



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN : 2667 -7326

Sayı: 6  
Haziran 2016



**AMASYA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**AMASYA UNIVERSITY**

**REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**

**ISSN: 2147-7256**

**Sayı/Issue: 6**

**Amasya 2016**

AMASYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ISSN: 2147-7256  
2016 Sayı: 6

**Sahibi / Owner**  
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR  
Dekan / Dean

**Editör / Editor**  
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN

**Editör Yrd. / Editorial Assistants**  
Arş. Gör. Ümüt TORU  
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN

AMASYA UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
ISSN: 2147-7256  
2016 Number: 6

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Doç. Dr. Halil APAYDIN  
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN  
Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR  
Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK  
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih SOYSAL  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
Amasya Üniversitesi Matbaası, 2016

**Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Osman Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Cağfer Karadaş (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

**Sayı Hakemleri/Referees of this Issue**

Prof. Dr. Ali Rıza Aydın (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Zülfikar Durmuş (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi), Prof. Dr. Fethi Kerem Kazanç (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammet Tasa (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Akif Koç (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Asım Yapıcı (Çukurova Üniversitesi), Doç. Dr. Ahmet Çakır (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. M. Fatih Genç (Cumhuriyet Üniversitesi), Doç. Dr. Adem Korukçu (Hitit Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan Özel (Amasya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Soysal (Amasya Üniversitesi)

## Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN: 2147-7256

Sayı / Issue: 6

Amasya 2016

Bu dergi, uluslar arası  ve ulusal ,  Bilimsel Yayın İndeksi  
, ,  ve  veri

indeksleri tarafından taranmaktadır.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

### **Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA

Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161

**e-mail:** [ilahiyatdergi@amasya.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@amasya.edu.tr)

## İÇİNDEKİLER

---

|   |      |
|---|------|
| Doç. Dr. Halil APAYDIN & Prof. Dr. Şuayip Özdemir & Asiye ZOROĞLU ÜNAL  |      |
| İntihar Girişiminde Bulunan Bireylerde Bazı Değişkenlerle İntihar Girişimi İlişkisi                           | 7-46 |
| <i>The Relationship Between Suicide Attempts and Some Variables on Individuals Who Have Attempted Suicide</i> |      |

---

|  |       |
|--|-------|
| Doç. Dr. Sevim ÖZDEMİR   |       |
| Türkiye’de Arapça Sözlü Anlatım Eğitimi, Zorlukları ve Bazı Çözüm Önerileri      | 47-53 |
| <i>Arabic Speaking Skills Education in Turkey, Challenges and Some Solutions</i> |       |

---

|   |       |
|---|-------|
| Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir ÇEKİN  |       |
| İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma | 55-97 |
| <i>A Comparative Research on Affective Objectives of Religious Culture and Ethics and Basic Religious Information (Islam; I-II) Course Curriculums</i>  |       |

---

|  |        |
|--|--------|
| Yrd. Doç. Dr. Bayram AYHAN   |        |
| Tebbet Sûresinin Kronolojik Tertipteki Yerine Dair Farklı Bir Görüşün Tahlili                      | 99-125 |
| <i>Evaluation of a Different Opinion On The Place of Surah al-Masad In The Chronological Order</i> |        |

---

---

Dr. Fatih KOCA

Amasya Mûsikî Cemiyeti ve Büyükağa Medresesi'nin Amasya  
Dinî Mûsikîsine Katkısı

127-137

*The Contribution of Amasya Music Ensemble and Büyük Aga  
Madrasah to Amasya Religious Music*

---

Dr. Naif YAŞAR

Claude Gilliot ve İslamî Çalışmaları Üzerine I: Gilliot'un  
Hayatı, Eserleri ve Hz. Muhammed İle İlgili Görüşleri

139-160

*About Claude Gilliot and His Islamic Studies: Gilliot's Life, His  
Works and His Views About Muhammad (PBUH)*

---

Dr. Fatma AYGÜN

Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs  
Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)

161-187

*Mâtürîdî's Hudûth (Hadesü'l-A'yân) Evidence to Rationally Know  
the Existence of God*

---

# İNTİHAR GİRİŞİMİNDE BULUNAN BİREYLERDE BAZI DEĞİŞKENLERLE İNTİHAR GİRİŞİMİ İLİŞKİSİ

Halil APAYDIN\*  
Şuayip ÖZDEMİR\*\*  
Asiye ZOROĞLU ÜNAL\*\*\*

## Öz

Bu araştırmada, genel olarak, intihar girişiminde bulunan bireylerle mülakat yöntemiyle yapılan görüşmeler sonucu bazı değişkenler arası ilişkilere bakılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak; intiharın psiko-sosyal dinamikleri, intihar ile ilişkili kavramlar, intihar ile ilgili teorik yaklaşımlar ve intihara neden olan faktörler üzerinde durulmuştur. Daha sonra ise, intihar çeşitleri, intihar ve intihar girişimi için söz konusu olan sosyal ve ruhsal risk faktörleri, farklı gruplarda intihar girişiminin serüveni ve intihar girişiminde kullanılan yöntemler üzerinde durulmuştur. Son olarak ise, din ile intihar girişimi arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna bakılmış ve araştırma sonuçlandırılmıştır. Elde edilen bulgulara göre intihar girişiminde bulunan bireylerin çoğunluğunu, dine ilgisi az olanlar ile dine ilgisi olmayanlar oluşturmaktadır. İntihar girişiminde bulunan bireyler arasında alkol kullanım oranı yüksek ve psikolojik tedavi görenlerin sayısı da oldukça fazladır.

**Anahtar Kelimeler:** İntihar, intihar nedenleri, intihar girişimi, din, din intihar ilişkisi

## The Relationship Between Suicide Attempts and Some Variables on Individuals Who Have Attempted Suicide

### Abstract

In this study, generally, the results of interviews that is conducted with individuals who have attempt suicide were tried to be looking at the relationship between some variables. First in this context; It has focused on the psycho-social dynammics of suicide, concepts associated with suicide and factors that caused the suicide. Then, it has emphasize suicide varieties, suicide

\* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halil.apaydin@amasya.edu.tr.

\*\* Prof. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sozdemir@amasya.edu.tr.

\*\*\* Zonguldak Çaycuma Hisarönü Merkez Kur'an Kursu, asiye\_zoroglu@hotmail.com.

and social and psychological risk factors for attempts suicide, the adventure of suicide attempts and methods used in the suicide attempts in different groups. finally, it has looked at how the relationship between religion and suicide attempts, then the research is concluded. According to the the findings the interest in the religion of majority who have attempted suicide are either less or no less. The alcohol utilisation rate between individuals who have attempted suicide are high and the number of psychological therapy in this people is also very much.

**Key Words:** Suicide, suicide causes, suicide attempt, religion, suicide-religion relations.

## 1. Giriş

### 1.1. Problem ve Amaç

İnsanlık tarihi boyunca bir kısım insanlar, yaşamının bir döneminde intihar girişiminde bulunabilmekte, bu girişimlerin bir kısmı ölümlerle sonlanmaktadır. İntihar düşüncesi ve davranışı yaşama isteğine zıt bir eylem (Kaya, 1998: 9) olmakla birlikte intihara iten birçok risk faktörü bulunmaktadır. Bu risk faktörleri intihar girişiminde bulunan her birey için söz konusu olmakla birlikte her yaş grubu için de farklılık arz etmektedir. Bu nedenle çocuklar, gençler ve yaşlılarda farklı nedenlere bağlı olarak intihar girişimlerine rastlanmaktadır. Ayrıca bu bireylerin intihar için kullandığı yöntemler yaş gruplarına göre değişiklik arz etmektedir (Eşkin, 2003: 135).

Yaşam süreci içerisinde kişileri intihar davranışına yönelten farklı nedenler olduğu gibi vazgeçiren birçok etken de bulunmaktadır. Bunların önemlilerinden olan din, insan hayatında olumlu ve olumsuz birçok etkiye sahip bulunmakta, onun yaşamına dair kararlarında etkili olabilmektedir. Bu kararlar bağlamında intihar düşüncesi ve eylemine yönelme aşamasında dinin vazgeçirici olumlu etkisi göze çarpmaktadır. Bu itibarla araştırmamızda, intihar kavramı ve buna bağlı olarak geliştirilen teorik yaklaşımların neler olduğu ele alındıktan sonra; intihar girişimi ve onunla bağlantılı değişken ilişkilerinin bir bölümüyle ilişkisi ve devamında intihar girişimi ve bu girişimden vazgeçmede dinin (dindarlığın) etkisi ele alınmıştır.



## 1.2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda konuyla ilgili kitap, makale ve çeşitli kaynaklar incelenerek bunlardan yararlanılmıştır. Bunun yanı sıra psikiyatrlarla görüşülerek, onlardan hastalarıyla ilgili gözlemlerini aktarmaları istenmiştir. Ayrıca görüşmenin en az iki kişi arasında olduğu, sözlü olarak sürdürülen bir iletişim süreci (Arseven, 1993: 120) olan mülakat tekniği ile yarı biçimsel mülakat tekniklerinden yararlanılmıştır. Yarı biçimsel mülâkat biçiminde mülâkatçı, kaba hatlarıyla bir yol haritasına sahiptir. Ancak, cevaplayıcının ilgi ve bilgisine göre bu genel çerçeve içerisinde araştırmacı farklı sorular sorarak konunun değişik boyutlarını ortaya çıkarmaya çalışır. Bazı soruların adı geçen organizasyon için sorulmasının uygun olmadığı ve anlamsız olduğu anlaşılırsa o sorudan vazgeçilir. Bazen söyleşinin kendiliğinden farklı yönlere kaydığı da görülür (Altunışık ve diğerleri, 2004: 84).

Araştırmamızda yarı yapılandırılmış mülâkat tekniği kullanmamızın nedeni bu tekniğin araştırmamız açısından daha uygun olduğunu düşündüğümüz içindir. Bu yöntem sayesinde gerek soru sorularak gerekse sohbet havası içerisinde deneklerle görüşülerek arkadaşça bir ortam hazırlanmış, onlardan sorulara cevap vermeleri istenmiştir. Ayrıca mülâkatlarda deneklerin kişilik özellikleri göz önünde tutulmuştur.

## 1.3. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmamızın evrenini 2005 yılı içerisinde Ankara, İstanbul, Kahramanmaraş ve Zonguldak ilinde intihar girişiminde bulunup Devlet Hastanesi'nde Psikiyatri bölümüne müracaat eden bireyler oluşturmaktadır.

Bir evrenin özelliklerine ilişkin bilgileri hesaplanabilir güvenilirlik sınırları içinde verebilen bir bütünün parçası örneklem olarak tanımlanabilir (Arseven, 1993: 94). Araştırmamızda intihar girişiminde bulunan bütün bireylere ulaşmamız mümkün olmadığından 28 kişiden oluşan bir örneklem grubu seçilmiştir.

## 1.4. Deneklere Ait Kişisel Bilgiler

Mülâkatlarımıza katılan deneklerle ilgili bilgileri tablolar şeklinde gösterecek olursak;

**Tablo-1: Cinsiyet, Yaş, Öğrenim Durumu ve Sosyo-ekonomik Duruma Göre Dağılım**

| <b>Cinsiyet</b>       | Sayı | %   |
|-----------------------|------|-----|
| Bayan                 | 15   | 54  |
| Erkek                 | 13   | 46  |
| <b>Yaş</b>            |      |     |
| 12-25                 | 12   | 42  |
| 25-40                 | 6    | 22  |
| 40-60                 | 7    | 25  |
| 60 ve üzeri           | 3    | 11  |
| <b>Öğrenim Durumu</b> |      |     |
| İlkokul               | 10   | 36  |
| Lise                  | 13   | 46  |
| Üniversite            | 5    | 18  |
| <b>Sosyo-Ekonomi</b>  |      |     |
| Fakir                 | 6    | 21  |
| Ortanın altı          | 3    | 11  |
| Orta                  | 12   | 43  |
| Ortanın üstü          | 5    | 18  |
| Zengin                | 2    | 7   |
| Toplam                | 28   | 100 |

Cinsiyete göre dağılım oranına baktığımızda bayan deneklerle erkek deneklerin oranlarının birbirine yakın olduğunu görmekteyiz. Bayan denekler % 54 oranına sahipken erkek denekler % 46 oranına sahiptir. Mülâkatlara katılan deneklerin yaşlara göre dağılım oranı daha çok 12-25 yaşları % 42 arasındadır. 25-40 yaş diliminde ise % 22 denek vardır. 40-60 yaş arasında % 25 denek bulunmaktadır. 60 yaş ve üzerinde ise % 11 denek görmekteyiz. Öğrenim durumuna göre dağılım oranında daha çok lise mezunu (% 46) deneklerin olduğu görülmektedir. % 36 oranında ilkokul mezunu, % 18 oranında da üniversite mezunu bireyler bulunmaktadır. Katılımcıların büyük çoğunluğunun ekonomik durumu orta seviyededir (% 43). Ortanın üzerinde bulunanların oranı % 18 iken,

ortanın altında bulunanların oranı % 11'dir. Fakir olanların oranı % 21 iken zengin olanların oranı % 7'dir.

**Tablo-2: Anne-Baba Öğrenim Durumuna Göre Dağılım**

| Öğrenim Durumu                    | Anne |     | Baba |     |
|-----------------------------------|------|-----|------|-----|
|                                   | Sayı | %   | Sayı | %   |
| Okur-Yazar değil                  | 3    | 11  | 3    | 11  |
| Okur-Yazar                        | 5    | 18  | 4    | 14  |
| İlkokul Mezunu                    | 8    | 29  | 10   | 36  |
| Ortaokul Mezunu                   | 5    | 18  | 3    | 11  |
| Lise Mezunu                       | 4    | 14  | 6    | 21  |
| Fakülte veya<br>Yüksekokul Mezunu | 3    | 11  | 2    | 7   |
| Toplam                            | 28   | 100 | 28   | 100 |

Tablo-2'de görüldüğü gibi annelerin çoğu (% 29) ilkokul mezunudur. Okur-yazar olanların oranı % 18 iken, okur-yazar olmayanların oranı % 11'dir. Ortaokul mezunu olanların oranı % 28 iken lise ve dengi okul mezunlarının oranı % 14'tür. Fakülte ve yüksekokul mezunlarının oranı ise % 11'dir. Babaların öğrenim durumunun annelerden daha yüksek olduğunu görmekteyiz. Babaların % 36'sı ilkokul mezunu, % 21'i lise mezunu, % 14'ü okur-yazar, % 11'i okur-yazar değil, % 11'i ortaokul mezunu, % 7'si de üniversite mezunudur.

## 2. İntiharın Psiko-Sosyal Dinamikleri

### 2.1. İntihar

#### 2.1.1. İntiharın Tanımları

Şüphesiz insanoglu için en kötü ve en kabul edilemezi kişinin araç ya da amaç olarak gördüğü ölümüne, kendi isteğiyle yol açması, yani intihar etmesidir.

İntihar, insanın kendi kendisini cezalandırmak ve kendisini kasıtlı olarak dünyadan ayırmak için giriştiği bir eylemdir. Diğer bir deyimle intihar, insanın bilinçli olarak yaşamına son vermek amacı ile yaptığı ve

başarı ile sonuçlandırdığı patolojik bir davranıştır (Çifter, ty. : 449; Budak, 2000: 401).

İntihar; ölen kişi tarafından ölümle sonuçlanacağı bilinerek yapılan olumlu ya da olumsuz bir fiilin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayına denir. İntihar girişimi ise, bu biçimde tanımlanan, ama ölüm sonucu doğmadan durdurulan fiile denir (Durkheim, 2002: 21).

Adler'e göre intihar; öç alma hareketidir. Bunun, yakınları, akrabaları etkilemek, bu yolla kaybedilenleri geri kazanmak amacına dönük olduğunu söyler. Bu nedenle intiharı bir tür iletişim aracı olarak savunur (Adler, 1997: 267).

İntihar (özkıyım), saldırgan dürtülerin isteklerin bastırılması ve insanın kendi öz benliğine yönelmesi sonucu ortaya çıkan bir eylem biçimidir. İntiharı düşünenlerde, bu düşünceyi davranışa ve eyleme dönüştürenlerde benlikten gelen dürtülerle, eğilimlere ve isteklere bağlı davranış kalıpları çatışır. Bu çatışmanın yarattığı kaygı saldırgan dürtüleri, eğilimleri, istekleri harekete geçirir. Ancak üst benliğin baskısı saldırgan dürtülerin, eğilimlerin, isteklerin benlik içinde kalmasına yol açar. Yok edici nitelikte olan bu güçler bireyin kendi öz benliğine yönelir. Kişinin kendisini ortadan kaldırmasını, yok etmesini, öldürmesini amaçlayan davranışlar, eylemler ortaya çıkar (Köknel, 2001: 352).

## **2.2. İntiharla İlişkili Kavramlar**

### **2.2.1. Kaygı ve Korku**

Kaygı, en genel anlamla tehlike veya talihsizlik korkusunun ya da beklentisinin yarattığı bunaltı veya tedirginlik; "usdışı korku" olarak tanımlanmaktadır (Budak, 2000: 437). Kaygı, insanlarda doğuştan var olan, belirsiz, gelecekle bağlantısız; anlaşılması, anlatılması, tasarlanması olanaksız, geleceğe yönelik, hoş olmayan elem veren bir duygulanım durumudur. Korku kaynağı durumlar bedensel, fizyolojik belirtiler ve yakınmalar yanında bilinç, dikkat, algı, bellek, düşünce gibi bilişsel alanı ilgilendiren ruhsal belirti ve yakınmalara da yol açar. Genel olarak insanlar kaygıyı gelecekte bir şey olacakmış gibi duyumsarlar (Köknel, 1992: 15-16; Geçtan, 2000: 169; Atkinson ve diğerleri, 2002: 705).

Korku, insanın günlük yaşamının önemli bir parçasıdır. Bu nedenle insanın korkması, korkulu durumları yaşaması, korkuyu duyumsaması hayatının doğal gereğidir. Korkudan arınmış bir hayat düşünemeyiz.

“Korku algılanılan bir tehlike, tehdit anında hissedilen ve nahoş bir gerilim, güçlü bir kaçma veya kavga etme dürtüsü, hızlı kalp atışları, kaslarda gerginlik vb. belirtilerle yaşanan yoğun bir duygusal uyarılma (heyecan)”dır (Budak, 2000: 469).

Korku; canlının, insanın algıladığı, gördüğü ya da düşündüğü, imgelediği, tasarladığı tehdit dolu bir durumdur. Kişinin nesne, olay ve olgu karşısında gösterdiği doğal, evrensel duygulanım durumu, ruhsal tepkisidir. Korku; kaygının bir duruma, kişiye, nesneye, olaya, olguya yönelmesi, bunların üzerinde odaklaşması, toplanması, yoğunlaşması olarak kabul edilebilir (Köknel, 1992: 26).

### 2.2.2. Takıntı ve Saplantı

Takıntılar ve saplantılar insan hayatını olumsuz yönde etkileyen davranışlardır. Takıntılar ve saplantılar insan iradesinin dışında sürekli olarak yenilenen ve ona tedirginlik veren inatçı düşünce istek ya da hareketlerdir. “Takıntı, bir alışkanlığı (davranışı), sabitleninceye kadar pekiştirme sürecidir” (Budak, 2000: 721). “Saplantı; istenmeyen, bunaltıcı olan ve bastırmaya, unutmaya yönelik çabalara rağmen istençsizce ve tekrar tekrar bilinç düzeyine sızarak kendini gösteren inatçı bir düşünce, dürtü veya imaj”dır (Budak, 2000: 256).

### 2.2.3. Panik Atak ve Fobi

Panik atak, beklenmedik bir anda herhangi bir yerde ortaya çıkan insana yoğun korku ve rahatsızlık duygusu yaşatan, kötü bir şey olacağı veya sonunun geldiğini hissettiren bir duygudur. “Panik atak; sıklıkla tehlikenin eşliğinde olma duygusu eşliğinde aniden ortaya çıkan ve şiddetli tedirginlik, korku, dehşet, çaresizlik, kapana kısılmış olma duyguları, kişilik bozukluğu, ölüm, aklını, kendini kaybetme, yıldırma korkuları ve nefes darlığı, çarpıntı, titreme, göğüs ağrısı, boğulma hissi, baygınlık, geçici felç vb. gibi fiziksel belirtilerle tanımlanan bir akut kaygı dönemidir” (Budak, 2000: 589).

Fobi; ruhsal bozukluk ve hastalıklarla ortaya çıkan korku durumuna denir. Fobi özel bir korku durumudur. İnsanın içinde bulunduğu çevrenin, ortamın ve koşulların dışında oluşur. Fobinin içeriği ve şiddeti düşünceyle, mantıkla anlatılamaz, açıklanamaz;

iradeyle denetlenemez, engellenemez, önlenemez (Cüceloğlu, 1997: 441; Köknel, 1992: 19).

#### **2.2.4. Depresyon ve Stres**

Düşünme süreçlerindeki yavaşlama sonucu kişilerde düşünme ve hatırlama zorlukları, mental sentezlerde yavaşlama, düşüncelerde fakirleşme ve boşluklar meydana gelebilir. Hasta kendisinde hissettiği bu değişikliklerin bilincinde olup bunlardan üzüntü duyar ve acı çeker. Bu duruma depresyon denir (Işık, 1991: 19). Ayrıca depresyon; mutsuzluk, keder gibi duygularla geçmişe yönelik bir kayıp algısının varlığı ile kendisini gösteren bir olgudur. Depresyondaki kişilerin düşünceleri kişinin geçmişe yönelik, oldukça sabit, kişisel bir kayıp temasıyla ilgilidir. Örneğin; bir sınavdan başarısız olan öğrenci “ben her zaman başarısız oldum zaten bir işe yaramam” gibi düşüncelere kapılır (Dürü, 1999).

“Stres; kişinin, içeriden veya dışarıdan gelen ve mevcut dengeyi veya duygusal, bilişsel, sosyal dengeyi korumaya veya bozulan dengeyi yeniden korumaya yönelik yeni davranışlara zorlayan gerçek ya da algılanan uyarıcılara verdiği fiziksel-ruhsal-bilişsel tepkilerdir. Stres genellikle olumsuz bir yaşantı olarak değerlendirilirse de evlilik, yeni bir işe, okula başlama vb. gibi olumlu yaşantılardan da kaynaklanabilir” (Budak, 2000: 704-705).

#### **2.2.5. Dindarlık, Depresyon, Umutsuzluk ve İntihar İlişkisi**

Dindarlık kavramı üzerinde tartışmanın yoğun olduğu bir kavramdır. İlgili bilim dalları açısından farklı yaklaşımların olması; hem kavramın doğasından hem de bilimsel yaklaşım biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu araştırmada geçen din ve dindarlık kavramları daha çok katılımcıların algıladıkları ve bu algıya göre yorumladıkları anlam ile sınırlı tutulmuştur (Dindarlık kavramının farklı tanımlamaları ve boyutları ile ilgili bkz: Yapıcı, 2013: 20-40; Apaydın, 2013: 57-68; Cirhinlioğlu ve diğerleri, 2013: 5-8; Köse, Ayten: 2012: 107-125; Kayıklık, 2011: 73-95; Karaca, 2011: 73-93; Hökelekli, 2010: 42-45; Onay, 2004: 43-71).

Depresyon ile dindarlık arasındaki ilişkinin genelde ters yönlü olduğu yolundadır. Yapıcı'nın aktardığına göre, dindarlık ile depresyon

ilişkisinin araştırıldığı 101 çalışmanın % 64'ünde dindarlık arttıkça depresyon düzeyinin azaldığı tespit edilmiştir (Yapıcı, 2013: 119). Yapıcı'nın kendi yaptığı araştırmada ise, depresyonla dinsel eğilim arasında anlamlı bir ilişki olmadığı; depresyonla dinin etkisini hissetme arasında ise pozitif bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir (2013: 223).

Bireyin dine bağlanma biçiminin bizatihi yaşam koşulları karşısında tavır alışında etkili olabileceği düşünülebilir. Ancak, bu etkileşimin yönü farklılaşmaktadır. Örneğin, Yapıcı'nın yaptığı araştırmada umutsuzluk ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı görülürken (2013: 233); Şahin (2002: 148-152) ve Kimter'in (2006: 243) yaptıkları araştırmalarda böyle bir ilişkinin kurulabileceği ve dindar olan bireylerin umutsuzluk düzeylerinin daha düşük olduğu belirtilmektedir (Dindarlık ile umutsuzluk arasındaki ilişkinin kompleks ve değişken ilişki biçimleri ile ilgili bkz.: Yapıcı, 2013: 137-138).

Din (dindarlık)-intihar ilişkisi bağlamında karşılıklı etkileşimin kompleks bir yapı göstereceği kaçınılmazdır. Bunun nedenlerinden bazılarını şöyle sıralayabiliriz. Birincisi, dinler farklı sosyo-kültürel ortamlarda farklı biçimlere bürünerek farklı faktörlerle birleşerek intihar davranışını farklı etkileyebilir. Hıristiyanlık ve İslam din olarak intiharı ötekileştirirken; bu inançların yaygın olduğu yerlerde kültür ve adetlerde intiharı dışlar bir görünüm arzeder. Ancak, dışsal ve içsel bazı faktörler dinin ve geleneğin etkisini aşarak kişiyi intihara götürebilir (Bkz.: Yapıcı, 2013: 144-145). İkincisi, bireyin kişilik yapısı da intihar eğilimini belirleyen ana faktörlerden birisidir. Özellikle saldırgan tutum ile izah edilmeye çalışılan bu duruma göre; dışadönük kişilik özelliğine sahip bireylerin başkalarına saldırarak öldürme güdüsünü telafi etmeye çalıştıkları, içedönük bireylerin ise kendilerini öldürmeye yöneldikleri şeklinde izah edilmektedir (Bkz.: Bandura, 1977'den akt.: Atkinson ve diğerleri, 2002: 412; Apaydın, 2005: 49).

Farklı teorik ve uygulamalı araştırmalardan elde edilen sonuçlara bakıldığında (İlgili araştırma bulguları için bkz: Yapıcı, 2013: 146-163) din (dindarlık) ile intihar ilişkisi arasında doğrudan dinin koruyucu bir etkisinin bulunabileceği dile getirilmekle beraber Yapıcı'nın da belirttiği gibi din intiharın önlenmesinde ne sihirli bir değnek, ne de tek başına kurtuluş reçetesidir. Dini inançlar, değerler, ibadetler ve bağlı bulunulan cemaat bazen tek tek, bazen de birbiriyle karşılıklı etkileşim içerisinde

intihara karşı engelleyici değil, yerine ve duruma göre birinci ya da ikinci dereceden koruyucu faktör olarak düşünülebilir (2013: 163).

### 3. Mülakat Çözömlerleri ve Değerlendirmesi

#### 3.1. İntihara Neden Olan Bazı Faktörler

##### 3.1.1. Psikolojik Faktörler

Freud insanın ruhunu iki temel dürtünün etkilediğini savunur. Bunlar: Seksüel dürtü (Libido diye adlandırılır) ve saldırganlık dürtüsüdür (Burger, 2006: 80). İntihar, Freud'a göre saldırgan dürtünün en aşırı haliyle içe doğru yönlendirilerek kendisini yok etme formuna dönüşmesidir. Eğer depresyon yani kişinin kendisine yönlendirdiği kızgınlık ölüm dürtüsüyle birleşirse, birey intihara teşebbüs eder (Fromm, 1996: 149-150). Karl Menninger, Freud'un bu fikrini biraz daha geliştirmiş ve intiharın gerçekleşmesi için üç bileşenin olması gerektiğini söylemiştir. Birincisi, öldürmeyi istemektir. Bu saldırgan dürtüyü temsil eder. İkincisi, öldürülmeyi istemektir. Bu da güçlü kızgınlık duygusunun içine yönelmesiyle meydana gelmektedir. Üçüncüsü ise ölmeyi istemektir. Bu da ölüm dürtüsünü temsil eder (Rosen, 1999: 49).

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 21 yaşındaki bayan denek, duygularını şöyle ifade etmektedir:

*"17 yaşımıdaydım. 25 yaşında erkek arkadaşım vardı. Evlenmeye karar verdik ve sonunda korka korka ailelerimize söyledik. Babam her zamanki gibi yine bana karşı çıktı. Onunla evlenirsem beni öldüreceğine yemin etti. Ben de babamdan bu durumun öcünü almak istiyordum. Aklıma gelen tek çare intihardı. Ölümümün tek bir sorumlusu vardı o da babam. Sonunda tek çare olan intihar girişiminde bulundum. Kullandığım depresyon ilaçlarını avucuma boşalttım ve yuttum. Ama ne yazık ki intihar girişimim başarılı olmadı."*

Bahsedilen görüşler ışığında intihar girişiminde bulunan kişinin içinde bulunduğu ruhsal durumun kişinin davranış biçiminin şekillenmesinde önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Güvenini ve çaba gösterme gücünü yitiren kişi, çoğu kız içine kapanarak başına gelenleri anlamaya ve çıkış yolu aramaya çalışmaktadır. Ne var ki zamanla ağır zorlamalar karşısında insanın mantıklı düşüncesi de bozulmaktadır. İntiharların % 75 ile 80'inin ağır depresyon durumları sonucu ortaya çıktığı ve depresyonun temel ögesinin çoğunun karamsarlık duygusu olduğu göz önünde tutulduğunda, kişinin diğer çıkış yollarını



düşünmediğini anlamak güç olmaz. Bazı durumlarda kişiye egemen olan mantık dışı düşünceye, çöküntü yerine kızgınlık, düşmanlık ve öç alma duyguları yönelebilmektedir. Bu tür intihar güdüsü özellikle, kişinin geride bıraktığı yakınlarının onun ölümünden sorumlu tutulabileceği durumlarda ortaya çıkmaktadır.

### 3.1.2. Biyolojik Faktörler

İntihara neden olan faktörlerden birisi de biyolojik faktörlerdir. İnsanın biyolojik yapısı zaman zaman onun intihar girişiminde bulunmasında önemli rol oynamaktadır. İnsanların intiharına sebep olan biyolojik özelliklerinin başında şunlar gelmektedir; cinsiyet, yaş, kilo ve hormonların işleyişi. Araştırmamız esnasında görüştüğümüz bir katılımcı intihar girişimi ile ilgili şu düşüncelerini dile getirmiştir:

*“17 yaşında iken sınıfımızda bulunan bir erkek arkadaşına ilgi duymaya başlamıştım. Duygularım zaman içerisinde aşka dönüştü. Onun ilgisini çekmek için çok çaba gösterdim; ancak bir karşılık göremedim. Sonunda duygularımı kendisine açmaya karar verdim ve uygun zaman kollamaya başladım. Bir gün uygun bir anında duygularımı kendisine söyledim. Keşke söylemez olaydım; verdiği tepki şu oldu: ‘Senin gibi kilolu ve boyu kısa olanlar hiç ilgimi çekmiyor’. Bu cevapla birlikte dünyam yıkıldı, eve döner-dönmez banyoda bileklerimi kesmeye çalışırken anneme yakalandım ve intihar girişimim başarısız oldu.”*

Bazı araştırmacılar intihara insanın biyolojik yapısının neden olduğunu savunmuşlardır. Biyolojik faktörü önceleyen bilim insanları insanın beden yapısının, kalıtımının ve bedendeki kimyasal değişikliklerin intihara doğrudan ya da dolaylı olarak neden olabileceği görüşündedirler. Beden yapısı ile intihar arasında ilişki olduğunu ilk defa gündeme getiren Sheldon’dur (Bkz.: Öztabağ, 1970: 180-181).

### 3.1.3. Toplumsal Faktörler

İntihara neden olan faktörlerin başında toplumsal faktörler gelmektedir. Toplumun değer yargıları, olaylara bakışı, insanların toplum içinde konumu intihar girişiminde etkilidir. İntiharın toplumsal nedenleri hakkında bir inceleme yaptığımızda tüm yollar bizi Emile Durkheim’e götürmektedir. 1897 yılında basılan kitabında Durkheim, intiharı kişinin sorumluluğundan toplumun sorumluluğuna taşımaktadır. İntiharın kişisel ve ahlâki bir mesele olmasının yanı sıra

kolektif, insan mutluluğuyla alakalı bir durum olduğunu savunmaktadır. Durkheim, intiharı üç temel kategoriye ayırmıştır; Egoistik (bencil), Altrustik (elcil) ve Anomik (kuralsızlık) intiharlarıdır (Durkheim, 2002: 9-10). Bu kategorileri kısaca ele alacak olursak:

*Egoistik (Bencil) intiharlar*; kişi toplumla bütünleşemediği, kendini toplumdaki soyutladığı, bir gruba dahil olamadığı zaman gerçekleşir. Durkheim Protestan toplumlarda Katolik toplumlara göre daha fazla intihar olgusuna rastlanmasını, Katolikliğin bütünleştirici özelliklerinin Protestanlığa göre daha fazla olmasına bağlamaktadır (Durkheim, 2002: 186-188).

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 35 yaşındaki erkeğin dile getirdiği düşünceleri bencil intihara örnek olarak verilebilir:

*“Yaşım sebebiyle ve ailemin çok istemesi nedeniyle evlenmek istiyordum. Fakat evlenmek için teklif ettiğim hiçbir bayan teklifimi kabul etmiyordu. Bu duruma canım çok sıkılıyordu. Bir süre sonra bulunduğum arkadaş ortamına da ayak uyduramamaya başladım. Onlar tarafından kendimi dışlanmış hissediyordum. Çevremdeki hiç kimse beni anlamıyordu. Artık o kadar çok bunalmıştım ki intihar etmeyi düşündüm. Fakat sonra vazgeçtim.”*

*Altrustik (Elcil) intiharlar*; kişi bulunduğu sosyal, politik ya da dini grupta erir. Kendisini lideri, onun amaçları için feda eder. Elcil intiharlar kişinin toplumla bütünleşmesinden kaynaklanır. (Durkheim, 2002: 250-252).

*Anomik (Kuralsızlık) intiharlar*; kişinin sosyal durumundaki ani değişimlere ayak uyduramamasından kaynaklanır. Kuralsızlık intiharları ani çıkışlar biçiminde ortaya çıkar (Durkheim, 2002: 291). 1929 Newyork Borsası'nın aşırı düşüşünden sonra yaşanan intiharlar bu tür intiharlara örnek verilebilir. Ayrıca ülkemizde son zamanlarda haberlerde de çok rastladığımız kredi kartı borçları yüzünden intihar eden bireyler de bu intihar grubuna alınabilir.

Durkheim'in yaptığı bir araştırma, sonraki yapılan birçok araştırma tarafından doğrulanmıştır. İçinde yaşadığımız yüzyılda da intihar olaylarının ekonomik bunalımlar süresinde arttığı, ülkelerin gelişme dönemlerinde ya da savaş gibi herkesin ortak bir amaç çevresinde toplandığı durumlarda azaldığı gözlenmiştir. Londra kentinde intiharları inceleyen Salasbury, toplumdaki kopma duygusunun bu olayların oluşumunda en önemli etmen olduğu kanısına varmıştır.

Hong Kong kentindeki intihar olaylarını incelemiş olan Yap da bu kentteki intihar olgularının özellikle kırsal bölgelerden göç etmiş kişiler arasında en yüksek oranda olduğunu saptayarak, anominin önemini bir kez daha doğrulamıştır (Geçtan, 2000).

Bilindiği gibi, intihar olgularının görülme sıklıkları ülkemizde bölgeler, kırsal ve kentsel alanlar arasında farklılıklar göstermektedir. Sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeylerine göre, intihar oranları ülkemizin doğu bölgelerinde azken, oranlar batı bölgelerine gittikçe fazlalaşmaktadır. Durkheim'in kuralını uygulayacak olursak batı bölgelerimizdeki toplumsal bütünleşmişlik düzeylerinin düşük, doğu bölgelerinde ise yüksek olduğunu varsayabiliriz. Buna benzer olarak doğu bölgelerimizde bireyin toplum tarafından kontrolü daha fazlayken bu durum, batı bölgelerimizde daha düşüktür. Buradan hareketle doğu bölgelerimizdeki intiharların, bireyin toplumla aşırı bütünleşmesinden kaynaklanan elcil intiharlar; batı bölgelerimizdeki intiharların ise bireyin içinde yaşadığı toplumla bütünleşmemesinden kaynaklanan bencil intiharlar olduğu söylenebilir. Kuralsızlık intiharlarına gelince; toplumda hızla yaşanan toplumsal değişim nedeniyle bireyler, kendilerine yaşamda yol gösterecek değer ve ölçütleri bulmakta zorlanırlar. Bu durumda meydana gelen intiharlara kuralsızlık intiharları diyebiliriz (Eskin, 2003: 126-127; Müftüoğlu, 2002: 150-157).

Üvey anne ve babası olan deneklerde intihar eğilimi daha yüksek olabilir. Bunun nedeni de annesini veya babasını kaybeden birey yeni anne veya babayla onların boşluğunu dolduramamaktadır. Yaşadığı sorunlarını üvey anne veya babasına açamaz. Açamadığı bu sorunlar içinde büyüyerek büyük felaketlere neden olabilir. Bu felaketlerin en vahim sonucu da intihar davranışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca birey üvey anne veya babadan yeterli şefkat ve destek alamadığı için kendini daima yalnız hissetmekte ve sorunların içinden bir türlü çıkamamaktadır. Kendini yalnız hissetme intihar için en büyük risk faktörlerinden biri olarak karşımıza çıkabilmektedir. Yaptığımız mülâkatlarda da üvey anne veya babası olan bireylerin intihar etme riskinin yüksek olduğunu görmüş bulunmaktayız. Üvey anne veya babası olan denekler duygularını şöyle ifade etmişlerdir.

*"18 yaşımıdaydım. Annemi kanserden dolayı kaybettim. Babam annemin vefatından altı ay sonra hiç tanımadığımız bir kadınla evlendi. Annemden sonra*

üvey annemi bir türlü kabullenemedim. O da kardeşlerimle beni bir türlü kabullenemedi. Üvey annemiz bizi hiç sevmiyordu. Eve geldiğinde babama bizim yapmadığımız şeyleri, kendine yapmışız gibi anlatıyordu. Artık hayattan bıkmıştım. Evde üvey anne, okulda arkadaşlar, öğretmenler... Hiçbir şey yolunda gitmiyordu. Bu hayata daha fazla dayanamadım ve intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım.” (Erkek, Yaş: 18)

“Babamı bir iş kazasında kaybettim. Annem babamın vefatından üç yıl sonra biriyle evlendi. O adamı bir türlü sevedim. Bana bakışları beni o kadar rahatsız ediyordu ki bu durumu anneme anlattım. Fakat “Kızım o senin baban sana o gözle bakmaz” diye bana kızdı. Aradan birkaç gün sonra annem evde yokken babam tarafından cinsel tacize uğradım. Bu durumu anneme açamadım. Aynı tepkiyi alacağımı biliyordum. Bulduğum bu psikolojiye daha fazla dayanamadım ve intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım” (Bayan, Yaş: 12).

**Tablo-3: Öz-Üvey Anne ve Babaların İntihar Girişimine Etkilerinin Dağılımı**

| Anne ve Babanın Durumu | Öz | %  | Üvey | %  | Sayı |     |
|------------------------|----|----|------|----|------|-----|
| Baba                   | 22 | 79 | 6    | 21 | 28   | 100 |
| Anne                   | 20 | 71 | 8    | 29 | 28   | 100 |

Tablo 3’te görüldüğü gibi babası öz olan bireyler % 79’luk bir orana sahipken, babası üvey olan bireyler % 21’lik bir orana sahip bulunmaktadır. Annesi öz olan bireyler % 71 gibi bir orana sahipken, annesi üvey olan bireylerin de % 29’luk bir orana sahip olduklarını görmekteyiz. Yaptığımız mülâkatlarda üvey anne veya babası olan deneklerde intihar eğiliminin daha fazla olduğunu gözlemledik.

### 3.1.4. Çocukluk, Gençlik ve Yaşlılıkta İntihar

#### 3.1.4.1. Çocuklarda İntihar

Çocuklar intiharı büyüklerden farklı olarak algılamaktadır. Onlar ölümü; boş, geçici bir olay olarak görmektedirler. Onları ölüme iten en önemli intihar sebebi de anne babalarından bekledikleri ilgiyi

görmemeleridir (Ekşi, 1990: 168). Özellikle anne, anahtar kişidir; anne ileri derecede karamsarsa, depresyon içindeyse çocuk annenin bu depresyonuyla aynileşir, bütünleşir, ama bu acı verici duygusal durumdan kurtulmakta kendini aciz, çaresiz bulur ve sonunda intihara başvurur. (Ekşi, 1990: 165).

Günümüzde çocuklar aynı yetişkinler gibi geleceklerinden endişe duymaktadırlar. Ayrıca ebeveynlerinden gelen baskıya da maruz kalmaktadırlar. Başarılı ailelerin çocuklarının da başarılı olması ve ailenin onurunu koruması şeklindeki istekleri çocuklarda korku ve endişeye yol açmaktadır.

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 14 yaşındaki erkek denek OKS sınavından çıktıktan sonraki duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“İlimizdeki Fen Lisesi’ni kazanabilmek için üç yıl boyunca dershaneye gittim. Dershanede denemelerim çok güzel gidiyordu. Ailem ve çevrem benden çok umutluydu. Sınava girdiğimde ne olduğunu anlayamadığım bir ağrı saplandı başıma. Sınavım çok kötü geçti. Eğer bu sınavı kazanamazsam kendimi aileme ve çevreme karşı sorumlu hissedecektim. Sonunda intihar girişiminde bulundum. Fakat intihar girişimim başarılı olmadı.”*

Son yıllarda intiharla ilgili yapılan çalışmalarda; aile içinde büyük ihmale uğrama, kötü davranılma, aşırı saldırganlıklar, ensest adı verilen aile bireyleriyle cinsel ilişkiler yaşama ve tecavüz gibi olaylarla intihar arasında sıkı bağlantılar olduğu bilinmektedir (Eskin, 2003: 76; Ekşi, 1990: 160). Biz bunlara çocuk intiharlarını artıran en önemli risk etmenleri diyebiliriz.

### 3.1.4.2. Gençlerde İntihar

Ergenlik çağı, ergenin kendisiyle aşırı derecede ilgilenme çağıdır. Bu durum ergenin tasa, kaygı ve korkularının çeşitliliğinden kolayca anlaşılabilir. Ergenin kaygı ve korkuları arasında ölüm konusu da önemli yer tutmaktadır (Köknel, 1997: 275). Gençlik döneminde, ölüme yönelik ilginin en belirgin yansımalarını “intihar” olaylarında görmekteyiz. İntihar, gençlik çağında trafik kazalarından sonra en önemli ikinci neden olarak sıraya girmektedir (Yörükoğlu, 1988: 251).

Ülkemizde 1991 yılı verilerine göre 15-24 yaşları arasındaki genç grubunun intihar oranı yüz binde 33,2’dir. İntihar eden gençlerin

arasında erkeklerin oranı kızlarınkinden dört misli fazladır (Kulaksızoğlu, 2001: 126).

Ergen intiharlarının en belirgin nedenlerinin başında çocuklukta sevgi yoksunluğu gösterilmektedir. Büyüme sırasındaki baskı ve horlanmalar, reddedilme, sevilme ve benzeri nedenler ergenin mutsuz olmasına zemin hazırlamaktadır. Birey zamanla bu durumu içine sindiremeyip çareyi intihar etmekte bulmaktadır.

Aile içerisinde yaşanan olumsuzluklar ergenin ruh sağlığı üzerinde önemli etkiye sahiptir. Genç her ne kadar bağımsızmış, yetişkinmiş gibi görünse de gerçekte aileye ve onun sağlayacağı gereksinime ihtiyaç duymaktadır. Bireyin ailenin sağladığı güvenlik duygusuna ihtiyacı vardır. Ailenin sağlaması gereken bu işlevleri yerine getirmemesi durumunda bireye olan faydası ortadan kalkacaktır. Aile ortamındaki bozukluk yetişkinlik ve gençlikteki intihar davranışıyla yakından ilgilidir (Eskin, 2003: 95-96).

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 15 yaşındaki genç kız duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Annemle babam sürekli tartışıyorlardı. Babam işten eve geldiğinde eve adımını atar atmaz annem kavgaya başlıyordu. Onlar kavgaya başladığında kulaklarımı ellerimle sımsıkı kapatıyordum. Çünkü seslerini duyduğumda kafamı duvarlara vuramıyordum. Artık o kadar çok bıkmıştım ki hayata dayanacak gücüm kalmamıştı. Sonunda intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım. Şu anda da psikolojik tedavi alıyorum.”*

Ayrıca ailede babanın veya annenin ani ölümü ile her şeyin temelden alt üst olması, büyük bunalımların veya büyük kayıpların yaşanması gibi problemler de intihar sebebidir. Örneğin bazı gençlerden zeka, beceri ve deneyimlerinin üzerinde başarı beklenmesi ve bu başarıyı gösterememesinin genç açısından aile sevgisini kaybetmekle eşdeğer algılanması da intihar nedeni olabilmektedir (Ekşi, 1990: 169-170).

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 18 yaşındaki genç erkek denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Annemle babamı trafik kazasında kaybettim. Onlar hayatımdan gidince benim için hayatın hiçbir anlamı kalmamıştı. Gezmek, yemek, içmek hiçbir bana mutluluk vermiyordu. Her baktığım yerde onlarla yaşadığım günlerim aklıma geliyordu. Artık o kadar çok bunaldım ki belki ölünce onlara kavuşacaktım. Bu*

*düşünce zihnime yerleşti ve intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım."*

Ergenlik döneminde genç "ben kimim" sorusuna yanıt aramaya çalışır. Eğer bu soruya kendini doyurucu cevap veremezse kimlik bunalımına girer. Gencin kimliğini belirleyen en önemli unsurlardan biri de cinsel kimliğidir (Ekşin, 2003: 92-93). Bu dönemde gencin gerçek kimliğini oluşturabilmesi için bedensel ve duygusal alanda birçok değişimden geçmesi gerekmektedir. Bu gelişim sürecinde gerçek veya hayali cinsel bazı çarpıklıklar gencin kendisine saygısını gölgeleyebilir. Eşcinsellik etrafında yoğunlaşan çatışmalar veya cinsel başarısızlıklar, evlilik dışı hamilelik, kızlığını kaybetme, cinsel kimliği kaybetme konusunda kafasının karmaşık hali, cinsel faaliyetler konusunda suçluluk duyguları, baba veya aile bireyleri tarafından cinsel saldırıya uğrama gibi nedenler gençleri intihara itmektedir (Ekşi, 1990: 173).

Madde kullanımı hem yetişkinlerde hem de gençler arasında insanları intihara iten ve yakınlaştıran bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ümitsiz bir şekilde problemlerine çözüm arayan genç mutluluk olarak gördüğü geçici gizli arzular peşinde koşmaktadır (Mc Cullough, 1987: 109). Bu durumun nedeni yaşın özellikleri gereği özerklik talebi, bilinmeyen ve yasak olana ilgi gibi önemli etkenlerdir. Yapılan çalışmaların bulgularına bakıldığında madde kullanımı ülkemiz gençleri arasında azımsanamayacak yaygınlıkta görülmektedir. Bir çalışmada Ögel ve arkadaşları 121 ilde lise öğrencilerine sigara, alkol ve uyuşturucu kullanımıyla ilgili anket uygulamışlardır. Toplam 18599 lise öğrencisinden elde ettikleri anket sonuçlarına göre yaşamlarında en az bir defa sigara içenlerin oranı % 63,9, her gün sigara kullananların oranı % 22 olarak bulunmuştur. Araştırmacıların saptamalarına göre son bir ay içinde en az bir kere alkol kullananların oranı % 9 olarak belirlenmiştir. Lise öğrencisi gençlerin % 9,6'sı yaşamlarında en az bir defa esrar, % 8,6'sı uyuşturucu madde ve % 3,3'ü de uyuşturucu uyarıcı madde kullandıklarını belirtmişlerdir (Ögel ve diğerleri, 2001: 47-52'den nakleden: Eskin, 2003: 94).

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 19 yaşındaki erkek denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*"19 yaşındaydım. Haftada en az bir kere alkol alıyordum. Bu durum kız arkadaşımdan ayrıldıktan sonra daha da sıklaşmaya başladı. Evde annem ve*

*babamla da anlaşamıyordum. Çünkü beni anlamıyorlardı. Benim görüşlerime, düşüncelerime saygı göstermiyorlardı. Sanki hayat üzerime geliyordu. Beni artık alkol da rahatlatmaya yetmiyordu. Bu hayattan kurtulmam gerektiğini düşündüm ve intihar girişiminde bulundum fakat başarılı olamadım.”*

İntihar ve intihar girişimlerinin gençlik çağında yüksek oluşu bu çağda ortaya çıkan bedensel, ruhsal, toplumsal birtakım sebeplerin yanında, birçok ruhsal hastalığın gençlik çağında başlamasıyla da açıklanabilir. İntihar riskinin en yüksek olduğu ruhsal rahatsızlıkların başında “depresyon” gelmektedir. Ölümle sonuçlanan intihar girişimlerinin % 65’ine depresyon tanısı konulmuştur. Ayrıca, şizofrenilerde de amaçsız ve anlamsız intiharlar görülmüştür (Köknel, 2001: 354; Ekşi, 1990: 174).

Daha önce de değindiğimiz gibi bayanlar erkeklerden daha fazla intihar girişiminde bulunmaktadırlar. Bu duruma ters olarak erkekler daha çok yüksekten atlama, silah gibi derhal öldüren yöntemleri kullanırken bayanlar daha çok uyku ilaçları, zehirli gaz gibi hafif yöntemleri tercih etmektedirler. Cinsiyet farklılığının intihar yöntemi üzerindeki etkisi biyolojik, sosyal ve kültürel faktörlere bağlı olabilir. Erkek ergenler kızlara göre daha saldırgan ve sert tutum içerisindedirler. Bu özellikleri seçtikleri yöntemi de etkilemektedir. Kızların ise bu konuda daha yumuşak, fazla can acıtmayan yöntemleri seçmeleri kişilik özellikleri ile açıklanabilir (Çevik, 2006: 417).

İntiharlar üzerinde televizyonun etkisi, en az intihar hakkında yazılanlar kadar tartışmalara yol açmıştır. Televizyondaki intihar olaylarını izleyen gençler kendileriyle oradaki kahramanları özdeşleştirmekte ve intihar etmektedirler.

### **3.1.4.3. Yaşlılarda İntihar**

Yaşlılıktaki huzursuzluk, çaresizlik, umutsuzluk, boşluk ve anlamsızlık duygularının temelinde sıkıştırılmışlık sayılan duygular ve eşlik eden depresyon, onları canlarına kıymaya götüren ana etmendir (Mc Cullough, 1987: 108).

İntihar oranlarının genel olarak yaşla birlikte arttığını daha önce belirtmiştik. Ülkemizde intiharları inceleyecek olursak bunun geçerli olduğunu görürüz. Örneğin 1968 ve 1980 yılları arasında 65 yaş ve üstündeki nüfusta her 100.000 kişiden 5,6’sı kendini öldürmüştür. Genel



nüfus içerisinde intihar oranı 100.000’de 3,4 olmuştur. Sözü edilen yıllar arasında 65 yaş üzeri için intihar oranı erkekler için 8,2, kadınlar için 3,0 olmuştur (Eskin, 2003: 109).

Genel olarak yaşlılarda intihar için risk faktörleri şunlardır: Duygu durum bozukluğu (depresyon, bunaltılı ruh hali, ümitsizlik...), sevdiklerini kaybetme veya onlardan ayrılma, yaşlılıkta özellikle fiziksel hastalıkların artması, umutsuzluk. Yaşlılığın gelmesiyle artık insanlar hayatın sonu olduğunun farkına varırlar ve böylece yaşamlarının bir anlamı olmadığını düşünürler.

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 65 yaşındaki bayan denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Eşimi beş yıl önce kaybettim. Çocuklarımın da her biri şehirdeler. Ben de yanlarında yaşayıp onlara yük olmak istemedim ve huzur evine yerleştim. Çocuklarım ben huzur evine yerleştikten sonra bayramlarda dahi halimi hatırlamıyorlardı. Torunlarımı da yıllardır göstermiyorlar. Kendimi yapayalnız hissetmişim. Hayatımdan hiçbir beklentimin olmadığını düşündüm ve intihar teşebbüsünde bulundum. Fakat başarılı olamadım.”*

Gerçekleştirdiğimiz bir diğer mülâkatta da intihar girişiminde bulunan 70 yaşındaki erkek denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“70 yaşındaydım, ayağımda çıkan yara şeker hastalığım sebebiyle iyice kötüleşti ve ayağımın birini kaybettim. 70 yaşında değneklerle yürümek o kadar çok ağır bir olaydı ki anlatamam. Eşim ve çocuklarımın her sözü beni rahatsız ediyordu. Her davranışlarına alınıyordum. Böyle eziyetli hayattan kurtulmanın tek çaresi intihar etmektir. İntihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım.”*

Gerçekleştirdiğimiz diğer bir mülâkatta 70 yaşındaki bayan denek eşi ve çocuklarını trafik kazasında kaybettikten sonraki duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Eşim ve çocuklarımı trafik kazasında kaybettim. Hayattan hiçbir beklentimin olmadığı bir zamanda onları da kaybetmek beni mahvetti. Tansiyon ilaçlarımı avucuma doldurdum ve hepsini yuttum. Fakat intihar girişimim başarılı olmadı. Komşular beni kurtardı.”*

### 3.2. İntihar Çeşitleri

#### 3.2.1. Demonstratif (Gösteri, Teşhir) Amaca Yönelik İntiharlar:

Bu tür intiharlar, korkutmak, ilgi ve yardım sağlamak, sevgi kazanmak, mesaj vermek gibi amaçlarla gerçekleştirilebilir. Bu davranış biçimleri toplum ve hekimler tarafından da zaman zaman ciddiye alınmamaktadır (Kaya, 1998: 32). Oysa ki ciddi bir girişimdir ve mutlaka dikkate alınması gerekmektedir. Genellikle tehditlerine cevap alamayan kişiler göstermelik intihar girişiminde bulunurlar. Göstermelik intihar girişiminde bulunanlar şaka yapmadıklarını, kendilerini gerçekten öldürebileceklerini göstermek amacı gütmektedirler. Bu kişiler eyleme girişmeden önce diğerlerinin kendilerini kurtarmaları için birçok açık kapı bırakmaktadırlar.

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 17 yaşındaki genç kız duygularını şöyle ifade etmektedir:

*“Ailem sevdiğim kişiyle evlenmeme izin vermeyince ben de onların ders almaları için dolaptaki, dozağı düşük olan ilaçlardan içtim. Kurtarılacağımı biliyordum. Zaten ilaçları içtiğimden kardeşimin haberi vardı. Kurtulduğumda da biliyordum ki evlenmeme izin vereceklerdi.”*

Demonstratif intihar davranışı diğer intihar davranışları gibi ciddiye alınmalıdır. Potansiyel intihar olarak değerlendirilmelidir. Bu potansiyeli doğuran dinamik ve sosyal faktörler araştırılmalıdır. Bu davranışı “bir yardım talebi”, “el uzatma” olarak görmek gerekmektedir (Kaya, 1998: 32-39).

#### 3.2.2. Gerçek İntihar Arzusuyla Girişilen İntiharlar

Gerçek intihar arzusuyla intihara kalkışanların birinci grubunu psikiyatrik bozukluklarda bir komplikasyon veya hastalığın bir belirtisi olarak meydana gelen intiharlar oluşturmaktadır. Psikiyatrik birçok tabloda intihar davranışına rastlanır. Bu bir tifolunun, bir kanserli hastanın hastalığından ölmesi gibi bir olaydır. Tek farkı, bu işi kendi eliyle, bir hastalığın etkisiyle, iradesi dışında yapmasıdır. Örneğin ağır depresyonlu hasta hissettiği derin keder, ızdırap ve sıkıntıyla beraber; zamanın yavaşladığı ve hatta durduğu hissine kapılır. Bu durumda kendisini ebediyen yaşamaya ve bu ızdırabı sonsuza kadar çekmeye mahkum olmuş bir kişi olarak değerlendirir. Bu durumda en çok istediği bir an önce ölmek, ızdıraptan kurtulmaktır. Bunun için her vasıtaya

başvurur. Gerçek intihar riskinin en yüksek olduğu kişiler depresyonlu hastalardır. Ölümle neticelenen intihar teşebbüslerinin yaklaşık % 65'inde depresyon teşhisi konulmuştur. Ayrıca şizofreni, alkol ve uyuşturucu bağımlılarında gerçek intihar vakıalarına oldukça sık rastlanmıştır (Psikonevrotik rahatsızlıklarla ilgili geniş bilgi için bkz: Öztabağ, 1970: 51-66, Songar, 1980: 355-376; Morgan, 1993: 336-355; Atkinson ve diğerleri, 2002: 523-566).

Gerçek ölüm arzusu ile intihara kalkışanların ikinci grubunu "kısa devre reaksiyonu olarak intihara teşebbüs edenler oluşturmaktadır. Bu grubu büyük bir felaket yaşayan, maddi ve manevi önemli bir kayba uğrayan, okul ve ticari başarısızlık yaşayan, aşk intiharlarına ve kolektif intihara yönelen bireyler oluşturmaktadır. Yani kişi son derece önem verdiği bir takım şeylerin eksikliği veya kaybı ya da altından kalkamayacağı bir takım olaylarla karşılaşması durumunda, eğer savunma mekanizmalarıyla bu problemi aşamıyorsa ve buna karşı koyacak yeterli direnci ve kişiliği yoksa işte böylece intihar dediğimiz toplumsal olgu gündeme gelmektedir (Köknel, 1989: 117).

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 20 yaşındaki genç kız hayatta en çok değer verdiği annesini kaybettikten sonraki duygularını şöyle ifade etmiştir:

*"Beş yaşındayken babamı bir iş kazasında kaybettim. Hep onun eksikliğiyle yaşadım. Yirmi yaşındayken de annemi kaybedince artık benim için hayat bitmiş gibiydi. Yaşamımın bir anlamı olmadığını düşünüyordum. Hiç kimse onun eksikliğini doldurmuyordu. Öldükten sonra belki anneme kavuşacak onunla birlikte yaşayacaktım. Bunun için ölmem gerektiğini düşündüm ve bileklerimi keserek intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım."*

Bir diğer mülâkatta ise 16 yaşındaki genç kız duygularını şöyle ifade etmiştir:

*"Lise ikinci sınıfa gidiyordum. Mahallemizde oturan 20 yaşındaki gence delice aşkıttım. Arkadaşlık teklifinde bulundu ben de hemen kabul ettim. İlişkimiz gayet güzel gidiyordu. Sonra ne olduysa beni bir anda terk etti. Arkadaşlarımdan ve ailemden destek bulamayınca çareyi intiharda buldum. Benim için en iyi kaçış yoluymdu."*

Bir diğer mülâkatta ise 45 yaşındaki erkek denek yurt dışında okuması için gönderdiği çocuğunu uçak kazasında kaybedince yaşadıklarını şöyle ifade etmiştir:

*“Çocuğumu uçak kazasında kaybettiğimi duyunca dünya başıma göçmüştü. Günlerce etkisinden kurtulamadım. Aradan bir sene geçtikten sonra eşimi de kaybedince kendimi boşlukta hissettim ve bileklerimi keserek intihar girişiminde bulundum.”*

### **3.3. İntihar ve İntihar Girişimi İçin Sosyal ve Ruhsal Risk Faktörler**

Genel olarak intihar riskini artıran etmenler şunlardır: İlkbahar ve yaz mevsiminin başlangıç ayları intiharın en fazla olduğu aylardır. Üniversite eğitimi almışlarda, daha düşük eğitim düzeyine sahip olanlara göre, daha yüksek intihar oranına rastlandığı gözlenmiştir. Müzisyenler, hekimler ve diş hekimleri, hukukçular, sigorta sektöründe çalışanlarda daha yüksek oranlar gözlenmektedir. Kişinin eşinden ayrılmış olması ya da eşinin olmaması da intihar riskini artırmaktadır. Bekarlar evlilere göre 2; boşanmış, ayrılmış ya da eşini kaybetmiş kimselerde evlilere göre 4 kat daha çok oranda intihara rastlanmaktadır. Şehir ortamında yaşamak da aynı şekilde riski yükseltmektedir. Bireyin yaş grubu intiharda önemli bir öğedir. Erkeklerde 45 yaş, kadınlarda 55 yaş sonrası intihar oranları artmaktadır. Ayrıca intihar riski yüksekliği erişkinliğe geçiş yılları ve eğitim, mesleğe başlangıç, ilk evlilik yılları olan 15-25 yaş döneminde de ikinci zirve oluşturmaktadır. Bir kez intiharı denemiş kişilerde intihar riski artmaktadır. Bir işte çalışmamak ya da son zamanlarda iflas etmek, işten çıkarılmak, cezaevine konma gibi durumlar da intihar olasılığını yükseltmektedir. Bireyin psikiyatrik hastalığının oluşu ya da tedavi olunamaz bir rahatsızlığının varlığı da riski çoğaltmaktadır (Kaya, 1998: 32-35).

*İntihar ve Vücutsal Hastalıklar:* Yapılan araştırmalara göre intiharı gerçekleştirenlerin çoğunluğunda vücutsal hastalıklara rastlanmıştır. Özellikle ağır vücutsal hastalığa yakalanan erkeklerin intihar eğilimi oranlarının kadınlardan yüksek olduğu bilinmektedir.

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 40 yaşındaki bayan denek göğüs kanseri olduktan sonraki duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Üç çocuk annesiyim. Göğüs kanseri olduğumu öğrendikten sonra o kadar kötü günler geçirdim ki... Ne çocuklarım ne de eşim beni mutlu edebiliyordu. Göğsümün biri aldıktan sonra iyice psikolojim bozuldu. Çareyi intiharda buldum. Fakat başarılı olamadım.”*

Gerçekleştirdiğimiz bir diğer mülâkatta da 43 yaşındaki bayan denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Eşimle trafik kazası geçirdik. Kazanın sonunda eşim vefat etti. Ben de bir ayağımı kaybettim, Çocuklarım da büyüdüler onlarla da başa çıkamamaya başladım. Her şey her kes üzerime gelmeye başladı. Sonunda intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım.”*

*İntihar ve Psikiyatrik Hastalıklar:* Psikiyatrik rahatsızlığı olanların olmayanlara göre intihar etme riskinin 3-12 kat daha fazla olduğu gözlenmiştir. Yapılan çalışmaların sonuçlarına göre intiharı gerçekleştiren kişilerin % 70 kadarında depresyon ya da alkolizme rastlanmıştır. 30 yaş altındaki intiharlarda madde kullanım bozuklukları ve anti sosyal kişilik bozukluğu ön plana çıkmaktayken, 30 yaş üzerinde depresyon ve beyne ait bozukluklar öne çıkmaktadır. Ayrıca psikiyatrik bozukluğu olup intihar edenlerin, psikiyatrik rahatsızlığı olmadan intihar edenlere göre daha genç yaşta intihar ettikleri gözlenmiştir (Sayıl ve diğerleri, 1995: 243; Eskin, 2003: 170-175).

*Depresyon:* Depresyonun en feci sonucu intihardır. Birleşik devletlerde her yıl yaşamını intihar ederek sona erdiren 20.000 kişinin çoğu depresyon geçirmektedir. Depresyonda olan erkeklerin depresyonda olan kadınlara göre daha çok intiharı gerçekleştirdiği gözlenmiştir. İntihar deneklerinin sayısı da depresyonlu kişilerde daha çoktur (Atkinson ve diğerleri, 2002: 540).

Depresyon tedavisi görmekte olan bir genç intihar girişimi sürecini şöyle dile getirmiştir:

*“İki yıldır depresyon ilacı kullanıyordum. Bu süreçte bir kıza aşık olmuşum. Onun da benim duygularıma karşılık vermesiyle yaşamım daha da kolaylaşmış ve derslerimdeki başarımlarım artmıştı. Bir gün; ortada hiçbir neden yokken beni terk etti. Ben de hemen depresyon ilaçlarımı avucuma doldurup içerek intihar etmek istedim. Kardeşim hemen hastaneye götürerek buna engel oldu. Düşünüyorum da; eğer depresyonda olmasaydım böyle bir girişimde kesinlikle bulunmazdım” (Erkek, Yaş: 19)*

*Alkolizm:* Alkolizm yüksek intihar riski açısından ikinci ruhsal bozukluktur. ABD’de yapılan bir araştırmada alkoliklerdeki intihar hızının, alkolik olmayanlara göre 10 kat olduğu bulunmuştur. İntiharda ise alkolizm % 2 civarındadır. Aynı toplumdaki eroin bağımlıları da intihar açısından normal popülasyona göre 20 kez daha fazla risk

altındadır (Eskin, 2003: 177-179). Ayrıca erkek alkolik intiharlarının kadınlara göre dört kat daha fazla olduğu görülmüştür. Alkolik olan ve intihar eden kişilerin geçmişlerinin daha zor olaylarla yüklü olduğu, iş kaybı, ekonomik zorluklar ve içe kapanmanın daha çok olduğu görülmüştür. Bu bireylerin, daha küçük yaşlarda alkole başlayıp, son zamanlarda çok daha fazla alkol kullandıkları saptanmıştır. Alkolizmi olanlarda daha önce gerçekleştirilen intihar girişimini tekrarlama riskinin yüksek olduğu ve kullanılan intihar yöntemlerinin daha ciddi (asma, yüksek bir yerden atlama, bileklerini kesme gibi) nedenlerle yapıldığı gözlenmektedir (Kırş: Dilsiz ve Dilsiz, 1996: 2).

Alkol kullanan bireyler sıkıntı anında ilk önce alkole başvurabilmektedir. Alkol onlar için bir kurtuluş yoludur. Bu bireylerde intihar etme diğer bireylere göre yaklaşık 10 kat daha fazla olabilmektedir. Alkoliklerde intihar girişiminde bulunup başarılı olamamış bireylerin ikinci bir defa intihar etme riski daha fazla olabilir. Alkolik bireyler intihara kalkışırken kesin sonuçlar verecek yöntemler kullanabilmektedir. Alkol bağımlısı olan denekler duygularını şöyle ifade etmişlerdir:

*“Kız arkadaşım ile üniversitede tanışmıştık. Birbirimizi o kadar çok seviyorduk ki evlenmeye karar verdik. Ailelerimizi de bu duruma ikna ettik. Okul biter bitmez evlendik. Evliliğimiz o kadar kötü gidiyordu ki bir türlü anlaşamıyorduk. Ben her kavga edişimizde eve sarhoş geliyordum. Sarhoşken ne yaptığımı ne dediğimi bilmiyordum. Eşim bu duruma daha fazla katlanamadı ve beni terk etti. Oysaki ben onu çok seviyordum. Onun beni terk etmesi beni daha çok bunalıma soktu ve sonunda sarhoş olduğum bir gün kendimi astım fakat intiharım başarılı olmadı. Ablam beni kurtardı”(Erkek, Yaş: 26).*

*“Kredi kartı borcum o kadar çok artmıştı ki artık evime haciz gelmek üzereydi. Ben borçlar yüzünden kendimi iyice alkole vermiştim. Evde eşim ve çocuklarıma yiyecek bir şey götüremiyordum Eşimin yüzüne bakacak halim kalmamıştı. Yine alkollü olduğum bir gün bileklerimi kestim. Fakat arkadaşlarım kısa sürede benim durumumu fark edip hastaneye götürdüler”(Erkek, Yaş: 45).*

**Tablo-4: Katılımcılara Göre İntihar Girişiminin Başlatıcı Nedeni**

| İntihar Girişimi Nedeni | Sayı | %     |
|-------------------------|------|-------|
| Alkol                   | 12   | 43,0  |
| Depresyon               | 5    | 18,0  |
| Ekonomik Neden          | 4    | 14,0  |
| Diğer                   | 7    | 25,0  |
| Toplam                  | 28   | 100,0 |

Tablo 4’te görüldüğü gibi intihar girişimi nedeni olarak alkol % 43’lük bir orana sahiptir. Depresyon % 18’lik bir orana sahipken, ekonomik nedenler % 14’lük bir orana sahip bulunmaktadır. Diğer nedenler ise % 25’lik bir orandadır. Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlarda, alkol kullanan bireylerin intihar girişimi oranlarının diğer faktörlere göre intihar girişiminde bulunan katılımcılardan daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 26 yaşındaki alkol bağımlısı erkek denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Üniversite dördüncü sınıftaydım. Sınıf arkadaşım A.G. ile iki yıl kadar görüştüğümde sonra aramızda birçok anlaşmazlıklar ortaya çıktı. Anlaşmamamızda bana göre en büyük neden ailesiydi, ona göre ise alkol kullanmamdı. Aradan bir yıl geçti ve ayrıldık. Ben bu durumu hazmedemedim ve her zaman ki gibi kendimi alkole verdim. Alkol aldığım günlerde de şuurumu kaybetmişim ve bileklerimi kesmişim. Ablam beni kurtarmış. Ayıldığımda her tarafım kan içindeydi.”*

**Kişilik Bozuklukları:** Kişinin alkol ve madde kullanmasına yönelmesinin sebebi çevresiyle sorunlar yaşaması ve bu sorunlarına çözüm bulamamasıdır. Sorunlarla baş edemeyen kişide zamanla kişilik bozuklukları meydana gelmektedir. Kişilik bozukluğu olan kişilerin intihar girişimlerinin sonuçlarının ölümle gerçekleşme oranı çok yüksektir.

Akiskal ve arkadaşlarının (1985) bir çalışmasında, *Borderline kişilik bozukluğu* olanların 15-20 yıldır takip çalışmalarının sonuçları verilmiştir. Bu kişilerde intihar oranının % 9,5 olduğu ifade edilmiştir (akt.: Eskin, 2003: 191-192).

*Medeni Durum-İntihar İlişkisi:* Evlilerde bekarlara göre intihar riski daha da azalmaktadır. Durkheim'ın incelemesinde de gördüğümüz gibi evlilerin intihar katsayısı bekarlara göre daha düşüktür. Boşanmış ve eşi ölmüş insanların intihar etme riski ise bekarlara göre daha yüksektir (Akıskal,1985: 41-48'den akt.: Kaya, 2003: 95).

*Cinsiyet-İntihar İlişkisi:* Kadınların intihar girişimi erkeklerinkinden yaklaşık üç kat daha fazladır. Ancak erkekler kendilerini öldürme konusunda kadınlara göre daha başarılıdır (Atkinson ve diğerleri, 2002: 540). Kadınların intihar girişimlerinin daha fazla olması, kadınlar arasında depresyon olaylarının daha fazla görülmesine bağlı olabilir. Daha önce de değindiğimiz gibi kadınlar erkeklerden daha hassas bir yapıya sahip olmalarının yanında toplumsal rol beklentilerinin karşılık bulmadığı düşüncesi de onlarda intihar eğiliminin erkeklerden görece fazla olmasında etkili olabilmektedir.

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 47 yaşındaki bayan denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*"Menopoza girmiştım. Artık çocuklarım ve eşimi kaldıramıyordum. En ufak şeye çok fazla tepki veriyordum. Eşimin beni aldattığını da duyunca çok şiddetli depresyon geçirdim ve intihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım."*

Ayrıca kadın intiharlarının yüksek olmasının bir sebebi de kadınların bazı toplumlarda hem kültürel hem de hukuki yönden konumlarının düşük olmasından kaynaklanmaktadır. Buna en trajik örnek olarak 2006 yılında zirve yapan Batman ilimizde meydana gelen kadın intiharlarını örnek verebiliriz. İntihar davranışı açısından iki cinsiyet incelendiğinde kadınların erkeklere nazaran daha fazla intihar girişiminde bulunduğu fakat ölüm oranının erkeklerde daha yüksek olduğuna daha önce değinmiştik. Fakat Batman ilimizde bunun tam tersi bir olguya rastlıyoruz. Özellikle 1999-2000 yıllarında bu ilde meydana gelen intihar girişimi ve akabinde ölümle sonuçlanan vakalardaki oranlara baktığımızda kadın ölümlerinin intihar ölümlerinin % 64,3'ünü oluşturduğunu görmekteyiz (Halis, 2001: 127). Özellikle genç kızlar arasında intihar bir salgın haline gelmiştir. Kadınlar veya genç kızlar töre baskısı, yoksulluk, terör gibi olumsuz etkenler yüzünden tek kurtuluş yolu olarak intiharı seçmektedirler (Yıldız, 2008: 215).



*Sosyo-Ekonomik Düzey-İntihar İlişkisi:* İntihar girişimleri, şehirlerin kalabalık, sosyal koşulları iyi olmayan yoksul insanların yaşadığı bölgelerinde daha çok olmaktadır (Eskin, 2003: 216). İşsizlik ve intihar girişi arasında da bağlantı vardır. Özellikle erkeklerde bu daha belirgin olmaktadır. Olumsuz koşullar birbirini besleyen bir kısır döngünün çarkları içinde kişiyi intihara sürükler. Ekonomik güçlükler ve sorunlar bir yandan stresli bir ruh hali oluştururken diğer yandan ekonomik yetersizlik nedeniyle sağlık sorunlarını çözememe de intihara neden olabilmektedir.

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 30 yaşındaki erkek denek duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“Köyde iş imkanım olmadığı için ailemi de alıp İstanbul’a göç ettim. Sonra fabrikalardan birinde işe girdim. Aldığım maaş bizi ne duyuruyor ne de aç bırakıyordu. Bir gün gene işe gittiğimde işçi fazlalığı nedeniyle fabrikadan çıkarıldığımı öğrendim. Dünya başıma göçmüştü. Bir hafta boyunca iş aradım fakat bulamadım. Her şey tersine gidiyordu. Bu işsizlik süresi zarfında eşimden hiç manevi destek alamadım. Hatta her eve gelişimde tartışma yaşıyorduk. İçinde bulunduğum durumu daha fazla kaldıramadım ve çareyi intihar etmekte buldum. Fakat intihar girişimim başarılı olmadı.”*

Durkheim, ekonomik sıkıntı kadar ekonomik bolluk ve refahta da intihar grafiğinin tırmandığını gözlemlerine dayanarak söyler (Durkheim, 2002: 275). Batı dünyasının gelişmiş, refah seviyesi yüksek ülkelerinde görülen yüksek orandaki intiharlar Durkheim’in bu tezini doğrular niteliktedir.

### 3.4. Din-İntihar İlişkisi

Bazı Uzakdoğu dinlerinde intihar doğrudan yasaklanmadığı gibi, duruma göre teşvik de edilen bir olgu olarak görülmektedir (Hökelekli, 2000: 351). Ancak, genel olarak kitabi dinlerde intihar davranışı yasaklanmış ve intihar edenin ahirette devamlı azap göreceği bildirilmiştir. Buna paralel olarak, dini emirlerin uygulanmasında daha dikkatli davranan, intihara karşı sert tavır alan ve dini bütünleşmenin olduğu toplumlarda intihar çok daha az görülmektedir (Bilgin, 1997: 141). Ancak, dini ve manevi değerlerin korunması için kutsal savaş ve fetih hareketlerinin teşvik edilmesi vb. nedenler, ölümün güzel

görünmesi ve arzu edilecek bir olgu olarak tasvir edilmesi de dinden ve manevi değerlerden beslenen bir duygu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinler açısından intihar olgusuna bakıldığında Yahudilerin Kanun ve Tefsir Kitabı (Talmut) intiharı bir günah saymakta ve intihar eden kişi için geleneksel cenaze töreni kabul etmemektedir. İntihar eden kişinin cesedi adam öldürenlerin ve serserilik yapanların cesetleri gibi törensiz, ayrı yerlere gömülmektedir. Hıristiyanlık intihara, intiharı bir günah sayan St. Augustin'den beri daima bir suç gözüyle bakmıştır. Zira Hıristiyanlık için yaşamak ve Allah'ın iradesine boyun eğmek, hatta ızdırap çekmek kutsal bir görev olarak kabul edilmektedir. Katolik mezhebine göre intihar büyük bir günah sayılmakta ve adam öldürmeyle eşit görülmektedir. Protestanlıkta da intiharın aleyhine tavır sergilenmekle beraber, Katolik kilisesi bu konuda daha sert davranmaktadır. İstatistiklerde de Katolik ülkelerde Protestan ülkelere göre intihar sayısının daha düşük olduğu görülmektedir (Kaya, 1998: 63).

İntihar hızları ile dini inancı ilişkilendiren bazı batı kaynaklı çalışmalar Protestanlarda Katolıklara ve Yahudilere göre hızın daha yüksek olduğunu göstermektedir. İrlanda, İspanya ve İtalya gibi Katolik ülkelerde intihar hızları nüfusun çoğunluğu Protestanların oluşturduğu Danimarka, Almanya ve İsviçre gibi ülkelere kıyasla daha düşüktür (Sayar, 2000: 101-102; Krş.: Yapıcı, 2013: 150).

İslam dini de intiharı yasaklayan dinlerden birisidir<sup>1</sup>. O, sadece intiharı yasaklamakla kalmamış, ona neden olabilecek bazı süreçlerle ilgili de gerekli tedbirleri almıştır. Ayrıca, intihara karşı koruyucu öneri ve öğretileri ile de ona karşı bağlılarında direnç oluşturmayı gaye edinmiştir.

Niçin insanlar sahip oldukları en değerli şey olan hayatlarına kıyıp intihar ederler? İnsanları buna iten sebepler nelerdir? Kendi canına kıymanın acaba neyi çözeceğini düşünüyorlar? Bunun gibi bir çok soru sorulabilir. Bunlara cevap olarak şunlar söylenebilir: Çok para, bol alkol, çok mülk, bol miktarda kimyevi madde ve ebeveyn tarafından

---

<sup>1</sup> Bkz.: "...Kendinizi öldürmeyin..." Kur'an, 4/29; "Geçmiş kavimlere mensup bir adamın bir yarası vardı. Adam ızdırabına dayanamayıp bileklerini bıçakla kesmiş ve kan kaybından ölmüştü, bunun üzerine Allah: 'Kulum bana gelmekte acele etti ama ben ona cenneti haram kıldım' buyurdu" (Buhari, Enbiya, 50)

verilemeyen yeterli sevgi. Bunlara can sıkıntısı, sarsıntı, gerginlik, korku, engel, ümitsizlik, aşağılık duygusu ve suçluluk duygusu eklenebilir.

Bundan dolayıdır ki, inançsız ya da zayıf inançlı topluluklarda intihar günden güne artma eğilimi göstermekte ve binlerce insan her sene intihar etmekte ve elleri ile hayatlarına son vermektedir. Bu binlerce insandan başka, yine birçok insan, başka türlü intihar etmektedir ki bu intihar, içe dönük bir intihardır. Bu intiharda hayat birden bire sona ermez; yavaş yavaş gerçekleşir. Tatminsizlik, ümitsizlik ve acizlik duyguları bu intihar biçimlerinden bazılarıdır.

İntiharı önlemenin en önemli yollarından biri de sağlam bir iman ve dini hayat olabilir. Zira Allah'a ve Âhiret Gününe inanan insan, hayatın sıkıntı ve meşakkatlerine karşı sabırlı ve dayanıklı olur. Din, ferdin ahlâkî yönden yetişmesini ve güçlü bir kişilik sahibi olmasını sağlar. Önemli olan kişinin sadece sosyal normlara uyumu değil, kendi özel hayatı ve iç dünyasında da dini ve ahlaki emirlere uyumlu olmasıdır. Hemen hemen bütün dinlerde "irade eğitimi"ne yönelik uygulamaların olduğunu görürüz. Örneğin, bir takım dini akımların aşırı uygulamalarını bir kenara bırakacak olursak, İslâm dininde gün içerisinde belirli aralıklarla kılınan beş vakit namaz, Ramazan ayı içerisinde tutulan oruç, çok sade olan fakat kişiyi disipline eden ve ona irade gücü veren eylemlerdir. Bunun yanında, konuşurken yalandan ve başkalarını çekiştirmekten kaçınmak, diğer insanlarla ilişkilerinde haksızlıktan uzak durmak gibi davranışlar, insanda güçlü bir iradenin ve kişiliğin oluşmasına yardımcı olmaktadır. Dindar birey, günlük hayattaki bunalıma karşı daha dayanıklıdır. Dindarın, zorluklar karşısında sığınacağı manevi bir sığınağı vardır. O, irade açısından daha güçlüdür. Hayatın imtihanlarla dolu olduğunu ve sabretmesi gerektiğini düşünür. Din aynı zamanda hızla değişen dünyada istikrarı temsil etmektedir (Bilgin, 1997: 134-135).

İntihar ile ilgili katılımcıların çoğunluğunun sahip olduğu ve onların ölüm sonrası yaşam tasavvurlarını şekillendiren temel dini bilgi Hz. Peygamberin şu sözüdür: *"Kim ki, kendini bir demir parçası ile öldürürse (intihar ederse) Cehennem'de o demir parçası elinde olup onu devamlı olarak karnına saplayıp duracaktır. Kim ki zehir içerek intihar ederse o kimse, Cehennem'de devamlı zehir içecektir. Kim ki kendini yüksek bir yerden atıp*

*intihar ederse, cehennem'de hep yükseklerden aşağılara atılacaktır” (Buhari, Tıbb, 56; Müslim, İman, 175).*

Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlardan birinde 53 yaşındaki erkek denek dini inancının intihar davranışında bulunmasından onu nasıl vazgeçirdiğini şöyle anlatmıştır:

*“Eşim ve çocuklarımı depremde kaybettikten sonra birçok kez ben de onlara kavuşmayı yani intihar etmeyi düşündüm. Ama intihar aklıma geldiğinde onun dinen yasak olduğunu düşündüğüm ve cehennemlik olacağımdan korktuğum için bu düşünceden vazgeçiyordum”.*

Dini hayatın iki önemli boyutu “inanç” ve düzenli “ibadettir”. Bu iki unsur ne kadar kuvvetli ise, toplum ve hayatla bütünleşme o kadar olumludur ve intihar ihtimali o kadar azdır (Stack, ty. : 18).

Stack, dine bağlanma ile dini inanç ve intihar arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğu teorisinin temel önermelerini şu şekilde belirlemiştir. Birincisi, Âhret hayatı mutluluk vaat ettiği için, meselâ işsizlik, boşanma, fakirlik vb. sebeplerden dolayı strese giren insanlardaki sıkıntıyı pozitif yönde dengeleyebilir. Eğer insanlar bu stresi “Âhret inancından kaynaklanan ebediyet mefhumuna bağlı kısa süreli bir durum olarak görürlerse, strese tahammül güçleri daha da artar. İkincisi; elem ve kederler bir mana ifade ediyor olabilir. Başa gelen kötülüklerin bir anlamı, hüznün ve kedere gösterilen sabır ve zorluklarla baş etme de yatmaktadır. Üçüncüsü; Tanrı'nın gözetlediğini ve insanların elemelerini bildiğine olan inanç insanları daha da tahammüllü kılmaktadır. Dördüncüsü; din, toplumun materyalist anlayışa dayalı sınıflandırma sistemine alternatif olarak kutsal bir rütbe ya da sınıflandırma sistemi sunmaktadır. Dolayısıyla fert, öz saygısını, haysiyetini, özellikle toplumun hiyerarşik düzeninde başarısız olmuşsa, ruhi açıdan başarılı olan hedefiyle geliştirebilir. Beşincisi; duyan ve isteklere cevap veren bir Tanrı'ya olan inanç, bazı insanların sıkıntılı hayat şartlarını başarıyla atlatmalarını sağlayabilmektedir. Altıncısı; din genellikle fakirlikten övgüyle bahsetmektedir. Yedincisi; şeytanın varlığına olan inancı kişiyi kötülüklerle karşı mücadeleyle sevk eder. Sekizinci ve son olarak; dinler ideal modeller (ideal tip insan) takdim etmektedirler. Meselâ; Eyüp Peygamber modeli bunlardan birisidir. Bu modeldeki insanlar, elem ve sıkıntılara göğüs germişler ve zorluklar karşısında intihara teşebbüs etmemişlerdir. Bu sekiz madde elbette hayat kurtaran inançlar listesi

olarak görülmemeli, fakat birkaç temel inanç unsurunun nasıl intihar riskini azalttığını gösteren örnekler manzumesi olarak değerlendirilmelidir (Stack, ty. : 19-20).

Stack ayrıca 25 endüstrileşmiş ülkeyi içine alan çalışmasında dindarlık oranının yüksek olduğu yörelerde intihar oranlarının düşük olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu bulgu özellikle kadınlar için geçerlidir (Stack, ty. : 20).

Din-İntihar İlişkisi bağlamında değerlendirebileceğimiz bazı bulgular şöyledir:

a) **“Dini eğilimi daha zayıf olan deneklerin intihar eğilimi daha fazladır.”:**

**Tablo-5: Bireylerin Dini Tutum Düzeyine Göre İntihar Girişiminin Dağılımı**

| Dini Eğilim Düzeyleri                                | Sayı | %   |
|--|------|-----|
| Dini tutumu olumlu olan bireylerin intihar girişimi  | 10   | 36  |
| Dini tutumu olumsuz olan bireylerin intihar girişimi | 18   | 64  |
| Toplam   | 28   | 100 |

Tablo 5’te bulunan veriler, katılımcılara sorulan *“dinle ilgili genel tutumunuz nedir?”* sorusuna verilen cevaplarla oluşturulmuştur. Tabloda görüldüğü gibi mülâkat yaptığımız 28 denekten 10’unun (% 36) dini tutum düzeyi yüksektir ve bunlar intihar girişiminde bulunmuşlardır. Dini tutum düzeyi düşük olanlar (18 kişi) deneklerin % 64’ünü oluşturmaktadır ve bunlar intihar girişiminde bulunmuşlardır. Yaptığımız mülâkatlarda ve gözlemlerimizde dini tutumun intihar girişimini geciktirici bir işleme sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Dini tutumu olumsuz olan deneklerin zor durumda kaldıklarında veya başlarına bir olay geldiğinde isyankar bir tutum içine girdikleri görülmektedir. Dini tutum düzeyi düşük olan denekler intihar etmekle bütün sıkıntılarının biteceğini ve rahatlayacaklarını düşünmektedirler. Gerçekleştirdiğimiz mülâkatlarda, din ile ilişkisi zayıf olan deneklerin intihara yönelme ve girişimde bulunmalarında engelleyici olarak dinin

rolü az iken; din ile ilişkisi daha güçlü olan deneklerin intihar girişiminde bulunmalarının gecikmesinde ve girişim esnasında geriye dönüş arzusunda dini bağlılık daha etkilidir. Dini yönelimleri yüksek olan denekleri intihar girişiminde bulunmaktan daha çok ahirette ceza görme korkusu geciktirmektedir. Deneklerden dini eğilimi görece daha düşük olan iki kişi duygularını şöyle ifade etmiştir:

*“16 yaşımdaydım. Babam örtünmem için beni zorluyordu. Bense arkadaş grubuma uymak, onlar gibi giyinmek istiyordum. Erkek arkadaşım da giyinme noktasında bana destek oluyordu. Erkek arkadaşımın yanında olmak beni mutlu ediyordu. Sonunda erkek arkadaşım ile evlenmeye karar verdik ve bu durumu ailelerimize söyledik. Her zaman olduğu gibi babam evlenmek isteşimizize de bağırarak çağırarak tepki gösterdi. Onunla evlenmeye izin vermedi. Kendimi bu durumdan tek çıkış oylu olarak intiharı gördüm. İntihar girişiminde bulundum fakat başarılı olamadım.” (Bayan, Yaş: 16)*

*“Küçüklüğümde beri büyüklerimden hep, intihar eden kişinin cehenneme gideceğini duymuştum. Belli bir yaşa geldikten sonra bu inanç bana çok saçma gelmeye başlamıştı. Annemle babamı bir trafik kazasında kaybettikten sonra kendimi iyice yalnız hissetmeye başlamıştım. Artık benim için hayatın hiçbir anlamı yoktu. Çevremdekiler devamlı sabret, Allah’a dua et diyorlardı. Bana göre Allah dua edilmeye layık değildi. Çünkü o annemi ve babamı elimden almıştı. Bu kafamdaki sorular ve yaşadığım sorunlar beni intihara sürükledi. İntihar girişiminde bulundum. Fakat başarılı olamadım.” (Erkek, Yaş: 18)*

**b) “İbadetlerini daha çok yerine getirenlerin intihar eğilimi dini ibadetlerini az yerine getiren ve hiç yerine getirmeyenlerin intihar eğilimine göre daha azdır”**

Dini ibadetlerini tam olarak yerine getiren bireylerin çok zor durumda kaldıklarında bu durumdan kurtulmak için abdest alıp dua ettikleri görülmektedir. Yani psikolojilerini rahatlatacak dini ritüellere başvurabilmektedirler. Ayrıca bu bireylere göre, intihar etmek büyük günah olarak kabul edilir. İntihar ettiklerinde cehennemde ceza göreceklerini düşünebilirler. İbadetlerini az ve hiç yerine getirmeyen bireyler ise çok zor durumda kaldıklarında kendilerini rahatlatacak dini bir ritüele de başvurmadıkları için çevresindekilere ve yaratıcıya karşı isyankar bir tavır alabilmekte ayrıca etrafına zarar verebilmektedirler.

Deneklerden bazıları duygularını şöyle ifade etmektedir:

“Beş vakit namazımı kılmaya çalışıyorum. Ayrıca zor durumda kaldığımda dua etmeyi severim. Dua ettiğim zaman psikolojik olarak rahatladığımı hissediyorum. 30 yaşımıdaydım ve göğüs kanseri olduğumu öğrendiğimde benim için hayat bitmiş gibiydi. Ne eşim ne de çocuklarım beni rahatlatmaya yetmiyordu. Bu psikolojik durumdan ancak ibadetlerimi yerine getirerek kurtulabildim. Beş vakit namazımı kılmak ve ardından dua etmek benim en büyük kurtuluş yolumdu. Beni intihar düşüncesinden vazgeçiren en büyük neden buydu” (Bayan, Yaş: 30).

“65 yaşımıdayım, iki yıl önce şeker hastalığım nedeniyle ayağımın birini kaybettim. Hem ayağımı kaybetmem hem de çocuklarımın yaşlandığım için beni umursamamaları iyice canımın sıkılmasına neden oluyordu. Birkaç kez intihar etsem de bu hayattan kurtulsam mı diye düşündüm. Her intiharı düşündüğümde abdest alıp namaz kıldım ve böylece rahatladığımı hissettim” (Erkek, Yaş: 65).

**Tablo-6: Dini İbadetleri Yerine Getirme Durumuna Göre İntihara Eğilimli Olan Deneklerin Oranı**

| Dini İbadetleri Yerine Getirme Durumu          | Sayı | %   |
|--|------|-----|
| Dini ibadetlerini tam olarak yerine getirenler | 6    | 21  |
| Dini ibadetlerini ara sıra yerine getirenler   | 14   | 50  |
| Dini ibadetlerini hiç yerine getirmeyenler     | 8    | 29  |
| Toplam   | 28   | 100 |

Tablo 6’da da görüldüğü gibi mülakat yaptığımız 28 denekten 6’sı (% 21) dini ibadetlerini tam olarak yerine getirdiklerini ifade etmişlerdir. Dini ibadetlerini ara sıra yerine getiren deneklerin sayısı 14 (% 50), dini ibadetlerini hiç yerine getirmeyen deneklerin sayısı ise 8 (% 29)’dur. Mülakat yaptığımız denek grubunun sayılarına bakıldığında intihar teşebbüsünde bulunanların “ibadetlerini ara sıra yerine getirenler” içinde yığıldığı görülmektedir. İbadetlerini tam yerine getirenlerle hiç

getirmeyenlerin oranı birbirine çok yakındır. İbadetlerini ara-sıra getirenlerde ruhsal değişikliklerin de hızlı ve dengesiz bir seyir izlediği gözlemlenmiştir. Bir bakıma yaşam tercihlerinde karar verme ve uygulama kararlılıkları gözükmemektedir. Bunun sonucu olarak da muhtemelen çıkış yolu olarak intihar düşüncesi onları cezp etmektedir.

**c) “İntihar düşüncesinden vazgeçiren bir faktör olarak din yası ılerledikçe etkisini artırmaktadır.”**

Din, bireyleri intihar düşüncesinden vazgeçiren önemli faktörlerden biri olabilir. Dini inancı tam olan bireylerde intihar eğilimi daha az olabilmektedir. İntiharı düşünen dini inancı tam olan bireyler intiharın büyük günah olduğunu ifade eden ayet ve hadisleri düşünerek intihar düşüncesinden vazgeçebilmektedirler. Çocukların intihar vakalarında dinin etkisi görülmektedir. Gençlere gelindiğinde dinin etkisi artabilmektedir. Yetişkinler ve özellikle yaşlıları intihar düşüncesinden vazgeçiren önemli faktör din olabilir. Deneklerden bazıları dini inançlarının etkisiyle intihar girişiminden vazgeçtiklerini şöyle ifade etmişlerdir:

*“25 yaşımıdayken kız arkadaşımın beni terk etmesi üzerine intihar girişiminde bulundum, fakat başarılı olamadım. 40 yaşımı geldiğimde o durumdan daha büyük sorunlarla karşı karşıya geldim. Önce eşimi kaybettim sonra çocuğum felç geçirdi. Ama ben şunu fark ettim ki Allah kimseye kaldıramayacağı yükü vermezmiş. Bu durumların da benim için birer imtihan olduğunu düşündüm. İntihar edersem belki bu dünyadan kurtulacağımı ama âhiret hayatımı tamamen ateşe atacağımı düşündüm”(Erkek, Yaş: 40)*

### **Sonuç**

İntihar, bireyin kendi yaşamına bilerek ve isteyerek son vermesidir. Bu durum bazılarında düşünce boyutunda kalırken, bazılarında intihar girişimi olarak gerçekleşmektedir. İntihar girişiminde bulunan bireyler genellikle psikolojik yönden zor dönemler geçirip bu zor dönemleri atlatamayarak kendi yaşamlarına son vermeye karar vermiş ve intihar girişiminde bulunmuşlardır.

Yapılan araştırmalarda görülmüştür ki bireyin cinsiyeti, eğitim düzeyi, sosyo-kültürel yapısı ne olursa olsun intihar düşüncesi ortaya çıkabilmekte ve bireyi intihar girişimine götürebilmektedir. İntihar girişimini etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. Bunlardan bazıları



şunlardır: Psikolojik, toplumsal, ekonomik ve biyolojik nedenler. Bireyin intihar girişiminde bulunmasına neden olan faktörler olduğu gibi onu intihar düşüncesinden vazgeçiren faktörler de vardır. Bunlardan bazılarını aile, arkadaş ortamı ve dinin bireyin üzerindeki etkileri olarak sıralayabiliriz. İçinde bulunduğumuz toplum göz önüne alındığında dinin insanları intihar düşüncesinden vazgeçiren en önemli etkenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. İşte biz de araştırmamızda din-intihar ilişkisi bağlamında dinin intihar girişimlerini önlemedeki olumlu etkilerini tespit etmeye çalıştık.

Bu konuyla ilgili araştırmamızda elde edilen bulgular, dini inançla intihar düşüncesinden vazgeçme arasında bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmada ulaştığımız sonuç ve tespitleri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

İntihar düşüncesini doğuran psiko-fizyo-sosyal pek çok faktörden söz edebiliriz. Özellikle, bedensel rahatsızlıklardan olup tedavisi mümkün olmayan hastalıklar intihar girişimini tetikleyen başlıca belirleyiciler arasında bulunmaktadır. Bunun yanında psikolojik rahatsızlıklar içerisinde yer alan ve bireyin muhakeme gücünü bozan rahatsızlıklar da intihar düşüncesi ve girişimini hızlandıran faktörler arasında yer almaktadır. Bağımlılık yapan madde kullanımı da diğer belirleyiciler arasındadır.

Sosyo-kültürel faktörler içerisinde de intihar düşüncesi ve girişimini tetikleyen belirleyiciler yer almaktadır. Bunların en belirleyicileri ise, anne-babanın ayrılığı sonucu parçalanmış aile içerisinde yetişme, ekonomik yoksunluk, eğitim düzeyi ve kültürel yabancılaşma vb. faktörlerdir.

Bireyin intihar düşüncesine girmesi ve intihar girişiminde bulunmasında din ile ilişkisi de belirleyiciler arasında yer almaktadır. Din ile ilişki bir yönden bireyi yaşam olaylarıyla mücadelede destekleyici rol oynarken; bazı durumlarda ise (aşırı suçluluk ve günahkarlık açısından) olumsuz etkileyebilmektedir. Bu yönüyle dinin bireyin yaşamında çift kutuplu bir fonksiyona sahip olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz bu çift kutupluluk bireyin din ile kurduğu ilişkinin biçimiyle doğrudan bağlantılıdır. Genel olarak intihar girişiminde bulunan bireyleri din ile kurdukları ilişki bakımından değerlendirdiğimizde; dini tutumu olumsuz olan deneklerin intihar eğiliminin, dini tutumu olumlu

olan deneklerden daha fazla olduğu görülmektedir denilebilir. Ayrıca, ibadetleri yerine getirme sıklıkları intihar eğiliminde önemli bir etkidir. İbadetlerini daha çok yerine getiren bireylerin intihar eğiliminin daha az olduğu, ibadetlerini az yerine getiren ve hiç yerine getirmeyenlerin intihar eğiliminin daha fazla olduğu söylenebilir. Son olarak ise, dinin, intihar düşüncesinden vazgeçirmede önemli bir rol oynadığını ve yaş ilerledikçe bu etkisini arttırdığını söyleyebiliriz.

### Kaynakça

- Adler, A. (1997). *Psikolojik Aktivite*, Çev. Belkıs Çorakçı, 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.
- Akiskal, H. S., Chen, S. E., Davis, G. C., Puzantian, V. R., Kashqarian, M. ve Bolinger, J. M. (1985). "Borderline: An Adjective In Search Of A Roun", *J Clin Psychiatry*, Feb. 46 (2), 41-48.
- Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S. ve Yıldırım, E. (2004). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*, Sakarya: Sakarya Kitabevi.
- Apaydın, H. (2001). *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum ve Davranışlara Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Apaydın, H. (2005). "Psikolojik Açından Şiddet ve Din", *Küresel Bir Sorun Olarak Şiddet ve Din Sempozyumu Bildiri Kitabı* (ss. 47-58). Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları.
- Apaydın, H. (2013). *Ailesi Yanında ve Parçalanmış Ailede Yaşayan Ergenlerde Benlik ve Din İlişkisi*, Kahramanmaraş: Ukde Yayınları.
- Arseven, D. A. (1993). *Alan Araştırma Yöntemi*, Ankara: Gül Yayınevi.
- Atkinson R. L., Atkinson, R. C., Smith, E. E., Bem, D. J. ve Nolen Hoeksena, S. (2002). "Psikolojiye Giriş", Çev. Yavuz Alagon, 2. Baskı, Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Bilgin, V. (1997). *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yayınları.
- Budak, S. (2000). *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (1992). *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Burger, J. M. (2006). *Kişilik Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Cirhinlioğlu, Z., Ok, Ü. ve Cirhinlioğlu, F. G. (2013). *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Cüceloğlu, D. (1997). *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çevik, Ş. (2006). Ölüm Düşüncesi ve Ölüm Ötesiyle İlgili Dini İnançlar. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (ss. 405-445). 2. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları.

- Çifter, İ. (ty.). *Psikiyatrik Klinik Psikiyatri*, 3. Baskı, Ankara: G. Ü. Yayınları.
- Dilsiz, A., Dilsiz, F. (1996). Çocuk ve Gençlerde İntihar Girişimi: Kontrollü Bir Çalışma, *Kriz Dergisi*, 4 (1), 1-7.
- Durkheim, E. (2002). *İntihar*, Çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Dürü, Ç. (1999). Kaygı ve Depresyon: Psikopatolojik Bir Bakış, *Doğu Batı Dergisi*, 2 (6), 189-194.
- Ekşi, A. (1990). *Çocuk, Genç, Anne-Babalar*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Eliade, M. (1995). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Eskin, M. (2003). *İntihar*, Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi.
- Euchen, R. (2000). *Yaşamın Anlamı ve Değeri*, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Fromm, E. (1996). *Özgürlükten Kaçış*, Çev. Şemsa Yeğin, 4. Baskı, İstanbul: Payel Yayıncılık
- Geçtan, E. (2000). *Psikodinamik Psikiyatri ve Normal Dışı Davranışlar*, 15. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Günay, Ü. (2000). *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Halis, M. (2001). *Batman'da Kadınlar Ölüyor*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hökelekli, H. (1993). *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hökelekli, H. (2000), *İntihar, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 22, ss. 351-353). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Işık, E. (1991). *Duygulanım Bozuklukları Depresyon ve Mani*, İstanbul: Boğaziçi Matbaası.
- Karaca, F. (2011). *Din Psikolojisi*, Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık.
- Kaya, N. (1999). *Neden İntihar Ediyorlar*, İstanbul: Nesil Basım Yayın.
- Kayıklık, H. (2011). *Din Psikolojisi*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Kimter, N. (2006). Dini İnanç, İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (ss. 217-249). İstanbul: Dem Yayınları.
- Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Koestenbaum, P. (1998). *Ölüme Yanıt Var mı?*, İstanbul: Mavi Okyanus Yayıncılık.
- Köknel, Ö. (1989). *Depresyon*, İstanbul: Altın Kitaplar Basımevi.
- Köknel, Ö. (1992). *Korkular, Takıntılar ve Saplantılar*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Köknel, Ö. (1997). *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Köknel, Ö. (2001). *Kimliğini Arayan Gençliğimiz*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Köse, A., Ayten, A. (2012), *Din Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kulaksızoğlu, A. (2001). *Ergenlik Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mc. Collough, L. (1987). İntihar: Sebepleri Nedir ve Ona Nasıl Engel Olunur?, Çev. Hüseyin Peker, Samsun: *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 105-116.
- Morgan, C. T. (1993). *Psikolojiye Giriş*, Çev. Hüsnu Arıcı ve diğerleri, 10. Baskı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları.
- Müftüoğlu, Ö. (2002). İntihar Olayları Üzerine Bir Değerlendirme, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (4), 143-160.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Ögel K., Tamer D., Evren C. ve Çakmak, D. (2000). İstanbul'da Lise Gençleri Arasında Sigara, Alkol ve Madde Kullanım Yaygınlığı, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 3, 242-245.
- Öztabağ, L. (1970). *Psikolojide İlk Adım*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rosen D. H. (1999). *Depresyondan Kurtuluş*, Editör: Ahmet Hamit YILDIZ, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şahin, A. (2002). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 143-157.
- Sayar, K. (2000). İntihar ve İnanç Sistemleri, *Yeni Seymposium*, 40 (3), 100-104.
- Sayıl, I., Berksun, O. E., Oral, E. A., Güney, S., Büyükçelik, D. ve Duran, A. (1995). İntihar Girişimleri: Yardım Çağrısı, *Kriz Dergisi*, 3 (1-2), 243-245.

- Songar, A. (1980). *Psikiyatri: Psikobiyoloji ve Ruh Hastalıkları*, 4. Baskı, İstanbul: Serhat Dağıtım Yayınevi.
- Stack, S. (2001). "Din, Depresyon ve İntihar", Çev. Talip KÜÇÜKCAN, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7-8, 75-84.
- Tümer, G., Küçük, A. (2002). *Dinler Tarihi*, 4. Baskı, Ankara: Ocak Yayınları.
- Tümer, G. (1986). Çeşitli Yönleriyle Din, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 213-267.
- Yapıcı, A. (2013). *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 2. Baskı, Adana: Karahan Kitabevi.
- Yavuz, K. (1982). Din Psikolojisi'nin Araştırma Alanları, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 87-108.
- Yıldız, M.C. (2008). "Töre Baskısına Bağlı İntiharlar ve Töre Cinayetleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (16), 209-225.
- Yörükoğlu, A. (1998). *Gençlik Çağı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

# TÜRKİYE'DE ARAPÇA SÖZLÜ ANLATIM EĞİTİMİ, ZORLUKLARI VE BAZI ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Sevim ÖZDEMİR\*

## Öz

Türkiye'de Arapça, üniversitelerde, bazı özel eğitim merkezlerinde ve İmam-Hatip Liselerinde okutulmaktadır. Biz bu kurumlardan üniversitelerde okutulan Arapçanın durumunu ele alacağız.

Üniversitelerde okutulan Arapçayı iki kısımda ele almak mümkündür. Birincisi, İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında okutulan Arapça, ikincisi ise Arap Dili Eğitimi ve Arap Dili Filolojisi bölümlerinde okutulan Arapça.

Ancak yukarıda adı geçen bölümlerde verilen Arapçanın amaçlarının farklı olması sebebiyle verilen eğitim de farklıdır. Örneğin İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında okutulan Arapçanın amacı, üst sınıflarda görülecek olan Kalam, Hadis, İslam Hukuku, İslam Felsefesi, Tasavvuf, İslam Mezhepleri gibi derslerde geçen Arapça metinleri anlayabilmek iken, Arap Dili Eğitiminde verilen Arapçanın amacı, Arapçayı, belâğatıyla, edebiyatıyla çok yönlü bir biçimde bir dil olarak öğretmektir.

Bahsi geçen bölümlerde Arapça teori olarak çok yoğun bir şekilde öğretilirken, pratiğe yani konuşmaya gelince istenilen verimin alınmadığı görülmektedir. İşte bu çalışmada yukarıda bahsi geçen Fakülteler ve bölümlerdeki Arapça Sözlü Anlatımdan ve yaşanan zorluklardan bahsedilerek bazı çözüm önerileri getirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Arap Dili ve Türk Tarihi, Türkiye'de Arap Dili Eğitimi, Arap Dili Eğitimin Sorunları, Arapça Pratik Konuşma.

## Arabic Speaking Skills Education in Turkey, Challenges and Some Solutions

### Abstract

Arabic language is taught in Turkey in various institutions including private education centers, Imam Hatip High Schools and universities. In this study, among these institutions, we will discuss Arabic language taught at universities.

---

\* Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Eğitim Fakültesi, sevimozdemir@sdu.edu.tr.

It is possible to handle Arabic language taught at universities in two parts. In the first part, Arabic language in preparatory program of Theology Faculties and the other part is lectured in Arabic Language Education Departments and Arabic Language Philology Departments.

Yet, due to the different aims of those courses aforementioned, the education provided show differences as well. For instance, the purpose of Arabic language taught in Theology faculties is to provide an understanding of Arabic texts in such courses as Kalam, Hadith, Islamic law, Islamic philosophy and Islamic sects given in the upper classes. Whereas, Arabic Language taught in the department of Arabic Language Education aims to teach Arabic as language in several fields literally and rhetorically.

Aforesaid, it is obviously seen that Arabic language is taught in theory intensively however, when it comes to speaking, the desired efficiency is not reached. Here, in our study, we try to give some solutions referring to the difficulties experienced in Arabic language in the aforementioned faculties.

**Key Words:** Arabic Language, Arabic Language and Turkish History, Arabic Language Education in Turkey, Problems of Arabic Language Education, Arabic speaking practice

### تعليم المحادثة العربية و صعولتها في تركيا و بعض الحلول\*

**أهمية الموضوع:** إن فوائد معرفة اللغة واضحة بدون نقاش في عالمنا وأصبح كقرية صغيرة. <sup>1</sup> حيث إنه مقبول من قبل الجميع أن اللغة عامل هام في تطوير العلاقات الثقافية والتجارية والإقتصادية والسياحية بين الدول ( Çelik, 2011, s. 181). ولكون اللغة العربية لغة القرآن الذي هو آخر كتاب ولغة دين الإسلام فهذا زاد كثيرا من مكانتها في العالم وصارت اللغة المشتركة بين المسلمين. أصبحت اللغة العربية التي تتضمن تراكم الثقافات القديمة لغة العلم والفلسفة وبذلك كان لها إسهامات عظيمة لحضارة العالم. وفي نفس الوقت اللغة العربية أصبحت ضمن اللغات الرسمية التي تعترف بها الأمم المتحدة. (Günay, 2011, s. 300)

وكما أن هناك أسباباً تاريخية وثقافية لتعلم العربية، كذلك توجد أسباب سياحية وتجارية واقتصادية. حيث إن تركيا كقوة إقتصادية ودولية فهناك حاجة إلى الأيدي العاملة المدربة الناطقة بالعربية نتيجة العوامل الإقتصادية والسياسية والثقافية والاستراتيجية، ويرجع ذلك إلى علاقتها التجارية النامية مع الدول العربية. من ناحية أخرى اللغة العربية لها أهمية خاصة بالنسبة إلينا باسم تعلم ماضينا لأن المؤلفات العلمية والأدبية التي قمنا بتأليفها قبل عدة قرون مكتوبة باللغة العربية. وإن العلاقات السياسية والإقتصادية والثقافية المتزايدة منذ السلاخقة ما بين الأتراك وبين المجتمعات الناطقة بالعربية أصبحت من العوامل التي تزيد من أهمية هذه اللغة في المجتمع التركي (Oktay, 2011, s. 273)

كما ذكر أعلاه فإن اللغة العربية التي هي لغة ديننا قد أثرت في ثقافتنا وكما أنه انتقلت كلمات كثيرة منها إلى لغتنا. وكذلك كئنا مجاورين للعرب فهذا يربطنا بماض مشترك. وإن أهمية اللغة العربية كبيرة بالنسبة إلينا بشكل لا ينكر خاصة في وقت إزادات فيها علاقاتنا مع العرب في كثير من المجالات.

\* Katkılarından ötürü Y. Lisans öğrencim Yusuf KOCABAŞ'a teşekkür ederim.



وعندما يتم التفكير بكل هذا معاً، فإننا نجد أن اللغة العربية لها أهمية عظيمة بالنسبة إلينا وأصبح تعلمها إلزامياً تقريباً. وبعد وعي الحكومة لذلك وُضعت كمادة اختيارية في جميع المدارس الحكومية.

**أما بالنسبة إلى تاريخ تعليم اللغة العربية في تركيا:** ويستند هذا التاريخ إلى الفترة السلجوقية والعثمانية. وتعتبر اللغة العربية التي تدرس في نظام تعليم المدرسة عند السلاجقة والعثمانيين درساً بمثابة أداة ومفتاح للعلوم الإسلامية مثل التفسير والحديث والفقه والسيره. (Civelek, 2011, s.146)

#### تدريس اللغة العربية في تركيا:

في تركيا تدرس اللغة العربية في مؤسسات التعليم العالي ومراكز التعليم الديني والمدارس الدينية الإسلامية ( ثانوية الأئمة والخطباء ) وبعض المؤسسات الخاصة. ولأننا نعمل في هذه المؤسسات سنستطيع أن نتناول تعليم اللغة العربية في مؤسسات التعليم العالي .

يمكن أن نتناول تعليم اللغة العربية في مؤسسات التعليم العالي في قسمين . أولاً : تعليم اللغة العربية التي تدرس في الصف التمهيدي لكليات الإلهيات .

ثانياً : تعليم اللغة العربية التي تدرس في قسم تعليم اللغة العربية أو في قسم فقه اللغة العربية.

وعلى سبيل المثال يتم تدريس اللغة العربية بكليات الدراسات الإسلامية في الصفوف التحضيرية و خلال الاسبوع 25 أو 30 ساعة. وبالرغم من عدم وجود درس اسمه اللغة العربية في الصفوف العليا لكنها تستمر بدراسة النصوص العربية مثل الفقه والتفسير والحديث. وإن أُعطيت دروس المحادثة في الصفوف التحضيرية من قبل أساتذة عرب، فالعربية التي يتم تدريسها في كليات الدراسات الإسلامية تعتبر كمفتاح لفهم النصوص الدينية الأخرى وبهذا يقل الاهتمام الذي يُعطى لممارسة التحدث بالعربية. ولأن اللغة العربية التي تدرس في كليات أصول الدين غايتها هي فهم النصوص الدينية في الصفوف العليا، تدريس القواعد والصرف وقراءة النصوص بشكل مكثف، ولكن لا يعطى للمحادثة اهتمام وافٍ.

**وفي دروس النص :** الأستاذ هو الذي يترجم و الطلاب يكتبون على النص المعنى باللغة التركية فقط. وهذا ليس له أي إسهام في تعلم المفردات من أجل الطلاب الذين يحفظون الفقرة.

حين يتم طرح سؤال مترادفات أو متضادات للكلمات، والأسماء المفردة أو الجمع كسؤال آخر، فلا يستطيع الطلاب الإجابة عنه.

فالبرنامج الدراسي في قسم تعليم اللغة العربية وفي قسم فقه اللغة مختلف تماماً بالنسبة إلى كليات أصول الدين. فعلى سبيل المثال إلى جانب القواعد والصرف يمكن تعداد الدروس أيضاً مثل الترجمة من العربية إلى التركية ومن التركية إلى العربية، والأدب العربي، والتعبير، والمحادثة، وتاريخ اللغة العربية، واللهجات العربية المعاصرة، واكتساب اللغة، لأغراض سياحية، وترجمة الشعر، والنصوص الكلاسيكية القديمة والحديثة، والتعبير الشفوي والكتابي، ولغة الإعلام باللغة العربية، وأساليب التدريس الخاصة من أجل اللغة العربية.

فالهدف الرئيس في هذه الأقسام هو تعليم اللغة العربية وفقه اللغة، فينظر إلى اللغة العربية على أنها لغة لها أهميتها، ولذلك تعطى معظم الدروس في محور اللغة العربية.

ومن أجل ذلك فإن المتخرجين من هذه الأقسام تكون عندهم معلومات أكثر حول اللغة العربية بالنسبة إلى المتخرجين من كليات الإلهيات؛ أما بخصوص موضوع المحادثة باللغة العربية فيمكن أن يعد خريجوا هذه الكلية متقدمين قليلاً في الممارسة بالنسبة إلى خريجي كلية اللغة العربية.

في هذه الأقسام يتم تدريس ثقافة اللغة وإن كان قليلاً إلى جانب اللغة العربية . ( Aktaş, 2007, s.61 ) و اللغويون متفقون على أنه لا يمكن التفكير في تدريس اللغة الأجنبية بمعزل عن الثقافة . لأنه عندما تتمكن من الثقافة فقط يمكننا أن نستخدم الكلمة المناسبة لصياغة الجملة. (Memiş, 2011, s. 264)

وبسبب الاختلافات المذكورة أعلاه فإن خريجي الدراسات الإسلامية يستصعبون في التعامل مع اللغة اليومية في حين يستصعب خريجوا اللغة العربية التعامل مع المصطلحات الدينية.

### الهدف والغرض من تعلم اللغة العربية:

إذا وجب أن نلخص المعلومات الواردة أعلاه، فإنه يُنظر للغة العربية في كليات الدراسات الإسلامية على أنها أداة تساعد في حل النصوص الدينية الأخرى، في حين يُنظر إليها في قسم تعليم اللغة العربية على أنها لغة أجنبية وينظم برنامج التعليم وفقاً لذلك. وفي الحقيقة إن التمكن من اللغة بشكل عام يحتاج لفترة طويلة.

إذن أين المكان المناسب لممارسة المحادثة بالعربية ضمن هذه الأهداف؟

في السنوات الأخيرة، بدأت ممارسة المحادثة بالعربية تحظى باهتمام في كليات الدراسات الإسلامية، ولهذا الغرض تم إنتداب الأساتذة العرب. وهذا يعني أن الطلاب يستفيدون من أساتذة يتكلمون اللغة العربية بالذات. هذه الظروف تبين لنا أن اللغة العربية مازال يُنظر إليها على أنها وسيلة في كلية الدراسات الإسلامية. إن انتداب أستاذ عربي ليس أمراً منتشرًا حتى الآن في قسم تعليم اللغة العربية وبالرغم من ذلك فإنه يُعطى أهمية أكثر لدرس المحادثة بالعربية في هذه الأقسام.

إن معنى معرفة اللغة ما هي إلا معرفة القراءة والفهم والكتابة والتكلم بها. وإن التكلم من الأهداف الرئيسة في دراسة اللغة وربما كان هو الأهم فيها. لأن التكلم هو تطبيق النحو والصرف الذي تعلمناه. وبدون هذا التطبيق تبقى المعلومات الأخرى نظرية دائماً. وتظهر هذه المشكلة في بلادنا خاصة في تعليم اللغة العربية. (Çelik, s. 182)

والهدف الرئيسي من تعليم اللغة الأجنبية هو إكتساب القدرة على التواصل شفويًا أو كتابيًا في اللغة المستهدفة. (Yılmaz, 2007, s. 842) إن كانت في كليات الدراسات الإسلامية أو في الأقسام الأخرى المذكورة فهذا الوضع لا يعد في مستوى متقدم خاصة من ناحية التواصل الشفوي.

وعندما يتم التفكير في هذا الموضوع وعلى الخصوص الدول الإسلامية فتزداد أهميتها. لأن نقص اللغة يكون مانعا لتطوير علاقاتنا مع الدول العربية. لذلك يجب أن نعطي أهمية أكثر لتعليم العربية وخاصة لممارستها (Çelik, s. 182) إذن ما هو سبب حاجتنا إلى تعلم اللغة العربية و ما الذي يمكن القيام به ؟

### أولاً، لنحاول الحديث عن الأسباب:

قبل كل شيء؛ اللغة العربية تكتب بحروف أخرى غير الأحرف اللاتينية و كتابة كل حرف تختلف في البداية والوسط والنهاية. في بداية الأمر هذا الوضع يشكل خوفا لدى الطلاب تجاه اللغة العربية. ومن ناحية أخرى الحركات التي تستخدم لتهجئة الأحرف تُكسب بعد التعلم. فإذنه في حال عدم تعلم الحركات لا يمكن قراءة الكلمات كما لا يمكن تحديد موقع الكلمة في الجملة. ومن ناحية أخرى هناك مسائل كالتذكير والتأنيث والتثنية المستخدمة في العربية غير موجودة في اللغة التركية. فهذه تسبب مشاكل من حيث التمكن من تلك اللغة قبل تعلمها.

تركيبة الجملة التركية والعربية مختلفة. على سبيل المثال في حين تبدأ اللغة التركية الجملة بالفاعل و تنتهي بالفعل، وتبدأ اللغة العربية بفعل و تستخدم بعدها الفاعل. فالطالب الذي يتعلم اللغة العربية حين يدرك هذا الوضع يستغرق وقتاً طويلاً و يستصعب إنشاء الجملة.

ومن ناحية أخرى فإن المعلومة التي تُعلم منذ الصغر هو القول الممتشر فيما بينهم " أن اللغة العربية صعبة" فهذا الأمر يجعل الطالب عند سماعه أي كلمة بالعربية يستصعبها.

وهذا الأمر يجعل الأطفال يجدون تعلم العربية صعبا. والبدء من القواعد في تعليم العربية يجعل الصغار يشعرون بالخوف من الوقوع في الخطأ.

و من ناحية أخرى لا يوجد إجماع في الآراء بين المدرسين في موضوع تعليم العربية بأي طريق سيكون، هذا الوضع يؤثر سلباً على النجاح. إن التعليم في المدارس في الفترة السلجوقية والعثمانية القائمة على الحفظ مازال مستمراً حتى اليوم، والطالب الذي يعرف قواعد اللغة العربية عن ظهر قلب يكاد يفشل في إملأها على الورق عندما يطلب منه ذلك. هذا هو الحال بالنسبة للكلام أيضاً. الطالب الذي يحفظ كل تلك القواعد لا يستطيع أن يسأل سؤالاً "إلى أين أنت ذاهب؟" أو "ماذا تأكل؟" بالعربية. وفي نهاية الأمر لا يستطيع أن يتكلم.

إن الحلول التي تقترح تجاه هذه المشكلة هي ما يلي:  
 أولاً لنلقي نظرة على هدف وزارة التربية والتعليم من تدريس لغة أجنبية:  
 الهدف الذي حددته وزارة التربية والتعليم بشأن تدريس اللغة الأجنبية هي على النحو التالي: إن هدف تعليم و  
 تدريس اللغة الأجنبية في مؤسسات التعليم المنتشر والواسع وفقاً لأهداف وزارة التربية والتعليم العامة و مبادئها الأساسية،  
 ومع الأخذ بعين الاعتبار أهداف ومستويات المدارس والمؤسسات  
 فهذه الخطوات تُسهم في اكتساب الأفراد مهارات:

أ) الاستماع - الفهم

ب) القراءة- الفهم

ج) الكلام

د) الكتابة

في اللغة التي يتم دراستها و تعليمها  
 والتواصل باللغة التي تم تعلمها، وتجعل الأفراد يتخذون موقفاً إيجابياً تجاه دراسة اللغة الأجنبية.  
 (MEB. Yabancı Dil Eğitim ve Öğretimi Yönetmeliği 5. Madde.)

و كما هو معروف أن اللغة تتألف من أربع خطوات أساسية هي

خطوة الاستماع

والتحدث

والقراءة

والكتابة.

عندما يتم تعليم استعمال اللغة كأداة اتصال يجب أن تدرّس الخطوات الأساسية الأربعة معها.  
 (Demirel, 2007, s. 29)

إن وجهة النظر التواصلي التي هي من إحدى وجهات النظر التي تركز على استعمال اللغة بدلاً من القواعد، تُتخذ أساساً  
 في تعليم اللغة في السنوات الأخيرة. وحسب هذا كله إكتساب سياق التواصل الاجتماعي في اللغة أهمية، برزت جهة فهم تصف  
 كيف يجب أن تستخدم اللغة، في أي مكان، وأي زمان، وكيف، وبواسطة من. وعلى أساس وجهة النظر التواصلي أن الهدف  
 الرئيسي من تعلم اللغة، هو توفير الاتصال الكتابي والشفوي والذي هو الوظيفة الأساسية للغة. وحسب هذا الرأي إن استخدام  
 اللغة كوسيلة اتصال هو أكثر أهمية من استخدام قواعدها. (276) (Oktay, s. 275-276) لكن، على عكس المعلومة  
 الواردة أعلاه، معلومات القواعد المكثفة التي تقدم للطلاب تُعطي إجماعاً بأنها قواعد مكثفة أكثر من كونها وسيلة اتصال. حتى إنه  
 يتم تقديم الكثير من القواعد للطلاب.

عندما ينبغي أن تكون القواعد وسيلة في تعليم اللغة الأجنبية تصحح هدفاً. إن البعد التواصلي للغة يفقد معناه لدى  
 الطالب. (Yücel, 2007, s. 855)

و في ضوء هذه المعلومات يمكن القول بأنه :

تعتبر اللغة العربية لغةً في أي قسم كان، ويجب أن ينظم البرنامج وفقاً لذلك. إن كانت في كليات الدراسات الإسلامية  
 أو في اللغة، يجب أن تنظّم الصفوف التي يُعطى فيها التعليم وفقاً لتدريس اللغة.  
 “لقد أظهرت الدراسات التي أجريت بخصوص تعليم اللغة أن الناس يتذكرون 30% مما يرونه، و20% مما يسمعون، و  
 50% مما يرونه ويسمعونه، و70% مما يقولونه شخصياً، و90% مما يفعلونه شخصياً” (Civelek, s. 150)

فانطلاقاً من هذه المعلومة يمكن تعليق لوحات مختلفة كل شهر على جدران الصفوف التي يتم فيها تعليم اللغة. على  
 سبيل المثال مثل الفصول والشهور، وأيام الأسبوع، وحوارات تعارف قصيرة، وإعلانات، وشعارات. سيقوم الطلاب برؤيتها لمدة  
 شهر، وسيقرؤها، و سيمارسونها حسب مقتضى الحال. التطبيقات التي ستتم بالرؤية والتكرار ستكون أكثر ثباتاً في الدهن.

يجب أن تُعطى تراكيب الجملة لتلك اللغة إلى الطلاب لكي يستطيعوا إنشاء جمل. يجب تعليم الطلاب حسب تركيبة الجملة في اللغة العربية إذ عليه أولاً يأتي الفعل بعد الفاعل ثم المفعول به وأخيراً ظرف الزمان. حتى لو كان الطالب قد حفظ الكثير من الكلمات فليست لها معنى طالما أنه لم يعرف كيف سيستعملها.

كما هو معروف إنه توجد أفعال معتلة ودراستها صعبة. عندما يتم تدريس الطالب الأفعال يجب أن تُعطى أهمية لإستعمالها في الحياة اليومية. وينبغي الإنتقال الى الأفعال المعتلة فيما بعد. عندما يتم طرح الأسئلة في الامتحان من النصوص التي تعطى في الدروس يجب أن تُطرح مع تغيير في الكلمة، وبهذه الطريقة يمكن توفير حفظ كلمات أكثر للطلاب.

يجب إعطاء الطالب واجباً منزلياً كل يوم، ومراجعة إجابات الطالب على هذه الواجبات. لا يمكن تعلم أي معلومات دون ارتكاب خطأ. ينبغي التصرف بتسامح تجاه الأخطاء التي يرتكبها الطلاب، و ينبغي تشجيعهم.

يجب تدريس الأطفال أسماء الإشارة، والضمائر الشخصية، وأدوات الإستفهام، والفعل المضارع والماضي، و الكلمات المستخدمة في الحياة اليومية بكثرة. وإلى جانب هذا ينبغي إعطائه كلمات وتعابير ليستفيد بها من الإنترنت والكمبيوتر اللذين يعتبران جزءاً من حياتنا اليومية.

وفائدة التكرار أمر حتمي. وينبغي تكرار المعلومات السابقة كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك ويطرح أسئلة آتية للطلاب لتكون معرفتهم بما حاضرة في كل وقت.

إن الطريقة المؤكدة لتطوير اللغة المتعلمة هي إستخدام تلك اللغة. ولكن الطلاب يتعذر حصولهم على فرصة. ولأجل هذا الأمر الذي ينبغي القيام به يتم إرسال الطلاب إلى البلدان التي تستخدم تلك اللغة. وفي أماكن الفرص المحدودة، يجب أن ينصح بإصرار للطلاب من أجل متابعة أجهزة الإعلام التي تبث باللغة العربية.

في حين يتعلم الطلاب اللغة العربية عليهم أن يحددوا هدفاً لأنفسهم. مثلاً أين سيستخدم اللغة العربية التي تعلمها ؟ في فهم النصوص الدينية أم للسباحة أم للقيام بالترجمة. يجب القيام بإرشاد الطلاب في هذا المجال ويجب توجيههم بشكل صحيح. لكن هناك موضوعاً يجب التركيز عليه بأهمية:

وهو عدم استخدام الناس للغة العربية الفصحى في البلدان العربية. إن الطلاب الذين تعلموا القواعد المكثفة بطريقة صعبة عندما يذهبون إلى الدول العربية لا يمكنهم استخدام اللغة التي تعلموها، فيشعرون بخيبة أمل. في هذه الحال فإن الطالب سوف يعتقد أن ما تعلمه قد ذهب هباءً، وهذا يكون حائلاً ضد تعليم اللغة العربية. من ناحية استخدام العربية الفصحى على كاهل جيرانها العرب عمل كثير. الطلاب الذين يدركون استخدام اللهجة للدول العربية، يعبرون بأن تعلم اللغة الفصحى لا معنى له، وأنهم يعانون صعوبة عندما يذهبون إلى الدول العربية لأنهم لا يستخدمون الفصحى.

في ندوة قد شاركنا فيها سابقاً **Uluslararası Türkiye’de Konuşulan Arapça Sempozyumu, Mayıs 2013, Mardin-Türkiye.** أستاذ ألماني أشار إلى أن اللغة الفصحى ميتة لعدم استخدامها، وهذه الحال كانت مثيرة للجدل والاهتمام بالنسبة إلينا وجعلتنا نستاء. لأن موت اللغة العربية يعني موت حضارة بأكملها. لكي لا تواجه اللغة العربية تحايلاً مثل هذه

## قائمة المراجع

- Aktaş, T. (2007). Yabancı Dil Öğretiminde Kültürlerarası Yaklaşım, *Türkiye’de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi bildiriler kitabı* (ss. 61-68). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Civelek, Y. (2011) Arapça Öğretiminde İmam-Hatip ve Üniversite Birlikteliği/Ayrılığı, *İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu bildiriler kitabı* (ss. 139-158). İstanbul: Akademi Lisan ve İlmi Araştırmalar Derneği.
- Çelik, A. (2011). İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretiminde Dil Becerisi, *İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu bildiriler kitabı* (ss. 181-185). İstanbul: Akademi Lisan ve İlmi Araştırmalar Derneği.
- Demirel, Ö. (2007). *Yabancı Dil Öğretimi*, (4. Baskı). Ankara: Pegem Akademi.
- Günay, İ. (2011). Arapça Öğreniminin Önemi ve Meseleleri, *İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu bildiriler kitabı* (ss. 300-306). İstanbul: Akademi Lisan ve İlmi Araştırmalar Derneği.
- MEB. Yabancı Dil Eğitim ve Öğretimi Yönetmeliği 5. Madde.
- Memiş, İ. (2011). Arapça Öğretiminin Metodolojisi ve Yeterliliğinin Geliştirilmesi, *İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu bildiriler kitabı* (ss. 259-265). İstanbul: Akademi Lisan ve İlmi Araştırmalar Derneği.
- Oktay, Z. (2011). İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı, *İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu bildiriler kitabı* (ss. 273-278). İstanbul: Akademi Lisan ve İlmi Araştırmalar Derneği.
1. Uluslararası Türkiye’de Konuşulan Arapça Lehçeler ve Sözlü Edebiyatları Sempozyumu, Mayıs 2013, Mardin-Türkiye. ( المؤتمر الدولي الأول حول اللهجات العربية المحكية في تركيا وآدابها الشعبية )
- Yılmaz, H. (2007). Yabancı Dil Öğretiminde Özgün Materyal, *Türkiye’de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi bildiriler kitabı* (ss. 842-845). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Yücel, E. (2007). Devlet Okullarında Yürütülen Yabancı Dil Eğitimine Eleştirel Bir Bakış, *Türkiye’de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi bildiriler kitabı* (ss. 854-858). Ankara: Gazi Üniversitesi.

# İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETİM PROGRAMI İLE ORTAOKUL TEMEL DİNİ BİLGİLER DERSİ (İSLAM; I-II) ÖĞRETİM PROGRAMI KAZANIMLARINDAKİ DUYUŞSAL HEDEFLER ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR ARAŞTIRMA

Abdulkadir ÇEKİN\*

## Öz

Ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, zorunlu dersler arasında yer almaktadır. Bu dersin yanı sıra ilk ve ortaöğretim öğrencileri Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler derslerini de seçmeli olarak alabilmektedirler. Bu çalışmada İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı kazanımları ile Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programındaki kazanımlar, duyuşsal hedefler açısından karşılaştırılmıştır. Araştırmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile Temel Dini Bilgiler dersi kazanımlarındaki duyuşsal ifadeler nicelik ve nitelik açısından değerlendirilmiş ve karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Araştırma sonunda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programı kazanımlarında daha yoğun olarak bilişsel hedeflerin yer aldığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programında üst duyuşsal basamaklardan daha fazla kazanım belirlenmesi sebebiyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin duyuşsal eğitime daha fazla imkân sağladığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Öğretimi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi, Duyuşsal Hedefler, Öğretim Programı.

## **A Comparative Research on Affective Objectives of Religious Culture and Ethics and Basic Religious Information (Islam; I-II) Course Curriculums**

### **Abstract**

Religious culture and ethics lesson is one of the compulsory courses in Turkey. Together with this lesson, the primary and secondary level students can choose the Quran, the Prophet Muhammad's life and the Basic Religious Information lessons as a selective course. This study is a comparative research on affective objectives of religious culture and ethics lesson and basic religious information

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, acekin@kastamonu.edu.tr.

course curriculums. In this study, it has been evaluated and comparatively analyzed the affective objectives of religious culture and ethics and basic religious information course curriculums in terms of quantity and quality. At the end of the research, it has reached that religious culture and ethics lesson and basic religious information course aim to gain students cognitive capabilities, religious culture and ethics lesson aims to gain more affective behaviors than basic religious information course.

**Key Words:** Religious Education, Religious Culture and Ethics Lesson, Basic Religious Information Course, Affective Objectives, Curriculum.

### Giriş

Cumhuriyet dönemi boyunca eğitim sistemi içerisinde dinin yeri ülkemizde sürekli tartışılmıştır. Bu tartışmaların önemli bir boyutunu da okullardaki din eğitimi oluşturmaktadır. Bu konuda Türkiye oldukça zengin bir deneyime sahiptir. Okullarda din dersine hiç yer vermemekten, seçmeli veya zorunlu olmasına kadar farklı seçenekler denenmiştir. Bu seçeneklerin sonuncusu da okullarda din öğretimine zorunlu olarak yer verilmesidir.

1982 Anayasa'nın 24. Maddesi: "... din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din Kültürü ve Ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimi ancak kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır...", yine 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nun 12. Maddesi: "Türk millî eğitiminde lâiklik esastır. Din Kültürü ve Ahlâk Öğretimi ilköğretim ve ortaokullar ile lise ve dengi okullarda okutulan zorunlu dersler arasında yer alır." gereği, ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ilköğretim ve ortaöğretimde zorunlu ders olarak okutulmaktadır.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi genel yapı itibarıyla bir "din kültürü" dersidir ve yaklaşım olarak da "dinden öğrenme"<sup>1</sup> yaklaşımına sahiptir. Bu anlayış çerçevesinde din dersi öğrencinin gelişimine katkı sağlaması açısından okul programı içerisinde yer almaktadır. Öğrenciler bütün dini durum ve olgulara eşit şekilde bakar ve bunlar hakkında bir bakış açısı kazandırılıp katılmaları

<sup>1</sup> "Dinden Öğrenme" yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz. Seyfullah Bazarkulov, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

beklenmez. Sadece görüş açılarını değiştirerek bakabilmeleri hedeflenir. Bu yaklaşımdaki bir din dersinde öğrenci ile dini içerik arasındaki mesafe tam manasıyla korunur. Eğitim süreci öğrencilere odaklanır ve din onlar için öğretilir.<sup>2</sup> Temel amaç, öğrencinin dinler hakkında farklı yorumların sunulduğu bir öğrenme ortamında elde ettiği bilgiyi kendi anlayışı çerçevesinde yorumlaması, anlamlandırması neticesinde dinler hakkında kendi düşüncesini oluşturabilmesidir.<sup>3</sup> Din kültürü dersinde inanç ve değerleri empoze etmek kabul edilemez bir durumdur. Dolayısıyla din öğretiminin amacı, öğrencilerin manevi ve kültürel farkındalık ve sosyal bütünleşmesini gerçekleştirerek kendi inanç gelişimini sağlamaktır. Buna göre konu dinlerle değil, genel olarak bizzat “din” kavramı ile ilgilidir. Din, burada evrensel bir fenomen olarak insan hayatının en temel varoluşsal sorunlarına cevap veren ve çözüm önerisi sunan bir araç olarak algılanır. Bu bağlamda dinler sadece bir konunun içeriği olmamakta, bireyin kendisini anlama ve keşfetme süreçleri için bir aracı rolü üstlenmektedir.<sup>4</sup> Sonuç olarak “dinden öğrenme” yaklaşımına sahip bir kültür dersi olarak İlköğretim DKAB dersinde de öğrencilerin bir dinin inanır olmaları amaçlanmaz, aksine öğrencilerin öğretim programında yer alan dinleri tanımaları, genel olarak dünya tarihini ve toplumların sosyolojik yapısını şekillendiren en belirgin unsurlardan biri olan “din”i anlamaları ve elde ettikleri bilgilerle de öğrencilerin gelişmeleri ve bilinçli tercihler yapmaları hedeflenir. Buna göre İlköğretim DKAB dersinden öğrencilerin bilişsel öğrenmeler yoluyla kendi yorumlarını yaparak din hakkında kendi anlayışlarını oluşturmaları beklenmektedir. Bu amaç çerçevesinde derste bilişsel hedeflerin gözetilmesi gerektiği, duyuşsal ve psikomotor hedeflerin dersin genel yapısı ile uyummadığı dille getirilebilir.

Din öğretiminde duyuşsal ve psikomotor öğrenmelerin yeri konusu tartışılmaktadır. Bilişsel davranışlara karşı çıkılmazken, duyuşsal ve psikomotor davranışların din öğretiminde kazandırılmasının hedeflenmesi tartışılan bir konudur. Din dersleri için duyuşsal

<sup>2</sup> John M. Hull, “The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective”, *Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World*, IRARF, Oxford, 2001, s. 1-8.

<sup>3</sup> Mualla Selçuk, “Din Öğretiminde Yeni Açılımlar”, *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*, Malatya, 2005, s. 171-172.

<sup>4</sup> Hull, “The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective”, s. 1-8.



hedeflerinin belirlenip belirlenemeyeceği ya da duyuşsal davranışların yerinin ne olduğu konusu sorunsal bir alan görünümündedir. Okulun sadece öğretim rolü olduğundan hareketle din dersinin diğer dersler gibi bilgi ve malumat aktarmak durumunda olduğunu ifade edenlerin yanı sıra, din dersinde sadece bilişsel davranışların kazandırılması ile yetinilemeyeceğini, din eğitiminin vicdan eğitimi ile eş değer olarak bilişsel alanının yanında hayatın mümkün kılınmasını sağlaması gerektiği de ifade edilmektedir. Din eğitimcisinin görevinin bireyleri dindar yapmak olamayacağı ve dolayısıyla duyuşsal hedeflerin din öğretimi için geçerli amaçların dışında olmasını gerektiği savunulmakta, din öğretiminden sadece dinlerin düşünce dünyalarını bir gerçeklik olarak öğretmenin beklenmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>5</sup>

Diğer taraftan İlköğretim DKAB dersinin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor öğrenme konularını ihtiva ettiği ve bu konuların dersin genel amaçlarında soyut ifadelerle dile getirildiği görülmektedir:

1. Temel dinî ve ahlaki sorulara cevap verebilmeleri,
2. İnanma ve yaşama özgürlüklerinin bilincine varmaları,
3. Dinî inanç ve ibadetlerini başkalarının istismarına kapılmaksızın gerçekleştirmeleri,
4. Dinî kavramları doğru anlayıp kullanmaları,
5. Doğru dinî bilgiler ile batıl inanç ve hurafeleri ayırt etmeleri,
6. Dinin içtenlik ve sevgi boyutunu fark ederek onun insan için vazgeçilmez bir öge olduğunu kavramaları,
7. İslam dinini ve diğer dinleri ana kaynakları ile birlikte tanımlamaları,
8. Dinin emirleriyle toplumsal beklenti ve alışkanlıklara dayalı olan davranışları ayırt etmeleri, .....<sup>6</sup>

Bireyi çeşitli bakımlardan geliştirmeye, toplumun ve insanlığın uyumlu ve mutlu bir üyesi yapmaya yönelik olan bu amaçların, öğretimin sonunda öğrencilerde somut davranışlar olarak görülebilmesi, öncelikle bilişsel düzeyde bir donanımı, sonra da bu davranışları içselleştirmiş olmayı gerektirmektedir.

Özetle Türkiye’de 1982’den beri zorunlu olarak okutulan DKAB

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz. Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegema Yay., 3. bs., Ankara, 2005, ss. 146-151.

<sup>6</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB. Yayınları, Ankara, 2010, s. 12-13.

dersi çok kültürlü toplumlarda görmeye alıştığımız doktriner olmayan tarzda, mezhepler üstü bir anlayışla ve eğitimden çok öğretim merkezli tasarlanan bir derstir. Ancak bu genel yapısına karşı dersin duyuşsal ve psikomotor davranışları da hedeflemesi, dersin genel yaklaşımı ve dersin kazanım ve hedefleri ile ne derece uyumludur?

Zorunlu bir ders için tartışılan bu durum, seçmeli bir ders için ise ayrı bir bağlamda değerlendirilmelidir. 1982 Anayasası'nın 24. maddesi din ve ahlak eğitimi ve öğretimini devletin gözetim ve denetimine bağlarken DKAB öğretimini ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında saymış; ancak bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimini, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcilerinin talebine bağlamıştır. Bu madde din eğitimi ve öğretiminin devletin gözetim ve denetim altında yürütülebileceğini, DKAB öğretiminin ilk ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu olmasını ve söz konusu ders dışında din ve ahlak eğitimi ve öğretiminin isteğe bağlı olarak yapılabileceğini ortaya koymaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı tarafından isteğe bağlı din eğitimi olarak 2012 yılında yayımlanan 37 Sayılı 'Seçmeli Dersler' Konulu Genelge ve Eklerine göre Ortaokullarda seçmeli Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler derslerinin okutulmasına karar verilmiştir.<sup>7</sup>

Okullarda isteğe bağlı din dersi verilir verilemeyeceği meselesi, 28 Şubat sürecinde ve sekiz yıllık kesintisiz eğitim tartışmaları sırasında, ardından 2007 yılındaki Anayasa değişikliği tartışmaları çerçevesinde ve son olarak da Alevi Çalıştayları esnasında gündeme gelmiştir. En son olarak 1-5 Kasım 2010 tarihleri arasında gerçekleştirilen 18. Millî Eğitim Şurası'nda isteğe bağlı din eğitimi ile ilgili alınan karar şöyledir: "Anayasa'nın 24. maddesinin (ilgili) hükmü gereğince isteyen anne ve babaların çocuklarının ahlaki ve manevi değerlerini geliştirmelerine yardımcı olmak amacıyla seçmeli din eğitimi verilebilmesi için düzenlemeler yapılmalıdır."<sup>8</sup>

Millî Eğitim Şurası'nda alınan tavsiye karar ve isteğe bağlı din eğitimiyle ilgili oluşan talep sonrasında, Türk eğitim sistemini yeniden yapılandırma çalışmaları kapsamında isteğe bağlı din eğitimiyle ilgili 20 Şubat 2012 tarihinde TBMM Başkanlığı'na "İlköğretim ve Eğitim Kanunu

<sup>7</sup> 2012/37 Sayılı Genelge.

<sup>8</sup> Recep Kaymakcan ve diğerleri, *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul, 2013, s. 7.

ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” teklifi sunulmuştur. Bu kanun tekliflerinden 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu’nun 25. maddesinde 11 Nisan 2012 tarihinde yapılan değişiklikle; ortaokullar ile İmam Hatip ortaokullarında lise eğitimini destekleyecek şekilde öğrencilerin yetenek, gelişim ve tercihlerine göre seçimlik derslerin oluşturulması belirtilmiş, ortaokul ve liselerde okutulacak seçmeli derslerden Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamberimizin hayatı derslerinin isteğe bağlı seçmeli ders olarak okutulması kararlaştırılmıştır. Bu iki dersin dışında bu okullarda okutulacak diğer seçmeli dersler için Bakanlıkça geniş bir havuz oluşturulması istenmiştir. Bu kanuna uygun olarak Millî Eğitim Bakanlığı, Talim Terbiye Kurulu 25 Haziran 2012 tarih ve 69 sayılı kararıyla “İlköğretim Kurumları (İlkokul ve Ortaokul) Haftalık Ders Çizelgesi”ni yayımlamıştır. Bu çizelgede ortaokullarda okutulacak seçmeli dersler olarak; “Din, Ahlak ve Değerler”, “Dil ve Anlatım”, “Yabancı Dil”, “Fen Bilimleri ve Matematik”, “Sanat ve Spor” ve “Sosyal Bilimler” olarak belirlenen altı farklı alanda 21 ders belirlemiştir. Bu alanlardan din, ahlak ve değerler öğrenme alanında Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler dersleri yer almıştır. Yine Talim Terbiye Kurulu’nun 14 Ağustos 2012 tarihli ve 124 sayılı kararı ile “Ortaöğretim Kurumları Haftalık Ders Çizelgesi”nin ikinci grup seçmeli dersler listesine Kur’an-ı Kerim ve Hz. Muhammed’in Hayatı dersleriyle birlikte Temel Dinî Bilgiler dersi ilave edilmiştir.<sup>9</sup>

İlköğretim DKAB dersinden farklı olarak seçmeli özelliğe sahip olan Temel Dinî Bilgiler dersinden halkın talepleri doğrultusunda din öğretiminden çok din eğitime yakın olması ve öğrencilerde dini konularda bilinç ve farkındalık oluşturarak daha fazla dini davranışı özendirilmesi beklenmektedir. Genel yapı ve beklentiler açısından farklılık arz eden seçmeli Temel Dinî Bilgiler dersi ile zorunlu İlköğretim DKAB dersi kazanımlar açısından farklılık arz etmekte midir? Bu farklılık ne dereceye kadardır ve beklentileri karşılamakta mıdır? sorularına araştırmamızda cevap aranacaktır.

Bu bağlamda İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıfları için belirlenmiş kazanımları ile Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programındaki

<sup>9</sup> Kaymakcan ve diğerleri, *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, s. 8.

kazanımları duyuşsal hedefler açısından karşılaştırmak, araştırmamızın problem cümlesidir. Bu çerçevede çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ile Ortaokul Temel Dini Bilgiler dersi kazanımlarındaki duyuşsal ifadelerin nicelik ve nitelik açısından değerlendirilmesi ve söz konusu derslerin duyuşsal hedeflerinin karşılaştırmalı olarak analiz edilmesi amaçlanmıştır.

Araştırmada yukarıda dile getirilen amaçları gerçekleştirmek için nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması<sup>10</sup> (doküman analizi<sup>11</sup>) kullanılmıştır. Doküman inceleme, sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan bir yöntem olup, araştırılması amaçlanan konu ya da konular hakkında bilgileri içeren materyallerin analizi anlamına gelmektedir. Bu araştırmada İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı ile Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programları, duyuşsal amaçlar açısından incelenerek özellikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmamıza konu olan iki öğretim programındaki kazanımların türleri ve düzeyleri Bloom Taksonomisi esas alınarak tespit edilmiştir. Yapılan tespitler uzman görüşleri alınarak gözden geçirilmiş ve son hali verilmiştir.

### **1. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Dersi Öğretim Programı**

İlköğretimde şu an uygulamada olan DKAB dersi öğretim programı, Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün 20.12.2010 tarih ve 2748 sayılı teklif yazısı üzerine Talim Terbiye Kurulunun 30.12.2010 tarih ve 328 sayılı kararı ile 2011-2012 öğretim yılından itibaren uygulanmak üzere kabul edilmiştir.

Dersin program kılavuz kitabı oldukça geniş ve öğretmenlere yol gösterici bir takım bilgileri ihtiva edecek şekilde hazırlanmıştır. Öncelikle nasıl bir din öğretimi olması gerektiği, din öğretiminin nasıl temellendirileceği gibi hususların ele alındığı bir girişten sonra program amaçlar, kazanımlar, etkinlikler, temel beceriler, kavramlar, değerler, öğrenme alanları ve bunların hangi ünitelerden oluşturulduğu, dersle ilgili ara disiplinler üzerinde durulmuştur. Programın felsefesi ve yapısıyla ilgili bu temel bilgilerden sonra sınıflara göre öğrenme alanları,

<sup>10</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayın, 20. bs., Ankara, 2009, s. 153.

<sup>11</sup> Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayın, 7. bs., Ankara, 2008, s. 186-201.

üniteler ve içerikleri verilmiş ve sınıflara göre yapılabilecek etkinliklerden örnekler sunulmuştur. Son olarak da öğretmen bilgi notları başlığı altında değer öğretiminde kullanılacak bir takım yaklaşımlar, kavram öğretimi ve kavram haritaları, din dili çalışmaları, din öğretiminde ayet ve hadislerle çalışma yöntemleri, ölçme ve değerlendirme üzerinde durularak öğretmenlere yol gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>12</sup>

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda, dinin temel bilgi kaynakları dikkate alınarak İslam'ın kök değerleri çerçevesinde "mezhepler üstü" ve "dinler açılımlı" anlayış olarak ifade edilebilecek bir yaklaşım benimsenmiştir.<sup>13</sup> İslam diniyle ilgili bilgilerde; Kur'an ve sünnet merkezli, birleştirici ve herhangi bir mezhebi merkeze almayan bir yaklaşım sergilenmiştir. İnanç, ibadet ve ahlak alanlarıyla ilgili, Kur'an'a ve sünnete dayanan ortak noktalara özen gösterilmiştir.<sup>14</sup> Geliştirilen programla öğrencilerin din ve ahlak hakkında objektif bilgi sahibi olmaları, inanç ve hayat konusundaki tercihlerini özgür olarak yapabilmeleri, din öğretimi edinimlerinde insana, düşünceye, hürriyete, ahlaki olana, kültürel mirasa saygılı olmaları esas alınmıştır.<sup>15</sup>

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı'nda benimsenen eğitim anlayışındaki çoklu zekâ ve öğrenci merkezli öğrenme dikkate alınarak öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık verilerek kavramsal bir yaklaşım benimsenmiş, öğrencilerin somut deneyimlerinden, sezgilerinden dinî ve ahlaki anlamlar oluşturmalarına ve soyut düşünebilmelerine yardımcı olmak amaçlanmıştır.<sup>16</sup> Din ve ahlak ile ilgili kazanımların gerçekleşme sürecinde öğrencilerin aktif olmaları esas alınarak, öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözümlerini ve yaklaşımlarını paylaşım tartışabilecekleri ortamların sağlanmasının önemi vurgulanmış, disiplinler arası ilişkilendirme yapılarak öğrencinin bilgisel gerçeği bir

<sup>12</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB. Yayınları, Ankara, 2010.

<sup>13</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 2.

<sup>14</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 10.

<sup>15</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 2-5.

<sup>16</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 9.

bütün olarak algulaması ve değerlendirmesi hedeflenmiştir.<sup>17</sup>

## 2. Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı

Ortaokul Temel Dinî Bilgiler dersi, haftada iki saatlik bir ders olup öğrenciler tarafından herhangi bir sınıf düzeyinde iki kez alınabilmektedir. Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi Öğretim Programında dersin tanıtımı, kapsamı ve amaçlarına ilişkin bilgilerin yer aldığı giriş, genel amaçlar, programın uygulamasına ilişkin ilke ve açıklamalar ile ölçme ve değerlendirmeye yönelik bilgiler bulunmaktadır.<sup>18</sup> Programda giriş başlığı altında verilen bilgilerde bu dersin, temel kaynaklardan İslam dininin esaslarının doğru öğrenilmesi için gerekli bilgileri içerdiği; öğrencilerin din hakkında genel bilgiler edinmelerini, uygulama ile ilgili eksikliklerini tamamlamalarını hedef aldığı; Kur'an-ı Kerim ve hadislerden iman ilkeleri, ibadet esasları ve genel ahlak kuralları, yaratılış, sorumluluklar, hak ve özgürlükler gibi konular hakkında elde ettiği bilgilerle bireylerin kendilerine ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmelerine yardımcı olacağı ifade edilmektedir.<sup>19</sup>

Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi Öğretim Programında dersin genel amaçları, “öğrencilerin;

- Temel özellikleri ile İslam'ın evrene ve hayata bakışı hakkında bilgi sahibi olmaları,
- İslam'ın temel iman esaslarını kavramaları,
- İslam'ın temel ibadetleri ve bunların uygulamaları hakkında bilgi sahibi olmaları,
- Temel ahlak konuları ve toplumsal sorumlulukları bilmeleri,
- Toplumu oluşturan ve devamını sağlayan temel ilkeleri öğrenmeleri” olarak sıralanmaktadır.<sup>20</sup>

Dersin tanıtımına ilişkin programın giriş kısmında verilen bilgilerde dersin hedefinin öğrencilerin İslam dini hakkında genel bilgiler edinmelerini ve uygulama ile ilgili eksikliklerini

<sup>17</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 10.

<sup>18</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı*, MEB. Yayınları, Ankara, 2012.

<sup>19</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 2.

<sup>20</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 2.

tamamlamalarını sağlamak olduğu ifade edilerek iki temel hedefe işaret edilmektedir. Öğretim programlarında ifade edilen dersin genel amaçlarına ve belirlenen kazanımlara bakıldığında bu derslerin öğrencilerin İslam dininin inanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayata ilişkin öğretileri hakkında bilgi sahibi olmalarını öncelediği anlaşılmaktadır.

### 3. Eğitimde Duyuşsal Boyut ve Duyuşsal Hedefler

Duyuşsal alan, insan davranışlarına yön veren ve onları şekillendiren tutum, inanç, değer ve yönelimleri kapsamaktadır.<sup>21</sup> Malmivuori, duyuşsal alanın, insanın sahip olduğu olumlu ve olumsuz duyguları; duyguların şekillendirdiği tutumları, değerleri, ilgileri, ahlakı, karakteri, kişisel ve sosyal muhakeme yapabilme gücünü içinde barındırdığını belirtmiştir.<sup>22</sup> Toplumsal değerlerle çok sıkı ilişkisi bulunan ve onların özümsemesiyle oluşan duyuşsal alan hedeflerinin öğrenciye belirli bir oranda hem birbiriyle hem de toplumun değerleriyle gelişmeyecek biçimde kazandırılması arzulanmaktadır.<sup>23</sup>

Birey merkezli eğitim anlayışının, öğrenmenin duyuşsal boyutuna vurgu yaptığı; öğrenmenin sağlıklı benlik ve ahlak gelişimi ile ilişkilendirilebileceği belirtilmektedir.<sup>24</sup> Benlik ve ahlak gelişiminin akla getirdiği duyuşsal kuramlar, öğrenmenin doğasından çok sonuçlarıyla ilgilenmektedirler. Başka bir ifade ile davranışçı kuramlar öğrenmenin edimsel, bilişsel kuramlar zihinsel sonuçlarıyla ilgilenirken, duyuşsal kuramlar ise öğrenmenin benlik ve ahlak gelişimi gibi duyuşsal sonuçlarıyla ilgilenmektedir.<sup>25</sup> Bu yönüyle önem arz eden duyuşsal öğrenmeler, aynı zamanda bir değer kazanımıdır. Duyuşsal alandaki öğrenmelerin tümünde ve değerlerin öğrenilmesinde içselleştirme önemli yer tutar. Birey, herhangi bir değeri içselleştirdiği ölçüde onu benimseyerek davranır. Duyuşsal alan öğrenmelerinde, alt basamaktan

<sup>21</sup> Kıymet Selvi, "Öğretmen Adaylarının Davranışsal Amaçları Belirleme ve Yazma Becerileri", 3. *Ulusal Sınıf Öğretmenliği Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Adana, 1999, s. 192.

<sup>22</sup> Marja Lisa Malmivuori, *The Dynamics of Affect, Cognition and Social Environment in the Regulation of Personal Learning Processes: The Case of Mathematics*, Helsinki University Press, Finland, 2001, s. 11.

<sup>23</sup> Durmuş Ali Özçelik, *Eğitim Programları ve Öğretim*, ÖSYM Yayınları, Ankara, 1998, s. 29.

<sup>24</sup> Yüksel Özden, *Eğitimde Yeni Değerler: Eğitimde Dönüşüm*, Pegema Yay., 5. bs., Ankara, 2002, s. 76.

<sup>25</sup> Özden, *Öğrenme ve Öğretme*, Pegema Yay., 5. bs., Ankara, 2003, s. 28.

yukarı doğru çıkıldıkça kişide, tutarsızlığın, şüphelerin, çelişkilerin ortadan kalktığı ve son basamakta kazanılmış değerlerin kişinin hayatına yön veren rehber ilkeler haline geldiği; yani içselleştiği bilinmektedir.<sup>26</sup>

Duyuşsal hedefler, insanın duygularıyla ilgili olan davranışlardır. İnsanlara kazandırılmak istenen duygular, tercihler, değerler, ahlaki kurallar, istek ve arzular, güdüler, yönelimler ve benzerleri duyuşsal davranış kapsamına girebilir. Özellikle, duyuşsal eğitim denildiğinde ahlak eğitimi, değer eğitimi, karakter eğitimi, barış eğitimi, demokrasi eğitimi, kişiler arası ilişkiler veya insan ilişkileri eğitimi, sosyal beceri eğitimi ve benzerlerini çağrıştırdığı söylenebilir.<sup>27</sup>

Eğitim ve öğretimin amaçlarından birisi de “duyuşsal davranışların kazandırılması” olmasına rağmen bu konudaki çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bunun sebeplerinden birisi olarak, duyuşsal boyutun doğrudan ölçülememesi gösterilebilir.<sup>28</sup> Çünkü duyuşsal davranışların ölçülmesi kolay değildir. Duyuşsal davranışlarda ahlaki eğitim, değerler ve karakter eğitimi gibi, genellikle doğrudan gözlenemeyen boyutları kapsadığı için bu tür davranışların kazanılıp kazanılmadığını tespit etmek oldukça güç ve zaman alıcıdır. Bireyin etki altında bırakılmadan uzun süreyle ve çeşitli koşullar altında aynı davranışlar gözlenebilmesiyle ancak duyuşsal davranışları kazanıp kazanmayacağına karar verilebilir.<sup>29</sup> Duyuşsal alan öğrenmeleri beş basamak halinde gerçekleşmektedir.

### ***Duyuşsal Alan Basamakları***<sup>30</sup>

1. *Alma Basamağı*: Belirli bir nesne, fikir ya da uyarıcının farkına varma, dikkat etme ve duyarlı olma halidir. Farkındalık, almaya isteklilik, kontrollü ve seçici dikkati kullanma söz konusudur. Bu basamak için “eğitimle ilgili yayınları seçmede dikkatli davranma” ve “toplumsal sorunlara duyarlılık gösterme” kazanım örneği olarak ifade

<sup>26</sup> Oktay Akbaş, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004, s. 42.

<sup>27</sup> Hasan Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi*, Nobel Yayınları, Ankara, 1999, s. 7.

<sup>28</sup> Nuriye Semerci, Çetin Semerci, “Duyuşsal Boyutun Ölçülmesi”, *VII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi Bildirileri*, c. 1, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, 2000, s. 334.

<sup>29</sup> Semih Çaya, “Tarih Eğitiminde Duyuşsal Boyut”, *Türkiye, Türk Cumhuriyetleri ve Asya Pasifik Ülkeleri Uluslararası Eğitim Sempozyumu Bildirileri*, Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Elazığ, 1997, s. 468.

<sup>30</sup> Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Meteksan, Ankara, 1997, ss. 67-72.



edilebilir.

2. *Tepkide Bulunma Basamağı*: Belli uyarıcılarla ilgilenme, onlara uygun ve bilinçli tepkilerde bulunma, uyarıcıyı arama ve önem verme, tartışmalara katılma gibi süreçlerden oluşmaktadır. Bu basamak için “bir sanat eseri ile ilgili tartışmaya katılma” ve “okul ve trafik kurallarına uyma” kazanım örneği olarak verilebilir.

3. *Değer Verme Basamağı*: Bu düzeyde sınıflanmış davranışlar, yeterli derecede tutarlı ve istikrarlı olup, bir inanç veya tutum özelliği kazanır. Takdir etme, olumlu tutum gösterme, bir olay ya da olguyu tercih etme, kabullenme, değere düşkünlük, adanmışlık, örgütlenme, paylaşma gibi süreçlerden oluşmaktadır. Bu basamak ile ilgili olarak ise “günlük hayatta bilimin önemini takdir etme” ve “her türlü eleştiriye, değerlendirmeye açık olma” kazanım örneği olarak ifade edilebilir.

4. *Örgütlenme Basamağı*: Değerler sistemine yenilerini ekleyerek farklı değerleri bir araya getirme, kararlılık, savunma, formüle etme, sıralama, genelleme ve sentez gibi süreçlerden oluşmaktadır. Bu basamakta yazılan hedef cümlelerinin sonunda “kararlı oluş, kararlılık” gibi ifadeler yer almaktadır. Bu basamak için “bir takım mesleki sorunların giderilmesi için yeni değerler oluşturmaya kararlı olma”, “problem çözümede planlamanın rolünü benimseme” ve “yaratandan dolayı, tüm yaratılanları sevmeye” kazanım örneği olarak verilebilir.

5. *Kişilik Haline Getirme Basamağı*: Bireyin, alışılmış hallerde, duygusal rahatsızlık yaşamadan, benimsediği değerlerle tutarlı davranmasını gerektiren özellikleri içerir. Davranışların, karakter haline dönüşmesi, tutumlarda kararlılık ve netlik, ayırt etme, değiştirme, gözden geçirme, soru sorma, sorun çözme, tercih etme gibi süreçlerden oluşmaktadır. Bu basamak ile ilgili olarak “grup etkinliklerinde işbirliğine uyum sağlama” ve “Trafik kurallarına uymayı alışkanlık haline getirme” kazanım örneği olarak ifade edilebilir.

#### **4. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler**

İlköğretim DKAB dersi öğretim programında belirlenen 312 kazanım bilişsel, duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanları açısından incelenmiş ve kazanımların hangi alanlara yönelik yazıldıkları Tablo 1’de gösterilmiştir.

**Tablo 1.** İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kazanımlarının Sınıflandırılması

| Ders                                    |       | Kazanım Sayısı | Bilişsel | Duyuşsal | Psikomotor |
|---|-------|----------------|----------|----------|------------|
| İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi | Sayı  | 312            | 208      | 86       | 18         |
|   | Yüzde | % 100          | % 67     | % 27     | % 6        |

İlköğretim DKAB dersi öğretim programında yer alan 312 kazanımın % 67'si bilişsel alana, % 27'si duyuşsal alana ve % 6'sı ise psikomotor alana yönelik yazılmıştır.

İlköğretim DKAB dersi öğretim programında yer verilen 86 duyuşsal kazanımın farklı sınıflardaki dağılımı ile ilgili tablolar aşağıda yer almaktadır.

İlköğretim DKAB dersi 4. sınıf duyuşsal kazanımları ve basamakları şu şekildedir:

| Öğrenme Alanı: İnanç   |                  |
|--|------------------|
| Ünite: Din ve Ahlak Hakkında Neler Biliyorum?  |                  |
| Kazanımlar   | Duyuşsal Basamak |
| 1. Dinî ifadelerin günlük konuşmalarımızda nerede ve nasıl kullanıldığını fark eder. | Alma             |
| 2. Selamlaşmanın iletişimdeki önemini fark eder.                                     | Alma             |
| 3. Din hakkında bilgi sahibi olmanın önemli olduğunu fark eder.                      | Alma             |
| 4. Dinin ahlaklı olmayı gerektirdiğini fark eder.                                    | Alma             |
| 5. Güzel söz söyleme ve güzel davranış sergilemeye istekli olur.                     | Değer Verme      |

| Öğrenme Alanı: İbadet                                    |                  |
|--|------------------|
| Ünite: Temiz Olalım                                      |                  |
| Kazanımlar   | Duyuşsal Basamak |
| 1. İslam dininin temizliğe verdiği önemin farkında olur. | Alma             |

|  |                 |
|--|-----------------|
| 2. Beden ve giysi temizliğine özen gösterir.     | Tepkide bulunma |
| 3. Çevreyi temiz tutmaya ve korumaya önem verir. | Değer verme     |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Hz. Muhammed (s.a.v.)</b>   |                         |
| <b>Ünite: Hz. Muhammed'i Tanıyalım</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Muhammed'in çocukluk ve gençlik yıllarındaki davranışlarını kendi hayatı ile ilişkilendirir. | Örgütleme               |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Ahlak</b>   |                         |
| <b>Ünite: Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik</b>   |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Sevmenin ve sevilmenin bir ihtiyaç olduğunu fark eder.                             | Alma                    |
| 2. Sevginin, yaratılmışların hayatlarını sürdürmedeki önemini açıklar.                | Değer verme             |
| 3. Sevginin Allah tarafından insanlara verilen bir nimet olduğunu örneklerle açıklar. | Değer verme             |
| 4. Sevginin, dostluk ve kardeşlik bakımından önemini irdeler.                         | Tepkide bulunma         |
| 5. İslam'da sevgi ve barışın önemini örnekleri ile açıklar.                           | Değer verme             |
| 6. Dostça ve kardeşçe yaşamaya özen gösterir.   | Kişilik haline getirme  |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Din ve Kültür</b>                                     |                         |
| <b>Ünite: Aile ve Din</b>   |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Ailenin birey ve toplum için önemini açıklar.                        | Değer verme             |
| 2. Anne ve babaların, çocuklarının iyiliğini istediğinin farkında olur. | Alma                    |
| 3. Kardeşleriyle iyi geçinmeye istekli olur.                            | Tepkide bulunma         |

|  |                 |
|--|-----------------|
| 4. Ailedeki sevgi, saygı ve yardımlaşmanın aile mutluluğundaki önemini açıklar.        | Değer verme     |
| 5. Aile içinde kendi sorumluluklarını yerine getirmeye istekli olur.                   | Tepkide bulunma |
| 6. Kadınlara ve çocuklara yönelik olumsuz tutum ve davranışların etkilerini fark eder. | Alma            |

İlköğretim DKAB Dersi 4. Sınıf Duyuşsal Kazanımları ile ilgili tablolar incelendiğinde; duyuşsal alanda 20 kazanımın olduğu ve bunlardan 8'inin "Alma", 7'sinin "Değer verme", 4'ünün "Tepkide bulunma", 1'inin de "Kişilik Haline Getirme" ve "Örgütlenme" düzeyinde olduğu görülmektedir.

İlköğretim DKAB dersi 5. sınıf duyuşsal kazanımları ve basamakları şu şekildedir:

|  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: İnanç</b>  |                         |
| <b>Ünite: Allah İnanıcı</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. İnsanın akıllı ve inanan bir varlık olduğunun farkında olur.  | Alma                    |
| 2. Allah'ın bizi ve her şeyi yarattığının farkında olur.   | Alma                    |
| 3. Allah'ın her şeyi işittiği, bildiği, gördüğü ve her şeye gücünün yettiğinin farkında olur.          | Alma                    |
| 4. Çalışmanın Allah tarafından karşılıksız bırakılmayacağı bilinci ile iyi işler yapmaya istekli olur. | Tepkide bulunma         |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: İbadet</b>                              |                         |
| <b>Ünite: İbadet Konusunda Bilgilenelim</b>               |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Niçin ibadet edildiğini gerekçelendirir.               | Değer verme             |
| 2. Dua etmenin anlamını örneklerle yorumlar.              | Tepkide bulunma         |
| 3. Niçin ve nasıl dua edilmesi gerektiğini açıklar.       | Değer verme             |
| 4. İbadetlerin davranışlar üzerindeki etkisini fark eder. | Alma                    |

| <b>Öğrenme Alanı: Kur'an ve Yorumu</b>   |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Ünite: Kur'an-ı Kerim'in Temel Eğitici Nitelikleri</b>                        |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Kur'an'ın İslam dinindeki önemini yorumlar.                                   | Değer verme             |
| 2. Kur'an'ın hayatımızdaki yeri ve önemini fark eder.                            | Alma                    |
| 3. Kur'an'ın yol göstericiliğinin ne anlama geldiğini açıklar.                   | Değer verme             |
| 4. Hz. İbrahim'in Allah'a inanç konusunda ne tür çabalar gösterdiğini fark eder. | Alma                    |

| <b>Öğrenme Alanı: Ahlak</b>  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Ünite: Sevinç ve Üzüntülerimizi Paylaşalım</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Paylaşmanın insan için bir ihtiyaç ve erdem olduğunun farkında olur.                            | Alma                    |
| 2. Sevinç ve üzüntülerin paylaşılmasında millî ve dinî bayramlarımızın önemini yorumlar.           | Tepkide bulunma         |
| 3. Ramazan ayının sevinç ve heyecanla karşılandığını fark eder.                                    | Alma                    |
| 4. İnsanları iyilikle anmaya, zor durumda olanlara yardıma, hastaları ziyaret etmeye istekli olur. | Tepkide bulunma         |
| 5. Toplumdaki engellilere sevgi ile bakar ve onların sorunlarına çözüm önerileri geliştirir.       | Değer verme             |

| <b>Öğrenme Alanı: Din ve Kültür</b>  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Ünite: Vatanımızı ve Milletimizi Seviyoruz</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Vatan ve millet kavramlarını tanımlayarak bu vatanda yaşayan herkesin bir millet olduğunun bilincinde olur. | Alma                    |
| 2. Vatan ve millet sevgisinin önemini açıklar.   | Değer verme             |
| 3. Vatan ve millete karşı kendisine düşen görevi   | Kişilik haline getirme  |

|  |                 |
|--|-----------------|
| yerine getirir.  |                 |
| 4. Bayrağa ve ulusal marşa saygı göstermenin nedenlerini açıklayarak Bayrağımıza ve İstiklâl Marşımıza saygı gösterir.       | Değer verme     |
| 5. Gazilerimize saygı duyarak gereken değeri vermenin ve şehitlerimizi rahmet ve minnet duygusu ile anmanın bilincinde olur. | Değer verme     |
| 6. Askerlik yapmanın neden vatan borcu olduğunu açıklar.   | Değer verme     |
| 7. Atatürk'ün askerliğin kutsallığını ortaya koyan sözlerinden örnekler verir.   | Tepkide bulunma |

İlköğretim DKAB Dersi 5. Sınıf Duyuşsal Kazanımları ile ilgili tablolar incelendiğinde; duyuşsal alanda 24 kazanımın olduğu ve bunlardan 9'unun "Alma" ve "Değer verme", 5'inin "Tepkide bulunma" ve 1'inin de "Kişilik haline getirme" düzeyinde olduğu görülmektedir.

İlköğretim DKAB dersi 6. sınıf duyuşsal kazanımları ve basamakları şu şekildedir:

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: İnanç</b>   |                         |
| <b>Ünite: Peygamberlere ve İlahî Kitaplara İnanç</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Peygamberlerin insanlardan seçilmesinin nedenlerini irdeler.   | Tepkide bulunma         |
| 2. Mucize kavramının ne anlama geldiğini açıklayarak bunun peygamberlere ait bir özellik olduğunun farkında olur. | Alma                    |
| 3. Allah'ın insanlara niçin vahiy gönderdiğini temellendirir.   | Tepkide bulunma         |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: İbadet</b>                          |                         |
| <b>Ünite: Namaz İbadeti</b>                           |                         |
| <b>Kazanımlar</b>                                     | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Ezan ve kametin namazla ilişkisinin farkında olur. | Alma                    |

|   |             |
|---|-------------|
| 2. Namazın bireysel ve toplumsal katkılarının farkında olur.  | Alma        |
| 3. Namazın, kişinin duygu dünyası, davranışları, temizlik bilinci ve zamanı iyi kullanma alışkanlığı üzerindeki etkisini açıklar. | Değer verme |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Hz. Muhammed (s.a.v.)</b>                             |                         |
| <b>Ünite: Son Peygamber Hz. Muhammed</b>                                |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Medine'ye hicretin sebep ve sonuçlarını irdeler.                     | Alma                    |
| 2. Hz. Ali ve Hz. Ebu Bekir'in Hicret'teki rolünün farkında olur.       | Alma                    |
| 3. Veda Hutbesinde yer alan mesajların evrensel değerini yorumlar.      | Tepkide bulunma         |
| 4. Hz. Muhammed'in vefatının sahabe üzerinde bıraktığı tesiri yorumlar. | Tepkide bulunma         |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Ahlak</b>   |                         |
| <b>Ünite: İslam'ın Sakınılmasını İstedığı Bazı Davranışlar</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Kötü davranışlardan sakınmaya istekli olur.  | Tepkide bulunma         |
| 2. İslamiyet'in sakınmamızı istediği davranışların bireyde görülme nedenlerini araştırarak bu sorunlara yönelik çözüm önerilerinde bulunur. | Tepkide bulunma         |
| 3. Sakınılması gereken davranışlar konusunda öz değerlendirmede bulunur.  | Tepkide bulunma         |

İlköğretim DKAB Dersi 6. Sınıf Duyuşsal Kazanımları ile ilgili tablolar incelendiğinde; duyuşsal alanda 13 kazanımın olduğu ve bunlardan 7'sinin "Tepkide bulunma", 5'inin "Alma" ve 1'inin de "Değer verme" düzeyinde olduğu görülmektedir.

İlköğretim DKAB dersi 7. sınıf duyuşsal kazanımları ve basamakları şu şekildedir:

| <b>Öğrenme Alanı: İnanç</b>   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Ünite: Melek ve Ahiret İnancı</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Meleklerin iyiliğin ve güzelliğin sembolü olduğunun farkında olur.   | Alma                    |
| 2. Melek inancının, davranışları güzelleştirmedeki rolünü fark eder.  | Alma                    |
| 3. Ruh çağırma, falcılık, sihir ve büyü gibi batıl inançların toplum üzerindeki olumsuz etkilerini fark eder.   | Alma                    |
| 4. Allah'ın adil, merhametli ve affedici olması ile ahiret inancı arasındaki ilişkiyi fark eder.  | Alma                    |
| 5. Ahiret inancının bireyin hayatı anlamlandırmasına nasıl katkı sağladığının farkında olur.  | Alma                    |
| 6. İnsanın dünya hayatında yaptıklarının karşılığı olduğunu günlük hayattan örneklerle açıklayarak iyi davranışlarda bulunmaya, kötü davranışlardan sakınmaya istekli olur. | Tepkide bulunma         |

| <b>Öğrenme Alanı: İbadet</b>   |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Ünite: Oruç İbadeti</b>   |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Oruç ibadetinin kişi iradesi ve davranışları üzerindeki etkisini açıklar. | Alma                    |
| 2. Ramazan ayına ve bayramına yönelik duygu ve düşüncelerini paylaşır.       | Alma                    |

| <b>Öğrenme Alanı: Hz. Muhammed</b>   |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Ünite: Bir İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed</b>   |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Hz. Muhammed'in insanları baskı ve zor kullanmadan uyarma ve aydınlatma görevinin olduğunu fark eder. | Alma                    |
| 2. Hz. Muhammed'in insanlık için niçin bir rahmet olarak gönderildiğini fark eder.                       | Alma                    |



|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Kur'an ve Yorumu</b><br><b>Ünite: İslam Düşüncesinde Yorumlar</b> |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Din anlayışındaki farklılıkların niçin birer zenginlik olduğunu açıklar.         | Değer verme             |
| 2. Din anlayışındaki yorumların vukufla olabileceğinin farkında olur.               | Alma                    |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Ahlak</b><br><b>Ünite: Din ve Güzel Ahlak</b> |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Ahlaki tutum ve davranışları yerine getirmeye istekli olur.  | Tepkide bulunma         |

|  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Din ve Kültür</b><br><b>Ünite: Kültürümüz ve Din</b> |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Kültürel değerleri korumaya özen gösterir.                          | Değer verme             |

İlköğretim DKAB Dersi 7. Sınıf Duyuşsal Kazanımları ile ilgili tablolar incelendiğinde; duyuşsal alanda 14 kazanımın olduğu ve bunlardan 10'unun "Alma", 2'sinin de "Tepkide bulunma" ve "Değer verme" düzeyinde olduğu görülmektedir.

İlköğretim DKAB dersi 8. sınıf duyuşsal kazanımları ve basamakları şu şekildedir:

|  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: İnanç</b><br><b>Ünite: Kaza ve Kader</b>   |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Evrendeki fiziksel, biyolojik ve toplumsal yasaları fark eder.  | Alma                    |
| 2. İnsanın akıl ve irade sahibi olması ile özgür ve sorumlu bir varlık olması arasındaki ilişkiyi açıklar. | Alma                    |

|   |      |
|---|------|
| 3. İnsanın çalışmasının karşılığını alacağı bilinciyle hareket eder.          | Alma |
| 4. Her canlının bir sonu olduğunun farkına varır.                             | Alma |
| 5. Allah'a güvenmenin (tevekkül) pasif bir bekleyiş olmadığını farkında olur. | Alma |

|  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: İbadet</b>   |                         |
| <b>Ünite: Zekât, Hac ve Kurban İbadeti</b>   |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Başkalarına yardım ettiğinde yaşadığı duyguları arkadaşları ile paylaşır.                       | Kişilik haline getirme  |
| 2. Haccın birey ve toplum üzerindeki etkilerini açıklar.   | Değer verme             |
| 3. Hac ve umrenin Müslümanlar arası iletişim ve etkileşime nasıl katkı sağladığının farkında olur. | Alma                    |

|   |                         |
|---|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Hz. Muhammed</b>  |                         |
| <b>Ünite: Hz. Muhammed'in Hayatından Örnek Davranışlar</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>   | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Hz. Muhammed'in olaylar karşısındaki tutumlarından hareketle örnek davranışlarına yönelik çıkarımlarda bulunur.                      | Tepkide bulunma         |
| 2. Hz. Muhammed'in doğa ve hayvan sevgisiyle ilgili davranışlarına örnekler vererek doğayı ve hayvanları koruma konusunda duyarlı olur. | Değer verme             |

|  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Öğrenme Alanı: Ahlak</b>  |                         |
| <b>Ünite: İslam Dinine Göre Kötü Alışkanlıklar</b>   |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Başkalarına zarar vermenin kul hakkını ihlal anlamına geleceği bilinciyle kul hakkı konusunda duyarlı olur. | Tepkide bulunma         |

| <b>Öğrenme Alanı: Din ve Kültür</b>  |                         |
|--|-------------------------|
| <b>Ünite: Dinler ve Evrensel Öğütleri</b>  |                         |
| <b>Kazanımlar</b>  | <b>Duyuşsal Basamak</b> |
| 1. Dinin evrensel bir olgu olduğunun farkına varır.  | Alma                    |
| 2. Dinlerin ve İslam'ın evrensel öğütlerine örnekler vererek bunların insanlık için önemini fark eder. | Alma                    |
| 3. Farklı din ve inançlara hoşgörülü olur.   | Tepkide bulunma         |
| 4. İstismarcı misyonerlik faaliyetleri hakkında duyarlı olur.  | Alma                    |

İlköğretim DKAB Dersi 8. Sınıf Duyuşsal Kazanımları ile ilgili tablolar incelendiğinde; duyuşsal alanda 15 kazanım olduğu ve bunlardan 9'unun "Alma", 3'ünün "Tepkide bulunma", 2'sinin "Değer verme" ve 1'inin de "Kişilik haline getirme" düzeyinde olduğu görülmektedir.

**Tablo 2.** İlköğretim DKAB Dersi 4-8. Sınıf Kazanımlarının Duyuşsal Basamaklara Göre Sınıflandırılması

| <b>Duyuşsal Basamaklar</b>    | <b>SINIFLAR</b> |                |                |                |                | <b>TOPLAM</b> |
|-------------------------------|-----------------|----------------|----------------|----------------|----------------|---------------|
|                               | <b>4. Sın.</b>  | <b>5. Sın.</b> | <b>6. Sın.</b> | <b>7. Sın.</b> | <b>8. Sın.</b> |               |
| <b>Alma</b>                   | 8               | 9              | 5              | 10             | 9              | 41<br>(% 47)  |
| <b>Tepkide Bulunma</b>        | 4               | 5              | 7              | 2              | 3              | 21<br>(% 24)  |
| <b>Değer Verme</b>            | 7               | 9              | 1              | 2              | 2              | 21<br>(% 24)  |
| <b>Örgütlenme</b>             | 1               | -              | -              | -              | -              | 1<br>(% 1)    |
| <b>Kişilik Haline Getirme</b> | 1               | 1              | -              | -              | 1              | 3<br>(% 4)    |
| <b>TOPLAM</b>                 | 20<br>(% 23)    | 24<br>(% 28)   | 13<br>(% 15)   | 14<br>(% 16)   | 15<br>(% 18)   | 86<br>(% 100) |

İlköğretim DKAB dersi 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıf kazanımlarının duyuşsal basamaklara göre sınıflandırılması ile ilgili tablo incelendiğinde; 86 duyuşsal kazanımın belirlendiği, bunlardan 41'inin "Alma", 21'inin "Tepkide bulunma" ve "Değer verme", 3'ünün "Kişilik haline getirme"

ve 1'inin de "Örgütlenme" düzeyinde olduğu görülmektedir.

### 5. Ortaokul Temel Dini Bilgiler (TDB) Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler

Ortaokul TDB dersi öğretim programında belirlenen kazanımların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanlarından hangilerine yönelik yazıldıkları Tablo 7'de gösterilmiştir.

**Tablo 3.** Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi Kazanımlarının Sınıflandırılması

| Dersler                  | Kazanım Sayısı | Bilişsel     | Duyuşsal     | Psikomotor |
|--------------------------|----------------|--------------|--------------|------------|
| Ortaokul TDB<br>İslam I  | 42             | 28           | 14           | -          |
| Ortaokul TDB<br>İslam II | 43             | 33           | 10           | -          |
| <b>Toplam</b>            | 85<br>(% 100)  | 61<br>(% 72) | 24<br>(% 28) | -<br>(% 0) |

Ortaokul TDB dersi öğretim programında belirtilen toplam 85 kazanımın % 72'si bilişsel alana, % 28'si ise duyuşsal alana yönelik yazılmıştır. Psikomotor alana dair ise hiçbir kazanım bulunmamaktadır.

Ortaokul TDB İslam I dersi öğretim programında yer verilen 14 duyuşsal kazanım ile ilgili tablo aşağıda yer almaktadır.

**Tablo 4.** Ortaokul Temel Dini Bilgiler İslam I Dersi Duyuşsal Kazanımları

| Ders                                 | Ünite         | Duyuşsal Kazanım Sayısı | Duyuşsal Kazanımlar   | Duyuşsal Basamak |
|--------------------------------------|---------------|-------------------------|---|------------------|
| Ortaokul Temel Dini Bilgiler İslam I | İslam'a Giriş | 2                       | 1. İslam'ın her türlü aşırılıktan uzak, anlaşılması ve yaşanması kolay bir din olduğunu fark eder.<br>2. İslam'ın her zaman | Alma             |

|  |                        |   |   |  |
|--|------------------------|---|---|--|
|  |                        |   | ve ortamda, herkes tarafından yaşanabileceğini fark eder.   |  |
|  | İslam'a Göre Yaratılış | 2 | 1. Evrende bulunan tüm varlıkların yaratıcısının Allah olduğu gerçeğini fark eder.<br>2. İnsanın yaratılış amacının Allah'a kulluk etmek olduğunu ve kul olmanın sorumluluklar getirdiğini fark eder.   | Alma   |
|  | İslam'ın Beş Temeli    | 1 | 1. Namazın Allah'a kulluğun en önemli temellerinden biri olduğunu fark eder.  | Alma   |
|  | İslam'a Göre İyilik    | 5 | 1. İslam'ın sadece insanların iyiliğini amaçladığının farkında olur.<br>2. İyi insan olabilmek için Kur'an ve Hadislerde tavsiye edilen temel özellikleri fark eder.<br>3. İffetli bir hayat sürmenin kişi ve toplum için öneminin farkına varır.<br>4. Yardımsever ve cömert olmanın iyi insan olmanın temel özelliklerinden olduğunu fark eder. | 1, 2, 3 ve 4. kazanım: Alma<br>5. kazanım: Tepkide bulunma |

|               |                                |    |   |   |
|---------------|--------------------------------|----|---|---|
|               |                                |    | 5. Çevresindeki iyilik faaliyetlerine karşı istekli olur.   |   |
|               | İslam'a Göre Sorumluluklarımız | 4  | 1. İslam'a göre sorumluluklarının ne olduğunu fark eder.<br>2. Kendisine karşı sorumluluklarını fark eder.<br>3. Doğal çevreye karşı sorumluluklarının farkında olur.<br>4. Tüm sorumluluklarını yerine getirmeye istekli olur. | 1, 2 ve<br>3. kazanım:<br>Alma<br><br>4. kazanım:<br>Tepkide<br>bulunma |
| <b>Toplam</b> |                                | 14 |   |   |

Ortaokul TDB İslam I dersi için on dört duyuşsal kazanım belirlenmiştir. Bunların on ikisi duyuşsal basamak olarak "Alma", ikisi ise "Tepkide bulunma" basamağında yer almaktadır.

Ortaokul TDB İslam II dersi öğretim programında yer verilen 10 duyuşsal kazanım ile ilgili tablo aşağıda yer almaktadır.

**Tablo 5.** Ortaokul Temel Dini Bilgiler İslam II Dersi Duyuşsal Kazanımları

| Ders                                  | Ünite              | Duyuşsal Kazanım Sayısı | Duyuşsal Kazanımlar  | Duyuşsal Basamak |
|---------------------------------------|--------------------|-------------------------|--|------------------|
| Ortaokul Temel Dini Bilgiler İslam II | İman Esasları      | 1                       | 1. İman ile güzel davranış arasındaki bağı fark eder.                        | Alma             |
|                                       | İslam'da İbadetler | 3                       | 1. Namazın Allah'a kulluğun en önemli temellerinden biri olduğunu fark eder. | Alma             |

|               |                                |    |   |      |
|---------------|--------------------------------|----|---|------|
|               |                                |    | 2. Zekât ibadetinin toplumsal dayanışmanın temel araçlarından biri olduğunu fark eder.<br>3. Oruç tutarken dikkat edilmesi gereken kuralları fark eder. |      |
|               | Günlük Hayatta İslami Kurallar | 1  | 1. Toplumda yaygın olan bid'at ve hurafeleri fark eder.   | Alma |
|               | Toplumun Temeli: Aile          | 1  | 1. Aile bireylerinin karşılıklı görev ve sorumluluklarını fark eder.  | Alma |
|               | İslam'a Göre Toplum Bilinci    | 2  | 1. İslam'ın bireylerin sorumluluklarını öncelediğini fark eder.<br>2. Toplumunu güçlendiren unsurları fark eder.  | Alma |
|               | İnsanın Ruhsal Yönü            | 2  | 1. İman ve ibadetlerin insanın ruhsal yönünü güçlendirdiğini fark eder.<br>2. Ruhsal ihtiyaçların karşılanmasında yanlış uygulamaları fark eder.        | Alma |
| <b>Toplam</b> |                                | 10 |   |      |

Ortaokul TDB İslam II dersi için on duyuşsal kazanım belirlenmiştir. Bunların hepsi duyuşsal basamak olarak "Alma" basamağında yer almaktadır.

## 6. İlköğretim DKAB Öğretim Programı ile Ortaokul TDB Dersi Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedeflerin Karşılaştırılması

İlköğretim DKAB dersi öğretim programındaki 312 kazanımın % 67'si bilişsel alana, % 27'si duyuşsal alana yönelik iken, Ortaokul TDB dersi öğretim programındaki 85 kazanımın % 72'ü bilişsel alana, % 28'si ise duyuşsal alana yöneliktir.

Bu çerçevede her iki dersin kazanımlarının yüzdelerle dağılımlarında oransal olarak benzerliğin var olduğu görülmektedir. Genel olarak her iki dersin kazanımlarında bilişsel kazanımlar çoğunluğu, duyuşsal kazanımlar ise azınlık dilimi oluşturmaktadır. Buna göre İlköğretim DKAB ve Ortaokul TDB derslerinin daha yoğun bir şekilde öğrencilere bilgi vermeyi hedefleyen bilişsel ağırlıklı bir yaklaşıma sahip oldukları, öğrencilere duygular, tercihler, yönelimler ve benzerleri duyuşsal davranışlar kazandırmayı çok öncelemediği söylenebilir.

Araştırmanın hedeflerinden bir tanesi de hangi dersin daha çok duyuşsal eğitime imkân tanıdığı belirlenmesi idi. Bu konuda İlköğretim DKAB ile Ortaokul TDB derslerinin duyuşsal kazanımları basamaklar açısından analiz edilmiş ve elde edilen veriler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 6.** İlköğretim DKAB ve Ortaokul TDB Derslerinin Duyuşsal Kazanımlarının Duyuşsal Basamaklara Göre Verileri

| Dersler                |                         |            |                        |                         |            |
|------------------------|-------------------------|------------|------------------------|-------------------------|------------|
| İlköğretim DKAB        |                         |            | Ortaokul TDB           |                         |            |
|                        | Duyuşsal Kazanım Sayısı | %          |                        | Duyuşsal Kazanım Sayısı | %          |
| Alma                   | 41                      | 47         | Alma                   | 22                      | 92         |
| Tepkide bulunma        | 21                      | 24         | Tepkide bulunma        | 2                       | 8          |
| Değer verme            | 21                      | 24         | Değer verme            | -                       | -          |
| Örgütlenme             | 1                       | 1          | Örgütlenme             | -                       | -          |
| Kişilik haline getirme | 3                       | 4          | Kişilik haline getirme | -                       | -          |
| <b>Toplam</b>          | <b>86</b>               | <b>100</b> | <b>Toplam</b>          | <b>24</b>               | <b>100</b> |



Tabloda görüldüğü üzere İlköğretim DKAB dersi için belirlenmiş 86 duyuşsal kazanımın % 47'si "Alma", % 24'ü "Tepkide bulunma" ve "Değer verme", % 1'i "Örgütlenme" ve % 4'ünde "Kişilik haline getirme" basamağında yer almaktadır. Ortaokul TDB dersi için belirlenmiş 24 duyuşsal kazanımın ise % 92'si "Alma" basamağında, % 8'i de "Tepkide bulunma" basamağındadır. İlköğretim DKAB ve Ortaokul TDB derslerinin kazanımlarındaki bilişsel ve duyuşsal alanların oransal dağılımlarındaki benzerliğe rağmen, derslerin kazanımlarının duyuşsal basamaklara dağılımlarında dikkat çekici bir farklılaşma vardır.

İlköğretim DKAB dersindeki 86 duyuşsal kazanım farklı basamaklarda yer almasına karşın, Ortaokul TDB dersindeki 22 kazanımın büyük çoğunluğu (% 92) birinci basamak olan "Alma" basamağından seçilmiş ve sadece 2 kazanım ikinci basamak olan "Tepkide bulunma" basamağından seçilmiştir.

Duyuşsal alan öğrenmelerinde birinci basamak bir değer hakkında farkındalığı amaçlarken, üst basamaklara doğru o değer içselleştirilip kararlı davranış haline getirilmektedir.<sup>31</sup> Bu çerçevede İlköğretim DKAB dersi için, Ortaokul TDB dersine göre üst duyuşsal basamaklardan daha fazla kazanımın belirlenmiş olması, İlköğretim DKAB dersinin duyuşsal öğrenmelere daha fazla imkân sağladığını göstermektedir.

## 7. İlköğretim DKAB Öğretim Programı ile Ortaokul TDB Dersi Öğretim Programındaki (İslam I, II) Bazı Ortak Ünitelerin Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedeflerin Karşılaştırılması

İlköğretim DKAB ile Ortaokul TDB derslerinin bazı ünitelerinin ortak ya da yakın içeriklere sahip olduğu görülmüştür. Bu ünitelerin kazanımlarındaki duyuşsal alana dönük hedeflerin karşılaştırılması konunun daha detaylı analiz edilmesini sağlayacaktır.

Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının "İslam'a Göre Yaradılış" başlığını taşıyan ikinci ünitesinde evrenin ve insanın yaratılışına, insanın niçin yaratıldığına, yaratılıştaki uyum ve güzellik konularına yer verilmektedir.<sup>32</sup> "Evrenin yaratılışındaki ölçü ve düzen" konusu ilköğretim DKAB 5. sınıf "Allah İnancı" ünitesinde de

<sup>31</sup> Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, ss. 67-72.

<sup>32</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 6.

bulunmaktadır.

“İslam’a Göre Yaratılış” ünitesinin kazanımlarına bakıldığında; İslam’a göre evrenin, Hz. Âdem’in ve insanların yaratılışı ile yaratılıştaki uyum ve güzellik konularında bilişsel hedefler<sup>33</sup> belirlenirken; tüm varlıkların yaratıcısının Allah olduğu gerçeği ile insanın yaratılış amacının Allah’a kulluk etmek olduğunu ve kul olmanın sorumluluklar getirdiğini konularında ise duyuşsal kazanımların<sup>34</sup> belirlendiği anlaşılmıştır.<sup>35</sup> Görüldüğü üzere üniteye Yaratıcı olarak Allah inancı ve kulluk konusu duyuşsal düzeyde ele alınırken, yaratılış ve yaratılıştaki düzen konusu bilişsel olarak değerlendirilmiştir.

İlköğretim DKAB 5. sınıf “Allah İnancı” ünitesinin ilgili kazanımlarına bakıldığında ise evrendeki düzenden hareketle Yaratıcının varlığı idrak ile Allah’ın eşi ve benzeri olmadığı konularında bilişsel hedefler<sup>36</sup> belirlenirken; insanın akıllı ve inanan bir varlık olduğu, Allah’ın her şeyi yarattığı, her şeyi işittiği, bildiği, gördüğü ve her şeye gücünün yettiği konularında ise duyuşsal kazanımların<sup>37</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>38</sup> Bu üniteye Yaratıcı olarak Allah inancı ve Allah’ın eşsiz nitelikleri duyuşsal çerçevede değerlendirilirken, Yaratılıştaki düzen ve bunda Allah’ın rolü bilişsel olarak ele alınmıştır.

Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “İslam’a Göre Yaratılış” ile İlköğretim DKAB 5. sınıf “Allah İnancı” üniteleri karşılıklı olarak değerlendirildiğinde her iki ünitenin Yaratıcı olarak Allah ve Allah’ın nitelikleri konularında öğrencilere duyuşsal nitelikleri kazandırmayı amaçladıkları, yaratılış sonrasındaki düzen ve ahenk konusunda ise öğrencilerde bilişsel özelliklerin gelişmesini hedefledikleri söylenebilir. Bu çerçevede ünitelerin kazanım alanları ve ağırlıkları açısından benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “İslam’ın Beş Temeli” başlıklı dördüncü ünitesinde İslam’ın şartları olarak bilinen Kelime-i şehadet, namaz, zekât, oruç ve hac konuları genel olarak ele alınmaktadır.<sup>39</sup> İlköğretim DKAB programlarında söz konusu ünite

<sup>33</sup> 1., 3., 4., 6. ve 7. kazanım.

<sup>34</sup> 2. ve 5. kazanım.

<sup>35</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 11.

<sup>36</sup> 2. ve 4. kazanım.

<sup>37</sup> 1., 3., 5. ve 6. kazanım.

<sup>38</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 42.

<sup>39</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 7.

içeriğine ibadet öğrenme alanında 6. sınıfta “Namaz”, 7. sınıfta “Oruç”, 8. sınıfta “Zekât, Hac ve Kurban” üniteleri içerisinde yer verilmektedir.

“İslam’ın Beş Temeli” ünitesinin kazanımlarına bakıldığında zekât, oruç ve hac ibadetinin İslam dinindeki önemi konusunda bilişsel hedefler<sup>40</sup> belirlenirken; namazın Allah’a kulluğun en önemli temellerinden biri olduğu konusunda duyuşsal bir kazanımın<sup>41</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>42</sup> Bilişsel hedeflerin ağırlığının hissedildiği bu ünite de İslam dininin temelleri olan ibadetlerin önemlerinin öğrenciler açısından kavranması hedeflenerek büyük oranda bilişsel kazanımlar ön plana çıkarılmış, sadece namaz konusunda kulluğun temeli olduğu vurgusu yapılarak duyuşsal bir hedef oluşturulmuştur.

İlköğretim DKAB 6. sınıf “Namaz” ünitesinin ilgili kazanımlarına bakıldığında namaz ibadetinin anlamı ve önemi, namaza hazırlık şartları, namazın kılınışı, namazı bozan durumlar, vakit, cuma, bayram, cenaze ve teravih namazları konularında bilişsel hedefler<sup>43</sup> belirlenirken; ezan ve kametin namazla ilişkisi ile namazın bireysel ve toplumsal katkıları konularında duyuşsal kazanımların<sup>44</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>45</sup> Yine bilişsel hedeflerin ağırlığının hissedildiği bu ünite de namaz konusunda öğrencilerde bilişsel niteliklerin gelişmesi hedeflenmiş, namazın önemi ve ezan-kamet konusunda duyuşsal kazanımlar belirlenmiştir.

İlköğretim DKAB 7. sınıf “Oruç” ünitesinin ilgili kazanımlarına bakıldığında Ramazan ayının önemi, niçin oruç tutulduğu, Muharrem orucu, oruç tutan kimsenin dikkat etmesi gereken hususlar, orucu bozan durumlar, orucun birey ve toplum üzerindeki yararları, oruç ibadetinin kişi iradesi ve davranışları üzerindeki etkisi konularında bilişsel hedefler<sup>46</sup> belirlenirken; Ramazan ayına yönelik duygu ve düşünceler konusunda bir duyuşsal kazanımın<sup>47</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>48</sup> Oruç ünitesinde de ünite konuları ile ilgili öğrencilerin bilişsel özelliklerinin

<sup>40</sup> 3., 4. ve 5. kazanım.

<sup>41</sup> 2. kazanım.

<sup>42</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 13.

<sup>43</sup> 1., 2., 3., 4., 6., 7., 8. ve 10. kazanım.

<sup>44</sup> 5. ve 9. kazanım

<sup>45</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 49.

<sup>46</sup> 1., 2., 3., 4., 5., 6., 7. ve 8. kazanım.

<sup>47</sup> 9. kazanım.

<sup>48</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 55.

daha çok gelişmesinin öncelendiği görülmektedir.

İlköğretim DKAB 8. sınıf “Zekât, Hac ve Kurban” ünitesinin ilgili kazanımlarında İslam’ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önem, zekât ve sadakanın kimlere, nelerden, nasıl verileceği, zekât ve sadakanın birey ve topluma katkıları, hac ve umre ile ilgili mekân ve kavramlar, haccın birey ve toplum üzerindeki etkileri ile kurban ibadetinin anlamı, sosyal dayanışma ve yardımlaşma açısından önemi konularında bilişsel hedefler<sup>49</sup> belirlenirken; yardım davranışında yaşanan duygular ile hac ve umrenin müslümanlar arası iletişim ve etkileşime nasıl katkı sağladığı konularında duyuşsal kazanımlar<sup>50</sup> belirlenmiştir.<sup>51</sup> “Zekât, Hac ve Kurban” ünitesinin de bilişsel hedefler ağırlıklı bir ünite olduğu söylenebilir. Ünite sadece hac, umre ve yardımlaşmanın müslümanların birliğine katkısı hususunda duyuşsal iki kazanım belirlenmiştir.

Genel olarak İlköğretim DKAB 6. sınıf “Namaz”, 7. sınıf “Oruç” ve 8. sınıf “Zekât, Hac ve Kurban” üniteleri birlikte ele alındığında ünite kazanımlarının bilişsel ağırlıklı olduğu ifade edilebilir.

Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “İslam’ın Beş Temeli” ile İlköğretim DKAB 6. sınıf “Namaz”, 7. sınıf “Oruç” ve 8. sınıf “Zekât, Hac ve Kurban” üniteleri karşılıklı olarak değerlendirildiğinde, ünitelerde bilişsel kazanımların ağırlıklı olduğu, ibadetler konusunda ünite içeriklerinin daha çok bilgi vermeyi hedefledikleri, öğrencilerin ibadetler hakkında bilişsel yeteneklerini geliştirmeyi amaçladıkları görülmüştür. Bu çerçevede ünitelerin kazanım alanları ve ağırlıkları açısından benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının beşinci ünitesi “İslam’a Göre İyilik” konusunu ele almaktadır. Ünite ilk olarak İslam’ın insanın iyiliğini amaçladığı vurgulanmaktadır. İyi insanın temel özellikleri; doğru sözlü, güvenilir, adaletli, merhametli, iffetli, namuslu, yardımsever ve cömert olmak şeklinde sıralanmaktadır. Yine iyilikte yarışıp yardımlaşmak ve iyiliği emredip kötülüğe engel olmak gerektiği konuları işlenmektedir.<sup>52</sup> Bu ünitenin konularına ilköğretim DKAB 7. sınıf “Din ve Güzel Ahlak” ünitesinde kısmen yer verilmektedir.

<sup>49</sup> 1. 2., 3., 4., 6., 7., 8., 9. ve 11. kazanım.

<sup>50</sup> 5. ve 10. kazanım.

<sup>51</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 61.

<sup>52</sup> Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 7.

“İslam’a Göre İyilik” ünitesinin kazanımlarına bakıldığında ihsan, birr, maruf gibi kavramların anlamı ve iyi insanın temel özellikleri konularında bilişsel hedefler<sup>53</sup> belirlenirken; İslam’ın insanların iyiliğini amaçladığı, iyi insan olabilmek için Kur’an ve hadislerde tavsiye edilen temel özellikler, iffetli bir hayat sürmenin kişi ve toplum için önemi ile yardımsever ve cömert olmanın iyi insan olmanın temel özelliklerinden olduğu konularında duyuşsal kazanımların<sup>54</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>55</sup> Duyuşsal kazanımların ağırlıklı olduğu bu üniteye İslam’a göre iyilik konusunda öğrencilerin duyuşsal özelliklerinin gelişmesinin öncelendiği söylenebilir.

İlköğretim DKAB 7. sınıf “Din ve Güzel Ahlak” ünitesinin ilgili kazanımlarına bakıldığında ise bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolü, İslam’da övülen ahlaki tutum ve davranışlar, ahlaklı olmanın birey ve toplum hayatındaki önemi ile ahlaki olmayan tutum ve davranışlar konularında bilişsel hedefler<sup>56</sup> belirlenirken; ahlaki tutum ve davranışlar konusunda bir duyuşsal kazanımın<sup>57</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>58</sup> Bilişsel kazanımların ağırlığının hissedildiği bu üniteye ise din ve güzel ahlak ilişkisi hakkında öğrencilerin bilişsel niteliklerinin gelişmesi öncelikli olarak hedeflenmiştir.

Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “İslam’a Göre İyilik” ile İlköğretim DKAB 7. sınıf “Din ve Güzel Ahlak” üniteleri karşılıklı olarak değerlendirildiğinde ise “İslam’a Göre İyilik” ünitesinde öğrencilerin duyuşsal özelliklerinin gelişmesi öncelenmesine karşın, “Din ve Güzel Ahlak” ünitesinde bilişsel kazanımlara daha fazla ağırlık verilmiştir. Bu çerçevede ünitelerde bilişsel ve duyuşsal kazanımlar açısından farklı alanlara ağırlık verildiği ve “İslam’a Göre İyilik” ünitesinin daha çok duyuşsal eğitime imkân sağladığı ifade edilebilir.

Ortaokul TDB (İslam II) öğretim programının “Toplumun Temeli: Aile” adlı dördüncü ünitesinde aile, ailenin önemi, ailede mutluluğun temelleri ve aile bireylerinin görevleri konularına yer verilmektedir. Ailede mutluluğun temeli olarak sevgi ve saygı, sağlıklı iletişim ve empati, karşılıklı güven ve sadakat ile şiddetten kaçınma

<sup>53</sup> 1. ve 4. kazanım.

<sup>54</sup> 2., 3., 5., 6. ve 7. kazanım.

<sup>55</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 14.

<sup>56</sup> 1., 2., 3. ve 5. kazanım.

<sup>57</sup> 4. kazanım.

<sup>58</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 58.

sıralanmaktadır.<sup>59</sup> Bu ünitedeki konulara ilköğretim DKAB dersi 4. sınıf “Aile ve Din” başlıklı ünitelerde yer verilmektedir.

“Toplumun Temeli: Aile” ünitesinin kazanımlarına bakıldığında Hz. Âdem ve Havva'nın insanlığın ilk ailesi olduğu, kadın ve erkeğin yaratılış özellikleri açısından birbirini tamamladığı, aile kurmanın sağlıklı toplum ve neslin devamı için önemi ile mutlu bir ailenin temel nitelikleri konularında bilişsel hedefler<sup>60</sup> belirlenirken; aile bireylerinin karşılıklı görev ve sorumlulukları konusunda bir duyuşsal kazanımın<sup>61</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>62</sup> Bu ünite de aile konusunda daha yoğun olarak bilişsel hedeflerin belirlenmiş olduğu, sadece aile içi görev ve sorumluluk konusunda öğrencilerin duyuşsal kazanım elde etmesinin amaçlandığı görülmektedir.

İlköğretim DKAB 4. sınıf “Aile ve Din” ünitesinin ilgili kazanımlarına bakıldığında ise ailenin birey ve toplum için önemi, aile içindeki sevgi, saygı ve yardımlaşmanın önemi ile İslam dininin aile hayatına ilişkin prensipleri konularında bilişsel hedefler<sup>63</sup> belirlenirken; anne ve babaların, çocuklarının iyiliğini istedikleri, kardeşleriyle iyi geçinme, aile içinde sorumluluklarını yerine getirme ile kadınlara ve çocuklara yönelik olumsuz tutum ve davranışların etkileri konularında duyuşsal kazanımların<sup>64</sup> belirlendiği görülmüştür.<sup>65</sup> Aile ve din konusunda daha çok bilişsel hedeflerin ön plana çıktığı bu ünite de, aile içi sorumluluk ve iyilik konularında öğrencilerin duyuşsal özelliklerini geliştirme amaçlanmıştır.

Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “Toplumun Temeli: Aile” ile İlköğretim DKAB 4. sınıf “Aile ve Din” üniteleri karşılıklı olarak değerlendirildiğinde ünitelerde bilişsel kazanımların ağırlıklı olduğu, aile konusunda ünite içeriklerinin daha çok bilgi vermeyi hedeflediği, öğrencilerin aile ve aile içi ilişkiler hakkında bilişsel yeteneklerini geliştirmeyi amaçladığı görülmüştür. Bu çerçevede ünitelerin kazanım alanları ve ağırlıkları açısından benzerlik gösterdiği ifade edilebilir.

<sup>59</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 7.

<sup>60</sup> 1., 2., 3. ve 4. kazanım.

<sup>61</sup> 5. kazanım.

<sup>62</sup> Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı, s. 20.

<sup>63</sup> 1., 3., 4., 6., 7. ve 9. kazanım.

<sup>64</sup> 2., 5., ve 8. kazanım.

<sup>65</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 41.

## Sonuç ve Değerlendirme

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, ilk ve ortaöğretim kurumlarında 1982'den beri zorunlu olarak okutulmaktadır. Ancak kamuoyunda bu dersle ilgili tartışmalar zaman zaman yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir. Toplumun bir kesimine göre dini, kültürel bir olgu olarak ele alması gereken DKAB derslerinin bazı açılardan din eğitimi de içerecek şekilde verilmesi eleştirilere tabi tutulmuş, hatta bu dersin bu hâliyle zorunlu oluşu çeşitli davalara konu edilmiştir.<sup>66</sup> Bu tartışmaların yanı sıra okullarda isteğe bağlı din eğitimi önerileri de zaman zaman gündeme gelmiştir. Bu çerçevede Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı 14.08.2012 tarihli ve 124 sayılı kurul kararı ile Bakanlığa bağlı tüm resmi ve özel ilkokul ve ortaokullarda Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler (İslam I, II) seçmeli derslerinin işlenmesi uygun görülmüştür. Seçmeli dersler arasında bu derslerin de yer alması zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilave olarak seçmeli din eğitimi derslerine ortaokul ve liselerde yer verilmesi açısından Cumhuriyet dönemi din eğitimi tarihinde bir ilktir.

Bu araştırmada İlköğretim DKAB Öğretim Programının kazanımları ile Ortaokul TDB Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı kazanımlarının duyuşsal hedefler açısından karşılaştırılması amaçlanmıştır. Bu çerçevede çalışmada söz konusu derslerin kazanımlarındaki duyuşsal hedefler nicelik-nitelik açısından ve karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

### 1. İlköğretim DKAB Öğretim Programı ile İlgili Sonuçlar

**1.1.** İlköğretim DKAB dersi öğretim programında yer alan toplam 312 kazanımın % 67'si bilişsel alana, % 27'si duyuşsal alana ve % 6'sı ise psikomotor alana yönelik yazılmıştır.

**1.2.** İlköğretim DKAB dersi 4. sınıf için belirlenen 20 kazanımın 8'i "Alma", 7'si "Değer Verme", 4'ü "Tepkide bulunma", 1'i de "Kişilik Haline Getirme" ve "Örgütlenme" düzeyindedir.

**1.3.** Beşinci sınıf için belirlenen 24 kazanımın 9'u "Alma" ve "Değer Verme", 5'i "Tepkide bulunma" ve 1'i de "Kişilik Haline Getirme"

<sup>66</sup> Bu davalar hakkında bkz. Berke Özenç, "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. LXVI, sayı: 2, 2008, ss. 191-226.

düzeyindedir.

1.4. Altıncı sınıf için belirlenen 13 kazanımın 7'si "Tepkide bulunma", 5'i "Alma" ve 1'i de "Değer Verme" düzeyindedir.

1.5. Yedinci sınıf için belirlenen 14 kazanımın 10'u "Alma", 2'si de "Tepkide bulunma" ve "Değer verme" düzeyindedir.

1.6. Sekizinci sınıf için belirlenen 15 kazanımın 9'u "Alma", 3'ü "Tepkide bulunma", 2'si "Değer verme" ve 1'i de "Kişilik haline getirme" düzeyindedir.

1.7. İlköğretim DKAB dersi 4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar için belirlenen toplam 86 duyuşsal kazanımın 41'i "Alma", 21'i "Tepkide bulunma" ve "Değer verme", 3'ü "Kişilik haline getirme" ve 1'i de "Örgütleme" düzeyindedir.

## 2. Ortaokul TDB Dersi Öğretim Programı ile İlgili Sonuçlar

2.1. Ortaokul TDB dersi öğretim programında belirtilen toplam 85 kazanımın % 72'si bilişsel alana, % 28'i ise duyuşsal alana yönelik yazılmıştır.

2.2. Ortaokul TDB İslam I dersi için belirlenen on dört duyuşsal kazanımın on ikisi "Alma", ikisi "Tepkide bulunma" basamağında yer almaktadır.

2.3. Ortaokul TDB İslam II dersi için belirlenen on duyuşsal kazanımın hepsi "Alma" basamağında yer almaktadır.

2.4. Ortaokul TDB İslam I-II dersi için belirlenen yirmi dört duyuşsal kazanımın yirmi ikisi "Alma", ikisi "Tepkide bulunma" basamağında yer almaktadır.

## 3. İlköğretim DKAB ve Ortaokul TDB Dersi Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedeflerin Karşılaştırılması ile İlgili Sonuçlar

3.1. İlköğretim DKAB ve Ortaokul TDB dersi öğretim programında yer alan kazanımların yüzdelerle dağılımlarında oransal olarak bir benzerlik vardır. Genel olarak her iki dersin kazanımlarında bilişsel kazanımlar çoğunluğu, duyuşsal kazanımlar ise azınlık dilimi oluşturmaktadır. Buna göre İlköğretim DKAB ve Ortaokul TDB dersleri daha yoğun bir şekilde öğrencilere bilgi vermeyi hedefleyen bilişsel ağırlıklı bir yaklaşıma sahip derslerdir ve öğrencilere duygular, tercihler, yönelimler ve benzerleri duyuşsal davranışlar kazandırmayı çok



öncelememektedir.

**3.2.** İlköğretim DKAB dersindeki 86 duyuşsal kazanım tüm basamaklarda yer almasına karşın, Ortaokul TDB dersindeki 22 kazanımın büyük çoğunluğu (% 92) birinci basamak olan “Alma” basamağından seçilmiş ve sadece 2 kazanım ikinci basamak olan “Tepkide bulunma” basamağından seçilmiştir. Bu çerçevede İlköğretim DKAB dersi için, Ortaokul TDB dersine göre üst duyuşsal basamaklardan daha fazla kazanımın belirlenmiş olması, İlköğretim DKAB dersinin duyuşsal öğrenmelere daha fazla imkân sağladığını göstermektedir.

#### **4. İlköğretim DKAB ile Ortaokul TDB Dersi Öğretim Programındaki Bazı Ortak Ünitelerin Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedeflerin Karşılaştırılması ile İlgili Sonuçlar**

**4.1.** Ortak içeriklere sahip olan Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “İslam’a Göre Yaratılış” ile İlköğretim DKAB 5. sınıf “Allah İnancı” ünitelerinin Yaratıcı olarak Allah ve Allah’ın nitelikleri konularında öğrencilere duyuşsal nitelikleri kazandırmayı amaçladıkları, yaratılış sonrasındaki düzen ve ahenk konusunda ise öğrencilerde duyuşsal özelliklerin gelişmesini hedefledikleri ve bu çerçevede ünitelerin kazanım alanları ve ağırlıkları açısından benzerlik gösterdiği görülmüştür.

**4.2.** Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “İslam’ın Beş Temeli” ile İlköğretim DKAB 6. sınıf “Namaz”, 7. sınıf “Oruç” ve 8. sınıf “Zekât, Hac ve Kurban” ünitelerinde bilişsel kazanımların ağırlıklı olduğu, ibadetler konusunda ünite içeriklerinin daha çok bilgi vermeyi hedefledikleri, öğrencilerin ibadetler hakkında bilişsel yeteneklerini geliştirmeyi amaçladıkları ve bu çerçevede ünitelerin kazanım alanları ve ağırlıkları açısından benzerlik gösterdiği görülmüştür.

**4.3.** Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “İslam’a Göre İyilik” ile İlköğretim DKAB 7. sınıf “Din ve Güzel Ahlak” üniteleri karşılıklı olarak değerlendirildiğinde, “İslam’a Göre İyilik” ünitesinde öğrencilerin duyuşsal özelliklerinin gelişmesi öncelenmesine karşın, “Din ve Güzel Ahlak” ünitesinde bilişsel kazanımlara daha fazla ağırlık verilmiştir. Bu çerçevede ünitelerin kazanımları açısından bilişsel ve duyuşsal olarak farklı alanlara ağırlık verildiği ve “İslam’a Göre İyilik” ünitesinin daha çok duyuşsal eğitime imkân sağladığı görülmüştür.

4.4. Ortaokul TDB (İslam I) öğretim programının “Toplumun Temeli: Aile” ile İlköğretim DKAB 4. sınıf “Aile ve Din” ünitelerinde bilişsel kazanımların ağırlıklı olduğu, aile konusunda ünite içeriklerinin daha çok bilgi vermeyi hedefledikleri, öğrencilerin aile ve aile içi ilişkiler hakkında bilişsel yeteneklerini geliştirmeyi amaçladıkları ve bu çerçevede ünitelerin kazanım alanları ve ağırlıkları açısından benzerlik gösterdiği görülmüştür.

**Araştırmada elde edilen sonuçlara göre şu değerlendirmeler yapılabilir:**

1.1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 2. Maddesinde Türk Milli Eğitiminin genel amaçları içinde Türk milletinin bütün fertlerine; “İlgi, istidat ve kabiliyetlerini geliştirerek, gerekli bilgi, beceri, davranış ve birlikte iş görme alışkanlığı kazandırmak...” ifadeleri yer almaktadır. Çağdaş eğitim standartlarına ulaşma yolunda Milli Eğitim sistemi içinde diğer derslerle birlikte “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersinde de öğrencilerin “...sorgulama, ilişki kurma, eleştirme, tahmin etme, analiz-sentez yapma ve değerlendirme, bilgiyi araştırma, yorumlama ve zihninde yapılandırma...” gibi çeşitli ve üst düzey zihinsel becerileri kazanmaları beklenmektedir.<sup>67</sup> Öğrencilerin kazanmaları hedeflenen bu yeteneklerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri yoluyla elde edilmesi din alanında bireylerin daha bilinçli tercihler yapmalarında etkili olacaktır. Bu bağlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi öğrencilerin bilgiye ulaşmalarını, bilgiyi ve aklı kullanma kabiliyetlerini geliştiren bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Bilgi verirken öğrencinin de bilgiyi hangi amaçla, kim için ve nasıl bir dünyada kullanabileceklerini de sorgulayacak bir şekilde yetişmiş olmaları din öğretimi açısından önemsenmektedir.<sup>68</sup> Bireysel olarak insanın gelişimime katkı olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşım içindeki bir din öğretimi öğrencilerin bilgi, beceri ve anlayışlarını geliştirerek, kendilerini gerçekleştirmelerine ve özgürleşmelerine olanak sağlayacaktır. Bununla birlikte okuldaki din öğretiminde “yetişmekte olan nesle din hakkında doğru bilgiler verme, onların toplumda yaygın olan zihniyetler üzerinde düşünmelerini sağlama ve öğrencileri

<sup>67</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 2.

<sup>68</sup> Mualla Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri”, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, MEB Basımevi, İstanbul, 2000, s. 13.

bilinçlendirme"<sup>69</sup> ile "öğrencileri bireysel, toplumsal, kültürel ve evrensel boyutlarda karşılaştıkları ve karşılaşacakları dinsel ve ahlaksal gerçeklerle insani ölçütler içerisinde doğru, olumlu ve uygun şekilde başa çıkabilecek şekilde yetiştirme"<sup>70</sup> hedeflenmektedir. Öğrencileri herhangi bir tercihe ya da kabule zorlamadan din hakkında düşündürmek ve dini alanı tanıtmak olan bu hedeflerin gerçekleşmesi ile öğrenciler dini olana karşı bilinçli bir tavır alabilecek, din hakkında bilgilenme ve bilinçlenme ile birey kendi tercihlerini yapabilecek yetkinliğe ulaşabilecektir.

Diğer taraftan araştırmamızda elde ettiğimiz İlköğretim DKAB dersinin Ortaokul TDB dersine göre daha yüksek oranda duyuşsal eğitime imkân sağladığı bulgusu ve İlköğretim DKAB dersinin belirli oranda (% 27) duyuşsal kazanımları hedeflemesi dersin genel yapısı dikkate alınarak tartışılmalıdır. Eğitimde program geliştirme sürecinde ilk sırada yapılacak iş hedeflerin belirlenmesidir. Bu noktada öncelikli olarak "çocuklar ne öğrenmelidir, niçin öğrenmelidir, ne zaman ve nasıl öğrenmelidir? soruları sorulmakta ve cevaplarına göre eğitimin hedefleri belirlenmektedir.<sup>71</sup> Din eğitiminde program geliştirmede hedeflerin belirlenmesinde etkili olan unsurlar felsefi anlayışlar ve eğitim felsefesi, din eğitimi yaklaşımları, toplumsal ve dinî-kültürel yapı, devletin ve toplumun dünya devlet ve toplumları arasındaki konumu ve öğrencinin özellikleridir.<sup>72</sup> Bu unsurlar dikkate alınarak oluşturulacak olan içerik, öğretimin temel unsurlarından biri olmaktadır. İlköğretim DKAB dersi için belirlenmiş kazanımlarda program geliştirme sürecinde dikkate alınması gereken unsurlardan etkileenecek ve seçilecek hedefler bunlarla bağlantılı olacaktır. Dolayısıyla duyuşsal kazanımların hangi öğrenme alanlarında nasıl ve hangi oranda yer aldığıın ortaya konulması konunun daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır.

<sup>69</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 159.

<sup>70</sup> Tosun, "İki Binli Yıllarda Türkiye'de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, MEB Yayınları, Ankara, 2003, ss. 753-784.

<sup>71</sup> Geniş bilgi için bkz. Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme*, Pegema Yay., Ankara, 2007, ss. 105-120.

<sup>72</sup> Geniş bilgi için bkz. Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, ss. 111-124.

**Tablo 7.** İlköğretim DKAB Dersi Öğrenme Alanlarına Göre Duyuşsal Kazanımlar

| Öğrenme Alanı      | 4.Sınıf | 5.Sınıf | 6.Sınıf | 7.Sınıf | 8.Sınıf | Genel  |
|--------------------|---------|---------|---------|---------|---------|--------|
| 1 İnanç            | % 38    | % 33    | % 21    | % 32    | % 33    | % 31,4 |
| 2 İbadet           | % 30    | % 25    | % 20    | % 17    | % 27    | % 23,8 |
| 3 Hz. Muhammed     | % 13    | % 0     | % 25    | % 22    | % 29    | % 17,8 |
| 4 Kur'an ve Yorumu | % 0     | % 40    | % 0     | % 20    | % 0     | % 12,0 |
| 5 Ahlak            | % 46    | % 45    | % 33    | % 20    | % 17    | % 32,2 |
| 6 Din ve Kültür    | % 46    | % 54    | % 0     | % 17    | % 44    | % 32,2 |

Tablo 6'daki veriler incelendiğinde, İlköğretim DKAB dersinde duyuşsal kazanımların en fazla "Ahlak" ile "Din ve Kültür" öğrenme alanlarında (% 32,2) yoğunlaştığı, sonrasında "İnanç" (% 31,4) öğrenme alanının geldiği görülmektedir. "İbadet" öğrenme alanında % 23,8, "Hz. Muhammed" öğrenme alanında % 17,8 ve "Kur'an ve Yorumu" öğrenme alanında kazanımların geneli içinde duyuşsal kazanımların oranı ise % 12'dir. Bu çerçevede İlköğretim DKAB dersinde duyuşsal öğrenmelerin daha fazla oranda "Ahlak" ile "Din ve Kültür" öğrenme alanları için belirlendiği söylenebilir.

Bir toplum içinde kişilerin benimsedikleri, uymak zorunda buldukları davranış biçimleri ve kuralları ifade eden ahlak, okullardaki din öğretiminde önemli öğrenme alanlarından biridir. İlköğretim DKAB dersi "Ahlak" öğrenme alanıyla din-ahlak ilişkisini, kişisel gelişim ve toplumsal barış için millî, ahlaki ve dinî değerlerin önemini, hak ve özgürlüklerin kullanımını, barış içinde yaşamayı, dürüst ve güvenilir bir insan olmayı, affetmeyi ve bağışlamayı öğretmek amaçlanmaktadır.<sup>73</sup> Dile getirilen bu hedeflerin bir toplumu bir arada tutan millî, ahlaki ve dinî değerlerin kazandırılmasını ön plana çıkarması açısından halkın beklentilerini karşılamaya dönük olduğu söylenebilir. Diğer taraftan "Din ve Kültür" öğrenme alanıyla da ailenin önemi ve dinin aileyi korumaya gösterdiği özeni, vatan ve millet sevgisini, millî ve manevi değerlere sahip çıkma ve koruma bilincini, Türklerin Müslüman

<sup>73</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 17.

oluşunu ve İslam'ın Türkler arasında yayılmasında etkili olan şahsiyetleri; dilimizde, edebiyatımızda, örf ve âdetlerimizdeki dinî öğeleri, her türlü bağınazlığın zararlarını, dinlerdeki ortak özellikleri ve farklı inançlara saygı duymayı öğretmek amaçlanmaktadır.<sup>74</sup> Bu çerçevede öğrencilerin dinle iç içe geçmiş kendi kültürlerini anlamaları ve ona katkıda bulunmaları, ayrıca dinlerin kültürel yapılara etkileri konusunda da bilgilenmelerinin hedeflendiği “Din ve Kültür” öğrenme alanı da bireyin içinde yaşadığı topluma ve değerlerine uyumunu içermesi açısından toplumsal bütünlüğü amaçlamaktadır. Görüldüğü üzere “Ahlak” ile “Din ve Kültür” öğrenme alanları toplumsal zeminde önemli görülen hususların kazandırılmasını içeren duyuşsal boyutlu öğrenme alanlarıdır.

İlköğretim DKAB dersinin kültür ve bilgi temelli bir ders olarak genel yapısı dikkate alındığında dersin duyuşsal kazanımları da hedeflemesi, kuramsal açıdan bir tartışma konusu gibi gözükmesine rağmen, dersin kazanımlarının geneli içinde % 27 oranında duyuşsal kazanımın yer alması öğrenme alanları ile ilişkilendirildiğinde anlaşılabilir görülmektedir. Bakıldığı zamanda “İnanç”, “İbadet”, “Hz. Muhammed”, “Kur’an ve Yorumu” öğrenme alanlarında bilişsel hedefler daha ağırlıklıdır ve bu durum da söz konusu alanlarda öğrenen bireylerin özgür ve bilinçli tercihleri için bilgi vermenin öncelendiğini göstermektedir.

2. Ülkemizde 2012 yılında eğitim sisteminde yapılan değişikliklerle örgün eğitimde 2012-2013 öğretim yılından itibaren seçmeli din eğitimi dersleri okutulmaya başlanmıştır. İlköğretim DKAB derslerinin toplumun dindar kesimlerinin din eğitimi taleplerini karşılamakta yetersiz kaldığı, isteyen öğrencilere okullarda uygulamayı da içeren din dersleri verilmesi gerektiği yönündeki talepler sonrasında 2012/6287 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu İle Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanunla 4+4+4 şeklinde yeniden şekillendirilen örgün genel eğitim sisteminin beş ve dokuzuncu sınıflarında 2012-2013 öğretim yılından itibaren kademeli bir şekilde başlanarak seçmeli din, ahlak ve değerler alanı dersleri konulmuştur. Bu derslerden biri de araştırmamıza konu olan Temel Dini Bilgiler dersi.

<sup>74</sup> İlköğretim DKAB Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu, s. 18.

Seçmeli dersler, okulun genel amaçları içinde iki temel amacı gerçekleştirmeyi sağlarlar. Bunlar; merkezde yer alan ana derslerin takviye edilmesi ile özel ilgi ve ihtiyaçların karşılanması ve yeteneklerin geliştirilmesidir.<sup>75</sup> Bu çalışmanın konusunu teşkil eden seçmeli Temel Dini Bilgiler dersi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu dersten, okulda din kültürü ve ahlak bilgisi dersini desteklemesi ve özellikle uygulamayı da içerek şekilde kendini din eğitimi alanında yetiştirmek isteyen öğrencilere imkân sunması beklenmektedir. Ancak araştırmamızda ulaştığımız Temel Dini Bilgiler dersi kazanımlarının büyük çoğunluğunun bilişsel öğrenme alanlarından planlanması, duyuşsal alanına ait kazanımların sayısının azlığı, dersin teorik temelli bir kültür dersi olan İlköğretim DKAB dersinden ne farkı olduğu sorusunu akla getirmektedir. Oysa bu ders seçmeli olması nedeniyle İslam dininin inanç, ibadet ve ahlakını sadece bilmenin yanında benimseme ve yaşamaya yönelik olarak öğrenmeyi de içermelidir. Bu nedenle Temel Dini Bilgiler dersi kazanımlarının, öğrencilerin Kur'an'ın mesajlarını anlamlandırmalarına, Hz. Muhammed'in örneğini hayatına yansıtmasına, İslam dininin inanç esaslarını benimsemelerine, bu esaslarla hayatlarını şekillendirmelerine, ibadetlerini yerine getirme konusunda istekli, duyarlı olmalarına ve ahlaki ilkelerine uygun olarak davranışlarını belirlemelerine yönelik olacak şekilde yeniden belirlenmesine ihtiyaç vardır.

---

<sup>75</sup> Kevser Baykara, *İçeriğin ve Eğitim Durumlarının Düzenlenmesi*, Eğitimde Program Geliştirme içinde, H. Şeker (Ed.), Anı Yayınları, Ankara, 2012, s. 170-171.

### Kaynakça

- Akbaş, Oktay, *Türk Milli Eğitim Sisteminin Dyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 2004.
- Bacanlı, Hasan, *Dyuşsal Davranış Eğitimi*, Nobel Yayınları, Ankara, 1999.
- Balaban Salı, Jale, "Tutumların Öğretimi", (Ed. Ali Şimşek), *İçerik Türlerine Dayalı Öğretim*, Nobel Yayın Dağıtım Ankara, 2006.
- Baykara, Kevser, *İçeriğin ve Eğitim Durumlarının Düzenlenmesi*, Eğitimde Program Geliştirme içinde, H. Şeker (Ed), Anı Yayınları, Ankara, 2012.
- Bazarkulov, Seyfullah, *Değer Öğretimi ve Dinden Öğrenme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.
- Bilgin, Beyza, Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara, 1995.
- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Öncü Basımevi, Ankara, 2001.
- Çaya, Semih, "Tarih Eğitiminde Dyuşsal Boyut", *Türkiye, Türk Cumhuriyetleri ve Asya Pasifik Ülkeleri Uluslararası Eğitim Sempozyumu Bildirileri*, Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Elazığ, 1997, s. 468.
- Demirel, Özcan, *Eğitimde Program Geliştirme*, Pegema Yay., Ankara, 2007.
- Doğan, Recai, Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2002.
- Doğan, Recai, Nurullah Altaş, Remziye Yılmaz, "Örgün Din Eğitimi", *Din Bilimleri-I*, Ed. Cemal Tosun, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2007.
- Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Meteksan, Ankara, 1997.
- Hull John M., "The Contribution of Religious Education to Religious Freedom: A Global Perspective", *Religious Education in Schools: Ideas and Experiences from around the World*, IRARF, Oxford, 2001.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, 20. bs., Ankara, 2009.
- Kaymakcan, Recep, "Türkiye'de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 10, sayı: 27, 2006.
- Kaymakcan, Recep, İbrahim Aşlamacı, Mustafa Yılmaz, Adnan Telli, *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*,

- Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul, 2013.
- Malmivuori, Marja Lisa, *The Dynamics of Affect, Cognition and Social Environment in the Regulation of Personal Learning Processes: The Case of Mathematics*, Helsinki University Press, Finland, 2001.
- Milli Eğitim Bakanlığı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*, MEB. Yayınları, Ankara, 2010.
- Milli Eğitim Bakanlığı, *Ortaokul Temel Dinî Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı*, MEB. Yayınları, Ankara, 2012.
- Özçelik, Durmuş Ali, *Eğitim Programları ve Öğretim*, ÖSYM Yayınları, Ankara, 1998.
- Özden, Yüksel, *Eğitimde Yeni Değerler: Eğitimde Dönüşüm*, Pegema Yay., 5. bs., Ankara, 2002.
- Özden, Yüksel, *Öğrenme ve Öğretme*, Pegema Yay., 5. bs., Ankara, 2003.
- Özenç, Berke, "AİHM ve Danıştay Kararlarının Ardından Zorunlu Din Dersleri Sorunu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. LXVI, sayı: 2, 2008, ss. 191-226.
- Selçuk, Mualla, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, MEB Basımevi, İstanbul, 2000.
- Selçuk, Mualla, "Din Öğretiminde Yeni Açılımlar", *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*, Malatya, 2005.
- Selvi, Kıymet, "Öğretmen Adaylarının Davranışsal Amaçları Belirleme ve Yazma Becerileri", *3. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Adana, 1999.
- Semerci, Nuriye, Çetin Semerci, "Duyuşsal Boyutun Ölçülmesi", *VII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi Bildirileri*, c. 1, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, 2000.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegema Yay., 3. bs., Ankara, 2005.
- Tosun, Cemal, "İki Binli Yıllarda Türkiye'de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, MEB Yayınları, Ankara, 2003.
- Yıldırım, Ali, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayınları, 7. bs., Ankara, 2008.



## TEBBET SÛRESİNİN KRONOLOJİK TERTİPTEKİ YERİNE DAİR FARKLI BİR GÖRÜŞÜN TAHLİLİ

Bayram AYHAN\*

### Öz

Tefsir, hadis ve siyer eserlerinin birçoğu, Tebbet suresinin gizli davetin sona erip, aleni davetin başladığı zamanın ilk metinlerinden olduğunu ifade ederler. Kaynakların ifadesine göre Hz. Peygamber'e Şuarâ suresinin: "Yakın akrabaları uyar" (26/214) ayeti inince, Safa tepesine çıkar ve orada bulunan kabilelere hitap ederek, kendisinin peygamber olduğunu söyler. Her ne kadar rivayetler bu yönde ise de, kronolojik tefsirin temsilcilerinden olan Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) Tebbet suresinin nüzûlüne dair zikredilenlere katılmamıştır. Ona göre Tebbet suresinin Şuarâ sûresinin söz konusu ayetini müteakip gizli daveti başlatmış olma bağlamında dile getirilmesi doğru değildir. Müfessire göre Tebbet suresinin iniş zamanı ile Şuara suresinin zikredilen ayeti arasında zaman farkı vardır. Ayrıca muhteva ve üslup itibarıyla da sureler birbirine uymamaktadırlar. Müfessir Câbirî, ayrıca çoğunluğun kanaatine muhalif bir şekilde Tebbet suresinin erken dönemde inmiş olması gerektiğini ifade eder. Müfessire göre Tebbet sûresi Kur'an-ı Kerim'in üçüncü sırada inen metni olabilir. Müfessirin bu kanaati başka kimseler tarafından dile getirilmiş değildir. Bu makalede zikri geçen müfessirin kanaatleri ele alınacak ve tutarlı olup olmadıkları irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tebbet sûresi, nüzûl, gizli davet, aleni davet, kronolojik tertip.

### Evaluation of A Different Opinion on the Place of Surah al-Masad in the Chronological Order

#### Abstract

Most of the interpretation, hadith and sira works expresses that the Sura al-Masad from the first texts of the explicit invitation revealed at the end of the implicit invitation. According to the resources as the verses of surah ash-Shuara ordered him: "And warn thy tribe of near kindred" (26/214) he climbs Safa hill and says that he is a prophet. Although in this way the narrations, Muammad Âbid el-Câbirî, the representative of the chronological commentary, has not

---

\* Yrd. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, byrmayhan@hotmail.com.

attended those mentioned on the revelation of the surah. According to him, the surah be evaluated in the context of implicit and explicit invitation is incorrect. According to the interpreter there is time difference between the length of time the revelation of the Surah al-Masad and the verses of the surah ash-Shu'ara. Further, they do not fit with each other in terms of content and style. Further, contrary to the opinion of majority interpreter Câbirî expresses that the surah al-Masad should have revealed at an early stage. For him, the surah al-Masad can be in the third text of the Holy Quran. Commentator's this conviction has not been expressed by anyone else. In this article it will discuss the conclusions of the commentators and they will be examined whether they are consistent or not.

**Key Words:** Surah al-Masad, the descent, the implicit invitation, chronological order, the explicit invitation.

### Giriş

Kur'an-ı Ker m'in ilk inen sürelerinde bazı kişiler ismi zikredilmeden eleştirilmişlerdir. Kronolojik tefsirin ilk temsilcisi sayılan Muhammed  zzet Derveze<sup>1</sup> ( . 1984) takriben bisetin ikinci-dördüncü yılları arasına tekabül eden vahiy metinlerinin muhtevasının bu meyanda olduğunu ifade etmiştir. Müfessire göre ilk inen vahiy metinleri olan Alak, Müddessir, Müzzemmil vb. s relerin ikinci bölümleri de bu dönemde inmiştir. Önceleri remizlerle şahıs eleştirisi yapan Kur' n, süreç ilerledikçe üslubunu sertleştirmiş, zamanla kişilerin yanı sıra müşriklerin Allah'a eş koştuğu ilahları da benzer bir üslup ile eleştirmiştir.<sup>2</sup>

S reler bir bütün olarak değerlendirildiği taktirde, Kur' n'in eleştirdiği ilk kişi kronolojik sıralamada ilk sırada yer alan<sup>3</sup> Alak

<sup>1</sup> Mesut Okumuş, *Kur' n'in Kronolojik Okunuğu, Muhammed  zzet Derveze  rneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 31-32.

<sup>2</sup> Muhammed  zzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis: Tertibu's-S ver Hasebe'n-Nuz l*, D ru l hy i'l-Kutubi'l-Arab , Kahire, 1383, c. I, s. 494-495.

<sup>3</sup> Kronolojik olarak Kur' n'in ilk inen s resinin hangisi olması gerektiği hususunda  c görüş vardır. İlk görüşe ve çoğunluğa göre Alak s resinin ilk beş ayeti ilk inen vahiy muhtevasıdır. İkinci kanaate göre Müddessir s resinin ilk beş ayeti ilk inen vahiy metinleridir. M elliflere göre Müddessir s resinin evveliyeti "fetret-i vahye" m teakiptir. Yani Müddessir s resi fetret-i vahiyden sonra inen ilk s redir. Diğer görüşe göre F tiha s resi Kur' n'in ilk inen vahiy metnidir. Bir kısım müellife göre F tiha s resi tümüyle inen ilk s re olup, nuz l  başlatması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu husustaki ihtilaflara dair tafsilatlı bilgi için bkz; Celaledd n es-

sûresinde karşımıza çıkar. Müfessirlerin çoğunluğuna göre, Kur'ân-ı Kerim'in ilk inen sûresi olan Alak sûresinde<sup>4</sup> Allah'ın: “*Sen, namaz kılan kulu bundan menedeni gördün mü?*”<sup>5</sup> ayetinde eleştirdiği kişi Ebu Cehil'dir.<sup>6</sup> Yine Kur'an-ı Kerim'in ilk inen sûrelerinden olan Müddessir sûresinin on birinci ayetinden yirmi altıncı ayetine kadar olan bölümde isim verilmeden bir şahsın eleştirisi vardır. Müfessirler, ismi verilmeyen bu kişinin Velîd b. Muğire el-Mahzûmî olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>7</sup>

Yukarıda zikri geçen her iki sûredeki şahıslar isim verilmeden eleştirildiği halde Tebbet sûresinde Peygamberimizin amcası olan Ebu Leheb künyesi zikredilerek<sup>8</sup> eleştirilmiştir. Mamafih bu sûre İslam'a

---

Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 2002, c. I, s. 59-62.

<sup>4</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, c. III, s. 500-501; İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye li İbn İshak*, thk. Ahmed Ferid el-Mezdî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. I, s. 168-169; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1990, c. I, s. 264; Ebu Zekeriyâ el-Ferrâ, *Maâni'l-Kur'an li'l-Ferrâ*, thk. Ahmed Yusuf Necâfî, Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lif, ty., c. III, 278; Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Azamî, Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1972, c. V, 217; Abdurrezzak, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 1989, c. II, s. 383-384; Ebu Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedu Ebu Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Beyrut, 1999, c. III, s. 76; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2006, Bed'u'l-Vahy, 1/3; Kitâbu't-Tefsîr, 96; Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru'l-Hadis, Beyrut, 1991, İman, 1/7; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, Kahire, 2001, c. XXIV, s. 528; Ebu İshak ez-Zeccâc, *Maâni'l-Kur'ân ve İrâbuhû*, thk. Abdulcelil Şulbî, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1988, c. V, s. 345; Ebu Mansur Muhammed el-Mâtûrîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basillûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. X, s. 578; Muhammed bin Ahmed İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, c. II, s. 589; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerîa'*, thk. Abdulmuti Kal'acî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 1988, c. II, s. 135; Muhammed İzzeddin İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, thk. Ebu Sayyeb el-Keramî, Beytu'l-Efkari'd-Duveliyye, Beyrut, ty., s. 201; Ebu'l-Fidâ, İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasati'l-Arabiyye, Lübnan, 1997, c. IV, s. 5.

<sup>5</sup> el-Alak, 96/9-10.

<sup>6</sup> Mukâtil, *Tefsir*, III, s. 501; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 213, 278; Abdurrezzak, *Tefsir*, II, s. 336; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, s. 529-530; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, s. 345.

<sup>7</sup> Mukatil, *Tefsir*, III, 414; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 200; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, s. 422; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azim*, thk. Muhammed es-Sellâme, Dâru Tayyibe li'n-Neşr, Riyâd, 1997, c. VIII, 267; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li'l-Buhûs, Kahire, 2004, c. XV, s. 70.

<sup>8</sup> Asıl ismi Abduluzza b. Abdulmuttalib olan bu şahıs, künyesi ile meşhur olduğu için Kur'ân künyesini zikrederek eleştirmiştir. Zemahşerî (ö. 538/1144)'ye göre meşhur

muhالیf olan bir kişinin bizzat ismiyle eleştirildiği tek sûredir. Çoğu müfessire göre Peygamberimizin (a.s) amcası olması hasebiyle O'na (a.s) fazlasıyla yardım etmesi gerekirken, en çok kötülüğu yapan kişilerden olan Ebu Leheb, Kur'ân tarafından bizzat yerilmek suretiyle ibret vesikası yapılmıştır.<sup>9</sup> Bazı müfessirler Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini önceden bildiren bu sûreyi Kur'an'ın geleceğe dair bir haberi olarak değerlendirmiş ve bunu mucizevi bir söylem olarak telakki etmişlerdir.<sup>10</sup>

Bu makalenin amacı, kronolojik tefsirin temsilcilerinden olan Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (ö. 2010) Tebbet sûresinin kronolojik sıralamada nerede olması gerektiğine dair kanaatini ve bu kanaatin doğruluğunu irdelemektir. Klasik kaynaklarımızın neredeyse tümü bu sureyi ilk inen vahiy metinleri arasında beşinci veya altıncı sırada zikretmişlerdir. Yine kaynaklarımız Hz. Peygamber'in (a.s) üç yıllık gizli davetinden sonra bu surenin indiğini, dolayısıyla üçüncü yılda inen sureler arasında olması gerektiğini beyan etmişlerdir. Müfessir Câbirî ise bu sûrenin ilk inen vahiy metinleri sıralamasında üçüncü sırada olması gerektiği kanaatindedir. Müfessire göre sûrenin gizli davetten sonra inmiş olması gibi bir durum söz konusu değildir. Sûre takriben iki buçuk yıl süren fetret-i vahiyden sonra inmiştir. Bize göre Tebbet sûresi Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber (a.s) ile sulh ümitlerini kaybettikleri Kâfirûn sûresi ve benzer sûrelerin indiği üçüncü yılda inmiş olmalıdır. Bu dönemde inen vahiy metinlerinin genel karakteristiği muhatapları açıkça yermektir. Hz. Peygamber'in amcası olmasına rağmen asabiyet gibi köklü bir yapının gereklerini bile yerine getirmeyen Ebu Leheb'in açıkça yerilmesi de bu döneme tekabül etmiştir.

### 1. Nüzûl Zamanı

Kaynakların çoğunun beyanatına göre, Hz. Peygamber (a.s) bisetten sonra üç yıl kendisine emredilenleri gizli olarak tebliğ etmiş,

---

olan ile zikretmek daha dikkat çekici ve etkili olacağı için, künye ismin yerine tercih edilmiştir. Bkz; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekvali fi Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Abdulmevcud, Mektebetu'l-Abikan, Riyâd, 1998, c. VI, s. 456.

<sup>9</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXVI, 715-716; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 456-457; Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hadâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Daru'l-Kelami't-Tayyib, Beyrut, 1997, c. III, s. 692; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr Li't-Tabaa ve'n-Neşr, Lübnan, 1981, c. XXXII, s. 177.

<sup>10</sup> Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 643-644; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXII, s. 180.

üçüncü yıldan sonra bunu açıktan yapmaya başlamıştır.<sup>11</sup> Siyer ve tefsir kaynaklarımızın ifade ettiğine göre gizli davet dönemi olarak telakki edilen bu süreden sonra Şuara sûresindeki: “وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ” “*Yakın akrabaları uyar*”<sup>12</sup> ve Hicr sûresindeki “فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أُعْرَضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ” “*Şimdi sen, her ne ile emrolunuyorsan onu açıkça söyle ve müşriklere aldırma*”<sup>13</sup> ayetleri inmiş ve bu ayetler Hz. Peygamber’in (a.s) açıktan davetini başlatmıştır.<sup>14</sup>

Tebbet sûresinin sebep-i nüzûlü olarak zikredilen birkaç rivayetten ilkinde göre: “*Yakın akrabaları uyar*”<sup>15</sup> ayeti indikten sonra Hz. Peygamber Safa tepesine çıkar ve: “Size şu vadide baskın yapacak bir atlı düşman bölüğünün olduğunu haber versem, bana inanır mısınız?, der. Onlar da: “Biz senden doğrudan başka bir şey duymadık,” derler. Hz. Peygamber (a.s) onlara şöyle der: “Öyleyse ben sizi karşılaştığınız azap konusunda uyarıyorum.” Bunun üzerine Ebu Leheb: “Kahrolası, bunun için mi bizi topladın?” şeklinde hakaret eder ve akabinde bu sûre nâzil olur.<sup>16</sup> Bu rivayetin farklı bir versiyonunda Hz. Peygamber kabilelere ismen hitap ederek (Ey Haşimoğulları, Ey Abdumuttaliboğulları, Ey Fihroğulları...) onlara inzarda bulunur ve peygamberliğini açıkça ilan eder.<sup>17</sup> Diğer

<sup>11</sup> İbn Şihâb ez-Zühri, el-Meğâzi'n-Nebeviyye, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1981, s. 44-45; İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 188; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, s. 295-296; İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, eş-Şirketu'd-Düveliyye li't-Tab', Kahire, 2001, c. I, s. 169-170; İbn Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk: Târihu't-Taberî*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim, Dâru'l-Maârif, Kahire, ty., c. II, s. 318; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, s. 205; Ebu Ömer İbn Abdilberr, *ed-Dürrer fi'l-Meğâzi ve's-Siyer*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Maârif, Beyrut, 1982, s. 36; Ebu Muhammed İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser Fî Funûni'l-Meğâzi ve's-Semâil ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-Hadrâvî, Dâru İbn Kesir, Beyrut, ty., c. I, s. 188; Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut, 2005, c. II, s. 318.

<sup>12</sup> eş-Şuârâ, 26/214.

<sup>13</sup> el-Hicr, 15/94.

<sup>14</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 715-716; Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdumarsud, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, c. V, s. 468; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, III, s. 691; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, s. 514; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XV, s. 734-735; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1984, c. XXX, s. 599-600; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 495; Molla Huveş ed-Deyrezûrî, *Tefsîru Beyâni'l-Maânî*, Matbaatu't-Terakkî, Dımaşk, 1965, c. I, s. 120; Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, c. II, s. 318.

<sup>15</sup> eş-Şuârâ, 26/124.

<sup>16</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbu't-Tefsîr, 96; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 715-716; Vâhidî, *el-Vasît*, V, s. 468; Neseî, *Medâriku't-Tenzil*, III, s. 691; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VII, s. 514; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XV, s. 734-735; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, s. 599-600; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 495; Deyrezûrî, *Tefsîru Beyâni'l-Maânî*, I, s. 120.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 716-717.

rivayete göre, Ebu Leheb Hz. Peygamber'e (a.s): "İman edersem bana (karşılık olarak) ne var?" diye sorar. Hz. Peygamber (a.s) de ona: "Diğer müslümanlara ne varsa, sana da o var," der ve Ebu Leheb cevaben: "Benimle başkalarını eşit tutan dine yazıklar olsun" diye karşılık verir, bunun üzerine de bu sûre iner.<sup>18</sup>

Alenî daveti başlattığı ifade edilen ayetler bağlamında zikredilen diğer rivayete göre, Hz. Peygamber (a.s) bu ayetler indikten sonra ne yapacağını bilmez bir halde iken, halaları onun bu halini görür ve onu teselli ederler. Ebu Leheb hariç tüm yakın akrabalarını çağırmasını ve durumu onlara arz etmelerini söylerler. O (a.s) da denileni yapar ve yakın akrabalarını çağırır. Bu toplantıya Ebu Leheb gelir ve toplantıyı sabote eder.<sup>19</sup> Hz. Peygamber (a.s)'in, o güne kadar hiç kimsenin dile getirmediği şeylerden bahsettiğini ve atalarının dinini değiştirmeye kalkıştığını söyleyerek, O'nun (a.s) atalarına saygısızlık yaptığını ifade eder. Ebu Leheb'in bu ifadeleri ile amacı, hem Hz. Peygamber (a.s) hem de o anda mecliste bulunanlar üzerinde bir etki bırakmaktır. Çünkü işin içerisine "atalar" ve "ataların dininin" katılması muhataplar üzerinde daha çok etki oluşturabilirdi.<sup>20</sup> Hz. Peygamber (a.s) bu toplantıda bir şey söylemez ve başka bir zaman aynı kişileri tekrar toplar. Bu sefer Ebu Leheb gelmemiştir. Hz. Peygamber ikinci toplantıda akrabalarına kendisinin peygamber olarak seçilmiş olduğunu ve Allah'tan başka ilah olmadığını söyler.<sup>21</sup>

Her ne kadar Tebbet sûresinin Şuarâ sûresindeki aleni davet emrinden sonra indiği ifade edilmişse de, Muhammed Âbid el-Câbiri (ö. 2010) ve Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984), Şuarâ sûresindeki ayetin siyak ve sibakından<sup>22</sup> koparılmak suretiyle değerlendirildiğini

<sup>18</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, s. 716-717; Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ani fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru lhyâit-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ty., c. XXX, s. 260; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 497.

<sup>19</sup> İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 188-189.

<sup>20</sup> Kur'ân-ı Kerim'in Mekke dönemindeki muhatapları en çok eleştirdiği konuların başında "babalarını/atalarını sorgusuz taklit etmeleri" olgusu gelmektedir. Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, c. I, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2011, s. 406; Ataları taklit ve ululama sadece o dönemin değil, önceki peygamberlerin muhatap olduğu kavimlerin de problemidir. Ayetler için bkz; el-A'râf, 7/70, 71; Hûd, 11/26, 87; İbrahim, 14/10; Yûsuf, 12/40; el-Enbiyâ, 21/54; el-Mu'minûn, 23/83; eş-Şuarâ, 26/76.

<sup>21</sup> İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 189; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, s. 205.

<sup>22</sup> Şuarâ sûresindeki ayet siyak ve sibakı ile şöyledir: "O'nu (Kur'ân'ı) şeytanlar indirmedir. Bu onlara düşmez; zaten güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi

söylemişlerdir.<sup>23</sup> Derveze, ayetin siyak ve sibakı göz önünde bulundurulduğunda, bu ayetin Tebbet sûresinin öncesine alınamayacağını ifade eder. Zira hem Şuarâ sûresi ve hem de Hicr sûresi<sup>24</sup> dönem olarak Habeşistan hicretinden önceki veya hemen sonraki dönemin vahiy metinleridir. Sözü geçen ayetler de o döneme tetabuk etmektedirler. Tebbet sûresi ise ilk yılda inen vahiy metinlerindedir.<sup>25</sup>

Derveze'ye göre ilk vahiy metinlerinin ikinci bölümleri, farklı tipteki kişilerin iddia ve ithamlarına cevap vermekte ve bazen de ağır bir üslupla muhatapları eleştirmektedir.<sup>26</sup> Yine nüzulü takriben ikinci yıla tekabül eden ayetler, Hz. Peygamber (a.s)'e inanmayan muhatapları güzelce terk etmesini ve söylediklerine sabretmesini söylemektedir.<sup>27</sup> Bu söylemlerin yanı sıra muhataplara mantiki cevapların da verilmiş olduğu gözden kaçmamaktadır.<sup>28</sup> Bu demektir ki, Hz. Peygamber'in (a.s) tebliğinin hiçbir döneminde gizli davet dönemi olmamıştır. Rivayetlerin bize aktardığı şeylerin çoğu münferit birkaç vakadır. Hz. Peygamber'in (a.s) dışarıda dikkat çekecek şekilde ibadet edilmesine müspet yaklaşmamasının sebebi gizli davetten dolayı değil; daha çok zayıf insanlardan oluşan yeni müslümanların başına bir şeyler gelmesinden korkmasıdır.<sup>29</sup>

Derveze, Şuarâ ve Tebbet sûreleri arasındaki usul ve muhteva uyumsuzluğuna ilaveten, ilk vahiy metinlerinden başlamak üzere hiçbir dönemde gizli davetin olmadığını ve olamayacağını ifade etmiştir. Bu

---

işitmekten uzak tutulmuşlardır. O halde sakın Allah ile beraber başka tanrıya kulluk edip yalvarma, sonra azap edilenlerden olursun! Yakın akrabaları uyar. Sana uyan müminlere (merhamet) kanadını indir. Şayet sana karşı gelirlerse de ki: Ben sizin yaptıklarınızdan muhakkak ki uzağım. Sen O mutlak galip ve engin merhamet sahibine güvenip dayan. O ki, namaza kalktığın zaman seni görüyor. Secde edenler arasında dolaşmanı da görüyor. Çünkü her şeyi işiten, her şeyi bilen O'dur." eş-Şuarâ, 26/210-220.

<sup>23</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 494-495; Câbiri, *Medhal ile'l-Kur'ân: el-Cüz'ül-Evvel fi't-Ta'rif bi'l-Kur'ân*, Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 2001, s. 252-254.

<sup>24</sup> Hicr suresindeki ayetin siyak ve sibakı da şöyledir: "*Rabbın hakkı için, yaptıklarından dolayı, mutlaka onların hepsini sorguya çekeceğiz. Sana emrolunanı açıkça söyle ve ortak koşanlardan yüz çevir! (Seninle) alay edenlere karşı biz sana yeteriz. Onlar Allah ile beraber başka bir tanrı edinenlerdir. (Kimin doğru olduğunu) yakında bilecekler! Onların söyledikleri şeyler yüzünden senin canının sıkıldığını da andolsun biliyoruz.*" el-Hicr, 15/92-97.

<sup>25</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 494-495; Ayrıca bkz.: Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c. XI, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, s. 167-168.

<sup>26</sup> el-Müddessir, 74/10-25.

<sup>27</sup> el-Müzzemmil, 73/10.

<sup>28</sup> el-Kalem, 68/34-41.

<sup>29</sup> Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, s. 24-30.

kanaatini Müzzemmil sûresinin onuncu ayetinin<sup>30</sup> tefsirinde şöyle dile getirir: “İnkârcılardan ayrılmasının emredilmesi, onları tamamen kendi hallerine bırakması anlamına gelmez. Çünkü bu, davette devamlılığı gerektiren Rasul’ün risâletinin tabiatına aykırıdır. Bu ayet, davete çok katı ve sert bir karşılık verme ihtimali olanlardan uzak durmasını ve onlarla ilişkisini iyi tutmasını tavsiye etmekle birlikte, iman etme ihtimali olanlara tebliğ yapılımasını vurgulamaktadır.”<sup>31</sup>

Muhammed Âbid el-Câbirî de aleni davete mesnet edinilen Şuarâ sûresindeki ayetlerin indiği dönem ile Tebbet sûresinin indiği dönemin birbirinden uzak olduğunu ifade ettikten sonra Şuara sûresindeki ayetin kastının “aleni davet” olmadığını; zaten ayetin indiği dönemde aleni davetin başladığını belirtir.<sup>32</sup> Câbirî’ye göre “yakın akrabaları uyar” ayetinin kastı, yöntemini değiştirmesi ve tebliğini artık dışarıya -Mekke dışındaki kabilelere (Hz. Peygamber (a.s)’in anne tarafından akrabalarının Medine’de oldukları malumdur)- açmasıdır. Çünkü Mekke ahalisi artık bu işe destek olmayacağını açıkça izhar etmiştir.<sup>33</sup>

Müfessir Mustafa el-Merâğî (ö. 1945) Derveze ve Câbirî’nin kanaatine muarız bir şekilde tebliğin aşamalarının gizliden aleniye doğru seyretmesinin, tebliğin doğasında var olduğunu ifade eder. Müfessir buna delil olarak da Nuh sûresinden örnekler verir ve Hz. Nuh’un kavmini önce gizli olarak, sonra aleni olarak davet ettiğini söyler.<sup>34</sup> Fakat ayetlerin sıralaması müfessirin bu kanaati ile tenakuz arz etmektedir, şöyle ki: “(Sonra Nuh:) Rabbim! dedi, doğrusu ben kavmimi gece gündüz (imana) davet ettim. Fakat benim davetim, ancak kaçmalarını arttırdı. Gerçekten de, (imana gelmeleri ve böylece) günahlarını bağışlaman için onları ne zaman davet ettiysem, parmaklarını kulaklarına tıkadılar, (beni görmemek için) elbiselerine büründüler, ayak dirediler, kibirlendikçe kibirlendiler. Sonra, ben kendilerine haykırarak davette bulundum. Sonra, onlarla hem açıktan açığa hem

<sup>30</sup> Ayetin lafzı ve anlamı şöyledir: “و اصبر على ما يقولون و اهرهم هجرا جميلا” “Onların dediklerine sabret ve onlardan güzelce ayrıl”. el-Müzzemmil, 73/10.

<sup>31</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 406-407.

<sup>32</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur’ân*, s. 253; Câbirî, *Fehmü'l-Kur’âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasebe Tertîbi'n-Nüzûl*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 2008, c. I, s. 38-39.

<sup>33</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur’ân*, s. 254; Câbirî, *Fehmu'l-Kur’ân*, c. I, s. 38-39.

<sup>34</sup> Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Mısır, 1946, c. XXIX, s. 82-83; Benzeri bir kanaat için bkz; Ahmet Önkâl, *Rasûlullah’ın İslam’a Davet Metodu*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2012, s. 58-59.



*de gizli gizli konuştuğum.*"<sup>35</sup> Zikredilen ayetlerde de görüldüğü üzere Hz. Nuh tebliğ yaparken gizliden aleniye şeklinde bir metot uygulamamıştır. Muhatapların durumuna göre farklı usullerle onları davet etmiştir. Dolayısıyla, söz konusu ayetlerden tebliğin önce gizli, sonra aleni yapıldığı gibi bir sonuç çıkarmaktansa; Hz. Nuh'un, inatçı kavmini doğru yola getirmek için kullandığı farklı tebliğ metotları denediğini ve bu iş için durmadan çırpındığı sonucuna varmak<sup>36</sup> daha makuldür.

Yukarıda ifade edilenlerden anladığımız kadarıyla, gizli davet denilen dönem, Hz. Peygamber'in daha çok samimi olduğu insanlara İslam'ı anlattığı bir dönemdir; hiçbir şey yapmadan oturduğu bir dönem değildir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'e (a.s) inanan insanların sayıca arttığı ve İslâm'ın insanların gündeminde ilk sırayı aldığı bir dönemdir. Gizli davet dönemi olarak isimlendirilmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in (a.s) ve ilk müslümanların tebliği çok samimi oldukları insanlar arasında yapmaları ve dışarıya henüz açılmanın olmadığı bir dönem olmasıdır.<sup>37</sup>

Kaynakların bize aktardığına göre, Hz. Peygamber (a.s) ilk vahiyden sonra tebliğe başlamış ve Mekke'deki insanların çoğu Hz. Peygamber'in yeni bir din ile görevlendirildiğinden haberdar olmuşlardır. Yine, bu süre zarfında Hz. Hatice, Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Hz. Ebubekir, Hz. Osman, Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf, Sad b. Ebi Vakkas, Talha b. Ubeydullah gibi isimlerin iman ettiğini, evlerinde veya Mekke'nin vadilerinde saklanarak namaz kıldıklarını öğrenmekteyiz.<sup>38</sup> Dikkat çekici bir diğer husus, Hz. Peygamber'in (a.s) öğleden önce kıldığı bir namaz esnasında müşriklerin buna müdahil

<sup>35</sup> Nûh, 71/5-9.

<sup>36</sup> Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, III. bs., Ankara, 2007, c. V, s. 465.

<sup>37</sup> Mehmet Azimli, müslümanların toplandığı ev olan Erkam'ın evinin Safa tepesinin yakınlarında ve etraftan görülebilen bir yerde olduğunu ifade ettikten sonra, tebliğin ilk yılında bile tamamen gizli bir durumdan bahsedebilmenin zor olduğunu vurgular. Oraya girip çıkanlar mutlaka biliniyor olmalıydılar fakat yine de onlar bu hususta teyakkuza elden bırakıyorlardı. Bu durumda, ilk üç yıllık süreçteki davetin gizliliğini daha çok bireysel planda, yakın akraba ve arkadaş çevresine tebliğde bulunulması şeklinde anlamak gerekir. Bkz; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 94-95; Ayrıca bkz; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 494; Sami Kiliçli, *Mekkâ Sûrelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitapla İlişkileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012, s. 116-117.

<sup>38</sup> İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 188; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 295-296; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, s. 169-170; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, II, s. 318.

olmamaları, fakat bu namaz dışında Kâbe’de herhangi bir namaz kılacak olduğu zaman Hz. Ali ve Zeyd b. Sâbit’in gözcülük yapmış olmasıdır.<sup>39</sup> Bu durumda, müşrikler Hz. Peygamber’in (a.s) başka namazlar kıldığını bilmektedirler. Hz. Peygamber’e (a.s) inanan insanların sayısının arttığından haberdar idiler. Önceleri alay ederlerken, sonraları hakaret etmeye ve işkenceye başladılar.<sup>40</sup>

Kanaatimizce, Derveze’nin ifade ettiği üzere, müslümanlar tebliğin ilk dönemlerinde müşriklerin eziyetlerinden korunmak amacıyla kendilerini gizlemişlerdir. Hz. Peygamber (a.s) de müminlerin bu durumunu göz önünde bulundurarak bazı tedbirler almış olmalıdır. Nitekim söz konusu kişiler, tebliğin ilerleyen dönemlerinde aşikâr olmaya başlayınca ağır cezalara çarptırılmışlardır. Bu da Hz. Peygamber’in almış olduğu tedbirin ne kadar önemli ve yerinde olduğunun göstergesidir. Hz. Peygamber’in davetine icabet eden ve kabileleri tarafından kim olduğu sonradan anlaşılan bu insanlara verilen cezaların içerisinde en ağır olanı, asabiyetin en etkin cezası olan himayenin kaldırılması<sup>41</sup> olmuştur. Bundan dolayı da bu insanlar, Mekke’de barınamayacakları için, Habeşistan’a hicret etmek zorunda kalmışlardır. Çünkü asabiyet sisteminde bir insanın himayesinin kaldırılması demek, o kişinin ölüm fermanının ilanı demektir.<sup>42</sup>

## 2. Kronolojik Tertipteki Yeri

Bu başlık altında önce klasik kaynaklarımızın sûrenin nerede olması gerektiğine dair beyanatını zikredeceğiz. Bilahare Câbirî’nin kanaatini ve bu kanaatine mesnet edindiği hususları ele alacağız.

1. Tebbet sûresi klasik nüzul tertiplerinin hemen tümünde ilk inen sûreler arasına konmuştur. Şehristânî ve Suyûtî’nin Hz. Ali’den

<sup>39</sup> Abdulkâdir el-Makrîzî, *İmtau’l-Esmâ Bima Li’n-Nebiyi Mine’l-Ahvâli ve’l-Emvali ve’l-Hafadati ve’l-Metâ’*, thk. Abdulhamid en-Nemîsî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. I, s. 17; Belâzûrî, *Ensâbu’l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru’l-Fikr, Lübnan, 1996, c. I, s. 113; İbnu’l-Esir, *el-Kâmil*, s. 205.

<sup>40</sup> Bkz; İbn Hişam, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, I, s. 295-296; İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, I, s. 169-170; Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, II, s. 318; İbnu’l-Esir, *el-Kâmil*, s. 205.

<sup>41</sup> Nebi Bozkurt, “Eman”, DİA, c. 11, İstanbul, 1995, s. 75-77; Nebi Bozkurt, “Himaye”, DİA, c. 18, İstanbul, 1998, s. 56; Ahmet Önkâl, “Civâr”, DİA, c. 9, İstanbul, 1993, s. 34-35.

<sup>42</sup> Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul, 1971, c. IV, s. 33-34; Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, Bursa, 2004, s. 7-8; Levent Öztürk, “İslam’ın Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sayı: 1, Sakarya, 2001, s. 7-11.

naklettiği tertipte,<sup>43</sup> Câfer-i Sâdık (ö. 148/765)'tan aktarılan tertipte,<sup>44</sup> İbnu'd-Dureys (ö. 294/906) ve Mahmud Ramyar (ö. 1986)'ın İbn Abbas (ö. 68/687)'tan aktardığı tertipte,<sup>45</sup> İkrime (ö. 105/723)'den aktarılan tertipte,<sup>46</sup> Zühri (ö. 124/742),<sup>47</sup> İbn Vâkıd (ö. 207/822),<sup>48</sup> İbnu'n-Nedîm (ö. 326/938),<sup>49</sup> Hâzin (ö. 725/1324),<sup>50</sup> Zerkeşî (ö. 794/1392),<sup>51</sup> ve Firuzâbâdî (ö. 816/1414)'nin<sup>52</sup> ve aktarmış olduğu sûre tertibinde bu sûre beşinci sıraya konmuştur. Yakubî (ö. 292/905)'nin İbn Abbas (ö. 68/687)'tan,<sup>53</sup> Şehristânî (ö. 510/1116)'nin Mukâtil (ö. 150/767)'den<sup>54</sup> aktardığı tertipte; İbn Âşûr (ö. 1970),<sup>55</sup> İzzet Derveze (ö. 1984),<sup>56</sup> ed-Deyrezûrî (ö. 1984),<sup>57</sup> Hamidullah (ö. 2002),<sup>58</sup> Zeki Duman (ö. 2013),<sup>59</sup> Şaban Piriş<sup>60</sup> ve Hakkı Yılmaz<sup>61</sup> tertiplerinde sûrenin altıncı sırada olması gerektiği ifade edilmiştir.

<sup>43</sup> Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Merkezi'l-Buhûs, Tahran, 2008, c. I, s. 19-23; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 195.

<sup>44</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I, s. 23-24.

<sup>45</sup> Muhammed b. Eyyub İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ Unzile bi-Mekke vemâ Unzile bi'l-Medîne*, thk. Urve Bedîr, Dîmaşk, Dâru'l-Fikr, 1987, c. I, s. 33; Mahmud Ramyar, *Târîh-i Kur'ân*, Tahran, Müessesesi İntişârât-ı Emir Kebir, 1990, s. 332.

<sup>46</sup> Beyhâki, *Delâilu'n-Nubu've*, VII, s. 142-143.

<sup>47</sup> ez-Zühri, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî, Dâru İbn Affân, Kahire, 2008, s. 90-91.

<sup>48</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, I, s. 24.

<sup>49</sup> Ebu'l-Ferec İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd, yy., Tahran, 1971, s. 29-30.

<sup>50</sup> Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin: Lubâbu't-Te'vîl fi Maâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır, ty., c. I, s. 7-8.

<sup>51</sup> Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l Fadl ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hadîs, Lübnan, 2006, s. 136-137.

<sup>52</sup> Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Bihâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ty., c. I, s. 101-102.

<sup>53</sup> Cafer b. Vehb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Leiden, Matbaatu Brill, 1883, c. II, s. 34-35.

<sup>54</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-Esrâr*, (Mukaddime) I, s. 23-24.

<sup>55</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, s. 599; Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu*, V, s. 709.

<sup>56</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 495.

<sup>57</sup> Deyrezûrî, *Tefsîru Beyâni'l-Maânî*, I, s. 120.

<sup>58</sup> Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdulaziz Hatip, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 607.

<sup>59</sup> Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak: Kur'ân'ı-Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, c. I, s. 85.

<sup>60</sup> Şaban Piriş, *Kur'an Yolu: İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri*, Arz Yayıncılık, Kayseri, ty., c. I, s. 165.

<sup>61</sup> Hakkı Yılmaz, *Nüzul Sırasına Göre Tebyînu'l-Kur'an*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007, c. I, s. 145.

2. Kronolojik tertiplerde çoğunlukla beş veya altıncı sıraya konulduğunu gördüğümüz bu sûreyi Muhammed Âbid el-Câbiri üçüncü sıraya koymayı uygun görmüştür.<sup>62</sup> Câbiri'den başka hiçbir müellif nüzul tertibinde sûreyi bu kadar erken bir yere koymamıştır. Câbiri'nin sûreyi tertipte üçüncü sıraya koymuş olmasının ilk mesnedi bir rivayettir. Müfessirin mesnet edindiği fakat kaynağını zikretmediği rivayet İbn Abbas'a dayanmaktadır. Söz konusu rivayete göre otuz sekiz yaşında ses duyma ve ışık (ilahi nur) görmeye başlayan Hz. Peygamber (a.s) ilk vahiyden sonra da yaklaşık iki buçuk yıl bu hal üzeredir. Müddessir sûresinin inişi bu hali sona erdirmiş ve vahiy kesintisiz devam etmiştir. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre, Hz. Peygamber (a.s) yedi yıl ışık görme ve ses işitme, sekiz yıl ise vahiy alma şeklinde toplam on beş yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de ikamet etmiştir.<sup>63</sup> Câbirî'ye göre, Hz. Peygamber (a.s) ilk vahiy aldığı zaman kırk iki yaşında, kesintisiz vahiy başladığı zaman da kırk beş yaşındaydı.<sup>64</sup>

Câbirî'nin kanaati her ne kadar yukarıda zikredilen minvaldeyse de kaynaklarda zikredilen rivayetler Câbiri'nin aktardığı rivayet ile mutabık değildir. İbn İshak (ö. 151/768)'ın Said b. Müseyyeb (ö. 97/715)'den aktardığı rivayete göre ilk vahiy Hz. Peygamber (a.s)'e kırk üç yaşında inmiş, on yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de ikamet etmiştir.<sup>65</sup> Bir diğer rivayete göre ilk vahiy kırk yaşında inmiş, on üç yıl Mekke'de on yıl da Medine'de ikamet etmiştir.<sup>66</sup> İbn Hişam (ö. 218/833) Hz. Peygamber'in (a.s) kırk yaşında peygamber olarak gönderildiğini ifade eder.<sup>67</sup> İbn Sa'd (ö. 230/845), Hz. Peygamber'in (a.s) kırk yaşında iken kendisine ilk vahyin indiğini beyan etmiştir.<sup>68</sup> Buhari (ö. 256/869)'nin İbn Abbas (ö. 68/687) ve Aişe'den (ö. 58/677) aktardığı rivayetlerde Hz. Peygamber'e (a.s) Mekke'de on yıl vahiy indiği ve Medine'de de on yıl kaldığı ifade edilmiştir.<sup>69</sup>

<sup>62</sup> Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, I, s. 37-41.

<sup>63</sup> Câbirî, *Medhal İle'l-Kur'ân*, s. 104-105.

<sup>64</sup> Câbirî, *Medhal İle'l-Kur'ân*, s. 104.

<sup>65</sup> İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 178; Taberî, *Târihu't-Taberî*, II, s. 290-293; Benzer bir kanaat için bkz; Buhârî, *es-Sahîh*, Fedâilu'l-Kur'ân, 1.

<sup>66</sup> İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 178; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 263; İbn S'ad, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, s. 164; Taberî, *Târihu't-Taberî*, II, s. 290-293.

<sup>67</sup> İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 263.

<sup>68</sup> İbn S'ad, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, s. 164.

<sup>69</sup> Buhari, *es-Sahîh*, Fedailu'l-Kur'ân, 1.

Taberi (ö. 310/923), Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderildiği yaşa dair farklı rivayetlerin var olduğunu, fakat bu rivayetlerin kırk veya kırk üç konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmiştir. İbn Abbas (ö. 68/678) ve Enes b. Malik (ö. 93/712)'ten gelen dört farklı senede göre Hz. Peygamber'e kırk yaşında iken vahiy gelmiştir. İbn Abbas ve İkrime (ö. 104/725)'den mervi iki rivayette ise nübüvvet Hz. Peygamber'e (a.s) kırk yaşında iken gelmiş ve Mekke'de on üç sene kalmıştır. Hz. Peygamber'e (a.s) nübüvvetin kırk üç yaşında geldiğine dair ise iki rivayet zikredilmiştir. İbn Abbas ve İkrime'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber'e (a.s) nübüvvet kırk üç yaşında gelmiş ve Mekke'de on üç yıl ikamet etmiştir.<sup>70</sup> Görüldüğü üzere müelliflerin çoğu Hz. Peygamber'in ilk vahyi aldığı kırk yaşında olduğunu ifade etmişlerdir. Kırk yaşında iken kendisine vahyin inmeye başladığını ifade edenler, Mekke'de on yıl kaldığını beyan etmişlerdir. Kendisine vahyin kırk üç yaşında iken indiğini söyleyenlere göre Mekke'de on yıl ikamet etmiştir.

3. Câbiri'ye göre Alak sûresinin ilk beş ayetinden sonra takriben iki buçuk yıllık bir vahiy kesintisi olmuştur. Müfessire göre Tebbet sûresinin üçüncü sıraya konması amca-yeğen ilişkisinin kopmasına sebep olamayacak gibi görünebilir. Fakat ilk iki vahiy metni arasındaki takriben iki buçuk yıla tekabül eden zaman aralığının böyle bir sonuca vesile olabilecek kadar yeterli olduğu gözden kaçırılmamalıdır.<sup>71</sup>

Kanaatimizce, ilk ve ikinci vahiy metinleri arasındaki süre zarfında böyle bir sonucun meydana gelmesi mümkün olabilir. Fakat Câbiri'nin bu süreyi böyle bir çıkarım için delil olarak kullanması kendisini desteklemez, aksine onu nakzeder. Çünkü Câbiri, vahiy kesintisinin vuku bulduğu süre içerisinde Hz. Peygamber'in insanlara ne anlattığını veya neyi anlatabildiğini muğlak bırakmıştır. Ayrıca, hangi durum veya olaylara binaen Ebu Leheb ile Hz. Peygamber'in (a.s) ilişkisinin kopma seviyesine geldiğini izah etmemiştir. Şayet Müddessir sûresinin inişine kadar Hz. Peygamber (a.s) sadece sesler duymakta, halinin ne olduğunu bilmez bir durumda ve cinlenmiş olmaktan dolayı intihara kalkışmayı düşünmekte<sup>72</sup> ve eşi dahi onun terk edildiğini düşünmeye başlamış ise<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Taberî, *Târihu't-Taberî*, II, s. 290-293.

<sup>71</sup> Câbirî, *Medhal İle'l-Kur'ân*, s. 105.

<sup>72</sup> Mukâtil Müddessir sûresinin bidayetinde Hz. Peygamber'in (a.s) şeytanın gaptten kendisine seslendiğini düşündüğünü (لعل هذا شيطان يدعوني) ifade eder. Bkz; Mukâtil,

etrafındakilere ne anlatmış olabilir? Câbiri teklif ettiği sürenin makul olduğunu ifade etmekte haklı olabilir, fakat bu süre içerisinde Hz. Peygamber'in (a.s) durumunu netleştirmiş olması gerekir. Hz. Peygamber (a.s) kendi durumu hakkında bile kesin bir bilgiye sahip değilken, insanları davet etmiş ve tepki almış olmasını anlamlandırabilmek zordur.

Câbirî'nin ilk vahiy metninden sonraki kesintinin<sup>74</sup> süresine dair kanaatin de tavzih edilmesi gerekmektedir. Nitekim son dönem müfessirlerinden Muhammed Ebu Zehrâ (ö. 1974), Abdurrahman Habenneke el-Meydânî (ö. 1978) ve Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984) vahiy esnasında iki buçuk-üç yıllık bir kesintinin hikmete muarız olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>75</sup> Muhammed Ebû Zehra, bu konudaki rivâyetleri değerlendirdikten sonra fetret-i vahyin müddetini üç yıl olarak bildiren rivayetleri: "Allah'ın seçtiği kulu bu kadar uzun süre sıkıntıda bırakmayacağı" kanaatiyle makbul bulmadığını ve bu müddetin ancak beş ay civarında olabileceğini belirtir. Zira bu kadar uzun sürelik bir kesinti nihayetinde beşer olan Hz. Peygamber'i (a.s) de sıkıntıya sokar.<sup>76</sup> İzzet Derveze de vahyin kesilme süresinin üç yıl olduğuna dair rivayetin sahih olamayacağını ifade eder. Gerçekten böyle olsaydı, bu, davet sürecinin dışındaki bir zaman olmuş olurdu. Şayet vahyin üç yıla yakın kesildiği kabul edilecek olursa, bu durumun, daveti kabul eden ve Hz. Peygamber'in (a.s) etrafında kenetlenen ihlaslı

*Tefsîru Mukâtil*, III, s. 413-414; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, s. 204; Muhammed Abdulkhak İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşâfi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. V, s. 346; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XIV, s. 622; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, s. 352-353.

<sup>72</sup> el-Hicr, 15/6.

<sup>73</sup> Câbirî, *Medhal İle'l-Kur'ân*, s. 105-106.

<sup>74</sup> İlk ve ikinci vahiy metinleri arasında bir süre vahyin kesildiği belirtilmiştir. Literatürde bu aralığa "fetret-i vahiy" denir. Fetret-i vahyin süresi 3 gün ile 3 yıl arasında değişmektedir. Ayrıntı için bkz; Zührî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, s. 45; Buhârî, es-Sahîh, "Bed'ü'l-Vahy", 3; Tayâlisî, *Müsned*, III, s. 266; Taberî, *Târihu't-Taberî*, II, s. 303; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, s. 402; Abdurrezzak, *Tefsîr*, II, s. 327; Ebu İshak es-Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Muhammed bin Âşûr, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 2002, c. X, s. 67; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, s. 108; Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuwwa*, II, s. 155, 157; Ebu Nuaym, *Delâilu'n-Nubuwwa*, thk. Muhammed Ravvâs, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986, c. I, s. 216.

<sup>75</sup> Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Meâricu't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2000-2002, c. I, s. 31.

<sup>76</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Hâtemu'n-Nebiyîn*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mu'temer li's-Sîre, Katar, 1400, c. I, s. 311-312.

müminlerin nefsinde bile endişe ve hatta şüphe meydana getirmesi mümkündür.<sup>77</sup> Vahyin ilk döneminde vuku bulan bu sürenin ne kadarlık bir zamana tekabül ettiğini nüzul sürecindeki benzer olaylarla kıyaslayarak bulabileceğimizi ifade etmek isteriz. Dolayısıyla bu süre, Hz. Peygamber'in (a.s) ve sahabenin vahye fazlasıyla ihtiyaç duyduğu zamanlar olan "ifk hadisesi"<sup>78</sup> ve "savaştan geri kalanların durumunda"<sup>79</sup> olduğu üzere bir ay/kırk günlük bir süre olabilir.<sup>80</sup>

Kanaatimizce, Hz. Peygamber'in (a.s) amcası ile ilişkisi ilk vahiy metninin indiği erken dönemde başlamış olmalıdır. Peygamberler de beşer oldukları için, normal bir insan gibi önemli bir durumunu/sırrını önce en yakınlarına açması kadar tabii bir durum olamaz.<sup>81</sup> Ayrıca kaynaklardan öğrendiğimize göre Ebu Leheb Hz. Peygamber'in (a.s) yakın komşusudur<sup>82</sup> ve henüz tebliğe başladığı dönemlerde Ebu Leheb'in oğlu Utbe ile Uteybe Hz. Peygamber'in (a.s) kızları Rukiyye ve Ümmü Gülsüm ile evlidirler.<sup>83</sup> Amcalık, dünürlük ve komşuluk bağları münasebetiyle, Hz. Peygamber (a.s) tebliğin ilk aşamalarında amcasına da durumunu açmış, fakat destekleneceğini ümit ettiği amcasından

<sup>77</sup> Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, I, 495-496.

<sup>78</sup> Beni Mustalık Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in eşi Hz. Aişe'ye bir iftirada bulunmuş, Hz. Aişe'nin masum olduğuna dair ayetler (en-Nûr, 24/11-20) 37 gün sonra inmiştir. Bkz; Mustafa Çağırıcı, "İfk Hadisesi", *DİA*, c. 21, İstanbul, 2000, s. 507-509; Recep Erkocaaslan, *Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarından Beni Mustalık Gazvesi ve İfk Olayı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2008, s. 50-54.

<sup>79</sup> Tebük savaşına katılmayan samimi müslümanların affedildiğine dair ayetler (et-Tevbe, 9/118) takriben bir ay sonra indirilmiştir. Bkz; Casim Avcı, "Tebük Gazvesi", *DİA*, c. 40, İstanbul, 2011, s. 228-230; Mahmut Öztürk, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Tebük Gazvesine Katılmayan Mü'minlere Uygulanan Yaptırımların Tahlili", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, Diyarbakır, 2009, s. 103-105.

<sup>80</sup> Fetret-i vahiy konusunu ele alan müelliflerden bazıları bizim kanaatimize benzer bir görüşü benimsemişler ve bu sürenin kırk gün-iki ay arasına tekabül eden bir süre olabileceğini ifade etmişlerdir. Bkz; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIII, s. 402; Abdurrezzak, *Tefsîr*, II, s. 327; Ebu İshak es-Salebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, s. 67; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, s. 108; Beyhâkî, *Delâilu'n-Nubuuvve*, II, s. 155, 157; Meydânî, *Meâricu't-Tefekkür*, I, s. 31.

<sup>81</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *en-Nübüvvetu ve'l-Enbiyâ*, Mektebetu'l-Ğazâlî, Dimaşk, 1985, s. 29.

<sup>82</sup> Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, s. 131.

<sup>83</sup> Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, s. 131.

zamanla düşmanlık görmüştür.<sup>84</sup> Vahyin ilerleyen safhalarında Hz. Peygamber'e (a.s) izleyeceği tebliğ metodunun yakın akrabalar suretiyle devam etmesi gerektiği söylenince, Hz. Peygamber'in önce en yakın akrabalarını bir yerde topladığı; Safa tepesinde insanlara hitap edilmesi olayının en yakın akrabalarla yapılan bu toplantılardan sonra vuku bulduğu ifade edilmiştir.<sup>85</sup>

Hem insani ilişkiler, hem de dönemin sosyal şartları bağlamında Hz. Peygamber (a.s)'in Ebu Leheb ile ilişkisinin zikredildiği üzere, erken bir zamanda vaki olması gerekir. Meseleye asabiyet gibi bir olguyu da katacak olursak, kanaatimizin haklılığı tebarüz etmiş olacaktır. Kendisine iman etmediği halde<sup>86</sup> Hz. Peygamber'in (a.s) amcalarının asabiyet sebebiyle onu desteklediğini rivayetlerden öğrenmekteyiz.<sup>87</sup> Böylesi bir durumda eğer Hz. Peygamber (a.s)'e tebliğe yakın akrabalarından başlaması söylenmişse, öncelikle kendisine birinci dereceden yakınlığı olan amcaları ile başlamış olması, daha sonra da Safâ tepesinde Hâşimoğulları, Muttaliboğulları, Fihroğulları... vb. kabilelere hitap etmesi gerekir. Önce uzak akrabalarından başlamaktansa en yakınlarından başlaması daha makuldür. Bu durumda da, Ebu Leheb'in Hz. Peygamber ile ilişkisi erken dönemde başlamış, düşmanlıkları ise zamanla meydana gelmiş olabilir. Onun daha önceden Hz. Peygamber (a.s)'den söz konusu şeyleri duymuş olması ve Hz. Peygamber (a.s)'e yanlış bir iş yaptığını söylemesi daha münasiptir. Hz. Peygamber (a.s)'in davranışının bu minval üzere olması gerekir. Zira Mekke'nin en güçlü

<sup>84</sup> Ayrıntılı bigi için bkz; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II, s. 35-39; Kapar, "Ebu Leheb", s. 178-179.

<sup>85</sup> İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, s. 205; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, s. 118; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, İrfan Yayıncılık, İstanbul, 1993, c. I, s. 89-90; Kapar, "Ebu Leheb", s. 179.

<sup>86</sup> Hz. Peygamber'i (a.s) çocukluğundan risaletinin Mekke döneminin neredeyse sonuna kadar koruyan amcası Ebu Talip ona iman etmemiştir. Bkz; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ebu Talib", *DİA*, c. 10, İstanbul, 1994, s. 237-238.

<sup>87</sup> Ebu Talib'in vefatından sonra kabilenin reisliğine gelen Ebu Leheb'in asabiyetin zorunlulukları sebebiyle bir süre Hz. Peygamber'i desteklediği; bir süre sonra Lat, Menat ve Uzza'ya hakaret ettiği bahane ederek bu himayeyi kaldırdığı ifade edilmiştir. Bkz; Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I, s. 121-122; Apak, *Asabiyet*, s. 73-74; Emine Öztürk, *Hz. Muhammed'in Tebliğ Mücadelesinde Taif Yolculuğu*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir, 2010, s. 31-33.



sosyal yapısı olan “Hilfu’l-Fudul”a gençlik yıllarında katılmış olan<sup>88</sup> ve dolayısıyla Arap toplumunun sosyal yapısını bilen<sup>89</sup> bir insan olarak, Hz. Peygamber (a.s)’in bu durumdan başka bir şekilde davranmış olması makul değildir.

4. Câbirî’nin Tebbet sûresini üçüncü sıraya yerleştirmesine mesnet edindiği bir diğer husus, Duhâ sûresinin sebab-i nüzûlleri olarak zikredilen rivayetlerdir. Müellif söz konusu sûrenin indiği dönemde Ebu Leheb’in karısının da eleştirilmesi üzerine kadının vahyin kesilmesini fırsat bilerek; “Rabbin seni terk etmiş olmalı” dediğini ve zamansal olarak bu rivayetlerin tümünün birbirine yakın ve tutarlı olduğunu ifade eder.<sup>90</sup> Bizce müfessirin bu düşüncesi isabetli değildir. Müfessirin kanaatinde yanılmış olmasına, dolayısıyla da Tebbet sûresinin üçüncü vahiy metni olmasına dair birkaç açıdan eleştiri yapmak mümkündür. Bu eleştiriler şöylece sıralanabilir:

a. Sûreyi üçüncü sıraya koyan Câbirî’nin kendi usulüyle bir çelişkisi vardır. Çünkü Mekkî dönemi altı merhaleye ayıran Câbirî, ilk merhaleyi nübüvvet, rububiyet ve uluhiyet merhalesi olarak değerlendirmiş; bu ilk merhaleyi de kendi içerisinde iki döneme ayırmıştır. İlk dönemde gelen ayetlerin de; “*Yaratan Rabb’inin adıyla oku*”<sup>91</sup>, “*Ey örtüsüne bürünen*”<sup>92</sup>, “*Rabb’in seni terk etmedi...*”<sup>93</sup>, “*Senin göğsünü genişletmedik mi?*”<sup>94</sup> gibi direkt Hz. Peygamber (a.s)’e hitap eden metinler olduğu görüşündedir.<sup>95</sup> Bu durumda bu sûre muhteva ve üslup itibarıyla ilk dönemde olabilecek bir sûre değildir.

b. Câbirî’nin delil olarak kullandığı rivayetlerde problem vardır. Öncelikle Ebu Leheb’in karısının; “Rabbin seni terk etmiş olmalı” rivayetini ele alalım. Bu rivayet, Duhâ sûresindeki “*Rabb’in seni terk etmedi...*”<sup>96</sup> ayetinin sebebi nüzûlü olarak zikredilmektedir.<sup>97</sup> Bu rivayet

<sup>88</sup> Bkz.: Muhammed Hamidullah, “Hilfû’l-Fudûl”, DİA, c. 18, İstanbul, 1998, s. 31-32; Hz. Peygamber’in bu oluşuma yirmi veya (makul olan kabulle) otuz beş yaşında katıldığı ifade edilmiştir.

<sup>89</sup> Derveze, Hz. Muhammed’in Hayatı, II, s. 35-39.

<sup>90</sup> Câbirî, *Medhal İle’l-Kur’ân*, s. 105-106.

<sup>91</sup> el-A’lak, 96/1.

<sup>92</sup> el-Müddessir, 74/1.

<sup>93</sup> ed-Duhâ, 93/3.

<sup>94</sup> el-İnşirâh, 94/1.

<sup>95</sup> Câbirî, *Medhal İle’l-Kur’ân*, s. 251; Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân*, I, s. 23.

<sup>96</sup> ed-Duhâ, 93/3.

Buhârî’de iki şekilde geçmektedir. Her iki rivayette de kim olduğu bilinmeyen bir kadın Hz. Peygamber’e gelir ve farklı ifadeler kullanır. İlk rivayete göre, hastalığından dolayı iki veya üç gün (gece ibadetine) kalkamayan Hz. Peygamber’e (a.s) kadın: “Ey Muhammed! İki veya üç gündür şeytanını yanında göremiyorum, seni terk etmiş olmalı”;<sup>98</sup> ikinci rivayette ise: “Ey Allah’ın Rasulü! Arkadaşının seni terk ettiğini görüyorum,” der.<sup>99</sup>

Ümmü Cemil<sup>100</sup> veya Hz. Peygamber’in ailesinden<sup>101</sup> (Hz. Hatice)<sup>102</sup> olduğu ifade edilen bu kadının rivayetlerinde işkal vardır. Çünkü ikinci rivayetteki ifadeyi Ümmü Cemil’in kullanmış olması makul değildir. Zira bu durumda Ümmü Cemil’in Hz. Peygamber’in elçiliğini kabul etmiş olması gerekir ki, böyle bir durum söz konusu olamaz. Tavzih edilmesi gereken bir diğer husus, sözü geçen kadının (şayet Câbirî’nin ifade ettiği üzere Ümmü Cemil ise) Hz. Peygamber’in iki-üç gün kalkmadığını görünce O’nun (a.s) Rabbi tarafından terk edilmiş olmasını beyan etmesidir. Üç gün ibadete kalkamamayı, Rabb tarafından terk edilmiş olmaya hamledebilmek, anlaşılması güç bir durumdur. Zira bu rivayete göre her gece bir buluşmadan veya vahiyden söz edebilmemiz gerekir. Şayet üç günlük kesintiye bir terk edilme olarak kabul edecek olursak, bu durumda her gün-veya üç günde bir- vahiy inmesini kabul etmemiz gerekir ki bunu iddia edebilmek gerçekten zordur.

c. Öncelikle Tebbet sûresini üçüncü sıraya koyan Câbirî’ye ve bilahare Tebbet sûresini beşinci sırada inen sûre olarak kabul eden müfessirlerin kanaatine, Arap toplumunda önemli bir etkinliği olan asabiyet açısından bir eleştirimiz olacaktır.

İbn Haldun (ö. 808/1406) Mukaddime isimli eserinde asabiyetin Araplar nezdindeki değerini ve etkisini epey bir yekun tutan bölümler

<sup>97</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 529; Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn: Tefsîru’l-Mâverdî*, thk. Abdulsûd bin Abdurrahîm, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, Beyrut, ty., c. VI, s. 304; Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Hişam Semir, Riyad, Dâru Alemî’l-Kutub, ty., c. XX, s. 118; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, c. XV, s. 523.

<sup>98</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbu’t-Tefsîr, 93; Müslim, *es-Sahîh*, Kitabu’l-Cihad ve’s-Siyer, 115; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 485; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VIII, s. 423-424.

<sup>99</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbu’t-Tefsîr, 93; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 486.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 485; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VIII, s. 423-424.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 485.

<sup>102</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, s. 486; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân*, VIII, s. 424; Duman, *Beyânu’l-Hak*, I, s. 117.

halinde ele almıştır. Biz, müellifin ifadelerini bir cümle halinde ifade edecek olursak, asabiyet bağlarının ne denli güçlü ve etkin olduğunu ifade etmiş olabiliriz. Şöyle ki: “bir toplumun hakimiyet kurabilmesi, kendisini savunabilmesi ve hayatta kalabilmesi, ancak bir kişinin diğerlerinin yerine kendisinin ölmeyi isteyeceği asabiyet ile mümkündür.”<sup>103</sup>

Derveze de asabiyetin Arap toplumunda çok derin bağlar oluşturduğunu ifade etmiş, asabiyetin etkinliğini şöyle dile getirmiştir: “Sosyal birliğin en küçük birimi olan boy ve yakın akrabalıktan müteşekkil asabiyet, ortak savunma ve dayanışma gibi sebeplere müteallikti. Öyle bir bağ vardı ki, bir kimse haklı veya haksız olsun akraba veya soydaşlarının hakkını savunmak, onun öcünü almak zorundaydı. Haşimoğulları ve Muttaliboğullarından çok büyük bir kesim, atalarının dininde oldukları halde, pratikte Hz. Peygamber’e (a.s) yardım ediyorlardı. Birçok ismin Habeşistan’a hicret etmek zorunda kaldığı dönemde Hz. Peygamber’in gitmemesinde bu bağlar rol oynamıştır.<sup>104</sup> Asabiyet bağları toplumda o kadar yer edinmiştir ki, hicri üçüncü asra kadar bu bağların tarihsel olaylarda ciddi rol oynadığını görebilmek mümkündür.<sup>105</sup> Nübüvvetin son yıllarına tekabül eden ayetlerde bile, müminlerin asabiyet bağlarının etkisinde kalmamaları gerektiğine dair ayetlerin indiğini görebilmekteyiz.”<sup>106</sup> Hicri dokuzuncu yılda inen bir ayet zikrettiğimiz hususu şöyle dile getirmiştir: “*Ey iman*

<sup>103</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Ankara, 2004, c. I, s. 215-235.

<sup>104</sup> Derveze, İbn Hişam ve İbn Sa’d’dan bir rivayet aktarmıştır. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber’in (a.s) amcası Ebu Leheb, Hz. Peygamber’e (a.s) Ebu Talib hayatta iken nasıl yaşadıysa öylece yaşamaya devam etmesini söyler ve ölümüne kadar O’nu savunacağına dair yemin eder. Bu rivayetlerin sıhhatinin şüpheli olduğunu vurgulayan Derveze, yine de Araplar nezdindeki kabilecilik konusunda ip ucu verdiğini ekler. Bkz.: Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I, s. 166. Söz konusu rivayetler için bkz; İbn Hişam, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, II, s. 332) ve İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, I, s. 195.

<sup>105</sup> Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I, s. 163.

<sup>106</sup> Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I, s. 163-191. Asabiyet, Hz. Peygamber’den sonra bilhassa hilafet başta olmak üzere, sonraki siyasi olayların, (dolayısıyla kelami bir çok problemin) müsebbibi olmuştur. Bkz; Apak, *Asabiyet*, s. 36 vd; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam’da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 649-655; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s. 27-34; Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2008, s. 61-65; Mehmed Said Hatiboğlu, “İslâm’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, Ankara, 1978, s. 159-160.

*edenler! Eğer imana karşı küfrü tercih edip seviyorlarsa, babalarımızı ve kardeşlerinizi veliler edinmeyin. Sizden kim onları veli edinirse, işte zulme sapanlar onlardır.”*<sup>107</sup>

Kaynaklar, Ebu Süfyan'ın kız kardeşi ve Ebu Leheb'in eşi olan Ümmü Cemil'in Hz. Peygamber'e (a.s) olan düşmanlığının altında yatan sebebin de asabiyet olduğunu; tek başına düşmanlıkla yetinmeyen bu kadının kocası Ebu Leheb'i de provoke ettiğini ifade ederler.<sup>108</sup> Muhtemelen Ebu Leheb'in Haşimoğulları içerisinde Hz. Peygamber'i (a.s) desteklemeyen tek kişi olması ve Kur'an'ın sadece onu değil de karısını da kötü bir şekilde anmış olması, kadının bu yöndeki rolüne vurgu yapmak içindir.<sup>109</sup>

Zikredilenlere binaen, Kur'an'ın, toplumda çok büyük etkisi olan böyle bir yapıyı bir anda ortadan kaldıracak mahiyette ve muhaliflere malzeme verecek bir şekilde amca-yeğen ilişkisini ilk dönemde (bilhassa üçüncü vahiy metniyle) koparmasının makul olmadığını ifade etmek isteriz. Kur'an, yanlış inanca sahip olmalarına rağmen Ehl-i Kitab'ı ilk vahiy metinlerinde müminlerle yan yana<sup>110</sup> ve onları destekleyici bir üslupla<sup>111</sup> anıyor olduğu halde, sonraki dönemlerde onları eleştirmiş ve yanlışlarını ifade etmiştir.<sup>112</sup> Bu durumda, toplumun sosyal hayatında etkin rolü olan bir olguyu Kur'an'ın dikkate almayacağını ifade etmek doğru değildir.

Düşmanlıkta sınır tanımayan bir isim de olsa, amcası Ebu Leheb ile ilişkilerin koparılması anlamına gelen bu sûrenin en azından Kâfirun sûresi ve benzeri sûrelerin indiği ikinci dönemin ortalarında olması daha uygundur.<sup>113</sup> Kaynakların ifadesine göre Mekke'nin ileri gelenleri Kâfirun sûresi inmeden önce Hz. Peygamber (a.s)'i amcası Ebu Talib vasıtasıyla ikna etme çabası içerisindedirler. Fakat Kâfirûn sûresi

<sup>107</sup> et-Tevbe, 9/23; Benzer ayetler için bkz: el-Enfal, 8/62, 63, 73; et-Tevbe, 9/71, el-Mucadile, 58/22.

<sup>108</sup> Câbiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 160-161; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, c. I, s. 495-496; Apak, *Asabiyet*, s. 73-74.

<sup>109</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, c. I, s. 495-496; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, c. II, s. 35-39.

<sup>110</sup> el-Müddessir, 74/31; el-Ankebût, 29/46.

<sup>111</sup> er-Rûm, 30/1-5.

<sup>112</sup> el-Mâide, 5/71-76; Âli İmran, 3/67-72; el-Bakara, 2/132-136.

<sup>113</sup> Benzeri bir değerlendirme için bkz; Mustafa İslamoğlu, *Nüzul Strasına Göre Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 70.

kâfirlerin sulh ümitlerini tamamen bitirmiştir.<sup>114</sup> Bu sûrenin nüzûlü de takriben bisetin üçüncü yılına tekabül etmektedir.<sup>115</sup> Kanaatimizce, Tebbet sûresi Kur'ân'ın Hz. Peygamber (a.s) ve müminlere karşı düşmanlıklarını izhar etmeye başlayan Velid b. Muğire ve benzerlerini açıkça zemmettiği<sup>116</sup> dönemde inmiş olmalıdır. Bu dönem de takriben ikinci yılın sonu, üçüncü yılın başlarıdır.

### Sonuç

Klasik kaynaklar Hz. Peygamber'in (a.s) risalet görevinin ilk döneminde tebliği gizli olarak yaptığını, takriben üç yıllık bir süreden sonra ise aleni davete geçtiğini ifade etmişlerdir. Şuarâ sûresindeki: "Yakın akrabaları uyar" ayetinin alenî daveti başlattığı, bu emir üzerine de Hz. Peygamber'in (a.s) Safa tepesinde peygamberliğini açıkça ilan ettiği ifade edilmiştir. Bu olay esnasında orada bulunan Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e (a.s) hakaret ederek ona küstahlık yapmasının üzerine de bu sûrenin inmiş olduğu zikredilmiştir.

Kronolojik tefsir çalışması yapan müfessirlerden Muhammed İzzet Derveze ve Muhammed Âbid el-Câbirî tebliğin hiç bir döneminde gizliliğin olmadığını beyan etmişlerdir. Derveze'ye göre gizli davet olarak telakki edilen dönem, dönemin sosyal şartlarını iyi okuyan Hz. Peygamber'in (a.s) almış olduğu bazı tedbirlerden müteşekkil dönemdir. Câbirî'ye göre Şuarâ sûresindeki ilgili ayet Hz. Peygamber'e metodunu değiştirmesini ve tebliği Mekke dışına taşımaya emretmiştir. Söz konusu müfessirlerin ortak kanaatine göre Tebbet sûresi ile Şuarâ sûresinin üslubu ve muhtevası bir birinden farklıdır. Bu sureler birbirinden farklı zamanlarda inmiş olmalıdır. Biri bisetin ilk yılında, diğeri dördüncü yılında inmiş olmalıdır.

Klasik kaynaklarımızın neredeyse tümü Tebbet sûresini ilk inen vahiy metinleri arasında beş veya altıncı sıraya koymuştur. Müfessir Câbirî ise fetreti vahiyden sonra inen vahiy metinleri arasında üçüncü

<sup>114</sup> Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kutubi'l-Cedide, 1969, s. 505; Vâhidî, *el-Vasît*, IV, s. 565.

<sup>115</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, s. 70.

<sup>116</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XXIII, s. 156-158; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 634; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, c. VI, s. 181-182; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VIII, s. 190-191; Ayrıca bkz; İbn İshak, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, s. 198; İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, II, s. 6-7; Ebu'l-Hasan es-Suheyli, *Raodu'l-Unuf*, thk. Seyyid eş-Şûrî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, ty., c. II, s. 129-130.

sıraya koymayı uygun görmüştür. Müfessire göre ilk ve ikinci vahiy metni arasında iki buçuk yıllık vahiy kesintisi vuku bulmuştur. Bu kesinti süresinin de amca yeğen ilişkisinin kopması için makul bir süre olabileceğini söylemiştir. Kanaatimizce, ilk ve ikinci vahiy metinleri arasındaki süre zarfında böyle bir sonucun meydana gelmesi mümkün olabilir. Fakat Câbirî bu süre zarfında Hz. Peygamber'in ses duyma/ışık görme dönemi olduğunu, Müddessir sûresinin de kesintisiz vahiy başlattığını söylemiştir. Şayet Hz. Peygamber (a.s) bu dönemde kendi durumunun mahiyetini netleştirememişse (Câbirî'ye göre durum böyledir) etrafına, özellikle de amcasına neyi söyleyip ilişkisini koparabilmiş olabilir?

Kanaatimizce, Hz. Peygamber'in (a.s) bisetin başlangıcından itibaren tebliğ yakın akrabasından başlaması, hem beşeri yönden, hem de dönemin sosyal şartları açısından en uygun olanıdır. Çünkü akrabasının/kabilesinin desteklemediği bir kişinin o toplumda barınabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in akraba davetini rivayetlerde ifade edildiği gibi nübüvvetin üçüncü yılında değil, daha önce başlatmış olması gerekir. Amcası Ebu Leheb ve benzeri yakın akrabaları ile ilişkisinin de yine çok erken dönemlerde vaki olması gerekir. İlk ve ikinci vahiy metinleri arasında vuku bulan kesintinin süresinin de iki-üç yıl olması makul görünmemektedir. Zira bu süre, sadece ilk müminleri değil, nihayetinde insan olan Hz. Peygamber (a.s)'i de psikolojik olarak etkiler.

Hz. Peygamber'in amcası Ebu Leheb ile ilişkilerin koparılması anlamına gelen bu sûrenin en azından Kâfirun sûresi ve benzeri sûrelerin indiği ikinci dönemin ortalarında olması daha uygundur. Kâfirun sûresi, kâfirlerin sulh ümitlerini kaybettikleri bir döneme; nüzûlü de takriben bisetin üçüncü yılına tekabül etmektedir. Kâfirûn sûresinin öncesine kadar Mekke'nin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber (a.s)'i amcası Ebu Talib vasıtasıyla ikna etmeye çalıştıklarını biliyoruz. Fakat Kâfirûn sûresi bu ümitleri tamamen sona erdirmiştir. Bu durumda da, Tebbet sûresi Kur'ân'ın Hz. Peygamber (a.s) ve müminlere karşı düşmanlıklarını izhar etmeye başlayan Velid b. Muğire ve benzerlerini açıkça zemmettiği dönemde inmiş olmalıdır. Bu dönem de takriben ikinci yılın sonu, üçüncü yılın başlarıdır.

**Kaynakça**

- Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, Bursa, 2004.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- Belâzûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifetu Ahvâli Sâhibi's-Şerîa'*, thk. Abdulmuti Kal'acî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 1988.
- Bozkurt, Nebi, "Himaye", *DİA*, c. 18, İstanbul, 1998.
- ....., "Eman", *DİA*, c. 11, İstanbul, 1995.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail; *Sahîhu'l-Buhârî*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad.
- Câbiri, Fehmü'l-Kur'ânî'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasebe Tertîbî'n-Nüzûl, Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 2008.
- ....., *Medhal ile'l-Kur'ân: el-Cüz'ül-Evvel fi't-T'arifi bi'l-Kur'ân*, Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 2001.
- ....., *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Çağırıcı, Mustafa, "İfk Hadisesi", *DİA*, c. 21, İstanbul, 2000.
- Çalışkan, İsmail; *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003.
- Dihlevî, Veliyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut, 2005.
- Duman, Zeki, *Beyânu'l-Hak: Kur'ân'ı-Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008.
- Ebu Nuaym, *Delâilu'n-Nubuvve*, thk. Muhammed Ravvâs, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1986.
- Erkocaaslan, Recep, Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarından Beni Mustalık Gazvesi ve İfk Olayı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2008.
- Ferrâ, Ebu Zekeriya, *Maâni'l-Kur'an li'l-Ferrâ*, thk. Ahmed Yusuf Necâtî, Daru'l-Mısriyye Li't-Te'lif, Mısır, ty.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "Ebu Talib", *DİA*, c. X, İstanbul, 1994.

- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Besâiru Zevî't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Bihâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Hamidullah, Muhammed, "Hilfû'l-Fudûl", *DİA*, c. 18, İstanbul, 1998.
- Hamidullah, Muhammed, *Aziz Kur'an*, çev. Abdulaziz Hatip, Beyan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Hatiboğlu, Mehmed Said, İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 23, Ankara, 1978.
- Hâzin, Muhammed b. İbrahim, *Tefsîru'l-Hâzin: Lubâbu't-Te'vîl fi Maâni't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır, ty.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer, *ed-Dürer fi'l-Meğazî ve's-Siyer*, thk. Şevki Dayf, Dâru'l-Maârif, Beyrut, 1982.
- İbn Atiyye, Muhammed Abdulhak, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abduşşâfî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Cüzeyy, Muhammed bin Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, yy., Ankara, 2004.
- İbn Hibbân, Alâuddîn, *es-Sîretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Kerim el-Fakîy, Dâru İbn Haldun, İskenderiye, ty.
- İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye, Lübnan, 1997.
- ....., *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed es-Sellâme, Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, Riyâd, 1997.
- İbn Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, eş-Şirketu'd-Düveliyye li't-Tab, Kahire, 2001.
- İbnu'd-Dureys, Muhammed b. Eyyub, *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ Unzile bi-Mekke vemâ Unzile bi'l-Medine*, thk. Urve Bedîr, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 1987.
- İbnu'l-Esîr, Muhammed İzzeddîn, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, thk. Sayyeb el-Keramî, Beytu'l-Efkari'd-Düveliyye, Beyrut, ty.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-Fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, 1971.
- İslamoğlu, Mustafa, *Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2010.



- Kapar, Mehmet Ali, "Ebu Leheb", DİA, c. 10, İstanbul, 1994.
- Karaman, Hayrettin ve diğerleri; *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, III. bs., Ankara, 2007.
- Kilinçli, Sami, *Mekkî Sûrelerde Müminlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitapla İlişkileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed; *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Hişam Semir, Dâru Alemi'l-Kutub, Riyad, ty.
- Makrîzî, Abdulkâdir, *İmtau'l-Esmâ Bima Li'n-Nebiyi Mine'l-Ahvâli ve'l-Emvali ve'l-Hafadati ve'l-Metâ'*, thk. Abdulhamid en-Nemîsî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Mâtûrîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Tevilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basillûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Mâverdî, Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. Abdulkâsûd b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Merâğî, Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Halebî, Mısır, 1946.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke, *Meâricu't-Tefekkür ve Dekâiku't-Tedebbür*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2002.
- Mubârekfûrî Safiyyurrahman, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, Vizâratu'l-Evkaf ve's-Şuûnu'l-İslâmî, Katar, 2007.
- ....., *İnneke lea'lâ Hulukin 'Azîm*, Mektebetu Kunûzi'l-Marife, Ürdün, 2006.
- Muhammed Ebu Zehra, *Hâtemu'n-Nebiyîn*, thk. İbrahim el-Ensârî, el-Mu'temer li's-Sîre, Katar, 1400.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâbi, Dâru'l-Hadis, Beyrut, 1991.
- Önkal, Ahmet, *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2012.
- ....., "Civâr", DİA, c. 9, İstanbul, 1993.
- Öztürk, Emine; *Hiz. Muhammed'in Tebliğ Mücadelesinde Taif Yolculuğu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010.
- Öztürk, Levent; "İslam'ın Yayılmasında Hicretin Önemi: Habeşistan Hicretleri Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sayı: 1, Sakarya, 2001.

- Öztürk, Mahmut, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Tebük Gazvesine Katılmayan Mü’minlere Uygulanan Yaptırımların Tahlili”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11, sayı: 1, Diyarbakır, 2009.
- Piriş, Şaban, *Kur’an Yolu: İniş Sırasına Göre Anlam ve Tefsiri*, Arz Yayıncılık, Kayseri, ty.
- Ramyar, Mahmud, *Târîh-i Kur’ân*, Müessesesi İntişârât-ı Emir Kebir, Tahran, 1990.
- Sa’lebî, Ebu İshak, *el-Keşf ve’l-Beyân*, thk. Muhammed bin Âşûr, Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *en-Nübüvvetu ve’l-Enbiyâ*, Mektebetu’l-Ğazâlî, Dımaşk, 1985.
- Suheyli, Ebu’l-Hasan, *Ravdu’l-Unuf*, thk. Seyyid eş-Şûrî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Lübnan, ty.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *Mefâtîhu’l-Esrâr ve Mesâbihu’l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Merkezu’l-Buhûs, Tahran, 2008.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türkî,, Merkezu’l-Buhûs ve’l-Dirâsâtî’l-Arabiye, Kahire, 2001.
- Tayâlisî, Ebu Dâvud, *Müsnedu Ebu Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Beyrut, 1999.
- Uzun, Nihat, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2008.
- Vâhidî, Ebu’l-Hasan, *Esbâbu Nuzûli’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru’l-Kutubi’l-Cedide, Beyrut, 1969.
- Watt, Montgomery, “Abu Lahab”, İA, c. 1, EJ Brill, 1986.
- Ya’kûbî, Cafer b. Vehb, *Târîhu’l-Ya’kûbî*, Leiden, Matbaatu Brill, 1883.
- Yılmaz, Hakkı, *Nüzul Sırasına Göre Tebyînu’l-Kur’an*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2007.
- Zeccâc, Ebu İshak, *Maâni’l-Kur’ân ve İrâbuhû*, thk. Abdulcelil Şulbî, Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1988.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîli ve Uyûni’l-Ekvali fi Vucûhi’t-Te’vîl*, thk. Adil Abdulmevcud, Mektebetu’l-Abikan, Riyad, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddîn, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ebu’l Fadl ed-Dimyâtî, Dâru’l-Hadîs, Lübnan, 2006.

Zeydan, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megamiz, Doğan Güneş Yayınları, İstanbul, 1971.

Zührî, İbn Şihâb, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l- Kur'ân*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî, Dâru İbn Affân, Kahire, 2008.

# AMASYA MÜSİKÎ CEMİYETİ VE BÜYÜKAĞA MEDRESESİ'NİN AMASYA DİNÎ MÜSİKÎSİNE KATKISI

Fatih KOCA\*

## Öz

Amasya, tarih boyunca İslam Medeniyetine pek çok kültürel alanda katkıda bulunmuş bir şehirdir. Bu katkılardan en önemlisi de şüphesiz Türk Din Müsikîsi sahasıdır. Amasya'da kurulan musîkî cemiyetleri yanında dinî ve ilmî müesseselerde yetişen çok kıymetli müsikîşinaslar, geçmişten günümüze Türkiye'deki din musîkîsi geleneğinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Cumhuriyet döneminde hizmetlerini devam ettiren iki önemli müessese, Amasya Müsikî Cemiyeti ile Büyükağa Medresesi Hâfızlık Kur'ân Kursu'dur. Özellikle son otuz yıla damgasını vuran bu iki müessesenin birlikte yürüttüğü çalışmalar Türk Müsikîsi'nin yanında Türk Din Müsikîsi alanlarında da Amasya kültürüne büyük hizmetlerde bulunmuştur. Amasya Müsikî Cemiyeti şu an Amasya Belediyesi Konservatuvarı adı altında hizmetlerini yürütmektedir. Bu makale bu iki müessesenin müsikîye dair geçmiş deneyimleri, katkıları ve yaptığı işlerle alakalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Amasya Müsikî Cemiyeti, Amasya Belediye Konservatuvarı, Büyükağa Hafızlık Kur'an Kursu, Türk Müziği, Türk Din Müsikîsi.

## The Contribution of Amasya Music Ensemble and Büyük Aga Madrasah to Amasya Religious Music

### Abstract

Amasya is a city that has made many cultural contributions to Islamic civilization throughout history. One of these contributions concerns Turkish Religious Music. In Amasya, both musical associations and religious educational institutions have historically played an important role in the musical tradition in Turkey. Two particularly noteworthy institutions which have served this purpose in the Republican period are the Musical Association of Amasya and the Büyükağa Madrasa of Qur'an Memorization. Especially over the last thirty years the projects carried out by these two institutions, working in concert, stand out for the contributions they have made to Turkish Music generally, to Turkish Religious Music in particular and to the city of Amasya. Today, the Musical

---

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, neyzenfatihkoca@yahoo.com.

Association of Amasya operates under the name of the Amasya Municipality Conservatory. This article as a music deals with work, contributions, and backgrounds of these institutions.

**Key Words:** Musical Association of Amasya, Amasya Municipality Conservatory, Büyükağa Madrasaof Qur'an Memorization, Turkish Music, Turkish Religious Music.

### Giriş

Bu makale, Amasya'da dinî mûsikînin, özellikle cami mûsikîsinin son yıllardaki durumu ile Amasya Mûsikî Cemiyeti ve Amasya Büyükağa Medresesi'nin kurumsal anlamda mânevî bir birliktelik ile Amasya'daki dinî mûsikîye yapmış oldukları hizmetlerin kısa bir değerlendirmesini içermektedir.

Yüce Rabbimiz insanı var ettiğinde sesi de var etmiştir.<sup>1</sup> Dolayısıyla ses ve bu seslerin harmonisi ile ortaya çıkan mûsikî, akıl ve vücudumuzda bulunan bütün âzâlar gibi Allah'ın bize bahşettiği en önemli nimetlerden biridir. Dinî mûsikî ise bu sanatların en yücelerindedir.

Dinî mûsikînin iki önemli icrâ mekânı, Camiler ve Tekkelerdir. Cami mûsikîmizde kullandığımız tüm formların hepsinin kaynağı Yüce Kitabımız ve bu vahyi bize ileten Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'in risaletine kadar olan safhada mûsikînin dinî yönden kullanılması, Hz. Mûsa ve Hz. Dâvûd dönemlerinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in risâleti ile başlayan İslâm mûsikîsi ise, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in vahyi ile Cebrâil ve Hz. Peygamber arasında zuhûr eden karşılıklı Kur'ân okuma esnasında ortaya çıkan ses ilişkisidir. Bu ilişki de İslâm mûsikîsinin başlangıcı olarak telakkî edilebilir. Daha sonraki yıllarda Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın güzel ses ile okunması hususundaki teşvikleri<sup>3</sup> bunu destekler niteliktedir. Mekke döneminde Hz. Ebu Bekir'in, evinin damının üstünde lâhûtî sesi ile Kur'ân okuması, ayrıca Mekke müşriklerinin gizlice gelip onu dinlemeleri ve Kur'ân'ın mûcizevî ses ahenginden etkilenmeleri gibi örnekler, İslâm'a davette Kur'ân

<sup>1</sup> Gültekin Oransay, *Mûsikî Tarihi*, Yaykur Yay., Ankara, 1976, s. 65.

<sup>2</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, II, Bahriye Matbaası, İstanbul, 1304/1886, s. 376.

<sup>3</sup> "Kur'ân'ı sesinizle süsleyiniz", Bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, Vitri, 20, I, 548.

mûsikîsinin ne kadar büyük önem arz ettiğini göstermektedir.<sup>4</sup> Bununla beraber Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinde, ensârdan Neccaroğulları kızlarının O'nu karşılarken okudukları "Talea'l-bedru aleyna" mısralarıyla başlayan nağmeleri, ellerindeki deflerle terennümleri, İslâm mûsikîsinin bir diğer başlangıcı olarak nitelendirilebilir.<sup>5</sup> Burada, okunan bu eserin enstrümanlarla (deflerle) icrâ edilmesi dikkat çekicidir. Ancak bunların da ötesinde hicretin birinci ya da ikinci yılında vuku bulan, İslâm'ın şiarı dediğimiz "Ezân Hadisesi"nde Hz. Peygamber'in Hz. Bilâl'in sesini daha önceden herhangi bir şekilde dinlemiş olmasından mütevellid ezânı ona okutması da mânidardır.<sup>6</sup> Bu hâdisede, Hz. Peygamber'in güzel sese verdiği önem ortaya çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm tilâveti, Talea'l-bedru aleynâ ve Ezân ile başlayan İslâm mûsikîsi, İslâm tarihinde zamanla farklı aşamalardan geçerek günümüzde kültürel anlamda büyük bir zenginlik nişânesi olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in ezânın güzel sesli müezzinlerce okunmasını istemesi ve teşviki,<sup>7</sup> bu kültürel zenginliğimizin perde arkasını teşkîl etmektedir.

Amasya'nın Müslümanlar tarafından fethedildiği gün yükselen ilk ses, Fetih Ezân'ı olmuştur. Hatta ezândan sonra toplu halde salavâtlar da okunmuştur.<sup>8</sup> Böylece Amasya'nın fethi ile eş zamanlı olarak dinî mûsikî icrâları da başlamıştır. Diğer İslam beldelerinde olduğu gibi Amasya'da da tarih boyunca camilerde icrâ edilmekte olan kıraatin (ezân, salâ, Kur'an kıraati, müezzinlik vs.) mânevî sorumluluğuna binâen bu uygulamaların usûlüne uygun olarak güzel sesli müezzinlerce icrâ edildiği söylenebilir. Çünkü İslâm'ın ana kaynağı Kur'an, tilâvetin bu doğrultuda yapılmasını mü'minlerden istemektedir.<sup>9</sup> Bunun yanında Hz. Peygamber de konunun önemine dikkat çekmiş ve mü'minleri bu

<sup>4</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yay., İstanbul, ty., s. 50.

<sup>5</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1988, V, 29.

<sup>6</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ ve diğerleri, yy., ty., III, 41.

<sup>7</sup> Fatih Koca, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri", *AUİFD*, c. 52, sayı: 2, 2011, s. 306.

<sup>8</sup> Ali Efendi, *Dânişmen-Nâme*, Ali Emîrî Nüshası, (Kamil Şahin Özel Kütüphanesi), Meclis 13, ty., s. 188, 323, 371; Kamil Şahin, *Dânişmendiler Dönemi Niksar*, Niksar Belediyesi Yay., Niksar, 1999, s. 32.

<sup>9</sup> "..... Kur'ân'ı tane tane oku." Müzzemmil, 73/ 4.

konuda uyarılmıştır.<sup>10</sup> Neticede Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in kıraat ve güzel okuma konusundaki emir ve tavsiyelerinin temelinde tecvîd ve sesi güzel kullanma (mûsikî) olgusu olduğu anlaşılmaktadır. Nihayetinde bu emir ve tavsiyeler doğrultusunda Müslümanlar, hem Kur'ân'ın hem de ibadet içinde ve dışında icrâ edilmesi gereken kıraatlerin usûlüne uygun okunmasına son derece ehemmiyet göstermişlerdir. Dolayısıyla Müslümanlar bu usûllerin öğretilmesi ve öğrenilmesi için bazı kurum ve kuruluşlar tesis ederek İslâm'a hizmetlerini bu doğrultuda yapmaya çalışmışlardır. Amasya'da kurulan ve bu sorumluluk çerçevesinde hizmet etmeye çalışan bu kurumlardan iki tanesi de Amasya Büyükağa Medresesi ve Amasya Mûsikî Cemiyeti'dir.

### **Amasya Mûsikî Cemiyeti ve Büyükağa Medresesi Birlikteliği**

Kur'an Kıraati'nin yanında Cami içerisinde gerçekleştirilen formların daha güzel icrâ edilebilmesi için muhakkak güzel bir ses ve mûsikî bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Kıraâtin uygulanmasında tecvîd ne kadar önemli ise; bu kıraatin dinleyenlere ulaşmasında da mûsikî o derece önemlidir. Bu ikisi bir arada olmaz ise icrâ istenilen şekilde gerçekleşmez. Amasya'da bu icrâların güzel olması, burada bulunan Amasya Belediye Konservatuvarı ve Büyükağa Medresesi'nin manevî birlikteliğinden kaynaklanmaktadır. Ezânların, salâların, temcîd ve münâcâtların ve diğer cami mûsikîsi formlarının güzel icrâ edilmesi için böyle birlikteliklere ihtiyaç vardır. Nitekim bu birliktelikler neticesinde minarelerden ve camilerden duyulan güzel sesler İslâm'a davette büyük önem arz etmektedir.

Amasya Mûsikî Cemiyeti ve Büyükağa Medresesi arasındaki ilişki bağlamında, bu iki müessesenin manevî birlikteliğinden bahsetmekteyiz. Çünkü ikisi de farklı alanlarda hizmet etmekte ve farklı alanlarda öğrenci yetiştirmektedir. Amasya Mûsikî Cemiyeti mûsikî nazariyesi, repertuar ve enstrüman eğitimi ile meşgul iken; Büyükağa Medresesi tamamen Kur'ânî ilimler ve hâfızlık üzerine yoğunlaşmaktadır. Biz özellikle 1981'den sonra Büyükağa Medresesi'nde yetişen hâfızların

<sup>10</sup> "Kur'ân'ı tecvîd üzere okuyunuz, güzel seslerle onu süsleyiniz." İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fil-Kırââtî'l-Aşr*, (neşr. Ali Muhammed ed-Dâbbâ), Mısır, ty. Ayrıca bkz. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV, İstanbul, 2011, s. 128.

Amasya Mûsikî Cemiyeti'nin devamı niteliğinde olan Amasya Belediye Konservatuarı'na devam etmeleri yönündeki birliklikten yola çıkarak konuyu ele almak istiyoruz.

Amasya Mûsikî Cemiyeti'nin 1908 yılında kurulduğunu, 1913 yılında Giriftzen Asım Bey ve Hulûsi Efendi'nin istişareleri ile kurumsallaşma çalışmalarının başladığını, 1913 yılında icrâ edilen bir konser programı evrâkından<sup>11</sup> anlıyoruz. Bu konser, cemiyetin o yıllarda kurulduğunu ve konserler vermeye başladığını göstermektedir. Amasya'da 1916 yılında Giriftzen Asım Bey'in (1851-1929)<sup>12</sup> başına geçtiği Amasya Mûsikî Cemiyeti,<sup>13</sup> uzun yıllar faaliyetlerini sürdürmüştür. Giriftzen Asım Bey'in hocalarından birisinin de dinî mûsikîmizin önemli şahsiyetlerinden Zekâi Dede (1825-1897) olduğunu hatırlayarak yola çıkarsak, Giriftzen Asım Bey'in ve Amasya Mûsikî Cemiyeti'nin dinî mûsikîye hiç de uzak olmadığı düşünülebilir. Buradan Amasya Mûsikî Cemiyeti'nin daha ilk yıllarda bile Dinî mûsikî ile ilgilendiğini ve Amasya'da bulunan hâfızların da buradan beslendiklerini söyleyebiliriz. Nitekim bazı fotoğraflarda Cemiyetin üyeleri arasında hâfızların, imamların ve müezzinlerin de yer alması bu düşüncemizi destekler niteliktedir.<sup>14</sup> Bir dönem faaliyetlerine ara vermek

<sup>11</sup> Amasya Belediye Konservatuar Müdürü Muammer Palamut ve Belediye Başkan Yardımcısı Osman Akbaş'ın özel koleksiyonlarında bu evrak mevcuttur. 28 Aralık 2013 tarihinde Amasya Belediyesi'nce düzenlenen "Amasya Mûsikî Cemiyeti'nin 100. Kuruluş Yıldönümü" isimli Panel, bu evraka dayalı yapılmıştır.

<sup>12</sup> Ney sazının bir türü olan Girift sazının, devrindeki en önemli icrâcısıdır. Neyzen Hasan Bey ve Neyzen Salim Bey'in talebesidir. Binbaşı ve Albay rütbeleri ile İtfaiye kumandanı olarak hizmette bulunmuştur. Bazı sebeplerden dolayı II. Abdülhamid Dönemi'nde, 1883 yılında Amasya'ya sürgün edilmiştir. 1916 yılında kendi evindeki çalışmaları ilerleterek Amasya Mûsikî Cemiyeti'ni kurmuştur. 24 Eylül 1924'te Reîs-i Cumhur Mustafa Kemal ve Eşi Latife Hanım'a Belediye Konağı'nda konser vermiştir. Atatürk'ün daha önceden bildiği ve sevdiği, bestesi "Cânâ rakîbi handân edersin"i onunla beraber okumuştur. 26 Şubat 1929'da İstanbul'da vefat etmiştir. Bkz. Hüseyin Menç, *Tarih İçinde Amasya*, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Amasya, 2014, s. 447-448.

<sup>13</sup> Kuruluşuna dair kesin bir tarih verilmese de 1916 yılında Giriftzen Asım Bey'in çalışmaları ile kurulduğu ifade edilmektedir. 1954 yılında yeniden ihya edilmiş, 1980 yılındaki ihtilalle kapatılmıştır. 1981 yılında Harun Yörgüç tarafından yeniden faaliyete geçirilmiştir. 1991 yılında Belediye Başkanı Ömer Kabakçı tarafından çalışmalara Ruhat Yörgüç ile devam edilmiştir. 2000'li yıllarda Neyzen Osman Yıldız, Neyzen Osman Akbaş, Kânûnî Muammer Palamut, Şef İlhan Demirci, Şef Mustafa Civa ve Neyzen Hâfız Ahmet Bilen ile çalışmalarına devam etmiş, yurtiçi ve yurtdışında önemli konserler verilmiştir. Belediye Başkanı Cafer Özdemir'in gayretleri ile eskiden gelen bu çalışmalar, bugün Amasya Belediye Konservatuarı adı altında devam etmektedir. Bkz. Menç, *Tarih İçinde Amasya*, s. 445-456.

<sup>14</sup> Menç, *Tarih İçinde Amasya*, s. 446.



zorunda kalan ve 1980 yılında Amasya Belediye Konservatuvarı adı altında tekrar çalışmalarına başlayan Amasya Mûsikî Cemiyeti ile yine aynı yıllarda kurulan Büyükağa Medresesi'nde<sup>15</sup> yetişen hâfızların bu cemiyet ile olan bağları, geçmişe dayalı bir ilişkinin neticesi olarak görülebilir.

Tarihin her safhasında dine ve dini müesseselere hassasiyetle bakan Amasya, hâfızlar diyarıdır. Özellikle 80'li yıllardan sonra Büyükağa Medresesi, çok sayıda hâfız yetiştirmesinden dolayı sadece Amasya'da değil; tüm ülke çapında kayda değer hizmetlerde bulunmuştur. Büyükağa Medresesi'nde bir öğrenci, hâfızlık eğitimine başlamadan önce, Merkez Bakacak Kur'an Kursu'nda ilk Kur'an eğitimini alır; bundan sonra Büyükağa Medresesi'nde eğitim almaya hak kazanırdı. Bakacak Kur'an Kursu müdürü rahmetli Hâfız Mustafa Keskiner,<sup>16</sup> burada kabiliyetli olan öğrencileri yılsonunda seçer ve Büyükağa Medresesi'ne yollardı. Mustafa Keskiner yine burada öğrencilerden kabiliyetli olanlara mûsikî dersleri de vererek onların cami mûsikîsi formlarını daha güzel uygulamasına yardımcı olurdu. Öğrenciler hem burada hem de daha sonra Büyükağa Medresesi'ndeki mûsikî çalışmaları neticesinde, bu formları daha da güzel bir şekilde uygulardı. Bakacak Kur'an Kursu'nda aynı hizmetleri devam ettiren hocalardan birisi de Hâfız Hicâbi Gökyar'dır.<sup>17</sup> Hicabi Gökyar Kur'an Kursu'nda Kur'an eğitimi alan öğrencilere tecvîd-ta'lim dersleri verir;

<sup>15</sup> Asıl adı Büyük Kapuağa Medresesi'dir. 894 H./ 1488-89 M. yılında Kapuağası Hüseyin Ağa tarafından II. Beyazıt Dönemi'nde yapıldı. Medrese-i Hüseyniye adıyla da anılmaktadır. Anadolu'daki pek çok âlim buradaki müderrisliği ile tanınmıştır. 1940 yılına kadar faaliyet gösterdi. Bu yıldan sonra terk edilip harabe halde 1980 yılına kadar kaldı. 1981 yılında Vakıflar İdaresince yeniden tamir edildi ve Müftülük emrine verilerek Kur'an Öğretimi ve Hâfızlık Eğitimi verilmeye başlandı. Bugün aynı minval üzere devam etmektedir. Abdizâde Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Târîhi*, (sad. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş), Amasya Belediyesi Kültür Yay., Ankara, 1986, I, s. 226-227; Ayrıca bkz. Menç, *Tarih İçinde Amasya*, s. 163-165.

<sup>16</sup> 1934 yılında Amasya'nın merkez Ziyaret Kasabası'nda doğdu. Eğitimini Şam Emevi Camii Medresesi'nde tamamladı. Sırasıyla Amasya Göynücek, Amasya Merzifon ve Amasya Merkez Bakacak Kur'an Kursu'nda, Kur'an Kursu öğreticiliği yaptı. 1984 yılında emekli oldu. 1996 yılında Amasya'da vefat etti. Yüzlerce öğrenci yetiştirmiştir. Benim de ilk Kur'an hocam olan rahmetli Mustafa Keskiner, Cami Mûsikîsi'ne, yetiştirdiği öğrencilerine öğrettiği klâsik ilâhiler ile katkıda bulunmuştur. Kur'an'a hizmetleri başka bir çalışmada ele alınacaktır.

<sup>17</sup> 1937 yılında Amasya'nın Kızıl Kışlacık köyünde dünyaya geldi. Amasya Saraçhane Camii Müezzinliği, Bülbül Hatun Kur'an Kursu Öğreticiliği, Sultan Bayezid Camii Müezzinliği ve Gümüşlü Camii İmam Hatipliği ve Bakacak Kur'an Kursu öğreticiliği yapmıştır. Halen Amasya'da Kur'an ilimleri için hizmet etmektedir.

Sultan Bayezid Camii'nde görev yaptığı yıllarda hâfızlara tecvid dışına çıkmadan makamla Kur'ân okuma usûlünü öğretilirdi.<sup>18</sup> Nitekim 1980 yılından bu yana Büyükağa Medresesi hâfızlarının Amasya'nın tüm camilerinde farklı görevlerde bulunmaları bunun en güzel örneğidir. Eskiden olduğu gibi günümüzde de özellikle ramazan ayında Amasya'nın tüm camilerinde sabah, öğle ve ikindi namazlarının öncesi ve sonrasında bu hâfızlar tarafından mukabeleler okunmakta, terâvih namazları bazı camilerde yine bu hâfızlar tarafından hatim ile kıldırılmaktadır. Diğer vakitlerde de hâfızlar evlere mukabele okumak için gönderilmektedir. Yine bu hâfızlar arasından sesi güzel olanlarla kurulan bazı ilâhi grupları tarafından, farklı cemiyetlerde Mevlîd ve Kelime-i Tevhîd<sup>19</sup> merâsimleri icrâ edilmekte ve bu merasimlerde hem Amasya yöresine ait ilâhiler hem de Klasik Dinî Mûsikî eserleri seslendirilmektedir.

1984 yılından itibaren Amasya'da özel derslerle başlayarak birçok öğrenci yetiştiren ve Amasya'nın ikinci Giriftzen Asım Bey'i olarak da adlandırılan Neyzen Osman Yıldız,<sup>20</sup> ilk önce Şamlar mahallesindeki kendi evinde ney dersleri vermeye başlamıştır. Daha sonraları Büyükağa Medresesi'ndeki hâfızlara özel dersler vererek onların kıraât yanında, mûsikî açısından da yetişmelerine vesile olmuştur. Böylece Büyükağa Medresesi'nde Kur'ânî ilimleri tahsile devam ederken mûsikî ilmi ile de meşgul olan hâfızlar, Hz. Peygamber'in güzel ses ile okunmasını teşvik ettiği Kur'ân tilâveti, ezân vs. gibi cami mûsikîsi formlarını Amasya'nın tüm camilerinde en güzel şekilde icra etmişlerdir. Bugün bu hâfızlar sadece yurtçinde değil yurtdışında da hizmetlerini devam ettirmektedirler. Ancak bu hizmetlerin gerçekleştirilmesinde, Büyükağa

<sup>18</sup> 1981 yılında Bakacak Kur'an Kursu'nda okurken, Sultan Bâyezid Camii'nin müezzinlik mahfilinde Hâfız Turan Çakır, Hâfız Ali Şen ile bizlere yedi makam üzere Kur'an okumayı Hâfız Hicâbi Gökyar hocamız öğretmiştir.

<sup>19</sup> Özellikle Amasya yöresinde uygulanan bir cenaze merasimidir. Vefat eden kişinin ruhuna 70.000 Kelime-i Tevhid (Lâilâhe illallah) okunduktan sonra duası yapılır. Bu okuma, merasimde bulunan tüm kişilerin katılımı ile gerçekleşmektedir.

<sup>20</sup> 02.06.1949 yılında Amasya merkez Yuva Köyü'nde doğdu. Sırasıyla Tunceli Çemişkezek ve Tekirdağ Saray'da Din Kültürü Öğretmenliği yaptı. 1985'de Amasya Lisesi'ne atandı ve 2002 yılında buradan emekli oldu. Amasya'ya tayiniyle beraber, Ney dersleri vermeye başladı. Amasya Belediye Konservatuvarı'nın kuruluşunda yer aldı. Tasavvuf Müziği Korosu'nu yönetti. Halen burada öğrenci yetiştirmektedir. Ney sazındaki hocaları Neyzen Ömer Erdoğdular ve Hâfız Neyzen Arif Biçer'dir. Kendisinin dinî mûsikîmize ve ney öğreticiliğine olan hizmetleri başka bir çalışmada ele alınacaktır.

Medresesi'ne yıllarca hizmet etmiş ve yüzlerce hâfız yetiştirmiş olan Hâfız Seyyid Ahmet Fırat'ın<sup>21</sup> katkısı büyüktür. Hâfız Seyyid Ahmet Fırat'ın medresede kurmuş olduğu Büyük İlâhi Grubu<sup>22</sup> ve Küçük İlâhi Grubu,<sup>23</sup> yıllarca Amasya'nın camilerinde ve diğer cemiyetlerde sesleri ile hizmet etmişlerdir.<sup>24</sup> Daha sonra bu gruplar kendilerinden sonra yetişen hâfızlara örnek olmuşlardır. Bugün bu hizmet, Hâfız İsmail Batman<sup>25</sup> ve diğer hocalar<sup>26</sup> tarafından yürütülmektedir. Dolayısıyla Amasya'daki camilerin minârelerinden, minberlerinden, mihraplarından ve mahfillerinden yükselen o güzel sadâların, bu çalışmaların ürünü olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü Femi Muhsin (Güzel icrâ eden ağız)<sup>27</sup> olmadan camideki mûsikînin bir anlamının olduğu düşünülemez. Yine Tecvîd ve kıraât eğitimi olmadan da camide uygulanması gereken cami mûsikîsi dediğimiz icrâlar tam olarak uygulanamaz. Dolayısıyla hem Kur'an kıraâtı doğru bilinmeli hem de mûsikî doğru uygulanmalıdır. Bu ilimleri doğru bir şekilde öğreten müesseseler bundan dolayı önem arz

<sup>21</sup> Amasya Büyükağa Medresesi emekli müdürü. Amasya'nın merkez köylerinden Merkezçi Kışlacık Köyü'nde 13.04.1940 tarihinde doğdu. Devrin önemli kıraat âlimi olan Mehmet Aşık Kutlu'nun talebelerindendir. Yıllarca Amasya Mehmed Paşa Camii Müezzinliği, Bakacak Kur'an Kursu Öğreticiliği yaptıktan sonra, 1981'de Büyükağa Medresesi Hafızlık Kur'an Kursu'na atandı. 20 yılı aşkın bir süre burada yüzlerce hafız yetiştirdi. Benim de hâfızlık hocam olan Hâfız Seyyid Ahmed Fırat, halen Amasya'da Kur'an ilimleri hizmetine devam etmektedir. Kendisinin Kur'an'a ve hâfızlık müessesesine olan hizmetleri başka bir çalışmada incelenecektir.

<sup>22</sup> Büyük İlâhi Grubu: Musa Orak, Ahmet Ocak, İlyas Keskin, İlhami Karga, Satılmış Solak, Süleyman Şenel, Kemal Altunışık.

<sup>23</sup> Küçük İlâhi Grubu: Fatih Koca, Turan Çakır, Ali Şen, Aslan Çıttır, Avni Bahçıvan, Necip Fazıl Köse.

<sup>24</sup> Medresedeki bu çalışmalara Amasya eşrafından Mustafa Kozlu, Mustafa Keleşoğlu ve Selahattin Sağıroğlu da katılarak bu konuda öğrencilere destek vermişlerdir. Bu çalışmalarda genellikle kandil geceleri ve mevlid i şeriflerde bahir öncesi okunacak ilahiler üzerinde durulurdu. Kurulan bu gruplar Amasya İmam Hatip Lisesi'nde de okul adına görevler yapmaya başladı. İmam Hatip Lisesi'nde İsmail Hakkı Çıttır ve Necmettin Yeni hocalarımızın katkısı ile bu gruplar daha da gelişti.

<sup>25</sup> Amasya Büyükağa Medresesi müdürü. Amasya'nın Suluova ilçesinin Boyalı Köyü'nde 1956 tarihinde doğdu. Sırasıyla Amasya merkez İpekköy Camii İmam-Hatibi, Bakacak Kur'an Kursu Öğreticiliği yaptı. 1982 yılında Amasya Büyükağa Medresesi Hâfızlık Kur'an Kursu Öğreticiliğine atandı. Yüzlerce hafız yetiştirdi. Hâfız İsmail Batman halen aynı yerde hem öğreticilik hem de buranın müdürlüğünü yapmaktadır. Kur'an'a ve hâfızlık müessesesine olan hizmetleri başka bir çalışmada incelenecektir.

<sup>26</sup> Merhum Mustafa Keskiner, Merhum İbrahim Çıttır, Merhum Mustafa Çolak, Mahmut Bacanak, Durmuş Balcı, Mahmut Yıldız, Ahmet Ocak, Muammer Aksoy, Halit Değirmenci, Mehmet Ali Ayrancı, Ali Şen, İbrahim Tekin, Arif Bayoğlu, Ahmet Kozak.

<sup>27</sup> Şifâhî yolla yapılan meşk, usta-çırak ilişkisi.

etmektedir. Bugün başta Sultan Bâyezid Camii olmak üzere Amasya'daki pek çok camide imam, müezzin ve Kur'ân öğreticileri olan din görevlileri, bu kurumlardan yetişmiştir.<sup>28</sup> Sadece Amasya'da değil, hem yurtiçinde hem de yurtdışında din görevlisi olarak ya da, farklı kurumlarda önemli yerlerde görev yapan hâfızlar,<sup>29</sup> Amasya'da aldıkları bu eğitimle görevlerini en güzel şekilde îfâ etmektedirler. Bu faaliyetler dışında son yıllarda Amasya dinî mûsikîmize Bestekâr Burhan Özbakır,<sup>30</sup> Mevlîdhân Asiye Hanımefendi<sup>31</sup> ve Ahmet Hakkı Turabi<sup>32</sup> de farklı katkılarda bulunmuşlardır.

<sup>28</sup> Ahmet Bilen, Mehmet Salih Ün, Emrullah Topçu, Necip İnan, Yavuz Bacanak, Fikri Karaböcek, Metin Kabacı, Murat Deliktaş, Kadir Dikmen, Mustafa Yılmaz, Ömer Bulaç, Hakan Bapun, Fahri Kocur, Ahmet Öksüz, Taha Çam, Nihat Arpaguş, Recep Çıttır, Bekir Kızılyer örnek olarak verilebilir.

<sup>29</sup> Mehmet Gani, Doç. Dr. Mehmet Akif Okur, Kamil Zühdü Fırat, Faysal Arpaguş, Ali Tel, Mesut Şimşek, Uğur Alıcı, Murat Kavlak, Mustafa Yılmaz, Sinan Kazancı, Aslan Çıttır, Muharrem Gül, Muammer Arpaguş, Bilal Arpaguş, Mustafa Murat Batman, Ercan Elmacı, Lütfü Kocatürk, Dursun Yaşar Yağmur, Ali Elmacı, Nihat Koca, Metin Koca, Sadi Koca, Ömer Ayvalı, Abdülkadir Coşkun, Muammer Kırca, İbrahim Çoban, Abdullah Kırca, Mustafa Buşkun, Muhittin Polat, Şükrü Karaböcek, Muharrem Yaban, Hüseyin Kula, Emir Emre Özen, Fazlı Usta, Ali Ütük, Hüseyin Şimşek, Mahmut Hatipoğulları, Vahdet Şimşek, Ahmet Kozlu, Enis Kozlu, Davut Kozlu, Mahmut Kozlu, Ferhat Kozlu, Aslan Uslu, Mahmut Özsu, Hasan Şahin, Necati Şahin, Ahmet Zeki Demir, Halil İbrahim Dağınık, Halil İbrahim Kolanca, İzzet Aktaş, İzzet Çebi, Ahmet Uzunoglu, Yusuf Altuntepe, İsmail Menteşe, Yunus Kantar, Mesut Tan, Yusuf Çoban, Hasan Doğan, Yasin Aydın, Galip Kapusuz, Talip Kapusuz, Mustafa Elmacı, Mustafa Erişgen vs. Bu isimlerin sayısı bin civarındadır.

<sup>30</sup> 1935 yılında Amasya'da doğdu. 1954'de Amasya Mûsikî Cemiyeti'ne dâhil oldu. Birçok öğrenci yetiştirdi. 1988 yılında "Amasya Türküleri" isimli kitabını Amasya Belediyesi Kültür Yayınları'ndan yayınladı. Amasya İlahileri'ni derledi. Halen Amasya'da ikamet etmektedir. Amasya'da yıllardır hem ramazan aylarında hem de farklı cemiyetlerde okunmakta olan ilâhilerimizi derlemiştir. Bu ilâhiler daha sonra Osman Akbaş ve şahsım tarafından yeniden düzenlenerek albüm halinde CD olarak basılmış ve Amasya halkına sunulmuştur. Bu CD, Burhan Özbakır derlemeleri, Fatih Koca ve Osman Akbaş düzenlemeleri ile Ubeydullah Sezikli'nin "İlahi Anadolu" projesi kapsamında Amasya Belediyesi tarafından 2012 yılında yayınlanmıştır.

<sup>31</sup> 1951'de Amasya'da doğdu. Babasını 1,5 yaşında kaybettikten sonra annesinin yönlendirmesiyle Hâfız Hicabi Gökyar, Rahmi Hâfız ve Yusuf Hâfız'dan tecvîd, kıraât dersleri aldı. Amasya'ya maddî manevî pek çok destekleri ile bilinen rahmetli Abidin Şeker, İplikçi Halil, Mehmet Erişgen ve Hacı Elmas amcaların iâşe ve ibatesini sağladığı (sadece bu kursa değil; Büyükağa Medresesi, Bakacak Kur'an Kursları gibi birçok kursa yardımda bulunmuşlardır.) Hâtuniye Kız Kur'an Kursu'nda hocalık yaptı. 13 yaşından beri annesi Ruhsat Hanımefendi'nin teşvikleri ile mevlîdhânlık yaptı ve mukâbeleler okudu. Aynı zamanda Amasya'da cenaze yıkamaya başladı. İlahileri meşk usulü ile öğrendi, okudu ve öğretti. Bu zaman zarfında birçok Amasya ilâhisi derledi.

<sup>32</sup> Bimarhânedeki mûsikî ile tedavinin yeniden canlanması hususunda önemli çalışmalarda bulunmuştur. Yapılan bu çalışmalar neticesinde farklı makam

### Sonuç

Amasya'nın fethi ile eş zamanlı olarak dinî mûsikî icrâları da Amasya'da başlamıştır. Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in emir ve tavsiyeleri doğrultusunda İslam kültür ve medeniyetinin ilerlemesi için Müslümanlar bazı kurum ve kuruluşlar inşâ etmişler ve insanların yetişmesi için gayret sarfetmişlerdir. İşte bu sorumluluk çerçevesinde hizmet etmeye çalışan bu kurumlardan iki tanesi de Amasya'da kurulan Büyükağa Medresesi ve Amasya Mûsikî Cemiyeti'dir. Kuruluş tarihi daha eskiye dayanan Büyükağa Medresesi tamamen Kur'ânî ilimler doğrultusunda hizmet verirken; Mûsikî Cemiyeti ise mûsikî ilimleri ile meşgul olmuştur. Birlikte hareket etmeleri bakımından özellikle son otuz yıla damgasını vuran bu iki müessese, Amasya'da dinî mûsikînin daha da gelişmesine katkıda bulunmuştur. Büyükağa Medresesi'nde yetişen hâfızlar Amasya Mûsikî Cemiyeti'nin devamı niteliğinde kurulan Belediye Konservatuarı'na devam ederek mûsikî ilmini öğrenmişler ve mûsikî kabiliyetlerini geliştirmişlerdir. Nitekim bu hâfızlar her iki kurumdan da mezun olduktan sonra görev aldıkları cami ve diğer dinî müesseselerde dinî mûsikîmize hizmet etmişlerdir. Netice olarak dinî mûsikîmizin formlarının doğru ve usûlüne uygun şekilde icrâ edilmesinin temel iki unsuru olan tecvîd ve güzel sesin eğitilmesine hizmet veren Büyükağa Medresesi ve Mûsikî Cemiyeti, Amasya'daki bu tarz eğitim boşluğunun doldurulması bakımından önem arz etmektedir.

---

uygulamalarının yer aldığı Şifânağme isimli 4 Albüm hazırlamıştır. *Şifânağme*, 1-4, Origami Yapım, İstanbul, 2011-2015. Bimarhane, Moğollar döneminde 1309'da Amasya'da kurulan hastanedir. Bugün Sabuncuoğlu Tıp ve Cerrahi Tarihi Müzesi olarak Belediye tarafından ziyarete açılmış bulunmaktadır. Bimarhane olarak adlandırılan Daruşşifa, müzikle tedavi merkezi olarak da hizmet vermiştir. Bkz. İler Uzel, *Hayatı, Kişiliği ve Cerrahi Aletleri İle Sabuncuoğlu*, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Ankara, 2014, s. 7-11; Arslan Terzioğlu, "Bîmaristân", *DİA*, c. 6, İstanbul, 1992, s. 173; Daruşşifa, hastahkların iyileştirildiği yer olarak kullanılmış, daha sonraları akıl hastalarının tedavi edildiği merkez olarak Tımarhane ismi ile adlandırılmıştır. Bkz. Menç, *Tarih İçinde Amasya*, s. 79.

### Kaynakça

- Ali Efendi, *Dânişmen-Nâme*, Ali Emîrî Nüshası, (Kamil Şahin Özel Kütüphanesi), Meclis 13, ty.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *Sünen*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, ty.
- Eyüp Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn (Mir'ât-ı Medine)*, Bahriye Matbaası, İstanbul, 1304/1886.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yay., İstanbul, ty.
- Hüsâmeddin, Abdizâde Hüseyin, *Amasya Târîhi*, sad. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Ankara, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fil-Kırââtî'l-Aşr*, (neşr. Ali Muhammed ed-Dâbbâ), Mısır, ty.
- İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ ve diğerleri, yy., ty.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, 1988.
- Karaçam, İsmail, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV, İstanbul, 2011.
- Koca, Fatih, "Peygamberimiz Hz. Muhammed'in Müezzinleri", *AÜİFD*, c. 52, sayı: 2, 2011.
- Menç, Hüseyin, *Tarih İçinde Amasya*, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Amasya, 2014.
- Oransay, Gültekin, *Mûsikî Tarihi*, Yaykur Yay., Ankara, 1976.
- Şahin, Kamil, *Dânişmendliler Dönemi Niksar*, Niksar Belediyesi Yay., Niksar, 1999.
- Terzioğlu, Arslan, "Bîmaristân", *DİA*, İstanbul, 1992.
- Uzel, İlter, *Hayatı, Kişiliği ve Cerrahi Aletleri İle Sabuncuoğlu*, Amasya Belediyesi Kültür Yay., Ankara, 2014.

# CLAUDE GILLIOT VE İSLAMÎ ÇALIŞMALARI ÜZERİNE I GILLIOT'UN HAYATI, ESERLERİ VE HZ. MUHAMMED İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Naif YAŞAR\*

## Öz

Claude Gilliot, özellikle tefsir ve Kur'ân'ın metinleşme tarihi başta olmak üzere İslami ilimler üzerine birçok çalışması olan ünlü bir oryantalisttir. İlk ve ikinci doktora tezlerini Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsiri üzerine yapan Gilliot, daha sonra Kur'ân'ın metinleşme tarihi, Arap Edebiyatı, İslam tarihi ve kelamı, hadis, vb. birçok İslami ilim üzerine çalışmıştır. Fakat Hz. Muhammed ile ilgili çalışmalarında özgün bir bakış sergilemek yerine, tamamen diğer skeptik oryantalistlerin fikirlerini benimsemiş ve genel itibarıyla onlara dayanarak birçok makalesinde aynı ithamları tekrar etmiştir. Biz bu makalede, Gilliot'un hayatına ve eserlerine kısaca değindikten sonra, onun Hz. Muhammed ile ilgili bazı düşüncelerini inceleyeceğiz. Aynı zamanda konuyla bağlantılı olarak kısaca oryantalizme de değineceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Gilliot, Muhammed, Oryantalizm, Kur'ân, Mushaf.

## About Claude Gilliot and His Islamic Studies Gilliot's Life, His Works and His Views About Muhammad (PBUH)

### Abstract

Claude Gilliot is a famous orientalist who has a lot of works on Islamic sciences, especially on commentary and history of the Qur'ân Codex. At his first and second Ph.D theses he has worked on Tabarî's Exegesis which is called *Câmi' al-Bayân* and later on he has studied the History of the Qur'ân Codex, Arabic Literature, Islamic history and theology, hadith and so on. But, instead of being original in his studies about Muhammed (PBUH), he completely adopted the predecessor sceptic orientalist's thoughts and generally relied on them and repeated the same blames in many of his articles. In this article we will shortly touch on his life story and works, then we will analyze some of his thoughts

---

\* Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, naifyasar@gmail.com.

about Muhammad (PBUH). And also we will shortly deal with the orientalism related to the subject matter.

**Key Words:** Gilliot, Muhammad, Orientalism, Qur'ân, Codex.

### Giriş

Batı dünyasının İslami ilimler üzerindeki çalışmaları uzun bir geçmişe dayanmaktadır. Bu çalışmalar, Kur'ân'ın Latinceye tercümesiyle başlar. Bu çalışmayı, Fransa'nın güneyindeki Cluny Başrahibi Peter the Venerable (1092-1156), Telodo'yu (İspanya) ziyaretiyle başlatır. O, bu vesile ile bir ekip kurup İslam ile yapılacak entelektüel boyuttaki savaş için çalışmalara girişir ve bu çabanın bir ürünü olarak Ketton'lu Robert (1110-1160) adlı bir İngiliz, 1143 yılında Kur'ân'ı Latinceye tercüme eder.<sup>1</sup> Bununla beraber oryantalizmin başlangıç tarihini 1311 yılında toplanıp Arapçanın bazı Avrupa okullarında okutulmasına izin veren ve Sorbone (Fransa), Oxford (İngiltere), Bologne (İtalya), Salamanca (İspanya) ve Roma üniversitelerinde Arap Dili ve Edebiyatı kürsülerinin kurulmasını kararlaştıran Viyana Konsili ile başlatanlar da vardır.<sup>2</sup>

Batı dünyasının İslami ilimler üzerindeki çalışmaları veya diğer adıyla oryantalizm, XVII. yüz yılın sonlarına kadar genel itibariyle İslam'a, halk efsanelerinden ve hurafelerden oluşan kalın bir sis tabakasının arkasından bakan, sübjektif ve tarafgir mücadele yolunu izleyen bir anlayışa sahipken; XVII. yüz yılın sonu itibariyle, İslam'a biraz sempati ihtiva eden tarafsız ve bilimsel bir anlayış, Adrianus Reland (1676-1718), Johann Jakob Reiske (1716-1774), Sylvester de Sacy (1758-1838) ve Joseph von Hammer Purgstall'ın (1774-1856) önderliğinde başlayıp günümüze kadar devam etmiştir.<sup>3</sup> Bununla beraber oryantalizmin tamamen önyargılardan kurtulup bilimsel bir nitelik kazandığını söyleyemeyiz. Zira oryantalizmin kendine hedef olarak belirlediği amaçları arasında, XIX. ve XX. y.y.'ın başında koloniciliğin bir

<sup>1</sup> Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 95-97; Juan Pablo Arias Torres, *Bibliografía sobre las traducciones del Alcoran en el ambito hispano*, çev. Revista De Traductología, 11 (2007), ss. 261-272, s. 263.

<sup>2</sup> Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2012, s. 20.

<sup>3</sup> Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 25-27.



aracı olması,<sup>4</sup> Batı'nın Doğu'yu yeniden şekillendirmesi, baskı ve otorite kurması,<sup>5</sup> Doğu'yu politik, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve kültürel olarak yönetmeyi hedefleyen sistematik bir disiplin olması<sup>6</sup> gibi şeyler vardır. Dolayısıyla XIX. y.y.'ın sonlarına doğru yaşayan oryantalistlerin çoğu aynı zamanda politik olarak da birbirlerine bağlıydılar. Örneğin; Snouck Hurgronje (1857-1936), İslami çalışmalarında, Endonezya Müslüman kolonilerini ele alma konusunda Alman hükümetinin danışmanı olarak çalışmıştı; Duncan Black Macdonald (1863-1943) ve Louis Massignon (1883-1962), İslami konularda uzman olduklarından, Kuzey Afrika'dan Pakistan'a kadar kolonileri olan yöneticilerin peşinde koştuğu kişilerdi. Bu gibi uzmanlar hem Avrupa hem de Amerika olmak üzere tüm Batı dünyasındaki hükümetlerin Doğu ile ilgili algılarının oluşturulmasında büyük bir nüfuza sahiptiler.<sup>7</sup> Yine Oryantalistik çalışmalarının temelinde sürekli olarak Batı'nın üstünlüğü ve Doğu'nun bayağılığı, geri kalmışlığı anlayışı mevcuttur. Binaenaleyh, eğer oryantalizm, Batılının üstünlüğünü ve Doğulunun bayağılığını ifade eden bir ayrıma dayalı ise bu durumda, oryantalizmin gelişmesinde ve ortaya koyduğu kendi tarihinde, bu ayrımı nasıl derinleştirip hatta keskinleştirdiğini görmeye hazırlıklı olmalıyız.<sup>8</sup>

Biz bu çalışmamızda özellikle tefsir başta olmak üzere İslami konular üzerinde önemli oryantalistik çalışmaları olduğu halde, ülkemizde kendisiyle ilgili müstakil bir çalışma yapılmamış<sup>9</sup> olan Claude Gilliot'un hayatını, eserlerini kısaca tanıttıktan sonra Hz. Muhammed ile ilgili bazı düşüncelerini ele alacağız.

<sup>4</sup> Edward W. Said (1935-2003), *Orientalism*, A Division of Random House, New York, 1978, s. 2.

<sup>5</sup> Said, *Orientalism*, s. 3.

<sup>6</sup> Said, *Orientalism*, s. 3.

<sup>7</sup> Said, *Orientalism*, s. 201, 263-264, 275-276, 294, 296.

<sup>8</sup> Said, *Orientalism*, s. 7, 42, 44-45, 209, 300-301, 306-307.

<sup>9</sup> Claude Gilliot, 2009'da, Prof. Dr. Mehmet Akif Koç'un koordinasyonu ile "İlahiyat Seminerleri" adı altında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne davet edildi. Bu davet sonucunda, Gilliot ile yapılan sohbetler ve Gilliot'un kısaca hayatı, Yrd. Doç. Dr. Esra Gözeler tarafından "İlahiyat Seminerleri: Erken Dönem 1, Prof. Dr. Claude Gilliot", *AÜİFD*, c. 50, sayı: 1 (2009), ss. 193-197'de yayınlanmıştır. Biz bu çalışmamızın Gilliot'un hayatıyla ilgili bölümünde büyük oranda bu makaleden istifade ettik.

### A) Hayatı

Claude Gilliot, 1940 yılında Fransa'da (Guempes) doğmuştur. Çiftçi bir ailenin çocuğudur. Sırasıyla Almanca, Katolik Teolojisi ve Felsefesi, Arapça ve Sosyoloji çalıştı. İki doktora sahib olan Gilliot; *La sourate al-Baqara dans le Commentaire de Tabarî (Taberî Tefsiri'nde el-Bakara Suresi)*<sup>10</sup> başlıklı ilk doktorasını 1982 yılında; *Aspects de l'Imaginaire Islâmîque Commun dans le Commentaire de Tabarî (Taberî Tefsiri'nde Genel İslâmî Algının Özellikleri)*<sup>11</sup> isimli ikinci doktorasını ise 1987 yılında tamamladı. Her iki tezini de Muhammed Arkoun danışmanlığında, Taberî üzerine ve Paris Üniversitesi'nde (III)<sup>12</sup> yapmıştır.

Gilliot, Aix-en-Provence Üniversitesi'nde (1989 yılından beri) ve IREMAM'da<sup>13</sup> Arapça ve İslami ilimler profesörü olarak görev yapmıştır. Halen Aix-Marseille Üniversitesi'nde emekli profesör olarak görev yapmaktadır. Arap Dili, klasik dönem tefsir, Kur'ân'ın metinleşme tarihi, hadis, siyer, Arapça kaynaklar bibliyografyası uzmanlık ve ilgi alanlarıdır.

Dominik bir rahip olan Gilliot, papazlık görevini şu anda aktif olarak yapmasa da bu görev sebebiyle gittiği Cezayir'de Arapça ile tanıştı. Almanca öğretmek üzere Cezayir'de bulunduğu sırada halkla ve öğrencileriyle daha iyi anlaşabilmek için Almanca sınıfından öğrencisi olan Cezayirli bir rahibeden ilk kez fasih Arapça öğrenmeye karar vermiş ve böylece İslam üzerine çalışma serüveni başlamıştır.

Gilliot, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1950 yılının hemen başında Kahire'de kurulan ve Dominik Cemaate ait olan Şark Çalışmaları Enstitüsü'nün (IDEO)<sup>14</sup> üyesidir<sup>15</sup> ve düzenli aralıklarla

<sup>10</sup> Claude Gilliot, *La sourate al-Baqara dans le Commentaire de Tabarî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, Paris, 1982.

<sup>11</sup> Claude Gilliot, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, Paris, 1987.

<sup>12</sup> Bu üniversitenin yeni adı: Aix-Marseille Üniversitesi'dir. Aix-Marseille Üniversitesi, 1 Ocak 2012'de Provence Aix-Marseille I Üniversitesi, The Mediterranean Üniversitesi ve Paul Cézanne Üniversitesi'nin birleşmesiyle meydana gelmiş bir üniversitedir.

<sup>13</sup> Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman.

<sup>14</sup> L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales.

<sup>15</sup> Gözeler, *İlâhiyat Seminerleri*, s. 93-94. Bu makaleden yaptığımız alıntının bazı kısımlarını değiştirdik.

Kahire’de kalıp IDEO için Arap kültür mirasına ait metinlerin tahkikini yapar.

## B) Eserleri

Bu bölümde Gilliot’un, başta IREMAM web sitesi<sup>16</sup> olmak üzere birçok web sitesinde yer alan yayın listesindeki çalışmalarının ve bu listede yer almayan güncel çalışmalarının kısaca tanıtımını yapacağız.

### 1. Doktoraları

#### a) *La Sourate al-Baqara dans le Commentaire de Tabarî, I-II*

Gilliot, bu doktora tezinde, Taberî’nin tefsiri merkezinde, hadis ve kelamın kaynakları ile ilgili araştırmaları, isnatlarla ilgili Taberî’nin tercihlerini, müteşabih kavramını, Taberî ve fırkalar gibi konuları ele alır.

#### b) *Aspects de l’Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî, I-II*

Gilliot, bu doktora tezinde öncelikle Taberî’nin hayatını, hocalarını ve eserlerini inceler. Daha sonra, Taberî’nin *Câmiu’l-Beyân* adlı tefsiri bağlamında, dil ve Kur’ân, yedi harf, kıraatler, dil bilgisi ve Kur’ân, tefsir ve kelam, tefsir ve fıkıh gibi konuları ele alır. Gilliot, bu tezinde en çok Arap dili üzerinde durur. Bunu bazen doğrudan, “dil ve gramer” gibi başlıklar altında yapar ve bazen de bu amaç için “kıraatler” başlığını kullanır. Gilliot, bu çalışmasında bilimsel bir bakışla Taberî’nin tefsirini detaylı bir şekilde incelemeye, Taberî’ye etki eden temel kaynaklara inmeye çalışmış, İslami kaynakları büyük bir ustalıkla kullanmıştır. Kanaatimizce bu çalışma, Gilliot’un en önemli eseridir. Bundan dolayıdır ki Gilliot, bu çalışmasının son iki bölümünü çıkarıp geriye kalan kısmına da ufak tefek değişiklikler yaparak “*Exegese, langue et theologie en islam. L’Exegese Coranique de Tabarî (İslam’da Tefsir, Dil ve Kelam: Taberî’nin Kur’ân Tefsiri)*” gibi farklı bir isimle tekrar yayınlar. O, bu tezi ayrıca, ya aynen veya çok az değişiklikler yaparak makaleler şeklinde de neşreder. Hatta bu tezin “Taberî’nin İlmi Formasyonu” adlı bölümünü, İngilizce,<sup>17</sup>

<sup>16</sup> <http://iremam.cnrs.fr/?article712> (02.11.2015).

<sup>17</sup> Bkz. Claude Gilliot, “The Scholarly Formation of al-Tabarî”, (ed. Claude Gilliot), *Education and Learning in the Early Islamic World*, (ss. 113-147), Ashgate Variorum Publishing, Surrey, 2012.

Fıransızca,<sup>18</sup> Arapça<sup>19</sup> olarak, hem *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî* adlı doktora tezinde hem de *Exegese, langue et theologie en islam. L'Exegese coranique de Tabarî* adlı eserinde olmak üzere toplam beş defa neşreder.

## 2. Kitapları

*Exegese, Langue et Theologie en Islam. L'Exegese Coranique de Tabarî*<sup>20</sup>

Bu eser her ne kadar farklı bir başlık taşıyorsa da yukarıda izah ettiğimiz gibi, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî* adlı doktora tezinin hemen hemen aynısıdır. Aradaki tek fark, tezin bazı kısımlarının biraz özetlenmiş olması ve son iki bölümünün de bu eserde yayınlanmamış olmasıdır.

## 3. Ortak Çalışmaları

Tilman Nagel ile ortaklaşa hazırladıkları çalışmalar:

a) Claude Gilliot et Tilman Nagel, *Les usages du Coran. Presupposes et methodes.*

Bu eser Tilman Nagel'in başkanlığında hazırlanmıştır. Gilliot'un bu çalışmadaki katkısı bazı eserler üzerine yaptığı değerlendirmelerdir. Eserler şunlardır: Ebû Mansûr es-Sa'lebî (ö. 430/1038), *el-İktibâs mine'l-Kur'ân*; İbn Warrâq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*; İbn Warrâq, *Pourquoi Je Ne Suis Pas Musulman*; İbn Warrâq (ed.), *The Quest of the Historical Muhammad* ve Navid Kermanî, *Gott Ist Schön: Das ästhetische Erleben des Koran*. Bu çalışma *Arabica*, XLVIII/3-4 (2000)'de yayınlanmıştır.

b) Claude Gilliot und Tilman Nagel, *Das Prophetenhadîth. Dimensionen einer Islamischen Literaturgattung*.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Bkz. Claude Gilliot, "La formation intellectuelle de Tabari", *Journal Asiatique*, CCLXXVI, (1988), ss. 203-244.

<sup>19</sup> Bkz. Claude Gilliot, "at-Tabarî: Tahsîluhu as-Saqâfî, (La formation intellectuelle de Tabari)", çev. M. Hayr al-Biqâ'î, *al-Mawrid* (Bağdat), 19/2 (1990), ss. 5-29.

<sup>20</sup> Bkz. Claude Gilliot, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris, 1990.

<sup>21</sup> Bkz. Claude Gilliot und Tilman Nagel (hrsg. von), *Das Prophetenhadîth. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005 .

Bu eser, başlığından anlaşıldığı gibi “Nebevî Hadîs” ile ilgili bir çalışmadır.

#### 4. Makaleleri, Katkıları, Değerlendirme ve Tahkikleri

Bu başlık, başta tefsir ve dil ile ilgili olmak üzere, İslami birçok konuda yazılmış makaleleri, ortak çalışmaları, ansiklopedi maddelerini; İslamoloji ve Araplarla ilgili yazılan eserleri, makaleler ve çalışmalar üzerine 3-5 sayfa hacmindeki değerlendirmeleri ve eleştirileri; yaklaşık üç yüz civarında ve genellikle 3-5 sayfa hacminde olan kitap özetlerini (review); 1985’ten itibaren Mısır’da ilk defa tahkik edilen veya yeniden tahkiki yapılan eserler üzerindeki bazı değerlendirmeler ve eleştirileri ihtiva eder.

#### C) Hz. Muhammed’e Bakışı

İslam ile ilgili çalışmalar yapan oryantalistlerin dikkatini çeken en önemli şahıs şüphesiz ki Hz. Muhammed’dir. Zira İslamiyet’in temellerinin sağlamlığı, hakkaniyeti, getirdiği düşüncelerin doğruluğu; bu dini ortaya koyan şahsın gerçek hüviyetinin anlaşılmasından sonra gelir. O halde İslamiyet’in hakkaniyetinin test edilmesi; Hz. Muhammed’in gerçekten de peygamber olup olmadığının ispat edilmesinden sonra gelen bir şeydir. Dolayısıyla oryantalistler, İslamiyet’i reddetmek ve ilahi kaynağa dayanmadığını kendilerince ispat etmek için çok eskiden beri Hz. Muhammed ile ilgili birbirinden değişik ve fakat aynı amacı hedefleyen iddialar ortaya atmışlardır.

Bu iddialardan biri, Hz. Muhammed’in okuma-yazma bildiği ve eski semavî kitapları okuduğu iddiasıdır. Bu noktada Gilliot der ki: “Batılı uzmanların birçoğu ‘Muhammed’in okuma-yazma bilmediği’ fikrini kabul etmezler. Çünkü Mekke; Hîre<sup>22</sup> kasabası gibi yazının yaygın olarak kullanıldığı bölgelerle düzenli bir iletişim halindeydi ve Mekkelilerin Hîre ve Enbâr’dan<sup>23</sup> yazıyı öğrendikleri rivayet edilir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Neysâbûr’da bir mahalle, Kûfe’ye yakın bir yer şeklinde de tarif edilir. Bkz. Mecduddîn el-Firûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsu’l-muhîr*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2008, حبر Mad.

<sup>23</sup> Merv/Belh’te bir yer. Bkz. el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, نبر Mad.

<sup>24</sup> Claude Gilliot, “Creation of a Fixed Text”, (ed. Jane Dammen McAuliffe), *The Cambridge Companion to the Qur’an*, (ss. 41-57), Cambridge, Cambridge University

Muhammed'in hocaları,<sup>25</sup> bazı sahâbîler, Hatice'nin yeğeni Varaka b. Nevfel gibi şahıslar okuma-yazma biliyorlardı. Örneğin, Muhammed'in kâtibi Zeyd b. Sâbit (ö. 45-55/665-675) Medine'deki Yahudi okulunda öğrencilik yapmıştı.<sup>26</sup> Gilliot, Kur'ân'ın el yazmalarından bahsederken Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilip bilmemesi bağlamında der ki: "Ne Muhammed'in (artık muhtemelen okuma-yazma bildiği bilinen bir şeydir) ne de kâtiplerinin el yazmalarına sahibiz."<sup>27</sup>

Gilliot, bu iddiaları ortaya atarken yukarıda zikrettiğimiz olasılıklardan başka hiçbir tarihi vesika vermemektedir. Burada zikrettiği Hîre ve Enbâr'da yazının yaygın olması, bunların Mekke ile iletişim halinde olması, Hz. Muhammed'in hocaları diye iddia ettiği kişilerin okuma-yazma bilmesi, Hz. Muhammed'in de okuma-yazma bildiği anlamına asla gelmez. Hz. Peygamber ümmi idi ve muhitinde (iddia edildiği gibi) bir öğretmeni yoktu. Tarihen sabittir ki o, peygamberliğinden evvel henüz çocukken Şam'da karşılaştığı Bahîra adlı rahip<sup>28</sup> ile kendisine ilk vahiy geldiğinde yanına gittiği Varaka b. Nevfel'den başka söz konusu iddiaya medar olabilecek bir kimse ile karşılaşması yoktur. Daha sonra bize bu karşılaşmayı anlatan olayın

---

Press, Cambridge, 2007, s. 42; Claude Gilliot, "Methodes et Debats. Langue et Coran: Une lecture syro-araméenne du Coran", *Arabica*, L (2003/3), ss. 381-393, s. 387-390; Claude Gilliot, "Les Sources du Coran", *Le Monde des Religions*, 19 (2006), ss. 30-33, s. 32-33.

<sup>25</sup> Gilliot burada daha sonra değineceğimiz Addâs, Ebu Fukayha Yesâr ve Cebr gibilerini kast ediyor.

<sup>26</sup> Gilliot, *Creation*, s. 42; Gilliot, *Methodes*, s. 391.

<sup>27</sup> Claude Gilliot, "Origines et Fixation du Texte Coranique", *Etudes*, 409(2008/12), ss. 643-652, s. 646-647.

<sup>28</sup> İbn İshâk (ö. 151/749), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Aḥmed Ferîd el-Muzeydî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. I, s. 122-124; İbn Sa'd (ö. 230/845), *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, c. I, s. 22-24; et-Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *Câmi'u't-Tirmizî*, thk. Yûsuf el-Hâc Aḥmed, Mektebetu İbn Hacer, Şam, 2004, Kitâbu'l-Menâkıb, rivayet no: 3620, s. 1016-1017; el-Hâkim, Muhammed b. 'Abdillâh en-Neysâbüri (ö. 405/1014), *el-Mustedrek 'alâ's-Şaḥîḥayn*, thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Aṭâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, Kitâbu Tevâriḥi'l-Mutekaddimîn mine'l-Enbiyâi ve'l-Murselin, rivayet no: 4228, c. II, s. 672-673; el-Beyhâkî, Ebû Bekr Aḥmed b. Huseyin (ö. 458/1066), *Delâilü'n-nubuve ve ma'rifetu aḥvâli şâhib'ş-Şeri'a*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, c. II, s. 24-29; İbn Kesîr, 'İmâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Me'mûn Muhammed Sa'îd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2007, c. III, s. 70-75.

şahitlerinin bildirdiği gibi, bu iki karşılaşmanın ikisinde de herhangi bir öğrenim söz konusu değildir. Dolayısıyla Peygamber'in (a.s.) okuma-yazma bildiğini ve öğrendiğini gösterebilir tek bir tarihi vesika yoktur.<sup>29</sup> Bu bağlamda Carlyle (1795-1881) der ki: "Doğru olan görüş, Muhammed'in hiçbir zaman yazı yazamadığı görüşüdür."<sup>30</sup>

Gilliot'un Hz. Muhammed'in okuma-yazma bildiğini iddia etmesinin temel sebeplerinden birisi, onun kendisinden önceki metinleri okuduğunu düşünmesidir. Zira Gilliot, Hz. Muhammed ve Kur'ân ile ilgili olarak ele aldığı birçok çalışmasında,<sup>31</sup> Hz. Muhammed ve dolayısıyla Kur'ân'ın daha önceki metinlerden beslendiklerini iddia eder. Gilliot, bu konuyu hemen hemen aynı formatta birçok çalışmasında ele alır. Binaenaleyh, o, bu iddiasını mantıklı bir şekilde sağlam bir zemine oturtmak için Peygamber'in (a.s.) okuma-yazma bildiğini ispat etmeye çalışır. Bu konuda dayandığı argümanlardan bir tanesi, "Muhammed'in hocaları" diye nitelendirdiği Addâs, Ebu Fukayha Yesâr, Cebr, vb. Mekke'de yaşayan kölelerin Yahudi veya Hristiyan olmaları, okuma-yazma bilmeleri ve semavî kitapları okumuş olmalarıdır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Muhammed Abdullah Draz (1894-1958 ), *En Mühim Mesaj Kur'ân*, çev. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, s. 76-78.

<sup>30</sup> Thomas Carlyle (1795-1881), *Heroes and Hero Worship*, Henry Altemus, Pennsylvania, 1899, s. 72.

<sup>31</sup> Gilliot, *Les Sources*, ss. 30-33; Claude Gilliot, "Le Coran a une histoire", interview par Jacqueline Martin Bagnaudez, *Notre Histoire*, 195 (2002), ss. 22-28; Claude Gilliot, "Muhammad, Le Coran et Les «Contraintes des L'Histoire»", (ed. Stefan Wild), *The Qur'an As Text*, (ss. 3-26), Brill, Leiden, 1996; Gilliot, *Creation*, ss. 41-57; Claude Gilliot, "Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'an in its Historical Context*, (ss. 88-108), Routledge, London, 2007; Claude Gilliot, Pierre Larcher, "Language and Style of the Qur'an" (ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'an III*, (ss. 109-135), Brill, Leiden, 2003; Gilliot, *Origines*, ss. 643-652; Claude Gilliot, "Deux etudes sur le Coran (La composition des sourates Mekkoises. Le Coran, Muhammad et le "judeo-christianisme")", *Arabica*, XXX (1983), ss. 1-37; Gilliot, *Méthodes*, ss. 381-93; Claude Gilliot, "Mythe et Théologie: Calame et Intellect, Prédestination et Libre Arbitre", *Arabica*, 45/3 (1998), ss. 151-192; Claude Gilliot, "Le Coran, fruit d'un travail collectif", (ed. Daniel De Smet, G. De Callatay et J.M.F.Van Reeth), *al-Kitâb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, (ss. 185-231), Bruxelles, Louvain-la-Neuve, Leuven, Acta Orientalia Belgica. Subsidia III (2004); Claude Gilliot, "Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le 'lectionnaire arabe' de La Mecque", *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, c. XXIX, 2011, ss. 31-56.

<sup>32</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 89-90; Gilliot, *Les sources*, s. 31.

Gilliot, Hz. Hatice ve Varaka b. Nevfel üzerinde de çok durur ve Hz. Muhammed'i peygamber yapanın ilk etapta bu iki şahıs olduğunu iddia eder.<sup>33</sup> O, bu noktada şunu öne sürer: "Muhammed'e ilk vahiy tecrübelerinde yardım eden ve onun peygamberliğinin oluşturulmasını sağlayan yardımcıları vardır. Eğer Hz. Hatice olmasaydı o, muhtemelen hiçbir zaman peygamber olamayacaktı. Bel'âmî (ö. 363/974), Farsça *Taberî Tarihi*'nin özetinde Hz. Hatice'nin eski metinleri okuduğunu, peygamberlerin tarihini ve Cebrail'in adını bildiğini yazar."<sup>34</sup>

Gilliot'un, "Muhammed'in hocaları" bağlamında üzerinde durduğu meselelerden birisi de Kur'ân'ın, "Andolsun ki biz onların, 'Kur'ân'ı ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise apaçık bir Arapçadır"<sup>35</sup> ayetidir. Gilliot, bu ayetin tahlilinde der ki: "Muhammed, 'Muhammed; Hristiyan ve Yahudi kölelerden ders alıyor' diye müşrikler tarafından yapılan ithamlara karşı, bu ayetteki argümanı kullandı. Muhammed'in bu ayeti kullanarak verdiği cevap bir Müslüman kelamcısı için her ne kadar doyurucu görünse de Muhammed'in çağdaşları ve ondan sonra gelenler için pek güçlü bir etkiye sahip olmamış görünüyor ki, o kadar uzun zamana rağmen onların üzerine hâkimiyetini kurmayı başaramamıştır."<sup>36</sup>

Doğrusu Gilliot'un bu yorumuna şaşmamak elde değil. İslam tarihini çok iyi bilmesine rağmen böyle bir yorumu yapması bir önyargıdan başka bir şey değildir. Zira tarihen sabit olduğu üzere Hz. Muhammed çok kısa bir zaman zarfında çağdaşlarını hâkimiyeti altına almış ve kendisinden sonra da halifelerinin yönetiminde, İslamiyet Çin'den Endülüs'e kadar yayılmıştır. Ayrıca Gilliot, burada kendi kendine çelişmektedir. Zira doğruluğuna inanmadığı ve dolayısıyla gerçekliğini çürütmeye çalıştığı bir Kur'ân ayetini yine kendi iddiasına delil olarak kullanmaktadır.

Kureyşliler, Peygamber'e (a.s.) gelen ilmin kaynağının beşerî olduğunu ispat etmek için öncelikle kendileri gibi dini bilgiler

<sup>33</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 91-92.

<sup>34</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 91.

<sup>35</sup> Nahl, 16/103.

<sup>36</sup> Gilliot, *Muhammad, Le Coran*, s. 20; Gilliot, *Exegese*, s. 108; Gilliot, *Aspects*, I, 139-140.



konusunda cahil olmayan ve Mekke’de bulunan birini- çünkü Peygamber’in (a.s.) hayatı hep orada, gözlerinin önünde geçti- bulmak zorunda kaldılar. Fakat bir demirci köleyi; Mekke’de yaşadığı halde Arapçayı düzgün konuşamayan, dini bilgi hakkında ne bildiği konusunda en ufak bir malumat bulunmayan birini buldular. İşin ilginç tarafı şu ki; madem Peygamber (a.s.) bu adamdan öğreniyordu, neden kendileri de gidip öğrenmediler. Böylece Peygamber’e (a.s.) karşı çıkıp kolayca davasını çürütebilirlerdi. Hem neden bu köle (veya köleler) Peygamber’e (a.s.) üstalık iddiasında bulunmadılar veya niçin liderliği bizzat kendileri üstlenmediler.<sup>37</sup>

Dolayısıyla Gilliot’un, Kureyşlilerin bu iddialarını delil olarak kullanması bu konuda taraflı davrandığını gösterir. Zira kavimleri tarafından yalanlanmaları, her türlü hile, yalan ve iftira ile davalarının çürütülmeye çalışılması tüm peygamberlerin maruz kaldığı ortak bir şeydir. Hz. Nuh,<sup>38</sup> Hûd,<sup>39</sup> Salih<sup>40</sup> de yalanlanmışlardı. Hz. Musa’ya da Firavun sihirbaz demişti ve onu reddetmişti.<sup>41</sup> Kavimleri, Hz. Zekeriyya’yı<sup>42</sup> ve Hz. Yahya’yı<sup>43</sup> da inkâr edip öldürmüşlerdir. Keza Yahudilere göre Hz. İsa bir peygamber değil bir yalancı idi. Onun için, onu öldürme girişiminde bulundular ve onu öldürdüklerine inanıyorlar.<sup>44</sup> O halde Gilliot’un burada yapması gereken şey bu ortak tarihi görmektir. Acaba neden sadece “peygamberin öğrencilerine” odaklanıp Mekkelilerin ona şair,<sup>45</sup> mecnun,<sup>46</sup> sihirbaz,<sup>47</sup> kâhin ve deli<sup>48</sup> gibi iftiralarından hiç bahsetmez. Gilliot’un Kureyşlilerin bu itirazlarını ciddiye alması, dinler ve peygamberler tarihi açısından sıkıntılı bir

<sup>37</sup> Draz, *En Mühim Mesaj Kur’ân*, s. 85-87.

<sup>38</sup> Şu`arâ’, 26/105, 116.

<sup>39</sup> Şu`arâ’, 26/123, 136-139.

<sup>40</sup> Şu`arâ’, 26/141, 153-154.

<sup>41</sup> Şu`arâ’, 26/29, 34; *Kutsal Kitap, çev. Komisyon*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2008, Mısır’dan Çıkış, 5:12,17; 7:13,22; 8:15, 19, 32; 9:7, 12, 35; 10: 20, 27; 11:10.

<sup>42</sup> *Kutsal Kitap*, Yeni Antlaşma, Matta, 23:35; Luka, 11:50-51.

<sup>43</sup> *Kutsal Kitap*, Yeni Antlaşma, Matta, 14: 10-12; 26: 65-68; 27:35-50; Markos, 6:16, 27; 9: 30-32; 10:34; 14:63-65; 15: 37; Luka, 9:9, 22; 18:32-33; 23:46

<sup>44</sup> *Kutsal Kitap*, Yeni Antlaşma, Matta, 13:57-58; Markos, 6:3-5;

<sup>45</sup> Enbiyâ’, 21/5; Tûr, 52/30-31.

<sup>46</sup> Hicr, 156; Tûr, 52/29.

<sup>47</sup> Ahkâf, 467; Muddessir, 74/24.

<sup>48</sup> Tûr, 52/29.

davranıştır ve İslamiyet konusunda önyargılı hareket ettiğine delildir. Zira peygamberler tarihine bakıldığında peygamberlerin ümmetleri tarafından inkâr edilmelerinin ve öldürülmelerinin<sup>49</sup> çok rastlanan vakialardan olduğu görülür.

Bu bağlamda Carlyle der ki: “Muhammed’in sahtekârın biri olduğu, dininin ise bir yığın uydurma ve saçmalıklardan ibaret olduğu hipotezimiz artık gerçekten de kimsenin önemsememeye başladığı bir şeydir. Ben, Muhammed’in samimi biri olduğuna inanıyorum. Zira gerçek samimiyet, tüm kahramanların ilk karakteridir. Muhammed, sahtekâr bir adam değildir. Zira böyle bir adam, kerpiç ve çamurdan inşa edilen bir evi dahi inşa etmeyi beceremezken, Muhammed, on iki yüzyıl boyunca milyonlarca insanın sıkı sıkıya bağlı olduğu bir insandır. Onun takipçileri de Allah’ın yarattığı bizim gibi insanlar olduğuna göre nasıl sahtekâr bir adamın peşine takılırlar.”<sup>50</sup>

Watt (1909-2006) da şunu belirtir: “Eğer Muhammed’i az da olsa anlamak istiyorsak ve geçmişten bize miras kalan yanlışlıkları düzeltmemiz gerekirse; yalnızca onun asli dürüstlüğüne ve gayesinin bütünlüğüne inanmak değil; aksi ispat edilene kadar onun her bakımdan samimi olduğu inancına sıkı sıkıya bağlı kalmalıyız.<sup>51</sup> Muhammed’in inancı uğruna işkenceye katlanmaya hazır oluşu, kendisine inanan kişilerin yüksek ahlakî karakterde olmaları, nihaî başarısının büyüklüğü, onun gerçekten doğru ve dürüst biri olduğunu göstermektedir.”<sup>52</sup>

Gilliot, yine 16/en-Nahl, 103 ayeti bağlamında der ki: “Bu ayet, Muhammed’in hocalarının asla olmadığını söylemiyor. Basit olarak söylediği şey; onun (Kur’ân’ın) kötü bir Arapça konuşan birinden elde edilemeyeceğidir.”<sup>53</sup>

Gilliot, tüm İslam ilimleri ortada dururken, atomik bir değerlendirme anlayışıyla bu ayeti bağlamından kopararak işine geldiği

<sup>49</sup> *Kutsal Kitap*, Yeni Antlaşma, Matta, 23:37; Luka, 11:47-51.

<sup>50</sup> Carlyle, *Heroes and Hero Worship*, s. 61-63.

<sup>51</sup> W. Montgomery Watt (1909-2006 ), Hz. *Muhammed Mekke’de*, çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986, s. 60.

<sup>52</sup> Watt, Hz. *Muhammed Mekke’de*, s. 59.

<sup>53</sup> Gilliot, *Muhammad, Le Coran*, s. 22.

bir şekilde yorumluyor. Hâlbuki bu ayetten hemen bir önceki ayet<sup>54</sup> ve ondan sonraki iki ayet<sup>55</sup> Gilliot'un bu yorumunu tamamen anlamsız ve geçersiz kılıp, onun bu yorumuna adeta bir cevap niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla o, bir yandan Kur'ân'ın gerçeklere dayanmadığını birçok değişik yol ile ispatlamaya çalışırken, öte yandan sanki Kur'ân'ın sahihliğinden hiç şüphesi yokmuş gibi, bu ayeti kendi davasına delil olarak kullanmaya çalışmaktadır. Bu da çoğu oryantalistin içine düştüğü bir tezattır. Kaldı ki bu ayet açık ve net bir şekilde Kur'ân'ın kaynağının iddia edilen şahıs veya şahıslar olmadığını ifade eder.

Muhtelif dinlerin, fikirlerin ve medeniyetlerin İslam üzerinde etkilerinin olup olmadığı batılı müsteşriklerin çalışmalarında görülmeye alışılmış bir durumdur. Onlar bu alanda varsayımlar öne sürer ve İslami ilimler ile ilgili ele aldıkları meselelerde dış tesirler iddiasında bulunurlar.<sup>56</sup> Binaenaleyh Abraham Geiger (1810-1874), Josef Horovitz (1844-1910), Friedrich Schwally (1863-1919), Ignaz Goldziher (1850-1921), Theodor Nöldeke (1836-1930), Gotthelf Bergsräßer (1886-1933), Alphonse Mingana (1878-1937), Otto Pretzl (1893-1941), Richard Bell (1876-1952), Edmund Beck (1902-1991), John Wansbrough (1928-2002), Günter Lüling (1828-2014), Patricia Crone (1945-2015), Michael Cook, Sidney Griffith, Claude Gilliot, Angelika Neuwirth, Christoph Luxenberg gibi birçok oryantalist, Hz. Muhammed'in Süryanice, İbranice, Aramice veya Habeşçe gibi diller vasıtasıyla, Yahudi ve Hristiyanların kaynaklarından sözlü ve tercüme yoluyla malumat alıp bunları Kur'ân'a kattığını iddia ederek, Kur'ân'ın tarihi arka planını yeniden inşa etmeye çalışmıştır.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Nahl, 16/102. (Ey Muhammed!) Onlara de ki: "Kur'ân'ı Cebrail, iman edenlere sebat vermek, Müslümanlara bir hidayet ve bir müjde olmak için Rabb'inin katından hak olarak indirdi)

<sup>55</sup> Nahl, 16/104,105. (Allah'ın ayetlerine inanmayanları Allah hidayete ulaştırmaz ve onlar için acı bir azap vardır, Yalanı ancak Allah'ın ayetlerine inanmayanlar uydurur. İşte onlar yalancıların ta kendileridir)

<sup>56</sup> Yıldırım, *Oryantalistler*, s. 43.

<sup>57</sup> Abraham Geiger (1810-1874), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?*, Verlag von M. W. Kaufmann, Leipzig, 1902, s. i-iii, 1, 4, 22, 36-40, 43-59, 238; Theodor Nöldeke (1836-1930), *Geschichte des Qorāns*, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, Göttingen, 1909, c. I, s. 6-11, 19-20; Ignaz Goldziher (1850-1921), *Mohammed and Islam*, çev. Kate Chambers Seelye, Oxford University Press, London, 1917, s. 3, 10-13; Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*, Brill, Leiden, 1920, s. 57-58; Josef Horovitz (1874-1931), *Koranische Untersuchungen*, Walter de Gruyter, Leipzig, 1926, s. 78-85; Giulio Basetti-Sani (1912-2001), *Introduzione allo Studio del Corano*,

İşte bu geleneğin bir uzantısı olarak, Gilliot da Hz. Muhammed'in peygamberliğini çürütmek için, onu yetiştirenlerin Yahudi, Hristiyan, İncil'in Süryanice tercümelelerinden ve İncil harici metinlerden istifade edenler,<sup>58</sup> çevresindeki "Allah'ı arayanlar" ve "hanif" diye isimlendirilenler olduğunu iddia eder. O, *Muhammad, Le Coran et Les «Contraintes Des L'Histoire»* adlı makalesinin büyük bir bölümünde Hz. İbrahim, Haniflik, Hz. Muhammed ve dolayısıyla İslamiyet'in bunlardan etkilenme durumu üzerinde birçok müsteşriğin<sup>59</sup> hipotezlerini özetledikten sonra; "Bu meşhur efsane, bazı temel taşlarıyla öyle ya da böyle İslamiyet'ten önce mevcuttu. Bundan dolayı, Muhammed'in de onu kendi doktrininin hizmetine sunmak üzere tekrar canlandırdığını düşünüyoruz" demektedir.<sup>60</sup> Gilliot şunu belirtir: "Kur'ân'ın sadece bir adamın eseri olmayıp fakat manevi galeyanların coştığı bir ortamda, aşamalı olarak yapısını kazandığı hipotezi yeniden ele alınmalıdır. Binaenaleyh Arap Yarımadası'nda görülen Haniflik, bundan daha eski olup Hanifliğin Maniheizm'den etkilenen şekli (Ebû 'Âmir'in<sup>61</sup> anlayışını

---

Editrice Civiltà, Brescia, 1967, s. 27-36; Angelika Neuwirth, "Two Faces of the Qur'ân: Qur'ân and Muşaf", *Oral Tradition*, 25/1 (2010), ss. 141-156, s. 145-149; Sidney Griffith, "Christian Lore and the arabic Qur'ân: 'The Companions of the Cave' in Sûrat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition", (ed. Gabriel Said Raynolds), *The Qur'ân in its Historical Context*, (ss. 109-137), Routledge, London, 2007, s. 109-131; Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007, s. 15-17; Alphonse Mingana (1878-1937), *Syriac Influence on the Style of the Kur'ân*, John Rylands Library Bullentin, Manchester, 1927, ss. 77-98; François de Blois, "Islam in its Arabian Context", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 615-624), Brill, Leiden, 2010, s. 622-623; Gilliot, *Methodes*, s. 392; Gilliot, *Creation*, s. 43, 53; Gilliot, *The Authorship*, s. 88-101; Gilliot, *Les sources*, s. 31-33; Gilliot, *Exegese*, s. 108-110.

<sup>58</sup> Gilliot, *Methodes*, s. 392. Yahudi geleneğinde bazı hahamların Hz. Muhammed'in çevresinde faaliyet gösterdikleri, onu kendi planları doğrultusunda yönlendirdikleri ve Kur'ân'ı ona kendilerinin yazdırdığı yaygın bir anlayıştır. Bu amaçla Yahudiler tarafından menkabevi anlatımlar ve aktarımlar içeren irili ufaklı çok sayıda eser üretilmiştir. Bkz. Yasin Meral, Uri Melammed, "Hz. Muhammed'e Dair Bir Yahudi Efsanesi", *AÜİFD*, c. 53, sayı: 2, 2012, ss.1-21, s. 1.

<sup>59</sup> Aloys Sprenger, Theodor Nöldeke, Hubert Grimme, Révérand William, Richard Bell, Johann Fück ...

<sup>60</sup> Gilliot, *Muhammad, Le Coran*, s. 18-19.

<sup>61</sup> Hz. Muhammed Medine'ye hicret ettiğinde Dubay Oğulları'ndan Ebu 'Âmir b. Sayfî adında bir adam vardı. Bu adam Hanif dinini inkâr ederek Cahiliye devrinde Hristiyanlaşmış, ruhbanlığa ve Allah adamlığına özenirdi. Hz. Muhammed Medine'ye

kastediyor) ve diğer formları, yine Muhammed ve grubu tarafından canlandırılan şekli, araştırmacılar tarafından ciddiyetle ele alınmalıdır.<sup>62</sup> Kanaatimizce Muhammed'in öğretileri, 'Hanifler', 'Allah'ı Arayanlar', Museyime ve Ebû 'Âmir'in hareketleri birbirine bağlı olarak incelenmelidir.<sup>63</sup> Hz. Muhammed, Kur'an'ı sözel olarak söylemeden önce büyük bir olasılıkla Yahudi ve Hristiyan yazarlarca bilgilendirilmiş, İncil'in Süryanice tercümelerinden ve İncil harici metinlerden malumat edinmiştir."<sup>64</sup>

Dolayısıyla bu iddialar oryantalistler arasında pek de yeni olmayan iddialardır. Zira oryantalistlerin önemli önderlerinden biri olan Goldziher (1850-1921), aynı argümanları kullanarak: "İslamiyet'in kurucusu Muhammed, yeni bir düşünce getirdiği iddiasında bulunmaz. O, insanın doğaüstü ve aşkın varlık ile olan ilişkisindeki düşünceler bağlamında yeni bir katkı getirmemiştir" görüşünü ileri sürer.<sup>65</sup> Goldziher'e göre Muhammed; Yahudiler, Hristiyanlar (Goldziher'e göre, Yahudi ve Hristiyan âlimleri Hz. Muhammed'in öğretmenleridir)<sup>66</sup> ve çevresindeki hareketlerden etkilenmiş ve ruhu bu etkilerin tesiri altında o kadar çok kalmıştı ki, bu etkiler, ilhamlara, zahirî görüntülere ve kendisini bir vasıta olarak gördüğü ilahi vahiylerle dönüşmüşlerdir.<sup>67</sup> Goldziher, yine: "Muhammed, ticari yolculuklarında rastgele karşılaştığı

---

geldikten sonra Ebu 'Âmir, müşrikleri Bedir, Uhud ve Hendek savaşları için kışkırtmıştı. Taifliler Müslüman olunca Ebu 'Âmir Şam'a gitti ve Hristiyan oldu. Ebu 'Âmir, Mescid-i Drar'ı inşa eden münafıklarla Müslümanlara karşı bir savaş yapmak için, Rum hükümdarı Kayser'den yardım istedi. O, Şam'da tek başına ve vatanından uzakta olarak öldü. Bkz. İbn İshâk, *es-Sîre*, c. I, s. 335; İbn Hişâm (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muşafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî, 'Abdulhafîz Şelbî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, II, 60; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Gâlib eţ-Taberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân `an te'vîli âyi'l-Kur`ân*, thk. Hâlîl el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005, c. VII, s. 4389-4392; Ebû Hasan 'Alî b. Aĥmed el-Vâhidî (ö. 468/1076), *Esbâbu'n-nuzûl*, thk. Eymen Şâlih Şa'bân, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2003, s. 197-198; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *Esbâbu'n-nuzûl*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 2002, s. 142. Mustafa Âsım Köksal (1913-1998), *Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, Işık Yayınları, İstanbul, 2007, c. VIII, s. 327-332; Ramazan el-Bûtî, *Fıkhü's-Sîre*, çev. Atik Aydın, Bilge Adam Yayınları, Van, 2006, s. 402-403.

<sup>62</sup> Gilliot, *Muhammad, Le Coran*, s. 22-23.

<sup>63</sup> Gilliot, *Muhammad, Le Coran*, s. 25-26.

<sup>64</sup> Gilliot, *Methodes*, s. 392.

<sup>65</sup> Goldziher, *Mohammed*, s. 3.

<sup>66</sup> Goldziher, *Mohammed*, s. 10, 13; Goldziher, *Koranauslesung*, s. 57-58.

<sup>67</sup> Goldziher, *Mohammed*, s. 3.

Hristiyanlığın bid'aları ve uydurma hikâyeleri ile Gnostisizm'e ait bilgilerin bir karışımını oluşturup bu materyallerin çoğunu sistematik olmaktan çok uzak bir şekilde kullanmıştır.<sup>68</sup> Onun alıcı (receptive) zihni, Yahudi ve Hristiyanlardan başka Mecusîlerden de etkilenmiştir. Cumartesi veya pazarın dinlenme gününden kaldırılması Mecusîlerin etkisiyle olmuştur" görüşündedir.<sup>69</sup>

Kolaylıkla anlaşılacağı üzere, Gilliot'un sözlerinin benzerleri yaklaşık yüz yıl önce başka bir oryantalist tarafından aşağı yukarı aynı argümanlarla ve yine tarihi verilerden yoksun, sadece varsayımlara dayanılarak ortaya atılmıştı. Watt, bu gibi oryantalistlerin hallerini şöyle tarif eder: "Batılı yazarların çoğu Muhammed hakkında en kötü şeyleri kabule hazır durumda bulunmuşlardır. Nerede itiraz gibi görünen bir ifade bulmuşlarsa, hemen buna gerçekmiş gibi sarılmışlardır."<sup>70</sup> Hâlbuki Watt'ın da ifade ettiği gibi, Hz. Muhammed'in kendi düşünceleri ile kendisine tabiatüstü bir kaynaktan geldiğine inandığı düşünceleri birbirinden dikkatlice ayırdığı, tarihteki her şey kadar kesindir.<sup>71</sup> Dolayısıyla hiçbir şekilde bir yanılğı veya oryantalistlerin iddia ettiği gibi etrafında duyduğu efsanelerden bir Kur'ân veya bir din oluşturmamıştır.

Arap Yarımadası'nda bazı kişilerin "tek Allah" inancına sahip olduğu doğru olmakla beraber onların "tek Allah" inancının Hz. Muhammed'in "tek Allah" inancıyla aynı olduğuna inanmak için hiçbir sebep yoktur. Bu "tek tanrıcılığın" bir sosyal reform hareketine bağlı olduğu hususunda tarihi delile rastlanmamaktadır. Hâlbuki başlangıçtan beri Hz. Muhammed'in "tek Allah" inancı, paralel bir şekilde bir insanîyetçilikle, sosyal ve ekonomik bir adalet duygusuyla bağlantılı olmuştur.<sup>72</sup> Binaenaleyh, Mekkelilerin İslamiyet'ten önce "tek Allah" inancına sahip olanlara ilişmemelerinin sebebi, bu kişilerin herhangi bir sosyolojik veya ekonomik reform getirmemeleri ve dolayısıyla bu

---

<sup>68</sup> Goldziher, *Mohammed*, s. 13.

<sup>69</sup> Goldziher, *Mohammed*, s. 14.

<sup>70</sup> Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 60.

<sup>71</sup> Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 60.

<sup>72</sup> Fazlur Rahman (1919-1988), *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 54-55.

anlayışın toplumsal hayata hiçbir şekilde yansımamasından kaynaklanmış olabilir.

Gilliot'a göre, Hz. Muhammed'in mesajının diğerlerinkine üstün gelmesi, onun, mesajını yerel ve kabilevî anlayışların ötesinde bir anlayışla ortaya koymasından ve Ebû 'Âmir'in zıddına, şiddete başvurmasından kaynaklanmaktadır.<sup>73</sup> Fakat Ebû 'Âmir'in şiddete başvurmadığı iddiası tarihen yanlış bir iddiadır. Zira Hz. Muhammed Medine'ye geldikten sonra Ebu 'Âmir, müşrikleri Bedir, Uhud ve Hendek savaşları için kışkırtmıştır.<sup>74</sup> Taifliler Müslüman olunca Ebu 'Âmir Şam'a gitmiş ve Hristiyan olmuştur. Ebu 'Âmir, Mescid-i Dırar'ı inşa eden münafıklarla Müslümanlara karşı bir savaş yapmak için, Rum hükümdarı Kayser'den yardım istemiştir.<sup>75</sup> Dolayısıyla Ebu 'Âmir, şiddete her yönüyle başvurmuş fakat başarılı olamamıştır.

Watt'ın: "Batı'da tarihe mal olmuş büyük şahsiyetlerin hiç birisine, Muhammed kadar az değer verilmiş değildir"<sup>76</sup> sözü çok manidardır. Watt'a bu değerlendirmeyi yaptıran ise, Reinhart Dozy (1820-1883), Aloys Sprenger (1813-1893), W. Muir (1819-1905), Ignaz Goldziher (1850-1921), Theodor Nöldeke (1836-1930), Leone Caetani (1869-1935) gibi yazarların Hz. Muhammed'i Batı'da yanlış tanıtımları ve dolayısıyla gerçek yönüyle tanınmasına engel olmalarıdır.<sup>77</sup>

## Sonuç

Gilliot, Hz. Muhammed tasavvurunda kendinden önceki şüpheli oryantalistlerin temel olarak ortaya attıkları tezlere dayanmış; farklı bir bakış açısı getirmemiştir. Hemen hemen tüm eserlerinde yaptığı gibi, bu konuda da kendinden öncekilerin tezlerini özetlemiş ve onlardan işine gelenleri yine onların tezlerine dayanarak benimsemiştir. Bu da

<sup>73</sup> Gilliot, *Muhammad, Le Coran*, s. 26.

<sup>74</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, I, 335; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 60; eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, VII, 4389-4392; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl*, s. 197; II, 60; Köksal, Hz. *Muhammed*, VIII, 327-332; el-Bûtî, *Fıkhü's-Sîre*, s. 402-403.

<sup>75</sup> eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, VII, 4389-4392; el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl*, s. 197-198; es-Suyûtî, *Esbâbu'n-nuzûl*, s. 142. Köksal, Hz. *Muhammed*, VIII, 327-328.

<sup>76</sup> Watt, Hz. *Muhammed Mekke'de*, s. 60.

<sup>77</sup> Yıldırım, *Oryantalistler*, s. 161-162.

oryantalistlerin en karakteristik özelliklerinden birisidir.<sup>78</sup> Edward W. Said (1935-2003), oryantalistlerin bu özelliklerini: “Her Doğu bilimci kendinden önceki bazı çalışmaları ön kabuller olarak alır ve çalışmalarında buradan edindiği bilgilere dayanır”<sup>79</sup> şeklinde özetler.

---

<sup>78</sup> Gilliot’a göre, Kur’ân üzerindeki en iyi çalışmalar İngiliz, Fransız, İtalyan, Amerikan ve özellikle Alman oryantalistler tarafından yapılan çalışmalardır. Bkz. Gilliot, *Le Coran*, s. 27.

<sup>79</sup> Said, *Orientalism*, s. 20.



**Kaynakça**

- el-Beyhākī, Ebū Bekr Aḥmed b. Huseyin (ö. 458/1066), *Delāilu'n-nubuwwa ve ma'rifetu aḥvāli şāhib'ş-Şerī'a*, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988
- el-Bûtî, Ramazan, *Fıkhı's-Sîre*, çev. Atik Aydın, Bilge Adam Yayınları, Van, 2006.
- Carlyle, Thomas (1795-1881), *Heroes and Hero Worship*, Henry Altemus, Pennsylvania, 1899.
- Draz, Muhammed Abdullah (1894-1958 ), *En Mühim Mesaj Kur'ân*, çev. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.
- Fazlur Rahman (1919-1988), *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- el-Firūzābādī, Mecduddīn (ö. 817/1415), *el-Kāmūsu'l-muhīṭ*, Dāru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.
- François de Blois, "Islam in its Arabian Context", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu*, (ss. 615-624), Brill, Leiden, 2010.
- Geiger, Abraham (1810-1874), *Was hat Mohammed aus dem Judenthume Aufgenommen?*, Verlag von M. W. Kaufmann, Leibzig, 1902.
- Gilliot, Claude, "Les Sources du Coran", *Le Monde des Religions*, 19 (2006), ss. 30-33.
- \_\_\_\_\_, "Le Coran a une histoire", interview par Jacqueline Martin Bagnaudez, *Notre Histoire*, 195, 2002, ss. 22-28.
- \_\_\_\_\_, "Muhammad, Le Coran et Les «Contraintes des L'Histoire»", (ed. Stefan Wild), *The Qur'an As Text*, (ss. 3-26), Brill, Leiden, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarī*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Universite de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, Paris, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarī*, Vrin, Paris, 1990.

- \_\_\_\_\_, "Creation of a Fixed Text", (ed. Jane Dammen McAuliffe), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, (ss. 41-57), Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'ān in its Historical Context*, (ss. 88-108), Routledge, London, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Mythe et Théologie: Calame et Intellect, Prédestination et Libre Arbitre", *Arabica*, 45/3, 1998, ss. 151-192.
- \_\_\_\_\_, "Origines et Fixation du Texte Coranique", *Etudes*, 409, 2008/12, ss. 643-652.
- \_\_\_\_\_, "Deux etudes sur le Coran (La composition des sourates Mekkoises. Le Coran, Muhammad et le "judeo-christianisme)", *Arabica*, XXX, 1983, ss. 1-37.
- \_\_\_\_\_, "Methodes et Debats. Langue et Coran: Une lecture syro-araméenne du Coran", *Arabica*, L, 2003/3, ss. 381-93.
- Gilliot, Claude, Pierre Larcher, "Language and Style of the Qur'ān" (ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'ān III*, (ss. 109-135), Brill, Leiden, 2003.
- Giulio Basetti-Sani (1912-2001), *Introduzione allo Studio del Corano*, Editrice Civiltà, Brescia, 1967.
- Goldziher, Ignaz (1850-1921), *Mohammed and Islam*, çev. Kate Chambers Seelye, Oxford University Press, London, 1917.
- \_\_\_\_\_, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*, Brill, Leiden, 1920.
- Gözeler, Esra, "İlâhiyat Seminerleri: Erken Dönem 1, Prof. Dr. Claude Gilliot", *AÜİFD*, c. 50, sayı: 1, 2009, ss. 193-197.
- Griffith, Sidney, "Christian Lore and the arabic Qur'ān: 'The Companions of the Cave' in Sūrat al-Kahf and in Syriac Christian Tradition", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'ān in its Historical Context*, (ss. 109-137), Routledge, London, 2007.
- el-Hākīm, Muḥammed b. 'Abdillāh en-Neysābūrī (ö. 405/1014), *el-Mustedrek 'alā'ş-Şaḥīḥayn*, thk. Muştafā 'Abdulkādir 'Aṭā, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- Horovitz, Josef (1874-1931), *Koranische Untersuchungen*, Walter de Gruyter, Leipzig, 1926.

- İbn Hişâm (ö. 218/833), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Muşafâ es-Sekâ, İbrâhîm el-Ebyârî, 'Abdulhafîz Şelbî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- İbn İshâk (ö. 151/749), *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Aḥmed Ferîd el-Muzeydî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İbn Kesîr, 'Imâduddîn Ebu'l-Fidâ' İsmâ'îl (ö. 774/1373), *el-Bidāye ve'n-nihāye*, thk. Me'mûn Muḥammed Sa'îd, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2007.
- İbn Sa'd (ö. 230/845), *Kitābu't-tabakāti'l-kebir*, thk. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Atâ', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- Juan Pablo Arias Torres, *Bibliografía sobre las traducciones del Alcoran en el ambito hispano*, çev. Revista De Traductología, 11, 2007, ss. 261-272.
- Köksal, Mustafa Âsım (1913-1998), *Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, Işık Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kutsal Kitap*, çev. Komisyon, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2008.
- Luxenberg, Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.
- Meral, Yasin ve Uri Melammed, "Hz. Muhammed'e Dair Bir Yahudi Efsanesi", *AÜİFD*, c. 53, sayı: 2, 2012, ss. 1-21.
- Mingana, Alphonse (1878-1937), "Syriac Influence on the Style of the Qur'ân", *John Rylands Library Bullentin*, Manchester, 1927, ss. 77-98.
- Neuwirth, Angelika, "Two Faces of the Qur'ân: Qur'ân and Muşhaf", *Oral Tradition*, 25/1, 2010, ss. 141-156.
- Nöldeke, Theodor (1836-1930), *Geschichte des Qorâns*, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, Göttingen, 1909.
- Said, Edward W. (1935-2003), *Orientalism*, A Division of Random House, New York, 1978.
- es-Suyûṭî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *Esbâbu'n-nuzûl*, 'Alemlu'l-Kutub, Beyrut, 2002.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân `an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ḥalîl el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- et-Tirmizî, Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *Câmi'u't-Tirmizî*, thk. Yûsuf el-Ḥâc Aḥmed, Mektebetu İbn Ḥacer, Şam 2004.
- el-Vâhidî, Ebû Ḥasan 'Alî b. Aḥmed (ö. 468/1076), *Esbâbu'n-nuzûl*, thk. Eymen Şâlih Şa'bân, Dâru'l-Ḥadîs, Kahire, 2003.

Watt, W. Montgomery (1909-2006 ), *Hız. Muhammed Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.

Yıldırım, Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2012.

<http://iremam.cnrs.fr/?article712> (02.10.2015).

# ALLAH'IN VARLIĞI'NI AKLEN BİLMEME İLİŞKİN MÂTÜRÎDÎ'NİN HUDÛS DELİLİ (HADESÛ'L-A'YÂN DELİLİ)\*

Fatma Aygün\*

## Öz

Matürîdi, İslam düşünce tarihinin en önemli düşünürlerinden biridir. Ebû Hanîfe geleneğinin en güçlü simasıdır ve Ehl-i Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahiptir. Tüm kelâmcılar gibi Mâtürîdî'nin de Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin temel delili hudûs delili olmuştur. Kelâmcıların geliştirdiği bu delil sadece Allah'ın varlığını ispat etmeye yönelik çabanın değil; aynı zamanda kelâmcıların bir bütün olarak evreni anlama ve anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Bu şekilde ortaya konan evren bütün parçalarıyla birlikte; hareket, zaman ve mekân dâhil olmak üzere hâdistir, yani sonradan ve yoktan yaratılmıştır. Sonlu birimlerden oluşan evrenin bir başlangıcı ve sonu vardır. Cevher ve arazlardan oluşan evren sürekli bir değişim ve dönüşüm (oluş-bozuluş) süreci yaşamaktadır. Kısaca söylemek gerekirse kelâmcılar, evreni Allah'ın bir eseri olarak kabul etmişler ve onlar evrenin bir var edicisinin (muhtdis) bulunması gerektiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. İşte bu çalışmanın öncelikli amacı, Allah'ın varlığını ispat için Mâtürîdî'nin kullandığı hudus delilini ortaya koymaktır. Başka bir deyişle bu çalışma Mâtürîdî'nin hudûs (kozmojik) delili bağlamında Tanrı'nın varlığı ve evrenle ilişkisi gibi meselelere dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Evren, Mâtürîdî, Allah'ın Varlığı, Hudûs Delili (Yaratma), Kozmojik Delil.

## Mâtürîdî's Hudûth (Hadesü'l-A'yân) Evidence to Rationally Know the Existence of God

### Abstract

Mâtürîdî is one of the most important thinkers in the history of Islamic thought. He is the most powerful figure in Ebû Hanîfe School and has the biggest share in the establishment of followers of Sunnah kalam. Like All Muslim theologians (mutakallimun) Mâtürîdî's basic evidence used to know the existence of God has been hudûth evidence. This evidence which developed by mutakallimun not

---

\* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\* Dr., İstanbul/Kartal Hürriyet İmam-Hatip Ortaokulu, fatmaygun19@hotmail.com.

only endeavor to prove the existence of God; but also is a product of mutakallimun's efforts to understand and interpret the universe as a whole. The universe which was set forth via hudûth evidence with all parts; including movement, time and space, is hadith (created), that is were created from nothing and afterwards. Consisting of finite units the universe has a beginning and an end. The universe consists of essence (cevher) and attribute (araz) has lived a process of constant change and transformation (formed-disruption). To sum up; the mutakallimun accepted the universe as a work of God and they have tried to demonstrate the need for a creator (muhdîs) of the universe. The primary objective of this study is to examine about argument of hudûth (creation) used by Mâtürîdî to prove the existence of God. In other words this article draws attention to the seeking concerning issues such as the existence of God and God-universe relationship in the Mâtürîdî's cosmological argument (argument of hudûth) context.

**Key Words:** Universe, Mâtürîdî, The Existence of God, Argument of al-Hudûth (Creation), Cosmological Argument.

## Giriş

Mâverâünnehir ve Horasan civarında inkârcı akımlara karşı fikrî mücadele ihtiyacının ortaya çıkması ve özellikle âlemin ezeliğini (kıdemini) iddia eden birtakım dehrîlerin bulunması Ebû Hanîfe geleneğinin en güçlü siması ve Ehl-i Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahip olan Mâtürîdî'yi (333/944) de Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin aklî delilleri tespit ederek geliştirmeye sevk etmiştir. O, özellikle kelâmî eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu konu üzerinde önemle durmuş, basit bir tefekkürle anlaşılabilir açık ve bedîhî mukaddimelerden oluşan delillerle Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin aklî temeller ortaya koymuştur.<sup>1</sup>

"Eşyanın gerçekliği vardır" şeklindeki ilkeyi düşünce sisteminin temeline yerleştiren Mâtürîdî, "kadîm-hâdis varlık" (Allah-âlem) ayrımına dayanarak hâdis âlemin, yaratıcısı olan Allah'a (kadîme) delâlet ettiğinden bahsetmiş, bu delâletin ise iki farklı alanı ontolojik olarak eşitleme anlamına gelmediğinden söz etmiştir. Hudûsa delâlet

<sup>1</sup> M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, MÜİFV Yay., İstanbul, 2000, s. 17; Mustafa Ceric, *Roots of Synthetic Theology in İslâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâtürîdî*, International Institute of İslamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1995, s. 109.

eden özellikleri Allah'tan olumsuzlayan ve "İstidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemini kullanan Mâtürîdî metafizik bilginin imkânının aklın istidlâline geçtiğini belirtmiştir. O, şahitteki bir hüküm sebebiyle şâhid ile gâib arasında ilişki kurulabileceğini düşünmüş, nesnelerin sonradanlığının (hudûs) gerektirdiği "bir fâil neden" düşüncesinden "bir ilk fail" düşüncesine ulaşmıştır, bunun yanında kötülük (şer) olarak gördüğümüz şeyler dahil var olan tüm şeylerin "hikmet" in bir tezâhürü olarak ortaya çıktığından bahsetmiştir. Allah'ın her türlü eksiklikten münezzeh ve her türlü kemâlle muttasıf bir varlık olduğunu düşünen Mâtürîdî, insanlar için kullanılabilen birtakım pozitif niteliklerin mecaza başvurmadan Allah için kullanılabileceğinden söz etmiş, bunun herhangi bir benzeşmeye yol açmayacağını belirtmiştir.

Mâtürîdî, insanın bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaraticı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul gerekçelere dayandığını savunmuştur, Allah'ın varlığını aklen bilmeye ilişkin olarak *hadesü'l-ayân* dediği "hudûs" delilini, *hikmet ve tedbîr* kavramlarını kullandığı "gâye ve nizâm" delilini, *hilkat* terimiyle ilişkilendirdiği "fıtrat" (yaratılıştan doğruyu bulmaya elverişli kabiliyetler) delilini kullanmıştır.

Hudûs delilini içeren kozmolojik deliller ailesi tarihine bakıldığında Müslüman ilâhiyatçıların yapmış olduğu katkıların Batılı literatürde göz ardı edildiği dikkat çekmektedir. Nihayet günümüzde bu katkıların önemi ve değerinin itiraf edilmeye başlandığını<sup>2</sup> görebilmekteyiz. İslâm düşüncesinde cevher ve a'raz yöntemiyle âlemin hâdis olduğu görüşünü ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvan'ın (ö. 128/745) kullandığı, sonrasında ise Mu'tezile'ye intikal eden hudûs-i âlem deliline ilişkin mukaddimelerin Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) tarafından geliştirildiği bilinmektedir. Daha sonraki süreç içerisinde de kullanılan hudûs delilinin Allah'ın varlığını delillendirmek için kelâmcıların başvurduğu temel delil haline geldiği anlaşılmaktadır.<sup>3</sup>

Sözlükte "sonradan meydana gelmek, yokken sonradan var olmak, var olmak için başkasına muhtaç olmak" anlamına gelen hudûs terimi, kelâm literatüründe her bir varlığın, dahası tümüyle evrenin bir

<sup>2</sup> William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, Broadway, 2000, s. 3.

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s. 80; Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. 28, İstanbul, 1998, s. 305.

yokluğun ardından yaratılıp varlık alanına çıkmasını yani bunların bir zamanlar yokken sonradan var olmasını ifade etmektedir. Buna göre sonradan var olan âlem ve içindekiler için hâdis denilmiş, her hâdis için bir var edicinin (muhdîs), yani yaratıcının bulunması da aklî bir zorunluluk olarak görülmüştür. Başka bir deyişle kozmolojik delillerden birini teşkil eden *hudûs delili*, varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanarak bir var edicinin (muhdîs) ya da yaratıcının bulunmasını aklî bir zorunluluk olarak gören istidlâl şeklinin adı olmuştur.<sup>4</sup>

Müslüman kelâmcıların geleneksel kozmolojik delili olan hudûs delilinin, “sonradan var olanları” (hâdis) varlığa çıkaran bir varlığın (muhdîs) gerekliliği üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır. Evrenin zamansal başlangıçlılığına başka bir deyişle sebeplilik silsilesinin “zaman içinde” sonsuzca geriye gitmesinin imkânsızlığına dayanan hudûs delili, hem Yaratıcı hem de varlığı devam ettirici olan bir sebebe ulaşmayı gaye edinmiştir. Hudûs delilinin sonraki dönemlerde önermelere dayanan bir sistem içinde şöyle ifade edildiği görülmektedir:<sup>5</sup>

*Âlem bütün parçalarıyla hâdistir.*

*Her hâdis olanın bir muhdise ihtiyacı vardır.*

*O halde bu âlemin de bir muhdise ihtiyacı vardır ki, O da hâdis olmayan Allah'tır.*

Kelâmcılar, Allah dışındaki tüm varlıkları ifade eden “âlem”in sonradan var olduğu önermesinden hareket etmişler, yani bilinen bir ilkeye başvurarak, sonradan var olan âlemin zorunlu olarak bir var edicisinin (muhdîs) bulunması gerektiğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Öyle ki onlar evrenin varlığının Allah'ın varlığına bir işaret, emâre (alem) olduğunu belirtmişlerdir.<sup>6</sup> Zaten kelâm âlimleri “âlem”in Allah'ın

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, “hds”, Dâru Sadır, Beyrut, ty., II, s. 131-134; Firûzabadi, *Kâmus Tercümesi* (çev. Mütercim Asım Efendi), Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1304. I, 645-646; Makdisî, *el- Bed' ve't Târîh*, Bağdat, 1899-1919, I, 135; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003, (*Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserin sayfa numaralarını Arapça kaynaktan dipnotta göstermenin yanı sıra aynı eserin Türkçe çevirisindeki *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002, sayfa numaralarını da parantez içinde belirttik), s. 28-37 (24-31); Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara, 2003-2004, I, 93; Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, c. 28, s. 304-305.

<sup>5</sup> Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1967, I, s. 144.

<sup>6</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 62.



varlığına delil olabilmesini her şeyden önce onun sonradan yaratılmışlığının (muhtes oluşu) ispatı ile mümkün görmektedir.<sup>7</sup> Çünkü ezeli olduğu söylenen bir âlemin bir Yaratıcı'ya muhtaç olduğunu söylemenin anlamsızlığı âşikârdır.<sup>8</sup>

Evrenin yaratılmışlığı öncülüne dayanarak Allah'ın varlığını ispat etmek için başvurulan delillerden birisi olan *hudûs delili* Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığına ilişkin temel delilidir, onun önemini vurgulayarak üzerinde durduğu söz konusu delil âlemin sonradan oluşuna (hudûsu'l-âlem) yani onun terminolojisiyle *hadesü'l-a'yân*<sup>9</sup> esasına dayanmaktadır. Mâtürîdî hudûs delilini işlemeye geçmeden önce âlemin ezeliğini (kıdemini) savunan dinî ve felsefî akımları irdelemiş ve onların iddialarının çelişkilerini ve dolayısıyla geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Dehriyye (ashabü't-tabâi), Seneviyye, Sümeniyye, Mecûsîlik (Zerdüştlük), Sâbiîlik, Heyûla Savunucuları, Deysâniyye, Menâniyye, Merkûniyye, Maniheizm gibi isimlerle anılan dinî ve felsefî akımların bulunduğu bilinmektedir. Söz konusu bu akımlar içerisinde bazı noktalarda farklı görüşlerin serdedildiği göze çarpsa da öne çıkan temel iddiaların, âlemin temel maddesinin ezeli olduğu fikrine dayanma çerçevesinde şekillendiği görülmekte veya bu iddia sahiplerinin çoğunun “nur ve zulmet denilen zıt (düalist) güçler bir araya gelerek âlemi oluşturmuştur” tarzındaki görüşlere kail oldukları anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

Mâtürîdî'nin istidlâl yoluyla ortaya koyduğu yaratılmışlık delilinin (hadesü'l-a'yân), genel olarak kelâmcılarda gördüğümüz tarzda cevher-araz ikilisine dayalı mukaddimelerden teşekkül etmediği, daha ziyade cisimler üzerinde meydana gelen değişimlerin aklen değerlendirilmesiyle temellendirildiği dikkat çekmektedir. Mâtürîdî hudûs delilinin mukaddimelerine temel teşkil edecek tarzda, daha

<sup>7</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29); Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, s. 62; Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut, 1983, s. 12.

<sup>8</sup> Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 73.

<sup>9</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 29, (25); Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *DİA*, c. 28, Ankara, 2003, s. 152.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 103 (85), 175 (143), 186-190 (151-155), 216 178-179), 249-252 (203-206), 263-266, (214-216) vd.; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2006-2007, V, s. 8.

sonraki kelâmcıların kullandığı yoğunlukla cevher-araz teorisini kullanmamış olsa da, sistemi içerisinde âlemin hudûsunu ispat sadedinde cevher-araz kavramlarının analizine yer vermiştir.<sup>11</sup>

O, hudûsu ispat noktasında kullanılabilecek pek çok hissî (duyu idrâkine dayanan) ve aklî veriyi kullanmış, onları bir arada bulunduran istidlâl tarzlarına yer vermiştir. Aklî delillerini daha ziyade âlemin parçalardan oluşması, âlemi oluşturan parçaların sonradan var olması, bunların gelişmesi, hacim kazanması, büyümesi ve sonluluğunun gözlemlenebilmesi gibi noktalara temas ederek sunan Mâtürîdî, evrenin gözlemlenebilir kısmında meydana gelen değişim olgusunun, onun bütünü içinde söz konusu olması gerekliliğine dikkat çekmiştir. Yani evreni oluşturan parçaların sonlu ve sınırlı olmasından hareketle tüm evrenin de sonlu olacağını (yani sonsuz bir niteliğe sahip olamayacağı), dolayısıyla yaratılmış olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>12</sup>

Her fırsatta âlemin sonradan var oluşunu kanıtlamanın önemine vurgu yapan Mâtürîdî, buradan hareketle âlemin varlığı için "yaratıcı bir sebebin" olması gerektiğini belirtmiş, insana doğuştan potansiyel olarak verilmiş olan yeteneğin (bozulmamış fitrat), duysal ve vahyî bilgi malzemelerini kullanan akıl ile işletilip âlemdeki işaretlerin izlenmesi yoluyla yani doğru öncüllere dayanan bir istidlâl süreciyle, zorunlu olarak Allah'ın var olduğu bilgisinin ortaya çıkacağını savunmuştur.<sup>13</sup>

Esasen Sünnî kelâmcılar içerisinde hudûs delilini ilk defa ayrıntılı biçimde ve derin bir vukufu açıklayan âlim Ebu Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur, diyebiliriz. Zira ona göre âlemin hudûsu *haber, duyu ve istidlâl* şeklindeki bilgi vasıtalarının<sup>14</sup> her üçüyle de sabittir.<sup>15</sup> Öyle anlaşılıyor ki duyu ve haber vasıtalarıyla elde edilen malzemeyi işleyerek hüküm veren ve böylece hudûsu ispat edecek bilgiye ulaşan şemsiye unsur akıldır.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-26 (21-22), 42 (35), 65 (54), 87 (72), 217-218 (180).

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22).

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 40-42 (33-36), 45 (37), 137 (112), 147 (118), 158 (129), 170-171 (139-140), 208-209 (172-173), 267 (216), 354-355 (284-285), 460 (368); Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, II, s. 255-256; V, s. 144; VI, s. 106-110; VII, s. 33; VIII, s. 174; XI, s. 185-186.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-26 (21-22); 30 (25-26); 34-37 (29-31), 47-57 (39-47); Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, I, 139, 297-301; II, s. 156, IX, s. 62-63.

<sup>15</sup> Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, c. 28, s. 305.

Mâtürîdî'nin duyu idrâki ve aklî bilgiyle temellendirdiği "âlemin hudûsu" delilini incelediğimizde bu delilin dayandığı esasları birkaç başlık altında toplamamız mümkün olur:

### 1) Ayn/Cevher-Sıfat/Arazın Hudûsu

Kelâmçıların âlemin hudûsunu ispat için kullanmayı gelenek haline getirdikleri cevher-araz söylemini Mâtürîdî, öne çıkarmamış olsa da düşüncesinin örgüsüne göre cisimlerde müşahede edilen değişikliklerden bahsederken cevher-araz konusuna değinmiştir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'de *ayn* (*ayân*) diye adlandırdığı cevher ve cisimlerin, *sıfat* olarak isimlendirdiği arazların hâdis oluşu üzerinde durduğunu, daha sonra her hâdisin bir muhdise ihtiyacının gerekliliğini vurgulamaya yöneldiğini görmekteyiz.<sup>16</sup> O cevherler üzerinde ancak -bir an bile olsa- var olabilen "araz"ı âlemin yaratılmış olduğunun önemli bir delili olarak görmüştür.<sup>17</sup>

"Araz" sebat ve devamı olmayan şey, cevher ya da cismin gelip geçici niteliği görünüm ve özelliği anlamına gelmektedir.<sup>18</sup> Nitekim, Kur'an'da "hâzâ 'ârızun mumtûrunâ" şeklindeki<sup>19</sup> âyette "buluta" yokken ortaya çıkmasından dolayı ârız denilmiştir. Hastalıklar ve felaketler de bu nedenle araz olarak isimlendirilmiştir.<sup>20</sup> Mâtürîdî, araz yerine sıfat kelimesinin kullanılmasının daha isâbetli ve İslâmî terminolojiye daha yakın olduğu kanaatindedir, öyle ki Kur'an'da *araz* lafzı "dünya metâi" anlamında maddî nesnelere için kullanılmıştır.<sup>21</sup> Farklı ıstılahlarla isimlendirmiş olsa da Mâtürîdî, Mu'tezîle'nin kullandığı "cevâhir ve araz" metoduna yakın bir yol takip etmiş, Allah'ın varlığının bilinebilmesi yolunda hudûs delilinin önemine dikkat çekmiştir.

Kelâmçıların çoğunluğunun kabul ettiği gibi Mâtürîdî'ye göre de arazlar (sıfatlar) var olmak için bir mahalle (bu anlamda cevherlere/aynılara) muhtaçtır, araz arazla kâim olmaz (var olamaz) ve

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 25-26 (21-22), 94 (79).

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 30 (26), 34 (29).

<sup>18</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, c. 3, İstanbul, 1991, s. 337.

<sup>19</sup> Ahkâf 46/24.

<sup>20</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, "A'raz", thk. İbrâhim Terzi, *Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi*, Beyrut, 1975, V, s. 42; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "A'raz", *Dâru Sadır*, Beyrut, ty., VII, s. 169; Cürçânî, *Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 192.

<sup>21</sup> Enfal 8/67; Tevbe 9/42; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 27-33 (23-28).

arazlar iki zamanda varlıklarını sürdüremezler. Arazların kendi başlarına var olması, varlığını sürdürmesi mümkün olmadığına göre tabiatı meydana getiren nesnelere üzerinde tek başına etkili olması düşünülemez.<sup>22</sup>

Arazlar, maddeye ait özellikleri kendinde toplayan bununla birlikte farklı durumlarda (birleşik-ayrışık) bulunabilen zât ve asıl konumunda olan cevherler üzerinde hâkimiyet kurarak ve cevherleri halden hale çevirerek nesnelere üzerinde etkili olabilmektedir. Arazlardan hâli olamayan (ayrı kalamayan) cevherlerin ise arazları taşımasıyla cisim ortaya çıktığına göre bunların karşılıklı olarak birbirine muhtaç oldukları anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

Mâtürîdî'nin sâdık takipçisi Neseî bu konuda bilinmesi gerekli olan esasî şöyle özetlemektedir: "Arazların varlığını ispat etmek için, onların âlemin cüzlerinden olan cevherlerden ayrı olarak var olmasının imkânsızlığına ve bu yolla âlemin hâdis olduğuna istidlâlde bulunmak gerekmektedir."<sup>24</sup>

Mâtürîdî'nin cevher ve araz anlayışından hareketle Allah'ın varlığını ve âlemin O'nun tarafından yaratıldığını temellendirmeye çalışmasıyla ilgili olarak şu ifadeleri zikredilebilir: "Evrendeki her bir cevherin, arazlardan ayrı kalması mümkün değildir. Arazlar da cevher olmadan varlık kazanamaz. Şu halde âlemi oluşturan cevher ve arazların varlık alanına çıkabilmesi için birbirine muhtaç oldukları açıktır. Bu durum âlemin, sayesinde varlık kazanıp mevcudiyetini sürdürebileceği başka bir faktöre ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar. Böylece evrenin kendi kendine var olduğu düşüncesi temelden yıkılır ve kâinatın yoktan yaratıldığı ortaya çıkmış olur."<sup>25</sup>

## 2) Hareket ve Sükûnun Hudûsu

Âlemin temel parçalarını oluşturan cevherlerin sonradanlığının ispatı için arazların hudûsuna ihtiyaç duyulduğundan bahsetmiştik. Mâtürîdî'ye göre burada elimizdeki en esaslı ipucu, cevherlerin arazlardan ayrı (hâli) olarak bulunmayışları gerçeğidir. Böylece onların da hâdis oluşlarında kullanılan en temel özelliğe ulaşılmış oluruz.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29).

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29), 217-218 (180).

<sup>24</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 72.

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 34 (29).

Cevherlerin harekete mahal (hareketli) olabilmeleri,<sup>26</sup> ya da bir cevhere bazen hareketin, bazen de sükûnun ârız olması, cevherin kendisinin de hâdis olduğunun delili olmaktadır.<sup>27</sup>

Mâtürîdî'nin kullandığı bu delili şöyle açıklamak mümkündür: Hiçbir cisim intikâl anlamına gelen hareket, yerinde durmak manasına gelen sükûn arazlarından ayrı kalmaz ve bu iki araz aynı anda bir cisimde birlikte bulunamaz. Birinin ötekinden önce meydana gelmesi sebebiyle buldukları mekân her ikisine de ayrı ayrı sahne oluşturmakta ve bu bakımdan mutlaka bir sonradanlık oluşmaktadır. İşte hareket ve sükûnu zaman birimlerinden iki yarım birim olarak açıklayan Mâtürîdî, yarım kavramı ile nitelenebilecek her şeyin sonluluğuna dikkat çekmiştir. Ezelde de hareket ve sükûn arazı bir arada bulunamayacağına göre bu arazların ve bu arazlardan ayrı olarak bulunamayan cisimlerin (cevherlerin) yaratılmışlığı ortaya çıkar. Dolayısıyla kendi başına kâim olamayan varlık, sükûn veya hareket durumundan birine hasredilmekle birlikte emir ve boyunduruk altına alınmış ve başkalarının ihtiyaçlarına tahsis edilmiş olmaktadır ki bu durum yaratılmışlığın göstergesidir. Varlığın aslını oluşturan cevherler böyle olunca, ancak cevher üzerinde var olan ve hayatiyetini sürdüren arazların da yaratılmış olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>28</sup>

Dairevî hareketleri ve doğru bir çizgi üzerinde iki cismin durumunu ele alan Mâtürîdî, dairevî hareketlerin doğru hareket olarak düşünüldüğünde aslında bunların peş peşe olan hareketleri ifade ettiğini dolayısıyla birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerektirdiğini belirtmiştir. Eğer hareketlerin öncesizliği kabul edilirse seyrini bitirmiş olan bir hareketin son bularak nihayetli oluşu onun bir başlangıcının olduğunu gösterir.<sup>29</sup> Doğru bir çizgi üzerindeki iki cisme gelince; birinin diğerinden önce başlaması ya da biri diğerinden daha hızlı olması ayrıca iki cisim arasındaki mesafe inkâr edilemediğine göre cisimlerin dolayısıyla hareketlerinin sonlu ve bir başlangıcının olduğu da inkâr edilemez.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Hareketin daima sükûndan önce ele alınması varlığının idrakinin kolay ve önce olmasındandır.

<sup>27</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 82.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 27 (23), 34 (29), 211-214 (174-177), 224 (185).

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 220 (182).

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 221 (182).

Cisme gelen, fakat cisimden farklı olan bekâ ve fenâ niteliklerine değinen Mâtürîdî, cisimde bekânın oluşumunu cismin devamlılığı için sürekli kılma sebebi olarak görür ve bekâ arazının misliyle ard arda devam ederek cisimde yenilendiğini kabul eder. O bekâyı zaman birimlerinin sonraki bölümünde var olmak anlamında kullanır ve çizginin noktalardan oluşması örneğinde olduğu gibi bekâyı kesintili oluşumlar olarak açıklar.<sup>31</sup> Şöyle ki hâdis olma niteliğine sahip olan arazlar ve onlardan ayrı bulunamayan cevherlerin kendi kendine devamı imkânsızdır. Cisim ve cismin taşıdığı arazların kadîm olması mümkün değildir. Mâtürîdî, hem âlemin başlangıcını, hem de arazlarıyla birlikte cisimlerin meydana gelmesini ancak dıştan bir faktörle, yani Allah'ın müdahalesiyle mümkün görür.<sup>32</sup> Buradan hareketle kendi dışındaki bir varlığa bağlı olan her varlığın, yaratılmış olduğunu da inkâr edilemeyecek şekilde yani zorunlu bir netice olarak ortaya çıkar.

Âlemdaki değişimi bir hareket olarak ele alan Nesefî de hudûsu değişim esasına dayandırmıştır. Zira hareketli olan Sânî olamaz ve Kadîm varlık değişkenlik niteliği taşımaz.<sup>33</sup>

### 3) İçtimaü'z-Zıddeynin İmkânsızlığı (Zıtların Bir Arada Bulunuşunun İmkânsızlığı)

Mâtürîdî, bu metodu daha önceden geçtiği üzere hareket ve sükûn arazlarını açıklarken kullanmıştı. Burada bu delil tüm arazları kapsayacak şekilde ele alınacaktır. Buna göre Mâtürîdî, "aynı türden birbirinin zıddı iki arazın aynı anda aynı mahalde bir arada bulunamayacağı ilkesinden" (içtimaü'z-zıddeynin imkânsızlığı ilkesi) hareket etmekte ve bunu şöyle dile getirmektedir: Âlem için iki ihtimalden biri düşünülebilir. *Birincisi*, âlemin, kendisinde bulunan birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, iyi-kötü, güzel-çirkin, fazlalık ve eksiklik gibi hallerle birlikte kadîm olması ihtimalidir. Fakat bu niteliklerin yaratılmış oldukları hem duyular hem de akıl yürütme yoluyla bilinmektedir. Çünkü iki zıt bir arada bulunamayacağından, bu hallerin/arazların peş peşe gelmeleri gerekir; bu da yaratılmışlığı gösterir. Bütün evrendeki varlıklar (yaratılmış varlıklar) yok iken sonradan var edilmiştir. Arazlardan ayrı olamayan ve varlığı arazlardan

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28 (24 ve 6 numaralı dipnot.)

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 29-30 (25), 32 (27-28).

<sup>33</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, s. 83-95.

önce bulunmayan her şey de (cevherler) aynı durumdadır, yani yaratılmıştır. *İkincisi* ise âlemin bu (cevher ve araz) özellikleri taşımayan bir asıl maddeden var edilmiş ve sonradan bu niteliklerin (arazların) daha sonra kendisinde var olması suretiyle hâlihazırdaki durumuna intikal etmiş olması ihtimalidir. Bu şık geçerli ise âlemin yaratılmış olduğu zaten kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>34</sup> Çünkü kadîm varlıkta değişiklik meydana gelmesi söz konusu olamaz, böylece kâinatın yaratılmış olduğunu inkâr edenlerin iddiaları geçersiz olur.

#### 4) Acz ve İhtiyaç İçinde Bulunmanın Hudûsu Gerektirmesi

Mâtürîdî'ye göre evrende duyularla algılanan her varlığın kendi başına var olamaması ve varlığını sürdürememesi, ihtiyaç içinde bulunması, zorunluluklarla kuşatılması inkâr edilemez bir gerçektir. Eğer kâinat kendi kendine var olabilseydi her varlık kendisi için en yetkin konumda bulunur, acz ve noksanlık içinde kalmazdı. Halbuki her varlıkta acz, ihtiyaç, noksanlık göze çarpmakta, halden hale dönüşen varlıklar bozulan yönlerini onarmaya muktedir olamamaktadır, bu da âlemin kendisi dışında ilim, irâde, kudret sahibi bir varlığa bağımlılığı göstermektedir. Yani tabiatta görülen acz, zarûret ve noksanlık yaratılmışlığın dolayısıyla yaratan, görüp gözeten, yaşatan ve zâtî tüm eksikliklerden münezzeh üstün bir varlığa ihtiyacın delili olmaktadır.<sup>35</sup>

Kadîm olmak ihtiyaçsızlığı, kendisi dışındakilerden müstağnî yani yetkin olmayı gerektirir. Zorunluluk ve ihtiyaç içinde olan, kendi mevcudiyetinin başlangıcı hakkında bilgi sahibi olamayan, bilgi ve güç bakımından en kuvvetli olduğu zamanlarda bile bünyesinde meydana gelen bozulmayı, eskiyip pörsüyen yönlerini düzeltmeye, onarmaya güç yetiremeyen ve kendisi dışındakilere bağımlı bir varlığın "yaratılmış (hâdis) olduğu" zarûrî olarak ortaya çıkmaktadır. Canlı varlıkların acziyeti, ihtiyacı, yaratılmışlık özellikleri böyle olunca bu varlıkların tasarrufu altında bulunan cansız varlıkların da hâdis oluşu şüpheyne mahal bırakmaz. Dolayısıyla canlı ve cansız tüm varlıkların hâdis olduğu, kendi dışındaki varlığa bağımlı olarak meydana geldiği ve her şeyin sahibi, ihtiyaçsız, başkasına dayanmayan, kadîm bir varlığa gereksinim duyduğu anlaşılabilir.<sup>36</sup> Mâtürîdî'nin bu delildeki istidlâl

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 27-28 (23).

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22), 31 (26-27), 34 (29), 50 (41-42), 137-139 (112-113).

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26-32 (21-28), 218 (180).

tarzı, insanın kendisini yeniden gençleştirmesinin ve durumundaki gerilemeyi telâfisinin imkânsızlığını öne çıkaran Eş'arî'nin istidlâlini hatırlatıyor<sup>37</sup> olsa da esasında Mâtürîdî'nin oldukça özgün bir hudûs delili inşâ ettiği de söylenebilir.

### 5) Âlemi Oluşturan Cüzlerin Değişimi ve Sonluluğunun Hudûsa Delâleti

Ebû Hanîfe, âlemden gözlemlenebilen sürekli değişimin bir değiştiriciye işaret ettiğini belirtmiş, bu değiştiriciyi “maharetle yerli yerinde iş gören, icâd eden, koruyan ve her şeyi bütün ayrıntılarıyla bilen” şeklinde nitelemiştir.<sup>38</sup> Âlem cüzler ve parçalardan oluşmakta, bu parçaların pek çoğunun yok iken sonradan var olduğu bilinmekte ve gelişip büyüme sergiledikleri gözlenebilmektedir. İşte Ebû Hanîfe geleneğinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Mâtürîdî, parçalar hakkında (yani evrenin gözlemlenebilir kısmında) geçerli olan bu durumların, bunların oluşturduğu âlem için de geçerli olması gerektiğini belirtmiştir. Öyle ki sonlu ve sınırlı parçaların bir araya gelmesiyle (ictimâ) sonsuz bir varlık oluşamayacağına göre âlemin yaratılmış olduğu anlaşılır.<sup>39</sup> Âlemi oluşturan cüzlerin sonluluğu, büyük ölçüde Kindî'nin (ö. 252/866) şu deliline benzemektedir: “Hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz. Âlemden bütünüyle bir nicelik sayıldığına göre onun da sonlu ve sınırlı olması gerekir. Dolayısıyla ezeli bir cismin varlığı imkânsızdır ve her sonlu şey yaratılmıştır. Her yaratılanın da bir yaratıcısı da vardır.”<sup>40</sup>

Tabiat varlıklarında görülen iyilik-kötülük, küçüklük-büyüklik, güzellik-çirkinlik, aydınlık-karanlık vb. gibi niteliklerin devamlı değişkenlik göstermesi, varlığın sonlu olmasının delillerindedir. Değişim ve yok oluş sürecinde olan tüm varlıklar hâdis olup varlığı

<sup>37</sup> Eş'arî, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, nşr. Richard J. Mc Carth, Beyrut, 1953, s. 6; bkz. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 101-102. (Eş'arîlerin istidlâl anlayışı için bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makalat eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Beyrut, 1987, s. 15, 32, 125; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 101-102; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri, 1994, I, 81.)

<sup>38</sup> Beyazîzâde, *Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996/1416, s. 41.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22).

<sup>40</sup> Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, s. 16.



kendinden değildir. Böylece varlığı kendinden olmayanın kendisine vücûd veren kadîm bir varlık tarafından yaratılmış olduğu ortaya çıkar.<sup>41</sup>

Görüldüğü üzere şimdiye kadar ortaya konan delillerin hemen hemen hepsinde Mâtürîdî, âlemin ve âlemde mevcut varlık ve oluşların sonluluğuna, arazların ve arazlardan hâlî olamayan cismin yaratılmışlığına dikkat çekmektedir.

### 6) Âlemin Kıdemi İddiasının Reddi

Mâtürîdî'nin âlemin yaratılmışlığını delillendirme faaliyetinin temel esaslarından birini de, âlemin kıdemi iddialarının reddi, bu yöndeki delillerin çürütülmesi yani âlemin bir başlangıcı olmasının gerekliliği meselesi oluşturmaktadır. Hilâfetin merkezî otoritesinin zayıfladığı bir dönemde yaşayan Mâtürîdî'nin, siyasî açıdan oldukça dengeli ve sakin bir görünüm arz eden Sâ mânî yönetimi altında ve pek çok dinî inanca beşiklik etmiş olan Horasân/Mâverâünnehir bölgesinde<sup>42</sup> çalışmalarına devam ettiği bilinmekte, hilâfet merkezine yakın olan bölgelerde cerayan eden kelâmî tartışmalardan nispeten uzak kaldığı<sup>43</sup> fakat bu tartışmalardan habersiz olmadığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemde bölgenin değişik felsefî ve dinî ekollerin çatışma alanı haline gelmesi, onun daha ziyade Maniheizm, Deysâniyye, Markûniyye<sup>44</sup> gibi düalist akımlara, özellikle de âlemin kıdemi şeklinde anlayışların reddine<sup>45</sup> ayrıca Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın görüşlerinin tenkidine<sup>46</sup> yönelmesini gerektirmiş, fikrî mücadelesinde yer alan "yaratılmışlık delilleri" savunmacı bir karakter<sup>47</sup> göstermiştir. "Âlemin mevcut

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26-32 (21-28), 218 (180); Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, III, s. 349.

<sup>42</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906, s. 261; Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, London, 1952, s. 167.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 2. bs., Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1982, s. 10 (önsöz); a.mlf., *Te'vilatu Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi, *Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut, 2004/1425, III, s. 7.

<sup>44</sup> Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (thk. M. Rıza Teceddüd), Hayyat, Beyrut, 1967, s. 587-589.

<sup>45</sup> Musatafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mûin Neseff", *AÜİFD*, c. 27, sayı: 1, 1985, s. 83, 286.

<sup>46</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, s. 323.

<sup>47</sup> Husam Muhieldin Alousi, *The Problem of Creation in Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalâm*, The National Printing, Cambridge, 1965, s. 177-178.

durumuyla ezeli olduğu” şeklinde anlaşılabilir görüşleri eleştiren Mâtürîdî'nin konuya ilişkin tespitlerini şöyle sıralayabiliriz:

**a- Duyular âleminde gözlemlendiği gibi bir yaratıcı olmaksızın devam edemeyen şeylerin benzerleri yoluyla birbirinden oluşarak devamlılığın oluşmasını savunanların görüşü.**

Bu görüşü savunanlar âlemdaki her şeyin başka bir şeyden meydana geldiğini ve bu oluşumun sonsuza dek sürüp gittiğini ileri sürmüştür. Buna göre duyular âleminin duyular ötesi âlemin delili kabul edildiği ve âlemin bir yaratıcı bulunmaksızın önceden var olan bir maddeye dayandığı iddia edilmiş, dolayısıyla geçmiş zamana bağlı âleminde de aynı sistemin gerekli olduğu savunulmuştur. Âlemin başlangıçta Allah tarafından yaratıldığını inkâr edenler duyu ötesinin duyular âlemine kıyasla bilinebileceğinden hareket ederek âlemin yoktan değil mevcut maddî bir nesneden meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Başka bir deyişle “gâibe, şâhidle istidlâl” yerine bir şeyin kendi gibi olana “kıyas” edilebileceğinden hareket ederek âlemin gâib gibi kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlar, şâhidin kendi gibi olana delâlet ettiğini söyleyerek her şeyin kadîm olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Zaman birimlerinin ard arda gelişine de vurgu yapan bu görüş taraftarları geçmişe doğru kendisinden önce zaman bulunmayan bir zaman biriminin düşünülmemeyeceğini böylece teselsülün gerekeceğini yani bunun sonsuza değin süreceğini, zamana bağlı olarak âlemin de kadîm olması gerektiğini savunmuşlardır.<sup>48</sup> Halbuki geriye doğru uzanan zaman bölümlerinin mutlaka bir noktada kesilmesi gereklidir, aksi takdirde içinde bulunduğumuz sonlu ve sınırlı olan “an”ın bulunmaması gerekirdi. İşte içinde bulunduğumuz sonlu ve sınırlı “an” ve zamanın ard arda gelen anlardan oluşması zamanın hem geriye hem de ileriye doğru sonlu olduğunu göstermektedir. Böylece zaman tasavvuruyla âlemin kıdemini savunanların argümanlarına karşı Mâtürîdî, “varlığı tasavvur edilen hiçbir zaman parçası yoktur ki onun mislinin daha sonra bulunacağı düşünülmesin” diyerek zamanın yaratılmışlığının gerekliliğinden bahsetmiştir. Zaten eğer zamanın bir başlangıcının olmadığı söylenirse, zihinde canlandırılmaması sebebiyle de zamanın tamamının ortadan kalkması gibi bir durum ortaya

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51 (42-43).

çıkacaktır. Halbuki Mâtürîdî'ye göre mâkûl olan düşünce zamanın başlangıcının olması gerekliliğidir.<sup>49</sup>

“Zihinde tasavvur edilemeyen şey akıl dışıdır.” ya da “Akılda (vehim) tasavvur edilemeyen ve nefiste canlandırılmayan şeyler reddedilir.” şeklindeki önermelere dayanarak kıdem taraftarlarının maddî olmayan yaratıcıyı inkâr ettiklerini ya da O'nun kudretli ve etkin bir varlık olarak düşünülmesine itiraz ettiklerini belirten Mâtürîdî, nefiste canlandırılmasa da reddedilemeyecek bazı şeyler olduğundan bahsetmiştir.<sup>50</sup> Öyle ki maddî olan bir şeyin nefiste canlandırılmaması halinde reddinin düşünülebilmesini Mâtürîdî kendisinin de kabul ettiğini fakat buradaki tartışılan şeyle ilgili kâinatın yaratıcısı olması sebebiyle "O'nun ne varlığı ne de kâinatta kudretiyle etkin oluşu reddedilebilir", demektedir. Nefiste canlandırılmayan realiteleri bazı yetersiz deliller ileri sürerek inkâr etmenin yanlış bir yöntem olduğunu belirten Mâtürîdî, esasen bunun inkârcıların tüm varlık alanını duysal alana indirgemelerinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Halbuki nefislerde canlandırılmayan işitme ve görme olayı ya da yenilen yemeğin çeşitli kuvvetler (kimyasal fonksiyonlar) oluşturması sayesinde işitme, görme, anlama yetenekleri ile el ve ayak gibi organlara ait farklı özelliklerin oluşması gibi durumları da inkâr etmek mümkün değildir. Böylece onların gerçekleştirdiği akıl yürütmenin duysal alana ilişkin olmayan bir hususun duyu yoluyla anlamaya yönelik olduğu görülmekte, bu ise sesleri görme duyusu, renkleri de işitme duyusuyla algılamaya çalışmaya ya da duyu ile bilinebilecek şeyleri duyu dışında kalan bir vasıtayla anlamak istemeye benzemektedir. Başka bir deyişle aslında kıdem taraftarları da bilinme yöntemi duyular dışında kalan bir varlığa (âlemin yaratıcısı) duyularla ulaşmak istemişler, ancak yanlış olan bir yöntemle hareket etmişlerdir.<sup>51</sup> Mâtürîdî, evrende gözlemlenen bir şeyin diğer bir şeyden oluşmasını, nesnelere gizlenmiş bir niteliğin ortaya çıkması (kümûn-zuhûr)<sup>52</sup> yöntemiyle değil de tamamın veya bir

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 54 (45).

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51-54 (42-44).

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 54-55 (46).

<sup>52</sup> Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, 2. bs., Mektebetü ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut, 1993, s. 51-52; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usuli'l-hamse*, talik Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, 2. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1988, s. 104; Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire, 1989, s. 141-157; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsa ve'n-Neşr, Amman, 1990, s. 128-134.

kısmın nesnede meydana gelmesinin onda bunun yaratma yoluyla gerçekleşmesi şeklinde olduğunu söylemiştir ve bunun âlemin yaratılmışlığına gösterge olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup> Yani Mâtürîdî, duyulur âlemdeki tabiatın bir parçasının ya da her şeyin, sonlu olması olgusundan yola çıkarak tabiattaki nesnelere diğerlerinden oluşması meselesini ele almış, bütün âlemin de sonlu (hâdis) olması gerektiğini yani bir muhdiye ihtiyacı duyduğunu belirtmiştir.

**b- Hakîm bir yaratıcıya dayanmakla birlikte, şeylerin illet-mâlûl ilişkisi içinde zarûrî olarak meydana geldiğini ve illet-mâlûl ilişkisinin âlemin kadîm olması gerektirdiğini savunanların iddiası ve onlara verilen cevap.**

Mâtürîdî'ye göre kıdem taraftarlarının “yaratıcı âlemin illetidir” tarzındaki sözlerinin, yaratılmışların Allah’tan zorunlu olarak meydana geldiği şeklinde yorumlanması durumunda âlemin Allah’ın irâdesi dışındaki bir yöntemle oluştuğu yönünde bir anlam ortaya çıkmaktadır, ancak yaratıcının irâdesinin kısıtlanması söz konusu değildir. Eğer yaratıcının âlemi icâd ettiği kastedilmişse bu anlayış doğrudur, fakat bu durumda yaratıcıyı “illet” olarak isimlendirmek doğru değildir. Öyle ki “âlem, hakîm bir yaratıcı sayesinde var olur” düşüncesi bir şeyin yok iken var olmasını gerektirmektedir. Çünkü yok icâd edilir, bu sebeple de onu icâd edecek birine ihtiyaç doğar ki, böylesinin de sonradan vücûd bulduğu açıktır. Yaratılmışın vücûd bulması yokluğundan sonradır. Yine tabiatta görülen birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, hayat ve ölüm gibi ilk bakışta çelişme varmış gibi düşünülen durumlardaki sistemde önce birincisi, sonra ikincisi veya alternatifleri şeklinde şuur ve düzenli bir şekilde gerçekleşen oluşumlar hem sonradanlığı hem de yaratıcıya ihtiyacı göstermektedir.<sup>54</sup>

**c) Spermden ve yumurtadan oluşan canlılar örneğinde gözlemlendiği gibi temel maddenin (tıynet) kadîm, oluşumun (yaratıcı olmaksızın) varlık sahasına çıkışının hâdis olduğunu savunanların iddiası ve onlara verilen cevap.**

Mâtürîdî'ye göre bu görüş maddî bir esas olmaksızın maddî bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Nutfeden insanın, yumurtadan tavuğun meydana

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 53-54 (45).

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51 (43), 55 (46), 345-346 (276-277).

gelmesinde olduğu gibi var olan her şey, ancak o ilk nesnenin diğer bir varlığa dönüşmesi ve eski haliyle yok olması sayesinde varlık sahasına çıkmaktadır.<sup>55</sup> Kıdem taraftarları buradan hareketle âlemin varlık sahasına çıkmadan önce ezeli bir maddede potansiyel (bi'l-kuvve) olarak bulunduğunu dolayısıyla âlemin de ezeli olduğunu savunmuştur. Mâtürîdî ise bir varlığın diğerine dönüşmesi sonucunda ortaya çıkan yeni varlığın ilk olmadığını, yani yaratılmışlık özelliği taşıdığını, dönüşüme uğrayan ilk varlığın ise ikincisinin ortaya çıkışıyla yok olmasından ötürü kıdem niteliği taşımayacağını belirtmiştir.<sup>56</sup>

**d) Temel maddenin, kendisine sonradan gelen bazı özelliklerle (avâriz) dönüşüp tabiatı oluşturmasını savunanların görüşü.**

Bu görüş taraftarları âlemin oluştuğu temel maddenin (tıynet), eşyanın şu anda sahip olduğu uyum ve farklılık gibi özelliklerine dönüştüğünü iddia eder.<sup>57</sup> Mâtürîdî, yaratıcıya nispet edilen sıfatların ezelde var olduğu kabul edilen şekilsiz maddeye (heyûlâ) verildiğini iddia edenlerin bu şekilsiz maddenin (heyûlânın) araz almasını ve bir halden başka bir hale dönüşmesini mümkün görmelerini eleştirmiştir. Halbuki kadîm bir varlığın araz alması ve değişim göstermesi mümkün değildir.<sup>58</sup> Söz konusu başlık altında evrenin varlık bulduğu söylenen kadîm aslı yaratıcısız bir şekilde mümkün görenler eleştirilmiş iken bir sonraki başlık altında yaratıcı ile birlikte kadîm varlığı kabul edenlerin iddialarından bahsedilmiştir.

**e) Evrenin kadîm asıldan bir yaratıcı sayesinde varlık bulunduğunu iddia edenlerin görüşü.<sup>59</sup>**

Âlemin temel maddesini ezeli kabul eden zihniyetten yaratıcının varlığına inanan zümrenin bütün cevherleri ezelde yaratıcı ile birlikte düşündüklerini, yaratıcısı ezeli olan varlıkların da ezeli olduğunu savunduklarını<sup>60</sup> belirten Mâtürîdî, bütün cevherleri ezelde yaratıcı ile birlikte düşünmenin tevhîd ilkesini zedelediğini ifade etmiştir.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51-52 (43-44).

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 28 (23-24).

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 51 (43).

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 174 (142).

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52 (43).

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135 (110), 173 (141-142), 185 (150).

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 185 (150).

Mâtürîdî, bu bağlamda evrenin heyûlâ olarak adlandırılan temel maddeyle oluşmasını savunanların görüşünü ele almıştır.<sup>62</sup> Heyûlâ kavramının İslâm dünyasında kullanılışı Aristo felsefesinin yayılma etkisine bağlanır. Aristo'daki heyûlâ düşüncesi onun madde ve form anlayışıyla ilgilidir. Ona göre hiçbir hareket bir form ve harekete maruz kalan olmaksızın gerçekleşmez. Form maddenin gerçekliği olup madde kendi özünü oluşturan formdan ayrı düşünülemez.<sup>63</sup> Fiilen var oluşu form (sûret) temsil eder ve tabiî varlık maddede gerçekleşen form (sûret) olur. Madde (heyûlâ) ise varlığı bi'l-kuvve olan, formla (sûret) birleşmeksizin fiilen gerçekleşemeyen, belirliliğin ilkesi olan formu alma kabiliyetinde olan, tamamen belirsiz, formdan ayrı kendine mahsus bir güce sahip oluş sürecinde cisimde vuku bulan değişmeyi kabul edici bir sebep, kuvve halinde bir cevher diye anlaşılır.<sup>64</sup>

Aristo'nun heyûlâ hakkındaki görüşlerini nakledip eleştiren Mâtürîdî; Aristo'nun "heyûlânın yapısal özelliği sebebiyle renk, tat, koku gibi vasıflardan uzak olduğu, kuvveye dönüşerek (bir potansiyel ve imkân taşımasıyla) cevher adını aldığı" şeklindeki iddialarından bahsetmiş, böylece onun heyûlâyı âlemin oluşumuna esas teşkil eden temel madde olarak kabul ettiğini belirtmiştir. Zira Aristo'ya göre heyûlâ olarak adlandırılan âleme ait temel madde, kadîm olup bir enerjiye (kuvvet) sahiptir, uzunluk, en, derinlik, ağırlık, hacim, renk, tat, koku, yumuşaklık, sertlik, sıcaklık, soğukluk, rutubet, hareket ve hareketsizlik gibi nitelikler taşımamaktadır. İşte başlangıçta kendisiyle birlikte herhangi bir arazın bulunmadığı söz konusu maddenin bu hali heyûlâ olarak isimlendirilmiştir. Heyûlâ irâdî olarak değil, kendi yapısı gereği kuvveye dönüşmesiyle (kendi tabiatında bir kuvve, imkân taşımasıyla yani kendi tabiatında var olan kuvveye dönüşme potansiyeliyle, bu imkânla) arazlar ortaya çıkmış ve bu aşamada cevher olarak adlandırılmıştır. Bu anlayışa göre heyûlâ, tek bir cevher olarak âlemin aslını oluşturmuştur. Ayrışık ve birleşik olma halleri arazlar sayesinde gerçekleşmiştir.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52 (43), 224-226 (185-186).

<sup>63</sup> Edward Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 226.

<sup>64</sup> W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 196-204; Y. Şevki Yavuz, "Heyûlâ", *DİA*, c. 17, İstanbul, 1998, s. 295-296; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 218-219; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1991, s. 72-76.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147 (118-119), 224-226 (185-188).

Mâtürîdî, Aristo ve onun gibi düşünenlerin âlemin başlangıcının (temel maddesinin) yani heyûlânın adı ve fonksiyonu konusunda dile getirdikleri görüşlerin âlemin öz yapısı dikkate alındığında aklî ve naklî delilden yoksun olduğundan söz eder. Müellife göre onlar, ilâhî dinlerin etkisinde kalarak tevhîd ehlinin Allah anlayışına benzer bir şekilde heyûlâ görüşünü ileri sürmüşler, fakat bu görüşün ne gibi sonuçlar doğuracağını tahmin edememişler ve böylece kendi düşünce sistemleri içinde çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü onlar zâtı itibarıyla arazlara mahal teşkil etmeyen ve cevher statüsünde bulunmayan varlığı, yani heyûlâyı cevher konumuna getirmişler, sonra ondan bir cevher, yani ilk aklı, ardından da birden fazla cevheri, yani ikinci aklı ve diğerlerini üretmişlerdir. Mâtürîdî bu düşünce sisteminde, heyûlânın başlangıç halinden hiçbir eser kalmadığını, tabiatın yönetiminin kendisine bağlı bulunduğu kadîm ve hâdis varlıklar adına sadece cevherler ve arazlar kaldığını belirtmiştir. Düşünürümüze göre böyle bir anlayış, duyu alanına giren her şeyin sadece araz ve cevherden ibaret olması ve bunların temel madde olmaması nedeniyle âlemin aslının, yani heyûlânın sonlu olduğu sonucuna götürmektedir ki, kendi başlarına var olamayan arazların yok edişine maruz kalan bizâtihi kadîm varlığın hiçbir zaman varlık kazanamaması ve ayrıca tabiatın bütünüyle sonradan meydana geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>66</sup>

Mâtürîdî, madde ve zamanın aslının ezelî olduğunu savunan Dehrî anlayışı ile heyûlâ görüşünü benimseyenlerin, önce arazların vücut bulduğu sonra bunlar sayesinde âlemin ortaya çıktığı düşüncesi arasında bir paralellik bulunduğunu belirtmiştir.<sup>67</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, âlemin varlığının bir başlangıcı bulunması gerektiği düşüncesinden hareket etmiştir. Ona göre fenâ ve zevâl bulan varlıklar hakkında “aslında yalnızca gözden kaybolmuştur, özü itibarıyla varlığı son bulmamıştır (lâ yefnâ)” denilmesi hiçbir anlam ifade etmez. Zira tabiat hakkında duyu ötesi bir takım delillerle değil, gözle görerek bilgi sahibi olunur, yani insanın bilgiye ulaşma sürecinde dayanacağı ilk adımı duyuların sağladığı veriler oluşturur. Dolayısıyla bu gibi delillere dayanarak âlemin kadîm olduğu iddia edilemez. Kaldı ki bir şeyin hayatının sona ermesi ile zâtının fenâ bulması birbirinden

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 225-226 (186).

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 135-136 (110-111).

ayrı şeyler değildir.<sup>68</sup> Şu halde âlem de kadîm olmayıp yaratılmıştır. Evrenin kendiliğinden var olduğu düşüncesini eleştiren Mâtürîdî'ye göre evrenin kendi kendine var olması durumunda yine kendi sayesinde varlığını devam ettirmesi gerekirdi.<sup>69</sup> Fakat evrenin kendi yapısında, ilim ve kudretle meydana getirildiğine dair delillerin bulunması, onun kendiliğinden meydana gelme ihtimalini ortadan kaldırır. Çünkü evreni oluşturan parçaların bir bilgi ve kudrete sahip olduğu söylenemez. Var edilmeden önce yokluk özelliği taşıyan ve var edildikten sonra da yok olmaya mahkûm bulunan maddenin yapısında bu tür özellikler bulunmamaktadır. Bu açıdan evrenin hiçten (lâ min şey) oluşması<sup>70</sup> onun yaratılmış olduğunu göstermektedir.<sup>71</sup>

İslâm düşünce tarihinde ilk defa Mu'tezîle âlimleri tarafından kullanılan ve Allah'ın varlığını bilme yollarından en önemlisi olarak görülen hudûs deliline birçok eleştiri getirilmiştir. Ancak dış dünyanın nesnel ve bilinebilir oluşunu kabul etmeyen ya da maddenin ezeliğini iddia ederek yaratılmışlık ilkesine karşı kesin bir tavır takınan küçük bir zümre dışında delile yöneltilecek tenkitler genellikle delilin teknik tarafıyla ilgili olmuştur. Şehristânî bu delilin insanın yaratılışında bulunan ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının mevcûdiyeti duygusu (fitrat delili) kadar güçlü olmadığını söylemiş,<sup>72</sup> Hanefî âlimlerden *İbn Sivâr el-Bağdâdî* (ö. 407/1017 den sonra) ise "hiçbir cismin arazlardan soyutlanmış bir biçimde var olamayacağı" öncülünü irdeleyerek bu öncüllerin herkes tarafından kabul gören (müselleme) verilere istinad etmediğini öne sürmüş, delilin zayıflığından bahsetmiştir.<sup>73</sup> *İbn Sînâ*, cismin nihaî olarak bölünemeyen parçalardan oluştuğu iddiasına dayanan cevher teorisini kabul etmeyerek ne kadar küçük olursa olsun bir bütünün parçalarının bölünebileceğini savunmuş dolayısıyla hudûs teorisinin temelini oluşturan cevher teorisini reddetmiş, bir bütünün parçaları arasındaki devamlılık için de parçalar arası temasın gerekliliğini (boşluğun inkârını)

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26 (22).

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35 (30).

<sup>70</sup> En'âm 6/101 (O, gökleri ve yeri, örneksiz yaratandır...).

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36 (31).

<sup>72</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume, London, 1934, s. 123-126.

<sup>73</sup> İbn Sivâr el-Bağdâdî, *Makâle fî enne Delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ Hadesi'l-Âmevlâbi'l-Kabûl min Delîli'l Mütekellimîn Aslen* (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-Muhdese 'inde'l-'Arab* içinde), Kahire, 1977, s. 243-247.



savunarak hudûs yerine imkân delilini tercih etmiştir.<sup>74</sup> *İbn Rüşd* ise kelâmî delillerin aynıyla Kur'an'da yer almadığını, avama hitap etmediğini, anlaşılması güç ve kullanışsız olduğunu öne sürmüştür. "Bütün arazlar hâdistir" önermesinin sadece gözlenebilen varlıklar için geçerli olabileceğinden bahsetmiş, "cevherler arazlardan ayrı olamaz" şeklindeki önermeden hareketle ifade edilen cevherin istidlâle bilinebileceği iddiasını eleştirmiştir. Gözlemlenemeyen âlem (ay üstü âlemi) hakkında hüküm verilemeyeceğini savunan *İbn Rüşd*, zaman ve mekânın hudûsu tasavvurunun zor olduğunu söylemiştir.<sup>75</sup> Bir başka deyişle o, "Hâdislerden ayrı olmayan şeylerin kendileri de hâdistir" önermesindeki hâdislerin (arazların) cinsinden halî olmaması anlamında kullanılmasının yanlış olacağını iddia ederek gök cisimlerinin nihayetsiz olarak kabul ettiği devrî hareketlerinin hudûs çerçevesine girmediğinden söz etmiştir.

Müslüman filozofların hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristo'dan gelen zamanın kadîm olduğu telakkîsinin bulunduğu, yani bu eleştirilerin daha çok onların Allah-âlem tasavvurundaki farklılıktan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Zira onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah'a muhtaçtır (hudûs-i zâtî) ancak bu durum âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmemekte yani âlemin aslı "zamânî hudûsa" mâruz olmamaktadır. Bununla birlikte onlar varlıkları varlık sahasına çıkararak yaratma fiilinin irâdî ve ihtiyârî olduğunu benimseyen kelâmcıların aksine varlık sahasına çıkışın zorunlu olduğunu savunmuşlar yani sudûr teorisini benimsemişlerdir.<sup>76</sup> Ancak filozofların benimsediği zaman anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan gök cisimlerinin kadîm oluşu telakkîsinin dahası gök cisimlerine yerküreden farklı olarak izâfe ettikleri özelliklerin isâbetli olmayıp son bilimsel verilerle uyuşmadığı hatta günümüz açısından ilmî değerini kaybettiği<sup>77</sup> söylenebilir.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât maa Şerhi Nasirüddin et-Tusi*, thk. Süleyman Dünya, 2. bs., Müessesetü'n-Numan, Beyrut, 1993/1413, II, s. 149-165; III, s. 57-75.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân, Kahire, 1388/1968, s. 46-54, 113-121.

<sup>76</sup> Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib*, s. 62-63, 135-136.

<sup>77</sup> Modern dönem zaman anlayışı ile ilgili olarak bkz. Stephen Hawking, *A Brief History of Time from The Big Bang to Black Holes*, introduction by Carl Sagan, illustrations by Ron Miller, Bantam Books, New York, 1988, s. 8, 50; Hawking, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kalam Çömlekçi, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 2002, 34, 41; Caner

Müteahhir dönem Selef âlimlerinin önde gelen temsilcisi İbn Teymiyye de kelâmcıların hudûs delilini eleştirmiş, cevher-araz esasına dayanan ispat yönteminin halk tarafından anlaşılabilen karışık bir yöntem olduğundan bahsetmiştir. O, duyu yoluyla algılanamayan “cevher-i ferd” yerine her zamanda ve herkes tarafından gözlenebilen cisimlerin (a’yan) hudûsu yönteminin kullanılmasını önermiştir. Hudûs delilinde yer alan, “Hâdisler geriye doğru sonsuz olarak devam edemez” şeklindeki önermeyi de değerlendirmeye tâbi tutan İbn Teymiyye’ye göre bulut, yağmur, ekin, ağaç, güneş gibi tek tek varlık ve olaylar gözlemlenebiliyor ve bunların hâdis olduğu ve bir yaratıcısının bulunduğu anlaşılabilir. Fakat illet-mâlul münasebetinin geriye doğru bir noktada durduğu iddiası âlemin aslî madde olmaksızın yaratıldığı anlamını verir. Aslında gözlemler her şeyin mutlaka bir “şey” den meydana geldiğini göstermektedir. Allah'ın bir şeyi ihdas etmesi için onun ihdas edilebilir olması, yani hâdis bir sebebinin bulunması gerekir. Eğer böyle hâdis bir şey yoksa kadîm sebep var demektir. O zaman da âlem kadîm olur. Şu halde “Hâdislerden hâli olmayan hâdistir” önermesinin mantikî bir değeri yoktur.<sup>78</sup> İbn Teymiyye gözlenebilen mürekkep maddelerin (tek tek cisimler) sonsuza kadar etkileyen-etkilenen (illet-mâlûl) sistemi içinde ve aşkın bir yaratıcı olmaksızın meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul ettiği halde bunun küllî sistemini benimsememekte, hatta bu vesile ile kelâmcılara ağır eleştiriler yöneltmektedir. Bunun yanında kendisinin çözüm getiren bir sistem sunmadığı da anlaşılmaktadır.

Esasen kelâm âlimlerinin hudûs delilini halk için değil seçkin zümreler için takrir ettikleri hatta halk için kolay anlaşılabilen metotları kullanarak akâid risâleleri te’lif ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu yönde kelâmcılara getirilen eleştirilerin haksız olduğu söylenebilir. *Tahsîs, imkân, teselsülün butlânı, cevher-araz* kavram ve ilkelerinin yer aldığı hudûs deliline yöneltilen eleştirilerin, daha önceki dönemlerde delilin kendisine yöneldiği halde çağdaş eleştirilerin delilin kendisinden çok Allah'ın varlığını hedef aldığı anlaşılmaktadır. Hudûs delilini de kapsayan ve çeşitli şekillerde formüle edilen kozmolojik deliller ailesi,

Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, 2003, s. 68, 72; a.mlf., “Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”, *MÜİFD*, sayı: 31, 2006, s. 166.

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-Nübüvât*, Beyrut, 1405/1985, s. 9, 63-65, 73, 81-82, 85-87, 91-92.

karşımızda duran bu evrenin bir açıklamaya ihtiyacı olduğunu, Leibniz'in dediği gibi "Niçin hiçbir şey yerine bir şeyler var?" sorusunun cevaplanması gerektiğini ancak onun kendi açıklamasını kendi içinde barındırmadığını, evrenin en iyi açıklamasının kendi varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan zorunlu bir varlık ile yapılabileceğini savunmaktadır. Kozmolojik delillere yöneltile eleştiriler deyince ise akla ilk gelen şeylerden birisi ise Alman filozof Immanuel Kant'ın (1724-1804) görüşleridir. O, hem tecrübeye dayalı bir akıl yürütmede bulunmanın, hem de kullanılan tecrübî terim ve ilkelerin aşkın bir alana taşınmasının, âlem içinde görülen sebep-sonuç ilişkisinden hareket ederek Tanrı'yı "âlemin sebebi" olarak ortaya koymanın doğru olamayacağını iddia etmiş, bu yolla Allah'ın varlığının bilinemeyeceğini belirtmiştir. Her ne kadar Kant, kendisinin kullandığı ahlâk delilinin bir gereği olarak Allah'ın varlığına inandığını söylemiş<sup>79</sup> olsa da fikirlerinin daha sonra ateist düşünceyi desteklemek için kullanıldığı görülmüştür.

Diğer yandan Allah'ın varlığına ilişkin yapılacak ispatların bilimsel açıdan değil de ancak teolojik açıdan zorunluluk taşıyabileceği iddiası da göz önünde bulundurulunca hudûs delilinin çok önemli bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir. Öyle ki evrenden hareket ederek onun bir başlangıca sahip olduğunu savunan ve günümüzde *Kelâm Kozmolojik Argüman* denilen hudûs delilinin geliştirilmiş çağdaş versiyonları birçok yönden günümüzdeki bilimsel gelişmelerle örtüşmekte, *Big Bang* teorisi ve bu teoriye ilişkin yapılan bilimsel çalışmalarla evrenin bir başlangıca sahip olduğu ve sonunun da olacağı anlaşılmaktadır.<sup>80</sup> Dolayısıyla

<sup>79</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, London, 1990, s. 22-27, 44-55, 196- 197, 268-270, 417-421, 526-531; Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 80, 82, 85, 93, 104.

<sup>80</sup> Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, s. 101-102. Standart büyük patlama teorisinin Craig'in Kelâm kozmoloji argümanındaki "âlem (yoktan) varolmaya başlamıştır" şeklindeki öncülü ispatlamak için başvurduğu bilimsel bir teori olduğundan bahseden Rahim Acar, bu modelin Tanrı'nın âlemle ilişkilendirilmesi bakımından kuantum devinimi (ya da boşluk devinimi) modeli ve Hawking'in kuantum çekimi modelinden daha üstün olduğunu savunmanın, yani Craig'in modelinin dinlerdeki yaratmayı daha iyi izah ettiğini söylemenin güç olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Craig'in savunduğu standart büyük patlama modeli, deneysel verilerle desteklenme ya da desteklenmeme bakımından diğer iki modelle aynı statüdedir. Rahim Acar, Craig'in savunduğu standart büyük patlama modelinin, âlem kavramı ve yoktan varolmaya başlama (başlangıç) kavramları dikkate alındığında Tanrı'nın varlığını ispat için iknâ edici bir argüman ortaya koymadığını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rahim Acar, "Büyük Patlama Teorisi

evrenin sonradan varlığa sahip olduğu öncülünden hareket ederek sonradan var olan bir şeyin ilim, irâde ve kudret sahibi yüce bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ortaya koymayı hedefleyen hudûs delilinin, günümüz açısından da Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin en mâkul açıklamalardan biri olarak değerini koruduğu söylenebilir.

Sonuç olarak eşyanın dolayısıyla evrenin varlığının gerçekliği, zaman ve mekâna tâbi oluşu ve kendiliğinden var olma gücüne sahip olmayıp sonradan var olduğu bilinebilmekte, evrendeki nesnelere görülen hareket, sürekli değişim ve oluşum, acziyet, var oluş ve yok oluş gibi hususiyetler evrenin kendisi dışındaki bir varlığa muhtaç olduğu, başka bir deyişle evrenin nesnelere dünyası içerisinde bulunmayan, onlar gibi belli bir zaman diliminde var olup-yok olmayan aşkın ve sonsuz bir varlığa yani Allah'a gereksinim duyduğu anlaşılmaktadır. Son yüzyılda şahit olunan bilimsel ilerlemeler, yeni buluşlar ve uzay çalışmalarında elde edilen yeni keşifler de bir anlamda hudûs delilini ya da kozmolojik kanıtı desteklemektedir. Ulaşılan bilimsel veriler bizlere âlemde tesadüfün olamayacağını, aksine her şeyin plânlı ve programlı olarak düzenlendiğini göstermektedir. O halde hakikâti arayan, önyargısız bir şekilde düşünebilen her insan, evrenin ve içindekilerin sonradan meydana geldiğini, ondaki düzeni fark eder ve üstün niteliklere sahip yüce bir gücün evreni yarattığını, her şeyi plânladığını, evrenin yasalarını en ince ayrıntısına kadar belirlediğini anlayarak Yaratıcı'yı saygıyla anar.

**Kaynakça**

- Acar, Rahim, "Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, 2006.
- Alousi, Husam Muhieldin, *The Problem of Creation in Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalâm*, The National Printing, Cambridge, 1965.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min İbârâti'l-İmâm*, nşr. Yûsuf Abdürrezzâk, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1368/1949.
- Beyazîzâde Ahmed Efendi, *Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi, İstanbul, 1996/1416
- Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples*, London, 1952.
- Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in İslâm: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâtürîdî*, International Institute of İslamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur, 1995.
- Craig, William Lane, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Third Edition, Printed in the United States of America, 2008.
- Craig, William Lane, *The Kalâm Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, Broadway, 2000.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.
- Ebû Rîde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1989.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *el-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, (nşr. Richard J. McCarth), Beyrut, 1953.
- Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamus Tercümesi: el-Okyanusu'l-basit fi tercemeti'l-kamusi'l-muhit*, "hds", çev. Mütercim Asım Efendi, Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1304.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Beyrut, 1983.
- Gazzâlî, *İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn*, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1967.
- Hawking, Stephen, *A Brief History of Time from The Big Bang to Black Holes*, introduction by Carl Sagan, illustrations by Ron Miller, Bantam Books, New York, 1988.
- Hawking, Stephen, *Ceviz Kabuğundaki Evren*, çev. Kelam Çömlekçi, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 2002.

- Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhid*, 2. bs., Mektebetü ed-Dâru'l-Arabîyye li'l-Kitâb, Beyrut, 1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, "hds", Dâru Sadır, Beyrut, ty.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân, Kahire, 1388/1968.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa şerhi Nasirüddin et-Tusi*, thk. Süleyman Dünya, 2. bs., Müessesetü'n-Numan, Beyrut, 1993/1413.
- İbn Sivâr el-Bağdâdî, *Makâle fi enne Delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ Hadesi'l-Âlemevlâbi'l-Kabûl min Delîli'l-Mütekellimîn Aslen* (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-Arab* içinde), Kahire, 1977.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Kitâbü'n-Nübüvvât*, Beyrut, 1405/1985.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, thk. M. Rıza Teceddüd, Beyrut, 1967.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-usuli'l-hamse*, talik Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, 2. bs., Mektebetu Vehbe, Kahire, 1988.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, London, 1990.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983
- Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yay., İstanbul, 2009.
- Mağribî, Ali Abdülfettah, *İmamü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ârâühü'l-Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1985.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, thk. M. J. De Goeje, E. J. Brill, Leiden, 1906.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Târih*, Bağdat, 1899-1919.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2003.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2002.

- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1970.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, 2. bs., Dârü'l-Maşrık, Beyrut, 1982.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2006-2007.
- Mâtürîdî, *Te'vilatu Ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004/1425.
- Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Tebsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003-2004.
- Ross, W. David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam*, thk. Alfred Guillaume, London, 1934.
- Taslaman, Caner, *BigBang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Taslaman, Caner, "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *MÜİFD*, sayı: 31, 2006, 166.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, İsbât-i Vâcib*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987.
- Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, İstanbul, 1998.
- Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara, 2003.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, MÜİFV Yay., İstanbul, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, İstanbul, 1991.
- Yavuz, "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, 1998.
- Yazıcıoğlu, Musatafa Sait, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Nesefî", *AÜİFD*, c. 27, sayı: 1, 1985.
- Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, "A'raz", thk. İbrâhim Terzi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, 1975.
- Zeller, Edward, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001.
- Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsa ve'n-Neşr, Amman, 1990.

## AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Haziran/Temmuz-Aralık) yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, Türkçe özetten sonra İngilizce başlık, beşer tane Türkçe-İngilizce anahtar kelime ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtirse, üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi halinde yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.



10. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
11. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ**

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır.
3. Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.
4. Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmelidir.
5. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.
6. Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer

- almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.
7. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
  8. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 2,5 cm, sol 2,5 cm, sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
  9. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 11 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 10 punto ile yazılmalıdır.
  10. Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 11 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır. Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek yazar ad(lar)ı unvanlı olarak çalıştığı kurum ve e-posta adresi sayfanın sağında dipnotlu olarak yazılır.
  11. Yazar adından sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 10 punto Palatino Linotype yazı tipi ile yazılır. Önce Türkçe öz ve anahtar kelimeler, sonra İngilizce başlık, İngilizce özet ve Keywords yazılır. Makale içeriğini yansıtan beş (5) tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelime eklenir. Makalenin Türkçe ve İngilizce özeti 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
  12. Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dahil 24 sayfayı geçmemelidir.
  13. Şekil, tablo ve fotoğraflar bilgisayar ortamında hazırlanıp metin içinde ya da sonunda sayfa boyutlarını aşmayacak şekilde yerleştirilir.
  14. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre veya metin içi (APA) şeklinde düzenlenebilir.

## DİPNOTLARI SAYFA ALTINDA SIRALI NUMARA SİSTEMİNE GÖRE GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

### A) Dipnotların Gösterilmesi

#### 1. Kitap:

Basılmış eser; yazar-yazarların adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek Yazarlı:** Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. bs., Ankara, 1996, s. 128.

**İki Yazarlı:** Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yay., İstanbul, 1998, s. 226.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:** Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2006, s.79.

**Derleme:** Mustafa Kafalı, "Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Yeni Türkiye Yayınları, c. VI, Ankara, 2002, s. 192.

**Çeviri:** İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 145.

2. **Tez Örnek:** Haydar Dölek, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 68.

3. **Yazma Eser:** Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

**Örnek:** Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyeye, no: 832, vr. 18a.

4. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

**Örnek:** Buharî, *es-Sahîh*, İman 1.

5. **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası.

**Telif Makale Örnek:** Enver Demirpolat, “Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 12, Elazığ, 2010, s. 135.

**Çeviri Makale Örnek:** Kasım Cabir, “İmâm Ca’fer es-Sadık’ın Fıkhnın Fikri ve Toplumsal Çerçevesi”, çev. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 2, Elazığ, 2010, s. 334.

6. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**Örnek:** Fahrettin Atar, “Fetva”, *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995.

7. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

**Örnek:** İbn Sina, *Metafizik II*, s. 183.

8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

9. Ayetlerin Türkçe meali italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

**Örnek:** Ankebut, 29/5.

10. İnternet kaynakları: İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

**Örnek:** <http://plato.stanford.edu/> (18.10.2006).

11. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

## B) Kaynakçanın Hazırlanması:

1. Kaynaklar makalenin sonundaki kaynaklar bölümünde yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Kaynakların önüne sıra numarası konulmaz.

**2. Kitap:**

**Tek Yazarlı:** Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. bs., Ankara, 1996.

**İki Yazarlı:** Fidan, Nurettin, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yay., İstanbul, 1998.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:** Peterson, Michael ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2006.

**3. Tez:**

Dölek, Haydar, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

**4. Makale:**

Demirpolat, Enver, "Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 12, Elazığ, 2010.

**5. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler:**

Ay, Mehmet Emin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995.

Ege, Remziye, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

## APA YÖNTEMİNE GÖRE METİN İÇİNDE VE ÇALIŞMA SONUNDA KAYNAK GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

1. Kaynakçada eserler yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Eğer yazar adı yoksa eser adı esas alınır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
2. APA Yöntemine Göre Çalışmanın sonunda (Kaynakça/Bibliyografya) ve çalışmanın içinde (Gönderme)

kaynak gösterme biçimlerine ilişkin örnekler aşağıda sıralanmaktadır.

#### **Tek Yazarlı Kitap**

**Kaynakça:** Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

**Gönderme:** (Hökelekli, 2010: 25)

#### **Çok Yazarlı Kitap**

**Kaynakça:** Karacoşkun, M. D., Yılmaz, S., Horozcu, Ü. ve Yüksel, A. Ş. (2012). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Karacoşkun ve diğerleri, 2012: 49)

**Kaynakça:** Fidan, N., Erden, M. (1998). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları.

**Gönderme:** (Fidan ve Erden, 1998: 25)

#### **Editörlü Kitap**

**Kaynakça:** Kaya, Z. (Ed.) (2007). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık

**Gönderme:** (Komisyon, 2007: 46)

#### **Editörlü Kitapta Bölüm**

**Kaynakça:** Aşıkoğlu, N. Y. (2012). Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi. Recai Doğan, Remziye Ege (Editörler), *Din Eğitimi* (ss. 215-231). Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Aşıkoğlu, 2012: 217)

**Kaynakça:** Kula, N. (2002). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 31-70). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

**Gönderme:** (Kula, 2002: 38)

#### **Birden Çok Baskısı Olan Kitap**

**Kaynakça:** Yörükoğlu, A. (2007). *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (7. Baskı). İstanbul: Özgür Yayınları

**Gönderme:** (Yörükoğlu, 2007: 26)

### **Çeviri Kitap**

**Kaynakça:** Peterson, M., Hasker, W. (2006). *Akıl ve İnanç* (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.

**Gönderme:** (Peterson ve Hasker, 2006: 36)

### **Dergide Tek Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Dam, H. (2003). Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 31-59.

**Gönderme:** (Dam, 2003: 32)

**Kaynakça:** Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

**Gönderme:** (Aktay, 1999: 120)

### **Dergide Çok Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Kaymakcan, R., Meydan, H., Telli, A. ve Cevherli, K. (2013). Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programının Değerlendirilmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 71-110.

**Gönderme:** (Kaymakcan ve diğerleri, 2013: 85)

**Kaynakça:** Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

**Gönderme:** (Binark ve Çelikcan, 1998: 200)

### **Bildiri**

**Kaynakça:** Peker, H. (1999). Okul Öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi* (ss. 301-307). Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

**Gönderme:** (Peker, 1999: 302)

### **Sözlük**

**Kaynakça:** Türk Dil Kurumu. (1969). *Türkçe Sözlük* (Genişletilmiş baskı). Ankara: TDK.

**Gönderme:** (TDK, 1969: 35)

### **Ansiklopedi**

**Kaynakça:** Akün, Ö. F. (1994). *Divan Edebiyatı, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 9, ss. 389-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

**Gönderme:** (Akün, 1994)

### **Yayımlanmamış Yüksek lisans/Doktora Tezi**

**Kaynakça:** Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**Gönderme:** (Aydın, 1995)

### **Elektronik Kaynaklar**

**Kaynakça:** Tillman, H. N. (2003). *Evaluating quality on the net*. 15 Ocak 2008 tarihinde [www.hopetillman/findq.htm](http://www.hopetillman/findq.htm) adresinden erişildi.

**Gönderme:** (Tilman, 2003)

**Kaynakça:** *Eğitim*. (2007). 12 Ocak 2008 tarihinde <http://www.eğitim.com/> adresinden erişildi.

**Gönderme:** (Eğitim, 2007)

## **DERGİMİZDE KULLANILAN BAZI GENEL KISALTMALAR**

|                                   |        |
|-----------------------------------|--------|
| Aktaran                           | : akt. |
| Bakınız                           | : bkz. |
| Baskı                             | : bs.  |
| Cilt                              | : c.   |
| Çeviren                           | : çev. |
| Derleyen                          | : der. |
| Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi | : DİA  |
| Editör                            | : ed.  |
| Hazırlayan                        | : haz. |
| Hazreti                           | : Hz.  |
| Hicri                             | : H.   |



|                         |         |
|-------------------------|---------|
| Karşılaştırınız         | : krş.  |
| Kütüphane               | : Ktp.  |
| MEB İslam Ansiklopedisi | : İA    |
| Miladi                  | : M.    |
| Neşreden                | : nşr.  |
| Numara                  | : no:   |
| Ölüm Tarihi             | : ö.    |
| Sadeleştiren            | : sad.  |
| Sayfa                   | : s.    |
| Sayı                    | : sayı: |
| Tahkik                  | : thk.  |
| Tarih yok               | : ty.   |
| Üniversite              | : Ü.    |
| Varak                   | : vr.   |
| Ve benzeri              | : vb.   |
| Ve devamı               | : vd.   |
| Yayın yeri yok          | : yy.   |
| Yayınevi, yayınları     | : Yay.  |