüncesi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/975-990. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Dînânî, Ğulamhüseyin İbrâhîmî. *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Doru, Mehmet Nesim. "İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd". *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 237-260. İstanbul: Divan Kitap, 2018.

- Ebu Reyân, Muhammed Ali. *Uşûlu'l-felsefeti'l-İşrâkiyye inde Şihâbeddin es-Sühreverdî*. Kahire: Mektebetü'l-Encelü'l-Maşdâriyye, 1959.
- Fazlurrahman. "İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık". çev. Hasan Akkanat. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2010), 193-209.
- Habibi, Muhsin. "Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi". *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*. çev. Mahmut Meçin. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 260-274. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*. Maşşud Muhammedî. ed. Muhammed Hameneî. 9 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Kitâbü'l-Meşâ'ir Metafiziğe Giriş*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd.. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*. thk. Hüseyin Türbetî. 4. Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1392.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Parıldar, Sümeyye. "Hikmetü'l-İşrâk'tan El-Hikmetü'l-Mütealiye'ye: Molla Sadrâ İşrâkî Sayılabilir mi?". *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 275-287. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Pirinç, Ahmet. "Mâhiyetin İtibari Olması Bağlamında Üç İtibar Teorisi ve Tabii Tümelin Ontolojik Konumu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 181-209.
- Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Surrey: Curzon Press, 1997.

- Rizvi, Sajjad H. "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardī's visionary hierarchy of lights". *Asian Philosophy* 9/3 (1999), 219-227.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *el-Elvahu'l-İmadiyye*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. "Hikmetü'l-İşrâk" *Mecmû'âtü Muşannefâti Şeyhi İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsâni ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Kitâbü't-Telvîhât*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *el-Meşâri' ve'l-mutârahât*. tsh. Mağşud Muhammedî - Eşref Ali Pur. b.y.: Hakk-u Yâverân, 1385.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Resâilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*. thk. Necefkulu Habîbî. Tahran: Müessesesi-i Pejohişî Hikmet-u ve Felsefe-i İnan, 1385.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. thk. Hasan Ziyâi Türbetî. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1372.
- Şirâzî, Kutbüddîn-i. *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*. thk. Necefkulu Habîbî. 4 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1396.
- Toksöz, Hatice. "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mâhiyet". *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde İlk Dönem İşrâkî Şârihler*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 213-249. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Turğay, Fatma. "Misâl Kavramı ve Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 257-285. Ankara: Divan Kitap, 2. Basım, 2015.
- Türker, Ömer. "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik midir?". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 133-140. Ankara: Divan Kitap, 2. Basım, 2015.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler*. Konya: İdeal Basım, 2009.

578 | F. YİĞİT / Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi

Yalın, Salih. *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

## **Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabesinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi\***

**Hatice AYAR**

Dr., Seyyid Necati Efendi Mürüvvet Hatun Kur'an Kursu Öğreticisi  
Ph.D, Tutor in the Seyyid Necati Efendi Mürüvvet Hatun Quran Course  
Ankara, Turkey  
haticeayar83@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-2259-2567

**İrfan BAŞKURT**

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi,  
Sınıf Eğitimi Ana Bilim Dalı  
Professor Dr., Istanbul University-Cerrahpasa, Hasan Ali Yücel Faculty of  
Education, Department of Classroom Education  
İstanbul, Turkey  
irfanbaskurt54@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-0690-816X

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Eylül / September 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 02 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 579-616

**Atıf / Cite as:** Ayar, Hatice - Başkurt, İrfan. "Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabesinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi [The teaching of Elifbâ (the Qur'anic Alphabet) from the Proclamation of Imperial Edict of Tanzimat to the

---

\* Bu çalışma "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbâlar (1824-1928)" isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Elifbâ used for teach Quran from Ottoman until the Republic Period (1824-1928)" (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

Acceptance of the Latin Alphabet]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 579-616.

<https://doi.org/10.18498/amailad.799640>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

### **The teaching of Elifbâ (the Qurânic Alphabet) from the Proclamation of the Imperial Edict of Tanzimat to the Acceptance of the Latin Alphabet**

#### **Abstract**

In the Islamic world, both learning and teaching of the Qur'ân has been considered an important duty since the early days. The first step of teaching the Qur'ân is undoubtedly the teaching of Arabic Alphabet. The teaching activity through elifbâs (the Qur'anic Alphabet) is important for proper reading of the Qur'ân.

In this study, the historical process of the elifbâ courses taught at primary schools from the proclamation of the Imperial Edict of Tanzimat to the acceptance of the Latin Alphabet (1839-1928), is discussed. The basic problem of the research was identified as discussing the questions of "How was the Qur'ân taught with the elifbâs, which were used in primary schools in the period from the proclamation of the Imperial Edict of Tanzimat until the acceptance of the Latin alphabet (1839-1928)?".

The aim of the study was to identify the problems experienced in elifbâ courses with its methods, and to evaluate the development in elifbâs in the context of teaching the Qur'ân. Although great importance has been paid to the learning and teaching of the Qur'ân from the early days of Islam to our present day, it is seen that studies conducted on the elifbâs with which the Qur'ân is taught are insufficient. For this reason, this study is important in terms of revealing the historical accumulation related to elifbâ teaching.

In this study, the document analysis, one of the method of qualitative researches, was used. The data on the historical process of elifbâ teaching was obtained from the literature review and Ottoman Archives of the Presidency. The catalogs of many libraries, which especially the National Library, were

scanned to reach the elifbās published between 1856 and 1928. Also, second-hand booksellers and collectors were applied to obtain elifbās. In this way, more than 200 elifbās were identified that were prepared between 1856 and 1928. These elifbās were classified as sections in Ottoman Turkish teaching, teaching of the Qur'ān, and teaching of both Ottoman Turkish and Qur'ān. In the study, elifbās both for Ottoman Turkish and Qur'ān teaching was examined. In this direction, some of the 62 elifbās identified were supplied as digital and printed. During the examination of the elifbās, descriptive analysis was done and the resulting data were interpreted to reach results.

As a result of the study, it was seen that the elifbā classes in primary schools were at the forefront of teaching the Qur'an until the mid-19th, while the teaching of Ottoman Turkish remained secondary. It was found that the problems experienced in the teaching of the Qur'ān and Ottoman Turkish were closely related to issues such as the registration and attendance to primary schools were being not obligatory, the lessons being done individually, and that both the Qur'ān and Ottoman Turkish were taught by using one single elifbā. Since the past as of mid-19th, it was found that learning of Ottoman Turkish became more important than in the past, which has led to the teaching of Qur'an to secondary after the opening of Secondary Schools as an alternative to Primary Schools. Especially from 1890s onwards, some factors such as the teaching of Turkish sounds of letters in the elifbās that were prepared with sound method to teach Ottoman Turkish, the grasping of similar vowel letters in Turkish as if they were the same letters, and the fact that not adequate time was allocated for the subjects, such as *cazm*, *shadda*, and *mad* which are necessary to read the Qur'ān, negatively affected the teaching of the Qur'ān. As a result of the decisions at the Thessalian Teachers Congress gathered to solve the problem in question, the preparation of separate elifbās for the teaching of Qur'ān and Ottoman Turkish has been an important development in terms of teaching the Qur'ān since 1911.

Based on the studied elifbās, it was understood that the preparation of elifbās to use in the teaching of the Qur'ān based on sounds that will facilitate learning in our present day, and will be useful for the correct pronunciation of Arabic sounds of letters. Furthermore, it has been determined that in the teaching of Qur'ān elifbā without combining similar letters, such as *ص س ث* in *s*, which are similar in Turkish, by emphasizing that they have different sounds, and without establishing a sound link between Arabic letters and Turkish letters, as



in the examples of a tie's ط, and a germ's ج, will make it easier to read the Qur'ân with the correct pronunciation.

**Keywords:** Religious Education, Primary Schools, Elifbâ Teaching, Sound Method, Letter Method.

## Tanzimat Fermanı'nın İlanından Latin Alfabesinin Kabulüne Elifbâ Öğretimi

### Öz

İslam dünyasında Kur'ân'ın öğrenilmesi ve öğretilmesi, İslam'ın ilk günlerinden itibaren önemli bir vazife olarak kabul edilmiştir. Kur'ân öğretiminin ilk basamağı hiç kuşkusuz Arap alfabesinin öğretilmesidir. Elifbâlar yoluyla yapılan bu öğretim faaliyeti, Kur'ân'ın usulüne uygun olarak okunabilmesi açısından önemlidir.

Bu çalışmada Tanzimat Fermanı'nın ilanından Latin alfabesinin kabulüne (1839-1928) kadar geçen sürede ilk mekteplerde okutulan elifbâ dersinin tarihi süreci ele alınmaktadır. Araştırmanın temel problemi, Tanzimat Fermanı'nın ilanından Latin alfabesinin kabulüne (1839-1928) kadar geçen sürede sıbyan mektepleri ve ibtidâî mekteplerde okutulan elifbâlarda Kur'ân nasıl öğretilmiştir? olarak belirlenmiştir.

Araştırmada mekteplerdeki elifbâ derslerinde yaşanan problemler ile derslerde kullanılan yöntemlerin tespit edilmesi ve elifbâlardaki gelişimin Kur'ân öğretimi bağlamında değerlendirilmesi hedeflenmiştir. İslam'ın ilk günlerinden günümüze Kur'ân'ın öğrenilmesine ve öğretilmesine büyük önem verilmesine rağmen Kur'ân'ın öğretildiği elifbâlarla ilgili çalışmaların yetersiz olduğu görülmektedir. Bu sebeple çalışmamız elifbâ öğretimi ile ilgili tarihi birikimi ortaya koymasına bakımından önem arz etmektedir.

Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmada doküman analizi yapılmıştır. Çalışmada elifbâ öğretiminin tarihi süreci ile ilgili verilere literatür taraması ve Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivlerinden ulaşılmıştır. Çalışmada tetkik edilen 1856-1928 yılları arasında yayımlanmış elifbâlara ulaşmak için Milli Kütüphane başta olmak üzere birçok kütüphanenin katalogları taranmıştır. Ayrıca elifbâları tespit etmek için sahaflara ve koleksiyonerlere de başvurulmuştur. 1856-1928 yılları arasında hazırlanmış 200'ün üzerinde elifbâ tespit edilmiştir. Bu elifbâlar Osmanlı Türkçesi öğretiminde kullanılanlar, Kur'ân öğretiminde kullanılanlar hem Osmanlı Türkçesi hem de Kur'ân öğretiminde kullanılanlar olarak 3'lü tasnife tabi tutulmuştur. Çalışmada hem Osmanlı Türkçesi hem de Kur'ân

öğretim elifbâları ele alınmıştır. Bu doğrultuda tespit edilen 62 elifbânın bazıları dijital bazıları ise matbu olarak temin edilmiştir. Elifbâların incelenmesi sırasında betimsel analiz yapılmış, elde edilen veriler yorumlanarak sonuçlara ulaşılmıştır.

Araştırmamızın neticesinde sıbyan mekteplerindeki elifbâ derslerinde 19. yüzyılın ortalarına kadar Kur'ân öğretiminin ön planda olduğu, Osmanlı Türkçesi öğretiminin ise ikinci planda kaldığı görülmüştür. Kur'ân ve Osmanlı Türkçesinin öğretiminde yaşanan problemlerin sıbyan mekteplerine kayıt dönemi ve devam zorunluluğu olmaması; buna bağlı olarak derslerin bireysel usul ile yapılması ve tek bir elifbâ kullanılarak hem Kur'ân'ın hem Osmanlı Türkçesinin öğretilmeye çalışılması ile yakından ilgili olduğu belirlenmiştir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Türkçesini öğrenmenin geçmişe nazaran daha önemli hale gelmesinin, sıbyan mekteplerine alternatif olarak açılan ibtidâî mekteplerinde Kur'ân öğretiminin ikinci plana alınmasına sebep olduğu tespit edilmiştir. Özellikle 1890 yılından itibaren Osmanlı Türkçesi öğretmek amacıyla savfî usul ile hazırlanan elifbâlarda harflerin Türkçe seslerinin öğretilmesi, Türkçe açısından benzer sesli harflerin aynı harfmış gibi kavratılması, Kur'ân okumak için gerekli olan cizm, şedde, med gibi konulara yeterince zaman ayrılmaması Kur'ân öğretimini olumsuz etkilemiştir. Söz konusu problemin çözümüne yönelik olarak Selanik Muallimler Kongresinde alınan kararlar neticesinde 1911 yılından itibaren Kur'ân ve Osmanlı Türkçesi öğretimi için ayrı ayrı elifbâlar hazırlanması da Kur'ân öğretimi açısından önemli bir gelişme olmuştur.

Tetkik edilen elifbâlardan hareketle günümüzde Kur'ân öğretiminde kullanılacak elifbâların sesi esas alarak hazırlanmasının öğrenmeyi kolaylaştıracağı, harflerin Arapça seslerinin doğru telaffuz edilebilmesi açısından faydalı olacağı anlaşılmıştır. Ayrıca Kur'ân elifbâsı öğretiminde Türkçe bakımından sesleri birbirine benzeyen ث س ص harflerinin s harfinde birleştirilmeden farklı seslere sahip oldukları vurgulanarak; harflerin tavşanın ط'sı, kurbağanın ق'ı örneklerinde olduğu gibi Arapça harfler ile Türkçe harfler arasında ses bağı kurulmadan öğretilmesinin, Kur'ân'ın doğru telaffuzlarla okunmasını kolaylaştıracağı belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Sıbyan Mektepleri, Elifbâ Öğretimi, Ses Yöntemi, Harf Yöntemi.

## Giriş

İslam dünyasında Kur'ân'ın öğrenilmesi ve öğretilmesi, İslam'ın ilk günlerinden itibaren önemli bir vazife olarak kabul edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde ilköğretim seviyesinde eğitim veren sıbyan mekteplerinin de temel hedefi Kur'ân öğretimi olmuştur. Bu okullarda Hz. Peygamberin hadisleri doğrultusunda İbn Sahnûn (öl. 256/870), Kabîsî (öl. 403/1012) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi İslam âlimlerinin de tavsiye ettiği üzere çocukların eğitimine Kur'ân okumayı öğretmekle başlanmıştır.<sup>1</sup> Kur'ân öğretiminin ilk basamağı kuşku yok ki Arap alfabesinin öğrenilmesidir. Elifbâlar yoluyla yapılan bu öğretim faaliyeti, Kur'ân'ın usulüne uygun olarak okunabilmesi açısından önemlidir.

Sıbyan mekteplerinde Kur'ân ve Osmanlı Türkçesi, bilindiği kadarıyla ilk elifbâ olduğu kabul edilen *Elifbâ Cüz'ü* (ts.) kullanılarak öğretilmiştir. El yazması nüshaları da bulunan<sup>2</sup> elifbânın yazarı ve yayın yılı ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. *Elifbâ Cüz'ü* isimli eserle önce Kur'ân'ın öğretildiği, Kur'ân okuma belli bir seviyeye ulaştıktan sonra ise Osmanlı Türkçesi öğretimine başlandığı bilinmektedir.<sup>3</sup> İleride ayrıntılı olarak izah edilecek olan *Elifbâ Cüz'ü*'nde üstün, esre, ötre hareke, tenvin ve cezm ile ilgili örnek hece okumaları yapılırken; med olan ا و ى, şedde ve diğer okuma kuralları ile ilgili örneklerle yer verilmemektedir. Bu durum, elifbâyı bitiren öğrencinin Kur'ân'ı rahatlıkla okumasının önündeki önemli engellerden biridir. Kur'ân okuma belli bir seviyeye ulaştıktan sonra Osmanlı Türkçesi ile yazılmış kitapların okutulmasına geçilmiş, fakat elifbâda hareke-i

---

<sup>1</sup> Mehmet Faruk Bayraktar, "Muhammed İbn Sahnûn", *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 27; Süleyman Akyürek, "Kabîsî", *Klasik İslam Eğitimcileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 133; Abdurrahman Dodurgalı, "İbn Sînâ", *Klasik İslam Eğitimcileri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 200.

<sup>2</sup> *Elifbâ Cüz'ü* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanetler Hazinesi, 436-437), 18a; *Elifbâ Cüz'ü* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 2561/165), 18a; *Elifbâ Cüz'ü* (İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi, 190-0410), 18a.

<sup>3</sup> *Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'ârif-i Umûmiyye-İkinci Sene* (Dârülhilâfetülâliye: Matbaa-i Âmire, 1317), 16-21; *Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'ârif-i Umûmiyye-Üçüncü Sene* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318), 230.

harfiye<sup>4</sup> ile ilgili özel çalışmalar yapılmadığı için söz konusu kitapların okutulması pek mümkün olamamıştır.<sup>5</sup>

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında eğitim alanında yapılan ıslahatlar ivme kazanmıştır. Batı tipi eğitime yönelme ve devletin okuma yazma bilen yetişmiş insanlara ihtiyaç duyması, Osmanlı Türkçesi öğretimini önemli hale getirmiştir.<sup>6</sup> Söz konusu yeni ihtiyaçlar doğrultusunda 1824 yılından itibaren sıbyan mekteplerinin ıslah edilmesi için ileride bahsi geçecek olan fermanlar ve talimatlar yayımlanmıştır. 1847 yılında rüşdiyelerde başlayan usûl-i cedid (yeni yöntem) hareketinden eş zamanlı olarak sıbyan mektepleri de etkilenmiştir. Sıbyan mektebini bitirip rüşdiyelere devam edecek öğrencilerin okuma yazma bilmesinin zaruri hale gelmesi 1856 yılından itibaren elifbâ öğretiminde kullanılmak üzere yeni elifbâlar yayımlanmasına zemin hazırlamıştır.

Tüm bu bilgilerden hareketle bu çalışmanın temel problemi, Tanzimat Fermanı'nın ilanından Latin alfabesinin kabulüne (1839-1928) kadar geçen sürede sıbyan mektepleri ve ibtidâi mekteplerde okutulan elifbâlarda Kur'ân nasıl öğretilmiştir? olarak belirlenmiştir. Söz konusu temel problem çerçevesinde alt problemler şu şekilde belirlenmiştir:

- Elifbâ öğretiminde hangi usuller kullanılmıştır?
- Usûl-i cedid hareketinin elifbâ öğretimine etkileri nelerdir?
- Osmanlı Türkçesi ve Kur'ân'ın aynı elifbâ ile öğretilmesi Kur'ân öğretimini nasıl etkilemiştir?
- 1856-1928 yılları arasında yayımlanan elifbâlarda nasıl bir gelişim ve değişim olmuştur?

Araştırmamızda sıbyan mektepleri ve ibtidâi mekteplerdeki elifbâ derslerinde yaşanan problemler ile derslerde kullanılan yöntemlerin tespit edilmesi ve elifbâlardaki gelişimin Kur'ân öğretimi bağlamında değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Osmanlı Devleti'nde Kur'ân

---

<sup>4</sup> *Hareke-i Harfiyye*: Osmanlı Türkçesi'nde sesli harf görevi gören ا, و, ی, ه harflerine denir. Makale boyunca imlâ harfleri olarak kullanılacaktır.

<sup>5</sup> Ali Haydar, "Elifbâ Kitâbiyâtı", *Mu'allimler Mecmu'ası*, 17-18 (1924), 351.

<sup>6</sup> Selçuk Akşin Somel, "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler", *150. Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 2007), 63.

okumanın ilk basamağı olan elifbâ öğretiminin nasıl yapıldığına dair müstakil ve yeterli çalışmanın olmaması, çalışmamızı önemli kılmaktadır.

Nitel yöntemin kullanıldığı araştırmada doküman analizi yapılmıştır. Çalışmada elifbâ öğretiminin tarihi süreci ile ilgili verilere literatür taraması ve Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivlerinden ulaşılmıştır. Konuyla ilgili arşiv belgeleri tasnif edilerek günümüz Türkçesine çevrilmiş ve doğrudan ilgili olan belgeler çalışmaya dâhil edilmiştir. Çalışmada tetkik edilen 1856-1928 yılları arasında yayımlanmış elifbâlara ulaşmak için Milli Kütüphane başta olmak üzere birçok kütüphanenin katalogları taranmıştır. Ayrıca elifbâları tespit ve temin etmek için sahaflara ve koleksiyonerlere de başvurulmuştur. Böylece 1856-1928 yılları arasında hazırlanmış 200'ün üzerinde elifbâ tespit edilmiştir. Bu elifbâlar Osmanlı Türkçesi öğretiminde kullanılanlar, Kur'ân öğretiminde kullanılanlar hem Osmanlı Türkçesi hem de Kur'ân öğretiminde kullanılanlar olarak 3'lü bir tasnife tabi tutulmuştur. Çalışmada hem Osmanlı Türkçesi hem Kur'ân öğretim elifbâları ile sadece Kur'ân öğretim elifbâları ele alınmıştır. Bu doğrultuda tespit edilen 62 elifbânın bazıları dijital ortamda bazıları ise matbu olarak temin edilmiştir. Elifbâların incelenmesi sırasında betimsel analiz yapılmış, elde edilen veriler yorumlanarak sonuçlara ulaşılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde elifbâ öğretiminin nasıl yapıldığı hakkındaki ilk kapsamlı çalışma 2005 yılında Namık Kemal Şahbaz'ın hazırlanmış olduğu "Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi" isimli doktora tezidir. Söz konusu çalışma, Türkçe eğitimi alanında yapılmış ve tetkik edilen elifbâlar Osmanlı Türkçesi öğretim materyali olmaları bakımından ele alınmıştır.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Namık Kemal Şahbaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).

## 1. Tanzimat Fermanı Öncesi Sıbyan Mekteplerinde Elifbâ Öğretiminin Durumu

Osmanlı Devleti'nin ilk eğitim kurumu olan sıbyan mekteplerinde, elifbâ, Kur'ân, ilmihal, tecvid, akaid ve kıraat dersleri verilmiştir.<sup>8</sup> Söz konusu eğitimin daha sistemli ve verimli hale getirilmesi amacıyla Sultan II. Mahmut tarafından 1240/1824 yılında *Ta'lîm-i Sıbyân Hakkında Fermân-ı Âlî* yayımlanmıştır.<sup>9</sup> Söz konusu fermanla eğitim öğretimin önemi, mektebe devam etme zorunluluğu, çocukların çalıştırılmaması ve mekteplerde öğretilen dersler hakkında malumat olmasına rağmen sıbyan mekteplerindeki derslerin içeriği ve derslerde uygulanacak öğretim yöntemleri konusunda ne yazık ki herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Sıbyan mektepleri hakkında yayımlanan ilk resmi belge olması sebebiyle önemli olan bu ferman ile sıbyan mekteplerini ıslah çalışmaları başlamıştır. Daha sonra yürürlüğe giren birçok kanunda maddeleri tekrarlanan ferman, yayımlandığı dönemde gerek sıbyan mekteplerinde köklü değişiklik yapmanın zor olması gerek medrese ve ulemanın desteğine ihtiyaç duyulması sebebiyle uygulanamamıştır.<sup>10</sup>

1838 yılında Meclis-i Umûr-ı Nâfi'a tarafından bahsi geçen ıslah çalışmalarının devamı niteliğinde bir layiha yayımlanmıştır. Bu layihada sıbyan mekteplerinde yaşanan eğitim-öğretim problemleri sıralanarak çeşitli çözüm önerilerinde bulunulmuştur. Öneriler arasında bulunan ve eğitim-öğretimin öğrencilerin kişisel özellikleri/bireysel farklılıkları dikkate alınarak yapılması gerektiği yönündeki öneri, dikkat çekicidir. Diğer yandan öğrencilerin hocanın karşısına teker teker çağrılarak ders vermeleri eleştirilmiştir. Çözüm olarak ise derslerin küçük gruplar halinde topluca yapılması tavsiye edilmiştir. Ayrıca öğrencilerin Türkçe okuma yazma seviyelerinin iyileştirilebilmesi amacıyla sıbyan mekteplerinin devamı olarak Selâtin-i İzâm mektepleri açılması, iki hatim bitirmiş ve ilmihal bilgilerini öğrenmiş olan çocukların bu

<sup>8</sup> Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Sıbyan Mektepleri* (Bursa: Rağbet Yayınları, 1995), 27-29, 83-85.

<sup>9</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1301/1884), 277-279; Ayrıca bk. Mahmud Cevad, *Maarif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrâatı XIX. Asır Osmanlı Ma'ârif Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338), 3-5.

<sup>10</sup> Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 59.

okullara yönlendirilmesi tavsiye edilmiştir. Öneriler arasında bahsi geçen okullara gönderilen öğrencilere Türkçe kitaplar okutulmasının bulunması dikkat çekicidir.<sup>11</sup> Bu öneriler, Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı Âlî tarafından Kur'ân okumanın ikinci planda kalabileceği, hafızlığı sekteye uğratılabileceği ve küçük çocukların grup halinde ders yapamayacağı gerekçeleriyle reddedilmiştir. Fakat yapılan uzun yazışmaların neticesinde Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, devletin ihtiyacı olan okuma yazma bilen insanların sayısını artırmak amacıyla sıbyan mektepleri ile medreseler arasına sınıf-ı sânilerin açılmasına karar vermiştir.<sup>12</sup> Daha sonradan rüşdiye olarak anılacak olan bu mekteplerde çeşitli Türkçe kitapların okunması ve yazma çalışmalarının yapılması prensip haline getirilmiştir. Söz konusu kurumlar arası resmi yazışmalarda eğitim-öğretimle alakalı çeşitli sorunların tespit edildiği ve bunlara yönelik çeşitli öneriler getirildiği anlaşılmaktadır. Ancak sorunların çözümüne dönük önerilerin genel olarak Kur'ân öğretiminin aksamaması konusuna yoğunlaştığı bir gerçektir. Bu yazışmalarda dikkat çeken diğer bir husus, sıbyan mekteplerine devam eden çocuklar arasında iki hatim bitirmiş olanların Türkçe kitap okuyabilecek seviyede olmadıklarının belirtilmesidir. Söz konusu yazışmalar Osmanlı Türkçesi öğretimine yeterince zaman ayrılmadığını ortaya koymasından bakımından önemlidir.<sup>13</sup>

1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı<sup>14</sup> ile Osmanlı Devleti'nde yeni bir döneme girilmiştir. Tanzimat Fermanı'nda, devlet yönetimi, halkın can ve mal güvenliği, zorunlu askerlik, yargı, adalet ve gayrimüslimlerle ilgili alanlarda yeni düzenlemeler yapılmasına rağmen eğitimle ilgili herhangi bir düzenlemeye yer verilmemiştir. Abdülmecit'in 1845 yılında sadrazam ve vekillere hitaben okutulan bir başka fermanında eğitim konusuna yer verilmiş, halkın bilgisizliğinin giderilmesi; din ve dünya için geçerli eğitimin ülkenin uygun yerlerine

<sup>11</sup> *Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'arif-i Umûmiyye-İkinci Sene-* (Dârülhilâfetülâliye: Matbaa-i Âmire, 1317), 16-21.

<sup>12</sup> Mahmud Cevad, *Ma'arif-i Umûmiyye Nezâreti*, 17-18; Aziz Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 8-11.

<sup>13</sup> Mahmud Cevad, *Ma'arif-i Umûmiyye Nezâreti*, 17-18.

<sup>14</sup> *Düstûr Birinci Tertîb* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1873), 4-7.

yayılması gibi hususların önemine vurgu yapılmıştır.<sup>15</sup> Bunun üzerine mektepleri daha sistemli hale getirmek ve idare etmek amacıyla 1845 yılında Meclis-i Ma'ârif-i Muvakkat,<sup>16</sup> 1846 yılında da Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti kurulmuştur.<sup>17</sup>

### 1.1. Usûl-i Cedîd Hareketinin Elifbâ Öğretimine Etkisi

Yeni yöntem anlamına gelen usûl-i cedîd, kısa zamanda etkili ve kolay bir şekilde eğitim-öğretim yapabilmeyi gerçekleştirmek amacıyla ortaya çıkmış bir harekettir. Bu amaç doğrultusunda mekteplerin fiziki şartlarında değişiklikler yapılmış, öğretim araç ve gereçleri çeşitlendirilmiş ve ders öğretim usulleri yeniden ele alınmıştır.<sup>18</sup> İlk olarak 1847 yılında rüşdiyelerden beklenen verimin alınabilmesi amacıyla usûl-i cedîd üzere öğretim yapılmaya başlanmış ve bu yeni hareket sıbyan mekteplerini de etkilemiştir. Aynı yıl sıbyan mekteplerinin işleyişi ile ilgili malumat veren *Etfâlin Ta'lim ve Tadrîs ve Terbiyelerine Ne Vechile Eylemeleri Lazım Geleceğine Dair Şıbyân Mekâtib-i Hâce Efendilere İ'tâ Olunacak Ta'limât* yayımlanmıştır.<sup>19</sup> Söz konusu talimatta,

- Hâlihazırda elifbâ öğretiminde uygulanan harf yönteminden farklı olarak harflerin gruplara ayrılarak üstün harekeli sesleri ile öğretilmesi,
- Harflerin kelime içinde aldığı farklı şekillerin tanıtılması,
- Tüm öğretim faaliyetlerinin daha başarılı olabilmesi için hoca ve öğrenciler tarafından yazılıp silinen taş levhalar kullanılması önerilmiştir.

---

<sup>15</sup> Cavit Binbaşıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Anı Yayınları, 2009), 120; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 159-160.

<sup>16</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Mesâil-i Mühimme [İ. MSM]*, No. 25, Gömlek No. 653; Ayrıca bk. Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, 10; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 158.

<sup>17</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Hariciye [İ. DH]*, No.134, Gömlek No. 6903. Ayrıca bk. Kodaman, *Abdülhamid Devri*, 12.

<sup>18</sup> Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 180-183, Akyürek, "Tanzimat Dönemi İlköğretim Okullarında Usûl-i Cedîd Hareketi" (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 94-99.

<sup>19</sup> *Etfâlin Ta'lim ve Tadrîs ve Terbiyelerine Ne Vechile Eylemeleri Lazım Geleceğine Dair Şıbyân Mekâtib-i Hâce Efendilere İ'tâ Olunacak Ta'limât* (İstanbul: y.y., 1263/1847), 3-4.



- Öğrencilerin iki harfli hece ve kelimeleri yazmaları istenirken daha uzun kelimelerin yazılması, Kur'ân okumaya başladıktan sonraya bırakılmıştır. Harflerin bitişirken aldıkları şekillerin yazımının öğrenilmesinin zor olması sebebiyle böylesi bir yola başvurulduğu anlaşılmaktadır.
- Kur'ân'ın yazılıp silinmesi uygun görülmediği için elifbâyı bitiren öğrencilerin sözlük ve ahlak risalelerini kopyalayarak yazı çalışması yapmaya devam etmesi istenmiştir.

Geçmişte Kur'ân okuma belli bir seviyeye geldikten sonra Türkçe kitaplar okunması önerilirken söz konusu talimatta Türkçe okuma sürecinin öne alındığı görülmektedir. Bu tespitlerden hareketle devletin artık elifbâ dersleri ile Kur'ân ve Osmanlı Türkçesi okuma yazmayı birlikte öğretmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür.

1857 yılında Ma'ârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin kurulması, sıbyan mektepleriyle ilgili çalışmaların daha düzenli hale gelmesini sağlamıştır. 1863 yılından itibaren İstanbul'da pilot olarak seçilen 36 mektepte usûl-i cedîd üzere eğitim yapılmaya başlanmış, ancak beklenen verim alınamamıştır.<sup>20</sup> Hatta bu mekteplerden mezun olanların rüştiyeye giriş sınavlarında yeterince başarılı olamadıkları eleştirilmiş, konuyla ilgili hazırlanan raporda çocukların 3-4 yılının Kur'ân okuma, ilmihal ve tecvid öğrenme ile geçirilmesi boşa zaman kaybı olarak değerlendirilmiştir.<sup>21</sup>

1869 yılında Ma'ârif-i Umûmiyye Nizâm-nâmesi'nin yayımlanmasından sonra sıbyan mektepleri ile ilgili çalışmalar hız kazanmıştır.<sup>22</sup> Nizamnamede sıbyan mekteplerine devam zorunluluğu, mektebe başlama yaşı, mektepte okutulacak dersler, derslere devamın takibi, mezun olan öğrencilerin rüşdiye mekteplerine devam edebileceği gibi pek çok hususa açıklık getirilmiştir. Okutulacak olan ders listesinde geçmişteki *elifbâ* dersinin *usûl-i cedîd üzere elifbâ* olarak güncellenmesi, elifbâ öğretiminde yeni bir döneme girildiğinin göstergelerindedir. Söz

<sup>20</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Meclis-i Vâlâ [İ. MVL]*, No. 481, Gömlek No. 21788; Ayrıca bk. Berker, *Türkiye'de İlk Öğretim*, 39-42; Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, 62.

<sup>21</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Şûrâ-i Devlet [ŞD]*, No. 205, Gömlek No. 11. Ayrıca bk. Osman Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 1-2/63-66; Akyürek, *Tanzimat Dönemi İlköğretim Okullarında Usul-i Cedid Hareketi*, 51-52.

<sup>22</sup> *Ma'ârif-i Umumiyye Nizam-nâmesi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1286/1869), 1-4.

konusu nizamnameden bir yıl sonra 1870 yılında yayımlanan Te'lif ve Tercüme Nizâm-nâmesi'nde elifbâ dersinde okutulacak olan kitapların özellikleri sıralanırken Osmanlı Türkçesi öğretimi eksenli bir sıralama yapılması da usûl-i cedîd üzere elifbâ dersinden beklenenleri ortaya koyması bakımından önemlidir.<sup>23</sup>

## 2. İbtidâî Mekteplerinde Elifbâ Öğretiminin Tarihi Süreci

Bilindiği gibi vakıflara bağlı olan sıbyan mekteplerinde belirli bir kayıt dönemi ve derslere devam zorunluluğu bulunmamaktaydı. Her vakfın kendi programını ve hocalarını belirlemesi eğitim öğretim faaliyetlerinde dağınıklığı beraberinde getirmekteydi. Bu ve benzeri hususlara ilave olarak elifbâ derslerinde okutulan elifbâların Kur'ân ve Osmanlı Türkçesi öğretiminde yetersiz kalması devletin bu gidişata çözümler bulmasını zaruri hale getirmekteydi. Ancak usûl-i cedîd hareketinin etkisi ile sıbyan mekteplerinde meydana gelen değişiklikler, medrese eğitimi almış hocaların tepkisini çekmişti. Bu tepkilerin, elifbâ derslerinde ilk olarak Osmanlı Türkçesi öğretilecek olması, Kur'ân'ın sıralara oturularak okunması ve Kur'ân metinlerinin tahtaya yazılıp silinmesinin saygısızlık olarak algılanması ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.<sup>24</sup> Söz konusu tepkilerin artması üzerine 1874 yılında Nuruosmaniye Camii'nin yanında Sıbyân Numûne Mektebi adı ile usûl-i cedîd üzere öğretim yapılması planlanan ilk mektep açılmıştır.<sup>25</sup> 1874 yılından itibaren bir yandan sıbyan mektepleri usûl-i cedîd üzere yeniden düzenlenmiş, diğer yandan ibtidâî mektepleri açılmaya devam etmiştir.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *Telif ve Tercüme Nizâm-nâmesi* (Dersâdet: Matbaa-i Âmire, 1287/1870), 14-15.

<sup>24</sup> *Sıbyan Mekatibi Hâce Efendilere İta Olunacak Tâlimat*, 3-5; Kılıslı Muallim Rifat, "Mekteb Hatıraları", *Mu'allimler Mecmu'ası* 30 (1925), 1325; Muallim Cevdet, "25 Sene Evvelki Hatıralardan: Selim Sabit Merhum Hakkında", *Tedrisât Mecmu'ası* 13/18 (Nisan 1925), 321; Selçuk Türkyılmaz, *İsmail Gaspralı'nın Eğitim Anlayışı* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 202.

<sup>25</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Dahiliye [İ. DH]*, No. 679, Gömlek No. 47295. Ayrıca bk. Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 180-181, 207-208; Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, 66-68; Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)* (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 39.

<sup>26</sup> Zengin, *II. Abdülhamid Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi* (Adana: Baki Kitabevi, 2003), 35-36.

Bu yeni mekteplerde muallimlik yapacak kişilerin yetiştirilmesi amacıyla 1868 yılında Dâru'l-Mu'allimîn-i Sıbyân açılmıştır.<sup>27</sup> Öğretmen okulunun müdürü olan Mehmed Cevdet'in hazırlamış olduğu elifbâ, önce Osmanlı Türkçesi öğretimini hedeflediği için muhafazakâr çevrelerin tepkisini çekmiş ve okul boykot edilmiştir. Öğrencisi olmadığı için kapanan öğretmen okulu, Mehmet Cevdet'in müdürlüğünde 1872 yılında yeniden faaliyete geçmiştir.<sup>28</sup> Konuyla ilgili belgelerden Mehmed Cevdet'in Dâru'l-Mu'allimîn-i Sıbyân'da usûl-i cedîd üzere elifbâ öğretiminin nasıl yapılması gerektiği hakkında dersler verdiğini ve bu derslerin de katılımcılar tarafından yararlı bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Yeni açılan bu öğretmen okuluna sıbyan mekteplerinde muallimlik yapanların katılması istenmiş, fakat kısa sürede hepsinin eğitim alması mümkün olamayacağı için sınav sistemi geliştirilmiştir. Sınavda başarılı olanlar muallimliğe devam ederken başarılı bulunmayanların öğretmen okulunda eğitim alması sağlanmıştır.<sup>30</sup> İbtidâî mekteplerinin ve Dâru'l-Mu'allimîn-i Sıbyân'ın açılması usûl-i cedîd üzere öğretim faaliyetlerinin yaygınlaşmasını sağlamanın yanında yeni elifbâlar hazırlanmasına da zemin hazırlamıştır.

Yapılan tetkiklerden anlaşılmaktadır ki 1856 yılından itibaren hazırlanan bu yeni elifbâlar önce Osmanlı Türkçesini daha sonra Kur'ân okumayı öğretmeyi hedeflemiştir. Osmanlı Türkçesi öğretilirken harflerin Türkçede yaygın kullanılan sesleri ile öğretilmesi Kur'ân kıraati sırasında harflerin doğru seslendirilememesine sebep olmuş olmalı ki 1881 yılında yayımlanan bir ihtarnamede öğrencilerin harflerin mahreçlerini doğru olarak öğrenmelerinin önemi şu cümlelerle vurgulanmıştır.

---

<sup>27</sup> Osmanlı Arşivi (COA), İ. MSM., 25/261; Osmanlı Arşivi (COA), *Şûrâ-i Devlet [İ. ŞD]*, No. 10, Gömlek No. 484; Ayrıca bk. Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, 145-147.

<sup>28</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Mektûbî Kalemî [MF. MKT]*, No. 2, Gömlek No. 176; Ayrıca bk. Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi*, 577-580.

<sup>29</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Dahiliye [İ. DH]*, No. 679, Gömlek No. 47295; *Mâbeyn-i Hümayûn İradeleri [MB.İ]*, No. 79, Gömlek No. 89; Ayrıca bk. Mahmud Cevad, *Ma'ârif-i Umûmiye Nezâreti*, 134; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 209.

<sup>30</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Mektûbî Kalemî [MF. MKT]*, No. 2, Gömlek No. 176.

“(…) Yeni okumağa başlayan çocuklara dahi harflerin mahrec ve sadâlarını hakkıyla ve lââyık-ı vechile okuyup söylettirmeğe ve sâdece birbirine benzeyen ( آ ) “a” “a” ( عا ) harfleri gibi hurûf-ı mahallinde ve doğru telâffuz ettirmeğe ziyâdesiyle itinâ ve himmet olunmalıdır ki, ehl-ü iyâl ma'nâsına olan “âl” ( آل ) kelimesini “alâ” ( على ) mânâsına gelen “âl” ( آل ) gibi telâffuz edip de mânâ tağayyür etmemesi pek ehemdir.(…)”<sup>31</sup>

İhtarnamenin devamında hocaların dikkatsizliği ve ilgisizliği sebebiyle öğrencilerin harflerin mahreçlerini yanlış kavraması neticesinde Kur'ân okurken yapacakları hatalar ve okuma sırasında oluşacak günahlardan hocalarının sorumlu olduğu belirtilmiştir. Öte yandan dili yanlış mahreçlere alışmış öğrencileri düzeltmek için çaba sarf etmek de kıymetli bir davranış olarak övülmüştür.

Aynı yıllarda Abdülfettah Osmanlı Türkçesi öğretimini hedefleyen elifbâların Kur'ân'ı mahreçli olarak okumayı öğretmediğine dikkat çekmiştir.<sup>32</sup> Aynı şekilde İsmail Hakkı da 1308/1891 yılında kendi adını taşıyan elifbâsında Osmanlı Türkçesi ve Kur'ân'ın iki farklı dil olmasına rağmen aynı alfabenin kullanıldığına işaret etmiş ve bunun öğrenmede olumlu sonuç vermediğini belirtmiştir. Kur'ân ve Osmanlı Türkçesi'nin farklı elifbâlarla öğretilmesini önermiştir.<sup>33</sup>

### 2.1. Elifbâ Öğretiminde Yeni Bir Yöntem: Savtî Usûl

1890 yılına gelindiğinde elifbâ öğretiminde önemli bir gelişme olarak sesi esas alan elifbâlar hazırlanmaya başlanmıştır. Sesi esas alan elifbâların bir kısmında harflerin tamamı isimleri öğretilmeden sadece ( ا, ب, ت ) gibi üstün harekeli sesleri ile öğretilmiş, tüm harfler öğretildikten sonra hece okumalarına geçilmiştir.

Sesi esas alan elifbâların diğer bir kısmında ise harfler ya üstün harekenin harfe verdiği ( ا, ب, ت ) gibi seslerden ya da cezm işaretinin harfe verdiği ( اَب, اَبْ ) gibi harfin doğal sesinden istifade edilerek tek tek veya küçük gruplar halinde öğretilirken hece okumaları yapılmaya başlanmıştır. Bu usulü benimseyen elifbâlarda her yeni harf ile birlikte

<sup>31</sup> Mahmud Cevad, *Ma'ârif-i Umûmiye Nezâreti*, 210-211.

<sup>32</sup> Abdülfettah, *Yeni Tertîb Elifbâ-yı Osmânî*, 3. (Eserdeki açıklamalardan ve arşiv kaynaklarındaki bilgilerden hareketle elifbânın 1891-1897 yılları arasında yazıldığı anlaşılmaktadır.) Osmanlı Arşivi (COA), *Mektûbî Kalemi [MF. MKT]*, No. 391, Gömlek No. 20.

<sup>33</sup> İsmail Hakkı, *İsmail Hakkı Elifbâsı* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1308/1891), 2-4.

okunabilecek hece ve kelime sayıları artmıştır. Her iki usulde kendi döneminde savtî usûl olarak isimlendirilmiştir.<sup>34</sup> Savtî usûl Osmanlı Türkçesi öğretiminde harflerin daha kolay ve doğru öğretilmesi açısından faydalı bulunmuştur.

Savtî usûl üzere hazırlanan elifbâlarda harflerin tek tek veya küçük gruplar halinde öğretilmesi, harfin sesinin ve şeklinin kavranması açısından önemli bir gelişmedir. Harflerin öğretimi sırasında müstakil şekillerinin yanı sıra yazım esnasında aldıkları şekillerin gösterilmesi, öğrenmeyi kolaylaştırıcı bir unsurdur. Bütün bunlarla birlikte harflerin baş ve gövde olarak iki kısımda değerlendirilmesi, yazım sırasında daima baş kısmının yazıldığına vurgulanması yazı öğretimi bakımından dikkate değer uyarılardır.<sup>35</sup> Savtî usûl üzere hazırlanmış elifbâlarda harflerin isimleri genellikle elifbânın sonunda verilmektedir. Elifbâların asıl amacı Osmanlı Türkçesi öğretimi olduğu için önce imlâ harfleri daha sonra da hareke-i resmiye<sup>36</sup> öğretilmektedir. Harekelerin öğretimi sırasında da bilinenden bilinmeye ilkesi dikkate alınarak imlâ harflerinde öğrenilen bilgilere atıf yapılmakta ve Osmanlı Türkçesi okuma metinlerine yer verilmektedir.<sup>37</sup>

Savtî usûl üzere hazırlanan elifbâların Osmanlı Türkçesi öğretmeyi hedeflemesi; şedde, tenvin, harf-i ta'rîf gibi konuların öğretimine yeterince zaman ayrılmaması, Kur'ân okumayı olumsuz yönde

---

<sup>34</sup> Satı Bey, "Elifbâyı Nasıl Öğretmeli", *Tedrisât-ı İbtidâiye Mecmu'ası 1* (Şubat 1326), 21-23.

<sup>35</sup> Mehmed Masum, *Usûl-i Şavtiyye* (İstanbul: Matbaa-i Arşak Garoyan, 1330), 16; Mustafa Faik, *Usûl-i Şavtiyye ve Ameliyye Üzere Müretteb Mükemmel ve Muşavver Elifbâ-yı Osmânî* (İstanbul: Şems Matbaası, 1330), 14; Ali İrfan, *Son Elifbâ-yı Osmânî* (Dersââdet: Şems Matbaası, 1328), 3, 16, 37-38; M. Abdülkadir, *Çocuklarıma Elifbâ-yı Türkî* (Dersââdet: y.y., 1327), 7; Mehmed İzzet, *Yeni Kırâatden Elifbâ* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1328), 7.

<sup>36</sup> *Hareke-i Resmîyye*: Asli hareketler olan üstün, esre ve ötre'ye denir. Makale boyunca hareke olarak kullanılacaktır.

<sup>37</sup> Salih İhsan, *Osmanlı Lisanı Elifbâsı* (İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan, 1326), 33; Mehmed Ali Harputi, *Resimli İlâveli Nev Usûl Ta'lîm-i Kırâ'at yâhûd Elifbâ-yı Türkî* (İstanbul: Matbaa-i Mokosyan, 1326), 6; Abdülkadir, *Çocuklarıma Elifbâ-yı Türkî*, 15-16.

etkilemiştir.<sup>38</sup> Elifbâ yazarlarından olan Mehmed Halid söz konusu uygulamayı şu cümlelerle eleştirmiştir:

*“Ma'lûm olduğu üzere pek yakîn vakite kadar mekteblerimizde Türk elifbâsıyla okumaya ibtidâ eden çocuklarımız, bitirir bitirmez Kur'ân-ı Kerim'e başlatılırdı. Bunda hiç de isâbet edilemediğini kulağı, ağzı ve gözü iyileştirecek hazırlıklar, temrînler yapılmadıkça doğrudan doğruya Mushâf-ı şeriften Kur'ân okutulamadığını tecrübe gösterdi.”<sup>39</sup>*

Aynı şekilde Ali Haydar da geçmişte açıklamada bulunan yazarlarla aynı fikirde olduğunu şu cümlelerle ortaya koymuştur:

*“Şimdiye kadar ta'kîb olunan usûle göre Türkçe elifbâyı bitiren çocuğa, doğrudan doğruya eczâ-yı şerîfeye başlatılıyordu. Savtî usûle göre yazılan elifbâlarda en ziyâde Türkçe'nin kırâ'atına ehemmiyet verildiğinden ve Arabî lisânda kesretle kullanılan şedde, tenvîn, harf-i ta'rîf vesâ'ir hakkında melekeleri olmadığından, birden eczâ-yı şerîfeye geçen çocuklar azîm müşkülât karşısında kalıyorlardı. Senelerce uğraştıkları hâlde lâyıkıyla Kur'ân-ı Kerîm tilâvetine muvaffak olamıyorlardı.”<sup>40</sup>*

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere aynı elifbâ ile hem Osmanlı Türkçesi hem Kur'ân öğretimi yapmanın ortaya çıkardığı problemler yıllar sonra sadece Kur'ân öğretimi için hazırlanan elifbâlarda da dile getirilmiştir. Bu örnekler söz konusu durumun olumsuz etkilerinin görülmesi bakımından önemlidir.

## 2.2. Selanik'te Yapılan Muallimler Kongresinin Elifbâ Öğretimine Yansımaları

1911 yılında Selanik'te yapılan Muallimler Kongresi elifbâ öğretimi açısından önem arz etmektedir. Zira bu kongre ile aynı alfabeyi kullanmalarına rağmen Türkçe ve Kur'ân öğretiminin aynı dersin konusu olmadığı bu sebeple tek bir elifbâ ile hem Türkçenin hem Kur'ân'ın öğretilmesinin zor olduğu ifade edilerek iki ayrı elifbâ basılmasına karar verilmiştir. Elifbâ öğretimi üzerine müzakerede bulunan heyet, ilk olarak çocukların Türkçe elifbâyı öğrenmesini ardından Kur'ân öğrenmeye başlanmasını kararlaştırmıştır. Kongrede ayrıca Kur'ân elifbâlarının, Türkçe öğrenen çocuklara Kur'ân okumayı öğretmek amacıyla hazırlanacağı için harflerden ziyade hareke ve

<sup>38</sup> İsmail Hakkı, *İsmail Hakkı Elifbâsı*, 2-4; Abdülfettah, *Yeni Tertîb Elifbâ-yı Osmânî* (b.y.: y.y., ts.), 3; Mehmed Halid, *Kur'an Mu'allimi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), 3.

<sup>39</sup> Mehmed Halid, *Kur'an Mu'allimi*, 3.

<sup>40</sup> Ali Haydar, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1927), 1.

işaretlerin öğretimine ağırlık vermesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>41</sup> Yeni hazırlanacak Kur'ân elifbâlarıyla ilgili olarak bazı kıstaslar belirlenmiştir. Bu kıstaslar;

- Harflerin öğretiminde Arapça isimleri kullanılarak kolaydan zora doğru öğretim yapılması,
- Harekelerin öğretiminde daha önce öğrenilen imlâ harflerinin harfe verdiği seslerden istifade edilmesi,
- Okuma sırasında hiçbir şekilde heceleme yapılmaması,
- Şedde ve tenvin gibi işaretlerin öğretimi yapılırken kelimelerin önce işaretle daha sonra açık şekilde yazılması,
- Hurûf-u mukataanın tahtada yazılıp anlatılarak öğretilmesi olarak sıralanabilir.

Ayrıca kongrede Kur'ân öğretimi sırasında dikkat edilmesi gereken hususlar da sıralanmıştır. Bu hususlar; ders sırasında konuların önce tahtada sonra elifbâ üzerinde çalışılması, mümkün olduğunca mahreçlere riayet edilerek okuma yapılması, öğrenilen tüm konuların her zaman uygulanmasının sağlanması, yeni konuların önceki konuların üzerine bina edilmesi, derslerin kesinlikle ezberlenmemesi, öğrencilerin motive edilmesi için zaman zaman Mushaf'tan okumalar yaptırılmasıdır. Bu kongreden sonra Kur'ân öğretiminde kullanılmak üzere heyet tarafından belirlenmiş kıstaslara uygun elifbâlar hazırlanmaya başlanmıştır.<sup>42</sup>

Kongrede elifbâ öğretimi ile ilgili alınan kararlar, 1913 yılından itibaren uygulanmaya başlanmıştır. 1913 yılında yürürlüğe giren Tedrîsât-ı İbtidâ'îyye Kânûn-ı Muvakkâti kapsamında ibtidâî mektepleri ile rüşdiye mektepleri birleştirilmiştir. 6 yıllık eğitimin birinci senesi elifbâ ve eczâ-yı şerîfe dersinde altı ay boyunca Osmanlı Türkçesi öğretimi yapılması ve yedinci aydan itibaren Kur'ân öğretimine

---

<sup>41</sup> Heyet, "Elifbâ Müzâkerâtı", *Selanik Vilâyeti Birinci Mu'allimler Kongresi Mecmu'ası* (Selanik: Osmaniye Matbaası, 1328), 31-35, 230.

<sup>42</sup> Ahmed Cevad, *Yeni Elifbâ: Kur'an Okuyorum* (İstanbul: Matbaa-i Osmânîye, 1328); Midhat Sadullah, *Cumhuriyet Elifbâsı-Kur'an-ı Kerim'e Başlıyorum* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye, Matbaa ve Kütüphanesi, 1342); Mustafa Şefik, *Resimli Güzel Elifbâ: İkinci Kısım-Kur'an-ı Kerim'e Hazırlık* (İstanbul: y.y., 1340); Demir Hafız Mehmed, *Kur'an-ı Kerim Esaslı Tatbikat Dersleri* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1345).

geçilmesi planlanmıştır.<sup>43</sup> Dönemin eğitimcilerinden biri olan Satı Bey, ibtidâî mekteplerinin 6 yıla çıkarılmasını fiziki ve ekonomik şartları gerekçe göstererek eleştirmiş ve ibtidâîlerdeki asıl sorunun eğitim öğretimin hedefinin olmayışı ve derslerin belirli bir usul çerçevesinde yapılmaması olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup>

Kongreden sonra Kur'ân öğretmek amacıyla basılan elifbâların neredeyse tamamı, harf yöntemi üzere hazırlanmış, harfler daha önce Türkçe elifbâda öğrenildiği için doğrudan hareke öğretimine geçilmiştir. Osmanlı Türkçesinde kullanılan sesler ile öğretilen harflerin mahreçlerinin öğretimine bazı elifbâlarda yazar notu olarak<sup>45</sup> bazılarında ise örnek hece ve kelimelerle<sup>46</sup> vurgu yapılmışsa da mahreç öğretimi daha çok tecvid derslerinin konusu olarak görülmüştür.<sup>47</sup> Kur'ân öğretimi amacıyla hazırlanan elifbâlar içerisinde yeni usul önerilerinde bulunan yazarlar olmasına rağmen söz konusu usuller dönemin sosyal ve siyasi şartları sebebiyle yaygınlaştırılamamıştır. Zira söz konusu yıllarda Kur'ân öğretiminin örgün eğitim kurumlarında geçmişe nazaran önemini yitirdiğini söylemek mümkündür.

1922 yılında yenilenen ilkokul programlarında elifbâ dersi Türkçe dersinin içerisine alınmış, Kur'ân-ı Kerîm dersi altı yıl boyunca haftada beş saat olarak planlanmıştır.<sup>48</sup> 1924 yılı ders programında Kur'ân-ı Kerim ve din dersleri birleştirilerek ikinci sınıftan itibaren haftada iki ders okutulması planlanmış ve Kur'ân elifbâsı öğretimi ikinci sınıfın programına dâhil edilmiştir.<sup>49</sup> 1913 yılından itibaren hazırlanan her yeni

---

<sup>43</sup> *Tedrisât-ı İbtidâ'iyeye Kânûn-ı Muvakkatî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329), 3-7; *Mekâtib-i İbtidâiye Ders Müfredatı* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 22.

<sup>44</sup> Satı Bey, "Tahsil-i İbtidâî Hakkında-Ma'ârif Nezâretinin Yeni İçtihadı", *İçtihad* 67 (12 Haziran 1913), 1464-1465.

<sup>45</sup> Mustafa Şefik, *Resimli Güzel Elifbâ İkinci Kısım Kur'an-ı Kerim'e Hazırlık* (İstanbul: y.y., 1340), 3.

<sup>46</sup> Ahmed Hâdî Maksudî, *Mu'allim-i şânî elifbâ-yı 'Arabî* (Kazan: y.y., 1331), 4-5; Ahmed Cevad, *Yeni Elifbâ: Kur'an Okuyorum*, 2-3.

<sup>47</sup> Abdi Kamil, *Tecvîd* (İstanbul: y.y., 1299/1883), 4-9; *Tecvîd* (İstanbul: y.y., 1314/1897), 3; Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî yahut Mu'allimlere Rehmûmâ* (b.y.: Serasi Matbaası, 1315/1898), 10.

<sup>48</sup> *İlk, Orta Tedrisât Mektepleri Müfredat Programı* (Ankara: y.y., 1338), 157.

<sup>49</sup> *İlk Mekteplerin Müfredat Programı* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340), 3, 8.



ders programı ile kapsamı daraltılan Kur'ân dersleri 1926 yılında yenilenen ders programından tamamen kaldırılmıştır.<sup>50</sup>

### 3. Elifbâ Derslerinde Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Osmanlı Devleti'nde mektebe başlamak için belirli bir kayıt zamanı olmaması, mektepteki öğrencilerin ders seviyelerinin birbirinden farklı olmasına sebep olmuştur. Bu durumda hoca, her öğrencinin ihtiyacı olan bilgiyi kendisine verebilmek için bireysel usul ile ders yapmak durumunda kalmıştır. 1838 yılında Meclis-i Umûr-ı Nâfi'a tarafından yayımlanan layihada hocanın öğrencileri yanına çağırarak tek tek derslerini aldığı bireysel yöntem zaman ve emek kaybının yanı sıra sınıf disiplininin bozulmasına sebep olduğu için eleştirilmiştir. Bireysel yöntem yerine öğrencilerin topluca ders yaptığı ictimâ'î usûl önerilmiştir.<sup>51</sup> Selim Sabit Efendi'nin *Rehnümâ-i Mu'allimîn* isimli öğretmen kılavuzunda ictimâ'î usûlün elifbâ öğretiminde nasıl uygulanması gerektiği ayrıntılı olarak izah edilmiş ve yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. 1870'li yıllara kadar grup çalışması yönteminin yaygınlaşmaması sınıflarda levha veya tahta olmaması, elifbâ öğretimi yapılırken yazıdan yeterince istifade edilememesi ile yakından ilgilidir. Söz konusu yıllardan itibaren ibtidâî mekteplerinde ders araç ve gereçlerinin çeşitlenmesi grup çalışması yönteminin yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Elifbâ öğretiminde kullanılan yöntemleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür.

Gösterip yaptırma yöntemi: Elifbâ derslerinde gösterip yaptırma yöntemi, geçmişte olduğu gibi 1870'lerden sonra da yoğun olarak kullanılmıştır.<sup>52</sup> Bu usulde harflerin öğretilmesiyle ilgili uzun izahlar yapılması yerine hoca tarafından önce doğru okuyuş yapılmakta, ardında öğrenci doğru okuyuşu tekrar etmektedir. Ders bitiminde ise

<sup>50</sup> *İlk Mekteplerin Müfredat Programı* (İstanbul: Milli Matbaa, 1926), 3.

<sup>51</sup> Selim Sabit Efendi, *Rehnümâ-i Mu'allimîn* (b.y.: y.y., ts.), 5-6; Hasan Sabri Ayvazof, *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim-i Terbiye* (İstanbul: Bahariye Matbaası, 1906), 11-12.

<sup>52</sup> Ahmet Rasim, *Falaka*, sad. Sabri Koz (İstanbul: Arba Yayınları, 1987), 21-44; Hasan Ali Yücel, *Geçtiğim Günlerden* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 34-44; İsmail Kara - Ali Birinci, *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 259, 268, 303, 376.

dersin yapıldığı sayfa ödev olarak verilmektedir.<sup>53</sup> Elifbâ öğretiminin bir ses öğretimi olması ve hoca nezaretinde doğru seslerin öğrenilmesinin gerekliliği, elifbâ öğretimi sırasında gösterip yaptırma yöntemini kullanılmasını hayati hale getirmektedir.

Anlatım Yöntemi: Elifbâ öğretiminde kullanılan diğer bir usul, anlatım yöntemidir. Özellikle harflerin şekilleri, başta, ortada, sonda yazılışları, hareketlerin harfe verdiği sesler öğretilirken kullanılan anlatım yöntemi, diğer yöntemlerle birlikte kullanılmıştır.<sup>54</sup>

Soru-cevap yöntemi: Öğrencileri aktif hale getirmek, öğrenilen bilgileri pekiştirmek ve tekrar etmek için kullanılan soru-cevap yöntemi de elifbâ öğretimi sırasında kullanılan yöntemlerdendir. Tablo halinde verilen harflerin öğrenilip öğrenilmediğini tespit etmek için harflerin karışık olarak sorulması, ses veya şekil olarak birbirine benzeyen harfler arasındaki farkların sorulması şekilde uygulanan bu usul de konuların pekişip pekişmediğinin anlaşılabilmesi bakımından önemlidir.<sup>55</sup>

Hikâye Anlatım Yöntemi: Harflerin seslerinin hikâye anlatım yöntemi ile kavratılmaya çalışılması da diğer bir yoldur. Özellikle ses yönteminde kullanılan bu yöntemde harflerin önce sesleri hikâye içerisinde *ahhh*, *uffff*, *vizzzz*, *sssss* gibi doğal seslerinden istifade edilerek öğretilmektedir.<sup>56</sup>

Ayrıca elifbâ öğretiminde harflerin öğretimi sırasında çağrışım yoluyla öğretim tekniğinin de kullanıldığı görülmektedir.

Çağrışım Yoluyla Öğretim Tekniği: Harflerin tamamının bir dersin konusu olduğu dönemlerde harflerin öğrenciler tarafından kolay ezberlenebilmesi için kullanılan bu teknikte harflerin şekilleri öğrencinin zihin dünyasında olan şekillere benzetilmektedir: “ ا çubuk gibidir, ب beli eğrice, ت ona benzer, ث ona benzer, ج deve boyunlu, ح ona benzer, خ ona benzer, د deve dudaklı; ذ ona benzer; ر orak (yarım çember biçinde

<sup>53</sup> Selim Sabit, *Rehnümâ-i Mu'allimîn*, 18; Selim Sabit, *Elifbâ-yı Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290/1874), 4; Selim Sabit, *Risâle-yi Elifbâ'iyeye* (İstanbul: y.y., 1282/1866), 2.

<sup>54</sup> Selim Sabit, *Rehnümâ-i Mu'allimîn*, 13; Salih İhsan, *Osmanlı Lisânı Elifbâsı*, 32; Abdullah Vehbi, *Usûl-i İbtidâî yahut Mu'allimlere Rehnümâ*, 10.

<sup>55</sup> Selim Sabit, *Rehnümâ-i Mu'allimîn*, 15; Salih İhsan, *Osmanlı Lisânı Elifbâsı*, 22; Fikri, *Türkçe Yeni Elifbâ* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1330), 5-7; İsmail Gaspıralı, *Hâce-i Şıbyan* (Bahçesaray: Tercüman Basımhanesi, 1890), 2-15; Abdulkadir, *Çocuklarıma Elifbâ-yı Türkî*, 11.

<sup>56</sup> Mehmed Masum, *Usûl-i Şavtiyye*, 9-12.

yassı bıçak) gibi ز ona benzer...<sup>57</sup> Çağrışım yoluyla öğretim tekniğinin uzun süre kullanıldığı ve zaman içinde benzetmelerin değiştiği görülmektedir. “ا harfinin oklağaça (oklava), ق harfinin kadiya, ك harfinin sındıya (makas) benzetildiği; ا ükrek, ب bükrek, ل oracık, م çomacık, ن çanacık” şeklinde tekerlemelerin kullanıldığı anlatılmaktadır.<sup>58</sup> Ayrıca harflerin farklılıkları üzerinden “الف te yok, ب altında bir nokta, ت üstünde iki nokta, ث üstünde üç nokta, ج karnında bir nokta, ح'da yok ila ahir...” örneğinde olduğu gibi çağrışım kurmaya çalışan tekerlemeler de bulunmaktadır.<sup>59</sup>

Çağrışım yoluyla öğretim tekniği elifbâlarda resim kullanılmaya başlandıktan sonra da devam etmekte; resimdeki hayvan, bitki veya nesnenin ilk harfi ile öğretilmek istenen harf arasında ses bağı kurulmaktadır.<sup>60</sup> Osmanlı Türkçesi öğretimi açısından avantaj olan bu teknik, Kur'ân öğretimi açısından değerlendirildiğinde harflerin seslerini Arapça mahreçlerinden uzaklaştırması sebebiyle dezavantaja dönüşmektedir.

Elifbâ öğretiminde kullanılan tüm bu yöntem ve teknikler harflerin daha iyi kavranması, elifbânın daha kısa sürede ve doğru olarak okunmasının sağlanması için geliştirilmiştir. Elifbâ öğretiminde genel öğretim yöntemlerinin yanı sıra elifbâ öğretimine özgü öğretim yöntemleri de kullanılmaktadır. Tetkik edilen elifbâlar harf yöntemi ve savtî yöntem üzere hazırlanmışlardır.

### 3.1. Harf Yöntemi Üzere Hazırlanmış Elifbâlar

Elifbâlar elifbâ derslerinin nasıl yapıldığının somut göstergeleridir. Zira elifbâların incelenmesiyle elifbâ derslerinde nasıl bir yol izlendiği, harflerin, hareketlerin ve işaretlerin nasıl öğretildiğini büyük ölçüde anlaşılabilmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, elifbâ derslerinde alanında ilk olduğu kabul edilen *Elifbâ Cüz'ü* vasıtasıyla önce Kur'ân

<sup>57</sup> Necib Asım, “Elifbâımız Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Daru'l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmu'ası* 2 (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332-1334), 132.

<sup>58</sup> Kara - Birinci, *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*, 317, 321.

<sup>59</sup> Necib Asım, “Elifbâımız Hakkında Bazı Mülâhazalar”, 132.

<sup>60</sup> Harputi Mehmed Ali, *Resimli İlâveli Nev Usûl*, 2-5; Mustafa Faik, *Yeni Usûl Resimli Türk-Osmanlı Elifbâsı yahut Türkçe Diline Başlangıç* (İstanbul: Sancakçıyan Matbaası, 1327), 8-9; Fikri, *Türkçe Yeni Elifbâ*, 15; Mustafa Hamid, *Resimli Elifbâ* (İstanbul: Kitabhane-i Hilmi, 1339), 8-10.

okuma kuralları öğretilmiş, Kur'an okuma belli bir seviyeye ulaştıktan sonra da Osmanlı Türkçesi ile yazılmış metinlerin okunmasına geçilmiştir. Hz. Ali tarafından yazıldığı düşünülen bu elifbâda öğretim usulü olarak harf yöntemi benimsenmiştir.<sup>61</sup> Elifbânın ilk sayfasında tüm harfler topluca yazılmış, ikinci sayfadan itibaren harekeli okuma örneklerine yer verilmiştir. Bireysel usul ile yapılan derslerde önce harflerin isimleri sırasıyla ezberletilmiş sonra üstün, esre, ötre hareketinin tenvin ve cezm işaretinin öğretilmesine geçilmiştir. Hareke öğretiminin yapıldığı sayfada her bir harf üstün, esre ve ötre ile hareketlenmiştir. Bir harfin üzerinde üç hareketin olması, hareketlerin harfe verdiği sesin algılanmasının önüne geçmiş olmalı ki okuma sırasında heceleme yaptırılmıştır. Bu hecelemenin, "Elif üstün e, elif esre i, elif ötre ü, be üstün be, be esre bi, be ötre bü, te üstün te, te esre ti, te ötre tü, se üstün se, se esre si, se ötre sü..."<sup>62</sup> şeklinde yapıldığı anlatılmaktadır. Harfin ismi, hareketin ismi ve sonra ortaya çıkan harekeli sesin söylenmesi şeklinde yapılan bu hecelemenin zamanla, "Elif üsü (üstün) e; elif esa (esre) i; elif üstü (ötre) ü; bessün (iki üstün) be, (...)", "Elifüsün e, elifesai, elifetörbü, besün be, feyesabi, feyetörbü", "Elif eyli ele ülü ümbür leyli beb, beb"<sup>63</sup> olarak değiştiği anlaşılmaktadır. Bu usul ile işlenen derslerde öğrencinin ne söylediğinin farkında olmadığı, hocasından duyduğunu tekrar ettiği aktarılmaktadır.<sup>64</sup> Bu haliyle söz konusu hecelemeden beklenen verim alınamamış ve heceleme ilerleyen yıllarda yapılan değerlendirmelerde "anlamli olmayan",<sup>65</sup> "fevkalade güç"<sup>66</sup> "muzır ve

---

<sup>61</sup> Necib Asım, "Elifbâmız Hakkında Bazı Mülâhazalar", 131; Fuat Baymur, *İlkokuma Yazma Öğretimi* (İstanbul: İnkılab Kitabevi, 1947), 26.

<sup>62</sup> Fuat Baymur, *İlkokuma Yazma Öğretimi*, 32; Kara - Birinci, *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*, 298.

<sup>63</sup> Hecelemenin söz konusu seslere dönüşmesi mektep hatıralarını anlatan kişilerin sehven eksik veya yanlış hatırlamaları ile ilgili olabilir. Fakat 1850-1920 yılları arasında mektebe devam eden farklı kişilerin benzer bilgiler aktarması hecelemenin ifade edilen şekilde değiştiğini ortaya koymaktadır.

<sup>64</sup> Necib Asım, "Elifbâmız Hakkında Bazı Mülâhazalar", 132; Muallim Cevdet, "Selim Sabit Merhum Hakkında", 360; Baymur, *İlkokuma Yazma Öğretimi*, 32; Kara - Birinci, *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*, 298, 310, 355.

<sup>65</sup> Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 204.

<sup>66</sup> Baymur, *İlkokuma Yazma Öğretimi*, 32.

ürkütücü"<sup>67</sup> olarak tanımlanmıştır. Hareke öğretiminin yapıldığı sayfanın ardından tenvin konusu gelmekte ve yine aynı şekilde her bir harf iki üstün, iki esre ve iki ötre ile işaretlenmektedir. Bir harfin üzerinde bulunan bu üç işaretin seslendirilebilmesi için sayfanın öğretimi sırasında heceleme yapılmaya devam edilmektedir. Bu hecelemenin *elif iki üstün en, elif iki esre in, elif iki ötre ün* şeklinde olması gerekirken zamanla "elif kusun enni, elif kesa inni, elif kötür ünni",<sup>68</sup> "elif kusun enni, elif kesa enni, elif kötür enni"<sup>69</sup> gibi karşılığı olmayan seslere dönüştüğü aktarılmaktadır. Bir harfin üzerine üç hareketin yazıldığı dikkate alındığında hecelemenin, / harfinin üzerinde iki üstün var, bu haliyle *en* sesi ile okunur, / harfinin altında iki esre var, bu haliyle *in* sesi ile okunur, / harfinin üzerinde iki ötre var, bu haliyle *ün* sesi ile okunur açıklamasını yapmak için geliştirildiği ancak zamanla amacının dışına çıktığı görülmektedir. Hareke ve işaretlerin harfe verdiği sesler kavranmadan hocanın söyledikleri tekrar edilerek yapılan elifbâ öğretimi, sürenin uzamasına sebep olduğu gibi Osmanlı Türkçesi ve Kur'an'ın arzu edildiği gibi okunmasını da geciktirmiştir.

1847 yılında yayımlanan *Şıbyân Mekâtib-i Hâce Efendilere İ'tâ Olunacak Ta'limât'* ta elifbâ öğretiminde harflerin üstün hareketli sesleri ile öğretilmesi; başta, ortada ve sonda yazılırken aldıkları şekillerin kavratılmasına yönelik çalışmalar yapılması önerilmiştir. Söz konusu talimatın üzerinden dokuz yıl geçtikten sonra 1856<sup>70</sup> yılından itibaren yeni elifbâlar yayımlanmaya başlanmış fakat talimatta önerildiği gibi harfler üstün hareketli sesleri ile öğretilmemiştir.<sup>71</sup> Harf yöntemi üzere hazırlanmaya devam eden yeni elifbâlara, harflerin ve hareketlerin daha

<sup>67</sup> Muallim Cevdet, "Selim Sabit Merhum Hakkında", 360.

<sup>68</sup> Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, sad. A. Şükrü Çoruh (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001), 13-21.

<sup>69</sup> Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım* (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1986), 1-2; 21-29; Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu* (İstanbul: Morpa, 2007), 23; Kara - Birinci, *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*, 320-322, 355.

<sup>70</sup> *Elifbâ* (b.y.: y.y., 1272/1856), 1-2.

<sup>71</sup> Osmanlı Türkçesi öğretimini hedefleyen Mehmed Rüşdî'ye ait *Nuhbetü'l-Etfâl* isimli eserin 1269/1853 yılında te'lif edildiğine dair belge olmakla birlikte, eserin mevcut olan birinci basımı 1274/1858 tarihlidir. Bu sebeple çalışma boyunca basım yılı 1272/1856 olan Elifbâ'nın ilk elifbâ olduğu ifade edilecektir. Osmanlı Arşivi (COA), *Meclis-i Vâlâ [İ. MVL]*, No. 280, Gömlek No. 10938.

kolay kavranabilmesi amacıyla yeni konular ilave edilmiştir. Zira hazırlandıkları yıllar dikkate alınarak incelendiğinde elifbâlardaki tekâmül görülebilmektedir. 1856 yılından itibaren hazırlanan elifbâların söz konusu yıllardaki müfredat programlarının aksine önce Osmanlı Türkçesi ardından Kur'ân okumayı öğretmeyi hedefledikleri anlaşılmaktadır.

1272/1856 yılında yayımlanan *Elifbâ*'da Arap alfabesine ek olarak Türkçede kullanılan پ, چ, ژ, ك harfleri ilave edilmiştir. Türkçe yazı yazmayı öğretebilmek amacıyla da harflerin başta, ortada ve sonda yazılışlarını gösteren dersler hazırlanmış, hareketlerin öğretimine *Elifbâ Cüz'ü*'nde (ts.) olduğu gibi bir harfin üzerine üç hareketin yazılması şeklinde devam edilmiştir. *Elifbâ Cüz'ü*'nden farklı olarak imlâ harflerinin öğretimine ve Türkçe okuma kaidelerine yer verilmiştir.<sup>72</sup> İncelenen elifbâlar arasında günümüzde en çok tanınan ve üzerine çalışmalar yapılan elifbâ, hiç şüphesiz Mehmed Rüşdî tarafından hazırlanan *Nuḥbetü'l-efâl*'dir (1274/1858). Söz konusu elifbâda Osmanlı Türkçesi okumak için gerekli olan harflere ve okuma kurallarına yer verilmiş, alfabe, çeşitli yazı türleri ile yazılmıştır. Harekeler bitişen ve bitişmeyen harfler tasnif edildikten sonra tanımlanmıştır. Elifbâda hareke öğretimi sırasında *elif üstün e*, *elif esre i* şeklinde yapılan heceleme galat-ı meşhur olmakla eleştirilerek "Hemze üstün ı, hemze esre ı, hemze ötre ı" şeklinde heceleme gerektiği belirtilmiştir. Hareke öğretiminde önce heceleme yapılarak daha sonra da heceleme yapılmadan okuma yapılmasının istenmesi elifbâ öğretimi açısından önemli bir gelişmedir.<sup>73</sup> Elifbâda duaların yazılı olduğu sayfada, duaların din kitapları yardımıyla okunabileceği belirtilmektedir. Bu açıklama elifbâda tenvin, şedde gibi konulara yer verilmesine rağmen elifbânın sadece Osmanlı Türkçesi öğretmek amacıyla yazıldığının göstergesidir.<sup>74</sup>

Elifbâlarla ilgili bir diğer yenilik, 1863 yılında Mehmed Raşid b. Halil tarafından hazırlanan *Risâle-i Elifbâ'ıyye*'de yapılmıştır. Elifbâda

<sup>72</sup> *Elifbâ*, 1272/1856, 1; *Usûl-i Cedîde Üzere Müretteb Elifbâ Cüz'ü* (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, 1275/1859), 1; Nasif b. Mü'min el Mâluḥ, *Elif Cüz'ü* (Paris: y.y., 1279/1863), 1.

<sup>73</sup> Mehmed Rüşdî, *Nuḥbetü'l-efâl*, 11-12.

<sup>74</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Meclis-i Vâlâ [İ. MVL]*, No. 280, Gömlek No. 10938; Mehmed Rüşdî, *Nuḥbetü'l-Etfâl*, 60.

harfler nokta sayılarına göre tasnif edilmiş ve harflerin incelik ve kalınlıkları üzerinde durulmuştur. Yazarın harflerin doğru mahreçlerinden çıkarılmasını önemseydiği harfin sesi ve mahreci hakkında vermiş olduğu bilgilerden anlaşılmaktadır. İlk kez bir elifbâda harflerin mahrecinin tespit edilebilmesi için harfin başına hemze getirilerek harfin ب□, ج□, ذ□, ز□ gibi cezmlı sesleri ile okunmasının gerektiği belirtilmektedir.<sup>75</sup>

Benzer şekilde Necib tarafından 1864 yılında yayımlanan *Elifbâ-yı Osmânî*'de harflerin mahreçleri üzerinde durmuş üstün harekede ص, ض, ذ, ز örneklerini; cizm işaretinde ا□, آ□ - ا□, آ□ örneklerini seçerek hoca nezaretinde harflerin doğru seslerinin çıkarılması sağlanmıştır. *Elifbâ-yı Osmânî*'de o zamana kadar hazırlanmış elifbâlardan farklı olarak karışık harf tablosuna da yer verilmiş ve harekeler ilk kez ا □ ا □ örneğinde olduğu gibi ayrı ayrı harflerin üzerine yerleştirilmiştir. Bu şekilde ayrı ayrı harflerin üzerine yazılmış olan harekeler günümüz eğitim bilimlerinin geldiği noktadan ele alındığında açıklık ilkesinin elifbâlardaki tezahürlerindedir. Daha sonra hazırlanan elifbâlarda da harekelerin ayrı ayrı harfler üzerine yazıldığı görülmektedir.<sup>76</sup>

Usûl-i cedîd hareketinin öncülerinden olan Selim Sabit hazırladığı *Risâle-i Elifbâ'îyye* (1281/1863) ve *Elifbâ-yı Osmânî* (1290/1874) ile elifbâ öğretimine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Elifbâsında bütün harflerin topluca bir sayfada yazılmasına rağmen *Rehniümâ-i Mu'allimîn* (ts.) isimli öğretmen kitabında beşerli gruplar halinde öğretilmesini tavsiye etmesi, eğitim bilimleri açısından öğrenciye görelilik ilkesinin güzel bir örneğidir. Elifbâ derslerinde levha kullanılması, harflerin şekillerinin levhaya yazılarak öğrencilere gösterilmesi de 1800'lü yılların ortalarından itibaren sıbyan mekteplerinde yaygınlaştırılmaya çalışılan ders araç ve gereçlerinin elifbâ öğretimine yapmış olduğu olumlu katkılardandır.

Elifbâ öğretiminde önemli bir usul olan gösterip yaptırma yönteminin yoğun olarak kullanılması, hoca tarafından öğretilen

<sup>75</sup> Muhammed Raşid bin Halil, *Risâle-i Elifbâ'îyye* (İstanbul: Aşir Efendinin Taş Destegâhı, 1280/1864), 4-42.

<sup>76</sup> Cem'iyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye, *Elifbâ Risalesi* (İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehanesi, 1283/1867), 5; Tirmovalı Muhammed Nuri, *Müntehab Elifbâ-yı Osmânî* (İstanbul: y.y., 1311/1894), 49-50; *Muşahhah Elifbâ-yı Osmânî* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matba'ası, 1322/1907), 8.

harflerin öğrenciler tarafından önce tek tek sonra topluca okunması, hatalı okuyuşların derste tespit edilip düzeltilebilmesi açısından önemli bir uygulamadır. Harflerin benzerliklerinin ve farklılıklarının anlatım/takrir yöntemi kullanılarak aktarılması, harflerin öğretimi tamamlandıktan sonra soru cevap yöntemi ile geri bildirim alınması, elifbâ öğretiminde söz konusu yıllarda uygulanması hedeflenen öğretim yöntemlerini ortaya koymaktadır. Selim Sabit, hazırlamış olduğu elifbânın daha iyi kavranabilmesi amacıyla yeni bir heceleme usulü önermiştir.<sup>77</sup> Harekeli harfleri yani heceleri okurken önce üstün harekeli harfin sonra harekenin, en sonunda da ortaya çıkan sesin söylenmesi gerektiği belirtilmiştir. Bu usule göre heceleme; harfin ismi, harekenin ismi ve ortaya çıkan sesin söylenmesi şeklinde değil de (ب (ا ب), ب (ا ب), ب (ا ب)) örneğinde olduğu gibidir. Yazar her harfi س ل ق örneğinde olduğu gibi ayrı ayrı harekemesi sebebiyle harekenin ismini söyleme gereği duymamıştır.<sup>78</sup> Yine burada da elifbâ öğretiminde yenilik yapılmaya çalışıldığı fakat *Elifbâ Cüz'ü'nün* (ts.) öğretiminde uygulanan hecelemenin etkilerinin devam ettiği görülmektedir. *Elifbâ-yı Osmânî'de o* zamana kadar hazırlanmış olan elifbâlardan farklı olarak hareketler ve imlâ harfleri aynı sayfada öğretilmektedir. Selim Sabit'in hazırlamış olduğu elifbâ, uzun yıllar Osmanlı Devletinin farklı coğrafyalarında okutulmuştur.<sup>79</sup>

Dâru'l-Mu'allimîn-i Sıbyân'ın müdürü olan Mehmed Cevdet tarafından hazırlanan *Feyzü'l-'amîm fi esrâri't-ta'lîm* (1290/1874) isimli elifbâda, ilk derste yeni bir yol izlenmiş, harflerin müstakil şekillerinin yanı sıra başta, ortada ve sonda yazılırken aldıkları şekiller de aynı kutucuk içinde verilmiştir. Harflerin öğretimi sırasında hiç değişmeyen kısımlarına vurgu yapılması ve ilk derste harflerin başta, ortada ve sonda yazılırken aldıkları şekillerin kavratılması, konuyla ilgili önemli bir gelişmedir.<sup>80</sup> *Feyzü'l-'amîm fi esrâri't-ta'lîm* yayımlanıncaya kadar hazırlanan elifbâlarda önce heceleme yapılması, harekeli okuma

<sup>77</sup> Selim Sabit, *Rehnümâ-i Mu'allimîn*, 18; Selim Sabit, *Elifbâ-yı Osmânî*, 4; Selim Sabit, *Risâle-i Elifbâiyye*, 2-6.

<sup>78</sup> Selim Sabit, *Rehnümâ-i Mu'allimîn*, 12-13

<sup>79</sup> Osmanlı Arşivi (COA), *Tedrisât-ı İbtidâiye Kalemi [MF. İBT]*, No. 8, Gömlek No. 17; Osmanlı Arşivi (COA), *Tedrisât-ı İbtidâiye Kalemi [MF. İBT]*, No. 4, Gömlek No. 43.

<sup>80</sup> Mehmed Cevdet, *Feyzü'l-'amîm fi esrâri't-ta'lîm* (b.y.: y.y., 1290/1874), 16-20.



kavrandıktan sonra hecelemenin bırakılması önerilmişken Mehmed Cevdet, hiç heceleme yapmadan okuma yapılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu yönüyle Mehmed Cevdet'in çağdaşlarından farklı bir yol izlediğini belirtmek gerekmektedir.

### 3.2. Sesi Esas Alarak Hazırlanmış Elifbâlar

1890'lı yıllara gelindiğinde harf yöntemine alternatif olarak savtî usûl (sesli yöntem) üzere hazırlanmış elifbâlar yayımlanmaya başlamıştır. Savtî usûlde harflerin seslerinin öğretilmesi esastır. Bu bağlamda savtî usûl üzere öğretim yapmayı hedefleyen iki tür elifbâ bulunmaktadır. Bunlardan ilki, İsmail Gaspıralı tarafından 1890 yılında yayımlanan *Hâce-i Şıbyân*'da olduğu gibi, harflerin isimleriyle birlikte seslerinin de öğretildiği elifbâlardır. Bu usulde harflerin seslerinden kasıt cezm hareketinin harfe verdiği sestir. 1890 yılına kadar yazarlar tarafından ilk sayfada topluca yazılmış olan harflerin hoca tarafından gruplandırılarak öğretilmesi önerilmekteyken *Hâce-i Şıbyân*'da bu öneri öne çıkarılmıştır. Söz konusu elifbâda harfler, gruplar halinde ve klasik harf sıralaması değiştirilerek öğretilmektedir.<sup>81</sup>

Savtî usûl olarak ifade edilen ikinci bir elifbâda 1847 yılında yayımlanan talimatta önerildiği üzere harflerin üstün hareketli sesleri ile öğretilmesi esas kabul edilmiştir. Bu usul üzere hazırlanmış ilk elifbâ daha önce de bahsi geçmiş olan 1308/1891 yılında yayımlanan *İsmâîl Hakkı Elifbâsı*'dır. *İsmâîl Hakkı Elifbâsı*'nda önce imlâ harfleri olan *ه , ل , ع , و* harflerinin öğretimi yapılmıştır. Daha sonra diğer harfler üstün hareketinin harfe verdiği ses ile öğretilmiştir. Bu durum, harflerin isimlerinin öğretilmesiyle üstün hareketinin harfe verdiği sesin öğretilmesi arasında okuma yapılırken karşılaşılan sorunlar bakımından fark olmadığı belirtilerek zaman zaman eleştirilmiştir.<sup>82</sup> İlerleyen yıllarda yayımlanan başka elifbâlar da bu usul ile öğretim yapılmasını esas almışlardır.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> İsmail Gaspıralı, "Tedrîsât-ı Umûmiye Hakkında", *Şıra-ı Mustakim* 49 (Temmuz 1324), 364.

<sup>82</sup> M. Şerif, *Rehber-i Tedrîs* (İstanbul: Tanin Matbaası, 1327), 23-24; Heyet, "Elifbâ Müzâkerâtı", 38-39

<sup>83</sup> Ahmet Şükrü, *Türkçe Elifbâ* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331), 3; Mustafa Hamid, *Resimli Elifbâ*, 4-6; Abdülkadir, *Çocuklarıma Elifbâ-yı Türkî*, 7.

Mehmed Masum'un hazırlamış olduğu *Usûl-i Şavtiyye Elifbâ* (1325) ve *Usûl-i Şavtiyye* (1330) isimli öğretmen kitabı, yayımlanmış olduğu yıllarda savtî usulün nasıl anlaşıldığının önemli kaynaklarıdır. Mehmet Masum'a göre harflerin öğretimine başlamadan önce öğrencilerin dikkatini çekecek şekilde harflerin sesleri ile çalışmalar yapılması, ses yönteminin bir parçasıdır. Hikâyeler yoluyla yapılan bu ses çalışmalarında *ahh*, *ufff*, *ayyy*, *vızzz* gibi çocuğun dünyasındaki seslerin kullanılması, hem sese aşinalık kazandırması hem de çocuğu derse motive etmesi açısından önemlidir. Mehmet Masum, tıpkı günümüz alfabe öğretiminde uygulanan ses temelli yöntemdeki gibi önce harflerin seslerini fark ettirmekte, daha sonra telaffuz ettirmekte, nihayet harfin şeklini öğretmektedir.<sup>84</sup> Daha sonra hazırlanan elifbâlarda da benzer önerilerin yapıldığı görülmektedir.<sup>85</sup>

Savtî usûl ile hazırlanan bazı elifbâlarda harflerin seslerinin öğretimi yapılırken elifbâda harfin öğretimi için kullanılan görselin ilk harfi veya ilk hecesi üzerinden ses öğretimi yapılmaktadır. Osmanlı Türkçesi öğretimi açısından önemli olan bu usulde, Tavşanın ط'sı, kurbağanın ؤ'ı şeklinde yapılan bu benzetmeler, resim ile harf arasında bağ kurulmasına yardımcı olmakta ve hatırlamayı kolaylaştırmaktadır. Ayrıca bazı elifbâlarda mahreçleri ve sıfatları bakımından birbirinden farklı olan harfler ض = ط , ت = ط , ز = ض , ح = ه , ص = س = ث , د = ض yazılmakta ve böylelikle dile kolay gelen Türkçe sesleri ile öğretilmektedir.<sup>86</sup>

Söz konusu elifbâlarda öğrenilen harflerle Kur'ân'ın da okunacağı düşünüldüğünde harflerin tashihi için bir çalışma yapılmadığı takdirde harflerin Arapça mahreçlerinden çıkarılması mümkün görünmemektedir.<sup>87</sup> Bu sebeple savtî usul üzere hazırlanan elifbâlarda harflerin seslerinin Osmanlı Türkçesi esas alınarak öğretilmesi, Arapça

<sup>84</sup> Mehmed Masum, *Usûl-i Şavtiyye Elifbâ*, 1; Mehmed Masum, *Usûl-i Şavtiyye*, 4-11.

<sup>85</sup> Ahmed Cevad, *Usûl-i Şavtiyye Üzere Altun Elifbâ* (Dersâadet: Kitabhane-i İslam ve Askeri, 1332) 4, Mehmed Emin, *Tertîbât-ı Cedîde Üzere Teshîlatlı Türkçe Elifbâ ve Usûl-i Kırâat* (b.y.: y.y., 1330), 3; Mustafa Şefik, *Resimli Güzel Elifbâ* (İstanbul: y.y., 1925), 8.

<sup>86</sup> Mehmed Ali Harputi, *Resimli İlâveli Nev Usûl*, 16; Ahmed Cevad, *Usûl-i Şavtiyye Üzere*, 45; Mustafa Faik, *Usûl-i Şavtiyye ve Ameliyye*, 54.

<sup>87</sup> Ali Haydar - H. H., *Tecrübeli Kolay Elifbâ* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1337), 22-23; Abdulkadir, *Çocuklarıma Elifbâ-yı Türkî*, 7; Mehmed Hilmi, *Osmanlı Hürriyet Elifbâsı ve Otuz Günde Okumak Yazmak* (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1327), 6.

işaret ve kuralların öğretimine yeterince zaman ayrılmaması Kur'ân kıraatini olumsuz etkilemiştir.<sup>88</sup> Bu durum 1911 yılında Selanik'te yapılan Muallimler Kongresine konu edilmiş, elifbâ derslerinin Türkçe elifbâ ve Kur'ân elifbâsı ismi ile iki ayrı ders olarak yapılması gerektiğine karar verilmiştir.<sup>89</sup>

#### 4. Sadece Kur'ân Öğretimi İçin Hazırlanan Elifbâlar

Selanik Muallimler Kongresinde alınan kararlar doğrultusunda 1911 yılından itibaren sadece Kur'ân öğretimini hedefleyen elifbâlar hazırlanmaya başlanmıştır. Söz konusu elifbâlar, Arap alfabesini Osmanlı Türkçesi okuyabilmek amacıyla öğrenmiş olan çocuklara Kur'ân okumayı öğretmek maksadıyla hazırlanmıştır. Osmanlı Türkçesi öğretimi sırasında harfler Türkçede kullanılan sesleri ile öğretildiği için Kur'ân elifbâlarının bazılarında yazarların harflerin mahreçlerinden çıkarılmasına yönelik uyarıları olduğu görülmektedir.<sup>90</sup> Diğer bazılarının ise, seçmiş olduğu usul ve örnek kelimeler sayesinde uygulamalar yaptırarak harflerin mahreçlerini öğretmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Ahmed Cevad'ın *Yeni Elifbâ: Kur'ân Okuyorum* (1328) ve Ahmed Hadi Maksudî'nin *Mu'allim-i sâni elifbâ-yı Arabî* (1331) isimli elifbâları örnek olarak gösterilebilir.<sup>91</sup> Her iki elifbâda da harfler topluca ilk sayfada verilmiş olmasına rağmen, ikinci sayfadan itibaren her bir harf üzerinde tek tek durulmuş, hareke ve işaretler tedrici olarak öğretilmiştir. Türkçeye göre yakın sesli olan harfler için ayrıca okuma etkinlikleri yaptırılarak aralarındaki ses farklılıkları kavratılmaya çalışılmıştır.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> Abdülfettah, *Yeni Tertîb Elifbâ-yı Osmânî*, 3; Ahmed Nazif, *Tertîb-i Sâni Elifbâ-yı Cedîd* (b.y: y.y., 1335), 2; Mehmed Halid, *Kur'an Mu'allimi*, 3; Ali Haydar, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*, 1.

<sup>89</sup> Heyet, "Elifbâ Müzâkerâtı", 38-39.

<sup>90</sup> Demir Hafız Mehmed, *Kur'an-ı Kerim Esaslı Tatbikat Dersleri*, 1; Mustafa Şefik, *Resimli Güzel Elifbâ: Kur'an-ı Kerim'e Hazırlık*, 3-4; Ahmed Cevad, *Yeni Elifbâ: Kur'an-ı Okuyorum*, 4-15; Ahmed Hâdî Maksudî, *Mu'allim-i sâni elifbâ-yı Arabî*, 4-17; Hafız Nuri, *Teshîl-i kıraat-ı Arabiye* (İstanbul: Mürettibin-i Osmânîye Matbaası, 1329), 8-25.

<sup>91</sup> Ahmed Cevad, *Yeni Elifbâ: Kur'an Okuyorum*, 2; Ahmed Hâdî Maksudî, *Mu'allim-i sâni elifbâ-yı Arabî*, 2.

<sup>92</sup> Ahmed Hâdî Maksudî, *Mu'allim-i sâni elifbâ-yı Arabî*, 10-11, 14-15.

Kongre sonrası Kur'ân öğretimi için Mehmed Halid tarafından 1923 yılında hazırlanan *Ta'limu'l-Kur'ân* elifbâ öğretimi açısından dikkat çekici bir çalışmadır.<sup>93</sup> Harf yöntemine göre hazırlanan elifbânın uygulama esaslarını anlatan öğretmen kitabı bulunmaktadır. *Kur'ân Mu'allimi* isimli söz konusu öğretmen kitabı, Kur'ân elifbâsı öğretiminde hocaya yol göstermesi için hazırlanmış ilk öğretmen kitabıdır. *Ta'limu'l-Kur'ân*'da harfler topluca ilk sayfada verilmesine rağmen öğretmen kitabındaki açıklamalardan harflerin cezmlî sesleri ile öğretilmesinin istendiği, hareke ve işaretlerin öğretiminde de ses çalışmaları yapılması önerildiği görülmektedir. Bu yönüyle *Ta'limu'l-Kur'ân*'ın ses temelli bir usul izlediğini söylemek mümkündür. *Kur'ân Muallimi*'ndeki açıklamalardan *Ta'limu'l-Kur'ân*'daki derslerin üç aşamada yapıldığı anlaşılmaktadır. Birinci aşamada elifbâda yer almayan örnek hece ve kelimeler üzerinden derse hazırlık çalışmaları yapılmakta; ikinci aşamada öğrencilerin elifbâsı kapalıyken hoca'nın elifbâdaki örnekleri okuması, öğrencilerin ise sadece sese odaklanıp okunan kelimeleri dinlemesi istenmekte; üçüncü aşamada da öğrencilerin elifbâlarından örnek kelimeleri okumaları beklenmektedir. Mehmed Halid'in elifbâ öğretimi sırasında öğrencilerin kulaktan öğrenme potansiyelinin farkında olunması ve şifahi öğretime daha fazla zaman ayrılmasını tavsiye etmesi harflerin doğru seslerinin yerleşmesi açısından önemli bir tavsiyedir. Ayrıca harflerin her zaman doğru sesleri esas alınarak okunması, geçmişte öğrenilmiş olan konuların yeni öğrenilen konuların gölgesinde kalmaması yani her kuralın her zaman uygulanmak üzere öğrenildiğinin bilincinde olunması da elifbâ derslerinde ihmal edilmemesi gereken hususlardandır.<sup>94</sup> Mehmed Halid'in elifbâsı ve öğretmen kitabı bir bütün halinde değerlendirildiğinde yazarın Kur'ân öğretimini önemseydiği ve elifbâ öğretiminde uygulanmak üzere bir usul geliştirme çabasında olduğu anlaşılmaktadır.

Günümüzde yeni baskıları yapılmaya devam eden Ali Haydar'ın hazırladığı *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*'nda teorik bilgi verilmekten kaçınılmakta, hareke ve işaretlerle ilgili herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Ayrıca çocuklar okunacak olan kelimeleri bir bütün halinde kavradıkları için heceleme yaptırmaya gerek

<sup>93</sup> Mehmed Halid, *Ta'limu'l-Kur'ân*, 2.

<sup>94</sup> Mehmed Halid, *Kur'an Mu'allimi*, 4-10.

duyulmamaktadır.<sup>95</sup> İlk derste harfler tekrar edildikten sonra üstün harekesinden sonra med olan / , esre harekesinden sonra med olan ٤ , ötre harekesinden sonra da med olan ٥ harfi öğretilmektedir. Elifbâda harflerin kısa okunuşlarının hemen ardından uzun okunuşlarına yer verilmesi gereksiz medli okuyuşların önüne geçmek için olmalıdır.

Sadece Kur'ân okumayı öğretmek amacıyla hazırlanan elifbâların özellikle hareke ve işaretlerin okunuşunun öğretimine odaklandığı görülmektedir. Bu durum Osmanlı Türkçesi okumayı öğrenen çocukların Kur'ân okumayı öğrenecek olması sebebiyle söz konusu yıllar için olağandır. Söz konusu Kur'ân elifbâları, 1926 yılında hazırlanan müfredat programından Kur'ân-ı Kerim dersleri kaldırılıncaya kadar kullanılmaya devam edilmiştir.

### Sonuç

Elifbâ öğretimiyle ilgili yapılan tetkikat sonucunda sıbyan mekteplerindeki elifbâ derslerinde 1800'lü yılların ortalarına kadar Kur'ân öğretiminin ön planda olduğu, Osmanlı Türkçesi öğretiminin ise ikinci planda kaldığı görülmektedir. Kur'ân ve Osmanlı Türkçesinin öğretilmesinde bazı problemlerin yaşandığı ve söz konusu problemlerin mektebe kayıt dönemi ve devam zorunluluğu olmaması ile yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Zira her yeni başlayan öğrenci ile bireysel olarak ilgilenmek zorunda kalan hoca, elifbâ derslerinde zaman ve emek kaybının yanı sıra sınıf içi disiplin oluşturmakta da sıkıntılar yaşamıştır. Ayrıca elifbâ derslerinde kullanılan *Elifbâ Cüz'ü'*nün uzun yıllar hiç değiştirilmeden kullanılmasının da sıkıntılara sebep olduğunu söylemek mümkündür. Zira söz konusu elifbâ, içerik, usul, yöntem ve teknik açılardan ihtiyaçları tam olarak karşılar nitelikte görünmemektedir.

Usûl-i cedid hareketinin etkisi ile sıbyan mekteplerinde yapılmak istenen ıslahat çalışmalarına bazı hocaların direnmesi, ibtidâî mekteplerinin açılmasına zemin hazırlamıştır. Söz konusu mekteplerin açılması, mektebe kayıt için belirli bir kayıt döneminin ve devam zorunluluğunun olması, ders araç ve gereçlerinin çeşitlenmesi, yeni elifbâlar hazırlanması ve elifbâya özgü öğretim yöntemlerinin geliştirilmesi bakımından olumlu sonuçlar doğurmuştur. Diğer yandan Osmanlı Türkçesinin geçmişe nazaran daha önemli hale gelmesi, sıbyan

<sup>95</sup> Ali Haydar, *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*, 1.

mekteplerindeki Kur'ân öğretiminin ikinci plana alınmasına sebep olmuştur. Özellikle 1890 yılından itibaren savtî usul ile hazırlanan elifbâlarda harflerin Türkçe seslerinin öğretilmesi, Türkçe açısından benzer sesli harflerin aynı harfmış gibi kavratılması, cezm, şedde, med gibi konulara yeterince zaman ayrılmaması Kur'ân öğretimini olumsuz etkilemiştir.

1911 yılından itibaren Kur'ân ve Osmanlı Türkçesi öğretimi için ayrı ayrı elifbâlar hazırlanması önemli bir gelişme olmuştur. Fakat Kur'ân elifbâları harfleri Türkçe elifbâda öğrenmiş olan çocuklara hareke ve işaretleri öğretmek amacıyla hazırlandığı için harflerden ziyade hareke ve işaretlerin öğretilmesine ağırlık verilmiştir. Bu durumda yeni hazırlanan Kur'ân elifbâları şekilsel olarak harf yöntemi üzere hazırlanan elifbâlarla benzerlik göstermiştir. Söz konusu Kur'ân elifbâlarının bazıları içerik olarak sesi esas alan yöntemi önermelerine rağmen dönemin sosyal ve siyasi şartları sebebiyle yaygınlaştıramamıştır. Böylece Cumhuriyet'in ilanından sonra yayımlanan elifbâların da geçmişte olduğu gibi harf yöntemi üzere hazırlanması pekişmiştir.

Tüm bu bilgilerden ve incelenen elifbâlardan hareketle elifbâ öğretilmesine yönelik şu önerileri yapabiliriz: Sesi esas alarak hazırlanan elifbâlar öğrenmeyi kolaylaştırıcı unsurlar içerdiği için Kur'ân öğretilmesinde yaygınlaştırılmalıdır. Bu usulün Arapçanın kendine has yapısı dikkate alınarak Kur'ân elifbâlarına da uygulanması, harflerin Arapça seslerinin doğru telaffuz edilebilmesi açısından faydalı olacaktır. Kur'ân elifbâsı öğretilmesinde Türkçe bakımından sesleri birbirine benzeyen ث س ص harflerinin s harfinde birleştirilmeden farklı seslere sahip oldukları vurgulanarak öğretilmesi; harflerin Tavşanın ط'sı, kurbağanın ق'ı örneklerinde olduğu gibi Arapça harfler ile Türkçe harfler arasında ses bağı kurulmadan öğretilmesi, Kur'ân'ın doğru telaffuzlarla okunmasını kolaylaştıracaktır. Harflerin şekillerinin hiç değişmeyen kısımlarına vurgu yapılarak öğretilmesi öğrencilerin kelime içerisinde harfi daha rahat kavramasını sağlayacaktır. Tüm bunlara ilave olarak derslerin bireysel usul yerine grup halinde ta'lim yapılarak işlenmesi, zaman ve emek kaybını önlemenin yanı sıra sınıf içi disiplinin sağlanmasına da büyük katkı sunacaktır.

### Kaynakça

- Abdi Kamil. *Tecvîd*. İstanbul: y.y., 1299/1883.
- Abdullah Vehbi. *Usûl-i İbtidâî yahut Mu'allimlere Rehnümâ*. b.y.: Serasi Matbaası, 1315.
- Abdülfettah. *Yeni Tertîb Elifbâ-yı Osmânî*. b.y.: y.y., ts.
- Ahmed Cevad. *Yeni Elifbâ: Kur'an Okuyorum*. İstanbul: Matbaa-i Osmânîye, 1328.
- Ahmed Cevad. *Usûl-i Şavtiyye Üzere Altûn Elifbâ*. Dersaâdet: Kitabhane-i İslam ve Askeri, 1332.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1301/1884.
- Ahmed Hâdî Maksudî. *Mu'allim-i sâni elifbâ-yı 'Arabî*. Kazan: y.y., 1331.
- Ahmed Nazif. *Tertîb-i sâni Elifbâ'yı Cedîd*. b.y.: y.y., 2. Basım, 1335.
- Ahmet Şükrü. *Türkçe Elifbâ*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1331.
- Akyürek, Süleyman. "Kabîsî". *Klasik İslam Eğitimcileri*. ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. 125-158. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Akyürek, Süleyman. "Tanzimat Dönemi İlköğretim Okullarında Usûl-i Cedîd Hareketi". Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Ali Haydar - H. H. *Tecrübeli Kolay Elifbâ*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1337.
- Ali Haydar. "Elifbâ Kitâbiyâtı". *Mu'allimler Mecmu'ası*. 17-18 (1924), 350-359.
- Ali Haydar. *Kur'an-ı Kerim Elifbâsı*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 3. Basım, 1927.
- Ali İrfan. *Son Elifbâ-yı Osmânî*. Dersaâdet: Şems Matbaası, 1328.
- Ali Rıza Bey. *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*. sad. A. Şükrü Çoruh. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.
- Ayvazof, Hasan Sabri. *Usûl-i Tadrîs ve Ta'lim-i Terbiye*. b.y.: Bahariye Matbaası, 1906.
- Baymur, Fuat. *İlkokuma Yazma Öğretimi*. İstanbul: İnkılab Kitabevi, 1947.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "Muhammed İbn Sahnûn". *Klasik İslam Eğitimcileri*. ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. 19-37. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Berker, Aziz. *Türkiye'de İlk Öğretim*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1945.

- H. AYAR & İ. BAŞKURT / The teaching of Elifbâ (the Qur'anic Alphabet) from the Proclamation of Imperial Edict of Tanzimat to the Acceptance of the Latin Alphabet | 613
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Başlangıçtan Günümüze Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Anı Yayınları, 2009.
- Cem'iyet-i Tadrîsiyye-i. *Elifbâ Risâlesi*. İstanbul: Tasvîr-i Efkâr Gazetehanesi, 1283/1867.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Mesâil-i Mühimme [İ. MSM]*. No. 25, Gömlek No. 653.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Hariciye [İ. DH]*. No. 134, Gömlek No. 6903.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vâlâ [İ. MVL]*. No. 481, Gömlek No. 21788.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Şûrâ-i Devlet [ŞD]*. No. 205, Gömlek No. 11.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Mesâil-i Mühimme İ. MSM*. No. 25, Gömlek No. 261.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Mektûbî Kalemi [MF. MKT]*. No. 2, Gömlek No. 176.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Dahiliye [İ. DH]*. No. 679, Gömlek No. 47295.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Mektûbî Kalemi [MF. MKT]*. No. 391, Gömlek No. 20.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Meclîs-i Vâlâ [İ. MVL]*. No. 280, Gömlek No. 10938.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Tedrîsât-ı İbtidâiye Kalemi [MF. İBT]*, No. 8, Gömlek No. 17.
- (COA), Osmanlı Arşivi. *Tedrîsât-ı İbtidâiye Kalemi [MF. İBT]*, No. 4, Gömlek No. 43.
- Demir Hafız Mehmed. *Kur'an-ı Kerim Esaslı Tatbikat Dersleri*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 2. Basım, 1345.
- Dodurgalı, Abdurrahman. "İbn Sînâ". *Klasik İslam Eğitimcileri*. ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. 183-217. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Düstûr Birinci Tertîb*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289/1873.
- Elifbâ Cüz'ü*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanetler Hazinesi, 436, 18a, ts.
- Elifbâ Cüz'ü*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Emanetler Hazinesi, 437, 18a, ts.
- Elifbâ Cüz'ü*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 2561/165, 18a, ts.
- Elifbâ Cüz'ü*. İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi, 190-0410, 18a, ts.



*Elifbâ*. b.y.: y.y., 1272/1856.

Ergin, Osman. *Türkiye Maârif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.  
*Etfâlin Ta'lîm ve Tadrîs ve Terbiyelerine ne vechile Eylemeleri Lazım Geleceğine dair Şıbyân Mekâtib-i Hâce Efendilere İ'tâ Olunacak Ta'lîmât*. İstanbul: y.y., 1263/1847.

Fikri. *Türkçe Yeni Elifbâ*. İstanbul: Karabet Matbaası, 2. Basım, 1330.

Hafız Nuri. *Teshîl-i kırâat-ı Arabiye*. İstanbul: Mürettibin-i Osmânîye Matbaası, 1329.

Heyet. "Elifbâ Müzâkerâtı". *Selanik Vilâyeti Birinci Mu'allimler Kongresi Mecmu'ası*. 350-359. Selanik: Osmaniye Matbaası, 1328.

Hızlı, Mefail. *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Sıbyan Mektepleri*. Bursa: Rağbet Yayınları, 1995.

*İlk Mekteplerin Müfredat Programı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340.

*İlk Mekteplerin Müfredat Programı*. İstanbul: Milli Matbaa, 1926.

*İlk, Orta Tedrisat Mektepleri Müfredat Programı*. Ankara: y.y., 1338.

İsmail Gaspıralı. *Hâce-i Sıbyan*. Bahçesaray: Tercüman Basımhanesi, 1890.

İsmail Gaspıralı. "Tedrisât-ı Umûmiye Hakkında". *Şırat-ı Mustakim* 49 (Temmuz 1324), 364.

İsmail Hakkı. *İsmail Hakkı Elifbâsı*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308/1891.

Kara, İsmail - Birinci, Ali. *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2012.

Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.

Kilisli Muallim Rifat. "Mekteb Hatıraları". *Muallimler Mecmuası*. 30 (1925), 1338-1358.

M. Abdülkadir. *Çocuklarıma Elifbâ-yı Türkî*. Dersâdet: y.y., 1327.

M. Şerif. *Rehber-i Tadrîs*. İstanbul: Tanin Matbaası, 1327.

*Maarifi Umumiye Nizamnâmesi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1286/1869.

Mahmud Cevad. *Ma'ârif-i Umûmiye Nezâreti Târihçe-i Teşkilât ve İcrâatı XIX. Asır Osmanlı Maârif Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1338.

Mehmed Ali Harputi. *Resimli İlâveli Nev Usûl Ta'lîm-i Kırâat yâhûd Elifbâ-yı Türkî*. İstanbul: Matbaa-i Mokosyan, 2. Basım, 1326.

Mehmed Cevdet. *Feyzül'amim fî esrari't-ta'lîm*. b.y.: y.y., 1290/1874.

Mehmed Emin. *Tertîbât-ı Cedîde Üzere Teshilatlı Türkçe Elifbâ ve Usûl-i Kırâat*. b.y.: y.y. 1330.

- Mehmed Halid. *Kur'an Muallimi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- Mehmed Halid. *Ta'limu'l-Kur'ân*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1341.
- Mehmed Hilmi. *Osmanlı Hürriyet Elifbâsı ve Otuz Günde Okumak Yazmak*. İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1327.
- Mehmed İzzet. *Yeni Kırâatden Elifbâ*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1328.
- Mehmed Masum. *Usûl-i Savtiyye*. İstanbul: Matbaa-i Arşak Garoyan, 7. Basım, 1330.
- Mehmed Masum. *Usûl-i Şavtiyye Elifbâ*. İstanbul: Edeb Matbaası, 3. Basım, 1325.
- Mehmed Rüşdî. *Nuhbetü'l-Etfâl*. İstanbul: Necip Efendi Litografya Destgâhı, 1274/1858.
- Mekâtib-i İbtidâiye Ders Müfredatı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- Muallim Cevdet. "25 Sene Evvelki Hatıralardan: Selim Sabit Merhum Hakkında". *Tedrisat Mecmuası*. 13/18 (Nisan 1925), 360-367.
- Muallim Naci. *Ömer'in Çocukluğu*. İstanbul: Morpa, 2007.
- Muhammed Raşid bin Halil. *Risâle-i Elifbâ'ıyye*. İstanbul: Aşir Efendinin Taş Destegâhı, 1280/1864.
- Muşahhah Elifbâ-yı Osmânî*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matba'ası, 12. Basım, 1322/1907.
- Mustafa Faik. *Usûl-i Şavtiyye ve Ameliyye Üzere Müretteb Mükemmel ve Muşavver Elifbâ-yı Osmânî*. İstanbul: Şems Matbaası, 1330.
- Mustafa Faik. *Yeni Usûl Resimli Türk-Osmanlı Elifbâsı yahut Türkçe Diline Başlangıç*. İstanbul: Sancakçıyan Matbaası, 1327.
- Mustafa Hamid. *Resimli Elifbâ*. İstanbul: Kitabhane-i Hilmi, 4. Basım, 1339.
- Mustafa Şefik. *Resimli Güzel Elifbâ: İkinci Kısım-Kur'an-ı Kerim'e Hazırlık*. İstanbul: y.y., 1340.
- Mustafa Şefik. *Resimli Güzel Elifbâ*. İstanbul: y.y., 4. Basım, 1925.
- Midhat Sadullah. *Cumhuriyet Elifbâsı-Kur'an-ı Kerim'e Başlıyorum*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye, Matbaa ve Kütübhanesi, 1342.
- Nasif b. Mü'min el Mâluf. *Elif Cüz'ü*. Paris: y.y., 1279/1863.
- Necib Asım. "Elifbâmız Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Daru'l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmu'ası* 2 (1332-1334), 131-136.
- Necib. *Elifbâ-yı Osmânî*. İstanbul: y.y., 1281/1865.
- Rasim, Ahmet. *Falaka*. sad. Sabri Koz. İstanbul: Arba Yayınları, 1987.
- Salih İhsan. *Osmanlı Lisâmı Elifbâsı*. İstanbul: Matbaa-i Ahmet İhsan, 1326.

*Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'ârif-i Umûmiyye-İkinci Sene-*. Dârülhilâfetülâliye: Matbaa-i Âmire, 1317.

*Sâlnâme-i Nezâret-i Ma'ârif-i Umûmiyye-Üçüncü Sene-*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1318.

Satı Bey. "Elifbâyı Nasıl Öğretmeli". *Tedrîsât-ı İbtidâiye Mecmu'ası 1* (Şubat 1326). 20-23.

Satı Bey. "Tahsîl-i İbtidâî Hakkında-Ma'ârif Nezâretinin Yeni İçtihadı". *İçtihad* 67 (12 Haziran 1913). 1462-1466.

Selim Sabit. *Risâle-yi Elifbâ'iyeye*. İstanbul: y.y., 1282/1866.

Selim Sabit. *Elifbâ-yı Osmânî*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290/1874.

Selim Sabit Efendi. *Rehnümâ-i Mu'allimîn*. b.y.: y.y., ts.

Somel, Selçuk Akşin. "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Osmanlı Eğitim Düzeninde Dönüşümler". 150. *Yıldönümünde Kırım Savaşı ve Paris Antlaşması (1853-1856)*. 61-84. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 2007.

Şahbaz, Namık Kemal. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in İlk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

*Tecvîd*. İstanbul: y.y., 1314/1897.

*Tedrîsât-ı İbtidâ'iyeye Kânûn-ı Muvakkatî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329.

*Te'lif ve Tercüme Nizamnâmesi*. Dersaâdet: Matbaa-i Âmire, 1287.

Tırnovalı Muhammed Nuri. *Müntehab Elifbâ-yı Osmânî*. İstanbul: y.y., 1311/1894.

Türkyılmaz, Selçuk. *İsmail Gaspıralı'nın Eğitim Anlayışı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

*Usûl-i Cedîde üzere Müretteb Elifbâ Cüz'ü*. İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, 3. Basım, 1275/1859.

Yahya Kemal. *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım*. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1986.

Yücel, Hasan Ali. *Geçtiğim Günlerden*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Zengin, Zeki Salih. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.

Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamid Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 617-648

## **Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği\***

**Zeynep Sümeyye YILMAZ**

Kahramanmaraş Oniki Şubat Kürtül Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak  
Bilgisi Öğretmeni

Religious Culture and Moral Knowledge Instructor in Kahramanmaraş

Oniki Şubat Kürtül Secondary School

Kahramanmaraş, Turkey

ze\_su\_ka@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-0411-5548

**Halil APAYDIN**

Prof. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri

Anabilim Dalı

Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Science of Religion

Amasya, Turkey

halil.apaydin@amasya.edu.tr

orcid.org/0000-0001-8402-0428

**Büşra Nur YÜKSEL**

Arş. Gör., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri

Anabilim Dalı

Research Assistant, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Science of Religion

Amasya, Turkey

busra.yuksel@amasya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0419-1732>

---

\* **Etik Bildirim:** Bu makale Yılmaz'ın 2018 yılında hazırlanmış olduğu "Eşler Arası Uyum ve Dindarlık: Kahramanmaraş Örneği" adlı yüksek lisans tezinin bir bölümünden türetilmiştir. **Ethical Statements:** This article is produced from a part of the Yılmaz's master's thesis called as "Harmony between Married Couples and Religiosity: Example of Kahramanmaraş" prepared in 2018.

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 15 Ekim / October 2020

**Kabul Tarihi / Accepted:** 16 Kasım / November 2020

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Aralık / December 2020

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Aralık / December

**Sayı / Issue:** 15 **Sayfa / Pages:** 617-648

**Atıf / Cite as:** Yılmaz, Zeynep Sümeyye - Apaydın, Halil - Yüksel, Büşra Nur. "Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği [Examining Relationship between Religiosity and Marital Adjustment: The Case Study in Kahramanmaraş]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 617-648.

<https://doi.org/10.18498/amailad.811110>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/amailad>.

### Examining Relationship between Religiosity and Marital Adjustment: The Case Study in Kahramanmaraş

#### Abstract

The concept of religion, which is one of the most common concepts in daily life, affects the lives of both individuals and societies. Since the holistic effect is thought to be also affected the marriage and family adjustment of individuals, the issue of marital adjustment and religiosity between spouses is important. In this study, the effect of religiosity on marital adjustment was evaluated along with various variables.

In this respect, the effects of religiosity on married individuals who have different religiosity level has been analyzed, and the effects also have been evaluated with some factors such as gender, age, educational status, economic status, working condition, number of children, duration of marriage, married style, and sources of religious education. In other words, the main problem of the research that "is there a relationship between the level of religiosity and marital adjustment (happiness in marriage) of the married individuals who are living in Kahramanmaraş?", and the basic hypothesis was defined as "there is a

significant positive relationship between religiosity and marital adjustment (happiness in marriage)''.

In the research, the correlational model which is a quantitative research design was used and the survey form consisting of 'Personal and Sociodemographic Information Form' which contains sociodemographic factors such as gender, economic status and married styles has been created by author appropriate to the topic, 'Marital Adjustment Scale', formed by Almas and evaluates the level of marital adjustment between spouses, and 'Religiosity Scale' formed by Kula that evaluates the level of religiosity, has been conducted on a group which consist of 420 (218: F, 202: M) married individuals who are living in Kahramanmaras. After collecting the scores on scales of married individuals, the data was transferred to computer and SPSS 21 statistical program was used for the analysis of the data. The mean scores and standard deviations of religiosity was calculated, and Mann-Whitney U-test was used to determine whether the relations between two different groups was significant or not. Kruskal-Wallis H test was used to analyze the data obtained from comparison of more than two groups and for the analysis of the significant differences Spearman coefficient of correlation was used in order to determine the variation of correlation between two variables. For the testing of hypotheses, significance value (p) was taken as ,05.

The results show that 218 (51,9%) of the participants were female and 202 (48,1%) were male, at the same time 68 (16,2%) participants were graduates of primary school, 36 (8,6%) were of secondary school, 63 (15%) were of high school, 216 (51,4%) were of university and 37 (8,8%) of them have master degree. In addition, 325 (77,4%) participants had middle purchasing power, 45 (10,7%) participants had lower purchasing power, and 50 (11,9%) had high purchasing power. Also, the results determine that 103 (24,5%) of the participants were unemployed, 50 (11,9%) of them were worker, 225 (53,7%) of them were officer, 16 (3,8%) of them were trades, 1 (0,2%) of them were farmer and 9 (2,1%) of them were retired person. In addition, 165 (39,3%) of the participants were married by the way of pre-arranged marriage, 157 (37,4%) of them were married by the way of acquaintance and 98 (23,3%) of them were married by the way of friend's proposal. The data in regard to the duration of marriage show that 23 (5,5%) of participants have been married less than 1 year, 60 (14,3%) of them were together from 1 to 3 years, 64 (15,2%) of them were together from 4 to 6 years, 61 (14%) of them were together from 7 to 9 years, and 212 (50,5%) of them have been married for 10 years and more. Also the results

in regard to the sources of religious education show that 131 (31,2) of participants received from their family, 75 (17,9) of them received from school, 156 (37,1) of them received from mosque, 47 (11,2) of them received from multiple sources.

In the study, also a positive significant correlation was found between the participants' scores of the rituals, knowledge, affective dimensions of religiosity and happiness in marriage. On the other hand, any significant correlation was found between the scores of the rituals, knowledge, belief sub-dimensions of religiosity and the unhappiness in marriage. Moreover, in the results of analyses, it is clearly found that there is a positive correlation between the scores of marital adjustment (happiness in marriage) and religiosity.

As a conclusion, the findings of this study showed that the married individuals in Kahramanmaraş who stated to have more high religious level, experienced happiness in their marriage.

**Keywords:** Religiosity, Marital Adjustment, Happiness in Marriage, Problem in Marriage, Religious Activity.

### **Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Kahramanmaraş Örneği**

#### **Öz**

Günlük yaşamda en sık karşılaşılan kavramlardan biri olan din kavramı hem bireylerin hem de toplumların hayatını etkilemektedir. Bu bütüncül etkinin bireylerin evlilik ve aile içi uyum süreçlerine de yansıdığı düşünüldüğünden, eşler arası uyum ve dindarlık konusu önem taşımaktadır. Bu sebepten araştırmada, dindarlığın eşler arası uyuma etkisi çeşitli değişkenler ile incelenmiştir.

Bu bağlamda, dindarlığın farklı dindarlık tonlarına sahip evli bireyler üzerindeki etkileri analiz edilmiş ve bu etkiler cinsiyet, yaş, eğitim durumu, ekonomik durum, çalışma koşulları, çocuk sayısı, evlilik süresi, evlilik tarzı ve dini eğitim kaynakları gibi bazı sosyodemografik faktörlerle birlikte değerlendirilmiştir. Yani araştırmamızın temel sorunu, "Kahramanmaraş'ta yaşayan evli bireylerin dindarlık düzeyi ile evlilik uyumları (evlilikte mutluluk) arasında bir ilişki var mıdır?" ve temel hipotezi "dindarlık ile evlilik uyumu (evlilikte mutluluk) arasında anlamlı yönde pozitif bir ilişki vardır" olarak tanımlanmıştır.

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden biri olan korelasyonel model kullanılmış ve konuya uygun olarak yazar tarafından cinsiyet, ekonomik

durum, evlilik tarzları gibi sosyodemografik faktörlerden oluşturularak hazırlanan 'Kişisel ve Sosyodemografik Bilgi Formu', Almas tarafından oluşturulan ve eşler arasındaki evlilik uyumu düzeyini ölçen 'Evlilikte Uyum Ölçeği' ve Kula'nın oluşturduğu 'Dindarlık Ölçeği'ni içeren anket formu Kahramanmaraş'ta yaşayan 420 (218: K, 202: E) evli bireyden oluşan bir grup üzerinde uygulanmıştır. Evli bireylerin ölçeklerden aldıkları puanlar toplanarak veriler bilgisayara aktarılmış ve verilerin analizinde SPSS 21 istatistik programı kullanılmıştır. Ortalama dindarlık puanları ve standart sapmaları hesaplanmış ve iki farklı grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığını belirlemek için Mann-Whitney U testi kullanılmıştır. İki'den fazla grubun karşılaştırılmasından elde edilen verilerin analizinde Kruskal-Wallis H testi ve iki değişken arasındaki korelasyonun anlamlı olup olmadığını belirlemek için ise anlamlı Spearman korelasyon katsayısı kullanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesi için anlamlılık değeri (p) ,05 olarak alınmıştır.

Analiz sonuçlarına göre katılımcıların 218'i (%51,9) kadın, 202'si (%48,1) erkek, 68'i (%16,2) ilkokul, 36'sı (%8,6) ortaokul, 63'ü (%15) lise, 216'sı (%51,4) üniversite ve 37'si (%8,8) yüksek lisans mezunudur. Ayrıca 325 (%77,4) katılımcının orta satın alım gücüne, 45 (%10,7) katılımcının düşük satın alım gücüne ve 50 (%11,9) katılımcının yüksek satın alım gücüne sahip olduğu görülmektedir. Yine araştırma sonuçları katılımcıların 103'ünün (%24,5) çalışmıyor, 50'sinin (%11,9) işçi, 225'inin (%53,7) memur, 16'sının (%3,8) esnaf, 1'inin (%0,2) çiftçi, 16'sının (%3,8) emekli olduğunu belirlemiştir. Ek olarak, katılımcıların 165'i (%39,3) görücü usulüyle, 157'si (%37,4) kendisi tanışarak ve 98'i (%23,3) de tanıdıkların önerisiyle tanışarak evlenmişlerdir. Evlilik süresi açısından veriler katılımcıların 23'ünün (5,5) 1 yıldan az, 60'ının (%14,3) 1-3 yıl, 64'ünün (%15,2) 4-6 yıl, 61'inin (%14,5) 7-9 yıl ve 212'sinin (%50,5) 10 yıl ve üzeri süre evli olduklarını göstermiştir. Ayrıca dinî eğitim aldıkları kaynaklara göre sonuçlar 131'inin (%31,2) aile, 75'inin (%17,9) okul, 156'sının (%37,1) cami/Kur'an kursu ve 47'sinin (%11,2) diğer kaynaklardan dini eğitim aldıklarını göstermiştir.

Araştırmada ayrıca katılımcıların dindarlığın ritüel, bilgi, duyuşsal, etki boyutları ile evlilikte uyum (evlilikte mutluluk) arasında da pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Diğer taraftan, dindarlığın ritüel, bilgi, inanç boyutları ile evlilikte mutsuzluk arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Bununla birlikte analiz sonuçlarında, evlilikte uyum (evlilikte mutluluk) ile dindarlık puanları arasında pozitif bir ilişki olduğu açıkça ortaya çıkmıştır.



Sonuç olarak, bu çalışmanın bulguları, Kahramanmaraş'ta yüksek dindarlığa sahip olduğunu belirten evli bireylerin evliliklerinde mutluluk yaşadıklarını göstermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dindarlık, Eşler Arası Uyum, Evlilikte Mutluluk, Evlilikte Sorun, Dinî Aktivite.

## Giriş

Bireylerin yaşamında kuşatıcı niteliği ile var olan din gerek toplumsal gerekse bireysel yaşam alanlarında etkin bir role sahiptir. Bu kuşatıcı niteliğin yoğunluğu ise bireylerin dinî algılayış ve yaşayış derecelerine göre farklılaşmakta (Taş, 2006, 178) ve bu farklılaşma dindarlık kavramı ile ifade edilmektedir (Johnstone, 1992, 59-60; Köktaş, 1993, 62-66). Dinî etkisini hayatının her alanında farklı tonlarda yaşayan bireyler aynı zamanda var oldukları toplumun sosyal olgularından biri olan aile kurumu ile birlikte psikoloji alanında inceleme konusu olmaktadır. Toplumun çekirdeğini oluşturan aile aynı zamanda dinî hayatın da canlı ve dinamik olarak yaşandığı bir kurumdur. Bu canlı yapının içerisinde eşlerin anlayış ve yaşayışının etkilendiği değerlerden biri olan din ile birlikte bu yapının devamı ve kalitesi için önem arz eden eşler arası uyum kavramı da son yıllarda üzerinde sıklıkla durulan bir konu olmuştur. Sonuç olarak, toplumun canlı ve dinamik bir yapıya sahip olmasının beraberinde getirdiği değişimler; aile kurumunu da derinden etkilemiş, evlilik ilişkilerinin niteliğinin değişmesine ve evlilikte yaşanan problemlerin farklılaşmasına yol açmış ve böylece eşler arası uyum sorunlarının tespit ve incelenmesinin de önemini artırmıştır.

Ailede eşlerin dindarlık düzeyi ve niteliği; evliliğin başlangıcını, sürdürülmesini ve evlilikteki mutluluk ile uyumu da etkileyebilmektedir. Evliliğin başlangıcından itibaren tüm aşamalarına doğrudan etkisinin olduğu bilinen dinî, özellikle aile hayatını meşrûlaştırma işleviyle bireylerin yaşamlarında etkin bir role sahip olduğu görülmektedir (Çatak, 2012, 1; Apaydın - Kirman, 2004, 106). Çünkü aile, eşlerin psikososyal tüm farklılıklarıyla bütünleştikleri bir birlikteliktir ve bu birliktelikteki uyum, ailede olabilecek birçok soruna çözüm üretilmesinde kolaylık

sağlayacaktır. Bununla birlikte evliliğin toplumların büyük çoğunluğunda güçlü bir yapı olarak karşımıza çıktığını hesaba kattığımızda; biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel temellerini iyi kavramak gerekmektedir (Tarhan, 2013, 13).

Küreselleşme sürecinin hız kazanması ile birlikte insanlar aile kurumundan ve dinden uzaklaşmakta, kişiler arası dayanışma yerini fırsatçılığa ve benmerkezciliğe; insan ilişkilerinde ise içtenlik ve samimiyet yerini yüzeysel davranışlara bırakmaktadır. Kişiler arası davranışlardaki niteliksel değişimin, bireylerin birbirlerine tahammül edemediği ve sorunların da aşılamadığı evliliklerin artmasının sebebi olduğu düşünülmektedir (Sayar, 2011, 103). Türkiye toplumunun aile yapısındaki problem alanlarından birini aile kurumundaki ahlâk ve değerlerin aşındırılması oluşturmaktadır (Demirkan, 2006, 92). Çünkü günümüzdeki modern değişimler beraberinde insanların maneviyât algılarını, dinî tutum ve yaşantılarını da değiştirmelerine ve dinî kalıpları sorgulamalarına yol açmaktadır. Dinî yaşanan her türlü olumsuzluğun aşılmasında bir dayanak ve güç kaynağı olduğu düşüncesinin zayıflaması sebebiyle de evlilik dışı yaşantılar, artan boşanmalar ve ayrı yaşama gibi ailelerin üstesinden gelmekte zorlanacağı birçok sorun ortaya çıkmaktadır (Cebeci, 2012, 169-170). Oysaki ailede bireylerin benimsedikleri manevi ve ahlâki değerler, aile içindeki uyumla yakından ilgilidir. Dindarlık ve eşler arası uyumu inceleyen çalışmalar; eşlerin dinî törenlere birlikte katılmalarının evlilik uyumu ile doğrudan etkili olduğunu, eşlerin düzenli olarak kiliseye gitmelerinin boşanma riskini düşürdüğünü ve dinî eşleri ortak bir paydada buluşturarak demografik değişkenlerin dinî etkisi ile kontrol edilebilir hale gelebileceğini hatta ortadan kalkabileceğini belirtmişlerdir (Call - Heaton, 1997, 382). Yine dindarlık düzeylerindeki artışın aile içi geçimsizliğin önlenmesi, çözümlenmesi ve üstesinden gelinmesinde katkı sağladığı tespit edilmiştir (Lambert - Dollahite, 2006, 593-594). Bununla birlikte eşlerin dinî inanç ve uygulamalarının birbirlerine bağlılık, başa çıkma, affetme, özveri gibi süreçler ile pozitif ilişkili olduğu ve aile içi geçim ile evlilik kalitesinin korunmasındaki önemi ortaya konmuştur (Goodman vd., 2013, 820-821). Eşlerin yaşamlarındaki değerlerin benzerlik derecesinin de evlilik uyumunu arttırdığı

(Şener - Terzioğlu, 2008, 9) ve farklı dinî mezheplere mensup eşlerin dinî uygulamalarındaki farklılıklardan kaynaklı problemlerin ise evlilik uyumlarını azalttığı tespit edilmiştir (Almas, 2010, 67-68; Çatak, 2012, 199-200). Bununla birlikte aile hayatının dinî de dahil olduğu değerler çerçevesinde yaşanması gerektiğini düşünenlerin toplumun çoğunluğunu oluşturduğu belirlenmiştir (BASAGM, 2010, 134). Bu düşünceler ışığında gerçekleştirilen evliliklerde de eşlerin manevi hedeflerinin aynılaşması ve aynı hedefler için ortak karar ile davranış sergilemeleri beklenmekte ve bu davranış tarzının evlilik yaşamını kaliteli kılabileceği gibi mutlu ve uyumlu bir birliktelik sağlayacağı düşünülmektedir (Tarhan, 2013, 29). Evlilikleri uyumlu devam eden eşlerin sorunlarını ve çatışmalarını da daha kolaylıkla onarabilecekleri açıktır. Evlilik uyumunun bozulmasında ise eşler travma yaşayabilmektedirler (Fidanoğlu, 2007, 5). Bireylerin yaşadıkları travmaların psikolojik tedavi süreçlerinde dinî anlama ve yaşama bakımından eşler arasındaki durumun ortaya konulması da süreçleri daha verimli hale getirecektir. Çünkü toplumsal ve bireysel değer tercihleri, maneviyat ve bireylerin öznel mutlulukları ile evlilik uyumları arasında yakın bir ilişki vardır (Kublay - Oktan, 2015, 29). Evliliklerin daha sürdürülebilir olması için eşlerin uyumunun korunması ve geliştirilmesi gerekmektedir. Bu sebepten mevcut araştırmada hem dindarlığın eşlerin uyumuna hem de dinî anlayışın ve yaşayışın evlilikteki psikolojik ihtiyaçlara ve beklentilere olan etkisinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Dindarlık ve eşler arası uyum konulu alan araştırması olarak tasarlanan bu araştırmada, “evli bireylerin dindarlık ve eşler arası uyum düzeyleri arasında ilişki” çeşitli değişkenler ile birlikte incelenmiştir. Başka bir ifadeyle, araştırmanın temel problemini, “Kahramanmaraş ilindeki evli bireylerin dindarlık ile eşler arası uyum düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?” sorusu teşkil etmektedir. Araştırmanın temel hipotezi ise “dindarlık ve eşler arası uyum arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır” şeklinde belirlenmiştir.

### **1. Yöntem**

Bu çalışma, dindarlığın eşler arası uyuma etkisini ölçmek amaçlı var olan bir durumu belirlemeye yönelik yapılan tarama modeli ile tasarlanmış ve veri toplama aracı olarak anket tekniği

kullanılmıştır. Bu sebeple, bu bölümde araştırmanın modeli, evren ve örneklemin niteliği, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgiler verilecektir.

### 1.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nicel araştırma desenlerinden korelasyonel araştırma modeli kullanılmış ve modele uygun bir şekilde Kahramanmaraş merkezde yaşayan evli bireylerin hem dindarlık ve eşler arası uyum düzeylerinin sosyodemografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı tespit edilmiş hem de dindarlık ve eşler arası uyum arasındaki ilişki belirlenmiştir.

### 1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Kahramanmaraş merkezde yaşayan evli bireylerden oluşmaktadır. Evreni temsilen belirlenen çalışma örneklemini ise Kahramanmaraş merkezde yaşayan orta yaşta evli 420 bireydir. Bu çerçevede anket soruları tesadüfi olarak belirlenen 455 evli bireye uygulanmış; 35 anket eksik ve tutarsız cevaplar sebebiyle değerlendirmeye alınmamış ve 420 kullanılabilir anket formu üzerinden çalışma sürdürülmüştür.

Verilere göre katılımcıların hem sosyodemografik hem de evlilik ve dindarlık ile ilgili çeşitli değişkenlere göre dağılımı verilmiştir. Buna göre 420 katılımcının 218'i (%51,9) kadın ve 202'si (%48,1) erkek; 36'sı (%8,6) 20-25 yaş, 81'i (%19,3) 26-30 yaş, 118'i (%28,1) 31-35 yaş, 80'i (%19,0) 36-40 yaş, 32'si (%7,6) 41-45 yaş ve 73'ü (%17,4) 46 yaş ve üzerinde; 68'i (%16,2) ilkokul, 36'sı (%8,6) ortaokul, 63'ü (%15) lise, 216'sı (%51,4) üniversite ve 37'si (%8,8) yüksek lisans mezunudur. Yaşamın çoğunun geçirildiği yer değişkenine göre ise katılımcıların 330'u (%78,6) ilde, 58'i (%13,8) ilçede ve 32'si (%7,6) kasaba/köyde yaşamaktadır. Mesleklerine göre; 103'ü (%24,5) çalışmıyor, 50'si (%11,9) işçi, 225'i (%53,7) memur, 16'sı (%3,8) esnaf, 1'i (%0,2) çiftçi, 16'sı (%3,8) emeklidir. Gelir durumu değişkenine göre ise 45'i (%10,7) orta altı, 325'i (%77,4) orta ve 50'si (%11,9) orta üstüdür.

Katılımcıların evlilikleri ile ilgili dağılımlarına bakıldığında; eşler arası yaş farkında 420 katılımcının, 54'ü (%12,9) fark yok, 152'si (%36,2) 1-3 yaş, 120'si (%28,6) 4-6 yaş, 61'i (%14,5) 7-9 yaş ve 33'ü (%7,8) 10 yaş ve üzeri; evlilik süresine göre 23'ü (5,5) 1 yıldan az, 60'ı (%14,3) 1-3 yıl, 64'ü (%15,2) 4-6 yıl, 61'i (%14,5) 7-9 yıl ve

212'si (%50,5) 10 yıl ve üzeri; evlenme şekline göre 165'i (%39,3) görücü usulüyle, 157'si (%37,4) kendisi tanışarak ve 98'i (%23,3) tanıdıkların önerisiyle tanışarak evlenme olarak; eş seçim ölçütlerinde ise 56'sının (%13,4) fiziksel çekicilik, 23'ünün (%5,5) zeki olma, 17'sinin (%4,0) soylu bir aileden gelme, 315'inin (%75,0) dindar ve ahlâklı olma ve 9'unun (%2,1) iyi gelir sahibi olma ölçütüne dikkat ederek dağılım gösterdikleri belirlenmiştir.

Katılımcıların dindarlık ile ilgili dağılımlarına bakıldığında; dinî eğitim aldıkları kaynaklara göre 131'i (%31,2) aile, 75'i (%17,9) okul, 156'sı (%37,1) cami/Kur'an kursu, 11'i (%2,6) dinî eğitim almama ve 47'si (%11,2) diğer kaynaklar olarak; çocuğunun dinî eğitim almasını isteme durumuna göre; 401'i (%95,5) evet, 16'sı (%3,8) kararsızım ve 3'ü (%0,7) hayır; "eşlerden her ikisinin dindar olması evlilikte mutluluk için tek başına yeterlidir" değişkeninde katılımcıların 164'ünün (%39,0) yeterli, 69'unun (%16,4) kararsız ve 187'sinin (%44,6) yetersiz olarak dağıldığı görülmektedir. Bununla birlikte ailecek camiye gitme değişkenine göre katılımcıların 26'sının (%6,1) her zaman, 264'ünün (%62,9) bazen ve 130'unun (%31) hiçbir zaman camiye gitmediği; evde dinî konular konuşma değişkenine göre 70'inin (%16,6) her zaman, 259'unun (%61,7) bazen ve 91'inin (%21,7) hiçbir zaman olarak; eş için dua etme değişkenine göre 296'sının (%70,5) her zaman, 116'sının (%27,6) bazen ve 8'inin (%1,9) ise hiçbir zaman dua etmediği görülmüştür. Evde Kur'an okuma değişkeninde ise 142'sinin (%33,8) her zaman, 256'sının (%61) bazen okuduğu ve 22'sinin (%5,2) hiçbir zaman Kur'an okumadığı belirlenmiştir.

### 1.3. Veri Toplama Araçları

Kişisel verilerin elde edildiği, eşler arası uyumun belirlendiği ve dindarlığın ölçüldüğü bölümler olmak üzere çalışmadaki anket üç bölümden oluşmaktadır. Bireylerin demografik bilgileri, dinî eğitimlerini nereden aldıkları, kaç yıllık evli oldukları, eşleriyle aralarındaki yaş farkı, çocuk sahibi olma durumları, eşlerini seçmedeki ölçütleri, çocuklarının dinî eğitim almalarını isteyip istememeleri, dinî ortamlara katılma durumları, dindarlığın evlilikteki mutluluğu etkilediği fikrine katılıp katılmama durumları, ailelerindeki dinî yaşamın gelişmesi için yaptıkları, evlenme

şekilleri ve ailede dinî etkinlik yapma sıklıklarının sorulduğu 19 sorudan elde edilmiştir.

Araştırmada eşler arası uyum düzeyleri; eşler arası iletişim, evlilikte mutluluk ve mutsuzluk düzeyi, eşlerin sorun yaşama sıklıkları ile evlilikte sorun alanları üzerinden belirlenen ve Almas (2010, 82-98) tarafından geliştirilen 23 soruluk beşli Likert tipi ölçek ile belirlenmiştir. Evlilikte mutluluk ve sorun puanlarına ait iç tutarlılık analiz sonucu, ankete verilen cevapların güvenilir olduğunu belirtmektedir.

Katılımcıların dindarlık düzeylerini belirlemek için ise Kula (2001)'nın geliştirdiği 'Dindarlık Envanteri'nden faydalanılmıştır. Sevindik, dindarlık envanterine eklediği sorularla birlikte güvenilirlik ve geçerlilik çalışması yapmış ve dindarlık envanterinin 6. maddesi olan 'Cuma namazı kadın, erkek, çocuk, büyük her Müslüman'a farzdır' ile 12. maddesinde yer alan 'Cuma namazlarına sürekli gidemiyorum' ifadelerini bu cümlelerin daha çok erkeklere hitap ettiği düşüncesiyle anketten çıkarmıştır. Bu maddelerin yerine, dinin bilgi boyutunu içeren, 'Hac ibadeti, maddi ve bedeni durumu müsait olanların yerine getirmesi gereken bir dinî görevdir' ile 'İnsan, kazancının bir kısmını fakirlere zekât ve sadaka olarak vermelidir' maddelerini eklemiş ve çalışmada kullanılan dindarlık envanterine son şeklini vermiştir (Sevindik, 2015, 65). Dindarlık envanterinin alt boyutları için iç tutarlılık katsayıları ,332 ile ,765 arasında hesaplanmıştır. Envanterin genelinde verilen yanıtların güvenilir olduğu belirlenmiştir.

#### **1.4. Verilerin Analizi**

Çalışmanın uygulama bölümü Likert tipi sorulardan oluşan anket ile oluşturulmuştur. Elde edilen veriler SPSS Statistics 21.0 ve Microsoft Office Excel 2013 incelenmiştir. Çalışmada yer alan dindarlık envanterinin dağılımı Shapiro-Wilk testi ve normallik grafikleri ile incelenmiştir. Dindarlık envanteri, dinî aktivite ve evlilikte mutluluk/sorun puanlarının genel dağılımı; ortalama ± standart sapma (ort±s) ve ortanca (min.-mak.) ile cinsiyet ve yaş grupları gibi kategorik değişkenlerin dağılımı ise sayı (%) ile gösterilmiştir.

Dindarlık envanteri ve evlilikte mutluluk/sorun puanları; sosyodemografik değişkenler ile karşılaştırılırken, oluşan grup

sayısına bağlı olarak Mann-Whitney U testi ve Kruskal Wallis testi kullanılmıştır. Kruskal-Wallis testinin anlamlı sonuç vermesi durumunda grupların ikili karşılaştırmaları Bonferroni düzeltmeli Mann-Whitney U testi ile yapılmıştır. Dindarlık envanteri ve dinî aktivite puanları ile evlilikte mutluluk/sorun puanları arasındaki ilişkiler Spearman korelasyon analizi ile incelenmiştir. Dindarlık envanteri, dinî aktivite ve evlilikte mutluluk/sorun soruları için iç tutarlılık Cronbach alfa değeri hesaplanmıştır. İstatistiksel anlamlılık düzeyi ise  $p \leq 0,05$  olarak kabul edilmiştir.

## 2. Bulgular

Bu bölümde gerçekleştirilen istatistiksel analizlerin sonuçları yer almakta ve elde edilen bulgular üç ana başlık altında sunulmaktadır. İlk bölümde dindarlık ile çeşitli değişkenler arasındaki ilişkileri, ikinci bölümde evlilik içi uyum ile çeşitli değişkenler arasındaki ilişkileri ve üçüncü bölümde dindarlık ile evlilik içi uyum arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla yapılan analiz sonuçlarına yer verilmiştir.

### 2.1. Dindarlık ile Çeşitli Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Bu bölümde, dindarlık envanteri alt boyutları ile katılımcıların hem sosyodemografik hem de evlilik ve dindarlık ile ilgili çeşitli değişkenler arasındaki ilişkilere dair sürdürülen analizler yer almaktadır.

**Tablo 1: Çeşitli Değişkenlerin Dindarlık Envanterine Göre Dağılımına İlişkin Analiz Sonuçları**

DİNDARLIK BOYUTLARI						
	İnanç	İ. Önemi	İbadet	Duygu	Bilgi	Etki
<b>Çocuk Sayısı</b>						
Yok	20 (18-20)	16 (9-20)	19 (15-20)	11 (7-15)	29 (25-30)	19 (15-20)
1 çocuk	20 (13-20)	16 (9-20)	18 (9-20)	11 (7-15)	29 (19-30)	19 (11-20)
2 çocuk	20 (13-20)	17 (6-20)	18 (9-20)	12 (7-15)	29 (21-30)	19 (6-20)
3 çocuk	20 (16-20)	17 (4-20)	19 (12-20)	11 (8-15)	29 (23-30)	20 (12-20)
+3 çocuk	20	17	19	12	29	20

	(16-20)	(11-20)	(14-20)	(7-15)	(24-30)	(16-20)
<i>P</i>	,598	,086	,001*	,081	,169	,042*
<b>Evlilik Şekli</b>						
Görücü	20	17	19	12	29	20
usulü	(14-20)	(4-20)	(12-20)	(7-15)	(21-30)	(12-20)
Kendimiz	20	16	18	11	29	19
tanışarak	(13-20)	(6-20)	(9-20)	(7-15)	(19-30)	(6-20)
Tanıdık	20	17	19	11	29	19
önerisi	(18-20)	(7-20)	(13-20)	(7-15)	(23-30)	(15-20)
<i>P</i>	,109	,462	,009*	,333	,305	,028*
<b>Eş Seçim Kriteri</b>						
Fiziksel	20	16	18	11	29	19
Çekicilik	(16-20)	(7-20)	(9-20)	(8-15)	(22-30)	(6-20)
Zeki	20	16	16	11	27	18
olma	(13-20)	(4-20)	(9-20)	(7-15)	(19-30)	(11-20)
Soylu	20	18	18	12	29	19
olma	(16-20)	(12-20)	(9-20)	(9-15)	(24-30)	(15-20)
Dindar	20	17	19	12	29	20
olma	(14-20)	(7-20)	(12-20)	(7-15)	(21-30)	(13-20)
İyi geliri	20	17	20	12	29	20
olma	(13-20)	(6-20)	(14-20)	(9-15)	(21-30)	(15-20)
<i>P</i>	,575	,124	,027*	,034*	,102	,005*
<b>Eşlerin dindar olması evlilikte mutluluk için yeterlidir.</b>						
Evet	20	17	19	2	29	20
	(16-20)	(12-20)	(9-20)	(7-15)	(22-30)	(13-20)
Kararsız	20	17	18	11	28	19
	(14-20)	(11-20)	(13-20)	(7-15)	(21-30)	(12-20)
Hayır	20	16	19	11	29	19
	(13-20)	(4-20)	(9-20)	(7-15)	(19-30)	(6-20)
<i>P</i>	,614	,003*	,003*	,006*	,001*	,001*

Tablo 1'e göre, çocuk sayısı ile dindarlık envanterinin inanç, inancın önemi, duygu ve bilgi alt boyut puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gözlenmezken ( $p>,05$ ), dindarlığın etki alt boyutu için grupların benzer olduğu belirlenmiş, ibadet alt boyutunda ise dört veya daha fazla çocuğu olanların tek çocuğu olanlara göre; üç çocuğu olanların ise bir ve iki çocuğu



olanlara göre puanları daha yüksektir ( $p \leq 0,05$ ). Yani dindarlık arttıkça çocuk sayısı da artış göstermektedir.

Analiz sonuçları evlenme şekli ile dindarlık envanteri alt boyutları arasındaki ilişkide görücü usulüyle evlenenlerin hem kendisi tanışarak hem de tanıdıkların önerisi ile evlenenlere göre ibadet alt boyutunda daha yüksek puanlarının olduğunu ( $p \leq 0,05$ ), etki alt boyutu için ise görücü usulüyle evlenenlerin kendisi tanışarak evlenenlere göre puanlarının daha yüksek ( $p \leq 0,05$ ) olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer alt boyutlar için ise evlilik şekline göre bir farklılaşma tespit edilememiştir ( $p > 0,05$ ).

Bulgular, eş seçimindeki ölçüt ile dindarlık envanteri alt boyutları arasındaki ilişkide; eş seçimini dindar ve ahlâklı olma ölçütüne göre gerçekleştirenlerin; ibadet, duygu, etki alt boyutları ve toplamda zeki olmaya göre eş seçenlere göre puanlarının daha yüksek olduğunu göstermiştir ( $p \leq 0,05$ ). Diğer alt boyutlar için ise eş seçimi ölçütlerine göre puanların benzer olduğu görülmüştür ( $p > 0,05$ ).

Ulaşılan sonuçlar, “eşlerin ikisinin de dindar olması evlilikte mutluluk için yeterlidir” görüşüne katılma/ma durumu ile dindarlık envanteri alt boyutları arasındaki ilişkide; ‘yeterli’ olarak düşünen katılımcıların inanç hariç diğer tüm puanlarının, bu düşünceye sahip olmayanlara göre anlamlı derecede daha yüksek olduğunu belirlemiştir ( $p \leq 0,05$ ). Bununla birlikte bu grubun, inancın önemi hariç diğer alt boyutlardaki puanlarının düşünce bakımından kararsız olanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. İnanç boyutunda ise grupların puanlarının benzer olduğu gözlenmiştir.

## **2.2. Eşler Arası Uyum ile Çeşitli Değişkenler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular**

Bu bölümde, eşler arası uyum alt boyutları (evlilikte mutluluk/evlilikte sorun) ile katılımcıların hem sosyodemografik hem de evlilik ve dindarlık ile ilgili çeşitli değişkenler arasındaki ilişkilere dair sürdürülen analizlere yer verilmektedir.

**Tablo 2: Çeşitli Değişkenlerin Eşler Arası Uyum Alt Boyutlarına Göre Dağılımına İlişkin Analiz Sonuçları**

I	J	EŞLER ARASI UYUM	
		Evlilikte mutluluk	Evlilikte sorun
<b>Cinsiyet</b>	Kadın	70.0 (12.5-100)	37.5 (0-96.43)
	Erkek	72.5 (30.0-100)	33.93 (0-85.71)
	P	<b>,014*</b>	<b>,054</b>
<b>Yaş</b>	20-25 yaş	80.0 (40.0-100)	40.18 (1.79-82.14)
	26-30 yaş	75.0 (25.0-100)	32.14 (0.00-83.93)
	31-35 yaş	72.5 (25.0-100)	35.71 (0.00-85.71)
	36-40 yaş	70.0 (17.5-100)	43.75 (3.57-91.07)
	1-45 yaş	67.5 (12.5-100)	25.0 (0.0-96.43)
	+46 yaş	65.0 (27.5-100)	33.93 (0.0-78.57)
	P	<b>,001*</b>	<b>,069</b>
<b>Eğitim durumu</b>	İlkokul	65.0 (25-95)	52.68 (0-96.43)
	Ortaokul	66.25 (30-100)	43.75 (0-91.07)
	Lise	72.5 (12.5-100)	48.21 (5.36-85.71)
	Üniversite	72.5 (17.5-100)	30.36 (0- 83.93)
	Yüksek lisans	77.5 (35-100)	26.79 (0- 71.43)
P	<b>,001*</b>	<b>,001*</b>	
<b>Gelir düzeyi</b>	Orta altı	67.5 (25-100)	50.0 (10.71-76.79)
	Orta	72.5 (12.5-100)	32.14 (0-96.43)
	Orta üstü	75.0 (17.5-100)	47.32 (0-91.07)
	P	<b>,047*</b>	<b>,004*</b>
<b>Yaşamın çoğunun geçirildiği yer</b>	İl	72.5 (12.5-100)	33.93 (0-91.07)
	İlçe	75.0 (27.5-100)	34.82 (0-96.43)
	Kasaba/Köy	70.0 (25.0-100)	42.86 (0-83.93)
P	<b>,576</b>	<b>,654</b>	
<b>Çalışma durumu</b>	Çalışmıyor	65.0 (12.5-100)	51.79 (0-96.43)
	İşçi	77.5 (45.0-100)	43.75 (0-85.71)
	Memur	75.0 (17.5-100)	28.57 (0-83.93)
	Diğer	66.25 (27.5-100)	41.07 (0-78.57)
	P	<b>,001*</b>	<b>,001*</b>
<b>Eş ile yaş farkı</b>	Aynı yaş	75.0 (32.5-100)	37.5 (0-83.93)
	1-3 yaş	75.0 (17.5-100)	32.14 (0-96.43)
	4-6 yaş	72.5 (25-100)	35.71 (0-82.14)
	7-9 yaş	67.5 (25-100)	41.07 (0-91.07)

	+9 yaş	67.5 (12.5-100)	51.79 (5.36-78.57)
	P	,251	,204
<b>Evlilik süresi</b>	1 yıldan az	85.0 (42.5-100)	30.36 (0-78.57)
	1-3 yıl	72.5 (40-100)	33.93 (5.36-83.93)
	4-6 yıl	72.5 (35-100)	32.14 (0-83.93)
	7-9 yıl	72.5 (25-100)	50.0 (5.36-85.71)
	+9 yıl	70.0 (12.5-100)	35.71 (0-96.43)
	P	,001*	,003*
<b>Çocuk sayısı</b>	Yok	80.0 (42.5-100)	33.93 (0-82.14)
	1 çocuk	72.5 (27.5-100)	33.93 (0-85.71)
	2 çocuk	72.5 (17.5-100)	35.71 (3.57-96.43)
	3 çocuk	67.5 (25-100)	43.75 (0-91.07)
	+3 çocuk	70.0 (12.5-100)	32.14 (0-83.93)
	P	,012*	,364
<b>Evlenme şekli</b>	Görücü usulü	70.0 (12.5-100)	41.07 (0-85.71)
	Kendimiz tanış.	75.0 (27.5-100)	33.93 (0-96.43)
	Tanıdık önerisi	70.0 (30-100)	32.14 (0-91.07)
	P	,030*	,207
<b>Eş seçimi ölçütleri</b>	Fiziksel çekicilik	65 (17.5-100)	44.64 (0-96.43)
	Zeki olma	72.5 (35-100)	35.71 (5.36-69.64)
	Soylu bir aile	65.0 (25-80)	51.79 (14.29-82.14)
	Dindar olma	75.0 (12.5-100)	32.14 (0-85.71)
	İyi geliri olma	57.5 (37.5-97.5)	71.43 (3.57-91.07)
	P	,001*	,001*
	<b>Din eğitimi kaynağı</b>	Aile	70.0 (25.0-100)
Okul		77.5 (47.5-100)	25.0 (0-78.57)
Kur'an K.- Cami		72.5 (12.5-100)	33.93 (0-82.14)
Din e. almadım.		67.5 (47.5-100)	42.86 (16.07-78.57)
Diğer		67.5 (35.0-97.5)	33.93 (0-85.71)
P		,011*	,007*
<b>Çocuğun din eğitimi almasını isteme</b>		Evet	72.5 (12.5-100)
	Kararsızım	61.25 (27.5-95)	37.5 (7.14-96.43)
	P	,020*	,835

<b>Dinî ortamlara katılma durumu</b>	Katılıyorum	75.0 (12.5-100)	38.39 (0-91.07)
	Katılmıyorum	70.0 (27.5-100)	33.93 (0-96.43)
	İstiyorum, eşim istemiyor.	62.5 (17.5-100)	58.93 (17.86-83.93)
	P	,195	,076
<b>“Eşlerin ikisinin de dindar olması evlilikte mutluluk için yeterlidir”</b>	Evet	72.5 (17.5-100)	42.86 (0-83.93)
	Kararsızım	65.0 (27.5-97.5)	39.29(5.36-96.43)
	Hayır	75.0 (12.5-100)	32.14 (0-85.71)
	P	,001*	,004*

Tablo 2’de, katılımcıların sosyodemografik değişkenler ile evlilikte uyum düzeyleri arasındaki ilişki verileri gösterilmektedir. Buna göre katılımcıların evlilikte mutluluk/sorun puanları ile cinsiyet ilişkisinde erkek ve kadınların mutluluk puanı ortalamaları sırasıyla 72,5 ve 70 olarak hesaplanmıştır. Buna göre erkeklerin evlilikte mutluluk puan ortalamaları kadınlara göre anlamlı derecede daha yüksek iken ( $p=,014$ ); evlilikte sorun puanları bakımından cinsiyetler arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığı ( $p=,054$ ) belirlenmiştir. Katılımcıların evlilikte mutluluk/sorun ile yaş grupları arasındaki ilişkisi üzerine gerçekleştirilen analiz sonuçları; yaş gruplarına göre evlilikte mutluluk puanlarının anlamlı derecede farklılaştığını ( $p=,001$ ), evlilikte sorun puanlarının ise anlamlı derecede farklılaşmadığını ( $p=,069$ ) göstermektedir. Buna göre 20-25 ile 26-30 yaş grubu katılımcıların evlilikte mutluluk puan ortalamaları 46 yaş veya üstü katılımcılara göre daha yüksektir ( $p=,05$ ). Katılımcıların evlilikte mutluluk/sorun puanları ile eğitim durumları arasında anlamlı bir farklılık görülmüştür ( $p=,001$ ). Buna göre ilkökul mezunlarının evlilikte mutluluk puanları, üniversite ve yüksek lisans mezunlarının puanlarından anlamlı derecede daha düşükken ( $p\leq,05$ ); yüksek lisans mezunlarının evlilikte sorun puanları ilkökul, ortaokul ve lise mezunlarından, üniversite mezunlarının evlilikte sorun puanları ise ilkökul ve lise mezunlarının puanlarından anlamlı derecede daha düşüktür ( $p\leq,05$ ). Verilere göre katılımcıların eşler arası uyum ve gelir düzeyleri arasındaki ilişkinin anlamlı olduğu görülse de

( $p=,047$ ), ikili karşılaştırmalar sonucunda gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır ( $p>,05$ ). Buna göre ortanın altı gelire sahip olanların evlilikte sorun ortalamaları orta düzey gelire sahip katılımcılardan daha yüksektir ( $p\leq,05$ ). Bununla birlikte yaşamın çoğunun geçirildiği yer ile eşler arası uyum arasında da anlamlı bir ilişki tespit edilemezken çalışma durumuna göre evlilikte mutluluk ve sorun puanlarının farklılaştığı belirlenmiştir ( $p=,001$ ). Çalışmayanların evlilikte mutluluk puanları işçi ve memurlara göre; diğer grubunun evlilikte mutluluk puanları ise işçilere göre daha düşüktür ( $p\leq,05$ ). Son olarak memurların diğer gruplara göre evlilikte sorun puanları daha düşüktür ( $p\leq,05$ ).

Tablo 2; katılımcıların evlilikte uyum düzeyleri ile evlilik değişkenleri arasındaki ilişkilere dair verileri göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre katılımcıların eşler arası uyum puanlarının eş ile yaş farkı durumuna göre farklılaştığı ve hem evlilikte mutluluk ( $p=,251$ ) hem de sorun puanları karşılaştırıldığında her iki puan için de istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığı tespit edilmiştir ( $p=,204$ ). Evlilik süresine göre evlilikte mutluluk puanlarının ise farklılaştığı ve 1 yıldan daha az süredir evli olanların 4 yıl veya daha fazla süredir evli olanlara göre evlilikte mutluluk puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir ( $p\leq,05$ ). Evlilikte sorun puanları dikkate alındığında ise 7-9 yıldır evli olanların 1 yıldan daha az süredir evli olanlara göre; 4-6 yıldır evli olanların 10 yıl veya daha fazla süredir evli olanlara göre daha yüksek puanları olduğu gözlenmiştir ( $p\leq,05$ ). Evlilikteki mutluluk ve soruna çocuk sayısının etkisi incelendiğinde ise aralarında anlamlı bir farklılaşma olduğu belirlenmiştir. Buna göre; çocuğu olmayan ve üç çocuklu olan ailelerin evlilikte daha mutlu olduğu görülürken evlilikte sorun ile çocuk sayısı arasında ise bir ilişki bulunamamıştır. Evlilik değişkeninden bir diğeri olan evlilik şekline göre evlilikte mutluluk puanlarının ise farklılaştığı ( $p=,030$ ), evlilikte sorun puanlarının ise benzer olduğu ( $p=,207$ ) belirlenmiştir. Sonuçlara göre; tanışarak evlenenlerin görücü usulüyle evlenenlere göre evlilikte mutluluk puanları daha yüksektir. Yukarıdaki tabloda katılımcıların eş seçerken dikkat ettikleri ölçütlere göre mutluluk puanları da incelenmiş ve puanların farklılaştığı görülmüştür ( $p=,001$ ). Fiziksel çekicilik ve soylu bir aileden gelmeye göre eş

seçenlerin, zeki olma ve dindar olmaya göre eş seçenlerden evlilikte mutluluk puanlarının daha düşük olduğu ( $p \leq 0,05$ ); dindar ve ahlâklı olmaya göre eş seçenlerin ise iyi gelir sahibi olmaya göre seçenlerden evlilikte sorun puanlarının daha düşük olduğu belirlenmiştir ( $p \leq 0,05$ ).

Son olarak, katılımcıların evlilikte uyum düzeyleri ile dindarlık değişkenleri arasındaki ilişkilere dair veriler; din eğitimi kaynağı değişkenine göre evlilikte mutluluk ( $p = 0,011$ ) ve sorun ( $p = 0,007$ ) puanlarında farklılaşma olduğunu; ailede dinî eğitim alanların okulda dinî eğitim alanlara göre evlilikte mutluluk puanlarının daha düşük, evlilikte sorun puanlarının ise daha yüksek olduğunu belirlemiştir ( $p \leq 0,05$ ). Yukarıdaki tabloda çocuğunun dinî eğitim almasını isteme değişkenine göre mutluluk puanları da incelendiğinde, katılımcılardan çocuğunun dinî eğitim almasını isteme/me durumuna göre evlilikte mutluluk puanlarının farklılaştığı ( $p = 0,020$ ) ve çocuğunun dinî eğitim almasını isteyenlerin kararsız olanlara göre evlilikte mutluluk puanlarının daha yüksek olduğu; evlilikte sorun puanlarının ise benzer ( $p = 0,853$ ) olduğu görülmüştür. Katılımcıların dinî ortamlara katılma durumlarına göre evlilikte mutluluk ( $p = 0,195$ ) ve sorun ( $p = 0,076$ ) puanlarında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığı; eşler arası uyum ile “eşlerden her ikisinin dindar olması evlilikte mutluluk için yeterlidir” görüşüne katılma arasındaki ilişki ise “Kararsızım” yanıtı verenlerin “Evet” veya “Hayır” yanıtı verenlere göre evlilikte mutluluk puanlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ( $p \leq 0,05$ ). İlgili ifadeye “Hayır” yanıtı verenlerin ise diğer iki yanıtı verenlere göre evlilikte sorun puanlarının daha düşük olduğu görülmüştür ( $p \leq 0,05$ ).

### **2.3. Dindarlık ile Eşler Arası Uyum Düzeyi Arasındaki İlişlere Dair Bulgular**

Bu bölümde araştırmadaki katılımcıların dindarlık envanteri ile eşler arası uyum düzeyleri arasındaki ilişkilere dair sürdürülen analiz sonuçlarına yer verilmektedir.

**Tablo 3: Dindarlık Envanteri Alt Boyutlarına Göre Eşler Arası Uyum Toplam Puanlarına İlişkin Spearman Korelasyon Analizi Sonuçları**

		Eşler arası uyum		
		Evlilikte mutluluk	Evlilikte sorun	
Dindarlık envanteri	İnanç	Rho	,085	-,009*
		P	,080	,848
	İnancın önemi	Rho	,076	,090
		P	,121	,065
	İbadet	Rho	,161	-,013*
		P	,001*	,793
	Duygu	Rho	,049*	,037*
		P	,320	,454
	Bilgi	Rho	,157	-,047*
		P	,001*	,334
Etki	Rho	,148	,017*	
	P	,002*	,721	
Toplam	Rho	,161	,035*	
	P	,001*	,475	
Dinî aktivite	Rho	,268	-,110	
	P	,001*	,025*	

Tablo 3; eşler arası uyum (evlilikte mutluluk/evlilikte sorun) puanları ile dindarlık envanteri (inanç/inancın önemi/ibadet/duygu/bilgi/etki) ve dinî aktivite puanları arasındaki ilişkileri belirlemek için yapılan Spearman korelasyon analizi sonuçlarını göstermektedir. Buna göre; evlilikte mutluluk toplam puanları ile dindarlık envanterinin ibadet, bilgi, etki alt boyutları arasında anlamlı düzeyde pozitif bir ilişki ( $p \leq 0,05$ ); evlilikte mutluluk toplam puanları ile dinî aktivite puanları arasında ise daha kuvvetli yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ( $\rho = 0,268$ ). Bununla birlikte evlilikte sorun toplam puanları ile dindarlık envanteri puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki gözlenmezken ( $p > 0,05$ ); evlilikte sorun toplam puanları ile dinî aktivite puanları arasında oldukça negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür ( $\rho = -0,110$ ).

## **Sonuç, Tartışma ve Öneriler**

Dindarlık ile eşler arası uyum arasındaki ilişkiyi konu edinen bu araştırmada; öncelikle cinsiyet, yaş, eğitim durumu, gelir düzeyi gibi sosyodemografik değişkenler, evlilik ve dindarlık değişkenleri ile hem dindarlık hem de eşler arası uyum arasındaki ilişkiler ele alınmış ve son olarak dindarlık ile eşler arası uyum (evlilikte mutluluk/evlilikte sorun) arasındaki ilişki incelenmiştir.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre, dindarlık düzeyleri çocuk sayısına bağlı olarak anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Dindarlığın ibadet boyutu dışındaki diğer boyutları ile çocuk sayısı arasında anlamlı bir fark gözlenmezken, ibadet alt boyutunda 4 veya daha fazla çocuğu olanların tek çocuğu olanlara göre; 3 çocuğu olanların bir ve iki çocuğu olanlara göre dindarlık-ibadet puanlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Rowthorn'un aktardığına göre (2011, 2519) dünyanın 82 ülkesinde inanç ve çocuk sayısı arasındaki ilişkiyi saptamak için yaptığı çalışma sonuçları haftada birden fazla ibadet yapan bireylerde ortalama çocuk sayısı 2,5; ayda ortalama bir kez ibadet yapanlarda 2,01; dindarlığı yaşam biçimi haline getirmiş tarikatlarda ortalama çocuk sayısı 6,2; hiçbir dine bağlı olmayanlarda ise ortalama çocuk sayısı 1,67 olduğunu belirtmektedir. Araştırmamızda; "dindarlık ile çocuk sayısı arasında pozitif bir ilişki vardır" hipotezi kısmen doğrulanmıştır.

Araştırma sonucu elde edilen bulgular, görücü usulüyle evlenenlerin kendisi tanışarak veya tanıdıkların önerisiyle evlenenlere göre dindarlık-ibadet alt boyutu puanının daha yüksek olduğunu belirlemiştir. Dindarlık-etki alt boyutu için görücü usulüyle evlenenlerin kendisi tanışarak evlenenlere göre puanları daha yüksektir. Sonuç olarak; bulgular doğrultusunda "görücü usulü ile evlenenler tanışarak evlenenlerden daha dindardır" alt hipotezi kısmen doğrulanmıştır.

Katılımcıların eş seçme kriterleri ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair gerçekleştirilen analizde; kendilerini ve eşlerini dindar olarak niteleyenlerin eş seçimlerinde de "dindar ve ahlâklı" kriterine dikkat ettikleri görülmektedir. Yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bilgin (2000, 568-569) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada, evli erkek katılımcıların %46,3'ünün eş tercihinde sırasıyla kadının "dindar olması" ve kişilik kriterlerine



dikkat ettikleri görülürken, evli kadın katılımcıların birincil olarak aradıkları özellikler ise sırasıyla "kişilik" (%47,9) ve "dindarlık" (%23,6) şeklinde sıralanmıştır. Bener'in (2011, 74) çalışmasında da üniversite öğrencilerinin eş seçiminde dikkat ettikleri en önemli ölçütün dindarlık (%37,6) olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde; "eş seçiminde dindarlık kriterini tercih edenler diğer kriterlere göre eş seçenlerden daha dindardır" hipotezi doğrulanmıştır.

Dindarlık ve "eşlerden her ikisinin dindar olması evlilikte mutluluk için yeterlidir" fikrine katılım arasındaki ilişkiye dair bulgular; katılımcıların %75'inin eş seçiminde "dindar ve ahlâklı" ölçütüne dikkat ettiklerini, dindar bireylerin eş seçiminde dindarlık kriterine önem vermelerine rağmen dindarlığı evlilikte mutluluk için yeterli olarak görmediklerini ortaya çıkarmaktadır. Konuyla ilgili yapılan çalışma sonuçları da bunu desteklemektedir. Bener'in (2011, 78) araştırmasında dindarlık ile hem "eşlerden her ikisinin dindar olması evlilikte mutluluk için yeterlidir" fikri hem de "eşlerin dinî algılama ve anlama biçimlerinin farklı oluşu, başlı başına bir geçimsizlik sebebidir" fikri arasında pozitif ilişki ve dindarlık ile başka dinden birisiyle evlenme fikri arasında ise negatif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Yine benzer bir bulguya Karşlı'nın (2018, 249) çalışmasında ulaşılmış ve dinî değer, dinî bilinç, dinî davranış ile mutluluk arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir. Bu tespit çalışmamızda da doğrulanmış ve dindarlık arttıkça "eşlerden ikisinin de dindar olması evlilikte mutluluk için yeterlidir" fikrine katılım azalmıştır.

Araştırma sonuçlarında; evlilikte uyum ile sosyodemografik değişkenler arasındaki ilişkilere dair anlamlı değerlere ulaşılmış ve eşler arası uyum düzeyinin cinsiyete göre farklılaştığı; erkeklerin kadınlara göre eşler arası uyum düzeyinin daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu aralık düzeyinin anlamlı derecede farklılaşmasının sebebi; kadınların daha duygusal ve derin bir birliktelik arayışı içinde, erkeklerin daha somut ve ihtiyaç odaklı olarak evlilik hayatını sürdürmek istemeleri olabilir. Bu bakımdan eşler arası uyumda kadınlar daha çok zorlanmakta iken erkekler için günlük hayatın akışının bozulmaması bu uyumun sürdürülmesi için yeterlidir. Ayrıca kadınlar evlilikteki sorunları erkeklere göre daha

etkin ve yoğun olarak hissettiklerinden bu sonuç doğal karşılanmaktadır. Yapılan araştırmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Arvas - Hökelekli, 2017, 138; Üncü, 2007, 82; Güngör, 2007, 115). Bununla birlikte cinsiyet değişkeni ile evlilik doyumu arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı sonucuna varan çalışmalar da mevcuttur (Berk, 2009, 68). Belirtilen ilişki üzerine yapılan ilk araştırmalarda kadınların uyum göstermeye erkeklerden daha eğilimli olduğu tespit edilse de son yıllarda yapılan çalışmalarda ise uyumun cinsiyete bağlı çok az bir farklılık gösterdiği ortaya koyulmuştur. Kadınlarda uyum oranının yüksek çıkmasının sebebinin ise toplumsal rollerin ve beklentilerin olduğu düşünülmektedir (Kağıtçıbaşı, 2004, 87-88). Bu doğrultuda çalışmada; “kadınların erkeklere göre evlilik uyum puanları daha yüksektir” hipotezi ters yönden doğrulanmıştır.

Çalışmada, eşler arası uyumun yaş gruplarına göre farklılaştığı; 20-25 ile 26-30 yaş grubu katılımcılarının 46 yaş veya üstü katılımcılarına göre evlilikte mutluluk puanlarının daha yüksek olduğu bulunmuştur. Yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmış ve bireylerin yaşlarının ilerlemesi ile evlilikte mutluluk arasında negatif ilişkinin var olduğu belirlenmiştir (Almas, 2010, 65-66; Kara, 2013, 49-50; Arvas - Hökelekli, 2017, 139). Ancak bu çalışmada “eşler arası uyum ile yaş arasında pozitif bir ilişki vardır” hipotezi doğrulanmış kabul edilmektedir.

Eğitim seviyesi ile eşler arası uyum ilişkisinde bulgular; ilkökul mezunlarının üniversite ve yüksek lisans mezunlarına göre evlilikte mutluluk puanlarının daha düşük olduğunu; yüksek lisans mezunlarının ilkökul, ortaokul ve lise mezunlarına göre; üniversite mezunlarının ise ilkökul ve lise mezunlarına göre evlilikte sorun puanlarının daha düşük olduğunu ortaya koymaktadır. Eğitim düzeyi arttıkça evlilikte mutluluk puanları artmakta; evlilikte sorun puanları ise azalmaktadır. Literatürde eğitim düzeyindeki artışın evlilikte mutluluk ile pozitif ilişkili olduğu çalışmalar bulunmakta iken (Almas, 2010, 65); değişkenler arası farkın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı çalışmalara da rastlanmaktadır (Kışlak - Çabukça, 2002, 39). Veriler doğrultusunda bu çalışmada; “eşler arası uyum ile eğitim seviyesi arasında pozitif bir ilişki vardır” hipotezinin doğrulandığı görülmektedir.

Gelir düzeyi ile eşler arası uyum arasındaki ilişkiye dair sonuçlar; gelir düzeyi ile evlilikte mutluluk arasında anlamlı bir ilişki belirlemezken, evlilikte sorun ile negatif bir ilişki tespit etmektedir. İmamoğlu ve Yasak (1997, 221) araştırmalarında benzer sonuçlar elde etmişler ve bu durumu yüksek sosyoekonomik durumun bireylerdeki bağımlılık duygusunu azaltmasına, duygusal bağlılık ile birbiriyle ilgili olmayı arttırmasına ve sonuç olarak çiftler arasında evlilik doyumunu yükseltmesine bağlamışlardır. Sonuçta bulgular, “eşler arası uyum ile gelir düzeyi arasında negatif bir ilişki vardır” hipotezini kısmen doğrulamaktadır.

Araştırma sonucuna göre sosyodemografik değişkenlerden yaşamın çoğunun geçirildiği yer ile eşler arası uyum arasında da herhangi bir anlamlı ilişki tespit edilememiştir. Buna göre değişkenler arası ilişkisizlik durumundan dolayı; “eşler arası uyum ile yaşamın çoğunun geçirildiği yerin nüfusu arasında negatif ilişki vardır” hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Araştırma verileri; gelir düzeyi ile eşler arası uyum arasındaki ilişkide orta düzey gelire sahip katılımcıların ortanın altında gelire sahip olanlara göre evlilikte daha düşük sorun puanlarının olduğunu göstermektedir. Ayrıca meslek grupları ile eşler arası uyum arasındaki ilişkide çalışmayan katılımcıların işçi ve memurlara göre; diğer grubunun da işçilere göre evlilikte mutluluk puanlarının daha düşük olduğu belirtilmektedir. Çalışmamızda ulaştığımız anlamsal ilişkiye rağmen literatürdeki çalışmaların çoğunda bireylerin evlilik uyumlarının meslek gruplarına göre farklılaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Kışlak - Çabukça, 2002, 39; Demiray, 2006, 21; Kublay - Oktan, 2015, 30). Bazı çalışmalarda ise çalışan kadınların daha uyumlu evliliklere sahip oldukları belirtilmektedir (Nathawat - Mathur, 1992, 353; Çilli vd., 2004, 2).

Çalışma sonuçlarına göre; eşler arası uyum ile eşler arası yaş farkı ilişkisinde istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı tespit edilmiştir. Ancak yapılan çalışmaların çoğunda eşler arasındaki yaş farkı ile evlilikte mutsuzluk arasında yüksek düzeyde anlamlı ilişki olduğu belirlenmiştir. Bu doğrultuda; “eşler arası uyum ile yaş farkı arasında negatif ilişki vardır” hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Araştırma bulgularına göre, eşler arası uyumun evlilik süresi ile ilişkisinde, bir yıldan daha az süredir evli olanların dört yıl veya

daha fazla süredir evli olanlara göre evlilikte mutluluk puanlarının yüksek olduğu gözlenmiştir. Literatürdeki çalışmalara bakıldığında benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir (Demiray, 2006, 45; Çelik, 2009, 80-81; Almas, 2010, 66; Kublay - Oktan, 2015, 30). Bu çalışmaların yanı sıra evlilik süresi ile eşler arası uyum arasında anlamlı bir ilişkinin bulunmadığı, diğer bir deyişle evlilik süresinin eşler arası uyumu etkilemediği sonucuna ulaşan çalışmalar da mevcuttur (Kışlak - Çabukça, 2002, 39). Evliliğin ilk yıllarında eşlerin sevgi ve uyum açısından açık ve istekli olmaları durumuna karşılık ortalama dört yıldan sonra eşlerin uyumunda bir düşüş gözlenmiştir. Bununla birlikte evliliğin onuncu yılından itibaren ise eşlerin birbirlerini kabullendikleri ve aile hayatlarının olgunlaşması ile birlikte uyumun arttığı görülmektedir. Sonuç olarak; “eşler arası uyum ve evlilik süresi arasında pozitif bir ilişki vardır” hipotezi kısmen doğrulanmış sayılmaktadır.

Evlilikte mutluluk ve çocuk sayısı arasında ilişkiye dair yapılan analiz sonuçları anlamlı bir ilişkinin olduğunu ve hem çocuğu olmayan hem de 3 çocuklu olan ailelerin diğerlerine kıyasla evlilikte daha mutlu olduğunu göstermektedir. Bu konuda yapılan başka araştırmalarda birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre evlilikte mutluluk ile çocuk sayısı arasında anlamlı herhangi bir ilişkinin bulunmadığı (Fışiloğlu, 1992, 19-20; Kocadere, 1995, 141; Kışlak - Çabukça, 2002, 39) veya negatif bir ilişkinin bulunduğu yani çocuk sayısının artması ile evlilik doyumunun azaldığını belirten çalışmalar mevcuttur (Fidanoğlu, 2006, 135; Çelik, 2009, 85-86; Almas, 2010, 66). Bu sonuçlar doğrultusunda “eşler arası uyum ile sahip olunan çocuk sayısı arasında pozitif bir ilişki vardır” hipotezimizin kısmen doğrulandığı düşünülmektedir.

Araştırma sonucuna göre, eş seçme kriterleri ile evlilikte uyum arasındaki ilişkide; katılımcıların evlenme şekline göre evlilikte mutluluk puanlarının farklılaştığı, evlilikte sorun puanlarının ise benzer olduğu belirlenmiştir. Buna göre tanışarak evlenenlerin görücü usulüyle evlenenlere göre evlilikte mutluluk puanları daha yüksektir. Yapılan çalışmalarda benzer sonuçlara ulaşılmıştır (Demir - Fışiloğlu, 1999, 230; Akar, 2005, 63; Çelik, 2009, 77-78). Sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde evliliğini kendi seçimi ile gerçekleştirenlerin evlilik uyumunun daha yüksek olduğu

görülmektedir. Netice olarak çalışma sonuçlarına göre “tanışarak evlenenlerin görücü usulü ile evlenenlere göre eşler arası uyumu daha fazladır” hipotezi doğrulanmıştır.

Eş seçim kriterleri ile eşler arası uyum arasındaki ilişkide anlamlı sonuçlara ulaşılmış ve eş seçiminde dindar/ahlâklı olma ölçütüne dikkat edenlerin evlilikte mutluluk puanlarının fiziksel çekicilik ve soylu bir aileden gelmeyi dikkate alanlara göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Dindar ve ahlâklı olmaya göre eş seçenlerin iyi gelir sahibi olmaya göre eş seçenlere göre evlilikte sorun puanları daha düşüktür. Sonuç olarak çalışmamızda, “eş seçiminde dindar ve ahlâklı olma ölçütünü seçenlerin eşler arası uyum puanı daha yüksektir” hipotezi doğrulanmıştır.

Bulgulara göre, din eğitimi alınan yer ve eşler arası uyum ilişkisinde; din eğitimi kaynağı değişkenine göre evlilikte mutluluk ve sorun puanlarında farklılaşma olmakta; ailede dinî eğitim alanların okulda dinî eğitim alanlara göre evlilikte mutluluk puanları daha düşük, evlilikte sorun puanları ise daha yüksektir. Buna göre okulda dinî eğitim almak eşler arası uyumu olumlu yönde etkilemektedir. Bu doğrultuda çalışmada “dinî eğitimi okulda alanların eşler arası uyum puanları daha yüksektir” hipotezi doğrulanmaktadır.

Araştırma sonucuna göre, çocuğunun dinî eğitim almasını isteme durumu ile eşler arası uyum arasındaki ilişkide; çocuğunun dinî eğitim almasını isteyen katılımcıların kararsızlara göre evlilikte mutluluk puanları daha yüksek olarak belirlenmiştir. Çocuğun dinî yöneliminin ilk olduğu ortam ailedir. Bu sebepten bireyin çocukluk döneminden itibaren iç çatışma yaşamadan bilinçli bir dinsel tercihte bulunabilmesinin yolu ailesinin çocuğa nasıl bir yaklaşım sergilediği ile doğrudan ilişkilidir (Apaydın, 2001, 327-332). Bu doğrultuda çalışmamızda da “çocuğunun dinî eğitim almasını isteyenlerin eşler arası uyum puanı daha yüksektir” hipotezinin doğrulandığı görülmektedir.

Eşler arası uyum ile dinî aktivite arasındaki ilişkide; evlilikte mutluluk ile dinî aktivite puanları arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Literatürdeki veriler de bu sonucu doğrulamaktadır (Lambert - Dollahite, 2006, 607). Ayrıca dinî/mezhepsel farklılıklardan kaynaklı dinî aktivite farklılıklarının da evlilikte

sorunu artırdığını tespit eden çalışmalar mevcuttur (Call - Heaton, 1997, 382; Dollahite vd., 2004, 820-821). Buna göre “dinî aktivite gerçekleştiren eşler arası uyum puanı daha yüksektir” hipotezinin doğrulandığı kabul edilmektedir.

Eşler arası uyum ile “eşlerden her ikisinin dindar olması evlilikte mutluluk için tek başına yeterlidir” ifadesine katılım arasındaki ilişkide, bu ifadeye “kararsızım” yanıtını verenlerin “evet” veya “hayır” yanıtını verenlere göre evlilikte mutluluk puanlarının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. İlgili ifadeye “hayır” yanıtını verenlerin diğer iki yanıtı verenlere göre evlilikte sorun puanlarının daha düşük olduğu görülmüştür. Bu sonuçla “eşlerden her ikisinin dindar olması evlilikte mutluluk için tek başına yeterlidir” ifadesine ‘evet’ yanıtını veren eşler arası uyum puanı daha yüksektir” hipotezi doğrulanmamıştır.

Araştırmanın temel hipotezi olan; “dindarlık ile eşler arası uyum arasında pozitif bir ilişki vardır” önermesi inanç ve tecrübe boyutları dışında diğer boyutlar açısından doğrulanmıştır. Bununla birlikte dindarlık ile evlilikte sorun puanı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki gözlenmemiştir. Sonuçta; çalışmada çok dindar veya dindar eşi olanların, az dindar veya dindar olmayan eşi olanlara göre daha yüksek mutluluk puanı olduğu görülmüştür. Literatürdeki sınırlı sayıda gerçekleştirilen çalışmalar da mevcut pozitif ilişkiyi doğrulamaktadır. Karşılı konu üzerine gerçekleştirdiği iki çalışmada da (2018, 249; 2019, 173) dindarlık ile mutluluk ve ilişki memnuniyeti arasında pozitif ilişkiler tespit etmiştir. Yurtdışında yapılan çalışmalarda da dindarlık ve eşler arası uyumda dindarlığın evlilikteki mutluluğu sağlayan en önemli etkenlerden biri olduğu saptanmıştır (Call - Heaton, 1997, 382; Sullivan, 2001, 21; Fard vd., 2013, 309; Geçioğlu - Kayıklık, 2019, 211-212). Dindarlık puanı yüksek olan çiftlerin daha mutlu ve evliliklerinin daha sağlam olduğu yani ayrılma ve aldatma gibi durumlara daha az yöneldikleri tespit edilmiştir (Almas, 2010, 153). Bununla birlikte dindarlık ile mutluluk ve yaşam memnuniyeti arasında pozitif ilişkilerin bulgulandığı çalışmalar da mevcuttur (Chang, 2009, 1; Abdelkhalek, 2009, 803). Araştırma sonuçları birlikte değerlendirildiğinde; bireysel olarak evlilikte mutlulukla doğrudan bağlantılı olarak karşılıklı saygı, bağışlama, sevgi ve

sadakat gibi durumların dinlerde övülen özellikler olmasının ve bu yüzden evlilikte mutluluğu etkileyen kişilik özellikleriyle de dindarlığı etkileyen özelliklerin ilişkili olmasının bu pozitif ilişkiyi sağladığı düşünülmektedir.

Sonuç olarak araştırma ile; dindarlık düzeyi yüksek olarak belirlenen evli çiftlerin evliliklerinde mutluluk düzeylerinin yüksek olduğu, evlilik hayatlarıyla dinî inançlarını bütünleştirdikleri ve evlilikte sorunlara sebep olan durumları daha az yaşadıkları görülmektedir.

Dindarlık ve eşler arası uyum ilişkisi üzerine gerçekleştirilen bu çalışma verileri ışığında; ideal dinî tutum ve davranışları sergileyenlerin aynı zamanda evlilikte sorunlara sebep olabilecek davranışlara düşmemeleri için bireylerde bir kontrol mekanizması oluşturduğu görülmekte ve bu açıdan ailelerin dindarlık açısından bilinçlendirilmesi önem taşımaktadır. Bununla birlikte dindarlık bakımından eşlerin birbirlerine uyum düzeyleri evlilik içi sorunlar incelenirken de gözden kaçırılmamalı ve eşlere danışmanlık ile rehberlik hizmeti verenlerin eşlerin dindarlık seviyelerini de irdelemeleri tavsiye edilmektedir. Evlilikteki sorunlar sürecinin yanı sıra evlilik öncesi de bireylerin aile danışmanlarından hizmet alması sağlanmalıdır.

Sosyal psikoloji açısından bakıldığında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Aile İrşat ve Rehberlik Bürosu da çalışmalarında aile içi sorunların çözülmesi, ailevi konularda motivasyon artırılmasına yönelik faaliyetlerinin daha etkin yürütülmesi için aile ve dindarlık ile ilgili çalışmaları dikkate almalıdır. Bu açıdan eşlerin dindarlıkları ve uyumlarının incelenmesi ve sorunların tespiti ile ailelere daha etkin bir danışma ve rehberlik hizmeti verilebileceği düşünülmektedir. Çalışmamızın yanı sıra gerek şehir ve kırsal kesimden elde edilen bulguların karşılaştırıldığı; gerekse eşler arası farklılaşma ve değişim ile etkilendiği düşünülen değişkenler açısından derinlemesine araştırmalar yapılmalıdır.

### Kaynakça

- Abdelkhalik, Ahmed. "Religiosity, Subjective Well-Being, and Depression in Saudi Children and Adolescents". *Mental Health, Religion and Culture* 12/8 (2009), 803-815.
- Akar, Hülya. *Psikiyatrik Yardım Talebi Olanlar ile Yardım Talebi Olmayan ve Boşanma Aşamasında Olan Çiftlerde; Çift Uyumu ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2005.
- Almas, Gülşen. *Evlilikte Uyum ve İnanç Gelişimi Arasındaki İlişkiler*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Apaydın, Halil - Kirman, Mehmet Ali. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eş Seçim Biçimleri ve Karşı Cinsle Arkadaşlık İlişkileri Üzerine Psikososyal Bir Yaklaşım: Kahramanmaraş Örneği". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2004), 97-114.
- Apaydın, Halil. "Aile İçi İletişimin Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12-13 (2001), 319-337.
- Arvas, Fatma Balcı - Hökelekli, Hayati. "Dindarlık ile Evlilik Doyumu ve Evlilikte Sorun Çözme İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 129-160.
- BASAGM, Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü. *Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması*. Ankara, 2010.
- Bener, Muhammet. *Dindarlık ve Eş Seçimi İlişkisi: SDÜ Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Berk, Melis. *Evlilik Öğretmenlerinin Yükleme Tarzları ve Evlilik Doyum Algılarının Bazı Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Bilgin, Vejdi. "Türk Toplumunun Evlilik Konusunda Bilgilenme ve Bilinçlenme Düzeyleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000), 565-588.
- Call, Vaughn - Heaton, Tim. 1997. "Religious Influence on Marital Stability". *Journal for the Scientific Study of Religion* 36/3 (1997), 382-392.
- Cebeci, Suat. *Dinî Danışma ve Rehberlik*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.



- Chang, Wen Chun. "Religious Attendance and Subjective Well-Being in An Eastern-Culture Country: Empirical Evidence from Taiwan". *Marburg Journal of Religion* 14/1 (2009), 1-30.
- Çatak, Bilge Deniz. *Mezhep Farklılıklarının Eşler Arası İlişkilere Etkileri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Çelik, Eyüp. *Evlü Öğretmenlerin Bağlanma Stili, Denetim Odağı ve Bazı Nitelikleri Açısından Evlilik Uyum Düzeylerinin İncelenmesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Çilli, Ali Savaş vd.. "Ev Kadınlarında ve Çalışan Evli Kadınlarda Psikolojik Belirtilerin Karşılaştırılması". *Genel Tıp Dergisi* 14/1 (2004), 1-5.
- Demir, Ayhan - Fıfıloğlu, Hürol. "Loneliness and Marital Adjustment of Turkey Couples". *The Journal of Psychology* 133/2 (1999), 230-240.
- Demiray, Özlem. *Evlilikte Uyumun Demografik Özelliklere Göre İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Demirkan, Semra. "Türk Ailesinin Korunması ve Güçlendirilmesinde Sivil Toplum Kuruluşları ile İşbirliğinin Önemi". *Aile ve Toplum* 3/9 (2006), 91-95.
- Dollahite, David vd.. "Families and Religious Beliefs, Practices, and Communities: Linkages in a Diverse and Dynamic Cultural Context". *Handbook of Contemporary Families: Considering the Past, Contemplating the Future*. ed. Marilyn Coleman vd.. 411-431. CA: SAGE Publications, 2004.
- Fard, Mohammad Khodayari vd.. "Religiosity and Marital Satisfaction". *Social and Behavioral Sciences* 82 (2013), 307-311.
- Fıfıloğlu, Hürol. "Lisansüstü Öğrencilerin Evlilik Uyumunu". *Türk Psikolojisi Dergisi* 7/28 (1992), 16-23.
- Fidanoğlu, Oya. *Evlilik Uyumunu ile Eşlerin Somatizasyon Düzeyleri Arasındaki İlişki ve Diğer Sosyodemografik Değişkenler Açısından Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Fidanoğlu, Oya. *Evlilik Uyumunu, Mizah Tarzı ve Kaygı Düzeyi Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

- Geçioğlu, Ahmet Rifat - Kayıklık, Hasan. "Dindarlık ve Evlilik Uyumu İlişkisi: Evli Bireyler Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 202-224.
- Goodman, Michael vd.. "Religious Faith and Transformational Processes in Marriage". *Family Relations: An Interdisciplinary Journal of Applied Family Studies* 62/5 (2013), 808-823.
- Güngör, Hüdanur Cihan. *Evlilik Doyumunu Açıklamaya Yönelik Bir Model Geliştirme*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- İmamoğlu, Emine Olcay - Yasak, Yeşim. "Dimensions of Marital Relationships as Perceived by Turkish Husbands and Wives". *Genetic Social and General Psychology Monographs* 123/2 (1997), 221-232.
- Johnstone, Ronald. *Religion in Society*. New Jersey: Prentice Hall, 1992.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2004.
- Kara, Nihal. *Çiftlerde Yükleme Biçimleri, Çatışma Çözme Stilleri ve Eşin Duygu Dışavurum Tarzları ile Çift Uyumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karslı, Necmi. "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 173-205.
- Karslı, Necmi. *Mutluluk ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Kışlak, Şennur Tutarel - Çabukça, Fazlı. "Empati ve Demografik Değişkenlerin Evlilik Uyumu ile İlişkisi". *Aile ve Toplum Dergisi* 2/5 (2002), 35-41.
- Kocadere, Müge. *İyi ve Kötü Evliliklerin Özelliklerini Belirlemeye Yönelik Betimsel Bir Çalışma*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Köktaş, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Kublay, Deniz - Oktan, Vesile. "Evlilik Uyumu: Değer Tercihleri ve Öznel Mutluluk Açısından İncelenmesi". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 5/44 (2015), 25-35.
- Kula, Naci. *Kimlik ve Din*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.

- Lambert, Nathaniel - Dollahite, David. "How Religiosity Helps Couples Prevent, Resolve and Overcome Marital Conflict". *Family Relations* 55/4 (2006), 439-449.
- Nathawat, Surenda Singh - Mathur, Asha. "Marital Adjustment and Subjective Wellbeing in Indian-Educated Housewives and Working Women". *The Journal of Psychology* 127/3 (1992), 353-358.
- Rowthorn, Robert. "Religion, Fertility and Genes: A Dual Inheritance Model". *The Royal Society* 278 (2011), 2519-2527.
- Sayar, Kemal. *Ruh Hali*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Sevindik, Durmuş. *Orta Yaş Bireylerde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sullivan, Kieran. "Understanding the Relationship Between Religiosity and Marriage: an Investigation of the Immediate and Longitudinal Effects of Religiosity on Newlywed Couples". *Journal of Family Psychology* 15/4 (2001), 610-628.
- Şener, Arzu - Terzioğlu, Günsel. "Bazı Sosyoekonomik ve Demografik Değişkenler ile İletişimin Eşler Arası Uyuma Etkisinin Araştırılması". *Aile ve Toplum Dergisi* 10/4 (2008), 7-20.
- Tarhan, Nevzat. *Evlilik Psikolojisi-Öncesiyle Sonrasıyla Evlilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Taş, Kemalettin. "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik. Adana: Karahan Yayınları, 2006.
- Üncü, Serap. *Duygusal Zekâ ve Evlilik Doyum İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.