

**LAH YAT FAKÜLTES  
DERG S**

**XVI/I • 2012**

**ISSN 1301 - 1197**

**Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: XVI/I-2012 ISSN: 1301-1197**

**Sahibi: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına**

**Prof. Dr. Metin Bozku (Dekan)**

**Yayın Kurulu**

**Editör**

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pako lu

**Editör Yardımcısı**

Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Genç

Prof. Dr. Sabri Erturhan (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Alim Yıldız (C.Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Nevat Y. A rko lu (C.Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Yusuf Do an (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Doç. Dr. Mustafa Kılıç (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe (C.Ü. İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Kamil Kömürcü (C.Ü. İlahiyat Fakültesi), Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt (C.Ü. İlahiyat Fakültesi).

**Yayın Danı ma Kurulu**

Prof. Dr. Hüseyin Akkaya (Cumhuriyet Ü. Fen-Edebiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan Altınta (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Selçuk Co kun (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. B. Ali Çetinkaya ( stanbul Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Mehmet Erdo an (Marmara Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Saffet Köse (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Ankara Ü. İlahiyat Fak.), Doç. Dr. H. brahim im ek (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi).

**Sayı Hakemleri**

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Prof. Dr. Ali Aksu, Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, Prof. Dr. Cemal A ırman, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, Prof. Dr. Hanifi Özcan, Prof. Dr. Hasan Keskin, Prof. Dr. Hüseyin Algül, Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz, Prof. Dr. brahim Emiro lu, Prof. Dr. smail Çalı kan, Prof. Dr. M. Zeki Aydın, Prof. Dr. Metin Özdemir, Prof. Dr. Mustafa Ba cı, Prof. Dr. Mustafa Ertürk, Prof. Dr. Mustafa Özel, Prof. Dr. Nevzat Ya ar A ıko lu, Prof. Dr. Ömer Dumlu, Prof. Dr. Ramazan Altınta , Prof. Dr. Ramazan Muslu, Prof. Dr. Sabri Erturhan, Prof. Dr. uayip Özdemir, Prof. Dr. Talip Özde , Prof. Dr. Yavuz Kökta , Doç. Dr. Abdüllatif Tüzer, Doç. Dr. Erol Ba ara, Doç. Dr. Kazım Arıcan, Doç. Dr. M. Do an Karaco kun, Doç. Dr. Muammer Erba , Doç. Dr. Murat Yıldız, Doç. Dr. Mustafa Kılıç, Doç. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Doç. Dr. evket Topal, Doç. Dr. Üzeyir Ok, Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pako lu, Yrd. Doç. Dr. Adnan Adıgüzel, Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir Dayhan, Yrd. Doç. Dr. Faruk Sancar, Yrd. Doç. Dr. brahim Turan, Yrd. Doç. Dr. M. Fatih Genç, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kınık, Yrd. Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Yrd. Doç. Dr. Ömer Aslan, Yrd. Doç. Dr. Rıza Bakı , Yrd. Doç. Dr. Sami ahin, Yrd. Doç. Dr. Sami ekero lu, Yrd. Doç. Dr. Süheyl Ünal, Yrd. Doç. Dr. aban Erdiç, Yrd. Doç. Dr. Tahsin Koçyi it, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Acuner, Yrd. Doç. Dr. Yüksel Göztepe, Yrd. Doç. Dr. Ziya en.

**Adres**

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-Sivas ilahiyat@cumhuriyet.edu.tr Tel: (0346) 219 12 15/16 Fax: (0346) 219 12 18

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumlulu u yazarlarına aittir.

Yazılar, yayıncı kurulu tan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir ba ka yerde yayımlanamaz.

**Kapak ve ç Düzen**

Yrd. Doç. Dr. Abdullah Pako lu

**Sekretery**

Hilal Karata

**Basın Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date:**

**Rektörlük Basımevi**

**Sivas, 2012**

**Ç NDEK LER**  
**INDEX**

**A- TEL F MAKALELER**

1. 8-13 Ya Çocuklarının Bili sel Geli iminde “Ölüm Kavramı”  
*Death Concept In 8-13 Years Children’s Cognitive Development*  
**Sema YILMAZ** \_\_\_\_\_ 9-42
2. Bir De erler Ö retimi Yöntemi Olarak Foto raf Yorumlama  
*Photo Interpretation as a Teaching Method of Values Education*  
**Dr. Faruk KANGER** \_\_\_\_\_ 43-68
3. Kur’anın Duyguları E itmesi Ba lamında Öfkenin Kontrolü  
Meselesi  
*In Western Thought, Religious Exclusivism Paradigm and It’s Criticism*  
**Dr. Süleyman PAK** \_\_\_\_\_ 69-103
4. afiî’nin Er-Risale’si le Humeydî’nin El-Müsned’indeki  
Rivayetlerin Ortak Kaynakları Ba lamında De erlendirilmesi  
*Evaluation Of The Narratives Present In Shafi’i’s Ar-Risala And Humaydi’s  
Al-Musnad Within The Context Of Their Common Resources*  
**Yrd. Doç. Fuat KARABULUT** \_\_\_\_\_ 105-129
5. El-Kütüb’ten ‘ srailiyat’a Bir Kavramın Tarih çindeki Yolculu u  
*A Historical Journey Of A Concept From ‘Al-Kutub’ To ‘Israiliyat’*  
**Yrd. Doç. Dr. Ali KUZUD L** \_\_\_\_\_ 131-164
6. slâm Korkusunun/ slâmofobinin Olu masında ‘Cihad’  
Algısının Rolü  
*The Role of The Perception of Jihad Regarding Islamophobia*  
**Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ** \_\_\_\_\_ 165-187

7. İslam İnançına Göre Şehitlik  
*Martyrdom; According To Islamic Belief*  
**Doç. Dr. Hasan KURT** \_\_\_\_\_ 189-220
8. İbn Bedreddin'in Câmiu'l-Fusûleyn Adlı Eserinin  
Hanefî Fıkıh Literatürüne Katkısı: İbn Âbidin Örneği  
*The Contribution of Sheikh Bedreddin's Work "Camiu'l-Fusûleyn" To  
Literature of Hanafi Fiqh: Example of Ibn Âbidin*  
**Yrd. Doç. Dr. Ayhan HARA** \_\_\_\_\_ 221-243
9. Nefs-Mevâdî İlişkisi Bağlamında Farabi Ve İbn Sina'nın  
Görüşlerinin Karşılaştırılması  
*Comparison of Al Farabus And Avicenna's Opinions: In The Context of The  
Relation of Soul And Eschatoloji*  
**Hasan ÖZALP** \_\_\_\_\_ 245-288
10. Süheyl b. Amr (r.a)'ın Hayatı Ve Faaliyetleri  
*The Life And Activities of Suheyl b. Amr (r.a)*  
**Doç. Dr. Mustafa KILIÇ** \_\_\_\_\_ 289-333
11. Trt Repertuvarında Bulunan Ve 17. – 19. Yüzyıllar Arasında  
Bestelenmiş Bûselik Makamındaki Sözlü Eserlerin Besteci, Form  
Ve Usûlleri Üzerine Bir Araştırma  
*A Research About Composer, Form And Usûl of Vocal Works Which  
Composed in Bûselik Maqam Between 17th – 19th Centuries in Trt  
Repertoire*  
**Arda GÖKSU** \_\_\_\_\_ 335-351
12. Sünnetin Kur'an'ı Beyan Yönleri  
*Representation Aspects of Sunnah of The Quran*  
**Dr. Süleyman PAK** \_\_\_\_\_ 353-381
13. Beled Suresi Bağlamında İnsan Ve Özellikleri  
*In The Context Of Surah Al-Balad The Human And His Characteristics*  
**Dr. Sevgi TÛTÛN** \_\_\_\_\_ 383-404



14. Muhammed b. Muhammed Rodosîzâde Ve “Ta’likâtun Alâ Tefsîri Kavlihi Teâla ‘Ve Yekfurûne Bimâ Verâehu Ve Huve’l-Hakk” Adlı Risalesi  
*Muhammed b. Muhammed Rodosizâde And His Treatise: Ta'likâtun Alâ Tefsîri Kavlihi Teâla " Ve Yekfurûne Bi-Ma Verâehû Vehuve 'l-Hakk "*  
**Dr. Mehmet Ç ÇEK-Yrd. Doç. Dr. Murat SULA** \_\_\_\_\_ 405-426
15. Cibril Hadisi ve E itsel De eri  
*The Jibril Hadith And Its Educational Value*  
**Yrd. Doç. Dr. Fuat KARABULUT** \_\_\_\_\_ 427-451
16. Gıda Ürünlerinde Helâl Ve Haramı Belirleme Yöntemi  
*The Method Of Determine The Lawful (Halal) And The Prohibited (Haram) In Footstuff*  
**Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN** \_\_\_\_\_ 453-478
17. DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Ö retmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma E ilimleri (Gaziantep li Örne i)  
*The Use Of Tecnological Material In The Religion Culture And Moral Knowledge Lesson And Tendency Of Using Technological Material Of The Religion Culture And Moral Knowledge Teachers*  
**Adem GÜNE** \_\_\_\_\_ 479-506
18. stanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyyenin Yeri ve Üsküdar Bedeviyye Tekkeleri  
*Place Of Badawiyah And Badaviyah Lodges In Sufi Culture Of Istanbul*  
**Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE** \_\_\_\_\_ 507-540
19. Din Dilinin Ahlâkî Yorumu  
*Moral Interpretation Of Religious Language*  
**Ali YILDIRIM** \_\_\_\_\_ 541-567
20. History And Current Situation Of Religious Education In Turkey  
*Türkiye'deki Din E itimi Tarihi Ve Bugünkü Durumu*  
**Yrd. Doç. Dr. M. Fatih GENÇ** \_\_\_\_\_ 569-585

21. Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garânik Olayına Bakı ı  
*The Viewpoint of Twentieth Century Commentators to the Garâniq Matter*  
**Dr. Sevgi TÛTÛN** \_\_\_\_\_ 587-613
22. Anadolu'da Bir Karde lik Tecrübesi Ahili in Kùltür ve Medeniyetimizdeki Yeri  
*An Experience of Brotherhood in Anatolia: Akhizm and Its Importance to the Turkish Culture and Civilation*  
**Yrd. Doç. Dr. Adil EN** \_\_\_\_\_ 615-629
23. Yükselen Çevre Bilinci ve Klasik Delillerin Yeniden Tasnifi  
*Rising Environmental Consciousness and Re-Classification of the Classical Arguments*  
**Dr. Abdullah PAKO LU** \_\_\_\_\_ 631-641
24. nanmak mı Zor, nkar mı?  
*Which is Difficult: Believe or Deny?*  
**Dr. Abdullah PAKO LU** \_\_\_\_\_ 643-654

#### **B- ÇEV R , TANITIM VE B LD R LER**

25. Tasarım Delili Bugün Savunulabilir mi?  
*Can Design Arguments be Defended Today?*  
**Yazar : Robert HAMBOURGER**  
**Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Fatih ÖZGÖKMAN** \_\_\_\_\_ 657-683
26. Din Psikolojisindeki Metodolojik Kaygılar: De i meyenler, De i enler ve Dönü türücü Perspektifler  
*Methodological Concerns in the Psychology of Religion: Continuities, Loses and Transforming Perspective*  
**Yazar : Jacob A.BELZEN**  
**Çeviren: Beyazıt Ya ar SEYHAN** \_\_\_\_\_ 685-747

27. Hadîslerin Sübûtunu Tespitte ve Hadîsleri Di er Nasslarla Birlikte Anlamada Temel İlkeler  
*Basic Principles on the Identifying of Proving of Hadiths and Understanding Hadiths Along With the Other Sacred Texts (Nass).*  
**Yazar : Muhammed b. Abdurrahmân el-'UMEYR**  
**Çeviren: Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR** \_\_\_\_\_ 749-785
28. Batı Anadolu'da 1925 Yılında Derlenmiş Zeybekleri İçeren "Yurdumuzun Na meleri" Adlı Kitap Üzerine Bir İnceleme  
*Une Recherche Sur Le Livre Intitulé 'Yurdumuzun Na meleri', Qui Contient Les Zeybeks Recueilli Dans L'ouest D'anatolie, En 1925*  
**Yrd. Doç. Dr. Kubilay KOLUKIRIK-Dr. Anıl ÇELİK** \_\_\_\_\_ 787-803
29. Sivas'a Dair Arapça Şiirler  
*Arabic Poetry About Sivas*  
**Tercüme : Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM**  
**ihâbüddîn Ahmed FARFÛR** \_\_\_\_\_ 805-809
30. Bir Tefsir Dersi Örne ği  
*An Example Of A Lecture Of Tafsir*  
**Prof. Dr. İsmail ÇALI KAN** \_\_\_\_\_ 811-819
31. 9. Tefsir Akademisyenleri Buluşması ve *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi* Sempozyumu  
*9. Meeting of Tafsir Scholars and Symposium of Mecca Period of Descent of the Quran*  
**Prof. Dr. İsmail ÇALI KAN** \_\_\_\_\_ 821-832

## 8-13 YA ÇOCUKLARININ BİLSEL GELİMLİNDE “ÖLÜM KAVRAMI”<sup>1</sup>

Sema YILMAZ\*

### ÖZET

Bu araştırmanın amacı, 8-13 yaş çocuklarının bilişsel gelişiminde ölüm kavramını teorik olarak incelemek ve alan araştırması uygulayarak çocukların bilişsel gelişim düzeyleri ile ölümü kavrama düzeyleri arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu doğrultuda çocukların ölümü kavrama düzeyleri yaş, cinsiyet ve sosyo-ekonomik durum gibi çeşitli değişkenlere bağlı olarak incelenmiştir. Bu araştırmanın sonucunda çocukların bilişsel gelişim düzeyleri ile ölümü kavrama düzeyleri arasında pozitif bir ilişki olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Çocuk, Bilişsel gelişim, Ölüm Kavramı

---

<sup>1</sup> Bu makale “Çocukların Bilişsel ve Dini Gelişiminde Ölüm Olgusu” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. sema\_106@hotmail.com

## DEATH CONCEPT IN 8-13 YEARS CHILDREN'S COGNITIVE DEVELOPMENT

### ABSTRACT

The main purpose of this study is to research death concept in children's cognitive development theoretically and to explore level of relationship between them based on the field research. With this design level of children's conceptualisation of death was studied depends on several variables as age, gender and socio economic statu. It is found that there was a positive relationship between level of children's cognitive development and their death conceptualisation.

**Key Words:** Child, Cognitive Development, Death Concept

### G R

Çocukluk döneminin insan hayatı içerisinde zihinsel, duygusal ve dini yönden en saf ve katı ıksız dönem oldu u söylenebilir. Bu ba lamda sosyal bilimler alanında yapılan ara tırmalarda da insana dair en yalın bilgilerin edinilece i dönem olarak kabul edilir. Bununla birlikte insanın do umdan ölüme kadar süren geli im yolculu unda çocukluk döneminin tüm hayatın temellerinin atıldı ı özel bir dönem oldu u bilinmektedir. Dolayısıyla ölüm olgusunun çocuk zihninde ekilleninin, çocukların ölüm olgusu kar ısındaki duygu, dü ünçe ve davranı larının onların bili sel geli im süreçlerinde incelenmesi önem arz etmektedir.

Bu çalı mada ölüm olgusu çocukların bili sel geli im süreci içinde bir kavram olarak ele alınmı ve bili sel geli im kuramı ı ı nda incelen-

mi tir. Çalı manın alan ara tırması bölümünden elde edilen veriler ya , cinsiyet ve sosyo-ekonomik durum gibi ba ımsız de i kenlerle kar ıla tırılarak analiz edilmi ve yorumlanmı tir.

### 1. ÇOCUKLARIN B L SEL GEL M ÖZELL KLER

Geli im, hayatın ba langıcından ölüme dek süregelen nitelik ve nicelikte ilgili de i ikliklerdir. Söz konusu de i iklikler fizyolojik ve psiko lojik boyuttaki süreçlerin tümünü kapsamaktadır.<sup>2</sup> nsan davranı ı, bü yüme ve geli imle ilgili bulunan beden yapısının bir sonucu olarak görü nür. Bu, ruhsal yapı ya da davranı , bedenden ayrı dü ünülemez demektir.<sup>3</sup>

“Bili ” (cognition) terimi ö renmeyi ve anlamayı içeren zihinsel faaliyetler anlamına gelir. Yakla ık olarak bili kelimesi “dü ünme” (thinking) ile e anlamlıdır.<sup>4</sup> Bili sel geli me; ki inin genetik ve ö renilmi faktörlerin etkile imleri vasıtasıyla nasıl algıladı nı, nasıl dü ündü ü ve nasıl bir anlayı kazandı nı tanımlar.<sup>5</sup> ocuklar yeti kinler gibi dü ünmezler. Kendilerine özgü bir dünya görü leri vardır. Duruma bu yönden bakmak çocu un dünyasını anlamamız bakımından önemlidir.<sup>6</sup>

Piaget, uzun yıllar (1948-1960) çocukta bili sel geli imi en ince ayrıntılarına kadar ara tırımı ve devresel geli meleri içeren bir kuram ortaya atmı tir. Do al gözlem yöntemine dayanan bu ara tırmalardan u sonuçlar ortaya çıkmı tir:

<sup>2</sup> Betül Aydın, *Çocuk ve Ergen Psikolojisi*, Atlas Yayınları, Ankara,2005, s.25.

<sup>3</sup> Cavit Binba ıo lu, *E itim Psikolojisi*, Binba ıo lu Yayınları, Ankara, 1987, s.44.

<sup>4</sup> Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giri Ders Kitabı*, Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara, 1980, s. 60.

<sup>5</sup> Rod Plotnik, *Psikoloji'ye Giri*, Kaknüs Yayınları, stanbul, 2009, s. 388.

<sup>6</sup> Morgan, a.g.e., s. 60.

- De i ik ya lardaki çocuklar dü ünçe ve problem çözüm-lerinde *niteliksel* farklılıklar gösterir.

- Her çocuk belirli bir devre dizisinden geçerek bili sel geli mesini tamamlar. Bu devreler kültürel ve toplumsal farklılara kar ın evrensellik gösterir.

- Her devrede, bir önceki devrelerin bir sentezi yapılır ve problem çözümüne daha etkili, ussal bir yakla ım geli tirilir.<sup>7</sup>

Bili sel geli im, algılama, bellek, muhakeme, dü ünme ve kavrama süreçlerini kapsar.<sup>8</sup>

Piaget'nin kuramının temel kavramını i lem (operasyon) olu tu- rur. i lem, çocu un zihinsel düzeyde ba ladı ı yere geri dönebilmesi anlamını ta ır. i lemlerin kazanılması, zihinsel gelişimin en önemli a- masıdır. Örne in, bir bardak içindeki suyun farklı biçimdeki bir ba ka barda a bo altılması halinde miktarının de i meyece ini dü ünebilmek bir i lemdir. Piaget'e göre çocuk, gelişim evreleri süresince farklı i lemler kazanır ve giderek en olgun dönem olan ergenli e ula ır. Bir gelişim evresinden di erine geçmesine iki temel mekanizma yardımcı olur. Bun- lar, *özümleme* (assimilation) ve *uyumlandırma* (accomodation).<sup>9</sup>

Piaget, farklı yapısal özellikler gösteren dört temel zihin gelişim dönemi belirtmiştir. Piaget, bu dönemlerde bebeklikten yeti kinli e ka- dar, kazanılmı reflekslerden nasıl psikolojik yapılar olu tu unu ve bun-

---

<sup>7</sup>Çi dem Ka itçiba ı, *Yeni nsan ve nsanlar Sosyal Psikolojiye Giri*, Evrim Yayınevi, stanbul, 2005, s. 331.

<sup>8</sup> Haluk Yavuzer, *Do um Öncesinden Ergenlik Sonuna Çocuk Psikolojisi*, stanbul: Remzi Kita- bevi, stanbul, 2008, s. 39.

<sup>9</sup> Yavuzer, a.g.e., s.40-41.

ların nasıl davranı sal emalara, zihinsel örüntülere ve zihin yapılarına dönü tü ünü dört ana dönem içinde ortaya koymu tur.<sup>10</sup>

Çocukluk dönemi kendi içerisinde genellikle bebeklik (0-2 ya ), ilk çocukluk (2-7 ya ) ve son çocukluk (7-11/13 ya ) olarak üç bölümde ele alınmaktadır.<sup>11</sup> Biz burada Piaget'nin bili sel geli im kuramında somut i lemsel dönem ve soyut i lemsel dönemi kapsayan son çocukluk döneminin özelliklerini kısaca ele alaca ız.

### **1.1. Son Çocukluk Dönemi (7-11k/13e ya )**

Okul ça ı da denilen bu dönem, 5-8 ya larından, 11-13 ya larına kadar olan zamanı kapsar. Bu dönemde çocuk okula gitmekle yeti kinlerin zihinsel kavramları, mantı ı, sembolizmi ve ileti im yollarını kavrama çabası içindedir, ça ın sonuna do ru her üç alanda da kendine özgü bir stil ve düzeye ula ır.<sup>12</sup>

#### **1.1.1. Somut lemsel Dönem (7-11 ya )**

Bu dönem, i lem öncesi dü ünçe ile soyut dü ünçe arasındaki geçi dönemi.<sup>13</sup> 7-11 ya larını kapsar. Bu dönemde çocuk "e itlik ilkesini zihninde tutabilir, yani e itli i koruyabilir hale gelir. ki de i ik kaba su kondu u, yani biri di erini tam doldurdu u zaman, çocuk, suyun kaptan kaba bo altılmakla miktarının de i medi ini söyleyebilecek bir zihin düzeyine eri mi tir.<sup>14</sup>

Somut i lem a aması esnasında çocuklar nesnelere birden fazla kategoriye göre sınıflandırmayı ve çe itli de i mezlik problemlerini çöz-

<sup>10</sup> Meral Çileli, *Ahlak Psikolojisi ve E itimi*, V Yayınları, Ankara, 1986, s. 25.

<sup>11</sup> Bkz. Aydın a.g.e.

<sup>12</sup> Feriha Balkı Baymur, *Genel Psikoloji*, nkılap Yayınları, stanbul, 1972, s. 64.

<sup>13</sup> Çileli, a.g.e., s. 27.

<sup>14</sup> Binba ıo lu, a.g.e., s. 19.



meyi öğrenir. Piaget'in bu amaçla somut kavramların somutlaşmasını demesinin sebebi, çocukların nesnelere arasındaki ilişkiyi nesnelere fiziksel olarak mevcut olma durumunda, yani "somut" olması durumunda nispeten kolay bir şekilde çözebilmesidir.<sup>15</sup> Piaget'e göre somut kavramlar döneminde olan çocuklar, yeni bir dizi kural geliştirirler; "gruplandırma" adı verilen bu kavramın özel mantıksal niteliği vardır. Okul çağındaki bir çocuğun düşününce kavramları özelliği de bu "gruplandırma" yeteneğine sahiptir. Bundan "sınıflama, sıralama, serileme, deyimlilik, sayı ve mekan" kavramları oluşur. Sınıflama, sıralama gibi gruplamalarla aynı zamanda çocukta organize etme ve bir sistem kurma yeteneği gelişir. Bu, ona, dikkatli bir şekilde ilişkileri içsel olarak telafi etme olanağı kazandırır.<sup>16</sup>

Bu dönemde çocuk ilk kez mantıksal kavramları kullanmaya başlar. Bu dönem, artık düşünce algılarıyla sınırlı değildir, çocuk kavramlarının görüşlerini keşte edebilir, dili toplumsal ve iletişimsel özellikler kazanmıştır. Algısını yayabilir, dönüştürme yapabilir ve bütün zihinsel kavramlar için gerekli olan tersine çevirebilirlik yeteneğini kazanır ve bunu korunum kavramına ilişkin bağları ile kanıtlar.<sup>17</sup>

Çocuklar, yedi yaşından itibaren kendilerine uygun bir kavramlaşma gücüne sahiptirler. Bununla onlar somuttan soyuta doğru bir kavramlaşma sürecindedirler. Yedi-sekiz yaşlarında kavramlar henüz yeterince genel manalara ulaşamaz. Bununla birlikte onlar oldukça gelişmiş bir özellik gösterirler. Nitekim kavramların zenginliği ve bunlar arasında zihinsel bağların oluşmasında ciddi ilerlemelerin olduğu ve buna bağlı olarak hüküm yürütmelerin oldukça arttığı görülmektedir. Bu da çocuk

<sup>15</sup> Plotnik, a.g.e., s. 390.

<sup>16</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 113.

<sup>17</sup> Çileli, a.g.e., s.27.

dü üncesinin giderek daha mantıklı ve de i en bir geli me süreci içine girdi ini göstermektedir.<sup>18</sup>

### 1.1.2. Soyut lemsel Dönem (11/12 ya ve üstü)

11 ya ından sonra ba layan dönemdir. Bu dönemin özelli i, çocu un artık "yeti kin" gibi (soyut) dü ünebilir hale gelmesidir. Çocuk ya da ergen, bu dönemde tümevarım ve tümdengelim yöntemleriyle dü ünebilecek bir düzeye eri ir.<sup>19</sup>

Mantıklı, sistematik ve soyut bir ekilde dü ünmeyi ö renmek, soyut i lem a amasının en büyük özelliklerinden biridir ve çocu a fikirlerle dolu yepyeni bir dünyanın kapılarını açar.<sup>20</sup> Formel i lemsel dönem diye de adlandırılan bu dönemde çocuklar cevaplarını haklı gösterebilecek formel dü ünce kuralları ve mantık yolları bulmaya ba larlar. Kurdukları hipotezleri sınamadan geçirir, yapar ve soyut kavramları kullanarak bir durumdan di er duruma geçebilirler.<sup>21</sup> Çocukların ya ları ilerledikçe özellikle 10-12 ya ındaki çocukların kendi günlük hayatlarında edindikleri tecrübeler, yaptıkları gözlemler ve çevrelerinden gelen tesir ile kavramların sa lamla makta ve daha çok zenginle mekte oldu u bir gerçektir.<sup>22</sup>

Son çocukluk döneminin sonlarına do ru çocukta, problemleri kendi ki sel giri imiyle çözüme yetene inin yüksek düzeyde geli ti i görülür. Çocu un bu yetene i kendinde bulabilmesi, her eyin en iyisini yapmak üzere kendisini zorlaması, yeti kin davranı larıyla e düzeyde

<sup>18</sup> Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı Yayınları, stanbul, 1994, s. 102.

<sup>19</sup> Binba ı lu, a.g.e., s.111.

<sup>20</sup> Plotnik, a.g.e. s. 390.

<sup>21</sup> Morgan, a.g.e., s. 65.

<sup>22</sup> Yavuz, a.g.e., 112.

oldu unu gösterir.<sup>23</sup> Kavramların ve manaların sürekli ço alması, algı-  
lama ve sonuç çıkarma gücünün hızla geli mesi, bize çocukların dü ünçe  
i lerli inin de er kazanarak yeni bir döneme girdi ini göstermektedir.  
Artık onlar kararlarının, fiil ve faaliyetlerinin sonuçlarına ve nedenlerine  
yönelmeye ve uurlanmaya ba lamı lardır. Bu durum 10-12 ya ındaki  
çocuklarda daha çok geli mi tir.<sup>24</sup>

## 2. ÖLÜM KAVRAMI

ngilizce'de *death*, Fransızca'da *mort*, Almanca'da *tot*, ve Arapça'da  
*mevt* kelimeleriyle ifade edilen ölüm terimi, sona erme, tükenme, yok  
olma, ortadan kalkma gibi anlamlara gelmektedir.<sup>25</sup> Ölüm, insan ve canlı-  
ların hayat müddetlerinin sona ermesidir. Ölümle birlikte bedendeki  
organların fonksiyonu son bulur, canlılık yok olur.<sup>26</sup> Kur'an'a göre ölüm,  
Allah'ın yarattı ı bir olgudur<sup>27</sup> ve canlı olma durumunun kaybolması,  
hayat ile vasıflanan eyden hayatın yok olu u gibi çe itli ekillerde ta-  
nımlanmaktadır.<sup>28</sup>

### 2.1. Ölüm Kavramına li kin Alt Kavramlar

Kavram, bir kümeye, sınıfa ya da cinse ait algılar yardımıyla ka-  
zandı ımız ortak özelliklerin zihnimizde bir “dü ün” halinde birle mesi-  
dir. Bunlar artık algılar gibi somut de il, soyuttur. Örne in “kalem” de-  
nincede zihnimizde beliren bir dü ün var. Bu bildi imiz kalemlerden hiçbi-

<sup>23</sup> Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi*, s. 115.

<sup>24</sup> Yavuz, a.g.e., s. 113.

<sup>25</sup> Türkçe Sözlük (I-II), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, s. 1136.

<sup>26</sup> Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Esra Yayınları, Ankara, 1997. s. 127.

<sup>27</sup> “O, hanginizin daha güzel eyler yapaca ını denemek için, hayatı ve ölümü yaratandır. O, yücedir, ba ı layandır.” Mülk, 67/2.

<sup>28</sup> Sevgi Tütün, *Ölümün çindeki Hayat Hayatın çindeki Ölüm*, Kayıhan Yayınları, stanbul, 2007, s. 102.

ri de ildir; fakat gördü ümüz kalemlerin ortak özelliklerini kapsayan soyut bir dü ündür.<sup>29</sup>

Piaget’e göre, kavram olu turma yetene i, iki basamakta biçimlenir: (1) İlk kavramlar, çocukların görerek kazandıkları ya antılarla ö renilir, (2) Daha sonra; soyut özellikler arasındaki ayrımlar ö renilir. Ona göre kavramların ö renilmesi, bir bakıma, çocu un, o konuda, zihinsel nitelikte olan bir tür “olgunlaşma” durumuna ba lıdır. Bunun bir sonucu olarak temel kavramlar ö renildikten sonra, di er kavramlar daha kolay ö renilir.<sup>30</sup>

nsano lu için do umdan itibaren tek mutlak gerçek ölümdür. Bu gerçek, varolu un anlamının temelinde yer almaktadır. Peki birey bu öznel durumu nasıl algılamakta, üzerinde nasıl dü ünlemektedir ölüm kavramını olu turmakta kullanılan zihinsel i lemler nelerdir? Kastenbaum ve Aisenberg bu konuda ba vurulan temel mantı ı öyle açıklamaktadır:

- “Ölmek”, “ölü” gibi kavramlar genellikle zihnin dı ında ya da ötesinde yer alan olgulara “dayanılarak” zihinde “kurulmu ” kavramlardır.
- Ölümle ilgili kavramların çözümlenmeye ve anlamaya elveri li özel bir varolu biçimine sahip oldu unu biliriz. Ölüm, kontrollü görgül ara tırmalara bile elveri lidir. Ölüm kavramlarının geli imini ve yapısını inceleyebiliriz.

<sup>29</sup> Binba ıo lu, a.g.e., s. 135.

<sup>30</sup> Binba ıo lu, a.g.e., s. 139.

• Bu çözümleme düzeyi son derece geçerlidir, çünkü kesinlikle psikolojinin alanı içindedir. Kısacası ölüm, psikolojik bir kavramdır.<sup>31</sup>

Ölüm, tek boyutlu bir kavram olmayıp bazı bilimsel alt-kavramların edinilmesiyle bütünüyle kavranabilecek olan bir olgu olarak kabul edilmektedir. Yapılan araştırmalar doğrultusunda belirlendiği üzere ölüm kavramının doğru bir şekilde algılanmasını sağlayan bu alt kavramlar şöyle sıralanabilir:

• *İlevsizlik-Sonluluk (Nonfunctionality-Finality)*: Ölümün, hareket, duygu, düşünce gibi tüm biyolojik ve psikolojik işlevlerin sona ermesini zorunlu kılıyor olması. Ölen bir kişinin bir daha hayata dönmemesi.

• *Kaçınılmazlık (Inescapability)*: Tüm canlıların yaşamalarını sürdürmek için ne yaparlarsa yapsınlar sonunda bir gün ölecekleri fikri. Yani er veya geç herkesin bir gün ölecek olması.

• *Geri döndürülemezlik (Irreversibility)*: Bir daha yaşamaya dönmeyenin imkansızlığı.

• *Nedensellik (Causality)*: Ölümün her zaman için fiziksel ve biyolojik nedenlerinin olduğu gerçeği.

• *Evensellik (Universality)*: Tüm canlıların bir gün ölecek olması, istisnasız her canlının ölümle karşılaşacağı olması.

• *Cismaniyetsizlik*: (anılda var olmak) Bedenin ölümünden sonra bedensel olarak değil, farklı formatlarda var olmak.

• *Önceden kestirememek (Unpredictability)*: Bir kişinin her zaman ölebileceği.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Çileli, a.g.e., s. 372-373.

<sup>32</sup> Nazlı Sinem Koytak, "7-11 Yaş Grubundaki Çocuklarda Ölüm Kavramı ve Ölüm Kaygısının Araştırılması", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji Anabilim Dalı, İstanbul, 2008, s. 3, Noppe ve Noppe'dan naklen (2004), Şafak Ebru Toksoy, Liseli Ergenler Üzerinde Ebeveyn Ölümünün Psikososyal Et-

Bununla birlikte “Ben ölece im” önermesi çocuk için benlik bilincini, mantıksal dü ünçe i lemlerini, olasılık, zorunluluk, nedensellik, ki isel ve fiziksel zaman, amaçlılık, ayrılma kavramlarını içermektedir.<sup>33</sup>

“Ölümün anlamı” ölüm olayının ya anmasına ba lı de ildir; ölüm olgusu kar ısındaki duygulara ve yorumlara ba lıdır. Ölüm hakkındaki dü ünçe ve yorumlar a a ıdaki kategorilerde toplanmaktadır:

*a. Ya amin sürmesi ya da kesilmesi:* Bu gruptaki açıklamaların ço u dinsel inançlarla ilgilidir. Örne in ya amin sonu öbür dünyaya atlama tahtasıdır eklinde veya ölen ki inin ba kalarında ya aması biçimindedir. Kimileri de ölümü, ki ili in sona ermesi olarak dü ünmektedir.

*b. Dü man olarak ölüm:* Ölüm ya amı ve ili kileri kesen, bozan, sona erdiren bir dü man olarak görülmektedir.

*c. Birle me ya da ayrı dü me:* Çokları ölümü daha önce ayrıldıkları birine kavu ma olarak görmekte, kimileri de sevilen birinden ayrılma gibi hissetmektedir.

*d. Ödül ve ceza:*Ço u ki i ölümü daha iyi ya da daha kötü bir varolu duruma geçme olarak görmektedir.<sup>34</sup>

## 2.2. Çocukların Bili sel Geli iminde Ölüm Kavramı

Çocuk, ölümü di er çocuklar ve kendisi için uzak bir olgu olarak dü ünür. Ölüm, birinin ki isel ölümü, bilinç, kesinlik, sonsuzluk, gelecek olmak ve olmamak gibi kavramlar soyut oldukları için birçok geli im psikolo u, küçük çocukların ölüm kavramını do ru bir biçimde kavram-

kileri. Yayınlanmamı Yüksek Lisans Tezi. stanbul: M.Ü E itim Bilimleri Ens., E itim Bilimleri Anabilim Dalı, Rehberlik ve Psikolojik Danı manlık Bilim Dalı, 2005, s. 22, Mustafa Köylü, “Ölüm Olayının Çocuklar Üzerindeki Etkisi ve “Ölüm E itimi”, OMÜ FD, Samsun, 2004, s. 98.

<sup>33</sup> Çileli, a.g.e., s. 378.

<sup>34</sup> Çileli, a.g.e., s. 392.

la tıramayacakları sonucuna varmış tır. Bununla birlikte, çocuklar, ölümle pek erken ya larda ilgilenmeye ba larlar.<sup>35</sup> Çocu un ölüm fikrini kabul edilmesi kısa zamanda ve kolay gerçekleşmez; yava yava ve belli bir sıra içerisinde onu kendisine mal eder.<sup>36</sup>

Nagy tarafından Macar çocuklarla yapılan bir çalı mada, 6 ya ındaki çocukların, ölümü "uyku" veya "uzun bir yolculuk" olarak tanımladıkları ve ya amın devamı gibi dü ündükleri, 7-9 ya ları arasındaki çocukların ise; bir insanın ölmesine, insan veya insanüstü özellikleri olan bir gücün, neden oldu unu dü ündükleri saptanmış tır.<sup>37</sup> Bu dönemde belli bir ölüm algısı ekillenmeye, ölümün bir son oldu u gerçe i algılanmaya ba lamı tır. Bu ya döneminde çocuk, geçmi , imdi ve gelecek ile ilgili olarak zaman kavramını ö renmi tir ve bu kavramı aksamalar olmakla birlikte hayatla ili kilendirebilmektedir. Zaman algısının geli mesi, çocu un ölüm kavramını anlamasını kolayla tırır.<sup>38</sup>

Bu ya larda çocuklar ölümün bir son olup olmadığını bilmek istemelerine kar ın, ölümün bir son olmaması yönünde bir beklenti geli tirirler. Çocukta, ölü insanın artık olmayan bir insan oldu u dü üncesi geli meye ba lar. Ancak yine de ölümün bir dı etken nedeniyle belirledi i türünden bir anlayı sürmektedir. Çocuk, henüz ölümü, bu dı etkenlerin sonucu bedende gerçekleşen bir olgu olarak kavramsalla tıramamaktadır.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2006, s. 18.

<sup>36</sup> Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji", UÜ F Dergisi, UÜ FV Yayınları, Bursa, 1991, c.3, s. 154.

<sup>37</sup> Gülsen Erden, "Ölüm Sürecinde Olan Çocuk: Ölümü Kabul ve Tedavi Sürecinde Etkili Yardım", *Kriz Dergisi*, sayı 10 (1). 2002, s. 21.

<sup>38</sup> Göka, a.g.e.,s. 232.

<sup>39</sup> Fuat Tanhan, Figen Arı nci, *Ölüm E itimi*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2009, s. 34.

Bu ya döneminde çocuk, ölümü melekler, iskelet vs. ile canlandırma, somutla tırma e ilimindedir. Ölümden bilemedi i tuhaf yaratıkları sorumlu tuttu u için bu yaratıkların bir gün kendisini ve sevdiklerini de alaca ndan endi e eder. Ruh, ceset, hayalet gibi kelimelerden kokar. Bu dönemde bazı çocuklar geceleri ölüm temalı kabuslar görebilirler.<sup>40</sup> Altı ya larından sonra dokuz ya larına kadar olan çocuklar için ölen insanların bir daha canlanamayaca ı anla ılır. Fakat ruh gibi ölümsüz bir yapıyı kavramak yine de zor gözükür.<sup>41</sup>

Hem ölümü kısmen de olsa algılamaları hem de büyüsel dü ünçelere sahip olmaları nedeniyle altı-dokuz ya arasındaki çocuklar, ölümden en çok ve en olumsuz biçimde etkilenirler. Çünkü bir yandan ölümlün geri dönü süz oldu unu bilmekte ama bir yandan da büyüsel dü ünçeleri nedeniyle ölüme engel olamadıklarını sandıkları için kendilerini suçlu ve sorumlu hissedebilmektedirler.<sup>42</sup>

Çocuk, 8-10 ya larına geldi inde ölüm onun için, 'dünya hayatına geri dönü ü olmayan bir son' anlamına gelmeye ba lar. Ancak u noktayı belirtmek gerekir ki, o da ölüme kendi çevresinde ahit olmamı sa, ölümlü kavrayı ı tam sayılmaz. Nagy (1959), be -dokuz ya ları arasındaki çocu un ölüm denilince, onu çevrede dola an ve insanları yakalamaya çalı an biri olarak gördü ünü, aynı zamanda ölümün, geri dönülmezliğini kabul etmesine ra men, evrenselli ini kabul edemedi ini ifade eder. Ancak dokuz ya ına gelindi inde ölümü, herkes için kaçınılmaz bir olay

---

<sup>40</sup> Göka, a.g.e., s. 232.

<sup>41</sup>Yurdagül Mehmedo lu, *Ahlaki ve Dini Geli im "Çocu um De erlerimizi Ö reniyor"*; Morpa Kültür Yayınları, stanbul, 2003, s. 61.

<sup>42</sup> Göka, a.g.e., s. 233.



olarak daha gerçekçi bir kavrayışı geliştirebileceğini belirtir.<sup>43</sup> Aynı zamanda dokuz yaş ve üstü çocukluk dönemi, gerçek anlamda çocuğun ölüm kaygısıyla tanışmaya başladığı ilk dönemlerdir.<sup>44</sup>

On yaş dolaylarında çocuklar, yalnızca ölümün bir son olduğunu anlamakla kalmaz, kendisi de içinde olmak üzere her canlı yaratığın dediği mezar yazgısı olduğunu kavrarlar.<sup>45</sup> Ölümün yaşlı, genç, çocuk, bebek demeyip, bir insanı ne kadar sevdiğimize bakmayıp yaşayan her canlının başına bir gün kesinlikle gelecek bir olay olduğunu artık iyice bellerler. Bu durum, hele hele anne-babalarının ve sevdikleri kişilerin de ölebileceğini ihtimali çocukları çok huzursuz eder, yakınlarının öldüğünü kabuslar görür ve korkular geliştirirler.<sup>46</sup> Son çocuklukta ölen insanların metafizik bir başka dünyaya gidebilir olduğunu dair bir anlayış geliştirebilir. 12 yaşlarından sonra, soyut olan bazı kavramların da anlaşılabilir olması yetkinlere ölümü anlatma konusunda yardımcı eder.<sup>47</sup>

Çocuğun zihninde tasarlanan ölüm kavramının gelişim sırasına göre üç bileşeni olduğu söylenebilir: a) Uyku ve yolculuk olarak algılanan ölüm, b) Dış faktörlerin etkisiyle benimsenen, 'ayrılık kaygısı ve kendisinden ziyade başkaları için geçerli olma' motiflerini içeren bir ölüm anlayışı, c) Hayatın kaybedilmesi ve geri dönüşü olmayan evrensel ölüm algısı.<sup>48</sup>

Bilimsel ve toplumsal gelişim konusundaki genel bilgilerimiz ölüme ilişkin düşüncelerin rolü dikkate alınmadıkça tamamlanmış olmayacak-

---

<sup>43</sup> Yıldız, a.g.e., s. 20.

<sup>44</sup> Tanhan, Arıncı, a.g.e., s. 34.

<sup>45</sup> Çileli, a.g.e., s. 382.

<sup>46</sup> Göka, a.g.e., s. 233.

<sup>47</sup> Mehmedoğlu, a.g.e., s. 62.

<sup>48</sup> Hökelekli, a.g.e., s. 155.

tır; aynı ekilde, ölüm dü üncesinin ya am süresince geli imine ili kin bilgimiz daha geni psikososyal olgunla ma ba lamına yerle tirilmedikçe eksik kalacaktır.<sup>49</sup> Çocukların ölümü yeti kinlerin anlad ı gibi kavrayabilmesi ise oldukça uzun bir süreçtir ve pek çok geli imi ile birlikte geli ir. Bu kavramın kazanılmasında bili sel geli imi, duygusal geli imi sırasında kazandı ı bilgilerin de önemli yeri vardır.<sup>50</sup>

## UYGULAMA

### 1.PROBLEM DURUMU

#### 1.1. Ara tırmanın Amacı ve Problem Durumu

Ölüm, ya amın bir gerçe idir ve bütün canlılar biyolojik ya amın sundu u sınırlar içinde do ar, büyür, geli ir ve ölür. Bu do al biyolojik sürecin ya am içindeki varlı ı bütün ya antı ve davranı lar üzerinde etkilidir. Bilimden sanatın her alanına, günlük ya antı düzenimizden insan ili kilerine varıncaya kadar hemen bütün ya am süreçlerimizde ölüm gerçe i yanı ba ımızdadır ve hayatımıza yön vermektedir.

Din Psikolojisi alanında çocuklar üzerinde birçok ara tırma yapılmı olmakla birlikte çocukların ölüm anlayı ı üzerinde yeterince durulmamı tır. Her ne kadar çocukla ölüm olgusunu bir arada dü ünme büyük bir zıtlık gibi görünse de, aileden birinin ölmesi, anne ve babanın ayrılı ı, ölümcül hastalık, evcil bir hayvanın ölümü, çocu u derinden üzen ve duygusal dünyasını ve ki ilik geli imini etkileyen kaçınılmaz durumlardır.

<sup>49</sup> Çileli, a.g.e., s. 384.

<sup>50</sup> Nuriye Akpınar, *Dokuz Ya İlkokul Çocuklarında Ölüm Kavramının ncelenmesi* (Yayımlanmamı Yüksek Lisans Tezi), *Hacettepe Üniversitesi Sa lk Bilimleri Enstitüsü, Ankara, 1988*, s. 15.

te çalı mamızın temel problemi ve amacı çocukların bili sel geli im basamakları sırasında u veya bu sebepten kar ıla maları kaçınılmaz olan ölüm olgusunu zihinlerinde nasıl tasavvur ettiklerini bilimsel bir bakı açısıyla ele alıp incelemektir. Böylece elde edilen verilerle din psikolojisi ve çocukları konu edinen e itim, din e itimi, çocuk geli imi, çocuk psikiyatrisi gibi çe itli ilim dallarına katkı sa lamaktır.

### **1.2. Denenceler**

Bu ara tırmanın denenceleri unlardır:

1. Çocukların bili sel geli im düzeyleri ile ölümü kavrayı düzeyleri arasında pozitif yönde ili ki vardır.
2. Çocukların ölümü kavrayı düzeyleri cinsiyetlerine göre farklılık göstermektedir.
3. Çocukların ölümü kavrayı ları, ölüm kavramıyla ili kili oldu u dü ünülen bazı alt kavramları anlamalarıyla yakından ilgilidir (kaçınılmazlık, evrensellik ve fonksiyonsuzluk gibi).
4. Çocukların ölümü kavrayı düzeyleri ile sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel durumları arasında pozitif yönde ili ki vardır.

### **1.3. Sayıtlar**

1. Ara tırmanın örnekleme evrenini temsil etmektedir.
2. Ara tırmada kullanılan anket ve ölçekler ara tırma konusunu test etmede güvenilir ve geçerlidir.

### **1.4. Ara tırmanın Sınırlılıkları**

1. Ara tırma bili sel geli im dönemlerinden somut i lemsel ve soyut i lemsel dönemi kapsayan 8-13 ya grubundaki çocuklarla sınırlandırılmıştır. Bu çocuklar Sivas ili içerisinde yer alan ilkö retimin birinci ve

ikinci kademesindeki farklı sosyo-ekonomik düzeyde okullardan seçilmi tir.

2. Ara tırma bulguları ara tırmada kullanılan veri toplama araçlarından elde edilen verilerle sınırlıdır.

3. Ara tırma 2010-2011 e itim-ö retim yılında gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla ara tırmanın bulguları ara tırmanın yapıldığı zaman aralığı ile sınırlıdır.

## **2. YÖNTEM**

### **2.1. Ara tırmanın Evreni ve Örneklemi**

Ara tırmanın evreni genel anlamda Türkiye'deki tüm ilkö retim okulu öğrencilerini özel anlamda Sivas ili sınırları içindeki ilkö retim okullarında öğrenim gören öğrencileri kapsamaktadır.

Ara tırmanın örneklem grubu Sivas il merkezinde bulunan üç farklı sosyo(ekonomik)- kültürel çevreyi temsil ettiği düşünülen ilkö retim okullarının (Sultan Murat İlkö retim Okulu, Gazipaşa İlkö retim Okulu, Ziya Gökalp İlkö retim Okulu) 1.sınıflarındaki tüm sınıflarından tesadüfi olarak seçilmiş olan 572 öğrenciden oluşmaktadır. Katılımcı çocukların yaş ortalaması 10,9 olup, yaş aralığı 8-13'tür. Katılımcı çocuklar hakkındaki istatistiksel bilgiler aşağıda sunulmuştur.

**Tablo 1:** Ara tırmaya Katılan Çocukların Ya larına Göre Da ılımı

Ya	N <sup>51</sup>	%	Bili sel Geli im Dönemi	N	%
8,00	59	10,3	Somut lemsel Dönem (7-11 ya )	295	51,6
9,00	115	20,1			
10,00	121	21,2			
11,00	107	18,7	Soyut lemsel Dönem (11/12 ya ve üstü)	277	48,4
12,00	80	14,0			
13,00	90	15,7			
Toplam	572	100,0	Toplam	572	100,0

## 2.2. Ara tırmada Kullanılan Veri Toplama Araçları

Bu çalışmanın alan ara tırması bölümünün verileri, örnekleme olu turan çocukların do rudan kendilerinden toplanmıştır. Ara tırmanın hipotezlerini sınamak amacı ile *Otobiyoğrafik Anket ve Çocuklarda Ölüm Kavramı Ölçe i* kullanılmıştır.

### 2.2.1. Otobiyoğrafik Anket

Ara tırmacı tarafından hazırlanan anketin amacı çocukların cinsiyet, ya , anne-baba ö renim durumu, anne-baba mesle i, ailenin aylık gelir durumu, herhangi bir nedenle ölüm tecrübesi ya ayıp ya amadıkları ve sa lık durumları gibi çe itli demografik bilgilerini elde etmektir. Ankette bulunan sorular aynı zamanda ara tırmanın ba ımsız de i kenlerini olu turmaktadır.

### 2.2.2. Çocuklarda Ölüm Kavramı Ölçe i

Çocukların ölüm kavramını anlamadaki bili sel durumlarını belirlemek üzere ara tırmacı tarafından 3'lü likert tipinde hazırlanmış olan ölçek 20 tutum ifadesinden olu maktadır. Ölçe in Cronbach Alfa güve-

<sup>51</sup> Sayı

nirlik katsayısı 0.66 bulunmuştur<sup>52</sup>. Temel Bileşenler Analizi'nde özdeğerleri 1'i aşan 5 faktör bulunmuştur. Elde edilen faktörler toplam varyansın %46,3'ünü açıklamaktadır. İstatistiksel testlerde  $p < .05$  anlamlılık düzeyi aranmıştır. Ölçekten alınan yüksek puanlar ölüm kavramının edinilme düzeyinin yüksekliğini; düşük puanlar ölüm kavramının edinilme düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir. Ölçekten alınacak en yüksek puan 60; en düşük puan ise 20'dir.<sup>53</sup>

### 3. BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde, araştırmamızın problemi ve denenceleri doğrultusunda, anket uygulamalarından elde edilen verilerin istatistiksel analizleri yapılmış olup, bunun sonucunda elde edilen veriler tablolara aktarılmıştır. Tablolarda frekans verilerine ilişkin bulgularla birlikte gruplar arasında karşılaştırmalar yapılmıştır; Bağımsız ki Örnek T- Testi, Tek Yönlü ANOVA Testi ve Tukey HSD Testi ile sonuçların anlamlı olup olmadığını test edilerek elde edilen bulgular yorumlanmıştır.

#### 3.1. Ölüm Kavramı Puanları ile İlgili Değerlendirmeler

Bu bölümde çocukların *Çocuklarda Ölüm Kavramı Ölçeğinden* elde ettikleri ölüm kavramı puan ortalamaları ve ölüm kavramına ait olan alt kavramlardan kaçınılmazlık, evrensellik ve fonksiyonsuzluk alt kavramları puan ortalamaları değerlendirilmeye alınmıştır.

<sup>52</sup> 0.60 - 0.80 ise ölçek oldukça güvenilir bir ölçektir ( bkz. Kalaycı 2008: 405).

<sup>53</sup> Bkz. Sema Yılmaz, "Çocukların Bilişsel ve Dini Gelişiminde Ölüm Olgusu", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun, 2011, s.18-22.

### 3.1.1. Bili sel Geli im Dönemine Göre Ölüm Kavramı Puanları

**Tablo 2:** Ölüm Kavramı Puanlarından Elde Edilen Verilerin Bili sel Geli im Dönemine Göre Da ılımı

Bili sel Geli im Dönemi		N	X <sup>54</sup>	Ss <sup>55</sup>	Sh <sup>56</sup>
Ölüm Kavramı Puanı	Somut geli im dönemi (8-10 ya )	295	50,01	4,644	,270
	Soyut geli im dönemi (11-13 ya )	277	52,95	3,881	,233
		t <sup>57</sup> = -8,206	sd <sup>58</sup> = 570	p <sup>59</sup> = ,000	

Tablo 2'deki veriler incelendi inde soyut geli im döneminde bulunan çocukların ölüm kavramı puan ortalaması (X=52,95), somut geli im döneminde bulunanlarınkinden ( X= 50,01) yüksektir. Ba ımsız iki örnek t-testi sonucu, çocukların bili sel geli im dönemlerine göre ölüm kavramı puan ortalamaları arasındaki fark (t= -8,206, sd=570, p=,000) p< ,05 manidarlık düzeyinde oldukça anlamlı bulunmu tur. Buna göre soyut geli im döneminde bulunan çocukların ölüm kavramını anlama düzeylerinin daha yüksek oldu u söylenebilir.

<sup>54</sup> Ortalama

<sup>55</sup> Standart Sapma

<sup>56</sup> Standart Hata

<sup>57</sup> Grup ortalamaları arasındaki fark, t de eri.

<sup>58</sup> Serbestlik derecesi.

<sup>59</sup> Olasılık, test edilen hipotezin 0,95 güven düzeyinde do ru olabilme olasılı ını ifade eder. Bu çalı mada 0,05 anlamlılık düzeyi tercih edilmi tir.

**Tablo 3:** Ölüm Kavramı Puanlarından Elde Edilen Verilerin Cinsiyete Göre Da ılımı

Cinsiyet		N	X	Ss	Sh
Ölüm Kavramı Puanı	Kız	270	51,81	4,321	,263
	Erkek	302	51,09	4,697	,270
t= 1,888		sd= 570		p= ,059	

Tablo 3'deki veriler incelendi inde kızların ölüm kavramı puan ortalamasının X= 51,81; erkeklerin ölüm kavramı puan ortalamasının X= 51,09 oldu u görölmektedir. Ba ımsız iki örnek t-testi sonucu, çocukların cinsiyetlerine göre ölüm kavramından elde ettikleri puan ortalamaları arasındaki fark (t= 1,888, sd=570, p=,059)  $p < ,05$  anlamlılık düzeyinde önemli bulunmamı tır.

### 3.2. Ölüm Kavramına li kin Alt Kavramlarla İlgili De erlendirmeler

#### 3.2.1. Kaçınılmazlık Alt Kavramına li kin De erlendirmeler

**Tablo 4:** Kaçınılmazlık Alt Kavramından Elde Edilen Puanların Bili sel Geli im Dönemine Göre Da ılımı

Bili sel Geli im Dönemi		N	X	Ss	Sh
Kaçınılmazlık	Somut geli im dönemi (8-10 ya )	295	10,25	1,838	,107
	Soyut geli im dönemi (11-13 ya )	277	11,42	1,125	,067
t= -9,178		sd= 570		p= ,000	



Tablo 4'deki verilere göre soyut gelişim döneminde bulunan çocukların puan ortalaması ( $X=11,42$ ), somut gelişim döneminde bulunanların puan ortalamasından ( $X= 10,25$ ) daha yüksek bulunmuştur. Bağımsız iki örnek t-testi sonucu, çocukların bilişsel gelişim dönemlerine göre kaçınılmazlık alt kavramı puan ortalamaları arasındaki fark ( $t= -9,178$ ,  $sd= 570$ ,  $p=,000$ )  $p< ,05$  manidarlık düzeyinde oldukça anlamlı bulunmuştur. Buna göre soyut gelişim döneminde bulunan çocukların ölümün kaçınılmazlığını anlama düzeylerinin somut gelişim döneminde bulunan çocuklardan daha yüksek olduğu söylenebilir.

**Tablo 5:** Kaçınılmazlık Alt Kavramından Elde Edilen Puanların Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet		N	X	Ss	Sh
Kaçınılmazlık	Kız	270	11,01	1,415	,086
	Erkek	302	10,65	1,808	,104
		$t= 2,620$	$sd= 570$	$p= ,009$	

Cinsiyet de ikenine göre çocukların kaçınılmazlık alt kavramından elde ettikleri puan ortalamalarına bakıldığında kızların ortalaması ( $X=11,01$ ), erkeklerin ortalamasından ( $X= 10,65$ ) daha yüksek bulunmuştur. Bağımsız iki örnek t-testi sonucu, çocukların cinsiyetlerine göre ölümün kaçınılmazlığı alt kavramından elde ettikleri puan ortalamaları arasındaki fark ( $t= 2,620$ ,  $sd= 570$ ,  $p= ,009$ )  $p< ,05$  anlamlılık düzeyinde önemli bulunmuştur. Bu sonuç kızların ölümün kaçınılmazlığını anlama düzeylerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir.

### 3.2.2. Evrensellik Alt Kavramına li kin De erlendirmeler

**Tablo 6:** Evrensellik Alt Kavramından Elde Edilen Puanların Bili sel Geli im Dönemine Göre Da ılımı

Bili sel Geli im Dönemi		N	X	Ss	Sh
Evrensellik	Somut geli im dönemi (8-10 ya )	295	11,13	1,372	,079
	Soyut geli im dönemi (11-13 ya )	277	11,67	,743	,044
t= -5,828		sd= 570		p= ,000	

Tablo 6'daki veriler incelendi inde soyut geli im döneminde bulunan çocuklarının puan ortalamasının ( $X=11,67$ ), somut geli im döneminde bulunanların ortalamasından ( $X=11,13$ ) daha yüksek oldu u görülmektedir. Ba ımsız iki örnek t-testi sonucu, çocukların bili sel geli im dönemlerine göre ölümün evrenselli i alt kavramından elde ettikleri puan ortalamaları arasındaki fark ( $t= -5,829$ ,  $sd=570$ ,  $p=,000$ )  $p < ,05$  manidarlık düzeyinde oldukça anlamlı bulunmu tur. Buna göre soyut geli im döneminde bulunan çocukların ölümün evrenselli ini anlama düzeylerinin somut geli im döneminde bulunan çocuklardan daha yüksek oldu u söylenebilir.

**Tablo 7:** Evrensellik Alt Kavramından Elde Edilen Puanların Cinsiyete Göre Da ılımı

Cinsiyet		N	X	Ss	Sh
Evrensellik	Kız	270	11,48	1,030	,062
	Erkek	302	11,31	1,235	,071
		t= 1,782	sd= 570	p= ,075	

Cinsiyetlerine göre çocukların evrensellik alt kavramından elde ettikleri puanlar incelendi inde kızların puan ortalamasının  $X= 11,48$ , erkeklerin puan ortalamasının  $X= 11,31$  oldu u görülmektedir. Ba ımsız iki örnek t-testi sonucu, çocukların cinsiyetlerine göre evrensellik alt kavramı puan ortalamaları arasındaki fark ( $t=1,782$ ,  $sd= 570$ ,  $p=0,75$ )  $p < ,05$  anlamlılık düzeyinde anlamlı bulunmamı tır.

### 3.2.3. Fonksiyonsuzluk Alt Kavramına li kin De erlendirmeler

**Tablo 8:** Fonksiyonsuzluk Alt Kavramından Elde Edilen Puanların Bili sel Geli im Dönemine Göre Da ılımı

Bili sel Geli im Dönemi		N	X	Ss	Sh
Fonksiyonsuzluk	Somut geli im dönemi (8-10 ya )	295	10,14	1,526	,088
	Soyut geli im dönemi (11-13 ya )	277	10,52	1,261	,075
		t= -3,185	sd= 570	p= ,002	

Bili sel geli im dönemlerine göre çocukların fonksiyonsuzluk alt kavramından elde ettikleri puan ortalamalarına bakıldı nda soyut geli im döneminde bulunanların ortalamasının ( $X=10,52$ ), somut geli im döneminde bulunanların ortalamasından ( $X=10,14$ ) daha yüksek oldu u görölmektedir. Ba ımsız iki örnek t-testi sonucu, bili sel geli im dönemlerine göre çocukların fonksiyonsuzluk alt kavramı puan ortalaması arasındaki fark ( $t= -3,185$ ,  $sd=570$ ,  $p= ,002$ )  $p < ,05$  anlamlılık düzeyinde önemli bulunmu tur. Buna göre soyut geli im döneminde bulunan çocukların ölümün fonksiyonsuzlu unu anlama düzeylerinin somut geli im döneminde bulunan çocuklardan daha yüksek oldu u söylenebilir.

**Tablo 9:** Fonksiyonsuzluk Alt Kavramından Elde Edilen Puanların Cinsiyete Göre Da ılımı

Cinsiyet		N	X	Ss	Sh
Fonksiyonsuzluk	Kız	270	10,54	1,391	,084
	Erkek	302	10,14	1,412	,081
		$t= 3,390$	$sd= 570$	$p= ,001$	

Cinsiyetlerine göre çocukların fonksiyonsuzluk alt kavramından elde ettikleri puanlar incelendi inde kızların ortalamasının ( $X= 10,54$ ), erkeklerin ortalamasından ( $X= 10,14$ ) daha yüksek oldu u görölmektedir. Ba ımsız iki örnek t-testi sonucu, çocukların cinsiyetlerine göre fonksiyonsuzluk alt kavramı puan ortalaması arasındaki fark ( $t= 3,390$ ,  $sd= 570$ ,  $p= ,001$ )  $p < ,05$  anlamlılık düzeyinde önemli bulunmu tur. Bu sonuç kızların ölümün fonksiyonsuzlu unu anlama düzeylerinin daha yüksek oldu unu göstermektedir.

### 3.3. Ekonomik Duruma Göre Ölüm Kavramı Puanları

**Tablo 10:** Ölüm Kavramı Toplam Puanlarından Elde Edilen Verilerin Ailenin Ekonomik Durumuna Göre Dağılımı

Ölüm Kavramı Puanı		N	X	Ss	Sh
Ailenin	650 TL'den az	48	50,04	4,424	,638
Aylık Or- talama	650-1500 TL	206	51,28	4,234	,295
	1500-3000 TL	212	51,71	4,796	,329
Gelir Dü- zeyi	3000 TL'den fazla	106	51,82	4,535	,440
Toplam		572	51,43	4,534	,189

Tablo 10'daki veriler incelendi inde ailenin aylık ortalama gelir düzeyi ile ölüm kavramı puanları karşılaştırılmasında gruplar arasında puan ortalamaları bakımından önemli bir farklılık görülmemektedir. Buna göre ailesinin aylık ortalama gelir düzeyi 650 TL'den az olanların ölüm kavramı puan ortalaması  $X=50,04$ ; 650 ile 1500 TL arasında bulunanların  $X=51,28$ ; 1500 ile 3000 TL arasında bulunanların  $X=51,71$ ; 3000 TL'den fazla olanların  $X=51,82$  olduğu görülmektedir. Bu durumda ailenin aylık ortalama gelir düzeyine göre grupların ölüm kavramı puan ortalamalarının birbirine yakın olduğu; ölüm kavramı ile ilgili benzer düzeylere sahip oldukları söylenebilir.

**Tablo 11:** Ölüm Kavramı Toplam Puanlarının Ailenin Aylık Ortalama Gelir Düzeyine Göre Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

	KT60	sd	KO61	F	p
Gruplar Arası	130,105	3	43,368	2,122	,096
Grup içi	11608,629	568	20,438		
Toplam	11738,734	571			

Tablo 11'e göre *Çocuklarda Ölüm Kavramı Ölçe inden* elde edilen puanlar ailenin aylık ortalama gelir düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir ( $F= 2,122$ ,  $p= ,096$ ,  $p> 0,05$ ). Bu durum ailenin ekonomik düzeyinin çocukların ölümü kavrayı larını farklıla tırmadı nı gösterir.

#### 3.4. Anne E itim Duruma Göre Ölüm Kavramı Puanları

**Tablo 12:** Ölüm Kavramı Toplam Puanlarından Elde Edilen Verilerin Anne E itim Durumu Düzeyine Göre Da ılımı

Anne e itim durumu	Ölüm Kavramı Puanı			
	N	X	Ss	Sh
Okuma yazma biliyor	35	48,45	5,054	,854
İlkokul mezunu	179	50,88	4,607	,344
Ortaokul mezunu	84	51,53	4,331	,472
Lise mezunu	155	52,10	3,973	,319
Üniversite mezunu	119	52,20	4,691	,430
Toplam	572	51,43	4,534	,189

<sup>60</sup> Kareler Toplamı

<sup>61</sup> Kareler Ortalaması

Tablo 12'deki verilere bakıldığında anne e itim durumu ile ölüm kavramı puanları arasındaki farkın kararlaştırılmasında annesi sadece okuma yazma bilen çocukların ölüm kavramı puan ortalamasının  $X= 48,45$ ; annesi ilköğretim mezunu olan çocukların puan ortalamasının  $X= 50,88$ ; annesi ortaokul mezunu olan çocukların puan ortalamasının  $X= 51,53$ ; annesi lise mezunu olan çocukların puan ortalamasının  $X= 52,10$  ve annesi üniversite mezunu olanların puan ortalamasının  $X= 52,20$  olduğu görülmektedir. Buna göre annenin e itim düzeyi yükseldikçe ölüm kavramı puan ortalamalarının da arttığı anlaşılmaktadır.

**Tablo 13:** Ölüm Kavramı Toplam Puanlarının Anne E itim Durumuna Göre Tek Yönlü ANOVA Testi Sonuçları

	KT	sd	KO	F	p
Gruplar Arası	506,324	4	126,581	6,390	,000
Grup içi	11232,410	567	19,810		
Toplam	11738,734	571			

Yukarıdaki verilere bakıldığında anne e itim durumu ile ölüm kavramı puanları arasındaki tek yönlü ANOVA testi sonuçlarına göre gruplar arasındaki farkın kararlaştırılmasında anne e itim durumu ile ölüm kavramı puan ortalamaları arasında  $p < ,05$  anlamlılık düzeyinde ( $F= 6,390$ ;  $p= ,000$ ) oldukça önemli bir farklılık bulunmuştur. Ortalamalar arasındaki farklılığın hangi gruplar arasında gerçekleştiğine Tukey HSD testi ile bakılmıştır.

**Tablo 14:** Ölüm Kavramı Toplam Puanları le Anne E itim Durumu Arasındaki Çoklu Kar ıla tırma Tablosu (Tukey HSD testi)

(I) Anne ö renim durumu	(J) Anne ö renim durumu	Ortalama Farkı (I-J)	Sh	p
Sadece okuma yazma biliyor	İlkokul mezunu	-2,425(*)	,822	,027
	Ortaokul mezunu	-3,078(*)	,895	,006
	Lise mezunu	-3,652(*)	,832	,000
	Üniversite mezunu	-3,744(*)	,855	,000

Tablo 14'deki veriler incelendi inde anne ö renim durumu ile çocukların ölüm kavramından elde ettikleri puanların çoklu kar ıla tırmasında annesi sadece okuma yazma bilenlerle annesi ilkokul mezunu olanlar arasında ( $p=,027$ ;  $p<,05$ ); annesi sadece okuma yazma bilenlerle annesi ortaokul mezunu olanlar arasında ( $p=,006$ ;  $p<,05$ ); annesi sadece okuma yazma bilenlerle annesi lise mezunu olanlar arasında ( $p=,000$ ;  $p<,05$ ); annesi sadece okuma yazma bilenlerle annesi üniversite mezunu olanlar arasında ( $p=,000$ ;  $p<,05$ );  $p<,05$  düzeyinde anlamlı bir farklı ma bulunmu tur. Bu durum anne e itim düzeyi yükseldikçe çocukların ölüm kavramını anlama düzeylerinin yükseldi ini göstermektedir.

### Sonuç

Bu çalı mada literatür incelemesi ve alan ara tırması verilerine dayanarak u sonuçlar elde edilmi tir.

Çocukların bili sel geli im dönemlerine göre ölüm kavramı puan ortalamaları arasındaki fark oldukça anlamlı bulunmu tur; soyut geli im döneminde bulunanların puan ortalaması, somut geli im döneminde



bulunanların puan ortalamasından daha yüksektir. Çocukların ölüm kavramına ilişkin alt kavramları edinme düzeylerine bakıldığında kaçınılmazlık, evrensellik ve fonksiyonsuzluk alt kavramlarının edinilmesinde bilişsel gelişim dönemlerinin etkili olduğu anlaşılmıştır. Buna göre soyut gelişim döneminde bulunan çocukların her üç kavramı da edinme düzeyi somut gelişim döneminde bulunan çocuklardan daha yüksektir. Araştırmamızdan elde ettiğimiz bu bulgu “Çocukların bilişsel gelişim düzeyleri ile ölümü kavrayış düzeyleri arasında pozitif yönde ilişki vardır” ekleindeki 1. denencemizi ve “Çocukların ölümü kavrayışları, ölüm kavramıyla ilişkili olduğu düşünülen bazı alt kavramları anlamalarıyla yakından ilgilidir” ekleindeki 3. denencemizi doğrulamıştır.

Çocukların cinsiyetlerine göre toplam ölüm kavramı puan ortalamaları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır. Çocukların ölüm kavramına ilişkin alt kavramları edinme düzeyi cinsiyet de ikenine göre incelendiğinde evrensellik alt kavramı puan ortalamaları arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır; kaçınılmazlık ve fonksiyonsuzluk alt kavramları puan ortalamaları arasındaki fark anlamlı bulunmuştur. Buna göre kızların ölümün kaçınılmazlığını ve fonksiyonsuzluğu anlama düzeyi erkeklerden daha yüksektir. Araştırmamızdan elde ettiğimiz bu bulgu “Çocukların ölümü kavrayış düzeyleri cinsiyetlerine göre farklılık göstermektedir” ekleindeki 2. denencemizi desteklemiştir.

Çocuklarda Ölüm Kavramı Ölçeğinden elde edilen toplam puanlar ailenin aylık ortalama gelir düzeyine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Bu durum ailenin ekonomik düzeyinin çocukların ölümü kavrayışlarını farklılaştırmadığını gösterir. Bu durumda ailenin aylık ortalama gelir düzeyine göre grupların ölüm kavramı puan ortalamalarının

birbirine yakın oldu u, ölüm kavramı ile ilgili benzer dü üncelere sahip oldukları söylenebilir. Anne e itim durumu ile ölüm kavramı puanları arasındaki tek yönlü ANOVA testi sonuçlarına göre gruplar arasındaki farkın kar ıla tırılmasında anne e itim durumu ile ölüm kavramı puan ortalamaları arasında oldukça önemli bir ili ki bulunmu tur. Buna göre annenin e itim düzeyi yükseldikçe ölüm kavramı puan ortalamalarının da arttı ı anlaşılmaktadır. Ara tırma sonucunda ula tı ımız bu bulgu 4. denencemizin “Çocukların ölümü kavrayı düzeyleri ile sosyo- kültürel durumları arasında pozitif yönde ili ki vardır” ekindeki önermesini do rulamı tır.

### **Öneriler**

#### *Ara tırmacılara Öneriler*

Bu ara tırmadan elde dilen sonuçlar uygulanan örneklem ve kullanılan ölçeklerden elde edilen bulgularla sınırlıdır. Çocuklarda ölüm olgusunu incelemek için farklı ölçekler geli tirilebilir. Ölüm olgusu bili sel, biyolojik, dini vs. birçok yönden ele alınabilecek geni kapsamlı bir kavramdır. Bu nedenle çocuklarda ölüm olgusu bili sel ve dini geli im di nda farklı geli imsel özelliklerle birlikte incelenebilir. Ayrıca bu çalı mada ölüm olgusu zihinsel boyutuyla ele alınmı tır, çocuklarda ölüm olgusunun davranı sal boyutunu ortaya koyacak ara tırmalar yapılabilir. Ölüm sürecindeki çocuk hastalarda ölüm olgusu ile ilgili klinik ara tırmalar yapılabilir. Ölüm olgusunu ba lanma/ nesne ili kileri kuramı çerçevesinde inceleyen çalı malar yapılabilir.

*Anne-Babalara ve E itimcilerle Öneriler*

Çocukların gelişim basamakları sırasında ölüm olgusuyla zihinsel ya da duygusal olarak meşgul olmaları kaçınılmaz bir durumdur. Anne-babalar ve eğitimciler çocukların ölümle ilgili sorularını cevaplarken öncelikle yaş ve bilişsel dönem farklılıklarını göz önünde bulundurmalı gerektiğinde cinsiyet farklılıkları da dikkate alınmalıdır. Ölüm olgusu genellikle dini inançlar referans alınarak açıklanan bir durumdur. Bununla ilgili olarak çocuklara ölüm kavramı anlatılırken dini inançları ve dini gelişim durumları da göz önünde bulundurulmalıdır.

Bunlara ek olarak ölüm sürecinde ve ölüm anında nasıl davranışlar geliştirileceğine dair aile eğitim mekanizması oluşturulabilir. Ayrıca ölüm sonrasında geride kalanların yaşamlarının kaçınılmaz olduğu yaş sürecinde uygulanacak psikolojik ve manevi destek mekanizmaları oluşturulabilir.

**KAYNAKÇA**

- AKPINAR, Nuriye. 1988. Dokuz Yaş İlkokul Çocuklarında Ölüm Kavramının İncelenmesi. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- AYDIN, Betül. 2005. **Çocuk ve Ergen Psikolojisi**. Ankara: Atlas Yayınları.
- BAYMUR, Feriha Balkı . 1972. **Genel Psikoloji**. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- BİNBAĞIOĞLU, Cavit. 1987. **E itim Psikolojisi**. Ankara: Binbağcıoğlu Yayınları.
- ÇELİK, Meral. 1986. **Ahlak Psikolojisi ve E itimi**. Ankara: V Yayınları.

- ERDEN, Gülsen. 2002. “Ölüm Sürecinde Olan ocuk: Ölümü Kabul ve Tedavi Sürecinde Etkili Yardım”, **Kriz Dergisi**, sayı 10 (1). 19-28.
- HÖKELEKL , Hayati. 1991. “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”. **UÜ F Dergisi**. Bursa: UÜ FV Yayınları. c.3. ss. 3. 151-165.
- KA İTÇİBA İ, i dem. 2005. **Yeni nsan ve nsanlar Sosyal Psikolojiye Giri** . stanbul: Evrim Yayınevi.
- KALAYCI,eref. 2008. **SPSS Uygulamalı ok De i kenli statistik Teknikleri**. Ankara: Asil Yayın Da itım.
- KOYTAK, Nazlı Sinem. 2008. “7-11 Ya rubundaki ocuklarda Ölüm Kavramı ve Ölüm Kaygısının Ara tırılması”, Yayınlanmamı Yüksek Lisans Tezi.
- KÖYLÜ, Mustafa. 2004a. “Ölüm Olayının ocuklar Üzerindeki Etkisi ve “Ölüm E itimi”, **OMÜ FD**, s.17, ss. 95-20.
- MEHMEDO LU, Yurdagül. 2003. **Ahlaki ve Dini Geli im “ocu um De erlerimizi Ö reniyor”**, stanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- MORGAN, Clifford T. 1980. **Psikolojiye Giri Ders Kitabı**, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları.
- PLOTN K, Rod. 2009. **Psikoloji'ye Giri** , stanbul: Kaknüs Yayınları.
- TANHAN, Fuat. Figen, Arı nci. 2009. **Ölüm E itimi**, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- TOKSOY, afak Ebru. 2005. Liseli Ergenler Üzerinde Ebeveyn Ölümünün Psikososyal Etkileri. Yayınlanmamı Yüksek Lisans Tezi. stanbul., M.Ü E itim Bilimleri Ens., E itim Bilimleri Anabilim Dalı, Rehberlik ve Psikolojik Danı manlık Bilim Dalı.
- TOPRAK, Süleyman. 1997. **Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı**, Ankara: Esra Yayınları.
- TÜRKÇE SÖZLÜK (I-II). 1988. Atatürk Kültür, Ankara: Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- TÜTÜN, Sevgi. 2007. **Ölümün indeki Hayat Hayatın indeki Ölüm**, stanbul: Kayıhan Yayınları.

- YAVUZ, Kerim. 1994. **Çocuk ve Din**, stanbul: Çocuk Vakfı Yayınları.
- YAVUZER, Haluk. 1993. **Çocuk Psikolojisi**, stanbul: Remzi Kitabevi.
- YAVUZER, Haluk. 2008. **Do um Öncesinden Ergenlik Sonuna Çocuk Psikolojisi**, stanbul: Remzi Kitabevi.
- YILDIZ, Murat, 2006. **Ölüm Kaygısı ve Dindarlık**, zmir: lahiyat Vakfı Yayınları.
- YILMAZ, Sema. 2011.Çocukların Bili sel ve Dini Geli iminde Ölüm Ol-gusu. (Yayınlanmamı Doktora Tezi), Samsun: Ondokuzmayıs Üni. Sosyal Bilimler Ens. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

## **BİR DEĞERLER ÖĞRETİM YÖNTEMİ OLARAK FOTOGRAF YORUMLAMA**

Faruk KANGER<sup>1</sup>

### **ÖZET**

21. yüzyılın ilk çeyreğinin ortalarına yaklaştığımız yıllarda hayatın akışı her zamankinden daha hızlı olmakta; sosyal kültürel, ekonomik ve teknolojik değişimler, eğitim yaklaşımlarını ve anlayışlarını etkilemektedir. Sık sık revize edilen eğitim programları, kendisine uygun yeni öğretim yöntemleri ve materyalleri geliştirme ihtiyacını da beraberinde getirmektedir. Bu ihtiyacı karşılayacak nitelikleri taşıyan bir değerlendirme öğretimi yöntemi olarak 'fotoğraf yorumlama' bugünkü yapılandırmacı eğitim anlayışı ve öğrenci merkezli öğretim programına uygun yöntemlerden biridir.

---

<sup>1</sup> Dr.

Foto raf yorumlama, kuramsal ve pratik olarak de erler e i-  
timi hedeflerine uygun ve ölçüp de erlendirilebilir bir yön-  
temdir.

Bu makalede foto raf yorumlama yönteminin ne oldu u,  
üstün ve sınırlı yönleri ve nasıl uygulanaca ı ele alınmı tır.  
Ayrıca iki örnek uygulama verilerek, uygulama a amaları ve  
nitelikleri gösterilmi tir.

ki örnek uygulama, dört farklı e itim kurumunda de i ik  
dallardaki ö retmenler tarafından yapılmı tır. Örnek uygu-  
lama öncesinde ö retmenlere yöntemle ilgili bilgi ve mal-  
zeme verilmi tir. Örnek uygulamalar sonunda, uygulayıcı  
ö retmenlerle yüz yüze mülakat gerçekleştirilmi ve sonuç-  
lar ve de erlendirmeler ortaya konmu tur.

**Anahtar Kelimeler:** Foto raf yorumlama, de er, ö retim.

## PHOTO INTERPRETATION AS A TEACHING METHOD OF VAL- UES EDUCATION

### **ABSTRACT**

Nowadays, coming to the middle of the first quarter of the 21th cen-  
tury, the flow of life is faster than ever; social, cultural, economic and  
technological changes affect the approaches and the conception of the  
education. Frequently revised education programmes introduce also  
a need of developing new teaching methods and materials appropri-  
ate to themselves. Meeting the qualifications of this need “photo in-  
terpretation”, as a method of values education, is one of the appro-

appropriate methods of today's constructivist education and student-centered teaching programme.

Photo interpretation is a measuring and evaluating method both theoretically and practically appropriate to the goals of values education.

In this article it is discussed what the photo interpretation is, its advantageous and limited aspects and how to apply. Moreover, giving two sample applications, the phases and characteristics are indicated.

These two sample applications were carried out by the teachers in various branches in four different educational institutions. Before the sample application, method related information and materials were given to the teachers. At the end of the sample applications, face to face interviews were made with the applying teachers; then, the results and reviews were produced.

**Key Words:** Photo interpretation, value, education.

## **G R**

Hayatın her alanında iyi karakterli insana duyulan ihtiyaç artmaktadır. Toplumlarda ya anan sosyal, ekonomik, politik problemler; ya anabilir bir dünyada iyi e itilmi insanın ne kadar önemli oldu unu bir kere daha gözler önüne sermektedir. Bu da e itim sistemlerini ve öğretim programlarını, öğrencilerin karakter gelişimine yönelik yenilik arayışlara, daha etkili ve verimli uygulamalar geli tirmeye zorlamaktadır.



Ülkemizde ilk ve orta dereceli okullarda ö retmenlerin, de erler e itimine yönelik pratik çalı malara ihtiyaç duydukları görülmektedir. Bugün *ö reneni merkeze alan* ve *yapılandırmacı e itim* yakla ımlarının esas oldu u ö retim programlarında, içeri i destekleyecek etkili ö retim yöntemlerine ve uygulamalara ö retmenlerin, her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır.

Geli tirilecek yeni yöntemler ve uygulamalar, ö rencileri bütün ilgi alanları ile kavramalı, ortak hedefler do rultusunda onları duygu, dü ünçe ve davranı boyutunda harekete geçirmelidir. Bu uygulamalar, hayatın içinden, gerçek ve do ru örneklerle, mümkün oldu unca çok duyu organını harekete geçirmeli ve kalıcı davranı lar kazandırmalıdır.

De erler e itiminde, istenen ba arıyı elde etmek için ö rencilerin;

- a. iyi model almaları için uygun ortam olu turulması ve bu do rultuda iyi bir program yapılması,
- b. Evde, okulda ve okul dı nda yapılacak faaliyetlere katılımının sa lanması,
- c. iyi karakter özelliklerini geli tirme, tecrübelerini artırmaları için her a amada anlayı ve sezgilerini destekleyen e itim materyalleri olu turulması ve bu etkinliklerde aktif katılımcılar hâline gelmeleri,
- d. Nasıl iyi tercih yapacaklarına ve do ru kararlar vereceklerine kılavuzluk edilmesi,
- e. De erlerin kazanılması sürecinde ba kalarıyla nasıl olumlu ili kiler kurup geli tireceklerini ö renmeleri,
- f. Bu e itim uygulamalarını sadece bir program olarak de il, kesintisiz bir süreç olarak ya maları,

g. Ö retmenlerle birlikte gayret ederek en iyiyi ve güzeli ortaya çıkarıp gerçekle tirmelerine ortam sa lanmalıdır. (Character Education Informational Handbook & Guide, s.2)

De erler e itiminde ö rencilerin olumlu tutumlarını ve e ilimlerini destekleyip kuvvetlendirmek, olumsuz tutumlarını ve e ilimlerini engelleyip zayıflatmanın önemi bilinir. Buna giden yol da;

a. Ö rencilerin kötü e ilimlerini artıracak ortamları kaldırırken, iyi e ilimlerini duygu ve heyecan boyutunda ortaya çıkaracak **fırsatlar olu turmaktan,**

b. Ö rencilerin ö zenecekleri ve taklit etmek isteyecekleri **somut örnekler göstermekten,**

c. Ö rencilerin **olumlu e ilimlerinin, di er olumlu e ilimleri harekete geçirmesine imkân hazırlamaktan,**

d. Ö rencilerde te vik edilen ve meydana gelen olumlu e ilimlerin davranı a dönü mesi için **aklı ve iradeyi kuvvetlendirmekten,**

e. Olumsuz e ilimlerin kötü davranı lar e klinde ortaya çıktığı durumlarda kırıncı ve hakaret edici ifadeler yerine, güzel ve yumu ak ifadelerle **ö rencinin kendine saygısını muhafaza etmesini sa lamaktan geçer.** (Bilgin ve Selçuk, 2000:105-107)

Yukarıda bahsi geçen ilkeler ve yaklaşımlar, de erler e itiminde kullanılacak ö retim yöntemlerinin, milli e itim programının temel e itim felsefesine, 'yapılandırıcılığı' ve ö renen merkezli e itim yaklaşımlarına uygun, genel ve özel hedefler do rultusunda, aktif ö renme yöntemlerine uygun nitelikler ta ıması ihtiyacını ortaya koymaktadır. Nitekim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi programındaki genel amaçlar incelendi inde dinî ve ahlaki bilgilerin yanında, çe itli de erlere dair, duyuru -

sal öğrenme faaliyetlerinin düzenlenmesini gerektiren birçok tutumun kazandırılmasına yönelik amaçların da bulunduğu görülmektedir. (Aydın, 2009: 81)

Değerlerin öğretiminde kullanılacak yöntemlerden biri de fotoğraf yorumlamadır.

Bu makalede, fotoğraf yorumlama yönteminin ne olduğu, üstün ve sınırlı yönleri ve nasıl uygulanacağı ele alınmıştır. Ayrıca iki örnek uygulama verilerek, uygulama amaçları ve nitelikleri gösterilmiştir.

Yöntemin kapsamlı bir şekilde ele alınıp açıklanmasından önce “fotoğraf” ve “yorum” kavramlarına değinmekte fayda vardır.

### **1. Bir Eğitim Materyali Olarak Fotoğraf**

Görsel bir materyal olarak fotoğrafın kullanımı bir asrı aşkın zaman dilimine uzanır. Tarihi boyunca, fotoğrafın yazılı ve sözlü anlatıma göre cazibesi her zaman daha fazla olmuştur. (Aydın, 2009: 419) Yazının düncüyü harekete geçirdiği gibi bir iletişim aracı olarak fotoğraf da daha çok duyguları harekete geçirir. Fotoğrafı bakan kişinin, oradan aldığı izlenimlerle yazılı ve sözlü anlatıma göre çok daha yoğun zihinsel ve duygusal tepkiler vermesi mümkündür.

Fotoğraf içerdiği bilgi ve mesajların hatırlanmasını kolaylaştırır. Bu gibi muhatapın zihninde ve kalbinde daha uzun süreli bir etki bırakabilir. Mesela bir kişi, açlığın ve susuzluğun pençesinde kıvranan Afrikalı bir çocuk gördüğünde, manzaranın silüeti yıllarca gözünün önünden gitmeyebilir. Hafızaya yerleşen görüntü yıllarca taze kalabilir, kolay hatırlanabilir.

Yazıya göre fotoğrafın öğrencinin duyarlılığını artırmada daha güçlü bir etkisinin olduğu görülmektedir. Fotoğrafın çok güçlü zihinsel ve duy-

gusal hareketliliklere sebep oldu u, algı ve ilgilere daha kolay hitap etti i söylenebilir. Foto rafla sunulan duygu, dü ünçe ve davranı manzumeleri yalnız yazılı metinlerle aktarıldı nda foto rafa göre aynı etkiyi uyandırmayabilir. (MEB, 2008)

Bir e itim materyali olarak foto raf, ö renme ortamında, ö renciler için daima caziptir. Foto rafın ilgi ve dikkatleri üzerine çekme özelli i vardır. Konuyla ilgili ve çocu un dünyasına yakın, hayatın içinden ve canlı objeler içeren foto raflar ö renme ortamına renk ve heyecan katarlar. ( ahin ve Yıldırım, 1999:42-43) Günümüzde foto raf, sosyal bilimlerden fen bilimlerine, sanat e itiminden spora birçok alanda görsel bir e itim materyali olarak yaygın bir e kilde kullanılmaktadır. Bu cazip materyalin de erler e itiminde de kullanılması gayet tabiidir.

Di er taraftan görsel materyalleri incelemenin ö renciler için avantajlı tarafları vardır. Foto raf incelenirken dikkatler ba ka yönlere da ılmaz. Tekrar tekrar foto rafa dönüp, bakıp incelenebilir. Ondan alınan imgeler ve mesajlar satırlar arasında kaybolmaz, sözlerle birlikte uçup gitmez. Ö renciler foto rafı çe itli boyutlarıyla incelerken yeni sorular gelebilir ve yeni fikirler ortaya çıkabilir.(Akbaba, 2005:188)Anlaşıldı ı gibi foto raf bir e itim materyali olarak kullanıldığında, ö rencilerin bedensel, zihinsel ve ruhsal gelişimini destekleyebilen, e itimin verimliliğini ve kalıcılığını artıran etkin bir araçtır. (Aydın, 2009: 556)

Foto raf bir e itim materyali olarak üç e kilde kullanılabilir. Birinci yol, foto rafı ö rencilere izlettirmek sonrasında onu anlatırıp yorumlatmak. İkincisi, foto raflardan hareketle ö rencilere bilgi vermektir.

Üçüncü yol ise foto rafı farklı yöntemlerle zenginleştirebilecek konuyu zenginleştirip, ilgi çekici hale getirmektir. (Aydın, 2009: 555)

## **2. Eritim Ba lamında Yorum**

'Yorum' kavramının, bir yazının veya bir sözün, anlaşılması güç yönlerini açıklayarak aydınlatma kavramı; bir olayı belli bir görüşe göre açıklama, değerlendirme; gizli veya hayalî olan bir şeyden anlam çıkarma gibi manaları vardır. Yorumlama kavramı muhtevasında, bir konuyu veya objeyi bir zaman, mekân, duygu, düşünce ve davranış boyutlarıyla ve diğer incelikleriyle kavramayı ve anlamlandırmayı gerektirmektedir. Bir foto rafı yorumlamaktan söz ettiğimizde anlama, anlamlandırma, var olan diğer bilgileri ilişkilendirme, zihinsel, duygusal ve fiili tecrübeleriyle ondan bir sonuç çıkarma işlemlerinden bahsedebiliriz.

## **3. Foto raf Yorumlama Yöntemi Nedir?**

Foto raf yorumlama yöntemi, eğitim hedeflerine ve kazandırılacak davranışlara uygun, hayatın içinden ve gerçeğe uygun olarak seçilmiş bir veya birkaç foto rafın, öğretmen rehberliğinde önceden hazırlanmış sorular doğrultusunda öğrenciler tarafından yorumlanmasıdır.

Bir öğretim yöntemi olarak foto raf yorumlama yöntemi, öğrenme yaklaşımlarından buluş yoluyla öğrenme yaklaşımına girer ve örnek olay incelemesi, tartışma, problem çözme gibi öğrenen merkezli bir yöntemdir.

Foto raf yorumlama; öğrencilere görme, düşünme, yorumlama, çözümleme ve bireşim yapma, duygularını harekete geçirme imkânı sağladığı gibi onları sözlü olarak etkinliğe katılmaya teşvik eder.

## **4. Değerler Eğitimi Uygunlu**

Foto raf yorumlama yöntemi etkinlikleri, ö rencileri ö renme ortamında, duygu, dü ünçe ve davranı boyutunda aktif hâle harekete getirir. Dolayısıyla buluş yoluyla ö renme yaklaşı mına uygundur.

Yöntemin uygulanmasında buluş yoluyla ö renme süreci u e- kilde i ler: Ö retmen örnekleri sunar, ö renciler örnekleri tanımlar ve tasvir ederler. Ö renciler farklı veya zıt örnekleri karşı la tırarak buradan bazı özellikleri ve durumları te his ederler. Ö retmen de rehberlik yaparak bu bilgileri ve ilkeleri teyit eder. (Senemo lu1997:477) Böylece ö renciler, foto raftaki ki i, nesne ya da olayları yorumlayarak do ruları kendileri kefederler.

Foto raf yorumlama yöntemi ö rencilerin i itme, görme, gerekti inde dokunma duyularına hitap etti inden elde edilen bilgiler daha kolay hafızaya alınır ve daha kalıcı ö renme gerçekleşir. Bir ö renme etkinli inde ö rencilerin ne kadar çok duyu organına hitap edilirse o kadar kalıcı ö renme gerçekleşece i bilinmektedir. (Demirel, 2003:50)

Seçilen foto raf veya foto raflar üzerinde görme, dü ünme, tasvir etme, yorumlama, dü üncelerini ifade etme ve materyalde yer alan olaylarla ve olgularla özde im kurma imkânı bulan ö rencilerin daha etkili bir ö renme gerçekleşirecekleri açıktır.

Foto raf yorumlama yönteminde soruların, a amalara göre hazırlanarak uygulama sürecinin buna göre gerçekleşitirilmesi, anlamayı ve do ruyu bulmayı kolaylaştırır. Özellikle de er üretme ve ders çıkarma a amalarında ö rencilerin, kendilerinin ula tı ı do ru bilgiyi ve ahlaki olan davranı ları kendileri uygulamaya daha e ilimli hâle gelirler. Çünkü kalıcı ve etkili ö renme üzerine yapılan psikolojik ara tırmalar, ö - rencilerin kendi kefettikleri do ruları, davranı lara dönü türmeye daha

istekli olduklarını göstermiştir. Aynı zamanda öğrencilerin sorulara yazılı olarak cevap verecek olmaları da yine daha etkili ve kalıcı bir öğrenmede avantaj sağlar.

Bütün eğitim faaliyetlerinde olduğu gibi dersler eğitimci çalışmalarında da hedeflenen başarıların yakalanması için, yapılacak etkinliklerde kullanılan materyallerde bazı ölçütler aranmalıdır. Buna göre bir eğitim etkinlikleri için materyal üretilirken;

- a. Materyalin, öğrenim programıyla uyumuna,
- b. içerdiği mesajların doğruluğuna ve güncelliğine,
- c. Dilinin açık ve anlaşılır olmasına,
- d. Öğrenciyi güdeleyici ve öğrencinin ilgisini uzun süre çekebilmesine,
- e. Öğrencinin katılımını sağlamasına,
- f. Teknik ölçütleri ve nitelikleri taşımasına,
- g. Etkili ve verimli olduğunu ispatlayacak verilerin olmasına,
- h. Kullanımı için gerekli yönergelerin olmasına, dikkat edilmelidir. (McAlpine, Weston, 1994:19-30)

Diğer bir açıdan üretilen etkinlik materyali;

- a. Sade ve anlaşılabilir dille yazılmış,
- b. Eğitim programının hedef ve kazanımlarına uygun,
- c. Öğrencinin pedagojik özelliklerine uygun,
- d. Gerçek hayatla uyumlu,
- e. Öğrenci tarafından uygulanabilir ve tekrar edilebilir,
- f. Tekrar tekrar kullanmaya elverişli ve dayanıklı,
- g. Kolay geliştirilebilir ve güncelleştirilebilir,

h. Hazırlama ve kullanım kılavuzuna sahip olmak gibi bazı nitelikler ta imalıdır. ( ahin ve Yıldırım, 1999:27-31)

Millî E itim Bakanlığı, Din Ö retimi Genel Müdürlü ü, İlk re- tim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) Ö retim Programı ve Kılavuzu'nda Ö retmenlerin sınıf içi etkinlikleri uygularken dikkat etmeleri gereken hususlar sıralanmı tır. Foto raf yorumlama yön- temi, a a ıda verece imiz hususlarda ö retmenin verimlili ini artıracak nitelikleri de ta ır. Nitekim ara tırma sonunda foto raf yorumlama yön- teminin ve örnek uygulamaların de erlendirildi i mülakatlarda örnek uygulamayı yapan ö retmenlere u ve benzeri hususlar sorulmu ve ö retmen de erlendirmelerinin bu iddiayı destekler mahiyette oldu u ortaya çıkmı tır.

Söz konusu Kılavuz'da dikkat çekilen hususlardan bazıları öy- ledir:

- a. Ö rencilerin fikirlerini önemsemek.
- b. Ö rencilerin i lenen konu ile ilgili ön bilgilerini açı a çı- karmak ve ö rencilerin kendi dü üncelerinin farkında olmalarını sa lamak.
- c. Ö rencilerin ileri sürülen alternatif dü ünceler üzerinde dü ünmelerini, bu dü ünceleri tartı malarını ve de er- lendirmelerini te vik etmek.
- d. Tartı maları ve etkinlikleri, ö rencilerin bilgi ve anlayı - ları kendilerinin yapılandırmasına imkân verecek ekilde yönlendirmek.
- e. Ö rencilerin bir olguyu veya olayı açıklamak için alter- natif yorumlar yapabilme yeteneklerini te vik etmek.



- f. Bir öğrenme görevi olurken gerçek yaşamda karşılaşılan düzeyde karmaşık olmasına dikkat etmek.
- g. Bir öğrenme görevi olurken “belirlemek”, “karşılaştırmak”, “sınıflamak”, “çözümlemek”, “oluşturmak” gibi üst düzey bilişsel etkinlikleri gerektiren görevlere ağırlık vermek.
- h. Bir öğrenme görevi olurken doğrudan parçalara ayırmak yerine öncelikle bütüncül olarak tasarlamak.
- i. Öğrencilere açık uçlu, düşünmeye sevk eden, anlamlı ve derinliği olan sorular sormak.
- j. Öğrencilerin ilgilerini çekecek meseleler ortaya atmak.
- k. Öğrencilerin öğretmenle ve öğrencilerle etkileşimini desteklemek.
- l. Öğrencilere yöneltilen sorulara cevap vermeleri için yeterli süre tanımak.
- m. Öğrencilere sunulan bilgiler arasında bağlantı kurabilmeleri ve çeşitli görüşleri birbirleriyle karşılaştırebilmeleri için zaman vermek.
- n. Öğrencilerin kendi bilgi, duygu ve davranışlarını değerlendirilmelerini özendirme (MEB, 2010:27)

##### **5. Öğrencilerin Gelişim Özelliklerine Uyarlanabilirliği**

Genelde 10-11 yaşından itibaren zihinsel gelişim olarak soyut işlemler dönemine girmeye başlayan çocukların; kişiler ve nesnelere arasındaki ilişkiler üzerinde analitik ve sentetik düşünme, yorumlama, çok yönlü muhakeme etme yetenekleri gelişmeye başladığı kabul edilir. Buna göre soyut işlemler dönemine giren bir çocuk, nesne ve olaylar hakkında so-

yut dü ünebilir; olayları ve durumları, farklı bakı açlarından ve çok yönlü muhakeme edebilir. Ki i, nesne ve olaylar üzerinde çözümleme ve bire im yapabilir. Sosyal ve psikolojik soyut problemleri sistematik olarak çözümleyebilir. Durumlar ve olaylar hakkında genellemeler yapabilir. (Selçuk, 1997:78-81)

Foto raf yorumlama yönteminde hayatın içinden gerçekleri yansıtan foto raflar üzerinde yorum yapmak, bunları muhakeme etmek ve ahlaki de erlerle ilgili neticelere ulaşmaları çocukların zihinsel gelişimine de olumlu katkıda bulunur.

Genel olarak, çocukların bili sel ve duygusal gelişimiyle ahlak gelişimi arasında sıkı bir ba oldu u kabul edilir. Dü ünçe ve duygusal gelişimde somuttan soyuta do ru evrim ahlak gelişimi için de söz konusudur. Piaget'nin ve Kohlberg'in ahlak gelişim a amalarında evrim sürecini belirleyen unsurlardan biri de ya tır. (Cücelo lu, 1993:353-355) Bu ba lamda soyut algılama dönemine giren bir çocu un olay ve olgu örgülerinden hareketle bir foto raf üzerinden empati kurma, analitik ve sentetik dü ünme ve alternatifli dü ünme gibi yollarla iç dünyasının gelişmesine ve yaratıcılık niteliklerinin artmasına zemin hazırlanır. (Dökmen, 1994:158-160) Çocu un, ö retmeninin de rehberli i do rultusunda ahlak bakımından iyileri ve kötülerini kavraması ve bir kısım ahlak ilkelerini buradan çıkarması mümkün olacaktır.

## **6. Üstün ve Sınırlı Yönleri**

Foto raf yorumlama yönteminde çocukların, hayatın içinden gerçek figürleri yansıtan somut bir nesne olan foto raf üzerinde dü ünmesi, yorum yapması, zevkli bir i tir. Ö retmen, öğrencilerin ilgisini çekecek nitelikte seçti i bir foto rafla konuya kar ı onların güdülenmesi-

ni ve yo unla masını sa layabilir. Ö retmen, aynı zamanda analitik ve sentetik dü ünme, tümevarım ve tüm dengelim, empati, çok yönlü dü ünme gibi çe itli dü ünme biçimlerini uygulayarak ö rencilere dü ünme disiplinini de ö retebilir.

Foto raf yorumlama yöntemi heyecan veren uygulamalarıyla bütün ö rencilerin e itim sürecine aktif ve istekli katılmasını sa lar. Sınıf ortamında, sosyal ve zihinsel geli imi geri ya da özgüven eksikli i olan ö rencilerin e itime daha kolay katılabilmelerine fırsat hazırlar.

Foto raf yorumlama yönteminde klasik ö renme yöntemlerinden farklı olarak ö renciler duyguları, hayâlleri ve ya adıkları hatıralarıyla e itim sürecinin merkezinde yer alırlar. Bu, onların konuya daha çok ilgi duymalarını temin ederken di er arkadaş larının konu hakkındaki görüşlerine kar ı merak duygusu da uyandırır.

Seçilen foto raflar, gerçekçi ya da gerçe e uygun olduğundan ö rencileri hayalî bir dünyaya de il, bilginin uygulamaya dönüşü ü gerçek hayatın bilgisine ve tecrübesine yönlendirir. Önceki bilgilerine ve tecrübelerine dayanarak yeni bilgilere ulaşmasına yardımcı olur. Bu da yapılandırmacı e itim anlayı ma uygundur.

Foto raf; dergi, gazete, kitap gibi yayınlardan kolayca elde edilebilir. Özellikle de internet kaynaklarından çabuk bulunabilecek bir malzemedir. Temin edilmesi kolay olan foto rafın ders materyali olarak hazırlanması da fazla zaman almayan bir i tir.

Foto raf, her ne kadar kolay ula ılabilen ve çabuk hazırlanabilen malzeme olsa da e itim hedeflerine uygun olmayan, iyi seçilmemi bir foto raf istenen sonuçları vermeyebilir. Yine materyal hazırlama ilkelerine uygun olmayan ve e itim hedeflerine uygun dü meyen iyi hazırlan-

mamı malzemelerle ö rencilerin kar ısına çıkmak beklenilenin tam aksi neticeler de verebilir. Bu durumda dersin akı ı ö retmenin istemedi i mecralara kayabilir, ö retmeni e itim hedeflerinden uzakla tırabilir.

Yalnız bir foto raf üzerinden de erler e itimi hedeflerinin gerçekte tirmeyi beklemek de çok iyimser bir dü üncedir. Bu bakımdan temel ahlakî de erlerin kazanılmasında belirlenen hedefleri destekleyen di er yöntemlerle ve etkinliklerle dersi zenginle tirmek gerekir.

### **7. Foto raf Yorumlama Yöntemi Nasıl Uygulanır?**

Foto raf yorumlama yöntemi etkinlikleri be a amada gerçekleştirir.

1. **Algılama** a amasında ö renci foto raf içindeki canlıların veya nesnelerin ne oldu unu bilir (algılar).

2. **Tanımlama** a amasında ö renci, foto raftaki objelerin ne i e yaradı nı, i levinin oldu unu ifade eder (tanımlar).

3. **Yorumlama** a amasında objelerin niçin orada olduklarını ve ya bu durumda bulduklarını, bu nesnelerin birbiriyle ili kilerini ve etkile imlerini idrak eder (yorumlar).

4. **De er üretme** a amasında oradaki nesnelerin birbiriyle ili kilerinden ve etkile imlerinden ortaya çıkan olumlu veya olumsuz neticelerin, iyi veya kötü de er ifade eden ahlakî durumların farkına vararak ahlakî yargılara ula ır (de er üretir).

5. **Ders çıkarma** a amasında da ula tı ı sonuçları kendi tecrübeleriyle ve bilgileriyle birle tirerek kendi ya ayı ı için yeni bilgilere ve tecrübelere ula rarak do ru davranı lara yönelir (ders çıkarır).

Foto raf yorumlama yöntemini uygulayan ö retmen:

- a. Yıllık ünite planıyla uyumlu olarak hazırlanmış dersler eğitim planına göre hareket eder.
- b. Bu planda yer alan dersleri işlemeye uygun bir foto raf bulur.
- c. Foto rafı tekniğe uygun olarak işlemeye amaçlarını belirler ve soruları hazırlar.
- d. Yöntemin işleyiş amaçlarını dikkate alarak hazırladığı soruları, mümkün olduğunca çok öğrenciye sorarak söz hakkı verir.
- e. Öğrencilerin çok yönlü ve farklı düştürmelerine yardımcı olur.
- f. Öğrencilerin verdiği cevapları kendisi tekrar ederek olduğu gibi kabul eder.
- g. Öğrencilere her soru için verdiği cevaplama süresinden sonra sorulara dilerse, hedef kazanımlara yönelik en uygun ve yönlendirici cevaplar verir.
- h. Bütün öğrencilerin etkinliğe katılmasına özen gösterir.
- i. Soruların bitiminde öğrencilerin o dersten çıkardıkları en önemli dersi ve yeni bilgi olarak neler öğrendiklerini sorar.
- j. Öğrencilerin verdiği cevapları düzenleyerek tahtaya yazıp herkesin görmesini sağlar.
- k. Öğrencilere, güzel fikirlerinden ve katkılarından dolayı teşekkür eder.
- l. Öğretmen öğrencilerinin sınıf içi etkinlik durumlarını, öğrenci davranışları hakkında kişisel gözlemlerini ve öğrenci öz değerlendirme çerçevesinde bir ölçme-değerlendirme yaparak yöntemi iyileştirmeye yoluna gider.

### **Ö RET M MATERYALLER VE UYGULAMA ÖRNEKLER**

Foto raf yorumlama yönteminin de erler ö retimine yönelik iki örnek uygulama verilerek, uygulama a amaları ve nitelikleri gösterilmi - tir.

ki örnek uygulama, dört farklı e itim kurumunda de i ik dal - lardaki ö retmenler tarafından yapılmı tır. Örnek uygulama öncesinde ö retmenlere yöntemle ilgili bilgi ve malzeme verilmi tir. Örnek uygu - lamalar sonunda, uygulayıcı ö retmenlerle yüz yüze mülakat gerçeikle - tirilmi ve sonuçlar ve de erlendirmeler ortaya konmu tur.

**Birinci örnek uygulama a a ıda verilmi tir.**

**Sınıf:** 4

**Ünite:** 1

**Konu:** Allah'a ükür

**Sınıf:** 5

**Ünite:** 5

**Konu:** Paylaşmak Niçin Önemlidir?



1. Foto rafta neler görüyorsunuz? (Algılama)
2. Bu aile nerede ya amaktadır? (Algılama)
3. Bu anne ve çocukları niçin burada ya ıyor olabilirler? (Tanımlama)
4. Foto raftaki anne ve çocuklar u an en çok nelere ihtiyaç duyuyorlardır? (Tanımlama)
5. Çocukların ve annenin en çok üzüldü ü ve zahmet çekti i eyler neler olabilir? (Tanımlama)
6. Sizce buradaki büyük ve ortanca karde in gelece e dair hayâlleri neler olabilir? (Yorumlama)
7. Onların çok kanaatkâr ve ükredici oldu unu dü ünürsek nelere ükrediyor olabilirler? Niçin? (Yorumlama)
8. Anneleri kanaatkâr ve ükredici bir insan olmasaydı hangi kötü yollara sapabilirdi? Nasıl? (De er üretme)

9. Ailenin daha kötü durumlara dümesi çocukların hayatını, geleceğini nasıl etkilerdi? (Değer üretme)
10. Siz, böyle zor durumda aileleri gördüğünüzde ne düşünüyor, ne yapıyorsunuz? (Değer üretme)
11. Fotoğraftaki çocukların en çok takdir ettiğiniz yönleri nelerdir? (Değer üretme)
12. Buradaki ailenin yerinde siz olsaydınız, en çok neyin kıymetini bilirdiniz? (Ders çıkarma)
13. Bugün bu saydığımız nimetlerin, imkânların kıymetini biliyor musunuz? Niçin? (Ders çıkarma)

**İkinci örnek uygulama aşağıda verilmiştir.**

**Sınıf:** 4

**Ünite:** 5

**Konu:** İslam Dini Dostça ve Kardeşçe Yaşamayı Öğütler

**Sınıf:** 8

**Ünite:** 5

**Konu:** Kardeşlik, Hoşgörü ve Barışçılığa





1. Foto rafta neler görüyorsunuz? (Algılama)
2. Foto rafta en çok dikkatinizi çeken şeyler nelerdir? (Algılama)
3. Foto raftaki çocukların arasındaki ilişkileri veya yakınlık ne olabilir? (Tanımlama)
4. Foto raftaki çocukların sizce ortak duyguları nelerdir? (Tanımlama)
5. Onların bu tebessümlerinin ve mutluluklarının temel sebebi ne olabilir? (Yorumlama)
6. Sizce bu dört arkadaş gerçek dostlar mıdır? Niçin? (Yorumlama)

7. Soldan ikinci çocuk, yiyece ini payla mak istemeseydi ne olurdu? (De er üretme)
8. Sizce cömertlik, fedâkârlık dostlukta ne kadar önemlidir? (De er üretme)
9. Sizce bu dört çocuk iyi arkada veya dost olabilirler mi? Niçin? (De er üretme)
10. Size göre arkada lı n olmazsa olmaz artları nelerdir? (Ders çıkarma)
11. Foto raftaki sa dan birinci ve ikinci çocuk çok bencil ve kötü niyetli olsalardı bu arkada grubu ne hale gelebilirdi? (Ders çıkarma)
12. Siz arkada lı ı veya dostlu u neye benzetirsiniz? Niçin? (Ders çıkarma)
13. Sizce arkadaşlıklar bir gün gerçekten biter mi? Niçin? (Ders çıkarma)
14. Dostluk ne yapılırsa Cennete kadar devam eder? (Ders çıkarma)

### ÖRNEK UYGULAMALARIN DE ERLEND RMES

Yöntemin verimlili ini, etkilili ini ve ders programlarında belirtilen de erler e itimi hedefleriyle uyumunu sınamak üzere, stanbul'da dört farklı ilkö retim ve ortaö retim okulunda uygulama yapılmı tır. Uygulama yapılan okullarda farklı ya , kültür ve bilgi seviyesinden ö rencilere farklı ö renme ortamlarında yöntem uygulanmı , sınamaları yukarıda verilen uygulama örnekleri üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Uygulama yapılan okullar ve öğretmen durumları şöyledir:

Osman Zeki Üngör İlköğretim Okulunda 6,7,8. Sınıflarda 9 öğretmen tarafından uygulama yapılmıştır.

Özen İrfan İlköğretim Okulu'nda 5. ve 7.8. sınıflarda iki öğretmen tarafından dört uygulama gerçekleştirilmiştir.

Kadıköy Anadolu İmam Hatip Lisesinde 9. Sınıflarda bir öğretmen tarafından iki uygulama yapılmıştır.

Çengelköy Lisesi 9. Sınıflarda bir öğretmen tarafından dört uygulama gerçekleştirilmiştir.

Öğretmenlerin kendi istekleriyle örnek uygulama yapmaları tercih edilmiştir. Fotoğraf yorumlama yöntemi hakkında, uygulama öncesi öğretmenlere bilgi verilmiş ve kendilerine gerekli materyal destek sağlanmıştır. Öğretmenler kendi girdikleri sınıflarda öğrenciler üzerinde yukarıda verilen iki örnek uygulamayı ve kendilerine verilen yönergelerle etkinliklerini gerçekleştirmişlerdir. Her öğretmen, sınıfında her iki örnek uygulamayı da öğrenciler üzerinde test etmiştir.

Uygulama sonunda, yöntemin verimliliği, etkililiğini ve öğretmen programlarında yer alan değerlendirme hedeflerine uygunluğunu değerlendirmek üzere öğretmenlerle yüz yüze mülakat gerçekleştirilmiştir; öğretmenlere yöntemin etkililiği, verimliliği ve yukarıda bahsi geçen ölçütlere uygunluğu hakkında muhtelif sorular sorulmuş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Uygulamayı yapan öğretmenler yöntem ve etkinliği üzerinde olumlu görüş ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır:

1. Örnek uygulamalarda verilen resimler ve sorulan sorular, ö -renciyi derse iyi güdülemi ; ö renciler, kullanılan görsel materyaller üzerinde dikkatlerini, uzun süre toplamakta zorlanmamı lardır.

2. Ö rencilerin neredeyse tamamının, etkinli e istekle ve aktif katılımı gerçekte mi tir.

3. Yöntemi uygulamada kullanılan dil, çocukların hazır bulunurlukları açısından uygun ve anlaşılabilir. Çocuklar sorulan soruları anlamlandırmı ve yorumlayabilmi ve cevaplandırabilmi lerdir.

4. Yöntem, ö rencilerin empati yapabilme, çok duygulu dü ünebilme, olumlu ve olumsuz boyutları de erlendirebilme, problemleri kişisel ve toplumsal boyutta ele alabilme gibi dü ünçe yeteneklerini geli -tirmeye katkıda bulunmu tur.

5. Uygulamalarda ö retmen ve ö renciler arasında rahat bir iletişim kurulabildi i gibi, ö retmenin rehberlik misyonunu kolayla tıran yönün bir olumlu etkile im oldu u da gözlemlenmi tir.

6. Yapılandırma ve itim yakla mında önemli kazanımlardan biri olan ö rencinin bilgiye kendinin ulaşması, bilgiyi yorumlaması, anlamlandırması ve üretmesiyararı bu yöntemle i lerlik kazanımı tir.

7. Yöntemin 'De er üretme' ve 'ders çıkarma' a amaları, ö retmenin sadece rehber görevi yaparak ö renciye bilgiye ve do ruya ula -tırma ve ö rencinin bilgiyi üretmesi konusunda yol gösterici olmasını kolayla tırmı tir.

8. Örnek uygulamalar 10 ya üzeri farklı ya gruplarında uygulanabilme özelli ine sahiptir. Ayrıca görsel ve yazılı etkinlik materyalleri deforme olmadan defalarca kullanmaya müsait bulunmu tur.

9. Etkinlikler, öğrencilerin yaş grubuna uyum sağlamak amacıyla yapılan dizi etkinlik ve uyarlamalarla 10 ila 16 yaş aralığındaki öğrencilere uygulanabilir bulunmuştur.

10. Yöntemin, eğitim programlarında yer alan ahlaki değerlerin kazanımlarını gerçekleştirmeye hizmet ettiği müahede edilmiştir.

Uygulamayı yapan öğretmenler yöntem ve etkinlikler üzerinde ne gibi eksiklik ve dezavantajlar olduğu konusunda yapılan yüz yüze görüşmelerde şu değerlendirmeler ortaya çıkmıştır:

1. Yöntem uygulanırken, basılı ve yazılı görsel malzemeyle sunum yapılması, özellikle büyük sınıf ortamında ve kalabalık sınıflarda etkisiz ve yetersiz olmuştur. Bunun yerine projeksiyonla sunum yapılması görselliğin cazibesini artırabilir dolayısıyla öğrencilerin motivasyonu ve etkinliğe katılımı da artabilir.

2. Ön hazırlık ve güdülemenin iyi yapılamadığı, konunun çocukların gündemine taşınmadığı durumlarda ya da öğrenci yaş grubunun gündemine girmeyecek bir fotoğraf veya değer seçildiğinde, öğrencilerin aktif katılımında zorlandıkları görülmüştür.

3. Yöntemi uygulamak yeterli akademik bilgiyi edinemeyen ve yöntemin uygulanmasını gerektiği gibi, tam olarak gerçekleştirmeyen eğitimcilerin süreç yönetiminde istediği başarıyı elde edemediği gözlemlenmiştir.

4. Değerin öğretilmesinde seçilen etkinlik fotoğrafı, o değer için birkaç boyutlarını ve bütün kapsamını tam olarak içermediğinden, ilgili değer alt ve yan değerlerinin öğretilmesinde yetersiz kalabileceği değerlendirilmiştir. Buna göre bir değer öğretilmesinde, alt ve yan değer-

lerle ilgili di er etkinliklerin de yapılması söz konusu eksikli i telafi edebilir.

### SONUÇ

Mevcut e itim sistemleri, sürekli kendini revize etmekte ve geli - tirmektedir. Bu e itimin tabiatında var olan bir gerçektir. Buna ba lı olarak ö retim programlarının ve yakla ımlarının sürekli de i mesi, e itim felsefesi ve yakla ımlarıyla uyumlu yeni ders materyalleri ve yöntemleri geli tirilmesini zaruri kılmaktadır. Bu ba lamda foto raf yorumlama yöntemi, yapılandırmacı ve ö reneni merkeze alan e itim yakla ımlarıyla uyumlu, yeni bir de erler ö retimi yöntemi olabilir.

Farklı ya gruplarından (10 ila 16) olu an, birbirinden farklı kül - türel ortamda yeti mekte olan ö renci grupları üzerinde, farklı bran lar - dan ö retmenlerin örnek uygulamaları neticesinde “foto raf yorumla - ma” yönteminin, de erler e itimi hedeflerini gerçekle tirmede, ö renci merkezli, sunu ve bulu yöntemlerini birlikte içeren, kolay hazırlanıp uygulanabilen, interaktif ve verimli bir yöntem oldu u ortaya çıkmı tır.

Di er taraftan film, animasyon, çizgi resim gibi di er görsel mal - zemelerin de kullanımına yönelik benzeri yöntem aray ılarına da ihtiyaç oldu u da açıktır.

### KAYNAKÇA

AKBABA Bülent, (2005). “Tarih Ö retiminde Foto raf Kullanımı”, **Gazi**

**Ünv. Kır ehir E t. Fak. Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1.

ALP NE L. Mc, WESTON C.,(1994). **The Attributes of nstructionalMate - rials, Performans mprovementQuarterly**, Spring.

AYDIN, Mehmet Zeki, (2009). **Din Ö retiminde Yöntemler**, Nobel Yayınları, Ankara.

B LG N, Beyza ve SELÇUK, Mualla, (2000). **Din Ö retimi**, Gün Yayıncılık, Ankara.

**Character Education Informational Handbook& Guide, Department of Public Instruction**, Public Schools of North, Carolina. (2001).

CÜCELO LU, Do an, (1993). **nsan ve Davranı ı**, Remzi Kitabevi, stanbul.

DEM REL, Özcan, (2003). **Planlamadan De erlendirmeye Ö retme Sanatı**, Pegem Yayıncılık, Ankara.

DÖKMEN, Üstün, (1994). **leti im Çatı maları ve Empati**, Sistem Yayıncılık, stanbul.

<http://www.ncpublicschools.org/docs/charactereducation/handbook/content.pdf>.

<http://www.ncpublicschools.org/docs/charactereducation/handbook/content.pdf>( 1 Kasım 2004)

MEB, (2008). Din Ö retimi Genel Müdürlü ü, **mam Hatip Lisesi ve Anadolu mam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Ö retim Programları**, Ankara.

MEB, (2010).Din Ö retimi Genel Müdürlü ü, **lkö retim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. sınıflar) Ö retim Programı ve Kılavuzu**,Ankara.

SELÇUK, Ziya, (1997). **E itim Psikolojisi**, Pegem Yay., Ankara.

SENEMO LU, Nuray, (1997). **Geli im, Ö renme ve Ö retim**, Ertem Yayıncılık, stanbul.

AH N, Tu ba Yanpar ve YILDIRIM, Soner, (1999).**Ö retim Teknolojileri ve Materyal Geli tirme**, Arı Yay., Ankara.

## KUR'ANIN DUYGULARI E İTMEK BİLİMİNDE ÖFKENİN KONTROLÜ MESELESİ

Süleyman PAK<sup>1</sup>

### Giriş

Kuran-ı Kerim insanın akıl, kalp ve duygularını e itmek suretiyle, onun muttaki bir kul olmasının yöntemini de ortaya koymuştur. Buna göre, sağlam bir inanç binasının inası, insanın, içinde ve dışında var olan olumsuz tesirlerden etkilenmeyecek ya da en azından zarar görmeyecek şekilde dirençli hale getirilmesiyle mümkün olacaktır.

İnsan doğuştan iyilik ve kötülüğü ileyebilecek potansiyele sahip olarak yaratılmıştır. Her ne kadar yüzü iyiliğe dönük olarak temiz bir fitratla dünyaya gelmiş olsa da, bu ikisine e it mesafede bulunmaktadır. Dolayısıyla, ilahi davete kulak verip, Kur'an'ın onu fitratına uygun bir duygu e itiminden geçirmesi suretiyle içindeki mevcut kötü duyguları zararsız hale getirilmekte ve hayırda kullanma fırsatı elde edilmektedir.

---

<sup>1</sup> Dr.



Kur'an'ın amaçladığı takva sahibi bir müminin sahip olduğu özellikler sıralanırken, Allah'ın tavsif ettiği iyi ve güzel sıfatlarla bezenmiş, kötü ve zararlı olanlardan arınmış olmasının hedeflenen temel sonuç olduğu görülmektedir. İnsanda güzel duyguların olması, anlaşılabilir bir durumdur. Bunların zıddı olan olumsuz ve zararlı duyguların onda neden bulunduğu hususu, bazı düşünce grupları tarafından tartışılmaya ve eleştirilmesine konu yapılmıştır. Nitekim kader tartışmaları bağlamında insanın fiilleri ile ilgili çok farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Çok fazla derinlemesine tahlile ihtiyaç duyulmadan, bunun insanın iradesi ve sorumluluğu kapsamında ele alınması gereken bir konu olduğu görülecektir. Çünkü özgür bırakılmayan ve tercih imkânı bulunmayan bir varlığın sorumluluğundan söz edilemez. Kur'an'ın insana sunduğu bilgi ve gösterdiği yol, onun farkındalığını artırmak ve sağlıklı tercih yapabilmesinin altyapısını hazırlamaktan ibarettir. Sabırlı kararlar verebilmek akliselim ile davranmaktan geçtiği için duyguların etik hayati öneme sahiptir.

İnsan aklının ve kalbinin sağlıklı işleyişini tehdit eden en etkili duyguların başında öfke gelmektedir. Bu duygunun etkisi altına giren her bir kişi, Kuranın iradeyi güçlendirme yolunda verdiği öğütlere kulak vermezse şeytanın oyuncak haline gelir, birçok olumsuz davranışı yapmak durumunda kalır. Nitekim öfke anında, kendini kaybedip birinin canına kıyanların neredeyse tamamına yakını, kısa bir müddet sonra işlediği bu fiilden büyük pişmanlık yaşamaktadır. Öfkesini kontrol edemeyenler yaptıklarından pişmanlık duysalar da, neticede hem kendilerine hem de çevrelerine büyük zararlar vermiş olmaktadır ve bu da karşı tarafta intikam duygusunu harekete geçirmektedir. İşte bu insanlar ara-

sında kin ve dü manlık yayma adına tam da eytanın aradı ı bir ortamdır. Halk arasında darbı mesel olan, "Keskin sirke küpüne zarardır", "Öfke ile kalkan zararlar oturur" sözleri öfkeyi veciz ekilde ifade etmektedir. Yine öfkenin baldan daha tatlı oldu una dair deyim, kızgınlık anında insanın ruh halini anlatan en güzel benzetmelerden birisidir. Bu nedenle öfke kontrolü, ki inin dünya ve ahiret mutlulu u için son derece önemli bir meseledir.

### I- Duygu E itimi

Duygu kelimesi Latince "movere" kelimesinden türemi olup, "hareket etmek" anlamına gelmekte,<sup>2</sup> ancak bu kavramın kolay bir ekilde tanımlanamamaktadır.<sup>3</sup> Yapılan tanımların ortak sonucu u noktaları ön plana çıkarmaktadır: Önceden tespit edilemeyen, ona heyecanın e lik ettiği, ho veya naho diye de erlendirilebilen, kendini beden diliyle ve yüz hareketleriyle dı a yansıtan, istek, amaç ve davranı larımızı etkileyen<sup>4</sup> bir ruh halidir. Duyguları, "his, beden ifadesi ve duru unu etkileyen bir durum"<sup>5</sup> olarak tanımlamak da mümkündür.

nsanın duygularını tanıması, neler hissetti inin muhasebesini yapabilmesi, ona davranı larını daha iyi yönetebilme kudreti kazandırımı olacaktır. man, ibadet ve güzel ahlakla bezenmi bir kimse duygularını kontrol altına almayı ba armı irade sahibi olgun bir kul karakteri kazanmı tır. Nitekim Bakara suresinin ilk ayetlerinde bu terbiyeden

<sup>2</sup> Stefan Konrad, Clauda Hendl, *Duygularla Güçlenmek*, çev. Meral Ta tan, Hayat Yay., st. 2002, s. 17.

<sup>3</sup> Geni bilgi için bkz. Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Dü ünçenin Geli mesi*, D B yay., Ankara, Tarihsiz, s.28.

<sup>4</sup> Stefan Konrad, Clauda Hendl, *Duygularla Güçlenmek*, s. 18.

<sup>5</sup> A.y. Farklı tanımlar için bkz. Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Dü ünçenin Geli mesi*, s. 28 vd.

geçmi takva sahibi kimselerin özellikleri sıralanırken, onların gayba inanan, namazını kılan, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiklerini, merhamet duygusunun ne anlama geldi inin bilincine varmış olarak yine Onun rızası için infak eden kullar<sup>6</sup> olduklarına dikkat çekilmiştir.

Duyguların yönetilmesi bakımında, irade ve itiminden geçmi olgun müminlerin intikam alma imkânına sahipken bile, öfkesini kontrol altında tutmayı amaçlayan, hatta affedecek derecede üstün bir ruh haline sahip kimseler oldukları görülmektedir.<sup>7</sup> Bu amaçta duyguları tanıma, onları açıklayabilme, kontrol altına alma ve kendini bu kasının yerine koyabilme (empati)<sup>8</sup> duygularla amaçla çıkmada büyük önem arz etmektedir.

İnsanın duygularının esiri olmaktan kurtulup onları kontrol altına almayı ve etkili kullanmayı öğrenmesi için, Allah'a tam manasıyla yönelmeyi ifade eden zikre devam etmeyi mutlak hale getirmesi gerekir. Çünkü kalplerin gerçek tatmini ahirete dönük olarak insani yönü geliştirmek suretiyle tahsiyetin oluşması ve olgunlaşması ile elde edilir.<sup>9</sup> Nitekim Kur'an, kalplerin Allah'ı zikirle huzura kavuşturmasını bildirmektedir.<sup>10</sup> İnsan korku, endişe ve huzursuzluklardan ancak bu şekilde kurtulur.<sup>11</sup> Aksi halde sabırsız, dünya hayatının süsüne düşkün, kalbi Allah'ı anmaktan gafil, hevasına uyumsuz ve ihsan gücünü yitiren bir karaktere bürünür,<sup>12</sup> bu da bütün hayatını etkileyen kontrolsüz işlemler yapmasına yol

<sup>6</sup> 2 Bakara 2-5.

<sup>7</sup> 3 Ali İmran 134.

<sup>8</sup> Stefan Konrad, Claudia Hendl, *Duygularla Güçlenmek*, s. 18

<sup>9</sup> H. Mahmud Çamdibi, *Din E İtimine Giri*, FAV yay., İstanbul, 1989, s.7.

<sup>10</sup> 13 Ra'd 28.

<sup>11</sup> H. Mahmud Çamdibi, *Din E İtimine Giri*, s.8.

<sup>12</sup> 18 Kehf 28.

açar. Çünkü Allah'ı anmaktan gafil kimseler istek ve arzularının etkisi altında kalarak zikir ve ibadetin insan ahsiyetini yüceltici ve düzenleyici yönünden mahrum kaldıklarından, zikrin bo lu unu heva ve hevesle doldurmaya çalı maktadırlar.<sup>13</sup>

Kur'an'ı Kerim bu ekilde davrananları olumsuz duygulara esir olmu kimseler olarak nitelemi ve onların tutumlarını "hevalarını ilah edinme"<sup>14</sup> ifadesiyle tanımlamı tır. Buna kar ılık kendisini bu tür ya an- tıdan uzak tutanlara; yani Ku'an'ın duygu ve irade e itiminden geçmi , yaratana kar ı sorumluluk duyan ve bunu sa lam bir ekilde yerine getirmedeki noksanlıklarından endi e hisseden müminlerin cennetle ödüllendirilece i vaat edilmi tir.<sup>15</sup> Bu sebeple, kötü duygu ve ihtiraslar, uursuz, basiretsiz taklitçilik, insanın ahlaki kural ve vazifelerini olum- suz yönde etkilemekte oldu u için, insan bu iki engeli a mada ilahi yar- dıma muhtaçtır. te, kötü temayül ve telkinlerin etkisinde kalabilen, ahlaki hastalıklara dü ebilen insana Kur'an, ifa, rahmet, uyarıcı, ık ve nimet olmaktadır.<sup>16</sup> Nitekim slam, inanç ve ahlak gibi alanlarda bireysel ve toplumsal hayata yön vermeyi istemekte, ki inin ihtirasları ve kapis- leri arasında bo ulup gitmesine kayıtsız kalmamakta, onu zihni ve duy- gusal yönden e itecek davranı biçimleri önermektedir.<sup>17</sup> Cimrilik, kin, kıskançlık gibi duygulara kar ı olumlu seçenekler sunarak onun hem aklına, hem de duygularına hitap etmektedir. Bir kimsenin di er bir in-

<sup>13</sup>H. Mahmud Çamdibi, *Din E itimine Giri* , s.10.

<sup>14</sup>25 Furkan 43.

<sup>15</sup>79 Naziat 37-41.

<sup>16</sup> Mustafa Ça rıcı, *slam Ahlakı*, Ensar ne r. st. 1985, s. 113-114.

<sup>17</sup> Mustafa Ça rıcı, *a.g.e.*, s. 111.

sanı öldürmesini bütün insanları öldürmekle e de er görmü ,<sup>18</sup> ona merhamet duygusunun zirvesini ö retmi tir. Bu da insanda yaratıcı- yaratılan ve yaratılanla di er yaratılanlar arasındaki ili kilerde geni bir ufuk açmaktadır.

## II- Öfke le İlgili Kur'an'da Geçen Kavramlar

Kur'an'da öfke ve kızgınlıkla ilgili “*gazaḅ*”, “*gayz*”, “*sahaḅ*” kelimele ri kullanılmı tır. Bunlar bazen Allah'a, bazen de insanlara nispet edilmi tir. İmdi bunları kısaca inceleyelim:

a- **Gazaḅ** ( ): Kur'an'da yirmi dört yerde geçen bu kelime “kızmak, öfkelenmek, hiddetlenmek” anlamına gelmektedir. Be yerde insanlara, ondokuz yerde Allah'a nispet edilmi tir. Allah için kullanıldında “bir eye rıza göstermemek, cezalandırmak” demektir.<sup>19</sup>

b- **Gayz** ( ): Kur'an'da on yerde kullanılmı tır. ” iddetli öfke, çok kızma” anlamına gelir. Bir yerde “*tegayyuz*”<sup>20</sup> mastar olarak “çok kızdı mı belli etme (sesli ve iddetli öfkelenme)” ekinde geçer. Bu kelime sadece insanla ilgili kullanılmı , Allaha nispet edilmemi tir.<sup>21</sup>

c- **Sahaḅ** ( ): Yine “kızmak, öfkelenmek” anlamına gelen bu kelime Kur'an'da dört yerde geçmektedir. Üç yerde, azap etme anlamında Allah'a, bir yerde de insana nispet edilerek kullanılmı tır.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> 5 Maide 32.

<sup>19</sup> Ra ıp el- İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an*, Daru'l- Kalem, Dıme k, 1412, s. 608; M.Fuad Abdalbaki, *Kur'an Kelimelerinin Anahtarı* (Mu'cemu'l-Müfehres Tercümesi), (Trc. Mahmut ÇANGA), Tima yay., stanbul, 1986, s. 350.

<sup>20</sup> 25 Furkan 12.

<sup>21</sup> Ra ıp el- İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l- Kur'an*, s. 619; M.Fuad Abdalbaki, *Kur'an Kelimelerinin Anahtarı* (Mu'cemu'l-Müfehres Tercümesi), s. 358.

<sup>22</sup> Ra ıp el- İsfahani, a.g.e., s. 402; M.Fuad Abdalbaki, a.g.e., s.239.

d- **ntikam:** Ayıp kar ılmak, çekememek ve be enmemek anlamına gelen N- k- m kökünden türemi tir. Nefret duymak, intikam almak ve cezalandırmak demek olan intikam kelimesi, 13 yerde geçmektedir<sup>23</sup> ve tamamı Allah'a izafe edilmi tir. ntikam kelimesinin geçti i ayetlere bakıldı nda peygamberlerin getirdi i dini prensipleri inkâr eden ve onlara zulmedenlerin yaptıklarına kar ılık hak ettikleri cezanın verilmesi ile ilgili oldu u görülür. Hatta bir yerde de öfke ile birlikte kullanılmı - tır.<sup>24</sup>

### III- Kur'an'da Gazap ve Sahat Kavramlarının Allah'a Nispeti

Gazap, Allah'a nispet edildi inde, yeryüzünde i lenmi veya i le- necek her türlü zulüm ve haksızlı a kar ı Allah'ın verdi i veya verece i ilahi ceza anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Bu kavramların Allah için kullanılması, Kur'an'ın bütünlü ü açısından neyi ifade etti i ile ilgili farklı görü ler ileri sürülmü tür. nsanlarda bulunan vasıfların Allah hakkında kullanılması di er ayetlerle birlikte ele alındı nda bir çeli ki do urup do urmayaca ı bir Kur'an'ı anlama problemi olu turmu , bunun a ılması için farklı teviller yapılmı tir.

Kelamcılar, konuyu Allah'ın sıfatları ba lamında tartı mı lar, Mutezile, irade sıfatıyla ba lantılı olarak ele almı , Allah'ın cezalandırması ekinde açıklamı tir. Ehlisünnet âlimleri ise, Mutezileye kar ı çıkarak, bu sıfatları irade ile ili kilendirmenin sakıncalı oldu unu ileri sürmü lerdir. Ancak, bunların Allah'ın anına uygun bir ekilde açıklanmasının gerekli oldu una kanaat getirmi ler, Allah'ın gazap etmesini, ona isyan eden ve

<sup>23</sup> Ra ıp el- Isfahani, a.g.e., s. 822; M. Fuad Abdalbaki,a.g.e., s. 521.

<sup>24</sup> 43 Zuhruf 55.

<sup>25</sup> A.Nedim Serinsu vd., *Dini Terimler Sözlü ü*, MEB yay., Ankara 2009, s.105.

onu inkâr edenleri rahmetinden mahrum etmesi ve onları cezalandırması olarak yorumlamı lardır.<sup>26</sup>

Bu tür sıfatların Allah için kullanılması, insanlarda oldu u gibi bir noksanlı ın ve acziyetin dı a vurumu ekinde algılanmamalıdır. O, bütün noksan sıfatlardan münezzehtir. Yani yersiz ve sınırsız öfkelenme, intikam alma, kibir sebebiyle küçük görme, kıskançlık anlamında de ildir. Allah'ın haberi sıfatıdır ve insanların birbirlerine yaptıkları zulüm, haksızlık ve kötü muameleleri sebebiyle adaleti gere i cezalandırmasıdır.

Allah'ın sıfatları di er varlıkların sıfatlarına benzemez. simlendirme bakımından benzerlik olsa da, kapsam ve etki bakımından tamamen farklıdır. Haberi sıfatlara zahiren bakılırsa te bih ve tecsime dü me tehlikesi vardır.<sup>27</sup> Takip edilmesi gereken en sa lıklı yol, “te bihe dü me den ispat etmek, nefy ve inkâr etmeden tenzih etmek”tir.<sup>28</sup> Mesela, insanlardaki öfke, nefis ve eytanın vesvesesi ile olumsuz bir durumu yani zarar vermeyi ifade ederken, Allah için adaleti temsil eder. Çünkü zulüm ve haksızlı a, zulmetmeden kar ılık vermek, adil olmanın gere idir. Bu yüzden Allah için kontrol dı ı ve zulme götüren bir öfkeden söz edilemez. nsan ise ne kadar titiz davransa da adaleti sa lamada hatadan uzak de ildir.

Öfkenin eseri olarak titreme, terleme, kızarma ve kalp atı larında hızlanma gibi insan metabolizmasında bazı de i iklikler gözlemlenmektedir. Ayrıca kontrol altına alınmazsa intikam hırsıyla sahibine ve çevreye zararlı olmaktadır. Bu tür özellikler onda noksanlık anlamı ta ıyaca ı

<sup>26</sup> İyas Üzüm, “*Gazap*”, *DA*, st., 1996, XIII, 435.

<sup>27</sup> A.Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giri*, Ensar ne r., stanbul,1987, s.96.

<sup>28</sup> age,s.98.

için Allah'a izafesi muhaldir. Nitekim hak edeni cezalandırmada da güçsüzlük göstermez. İnsan ise ne kadar öfkelenirse de kendinden daha güçlüleri karşısında intikam alma amacını gerçekleştiremez yani çaresiz kalır. İddetli öfkelenme ve kızgınlığı ifade eden “gayz” kelimesinin Kur'an'da Allah'a nispeti yoktur. İnsanın dışında, onun öfkelenmesine benzetilerek sadece cehennem için kullanılmıştır.<sup>29</sup>

Kur'an'da gayz ve sahat'ın Allah'a nispet edildiği ayetler şu konularla ilgilidir:

- 1- Mümin birinin kasten öldürülmesi<sup>30</sup>
- 2- Allah'ın dini hakkında gerçek dışı delillerle tartışılması<sup>31</sup>
- 3- Mazeretsiz savaş meydanından kaçma<sup>32</sup>
- 4- Yahudilerin, Müslümanlara hakaret edip inandıkları dini ve değerlerini alaya almaları, Allah'ın onlara verdiği nimetlere karşı nankörlük etmeleri, Onun ayetlerini inkârı inatla sürdürmeleri, içinde buldukları kötü durumu haber veren peygamberleri haksız yere öldürmeleri, yani isyan ve ta kınılıkları, Peygamberleri kıskanmaları<sup>33</sup>
- 5- Münafıkların Allah hakkında kötü zanda bulunmaları, inandıklarını söylemelerine rağmen müminlere karşı Allah'ın kendilerine gazap ettiği inkârcıları(Yahudiler) dost edinmeleri

34

---

<sup>29</sup> 67 Mülk 8; 25 Furkan 12.

<sup>30</sup> 4 Nisa 93.

<sup>31</sup> 42 İsrâ 16.

<sup>32</sup> 8 Enfal 16.

<sup>33</sup> 5 Maide 60; 2 Bakara 61, 90; 1 Fatiha 7.

<sup>34</sup> 48 Fetih 6; 58 Mücadele 14.



- 6- inkârcıların ölümden sonra dirilmekten ve ahiretten ümit kesmeleri yani ölüm sonrası hayatı inkâr etmeleri<sup>35</sup>
- 7- Buza ıya tapma<sup>36</sup>
- 8- Ehli kitaptan olan Yahudilerin Allah'ın ahbine ve müminlerin himayesine sı nmaya yana mamaları, Allaha isyan edip had-di a maları<sup>37</sup>
- 9- Ad kavminin Allaha imana yana mamaları, putperestlikte ısı-rar etmeleri ve Hud (as)ın azapla uyarmasını yalanlayıp alaya almaları<sup>38</sup>
- 10- Gafil kimselerin küfürle mutlu olup dünya hayatını ahrete tercih etmeleri<sup>39</sup>
- 11- Lian<sup>40</sup>(e lerin birbirlerini itham ettikleri suçla ilgili lanetlemele-ri)
- 12- Rızık olarak verilenlerin temizlerinden yememe, bu hususta nankörlük ve ta kınlık etme<sup>41</sup>
- 13- Allahı inkâr edenlerle dostluk kurma<sup>42</sup>
- 14- Allah'ın emanetine kar ı hıyanet etme sebebiyle Onun gazabı-na u rama<sup>43</sup>
- 15- Allahı kızdıran eylerin ardından gitme ve Onu razı edecek davranı lardan ho lanmama<sup>44</sup>

---

<sup>35</sup> 60 Mümtehine 13.

<sup>36</sup> 7 A'raf 152; 20 Taha 86.

<sup>37</sup> 3 Aliimran 112.

<sup>38</sup> 7 A'raf 71.

<sup>39</sup> 16 Nahl 106.

<sup>40</sup> 24 Nur 9.

<sup>41</sup> 20 Taha 81.

<sup>42</sup> 5 Maide 80.

<sup>43</sup> 3 Aliimran 162.

<sup>44</sup> 47 Muhammed 28.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Allah'ın, yeryüzünde bozgunculuk çıkaran, Ona isyan eden, insanlara maddi ve manevi zarar veren, ilahi emirleri alaya alıp karşı çıkan, Allah'ın dinini yalanlayan kimseleri cezalandıracağı bildirilmektedir. Bununla haksızlığı ramı kullarının hakkını korumak ve zulmedenlerin de azgınlığına engel olmak amaçlanmaktadır.

#### **A- Kur'an'a Göre Allah'ın Gazabını Çeken Haller**

Ayetlerde geçen öfke ve kızgınlığın Allah için kullanıldığı yerler incelendiğinde, hukukullahı ve hukuku'l-ibada karşı yapılan zulüm ve haksızlıkların söz konusu edildiği görülür. Bu ise Allah'ın gazabını çekmekte, yapanların hem dünyada hem de ahirette ziyana uğrayacakları bildirilmektedir. Allah'ın gazabına yol açan fiiller ana hatlarıyla şunlardır:

a- nkar: Allah'a ve Onun kabul edilmesini emir buyurduğu değerlere karşı umursamaz tavır sergileyenlerin, dahası alaya alanların dünyada ve ahirette karılığını alacakları beyan edilmektedir. İnsanların ibadete çağırıldıkları sırada, balarına ne tür bir felaketin gelebileceğini düşünmeden, bu daveti alay ve eğlence konusu haline getirmeleri, akıllarının nefis ve şeytan tarafından perdelendiğini, akıllarını kullanamaz hale geldiklerini göstermektedir. Bu durum onları Allah'a inanıp onun emirlerine boyun eğmede derin bir gaflete sürüklemiştir. Böylece Allah'ın gazabı onlar üzerine hak olmuştur.<sup>45</sup> nkârcıların nifak, dümanlık ve haram yemede birbirleriyle yarıtışı, Allah'a karşı fütursuzca iftiralar savurdıkları bildirilmektedir.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 5 Maide 57, 60; 47 Muhammed 28.

<sup>46</sup> 5 Maide 61 vd.

Müminler Allah'ın gazabına u rayanlarla dostluk kurmamaları konusunda uyarılmaktadır.<sup>47</sup> Allah'ı inkar etmekten mutlu olanların ve kendileri küfre dalmakla yetinmeyip, iman edenlerin teslimiyetini kabul lenemeyen, bu yüzden onlara büyük öfke duyan, caydırmak için de i - kenceden kaçınmayan münkirlerin yakıcı bir azaba u rayacakları haber verilmi tir.<sup>48</sup> Yine Allah'ın dininin insanlar tarafından kabul edilmesiyle, onları vazgeçirmek için batıl deliller üreterek Allah hakkında tartı anları aynı akıbet beklemektedir.<sup>49</sup>

b- Meydan Okuma: Peygamberlerin gönderildikleri toplumlarda kar ıla tıkları en güçlü itiraz, atalarının dinini terk edip, sadece Allah'a kulluk etme ça rısına olmu tur. Davete muhatap toplumlar, atalarının sorgulanamaz mutlak do rulu u üzerinden hareket etmekte, sonradan ortaya çıktı mı dü ündükleri her yapıya duygusal kar ı duru sergile -mekte ve bunu inandırıcı bulmamaktaydı. Bu sebeple peygamberlerin, inkâra ısrar etmeleri halinde iddetli bir azapla cezalandırılacakları uya - rısını inandırıcı bulmamı lar, bunun hayal ürünü oldu unu dü ünerek, alaycı bir tavırla vaat edilen azabın hemen gelmesini istemi lerdı. Aklın kullanılmadı ı bu takıntılı tutum, Allah'ın gazabını çekmede yeterli ol - mu tur.<sup>50</sup>

c-Allah hakkında kötü zanda bulunmak: Kötü zan, insanlar hak - kında bile yasaklanmı ken, Allah'ın sonsuz rahmet ve merhametinden yararlandı ı halde görmezden gelip, Onun azamet ve anına yakı mayan

---

<sup>47</sup> 60 Mümtehine 13.

<sup>48</sup> 16 Nahl 106.

<sup>49</sup> 42 ura 16.

<sup>50</sup> 7 Araf 70 vd.

bir eilde basite almanın, inkara kalkı manın büyük bir hüsrana oldu u, Allah'ın gazabına ve lanetine yol açtı ı beyan edilmi tir.<sup>51</sup>

d-Yalan yere yemin etmek: Nifak alameti olarak yalan yere yemin etmek de Allah'ın gazabını çeken bir eylemdir. Münafıkların, müminlerin yanında onlardan görünmek için yalan yere yemin ettikleri<sup>52</sup> bildirilmekte, bu yaptıklarının Allah'ın gazabını çeken çirkin bir fiil oldu u ifade edilmektedir. Münafıkların bunu, ahirette Allah'ın huzurunda yapacak kadar kanıksadıkları, kendilerine Allah'ı unutturacak seviyede eytanın oyuncu ı haline geldikleri, Allah'a ve elçisine dü man olmanın bedelini a ır ödeyecekleri haber verilmi tir.<sup>53</sup> Ayrıca söylediklerine Allah'ı ahit tutanların, asılsız çıkması durumunda gazaba u rayacakları ve yalancı konumuna dü ecekleri bildirilmektedir.<sup>54</sup>

e-Allah'ın nimetlerine nankörlük: Allah'ın Musa (as)'nın kavmini Mısırda Firavunun zulmünden kurtarıp hürriyetlerine kavu turması ve onlara rahat bir hayat sunmasına ra men, srailo ulları'nın verilen bu nimetlere nankörlük etmeleri<sup>55</sup>, daha da ileri giderek Allah'ın ayetlerini inkara kalkı ıp gönderdi i peygamberleri öldürmeleri, gazabın üzerlerine yönelmesine sebep olmu tur. Kuran onların haddi a ıp isyana dalmalarıyla bunu hak ettiklerini bildirmektedir.<sup>56</sup>

f-Kıskançlık: Tevrat'ta haber verilmi olmasına ra men Yahudiler gelecek olan son peygamberin kendi içlerinden çıkacağı beklentisine kapılmı lar, hayal kırıklığı onları a ırı bir kıskançlık krizine sürüklemi

<sup>51</sup> 48 Fetih 6.

<sup>52</sup> 58 Mücadele 14.

<sup>53</sup> 58 Mücadele 18 vd.

<sup>54</sup> 24 Nur 9.

<sup>55</sup> 20 Taha 81.

<sup>56</sup> 2 Bakara 61; 3 Al-i imran 112; 5 Maide 78 vd.

ve bunu Allah'a inkara kadar vardırımı lardı.<sup>57</sup> Allah onların samimiyetsizli ini göstermek, kıskançlıklarının esiri olduklarını açığa vurmak için, Peygamberlerini niçin öldürdüklerini, Musa (as) nın açık deliller getirmesine rağmen neden buzaıya taptıklarını açıklamalarını istemi, bütün bu azgınlıkları zalimliklerinin bir gereği olarak yaptıklarını bildirmiştir.<sup>58</sup>

g- Puta tapıcılık: Allah'ın en büyük zulüm sayımı,<sup>59</sup> müriklerin de pis olduğunu beyan etmiştir.<sup>60</sup> Kendilerine hakikat geldikten sonra Allah'a ortak koymak, Onun gazabını çekmeye sebep olur. Çünkü kendilerine bile yardım edemeyen ve gelen zararı uzaklaştıramayan<sup>61</sup> varlıklara uluhiyet atfederek, onları sahte ilahlar edinmeleri, Allah'a karşı yaptıkları en büyük haksızlıktır. Onun içindir ki Allah'ın ortak koyma fiilini asla başılamayacağını bildirmektedir.<sup>62</sup> Ehl-i kitabın Allah'ın varlığını ve birliğini hakkında vahiyle bilgilendirilmiş olmasına rağmen, iman etmelerinin ardından tekrar şirk dönmeleri Allah'ın gazabına sebep olmuştur.<sup>63</sup>

h-Kasten bir mümini öldürmek: Haksız yere bir cana kıymak<sup>64</sup> büyük günahlardan sayılmıştır. Bilerek ve isteyerek bir müminin canına kıymak, Allah'ın gazap ettiği konulardan birisidir. Bütün varlıkları yaratan Allah'tır. Yaratılanların içerisinde en üstün yeri tutan insan, hürmeti her şeyden çok hak etmektedir. Bir de bu, Allah'a iman eden ve emirlerine itaat eden biriye, Onun canına kıyılması, öldüren açısından büyük bir

---

<sup>57</sup> 2 Bakara 90.

<sup>58</sup> 2 Bakara 91 vd.

<sup>59</sup> 31 Lokman 13.

<sup>60</sup> 9 Tevbe 28.

<sup>61</sup> 20 Taha 89; 7 A'raf 192-195.

<sup>62</sup> 4 Nisa 48.

<sup>63</sup> 7 Araf 152; 20 Taha 86 vd.

<sup>64</sup> Buhari, Vesaya 23, Hudud 44.

bahtsızlık, Allah katında haddi a ma oldu u bildirilmektedir.<sup>65</sup> Nitekim bir cana kıymanın bütün insanlı ı öldürmü gibi a ır bir eylem oldu u görülmektedir.<sup>66</sup> Yeryüzünde ilk cinayetin iki karde arasında kıskançlık sebebiyle çıktı ı<sup>67</sup>, kötü bir fiili ba latanların kıyamete kadar i lenenlerden günah olarak pay aldı ı<sup>68</sup> dü ünülürse, olayın ciddiyeti daha iyi anlaşılmı olacaktır.

ı-Sava meydanından kaçmak: Hadiste yedi büyük günahın biri olarak haber verilmiştir.<sup>69</sup> Cihad için muharebe meydanında bulunan ordunun içinde yer alan bir kimse, me ru bir gerekçe olmadan, sava maktan uzakla ırsa, o ki inin Allah'ın gazabına u rayaca ı beyan edilmektedir.<sup>70</sup>

Nitekim insanda bulunan öfke duygusunun kutsal de erler için olumlu yönde kullanılması burada önem kazanmaktadır.<sup>71</sup> Tıpkı Hz. Ömer'in cesaretini ve öfkesini Müslüman olduktan sonra slam'ın hayrına kullanması gibi.

#### **IV- Kur'an'da Gazab, Gayz ve Sahat kelimelerinin nsana Nispeti**

A- Öfke, hiddet ve ho a gitmeyen bir ey kar ısında intikam alma iste i anlamına gelen *Gazab (gadah)* kelimesi Kur'an'da u konularda insan için kullanılmı ır:

<sup>65</sup> 4 Nisa 93.

<sup>66</sup> 5 Maide 32.

<sup>67</sup> 5 Maide 27 vd.

<sup>68</sup> Müslim, zekat, 69.

<sup>69</sup> Buhari, Vesaya 23, Hudud 44; Müslim, man 145; Ebu Davud, Vesaya 10.

<sup>70</sup> 8 Enfal 16.

<sup>71</sup> M.Faruk Bayraktar, *slam E itiminde Ö retmen ve Ö renci Münasebetleri*, FAV yay., stanbul,1989, s.165. Ayrıca bkz. Bayraktar Bayraklı, *slamda E itim*, FAV yay., stanbul,1989, s.262-263.

a- Müminlerin öfkelenedikleri zaman, buna mani olup ba ı lamayı tercih etmesi<sup>72</sup>

b- Musa (as) Allah'tan emirleri alıp geri geldi inde, halkının buza-  
rya tapması, yani tekrar putperestli e dönmelerine kar ı öfkelenmesi<sup>73</sup>

c- Yunus (as) ın kavminin iman etmemesine kar ı kızgınlı ı<sup>74</sup>

B- Kur'an'da 10 yerde geçen *gayz* kelimesi iddetli öfke ve kızgınlık anlamında olup, yalnızca insan için kullanılmı tır. Allah'a nispeti yoktur.<sup>75</sup>

a- Müminler için kullanılması: Müminlerin öfkelerine hakim olmaları<sup>76</sup> ve öfkelerinin giderilmesi<sup>77</sup>

b- Kafirler için kullanılması: Müslümanların bir beldeyi zapt etmelerine,<sup>78</sup> Allah'ın dünyada ve ahirette elçisine yardım etmesine,<sup>79</sup> Müslümanların güçlenmesine öfkelenmeleri,<sup>80</sup> inananların yanında iman ettiklerini söyleyip, yanlarından ayırdıktan sonra onlara kar ı duydukları kin sebebiyle parmak uçlarını ısırması,<sup>81</sup> Firavunun israilo ullarının yaptıklarına kızması,<sup>82</sup> Müslümanlara yenilmeleri sebebiyle öfkelenmeleri.<sup>83</sup>

---

<sup>72</sup> 42 uura 37.

<sup>73</sup> 7 Araf 150-154; 20 Taha 86.

<sup>74</sup> 21 Enbiya 87.

<sup>75</sup> Elmalılı M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dil*; Eser ne r., stanbul, 1971, II, 1177.

<sup>76</sup> 3 Al-i imran 134.

<sup>77</sup> 9 Tev be 15.

<sup>78</sup> 9 Tevbe 120.

<sup>79</sup> 22 Hac 15.

<sup>80</sup> 48 Fetih 29.

<sup>81</sup> 3 Al-i imran 119.

<sup>82</sup> 26 uura 55.

<sup>83</sup> 33 Ahzab 25.

c- Cehennemın öfkesi: nkarıcıları görünce öfkelenmesi, kabarması.<sup>84</sup> Nankörlük yapanların cehenneme atıldıklarında onun öfkeli homurtusunu i itmeleri ve neredeyse öfkesinden çatlayacak olması.<sup>85</sup>

C- Yine öfkelenmek ve kızmak anlamına gelen *sahat* kelimesi bir yerde insanlar için kullanılmı tır. Ayette, kendilerine sadaka verilmeyince öfkelenen münafıkların durumu anlatılır.<sup>86</sup>

### V- nsanda Öfke Duygusunun Kayna ı

Kur'an'da gayz, gadab ve sahat kelimeleriyle ifade edilen öfke, istenilmeyen bir söz veya davranı kar ısında kalbin çarpması, kızarma, damarların i mesi, titreme gibi fizyolojik belirtilerle dı a vurulan, benlik (kibir) duygusuyla intikam alma hissinin ortaya çıkmasını ifade eden bir ruh halidir.<sup>87</sup> Öfke sırasında en çok etkilenen akıl, yani sa lıklı dü ünmedir. E er öfke kontrol altına alınmazsa, insanın kendisine ve çevresine zararı dokunacak olumsuz davranı lara kalkı ması kaçınılmazdır. Öfke anında temkinli davranamayan insanın kontrolü aklın elinden çıkmı tır. Gazali, çevresine kar ı fütursuz davranan zalimlerin gönüllerinde gömülü olan kibrin öfkeyi meydana çıkardı nı söyler.<sup>88</sup> Nitekim eytan Âdem'e (as) secde etme emrine kibri sebebiyle kar ı çıkmı ,<sup>89</sup> Allah'ın huzurundan kovulması onu öfkelenirmi , kendine tanınan süre içerisinde intikam hissiyle Hz. Âdem ve onun soyundan gelenleri yoldan

<sup>84</sup> 25 Furkan 12.

<sup>85</sup> 67 Mülk 8.

<sup>86</sup> 9 Tevbe 57.

<sup>87</sup> M.Faruk Bayraktar, *slam E itiminde Ö retmen ve Ö renci Münasebetleri*, s.165; Mustafa Çarıcı, "Gazap", *D.A.* stanbul, 1996, XIII, 436; Stefan Konrad ve Claudia Hendl, *Duygularla Güçlenmek*, s. 22 vd., Abdullah Nasıh Ulvan, *slamda Aile E itimi*, Çev. Celal Yıldırım, Uysal Yay., Konya, 1984, I, 376.

<sup>88</sup> Gazzali, *hyau Ulumi'd-din*, çev. Ahmet Serdarolu, Bedir yay., st. 1985, III, 369.

<sup>89</sup> 7 Araf 12.



çıkarma gayreti içine girmi tir. Böylece, ho lanmadı ı eyler kar ısında kendisine hâkim olmak ve yararlı amaçlar için kullanmak üzere insana verilmi olan öfke duygusunu eytan onun en zayıf noktalarından birisi olarak kullanmaya devam etmektedir. Bu sebeple, öfkenin kontrol altına alınması, insanın ve toplumun selameti açısından büyük önem arz etmektedir. eytanın insanı öfkeliyken günaha itmesine kar ı Allah'a sınıması tavsiye edilmi tir.<sup>90</sup>

Kur'an ve hadislerde müminin e itilmesi, hayati önem arz eden duygulardan birisi olan öfkeye kapılmamasını temin eden hususlardan birisi olarak üzerinde ısrarla durulmaktadır. Örnek olması bakımından burada bir kaçını inceleyelim:

Kuranda müminlerin öfke anında duygularını dengede tutmasının ve akli ile hareket etmesinin onun olgun bir mümin olma özelli inden kaynaklandı na i aret edilmektedir. "Onlar (muttakiler) bollukta ve darlıkta Allah için harcarlar (infak ederler), kızdıklarında öfkelerini yutarlar, insanları affederler. Allah güzel davrananları sever."<sup>91</sup>

Ayette geçen *gayz*, ho lanılmayan bir eye kar ı heyecanlanmak yani öfke demektir ki gazabın aslıdır. Gazapta intikam almak varken, *gayz* kalpte kalmaktadır. Mümin kimse, dolu bir kabın a zının kapatılması gibi, öfkesini kalbine hapsedip zarar gördü ü kimselere kar ı, gücü bulundu u halde intikam almaya kalkı mamalıdır. Hatta uygunsuz bir tavır göstermeden sabretmelidir.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> 7 Araf 200.

<sup>91</sup> 3 Al-i imran 134.

<sup>92</sup>Fahreddin Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru ihyai turasi'l- Arabi, Beyrut, 1420, IX, 367; Beyzavi, *Envaru't-Tenzil*, Daru ihyai turasi'l- Arabi, Beyrut, 1418, II, 38; Kurtubi, *el-Cami' li Ahkka-mi'l-Kur'an*, Daru'l Kütübü'l-Mısıriyye, Kahire, 1964, IV, 206; Neseфі, *Medarikü't-Tenzil*, Da-

Yukarıdaki ayette, infak ile öfkeye engel olma arasında çok güzel bir ili ki vardır. öyle ki; öfkeye sebep olan olayların ba mında faiz gelir. Onun yasaklanmasıyla öfkeye yol açan birçok olumsuzluk da ortadan kaldırılmıştır. İnsanların belini büken bu kötü davranışın yerine insanlığı huzura kavuşturan infak tavsiye edilmiş, böylece erdemli bir toplum oluştu. Nitekim faiz verenlerde aç gözlülük, hırs ve bencillik; alanlarda da öfkenin sonucu olarak kin, nefret, kıskançlık ve dü manlık ortaya çıkmaktadır ki, bu duygular Uhud'daki yenilgide etkili olmuştur.<sup>93</sup>

Kur'an'da geçen başka bir ayet, müminlerin büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçındıklarını, hollerine gitmeyen bir durum karşısında kızgınlıkları, onları intikam almaya götürmeyip aksine yapanları bağışlamayı tercih ettiklerini ifade etmektedir.<sup>94</sup> Ayete baktığımızda, Kur'anın duygu e itiminden geçmesi, Peygamberin en çok kullandığı öfke nöbetlerinden kurtulmuş ve güçlü iradeye kavuşmuş takva ehli bir müminin, bütün olumsuzluklardan uzak duran ve intikam alma bir yana, üstün fazilet örneği sergileyerek kendisine yapılan yanlışlığı bağışlayabilecek bir ruh haline sahip olma özelliğine dikkat çekilmekte, zımnen her müminin bu karakteri kazanması önerilmektedir.

Öfke kontrolü e itimiyle elde edilen faydalardan birisi de onun olumlu yönde kullanılmasıdır. İnsanın kutsal değerlerini savunması gibi- gösterdiği direnç ve savunma, öfkenin varlığının ve

---

ru'l Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, II, 391-392; Elmalılı, II, 1177; M. Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Münasebetler Adab-ı Mua eret*, Dilek Matb., 1982, s. 174, 244.

<sup>93</sup> Ebu'l Ala Mevdudi, *Tefhim 'ul Kur'an*, çev. Muhammad Han Kayani vd., İnsan yay., İstanbul, 1991, I, 294.

<sup>94</sup> 42 - 37.

onun ne ekilde kullanılaca mın önemini de ortaya koymaktadır. Elbette öfkenin tamamen yok edilmesi diye bir ey mümkün de ildir. Cihadı emreden ayetlerle,<sup>95</sup> öfkeden söz edenler birlikte de erlendirildi inde, ayetlerin konu bütünlü ü, onun tamamen yok edilmesi diye bir anlam ta mmakta, aksine basit çıkarlar için de il, kutsal de erler u runa kul lanılmasını öngörmektedir. Bu durumda cihat ile öfkenin tutulmasını bildiren ayetler arasında bir çeli ki bulunmadı ı açıkça görülmektedir.

Acelecilik de öfkeye yol açmaktadır. Kur'an'da, çalı malarının so- nucunu almada acele eden ve bu sürecin uzamasından öfkeye kapılan kimselerin, pi manlıklarının ardından tövbe ile Allah'a yakla maları, dua ve niyazda bulunmaları Yunus (as)un ahsında bütün müminlere ö- retilmi tir. “Zünnunu da an. Zira O (kavmine) kızarak gitmi ti, bizim ken- disine güç yetiremeyece imizi zannetmi ti. Nihayet karanlıklar içerisinde kalıp “Senden ba ka ilah yoktur. Senin anın yücedir, ben zalimlerden oldum” diye yalvardı. Biz de onun duasını kabul ettik.”<sup>96</sup>

Kur'an ayetlerine baktı mızda, inkârcıların öfkeye kapılmalarına u durumlar kaynaklık etmektedir: Her hangi bir eyi kaybetmeleri (Tev- be 120), Allah'ın peygamberine yardım etmesi (Hac 15), Allah'ın elçileri- nin ve ona inananların kuvvet bulması (Fetih 29), Müminlere kar ı kin besleme, kıskançlık, onlara yenilmeleri, sava ı kaybetmeleri (Ahzab 25), kibirlenme ve küçük görme ( uara 55), onlara dünyalık ve sadakadan pay verilmemesi (Tevbe 58). Kin, nefret, kibir, kıskançlık, ki isel çıkarlar, yenilgiyi hazmedememe, bencillik gibi duygular, nefis ve eytan kaynaklı

<sup>95</sup> Mesela bkz. “Onlarla sava ın ki Allah, sizin ellerinizle onlara azap etsin, onları rezil etsin, sizi onlara üstün kılsın ve inananlar toplumunun gö üslerine ifa versin. Kalplerinin öf- kesini gidersin...” ( 9 Tevbe 14-15).

<sup>96</sup> 21 Enbiya 87-88.

öfke nedeni olmakta ve sahibini intikam almaya yöneltmektedir. Yukarıda sayılan ve inkârcılarda bulunan olumsuz özelliklerin mümin bir kimsede bulunmaması, bunların yol açtığı zararlardan kendilerini uzak tutmaları açısından çok önemli bir e itim de eri ta ımaktadır.

Mecazen, cehennemün öfkeli halinden söz edilirken,<sup>97</sup> böyle durumdaki bir insan tasviri göz önünde canlanmaktadır: Kızgınlıktan köpürmesi, homurtulu sesler çıkarması, çatlayacak hale gelmesi gibi. Bu derece bir öfkeye kapılan kimsenin ruh hali ortadadır ve yanlış bir davranışa kalkması pek muhtemeldir.

Hadislerde öfkenin genelde olumsuz yönüne dikkatleri çeken ve bunun zararlarından korunma yollarını gösteren pek çok uyarı ifadeleri bulunmaktadır. İnsan aklının kızgınlık esnasında sağlıklı i lemedi i, adil kararlar vermeye uygun olmadığı bildirilmiştir ve bu gibi durumlarda sakinle inceye kadar kararların ertelenmesinin uygun olacağı tavsiye edilmiştir. Nitekim hâkimin öfkeli iken karar vermemesi istenmektedir.<sup>98</sup> Hadiste geçen öfkeden maksadın, hı ım, tuvalet ihtiyacı, açlık ve hastalık anında hüküm vermek olduğu bildirilmiştir.<sup>99</sup> Yine Kur'an'la me gul olanların, âlimlerin, takva ve sorumluluk sahibi kimselerin de kötü huylu, kavgacı, ba ırıp ça ıran ve hiddet sahibi olmaması gerekir.<sup>100</sup> Çünkü gazap ve hiddet eytandandır, eytan ise ate ten yaratılmıştır, ate ancak su ile söner. Bu yüzden öfkeli bir kimse su ile yıkanmalıdır.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> 25 Furkan 12; 67 Mülk 8.

<sup>98</sup> Buhari, Ahkâm 13; Müslim, Akdiye 16; Tirmizi, Ahkâm 7; Ebu Dâvud, Akdiye 9; Nesâi, Kudât 17.

<sup>99</sup> Gazzali, *hyau Ulumi'd-din*, I,50.

<sup>100</sup> Gazzali, *age*, I, 778.

<sup>101</sup> Ebu Davud, Edeb 4; Gazzali, II, 838; İbn Kesir, IV, 1367.

Kin, nefret, öfke gibi kötü duyguların kontrol altına alınması, irade ve itimi ile mümkün olmaktadır. Manevi yönden yeteri kadar güçlü olmayan bireylerin bu gibi hastalıklara yenilmesi i ten bile de ildir. Bu sebeple nefsin ve eytanın oyunca ı olmamak için iradenin güçlendirilmesi, öfke kontrolünün sa lanması gerekmektedir. Hz. Peygamber (sav) bu konuya dikkatleri çekmi , pehlivanlı nın ve yi itli in kaba kuvvet ile de il, öfke anında ki inin kendisine hâkim, iradesine sahip olmakla gerçeikle ece ini söylemi tir.<sup>102</sup>

nsanda güçlü bir iradenin varlı nın en önemli göstergelerinden birinin öfke kontrolü oldu u görülmektedir. Kendisine bir tavsiyede bulunmasını isteyen sahabeye Hz. Peygamber; “öfkelenme!” buyurmu - tur. Adam iste ini tekrarlayınca, ona yine öfkelenmemesini söylemi tir.<sup>103</sup> Çünkü sirkenin balı bozdu u gibi, öfke de imanı ifsat etmektedir.<sup>104</sup>

nsanlar, birbirleriyle olan muamelelerinde öfkeye yer vermemele- ri ve birbirlerine kötülüklerinin dokunmaması gerekir.<sup>105</sup> Aksi halde öfke anında eytan ona bilmedi ini söyletir, pi man olaca ı eyleri yaptırır.<sup>106</sup>

Gazzali'ye göre öfkenin merkezi kalptir. nsan intikam hırsıyla doldu unda kan dola ımı hızlanır ve gelecek muhtemel tehlikeleri önle- mek için harekete geçer. Tehlike sonrasında intikam almaya yönelir. Çünkü bu öfkenin arzu etti i bir eydir. Ki i ancak intikam sonrası sakin- le ir.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Buhari, Edeb 76; Müslim, Birr 106- 107; Muvatta, Hüsnü'l-hulk 12; Ebu Davud, Edeb 3.

<sup>103</sup> Buhari, Edeb 76; Tirmizi, birr 73 ; Muvatta, Hüsnü'l-hulk 11.

<sup>104</sup> Gazali, *hyau Ulumid-din*, III, 372.

<sup>105</sup> bn Kesir, *Hadislerle Kuran-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlı a ve Bedrettin Çetiner, Ça rı yay. st., 1988, IV,1367.

<sup>106</sup> Gazali, *hyau Ulumid-din*, III, 374.

<sup>107</sup> Gazali, *age*, III,376.

Kuranın ve sünnetin öfke kontrolü e itimi ne a ırılı a kaçıp intikam hissiyle davranmayı, ne de tamamen zayıflatılıp etkisiz hale getirmeyi ifade eder. nsana ait dini ve milli de erlerin zarar gördü ü durumlarda öfkenin gere i yapılmalıdır. Bu gibi durumlarda ilgisiz kalınamaz. Vatan topraklarının dü man i galine u raması halinde ortaya çıkan öfke gibi.

Nitekim Tahrir suresi 9. ayette kâfirlere ve münafıklara kar ı harp edilmesi ve onlara kar ı sert davranılması emredilmi tir.<sup>108</sup>Yine, Hz. Peygamber ahsına kar ı yapılanları ba ı lamı , ancak dini meselelere kar ı yapılan olumsuz tutuma hiddetlenmi tir.<sup>109</sup> nsan yi itli in gerektirdi i yerlerde öfkesini kullanmasını, mülayimli in (*hilm*) icap etti i yerlerde de kızgınlı na mani olmasını ö renmelidir. Bu da din ve aklın i aret etti i ekilde davranmakla olur. Müslümanların sava sırasında bile haddi a mamaları, güçsüzlere, bitki ve hayvanlara zarar vermemeleri emredilmi tir. Sulh zamanlarında öfke kontrolünün her alanda kendini hissettirmesi bir ba ka açıdan bu emrin bir gere i olmaktadır. Aksi halde öfkenin a ırılı nda zalim, azlı nda hakkını koruyamaz olur.<sup>110</sup>

Öfke sırasında tepki üç ekilde tezahür eder:

1) Öfke anında kendini kaybedenler: Bu tür insanlar, akıl, irade ve din kontrolünü yitirdiklerinden, onlarda feraset, basiret ve irade adına hiçbir ey kalmamı tir. Öfkenin etkisi, yüzlerinde, sözlerinde, kin ve intikam olarak kalplerinde aç ı a çıkar. Pi manlık bir yana, yaptıklarıy-

<sup>108</sup> Ayrıca bkz. 48 Fetih 29.

<sup>109</sup> Buhari, lim 28,Edeb 75; Müslim, salat 128.

<sup>110</sup> Bayraklı, *age*, s.263.

la övünür hale gelirler. Bu ruh haliyle kendilerine ve çevrelerine büyük zararlar verirler. Artık onlara hiçbir ö ü t ve telkin tesir edemez.

2) Öfkesinde zayıflık olanlar: Zulüm ve haksızlık kar ısında ilgisiz kalmayı ve boyun e meyi seçen kimselerdir. Bu özelli e sahip olanlar, dirençsizlikleri sebebiyle manevi terbiyede de yol kat edemezler. Peygamberimiz bir haksızlık kar ısında a amalı olarak, elle düzeltmeyi, dil ile söylemeyi ve sonunda da imanın en zayıf noktası olarak kalp ile bu zetmeyi ö ü tler.<sup>111</sup>

3) Orta yolu tutanlar: Bunlar, Allah'ın muradına uygun davranan, öfke kontrolünü gerçekle tirmiş , irade sahibi, din ve akıl çerçevesinde hareket eden kimselerdir.<sup>112</sup>

### VI- Öfkenin Sebepleri

Öfkenin iddeti her insanda aynı olmadığı gibi, ortaya çıkışı sebepleri de aynı değildir. Bu nedenle her birey kendi yapısını, melekelerini ve mizacını iyi tanımalı, ona göre dinin fitrat e itimi doğrultusunda duygularını e itmelidir. Bunun için de öfkeye yol açan sebeplerin bilinmesi<sup>113</sup> önem arz etmektedir. Genel olarak unlardır:

<sup>111</sup> İbn Mace, *Kitabu'l-Fiten*, II, 1330.

<sup>112</sup> Gazzali, *Hyau Ulumid-din*, III, 378 vd.

<sup>113</sup> İnsanın öfke duygusunu hayatın ilk günlerinden itibaren hissetmeye başlaması ve hayatının her safhasında onun la birlikte yaşamaması, bilim adamlarını bu alanda ara tırmaya sevk etmiş , öfkenin sebepleri ile ilgili pek çok görüşleri sürmü lerdir. A. Nasih Ulvan'a göre, çocu un öfkeden uzak tutulmasının çaresi, onu öfkelendiren söz ve davranışlara meydan verilmemesidir. Böylece öfke onda bir adet haline gelmemi olur. Ona göre ebeveyn u nedenlere dikkat ederse çocukta öfkenin bir huy haline dönü mesine engel olmu ve o ho görülü yeti tirilmi olur: Açlık, hastalık, onu ihmal edip küçük dü ürmek ve horlamak, yanında öfkelenip kendine hâkim olamama, yani kötü örneklik, a ırınarın yeti tirme ve nimetlere bo ma, onu alaya alma, kötü lakaplarla ça ırma. (Ulvan, *İslam'da Aile E itimi*, I, 379-381).

1) Fitri sebepler: Bazı insanlar her eye çok çabuk kızarlar. Mizaçları buna çok yatkındır. Bu gibi kimseler, sahip oldukları bu özelli i bilip, onu kontrol altına alabilecek irade e itimine a ırlık vermelidir.

2) Manevi (içsel) sebepler: Kin, nefret, kıskançlık, bencillik ve kendini baskılarından üstün görme gibi nefsin ve eytanın telkinine açık manevi hastalıklar öfkenin artmasına, hatta kontrol dışına çıkmasına sebep olur. Sonuçta birey, aklını ve iradesini kullanamaz hale gelir. Bunu ortadan kaldırmanın yolu dinin tavsiye ettiği, kâmil iman sahip kimse-lerde olması gereken güzel huylarla ilgili vasıfları kazanmaya çalışmaktır. Tevazu ve hilm gibi...

3) Çevresel sebepler: Çevreden alınan kötü örneklerin davranış haline getirilmesidir. İnsanların rol model olarak aldıkları kimselerin öfkeli hallerinin övülmesi, kahraman gibi gösterilmesi ve onlara özendirilmesi etkili olmakta, insanlar silaha, kavgaya, hatta öldürmeye yönlendirilmektedir.

Toplumda ahlaki ve insani değerlerin itibar kaybetmesi, hatta yozlaşması sonucu faziletlerin yerini reziletler almaya başlar. Böyle bir çevrede yeti en her birey cömertliğin yerine bencilliği, affetme yerine intikamı, güzel söz yerine hakareti, dostluk yerine kavga ve dümanlılığı benimser. Böyle bir durumda acilen manevi ve ahlaki e itime a ırlık verilmeli, bireylerin akıl ve iradelerini güçlendirilecek tedbirler alınmalıdır.

İnsanların sahip oldukları değerler üzerinden ötekiletirilmesi de öfkenin artmasına sebep olur. Böyle bir muameleye maruz kalan kimseler, duygusal olgunluğa ulaşmamış olduklarında öfkeleriyle hareket ederlerse tam da art niyetlilerin arzu ettikleri ortamı hazırlamış olurlar. Böylece toplumda güvensizlik ve kargaşa kaçınılmaz hale gelir ve her



kesim di erine dü man gözüyle bakmaya ba lar. O zaman da karı ıklık-tan nemalananlar dı nda herkes, bu sonuçtan zarar görür. Bunu ortadan kaldırmanın yolu, toplumsal bilincin geli tirilmesi, farklılıkların zenginlik olarak görülmesi ve kar ıklı tahammül duygusunun yerle tirilmesiyle elde edilir.

4) Ki isel sebepler: nsanların haksızlı a ve zulme u ramaları, onları öfkelenendirir, intikam almaya sevk eder. E er bu haksızlık dünyalık, makam ve mevki ile ilgili ise, ta kınlık yapmadan ve zulme zulümle kar ılık vermeden, sabır ve aklıselim ile hareket edilmeli, elden gidenlere üzülünülmemelidir. Manevi de erler hakkında yapılan haksızlık kar ısında dinin ve aklın gerektirdi i olgunlukla davranılmalı, er'i alan korunmalıdır. Çünkü bu fitratın gere idir.

#### **VII- Öfke Nasıl Kontrol Altına Alınır?**

nsan, yeryüzünde imtihan gere i bulunmaktadır. Allah, peygamberlere vahyi göndermek suretiyle, insanın hayatta ihtiyaç duyaca ı bilgileri iletmi , ona sorumlulu unu hatırlatmı tır. Allah'ın iyi dedi i iyi, kötü dedi i kötüdür. Ancak O, insana tanıdı ı hürriyet gere i hiç kimseyi iyilik yapmaya zorlamamaktadır. Oldukça kapsamlı ve karma ık bir yapıya sahip insanın iç âleminde var olan negatif duyguların vahiyle e itimi sayesinde, nefs ve eytandan gelen aldaticı vesveselere kar ı güçlü iradeye sahip bir ki ilik olu turmu tur. nsan iyi ve kötü duyguların sürekli çatı ma halinde oldu u bir alandır. Bu çatı manın iyilikler lehine sonuçlanması, onun dünya ve ahiret mutlulu u açısından oldukça hayati bir öneme sahiptir. te slam, bu süreçte eskilerin mezleka-i akdam dedikleri kör noktaları insana ö retmek suretiyle hayat yolculu unda ona pusula görevi üstlenmi tir. Sadece yasakları de il, aynı zamanda yap-

makla yükümlü olduklarını da ö retmi , onu kararsızlı a dü me tehlikesinden korumu tur. üphesiz bu, Allah'ın kullarına olan sonsuz rahmet ve merhametinden ba ka bir ey de ildir.

Duyguların e itimi açısından öfkenin kontrolü için dikkat edilmesi gereken hususlar a a ıda sıralanmı tır:

1- Bilgi: nsan kendini tanıdıkça Rabbini tanımaya ba lar. Sahip oldu u de erlerin farkına vardı nda, kendisinin yeryüzünde bulunmasının gerçek nedenini ö renir ve sorumluluk bilinci geli ir. Onu nefis ve eytanın telkininden kurtarır, e yanın hakikatine ula tırır ve kararsızlı a neden olan sorularına cevap bulmu olur.

Cehalet ilmin en büyük dü manıdır. Onun içindir ki Kur'an, cahillerle asla tartı mamayı ve onlardan uzak durmayı ö ütler.<sup>114</sup> Gerçek anlamda Allah'ı tanıyanların bilgi sahibi kimseler oldu unu söyler. Rabbini tanıyan kimse, Onun katında de erli olanı elde etmeye yönelir ve Onun rızasını kazandıran davranı ları Allah'ın kelimelerinden ve resulünün getirdi i haberlerden ö renir ve uygular. Öfke yerine hilmî, dü manlık yerine karde li i, kötülük yerine iyili i tercih eder. Sonuçta elde edece i mükâfata ula mak için kendinde bir gayret meydana gelir. Teb ir ve inzar içeren ö ütlere birlikte kulak verir. Kötü duyguların ortaya çıkarcaca ı olumsuz sonuçlardan kendini korumaya çalı ır. Nitekim “Ey âdemo lu öfkelen di inde beni hatırla ki, ben de gazaplandı ımda seni hatırlayarak, cezalandırmayayım”<sup>115</sup> buyrulmu tur.

Öfkelenen kimse, kontrolünü kaybederek, kızgınlı ının etkisiyle kalkı tı ı intikam alma hırsının dünyasına ve ahiretine ne kataca ını

<sup>114</sup> 25 Furkan 69.

<sup>115</sup> Ebu Davud, *Süneni Ebu Davud*, IV, 4784, Gazzali, *hyau Ulumi'd-din*, III, 387.

veya kaybettireceğini iyi düşünmeli, duygularına hâkim olmayı başarmalıdır.

2- Sa lam inanç: Ö rüni gönülden kabul eden müminler, ancak sa lam bir inanç sayesinde bunu davranışa dönü türebilmektedirler. Zihninde tereddüt yaayan bir insanın ö ütü ve tavsiyelerden sa lıklı bir sonuç elde etmesi mümkün de ildir. Bu sebeptendir ki, Hz. Peygamber kendisine tabi olanlara sa lam bir inancın varlığını ö retmesi bakımından ö yle buyurmu tur: “Beni Hud suresi ihtiyarlattı.”<sup>116</sup>

Bu surede geçen, “Sana nasıl emredildiye, o ekilde dosdo ru ol!”<sup>117</sup> emri, kati bir inanç insanına bir anlam ifade eder ve onu gere ini yapmaya zorlar. Kur’an, sa lam bir inancın, salih amelleri yapmayı gerektirdiğini ifade etmesi anlamında olmak üzere bu iki hususu birlikte zikretmektedir.<sup>118</sup> Duyguların e itimi çerçevesinde ö fkenin niçin ve ne kadar olması meselesi de salih amel kapsamında ele alınmalıdır.

3- Salih amel: Salih amel sadece ibadetlere has bir kavram de ildir. Çünkü her türlü yararlı iş bu kapsama dâhildir, yani mümine yakış an her eylemdir. Sa lam bir inançtan, ibadete ve güzel ahlaka kadar ne denli faydalı eylem varsa, bir mümin bunları en güzel ekilde yerine getirmelidir. Ö fkeye karşı ılık sabrı seçip affetme yolunu tercih etme de böyledir. Ö fke kontrolünün en etkin aracı sabırdır. Bu ba lamda, Allah’ın yardımının sabır ve namazla gelece i<sup>119</sup> gerçe ine iyi dikkat edilmelidir. Bu yüzden, Allah’ın yardımının, sa lam bir iradeyle, do ru olanı yapanlar için olacağı görülmektedir. Nitekim münafı ın vasıflarının sıralandığı bir hadiste

<sup>116</sup> Tirmizi, Zühd 61.

<sup>117</sup> 11 Hud 112.

<sup>118</sup> Örnek olarak bkz. Asr 1-3.

<sup>119</sup> 2 Bakara 153.

“husumetle ti inde günaha kalkı ması”ndan<sup>120</sup> bahsedilmektedir. Buradan hareketle onun öfkeleni inde kar ısındakilere zarar vermeye kalkı tı mı, yani intikam alma hırsına yenildi ini görmekteyiz.

4- Dua ile Allah'ın yardımını dileme: Kur'an duası olmayanın hiçbir eye yaramayaca ndan söz eder.<sup>121</sup> man sahibi bir kimse, ula tı ı bütün iyilikleri Allah'ın yardımı ve ona samimiyetle yöneldi i yakarı larıyla elde etti ine; kötülükleri, nefis ve eytan engellerini ortadan kaldırmada yine Allah'a sı nmayla, yani dua ile etkisizle tirdi ine inanır. Hal böyle olunca, öfkenin kontrolü ve e itimi için Allah'ın yardımını istemeli, kırgınlık anında kontrol dı ı bir davranı m kendinden sudur etmemesini dilemelidir. Nitekim istiaze-besmele ekinde formüle edilmi olan dua cümlelerinin ilki, eytandan Allaha sı nmayı,<sup>122</sup> ikincisi de Onu daima hatırda tutmayı ikrar ederek, sürekli birlikte olma dile ini ortaya koymaktadır. Hiddet anında bu insana güç verecektir.

5- Susmak: Öfke anında susmak, insana kısa bir süre kar ıla tı ı olayı de erlendirme fırsatı sunar, ani kararlar vermenin önüne geçer ve kontrolsüz davranı ları engeller. Böylece onun büyük pi manlık duygusu ya amasına neden olabilecek kötü sonuçların meydana gelmesini ortadan kaldırır. Hz. Peygamber öfke sırasında susmanın ne denli önemli oldu unu u tavsiyesiyle ifade etmi tir: “Sizden biriniz öfkeliyken, sussun, konu masın.”<sup>123</sup>

6- Öfkeye yol açan fiili ve onun ortaya çıktı ı ortamı de i tirme: Öfkenin meydana geldi i ortamdan uzakla mak, insana hâkim olan

<sup>120</sup> Buhari, man 24; Müslim, man 25.

<sup>121</sup> 25 Furkan 77

<sup>122</sup> Tirmizi, Deavat 53; Ebu Davud, Edeb 4.

<sup>123</sup> Buhari, *el-Edebü'l-Müfred*, (ter.A.Fikri Yavuz), st., 1974, I, 125.

duyguların tesirinin azalmasına yardım eder ve zihnin odaklandığı olay üzerinde dü üncenin teksifi da ılır, öfke etkisini kaybeder. Böylece öfkenin do uraca ı olumsuzluklar engellenmi olur.

Öfke anında ki inin mevcut pozisyonunu de i tirmesi de insanda kümelenen hı mın da ılmasına önemli katkı sa lamaktadır. Nitekim Hz. Peygamberin, kızgınlık anında, ayaktakinin oturmasını, oturanın uzanmasını veya abdest almasını tavsiye etti ini görmekteyiz.<sup>124</sup> Buradan anla ılmaktadır ki, akla hâkim olmaya çalı an öfkenin, sa lıklı dü ünme-ye engel olmaması için, gözün kapsama alanına giren olay mahallinin terk edilmesi son derece önem arz etmektedir.

7- Telkin: Öfkenin tesiri altında kalan bir kimse, kendisini zarara u ratacak olumsuz söz ve davranı lardan uzak tutabilmesi için, sürekli içsel olarak kendine hâkim olma telkininde bulunmalıdır. ntikam duygusunun ardından gelen pi manlıkları dü ünmeli ve bu konuda kendini ikna etmelidir.

Âlim, fazıl, vakarlı ve güzel ahlak sahibi kimselerin, verdikleri ö üt ve tavsiyeler de öfke ile ilgili çok önemli bir etkiye sahiptir. nsan de er verdi i ki inin tavsiyelerini ciddiye almakta, davranı larını o do -rultuda belirlemektedir. Toplumun huzuru açısından son derece önemli olan bu konunun iyi de erlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü bireyler, rol model insanlara daima ihtiyaç duymu tur. Onların halleri, sözleri, tavır ve davranı ları toplumun bireyleri üzerinde olumlu manada tesir bırakmaktadır.

---

<sup>124</sup> Ebu Davud, Edeb 4.

8- Empati kurmak: Öfkeye kapılan kimseler, kendilerinden daha zayıf olanlardan intikam almaya kalkıştıkları sırada, aynı durumun onların başına gelmesi durumunda nasıl bir ruh haline bürüneceklerini düşünmeli, karşı tarafa yönelttikleri kızgınlığın zarara yol açmadan önüne geçmelidirler. Zira daima kendilerinden daha güçlülerinin çıkıp, onlardan intikam almaya kalkışabileceğini beklemelidirler. Bu düşünce onlarda, öfke sırasında sağ duyulu davranmayı sağlamı olacak ve böylece hem kendini, hem de karşıdaki birçok olumsuzluktan korumu olacaktır.

9- Farklı bir işe yönelme: Kızgınlığa yol açan olay ya da nesnenin terk edilip, başka bir işe yönelme de öfkenin tesirini azaltacaktır.

10- Öfkeye sebep olan olayla ilgili kar-zarar hesabı yapmak: Öfkeyle sahip olunmaya çalışılan şeyin, dünya ve ahiretine, kendisine ve çevresine, kısa ve uzun vadede ne gibi yarar sağlayacağı, ya da zarara yol açacağı iyi düşünülmalıdır. Bu durum onu sağlıklı düşünmeye ve temkinli davranmaya götürecektir.

11- Olumlu düşünme: Karşılaştılan her durumdan olumsuz sonuçlar çıkarmak, insanı karamsarlığa ve kararsızlığa sürükler. Hâlbuki görünürde aleyhte gibi görünen olaylar, sonuç itibarıyla birçok hayrı içinde barındırıyor olabilir.<sup>125</sup> Bu gibi durumları sabırla yaşamak, öfkeyle elde edilecek menfaatten çok daha büyük ve kalıcı sonuçlar doğuracak ve hiç kimse zarara uğramamı olacaktır.

12- Sorumluluk ve hesap verme duygusu: Hiç bir insan başıboş yaratılmamıştır.<sup>126</sup> Kendisine sağlanan hürriyet ve imkânlar, hesap sorulma

<sup>125</sup> 2 Bakara 216; 4 Nisa 19.

<sup>126</sup> 75 Kıyame 36.

gerçe ini de beraberinde getirmektedir. Bu bilince sahip bir insan, niyet etti i, söyledi i ve yaptı ı her eyin ahirette bir kar ılı nın bulundu u nu bilir ve o do rultuda hareket eder. Bir i i yapmayı dü ündü ünde onunla ilgi her yönü hesap eder, kendisine olacak dönü ümü merkeze alır. Böylece öfke ve aceleyle karar vermekten kendini korumu olur.

### **Sonuç**

letim ça ı olarak nitelenen günümüzde, insano lu çok hızlı bir hayatın akı ma kendisini kaptırma gittmektedir. Hızlı ve yo un me giliyetler onu a ır bir stres yuma na dönü türmü tür. Bu durum, kendisini ben merkezli dü ünmeye ve davranmaya itmekte, çevresinde gerçekleş en olayları bu pencereden bakarak de erlendirmektedir. Hareketli bir hayatın içinde kalan insan, çevresine tahammülsüz ve müsamahasız davranmakta, dostluk ve kardeşlik duyguları, öfke ve ta kınlı a kurban edilmektedir. Toplumun bireyleri sanki öfke nöbetine tutulmuş gibi hareket etmektedir. Bunu her gün trafikte, sokakta, hatta sporda ve e lence de görmekteyiz. İnsanlar bazen aceleci davranıp öfkelerine yenik dü mektedir.

Kuran, insanın güçlü bir irade e itiminden geçmesinin yol ve yöntemlerini ö retmektedir. Bu ba lamda, duyguların e itimi, aklın kontrolü elinde bulundurmasını zaruri kılmaktadır. Din aklın kontrolünü sa - larken, akıl da duyguları kontrol etmektedir. Böylece insan, Yaratanın ho nutlu unu kazanacak bir hayatın içerisinde huzur ve mutlulu u da elde etmi , kendisi ve çevresi ile barı k bir ömür sürmü olacaktır.

Öfkenin yol açtı ı olumsuzlukların sonucunda ortaya çıkan zararları, bilmeyen yok gibidir. Ne var ki, öfke anında bunu hesap etmek de

kolay bir ey de ildir. Bu yüzden Kuran ve hadisler öfkeyi kontrol etmenin yollarını insana ö retmekte ve ona davranı kazandırmaktadır.

### **KAYNAKÇA**

- Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Abdulkaki, M.Fuad, *Kur'an Kelimelerinin Anahtarı* (Mu'cemu'l-Müfehres Tercümesi), (Trc. Mahmut ÇANGA), Tima yayınları, stanbul, 1986.
- Bayraktar, M. Faruk, *slam E itiminde Ö retmen ve Ö renci Münasebetleri*, FAV yayınları, stanbul,1989.
- Bayraktar Bayraklı, *slam'da E itim*, FAV yayınları, stanbul, 1989
- Beyzavi Ebu Said Nasiruddin Abdullah b. Ömer, *Envaru 't-Tenzil*, Daru hyai Turasi'l- Arabi, Beyrut, 1418.
- Buhari, Ebu Abdillan Muhammed b. smail, *el-Camiu 's-sahih*, I-VIII, stanbul, 1981.
- ....., *el-Edebü'l-Müfred*, (ter.A.Fikri Yavuz), stanbul, 1974.
- Ça rıcı, Mustafa, *slam Ahlakı*, Ensar ne riyat, stanbul, 1985.
- ....., " *Gazap*", *D A*, stanbul, 1996.
- Çamdibi, H. Mahmud, *Din E itimine Giri*, FAV yayınları, stanbul, 1989.
- Duman, M. Zeki, *Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Münasebetler Adab-ı Mua eret*, Dilek Matbaası, 1982.
- Ebu'l Ala Mevdudi, *Tefhim 'ul Kur'an* (çev. Muhammad Han Kayani vd.), nsan yayınları, st. 1991.
- Ebu Davud, Süleyman b. E 'as es-Sicistani, *Sünerz*, I-IV, stanbul, 1981.



- Gazzali, Ebu Hamid Muhammed, *İhyau Ulumi'd-din*, (çev. Ahmet Serdarolu), Bedir yayınları, İstanbul. 1985.
- İbn Kesir İsmail b. Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (çev. Bekir Karlıa ve Bedrettin Çetiner), Çağrı yayınları, İstanbul, 1988.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, Riyad, 1983.
- Kılavuz, A.Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar neşriyatı, İstanbul, 1987.
- Kurtubi Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, Daru'l Kütübi'l-Misriyye, Kahire, 1964.
- Malik b. Enes, *Muvatta*, I-II, İstanbul, 1992.
- Müslim, Ebu Hüseyin b. Haccac, *el-Camiu's-sahih*, Daru's-selam yayınevi, Riyad, 1999.
- Nesai, Ahmed b. Ali, *Sünen*, I-VIII, İstanbul, 1981.
- Nesefi Ebu'l-Berekat Hafızuddin Abdullah, *Medarikü't-Tenzil*, Daru'l Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- Ra'ıp el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1412.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefatihü'l-Gayb*, Daru'İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1420.
- Serinsu, A.Nedim vd., *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB yayınları, Ankara, 2009.
- Stefan Konrad, Claudia Hendl, *Duygularla Güçlenmek*, (çev. Meral Taştan), Hayat yayınları, İstanbul, 2002.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, İstanbul, 1981.
- Ulvan, Abdullah Nasih, *İslamda Aile Ettiği*, (çev. Celal Yıldırım), Uysal Yayınları, Konya, 1984.

Üzüm, İyas, “ *Gazap*”, D A, stanbul, 1996.

Yavuz Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Dü üncenin Geli mesi*, D B yayınları,  
Ankara, Tarihsiz.

Yazır, Elmalılı M.Hamdi, *Hak Dini Kuran Dil*, Eser ne riyat, stanbul,  
1971.

**AFÎ'İN ER-RİSALE'LE HUMEYDÎ'İN EL-MÜSNED'İNDEKİ  
RİVAYETLERİN ORTAK KAYNAKLARI BAKIMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

Fuat KARABULUT\*

**ÖZET**

Hadislerin muhafazası ve nesilden nesile sağlıklı bir şekilde aktarılması, ilk dönemlerden itibaren büyük önem kazanmıştır. Sahabe ve onlardan sonraki nesiller, bu temel görevi yerine getirirken, ezberin yanında yazıyı da kullanmışlar ve ilk yazılı örnekleri vermişlerdir. Sonraki dönemlerde hadis edebiyatı oluşturulurken, bu yazılı kaynaklardan da yararlanılmıştır. Âfi'î ve Humeydî'nin de eserlerini oluştururken, hocaları Sufyân b. Uyeyne'nin günümüze ulaşmış eserlerinden faydalandıkları görülmektedir. Bu durum Âfi'î ve Humeydî'nin ortak rivayetleri karıştırdığında daha net olarak ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Âfi'î, Humeydî, er-Risale, el-Müsned

EVALUATION OF THE NARRATIVES PRESENT IN SHAFI'TS AR-  
RISALA AND HUMAYDI'S AL-MUSNAD WITHIN THE CONTEXT OF  
THEIR COMMON RESOURCES

**ABSTRACT**

Since the earliest times, it has been very important to store and transfer hadith to the new generations correctly. While performing this important task, besides memorizing, the companions and following generations also used writing and produced their first samples. In the following period, these sources were used in composing the hadith literature. It is also observed that, while constituting their works Shafi and Humeydi benefited from Sufyân b. Uyeyne, the works of whom haven't reached to the present day. When we compare the common accounts of Shafi and Humeydi, this situation can be seen more clearly.

**Key Words:** Hadith, Shafiî, Humeydî, er-Risale, al-Musnad

**Giri**

Peygamber (sav) Allah'ın kendisine vahyetti i mesajları tebli ve ihtiyaç duyulan hususları tebyin etmekle görevlendirilmi tir.<sup>1</sup> Ancak Peygamber'in (sav) Kur'an'ı açıklaması herhangi bir tefsir aliminin açıklanması gibi de erlendirilmemeli, aksine bu açıklamaların da ilahî kont-

---

\* Yrd. Doç. Dr., A rıbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlkö retim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi E itimi Bölümü Öğ retim Üyesi.

<sup>1</sup> Maide, 5/67; İbrahim, 14/4; Nahl, 16/44,64

role tabi oldu u göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>2</sup> Bizzat Kur'an'ın kendisinin verdi i bu de er, sahabeden ba layarak bütün Müslüman nesillerin de hadis/sünnete gerekli de eri ve önemi vermelerini sa lamı tır. Binaenaleyh hadis/sünnet malzemesinin muhafazası ve nesilden nesile sa lıklı bir eklede aktarılması büyük önem kazanmı tır. Bu konuda sahabe nesli hadislerin sözlü ve kısmen de yazılı olarak kendilerinden sonraki nesillere aktarılmasında ola anüstü bir gayret sarf etmi tir. Ba ta sahabe olmak üzere tabiûn, etbâu't-tabiîn ve onlardan sonraki nesiller, hadislerin tespiti ve derlenmesinde büyük çaba göstermi ler ve kendilerinden sonraki nesillere rehberlik edecek önemli çalı malar yapmı lardır. Hicri ilk dört asır boyunca devam eden bu çabalar neticesinde olu turulan hadis mirasına ait bilgilerin ve belgelerin aktarılmasında u safhalar-dan geçilmi tir;

*Hadislerin ezberlenmesi*, dönemin güvenilirlik açısından sözlü kültürü yazılı kültüre göre önceleyen anlayı ı ve Kur'an'ın kendine has özellikleriyle Müslümanlar tarafından iyice benimsenmesi, sindirilmesi ve Kur'an'a herhangi bir eyin karı tırılmaması için hadislerin yazılmasının ba langıçta yasaklanması, sahabe neslinin hadisleri daha çok ezberlemesi gibi bir sonucu ortaya çıkarmı tır.<sup>3</sup>

*Yazıyla tespiti*, sahabe ve erken tabiîn döneminde hadislerin sahifelere veya hadis cüzleri ekinde yazılmasını ifade eden dönemdir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Kıyamet, 75/16-19.

<sup>3</sup> el-Ba dâdî, Hâtib, *Takyîdu'l-İlim*, thk. Yusuf el-'A , Dime k, 1949, s. 93-94; ÇAKAN, smail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜ FV Yayınları, stanbul, 1989, s.4-6.

<sup>4</sup> SEZG N, M. Fuad, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara, 2000, s.25, 50-58; ÇAKAN, *Hadis Edebiyatı*, s. 13-15.

*Tedvini*, da mık olarak kaydedilmi olan hadis malzemelerinin hicri birinci asrın sonlarında ve ikinci asrın ba mında bir araya toplanmasını ifade eden dönemdir.<sup>5</sup>

*Tasnifi*, tedvin edilmi olan hadis malzemesinin belli bir sisteme göre, bablarına veya sahabe ravisine göre, sınıflandırılmasını ifade eden dönemdir. Tasnifu'l-Hadis dönemi hicri ikinci asrın ilk çeyre inden sonra ba lar ve hicri dördüncü asrın ilk çeyre ine kadar devam eder.<sup>6</sup>

Dolayısıyla birinci asırda sayıları daha az olmakla beraber, ikinci asırda varlı mına bariz bir ekilde ahit oldu umuz kitapların çoklu u ile zengin bir literatür meydana getirilmi tir. Hemen her muhaddisin, kaynaklardaki terceme-i hali esnasında bir veya birkaç kitap zikrine veya o muhaddisin kitapla olan alakasına dair bir çok rivayete rastlamak mümkündür. İkinci asrın ortalarında, muayyen bir mevzuda veya bir araya getirilen birkaç mevzuda ortaya konmu musannef eserler müstesna tutulacak olursa, bu asırdaki hadis kitaplarının, her muhaddise kendi eyhinden intikal eden hadislerden ibaret oldu u anlaşıyor. Bir muhaddisin kendinden evvel muteber otoritelerin hadislerini ihtiva eden bir veya birkaç eyhin kitabından kendi ölçü ve imkânlarına göre, tahammülü'l-ilmin muhtelif yollarından biriyle hadisleri almasıyla yeni bir hadis kitabı vücut buluyordu.<sup>7</sup> Sufyân b. Uyeyne'nin (v. 198/814), küçük bir

<sup>5</sup> SEZG N, *Buhâri'nin Kaynakları*, s. 25, 58-62; KOÇY T, Talat, *Hadis Tarihi*, AÜ F Yayınları, Ankara, 1988, s. 199-205; ÇAKAN, *Hadis Edebiyatı*, s. 15-18.

<sup>6</sup> SEZG N, *Buhâri'nin Kaynakları*, s. 25, 79-86; KOÇY T, *Hadis Tarihi*, s. 205-207; ÇAKAN, *Hadis Edebiyatı*, s. 18-20.

<sup>7</sup> SEZG N, *Buhâri'nin Kaynakları*, s. 76.

hacme sahip olmakla beraber günümüze kadar korunabilen Cüz'ü bu tarzın örneklerinden birisini tekil etmektedir.<sup>8</sup>

âfi'î ve Humeydî'nin en önemli hocalarının başında gelen Sufyân b. Uyeyne, Humeydî'nin eserindeki rivayetlerinin neredeyse tamamını, âfi'î'nin ise imam Mâlik'ten sonra en çok hadis aldığı hocasıdır. Dolayısıyla iki müellifin hadisleriyle ilgili değerlendirme yapılırken, ortak kaynakları olması sebebiyle Sufyân b. Uyeyne ve rivayetleri büyük önem arz etmektedir.

Ebû Muhammed künyesi ile maruf olan Sufyân b. Uyeyne b. Ebî mrân Meymûn Mevlâ Muhammed b. Muzâhim el-Hilâlî el-Kûfi el-Mekkî,<sup>9</sup> hicri 107/m.725 yılında Kûfe'de dünyaya gelmiş<sup>10</sup>, h. 198/m. 814 yılında Mekke'de vefat etmiş ve "el-Hacûn" a defnedilmiştir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> SEZGİN, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 76 (131. dipnot).

<sup>9</sup> bn Sa'd, Ebû Abdillâh el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, trsz., V/497; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Smail, *et-Tarihü'l-KEbîr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Diyarbakır/Türkiye, Trsz., IV/94; bn Ebî Hatim, *Takdimetu'l-Cerh li Kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Matbaatu Meclisi Dâiretu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1271/1952, s. 32; bn Hibban, Ebû Hatim Muhammed b. Hibban el-Bustî, *Me'âhiru Ulemâi'l-Emsâr ve 'Alâmî Fukahâi'l-Akdâr*, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekafiyye, Beyrut, 1408/1987, s. 235; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Sbahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut, 1387/1967, VII/270; el-Ba'dâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Tarihü Ba'dâd*, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1986, IX/174; ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Hyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1382/1963, II/170; ez-Zehabî, Emsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru'l-Âlâmî'n-Nubelâ*, Müessesetu'l-Risale, Beyrut, 1406/1986, VIII/454; ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Dâru'l-Hyâi'l-Turâsi'l-Arabî, Trsz., I/262; ez-Zehabî, *el-Ber fi Haberî men Âber*, Thk. Ebû Hacir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zelûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Trsz., I/254; bn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu'l-Tehzîb*, Matbaatu Meclisi Dâiretu'l-Maarifi'n-Nizâmîyye, Haydarâbâd, 1325, IV/117; *Dâiretu'l-Maarif Bezigâni'slâmî*, Tahran, 1370 IV/251; bn Nedîm, *el-Fihrist*, Mektebtu Hayyât, Beyrut, Trsz., s. 226; ez-Ziriklî, Hayrettin, *el-Âlâm Kâmusu'l-Terâcim*, 3.Baskı, Trsz., III/159; Muhsin el-Emin, *Ayânu'l-İâ'*, Thk. Hasan el-Emin, Daru't-Taaruf li'l-Matbûât, Beyrut, 1406/1986, VII/267; Adil Nüveyhinî, *Mu'cemu'l-Mufessirîn*, Beyrut, 1983, I/212; el-Hâirî, Muhammed Hüseyin el-A'lemî, *Dâiretu'l-Maarifi'l-İâ'el-Âmme*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuat, Beyrut, Trsz., X/413; Muhammed Ra'fet Saîd, *Ma'mer b. Râ'id es-San'ânî Mesâdiruhü ve Menhecuhü ve Eseruhü fi Ri-*

“Ben hiçbir eyi yazıya geçirmeden önce ezberlemeksizin yazmadım”<sup>12</sup> diyen Sufyân b. Uyeyne, hadisleri ilk tasnif edip bablara ayıran alimler arasında sayılmaktadır.<sup>13</sup>

Hadis literatürüyle ilgili kaynaklar incelendi inde bn Uyeyne’ye ait “el-Câmi”<sup>14</sup>, “Tefsîr”<sup>15</sup> ve “Hadîsu Sufyân b. Uyeyne (Cüz’ü Sufyân bin Uyeyne)”<sup>16</sup> adlarıyla mehur, üç eser bulundu u görülmektedir.<sup>17</sup> Ayrıca “Cevabâtu’l-Kur’an” ve “el-Avalî” adlı iki eserinin daha bulundu u belirtilmektedir.<sup>18</sup>

*vâyeti’l-Hadîs*, Alemlü’l-Kutub li’n-Ne ri ve’t-Tevzî’, Riyad, 1403/1983, s. 80; *Tefsîru ve Tefsîru iâ*, Dâiretu’l-Maarif, Tahran, 1373, SAM Ktp. 41383/2, IV/282; SEZG N, *Tarîhu’t-Turâsî’l-Arabî*, Arp. Çev. Mahmud Fehmi Hicazî-Fehmi Ebû’l-Fadl, el-Heyetu’l-Misriyyetu’l-Âmme li’l-Kitab, Mısır, 1977, I/139.

<sup>10</sup> bn Sa’d, *A.g.e.* V/497; Buhârî, *Tarîhu’l-Kebîr*, IV/94; bn Ebî Hâtim, *Takdîmetu’l-Cerh*, s. 32; ; bn Hibbân *A.g.e.* s. 235; Ebû Nuaym, *A.g.e.* VII/270; el-Ba dâdî, *Tarîhu Ba dâd*, IX/174; ez-Zehebî, *Mizânü’l-’tidâl*, II/170; ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, VIII/454; ez-Zehebî, *Tezkiretu’l-Huffâz*, I/262; ez-Zehebî, *el-ber*, I/254; bn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IV/117 *Dâiretu’l-Maarif* IV/251; Muhsin el-Emin, *A.g.e.* VII/267; ez-Ziriklî, *A.g.e.* III/159; Âdil Nüveyhinî, *A.g.e.* I/212; *Dâiretu’l-Maarifi’ - iâ el-’Âmme*, X/413; Muhammed Ra’fet Saîd, *A.g.e.* s. 80; *Tefsîru ve Tefsîru iâ*, Dâiretu’l-Maarif, IV/282; SEZG N, *Tarîhu’t-Turâs*, I/139; bn Nedim, s.226.

<sup>11</sup> bn Sa’d, *A.g.e.* V/497-498; el-Ba dâdî, *Tarîhu Ba dâd*, IX/184; ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, VIII/465; bn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, IV/120.

<sup>12</sup> el-Ba dâdî, *A.g.e.* IX/179.

<sup>13</sup> er-Râmehurmûzî, el-Hasan b. Abdîrrahman, *el-Muhaddisu’l-Fasıl Beyne’l-Râvi ve’l-Vâi*, Thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1404/1984, s. 611-612; Ayrıca bkz. SEZG N, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 82-83.

<sup>14</sup> el-Kettânî, es-Seyyidu’ - erif Muhammed b. Ca’fer, *Hadîs Literatürü (er-Risaletü’l-Mustadrafe)*, dipnotlar ve ilaveleriyle Trc. Yusuf ÖZBEK, z Yayıncılık, stanbul, 1994, s. 37.

<sup>15</sup> Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî, *Ke fu’z-Zunûn an Esmâi’l-Kütüb ve Funûn*, Dâru’l-Kütübî’l- İmiyye, Beyrut, 1992, I/439; el-Kettânî, *A.g.e.* s. 114 (13. Dipnot).

<sup>16</sup> Kâtip Çelebî, *A.g.e.* I/587.

<sup>17</sup> el-Kettânî, *A.g.e.* s. 155 (224. Dipnot).

<sup>18</sup> Dâiretu’l-Maarif Te eyyu’, *Tefsîru ve Tefsîru iâ*, Tahran, 1373 (SAM Ktp. 4138/2), IV/282-283; SANDIKÇI, Kemal, *İk Üç Asırda slâm Co rafyasında Hadîs*, D B Yayınları, Ankara, 1991, s. 73.



Tefsiri, Ahmed Salih Muhayirî tahkikiyle “Tefsiru Sufyân b. Uyeyne” adıyla yayınlanırken, Cüz’ü ise, Ebû Abdurrahman Mus’ad b. Abdilhamid es-Sa’denî tahkikiyle “Cüz’ü Sufyân b. Uyeyne” adıyla yayınlanmıştır.

Sufyân b. Uyeyne’nin talebelerinin/kendisinden hadis dinleyenlerin sayısını tam olarak tespit etmek çok zordur. Zira hacca gelen ilim talebeleri hac günleri boyunca Sufyân’ın etrafında izdiham oluyordular.<sup>19</sup> Döneminin önemli otoritelerinden biri olan İbn Uyeyne’den hadis alanlar arasında hocalarının da bulunması<sup>20</sup> onun hadis ilmindeki değerini ve otoritesini ortaya koymasından çok önemli bir göstergedir.

Sufyân b. Uyeyne, âfi’î ve Humeydî’nin rivayetlerinin en önemli ortak kaynağı durumundadır. Zira âfi’î ve Humeydî’nin eserleri incelendiğinde, bu iki talebesinin hocalarının hadis birikimini sonraki nesillere ulaştırmanın en önemli iki kaynağı olarak karşımıza çıktıkları görülmektedir. âfi’î ve Humeydî’nin eserlerinde bulunan Sufyân b. Uyeyne tarihli hadislerin çokluğu, bu rivayetlerin büyük bir çoğunluğunun Sufyân b. Uyeyne’nin günümüze kadar müstakil olarak ulaşmamış ve türünün ilk örneklerinden biri olarak kabul edilen el-Cami’inden alınmış olduğunu göstermektedir.<sup>21</sup>

Bu çalışmada, daha ziyade varlığı kaynaklarda belirtilmekle beraber günümüze ulaşmayan “el-Câmi” adlı eserinin kendisinden sonraki yazılı hadis literatürüne etkileri, özellikle en önemli talebeleri olan İmam

<sup>19</sup> ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I/263.

<sup>20</sup> Ebû Nuaym, *A.g.e.*, VII/307; el-Ba’dâdî, *Tarîhu Ba’dâd*, IX/174; ez-Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ*, VIII/456; ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, I/262; İbn Hacer, *A.g.e.*, IV/118.

<sup>21</sup> ez-Ziriklî, *el-Âlâm*, III/159; KOÇYİĞİT, *Hadis Tarihi*, s. 212; Ayrıca bkz. KIRBAĞOĞLU, M. Hayri, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda âfi’î’nin Rolü*, Kitabiyât, Ankara, 2003, s. 208-211.

âfi'î ve Buhârî'nin hocası Humeydî'nin eserlerinde ve bu talebelerin etki alanlarında izleri aranmaya gayret edilecektir.

Bu çalı manın, o günkü ilmi zihniyetin tabii bir neticesi olarak hafızalarda bulunan bilginin daha fazla önemsenmesine rağmen,<sup>22</sup> erken dönem hadis kitaplarının da, yazılı kaynaklardan derlendiğini göstermesi açısından anlamlı olacaktır.

#### a) âfi'î ve er-Risale'deki Sufyân b. Uyeyne Rivayetleri

Ebû Abdillâh Muhammed b. Drîs e - âfi'î, mâm Azam Ebû Hanîfe'nin vefat ettiği h. 150 yılında, genel olarak kabul gören görüşe göre Gazze'de doğmuştur. Soyu Hz. Peygamberle (sav) Abdulmenâf'ta birleşmektedir. H. 204 senesinde vefat etmiştir.<sup>23</sup>

Sufyân b. Uyeyne'nin talebelerinin en önde gelenlerinden biri olan Muhammed b. Drîs e - âfi'î'nin eserlerinde hocasının Uyeyne'nin etkileri çok net olarak görülebilmektedir. âfi'î'nin "er-Risale"sinde bulunan 125 isnadlı rivayetin 48 tanesinin –ki bu rivayetlerin bir kısmı eserdir– Sufyân b. Uyeyne tarikiyle gelmesi bunun en büyük kanıtlarından biridir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Aydın, Abdullah, Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği, Tartımlı İlmî Toplantılar Dizisi: "Sünnetin Dindeki Yeri", Ensar Neşriyatı, İstanbul, 1998, s. 337-350.

<sup>23</sup> Ebû Nuaym, a.g.e, IX/67; ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nubelâ*, XI/5-10; Ebû Zehra, Muhammed,

mâm âfi'î, Trc. Osman Keskiolu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s.18-19.

<sup>24</sup> Bkz. âfi'î, Muhammed b. Drîs, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Âkîr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, Trsz., s. 13-14 (33), 16 (37), 50 (171), 51 (172), 89 (295), 90 (296), 127 (373), 140 (402), 160 (446), 168 (472), 170 (474), 196 (533), 208 (561), 225 (622), 236 (659), 237 (661), 278 (763), 282 (774), 283 (775), 292 (811), 297 (823), 298 (824), 298 (825), 302 (840), 314 (864), 325 (889), 329 (901-902), 333 (909), 337 (916), 397 (1094), 401 (1102), 403 (1106), 404 (1107), 410 (1126), 413 (1132), 422 (1160), 426 (1172), 426-427 (1174), 430 (1183), 442 (1218), 445 (1225), 467 (1290), 473 (1314), 473-474 (1315), 485 (1373), 538 (1572), 574-575 (1711). Parantez içindeki numaralar, risaledeki rivayetlerin sıralama numaralarıdır.

Hocaları Mâlik b. Enes ve Sufyân b. Uyeyne<sup>25</sup> hakkında; “ ayet Mâlik ve bn Uyeyne olmasaydı, Hicâz'ın ilmi yok olur giderdi”<sup>26</sup> demek suretiyle kendileriyle ilgili takdirlerini dile getirmi tir.

âfi'î'nin “er-Risale”si incelendi inde, senedli rivayetlerde, 53 rivayetle Mâlik b. Enes'in birinci sırayı, yukarıda zikretti imiz gibi ikinci sırayı da Sufyân b. Uyeyne'nin aldı ı görülmektedir. mam Mâlik'in Muvatta'ı elimizde bulundu undan, Ahmed Muhammed akir'in de takdire ayan çalı masının yardımıyla, er-Risale'de *ahberanâ* eda sigasıyla Mâlik'ten rivayet edilmi olan bütün rivayetlerin aslında Muvatta'dan alınmı oldu u kolaylıkla görülebilmektedir.<sup>27</sup> Dolayısıyla âfi'î'nin eserini yazarken sözlü rivayetlerden yararlandı nı söylemektense yazılı kaynaklardan faydalandı nı da dü ünme daha do ru olacaktır.

Sufyân b. Uyeyne'nin “el-Cami”i elimizde mevcut olmadı ndan, âfi'î'nin er-Risale'sini Sufyân'ın el-Cami'i ile kar ıla tırabilme imkanı- mız yoktur. Ancak a a ıda belirtilece i üzere neredeyse rivayetlerinin tamamına yakını Sufyân'dan nakledilmi olan Humeydî'nin el-Müsned'i ile er-Risale arasında yaptı mız kar ıla tırmada, er-Risale'deki isnadlı rivayetlerin 27 tanesinin –ki bunlar merfu olarak nakledilen rivayetlerdir- bazı rivayetlerdeki ufak tefek farklar bir tarafa bırakılacak olursa hemen

tez dı ndaki rakamlar âfi'î'nin er-Risâle'sindeki sayfa numaralarını, parantez içindeki rakamlar ise er-Risale'deki madde numaralarını göstermektedirler.

<sup>25</sup> Ebû Nuaym, a.g.e, IX/70; bn Ebî Hati, *el-Cerh ve 'l-Tâ'dil*, Dâru'l-Kutubi'l- lmiyye, Beyrut, 2002, VII/271.

<sup>26</sup> Ebû Nuaym, a.g.e, IX/70.

<sup>27</sup> KIRBA O LU, *A.g.e.*, s. 208-209.

hemen aynı sened ve metinlerle Humeydî'nin el-Müsned'inde de mevcut oldu u görülmektedir.<sup>28</sup>

### **b) Humeydî ve el-Müsned'indeki Sufyân b. Uyeyne Rivayetleri**

Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî, Sufyân b. Uyeyne'nin en önemli öğrencilerindendir.<sup>29</sup> H. 219 yılında vefat etmiştir. Buhârî'nin önemli hocalarındandır.<sup>30</sup>

Humeydî'nin “el-Müsned”i incelendiğinde ise, “el-Müsned”de bulunan 1309 hadis<sup>31</sup> 1240 tanesinin dışında Sufyân b. Uyeyne tarihiyle nakledildikleri görülmektedir.<sup>32</sup> Bu hadislerden 25 tanesi aynı sened ve metinle Sufyân'ın “Cüz”ünde de yer almaktadır.<sup>33</sup> Bu da Humeydî'nin

<sup>28</sup> 171(794), 172 (837), 295, 622, 1106 (551), 446 (226), 472 (541), 474 (613), 533 (1079), 763 (545), 774 (409), 775 (174), 811 (378), 823 (781), 824 (874), 840 (608), 864 (1026, 1027), 889 (561), 909 (399), 916 (510), 1094 (1165), 1102, 1314 (88), 1126 (811), 1132 (577), 1225 (405) ve 1315 (32). Parantez dışındaki rakamlar Şâfiî'nin er-Risâle'sindeki madde numaralarını, parantez içindeki rakamlar ise Humeydî'nin el-Müsned'indeki hadis numaralarını göstermektedirler.

<sup>29</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil* V/66-67.

<sup>30</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Evgin A. Kadir, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsnedi*, İlahiyât, Ankara, 2004.

<sup>31</sup> el-Müsned incelendiğinde, hadis sayısı müteselsil sırayla 1300 olarak gösterilmekle beraber, bazı hadislerin aynı sıra numarasıyla tekrarlandığı görülecektir. Bu tekrarlar da göz önüne alındığında hadis sayısının aslında 1309 olduğu görülecektir.

<sup>32</sup> el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsned*, Thk. Habiburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Kütübü'l-İmiyye, Beyrut, 1409/1988.

<sup>33</sup> Sufyân b. Uyeyne'nin Cüz'ünde olup, aynı sened ve metinle Humeydî'nin “el-Müsned”inde de bulunan hadisler şunlardır: **4** (1232), **5** (635), **6** (1189), **9** ((142), **11** (936), **12** (1190), **14** (66), **16** (575), **17** (576), **18** (706), **20** (18), **22** (347), **23** (24, 1085), **27** (1215, 1216), **29** (1067), **30** (1144), **31** (358), **33** (852), **34** (1216), **39** (854), **43** (852), **45** (794, 795), **47** (881) ve **48** (723). Parantez dışındaki rakamlar Sufyân'ın Cüz'ündeki hadislerin numaralarını, parantez içindeki rakamlar ise el-Humeydî'nin el-Müsned'indeki hadislerin numaralarını göstermektedirler.

eserini olu tururken, Sufyân b. Uyeyne'nin eserlerinden çok yo un bir ekilde faydalandı mı göstermekte, hatta Sufyân'ın "el-Cami"inin Humeydî'nin "el-Müsned"inin içinde yer aldı ı gibi bir sonucu dü ündürtmektedir.

Sufyân b. Uyeyne'nin el-Cami'nin aynıyla Humeydî'nin eserinin muhtevasında yer aldı mı akla getiren di er bir delil de, el-Müsned'in Habiburrahman el-A'zamî tahkikiyle ne redilen baskısının sonunda, muhakkik el-A'zamî, el-Müsned'in "Sahihayn ve Sünenlerin tertibine göre" kitap fihristini vermektedir. Bu fihrist incelendi inde, el-Müsned'in, bir esere cami denilebilmesi için kendisinde bulunması gereken bölümlerin tamamını muhtevi oldu u görülmektedir.<sup>34</sup> Her birine "kitab" denilen bu sekiz bölüm öyle sıralanmaktadır: mân, Ahkâm veya Sünen, Rıkâk veya Zühd, Et'ime ve E ribe veya Âdâb, Tefsîr, Târih - Siyer - Cihâd, Menâkıb, Fiten ve Melâhim.<sup>35</sup>

Dolayısıyla hem el-Müsned'deki hadislerin neredeyse tamamına yakınının Sufyân b. Uyeyne tarikiyle nakledilmi olması, hem de cami'lerin ihtiva etti i sekiz ana bölümün tamamına ait hadislerin el-Müsned'de bulunması sebebiyle, Sufyân b. Uyeyne'nin "el-Cami'/ Kitabul-Cami'" adlı eserinin, Humeydî'nin el-Müsned'inin muhtevasında, belki bütünüyle yer aldı ı söylenebilir.

Dolayısıyla hem âfi'nin hem de Humeydî'nin eserlerini telif ederken, kendilerinden önceki yazılı ve sözlü birikimden fazlasıyla yararlandıkları söylenebilmekle beraber, daha net sonuçlar elde edebilmek için eserlerinde bulunan ortak rivayetler arasında bir mukayese ve de erlen-

<sup>34</sup> Bkz. el-Humeydî, *el-Müsned*, II, Ek-2.

<sup>35</sup> ÇAKAN, *Hadis Edebiyatı*, s.50-51; KOÇY T, *Hadis Tarihi*, s. 211-212.

dirme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla er-Risale ile el-Müsned'de bulunan ortak rivayetler tespit edildikten sonra, er-Risale'deki hadislerin senedleri ve metin tercümesi, akabinde ise el-Müsned'deki rivayetle arasında sened veya metin açısından farklılık varsa buna işaret edilecektir. Kaynak gösterilirken, er-Risale'deki hadislerin paragraf, el-Müsned'deki hadislerin ise cilt ve sayfa numarası verilecektir.

**c) âfi'î ve Humeydî'nin bn Uyeyne'den naklettikleri ortak rivayetleri**

1- âfi'î'nin, Sufyân – Ziyâd b. 'Ilâka – Cerîr b. Abdillâh senediyle naklettiği; *"Rasûlullah'a (sav) her müslümâna nasihat etmek üzere beyat ettim"* hadisini,<sup>36</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla rivayet etmektedir. Ancak Sufyân, bn Mis'âr'ın (Ziyâd), Cerîr'den naklen; *"...Ben sizin için bir nasihatçıyım"* ifadesini eklediğini belirtmektedir.<sup>37</sup>

2- âfi'î'nin, bn Uyeyne – Suheyl b. Ebî Sâlih – Atâ b. Yezîd – Temîm ed-Dârî – Nebî (sav) senediyle naklettiği *"Din nasihattır; din nasihattır; din nasihattır. Din, Allah, kitabı, peygamberi, Müslümanların önderleri ve bütün Müslümanlar için nasihattır"* hadisini,<sup>38</sup> Humeydî, aynı senedle ancak üç kere *"din nasihattır"* dedikten sonra *"...kimin için ya Rasulallah!"* ziyadesiyle vermektedir.<sup>39</sup> Ancak er-Risâle'nin bazı nüshalarında da; *"...kimin için ya Rasulallah!"* ifadesinin bulunduğunu bildirilmektedir.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> âfi'î, *er-Risale*, 171.

<sup>37</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 348.

<sup>38</sup> âfi'î, *er-Risale*, 172.

<sup>39</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 369.

<sup>40</sup> Bkz. âfi'î, *er-Risale*, 172, muhakkike ait 4 nolu dipnot.

3- âfi'nin, Sufyân – Ömer b. Ubeydillah'ın azatlısı Sâlim b. Ebî'n-Nadr – Ubeydullah b. Ebî Râfi' – Babası (Ebû Râfi') – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; *"Koltu una kurulmu olarak oturan ve kendisine benim emretti im veya yasakladı im emirlerimden biri gelince; "bilmiyoruz, biz Allah'ın Kitabında neyi buluyorsak ona uyarız" diyen birinizle kar ıla mayayım."* hadisini,<sup>41</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir. Ayrıca Sufyân'ın Muhammed b. Munkedir'den mursel olarak da aktardı nı bildirmektedir.<sup>42</sup> Hadisin bu mursel tarikle rivayeti, âfi tarafından da hadisin metni verilmeksizin " " ifadesiyle verilmektedir.<sup>43</sup>

4- âfi'nin, Sufyân – bn ihâb – Urve (b. Zübeyr) – Ai e – Peygamber (sav) senediyle nakletti i; *"Rifâ'a'nın (el-Karzi) karısı Peygamber'e (sav) geldi ve; "Rifâ'a beni bo adı ve bo anmamı kesinle tirdi. Abdurrahman b. Zubeyr benimle evlendi. Fakat onunla olan bir elbise püskülü gibidir (yani o iktidarsızdır)" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (sav): "Sen Rifâ'a'ye tekrar geri mi dönmek istiyorsun? Hayır, sen onun balca ızını, o da senin balca ızını tatmadıkça bu mümkün de ildir" buyurdu.* hadisini,<sup>44</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla rivayet etmektedir. Ancak Humeydî'nin rivayetinde kadının *"...onunla olan elbisenin püskülü gibidir"* ifadesinden dolayı Rasûlullah'ın (sav) tebessüm etti i belirtilmektedir.<sup>45</sup> Rasûlullah'ın (sav) tebessüm etti iyle ilgili bilgi er-Risale'nin di er bir nüshasında da mevcuttur.<sup>46</sup>

5- âfi'nin, Sufyân – ez-Zuhrî – Ali b Hüseyin – Amr b. Osman – Usâme b. Zeyd – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; *"Müslüman*

<sup>41</sup> âfi, *er-Risale*, 295, 622, 1106.

<sup>42</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 252.

<sup>43</sup> âfi, *er-Risale*, 1107.

<sup>44</sup> âfi, *er-Risale*, 446.

<sup>45</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 111.

<sup>46</sup> Bkz. âfi, *er-Risale*, 446, muhakkike ait 4 nolu dipnot.

*kafir, kafir de müslümana mirasçı olamaz*"hadisini,<sup>47</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>48</sup>

6- âfi'î'nin, bn Uyeyne – bn ihâb– Sâlim (b. Abdillâh) – Babası (Abdullah b. Ömer) – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; *"Bir kimse kendisine ait malı bulunan bir kölesini satarsa, alıcının onu (malı) art ko ması hariç, kölenin malı satıcıya ait olur."* hadisini,<sup>49</sup> Humeydî, aynı senedle nakletmektedir. Ancak Humeydî'nin rivayetinde " " yerine " " ifadesi yer almaktadır.<sup>50</sup>

7- âfi'î'nin, Sufyân – ez-Zuhrî – bnu'l-Museyyeb – Ebû Seleme – Ebû Hureyre - Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; *"Yer altından çıkarılan defîneler veya madenlerden 1/5 oranında (zekat) vermek gerekir."* hadisini,<sup>51</sup> Humeydî, aynı senedle nakletmektedir. Ancak hadisin metni; *"Hayvanların, kuyunun ve madenin verdi i zararlar tazmin edilmez..."* ifadesi ile ba lamaktadır.<sup>52</sup> âfi'î'nin bu hadisin rivayetinde ihtisar<sup>53</sup> yapmı olması muhtemeldir.

8- âfi'î'nin, Sufyân – bn ihâb – Ebû drîs el-Havlânî – Ebû Sa'lebe – Nebî (sav) senediyle rivayet etti i; *"Yırtıcı hayvanlardan azı di ili olanların etini yasakladı."* hadisini,<sup>54</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> âfi'î, *er-Risale*, 472.

<sup>48</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 248.

<sup>49</sup> âfi'î, *er-Risale*, 474.

<sup>50</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 277.

<sup>51</sup> âfi'î, *er-Risale*, 533.

<sup>52</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 277.

<sup>53</sup> *İhtisar*: Manasını bozmadan hadisin bir kısmını hafzederek di er kısmını rivayet etmek. (Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlü ü*, Hadisevi, stanbul, 2006, s.147.)

<sup>54</sup> âfi'î, *er-Risale*, 561.

<sup>55</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 286.



9- âfi'nin, Sufyân – Ubeydullah b. Ebî Yezîd – bn Abbâs – Usâme b. Zeyd – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; *“Faiz ancak nesidedir.”* hadisini,<sup>56</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>57</sup>

10- âfi'nin, bn Uyeyne – Muhammed b. el-'Aclân – Âsım b. Ömer b. Katâde – Mahmud b. Lebîd – Râfi' b. Hudeyc – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; *“Sabah namazını kılmak için ortalı in biraz aydınlanmasını bekleyin. Zira bunun sevabı daha büyüktür veya sevabınız daha büyük olur.”* hadisini,<sup>58</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>59</sup>

11- âfi'nin, Sufyân – ez-Zuhrî – Urve – Ai e senediyle rivayet etti i; *“Mü'min kadınlardan bir kısmı, Nebî (sav) ile namaz kılıyor, sonra da çar afflarına bürünerek gidiyorlardı. Ortalı in karanlı ından kimse onları tanımazdı.”* hadisini,<sup>60</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>61</sup>

12- âfi'nin, Sufyân – ez-Zuhrî – Atâ b. Yezîd el-Leysî – Ebû Eyyûb el-Ensârî – Nebî (sav) senediyle rivayet etti i; *“Büyük veya küçük abdest yaparken kibleye dönmeyin, arkanızı da çevirmeyin. Do u veya batı tarafına dönün.”* Ebû Eyyûb, *Biz am'a geldi imizde helaların kibleye müteveccih yapıldı ını gördük. Biraz (sa a veya sola) dönüyor, sonra da Allah'tan ba ı lamasını diliyorduk* ” hadisini,<sup>62</sup> Humeydî, aynı senedle nakletmektedir. Ancak Humeydî'nin metninde " " yerine " " ifadesi yer

<sup>56</sup> âfi'i, *er-Risale*, 763.

<sup>57</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 249.

<sup>58</sup> âfi'i, *er-Risale*, 774.

<sup>59</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 199.

<sup>60</sup> âfi'i, *er-Risale*, 775.

<sup>61</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 92.

<sup>62</sup> âfi'i, *er-Risale*, 811.

almaktadır.<sup>63</sup> Risale'nin muhakkiki Ahmed Muhammed Şakir, Risale'nin bazı nüshalarında da " " ifadesinin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>64</sup>

13- âfi'i'nin, bn Uyeyne – ez-Zuhrî – Ubeydullah b. Abdillâh b. Utbe – bn Abbâs – Sa'b b. Cessâme – Peygamber (sav) senediyle rivayet etti i; *"Sa'b, Peygamber'e (sav) gece baskınına uğrayıp kadınları ve çocukları öldürülen müriklerin yurtları hakkında soru soruldu unu ve Peygamber'in (sav) de: "Onlar da (kadın ve çocuklar da) onlardandır" buyurdu unu i itmi tir. Amr b. Dinar, Zuhrî'den naklen Hz. Peygamber'in (sav); "onlar da babalarındandır" buyurdu unu ilave etmektedir. "hadisini,*<sup>65</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>66</sup>

14- âfi'i'nin, bn Uyeyne – ez-Zuhrî – bn Ka'b b. Mâlik- Amcası senediyle rivayet etti i; *"Peygamber (sav), bn Ebî'l-Hukayk (yurduna) gönderdi i gruba, kadınları ve çocukları öldürmelerini yasaklamı tir. "hadisini,*<sup>67</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>68</sup>

Peygamber'in (sav) kadınların ve çocukların öldürülmesini mubah kılan *"onlar da onlardandır"* hadisi, bn Ebî'l-Hukayk hadisiyle nesh edilmiş tir.<sup>69</sup>

15- âfi'i'nin, bn Uyeyne – ez-Zuhrî – Sâlim – Babası – Nebî (sav) senediyle rivayet etti i; *"Sizden Cuma namazına gelen kimse gusûl abdesti alsın. "hadisini,*<sup>70</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>71</sup>

<sup>63</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 187.

<sup>64</sup> Bkz. âfi'i, *er-Risale*, s. 292. 811 nolu maddenin 5. dipnotunda.

<sup>65</sup> âfi'i, *er-Risale*, 823.

<sup>66</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 323-324.

<sup>67</sup> âfi'i, *er-Risale*, 824.

<sup>68</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 385-386.

<sup>69</sup> âfi'i, *er-Risale*, 825.

<sup>70</sup> âfi'i, *er-Risale*, 840.

<sup>71</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 276. Aynı hadisi Humeydî, farklı tarihlerle tekrar etmektedir.

16- âfi'nin, Sufyân – ez-Zuhrî – Said b. el-Museyyeb – Ebû Hu-reyre – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; *“(Müslüman) bir ki i, kar-de için alı -veri i üzerine alı -veri yapamaz.”* hadisini,<sup>72</sup> Humeydî, aynı senedle nakletmektedir. Ancak Humeydî'nin hadisi; *“Malın fiyatını artur-mayın, bir kimse karde için alı -veri i üzerine (onu bozarak) alı -veri yapma-sın, karde için evlenmek üzere talip oldu u kıza talip olmasın, ehirlî kimse köylü adına satı yapmasın, Müslüman bir kadın, karde için kocası kendisine kalsın diye onun bo anmasını istemesin.”* ekinde uzun bir hadistir.<sup>73</sup> Dola-yısıyla âfi'nin rivayetinde iktisar (ihtisar) yaptı mı söylemek müm-kündür.

17- âfi'nin, bn Uyeyne – Ebû'z-Zubeyr el Mekkî – Abdullah b. Bâbâh – Cubeyr b. Mut'im – Nebî (sav) senediyle rivayet etti i; *“Ey Ab-dumenâf o ulları, sizden her kim ki insanların i lerini üstlenirse (idareci olursa), gece veya gündüz hangi saatte olursa olsun, bu Ev'i (Ka'be'yi) tavaf eden ve namaz kılan hiç kimseyi engellemesin.”* hadisini,<sup>74</sup> Humeydî, aynı senedle nakletmektedir. Ancak Humeydî'nin hadisi; *“Ey Abdumuttalip o ulları! veya ey Abdumenâf o ulları!..”* ifadesiyle ba lamaktadır.<sup>75</sup>

18- âfi'nin, bn Uyeyne – ez-Zuhrî – Sâlim – Babası – Zeyd b. Sâbit senediyle rivayet etti i; *“Peygamber (sav) ariyye<sup>76</sup> satı ina ruhsat ver-*

Ancak metni vermeden " " ifadesiyle yetinmektedir. (Humeydî, *el-Müsned*, II, 276.)

<sup>72</sup> âfi'i, *er-Risale*, 864.

<sup>73</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 445-446. Humeydî aynı hadisi farklı senedle ve metindeki küçük bir farkla tekrar etmektedir. (Humeydî, *el-Müsned*, II, 446.)

<sup>74</sup> âfi'i, *er-Risale*, 889.

<sup>75</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 255.

<sup>76</sup> Ariyye: Hurma a acı ve parası olmayan ihtiyaç sahibi bir kimsenin çolu una çocu una taze hurma tattırmak maksadıyla elindeki kuru hurmayı verip, göz kararıyla a açtaki taze hurmadan o miktarda hurma satın alması. (Davudo lu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Ter-cüme ve erhî*, Sönmez Ne riyat, stanbul, 1980, VII, 642.)

*di*: "hadisini,<sup>77</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>78</sup>

19- âfi'î'nin, bn Uyeyne – bn Ebî Necîh – Abdullah b. Kesîr – Ebû'l-Minhâl (Abdurrahman b. Mut'im) – bn Abbâs – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; "*Rasûlullah (sav) Medine'ye geldi inde, Medineliler bir veya iki sene vadeyle hurmada selem (selef) akdi yapıyorlardı. Bunun üzerine Rasûlullah (sav); "Kim selem akdi yaparsa, ölçüsü belli, a ırlı ı belli ve zamanı belli olan bir maldâ selem akdi yapsın" buyurdular.*" hadisini<sup>79</sup>, Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir. Ancak Humeydî, farklı olarak "*... iki veya üç sene vadeyle selem akdi yapıyorlardı...*" ifadesini kullanmaktadır.<sup>80</sup>

20- âfi'î'nin, Sufyân – Muhammed b. Amr (b. Alkame) – Ebû Seleme – Ebû Hureyre – Rasûlullah (sav) senediyle rivayet etti i; "*sraîlo ul-ları'ndan rivayet edin. Bunda bir sakınca yoktur. Benden de rivayet edin, ancak bana yalan isnadda bulunmayın.*" hadisini,<sup>81</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir.<sup>82</sup>

21- âfi'î'nin, Sufyân – Abdulmelik b. Umeyr – Abdurrahman b. Abdillah b. Mes'ûd – Babası – Nebî (sav) senediyle rivayet etti i; "*Allah benim sözümü i itip ezberleyen, onu iyice kavrayan ve onu rivayet eden kimse-nin yüzünü a artsın. Nice ilim yüklenenler vardır ki, kendileri fakih de ildir. Nice ilim yüklenenler de vardır ki, onu ilimi anlayı ı kendilerinden daha iyi olanlara aktarırlar. Müslüman'ın kalbı u üç eyde cimrilik yapmaz (onları tam olarak yerine getirir). Onlar da: Allah rızası için yapılan amelde ihlas, Müslü-*

<sup>77</sup> âfi'î, *er-Risale*, 909.

<sup>78</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 195.

<sup>79</sup> âfi'î, *er-Risale*, 916.

<sup>80</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 237.

<sup>81</sup> âfi'î, *er-Risale*, 1094.

<sup>82</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II, 492.

*manlara nasihat etme ve Müslümanların cemaatine devamlılıktır. Zira onların (Müslümanların) duası, onları tam anlamıyla ku atır (korur).*" hadisini,<sup>83</sup>

Humeydî, aynı senedle nakletmektedir. Ancak Humeydî'nin rivayetinde

" " yerine, " " ifadesi, " " yerine ise, " " ifadesi yer almaktadır.<sup>84</sup>

22- âfi'nin, Mâlik ve Sufyân – ez-Zuhrî – Ubeydullah b. Abdullah – Ebû Hureyre, Zeyd b. Hâlid ve ibl b. Ma'bed – Nebî (sav) senediyle, metnini zikretmeksizin " " ifadesiyle i aret etti i ve 1125 nolu maddede senedini vermeksizin sadece *"Peygamber (sav), Uneys'e, karısının zina etti ini söyleyen adamın karısına gitmesini ve: "...itiraf ederse onu recmet..." buyurmu tur. Kadın itiraf edince recmedilmi tir.*" kısmını nakletti i hadisi,<sup>85</sup> Humeydî, aynı senedle ve hadisin metninin tamamını vererek öyle rivayet etmektedir: *"Bir adam Rasûlullah (sav)'e gelerek: "Ya Rasulallah! Allah a kına, aramızda sadece Allah'ın Kitabı'yla hükmedin", dedi. Kendisinden daha anlayı lı olan hasmı da: "Do ru söyledi. Aramızda Allah'ın Kitabı'yla hükmedin. Ya Rasulallah, konu mam için izin verin" dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (sav): "Söyleyin" buyurdu. O da öyle konu tu: "Gerçekten o lum unun ailesinin yanında i çiydi. Derken onun karısıyla zina etmi . Bundan dolayı ben ona yüz koyun ile bir cariye fidyeye verdim. Sonra da ben, gerçekten ilim ehli olan bazı zatlara, bu meseleyi sordum da onlar bana; o luma yüz de nek vurma ile bir yıl sürgün gerekti ini, bunun karısına ise recm gerekti ini haber verdiler". Bunun üzerine Rasûlullah (sav) de öyle buyurdular:*

<sup>83</sup> âfi'i, *er-Risale*, 1102. âfi'i, aynı hadisi 1314 nolu maddede tekrar ederken, hadisin sadece ba tarafını vererek ihtisar yapmaktadır.

<sup>84</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I, 47-48.

<sup>85</sup> âfi'i, *er-Risale*, 1126.

*“Canım elinde olan Allah’a yemin olsun ki, mutlaka aranızda Allah’ın Kitabı’yla hükmedece im. Yüz koyun ile cariye sana geri verilecek. O luna yüz de nek vurma ile bir yıl sürgün gerekir. Ey Uneys! Sen de onun karısına git de ona sor: ayet (suçunu) itiraf ederse, onu recmet”. Uneys kadına gidip sormu . Kadın (zina etti ini) itiraf edince, kadını recmetmi tir.”<sup>86</sup> âfi’î’nin bazı rivayetlerde yaptı ı gibi, bu hadiste de ihtisar yaptı ı görülmektedir.*

23- âfi’î’nin, Sufyân – Amr b. Dînâr – Amr b. Abdillâh b. Safvân – Dayısı Yezîd b. eybân senediyle rivayet etti i; *“Biz Arâfat’ta kendimize ait bir vakfe yerindeydik. Amr b. Abdillâh gerçekten de imamın vakfe yaptı ı yere uzaktı. Derken bn Mirba’ el-Ensârî bize gelerek öyle dedi: “Ben Rasûlullah’ın size gönderdi i elçisiyim. Size kendinize ayrılan yerde vakfe yapmanızı emrediyor. Zira sizler babanız brahim’in mirası üzeresiniz.”* hadisini,<sup>87</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir. Ancak Humeydî’nin rivayetinde, bn Mirba’ın geldi i ifade edildikten sonra, kendi buldukları yer tavsif edilmi tir.<sup>88</sup>

24- âfi’î’nin, Sufyân – Amr b. Dînâr – bn Ömer senediyle rivayet etti i; *“Biz mahsulün belli oranı kar ılı ında tarım ortakçılı ı yapıyorduk ve bunda bir sakınca da görmüyorduk. Ta ki Râfi’ (b. Hadîc), Rasûlullah’ın (sav) bunu yasakladı ını sandı (haber verdi). Biz de onun sözü üzerine bunu terk ettik.”* hadisini,<sup>89</sup> Humeydî, aynı sened ve lafızlarla nakletmektedir. Ancak Humeydî’nin rivayetinde " a " yerine, " ifadesi yer almaktadır.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Humeydî, *el-Müsned*, II/354-355.

<sup>87</sup> âfi’î, *er-Risale*, 1132.

<sup>88</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I/262-263.

<sup>89</sup> âfi’î, *er-Risale*, 1225.

<sup>90</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I/198.

25- âfi'nin, Sufyân – Abdullah b. Ebî Lebîd – bn Süleyman b. Yesâr – Babası – Ömer b. Hattâb – Peygamber (sav) senediyle rivayet etti i; *Ömer b. el-Hattâb, Câbiye'de insanlara hitap etti ve öyle dedi: Rasûlullah (sav) u anda benim aranızda kalktı im gibi kalktı ve öyle buyurdu: Ashabıma, sonra onlardan sonra gelenlere, sonra da onlardan sonra gelenlere saygılı olun. Daha sonra yalan ortaya çıkar, hatta ki i yemin etmesi istenmedi i halde yemin eder, ahitlik etmesi istenmedi i halde ahitlik eder. Dikkat edin, kimi cennetin ortası sevindiriyorsa, cemaate devam etsin. Zira eytan iki ki iden uzakken yalnız kalanla beraber olur. Hiç kimse bir kadınla yalnız kalmasın. Çünkü üçüncüleri eytan olur. Her kim ki, iyili ini kendisini sevindiriyor ve kötülü ü de üzüyorsa, i te o mü'mindir.*"hadisini,<sup>91</sup> Humeydî, aynı senedle nakletmektedir. Ancak Humeydî'nin metninde, ifadelerin öncelik-sonralı ında farklılıklar söz konusudur.<sup>92</sup> Ayrıca âfi'nin muhakkiki A. Muhammed âkir, hadisin bu senedle mürsel oldu unu, çünkü Süleyman b. Yesâr'ın Hz. Ömer'i görmedi ini ifade ettikten sonra, hadisin, Hz. Ömer'den sahih bir senedle de rivayet edilmi oldu unu beyan etmektedir.<sup>93</sup>

âfi'nin er-Risalesi ile Humeydî'nin el-Müsned'inde yer alan Sufyân b. Uyeyne rivayetlerinin, sened ve metin açısından, ufak tefek farklılıklar dı ında neredeyse aynı oldukları görülmektedir. er-Risale ile el-Müsned arasındaki mukayesede, er-Risale'nin muhakkiki Ahmed Muhammed âkir'in dipnotlarda verdi i nüsha farklılıkları da göz önünde

<sup>91</sup> âfi', *er-Risale*, 1315.

<sup>92</sup> Humeydî, *el-Müsned*, I/19-20.

<sup>93</sup> âfi', *er-Risale*, s. 474-475 (1315 nolu maddenin 5 numaralı dipnotunda).

bulundurularak de erlendirildi inde, iki eserde yer alan ortak rivayetlerde görülen küçük farklılıkların da ortadan kalktukları söylenebilir.

“el-Müsned” incelendi inde, Sufyân b. Uyeyne’den rivayet edilen hadislerin tamamı, onların sema’ yoluyla alındı nı ifade eden, “ ” eda sigasıyla verilmektedir. âfi’î’nin er-Risale’si tetkik edildi inde ise, eserinde yer alan di er rivayetlerde oldu u gibi, Sufyân tarikiyle gelen rivayetlerde de “ ” eda sigasının kullanıldı ı görülmektedir. Bu da, hocasının yazılı eserlerinden rivayet yetkisine sahip olan ravilerin, yazılı kaynaklardan hadis alırlarken de bu eda sigalarını kullandıklarını göstermektedir.<sup>94</sup>

### Sonuç

İkinci asrın önemli alimlerinden biri olan Sufyân b. Uyeyne, ba ta önemli talebelerinden Buhârî’nin hocası Humeydî’nin el-Müsned’i ve âfi’î’nin eserleri olmak üzere, kendisinden sonraki yazılı literatür üzerinde önemli etkiler bırakmıştır.

el-Müsned’de yer alan rivayetlerin neredeyse tamamı Sufyân b. Uyeyne tarikiyle nakledilmiştir ve el-Müsned muhakkikinin tespitlerine göre camilerde bulunması gereken sekiz ana konuya ait hadisleri muhtevî oldu u görülmektedir. Ayrıca er-Risale’deki rivayetlerin önemli bir bölümü hocası Sufyân b. Uyeyne tarikiyle nakledilmektedir.

Dolayısıyla kaynaklardan varlığını kesin olarak bildiğimiz, ancak günümüze kadar müstakil olarak varlığını koruyamamış olan el-Cami adlı eserinin, öncelikle en önemli talebesi Humeydî’nin el-Müsned’i ol-

<sup>94</sup> Bkz. Sezgin, a.g.e, s. 45-49.



mak üzere, önemli talebelerinden âfi'nin eserlerinde mündemiç olduğunu söylemek mümkündür.

Hem âfi'nin, hem de Humeydî'nin ortak rivayetlerinin, sened ve metin açısından neredeyse farklılık ta imaması sebebiyle, her iki müellifin de eserlerini olu tururken hocaları Sufyân b. Uyeyne'ye ait yazılı mirastan çokça yararlandıkları söylenebilir.

Ortaya çıkan ufak tefek farklılıkların ise, eserlerin farklı nüshaları dikkate alındı ında ortadan kalktı ı veya âfi'nin zaman zaman hadislerde ihtisar yapmasından kaynaklandı ı görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Adil Nüveyhinî, *Mu'cemu'l-Mufessirîn*, Beyrut, 1983
- Aydınli, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlü ü*, Hadisevi, stanbul, 2006
- el-Ba dâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hâtîb, *Târîhu Ba dâd*, Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, Beyrut, 1986
- ....., Takyîdu'l- lim, thk. Yusuf el-'A , Dime k, 1949
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. smail, *et-Târîhu'l-Kebîr*; el-Mektebetu'l- slâmiyye, Diyarbakır/Türkiye, Trsz
- Çakan, smail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, MÜ FV Yayınları, stanbul, 1989
- Davudo lu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve erhî*, Sönmez Ne riyat, stanbul, 1980
- Dâiretu'l-Maarif Bezrgânî slâmî*, Tahran, 1370
- Dâiretu'l-Maarif Te eyyu', Tefsîru ve Tefâsîru iâ'*, Tahran, 1373,
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el- sbahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kitâbi'l- Arabî, Beyrut, 1387/1967

Ebû Zehra, Muhammed, mâm âfi'î, Trc. Osman Keskiolu, Diyananetleri

Ba kanlı Yayınları, Ankara, 2000

Evgin A. Kadir, *Buhârî'nin Hocası Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî ve Müsne'd'i*, lâhiyât, Ankara, 2004

el-Hâirî, Muhammed Hüseyin el-A'lemî, *Dâiretu'l-Maarifi' - iâ' el-Âmme*, Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut, Trsz.

el-Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. ez-Zübeyr, *el-Müsne'd*, Thk. Habiburrahman el-A'zamî, Daru'l-Kütübî'l- İmiyye, Beyrut, 1409

bn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, Dâru'l-Kutubi'l- İmiyye, Beyrut, 2002

....., *Takdimetu'l-Cerh li Kitâbi'l-Cerh ve't-Ta'dil*, Matbaatu Meclisi Dâiretu'l-Maarifi'l-Osmaniye, Haydarâbâd, 1271

bn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maarifi'n-Nizâmiye, Haydarâbâd, 1325

bn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Me âhiru Ulemâi'l-Emsâr ve 'Alâmi Fukahâi'l-Akdâr*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekafiye, Beyrut, 1408/1987

bn Nedîm, *el-Fihrist*, Mektebtu Hayyât, Beyrut, Trsz.

bn Sa'd, Ebû Abdillâh el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, Trsz

Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh el-Kostantinî, *Ke fu'z-Zunûn an Esmâi'l-Kütüb ve Funûn*, Daru'l-Kütübî'l- İmiyye, Beyrut, 1992,

el-Kettânî, es-Seyyidu' - erif Muhammed b. Ca'fer, *Hadis Literatürü (er-Risâletu'l-Mustadrafé)*, dipnotlar ve ilaveleriyle Trc. Yusuf ÖZBEK, z Yayincılık, stanbul, 1994

- Kırba o lu, M. Hayri, *Sünnî Paradigmanın Olu umunda âfiî'nin Rolü*, Kitabiyât, Ankara, 2003
- Koçyi it, Talat, *Hadis Tarihi*, AÜ F Yayınları, Ankara, 1988
- Muhammed Ra'fet Saîd, *Ma'mer b. Râ id es-San'ânî Mesâdiruhû ve Menhecuhû ve Eseruhû fî Rivâyeti'l-Hadis*, Alemu'l-Kutub li'n-Ne ri ve't-Tevzî', Riyad, 1403/1983
- Muhsin el-Emîn, *'Ayânu' - iâ'*, Thk. Hasan el-Emîn, Dâru't-Taaruf li'l-Matbuat, Beyrut, 1406/1986
- er-Râmehurmûzî, el-Hasan b. Abdirrahman, *el-Muhaddisu'l-Fasil Beyne'r-Râvi ve'l-Vâi*, Thk. Muhammed Accac el-Hatîb, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1404/1984
- Sandıkçı, Kemal, *Ik Üç Asırda slâm Co rafyasında Hadis*, D B Yayınları, Ankara, 1991
- Sezgin, *Târîhu't-Turasi'l-Arabî*, Arp. Çev. Mahmud Fehmi Hicâzî- Fehmi Ebû'l-Fadl, el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1977
- ....., *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitabiyat, Ankara, 2000
- âfiî, Muhammed b. drîs, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed âkir, el-Mektebetu'l- lmiyye, Beyrut, Trsz.
- Tefsîru ve Tefâsîru iâ'*, Dâiretu'l-Maarif, Tahran, 1373
- ez-Zehabî, emsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l- 'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru hyai'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1382/1963
- ....., *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986
- ....., *Tezkîretu'l-Huffâz*, Dâru hyâi't-Turasi'l-Arabî, Trsz.
- ....., *el-ber fî Haberî men aber*, Thk. Ebû Hacir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Ze lûl, Daru'l- Kutubi'l- lmiye, Beyrut, Trsz

**‘el-KÜTÜB’TEN ‘SRAILİYAT’A BİR KAVRAMIN TARİHİ ÇİNDEKİ  
YOLCULUĞU**

Ali KUZUDİLİ\*

**Özet**

Bu makalede:

- slam literatürünün ilk kaynaklarında sıkça tekrarlanan ‘el-Kütüb = Kitaplar’ kavramının anlamı;
- el-Kütüb kavramının slam öncesi dönemden hicri dördüncü asrın sonlarına kadar olan dönemdeki gelişimi ve srailiyat kavramıyla yer değiştirmesi;
- Kitaplardan gelen nakillerin cümle kalıpları ve genel içerikleri
- srailiyat kavramını ilk kullanan kişilerin önceki bazı çalışmalarda iddia edildiği gibi Mes’ûdî olmayıp, Vehb b. Münebbih olduğu konuları incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Kavramlar Tarihi, el-Kütüb, srailiyat, ilk dönem slam literatürü, Hadis.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [kuzudisiali@hotmail.com](mailto:kuzudisiali@hotmail.com)

## A HISTORICAL JORNEY OF A CONCEPT FROM 'AL-KUTUB' TO 'IS-RAILİYAT'

### **Abstract**

In this article, has been investigated that

- The meaning of the the word 'al-Kutub = The Books' which is frequently repeated in the first sources of Islamic literature
- Developping of this concept during to the historical process from the pre-Islamic period till the end of the fourth century (AH) and replacing with 'Israiliyat'
- Sentence patterns and their general contents of the transmitters from The Books
- The first person who used the concept of Israiliyat is Vahb b. Munabbih, not Masoode as confirmed into some previous studies.

**Key Words:** Begriffsgeschichte, al-Kutub, Israiliyat, Early Islam literature, Hadith.

### **Giri**

Kavramlar, tarih boyunca yeni anlam boyutları kazanmakta, bazı anlam boyutlarını ise kaybetmektedir. Zaman içinde kavramların anlamlarının geni lemesi, daralması, dönümesi, ba ka bir zemine kayması gibi nedenlerden dolayı tarihsel metinlerin anlaşılmasında birçok hatalar ortaya çıkmaktadır. İslamiyat gibi metinlerin temel kabul edildiği bir alanda, kavramların tarihsel yolculuğunu izlemek, bu metinlerin daha sağlıklı anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Bir kavramın tarih yolculu undan söz edece imize göre, 'Kavramlar Tarihi' meselesinden kısaca söz etmek yararlı olacaktır. Kavramlar tarihinin (*begriffsgeschichte*) babası Reinhart Koselleck (öl. 1923-2006), ya amının uzunca bir bölümünü bu terkibe adamı biridir.<sup>1</sup> Onun tespit veya formüle etti i bazı genel geçer kurallar, kavramlarla veya kavramlar üzerinde çalı mak zorunda olan ara tırmacılara yol gösterici mahiyette-dir. O, sözcüklerin tarih içinde de i imini do al ve gerekli görmektedir. Bir taraftan dildeki sözcükler, dönü ebilir anlam çe itlili ine sahipken di er taraftan bir konu her defasında bir ve aynı kavramla açıklanamaya-ca ı için, geçirebilece i de i ime uygun olması gereken birden fazla isimlendirmeyi davet eder.<sup>2</sup> Sözcük anlamları ile durumların kalıcı biçimde birbirlerine gönderme yapmaları nadirdir. Kavramlar aynı kalırken gerçekli in hızla de i ti i görülmü tür. Hatta bazen kavram, duruma uy-mayan bir biçimde de i ebilir. Ve yine a ırtıcı bir biçimde sözcük tarihiyle eyler tarihi birbirinden ayrı geli ebilir.<sup>3</sup> Kavramlar ve gerçeklikler, her ikisi de birbirlerine atıfta bulunan, ancak birbirlerini ayırt edilebilir ekilde de i tiren kendi tarihlerine sahiptir. Her eyden önce kavramlar ve gerçeklikler farklı hızlarda de i tikleri için bazen kavramsallık gerçe-in, bazen de gerçeklik kavramsallı ın önüne geçer.<sup>4</sup> Bu nedenle Tarih,

<sup>1</sup> Ya amı ve çalı maları hakkında özet de erlendirmeler için bkz. Bilmez, Bülent, *Begriffsgeschichte'nin Babası Reinhart Koselleck ve Tarihbiliminde Yenilik Arayışları*, Tarih ve Toplum, 4, Güz, stanbul 2006, 9-44; Kavram hakkında tartışmalar için bkz. Edt. Lehman, Hartmut and Richter, *Melvin, The Meaning of Historical Terms and Concepts New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington 1996.

<sup>2</sup> Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim, stanbul 2009, 61.

<sup>3</sup> Koselleck, a.g.e. 62. Burada kavram ile durum arasındaki ili ki dört ayrı biçimde örnekle-riyle ele alınmıştır.

<sup>4</sup> Koselleck, a.g.e. 66.

her zaman dil ile anlatılandan daha az veya daha çok şey içerir.<sup>5</sup>

Koselleck'e göre her kavram, çok sayıda zaman katmanını barındırır. Kaynak olarak kabul edilen metinler zamansal yapı açısından üç farklı tiptedir: Bir defada tüketilip bir kenara bırakılması gerekenler; de i en gerçekliklere hızlı ya da yavaş uyum sağlayanlar ve son olarak yenilikçi biçimde ortaya çıkıp zamanla benimsenen ve zamansız bir gerçekli e sahip olma iddiası taşıyanlar. Son çe it metinler, ilkyazım biçimleriyle ele alınırlar ve klasik statüsünü elde ederler. Bu statü artık de i mez. Ancak bir kere girdi i formun daha iyisinin bulunmasına da izin vermez. Dolayısıyla klasik bir metin hem bir defalık olma, hem de buna karşılık olarak sürekli tekrarlanabilir eilde okunma paradoksunu gerçekle tirir.<sup>6</sup>

Bu makalede inceleyeceğimiz el-kütüb kavramı, gerçekte ikinci tip kavrama daha yakın gözükmele birlikte Koselleck'in kavramları ele alı ıyla buradaki bakı arasında birbiriyle örtü meyen bazı noktalar bulunmaktadır. Öncelikle burada inceledi imiz kavram, ne geçmi te ne de bugün toplumsal/siyasal bir hareketle ilgili bir yapıya sahip olmamı tır; ancak slam ilahiyatının köklerine sirayet etmi olması dolayısıyla büyük bir güce sahip oldu undan önem arz etmektedir.

Di er taraftan bu ara tırmamız bir kavramın tarihsel sürecini incelemekle birlikte aslında tarihsel gerçeklik içinde bir durumun hangi kavramlarla ifade edildi ini göstermeye çalı maktadır. Söz konusu edilen tarihsel durum udur: Büyük oranda Yahudi ve Hıristiyan kaynaklarından nakledilen efsane, kıssa, olay veya bilgi, u veya bu eilde slam kaynakları arasına karı mı tır. Elimizde bulunan en eski hadis, tefsir,

---

<sup>5</sup> Koselleck, a.g.e. 69.

<sup>6</sup> Koselleck, a.g.e. 92-99.

tarih ve zühd kitaplarındaki rivayetlerde bu tür kitaplara atıflar yapılması, tarihsel durumu ortaya koymaktadır. Hicri birinci asırdan itibaren varlığını hissettiren ve sonraki yüzyıllarda büyük bir problem haline gelen bu durum, 'israiliyat' kavramıyla tanınmaktadır.

Roberto Tottoli, 'isrâliyyât' kavramının kökeni ve kullanımı üzerine yazdığı bir makalede, söz konusu kavramın ortaya çıkışını ve ilerleyen tarihlerde hangi anlamlarda kullanıldığını incelemiştir.<sup>7</sup> O, Goldziher'in bazı çalışmalarına atıfta bulunarak bu terimin ilk kez Mes'ûdî tarafından kullanıldığını yinelemektedir. Önceleri 'srailo'ulları'na ait abartılı rivayet türü anlamına gelen bu kavramın daha sonra bir kitap adına benzer biçimde anıldığını belirten Tottoli, daha ileri zamanlarda ise israiliyat türü haberlerin bir araya getirildiği kitaplar anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Yazara göre israiliyat en geniş etki alanına 20. yüzyılda ulaşmış ve kozmogoni ve peygamberlere ilişkin rivayetleri tanımlayan en yaygın terim haline dönüşmüştür.<sup>8</sup> Son olarak 1946'da 'srail devletinin kurulmasıyla kavrama siyasi bir boyutun da eklendiğini belirten yazar, örnek olarak Ebu Reyze'nin *İlk Siyonist Ka'bu'l-Ahbâr* adlı kitabını göstermektedir.<sup>9</sup>

Tottoli, israiliyat kavramının tarihini, hicri dördüncü asırdan günümüze kadar anlatmış ancak kavramın tarihsel süreci açısından oldukça önemli olan, dördüncü asırdan öncesi hakkında bir bilgi vermemiştir. 'srâliyyât kavramı dördüncü asırda birdenbire ortaya çıkmadığına göre onun mutlaka evveliyatının olması gerektiği açıktır. Bu makalede 'israili-

<sup>7</sup> Tottoli, Roberto, "İslâmî Literatürde 'srâliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", çev. Mesut Kaya, *Marifé*, Konya 2010, c. X, sy. 2, ss. 201-215.

<sup>8</sup> Tottoli, a.g.m. 213.

<sup>9</sup> Tottoli, a.g.m. 214.



yat' ile anlatılmak istenen mefhumun ilk üç asırda ayrıntılı biçimde 'el-kütüb' kavramıyla ifade edildiğini belirterek, bu kavramın tarihsel sürecini anlatmaya ve onu İsrailiyatın kavramsal tarihine bağlamaya çalışacağız.

### 'el-Kütüb' Kelimesinin Anlamı

Sözlükte *el-kütüb*, kitâb kelimesinin çoğulu olup bir şeyi sıra sıradikmek anlamına gelen ketb kökünden gelmektedir.<sup>10</sup> Harflerin uç uca bitirilmesi nedeniyle, yazı yazmak da bu kelimeyle ifade edilmiştir.<sup>11</sup> *Kitâb*, birleştirilen, bir araya getirilen (deri, sahife vb.) şeyler topluluğu anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> İslam'ın ilk dönemlerinde mutlak olarak el-Kitâb denildiğinde bununla Tevrat anlaşıldığı, Kitabullah denildiğinde ise Kur'an veya Tevrat anlamına gelebileceğini bn Manzûr'un açıklamalarından anlaşılmaktadır.<sup>13</sup> Fakat daha sonra el-kitab kelimesinin Tevrat anlamı çok gerilerde kalmış ve Kur'an anlamı ön plana çıkmıştır. Genel olarak İslâmî literatürde *kitâb*, "Kur'an, vahiy, mektup, belge, iki kapak arasında toplanmış bilgi, bir eserin ana konularından her biri" gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Yazının ve yazılı malzemelerin ortaya çıkması, gelişmesi kitaplarda toplanması ve yaygınlaşması, uzun bir tarihi süreci kapsamaktadır. Bizim burada asıl amacımız, İslam'ın ortaya çıkması ve yayılmaya başlaması

<sup>10</sup> Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Basrî (öl. 170/787), *Kitabu'l-Ayn Müratteben ala Hurûfî'l-Mu'cem*, (I-IV), thk. Abdulhamîd Hendâvî, Beyrut 2003, IV, 8.

<sup>11</sup> Es-Saâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail (öl. 429/1037), *Fıkhü'l-Lüğa ve Sirru'l-Arabîyye*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Kahire 2002, 216.

<sup>12</sup> bn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (öl. 711/1311), *Lisânü'l-Arab* (I-XV), Beyrut 1993, I, 698.

<sup>13</sup> bn Manzûr, a.g.e., I, 699.

<sup>14</sup> Bozkurt, Nebi, "Kitap", D A, XXVI, 120-121.

co rafyada, slam öncesinden hicrî dördüncü asrın sonuna kadar olan dönemde, el-kütüp (kitaplar) denildi inde bu kelimeyle hangi dönemde ne tür kitaplar/sahifeler kastedildi ini görebilmektir. Bu konuyu ara tır-  
mamızın nedeni, a a ıda örneklerine sıkça rastlayaca ımız biçimde bir-  
çok ravi ve müellifin, israiliyat türünden sayılabilecek bilgilerin kayna ı-  
nı açıklarken '*el-kütüb*'e atıfta bulunmasıdır.

### **slam'dan Önceki Dönemde *el-Kütüb***

slam'dan önceki dönemde Orta Do u'da zengin sayılabilecek bir literatür bulunmakla birlikte ümmi bir kavim olan mü rik Araplar'ın onlara ilgi gösterip ö renmeye çalı tıklarını söylemek zordur. Onlar, Tevrat ve ncil gibi kitapların varlı nı genelde bilseler de, bu kitaplar hakkında detaylı bilgiye sahip de illerdi.

slam'ın ilk dönemlerinde Medine ve çevresinde ya ayan Yahudi asıllı veya aslen Arap olup sonradan Yahudile mi kavimlerin durumu da mü rik Araplardan pek farklı de ildi. *Habr* veya *ahbâr* adı verilen Yahudi bilgileri Yahudili in kutsal kitapları hakkında mutlaka bilgi sahi-  
biydiler. Ancak bu kitaplar sınırlı sayıda bulundu undan ve ancak belirli ki iler onlara ula abildi inden yaygınlık kazanmamı tı.

Araplar içinde kitaplarla en çok me gul olanlar Hıristiyanlardı. Din, tarih, edebiyat, felsefe ve tabii bilimler alanlarında, devrin önemli ilim merkezlerinde bulunan kitaplarla yakından ilgilinen Rum, Süryani ve Arap Hıristiyanlar bulunmaktaydı.

slami kaynaklarda slam öncesi dönemlerde Mekke ve yakın çevresinde "kitapların" ve "sahifelerin" okuma yazma bilen nadir kimse-  
lerce bilindi ine ve okundu una dair bazı anekdotlar bulunmaktadır. Örne in Abdulmuttalib'in, o lu Abdullah'ı evlendirmek istedi inde

Tebâle halkından Yahudile mi bir kâhine gitti i anlatılırken, onun kitaplar okumu olan biri oldu u zikredilmekte ve adının Fatıma binti Merri'l-Has'amiyye oldu u belirtilmektedir.<sup>15</sup> Aynı ekilde, Varaka b. Nevfel'in, Hz. Muhammed'e gönderilen mele in Cebrail oldu unu söylemesiyle ilgili rivayet sarmalında<sup>16</sup> yer alan bazı haberlerde, onun kitaplar okudu u<sup>17</sup> belirtilmektedir. Hz. Peygamber ile bir konu masında Dimâm b. Sa'lebe'nin söyledi i sözler de benzer ekildedir: "Ben kitapları, Tevrat'ı, ncil'i ve Zebur'u okudum, böyle bir söz duymadım..."<sup>18</sup> Ayrıca kitaplarda Hz. Muhammed'in bazı sıfatlarını gören kişilerle ilgili rivayetler,<sup>19</sup> müriklerin Hz. Muhammed'i, kitaplar sahibi Abd b. Hadramî'den bilgi aldı ı yönünde suçlamalarıyla ilgili haber,<sup>20</sup> Hiraklius'un kendi din adamlarına çıkı rken söyledi i "Vallahi, okudu unuz kitaplardan biliyorsunuz ki, gelecek olan Peygamber, aya ımın bastı ı bu toprakları ele geçirecektir..."<sup>21</sup> sözü, bu konudaki di er örneklerdir. Bu rivayetlerin bir bölümünün sonraki devirlere ait olmasından ku kulanılsa da, bütün

<sup>15</sup> el-Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Cafer (öl. 327/939), *Hevâtîfü'l-Cinân*, thk. brahim Salih, 2001, 50.

<sup>16</sup> *Sarma*/kavramı *Rivayetin Yapısal Analizi Yöntemi*ndeki temel kavramlardan biri olup bir kök etrafında birle en rivayetler toplulu unu anlatmaktadır. Bkz. Kuzudi li, Ali, "Rivayetlerin Yapısal Analizine Giri : bn Sayyad ile ilgili Rivayetler Üzerine Yöntem Uygulaması", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, stanbul 2009, c. VII, sy. 2, ss. 85-128.

<sup>17</sup> el-Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. şâk (öl. 272/885), *Ahbârü Mekke fî Kadîmî'd-Dehri ve Hadisîhi* (I-VI), thk. Abdülmelik Abdullah Dehî , Beyrut 1993, IV, 54; Cevâd Ali (öl. 1408/1987), *el-Mufâssal fî Tarihî'l-Arab Kable'l- slâm* (I-XX), XV, 319.

<sup>18</sup> Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekir (öl. 807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid* (I-X), Beyrut 1992, IX, 370.

<sup>19</sup> el-Âcurî, Ebû Bekr Muhammed ibnu'l-Huseyn (öl. 360/971), *e - erîâ* (I-V), thk. Abdullah b.Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, Riyad 1999, III, 1446 vd.

<sup>20</sup> Hâkim, Ebû Abdillâh en-Neysabûrî (öl. 405/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahihayn* (I-IV), thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1990, II, 389.

<sup>21</sup> bn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (öl. 241/855), *Müsned* (I-L), thk. uayb el-Arnaût ve di erleri, Beyrut 2001, XXIV, 416.

olarak bakıldı nda onların bir fikir verecek nitelikte oldukları görülmektedir.

### **Kur'an'da *el-Kütüb***

Kur'an'da kitaplardan söz edilmesi<sup>22</sup>, Mekke ve civarında yaayan insanlardan bir bölümünün onlar hakkında bilgi sahibi olduklarını gösteren en önemli göstergedir. Kitâb kelimesi, Kur'an'da, altısı ço olmakla birlikte 261 kez kullanılmı tır. Amel defteri ve levh-i mahfuz anlamlarında kullanılanların dı nda genel olarak Allah'ın gönderdi i vahyi ifade etmektedir.<sup>23</sup> Burada tekil halinden ziyade ço ul biçiminde kullanımından söz edece iz.

el-kütüb, harf-i tarifli ekliyle Kur'an'da yalnızca bir yerde bulunmaktadır. Kelimenin yer aldı ı ifade ( ), dikkat çeken bir söz dizimine sahiptir ve anlam kaybı olmaksızın Türkçeye çevirmek ancak uzun bir cümleyle öyle mümkün olabilmektedir:

*"O gün, üzerine çokça yazı yazmak amacıyla hazırlanan tomarın dürü-lü ü gibi gö ü düreriz..."*<sup>24</sup>

Bu ayette 'li'l-kütübi' ifadesi kitaplar de il, 'çokça yazı yazmak için' anlamına gelmektedir.<sup>25</sup> Bir sonraki ayette Tevrat ve Zebûr'dan söz edildi i de göz önüne alınarak, burada verilen misalin Yahudi kutsal

<sup>22</sup> Toprak, Mehmet Sait, " slami Gelenekte Kitabet Aleyhtarlı mın Yahudi Men ei ddiası", Dr. M. Sait Toprak, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: XXV, zmir 2007, 147-175, s. 149.

<sup>23</sup> Krenkow, F, "Kitap", A. VI, 829; Üzüm, İlyas, "Kitap", D A. XXVI, 121-122; Türk, Nurdan, *Kur'an'da Kitap Kavramı* (basılmamı doktora tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2001.

<sup>24</sup> Enbiya, 21/104.

<sup>25</sup> Çünkü 'el-kitâb'ın aslı 'el-binâ' gibi master olup sonradan 'mektub' anlamını kazanmı tır. Bu anlamda (il-kütübi) 'çokça yazı yazmak için' anlamındadır. Bkz. ez-Zemah erî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr (öl. 538/1143), *el-Ke âf'an Hakâiki avâmidî't-Tenzil* (I-IV), Beyrut 1986, III, 137.

metinlerinin yazımında kullanılan, rulo ekinde drlm deri veya par menler olabilece i d nlebilir. Yahudi gelene inde kutsal metinlerin yazımı, ayrıntılı ve kesin kurallara ba lıydı. Yazma ilemi bala lamadan önce, artlarına uygun deri veya par men, e itli kimyasallarla özenle hazırlanıp rulo haline getirilirdi.<sup>26</sup> Ayetin nazil oldu u dönemde ve çevrede ya ayan insanlar, muhtemelen kutsal metinlerin yazılı oldu u bu rulolar hakkında bilgi sahibi olduklarından, g n nasıl drlece i bu misalle anlatılmı olmalıdır.<sup>27</sup>

Kur'an'da iki ayette 'kütüb' kelimesi harf-i tarifsiz biçimde yer almaktadır. Bunlardan birincisinde, 'Allah'ın indirdi i kitap/vahiy'<sup>28</sup> di erinde ise 'Kur'an'ın hükümleri'<sup>29</sup> kastedildi i belirtilmektedir.<sup>30</sup>

Kur'an'daki  ayette ise 'Allah'ın kitapları' anlamına gelen 'ktbihi' kelimesi geçmektedir.<sup>31</sup> Kur'an ve ondan önce indirilen kitapların tasdik edildi i bu ayetlerin yorumuyla ilgili klasik tefsir kitaplarındaki genel e ilim, ktbihi kelimesini herhangi bir kayıt olmaksızın 'vahiy' ekinde açıklamak olmu tur. Tefsirlere göre, Kur'an'da birkaç yerde, o günkü Medine ve civarında bulunan Yahudi veya Hıristiyanların ellerindeki kutsal kitapların, isimleri de zikredilerek Kur'an'ın bir hükmüne

<sup>26</sup> Bkz. Jewishencyclopedia.com, *manuscript* mad.

<sup>27</sup> Bu ayet bala lamında, klasik tefsir kitaplarında yazı rulolarıyla ilgili hiçbir ifade bulunmamı tur. Kur'an'da kitap anlamında kullanılan kelimelerle ilgili de erlendirmeler için bkz. Cevad Ali, *Mufasssal*, XII, 131 vd.

<sup>28</sup> Sebe 34/44.

<sup>29</sup> Beyyine 98/3.

<sup>30</sup> Bkz. et-Taberî, Eb Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (l. 310/922), *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân* (I-XXIV), thk. Ahmed Muhammed akir, Beyrut 2000, XX, 415; XXIV, 540; Beydâvî, Eb Saîd Abdullah b. Ömer (l. 685/1286) *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil* (I-V) Beyrut 1997, IV, 250; V, 328; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili* (I-IX), stanbul 1971, VI, 3966; IX, 5990.

<sup>31</sup> Bakara 2/285, Nisâ 4/136, Tahrim 66/12.

ahit gösterilmesi,<sup>32</sup> söz konusu kitapların tümüyle Allah'ın kelâmı oldu u anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla, kayıtsız olarak Allah'ın kitaplarını tümüyle tasdik etmenin, Kur'an haricindeki di er kutsal kitapları mevcut halleriyle kabul etmek anlamına gelece i dü ünüldü ünden olmalı ki *kütübihî* kelimesi, cins anlamda 'kitap' yani vahiy olarak açıklanmış tır.<sup>33</sup>

Bu açıklamalara göre dü ündü ümüzde 'kütübihî' kelimesinin kavramsal anlamı, ço ul haliyle di dünyada kar ılıksızdır. Yani Tevrat, Zebur ve ncil, Allah'ın peygamberlerine gönderdi i kitaplardır ama bu kitaplar Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan kutsal kitaplara kar ılık gelmemektedir. Muhtemelen bu nedenle ço ul olan *kütübihî*, vahiy anlamında tekil olan *el-kitâb*a çekilmi tir. Alıntı yaptı mız müfessirlerin görü lerinden ortaya çıkan sonuç, hem vahiy anlamında hem de kitâb anlamında Allah'ın tek kitabı vardır; o da Kur'an'dır.

Yukarıdaki görü üzerinde tartı lılabilir fakat her durumda açık olan husus, *kütüb* kelimesinin Kur'an'ın nazil oldu u dönemde kavramsal bir anlama sahip oldu udur. Bu kavramsal anlam erken dönem müfessirlere göre vahye kar ılık gelse de Müslümanların zihninde bir ucundan Yahudi ve Hıristiyanların o dönemde ellerinde olan Tevrat ve ncil ile mutlaka ili kiliydi. slam'n tezleriyle örtü en konularda bu kitaplar-

<sup>32</sup> Al-i mran 3/93; Maide 5/43; Araf 7/157.

<sup>33</sup> Örne in bkz. Taberî, *Tefsir*; VI, 125. Bu kaynakta ilk anlam, kayıtsız ekilde 'Allah'ın daha önce indirdi i kitaplar' olarak açıklandıktan sonra di er yorumlara yer verilmi tir. Muhammed Esed, 'kütübihî' kelimesine ço unlukla vahiy anlamı vermi tir. Bkz. Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı* (I-III), çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, stanbul 1999, II, 881; III, 1292.

dan deliller gösterilmesi bunun açık i aretidir.<sup>34</sup>

### **Hz. Peygamber döneminde *el-Kütüb***

Rivayetlerde *el-kütüb* kelimesinin genel anlamda kader<sup>35</sup>, amel defteri<sup>36</sup>, mektup<sup>37</sup>, resmî evrak<sup>38</sup> vb. anlamlarda kullanıldı ı görülmektedir. Ayrıca *el-kütüb*’ün erken dönem tefsirlerden birinde hadis kitapları anlamında kullanılmı olması, hadis kitap/sahifelerinin H. 150 yılından önce oldukça yaygınla mı oldu unu göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>39</sup> Bu tür kullanımlar konumuzun dı nda kaldı ndan yalnız de inmekle yetinip el-kütüb’ün konumuzla ilgili anlamı üzerinde duraca ız.

Hz. Peygamber’e isnad edilen bazı rivayetler onun, Ehl-i kitabın sahip oldu u kitapları genel olarak el-kütüb adıyla isimlendirdi ine i aret etmektedir; ancak bu rivayetler, onlarda bulunan bazı zayıflıklar nedeniyle tam bir yargı belirtmeye yetecek düzeyde de ildir ve muhtemelen daha sonraki döneme aittir. Örne in Hz. Peygamber’e isnat edilen bir rivayet, Kur’an’ı anlamaya te vik etmekte ve Mi na’dan uzak durulmasını tavsiye etmektedir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber’e Mi na’nın

<sup>34</sup> Örne in Hz. Peygamber’in önceki kitaplarda müjdelendi ini anlatan teb irât konusu için bkz. Güner, Osman, *Resûlullah’ın Ehl-i Kitap’la Münâsebetleri*, Ankara 1997, s. 139 vd.

<sup>35</sup> bn Hanbel, *Müsned*, IV, 487.

<sup>36</sup> bn Hanbel, *Müsned*, XLI, 302.

<sup>37</sup> el-Ezrakî Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (öl. 250/864), *Ahbârü Mekke*, thk. Abdumelik b. Abdullah (I-II), 2003, II, 111.

<sup>38</sup> Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr (öl. 292/905), *Müsned* (I-XVIII), thk. Heyet, Medine 2009, XII, 162; Nesâî, Ebû Abdırâhman Ahmed b. uayb, (öl. 303/ 915) *es-Sünenü l-Kübrâ* (I-X), thk. Hasan Abdülmün’im, Beyrut 2001, VIII, 386.

<sup>39</sup> Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî (öl. 150/167), *Tefsîr*; thk. Abdullah Mahmud ahate, (I-V), Beyrut 1423, V, 67. Bu esere daha sonradan ilaveler yapılmı olabilece i konusunda derlendirmeler için bkz. Türker, Ömer, “Mukâtil b. Süleyman”, D A, XXXI, 134-136.

ne oldu u sorulmakta, o da Mi na'nın *el-kütüb* oldu unu söylemektedir.<sup>40</sup> Yine Hz. Peygamber'e isnat edilen bir ba ka rivayette, Kur'an için '*Tevrâtü'n-muhdese = yeni Tevrat*' ve '*ehdase'l-kütüb = el-kütüb'ün en yenisi*' nitelendirilmesi yapılmaktadır.<sup>41</sup> Bir ba ka rivayette ise Hz. Peygamber'in, evinin kapısı önünde oturup Kur'an'ın bir ayeti üzerine tartı an ashabına kızdı ı, onların üzerine toprak savurarak, "Sizden öncekiler peygamberleri hakkında ihtilafa dü melerinden ve *el-kütüb*'ün bazısıyla bazısını vuru turduklarından helak oldular..." dedi i<sup>42</sup> belirtilmektedir. Hz. Peygamber'in '*kitaplarda*' insana el-kerm denildi ini, Arapların ise el-kerm'i üzüm anlamında kullandı nı bildiren ba ka bir rivayet<sup>43</sup> onun el-kütübü referans göstermesi açısından gerçekten ilginçtir. Bir ba ka rivayette ise, el-kütüb'ün tek kapıdan Kur'an'ın ise yedi kapıdan nazil oldu u bildirilmektedir.<sup>44</sup>

Ashap, Hz. Peygamber döneminde Yahudi ve Hıristiyan dinlerine ait kitaplara ra bet etmemi lerdı. Bunun nedeni, merak ettikleri bir konuyu do rudan Hz. Peygamber'den ö renebilme imkânına sahip olmalarıydı. Hz. Ömer örne inde oldu u gibi, münferit birkaç olayda Hz.

<sup>40</sup> el-Becelî, Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed (öl. 414/1023), *el-Fevâid* (I-II), Riyad 1412, II, 127. Bu rivayetin isnadı zayıf görülmü tür. Rivayetin aslı mevkûftur. Bkz. Cerrâr, Nebîl Sa'düddîn Selim, *el-İmâ ile Zevâidü'l-Emâlî ve'l-Eczâ* (I-VII), Riyad 2007, IV, 378.

<sup>41</sup> bn Ebî eybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (öl. 235/849), *el-Musannef* (I-XV), thk. Abdulhalik el-Afganî, Karaçi 1987, VI, 318. Bu rivayet bir ba ka kaynaktan Ka'b'in sözü olarak nakledilmektedir. Bkz. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî (öl. 255/869), *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (I-IV) Riyad 2000, IV, 2095.

<sup>42</sup> bn Hanbel, *Müsned*, XI, 304.

<sup>43</sup> et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (öl. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (I-XXV), thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Mısır1994, VII, 266. Aynı rivayet el-kütüb kelimesi olmaksızın u kaynaktan da bulunmaktadır: Bezzâr, *Müsned*, X, 464.

<sup>44</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IX, 26.



Peygamber'in di er kitapların okunmasına kızması<sup>45</sup>, dü üncelerimizi destekler mahiyettedir. Kanaatimizce bu dönemde, el-kütüb denildi inde Müslümanların, Yahudi ve Hristiyanları okurken gördükleri ve içeriklerini bilmedikleri dini kitaplar anla ılmaktaydı.

### **Sahabe Döneminde *el-Kütüb***

Sahabe döneminin sonuna do ru Müslümanların di er dinlerin kitaplarına ilgilerinin arttı nı görüyoruz. Yahudilikten ve Hristiyanlık'tan slam'a hidayet etmi olanların önceki kitaplarından naklettikleri veciz ifadeler ve hikâyeler Müslümanların merakını çekmi ve ilgiyle kar ılanmı tır.<sup>46</sup>

Kitaplardan nakilde bulunanlar içinde mühtedî ve sahabi sıfatını taşıyan en mehur ki i üphesiz Abdullah b. Selâm (öl. 43/663) 'dır.<sup>47</sup> Onun Medine içinde hatırı sayılır bir âlim oldu u ve Tevrat'ı çok iyi bildi i rivayetlerden anla ılmaktadır.<sup>48</sup> İlk be kitabın dı nda, onun Yahudilerin kutsal kitaplar dizisinden hangilerini tedris etti i, daha önemlisi nakillerde bulunurken bunlardan hangisini kullandı ı bilinmemektedir.<sup>49</sup> Abdullah b. Selâm'dan gelen rivayetler genel olarak incelendi inde onların önceki peygamberler ve ümmetlerle ilgili efsanevi bilgilerle kıyamet

<sup>45</sup> bn Hanbel, *Müsned*, XXIII, 349.

<sup>46</sup> bn Abbas'ın bir sözü bu ilginin ula tı ı boyutu göstermektedir: "Ehl-i kitaba, kitapları hakkında nasıl soru sorarsınız? Halbuki yanınızda ahit yönünden Allah'a en yakın olan Allah'ın kitabı var. Onu okuyorsunuz ama anlamıyorsunuz." bn Ebî eybe, *Musannef*, V, 313; Buhârî, Ebû Abdillâh smail b. brahim (öl. 256/869), *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahih* (I-IX), thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, Beyrut 2001, IX, 153.

<sup>47</sup> Birçok ara tırmacı, Yahudi Kültürünün hadis rivayetlerine karı masında mühtedilerin rolünü inceleyen çalı malar yapmı lardır. Bu çalı malar hakkında bkz. Hıdır, Özcan, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi ddiası", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, stanbul 2005, c. III, sy. 1, ss. 7-37, s. 17.

<sup>48</sup> Buhârî, IV, 206; VI, 37; VIII, 172.

<sup>49</sup> Onun Talmud'u babasından tedris etti i bilgisi için bkz. Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Selâm", D A, I, 135.

öncesi meydana gelece i belirtilen birtakım kehanetler oldu u görülür.

Yahudilikten ihtida eden fakat sahabi olmayan en me hur ki i ise Ka'bu'l-Ahbâr (öl. 32/652)'dir. Ka'b, sahabi ve tabiûn nezdinde Yahudi kutsal kitaplarını çok iyi bilen bir ilim deryası olarak görülmü tür. Hadis ravileri onun aracılı ıyla el-kütüb'den, önceki ümmetler, peygamberler, melâhim, kıyamet alemleri, cennet, cehennem vb. konularda birçok rivayet nakletmi lerdir.

Ashaptan bazıları Ehli kitaptan slam'a dönen bilginlerle yakın münasebetleri sayesinde kitaplar hakkında bilgilerini arttırdılar.<sup>50</sup> Örne in Ka'b'ın sahabeden biriyle bir araya geldi i ve ona kitaplardan bazı nakillerde bulundu u, sahabînin de ona Hz. Peygamber'den hadis riva-yet etti i ekindeki rivayet sarmalı buna i aret etmektedir.<sup>51</sup> Rivayetler-den anla ıldı ma göre sahabeden bazıları, yalnız hidayete ermi Yahudi ve Hıristiyanlardan i ittikleriyle yetinmeyerek, kitaplardan bazılarını bizzat okuyup incelemi tir.<sup>52</sup>

Mühtedi kimselerin kitaplardan nakillerde bulunması, bazı saha-bilerin kitapları okuması ve rivayetlerinde onlardan söz etmesi insanların *el-kütüb* kelimesine a ina olmasını sa lamı tir. slam öncesi ve Hz. Pey-

<sup>50</sup> Ashaptan 'kitap' okuyanlar için bkz. el-Kettâni, Muhammed Abdulhay b. Abdilkebir (öl. 1382/1962), *et-Terâtibu'l-dâriyye* (I-II), thk. Abdullah el-Halidî, Beyrut 1927, II, 281.

<sup>51</sup> Ebû Hüreyre hakkında bkz. Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (öl. 211/826), *Tefsîr* (I-III), thk. Mahmûd Muhammed Abduh, Beyrut 1998, III, 95; bn Hanbel, *Müsned*, XIII, 140. Farklı rivayet için bkz. Bezzâr, *Müsned*, XIV, 358; Abdullah b. Abbas hakkında bkz. Abdurrezzak, *Tefsîr*, III, 251; Abdullah b. Amr hakkında bkz. bn Vehb, Ebû Abdillâh Muhammed (öl. 197/813) *el-Câmi fi'l-Hadis*, Riyad 1995, 745; Hâkim, *Müstedrek*, III, 607.

<sup>52</sup> Örne in Abdullah b. Amr hakkında bkz. bn Hanbel, *Müsned*, XI, 469; Ebû Davud, Süleyman b. E 'as es-Sicistânî (öl. 275/888), *Sünen* (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1995, IV, 114. Farklı bir rivayet için bkz. bn Hanbel, *Müsned*, XI, 620; Nuaym b. Hammâd el-Mervezî, Ebû Abdillâh (öl. 228/843), *Kitâbü'l-Fiten* (I-II), thk. Semîr Emîn ez-Züheyri, Kahire 1991, I, 115.

gamber döneminde Tevrat ve ncil adıyla genel olarak bilinen kutsal kitaplara kar ılık gelen el-kütüb, sahabe döneminde, daha detaylı bilinen ve onlardan nakiller yapılan kitaplar haline gelmi , anlam yönünden geni lemi tir. el-kütüb'ün Yahudi ve Hıristiyanların dinî kitaplar dizisi anlamında kavramla maya ba ladı mı, ilgili haberlerde bu kelimededen sıkça söz edilmesinden anlayabiliyoruz.

### **Tabiûn ve Sonrası Dönemlerde *el-Kütüb***

Tabiûn döneminden itibaren el-kütüb kavramının anlamı daha da geni lemi , Tevrat ve ncil, bu iki kitaba dâhil edilen metinler, apokrifler, bu kitaplar üzerine yapılmı tefsiri çalı malar, farklı kültürlere ait edebî ve ahlakî eserler, göklerin, yerin, karanın, denizlerin ve muhtelif varlıkların yaratılı mı, tuhaf özelliklerini anlatan 'acaib' türü kitaplar kavramın kapsamı alanına girmi tir. Bu dönemde özellikle Hıristiyanların dinî kitaplar dizisi daha detaylı bir ekilde incelenmi , onlardan yapılan nakillerin sayısı, öncekilerle kıyaslanamayacak derecede artmı ve dini kitaplar dizisinden elde edilen bilgilerin yo un oldu u müstakil eserler telif edilmi tir.

Bu dönemin öne çıkan simalarından biri olan Vehb b. Münebbih (öl. 114/732)'in "*el-kütüb doksan küsür kitaptır; ben onlardan yetmi küsürünü okudum*" dedi i bildirilmektedir.<sup>53</sup> O, peygamberler tarihini yazan ilk ki i olarak anılmaktadır.<sup>54</sup> Kitâbü'l- srâiliyyât adlı eserinin<sup>55</sup> israiliyat kavra-

<sup>53</sup> bn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî (öl. 387/997), *el-bânetü'l-Kübrâ* (I-IX), thk. Osman Abdullâh Adem el-Etyûbî, Riyad 1994, IV, 213.

<sup>54</sup> Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-Kustantinî (öl. 1067/1656), *Ke fû'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütûbi ve l-Fünûn* (I-II), Beyrut 1992, II, 1328.

<sup>55</sup> Kâtip Çelebi, *Ke fû'z-Zünûn*, II, 1390; el-Ba dâdî, smâil b. Muhammed Emîn el-Bâbânî (öl. 1399/1979), *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Müellifin* (I-II), stanbul 1951, II, 501.

mının tarihi açısından ba langıç noktası olu turdu u dü ünülebilir. Vehb, yazdı ı eserlerinde okudu u kitaplardan bolca alıntı yapmı , onun eserlerinden de bn Kuteybe, Taberî ve Mes'ûdî gibi müellifler alıntılar yaparak kendi eserlerini zenginle tirmi lerdir.

Bu dönemin bir ba ka önemli ismi olan Muhammed b. shak (öl. 151/768), yazdı ı eserlerinde Yahudi ve Hristiyanların dinî kitaplar dizisinden çokça istifade etmi tir. bn shak, Vehb'in dı nda Eski ve Yeni Ahid'den lafzî tercümeler halinde pasajlar veren en eski Arap müellif olarak görülmektedir.<sup>56</sup>

Hicrî üçüncü yüzyılda Vehb ve bn shak'ın telifleri tarzında yazılan eserlerin sayısı artmı tir. Aynı yüzyılda çe itli varlıkların sahip oldukları ilginç özellikleri anlatan bir edebiyat türü daha geli mi tir. Bu türe ait kitaplar isimlendirilirken genellikle "acâib" kelimesi kullanılmı - tır: Acâibu'l-büldân, acâibu'l-Hind, acâibu'l-mahlukât, acâibu'l-bahr gibi.<sup>57</sup> bn Nedîm bu tür kitaplar ve isimleri hakkında bazı malumatlar vermektedir.<sup>58</sup> Bu durumda hicrî üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda;

i) Peygamberlerin ve geçmi ümmetlerin ya adı ı ilginç ve harikulade olayların, kıyamet alametlerinin, fitne ve melahimlerin gelecekte zuhur edecek olayların anlatıldı ı;

ii) Çe itli varlıkların ilginç (ço unlukla uydurma) özelliklerinin anlatıldı ı iki edebiyat türü bulunmaktaydı. Mes'ûdî, ilim ifade eden ve etmeyen bilgi türlerinden söz ederken "alıcı konumunda olan dinleyicilerin kabul veya reddetmek mecburiyetinde olmadı ı bir bilgi türünden"

<sup>56</sup> Horovitz, Josef, *İslami Tarihçili in Do u u*, çev. Ramazan Altınay, Ramazan Özmen, Ankara 2002, s. 83.

<sup>57</sup> Geni bilgi için bkz. Kut, Günay, "Acâibu'l-Mahlukât" D A, I, 315-317.

<sup>58</sup> bn Nedîm, *Fihrist*, I, 126, 186, 187, 373.

bahsetmekte ve israiliyat haberleri ile acâibu'l-bihâr haberlerinin bu bilgilere dahil olduğunu söylemektedir.<sup>59</sup> Vehb'in Kitâbu'l-srailiyyâtı ve ismi el-Fihrist'te belirtilen diğer yazarların Acâibu'l-Bahr kitapları nedeniyle, Mes'ûdî'nin birincisine israiliyat ikincisine de acâibu'l-bihâr adını verdiğini düünebiliriz. Tottoli ismi geçen makalesinde srailiyyât adlı bir kitabın var olabileceğiyle ilgili çeşitli örnekler vermesine, özellikle bnü'l-Müracca'dan alıntı yaptı. *"Bu raviler bize Vehb b. Münebbih'ten gelen [el-srailiyyat'tan rivayette bulunmuşlardır]"*<sup>60</sup> ifadesine rağmen Vehb'in Kitâbü'l-srâiliyyât adlı bir eserinin olup olmadığı konusunda kuşaklar olduğunu belirtir.<sup>61</sup>

Vehb b. Münebbih ve bnü'l-Müracca gibi müelliflerin tek kaynağı el-kütüb değildi. Onlar kitaplarını zenginleştirmek için, kitaplardan okudukları ve öncekilerden duydukları rivayetlerin yanında bilgileri gördükleri okuyazar kimselerden istediklerini de yazıyorlardı. Müelliflerin, bilgi kaynaklarını zikrederken kullandıkları ifade kalıpları buna açıkça işaret etmektedir. İmdi bu ifade kalıplarını incelemek istiyoruz.

### **el-Kütüb'ten Rivayet Etme Yapıları**

Günümüze kadar ulaştığımız ilk dönem kaynaklarda yer alan rivayetlerin önemli bir kısmında kitaplardan alıntı yapan raviler, bu durumu çeşitli cümle yapılarıyla ifade etmektedir. Bu ifade kalıplarından bazısında ravi, kitaplardan bizzat kendisinin okuduğunu belirten beyanlarda bulunurken, bazısında kitaplar okuyan birinden duyduğunu belirten ifadeler kullanılmıştır. Her iki grupta geçerli olmak üzere rivayetle-

<sup>59</sup> Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen İbnü'l-Huseyn (öl. 346/957), *Murûcü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher* (I-II) thk. Muhammed Muhyiddin el-Hamîd, Beyrut 1973, II, 228.

<sup>60</sup> Tottoli, a.g.m. 203.

<sup>61</sup> Tottoli, a.g.m. 206.

rin bir kısmında alıntı yapılan kitap adı açıkça veya müphem biçimde belirtilmi , ço unda ise 'kitaplar' gibi genel ifadeler kullanılmı tır. A a da ravilerin kullandıkları cümle kalıplardan bazıları bulunmaktadır.

*1. Kara 'tü/Kara 'te/karaet/kâne yakrau 'l-kütüb:*

Rivayetlerin bazısında rivayet zincirinin sonunda yer alan ravi- nin, "... (kitaplarda) okudum..." dedi i nakledilmektedir. "Kara'tü = okudum" ifadesi, ilgili rivayetlerde en çok kullanılan kalıptır. Onlardan birkaç örnek öyledir: "Kitapların bazısında okudu uma göre İsa b. Meryem (as) öyle dedi: Ey Havârilere toplulu u..."<sup>62</sup>; "Kitapların bazı- sında okudu uma göre Allah öyle emretti: Beni tanıyan biri bana isyan etti inde..."<sup>63</sup>; "Münezzel kitaplardan bazısında okudum..."<sup>64</sup>; "Geçmi kitaplarda okudu uma göre, Yüce Allah Tevrat'ın bazı sıfırlarında öyle diyor..."<sup>65</sup>; " İlk kitaplardan bir kitapta öyle okudum..."<sup>66</sup>; "Himyer di- linden tercüme edilen kitapların bazısında unu okudum: Zorluk son haddine ula tı mda kolaylık (ba lamı ) olur;"<sup>67</sup>; "Kitapların bazısında unu okudum: Dünyanın tatlılı ı ahiretin acısı; dünyanın acısı ahiretin

<sup>62</sup> el-Huttelî, Ebû shâk brahim b. Abdullah (öl. 270/883), *Muhabbetullah* thk. Adil b. bn Abdu akûr, Riyad 2003, 23.

<sup>63</sup> el-Hatli, Ebu'l-Kâsım, shâk b. brahim b. Sinîn (öl. 283/896), *Kitâbü'd-Dibâc*, thk. brahim Salih, 1994, 65. Bu söz Abdullah b. Selâm'dan rivayet edilmi tir.

<sup>64</sup> es-Semerkandî, Ebu'l-Leys b. Muhammed (öl. 373/983), *Bahru 'l-Ulûm* (I-III), thk. Mahmûd Mataracî, Beyrut tsz. I, 483; es-Sa'lebî, Ebû shâk Ahmed b. Muhammed (öl. 427/1035), *el-Ke f ve 'l-Beyân an Tefsîri Âyi 'l-Kur'an* (I-X), thk. Ebû Muhammed b. Â ûr, Beyrut 2002, IV, 191.

<sup>65</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed ibnu'l-Huseyn (öl. 458/1065), *u'abû 'l- mân* (I-X) thk. Ebû Muhammed Hacer Za lul, Beyrut 1990, II, 355.

<sup>66</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 39.

<sup>67</sup> es-Selefî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed (öl. 576/1180) , *et-Tâsi' mine 'l-Me ihati 'l- Ba dâdiyye*, ysz. 2004, 113.

tatlılı ıdır...”;<sup>68</sup> “Münezzel kitapların bazısında unu okudum: Ben Malikü'l-mülûk olan Allah'ım...”;<sup>69</sup> “Havarîlerden bir adamın kitabında unu okudum: E er sana bela u rarsa...”<sup>70</sup>

“Kara'te= okudun” ifadesi Abdullah b. Amr ile Abdullah b. Zübeyr arasında geçen bir konu mada yer almaktadır. Rivayete göre bn Zübeyr ona hitaben öyle demi tir: “Ey bn Amr, sen ki kitaplar okudun ve Hz. Muhammed (s)'e arkadaş lık ettin...”<sup>71</sup> Yine rivayete göre Mâlik b. Dînâr öyle demi tir: “Kitapların bazısında okudu uma göre...”<sup>72</sup> Fatıma binti Merri'l-Has'amiyye adlı bir kadın kâhinden söz edilen bir rivayette “karaet = okudu” ifadesiyle, onun kitaplar okumu oldu u belirtilmi tir.<sup>73</sup>

“Okurdu/okuyordu” anlamına gelen “kâne yakrau” ifadesi de rivayette sıkça kar ıla tı ımız bir kalıp biçimidir. Onlardan bazıları öyledir: “...Sonra Abdullah b. Amr –ki o kitaplar okurdu– öyle dedi: ...”;<sup>74</sup> “Cafer kitaplar okurdu, dedi ki: Lokman, marangozluk yapan Habe li bir kuldu...”;<sup>75</sup> “...Sonra Varaka b. Nevfel'e –o kitaplar okurdu– gitti. Ona olayı haber verdi...”<sup>76</sup> Tabakât ve cerh-tadil kitaplarında bazı ravilerin

<sup>68</sup> bn Ebî'd-Dünya, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed (öl. 281/894), *el-Cü'*; thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Beyrut 1997, 143. Bu müellifin kitabında bu tür alıntılar çok sayıda bulunmaktadır. Alıntılardan, sözünü etti i kitapların bir bölümünün edebî/ahlakî eserler oldu u anla ılıyor.

<sup>69</sup> es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulüm*, I, 483. Bu kaynakta buna benzer ifade çok yer almaktadır.

<sup>70</sup> Sa'lebî, *el-Ke f ve'l-Beyân*, II, 135. Bu kitapta Tevrat'tan, ncil'den ve di erlerinden okundu u belirtilen birçok ifade yer almaktadır.

<sup>71</sup> bn Hanbel, *Müsned*, XI, 621.

<sup>72</sup> Beyhakî, *uabü'l-İmân*, VI, 323.

<sup>73</sup> Bkz. dipnot 15.

<sup>74</sup> bn Hanbel, *Müsned*, XI, 469; Benzer rivayet için bkz. Ebü Davud, *Sünen*, IV, 114; bn Ebî eybe, *Musannef*, VII, 467.

<sup>75</sup> bn Ebî eybe, *Musannef*, VII, 74.

<sup>76</sup> el-Fakihî, *Ahbâru Mekke*, IV, 88.

kitaplar okudukları özellikle belirtilmi tir.

## 2. *Vecedtü/Ecidü/le-ecidü/necidü/lenecidü:*

[Bu ifadelerle bazen Arap literatürüne ait kitaplar kastedilmi tir. “Bu kasideyi, Ebu'l-Minhâl el-E câi el-As'ar'e nispet edilen kitapların bazısında buldum”<sup>77</sup> örne inde oldu u gibi konumuzun dı ında kalan kullanımları buraya almadık.]

Bazı rivayetlerde ravi, nakletti i haberi kitaplarda buldu unu ifade etmek üzere “vecedtü = buldum; ecidü = buluyorum; le-ecidü = gerçekten buluyorum; necidü = buluyoruz; lenecidü = gerçekten buluyoruz” gibi ifadeler kullanmaktadır. A a ıda buna dair bazı örnekler verilmi tir.

“Kitapların bazısında buldu uma göre, Yüce Allah öyle diyor: Kulum bana itaat etti inde...”<sup>78</sup>; “(Yol ortasında gördü üm ta ın) sıfatını kitapların bazısında buldum; srailo ullaı onunla dokuz kez savadır...”<sup>79</sup>; “Kitaplardan bazısında Ebû Bekir Sıddık'ın adını Yermük günü savamızda, Ömer Faruk'un adını demirden boynuzda, Osman Zinnûreyn'in adını... buldum.”<sup>80</sup>; “Ben u kitapları okuyorum ve Allah'ın indirdi i kitaplardan bazısında unu buldum...”<sup>81</sup>; “Kitaplardan bazısında buldu uma göre havariler sa (as)'a gelerek...”<sup>82</sup>; “Kitaplardan bazısında buldu uma göre Allah öyle diyor: Kula servet olarak ben yete-

<sup>77</sup> bn ebb, Ömer b. Ubeyde (öl. 262/876), *Tarihu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed eltût, Cidde 1979, I, 284.

<sup>78</sup> bnü'l Mübârek, Ebû Abdîrrahman Abdullah (öl. 181/797), *Kitâbü'z-Zühd veyelîhi Kitâbü'r-Rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 2004, I, 318.

<sup>79</sup> Nuaym b. Hammâd, *Fîtez*, I, 59.

<sup>80</sup> Nuaym b. Hammâd, *Fîtez*, I, 115.

<sup>81</sup> Fakihî, *Ahbâru Mekke*, III, 40.

<sup>82</sup> el-Muhallis, Ebû Tahîr Muhammed b. Abdîrrahman el-Ba dâdî (öl. 393/1003), *el-Muhallisijyât* (I-IV), thk. Nebîl Sa'duddîn el-Cerâr, Katar 2008, III, 208.



rim...”<sup>83</sup>; “Kitaplardan bazısında buldu uma göre Allah öyle der: Kulum bana itaat etti inde...”<sup>84</sup> Kitaplardan bazısında buldu uma göre Adem (as) rükn-ü yemânî tarafına do ru iki rekat namaz kıldı...”<sup>85</sup>; “ üphesiz ben Allah’ın kitaplarından ve Tevrat’tan okudu um (yazılar)da unu buluyorum: Ben Allah’ım; benden ba ka ilah yoktur...”<sup>86</sup>; “ üphesiz ben bu kitapları okuyan biriyim ve ben kitaplardan okudu um (yazılar)da unu buluyorum: üphesiz malhame ve katil olacak...”<sup>87</sup>; “ üphesiz ben, Allah’ın indirdi i kitapların bazısında unu buluyorum: Bir kul benden ancak farz kıldıklarımı eda etmekle kurtulabilir...”<sup>88</sup>; “Yeryüzünde el-Kitab’ı veya kitapları benden daha iyi bilen kimsenin olmadı mı ehl-i kitap bilir. üphesiz ben, [Ey Ömer,] senin vasfını ve senin bizi bu Deyr’den (ruhban evi) çıkaraca mı (bu kitaplarda) buluyorum”<sup>89</sup>; “Kitaplarda buldu umuza göre âhir zamanda...”<sup>90</sup>; Kitaplarda buldu umuza göre, Allah’ın öyle kulları vardır ki...”<sup>91</sup> “Kitapta buldu umuza göre Allah öyle der: Ey Âdemo lu, sen bana kulluk etti in ve bana yöneldi in sürece...”<sup>92</sup>; “Haber aldı mıza veya kitapların

<sup>83</sup> Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah sbahânî (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (I-X), Beyrut, 1967, IV, 26.

<sup>84</sup> Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 38.

<sup>85</sup> bn Ebi'd-Dünya, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (öl. 281/894), *el-Yakîn*, thk. Yasin Muhammed es-Surs, Beyrut tsz. 44.

<sup>86</sup> bn Batta, *bâne*, IV, 213.

<sup>87</sup> Fâkihî, *Ahbârü Mekke*, III, 38.

<sup>88</sup> Ebû Davud, Süleyman b. E 'as es-Sicistânî (öl. 275/888), *ez-Zühed*, thk Ebû Temîm Yasir b. brahim, Kahire 1993, 33.

<sup>89</sup> el-Zeccâcî, Abdurrahman b. shâk el-Ba dâdî (öl. 337/948), *el-Emâlî*, thk. Abduselâm Hârûn, Beyrut 1987, 39.

<sup>90</sup> afî, Ebû Abdillâh Muhammed b. drîs (öl. 204/819), *el-Müsne'd*, Beyrut 1980, 83.

<sup>91</sup> el-Cüzcânî, Ebû Osman Saîd b. Mensûr (öl. 227/842), *et-Tefsîrû min Sünen* (I-V), thk. Sa'd b. Abdillâh, Riyad 1997, III, 830.

<sup>92</sup> bn Ebi' eybe, *Musannef*, VII, 184.

bazısında buldu umuza göre Allah bir kula ilim vermez ki..."<sup>93</sup>; Kitapların bazısında buldu umuza göre hayânın bazısı zaaf, bazısı vakardır..."<sup>94</sup>; "Biz Hz. Peygamber'in sıfatını kitapların bazısında ( öyle) buluyoruz: Onun ismi mütevekkildir..."<sup>95</sup>; "Kadim kitaplarda buldu umuza göre bu ehir (Oxyrhynchus - el-Bahnasa), esmer biri tarafından fethedilir..."<sup>96</sup>; " üphesiz biz, kitapların bazısında unu buluyoruz: man açısından bu ümmetin en alt seviyede bulunanı..."<sup>97</sup>; " üphesiz biz, kitapların bazısında unu buluyoruz: Bir kula verilen ilim onu hidayete sevk ettiğinde, Allah ondan aklını alır."<sup>98</sup>; " üphesiz, onun (toprak parçasının) sıfatını kitaplarda buluyoruz; orada cennetin a açları var..."<sup>99</sup>; " üphesiz Kurey 'i el-Kitab'ta (...) buluyoruz".<sup>100</sup>

### 3. *Fî ba'di'l-Kütüb:*

Kitaplardan nakilde bulunan raviler nadiren kitap ismi vermekte; ço unlukla "fî ba'di'l-kütüb = kitapların bazısında/bazı kitaplarda" ifadesini kullanmı lardır. Bu ifade bazen "önceki / ilk / münezzel / Allah'ın indirdi i" gibi sıfatlarla nispeten belirginle tirilmi tir. Bazı örnekler öyledir:

"Bizim yanımızda Vehb gibi sizde bulunan kitapları okuyan biri var; onun kitaplardan bazısında okudu una göre gayri me ru çocuk

<sup>93</sup> Dârimî, *Sünen*, I, 320.

<sup>94</sup> Bezzâr, *Müsned*, IX, 64.

<sup>95</sup> Âcurî, *erîa*, III, 1446-7.

<sup>96</sup> el-Vâkidî, Muhammed b. Ömer (öl. 207/822), *Futühü' - âm* (I-II), Beyrut 1997, II, 251.

<sup>97</sup> bnü'l-Mübârek, *Zühd*, I, 505.

<sup>98</sup> el-Havlânî, Ebu'l-Âli Abdulcebbâr b. Abdillâh (öl. 370/980), *Târîhu Dâreyyâ*, Dima k 1950, 79.

<sup>99</sup> el-Misrî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh (öl. 257/871), *Futûhu Mısır ve'l-Ma rih*, Kahire 1994, 183.

<sup>100</sup> es-Sülî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahya (öl. 335/946), *Edebü'l-Kitâb*, Mısır 1922, 28.

...<sup>101</sup>; “Kitapların bazısında öyle anlatılır: sâ b. Meryem Yahya b. Zeke-riyya ile kar ıla tı...”;<sup>102</sup> “Zemzem bazı kitaplarda öyle yazılmı tır: Onun tadı...”;<sup>103</sup> “ it b. Âdem’in kitaplarından geçmi ümmete ait bir kitapta yer almaktadır ki, Âdem (a.s.) öyle dedi: Ey Rabbim, bana ölümü göster...”;<sup>104</sup> “Bazı kitaplarda öyle yazılmı tır: Allahu Teâlâ der ki, Ey bana sevgiyle yönelenler...”<sup>105</sup>

#### 4. *An ba'di men/mimmen karae'l-kütüb*

Kitaplardan nakledildi i söylenen bilgiler her zaman birinci a ızdan kitaplar okuyan kimselerden rivayet edilmemi tir; haber bazen kitaplar okuyan müphem birine isnad edilmi tir. Ravi bunu ifade etmek üzere “an ba'di men karae'l-kütüb = kitaplar okuyan bazı kimselerden rivayet edilmi tir...” veya “mimmen karae'l-kütüb = kitap okuyanlardan rivayet edilmi tir” gibi bir kalıp kullanmı tır. Bununla ilgili bazı örnekler unlardır:

“Kitap okuyanların bazısından rivayet edildi ine göre, Zülkar-neyn yeryüzünün do usundan ve batısından dönüp Babil'e vardı ında...”;<sup>106</sup> “Kitap okuyanların bazısından rivayet edildi ine göre, Tevrat ehli öyle iddia eder: uayb'ın ismi Tevrat'ta...”;<sup>107</sup> “( smi meçhul olan)

<sup>101</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (öl. 211/826), *el-Musannef*(I-XI), thk. Habîb Abdurrahman el-A'zamî, Beyrut 1983, VII, 455.

<sup>102</sup> bn Abdi Rabbih, Ebû Ömer ihâbüddin Ahmed b. Muhammed (öl. 328/940), *el-İkdü'l-Ferîd*(I-VIII), Beyrut 1983, VIII, 92.

<sup>103</sup> el-Fâkihî, *Ahbârü Mekke*, II, 31.

<sup>104</sup> Ebu' - eyh el- sbahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (öl. 369/979), *Kitabu'l-Azame*(I-V) thk. Muhammed b. drîs el-Mübârekfûri, Riyad, 1988, III, 942.

<sup>105</sup> Muhallis, *el-Muhallisyyât*, III, 121.

<sup>106</sup> bn Ebi'd-Dünya, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (öl. 281/894), *el- 'tibâr ve A' kabü's-Sürûr ve'l-Ahzân*, thk. Necm Abdurrahman Halef, Amman 1993, 79.

<sup>107</sup> es-Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir (öl. 911/1505), *ed-Dürri'l-Mensûr* (I-VIII), Beyrut 1993, III, 500.

bu vezir, geçmi kitapları, eskilerin haberlerini ve Danyal'ın melahimini okuyanlardan biriydi...";<sup>108</sup> "Kitaplar okuyanlardan biri olan Kürdûs b. Amr'den rivayet edildi ine göre, Allah'ın indirdi i kitaplardan birinde..."<sup>109</sup>

### **İgili Rivayetlerin Genel çeri i**

Kitaplarda bulundu u veya kitaplar okuyan kimselerden alındı ı söylenen rivayetler, içerik olarak en çok Tasavvufi konular ekinde isimlendirebilece imiz alanda yo unlamaktadır. Bu alan içinde özellikle Allah sevgisi, Allah ile yetinmek, Allah'a gönülden itaat ve teslimiyet, dünya hayatının aldatıcılı ı ve kötülü ü, ahiret hayatının üstünlü ü ve güzelli i, yoksullu un yüceltilmesi gibi konulardan söz edilmektedir. Bu konular bazen açıklayıcı bilgi, bazen ö ütler halindedir. Bilgi veya ö üt verilirken kimi zaman bir Peygamber'in dilinden, kimi zaman Allah'ın sözü veya bir kitabın ifadesi olarak verilmektedir.

Kıyamet alametleri, gelecekte ortaya çıkacak karga a ve fitneler, Mehdi, Deccal, cennet-cehennem gibi konular da üzerinde durdu umuz rivayetlerde sıkça rastladı ımız konulardır. Aynı ekinde melekler, özellikle Mikail ve ölüm mele i, kitaplar okuyan kimselerin a zından rivayet konusu edilmi lerdir.

Çokça söz edilen konu ba lıklarından biri de Peygamberler ve geçmi ümmetler hakkında haberlerdir. Bu alanda en çok ismi geçenler Hz. Adem, Hz. Musa, Hz. it, Hz. Davut, Hz. sa peygamberlerdir. Kitap isimlerinden en çok Tevrat, ncil, Zebur ve Danyal'ın kitabının adı geç-

<sup>108</sup> Vâkidî, *Futûhu' - âm*, II, 91.

<sup>109</sup> bn Ca'd, Ali el-Cevherî el-Ba dâdî (öl. 230/845), *Müsned*, thk. Amir Ahmed Haydar, Beyrut 1990, 28; bn Ebi'd-Dünya, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (öl. 281/894), *el-Evlyâ*, thk. Muhammed es-Saîd Za lül, Beyrut 1992, 21.

mekte; fakat ço unlukla kitap adı verilmeyip sadece 'kitaplar' veya müphem ekilde tanımlayıcı sıfatlarla birlikte 'önceki/bazı/münezzel kitaplar' açıklaması yapılmaktadır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki kitaplarda müjdelenmi oldu u konusu, kitaplar okumu farklı kimselerin dilinden, farklı yer ve zamanlarda defalarca dile getirilmi tir. Aynı ekilde Hz. Ömer'in sertli i vb. özelliklerinin çe itli kitaplarda yer aldı ı nakledilmi tir.

Kâbe, Zemzem, herhangi bir yer veya bir nesneye ait birtakım özelliklerin kitaplarda yer aldı ını belirten veya onların çe itli vasıflarını anlatan alıntılar da inceledi imiz rivayetlerde bulunan mevzulardır.

### **Sonuç**

Kavramlar tarih boyunca, zamanın artlarına göre farklı anlamlar yüklenerek varlıklarını devam ettirmişlerdir. Reinhart Koselleck'in siyasi kavramlar üzerinde çalıştığı bu konuyu, siyasi olmayan fakat slam toplumunu ve edebiyatını derinden etkileyen 'israiliyat' kavramının arka planında yer alan el-kütüb kavramı üzerinde uygulamaya çalıştık.

Tottoli, israiliyat kavramının ortaya çıkışı ve dönem içinde kazandığı anlamlar üzerine bir çalışması yapmış ve bu kavramın başlangıcını, daha önceki çalışmalardan da esinlenerek Mes'ûdî ile başlatmıştır. Ondan önce, benzer anlamlara gelen el-kütüb kavramı kullanılmaktaydı. Burada dikkatimizi çeken konu, slam öncesi dönemden tabiûn ve sonrası dönemlere kadar el-kütüb kavramının geçirdiği gelişim/dönüşümler olmuştur. Araştırmamızdan elde ettiğimiz bulgulara göre el-kütüb kavramının tarih yolculuğunun, aşağıda özetlenen süreçlerden geçtiğini düşünmekteyiz.

slam öncesinde Mekke ve civarında el-kütüb kelimesi Tevrat ve kısmen ncil anlamına gelmekteydi. Genel olarak halk, Tevrat ve ncil'i ismen belki biliyorlardı ama içerikleri hakkında ayrıntılı bilgileri yoktu. Civar bölgede ya ayan Yahudiler içinde Tevrat'ı bilen az sayıda din bilginlerin yanında, Arapların içinde Hristiyanlık zaviyesinden Tevrat ve ncil'i okumu olan birkaç ki i bulunmaktaydı.

slam'ın geli iyle birlikte, Kur'an'dan önceki kitaplara yer yer atıflar bulundu undan bu kitaplara ilgi do du. Ashaptan bazıları bu kitaplardan bazı alıntılar yapmaya merak duydular ancak Hz. Peygamber kesin bir biçimde bunu engelledi. Bu nedenle kitaplar Hz. Peygamber'in vefatına kadar Müslümanlar için meçhul kalmaya devam etti.

Sahabe döneminde Yahudi veya Hristiyanlıktan slam'a dönen din bilginlerinin kitaplardan naklettiklerini söyledikleri bilgiler Müslümanların ilgisini çekti. Bunun nedeni, mühtedi din bilginlerinden duydukları sözlerin, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki kitaplarda bahsedilmesi gibi slam inançlarını destekleyici eyler olmasının yanında, önceki peygamberler, gelecekle ilgili haberler, kıyamet alametleri, cennet, cehennem gibi halkın her zaman en çok merak etti i konularla ilgili esraren giz, abartılı ve detaylı nakiller içermesiydi. Abdullah b. Amr'ın da içinde bulundu u birkaç sahabi, yalnızca mühtedi din bilginlerinden duyduklarıyla yetinmemi kendisi de bazı kitapları okumu ve çevresindeki insanlara bunlardan nakiller yapmı tı. Bu çalı malar Müslüman zihinlerde el-kütüb kelimesinin yer etmesine neden oldu.

Tabiûn döneminde el-kütüb incelemeleri ço aldı. Özellikle Hristiyan kutsal kitaplar dizininden ve dinî kitaplarından alıntılarla olu turulmu sistematik eserler yazıldı. Bu kitapların kayna ı genel itibarıyla

“el-kütüb” idi. Ba langıçta Tevrat ve kısmen ncil anlamına gelen el-kütüb kavramı geni lemi , Hıristiyan kutsal kitaplar zinciri, bu kitaplar üzerine yapılan çalı malar ve hatta daha yo unluklu olmak üzere edebi-menkıbevi dinî kitapların tümünü içine almı tı. Buna ilaveten ‘kitaplar okumu ’ kimselerden duyulan nakiller de el-kütüb bilgileri çerçevesine dahil edilmi ti. Daha sonraki dönemlerde el-kütüb kavramı daha da geni ledi ve tabiün döneminden itibaren Hristiyan dinî kitaplarına dayanılarak yazılan tarih, tefsir ve zühd kitaplarını da içine aldı. Tarihsel süreç içinde kitaplardan yapılan nakiller, kar it bir hareketi de do urmu tu. Yabancı dinlerin dinî kitaplarına kar ı sahabe döneminden itibaren ba -layan muhalefet, etkisini gittikçe arttırdı. Hicrî dördüncü asırdan itibaren bu kitaplardan yapılan nakiller iyice azalıp kayboldu. Yabancı dinlere ait kitaplardan yapılan nakiller durmu tu ama slam literatürüne girmi olan yabancı nakiller kitaptan kitaba nakledilmeye devam ediyordu. Bu a amada el-kütüb kavramı, kullanıma elveri siz hâle geldi inden yerini yava yava israiliyat kavramına bıraktı.

### KAYNAKÇA

- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî (öl. 211/826), *el-Musannef*(I-XI), thk. Habîb Abdurrahman el-A’zamî, Beyrut 1983; Tefsir (I-III), thk. Mahmûd Muhammed Abduh, Beyrut 1998.
- el-Âcurî, Ebû Bekr Muhammed ibnu’l-Huseyn (öl. 360/971), *e - eria* (I-V), thk. Abdullah b.Ömer b. Süleyman ed-Demîcî, Riyad 1999.
- el-Ba dâdî, smaîl b. Muhammed Emîn el-Bâbânî (öl. 1399/1979), *Hedyyetü l-Ârifîn Esmâü l-Müellifîn ve Âsârü l-Müellifîn* (I-II), stanbul 1951.

- el-Becelî, Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed (öl. 414/1023), *el-Fevâid*(I-II), Riyad 1991.
- el-Beydâvî, Ebû Saîd Abdullah b. Ömer (öl. 685/1189), *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*(I-V) Beyrut 1997.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed ibnu'l-Huseyn (öl. 458/1065), *u'abü'l- mân* (I-X) thk. Ebû Muhammed Hacer Za lül, Beyrut 1990.
- el-Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr (öl. 292/905), *Müsned* (I-XVIII), thk. Heyet, Medine 2009.
- Bilmez, Bülent, "Begriffsgeschichte'nin Babası Reinhart Koselleck ve Tarihbiliminde Yenilik Aray ları", *Tarih ve Toplum*, stanbul 2006, c. 4, Güz, ss. 9-44.
- Bozkurt, Nebi, "Kitap", D A, XXVI, 120-121.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah smail b. brahim (öl. 256/869), *el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîh* (I-IX), thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Beyrut 2001.
- el-Cerrâr, Nebîl Sa'düddîn Selîm, *el-Îmâ ila Zevâidi'l-Emâlî ve'l-Eczâ* (I-VII), Riyad 2007.
- Cevâd Ali (öl. 1408/1987), *el-Mufasssal fi Tarihî'l-Arab Kable'l- slâm* (I-XX), XV, 319.
- el-Cüzcânî, Ebû Osman Saîd b. Mensûr (öl. 227/842), *et-Tefsîrû min Sünen* (I-V), thk. Sa'd b. Abdullah, Riyad 1997, III, 830.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkindî (öl. 255/869), *Süneyz*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (I-IV) Riyad 2000.



- Ebû Davud, Süleyman b. E 'as es-Sicistânî (öl. 275/888), *Sünen* (I-IV), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1995; ez-Zühd thk. Ebû Temîm Yasir b. brahim, Kahire 1993.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah sbahânî (öl. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (I-X), Beyrut, 1967.
- Ebu' - eyh el- sbahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed (öl. 369/979), *Kitabu'l-Azame* (I-V) thk. Muhammed b. dris el-Mübârekfûrî, Riyad, 1988.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dini Kur'an Dili* (I-IX), stanbul 1971.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı* (I-III), çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, stanbul 1999.
- el-Ezrakî Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (öl. 250/864), *Ahbârü Mekke* thk. Abdulmelik b. Abdullah (I-II), 2003.
- el-Fâkihî, Ebû Abdilllah Muhammed b. shâk (öl. 272/885), *Ahbârü Mekke fi Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsîh* (I-VI), thk. Abdulmelik Abdullah Dehî , Beyrut 1993.
- Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Selâm", D A, I, 135.
- Güner, Osman, *Resûlullah 'in Ehl-i Kitap 'la Münasebetleri*, Ankara 1997.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah en-Neysabûrî (öl. 405/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn* (I-IV), thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut 1990.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman el-Basrî (öl. 170/787), *Kitabu'l-Ayn Müratteben ala Hurûfî'l-Mu'cem*, (I-IV), thk. Abdulhamîd Hendâvî, Beyrut 2003.
- el-Harâitî, Ebû Bekir Muhammed b. Cafer (öl. 327/939), *Hevâtîfu'l-Cinân*, thk. brahim Salih, 2001.

- el-Hatlî, Ebu'l-Kâsım, shâk b. brahim b. Sinîn (öl. 283/896), *Kitâbü'd-Dîbâç*, thk. brahim Salih, 1994.
- el-Havlânî, Ebu'l-Ali Abdulcebbâr b. Abdillâh (öl. 370/980), *Târîhu Dâreyyâ*, Dima k 1950.
- el-Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekir (öl. 807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*(I-X), Beyrut 1992.
- Hıdır, Özcan, "Yahudî Kültürünün Hadislere Etkisi ddiyası, Hadis Tetkikleri Dergisi", stanbul 2005, c. III, sy. 1, ss. 7-37.
- Horovitz, Josef, *slamî Tarihçili in Do u u*, çev. Ramazan Altınay, Ramazan Özmen, Ankara 2002.
- el-Hutteli, Ebû shâk brahim b. Abdullâh (öl. 270/883), *Muhabbetullah* thk. Adil b. bn Abdu akûr, Riyad 2003.
- bn Abdi Rabbih, Ebû Ömer ihâbüddin Ahmed b. Muhammed (öl. 328/940), *el-Ikdü'l-Ferîd*(I-VIII), Beyrut 1983.
- bn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed el-Ukberî (öl. 387/997), *el-bânetü'l-Kübrâ* (I-IX), thk. Osman Abdullâh Adem el-Etyûbî, Riyad 1994.
- bn Ca'd, Ali el-Cevherî el-Ba dâdî (öl. 230/845), *Müsned*, thk. Amir Ahmed Haydar, Beyrut 1990.
- bn Ebî eybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed (öl. 235/849), *el-Musannef*(I-XV), thk. Abdulhalik el-Afganî, Karaçi 1987, VI, 318.
- bn Ebi'd-Dünya, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed (öl. 281/894), *el-Cû'*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Beyrut 1997; *el-Yakûn*, thk. Yasin Muhammed es-Surs, Beyrut tsz. ; *el-'tibâr ve A'kâbü's-Sürûr ve'l-Ahzân*, thk. Necm Abdurrahman Halef, Amman 1993; *el-Evliyâ*, thk. Muhammed es-Saîd Za lul, Beyrut 1992.

- bn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (öl. 241/855), *Müsned*(I-L), thk. uayb el-Arnaût ve di erleri, Beyrut 2001.
- bn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali (öl. 711/1311), *Lisanü'l-Arab* (I-XV), Beyrut 1993.
- bn ebbe, Ömer b. Ubeyde (öl. 262/876), *Tarîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed eltût, Cidde 1979.
- bn Vehb, Ebû Abdillâh Muhammed (öl. 197/813), *el-Câmî fi'l-Hadîs*, Riyad 1995.
- bnü'l Mübârek, Ebû Abdirrahman Abdullah (öl. 181/797), *Kitâbü'z-Zühd veyelîhi Kitâbü'r-Rekâik*, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Beyrut 2004.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh el-Kustantinî (öl. 1067/1656), *Ke fû'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn* (I-II), Beyrut 1992.
- el-Kettâni, Muhammed Abdulhay b. Abdilkebîr (öl. 1382/1962), *et-Terâtîbu'l-dâriyye* (I-II), thk. Abdullah el-Halidî, Beyrut 1927, II, 281.
- Koselleck, Reinhart, *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim, stanbul 2009.
- Krenkow, F, "Kitap", A. VI, 829.
- Kut, Günay, "Acâibu'l-Mahlûkât" D A, I, 315-317.
- Kuzudi li, Ali, "Rivayetlerin Yapısal Analizine Giri : bn Sayyad ile lgili Rivayetler Üzerine Yöntem Uygulaması", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, stanbul 2009, c. VII, sy. 2, ss. 85-128.
- Lehman, Hartmut and Richter, Melvin, *The Meaning of Historical Terms and Concepts New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington 1996.

- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen bnu'l-Huseyn (öl. 346/957), *Murûcü'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher* (I-II) thk. Muhammed Muhyiddîn el-Hamîd, Beyrut 1973.
- el-Misrî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh (öl. 257/871), *Futûhu Mısır ve'l-Ma rib*, Kahire 1994.
- el-Muhallîs, Ebû Tahir Muhammed b. Abdirrahman el-Ba dâdî (öl. 393/1003), *el-Muhallisyyât* (I-IV), thk. Nebîl Sa'duddîn el-Cerâr, Katar 2008.
- Mukâtil b. Süleyman el-Ezdî (öl. 150/167), *Tefsîr*; thk. Abdullah Mahmud ahate, (I-V), Beyrut 2002.
- en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. uayb, (öl. 303/ 915) *es-Sünenü'l-Kübrâ* (I-X), thk. Hasan Abdülmün'im, Beyrut 2001.
- Nuaym b. Hammâd el-Mervezî, Ebû Abdillâh (öl. 228/843), *Kitâbü'l-Fiten* (I-II), thk. Semîr Emîn ez-Züheyri, Kahire 1991.
- es-Sa'lebî, Ebû shâk Ahmed b. Muhammed (öl. 427/1035), *el-Ke f ve'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kur'an* (I-X), thk. Ebû Muhammed b. Â ûr, Beyrut 2002.
- es-Saâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. smail (öl. 429/1037), *Fikhu'l-Lüga ve Sîrru'l-Arabîyye*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Kahire 2002.
- es-Selefî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed (öl. 576/1180) , *et-Tâsi' mine'l-Me ihâti'l-Ba dâdiyye*, ysz. 2004.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys b. Muhammed (öl. 373/983), *Bahrü'l-Ulûm* (I-III), thk. Mahmûd Mataracî, Beyrut tsz.
- es-Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahya (öl. 335/946), *Edebü'l-Kitâb*, Mısır 1922.

- es-Suyutî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekir (öl. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr* (I-VIII), Beyrut 1993.
- e - afîi, Ebû Abdillâh Muhammed b. drîs (öl. 204/819), *el-Müsned*, Beyrut 1980.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (öl. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (I-XXV), thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Mısır 1994.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (öl. 310/922), *Câmi'ü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (I-XXIV), thk. Ahmed Muhammed akir, Beyrut 2000
- Toprak, Mehmet Sait, " İslami Gelenekte Kitabet Aleyhtarlı ının Yahudi Men ei ddiyası, Dr. M. Sait Toprak, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, zmir 2007, sy. XXV, , ss. 147-175.
- Tottoli, Roberto, " İslamî Literatürde srâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", çev. Mesut Kaya, *Marifé*, Konya 2010, c. X, sy. 2, ss. 201-215.
- Türk, Nurdo an, *Kur'an'da Kitap Kavramı* (basılmamı doktora tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Türker, Ömer, "Mukâtil b. Süleyman", D A, XXXI, 134-136.
- Üzüm, İyas, "Kitap", D A. XXVI, 121-122.
- el-Vâkidî, Muhammed b. Ömer (öl. 207/822), *Futûhü' - âm* (I-II), Beyrut 1997.
- ez-Zeccâcî, Abdurrahman b. şhâk el-Ba dâdî (öl. 337/948), *el-Emâlî*, thk. Abdusselâm Hârûn, Beyrut 1987.
- ez-Zemah erî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr (öl. 538/1143), *el-Ke âf'an Hakâiki avâmidî't-Tenzil* (I-IV), Beyrut 1986.

## SLÂM KORKUSUNUN/ SLÂMOFOB N N OLU MASINDA 'C HAD' ALGISININ ROLÜ

Hüseyin YILMAZ\*

### Özet

slâm'dan ve Müslümanlardan duyulan kaygı ya da korku sonucunda oluşan tepkisel yaklaşım slâm karşıtı, slâm korkusu ya da slâmofobi denmektedir. Günümüzde Avrupa başta olmak üzere, dünyanın değişik bölgelerinde slâm dininin ve Müslümanların güç kazanması karşısında kaygı ve korku duyuldu u görülmektedir. Bu kaygı ve korku ço u zaman cihad ayetleriyle temellendirilmektedir. Kur'an'da cihada izin veren ayetler buna delil gösterilmektedir. Bu durum, slâm dininin ve Müslümanların dış dünyadaki imajını olumsuz şekilde etkilemektedir.

slâm ve Müslümanlar geniş bir topluluk tarafından tehdit unsuru olarak algılanıp korku ve kaygıya neden oluyorsa,

---

\* Prof. Dr., C. Ü. İlahiyat Fakültesi Din E itimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

bunun nedenlerini ara tırmak, daha çok bilgisizlikten ya da yanlış tanımadan kaynaklanan kaygı ve korkuları gidermeye çalışmak öncelikle Müslümanlara düşen bir görevdir. Bu makale, söz konusu alanda yapılacak çalışmalara katkı sağlamak amacıyla hazırlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslamofobi, İslam karşıtlığı, İslam korkusu, cihad, iddet.

THE ROLE OF THE PERCEPTION OF JIHAD REGARDING ISLAMOPHOBIA

**Abstract**

Islamophobia refers to prejudice against, hatred or irrational fear of Islam or Muslims. Recently, there is anxiety and fear due to increasing power of Islam and Muslims in the world in general and especially in the West. These anxieties frequently attributed to the verses of jihad. **It is understood that the anxiety and fears often tried to be based on the verses of jihad. The jihad verses in the Quran are shown as evidences** to this situation. This situation causes negative image for Islam and Muslim in the world.

If Islam and Muslims are considered as a threat by a broad community, the primary task of Muslims is to investigate the reasons of this and to resolve the anxiety and the fear which causes by ignorance and misunderstanding. This article intends to contribute to such studies in the field.

**Keywords:** Islamophobia, Islamic contrast, Islamic fear, jihad, violence.

## Giriş

Son yıllarda Müslüman olmayan bazı çevreler tarafından slâm dine ve Müslümanlara karşı tedirginlik ve korku duyuldu u görülmektedir. Kendi varlıklarının ve geleceklerinin tehdit altında oldu u gerekçeyle oluşturulan ve ço u zaman cihad ayetleriyle temellendirilmeye çalışılan korku ve endişe duygusu günümüzde slâm karşıtlığı, slâm Fundamentalizmi, slâmofobi ve slâm korkusu gibi kavramlarla ifade edilmektedir.

slâm dini, insanlar ve toplumlar arasında barış, huzur ve güveni sağlamaya yönelik mesajlar içerdiği halde, slâm ülkelerinde ya da dış dünyada Müslüman kimlikli bazı marjinal gruplar tarafından gerçekleştirilen iddet içerikli eylemler, slâm'ın bir iddet ve ayrıklık dini oldu u şeklinde yanlış bir imajın yayılmasına ve slâm'ın terörizmle ilişkilendirilmesine neden olmaktadır.<sup>1</sup>

Kur'an'da cihada izin veren ve bazı durumlarda cihadı teşvik eden ayetler delil gösterilerek slâm'ın iddet ve terörizmle bağdaştırılmak istenmesi, slâm dininin ve Müslümanların dış dünyadaki imajını olumsuz şekilde etkilemektedir. Oysa slâm dinince asla onaylanmayan iddet ve terörizm, geçmişten günümüze pek çok toplumun çözmeye çalıştığı bir sorundur. Dolayısıyla bilgisizlik ya da siyasal amaçlarla gerçekleştirilen iddet eylemlerinin slâm ve Kur'an'la ilişkilendirilmesi doğrudur.

---

<sup>1</sup> Nilüfer Narlı, "Çok Etnisiteli ve Çok Dinli Bir Dünyada Barışın Sürdürülmesine slâm'ın Katkısı: İhtimaller ve Zorluklar", *Dünya, slâmiyet ve Demokrasi*, Konrad-Adenauer Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 132-133, 145.



Her ne sebeple olursa olsun, slâm ve Müslümanlar dünyanın de-  
 ik bölgelerinde geni bir topluluk tarafından tehdit unsuru olarak algı-  
 lanıp korku ve kaygıya neden oluyorsa, bunun nedenlerini ara tırmak,  
 daha çok bilgisizlikten, slâm adına gerçekte tirilen bazı tutum ve davra-  
 nı lardan ya da slâm'ı yanlış tanımadan kaynaklanan kaygı ve korkuları  
 gidermeye çalışmak, öncelikle Müslümanlara dü en bir görevdir. slâm  
 korkusunun ya andı ı ülke yetkililerinin de kendi yurtta larını do ru  
 bilgilendirme ve onlara güven telkin etme sorumlulu u vardır. Çünkü  
 ülkelerinde ya ayan ve bütünün bir parçasını olu turan Müslümanların  
 tehdit olarak algılanması veya tarafların bu sebeple tedirgin bir hayat  
 ya aması, insan haklarının sıklıkla konu uldu u günümüzde önemli bir  
 sorundur. Bu sorun, ancak tarafların güç birli ine dayalı iyi niyetli çaba-  
 larıyla çözülebilir.

#### **slâm Korkusu ( slâmofobi)**

**slâm'dan ve Müslümanlardan duyulan kaygı ya da korku sonu-  
 cunda olu an tepkisel yakla ıma slâm korkusu, slâm kar ıtılı ı ya da  
 slâmofobi denmektedir. Daha çok korkudan kaynaklanan slâm kar ıtı-  
 lı ı/ slâmofobi, öteden beri Müslümanlara yönelik sürdürülen kin,  
 nefret ve önyargıya dayalı görü ve tutumları ifade eden bir kavram-  
 dır.**<sup>2</sup> Tarihsel geçmi i Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesi-  
 ne kadar dayanan, Haçlı seferleri sırasında kilise mensupları tarafından  
 yapılan propagandalarda Hıristiyanlı a kar ıtı tehdit algısı etrafında dü-  
 ünsel zemini olu turulan ve Birinci Dünya Sava ı'ndan sonra farklı bir

<sup>2</sup> Bkz: M. Reeber, *L'Islam*, coll. "Essentiels Milan", Milan 1995; S. Sayyid, *Fundamentalizm  
 Korkusu*, Çev: *Ebubekir Ceylan*, Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara 2000, s. 52-198; Gar-  
 desse Camille, "Islamophobie: Essai de définition"  
<http://www.hermes.jussieu.fr/repjeunes.php?id=2> (25.01.2007).

boyut kazanan slâm korkusunun yüzyıllar içerisinde bazen azalarak bazen de artarak devam ettiği anlaşılmaktadır.

**Bilindiği gibi başta Almanya, Fransa, Belçika ve Hollanda olmak üzere Avrupa ülkelerine ve Amerika'ya göç sürecinin başlamasından sonra Müslümanlarla Hıristiyanlar bir arada yaşamaya başladılar. Bu ülkelerde Müslüman göçmenlerle yerli halk arasında olumlu insan ilişkiler kurulmasına rağmen, zaman zaman sorunlar da yaşandı. Geçmişteki bazı olaylarla ilişkilendirilerek daha da abartılan bu sorunlar sürekli gündemde tutulmakta ve korku bahanesiyle oluşturulmaya çalışılan slâm karşıtlığı sıkı kısıtlanmaktadır.**

Son yıllarda Avrupa ülkelerinde yaşanan sızlık, nüfus artması ve Müslüman yabancıların kalıcı vatandaşlık hakkı elde etmeleri gibi nedenlerle hız kazanan slâm korkusunun, 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika'daki Dünya Ticaret Merkezi'ne (ikiz kulelere) yönelik saldırının ardından doruk noktasına ulaştığı görülmektedir. Müslümanlara karşı önyargı ve üphelerin giderek bir paranoyaya dönüştüğü bu süreç, bilinçli slâm karşıtlığı yapan güç odakları tarafından manipüle edilmektedir. Bunun sonucunda Müslüman kimlikli bazı marjinal grupların düşünce ve eylemleri genelleştirilerek slâm ve Müslümanlar terör, iddet ve diğer olumsuzluklarla birlikte anılmaktadır.<sup>3</sup>

Avrupa'da slâm karşıtlığı ile ilgili çarpıcı pek çok olaya rastlamak mümkündür. Örneğin Belçika'da yaşayan Pèrre Samuel adlı rahip, bazı televizyon programlarında ve mahkeme duruşmalarında açıkça slâm'ı

<sup>3</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: MAZLUMDER Avrupa'da Ayrımcılık Raporu, "Bitmeyen 11 Eylül: Derinleştiren Öteki ve Sıradanlaşmış Irkçılık", 27 Haziran 2006; Kemal Ataman, "slâmofobi ve Avrupa'da Birlikte Yaşamaya Tecrübesi Üzerine", *Uluda Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 2, Bursa 2008.

ve Müslümanları hedef göstererek söyledi i; “Camiler nükleer santral-lerden daha tehlikelidir.” , “...Çocuklarınızın slâm’ın kölesi olmasını istemiyorum...” , “Do acak her Müslüman, Avrupa için birer bombadır.” ekindeki sözleri nedeniyle yargılanmı tır.<sup>4</sup> Benzer bir dü ünçeyi dile getiren Vlaams Blok, Müslüman toplumların Avrupa’yı tekrar ele geçirmek istedi ini ifade etmi tir.<sup>5</sup>

ster ayrımcılık ve ho görüszlük isterse bir çe it iddet olarak de-erlendirilsin, slâm korkusu/ slâmofobi, Müslüman göçmenlerin ya-adı ı ülkelerde sosyal birli i tehdit etti i gibi, zaman zaman cinayete sonuçlanan insan hakları ihlallerine de yol açmaktadır. **Bu sorunun daha çok slâm’ın yeterince bilinmedi i, do ru bilgilerle tanınmadı ı ya da art niyetli yakla ımlarla slâm aleyhine propagandaların yürütüldü ü bölgelerde ya andı ı anla ılmaktadır.**

slâm korkusunun Müslümanlara yansması genellikle “kamu kuru- lu larında görev alamama, saygı görmeme, üpheli gibi görülme, kom u- luk ili kilerinin dı ında tutulma, basın yayın yoluyla hakarete u rama, istedi i ekilde e itim alamama, serbest dola ım hakkında mahrum bırakılma, sözlü ve fiziksel saldırıya u rama, bazı bölgelerde baskı ve iddet görme, sosyal hayattan dı lanma, az da olsa cinayete maruz kal- ma” ekinde gerçekte mektedir.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Mehmet Zeki Aydın ve Mü erref Yardım, “Belçika’da slâmofobi”, *Batı Dünyasında slâmo- fobi ve Anti- slâmizm*, Eski Yeni yayımları, Ankara 2007, s. 373-403.

<sup>5</sup> Vérités Bruxelloises, *Le Journal des Amis du Vlaams Blok*, n.10, April 2002, s. 2.

<sup>6</sup> Bkz: ENAR, Rapport Alternatif: La Situation du Racisme en Belgique vu par les Associati- ons, Juin 2003, [www.enareu.org/fr/national/belgium/Report%20Belgium%202002%20FR.pdf](http://www.enareu.org/fr/national/belgium/Report%20Belgium%202002%20FR.pdf). (05.01.2007) ; Ural Manço ve Meryem Kanmaz, “Belgique: Intégration des Musulmans et Reconnaissan- ce du Culte Islamique: Un Essai de Bilan”, *Reconnaissance et Discrimination. Présence de*

slâm korkusunun/ slâmofobinin cihad ayetlerine dayandırılmasında hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin rolü vardır. Cihad ayetlerini bütüncül de il de parçacı bir yaklaşımla de erlendiren bazı Müslüman gruplar, inanmayanlara karşı sürekli savaş halinde olunması gerektiğini düşünmektedirler. Oysa Kur'an'da sebepleri olmaksızın savaşmayı ve zalimlerden başkasına düşmanlık gösterilemeyeceği açıkça ifade edilmektedir. Cihadla ilgili algı yanlışlığı gayrimüslimlerde de görülmektedir. Bazı gayrimüslim kişiler ya da gruplar cihadın kendilerini tehdit eden önemli bir unsur olduğunu, dolayısıyla Müslümanların başka ülkelere yayılmasının ve dünya üzerindeki etkinliğinin önlenmesi gerektiğini ifade etmektedirler.

#### **slâm Korkusunun Dayandırıldığı Gerekliler**

slâm korkusunun/ slâmofobinin nedenleri, sonuçları ve bu konudaki çözüm önerileri ile ilgili Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi (EUMC) tarafından bir rapor hazırlanmıştır. 2006'da yayınlanan bu raporda slâm korkusunun Müslümanlara yönelik ayrımcılığı ve dışlamayı haklı göstermek amacıyla kullanıldığını belirtilmektedir. Söz konusu raporda slâm korkusunun/ slâmofobinin şu iddialara dayandırıldığı açıklanmaktadır:<sup>8</sup>

1. slâm dini deşime, gelişime ve ilerlemeye kapalı bir inançtır.

---

*l'islam en Europe Occidentale et en Amérique du Nord*, l'Harmattan, 2004 Paris, s.109-110; Aydın ve Yardım, "Belçika'da slâmofobi", s. 377-401.

<sup>7</sup> Bkz: Bakara 2/193; Mümtehine 60/8-9.

<sup>8</sup> Geni bilgi için bak. <http://www.runnymedetrust.org/publications/pdfs/slâmophobia.pdf> (12.06.2006).

2. slâm'ın de erleri, demokrasi ve insan hakları ile uyu ma-  
maktadır.
3. Ba ka din mensupları tarafından “farklı” ve “öteki” olarak  
görülen slâm'ın di er kültürlerle hiçbir ortak yönü yoktur.
4. slâm dini tehdit edici, saldırgan, iddet uygulayıcı, teröriz-  
me e ilimli ve medeniyetler çatı masını te vik edici unsurlar  
içermektedir.
5. slâm dini, inanç olmaktan öte siyasi ve askeri alanda kullanı-  
lan bir ideolojidir.
6. Müslümanların ya adıkları ülkelerde kalıcı vatanda lık hakkı  
elde edip ekonomik, sosyal ve siyasi alanlarda güç kazan-  
maya ba lamaları, önlenemez geli melere neden olabilir.

Burada sayılan nedenler yanında, slâm'ın cihad anlayı nın zaman içerisinde bütün dünyayı i gal etmeye çalı an bir fetih hareketine dönü-  
ebilece i endi esi, yabancı ülkelerde ya ayan Müslüman grupların ken-  
di aralarında çatı macı bir görünüm sergilemeleri, son yıllarda ya anan  
i sizli in gelecekte tehlikeli boyutlara ula abilece i ve Müslüman kimlik-  
li olup slâm'la ilgisi bulunmayan bazı ki ilerin töre cinayeti, aile içi id-  
det, gasp ve soygun gibi eylemlere karı maları da slâm korkusunda  
önemli rol oynamaktadır. Ayrıca dünyanın de i ik bölgelerinde emper-  
yalist emelleri olanların Müslümanları kendi gelecekleri açısından tehdit  
görmelerini de gözardı etmemek gerekir.

Cihad algısının slâm korkusunda/ slâmofobide önemli rolü oldu-  
unu biliyoruz. Öyleyse slâm'ın cihad anlayı na de inerek konuyu  
i lemede yarar vardır.

### Cihadla İlgili Ayetler ve Cihad Algısı

*Cihad*, kelime olarak güç ve gayret sarf etme, zahmet çekme, çaba harcama, bir işi başarmak için elden gelen bütün imkânları kullanma gibi anlamlara gelmektedir. *“Ey iman edenler; Allah yolunda gereği gibi cihad edin.”*<sup>9</sup> ayetindeki cihad kavramı, dini ya da dünya konusunda gayret göstermenin yanında, gerektiğinde düşmanlarla savaşmayı da ifade etmektedir. Bu anlamıyla cihad, insanların bireysel ve sosyal ihtiyaçlarını özgürce karşılayabilmek amacıyla girişilen çabaların tamamını kapsamaktadır. Kur'an-ı Kerim, fitne çıkararak insanların can, mal, din ve namus gibi değerlerine yapılan saldırıları savaşla önlemeyi de *cihad*, yani 'hayırlı yolda çaba' olarak nitelendirdiğine göre, cihadın gayesini; *“Her türlü hayırlı iş için gayret gösterme, zulme engel olma, iç ve dış tehditler karşısında toplumun güvenliğini sağlamak, insanların din ve dünya işlerini rahatlıkla yerine getirebilecekleri bir barın ortamını oluşturma”* şeklinde özetlemek mümkündür. Buna göre savaş anlamındaki cihad, zulmü önlemek, düşmanlara karşı vatanı savunmak, toplumda barın ve huzuru sağlamak için yeri ve zamanı geldiğinde başvurulabilecek bir çözümdür.

slâm, isminin de gereği olarak *barın* dinidir ve kelime olarak slâm barın, güven, huzur, mutluluk gibi anlamlara gelmektedir. slâm'a göre insan hayatı kutsaldır ve hayatın korunması için emniyet, huzur, güven, özgürlük ve barın ortamının sağlanması gerekir. İnsana büyük bir değer veren bu inanç sisteminde haksız yere bir kişi öldürmek tüm insanlığı öldürmekle eşit tutulmakta; bir insanın canını kurtarmak bütün insanların hayatını kurtarmaya denk sayılmaktadır.<sup>10</sup> Kur'an-ı Kerim'de; *“Ey*

<sup>9</sup> Hac 22/78.

<sup>10</sup> Bkz: Nisa 4/93; Maide 5/32.

*iman edenler! Hep birden barı a girin. eytanın adımlarına uymayın. Çünkü o sizin apaçık dü manınızdır.*<sup>11</sup> buyrularak barı ın önemine vurgu yapılmaktadır.

slâm'ın barı çı bir din oldu u, Hz. Peygamber'in ya antı ve uygulamalarından da anla ılmaktadır. Barı çı bir ki ili e sahip olan Hz. Peygamber, Müslümanlarla mücadele içerisinde bulunan mü riklerden dai ma barı teklifi bekleme ve teklifin gelmesi durumunda onlarla barı antlaşması yapmıştır.<sup>12</sup> Hudeybiye antlaşması, bu konuda önemli bir örnektir: Hicretin altıncı yılında Kabe'yi ziyaret etmek ve umre yapmak üzere Mekke'ye do ru yola çıkan Müslümanlar, Kurey 'in kendilerini Mekke'ye sokmamak için silahlandı nına dair haber alınca Hudeybiye bölgesine gidip orada konakladılar. Kurey yetkilileriyle yapılan diplomatik faaliyetler, Müslümanların Mekke'yi ziyaret etmelerine imkân verecek ekilde sonuçlanmadı ı gibi, Hz. Peygamber'in dile getirdi i Mekke'de *umre* yapma iste i de mü rikler tarafından kabul edilmedi. Sonunda Kurey , barı a dayalı bir antlaşma yapmak üzere Süheyl b. Amr'ı Hz. Peygamber'e gönderdi. Müslümanlar için görünürde dezavantajlı hükümler içeren bu teklif, daha çok mü riklerin istekleri do rultusunda imzalandı. O yıl Hz. Peygamber ve sahabeler, günlerce yol yürüyerek geldikleri Mekke'den umre yapmaksızın geri dönüp Medine'ye gittiler.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Bakara 2/208.

<sup>12</sup> Bkz: M. Ali Kapar, *Hz. Peygamber'in Mü riklerle Münasebeti*, lim Yayınları, stanbul 1987, s. 207-233; Hüseyin Yılmaz, *Kur'an'ın I ı ında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, Kayıhan Yayınları, stanbul 1997, s. 139-141.

<sup>13</sup> Bkz: Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hi am, *Sıretü'n-Nebevîyye*, Mısır 1936, s. 321-333.

Tarihte önemli bir yeri olan bu ve daha başka olaylardan da anlaşılacağı gibi, slâm inancında haksız yere saldırganlık meşru sayılmamakta, Müslümanlar aleyhine bazı olumsuzluklar getirirse bile, sorunların barış yoluyla çözülmesi istenmektedir. Ancak barış yolları denendikten sonra savaş kaçınılmaz hale gelirse, bu durum savaşta Müslümanların sabır ve fedakarlık göstererek cihad etmeleri istenmektedir. Konuyla ilgili bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

*“Dümanla savaş ile mayı arzu etmeyin. Fakat zorunlu olarak onlarla savaşla ırsanız, o zaman sabredin. Bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır.”*<sup>14</sup>

slâmi barış kavramından alan bir dinin savaştan ve kılıçtan bahsetmesi, ilk bakışta bu dinin adıyla çelişkili bir görünüm arz edebilir. Savaş, temelde slâm'ın benimsediği bir olgu değildir. *“Ey inananlar, bütün varlığınıza barışa girin...”*<sup>15</sup> ayetinden de anlaşılacağı gibi, slâm'da asıl olan barıştır; savaş ise sadece mecbur kaldığında baş vurulabilecek geçici bir çözümdür. Ancak slâm'ın ilke olarak savaşla savaşılması, bu sosyal realitede savaşta kayıtsız kalmayı gerektirmez.<sup>16</sup>

Kur'an'ın cihadla ilgili ayetleri doğrudan anlaşılardan gerçekçi bir cihad algısı geliştirmek ve slâm'a yöneltilen iddiaları doğrudan bir şekilde deşlendirmek mümkün değildir.

<sup>14</sup> Buhari, Cihad 9; Müslim, Cihad 1362; Ebû Davûd, Cihad 89.

<sup>15</sup> Bakara 2/ 208.

<sup>16</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz: Afif A. Tabbara, *İmin İslâmîyet*, Terc: Mustafa Öz, 2. Baskı, Kalem Yayınları, İstanbul 1981, s. 412-418; Karen Armstrong, *Tarîhî'nin Tarihi*, Çev: O. Özel, H. Koyukan ve K. Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara 1998, s. 209; Yılmaz, *Kur'an'ın İslâmî Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, s. 164-198; Hüseyin Yılmaz, *Din Etkimi ve Sosyal Barış*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.



Kur'an-ı Kerim incelendi inde, cihadla ilgili çok sayıda (40 civarında) ayetin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu ayetlerden savaş anlamındaki cihad ile ilgili olanlara değinmede konumuz açısından yarar vardır.

*“ üphesiz iman edenler; hicret edenler ve Allah yolunda cihad edenler var ya; i te onlar, Allah'ın rahmetini umabilirler. Allah ba ı layandır, esirgeyendir.”<sup>17</sup>*

*“Yoksa siz, öncekilerin ba ına gelenler, sizin de ba ınıza gelmeden cennete girece inizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber müminler, ‘Allah'ın yardımı ne zaman?’ diyecek kadar darlı a ve zorlu a u rayıp sarsılımlardı. yi bilin ki, Allah'ın yardımı pek yakındır.”<sup>18</sup>*

*“Yoksa siz Allah içinizden cihad edenleri ve sabredenleri ayır etmeden cennete girece inizi mi sanıyorsunuz?”<sup>19</sup>*

*“Fitne tamamen yok edilinceye ve din (kulluk) yalnız Allah için oluncaya kadar onlarla (fitne çıkaranlarla) savaşırız. ayet vazgeçerlerse, zalimlerden ba kasına dü manlık ve saldırı yoktur.”<sup>20</sup>*

Ayetlerden de anlaşılacağı gibi, cihadın amaçlarından biri *fitneyi* önlemektir. Fitne, toplumsal hayatın barı ve huzurunu tehdit eden ayrımcılık, zulüm, i kence, karga a çıkarma, temel hak ve özgürlükleri kısıtlama, baskı ve iddetle insanları inanmadıkları ekilde ya amaya zorlama gibi insan hakkı ihlallerini ifade eden bir kavramdır. Sayılan olumsuzluklarla mücadele etmek Müslümanlar için bir görevdir. Yoksa yeryüzünden fitnenin kaldırılması misyonu, farklı din ve inançtaki insanları zorla Müslüman yapma amacına yönelik de ildir.

<sup>17</sup> Bakara 2/218.

<sup>18</sup> Bakara 2/214.

<sup>19</sup> Âli- mran 3/142.

<sup>20</sup> Bakara 2/193.

Eğer fitne ortadan kalkmısa, güvenli i tehdit ederek toplumun huzurunu bozan zalimlerin zulümleri engellenmi se, insanların mal, can, din, ırz ve namus emniyetleri sa lanmı sa artık sava manın bir anlamının kalmadı ı Kur'an'daki u ayetlerden de anla ılmaktadır:

*“Onlar barı a yana ırlarsa sen de yana ve Allah'a tevekkül et. Çünkü O her eyi i iten ve bilendir.”<sup>21</sup>*

*“Size dokunmazlar, barı önererek sizinle sava mazlarsa, bilin ki Allah size onlar aleyhine olumsuz bir tavır alma hakkı vermemi tir.”<sup>22</sup>*

*“Allah size, sizinle din sava ı yapmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselerle iyilik ve fedakârlı a dayalı bir ili ki geli tirmenizi yasaklamaz: çünkü Allah fedakâr olanları pek sever. Allah size, yalnızca sizinle din sava ı yapan ve sizi yurtlarınızdan çıkaran veya sizin çıkarılmanıza destek verenlerle dostluk kurmanızı yasaklar: artık kim onlarla dostluk kurarsa, i te onlar zalimlerin ta kendileridir.”<sup>23</sup>*

*“Eğer sizi rahatsız ederler, barı a yana mazlar ve yakanızı bırakmazlarsa onları buldu unuz yerde öldürün. Artık onlara hâkim olmanız için Allah size tam yetki vermi tir.”<sup>24</sup>*

Sava la ilgili ayetlerin dı anlamına bakılarak slâm'ın inanmayanları küfür ve ırkten vazgeçirmek için sava mayı emretti i sonucu çıkartılamaz. Zira burada bahsedilen ve cihad diye nitelendirilen sava anlayı ı, vatani koruma, hiçbir güç ve imkânı bulunmayan mazlumları, zalim ve

<sup>21</sup> Enfal 8/61.

<sup>22</sup> Nisa 4/90.

<sup>23</sup> Mümtehine 60/8-9.

<sup>24</sup> Nisa 4/ 91.

fesatçılar kar ısında savunma ve buldukları sıkıntılı durumdan kurtulmaları için güçsüzlere yardım etme prensibine dayanmaktadır.<sup>25</sup>

slâm'da cihadın bir gayesi de *zulmü* önlemektir. Bunun en açık örne ini Hz. Peygamber'in hayatında görmek mümkündür. Bilindi i gibi Hz. Peygamber, Mekke'de ve Medine döneminin ilk yıllarında muhataplarına kar ı daima barı yanlısı bir yol izlemi <sup>26</sup>, insanları hikmet ve güzel ö ütle<sup>27</sup> dine davet etmeyi ilke edinmiştir. Fakat Hz. Peygamber'in bu ho görülü yakla ımına ra men Mü rikler, slâm'ı daha ba lamadan yok etmek ve din olarak slâm'ı seçenlerin özgürlüklerini engellemek için ellerinden geleni yapmı lardır. Hz. Peygamber, baskı ve hakaret içeren tavır ve eylemlere sabredip ashabına da sabırlı olmayı tavsiye etti i halde, mü rikler tarafından giri len i kence ve saldırılar dayanılmaz boyutlara ula mı tır. Sonunda Müslümanlar önce Habe stan'a, ardından da Medine'ye hicret etmek zorunda kalmı lardır.

Medine'ye hicret, Müslümanların dü manlardan kurtulu u ve rahatlı ı için yeterli olmamı tır. Çünkü mü riklerin tehdit ve saldırıları, hicretten sonra da devam etmiştir. Saldırı ve tehditte bulunanlar sadece Mekkelikli mü riklerle sınırlı kalmamı , di er kabile ve milletlerin de Müslümanlara dü man olmaları sa lanmı tır.<sup>28</sup> Bu durum kar ısında Allah (c.c.), Müslümanlara takınacakları tavrı cihada izin veren u ayetle bildirmi tır:

---

<sup>25</sup> Bkz: Muhammed b. Said el-Kahtani, *slâm'a Göre Dost ve Düş man*, Terc: Harun Ünal, İstanbul 1991, I, 280; Yılmaz, *Kur'an'ın I ı ında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, s. 168-182.

<sup>26</sup> Al-i mran 3/ 159.

<sup>27</sup> Nahl 16/ 125.

<sup>28</sup> Bkz: Muhammed b. Ebi Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, *Zadu'l-Mead*, Çev: . Özen, H.A. Özdemir, A.V. Kurt, klım Yayınları, İstanbul 1989, III, 106.

*"Zulme u rayanların sava malarına izin verildi. Allah onlara yardım etmeye elbette kadirdir."*<sup>29</sup>

Hz. Peygamber'in önderli inde gerek Mekkelî mü riklerle ve gerekse Medine'deki kabilelerle yapılan sava lar, özellikle onların kendi dü - manca tutumlarından kaynaklanmı tır. Yani slâm Peygamberi, istemedi i halde sava mak zorunda bırakılmı tır. Bu gerçek u ayetlerle ifade edilmektedir:

*"O Müslümanlar ba ka bir nedenle de il, sadece 'Rabbimiz Allah'tır' dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkartılmı kimselerdir..."*<sup>30</sup>

*"Ne zaman onlar bir antla ma yaptılarsa, yine kendilerinden bir grup onu bozmadı mı?"*<sup>31</sup>

Cihadın bir di er amacı da *savunma*dır. Bu anlamdaki cihad, temeli Kur'an ve sünnete dayanan ve Müslümanların dini görevleri arasında bulunan önemli bir ibadettir. Konuyla ilgili ayetler öyledir:

*"Siz ne oluyor da, 'Ya Rab! Bizi u zalim milletin elinden kurtar' diye fer-yat eden biçare kadınları, erkekleri ve çocukları kurtarmak için sava mıyorsunuz?"*<sup>32</sup>

*"... Allah'a ortak ko anlar nasıl sizinle topyekûn sava ıyorlarsa, siz de on-larla topyekûn sava m ve bilin ki Allah muttakiler (dini hakkıyla ya ayanlar) ile beraberdir."*<sup>33</sup>

*"Sizinle sava anlarla Allah yolunda siz de sava m; fakat haksız yere sal-dırmayın, çünkü Allah haksız yere saldıranları sevmez."*<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Hacc 22/ 39.

<sup>30</sup> Hacc 22/ 40.

<sup>31</sup> Bakara 2/ 100.

<sup>32</sup> Nisa 4/ 75.

<sup>33</sup> Tevbe 9/ 36.

Savunmayla ilgili olup slâm korkusunun/ slâmafobinin haklı ına delil gösterilen ayetlerden biri de Enfal Suresi'nin 60. ayetidir. Bu ayette u ifadeler yer verilmektedir:

*“Onlara (dü manlara) kar ı gücünüzün yetti i kadar kuvvet ve cihad için ba lanıp beslenen atlar hazırlayın. Onunla Allah'ın dü manını, sizin dü manınızı ve onlardan ba ka sizin bilmedi iniz ama Allah'ın bildi i (dü man) kimsele- ri korkutursunuz...”*<sup>35</sup>

slâm'ın barı yanlısı bir din olması, Müslümanların sava realitesini görmezden gelmelerini gerektirmez. Yani savunma ve dü man güçleri- nin cesaretini kırma amacına yönelik silahlı güç bulundurmak, slâm'ın barı yanlısı bir din oldu u gerçe ini de i tirmez. Yukarıdaki ayette ge- çen 'Sava için güç bulundurun.' emri, dü manı caydırıp ülke insanların emniyet ve güven içerisinde ya amalarını sa lamak içindir. Dünya dev- letlerinin neredeyse tamamının bu anlayı la savunmaya yönelik siyasi, askeri ve ekonomik önlemler aldı ı bilinen bir gerçektir. Bu durum, gü- nümüzde 'silahlı barı ', 'barı için silahlanma' gibi kavramlarla ifade edil- mektedir. Aslında arzu edilen, toplumların silahlı güç kullanmaksızın sorunlarını ve ihtilaflarını konu arak, tartı arak gidermeye çalı maları- dır. Ancak ya anan tecrübeler, bu dü üncenin imdilik gerçe kle mesi güç bir ideal oldu unu göstermektedir.

### **Günümüzde slâm Korkusunun Temel Nedenleri**

Günümüzde Müslüman ve Müslüman olmayan toplumlarda görü- len slâm korkusunun/ slâmafobinin nedenlerini u ekilde sıralamak mümkündür:

---

<sup>34</sup> Bakara 2/ 190.

<sup>35</sup> Enfal 8/60.

1. Kur'an'ın cihad anlayışının inanmayanlar için tehdit oluşturduğunu düşünmesi,
2. Kur'an'ın parçacı bir yaklaşımla yorumlanması ve böylece cihad ayetleriyle ilgili algılama yanlışlığına düşülmesi,
3. slâm'ın cihad ilkesinin geçmişi ve günümüzde Müslümanların kendi aralarındaki siyasal çekişmelere alet edilmesi,
4. Müslüman olmayan toplumların, slâm ve Müslümanlar hakkında yeterince bilgi sahibi olmamaları,
5. Nüfusu hızla artan Müslüman yabancıların yaşadıkları ülkelerde kalıcı vatandaşlık hakkı elde etmeye baskıları,
6. Avrupa nüfusunun yaşlanması ve azalması sonucunda gelecekte Avrupalıların nüfusu hızla artan Müslümanlar karşısında azınlık durumuna düşme kaygısı,
7. Son yıllarda Amerika'da ve bazı Batı ülkelerinde yaşanan işsizlik sonucunda oluşan gelecek kaygısı,
8. Yabancı ülkelerde yaşayan Müslümanların ekonomik, sosyal ve siyasal alanlarda güç kazanmaları,
9. Müslüman kimlikli olup da Müslümanlıkla ilgisi bulunmayan bazı kişilerin buldukları ülkelerde töre cinayeti, aile içi şiddet, gasp ve soygun gibi eylemlere kurbanları ve böylece olumsuz bir imaj sergilemeleri,
10. Dünyanın değişik bölgelerinde emperyalist emelleri olanların, günün birinde bu emellerinin Müslümanlar tarafından engelleneceklerini düşünmeleri ve bundan korkmaları,
11. Müslüman kimliğine sahip bazı kişilere ya da grupların cehalet, kullanılmırlık veya siyasal amaçlarla gerçekleştirdikleri ey-

lemlerine cihad ayetlerini delil göstermeleri, din adına i -  
lendi i söylenen ancak dinin özüyle ba da mayan iddet  
içerikli anlayı ve davranı ların slâm'a mal edilmesi,

12. Yabancı ülkelerde ya ayan Müslüman grupların kendi ara-  
larında çatı macı ve iddet yanlısı bir görünüm sergilemele-  
ri,
13. Avrupa'da yükselen ırkçı radikalizm yanlılarının kendileri-  
ne en büyük tehdit olarak slâm'ı ve Müslümanları görmele-  
ri,
14. slâm'a ve Müslümanlara kar ı bilinçli propaganda ve kara-  
lama faaliyetleri.

Kur'an-ı Kerim incelendi inde, yukarıdaki dü üncelerin ço unun, özellikle birinci maddede cihadın zorla insanları Müslüman yapma ama-  
cından kaynaklandı ı dü üncesinin temelsiz oldu u kolaylıkla anla ıl-  
maktadır. Çünkü dü ünce ve anlayı tercihini insanın özgür iradesine  
ba layan Kur'an, bunu Allah'ın insanlara tanıdı ı bir özgürlük alanı  
olarak de erlendirmektedir. Müminler dinde zorlama yapmama konu-  
sunda uyarılmakta<sup>36</sup>, hidayet ve kurtulu un yalnızca Allah'ın iradesiyle  
gerçekle e bilece i hatırlatılmaktadır. nsana do ru yolun gösterildi i,  
ancak sonucuna katlanmak üzere herkesin diledi i yolu seçebilece i be-  
lirtilmektedir.<sup>37</sup> nsanları dine davet etme sırasında olumlu cevap verme-  
yen ki iler için üzülen Hz. Peygamber, *"Rabbim dileseydi, yeryüzünde bulu-  
nanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?"*<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Bakara 2/256.

<sup>37</sup> nsan 76/3.

<sup>38</sup> Yunus 10/99.

ayetiyle teselli edilmektedir. Dolayısıyla slâm inancında zorlamayla da olsa bir inanca sahip olma değil, bireyin kendi özgür kararıyla gerçekleştirdiği tercihleri önemlidir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Son yıllarda Müslüman olmayan ülkelerde kaygı, korku ve dümanlı avaran bir slâm korkusunun/ slâmofobinin giderek yayılmaya başladığı, bu yayılmanın 11 Eylül 2001'de ABD'deki Dünya Ticaret Merkezi'ne yönelik saldırının ardından daha da hızlandığı görülmektedir. Söz konusu olaydan sonra, özellikle Hıristiyanların yoğunlukla yaşadığı ülkelerde Müslümanları birer terörist gibi görme eğiliminin arttığı anlaşılmaktadır.

Müslüman kimliği ya da gruplar tarafından gerçekleştirilen iddet içerikli eylemlerin siyasal amaçlı olduğu gerçeği göz ardı edilmekte ya da bilinçli olarak bu gerçek gizlenmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla günümüzde bazı Müslüman grupların gerçekleştirdiği söylenen iddet içerikli eylemlerin slâm'dan kaynaklandığı görüşü, temel dayanaklardan yoksun bir iddiadan ibarettir. Çünkü slâm, isminin de bir gereği olarak barınan yanlısı bir dindir. slâm'ın temel prensiplerinden olan cihadın amacı, zulmü ve haksızlığı önlemek, hakkı ve adaleti tesis etmektir. Dolayısıyla cihadın amacı, insanları ve toplumları barın ve huzur içerisinde bir hayata kavuşturur.

Dünyanın değişik bölgelerinde Müslüman kimlikli radikal gruplar tarafından gerçekleştirilen iddet eylemlerini cihad ayetlerine bağlamamanın slâm korkusunda elbette rolü vardır. Ancak slâm korkusunun yayılmasının temel nedeni, cihad ayetlerinden çok, slâm'ın dünya ölçeğinde hızla yayılan bir din olması, nüfusu giderek artan Müslümanların



Avrupa ba ta olmak üzere dünyanın de i ik bölgelerine yerle meleri, Misyonerlik faaliyetleri ve emperyalist emeller kar ısında en büyük engel olarak slâm'ın ve Müslümanların görülmesidir. Empati kurdu umuzda, böylesi bir korkunun normal oldu unu söyleyebiliriz. Çünkü slâm insanlara baskıyı, sömürüyü ve emperyalizmi reddeden adil bir sistemden yanadır. Barı ve adaleti öngören slâm inancı, elbette emperyalistler, yoksul ülkelerin do al kaynaklarını sömürenler, kendi çıkarları u runa kan dökmeyi me ru sayanlar, ırk ve kültür ayrımcılı ı yapanlar, hukuku çarpıtanlar, insan haklarına saygıdan yoksun hayat sürenler için bir tehdit olarak algılanabilir.

Sebebi ne olursa olsun, slâm'la ilgili dı dünyada ve içerde olu an üphe ve kaygıları gidermek, öncelikle biz Müslümanlara dü en bir görevdir. Öyleyse slâm'la ilgili olu an üphe ve kaygıları gidermeye çalı ıp slâm dinini nsanlı a do ru bir ekilde tanıtmamız gerekir. Böylece pek çok ülkede giderek yaygınlık kazanan slâm korkusunun/ slâmofobinin tamamen yok edilmese de, katlanılabilir bir düzeyde seyretmesi sa lanacaktır. Bu konuda unlar önerilebilir:

1. slâm ve di er dinler ya adı ı sürece, slâm korkusunun/ slâmofobinin tamamen yok edilemeyece i bilinmelidir.
2. slâm'ın dı dünyada do ru bir ekilde tanıtılması yani tebli edilmesi amacına yönelik siyasal ve e itsel projeler geli tirilmeli ve bu amaca dönük olarak basın yayın çalı malarına a ırlık verilmelidir.
3. Dı ülkelerde ya ayan her Müslüman, bulundu u yörede slâm'ın temsilcisi durumundadır. Dolayısıyla yurt dı na i - ç i ya da görevli olarak gidenler imkânlar ölçüsünde e itilme-

li ve böylece Müslümanlı ın dı dünyada do ru olarak temsil edilmesine çalı ılmalıdır. Kısacası slâm'a uygun bir Müslüman imajı geli tirilmelidir.

4. Sa lıklı din e itimiyle Müslüman toplumların slâm hakkında do ru bilgilenmeleri sa lanmalı ve slâm adına iddete ve teröre ba vurmanın yanlı lı ı her fırsatta etkin bir biçimde anlatılmalıdır.
5. Zemini ve programı iyi hazırlanmı kültürlerarası diyalog çalı malarıyla slâm dı dünyaya do ru bir eilde tanıtılmalıdır.
6. slâm kar ıtlarının 11 Eylül saldırısında oldu u gibi, Müslümanları töhmet altında bırakmaya yönelik planlarını de ifre edici uluslararası düzeyde çalı malar yapılmalıdır.
7. Kur'an'ın cihad anlayı ı, iç ve dı kamuoyuna do ru bir eilde tanıtılmalıdır.
8. Dı dünyada slâm aleyhine yapılan yayınlar, siyasal ve diplomatik giri imlerle, kar ılıklı iyi niyetli görü melerle önlenmeye çalı ılmalı, slâm'ı do ru tanıtıcı programların, bazı bilimsel ve sanatsal etkinliklerin (seminer, sempozyum, roman, sinema, tiyatro vs.) gerçekleştirilmesi için çaba harcanmalıdır.
9. Avrupa'da nüfus hareketleriyle olu acak yeni duruma hazırlıklı olmak için uzun vadeli projeler geli tirilmelidir.
10. Yurt dı nda ya ayan Müslüman gruplar arasında karde lik ve dayanı ma duyguları geli tirilmeli, bazı hizmetlerde güç

birli i yapılmalı, tefrika yerine birlikte hizmet edebilme kül-  
türü güçlendirilmelidir.

11. Her yönüyle (e itim, kültür, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi vs.) insanlı a örnek bir Müslüman toplumun olu turulması için gayret gösterilmelidir.

### KAYNAKÇA

Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Çev: O. Özel, H. Koyukan ve K. Emi-  
ro lu, Ayraç Yayınları, Ankara 1998.

Ataman, Kemal, “ slâmofobi ve Avrupa'da Birlikte Ya ama Tecrübesi  
Üzerine”, *Uluda Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sa-  
yı: 2, Bursa 2008.

Aydın, Mehmet Zeki ve Mü erref Yardım, “Belçika'da slâmofobi”, *Batı  
Dünyasında slâmofobi ve Anti- slâmizm*, Eski Yeni Yayınları, Anka-  
ra 2007.

Camille, Gardesse, “Islamophobie: Essai de définition”  
<http://www.hermes.jussieu.fr/repjeunes.php?id=2> (25.01.2007).

ENAR, Rapport Alternatif: La Situation du Racisme en Belgique vu par  
les Associations, Juin 2003.

[http://www.enar-  
eu.org/fr/national/belgium/Report%20Belgium%202002%20FR.pdf](http://www.enar-<br/>eu.org/fr/national/belgium/Report%20Belgium%202002%20FR.pdf)  
f. (05.01.2007).

[http://www.runnymedetrust.org/publications/pdfs/ slâmphobia.pdf](http://www.runnymedetrust.org/publications/pdfs/slâmphobia.pdf)  
(12.06.2006).

bn Hi am, Ebû Muhammed Abdulmelik, *Siretü'n-Nebeviyye*, Mısır 1936.

- bn Kayyim, Muhammed b. Ebi Bekr, *Zadu'l-Mead*, Çev: . Özen, H.A. Özdemir, A.V. Kurt, Klim Yayınları, İstanbul 1989.
- Kahtani, Muhammed b. Said, *slâm'a Göre Dost ve Düşman*, Terc: Harun Ünal, İstanbul 1991.
- Kapar, M. Ali, *Hz. Peygamber'in Müritleriyle Münasebeti*, Klim Yayınları, İstanbul 1987.
- Manço, Ural ve Meryem Kanmaz, "Belgique: Intégration des Musulmans et Reconnaissance du Culte Islamique: Un Essai de Bilan", *Reconnaissance et Discrimination. Présence de l'Islam en Europe Occidentale et en Amérique du Nord*, l'Harmattan, Paris 2004.
- MAZLUMDER Avrupa'da Ayrımcılık Raporu, "*Bitmeyen 11 Eylül: Derinleşen Öteki ve Sıradanlaşan Irkçılık*", 27 Haziran 2006.
- Narlı, Nilüfer, "Çok Etnisiteli ve Çok Dinli Bir Dünyada Barının Sürdürülmesine slâm'ın Katkısı: İhtimaller ve Zorluklar", *Dünya, slâmiyet ve Demokrasi*, Konrad-Adenauer Vakfı Yayınları, Ankara 1998.
- Reeber, M., *L'Islam*, coll. "Essentiels Milan", Milan 1995.
- Sayyid, S., *Fundamentalizm Korkusu*, Çev: Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara 2000.
- Tabbara, Afif A., *İmin İnançta slâmiyet*, Terc: Mustafa Öz, 2. Baskı, Kalem Yayınları, İstanbul 1981.
- Véritéés Bruxelloises, *Le Journal des Amis du Vlaams Blok*, n.10, April 2002.
- Yılmaz, Hüseyin, *Kur'an'ın İnançta Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, Kayihan Yayınları, İstanbul 1997.
- \_\_\_\_\_, *Din Etkisi ve Sosyal Barın*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

## SLAM NANCINA GÖRE EHİTLİK

Hasan KURT<sup>1</sup>

### ÖZET

“ slam nancına Göre ehitlik” adını taşıyan bu makalede öncelikle ehit kelimesinin sözlük ve terim anlamları belirlenmiştir. Hem sözlük hem de terim anlamları itibarıyla Kuran-ı Kerim’de ve Hadis-i şeriflerde zikredilen ehit kelimesi tespit edilerek çeşitli bağlamlar altında değerlendirilmiştir. Makalenin son kısmında ehitliğin çeşitleri ve hükümleriyle ilgili slam alimlerinin görüşleri incelenmiştir.

Günümüzde yaşanan çeşitli olaylar sebebiyle sık sık gündeme gelen ve mahiyeti itibarıyla daha ziyade naslar ışığında açıklanması gereken ehitlik kavramı bazen yanlış anlamlarda kullanılabilmektedir. Bu makale konuyla ilgili ayet ve hadisler esas alınarak ehitlik konusunun doğru anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla hazırlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, ehit, slam, inanç, Kuran

---

<sup>1</sup> Doç. Dr., Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi DKAB email: hakurt71@hotmail.com

**MARTYRDOM; ACCORDING TO ISLAMIC BELIEF****ABSTRACT**

In the article titled as “ Martyrdom according to Islamic Faith”, its meaning and indications are explained. Term martyrdom is discussed under the several subtitles by defining its usage in the Quran and the Hadith. At the end of the article, varieties of martyrdom and its judicial statutes according to Islamic scholars are examined.

The concept of martyrdom, which is becoming subject of debates because of several incidents in recent days, sometimes might be used in an unappropriate way although it should be explained under Islamic law. Thus this article is prepared in order to make contribution to its accurate usage on the base of relevant Quranic verses and the Hadithes.

**Key Words:** Kalam, martyr, slam, faith, Quran

**1.1. Etimoloji**

Arapça lügatlerde ehîd kelimesiyle ilgili çe itli görü ler ileri sürülmü , bu konuda geni açıklamalar yapılmı tır. ehitlik konusunun do ru anlaşılması için öncelikle sözlük ve terim anlamları belirlemek gerekmektedir.

**1.2. ehîd Kelimesinin Sözlük Anlamı**

ehîd kelimesi Arapça “ -h-d” fiil kökünden türetilmi bir sıfattır. Bir yerde hazır bulunmak, bir olaya ahit olmak, bilmek, do ru bilgi vermek, ahitlik yapmak, onaylamak ve yemin etmek gibi çe itli anlamlara gelen “ -h-d” fiilinin ism-i fâili “ âhid”, mübala alı ism-i fâili veya

sıfat-ı mü ebbehesi “ ehîd”, mastarı da “ ehâdet”tir. Genellikle âhid kelimesinin ço ulu “ uhûd” veya “ âhidûn”, ehîd’in ço ulu ise “ ühedâ” veya “e hâd”, ehâdetin de “ ehâdât” ekinde kullanılır. Aynı fiilin mimli mastarı olan “me hed” kelimesi, hazır bulunu veya ehîd olunan yer, ism-i mefûlü olan “me hûd” kelimesi de mü ahede edilen, ahitler önünde gerçekte en olay anlamındadır. te “ -h-d” fiil kökünden türetilen bu kelimelerin hemen hemen hepsi hazır bulunma ve ahitlik etme anlamlarında birle mektedir.<sup>2</sup> Buna göre mübala a ifade eden “ ehîd” kelimesi, çok iyi bilip ahitlik eden, çok iyi görüp hazır bulanan manalarına gelmektedir. Aynı kelime Türkçede ehit ekinde kullanılmaktadır.

ehit kelimesi Kur’an-ı Kerim’de çe itli fiil kiplerinden<sup>3</sup> ba ka âhid<sup>4</sup>, âhidûn<sup>5</sup>, uhûd<sup>6</sup>, ehîd<sup>7</sup>, ehîdeyn<sup>8</sup>, e hâd<sup>9</sup>, ühedâ<sup>10</sup>, ehâdet<sup>11</sup>,

<sup>2</sup> Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn mürettiben alâ hurûfi’l-mu’cem*, thk.: Abdülhamîd Henrâvî, Dârü’l-Kütübi’l- İmiyye, Beyrut 2003, c. II, s. 363; bn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Luga*, thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârü’l-Fikr, Mısır 1979, c. III, s. 221-222; Zemah erî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b.Ömer, *Esâsü’l-Belâga*, thk.: Muhammed Bâsil Uyûnussûd, Dârü’l-Kütübi’l- İmiyyer, Beyrut 1998, c. I, s. 527; Tehânevî, Allâme Muhammed Ali, *Mevsûatü ke âfi istulâhâti’l-funûn ve’l-ülüm*, thk.: Ali Dahrûc vd., Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, c. I, s. 1043; Ebu’l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî, *el-Külliyât mu’cemü fi’l-mustalahâti furûgu’l-lugaviyye*, thk Muhammed el-Mısırî vd., Messesetü’r-Risale, Beyrut 1998, s. 527.

<sup>3</sup> Bkz. Bakara 2/84, 185, 204, 282; Al-i mrân 3/18, 52, 64, 70, 81, 86; Nisâ 4/6, 15, 166; Mâide 5/111; En’âm 6/19, 130, 150; A’râf 7/37, 172; Tevbe 9/107; Hûd 11/54; Yûsuf 12/26, 81; Kehf 18/51; Enbiyâ 21/61; Hac 22/28; Nûr 24/2, 8, 24; Furkân 25/72; Neml 27/32, 49; Yâsîn 36/65; Fussilet 41/20, 21, 22; Zuhruf 43/19, 86; Ahkâf 46/10; Ha r 59/11; Münâfikûn 63/1; Mutafifîn 83/21.

<sup>4</sup> Hûd 11/17; Yûsuf 12/26; Ahzâb 33/45; Ahkâf 46/10; Fetih 48/8; Müzemmil 73/15; Bürûc 85/3.

<sup>5</sup> Al-i mrân 3/53, 81; Mâide 5/83, 113; Tevbe 9/17; Enbiyâ 21/56, 78; Kasas 28/44; Sâffât 37/150.

<sup>6</sup> Yûnus 10/61; Müddesir 74/13; Bürûc 85/7.

<sup>7</sup> Bakara 2/143, 282; Al-i mrân 3/98; Nisâ 4/33, 41, 72, 79, 159, 166; Mâide 5/117; En’âm 6/19; Yûnus 10/29, 46; Ra’d 13/43; Nahl 16/84, 89; srâ 17/96; Hac 22/17, 78; Kasas 28/75; Ankebût

ehâdât<sup>12</sup>, me hed<sup>13</sup> ve me hûd<sup>14</sup> eklindeki türevleriyle birlikte yaklaşık yüz atını yerde, esma-i hüsnâ anlamı ile beraber sadece ehîd kelimesi ise otuz be civarında geçmektedir.<sup>15</sup> ehit ve bütün bu türevleri Kur'an-ı Kerim'de genel olarak hazır olmak, bilmek, ahitlik ve yemin etmek eklinde sözlük anlamlarına uygun olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte ehit kelimesi Kütüb-i Sitte olarak ifade edilen muteber hadis kitaplarında hem sözlük hem de terim anlamlarıyla çokça zikredilmektedir.<sup>16</sup> Dolayısıyla Kur'an ayetlerindeki bizzat ehit kelimesinin geçtiği yerlerde terim olarak ehitli in tanımıyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

### 1.3. ehitli in Terim Anlamı

İslam alimleri ehitli in terim anlamıyla ilgili çeşitli açıklamalar yapmış, bu konuyu inceledikleri bölümlerde ehitli in tanımından ziyade öldürülen kişiye niçin ehîd ismi verildiği üzerinde durmuşlardır. Terim olarak Allah yolunda öldürülen mümin kişiye ehit denilmektedir.

29/52; Ahzâb 33/55; Sebe 34/47; Fussilet 41/47, 53; Ahkâf 46/8; Fetih 48/28; Kâf 50/21, 37; Mücâdele 58/6; Bürûc 85/9; Âdiyât 100/7.

<sup>8</sup> Bakara 2/282.

<sup>9</sup> Hûd 11/18; Mü'min 40/51.

<sup>10</sup> Bakara 2/23, 133, 143, 282; Al-i İmrân 3/99, 140; Nisâ 4/69, 135; Mâide 5/8, 44; En'âm 6/144, 150; Hac 22/78; Nûr 24/4, 6, 13; Zümer 39/69; Hadîd 57/19.

<sup>11</sup> Bakara 2/140, 282, 283; Mâide 5/106, 107, 108; En'âm 6/19, 73; Tevbe 9/64, 105; Ra'd 13/9; Mü'minûn 23/92; Nûr 24/4, 6; Secde 32/6; Zümer 39/46; Zuhuruf 43/19; Haşr 59/22; Cum'a 62/8; Tegâbûn 64/18; Talak 65/2; Me'âric 70/33.

<sup>12</sup> Nûr 24/6, 8.

<sup>13</sup> Meryem 19/37.

<sup>14</sup> Hûd 11/103; srâ 17/78; Bürûc 85/3.

<sup>15</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerim*, Matbaatü Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1364, s.388-390; Râgıb İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts., s. 267-269.

<sup>16</sup> Bkz. Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadisi'n-nebevî*, Leiden : E. J. Brill 1955, c. III, s. 185-203.



dir.<sup>17</sup> Bu tanımı biraz daha geni leten Seyyid erif Cürçânî' (ö. 816/1413) ise ehidi, herhangi bir diyet gerektirmeyecek ekilde haksız yere öldürülen, bulu a ermi her temiz Müslüman olarak tanımlar.<sup>18</sup>

slam bilginleri tarafından Allah yolunda öldürülen ki iye ehit denmesinin sebepleri öyle açıklanmaktadır:

1- Rahmet melekleri ehidin, yıkanmasına ve ruhunun cennete gitmesine ahit oldukları için bu ki iye ehit denmi tir.

2- Cennete girece ine dair hem Yüce Allah hem de melekler kendisi hakkında ahitlik yapacağı için, bu ki iye ehit denmi tir.

3- Kıyamet gününde Hz. Peygamberle (sav) birlikte, geçmi ümetler hakkında ahitlik etmesi istenece i için bu ki iye ehit denmi tir.

4- ehit olarak dü tü ü toprak da kendisi lehine ahitlik yapacağı için bu ki iye ehit denilmi tir.

5- Ölmeyip Allah'ın huzurunda bir ahit gibi diri ve ya ıyor oldu u için kendisine ehit denmi tir.

6- Ölünceye kadar Allah'ın emrine göre do ruluk üzerinde oldu una dair ahitlik edildi i için ehit denmi tir.

7- Allah'ın, öldürülmesine kar ılık kendisine hazırlamı oldu u ikramları görüp ahit oldu u için ehit denilmi tir.<sup>19</sup> Görüldü ü gibi bu

<sup>17</sup> bn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, thk.: Abdullah Ali el-Kebîr vd., Dârü'l-Meârif, Kahire, ts.c. IV, s. 2350; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Abdülalim et-Tahâvî, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1984, c. VIII, s. 254; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.527.

<sup>18</sup> Cürçânî, Seyyid erif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 135.

<sup>19</sup> Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Luga*, tahk.: Abdülhalim en-Neccâr, ed-Dârü'l-Misriyye, Mısır 1964, c. VI, s. 73-74; bn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, s. 2350; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Abdülalim et-

açıklamalar ehit kelimesine fail anlamında ahit olan veya meful anlamında kendisine ahit olunan ekinde verilen manalara göre de iklik göstermektedir.

Esas itibariyle Allah yolunda öldürülen kişiye ehit denilirken daha sonra Hz. Peygamber'in (sav) bazı hadisleri delil gösterilerek ehitliğin anlam çerçevesi genişletilmiştir. Buna göre karın ağrısı, bozulma, yanma gibi afet ve hastalıklar sebebiyle ölen müminler de ehit kabul edilmiştir.<sup>20</sup>

Yüce Allah'ın esmâ-i hüsnâsı veya sıfatlarından biri olarak ehîd,<sup>21</sup> hiçbir şey ilminden gizli kalmayacak şekilde çok iyi bilen, ahitliğininde emîn olan manasına gelmektedir. Allah'ın gizli ve açık olan her şeyi bildiğini ifade eden ayetler<sup>22</sup> Allah'a nispet edilen ehîd ismine, her şeyi aslına uygun, tam olarak bilen anlamı kazandırmıştır.<sup>23</sup>

İslamiyet'ten önce Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sih dinlerinde de kullanılan ehit kelimesi batı dillerinde "âhit" anlamında Grekçe martu(y)stan türeyen ve buradan Latince'ye geçmiş martıyr, martirer kelimeleriyle karışılmaktadır. Eski Yunan ve Roma gelenekleriyle Hint ve Çin kökenli dinler de ise inanç ya da yüce bir amaç uğruna kişinin kahra-

Tahâvî, *Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt*, Kuveyt 1984, c. VIII, 254; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s.527.

<sup>20</sup> bn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, s. 2350; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, c. VIII, s.255.

<sup>21</sup> Al-i mrân 3/98; Mâide 5/117; En'am 6/19; Yûnus 10/, 46; Hac 22/17 vd...

<sup>22</sup> En'am 6/73; Tevbe 9/94, 105; Ra'd 13/9; Mü'minûn 23/92; Secde 32/6; Sebe 34/3; Fâtr 35/38; Zümer 39/46 vd..

<sup>23</sup> Ezherî, *Tehzibü'l-Luga*, c. VI, s. 75; Râgıb İsfahânî, *Müfredât*, s. 267-268; bn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IV, s. 2348. Esmâ-i Husnâ'dan olan ehîd kelimesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, "ehîd", *DA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 428.

manca kendi hayatına son vermesi anlamında dini bir intihar olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup>

Netice itibari ile İslami bir terim olarak ehit, Allah yolunda öldürülen müminlere verilen isimdir.

## 2. Kur'an-ı Kerim'de Ehitlik

Kur'an-ı Kerim'de ehit kelimesi, daha ziyade âhit veya hazır bulunma anlamlarına geldiğinden terim olarak ehit kavramı “ka-te-le” fiilinin meçhul haliyle Allah yolunda öldürülme anlamında ifade edilmektedir. Bu manada ehitlikle ilgili belirlenebilen ayetleri iki başlık altında incelemek mümkündür:

### 2.1. Ehitlerin Ölümsüzlüğü

Kuran-ı Kerim'de bu anlamda ehitlikten bahsedilen ilk ayet Bakara suresinde yer almaktadır. Yüce Allah: “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin, zira onlar diridirler, fakat siz bunun farkında değilsiniz,”<sup>25</sup> buyurmaktadır. Önemli kelimeler ve tefsir alimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) yaptığı açıklamalara göre Bedir'de ehit olan on dört Müslümanla ilgili ashap falanca filanca öldü demişlerdir. Kâfirler, mürikler ve münafıklarda, kendi aralarında, bu insanlar din ve Hz. Muhammed (sav) u runa karılıksız yere kendilerini öldürüyorlar, ekinde konu muşlardı. Bunun üzerine Yüce Allah bahsi geçen ayetle ehitler hakkında, ölümlerini yasaklamıştır. Zira Allah sevaplarını kendilerine ulaştırmak için ehitleri tekrar bedenleriyle birlikte diriltmiştir ki bu durum itaatkâr kullara aldıkları sevabın kabirlerinde bile ulaştırılmasını sağlar. Zira herhangi bir canlılığın var olması için vücut şarttır.

<sup>24</sup> Gürkan, Salime Leyla, “ehit”, *DA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 431.

<sup>25</sup> Bakara 2/154.

Yüce Allah bütün parçaları bir araya getirmeden de her birinden canlıyı tekrar yaratabilir. Allah ehitleri görülmez oldukları halde de diriltilir.<sup>26</sup> Bu açıklamaya göre ölü denilmesi yasaklanan ehitlerin diri oldu u konusu Yüce Allah'ın kudretiyle gerçekle en bir olay olarak açıklanmaktadır.

Di er bir ifadeyle bu ayette Yüce Allah, ehitlerin kendi âlemlerinde canlı olduklarını ve rızıklandırıldıklarını bildirmektedir. Burada bütün müminlere de bir i aret bulunmakla birlikte Kur'an'da bu durumun özellikle ehitlere tahsis edilmesi onların üstünlü ünü ve erefini göstermektedir.<sup>27</sup> Ölen ki i nimetleri bilip onlardan lezzet alamaz. Oysaki Allah yolunda öldürülen ki i canlı ve cennet nimetleri içerisinde güzel bir hayat sürdürmektedir. ehitler berzah âleminde bu nimetlere mazhar olmaktadır. Kabirde müminlerle Allah yolunda öldürülen ki ilerinin durumları farklıdır. Zira müminler orada cennet nimetlerini sadece görebildikleri için onlara ula maya gayret ederler. Hâlbuki ehitler ayette açıklandı ı gibi, berzah âleminde bile cennet nimetlerinden yararlanırlar.<sup>28</sup> Buna göre ehitlerin di er müminlerden farkları kabirde cennet nimetlerinden istifade edebilmeleridir.

Al-i mran suresinde ehitlerin diri oldu undan bahseden bir ayet de udur: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis

<sup>26</sup> Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîrû 'l-kebir/ Mefâtihü 'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, c. 4, s.160-161.

<sup>27</sup> bn Kesîr, Ebû'l-Fida madüddin smail b. Ömer *Tefsîrû 'l-kur'ani 'l-azim*, thk Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetü Evlâdi' - eyh li't-Türas, Kahire 2000, c. 2, s. 128.

<sup>28</sup> Taberî, Ebû Cafer bn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü 'l-beyân fi tefsiri 'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Derâseti'l-Arabiyyeti ve'l- slamiyyeti, Kahire 2001, c. 2, s. 699, 701.

onlar diridirler; Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır.”<sup>29</sup> Yüce Allah, bu ayet-i kerimede de, ehitlerin cennette diri ve rızıklanmakta olduklarını haber vermektedir. Her ne kadar ehitler ölmü ve cesetleri toprakta ise de di er müminler gibi ruhları diridir. ehit oldukları andan itibaren cennet nimetleriyle rızıklandırıldıklarından dolayı üstün özelli e sahip olmu lardır. Bazılarına göre ehitlerin hayatta olmaları, kabirlerinde onlara ruhlarının geri verilip nimetlenmi olmalarıyla gerçekleşir. Çünkü ehitler cennette olmadıkları halde onun meyvelerinden yararlanır ve kokusunu alırlar. Bazıları bunun mecazi bir ifade oldu unu söylese de Yüce Allah'ın, “bilakis onlar diridirler”, buyurması ehitlerin diri olduklarını ve rızıklandırıldıklarını, rızık da sadece canlı olanlara verildi ini gösterir.<sup>30</sup> Nitekim önemli kelam ve tefsir alimi Zemah erî'ye (ö. 538/1144) göre de ehitler di er canlılar gibi rızıklanır, yerler ve içerler. Bu durum onların diri olduklarını tekit eder, Allah'ın rızığıyla nimetlenmi olduklarını gösterir.<sup>31</sup> Buna göre ehitler mahiyet ve boyut bakımından özel bir alemde diri olup bol nimetlerle rızıklandırılırlar.

### 2.1. ehitli in Mükâfatı

Kur'an'da ehitlere verilen mükâfatlardan bahseden ilk ayet, Al-i mran suresinde yer alır: “Allah yolunda öldürülür veya ölürseniz, size Allah'tan onların topladıklarından hayırlı bir ma firet ve rahmet var-

<sup>29</sup> Âl-i mrân 3/169.

<sup>30</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b Ebi Bekir, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an ve'l mübeyyîni Lemâ tedammenahü mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Muhammed Rahvan Arkusûsî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2006, c. 5, s. 408-409.

<sup>31</sup> Zemah erî, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Ke âf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd., Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1994, c. 1, s. 658.

dır”.<sup>32</sup> Bu ayet-i kerimede Allah yolunda ölme veya öldürülmenin ya amaktan, insanların bu dünyada kazandıkları mal, makam, güç ve dünya menfaatlerinden çok daha iyi oldu u haber verilmektedir. Zira ehitlikte Allah'ın ba ı laması ve rahmeti vardır ki bu insanların kazandı ı pek çok eyden daha iyidir. Allah müminleri, bu affedilme ve merhamete yönlendirirken bunu ahsi üstünlüklerine veya insani de erlere göre de il, Allah'ın katında olanlara bırakıyor. Burada müminlerin kalplerini bizzat kendi rahmetine ba lıyor ki bu durum insanların ba landı ı de erlerden ve bütün kazandıkları eylerden daha iyidir.<sup>33</sup> Görüldü ü gibi bu ayette ehitlik makamının dünya malı, para ve makamından çok daha üstün oldu u vurgulanmı tır.

Yine Al-i mran suresinde ehitlerle ilgili “Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamı olan ehit karde lerine de hiçbir keder ve korku bulunmadı ı müjdesinin sevincini duymaktadırlar”<sup>34</sup> buyrulmu tur. Bu durum da ehitlikte Allah'ın kuluna bir yardımı, nimetlere mazhar kılması ve di erlerinden üstün tutmasıdır. Buna göre ehitlere, geride hayatta kalan müminlerin veya gelecekte ehit olacakların nihayet korku ve üzüntüden kurtulup mutlu olacakları müjdenince onlar buna çok sevinirler. Demek oluyor ki, Yüce Allah geride kalanların üzüntü ve sıkıntılarını da ehitlere bildirmeyecek veya bildirdi i ekilde onları o üzüntüden koruyacak. Çünkü onlar kendilerine hiçbir korku

<sup>32</sup> Âl-i mrân 3/157.

<sup>33</sup> Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dârü' - urük, Kahire 2003, c. 4, s. 499.

<sup>34</sup> Âl-i mrân 3/170.

olmayanlar ve üzölmeyecek olanlardır.<sup>35</sup> Buna göre ehitler dünyadaki sevdiklerinin sevinçlerinden haberdar olup mutlu olurlar.

Nitekim daha sonra gelen “Onlar, Allah'tan gelen nimet ve ke-  
remi; Allah'ın, müminlerin ecrini zayı etmeyece i müjdesinin sevinci  
içindedirler,”<sup>36</sup> ayeti de bu durumu açıklamaktadır. Öyle anlaşıyor ki  
ehitler geride kalanların mutluluklarına sevindikleri gibi Yüce Allah'ın  
nimetleri ve müjde vermesiyle de sevinirler.

Al-i mrân suresinde ehitlere verilen nimetlerden bahseden son  
ayette Yüce Allah “Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim  
yolumda eziyete uğradılar, çarpı tılar ve öldüröldüler; ant olsun, ben de  
onların kötölüklerini örtece im ve onları altlarından ırmaklar akan cen-  
netlere koyaca m”<sup>37</sup> buyurmaktadır. Bazı müfessirlere göre bu ayette  
zikredilen günahların ortadan kalkması, günahların tesirlerinin kalpler-  
den ve hafızalardan kaldırılmasıyla olacaktır.<sup>38</sup> Buna göre erkek ve kadın  
ayrımı yapılmaksızın Allah yolundan cihat edenlerin günahlarının örtö-  
lece i onlara cennet nimetleriyle ödöl verilece i anlaşılmaktadır.

Aynı konuda ehitlerin zikredildi i di er bir sure de Nisâ' sure-  
sidir. Bu surede Yüce Allah: “Kim Allah'a ve Resul'e itaat ederse i te  
onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulundu u peygamberler, siddik-  
lar, ehitler ve salih ki ilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkada tır”<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Zemah erî, *Ke âf*, c. 1, s. 658; Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*,  
Eser Ne riyat, stanbul 1979, c. II, s. 1230-1231.

<sup>36</sup> Âl-i mrân 3/171.

<sup>37</sup> Âl-i mrân 3/195.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 6, s. 3; bn Kesîr, *Tefsirü'l-kur'ânî'l-azim*, c. 3, s. 307-308; Alûsî,  
Ebü'l-Fadl ehâbeddîn Seyyid Mahmûd b. Abdullah, *Rûhü'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-  
azim ve's-seb'î'l-mesânî*, Dâru hyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts. c. 4, s. 169.

<sup>39</sup> Nisa 4/69.

buyurmaktadır. Bahsi geçen bu ayette de şehitlerin ahirette lütuflara mazhar olmaları peygamberler, siddikler ve salih kimselerle beraber arkadaşları olacaktır belirtilmektedir.

Nisâ suresindeki diğer bir ayette Yüce Allah: “Kim Allah yolunda savaşır da öldürülür veya galip gelirse biz ona yakında büyük bir mükâfat vereceğiz”<sup>40</sup> buyurmaktadır. Seyyid Kutub’a (ö. 1966) göre, Müslüman ancak Allah’ın adını yüceltme adına O’nun yolunda savaşarak öldürülürse şehitlik makamına yükselir. Bundan başka amaçla savaşarak çıkıp ta öldürülene şehit denmediği gibi Allah tarafından herhangi bir mükâfat da alamaz. Böyle birisinin şehit olduğu söyleyenler Allah’a yalan ve iftira etmiş olurlar. Ancak dünya karlılığında ahireti satın almak isteyenler Allah yolunda savaşır. Bu niyetle yola çıkıp Allah yolunda öldürülen de zafer kazanan da büyük bir ödül kazanır. Kur’an bu yolla ruhları yüceltmeyi kalpleri Allah’ın büyük mükafatına bağlamayı amaçlar. Bu şekilde, korkulan ölüm ile istenen ganimetin gözlerde hiçbir kıymeti kalmaz. Zira hem hayatın hem de ganimetin Allah’ın büyük mükafatı karşısında hiçbir kıymeti yoktur.<sup>41</sup> Buna göre sadece Allah’ın rızasını kazanma amacıyla çıkılan savaşta şehit veya gazilik sevabı vardır. Başka niyetlerle yapılan savaşta ölenlere şehit denmez.

Aynı konuya ilişkin tutan başka bir ayet de şöyledir: “De ki: Siz bizim için ancak iki iyilikten ( şehitlik ve gazilikten) birini beklemektesiniz. Biz de, Allah’ın, ya kendi katından veya bizim elimizle size bir azap vermesini bekliyoruz”<sup>42</sup> Bu ayet, müminlerin başına gelen belalara sevinen

<sup>40</sup> Nisa 4/74.

<sup>41</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur’ân*, c. 5, s. 707-708

<sup>42</sup> Tevbe 9/52.



münafıklara karşı verilmiş bir cevap mahiyetindedir. Müslüman savaşta çıktığı zaman malını alıp olup da öldürülürse, geride iyi bir hatıra bırakırken ahirette de Yüce Allah'ın ehitler için hazırladığı büyük nimetleri kazanmış olur. Şayet zafer kazanırsa bu durumda helâl bir ganimet, kahramanlık, saltanat ve kuvvet, iyi bir öhret ve yine ahirette de mükâfata hak kazanır.<sup>43</sup> Bu ayette de ehitlik veya gazili in Müslümana hem dünyada hem de ahirette sağladığı faydalar dile getirilmektedir.

Tevbe suresinde ehitlerden bahseden başka bir ayette şöyle buyrulmaktadır: “Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler, ölürler.”<sup>44</sup> Böylece inananlar çok kârlı bir alışveriş yapıp geçici dünya hayatını ve kıymeti olmayan dünya malını vermek suretiyle sonsuz hayatı ve hiç bitmeyen cennet nimetlerini satın almış olurlar. Bu Allah'ın fazlı, keremi ve ihsanıdır. Çünkü esasında mal ve can Allah'a aittir.<sup>45</sup> Burada görüldüğü gibi mal ve can Allah'ın olmasına rağmen onları ehitlerden adeta satın alıyor.

Yüce Allah Hac suresinde de ehitlerle ilgili şöyle buyurmaktadır: “Allah yolunda hicret edip sonra öldürülen yahut ölenleri hiç ümitsiz Allah güzel bir rızıkla rızıklandıracaktır.”<sup>46</sup> Bu ayette de Allah'ın dine yardım adına bütün zorluklara katlanıp cihat ederken öldürülen veya ölen müminlere güzel rızıklar ve memnun kalacakları yer olan cennet

<sup>43</sup> Fahreddin Râzi, *Melâtilhü'l-gayb*, c. 16, s.89.

<sup>44</sup> Tevbe 9/111.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, c. 12, s. 5-6; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, c. 10, s. 379-380; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-kur'ani'l-azim*, c.7, s. 291.

<sup>46</sup> Hac 22/58.

verilece i bildiriliyor.<sup>47</sup> Nitekim surenin devamındaki ayette Allah (cc) “Allah onları, herhalde memnun kalacakları bir girilecek yere sokacaktır. Allah, kesinlikle tam bir bilgi sahibidir, halîmdir”<sup>48</sup> buyuruyor. Bu ayetlerde Yüce Allah ehitlere mükafat olarak cennetin verilece ini bildiriyor.

Kur'an-ı Kerim'de ehitlere verilen mükâfatlardan bahsedilen son ayetler de Muhammed suresinde yer almaktadır. Yüce Allah öyle buyurmaktadır:

“Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların yaptıklarını bo a çıkarmaz. Allah onları muratlarına erdirecek, gönüllerini âd edecek. Onları, kendilerine tanıttı ı cennete sokacaktır.”<sup>49</sup> Buna göre Yüce Allah ehitleri do ru yola kavu turup durumlarını iyile tirecek kendilerini vaat edilen cennete yerle tirecektir. Çünkü Allah, yolunda sava anları memnun olca ı i lerde ba arılı kılar, onların dünyada ve ahirette durumlarını iyile tirerek vaat etti i cennetlerine koyar. Onlar da cennetteki yerlerini görünce dünyadaki yerleri gibi hatırlayacaktır. Yani Allah yolunda öldürülenler daha önce, onların ehit olacaklarını bilen Allah'ın lütfu ile bu kıvama gelmekte, öldükten sonra da Allah'ın dünyada iken kitabında anlattı ı veya oraya girdikten sonra tanıtaca ı cennete girmektedirler.<sup>50</sup> Buna göre Allah ehitlerin yaptıklarını bo a çıkarmayıp dünyada ve ahirette mutlulu a erdirecektir.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 16, s. 618-619.

<sup>48</sup> Hac 22/59.

<sup>49</sup> Muhammed 47/4-6.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 21, s. 191-192; Kuran Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, Komisyon, Diyanet leri Ba kanlı ı, Ankara 2007, c. 5; s.48-49. Geni bilgi için bkz. Zemah erî, *a.g.e.*, c. 5, s. 516-518; Râzî, *a.g.e.*, c. 28, s. 47-48; bn Kesîr, *a.g.e.*, c. 13, s. 62-65; Ebu's-Suûd, Kâdi'l-Kudât ibn Muhammed el- mâdi'l-Hanefî, *r âdü'l-akli's-selîmi ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*, thk Abdulkâdir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd ts., c. 5; s. 141; Alûsî, *a.g.e.*, c. 26, s.42-43.

### 3. Hadis-i eriflerde ehitlik

Kütüb-i Sitte olarak ifade edilen temel hadis kaynaklarında hem sözlük anlamında hem de terim olarak ehitlik konusuyla ilgili oldukça geni bilgiler yer almaktadır.<sup>51</sup> Ara tırmanın sınırları çerçevesinde tespit edilen bu hadislerden bazılarını ehitli in tarifi, fazileti ve ehitlere verilecek mükâfatlar ekinde çe itli ba lıklar altında incelemek mümkündür.

#### 3.1. ehitli in Tarifi

*Hiz. Peygamber'in (sav) ehitlerle ilgili sözleri daha ziyade, hadis kitaplarının cihâd ve siyer, imâra, fedâilü'l-cihâd ve ehâdât gibi çe itli ba lıkları altında zikredilmektedir. Hadislerde de ehitli in tanımı konusundaki temel esas Allah'ın yolunda gayret sarf ederken ruhunu Allah'a teslim etmektir. Bununla birlikte ayetlerden farklı olarak hadislerde ehitli in tanımı biraz daha geni letilmi tir. Ebu Musa'dan (ra) nakledilen bir hadis-i erifte: Peygamber efendimize, ganimet için sava an, an ve eref adına ya da kahramanlık için harp eden üç ki iden hangisinin ehit olabilece i soruldu unda O (sav): 'Kim Allah kelimesinin en yüce olması için sava ırsa o Allah yolundadır'<sup>52</sup> buyurur. Bu rivayette ehit Allah adının en yüce olması için sava an ki i olarak tarif edilmi tir.*

Konuyla ilgili di er bazı hadis-i eriflerde ehit, sadece Allah yolunda sava ırken öldürülen ki i olarak tanımlanmaktadır. Hiz. Peygamber (sav) bunu öyle bir örnekle açıklar: "Biri di erini öldürüp de ikisi de cennete giren u ki ilere Allah güler (razı olur). Bunlardan birisi Allah yolunda sava tı ı halde ehit olur. Sonra Allah onu öldüren di er ki inin tövbesini kabul

<sup>51</sup> Bkz. Wensinck, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, c. III, s. 185-203.

<sup>52</sup> Buhârî, "Cihâd ve Siyer", 15; "lim", 45; Müslim "mâra", 149; Nesâî, "Cihâd", 21; bn Mâce, "Cihâd", 13.

eder: *Müslüman olduktan sonra o ki i de Allah yolunda ehit olur.*<sup>53</sup> *Nitekim Âzzat* Resulullah (sav): “Allah yolunda öldürülmü olmam bana, evlerde ve çadırlarda olan her eyin benim olmasından daha sevimlidir”<sup>54</sup> buyurarak ehitlik arzusunun önemini vurgulamı tır. Buna göre bir mümine Allah yolunda ehit olmak dünyaya ait her eyden daha sevimli gelmektedir.

ehitlerden bahseden bir kısım hadis-i eriflerde ise samimi niyete vurgu yapılmaktadır. Hz. Peygamber (sav): “Kim samimi olarak Allah’tan ehit olmayı isterse yata nda ölse bile Allah onu ehitlik mertebesine ula tırır”<sup>55</sup> buyurmaktadır. Aynı konuyla ilgili ba ka bir hadiste Allah Resülü: “Kim samimi olarak ehit olmayı isterse öldürülme bile ehitlik yine de kendisine verilir”<sup>56</sup> buyurmaktadır. Bir di er hadis-i erifte ise “Kim Allah yolunda evinden ayrılır, sonra da öldürülür, atı ve devesi tarafından boynu kırılır, herhangi bir zehirli tarafından ısırılır veya Allah’ın diledi i ba ka herhangi bir musibetle yata nda bile ölse ehit sayılır”<sup>57</sup> buyrulmaktadır. Bu hadislerde de ehitli in tanımı biraz daha geni letilerek samimi bir ekilde ehitli i isteyen ki i sava dı nda herhangi bir musibetle vefat etse bile hükmen ehit kabul edilmektedir.

Bununla birlikte bazı hadislerde gerçekte kalbinde Allah rızası için ehit olma niyeti olmadı ı halde eklen Allah yolunda öldürülmü ki ilerin kıyamet günü ehit sevabı alamayaca ı da bildirilmektedir. Hz. Peygamber (sav) bu hususu öyle açıklar: “Kıyamet günü ilk önce, ehit

<sup>53</sup> Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 28; Müslim “ mârâ”, 128.

<sup>54</sup> Nesâî, “Cihâd”, 30.

<sup>55</sup> Müslim “ mârâ”, 157; “Cihad”, 156-157; Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 19; Nesâî, “Cihâd”, 36; Ebu Dâvud, “Salât”, 361; bn Mâce, “Cihad” 15.

<sup>56</sup> Müslim “ mârâ”, 156.

<sup>57</sup> Ebu Dâvud, “Cihâd”, 15.

edilen ki i hakkında hüküm verilecektir. O ki i Allah'ın huzuruna getirilip kendisine verilen nimetler açıklandı nda rızıkların hepsini hatırlar. Daha sonra da bütün bunlar için ne yaptı ı soruldu unda o da; ehit olancaya kadar Allah yolunda sava tı mı söyler. Bunun üzerine Yüce Allah ona, yalan söylüyorsun, hâlbuki sen kahraman desinler diye sava tın, neticede sana kahraman da denildi, buyurur. Daha sonra bu kimse hakkında hüküm verilerek yüz üstü sürüklenip cehenneme atılması söylenir...<sup>58</sup> Buna göre gerçek manada ehit olabilmek için öncelikle niyete dikkatler çekilmi tir. Hakiki manada ehit olabilmek için Allah rızasını esas almak gerekmektedir. Böyle halis bir niyete sahip olmayınca eklen Allah yolunda öldürülmü olmak ki iyi ehitlik mertebesine ula tırma maktadır.

Bir kısım hadislerde de ehitli in tanımıyla ilgili tasnifler yapılmı tir. Bunlardan birinde Hz. Peygamber (sav) dört çe it ehitten bahsetmektedir: Birincisi, sa lam imanı olan bir ki i dü manla sava ırken öldürülünceye kadar Allah'a sadık kalırsa bu kimse kıyamet günü herkesin gıpta ile bakaca ı gerçek bir ehit olur. kincisi de yine sa lam bir imana sahip olup da dü manla sava esnasında, vücuduna diken batmı gibi korkudan titrerken bir okla vurulan ki idir ki bu da ikinci derecede bir ehittir. Üçüncüsü ise iyi ile kötü amelleri birbirine karı tırmı ama Allah'a sadık bir mümin, yine dü manla sava ırken öldürülürse üçüncü derecede bir ehit olur. Dördüncü olarak da günahkâr bir mümin dü manla kar ıla ır, Allah'a sadık bir ekilde öldürülürse bu da dördüncü derecede bir ehit olur.<sup>59</sup> Ba ka bir hadiste de Allah yolunda öldürülme-

<sup>58</sup> Müslim " mara", 152.

<sup>59</sup> Tirmizi, "Fedâilu'l-Cihâd", 14.

nin yanında vebadan, iç hastalıklarından, suda boğularak ya da yıkıntı altında kalarak ölen beş kişinin ehit olduğu<sup>60</sup> belirtilmiştir. Aynı zamanda deniz tutulmasına yakalanan kişinin de ehit olduğu, denizde boğularak iki kişinin ehit sevabı verileceği<sup>61</sup> haber verilmiştir. Buna göre mümin ve Allah'a sadık olduğu halde ölen veya öldürülen kişi ehit olarak tanımlanmakla birlikte savaşta gösterdikleri metanet ve amellerine göre sevap bakımından aralarında derece farklılıkları bulunmaktadır.

Netice itibarıyla hadis-i kerimlerde ilk amada ehit, Allah adının en yüce olması için savaşan ya da sadece Allah yolunda savaşırken öldürülen kişi olarak tanımlanırken daha sonra gerçekten Allah rızası için ehit olmak isteyen fakat savaşta hastalık veya musibet gibi çeşitli sebeplerle ölen kişiler de bu tanıma dahil edilmiştir. Bu durumda sağlam iman ve Allah'a sadakat üzerindeyken öldürülen mümin kişiler de ehit olmakla birlikte ahirette amellerine göre farklı derecelere sahip olabilir. Ancak kalbinde ehitlik niyeti taşımayan kişi Allah yolunda öldürülmüş görünse de ehit değildir.

### 3.2. ehitlerin Faziletleri

*Kur'an-ı Kerim'in ilgili ayetlerinde olduğu gibi hadis-i kerimlerde de ehitlerin faziletleri hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Sahih-i Müslim'deki uzun bir hadiste mümin bir kulun ahir zamanda zuhur edecek olan deccala karşı yaptığı mücadele detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu mücadele neticesinde sağlam imana sahip mümin kulu öldüremeyen deccal onu insanların cehennem zannettiği bir yere atar. Hâlbuki gerçekte cennete giden bu kişi hakkında Hz. Peygam-*

<sup>60</sup> Buhârî, "Ezan" 32. Müslim, "mâra", 164-165, "Salât", 129; Muvatta, "Salâtü'l-Cemaa" 6; Bkz. Buhârî, "Mezâlim ve Gasb", 28; "Ezân", 73; "Cihâd ve Siyer", 29, 30; "Tıb", 30; "ehâdât" 30.

<sup>61</sup> Ebu Dâvud, "Cihâd", 9,10.

*ber (sav) “ ehitlik bakımından insanların en üstünü i te bu kimsedir”<sup>62</sup> buyurmu tur. Buna göre deccal ile mücadele ederken öldürülen ki i ehitlerin en üstünü olmaktadır.*

ehitlerle ilgili “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır,”<sup>63</sup> ayetinin tefsiri hakkında Peygamber efendimiz öyle açıklama da bulunmu tur: *ehitlerin ruhları ye il ku ların içindedir. Onlara ait ar a asılmı kandiller vardır. ehitler cennette diledikleri yerleri dola ıp bu kandillere girebilirler. Rableri onlara bakıp bir ey istiyor musunuz dedi inde onlar artık daha ne isteyelim, cennette diledi imiz yerleri dola ıyoruz derler. Yüce Allah aynı soruyu üç defâ tekrarlayınca, onlar da, ruhlarının tekrar bedenlerine gönderilerek Allah yolunda tekrar öldürülmek isterler. Bunun üzerine Allah da onları kendi hallerine bırakır.<sup>64</sup> Bu konuya açıklık getiren ba ka bir rivayette Allah Resülü, “Öldükten sonra Allah katında hayır kazanan hiçbir kimse, dünyaya tekrar dönmek, dünya ve dünyadaki eylere sahip olmak istemez. Ancak konumunun üstünlü ünü gören ehit bunların dı ındadır. O ise dünyaya dönüp tekrar ehit olmayı ister” demi tir.<sup>65</sup> Buna göre cennette diledi i gibi dola ıp Allah’ın nimetlerine mazhar olan ehitler bu üstün konumlarını gördükleri için tekrar ehit olmak suretiyle aynı duyguyu yeniden ya amak isterler.*

*Babasının ehit olmasına üzülen bir sahabenin a lamasına müsaade eden Hz. Peygamber (sav): “Siz a lasanız da a lamasanız da yerden kaldırınc-*

<sup>62</sup> Buhârî, “Fezâilü’l-Medine”, 9; Müslim “Fiten” 113.

<sup>63</sup> Âl-i mrân 3/169.

<sup>64</sup> Müslim “ mara”, 121. Bkz. Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 6, 21; Müslim “ mara”,109.

<sup>65</sup> Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 5, 21; Müslim “ mara”, 108,109; Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 13; Nesâî, “Cihâd”, 30.

*ya kadar melekler kanatlarıyla onu sürekli gölgelendirmektedir*<sup>66</sup> buyurmu tur. *Yine ba ka bir rivayette Allah Resulü evladı ehit olan bir anneye, “Cennet içinde pek çok cennetler vardır, senin Bedir’de ehit olan evladın Firdevs cennetine girmi tir”*<sup>67</sup> demi tir. Bu hadislerden de anlaşıldığına göre meleklerin gölgelendirdiği ehitler diğer müminlere göre cennette daha üstün bir durumda yer almaktadır.

### **3.3. ehitlerin Mükâfatı**

ehitlerle ilgili hadislerde onlara memnun ve hoşnut olacakları pek çok mükâfatlar verileceği bildirilmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

Hz. Peygamber’in (sav) haber verdiği gibi, Yüce Rabbimiz, Allah yolunda savaşan öyle bir kimseyi hayretle seyrederek (ondan razı olur): Savaşta arkadaşlarının bozguna uğradığını gördüğü halde kaçmayıp geri dönerek öldürülünceye kadar dümanla çarpışmıdır. Allah (cc) bunun üzerine meleklerle şöyle der: *“Ukuluma bir bakın, benim katındaki mükâfatı ve cezayı düşünerek geri döndü, öldürülünceye kadar savaşta.”*<sup>68</sup> Yine bir kisi Resulullah’a gelip, ehit olduğuındaki diğer müminlerin neden kabirde imtihan edildiğini sorar. O’da (sav) şöyle cevap verir: *“İmtihan olarak ehidin başının üstündeki kılıç parıltısı yeterlidir.”*<sup>69</sup> Bu iki hadisten anlaşıldığına göre savaş esnasında sabrederek ehit olan mümin Allah katındaki mükâfata sahip olduğu gibi pek çok müminin zorlandığı kabir suallerine de maruz kalmayacaklardır.

<sup>66</sup> Buhârî “Cenâiz”, 3; bkz. Buhârî “Cenâiz”, 34; “Cihâd ve Siyer” 20; “Meâzî” 26.

<sup>67</sup> Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 14. Bkz. Buhârî, “Meâzî”, 9; “Rikâk” 51; Ebu Dâvud, “Cihâd”, 8.

<sup>68</sup> Ebu Dâvud, “Cihâd”, 38.

<sup>69</sup> Nesâî, “Cenâiz”, 112.



Di er bir rivayete göre Peygamber efendimize kimler cennete girecek diye sorulmu Allah Resulü de öyle buyurmu tur: “Nebi cennettedir, ehit cennettedir, çocukken ölen cennettedir, diri diri gömülen çocuk cennettedir.”<sup>70</sup> Yine Allah Resulü, bizden kim öldürülürse cennetlik olacaktır”<sup>71</sup> derken *Uhud ehitlerinden iki ki inin kefenlenmesi sırasında, “Ben bunlar hakkında kıyamet günü ahitlik yapaca m”<sup>72</sup> buyurmu tur. Görüldü ü gibi burada da ehidin, peygamber ve ölen masum çocuklarla birlikte cennette oldu u, kıyamet günü peygamberin haklarında ahitlik edece i bildirilmi tir.*

*Buhari’de geçen bir rivayete göre zırhını giyen bir adam Resulullah’a (sav) gelip sava a mı gideyim, Müslüman mı olayım diye sorunca Allah Resulü önce Müslüman olmasını daha sonra da sava a katılmasını tavsiye etmi tir. Adam slam’a girip ehit olunca da Hz. Peygamber; “az çalı tı ama çok sevap kazandı”<sup>73</sup> buyurmu tur. Ba ka bir rivayette Peygamber efendimiz, ehidin ölümden duydu u acının herhangi birinin çimdiklenmekten duydu u acı kadar oldu unu ve akrabalarından yetmi ki iye efaat edebilece ini<sup>74</sup> belirtmektedir. ehidin kul borcu dı ndaki tüm günahlarının ba ı lanaca mını<sup>75</sup> müjdeleyen Hz. Peygamber (sav): *Yemin ederek Allah yolunda yara alan bir ki inin kıyamet günü renginin kan renginde ve kokusunun da misk kokusunda olaca mını dâ<sup>6</sup> haber vermi tir. Bütün bu açıklamalar ehidin az za-**

<sup>70</sup> Ebu Dâvud, “Cihâd”, 27.

<sup>71</sup> Buhârî, “Cizye”, 1, “Tevhid” 46.

<sup>72</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 72. Bkz. Buhârî, “Cenâiz”, 73-75, 78; “Me âzi”, 26.

<sup>73</sup> Buhârî, “Cihâd ve Siyer”, 13, bkz. Müslim, “mâra”, 144.

<sup>74</sup> Tirmizî, Fedâilü'l-Cihâd”, 25, 26.

<sup>75</sup> Müslim “mâra”, 117-119; Nesâî, “Cihâd”, 32; Muvatta, “Cihâd”, 31.

<sup>76</sup> Buhârî, “Vudû”, 67; Müslim “mâra”, 106. bkz. Buhârî, “ehâdât”, 10; “Zebâih ve Sayd”, 71; “Cihad ve Siyer”, 10.

*manda çok mükâfat alacağını, günahlarının baskınlanıp cennete gireceğini bildirmektedir.*

#### 4. ehitli in Çe itleri ve Hükümleri

ehitler hakkındaki hükümler fıkıh kitaplarının genellikle cenaze, ölüm ve cihat gibi bölümlerinde ele alınmakla birlikte bazı eserlerde ehitlik konusu müstakil bir başlık altında incelenmektedir. Hz. Peygamber (sav)'in ehitlerle ilgili hadislerini de erlendiren bir kısım hanefi alimleri yıkanma ve defin gibi bazı dünyevi hükümleri dikkate alarak ehitli i hakiki ehit ve hükmi ehit olmak üzere iki kısma ayırmı lardır. Buna göre yıkanma, kefenleme, namazını kılma ve defnedilme gibi bazı hükümlerin uygulandı ı ya da sadece ahiret ahkamı bakımından ehit sayılan kimselere hakiki ehit, bu hükümlerin uygulanmadı ı veya dünya ve ahiret hükümleri açısından ehit kabul edilen kimselere de hükmi ehit denilmi tir.<sup>77</sup> Bununla birlikte slam alimleri ehitleri genel olarak, hem dünya hem ahiret hükümleri bakımından ehit, sadece dünya hükümleri bakımından ehit ve sadece ahiret hükümleri bakımından ehit olmak üzere üç kısma ayırmı lardır.<sup>78</sup> Kaynaklarda bahsi geçen bu ehit türleriyle ilgili de çe itli hükümler yer almaktadır.

##### 4.1. Dünya ve Ahiret ehidi

Kamil ehit veya sava ehidi de denen bu gruptaki ehitleri u ekilde tanımlamak mümkündür: Müslüman, mükellef ve temiz olan, kesici bir aletle haksız yere öldürölüp kendisine diyet de il kısas gere-

<sup>77</sup> eyhîzade, Damad Abdurrahman Gelibolulu, Mecmaü'l-enhur fi erhi Mülteka'l-ebhur, n r. Ahmed Hulusi, stanbul 1309, c.I, s. 182; brâhim Halebi, Burhaneddin Muhammed, Gunyetü'l-mütemelli fi erhi Münyeti'l-musallî, stanbul 1281, s. 285.

<sup>78</sup> bn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dıma ki, Hâ iyetü Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr erhi tenvîri'l-ebâr fikhı Ebi Hanîfe, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2000, c.II, s. 252.

ken, yaralı iken ba ka bir yere de ta inmamı kimseye dünya ve ahiret hükümleri bakımından ehit denir.<sup>79</sup> Ba ka bir ifadeyle Allah yolunda sava ırken mü rikler tarafından öldürülen veya sava alanında üzerinde yara izleri oldu u halde ölü bulunan yahut Müslümanlar tarafından zulümle öldürülen bundan dolayı da diyet vacip olmayan ki idir.<sup>80</sup> Daha ziyade mam-ı Azam Ebu Hanife'nin (150/767) görüşleri esas alınarak yapılan bu ehitlik tanımında, Müslüman olmak, mükellef olmak, cünüplük hayız ve nifas gibi manevi kirlilikten temizlenmi olmak, zulmedilerek öldürülmü olmak, kan bedeli gerektirmese de kisası gerektirecek bir şekilde öldürülmü olmak, harpte yara alıp canlı oldu u halde ba ka bir yere ta inmamı olmak gibi artlar bulunmaktadır.

Ebu Hanife'den farklı dü ünen bazı alimlere göre ise ehitlikte buluşma eren ile ermeyen aynıdır. Zira bali olmayan ki i de Müslüman olarak mü riklere karşı sava ıp ehit olmu tur. Hz. Peygamber'in Uhud ehitleri hakkındaki uygulamalarından da anlaşıldığına göre adalet gereği buluşma ermeyen de bali olana benzemektedir.<sup>81</sup> Yine bir kısım alimlere göre de ehitlik cünüplük gibi manevi kirliliği giderici oldu u için bu durumda olan kimsenin yıkanması gerekmez. Uhud savaşında ehit olan ve hanımı tarafından cünüplük oldu u bildirilen Hz. Hanzala'nın melekler tarafından yıkanması bu konuda delil olamaz. Eğer delil olsaydı Hz. Peygamber Meleklerin yıkamasını yeterli görmeyip Hz. Hanzala'yı tekrar yıkatırdı.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> İbn Âbidîn, Reddül-Muhtâr, c. II, s. 248-249.

<sup>80</sup> Abdülganî, el-Ganîmî, ed-Dıma ki el-Meydani el-Hanefi, el-Lübâb fî erhi'l-kitâb, Beyrut ts., c. I, s. 133.

<sup>81</sup> Vehbe Zuhayli, el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuhu, Dârü'l-Fıkr, Dıma k 1985, c. II, s. 559.

<sup>82</sup> İbn Âbidîn, Reddül-Muhtâr, c. II, s. 247-248.

Canını, malını ve namusunu korurken ya da yol kesicilerle çarpırırken haksız yere öldürülenlerin bu grupta olup olmadığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Hanefi ve Zeydiyye mezheplerine göre bunların tamamı, Hanbeli ve Ca'feri mezheplerine göre sadece e kıyalar tarafından haksız yere öldürülenler bu kapsamda yer alır. Maliki ve Şafii'lerin çoğunluğuna göre ise bunlar ahiret hükümleri bakımından ehit olmakla birlikte dünyevi açıdan kendilerine ehit hükümleri uygulanmaz.<sup>83</sup>

Allah katında çok büyük bir mertebeye sahip olan bu grup ehitler hakkında İslam alimleri nasların yanında Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaları esas alarak bazı hükümler belirlemiştir. Buna göre bahsi geçen ehitler, üzerinde kandan başka bir necaset yoksa cumhura göre yıkanmaz. ehidin kanlı elbisesi çıkarılıp ayrı bir kefen giydirilmez. Üzerinde temiz olmayan başka eşyalar varsa bunlar temizlenir. Yine üzerindeki palto, ceket, ayakkabı gibi kefen sayılmayan elbiseler ile silah, zırh ve kılıç gibi aletleri çıkarılır. Elbisesi kefen için yeterli değilse sünnete uygun bir şekilde tamamlanır.<sup>84</sup>

Bu guruptaki ehitlerin cenaze namazı konusunda mezhepler arasında ihtilaflar bulunmaktadır. Hz. Peygamber (sav) Uhud ehitlerinin cenaze namazlarını kıldırma dair rivayetleri esas alan Hanefi mezhep alimlerine göre ehitlerin cenaze namazı kılınır. Hanefi mezhebindeki cumhura göre ise bu kısımdaki ehitlerin cenaze namazının kılınmasına gerek yoktur. Zira Kur'an'a göre ehit diri sayılır, ya ayan

<sup>83</sup> İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, el-Mugni, thk. Muhammed Halil Herras, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire ts., c.II, s. 535; bkz. Atar, Fahrettin, "ehid", *DA*, İstanbul 2010, c. 38, s. 429.

<sup>84</sup> Serahsî, İmşeddîn Ebu Sehl Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, Kitâbü'l-Mebsût, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, ts. c. II, s. 49-50; Abdülganî, Lübâb, c. I, s. 133; Vehbe Zuhayli, el-Fikhü'l-İslâmî, c.II, s. 558-559.

ki üzerine de namaz kılınmaz. Ayrıca yüksek mertebede olan ehitin dua ve ifaate ihtiyacı yoktur. Uhud ehitlerinin cenaze namazları kılın-  
dığını dair rivayetler ise zayıftır.<sup>85</sup>

Netice itibarıyla Allah yolunda savaşırken meydanında veya zulmedilerek öldürülen mümin kimseler dünya ve ahiret hükümleri bakımından ehit, kamil ehit veya savaş ehidi olarak tanımlanmaktadır. Ahirette çok büyük bir sevaba kavuşacak olan bu tür ehitler cumhura göre yıkanmaz, kefenlenmez ve onların cenaze namazı kılınmaz.

#### 4.2. Dünya ehidi

Sadece dünyevi hükümler bakımından görünümüne göre ehit sayılan kişilerdir. Allah yolunda ehit olmak niyetiyle değil de kalbinde münafıklık olduğu halde riyakâr bir şekilde dünyevi menfaatler ya da ganimet gibi şeyler uğruna savaşırken öldürülen kimselerdir. Bunlar dünyevi açıdan ehit hükümlerine tabi olsalar da ahiret hükümleri bakımından gerçekte ehit değildirler.<sup>86</sup> Afilere göre ganimet malından çalıma, dümandan kaçma ve gösteri gibi şeyler uğruna savaşırken öldürülen kimseler de bu grupta yer almaktadır.<sup>87</sup>

Gerçek niyetlerini sadece Allah'ın bilebildiği bu kimseler hakkında görünümeleri dikkate alınıp kamil ehit hükümleri uygulansa da İslam alimleri sadece dünyevi maksatlarla savaşırken öldürülen kişilere ahirette hiçbir sevap verilmeyeceğini belirtmişlerdir. Hem dünyevi hem de uhrevi maksatlarla savaşırken öldürülen kimseye kamil ehit kadar

<sup>85</sup> Serahsî, Mebsût, c. II, s. 49-50; Vehbe Zuhayli, el-Fıkhü'l- slâmî, c.II, s. 558-559.

<sup>86</sup> Muhyî Hilâl es-Sirhân, e - ehîd fi'l-fıkhî'l- slâmî, Men ürâtü Münezzameti'l- slâmî' - a'bî, s.19.

<sup>87</sup> Vehbe Zuhayli, el-Fıkhü'l- slâmî, c.II, s. 559-560.

olmasa da ahirette belli bir sevap verilece i söylenmi tir.<sup>88</sup> Buna göre dünyevi maksatlarla sava ırken öldürülen ki iye görünü üne göre kamil ehit gibi muamele edilse de ahirette ehit mükafatı alamaz.

### 4.3. Ahiret ehidi

Bahsi geçen bu iki gruptan ba ka, sava dı nda herhangi bir hastalık veya zülüm gerektiren bir olay sebebiyle, nefsini müdafaa ederken, sava yerinden canlı oldu u halde ayrılmı , Allah yolunda ilim ö renirken veya Cuma gecesi ölen kimseler ahiret ehidi olarak<sup>89</sup> tanımlanmı tır.

Daha geni bir ifadeyle Allah yolunda iken, veba hastalı ndan, karın a rısından, bo ularak, yanarak, güne çarpmasından, bina ve duvar altında kalarak, akci er hastalı ndan, veremden, cüzzamdan, akrep sokmasından, uçurumdan dü erek, sınırları, canını, malını, ailesini korurken, zulme kar ı çıkarken, do ururken, delirerek, yırtıcı hayvanların parçalamasıyla, bine inden dü erek, iffetli oldu u halde gizli a ıktan, emin bir alim olarak, dü man ülkesinde ya da gurbette garip olarak, sava yerinden ayrıldıktan sonra yeme, içme ve tedavisi yapılacak kadar ya adıktan sonra ölen mümin kimselere ahiret ehidi denilmi tir. Bu grup ehitler di er Müslüman ölüler gibi, yıkanıp kefenlenir, cenaze namazı kılınarak defnedilir.<sup>90</sup>

syan etme ya da günah i leme ehit olmaya engel görülmemi tir. Zira taatler sadece küçük günahlardaki kötülü ü iptal etti i için ehit olarak ölen ki i asilik yapmı olsa da ehit sayılır. syanın günahı kendine

<sup>88</sup> Bkz. Yüce, Abdulhakim, ehitlik ve ehitlerin Hayatı, stanbul 2001, s. 41-43; Atar, “ ehid”, s. 430.

<sup>89</sup> Vehbe Zuhayli, el-Fıkhü'l- slâmî, c.II, s. 561.

<sup>90</sup> bn Âbidîn, Reddü'l-Muhtâr, c. II, s. 252; Abdülganî, Lübâb, c. I, s. 134; Vehbe Zuhayli, el-Fıkhü'l- slâmî, c.II, s. 560-561; Muhyî Hilâl, e - ehid fi'l-fikh'l- slâmî, s. 19-21.

mahsus olmakla birlikte isyan adına ölen kişi ise ehit olamaz. Mesela zina sebebiyle hamile kalan bir kadın bu çocuğu doğururken ölürse ehit olabilir. Ancak aynı kadın bu çocuğu doğurmeye çalışırken ölürse isyanı sebebiyle öldüğü için ehit olmaz.<sup>91</sup>

Velhasıl, savaşta ölümcül hastalıklar, tabii afetler, kadınlara ait bazı durumlar, zaruriyyat-ı diniyyeye denilen temel hakları koruma, ilim ve helal kazanç sebebiyle Cuma günü ve gurbette garip bir şekilde ölen mümin kimselere ahiret ehidi denilmektedir.

### SONUÇ

İslam inancına göre ehitlik konusunun ele alındığı bu makalede öncelikle etimolojik tahlil yapılarak ehit kavramının Kuran-ı Kerim ile hadisi şeriflerde nasıl kullanıldığı belirlenmiştir. Ehitlerle ilgili naslarla İslam alimlerinin konuyla ilgili görüşlerinin değerlendirildiği bu çalışmada sonuçlara varılmıştır:

Hem sözlükte hem de Kur'an-ı Kerim'de hazır bulunmak, bir olaya ahit olmak gibi çeşitli anlamlara gelen ehit kelimesi İslami bir terim olarak Allah yolunda öldürülen mümin kişiye verilen yüce mertebenin adı olmuştur. Bu kavram Kuran'da bizzat ehit kelimesiyle de il Allah yolunda öldürülme tabiriyle ifade edilmektedir. Sahih hadis kitaplarında anlam çerçevesi genişletilen ehitliğin tanımına savaşta ölümcül hastalıklar, tabii afetler ve hakkını koruma gibi çeşitli sebeplerle ölen mümin kimseler de dahil edilmiştir.

<sup>91</sup> Vehbe Zuhayli, el-Fıkhü'l-İslâmî, c.II, s. 561-562.

Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetlerden anlaşıldığına göre Yüce Allah'ın lütfuyla diri olan ehitlere ölümlerini yasaklanmıştır. Ehitler kabirde cennet nimetlerinden istifade ederler, kendilerine has özel bir alemde ya ayıp bol nimetlere mazhar olurlar. Ehitlik makamı dünya makam ve menfaatlerinden çok daha üstündür. Ehitler dünyadaki sevindiklerinin sevinçlerinden de mutlu olurlar. Allah yolundan cihat edenlerin günahları örtülüp onlara cennet nimetleriyle ödül verilecektir. Ehitler ahirette peygamberler, sıddikler ve salih kimselerle beraber olacaktır. Allah'ın rızasını kazanma amacıyla çıkılan savaşta ehit veya gazilik sevabı vardır. Başka niyetlerle yapılan savaşta ölenlere ehit denmez. Allah ehitlerden cennet karıllığında can ve mallarını satın almıştır.

*Hadis-i eriflerde ilk amada ehit, Allah adının en yüce olması için savaşta an ya da sadece Allah yolunda savaşırken öldürülen kişi olarak tanımlanırken daha sonra gerçekten Allah rızası için ehit olmak isteyen fakat savaşta hastalık veya musibet gibi çeşitli sebeplerle ölen kişiler de bu kapsama dahil edilmiştir. Bu durumda sağlam iman ve Allah'a sadakat üzerinde öldürülen mümin kişiler de ehit olmakla birlikte ahirette amellerine göre farklı derecelere sahip olacaktır. Ne var ki kalbinde ehitlik niyeti taşımayan kişiler Allah yolunda öldürülmüş görünse de gerçekte ehit değildir. Cennette dilediği gibi dolaşarak Allah'ın nimetlerine mazhar olan ehitler tekrar tekrar ehit olmak isterler. Ehitler pek çok müminin zorlandığı kabir suallerine de maruz kalmazlar. Peygamberler ve masum çocuklarla birlikte günahları bağışlanıp cennete girecek olan ehide kıyamet gününde peygamber ehitlik edecektir.*

Ehitler dünya ve ahiret hükümleri bakımından ehit, sadece dünya hükümleri bakımından ehit ve sadece ahiret hükümleri bakımından ehit olmak üzere üç kısma ayrılır. Allah yolunda cihad ederken



savaş meydanında veya zulmedilerek öldürülen mümin kimseler dünya ve ahiret şehidi olarak tanımlanır. Ahirette çok büyük bir sevaba kavuşacak olan bu tür şehitler yıkanmaz, kefenlenmez ve cenaze namazları kılmaz. Dünyevi maksatlarla savaşırken öldürülen kişilerin görünüşüne göre kamil şehit gibi muamele edilse de ahirette hiçbir sevap alamaz. Savaş sırasında ölümcül hastalıklar, tabii afetler, kadınlara ait bazı durumlar, zaruriyyat-ı hamse denilen temel hakları koruma, ilim ve helal kazanç sebebiyle Cuma günü ve gurbette garip bir şekilde ölen mümin kimselere de ahiret şehidi denilmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Abdülganî, el-Ganîmî, ed-Dıma ki el-Meydani el-Hanefî, el-Lübâb fî erhi'l-kitâb, Beyrut ts.
- Alûsî, Ebü'l-Fadl ehâbeddîn Seyyid Mahmûd b. Abdullah, Rûhü'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azim ve's-seb'i'l-mesânî, Dâru hyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut ts. .
- Atar, Fahrettin, “Şehid”, D A, İstanbul 2010, c. 38, s. 428-431.
- Cürcânî, Seyyid erif Ali b. Muhammed, et-Ta'rifât, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Mûsâ el-Hüseynî, el-Külliyât mu'cemü fî'l-mustalahâti furûgu'l-lugaviyye, thk Muhammed el-Mısırî vd., Messesetü'r-Risale, Beyrut 1998.
- Ebu's-Suûd, Kâdi'l-Kudât ibn Muhammed el- mâdi'l-Hanefî, r âdü'l-akli's-selîmi ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm, thk Abdulkâdir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadise, Riyâd ts..

- Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Ne riyat, stanbul 1979.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed, Tehzîbü'l-Luga, tahk.: Abdülhalîm en-Neccâr, ed-Dârü'l-Mısriyye, Mısır 1964.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, et-Tefsîrû'l-kebir/Mefâtihi'l-gayb, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn mürettiben alâ hurûfi'l-mu'cem, thk.: Abdülhamîd Henrâvî, Dârü'l-Kütübi'l-Imiyye, Beyrut 2003.
- Gürkan, Salime Leyla, " ehîd", D A, stanbul 2010, c. 38, s. 431-433.
- bn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîma ki, Hâ iye-tü Reddû'l-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr erhi tenvîri'l-ebâr fıkhi Ebi Hanife, Dârü'l-Fikr, Beyrut 2000.
- bn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga, thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dârü'l-Fikr, Mısır 1979.
- bn Kesîr, Ebû'l-Fida madüddin smail b. Ömer Tefsîrû'l-kur'ani'l-azim, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetü Evlâdi' - eyh li't-Türas, Kahire 2000.
- bn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, el-Mu ni, thk. Muhammed Halil Herras, Mektebetü bn Teymiyye, Kahire ts.
- bn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, Lisânü'l-Arab, thk.: Abdullah Ali el-Kebîr vd., Dârü'l-Meârif, Kahire, ts.
- brâhim Halebi, Burhaneddin Muhammed, Gunyetü'l-mütemellî fi erhi Münyeti'l-musallî, stanbul 1281.

- Kuran Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b Ebi Bekir, el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an ve'l mübeyyinü lemâ tedammenahü mine's-sünneti ve âyi'l-furkân, thk. Muhammed Rahvan Arkusûsî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2006.
- Muhammed Fuad Abdülbaki, el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim, Matbaatü Darü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1364.
- Muhyî Hilâl es-Sirhân, e - ehîd fi'l-fikhî'l- slâmî, Men ürâtü Münezza-meti'l- slâmî' - a'bîyy, ts.
- Râgıb İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân, thk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Serahsî, emseddîn Ebu Sehl Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, Kitâbü'l-Mebsût, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Seyyid Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'ân, Dârü' - urûk, Kahire 2003, c. 4, s. 499.
- eyhîzade, Damad Abdurrahman Gelibolulu, Mecmaü'l-enhur fi erhi Mülteka'l-ebhur, n r. Ahmed Hulusi, İstanbul 1309.
- Taberî, Ebû Cafer bn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezü'l-Buhûsi ve'd-Derâseti'l-Arabîyyeti ve'l- İslamiyyeti, Kahire 2001.
- Tehânevî, Allâme Muhammed Ali, Mevsûatü ke âfi ıstılahâti'l-funûn ve'l-ulûm, thk.: Ali Dahrûc vd., Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

Topalo lu, Bekir, “ ehîd”, D A, stanbul 2010, c. 38, s. 428.

Vehbe Zuhayli, el-Fikhü'l- slâmî ve edilletuhu, Dârü'l-Fikr, Dıma k 1985.

Wensinck, Arent Jean, el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-hadisi'n-nebevi,  
Leiden : E. J. Brill 1955.

Yüce, Abdulhakim, ehitlik ve ehitlerin Hayatı, stanbul 2001.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs,  
tahk.: Abdülalîm et-Tahâvî, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Ku-  
veyt 1984.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs,  
tahk.: Abdülalîm et-Tahâvî, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Ku-  
veyt 1984.

Zemah erî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b.Ömer, Esâsü'l-Belâga, thk.: Mu-  
hammed Bâsil Uyûnussûd, Dârü'l-Kütübi'l- İmiyyer, Beyrut  
1998.

Zemah erî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, el-  
Ke âf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vü-  
cûhi't-te'vîl, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd., Mektebetü'l-  
Ubeykân, Riyad 1994.

**EYH BEDREDDİN'İN CÂMIU'L-FUSÛLEYN ADLI ESERİNİN  
HANEFİ FİKİHLERİN TERATÜRÜNE KATKISI: BİN ÂBİDİN ÖRNEĞİ**

Ayhan HARA<sup>1</sup>

**ÖZET**

BİN ÂBİDİN, Hanefî mezhebinin klasik tarzda eser veren son temsilcilerindendir. Meşhur eseri *Reddü'l-muhtâr* bu bakımdan önemlidir. Çünkü kendisinden önceki kaynakları ve mezhep içi tartışmaları bütünüyle gösterme imkânına sahiptir. Eyh Bedreddin, Osmanlı'nın ilk dönem fakihlerindendir. Mezhep birikiminin uygulama sahasındaki yöntemlerini göstermesi bakımından çok önemli olan ve bu sebeple başlıca kaynak olarak görülen *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eseri yazmıştır. Bu iki kaynağın iktibas açısından karşılaştırılması yoluyla, birincinin ikinci üzerindeki etkisi ortaya konacaktır. Böylece tarihî süreç içerisinde Eyh Bedreddin'in çalışmalarının Hanefî mezhebine katkısı üzerinden hareketle yeni çalışmalar için bu kaynağa dikkat çekilmesi olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Eyh Bedreddin, Câmiu'l-fusûleyn, BİN ÂBİDİN, Reddü'l-muhtâr, Hanefî, Mezhep

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

THE CONTRIBUTION OF SHEIKH BEDREDDIN'S WORK "CAMIU'L-FUSÛLEYN" TO LITERATURE OF HANAFI FİQH:  
EXAMPLE OF IBN ÂBİDİN

**ABSTRACT**

Ibn Âbidin is one of the last representatives of Hanafi sect, who has given work in classical style. Raddu'l-mukhtâr his famous work is important in this context. Because, it has wholly opportunity to show previous sources before him and intra-sectarian operations. Sheikh Bedreddin is on of the first Ottoman's scholars. He wrote the book *Câmiu'l-fusûleyn* which is important because it shows methods of accumulation sect in field of application and for that reason it is considered as reference source. In terms of citation, by the compare this two sources, the effect of first on the second will be put forward. So it will be attracted attention to this source for new studies starting over contribution of Sheikh Bedreddin's works to Hanafi sect historical process.

**Key Words:** Sheikh Bedreddin, Câmiu'l-fusûleyn, Ibn Âbidin, Raddu'l-mukhtâr, Hanafi, Sect

**G R**

eyh Bedreddin, Osmanlı tarihi içinde çok yönlü ki ili iyle adından en çok söz ettiren ahsiyetlerden biridir. Küçük ya tan itibaren devrin ileri gelen âlimlerden çe itli dersler okumu , en üst seviyede tahsilini tamamlamı , müderris olmu tur. Bunun yanında tasavvufa yönelerek mürit, halife ve nihayet eyh olmu tur. O dönemlerin me hur " bn Kâdî

Simavne"si aradan asırlar geçmi olmasına rağmen bugün hâlâ eyh Bedreddin olarak önümüzde durmaktadır. Bütün bunlara Musa Çelebi'nin kazaskeri olarak bürokrasinin en üst seviyesinde görev yapmış olması eklendiğinde, bahsedilen çok yönlülüğünün ne denli doldurulmuş olduğu açık görülmektedir. Ne var ki, iktidar mücadelesinde Çelebi Mehmed'in galip gelmesi, siyasetin iç hareketlenmelerinde sürekli hareketli olması, ekonomik-sosyal hayatı belirleyici konumdan gelmiş eyh Bedreddin'in sonunu hazırlamıştır. Dönemin çalkantılı havası, tarihçilerin çelişkili anlatımları, bugünün ideolojik yaklaşımları, onun isyan gölgesinden çıkarılıp yeterince anlaşılmasını zorlatmaktadır. Bütün bunlara rağmen içinden çıkıp geldiği fıkıh geleneğine, onun kıymetini bilmi, müellifler "Fakih Bedreddin"i eserlerinde sıkça iktibas etmişlerdir.

*Cāmiu'l-fusūleyn*, Osmanlı dönemi fıkıh çalışmaları içinde en çok başvurulan kaynaklar arasında yer alır.<sup>2</sup> Oysa günümüzdeki fıkıh ve fıkıh usulü çalışmalarında bu durum yeterince gözlemlenmemektedir. Arada bir kopukluk olması ve ilim geleneğinden bundan zarar görmüştür. Bu çalışmaları bın Âbidin gibi son dönem geleneksel bir fakihin iktibasları üzerine kurulmuştur. Böylece eyh Bedreddin'in geleneksel ilim silsilesi içinde belli bir noktada kopmayıp son halkaya kadar varlığını sürdürdüğünü, bu eserin ne denli başarılı kitabı olduğunu ve günümüz çalışmalarında dikkate alınması gerektiğini görmek mümkün olacaktır.

<sup>2</sup> Özer Özen tarafından yapılan ve sahasında günümüzün en kapsamlı literatür araştırmasını oluşturan "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü" adlı çalışmada, eyh Bedreddin'in bu eserinin fetva literatüründe iktibas yapılan kaynakların başında geldiği ifade edilmektedir. Bkz. Özen, Özer, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *TAL D*, İstanbul 2005, c. 3, sy. 5, s. 348.

### A. Hanefi Fıkıh Literatürüne Bakı

Hanefi fıkıh literatürü Ebû Hanîfe ve ö rencilerinin görü leri etrafında olu mu tur. Ebû Hanife'nin ba ta gelen ö rencilerinden mam Muhammed'in *zâhîrürrivâye* eserleri, e itim ve bilhassa kadılıkla me gul olup<sup>3</sup> uygulamanın içinde yer alan sonraki fakihler tarafından geli tirilmi tir. Uzun zaman süren bu geli im süreci, öncekiler-sonrakiler ayrımı nın yapılmasında etkili olmu , mütekaddimîn- müteahhirîn ve selef-halef ekleinde zamana ba lı,<sup>4</sup> eriatta müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ekleinde ki i yetkinli ine ba lı tasnifler yapılmı tir.<sup>5</sup>

Hicri III. (IX.) yüzyılın sonuna kadar ya ayanlara “mütekad dimîn” denmi ; Ebû Hanîfe (ö.150/767), Ebû Yusuf (ö.182/798), mam Muhammed (ö.189/804), mam Züfer (ö.158/774) gibi ö rencilerine “selef”, sâ b. Ebân (ö.220/836), Muhammed b. Semâa (ö.223/847), Hilâl b. Yahya (ö.245/859) gibi sonrakilere “halef” adı verilmi tir. Bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler gurubunu tanımlayan “me âyih” dönemi, mütekad dimînin son devresini ve klasik dönemin ba langıcını ifade etmi , ilm-i hilaf, cedel, ilk klasik eserler bu dönemde ortaya çıkmı , buldukları

<sup>3</sup> Özellikle Ebû Yusuf'un Abbasi halifesi Harun Re id tarafından kadilkudat olarak atanmasından sonra Hanefi mezhebinin büyük nüfuz kazanması ve bunun mezhebin yayılmasındaki rolü hakkında bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskio lu, Konya 1981, s. 501; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, stanbul 1989, s. 244.

<sup>4</sup> Kaya, Eyüp Said, “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DA*, XXXII, s. 188.

<sup>5</sup> bn Âbidin, *Mecmûatü'r-resâil*, (bir ciltte iki cüz), ty.,yy., s. 11. Altılı taksim için bkz. Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998, s. 23. Hanefi fakihlerin altılı ya da yedili ekleinde taksimine yönelik tenkitler hakkında bkz. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, stanbul 1992, s. 314-315.



bölgeye nispet edilerek fakihler “me âyihu Belh”, “me âyihu Buhara”, “me âyihu Irak” ekinde isimlendirilmi lerdir.<sup>6</sup>

Seleften ve haleften rivayet edilen mezhep birikimi ilk olarak Tahâvî'nin (ö.321/933) *el-Muhtasar*; Hâkim e - ehîd el Mervezi'nin (ö.334/945) *el-Kâfî* ve Kerhî'nin (ö.340/952) *el-Muhtasar* adlı eserlerinde özetlenmi tir. Söz konusu birikim, Ebû Tâhir ed-Debbâs (ö.322/933), Kerhî (ö.260/873), Ebû Ali e - â î (ö.344/ 955) ve Ebû Bekir el-Cassâs (ö.370/981) çizgisini takip ederek Irak bölgesinde, Hâkim e - ehîd (ö.241/855), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (ö. 362/973) ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi (ö. 373/983) çizgisini takip ederek Mâverâünnehir bölgesinde yayılmı tır.<sup>7</sup>

Hanefî mezhebi V. ve VI. (XI ve XII.) yüzyıllarda esas eklini almı , yayılmasını büyük ölçüde tamamlamı durumdadır. Bu dönemde pek çok sayıda eser yazılmı tır. Örne in, Kudûrî (ö.428/1037), Debbûsî (ö.430/1039), Nâtîfî (ö.446/1054), emsüleimme el-Halvânî (ö.448/1050), Ebü'l-Hasan es-Su dî (ö.461/1069), Fahrülslâm el-Pezdevî (ö.482/1089), Ebû Bekir Hâherzâde (ö.483/1090), emsüleimme es-Serahsî (ö.483/1090), Ebû Bekir el-Hasîrî (ö.500/1107), Kâsânî (ö.587/1191), Kâdîhan (ö.592/1196) ve Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 593/1197) gibi fakihler usul ve fûru alanında eserler vermi lerdir. İlk dönemde ilkeleri tespit eden, klasik dönemde bunları olabildi ince açıklayan eserler, bundan sonraki dönemde muhtasar- erh-hâ iye türünde yazılmı tır. Örne in, Ebü'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî (ö.683/1284), Muzafferüddin bnü's-Sââtî (ö.694/1295) Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310), eyh Bedreddin

<sup>6</sup> Me ayıh için bkz. Bardako lu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DA*, XVI, 9.

<sup>7</sup> Bölgelere göre isimlendirme için bkz. Bardako lu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DA*, XVI, 9.

(ö.820/1417), Molla Hüsrev (ö.885/1480), brahim b. Muhammed el-Halebî (ö.956/1549), bn Nüceym (ö.970/1562), et-Timurtâ î (ö.1004/ 1595), urunbulâî (ö.1069/1658), el-Haskefî (ö.1088/1677), bn Âbidîn (ö1252/1836) gibi.<sup>8</sup>

bn Abidin, burada zikredilenler ve zikredilmeyenlerle birlikte hemen bütün kaynaklara ba vurmu tur. Bu kadar kaynak içinden *Fusu-leyzi*in seçilmesi, eyh Bedreddin'in özel konumuyla ilgilidir. Bilindi i gibi siyaseten asılmı ama eserleri ba ucu kayna ı olmu tur. Hanefi mezhebinin klasik tarzdaki son fakihlerinden biri olan bn Âbidin'in bu kadar çok ba vurması, onun mezhep literatürü içinde saygın bir yeri oldu unu göstermesi bakımından önemlidir.

#### **B. Câmiu'l-Fusûleyn'in Kendisinden Sonraki Literatüre Katkısı**

eyh Bedreddin'in Câmiu'l-fusuleyn adlı eserinin kendisinden sonraki Hanefi mezhep literatürüne katkısı hakkında yapılan tarama çalı masında genel bir fikir vermek amacıyla *Bahru'r-Râik* ( bn Nüceym), *el-E bâh ve 'n-nezâir* ( bn Nüceym), *amzü uyûni'l-basâir fi erhi'l-e bâh ve 'n-nezâir* (Ahmed b. Muhammed el-Hamevî), *Fetavây-ı Hindîyye* (Heyet), *Mecmeu'l-enhur* (Damad Efendi), *erhu'l-Mecelle* (Ali Haydar) adlı eserlere bakıldı mda Câmiu'l-fusuleyn'den çok sayıda iktibas yapıldı ı görül-mektedir. Buna göre örne in bn Nüceym'in, *Bahru'r-Râik* adlı eserinde "kitâbu'n-nikah" 15, "kitâbu't-talak" 36, "kitâbu'l-lukata" 3, "kitâbu' - irket" 1, "kitâbu'l-vakf" 12, "kitâbu'l-bey" 55, "kitâbu's-sarf" 2, "kitâbu'l-kefalet" 5, "kitâbu'l-kadâ" 22, "kitâbu' - ehâdet" 13 olmak üze- re en az 164 iktibas vardır. Aynı müellifin *el-E bâh ve 'n-nezâir* adlı eserinin

<sup>8</sup> Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 262, 278 vd.

de bir öncekinde oldu u üzere çe itli ba lıklardaki iktibas sayısı 27 adet- tir. Haskefi'nin *Dürrü'l-muhtâr*'ında 41, *Fetava'l-hindîyye*'de 12, eyhizade Damad Efendi'nin *Mecmeu'l-enhur*'da 12, Hamevi'nin *anzü Uyûni'l-basâir*'inde 144 kez iktibas yapıldı ı görülmü tür.

bn Abidin'in *Reddü'l-muhtar* adlı eserindeki iktibaslardan hare- ketle eyh Bedreddin'in *Câmîu'l-fusuleyn* adlı eserinin Hanefî mezhep literatürüne katkısı hakkında sonuçlara ula ılacak olan bu çalı mada, söz konusu eserde di erlerine oranla oldukça fazla sayıda iktibas yapılmı oldu u görülmektedir. Sayısı takriben altı yüze (600) ula an bu iktibaslar, *Câmîu'l-fusuleyn*'in Hanefî fıkıh literatürünün di er kaynaklarına katkısı üzerine yapılacak çalı malarla zemin olu turacaktır.

### C. eyh Bedreddin ve Câmîu'l-Fusûleyn

eyh Bedreddin'in asıl adı, Bedreddin Mahmûd b. srâil b. Abdü- lazîz'dir. 760/1359 yılında babasının komutanlık ve kadılık yaptığı ı Edirne civârındaki Simavna kalesinde do mu tur. eyh Bedreddin'in tahsil ha- yatı, babasından aldığı derslerle Edirne'de ba lamı , Bursa, Konya, Mek- ke, Kahire gibi çe itli ilim merkezlerinde devam etmi tir. Böylece yüksek tahsilini tamamlayan eyh Bedreddin, Memluk Sultanı Seyfeddin Ber- kuk'un o lu Ferec'e muallimlik yapmı , Musa Çelebi'nin verdi i kazas- kerlik görevini yürütmü tür. eyh Hüseyin Ahlâtî vasıtasıyla tasavvuf okumu , eyh olmu tur. Ancak onun tasavvuf anlayı ı hakkında görü- birli ine varılamamı tür. Aynı ekilde padi sha isyan meselesi de aydın- latılamamı tür. syan eylemini kabul eden Osmanlı kaynaklarına göre o bir âsîdir. Cumhuriyet dönemi resmî tarihçilerinin ço u da bu görü tedir. Di er bir gurup Osmanlı kayna mında ise, onun iftiraya kurban gitti i anlatılmaktadır ve günümüz ara tırmacılarından bazıları da bu görü ü

payla maktadır. Bu arada onun, pe in kabullerden hareketle ideolojik söylemlere malzeme yapıldı ı da görülmü tür. eyh Bedreddin'le ilgili hemen her konuda oldu u gibi, yargılanması ve idamı hakkında da aynı belirsizlik sürmektedir. Sonuçta, “kanının helâl, malının haram oldu u” yönündeki fetvanın verilmesiyle, “isyan (ba y)” suçu sabit görülmü ve 820/1417 veya hemen sonrası bir tarihte Edirne'deki Serez çar ısında bir dükkânın önünde asılarak idam edilmi tir.<sup>9</sup>

*Câmiu'l-fusûleyn*, eyh Bedreddin'in Edirne'de Musa Çelebi'nin kazaskerli ini yaparken Ebü'l-Feth b. Ebûbekir el-Merginânî es-Semerkandî'nin (ö.651/1254) *Fusûlü'l- mâdi* ve Muhammed b. Mahmûd el-Üstrû enî'nin (ö. 636/1239) *Fusûlü'l-Üstrû enî* isimli eserlerinin muhtasar tarzda derlemesiyle olu turdu u bir muamelat ve muhakeme usulü kitabıdır. Eserin, h.1300 tarihli Mısır baskısının yanında, çok sayıda yazması vardır.<sup>10</sup> Kırk fasıldan meydana gelen eserin ilk on altı faslı kazâ ve muhâkemeye, di er fasılları ise muâmelâta ili kin konulara aittir. Eserin ilk onaltı faslının do rudan, geriye kalan di er fasılların dolaylı olarak

<sup>9</sup> eyh Bedreddin hakkında bkz. bn Arab âh, Ebü'l-Abbâs ihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. brâhîm ed-Dıma kî (ö. 854/1450) *Ukûdü'n-nâsiha* (et-Temîmî, Ta-kiyyüddin b. Abdilkâdir, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmi'l-fukahâi'l-Hanefiyye* içinde), Süleymaniye Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Bölümü, nr. 1609, v. 284a; Gölpinarlı, Abdülbaki, *Simavna Kadıso lu eyh Bedreddin*, stanbul 1966, s. 3; Halil b. smail, *Simavna Kadıso lu eyh Bedreddin Menâkıbi* (haz. Abdülbâki Gölpinarlı - smet Sungurbey), stanbul 1967, s. 6-7; Â ikpa azâde, *Tevârih-i Âl-i Osman* (n r. Nihal Atsız, stanbul 1949, s. 153; Mehmed Ne rî, *Kitâbı-Cihannümâ* (n r. Faik Re it Unat, Mehmed Altay Köymen, Ankara 1957, II, 541; Ta köprizâde, *e - ekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (thk. Ahmet Subhi Furat, stanbul 1985, s. 50; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmânî* (haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Ramazan Tosun, stanbul 1996, II, 10; Uzunçar ılı, . Hakkı, *Osmanlı Tarihi* (OT), Ankara 1988, I, 360.

<sup>10</sup> Yazmalar için bk. Süleymaniye Ktp., Damat brahim Pa a bl., nr. 418, 502, 503, 504, 505, Ba datlı Vehbi Efendi bl., nr. 582, 583, Fatih bl., nr. 1558, 2288, Lâleli bl., nr. 1252, Hacı Mahmûd Efendi bl., nr. 968, Veliyyüddin Efendi bl., nr. 1066, 067.

yargı hukukunu ilgilendirmesi ve yazıldığı zaman dilimi içinde eserin müellifinin Edirne'de saltanatını ilan eden Musa Çelebi'nin kazaskerliğini yapıyor olması, dönemin hukuk ve yargı anlayışı çerçevesinde bakıldığında *Câmîu'l-fusûleyn*'in mahkeme işlerinde kullanılmak üzere yazılmış bir hukuk kitabı olduğu söylenebilir. Hanefî mezhebinin güvenilir kaynaklarına dayanarak yazılmış olması, eserin başvuru kaynağı olmasında rol oynamıştır. *Câmîu'l-fusûleyn*, özellikle Hanefî mezhebinin ilk üç imamının görüşlerinin delilleriyle birlikte verilmesi, bu delillerin yorumlanmasından doğan görüş ayrılıklarının sebeplerini bulma gayreti, sadece görüşlerin nakledilmeyip mezhep içinde tercih yapılması gibi özelliklerin yanında, kimi zaman bazı görüşlerin eleştirilmesi ve özellikle eyh Bedreddin'in kendi kanaatlerinin belirtilmesi bakımından önemli ve özgün bir yere sahiptir. *Câmîu'l-fusûleyn*'de muâmelât ve yargılama hukuku alanlarındaki kazâ ve fetva meselelerinin bir tür hukuk kodu gibi sistemli ve özet bir şekilde incelenmesi sebebiyle, uzun süre müftü ve kadıların müracaat kitabı olmuştur. Süleyman b. Ali el-Karamânî'nin (ö. 924/1518) *el-Es'iletü ve'l-ecvibetü li-Câmîi'l-fusûleyn*,<sup>11</sup> Zeynüddîn b. Nuceym'in (ö. 970/1563) *Haşiyetü alâ Câmîi'l-fusûleyn*<sup>12</sup> ve Ni'ancızâde Muhammed b. Ahmed'in (ö. 1031/1622) *Nûru'l-ayn fî islahı Câmîi'l-fusûleyn*<sup>13</sup> ve Hayreddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1670) *el-Leâliü'd-dürriyye*

<sup>11</sup> Bu eser, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan bl., nr. 97'de kayıtlı olup, 102 varak ve 21 satırdan meydana gelmektedir.

<sup>12</sup> Bu eser, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi bl., nr. 610'da kayıtlı olup, Zeynüddîn b. Nuceym'in oğlu Ahmed tarafından, babasının yazdığı hâşiyenin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş küçük hacimli (66 varak) bir çalışmadır.

<sup>13</sup> Bu eser, Süleymaniye Ktp., Âmir Efendi bl., nr. 127'de Eserin baş tarafında 3 sayfa halinde rumuzlar, 36 sayfa ayrıntılı fihrist bulunmaktadır ve eser toplam 416 varaktan oluşmaktadır.

*fi'l-Fevâidi'l-hayriyye*<sup>14</sup> isimli eserleri bilinen erh çalı malarıdır.

#### **D. bn Âbidin ve Reddü'l-Muhtar Adlı Eseri**

Asıl adı Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulazîz b. Ahmed b. Abdurrahîm ed-Dıma kî olan bn Abidin, 1784 yılında Dıma k'ta doğ mu ve 1836 tarihinde yine aynı yerde vefat etmiştir. bn Abidîn küçük ya ta hafız olmu , o zamanın eyhu'l-kurrası olan Said el-Hamevî'den ve onun ardından Muhammed akir el-Umeri el-Akkâd'dan çe itli dersler almı tır. bn Âbidîn, hocası el-Akkad'dan ve hocasının büyük talebesi Muhammed Saîd el-Halebî e - âmî'den *el-Bahru'r-Râik* ve bazı erhleriyle beraber *el-Hidâye* adlı eseri okumu tur. Yine bu hocası yoluyla Kadirî tarikatna giren bn Âbidin, çe itli hocalardan tasavvuf dersi almı tır. bn Abidîn fakih ve mutasavvıf yönü olan, geçimini ortakla a yürüttü ü ticaret ile temin eden, geceleri te'lif, gündüzleri de tedris ile u ra an bir alim portresine sahiptir. O, 19. asrın büyük muhakkik ulemasındandır ve arkasında bıraktı ı talebeleri devrin ileri gelen âlimleri olmu tur.

bn Abidîn'in ba lıca eseri, et-Timurtâ î'nin (ö.1004/ 1595) *Tenvîru'l-Ebsâr* adlı eserine el-Haskefi'nin (ö.1088/1677) *ed-Dürrü'l-Muhtâr* adıyla yaptı ı erh üzerine yazmı oldu u *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürrü'l-Muhtâr* adlı ha iyesidir. Bu eser *Hâ iyetü bn Abidîn* adıyla da bilinmektedir. bn Âbidîn, bu eserde güvenilir sayılan çok sayıda kaynaktan istifade etmiştir.<sup>15</sup> bn Âbidin'in o lu Alâuddîn Muhammed

<sup>14</sup> Bu hâ iye, Hayreddîn er-Remlî'nin (ö. 1081/1670) *Câmiu'l-fusûleyn* kenarına yazdı ı notlara dayanmaktadır. Necmeddîn er-Remlî babasının notlarını temize çekmi ve ona bu adı vermiştir. Bk. er-Remlî, a.g.e., I, 13 (*Câmiu'l-fusûleyn* ile birlikte).

<sup>15</sup> bn Âbidîn'in kullandı ı kaynaklar hakkındaki bizzat kendi ifadeleri için bkz. *Reddü'l-muhtâr*, IV, 118.

(ö.1306/1889) tarafından bu eser üzerine *Kurretü Uyûni'l-Ahyâr li-Tekmileti Reddi'l-Muhtâr* adıyla bir tekmile yazılmıştır.<sup>16</sup>

### E. Câmîu'l-Fusûleyn'in Reddü'l-Muhtâr'a Katkısı

bn Abidin'in iktibasları incelendi inde *Câmîu'l-Fusûleyn*'in onun tarafından çok iyi mütalaa edildi i görülmektedir. *Reddü'l-muhtâr* boyunca ele alınan meselelerdeki açıklamalar kimi zaman doğrudan *Câmîu'l-fusûleyn*'e dayandırılarak, kimi zaman başka eserden yapılan alıntılar bu eser tarafından teyit edilerek okuyucuya sunulmaktadır. Bizzat bn Âbidin'in kendisi "Bu, bn Kâdî Simâve'ye ait muteber bir kitaptır"<sup>17</sup> diyerek kaynak olarak kullanıldığı eserin niteliğini ifade etmektedir. Çoklukla durum böyle olmakla birlikte, bazen eyh Bedreddin'in ifadeleriyle bn Âbidin'in açıklamaları arasında farklılık olduğu gözle çarpmaktadır. Zaten bn Âbidin'in bizzat kendisi böyle bir durumla karşılaşmıştı. İncelediği kaynaklara başvurmak suretiyle mevcut ihtilafı geniş bir kaynak yelpazesinde ortaya koymaktadır. Öte yandan klasik bir fıkıh kitabının sistematiğini göz önüne alındığında, ibadetler bir yana bırakılacak olursa, muamelatın hemen bütün başlıklarında *Câmîu'l-fusûleyn*'in adı geçmektedir. *Câmîu'l-fusûleyn* muamelat ve kaza/yargı (muhakeme usulü) meselelerinden bahseden bir eser olduğu için bu eserden yapılan alıntılarında

<sup>16</sup> bn Âbidin'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Alâuddin Muhammed, *Kurretü Uyûni'l-Ahyâr li-Tekmileti Reddi'l-Muhtâr*, Bulak 1299/1882, s. 6; el-Ba dâdî, smâil Paşa, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsarü'l-Musannifin*, İstanbul 1951-1955, II, 388; Brockelmann, *Supplementband*, Leiden 1937-1942, II, 428; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifin l-Kütübi'l-Arabîyye*, Dimeşk 1957, IX, 77; Mehmet Zihni, *Kitâbu't-Terâcim*, İstanbul 1304, s. 90-91; Sarkis, Yûsuf İlyas, *Mucemu'l-Matbaâti'l-Arabîyye ve'l-Muarrebe*, Kahire 1928, I, 152; Zirikli, Hayruddin el-Alâm, *Kâmusu Terâcimi li-Eheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Mustarabin ve'l-Müste'rikîn*, Beyrut 1969, VI, 267.

<sup>17</sup> bn Âbidin'in, *Reddi'l-Muhtâr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1421/2000, I, 237.

sözü edilen bakiyelerle alakalı olması doğaldır. Nitekim bn Âbidin'in yaptığı iktibaslar da bu doğrultudadır.

### 1. ktibas Bakımından Katkılar

#### 1.1.. Do rudan ktibas Yöntemi

Do rudan nakilden maksat, bn Âbidin'in ele aldığı meseleyi bizzat Câmîu'l-fusûleyn'den aktarmasıdır. Müellifine nispetle “*Câmîu'l-fusûleyn* sahibi bu konuda öyle demiştir” ya da “*Câmîu'l-fusûleyn*de öyle demiştir” tarzındaki ifadelerle müellife, vurgu yapılmıştır. “*Câmîu'l-fusûleyn*de öyledir/ öyle denir” ifadesinde olduğu üzere kaynağa yapılan vurgunun örneği verilmiştir. bn Âbidin'in do rudan iktibas yöntemini iki alt bakiyede göstermek mümkündür. Birincisi, “*Câmîu'l-fusûleyn*+mesele” eklindedir. Bu yöntem genellikle “*Câmîu'l-fusûleyn*de öyledir/demiştir” tarzında kullanılmıştır. İkincisi “mesele+ *Câmîu'l-fusûleyn*” eklindedir. Bu yöntemde önce mesele verilmekte sonunda da kaynak olarak eserin adı zikredilmektedir.

“Kitabu'l-îda (emanet kitabı)” başlığında icap-kabul hakkında bilgi verilirken “Bir kimse bir kuma getirerek diğeri yanına bıraksa, o da hiçbir şey söylemese, o şey onun yanında emanet olur. Bu da fiilen icaptır” ekindeki ifade, “konu maksızın alıp vermek suretiyle icap” biçiminin örneği olarak sunulmaktadır. “Hiçbir şey söylemeden ilh...” diyerek meseleye işaret eden bn Âbidin, kumağı getiren kimseye diğeri nin “Ben emanet kabul etmiyorum” demesi halinde tazmin sorumluluğunun olmayacağını söylemektedir. Çünkü her ne kadar susması örfen kabul etmesi anlamına gelse de, açıkça reddettiği için örfen kabul olmamaktadır. bn Âbidin meseleyi bu ekinde ortaya koyduktan sonra iktibasa başlamaktadır:



“Câmîu'l-Fusûleyn sahibi şöyle der: Ben derim ki, bu mesele, birisi sı ır çobanına bir ba kasiyla bir sı ır gönderse, çoban elçiye “bunu kabul etmiyorum, sahibine geri götür” dese, o da götürse, çobanın emanetçi olmadığına delâlet eder. Uygun olan çobanın burada zâmin (tazmin sorumlusu) olmasıdır.”<sup>18</sup>

bn Âbidin, “*Câmîu'l-fusûleyn* mesele” yöntemi gereince “*Câmîu'l-fusûleyn*de öyledir” ve “*Câmîu'l-fusûleyn*de öyle demidir” biçimindeki ifade tarzlarını sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin, kiinin tanınmasını sağlayacak özellikler sıralanırken kiinin babasının ve dedesinin adlarının, kiinin bulunduğu yerin adının gereklilik esasına göre yerleştirildiği görülmektedir. Burada mesele, eğer tanınmıyorlarsa babanın ve dedenin adının zikredilmesinin gerekli olmadığıdır. Çünkü önemli olan, harflerin çoğaltılması değil, tanımlamaktır. bn Âbidin, bu girişten sonra

“*Câmîu'l-Fusuleyn*de öyle demidir: Buna göre göz önünde bulundurulması gereken husus, her ne şekilde olursa olsun karışıklığı gidermek ve tanınmayı sağlamaktır.”<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Bkz. Reddû'l-muhtar, VIII, 330; Câmîu'l-fusûleyn, II, 78. Bu yöntemin diğer uygulama örnekleri için bkz. Reddû'l-muhtar, III, 847; IV, 521; V, 544, 546; VII, 195, 324, 411, 492; VIII, 123, 437.

<sup>19</sup> bn Âbidin, *Reddû'l-muhtar*; VII, 79. Diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*, III, 73, 103, 167, 297, 318, 328, 386, 450, 452, 465, 529, 618, 719, IV, 175, 223, 377, 416, 480, 535, V, 115, 122, 149, 161, 193, 249, 529, VI, 66, 183, 526, 593, 708, VII, 40, 96, 207, 304, VIII, 80, 169, 243, 495.

bn Âbidin, “mesele+ *Câmiu'l-fusûleyn*” yönteminde meseleyi *Câmiu'l-Fusuleyn*'den aktarmakla birlikte, önce olayı vermekte ve ardından kaynağı zikretmektedir:

“Bedelli bo ama (hulu') konusunda kadın ve erkek anlaşmazlıklarıdır. Erkek bu sözle yapılan bo amanın iki kez olduğunu, kadın ise bu sözün üç kez söylendiğini iddia etmektedir. Bir görüşe göre kocanın sözü kabul edilir. Diğer görüşe göre ayet evlilikten (tezevvüc) sonra ayrılma durumları ve kadın üç kez hulu' sözüyle yapılan bo amandan sonra gerçekleştirdiği için bu evliliğin caiz olmadığını söylemiş, koca da bunu inkâr etmişse, kocanın sözü kabul edilir. İddet süresi içindeyken veya süre bittikten sonra anlaşmazlıkları da koca bu iddetin ikinci bo amanın iddeti, kadın ise üçüncü bo amanın iddeti olduğunu söylemişse kadının sözü kabul edilir. Bu durumda nikâh helal olmaz. *Câmiu'l-fusûleyn*”<sup>20</sup>

## 1.2. Dolaylı İktibas Yöntemi

Dolaylı yöntemden maksat, bn Âbidin'in ele aldığı meseleyi *Câmiu'l-fusûleyn*'den aktardığını söyleyen başka bir kaynaktan iktibas etmesidir. O, bunu yaparken uygulamanın kendi içinde çeşitli şekillerde yapıldığını görmektedir. Dolaylı naklin yapıldığı kaynakların her zaman

<sup>20</sup> bn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*; III, 450. Diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*, III, 69, 123, 388, 397, 440, 450, 461, IV, 331, 455, 498, 560, V, 34, 47, 393, 418, 534, VI, 92, 215, 512, 772, VII, 223, VIII, 172.

için açıkça eyh Bedreddin'e vurgu yaptı mı söylemek mümkün olmaktadır. Böylesi hallerde “falan kitabın Câmîu'l-fusûleyn'den aktardığına göre” gibi ifadelerle bn Abidin vurguyu kendisi yapmaktadır. Bu yöntemde en çok kullanılan ara kaynak bn Nüceym'in (ö.970/1562) *el-Bahrü'r-Râik* adlı eseridir:

*el-Bahr*'da *Câmîu'l-fusûleyn*'den naklen şöyle demiştir: Talakı kadına tefviz etmek, bir görüşe göre kocanın azletme yetkisine sahip olduğu bir vekâlettir. Doğrusu, kocanın buna sahip olamamasıdır.”<sup>21</sup>

Bu yöntemde ikinci sırada çok başvurulan dolaylı ara kaynak Hayruddin er-Remlî'nin (ö.1081/1671) *el-Leâliü'd-Dürriyye fi'l-Fevâidi'l-Hayriyye (Hâ İyetü Câmîi'l-Fusûleyn)* adlı eseridir:

“er-Remlî'nin hâşiyesinde *Câmîu'l-fusûleyn*'den naklen bildirdiğine göre bir adam Farsça bir söz söyler de bu söz, ‘öyle yaparsam seninle benim aramızda eriatın kelimesi câri olsun’ manasına gelirse, bununla talâka yeminin sahih olması gerekir. Çünkü bu söz onların arasında yemin hususunda âdettir.”<sup>22</sup>

<sup>21</sup> bn Âbidin, *Reddî'l-muhtâr*; III, 316. Diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*, III, 317, 330, 389, IV, 277, 454, 574, 592, V, 8, 14, 35, 100, 413, 417, 445, 454, 544, VI, 741, VII, 34, 375, 412, VIII, 14.

<sup>22</sup> Bu konuda genel kural Farsçada talâk için kullanılan kelimelerin sarîh sözler olmasıdır. Bu sözlerle niyetsiz talâk vâki olur. Hem talâkta hem ba kasında kullanılanların hükmü ise, Arapça'nın kinayelerinin hükmü gibidir. “Ben derim ki” ekinde söze ba layan bn Abidin, bu sözle yeminin sahih olmamasını zahir görüşü olarak belirtmiş, “Ben her ne zaman öyle yaparsam öyle olsun” diyerek edilen yeminin üç muallâk talâk sayılması öhret bulmuş olmasına rağmen bunu batıl, avam taifesinin saçmalaması olarak görmüştür. Bkz. bn Âbidin, *Reddî'l-muhtâr*; III, 247. Diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*, I, 171, III, 242, 247,

### 1.3. Karma Yöntem

bn Abidin burada anlatılacak olan karma yöntemde, meselenin başında veya sonunda dayandı ı kayna ı zikrettikten, di er bir ifadeyle başka kaynaktan aktardı ı bilgiden sonra “ *Câmiu’l-fusûleyi* de de böyledir” demektedir. Böylece tekrara dü meden zikretti i pek çok kayna ı *Câmiu’l-fusûleyi* ile teyit etmektedir:

“Bir kadın pe in ve vadeli mehrini aldıktan sonra kocasıyla başka bir yere yolculu a çıkar. Kocası onu başka bir yere götürmemi , kendi bölgesinde ikamet ettirmişe, vadeli mehre razı olmu tur. Ancak gurbete çıkaracaksa buna razı olmaz. *Bahır*’da zikredildi ine göre muaccel mehri aldı nda fetva, onunla yolculu a çıkabilece i yönündedir. *Câmiu’l-fusûleyi* de de böyledir.”<sup>23</sup>

Söz konusu teyit sadece bu eserle yapılmamakta, bazen birden fazla kayna a ba vurulmakta ve *Câmiu’l-fusûleyi* bunların arasında anılmaktadır. bn Abidin’in pek çok uygulama örne inden biri miras kitabında geçen “iki ki inin davası” meselesidir:

“ ki ki i, bir kadının ölümünden sonra onun kendi nikâhlısı oldu una dair delil getirmekte fakat tarih gösterememekte veya her ikisinin gösterdi i tari-

IV, 597, V, 110, 114, 125, 417, 492, VII, 422, VIII, 430. Bunun dı nda Ebussuud’dan da (ö.982/1574) bir dolaylı nakil örne i bulunmaktadır: ( )

Buna göre lehine ikrarda bulunulan, ikrar konusunda özgülenmi olur. krar konusu, alacaklının furuuna ve usulüne intikal etmez. Çünkü vasiyet konumundadır. Bkz. bn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*; VIII, 186.

<sup>23</sup> bn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*; III, 146. Di er örnekler için bkz. *a.g.e.*, III, 136, 158, 177, 321, IV, 497, V, 49, 92, V, 369, 533, VII, 97, VIII, 34, 68, 396.

hin aynı oldu u anla ılmaktadır. Bu durumda kadın n nikâhının her ikisine ait oldu una hükmedilir ve bunlardan her biri kadının mehrinin yarısını verir. Kadın ölünce bir kocanın mirasını alır. Kadın bir çocuk do urdu unda nesebi her ikisinden de sabit olur. Dolayısıyla o çocuk her ikisinden de tam bir evlat mirası alır. Ama adamların her ikisi, o çocuktan bir tek baba mirası alır. *Hülâsâ*da da böyle denilmektedir. *Münyetü'l-Müftî*de de bu konuda ikrara itibar edilemeyece i söylenmiştir. Bunun benzeri *Câmîu'l-Fusûleyi*de de vardır.”<sup>24</sup>

## 2. Kabul-Tenkît Bakımından Katkılar

bn Abidin'in ifadeleri incelendi inde iktibasların ço unun kabul ve teyit do rultusunda oldu u sonucuna varılır. *Reddü'l-muhtâr'dan* seçti imiz örnek meselede bir ki i karısına “ (emruki bi yediki/talak yetkisi elindedir)” diyerek yetki vermektedir. *Câmîu'l-fusûleyi*de aynı meselenin geçti i yerde bu ki i ayet “diledi in zaman talak yetkisi elindedir” ekinde yetkiyi verirse, kadının her ne zaman isterse o mecliste veya daha sonra bo anmayı seçme hakkının oldu u söylenmektedir. Bu ibareden sonra kadının bir kerede tek talaktan fazlasına yetkili olmadığı bilgisi verilmektedir. Aynı kanaati payla an bn Âbidin, “ *Câmîu'l-fusûleyi*deki dedi imize delalet etmektedir” diyerek görüşünü destek-

<sup>24</sup> bn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 770. Diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*, III, 53, 158, 387, 464, 846, IV, 224, 294, 414, 510, V, 19, 23, 36, 90, 130, 192, 230, 257, 278, VI, 283, 660, 770, VII, 362, VIII, 10, 64, 120, 436.

lemi olmaktadır.<sup>25</sup> Diğer bir örnekte destekleme vurgusu daha güçlüdür. Bu örnekte mesele, “vakıfta tasarrufta bulunan mütevellinin kim tarafından tayin edilmiş oldu”dur. *Câmiu'l-fusûleyi*’ne göre vasi ya da mütevellî, hâkim tarafından tayin edilmiş ise, en sağlam yol, vasi ve mütevellî tayin etme yetkisine sahip bir hâkim tarafından atandıklarının sukuka ve sicillere yazılmasıdır. Sadece hâkim tarafından tayin edilmişinin yazılması halinde, söz konusu yetkiye sahip olmayan bir hâkim tarafından atanmış olma ihtimali söz konusudur. İbn Âbidin burada “*Câmiu'l-fusûleyi*’deki dedi imizi teyit etmektedir” diyerek bahsedilen vurguyu yapmaktadır.<sup>26</sup> Sıklıkla başvurulan destek yöntemlerinden biri “*Câmiu'l-fusûleyi*’deki u ifadedden dolayı” tarzındadır. Örneğin, İbn Abidin’in ifadesine göre iki ortakdan biri kaybolduğunda hazır bulunan ortak araziye eker ve bu ziraat arazinin de erini düürürse, gasp etmiş sayılması mümkündür. Çünkü *Câmiu'l-fusûleyi*’de şöyle denmiştir: Araziye faydası olacağını, zarar vermeyeceğini biliyorsa arazinin tamamını ekebilir. Kaybolan ortak geldiğinde arazinin tamamından yararlanabilir.<sup>27</sup> Bu hususta en çok kullanılan uygulamalardan biri de “*Câmiu'l-fusûleyi*’de oldu u gibi” tarzında yapılmıştır. Örneğin, “Yarın olduğunda veya u i öyle olduğunda ben kâfirim” diyen kişinin hemen o anda kâfir olacağını söyleyen İbn Abidin, bu yöntemi kullanarak “*Câmiu'l-fusûleyi*’de oldu u gibi, u anda gelecekte kâfir olmaya rıza göstermeyi” meseleye gerekçe

<sup>25</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*; III, 336. Bakı bir örnek için bkz. *a.g.e.*, IV, 580.

<sup>26</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*; IV, 421. Bakı bir örnek için bkz. *a.g.e.*, IV, 594.

<sup>27</sup> İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*; IV, 304. Diğer örnekler için bkz. *a.g.e.*, III, 326, 433, 451, IV, 265, 304, 370, 415, 590, V, 46, 100, 232, 254, 416, VI, 182, 683, VII, 29, VIII, 138, 391, 498.

olarak sunmaktadır.<sup>28</sup> Bunun yanında kendisi do rudan ba vurabilecek-  
ken bn Abidin'in *Câmîu'l-fusûleyn* üzerinden ba ka kayna a ba vuru  
yapması, bir yandan onunla aynı görüş te oldu unu belirtmenin di er  
yandan bu görüş e katılan ba ka kaynakların varlı ının gösterilmesinin  
yolunu olu turmaktadır. Örne in, talakı bir ay boyunca kadının nafaka-  
sının kar ılanmaması artına ba layan kocaya kar ı kadın tarafından bu  
artın gerçekleş ti i ve dolayısıyla talakın vaki oldu u iddiası öne sürül-  
dü ünde, aksini savundu u takdirde kocanın sözü kabul edilir ve  
nikâhın devamına hükmedilir. *Câmîu'l-fusûleyn*'de *Fevâidü Sadri'l- slam*  
rumuzuyla zikredildi i üzere, nafaka meselesinde o öyle demi tir: Süre  
sona erinceye kadar kadın geçimsizlik (nü uz) yaparsa talakın vaki ol-  
maması gerekir. Zira böyle yaptı nda kadının nafaka hakkı bulunma-  
maktadır.<sup>29</sup>

bn Abidin her ne kadar “ *Câmîu'l-fusûleyn*'deki dedi imize dela-  
let etmektedir”, “ *Câmîu'l-fusûleyn*'deki dedi imizi teyit etmektedir”,  
“ *Câmîu'l-fusûleyn*'deki u ifadeden dolayı”, “ *Câmîu'l-fusûleyn*'de oldu u  
gibi” eklindeki ifade tarzlarıyla kabul bakımından örnekler sunuyor olsa  
da, kimi zaman eyh Bedreddin'e muhalefet etmektedir. Örne in, yuka-  
rıda “konu maksızın alıp vermek suretiyle icap” biçiminin örne i olarak  
geçen meseleden sonra “Fakir der ki” sözüyle cümleye ba layan bn Âbi-  
din, “ *Câmîu'l-fusûleyn* sahibinin ‘uygun olan, çobanın burada tazmin  
etmekle sorumlu (zâmin) olmamasıdır’ sözü uygun de ildir” diyerek

<sup>28</sup> bn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*; III, 718. Örnekler için bkz. *a.g.e.*, III, 370, IV, 335, 379, 478, 543, 564, V, 21, 84, 92, 113, 165, 195, 201, 231, 241, 439, VI, 47, 174, 485, 706, VII, 182, 358, 414, VIII, 118, 419, 504.

<sup>29</sup> bn Âbidin, *Reddü'l-muhtâr*; III, 356. Örnekler için bkz. *a.g.e.*, V, 33, 38, 95, 197, 279, 332, 409, 455, 547, VI, 154, 254, 610, VII, 407, 494, VIII, 58, 65.

eyh Bedreddin'in görü ünü kabul etmemektedir. Çünkü hayvanı getiren elçi, hayvanı çobana getirmekle elçilik hükmünden çıkarak yabancı olmu tur. Zira onun elçili i sı ır ı çobana getirene kadardır. Çoban ona, "bunu kabul etmiyorum, sahibine geri götür" dedi i zaman o sı ır ı bir yabancıya teslim etmi veya bir yabancı ile geri göndermi olmaktadır. Bundan dolayı çoban sorumludur.<sup>30</sup>

### SONUÇ

eyh Bedreddin, Osmanlı Devleti'nin fetret devri adı verilen döneminde ya amı tır. Bu yüz yılda (14.yy.) Osmanlı'da yüksek tahsil imkânı bulunmadı ı için çe itli ilim merkezlerine seyahat etmek zorunda kalınmı tır. Bu seyahatler, kurulu dönemindeki ilim hayatını canlandıran en önemli unsurlardan biri olmu tur. Tanınmı ilim merkezlerinde tahsillerini tamamlayıp yeti mi birer âlim olarak memleketine dönenlerden biri de eyh Bedreddin'dir. Onun çalı maları Osmanlı'daki fıkıh çalı malarının karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Bunun en önemli göstergesi, fakihlerin Hanefî mezhebine mensup olmalarıdır. eyh Bedreddin'in eserleri, yeni kurulan ve da ılma tehlikesini atlatıp tekrar toparlanmaya ba layan devlet için erken dönem fıkıh çalı malarını temsil etmektedir. Bu bakımdan özellikle *Câmiu'l-fusûleyn* pek çok müellifin ba vuru kayna ı olmu tur.

bn Abidin'in ya adı ı dönemde (19.yy.) Hanefi fıkıh literatürünün hemen bütün kaynakları medreselerin kütüphanelerinde yerini al-

<sup>30</sup> bn Âbidin bu açıklamadan sonra söz konusu mesele ile kuma meselesinin birbirinin aksi oldu unu belirtmektedir. Bkz. *Reddü'l-muhtar*, VIII, 330. eyh Bedreddin'in konu hakkındaki görüşleri için bkz. *Câmiu'l-fusûleyn*, II, 78. Ayrıca bkz. *Reddü'l-muhtar*, II, 386, III, 439, VI, 88, 178, VII, 33, 206, VIII, 69, 81, 220.



mı durumdadır. İmîye te kilatı olu mu , yargının ba vuraca ı yöntemler yerle mi tir. Geceleri te'lif, gündüzleri de tedris ile u ra an bn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* adlı ha iyesinde kendi zamanına kadar gelen literatürden kapsamlı olarak istifade etmi , böylece Hanefî mezhebine ait kaynakçanın bir portresini çizmi tir.

Devletin ilk dönem âliminin bir eserinin son dönem âliminin eserindeki katkısı, mezhep literatürüne katkısı bakımından önemlidir. *Câmîu'l-fusûleyni* in hemen her konuda yüzlerce kez iktibas edilmi olması önemlidir. Klasik literatürün son halkalarından birini, temsil bakımından belki de en önemlisini te kil eden müelliflerden bn Âbidin'in genel tutumu, meseleleri kayna a ba larken söz konusu kayna ı olabildi ince öncelemek ekinde olmu tur. Bu genel tavır içinde *Câmîu'l-fusûleyni* de öyle oldu u için meselenin ço unlukla o ekinde sonuçlandırılması, bu çalı madaki amacın yeni ara tırmalarla güncellenmesi gere ini bir kere daha ortaya koymaktadır.

#### **KAYNAKÇA**

Alâuddin Muhammed, *Kurretu Uyûni'l Ahyâr li-Tekmileti Reddi'l-Muhtâr*,  
Bulak 1299/1882.

Â ikpa azâde, Dervi Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osman* (n r. Nihal Atsız,  
stanbul 1949.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usulü*, stanbul 1992, 2.B.

Bardako lu, Ali, "Hanefî Mezhebi", D A, XVI.

Brockelmann, Carl, *Supplementband*, Leiden 1937-1942.

Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi slam Hukuku Çalı maları*, Bursa 2001.

Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskiö lu, Konya 1981.

el-Ba dâdî, smâil Pa a, *Hediyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsaru'l-Musannifin*, stanbul 1951-1955.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Simavna Kadıso lu eyh Bedreddin*, stanbul 1966.

Halil b. smail, *Simavna Kadıso lu eyh Bedreddin Menâkıbı* (haz. Abdül- bâki Gölpınarlı - smet Sungurbey), stanbul 1967.

bn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilaziz b. Ahmed b. Abdur- rahîm el-Hüseynî ed-Dıma kî *Mecmûatü'r-resâil*, (bir ciltte iki cüz), ty.,yy.

-----, *Reddü'l-Muhtâr*; Dâru'l-fikr, Beyrut 1421/2000.

bn Arab âh, Ebü'l-Abbâs ihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. brâhîm ed-Dıma kî (ö. 854/1450) *Ukûdü'n-nâsıha* (et-Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir, *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcîmî'l-fukahâi'l-Hanefiyye* içinde), Süleymaniye Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Bölümü, nr. 1609, v. 284a.

Karaman, Hayreddin, *slam Hukuk Tarihi*, stanbul 1989.

Kaya, Eyüp Said, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", D A, XXXII.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcîmu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabıyye*, Dıme k 1957.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-Behıyye fî Terâcîmî'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998.

Mehmed Ne rî, *Kitâbu-Cihannümâ* (n r. Faik Re it Unat, Mehmed Altay Köymen, Ankara 1957.

Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmânî* (haz. Mustafa Keskin, Ayhan Öztürk, Ramazan Tosun, stanbul 1996.

Mehmet Zihni, *Kitâbu't-Terâcîm*, stanbul 1304.

- Özen, ükrü, "Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü", *TAL D*, stanbul 2005, c. 3, sy. 5.
- Sarkis, Yûsuf İyas, *Mucemu'l-Matbaâti'l-Arabîyye ve'l-Muarrebe*, Kahire 1928.
- Ta köprizâde, sâ müddîn Ahmed b. Muslihuddîn, *e - ekâiku'n-Nu'mânîyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmânîyye* (thk. Ahmet Subhi Furat, stanbul 1985.
- Uzunçar ılı, . Hakkı, *Osmanlı Tarihi (OT)*, Ankara 1988.
- Ziriklî, Hayruddin el-Alâm, *Kâmusu Terâcîmi li-E heri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Mustarabîn ve'l-Müste rikin*, Beyrut 1969.

## NEFİS-MEAD İLK SİYASALINDA FARABI VE İBN SİNA'NIN GÖRÜMLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Hasan ÖZALP<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu makalede Farabi ve İbn Sina düşüncesinde Eschatology/mead konusunu ele aldık. Konunun daha iyi anlaşılması için Farabi ve İbn Sina'nın düşüncesinin kaynaklarından bahsettik. Öncelikle felsefi kaynakları olarak antik Yunan felsefesinin etkisini araştırdık. Özellikle Platon ve Aristoteles'in ruh ve mead konusunda ki görüşlerine temas ettik. Ruh ve mead konusunun Kurandaki yeri ve önemine değindik. Daha sonra asıl konumuz olan Farabi ve İbn Sina'nın ruh ve mead hakkındaki görüşlerini ele aldık. Makalenin son kısmında bu iki filozofu kaynakları ve görüşleri açısından karşılaştırdık.

**Anahtar Kelimeler:** Farabi, İbn Sina, Aristo, Platon, Kuran-ı Kerim, Ruh-Nefis, Mead

---

<sup>1</sup> Araştırma Görevlisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
[hozalp@cumhuriyet.edu.tr](mailto:hozalp@cumhuriyet.edu.tr)

COMPARISON OF AL FARABUS AND AVICENNA'S OPINIONS: IN  
THE CONTEXT OF THE RELATION OF SOUL AND ESCHATOLOJJI**ABSTRACT**

In this article, we have dealt with the thought of Al Farabus ve Avicenna Eschatology / mead. For a better understanding of the subject we talked about sources of the idea of Al Farabus and Avicenna. Primarily We investigated the effect of Ancient Greek philosophy as a philosophical sources. In particular, the views of Plato and Aristotle came into contact with the spirit and Eschatology / mead. We addressed the issue of the importance of place spirit and eschatology/mead according to Holly Quran. Then our main subject Al Farabus and Avicenna's views on spirit and eschatology/mead, we consider. The last part of the article we compared the two this philosopher in terms of resources and ideas.

**Key Words:** Farabi, Avicenna, Aristotle, Plato, Quran, Spirit-Soul, Eschatology

Ruh, ruhun do ası ve akıbetine ili kin sorunlar insano lunun ve kadim felsefelerin üzerinde dü ündükleri önemli bir problemdir. İkel toplumlardan günümüz seküler ve teknik toplumlarına kadar hangi medeniyette, hangi dinde ya da hangi kültürde olursa olsun insanlar, kozmik düzenin dı nda ve onunla iç içe kendilerini ku atan ba ka bir evren ve varlıklarla ilgili (ruh, cin, melek, eytan ve Tanrı) bir takım inançlara sahiptirler. Bunlarla ilgili u sorular hep sorula gelmi tir. Bu inançların

temeli nedir? Bahsi geçen varlıkların do aları var mıdır ve varsa nasıldır ve nasıl bilebiliriz? nsanları ruh/nefis,<sup>2</sup> ölüm ve ölüm sonrası ya am gibi konular üzerinde dü ünmeye sevk eden faktörler nelerdir?

Bu sorular insanın en çok merak edip dü üdü ü ancak neticede ister dini isterse felsefi olsun en az cevaplar aldı ı meselelerdir. Aristo'nun ifadesi ile “ *ruh konusunda güvenli bir bilgi edinmek tümüyle ve her alanda en güç eylerden biridir.* ”<sup>3</sup>Nefs konusu aynı zamanda bedeni yönetmesi açısından fizi in, varlık olması bakımından ise metafizi in konusudur.<sup>4</sup> Her açıdan ruh/nefis konusu insanın do ru bilgi edinme kaynaklarının dı ındadır. Aynı durum ölüm sonrası için de geçerlidir. Çünkü ölüm sonrası ya am, ruhun varlı ı, mahiyeti, nitelikleri ve akıbeti hakkında durumun tamamen gaybi ya da metafiziksel bir konu üzerine konu ulmasından kaynaklanmaktadır.

Ruha ili kin dü üncenin ilkel insanlarda nasıl ortaya çıktı ı ve geli ti i hakkındaki bazen birbirine zıt görünen teoriler vardır. Ço u kez mitolojiyle ifade dilen bu dü ünçe ruhun insanlara etkisi, hastaları tedavi, bereketi sa lama, kötülükleri kaldırma, nazar ve büyü mitleriyle iç içedir. Nihayetinde ruh ve ölüm dü ünçesi birbirinden ayrılmayan algılardır. Ölüm dü ünçesi de insanları ruhun akıbeti, uhrevi saadet ve ekavet, reenkarnasyon gibi dü ünçelere sevk etmiştir.

Ruh, ruh-beden ili kisi, ölümün mahiyeti, ölümden sonra ruhun durumu, saadet ve ekavet gibi konular bugün felsefenin, psikolojinin ve temel olarak metafizi in problemlerindedir. Konuyla ilgili tarihsel biri-

<sup>2</sup> Makalenin genelinde ruh ve nefis kelimeleri ortak anlamda kullanılmı tır. Yeri geldi inde farklılı a dikkat çekilecektir.

<sup>3</sup>Aristoteles, **De Anima (Ruh Üzerine)**, 402a,5, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., Bursa, 2001 s. 2.

<sup>4</sup> Fatih Tokta , **slam Dü ünçesinde Felsefe Ele tirileri**, Klasik yay., stanbul, 2004, s.153.

kimden de faydalanan dü ünürler konuyla ilgili kendi görü lerini serdetmi ler ve sistem kurmaya çalı mı lardır.<sup>5</sup> Ancak genel olarak insanlar hurafeye karı mı bir takım spekülasyonlarda bulunmu lardır. İkel toplumların ölümlerinin arkasından yaptıkları seremonilere bakılırsa bedenden ziyade, saygıya ve tazime layık bir varlı ın oldu una inandıkları anlaşılmaktadır. Ruh, beden ve ölüm ili kisinden kaynaklanan dü ünceler temelde insanın sonsuz ya amı ya da ölümsüzlü üne yönelik mükâfat ve cezayı konu ediniyorken insanlı ın tecrübî, dini ve entelektüel birikimi ve kimli i her eye ra men temelde felsefenin problemi olan bu konuya artık modern bilimler ilgisiz kalamamı tır. Ça da her bilimsel disiplin kendi perspektifinde konuyu incelemekte ve birbirlerine yardımcı olmaktadır. Bu ba lamda ruh ve ona ili kin problemler interdisipliner çalı ma sahasına girmektedir. Bugün psikoloji, e itim, sosyoloji, antropoloji nöroloji bu konuyla öyle ya da böyle ilgilenmektedir. Dini, felsefi veya sıradan bir insan için ruh konusundaki tartışmaların temelinde yatan ey a a ıdaki sorunlardır:

- i. Ruhun<sup>6</sup> varlı ı ve do asına ili kin problemler.
- ii. Ruh-beden ili kisinden kaynaklanan sorunlar.
- iii. Ruhun beden ayrılmasından sonraki durumuyla ilgili sorunlar.
- iv. Ölüm sonrası ruhun mükâfat ve cezası ve bunların mahiyetiyle

ilgili problemler.(saadet ve hasaret)<sup>7</sup>

Ruhun/nefs do ası ve yetileri gibi mahiyeti çok az bilinen bir varlı ı dikkate alıp sorunu bir de ölümle ili kilendirince problem ayrı bir

---

<sup>5</sup> M emsettin Günaltay, **Felsefe-i Ula ( sbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)**, Haz. Nuri Çolak, nsan yay., stanbul, 1994, s.151.

<sup>6</sup> Bu maddelerde nefisle e anlamda.

<sup>7</sup> Fahrettin Razi, **Tefsiri Kebir(Mefatihü'l Gayb)**, s. 34-35, c.15; Günaltay, a.g.e., s. 223,

muamma kazanmaktadır. Bu sebeple konu filozoflar gibi mütecessis bir akla sahip insanların göz ardı edemeyeceği bir problem olmuştur. Bu sebeple İbn Sina'da aynı konu ve sorularla benzer kaygılardan dolayı ilgilenmiştir. Biz burada İbn Sina'nın mead görüşünü ele alacak olmamıza rağmen filozofun nefis ve nefsin doğasına ilişkin görüşlerini anlamadan mead ile ilgili düşüncesini doğrudan bir şekilde ortaya koymamız mümkün değildir. Aynı zamanda mead konusu ruhun varlığı, mahiyeti ve bedenle ilişkisi, akıbeti, saadet ve şevketi, reenkarnasyonu gibi konuları da kapsamaktadır.

Bu çalışmamızda İslam düşüncesinin iki önemli filozofu olan Farabi (871-950) ve İbn Sina'da (980-1037) yeniden diriliş ve mahiyeti konusundaki görüşlerini ele alacağız. Bu iki filozofun mead ile ilgili kavramlarını tespit edip konuyla ilgili düşüncelerinin genel planı hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Aynı zamanda bu düşünürlerin miras aldıkları dini ve felsefi birikimden ne kadar etkilendikleri ve ne ölçüde bağımsız olduklarını tespit etmeye çalışacağız.

Çalışmamızın temel kavramı olan mead, Arapça da "a-v-d" kelimesinden türemiş olarak, "geri dönmek," "iade ve tekrar etmek," "iade edilmek," "tekrar döndürmek," "dönüş ve varı yeri" anlamlarına gelmektedir. Temel olarak insanın ölüm sonrası yaşamını konu edinmektedir. Tali olarak ise; ba's, nefis, har, kıyamet ve hesabı ifade etmektedir.<sup>8</sup> Bilime konu olmak bakımından "bedenden ayrıldıktan sonra nefsin durumunu inceleyen bilimdir." Genel olarak "mead" kelimesi "ba's" kelimesi ile müteradif yani eş anlamlıdır.<sup>9</sup> Bu bağlamda mead özelde bireysel olarak

<sup>8</sup> İbn Sina, **Adhaviye fil Mead**, tah. Hasan Asi, Beyrut 1987, s. 13 (Giriş Hasan Asi)

<sup>9</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 15



ki inin ölüm sonrası akıbeti genelde sosyal anlamda toplumun (insanlığın) sonudur.

Mead, felsefi ve kelami sistematik bir problem olarak ele alınmasına ve çokça tartışılmasına rağmen Kuran'da kelime olarak sadece bir yerde<sup>10</sup> geçer ve bu ayet ise bu gün anlamda kavramsal anlamda değildir. Oysa Mead Kuran-ı Kerim'in ana konularındandır ve sıkça incelenmektedir. Kuran'da mükafat ve ceza ile ilgili ayetler ruhani olmakla birlikte ekseriyet itibarıyla cismani lezzetleri ifade etmektedir. Burada mükafat yani cennet anlamında mead yerine, "daru's selam", "naim", "adn cennetleri", "cennetü'l huld", "cennet-i me'va", "makam-ı emin", "cennet-i firdevs"<sup>11</sup> kullanılırken ceza ya da cehennem anlamında mead, "cehennem", "sakar", "nar", "saîr", "lezâ", "hutame", "haviye"<sup>12</sup> kullanılmaktadır. Mead ile ilgili problemler genel olarak bireyin ölüm sonrası yaşamıyla ilgilendirilmektedir.

Genellikle bireysel mead beş kısma ayrılmaktadır:

- 1) Kelamcılarının çoğunun kabul ettiği cismani meaddir.
- 2) Bazı ilahiyatçı felsefecilerin iddia ettiği ruhani meaddir.
- 3) Gazali ve bir kısım kelamcılarının kabul ettiği ruhani ve cismani meaddir.
- 4) Bir kısım eski tabiatçı filozofların iddia ettiği ölümden sonra hiçbir şeyin var olmayacağı ile ilgili görüşür.

<sup>10</sup> 'Kuran'a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere döndürecektir.' Kuran-ı Kerim, 28/85, Dönülecek yerden müfessirlerin birçoğu Mekke anlamılardır.

<sup>11</sup> Mezahiri, **Mead fil Kuran**, Mektebetü Resulü Ekrem, Beyrut, 1991. (Kitabın tamamı bu konuyu incelemektedir.); bn Sina, **Adhaviyye fil Mead**, s. 23.

<sup>12</sup> bn Sina, **Adhaviyye fil Mead**, s.27.

5) Galinos'un kabul ettiği gibi, ölüm sonrası yaşamın varlığı ve de yokluğu konusunda bize bir şey aktarılmadığı ve bizim de bu konuda bilgimizin olmadığını ifade eder.<sup>13</sup>

Son tahlilde mead ölüm sonrası ruhun durumuyla ilgili soruların yapıldığı bir konudur. Ölüm sonrası yaşamı reddedenleri tasnifinde burada bırakırsak ölüm sonrası yaşamın mahiyeti hakkında üç temel yaklaşım ortaya çıkmaktadır: Birincisi; öldükten sonra sadece bedenlerin var olacağını-bekasını kabul edenler, ikincisi; sadece ruhların ebedi olacağını (tenasühte dâhil) kabul edenler ve üçüncüsü; nefis ve beden beraber bekasını kabul edenler.<sup>14</sup> Filozofların mead doktrinlerini yönlendiren en temel argüman onların ruh ve nefis kelimelerine yükledikleri anlamdır. Bu sebeple ruh ve nefis kelimelerinin ana hatlarıyla tanımlamak gerekir.

### 1. Ruh ve Nefis Kavramlarının Terim Anlamları

Türkçe olarak "can" kelimesinin karışık olarak kullanılan ruh hayat veren güç, *bedendeki etkin ilke, tin, canlılık duygusu, en önemli nokta, öz esans,*<sup>15</sup> "canlı örgenli in dü ünsel yanı"<sup>16</sup> "rahatlık ve istirahat manalarında"<sup>17</sup> anlamlarına gelmektedir. Arapça asıllı kelime dilimize aynı şekilde geçmiştir. Arapça r-v-h sülasi fiilinden orta harfi dikkate alınmadan "raha" ruh maddesi altında ele alınmakta ve Arapça "r-v-h" harflerinden

<sup>13</sup> İbn Sina, **Adhaviye fil Mead**, s.16-17,

<sup>14</sup> İbn Sina, **Adhaviyye fil Mead**, s.91, 159.

<sup>15</sup> Türkçe Sözlük, II, s. 1230.

<sup>16</sup> Orhan Hançerlioğlu, "Ruh", **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Remzi yay., t.y. s. 350.

<sup>17</sup> İbn Kayyım el Cevziyye, **Kitabü'r Ruh**, çev. İbrahim Hakkı, İstanbul, 2 bsk. İstanbul, 2003, s. 304.

olu an kelimeler, "rîh/rüzgar", "rayiha/koku" ve "revah/rahatlama" anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>18</sup>

Felsefi olarak, felsefi sistemler ve filozoflara göre farklı ekollerde tanımlanmakla birlikte<sup>19</sup> bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç, canlı ile bir tutulan tinden ayrı bir ya am ilkesi<sup>20</sup> olarak tanımlanmaktadır.<sup>21</sup> Ço ul olarak "enfüs ve nüfus" olarak ifade edilen nefis kelimesi "*ruh, can, hayat; insanın yeme-içme gibi biyolojik ihtiyaçları, ahus, asıl, maya,*<sup>22</sup> *bir eyin tamamı, kendisi, bedeni, zati, hakikati veya cevheri, özü, ruh, kan, uur, akıl, karde , kibir, izzet, himmet ve nazar de mesi,*<sup>23</sup> *insanın yeme- içme ihtiyaçlarının bütünü, istek uyandıran ey*"<sup>24</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

Ruh ve nefsin aynı eyler olup olmadığı ile ilgili tartışmalar hala devam etmektedir. Bazı dü ünürlere göre ruh ve nefis anlam olarak aynı eyleri ifade etmektedir. Bir kısım Arap airleri ruh nefis ve ruh kelimesini aynı anlamda kullanılmı tır. "*haracet nefsühü*" yani "canı çıktı anlamındadır. Arap dilinde "fâzat nefsühü, haracet nefsühü, faraqat nefsü-

<sup>18</sup> İbn Manzur, **Lisanü'l Arab**, s. 455-462, c. 2.

<sup>19</sup> İngilizce soul ve spirit bazen e anlamı olarak kullanılmaktadır. Biz ilerleyen sayfalarda filozofların ruh hakkındaki görüşlerine yer verece iz. Ruhla ilgili olarak bkz. "Soul", Anthony C. Thiselton, **A Concise Encyclopedia of The Philosophy of Religion**, Oxford, One World, 2002, s. 288.

<sup>20</sup> Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlü ü** s. 293.

<sup>21</sup> Felsefi olarak ortaya konulan tanımlar genellikle Platon ve Aristoteles'ya göndermeler yapmaktadır. İbn Sina ile ça da olmaları ba lamında daha sonraki filozofların tanımlarında( ayet ateist de ilsel) bu iki filozofun birini esas almaktadır. Bkz. Stephen F. Brown - Juan Carlos Flores, **Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology**, Toronto, The Scarecrow Press. Inc., 2007, s. 264.

<sup>22</sup> Nuri Adıgüzel, **İbn Sina'nın Nefs Teorisi**, CÜ F yay. Sivas 2000, s. 13.

<sup>23</sup> Bkz. Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, z yay., İstanbul, 2004, s. 56.

<sup>24</sup> Bkz. Erkan Yar, **Ruh-Beden li kisi Açısından İnsan Bütünlü ü Sorunu**, Ankara Okulu yay., Ankara, 2000, s. 37.

hü” gibi ifadeler nefsin ruh olarak kullanıldığı yerlerdir.<sup>25</sup> Bu sebeple bazı dü ünlüler göre, ruh ve nefis, hem bir canlılık ve hareket ilkesi, hem bir uyum ve algı ilkesi, hem de bir dü ünçe ilkesidirler.<sup>26</sup> Burada görüldü ü gibi ruh ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kuranda geçen bir takım ayetlerde bu maksatla kullanılmaktadır.

Özellikle bu görüşü Mukatil b Süleyman gibi ruh ve nefis kelimelerine farklı anlam yükleyen dü ünlülere göre ise; her kişinin kendine mahsus ayrı bir hayatı, ruhu ve nefsi vardır. Mesela kişinin uyuşuğu zaman nefsi gider ama ruhu ve canı onda kalır.<sup>27</sup> Ancak tartışılma daha çok nefis ve ruhun ne oldukları yönündedir. Bazı âlimlere göre nefis, ateşli çamurdan ruh ise, ruhani nurdan ibarettir.<sup>28</sup> Bazılarına göre ruh ilahi bir varlık nefis ise, insani bir varlıktır. Ruh, nefis, nefiste ruh değildir. Nefsin varlığı ruha bağlıdır. Nefis, kulun suretidir. Nefsin hamurunda heva, şehvet ve kötülük vardır.<sup>29</sup> İfadeler daha çok tasavvufi anlayışı yansıtmaktadırlar.<sup>30</sup>

Görüldü ü üzere mahiyeti belli olmayan soyut bir varlık yine aynı nitelikteki kavramlarla ifade edilmektedir. Bu durum bize ruhla ilgili görüşlerin spekülatif olduğunu göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak Kur'anı Kerimde geçen ayette ruhun mahiyetinin insana meçhul olduğunu vurgulamaktadır.

Kelimelerin sözlük anlamları ve dü ünlülerin genel kabullerinden hareket etmişimizde ruh kelimesi daha çok maneviyatı ifade eden bir

<sup>25</sup> İbn Kayyım el Cevziyye, **Kitabü'r Ruh**, s. 304-305.

<sup>26</sup> Mübahat Türker, “ İbn Sina'nın Felsefesinde Kişilik Meselesi”, s. 55-56.

<sup>27</sup> İbn Kayyım, **Kitabü'r Ruh**, s. 305.

<sup>28</sup> İbn Kayyım, **Kitabü'r Ruh**, s. 305.

<sup>29</sup> İbn Kayyım, **Kitabü'r Ruh**, s. 305.

<sup>30</sup> Bkz. Hasan Özalp, **Farabi ve İbn Sina Dü üncesinde Mead**, (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), CÜSBE, Sivas, 2006, s. 43.

kelimeyken, nefis kelimesi ise, canlı organizma ve onun yetileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. “İnsanın manevi temayülleri duygulanımları, hisleri ve doğrudan bedene ait olmayan ve tamamen metafiziksel yapıdaki duyguları soyut cevher olan ruh ile ifade edilirken, bedene ait olan, hayat, hareket, canlılık, yeme, içme, konuşma gibi bedenle birlikte aktif olan duygular ve hisler nefis kelimesi ile karınlanmaktadır. Genel olarak nefis kelimesi bedene ait duyum ve hislerle birlikte ruhaniyeti de ifade etmesine karşın ruh sadece manevi bir yapıyı ifade etmektedir. Bu sebeple çoğunlukla nefis kelimesi ruhu da içine almaktadır.”<sup>31</sup> Bu sebeple nefis kelimesi hem ifade ettiği anlam hem de kullanımına göre *daha kapsamlıdır*.<sup>32</sup> Aynı zamanda ruh kelimesi her zaman nefis kelimesine yüklene anlamları karşılayamamaktadır.<sup>33</sup> Bu iki kelime çoğunlukla birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bazen bu ayrım tanımlarda ciddi olarak fark edilirken çoğunlukla fark edilmemektedir. Nefis kelimesini Aristo özellikle biyolojik temelli olarak canlılığı tanımlamak için kullansa da var olan ontolojik evrenin bir parçası yani tabiat düzeni için katkıda bulunmak için kullanılmı bir kavramdır. Aristo geleneğindeki Mevâzîslam filozofları Aristo'nun düzeni içinde olduğu gibi nefsi, yaşamın bir parçası olarak değerlendirirlerdir. Ancak hem Eflatun düzeninin hem de İslam inancının bir sonucu olarak ruh konusunu ele almaları özellikle Mead ile ilgili görüşlerinde ruha özel olarak değinirlerdir. Bu sebeple Mead ile ilgili olarak bazen ruh ve nefis kelimelerini birbirlerinin müteradifi olarak kullanmaktadırlar. İslam düzenlerinin hem dini hem de felsefi gerisi

<sup>31</sup> Hasan Özalp, **Farabi ve İbn Sina Düğncesinde Mead**, s. 45.

<sup>32</sup> Mahmut Kaya, “Farabi”, D A., s. 151.

<sup>33</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı”, **İslam Felsefesi Yazıları**, ed. Mustafa Arman, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 40 (4 no'lu dipnot)

planlarını dikkate alırsak mead ile ilgili görüşlerini do ru ekilde anlamak için onların kaynaklarını da do ru tespit etmek gerekir.

## 2. Farabi Ve bn Sina'nın Mead ile ilgili Kaynakları

Hz. Muhammed'in getirdi i vahyi kabul eden Müslümanların mesajını dünyanın farklı yerlerine ula tırma gayreti içerisinde girmişlerdir. Bunun için fetihler yapılmaya başlandı ve fetihlerle birlikte İslam'ın hâkim olduğu sınırlar gelişmiştir. İslam coğrafyasının gelişmesi ve Müslümanların farklı kültür, felsefe ve ekollerle karşılaşmasıyla birlikte İslam dünyasında entelektüel bir hareketlilik başlamıştır. Dönümlerine temelde İslam'ı referans alan diğer Müslüman düşünürler gibi Farabi (871-950) ve İbn Sina (980-1037)'de Fars, Hint ve Yunan felsefesiyle tanıştılar. Özellikle de Grek felsefesinin etkisinde kaldılar. Eflatun ve Aristoteles'in eserlerini iyi bir okumaya tabi tutan İslam düşünürleri, farklı ilmi disiplinlerde bu filozofların fikirlerini benimsediler. Çünkü bu iki filozof hem daha sistematik ve hem de konuları daha mantıklı ve tutarlıydı. Ancak bu benimseme bir taklit olmadığı gibi kendi özgünlüklerini de ortaya koymuşlardır.<sup>34</sup>

### a. Kuran-ı Kerim

Kuran-ı Kerim'de insan, Allah'ın evreni kendisi için yarattığı ve kendisine halife kabul ettiği yeryüzünün en şerefli varlığıdır. Bu sebeple Kuran-ı Kerim'de insan fizyolojisine ait açıklamalarda bulunmasına rağmen ruh ile ilgili olarak teferruatlı bir bilgi yoktur. Ontolojik olarak insan, ruh ve beden bütünlüğü açısından ele alınır bu sebeple Kuran, düalist bir insan tasavvuru ortaya koymaz. İnsan ruh ve beden bütünlüğü açısından

<sup>34</sup> Bkz. Cabiri, **a.g.e.**, s. 82 vd; Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV yay., Ankara, 1998, s.106-110.

bütündür. İnsan fonksiyonel olarak ruh ve bedenin ortak organizasyonu ve senkronizasyonundan ibarettir.

Kuran nefis kelimesini çe itli anlamlarda kullanmakta ve daha çok biyolojik ontolojiye izafe etmektedir. Sadece iki yerde<sup>35</sup> Allah için kullanılmakta di erlerinin tamamı, be eri varlık, be eri ahsiyet,<sup>36</sup> insan ve onun özellikleri ve hallerini kapsamaktadır.<sup>37</sup>

Ruhun bu bilinmezli ine ra men insanın-ruhunun akıbeti Kuran'ın üzerinde önemle durdu u ve insanın amacı haline getirdi i önemli bir problemdir. Bu problem Kuranın ana konularındandır. Öyle ki Kuran-ı Kerim'de Allah ve ölüm sonrası ya am iç içedir. Ölüm ve dirili Allah'ın varlı nın argümanları olarak ele alınmaktadır. “ *Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek ve sonunda O'na döneceksiniz; öyleyken Allah'ı nasıl inkar edersiniz?*”<sup>38</sup> ayeti Kuran'da Tanrı inancı ile ölümsüzlü ün nasıl bütünle tirildi ini göstermektedir. <sup>39</sup> Birçok ayette insanın ölüm sonrası dirilece i ve hesaba çekilece i nazarı dikkate verilmekte ve ölüm sonrası ya amda insanın dünya hayatında ortaya koydu u fiillere özde olarak saadet ve ekavetinden bahsedilmektedir. Buradan hareketle felsefi bir perspektifle Kuranda mead üç ekilde ele alınabilir. 1) Mead'ın niçinli i 2) Ölüm sonrası dirili in mahiyeti (cismani-ruhani) 3) Ölüm sonrası mutluluk ve cezasının mahiyetidir. Kuranı Ke-

<sup>35</sup> Kura'n, 5/116, 6/12.

<sup>36</sup> Régis Blachère, Nefs Kelimesinin Kuran'da Kullanılı ı Hakkında Bazı Notlar”, çev. Sadık Kılıç, Atatürk Ü FD, sy, 5, 1985, s. 194.

<sup>37</sup> Ali Durusoy, **bn Sina Felsefesinde nsan ve Alemde ki Yeri**, FAV yay., stanbul, 1993, s. 24.

<sup>38</sup> 2/Bakara, 28.

<sup>39</sup> Turan Koç, **Ölümsüzlük Dü üncesi**, 2. Bsk., z yay. stanbul, 2005, s. 175-181

rimde ölüm sonrası dirili ile ilgili olarak onlarca ayet sıralanabilir.<sup>40</sup> Macdonald, Kuran'da mead ile ilgili "Canlı bir teferruat'ın" varlığından bahseder.<sup>41</sup> Yeniden diriliğin ruhani ya da cismani oluşuyla ilgili olarak da örnekler getirilebilir. Bu sebeple İslam dünyesinde her iki ekilde düzenlenen farklı ekoller vardır.<sup>42</sup>

Ruh ve nefis kelimesi Kur'an da farklı anlamalarda kullanılır. Ruh kelimesi Kura'nda yirmi bir kez geçmektedir.<sup>43</sup> Ancak yinede ruh, hakkında Kuran-ı Kerim çok açık ifade de bulunur: *"Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: "Ruh Rabbinin bildiği bir şeydir ve size ilimden bu konuda çok az bilgi verilmiştir."*<sup>44</sup> Ruh hakkındaki bu bilinmezliğin her men bütünü İslami ilmi disiplinlerde (Kelam, Felsefe ve Tasavvuf) ruh üzerine en çok tartışılan ve yazılan konudur. Farabi ve İbn Sina mensup oldukları dinin ve kendilerine tevarüs eden entelektüel geleneğin bir parçasıdır.

### **b. Antik Yunan Felsefi Dünyesi**

Farabi ve İbn Sina'ya tevarüs eden felsefi gelenek temelde Kadim Grek felsefesi, Fars ve Hint geleneğidir. Farabi ve İbn Sina kendisine tevarüs eden Yunan felsefesi ve onun ruha ve maddeye ilişkin görüşlerini biliyordu. İbn Sina'nın ruh, nefis ve mead dünyesinin temelinde İslami kimlik ile birlikte doğrudan ya da dolaylı olarak bu felsefenin izlerine rastlanmaktadır.

<sup>40</sup> Bkz. İbn Sina, **Adhaviyye fil Mead**, s. 23-30; Fahrettin Razi, **Mefatihü'l Gayb**, s. 274 vd..

<sup>41</sup> Macdonald, "Kıyamet", c. 6, A, s. 777.

<sup>42</sup> Yusuf Nevki Yavuz, Ba's, s. 99, c. 5, D A, Bekir Topaloğlu, "Ahiret", c. 2 D A, s. 547.

<sup>43</sup> Bakara: 2/87, 2/253, Nisa: 4/171, Maide: 5/110, Nahl: 16/2, 16/102, İsrâ: 17/85, Nûr: 26/193, Mü'min: 40/15, Mücadele: 58/22, Mearic: 70/4, Nebe: 78/38, Kadr: 97/4, İsrâ: 42/52, Mer-yem: 19/17, Enbiya: 21/91, Tahrir: 66/12, Secde: 32/9, Hicr: 15/29, Sad: 38/73

<sup>44</sup> İsrâ: 17/85.



Greklilerin özellikle ruha ait görüşlerini sırasıyla inceleyeceğiz ve yerini geldiğinde onlara yapılan eleştirileri vermeye çalışacağız. Çünkü Aristo, Farabi ve İbn Sina ruh ile ilgili olarak kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini zikretmektedir. Bizce bunun sebebi kendisinden önce ruh nasıl anlaşılıyordu ve kendisi nasıl anlıyor şeklindedir. Bu sebeple biz de Farabi ve İbn Sina'nın kendisinden önce kimlerin etkisinde kaldıkları ve kimlere nasıl dönüştüklerini ortaya koyduklarını inceleyeceğiz.

Örneğin Pisagor (MÖ.580-500) ve Pisagorculara göre fert ölümlüdür. Bedenin ana unsuru olan ruh yok olmaz. Kozmik yapıya ait her şeyin bir ruhu vardır. Ruh, Tanrı'nın bir düşüncesidir ve ölmezdir.<sup>45</sup> Ruh, kavramını felsefesine problem edinen Anaksagoras (MÖ.500-428) göre ruh evrendeki kaosu kozmosa çeviren Nous'tur. O, ezeli ve ebedidir, alemin ruhudur. Bu ruh maddenin canlandırıcısıdır. İlk materyalist ve atomist filozof Demokritos'a (MÖ. 460-370), göre; ruh en ince, en düzgün ve en hareketli atomlardan meydana gelmektedir.<sup>46</sup> Atomlar, vücudun her yerine yayılmışlardır<sup>47</sup> ve vücutta kaldıkları sürece hayata ve bilince sahip oluruz. İnsan duyguları atomlarının hareketlerinden meydana gelmektedir. Bu hareketler durgun ve ölçülü ise insan mutludur. Bu sebeple mutluluk ruhun dinginliktir.<sup>48</sup> Atomlardan bir kısmı vücudu terk ettiğinde zaman insanda uyku ve kısmi bir bilinç kaybı meydana gelir. Ancak büyük bir kısmı bedeni terk ederse zahiri ölüm ve tamamı terk eder-

---

<sup>45</sup> Weber, s. 27.

<sup>46</sup> Aristoteles, **De Anima**, s.21-22; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, 5.bsk., Sosyal yay., s. 36;

<sup>47</sup> Weber, **a.g.e.**, s.36.

<sup>48</sup> B. Ali Çetinkaya, **İkçâ Felsefesi Tarihi**, İnsan yay., İstanbul, 2010, s. 116-117.

se ölüm meydana gelir.<sup>49</sup> Evrenin “Diamon”<sup>50</sup> adını verdiği kutsal bir varlık/ruh tarafından yönetildiğine inanan Sokrates’e (MÖ.469-399) göre ruh, bedenden ayrı bir varlıktır,<sup>51</sup> cismani ve maddi bir cevher değildir.<sup>52</sup> Sokrates’in düşüncelerini tam olarak bilmiyoruz. Fakat Platon’un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ölüm sonrası yaşamı ve bu yaşamın iyiliğine inanmaktadır.<sup>53</sup>

Platon (MÖ.427-347), metafizik, ahlak ve siyaset düşüncesinde olduğu gibi ruh ve eskatoloji alanında da İslam düşüncelerini etkilemiştir.<sup>54</sup> Platon, “Phaidros” diyalogunda ruhu, kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzetmektedir.<sup>55</sup> Ontolojiye yönelik yazdığı Timaios diyalogunda ise antropolojik yorumlar yapar ve ruhun nasıl yaratıldığına dikkat çeker.<sup>56</sup> Filozofa göre ruh, bölünmez, her zaman aynı kalan, tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştiren,<sup>57</sup> yaratılmış, ne parçalanabilen ne de ölen, hareketi kendi içinden gelen, bağımsız ve sonu olmayan,<sup>58</sup> görülmeyen,<sup>59</sup> Tanrılık özelliğine

<sup>49</sup> Weber, **a.g.e.**, s.37.

<sup>50</sup>Diamonun varlığı Sokrates düşüncesinde metafizik bir varlık inancının göstergesidir.

<sup>51</sup> Platon, **Phaidon**, çev. Suud Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir. MEB yay. No: 1997, Bu diyalog baştan sona ruh ve mead konusunu içermektedir. Bu sebeple sayfa numarası vermedik. Ayrıca bkz. Hüsamettin Erdem, **İlkça Felsefesi Tarihi**, Hür-Er yay., Konya 2000, s. 193.

<sup>52</sup> Günaltay, **a.g.e.**, s. 188; Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, s. 98.

<sup>53</sup> Ancak ölüm buradan başka bir yere bir tür göç ise ve anlatılan doğrusu ve bütün ölümler orada bir araya geliyorsa, bundan daha büyük bir iyi olabilir mi siz hakimler? Eflatun, **Socrates’in Savunması**. Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, 2004, s. 127.

<sup>54</sup> Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, s. 48.

<sup>55</sup> Eflatun, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul 1997, s. 51.

<sup>56</sup> Eflatun, **Timaios**, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul 1997, s.37 vd.

<sup>57</sup> Eflatun, **Timaios**, s. 37.

<sup>58</sup> Eflatun, **Timaios**, s. 47; **Phaidros**, s. 50.

<sup>59</sup> Eflatun, **Phaidon**, s. 50.

sahip,<sup>60</sup> içerisinde zıtlıkları barındırmayan,<sup>61</sup> akıl, cesaret ve arzuya sahip olan<sup>62</sup> metafizik bir varlıktır. Platona göre ruh bedene yerle tirilmi tir.<sup>63</sup> Bu sebeple filozof ruh beden düalizmini kabul eder. Platon cennet ve ceheennem karılıklı gelen Hades'in diyarına inanmakta ve ölüm sonrası ya amdan bahsetmektedir. Filozofa göre ölüm, ruhun tenden ayrılmasıdır/kurtulması yahut tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalmasıdır.<sup>64</sup> Filozofun ruh anlayışı, kozmolojisinin bir bölümüdür ve bilgi ve irademizin kapsayıcı potansiyelini ifade eder.<sup>65</sup>

slam düünürlerini nefis ve yetileri konusunda ciddi ekilde etkileyen düünür Aristo (M.Ö. 384-322) dur. Filozof, "De Anima/Kitab el Nefs"<sup>66</sup> adında nefis ve onun yetileriyle ilgili bugünkü anlamda psikolojiden çok fizyoloji alanına giren konuları ele aldı ı bir eserde telif etmiştir. Filozofa göre "ruhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir. Çünkü ruh, sonuçta hayvanların ilkesidir."<sup>67</sup> Aristo, ruhu konu edinirken salt bir "ego" dan bahsetmemektedir. Ona göre ruh, hiç fark gözetmeksizin organik cisimlere de hareket ve hayat kaynağı olmaktadır.<sup>68</sup> Tam olarak "ruh, do al ve organize olmu do al bir cismin ilk entelekeia'sıdır"<sup>69</sup>. Bil kuvve hayata sahip

<sup>60</sup> Eflatun, **Phaidon**, s.75.

<sup>61</sup> Eflatun, **Phaidon**, s. 108.

<sup>62</sup> Eflatun, **Devlet**, çev. Neval Akbıyık- Serdar Taçı, İstanbul, 2002, s. 153-168.

<sup>63</sup> Eflatun, **Timaios**, s. 49.

<sup>64</sup> Eflatun, **Phaidon**, s. 15,22.

<sup>65</sup> Çetinkaya, **İkçâ ,felsefesi Tarihi**, s. 157.

<sup>66</sup> Kaya, **a.g.e.**, s. 179.

<sup>67</sup> Aristoteles, **De Anima**, 402a,5, s.1, Ve ayrıca bkz. Kaya, a.g.e., s.180.

<sup>68</sup> Bkz. Günaltay, **a.g.e.**, s. 198.

<sup>69</sup> Aristoteles, **De Anima**, 412b, 5, s. 67.

*do al cismin biçimidir. Fakat biçimsel cevher entelekheia'dır.*<sup>70</sup> Aristo'nun, bilim, bilimin uygulaması,<sup>71</sup> fonksiyon,<sup>72</sup> olgunlaşma,<sup>73</sup> “yetkinlik ve cevher,<sup>74</sup> olarak anladığı entelekheia'yı Metafizik tercümesinde Ahmet Arslan, “tam gerçeklik”<sup>75</sup> olarak çevirmiştir. Bir cismin entelekheia'sı “sureti”dir.<sup>76</sup> Bu kelime için teleioes yani istikmal anlamında kullanılanlar vardır.<sup>77</sup> Aristo ayrıca bu kelimeyi madde, güç ve biçim ifadeleri içinde kullanmaktadır.<sup>78</sup>

Aristo dü üncesinin en kapalı taraflarından biride onun ruhun ölümsüzlüğü, ferdi ve beşeri ruh ve mead konusundaki görüşleridir. Mead konusunda bu kadar kapalı olan filozof reenkarnasyonla ilgili ciddi eleştiriler ortaya koymakta ve reddetmektedir. Aristo'ya göre bedeni hareket ettiren şey ruhu hareket ettiren şey ise -ya da aynı şey ise- ruhunda bütün olarak veya bölümler halinde yer de iştirerek hareket etmesi gerekirdi. Fakat bu mümkün olsaydı, ruhun bedenden uzaklaşması ve o'na geri dönmesi de mümkün olacaktı.<sup>79</sup>

İslam dü üncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf gibi bir çok ilmi disiplini etkileyen<sup>80</sup> bir dü ünce olan Yeni-Eflatunculuk'un kurucusu Ammonios Sakkas (160-242) olmakla birlikte bu dü ünce dü ünürün tale-

<sup>70</sup> Aristoteles, **De Anima**, s. 65.

<sup>71</sup> Aristoteles, **De Anima**, s. 64.

<sup>72</sup> Weber, **a.g.e.**, s. 83.

<sup>73</sup> Bilal Kuşpınar, **bn Sina'da Bilgi Teorisi**, Ankara, MEB yay., 2001, , s. 29.

<sup>74</sup> Aristoteles, **De Anima**, s. 94.

<sup>75</sup> Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996, s. 399.

<sup>76</sup> Mübahat Türker, “bn Sina'nın Felsefesinde Kişilik Meselesi”, s. 67.

<sup>77</sup> Farabi, **Medinetü'l Fazıla**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 2004, s. 188, (açıklamalar ve yorumlar).

<sup>78</sup> Aristoteles, **De Anima**, s. 77.

<sup>79</sup> Aristoteles, **De Anima**, s. 29-30.

<sup>80</sup> Plotinus, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s. 18,

besi Plotinos'la (205-270) kemale ermi tir ve daha çok ona izafe edilmektedir.<sup>81</sup> Platoncu Aristocu ve Stoacı unsurların eklektik bir sentezinden meydana gelmektedir.<sup>82</sup> Yeni- Eflatunculuk'a göre ruh bedeninin formu gibidir ve ondan ayrı değildir.<sup>83</sup> Ruh parçalanmaz, basittir.<sup>84</sup> Plotinos ölüm sonrası ruhun ya amına inanmaktadır. Bedenden ayrılan ruh evrensel ruha katılır.<sup>85</sup> Akıl ve ruh Plotinos kozmolojisinde ki sudur teorisinin doğal bir sonucudur.<sup>86</sup>

### 3. Farabi Dü üncesinde Mead

Farabi ölümle ilgili görüşlerini ortaya koymadan önce kendisinden önce Porfiryus, Plotinos ve bunların geç antik dönem Yunanlı ve Müslüman takipçilerinin görüşlerini tartışır. Farabi'nin anlattığı şekilde bu düşünülere göre iki türlü ölüm vardır. Onlara göre, iradi ve tabii (doğal) olmak üzere ölüm iki türdür. Her iki ölümden de insan maddeden, bedenden ve bedensel zevklerden kendini iradi ya da tabii olarak soyutlar. Iradi ölümden insan, bedenle bir olmasına rağmen kendisini ruhi bir yetkinlik ve mutluluk için bedenden ve bedene ait hazlardan vazgeçer, öfke, kıddet, şehvet gibi arzularını ortadan kaldırmaya çalışır.<sup>87</sup> Çünkü maddesel cevher olan beden ve bedene ait bütün hazlar insanı kendi öz benliğinden koparmaktadır. Bu dünyadaki hayat insanın yaşamaması gereken tabii durumu değildir, bu sebeple de ruhun bedenle birliğinin

<sup>81</sup> Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, iz yay., İstanbul 2001, s. 338.

<sup>82</sup> Zeller, **a.g.e.**, s. 337.

<sup>83</sup> Plotinos, "Enneadlar I-IV", s. 82, çev. H Vehbi Eralp, "Felsefe Arkivi," sayı: 19, 1975.

<sup>84</sup> Plotinos, **Enneadlar**, s. 51,

<sup>85</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 105-116.

<sup>86</sup> B. Ali Çetinkaya, **İlkça Felsefesi Tarihi**, s. 286.

<sup>87</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 122-125.

tabiatına aykırıdır.<sup>88</sup> Do al ölüm, manevi bir cevher olan ruhun beden- den kesin bir ekilde bir birinden ayrılmasıdır. Farabi bunları bir kısım “bozuk dü ünceler” olarak zikreder.<sup>89</sup> Farabi'ye göre, tutum ve dü ünce- ler ve akıl dı ı olanlar ortadan kaldırılmamalı, beden küçümsenmemeli, ondan nefret edilmemeli ancak kötü dü ünceler sadece kontrol altına alınmalıdır.<sup>90</sup> Ruhun, bedende sürekli olarak kalıcı olması mümkün de- ildir. Canlılara ait do al bir olay olan ölüm ise, iki farklı cevher olan ruh ve beden birbirinden ayrılmasıdır.<sup>91</sup> Farabi'nin mead dü üncesi onun genel metafizik ve siyaset dü üncesiyle iç içedir. Filozofa göre insan, hayatında erdemli, ahlaklı, ölçülü ya amalı ve buna gayret etmelidir. Çünkü ancak bu ekilde insan için hayatın anlamı ve de eri olur. Akli melekelerini geli tiren ve bu sayede di er erdemlerde yetkinle en insan, ölüm sonrası saadeti yakalayabilir. Çünkü ölüm sonrası ya amdan ahiret mutlulu unu kazandıracak ya da artıracak erdemleri elde etmek müm- kün de ildir. Bu ba lamda Farabi mutlu u daha çok rasyonel yetkinli e ba lamakta ve aklın hazzı olarak kabul etmektedir. nsan ölümden korkması ise ahirette göre kötü durumlardan de il orada mutlulu unu artıracak eylemleri yapacak olamay ındandır.<sup>92</sup> Bu sebeple insan ölümden korkmak yerine mutlulu u kazanmayı elde edecek fiillerini daha da artırabilmek için ya amayı arzu eder. Erdemli ve faziletli insan ölümü istemede acele etmemeli ve erdemli fiillerini artırabilmek için hayatta uzun süre kalabilmenin yollarını aramalıdır. Ölümden korkanlar ise,

---

<sup>88</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 289-290.

<sup>89</sup> Farabi, **El-Medine**, 125.

<sup>90</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 292.

<sup>91</sup> Farabi, **Fusulu'l Medeni**, Çev. Hanifi Özcan, zmir 1987, s. 64.

<sup>92</sup> Farabi, **Fusul**, s. 62.

cahil insanlardır ve ölümlerle birlikte geride bıraktıkları kendilerince iyi olduklarını zannettikleri iyiliklerinden yani zevk veren mal, servet, mevki, gibi maddi hazlardan ayrı kalacaklarını dü ünen insanlardır. Faziletli insan öldü ünde veya öldürüldü ünde yas tutulmalıdır.<sup>93</sup>

Farabi'nin mead dü üncesi hem nefis ve nitelikleri hem de siyaset ve ahlak felsefesi üzerine kurulmu tur. Fakat bu unsurlar birbirinde kesin hatlarla tamamen ayrılamaz. Farabi'de bendenle birlikte yetilerini ifa eden nefsin ölüm sonrası yok olabilmesinin üç artı vardır. Ya nefis bedeninin yok olmasıyla birlikte yok olacak; ya kendisinde bulunan bir kar it dolayısıyla yok olacak; ya da neftsen daha güçlü bir varlı m müdahalesi ile yok olacaktır.<sup>94</sup> Farabi'nin nefis ve nitelikleri bakımından mead dü üncesini ele alacak olursak:

Nefis ve beden ayrı cevherler oldu u için bedenle birlikte nefsin de yok olmasını gerektirecek bedensel bir zorunluluk yoktur. Beden, nefsin varlı ı için arttır fakat bekası için art de ildir.<sup>95</sup> Çünkü aralarında cevher farkı vardır. Nefsin yok olmasını gerektiren di er sebep ise nefsin zıddının olmasıdır. Nurani bir cevher için bu durum muhaldir. Aynı zamanda ayırık cevherin (nefs) zıttı yoktur. Bu iki art ba lamında nefsin bedeninin yok olmasıyla birlikte yok olması imkânsızdır. Çünkü zatlari ve maddeleri itibariyle nefis ve beden farklıdır. Sonuncu madde yani nefsin kendisinden daha güçlü bir varlı m müdahalesi ile yok olması ise, sadece Tanrı'ya ba lıdır. Nefisten daha güçlü bir varlık onu var

---

<sup>93</sup> Farabi, **Fusul**, s. 63-64.

<sup>94</sup> Farabi, **El-Medine**, s.122 vd.

<sup>95</sup> Farabi, **El-Medine**, s.123-124.

eden Tanrıdır ve onu yok etmesi mümkündür.<sup>96</sup> Burada olduğu gibi Meşai filozoflarda nefis beden ilişkisine dair düşünce daha çok nefsin üstün olduğu kabulünden hareketle ortaya konulmaktadır.<sup>97</sup> İnsan nefsi (nefs-i natika) maddeden mücerret olduğu için ölümünden sonra da bedenden bağımsız olarak varlığını devam ettirir. Bu şekilde gelen nefis farklı bir özellik kazanır ve kendi kendini de bilme istidadı kazanır. Müstefad akıl seviyesinden faal akıl seviyesine yükselir ve ittisal eder bu ittisalın sonucu olarak beka bulur. Yani faal akıl nefse beka veren unsurdur. Zaten bedene nefsi indirende odur. Bu sebeple “vahibü's suver'dir.<sup>98</sup> Farabi mead düşüncesine nefisle ilgili bir ön tanım getirir gibi görünmektedir. Filozofun beden ve nefsi ayırarak cevher bakımından ister saadet isterse ekavet yönünden olsun nefse beka verdiği gerçektir. Ancak açıkça anlaşılan insan nefsinin ruhi bir tekamül ve terakkisinin olduğuudur. Bu ruhi terakki Farabi'nin siyaset felsefesinde toplumları kategorize etmesine sayılayacaktır. Neticede bu tasnif de aynı zamanda uhrevi saadet ve ekaveti belirleyen en temel faktördür. Bu da bize Farabi'nin mead düşüncesinin ikinci boyutunu oluşturan toplumların tasnifini göstermektedir.

Siyaset düşüncesinde yönetim anlayışı ve yönetilişleri bakımından Farabi toplumları temelde “erdemli toplumlar” ve “erdemsiz toplumlar” olarak iki sınıfa ayırır. Daha sonra erdemli toplumların karşıtı olan erdemsiz toplumları ise; a. Bilgisiz(cahil) b. Fasık(bile bile kötülük

<sup>96</sup> İbn Rüşd, **Tehafüt'te Tehafüt**, Çev. Kemal İplik-Mehmet Dağ, Samsun, 1986, s.327.

<sup>97</sup> Aygün Akyol, “Farabi ve İbn Sina'ya Göre Mead Meselesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, c. 9, sayı: 18, s. 139.

<sup>98</sup> Farabi, **es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebadiü'l Mevcudat**, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Ener- M Rami Ayas, İstanbul 1980, s. 2.



i leyen) c. Sapık toplumlar olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutar.<sup>99</sup> Siyaset dü üncesinin genel yapısı itibariyle bu toplumları bilgi ve ya am tarzlarına göre tasnif edecek olursak:

**a) Teorik Ve Pratik Açından Yetkin İnsanların Ruhları**

lim ve hikmeti bilen, akli ve ahlaki melekeleri üstün ve nazari/teorik bilgilerini pratikte de ya ayan, ideal anlamda faal akılla ileti imi olan bir reis veya aralarında me veret ve ıra ile karar alan bir gurup tarafından yönetilen, Erdemli toplumlar.<sup>100</sup> Farabi dü üncesinde pratik erdemlere sahip taakkul ve tahayyül yetilerini kullanarak heyulani (maddi) akıl seviyesinden müstefad (kazanılmı ) akla ula ıp faal akılla ittisal eden bütün ruhlar bedenden ayrı kendi zatıyla ayakta durabilecek mahiyet kesbederler. Neticede bu seviyeye ula an nefisler faal akılda kalacak ve onunla bütünle erek ölümsüz kalacaklardır.<sup>101</sup> Bunlar erdemli toplumların mensuplarıdır.

**b) Teorik Açından Yetkin Pratik Açından Yetersiz Olan İnsanların Ruhları**

lim ve hikmeti bilen, kıymetini anlayan fakat bu bilgileri sadece teorik planda tutup pratik anlamda hiçbir eylemde bulunmayan, karakteri de i mi , do ru yolu bulamamı ve fiilleri artık cahil insanların fiillerine benzemi fasık ehirlir.<sup>102</sup> Farabi'nin mead açısından ele aldı ı ikinci gurup ise akli erdemlere sahip fakat bunları prati e dönü türüp yetkinle memi toplumlar ve/veya üyeleridir. Bu toplumlar pratik erdemleri kazanamamı yani maddeden tam olarak kopamamı lardır. Bu sebeple

<sup>99</sup> Farabi, **el-Medinetü'l Fazıla**, s. 99; **es-Siyasetü'l Medeni**, s. 52 vd.

<sup>100</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 95 vd.

<sup>101</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 96.

<sup>102</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 99-100.

bunlar maddenin esiri olmu fasık bireyler ve toplumlardır. Bu toplum-  
larda tıpkı erdemli toplumlar gibi ölümsüzlük kazanacaklardır ancak  
maddeye olan ba ımlılık ve tutkularından dolayı maddeden tam kopa-  
mayacaklar ve bu sebeple sonsuz acı ve ıstırap çekeceklerdir.<sup>103</sup> Fara-  
bi'nin burada bahsettikleri eylemlerin bir kısmı tamamen kendine özgüdür.  
Bu görüşler Yunan kaynaklarında tespit edilememi tir.<sup>104</sup>

### c) Cahil Nefisler

Ne teorik anlamda ve ne de pratikte hiçbir bilgileri olmayan,  
ba kalarını taklit eden, mutlulu u bilmeyen ve ondan habersiz olan,  
maddi eylemlere haz duyan bilgisiz ve sapık ehirlere dir.<sup>105</sup> Cahil ehirlilerin  
halklarının ruhları ise kendilerini hiçbir zaman maddenin etkisinde kur-  
taramadıklarından dolayı varlıklarının bekasını sa lamak için her zaman  
maddeye muhtaçtırlar ve maddenin esirdirler. Bu nefislerde ilk akısal  
dı nda hakikate ait hiçbir suret geli memi tir. Bu sebeple müstefad akıl  
seviyesine çıkıp faal akılla ittisal edemezler. Netice bu nefisler arzuladı-  
kları ve ihtiyaç duydukları madde (özellikle beden) ortadan kalktı ı za-  
man kendileri de ortadan kalkıp yok olurlar.<sup>106</sup>

Görüldü ü gibi temelde akli erdemler ve onların pratik i levine  
göre tasnif edilmi bir hiyerar i vardır. Ameli erdemlerde yetkinle me  
fikri bize slam dininde yer alan “kamil insan, ilmiyle amel insandır”  
dü üncesini ça rı tırmaktadır. Sonuçta ölüm sonrası ya amda bu top-  
lumsal tasnife paralel olarak ilk sınıf baki olacak yani ölümsüzle ecek

<sup>103</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 106.

<sup>104</sup> Farabi, **El Medine**, s. 242

<sup>105</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 99; **es-Siyase**, s. 53.

<sup>106</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 105; **es-Siyase**, s. 48.

üçüncü sınıf yok olacaktır.<sup>107</sup> Nefsin bekası olarak hem teorik hem de pratik açıdan erdem ve bilgelik kazanarak faal akılla ittisal edebilmesine bağlıdır. Nefsin ölümsüzlüğü onun toplumsal ve bireysel erdemlerde yetkinleşmesiyle mümkündür. Erdemli bir toplumda ya ayan ve ahlaki faziletlerde yetkinleşen kişinin ruhu bedensel hazlardan ve arzulardan arınarak faal akılla ittisal eder. Bu durum aynı zamanda o nefsin ebedi saadetidir. Ancak varlığını bedensel hazlara bağlı olarak yürüten akıl bedenle birlikte ruhları da ortadan kalkacaktır.<sup>108</sup> Farabi'de uhrevi saadet ve ekavet kendisine verilmiş şekilde kazanılmıştır.<sup>109</sup>

#### 4. İbn Sina Dünyasında Mead

Ölüm ve mahiyeti nedir? Ölüm korkusunun sebepleri nelerdir? Bu korkudan insanlar nasıl kurtulabilir? gibi sorulara cevap vermek amacıyla, "*Ölüm Korkusundan Kurtulu*" adlı müstakil bir risale kaleme alan İbn Sina'ya göre insan, "*ya ayan idrak eden (natık) ve ölecektir.*"<sup>110</sup> Buradan hareketle İbn Sina'da göre nefsin bedenini kullanmayı terk etmesi ve nefis beden ilişkisinin sona ermesi anlamına gelen ölüm insana arız olan bir durumdur. Ölümle birlikte nefis bağımsız kalır.<sup>111</sup> Beden, ölümden sonra yok olmasına rağmen ruh, nurani bir cevher olduğu için aynı akıbete maruz kalmaz. Ölümün bir takım insanlar tarafından tabii ölüm ve iradî ölüm olarak sınıflandırıldığını ve bunun böyle olduğunu ifade eden Farabi'nin aksine İbn Sina bu tasnife katılmaktadır. İbn

<sup>107</sup> Farabi, *El Medine*, s. 241; *es-Siyase*, s. 48.

<sup>108</sup> Farabi, *El-Medine*, s. 244.

<sup>109</sup> Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi*, İz yay., İstanbul, 2000, s. 109.

<sup>110</sup> İbn Sina, "*Ölüm Korkusundan Kurtulu* Risalesi", çev. M. Hazmi Tuna, 1959, s. 16

<sup>111</sup> İbn Sina, "*Ölüm Korkusundan Kurtulu*", s. 13.

Sina'ya göre de ölüm, tabî ve iradî olmak üzere iki türdür. Aynı ekilde tabii ve iradi olmak üzere hayatta iki türdür.<sup>112</sup>

bn Sina, iradi ölümü, hükemanın da belirtti i gibi, “ *ehvetleri öldürmeyi, ehvet dü künlü ünü terk etmeyi gerektirir*”<sup>113</sup> ekinde algılar. Yani ki inin bilinçli olarak, iradi olarak bedeninin dünyevi hazlardan, lezzetlerden ve zevklerden vazgeçmesi anlamındadır. Tabi ölüm ise, ruhun bedenden ayrılıp, ne sebeple olursa olsun ola an ya amının sona ermesidir. iradi hayat, insanın dünya hayatında, yeme, içme, arzular, ehvetler gibi her türlü maddi lezzetlerdir. Tabi hayat ise, sonsuza kadar ya ayacak olan nefsin, özenilecek ebedi bir ya am için ilimler ö renmesi ve onları ya amayarak ve cehaletten kurtulmasıdır. bn Sina, Eflatun'a ait oldu unu söyledi i, “ *iradenle öl ki tabiatla dirilesin*” sözünü hatırlatarak iradi ölümle tabi ya am arasında bir korelasyon kurmaktadır. Yani insan bilinçli olarak bedensel hazlardan ve isteklerden vazgeçerde do al olarak insan ruhu mutlu olacaktır. Bu dü ünçe aynı zamanda ki iyi korkuların “ *en büyü ü, en tesirlisi, en iddetlisi*”<sup>114</sup> diye tarif etti i ölüm korkusundan kurtaracaktır. Ölüm korkusundan kurtulmak için ise korkmaya sebep olan faktörlerin iyi bilinmesi gerekti ine de inen bn Sina, insanlara ölüm korkusunu ta ryanların yedi grup oldu unu sıralar –ki bunlar zannedilenin aksine hakikatleri olmayan bir takım batıl zanlardır:

- i. Ölümün mahiyetini bilmeyene,
- ii. Nefsin nereye intikal edece ini kestiremeyene,

<sup>112</sup> bn Sina, **a.g.e.**, s. 15-16.

<sup>113</sup> bn Sina, **a.g.e.**, s. 16.

<sup>114</sup> bn Sina, “Ölüm Korkusundan Kurtulu ”, s. 12.

iii. Bedenle birlikte nefsin de inhilal edip, da ılıp, tamamıyla hiç ve yok olup sadece kendisinden sonra alemin baki kalacağını zannedenlere –ki bunların ço u mead'ın keyfiyetini bilmeyenlerin zannıdır.

iv. Ölüme hulul edip gelen hastalıklarla birlikte ölüm için de ayrı bir elem oldu unu zannedenlere,

v. Öldükten sonra kendisinin ceza ve i kenceye maruz kalacağını zannedenlere,

vi. Ölümden sonra nereye gidece ini ve nereye ayak basacağını bilmede kararsız kalanlara,

vii. Arkada bırakacağı mal ve miras üzerine tessüf edenlere ölüm korkusu arız olur.<sup>115</sup>

Farabi, Yeni Eflatuncu (Porfiryus ve Plotinos gibi) ruh beden düalizminin inandı ı<sup>116</sup> ve nefsin bedensel hazları devre dı ı bırakarak terbiye edilmesini ön plana çıkaran iradi ölüme kar ı çıkmaktadır. Ona göre insan bedenide de erli bir cevherdir. Bedensel cevhere ait hazları ortadan kaldırmak yerine onları akli melekelerimizi kullanarak kontrol etmemiz gerekir. Oysa bn Sina selefinin aksine iradi ölümü kabul eder ve bedensel hazların hem iradi hem de akli ekilde kontrol ve terbiye edilmesi gerekti ini savunur. bn Sina bu sebeple mistik dü ünçeye biraz daha yakındır.

---

<sup>115</sup> bn Sina, **a.g.e.**, s. 12.

<sup>116</sup> B. Ali Çetinkaya, **İkça Felsefesi Tarihi**, İstanbul, İnsan yay., 2010, s. 287.

İbn Sina meadî dünya ve ahiret ili kisi balamında insan nefsinin bedenden ayrılması ve bama gelecek şeyler olarak ele almaktadır.<sup>117</sup> İbn Sina'ya göre insanların ölüm sonrası yaamlarını konu edinen mead üç açıdan zorunludur. *Birincisi*, ahlaki açıdan zorunluluk ki bununla erdem ve fazilet sahibi insanların akıbeti ya da böyle yaamanın bir gereği; *İkincisi*, sosyal açıdan zorunluluk, toplumsal düzen ve dengenin korunması için *üçüncüsü*, insani açıdan zorunluluk ki, insanın ölüm sonrası sadet ve ekavet beklentisidir.<sup>118</sup> Görüldüğü gibi İbn Sina meadî daha çok toplumsal istikrarı, saadet ve ekaveti esas alarak yorumlamaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey genel olarak ölüm sonrası yaamla ili kilelendirilen meadî filozofumuz pragmatik olarak ele almaktadır. Böyle ki, insanın bireysel erdemleri ortaya koyması için ölüm sonrası mükâfatlandırılma arzusu ve toplumsal düzenin sağlanması için yasaları göz ardı eden insanların ölüm sonrası cezalandırılma korkularıdır. Kısaca İbn Sina bireysel erdem ve toplumsal düzenin sağlanması için meadî zorunlu görmektedir.

İbn Sina meadî düüncesini temellendirmek için nefsin varlık alanına çıkmasını, mahiyetini, bedenle ili kisini anlamak gerekir. Filozof, ölümsüz bir cevher olması sebebiyle ruhun bedenden ayrıldıktan sonra (ölüm) yok olmayacağını ifade eder ve ölümler birlikte yok olmayan nefsin ölüm sonrası akıbeti hakkında görüşlerini ortaya koyar.<sup>119</sup> *“Adhaviyye fil Mead”* adlı eserinde ölüm sonrası yaamla ilgili olarak diriliğin imkanı

<sup>117</sup> İbn Sina, *Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyyeti ve't Tabiiyyeti ve'l İlahiyyat*, Muk. Macit Fahri, Beyrut, 1982, s. 326.

<sup>118</sup> İbn Sina, *Adhaviyye fil Mead*, s. 53-56.

<sup>119</sup> İbn Sina, *Kitabü' İfa en-Nefs*, Çekoslavya, 1956, s. 224; Hayrani Altınta , *İbn Sina Metafizî i*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1997, s. 139.

noktasında dört sınıf (tenasühle birlikte be sınıf) saymaktadır. Daha önce yukarıda saydığımız bu be sınıfı teker teker değerlendirir ve eleştirir. Problem teşkil eden bedenlerin dirileceği sorununu ise yine ayrı bir başlık altında tartışır. Neticede böyle bir diriliğin mümkün olmadığını ortaya koymaya çalışır. Genel mead düüncesinde filozofun cismani ve ruhani diriliğine inandığı/kabul ettiği ifade edilmiştir. Öncelikli olarak İbn Sina, mead'ın Peygamber vasıtasıyla Allah'ın bize bildirdiği nakli bir konu olduğunu<sup>120</sup> rasyonel yorumların bu konuda çok fazla bir şey ifade edemeyeceğini sadece mahiyeti hakkında filozofların görüş bildirdiklerini belirtir.

*“Bilinmelidir ki yeniden dirili (mead) hakkında ki anlayış, bedenlerin yeni baştan dirileceği gerçektir. Bu görüşün kanıtlanması, yalnızca peygamberlerin söylediği haberlere iman etme gibi dini hüküm çıkarma yöntem aracılığıyla mümkündür... yeniden diriliğe alakalı olarak diğer bir mesele de mutluluk (saadet) ve bedbahtlık (ekavet) ile ilgili olarak nefislerin varlıklarını sürdürmesidir. Bu düünce hem peygamberlerce hem de filozoflarca burhani kıyas vasıtasıyla kanıtlanmıştır.”<sup>121</sup>*

Pasajda görüldüğü üzere İbn Sina, ölüm sonrası yaşamın Kur'anın ve peygamberin belirttiği gibi cismani olacağına inanmaktadır. Örneğin bazı düünürler bu pasajı delil göstererek filozofun hâri cismaniye inandığını ifade etmektedir.<sup>122</sup> Ancak filozof hârin ruhani olacağına

<sup>120</sup> İbn Sina, **Necat**, s. 326

<sup>121</sup> İbn Sina, **Necat**, s. 326; **Metafizik**, 169.

<sup>122</sup> Hayrani Altıntaş, **İbn Sina Metafiziği**, s. 142.

dair tartışmalar da yapmaktadır. İmdi İbn Sina'nın hâsri cismani konusunda ki değerlendirmelerine bakalım.

Filozofumuza göre, nefisler bedenlerden ayrıldıktan sonra maddi nitelikteki bedenler, bozulmakta, toprağa karışmakta ve çözülmektedir. Davılan bu unsurlar ise bağka varlıkların oluşumunda yer alarak mükerrenen ortaya çıkmaktadır. Sonsuz sayıda nefsi nazarı dikkate alacak olursak âlemdede ki sınırlı miktarda bulunan madde yeni canlı nefisleri için kifayet etmeyecektir.<sup>123</sup> Fakat burada Allahın yeni madde yaratacak kudretinin olduğunu ön plana çıkartarak yapılacak itiraz karşısında İbn Sina, “Allahın, kendi yolunda savaşıp eli-ayağı kopmuş bir şekilde ölen kimseyi bu şekilde cennete koyacağını söyleyen kimse, Allahın cömertliğini ve ihsanını anlamamı demektir.”<sup>124</sup> diyerek sorunu cedeli bir tarzda çözmeye çalışmaktadır.

İbn Sina'nın mead düüncesi de tıpkı Farabi gibi nefise yüklediği anlam ve onun yetkinliğini merkeze almaktadır. Yetkinlikle menin temelinde ise iki faktör vardır. Birincisi nefsin akli erdemlerle bilmesi ve onları pratiğe dönüştürmesi ikincisi, kazandığı bu erdemleri içselleştirip içselleştirmemesi açısından bedenle ilişkisidir. Ruhun bedenle ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti onun saadet ve ekavetini belirlemektedir. Ancak her halükarda ruh ölümsüzdür. Ruhun ölümsüzlüğünün sebebi onun maddi olmayan, bozulmayan ve yok olmayan manevi/nurani bir cevher olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken bir mesele ruhun bu özelliğinin ona Allah tarafından haricen verildiğidir. İbn Sina, uhrevi durumları bakımından Farabi gibi insan nefislerini sınıflara ayırır

<sup>123</sup> İbn Sina, **Adhaviyye**, s. 103-104, 107.

<sup>124</sup> İbn Sina, **a.g.e.**, s. 103, 104- 107.



ki aynı durum Gazali'de de vardır. Çünkü Kura'nı Kerim böyle bir tasnife gitmektedir.<sup>125</sup> Filozof, ölümsüzlük bakımından nefisleri dört sınıfta de erlendirmektedir.<sup>126</sup>

**a) *Kamil münezzeh nefisler (yetkin ve arınmış nefisler)***

Bunlar Farabi'de olduğu gibi akli erdemleri kazanmış ve bunları içselleştirerek pratikte yaayan nefislerdir. Bu nefisler faal akılla ittisal ettikleri için onda fena bulacaklardır.<sup>127</sup> Biz bu düşünceye Platonda rastlamaktayız. İbn Sina'ya göre yetkinleşmiş ve arınmış nefisler hem bu dünyada hem ahirette saadet içerisinde sonsuza kadar mutludur ve ölümsüzdür.<sup>128</sup>

İbn Sina "Ariflerin Makamları" başlıklı yazısında bu yetkinleşmiş kimselerin, bedenlerinden elbiseler içinde oldukları halde, onlardan soyunmuş ve kutsiyet alemine soyutlanarak yönelmiş kimseler olarak bahsederken,<sup>129</sup> "Ariflerdeki olağanüstü hadiselerin sırrı" başlıklı yazısında ariflerin olağanüstü hallerine atılmaması gerektiğini vurgular:

*"Bazen ariflerden onların neredeyse "adeti"(doğal düzeni) ters çevirebildikleriyle ilgili haberler sana ulaşır ve sen hemen onları yalanlamaya yeltenirsin... böyle bir haber karşısında sen de bekle ve acele etme! Çünkü buna benzer olayların doğanın sırlarında birtakım sebepleri vardır... bunlar*

<sup>125</sup> Bkz. 56/Vakıa, 10-35.

<sup>126</sup> İbn Sina, **Adhaviyye**, s. 152-153.

<sup>127</sup> İbn Sina, **İfa en Nefs**, s. 231.

<sup>128</sup> İbn Sina, **Adhaviyye**, s. 152.

<sup>129</sup> İbn Sina, **Arifler ve Tenbihler**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, s. 182.

*(arifler) güçleri nedeniyle adeta alemin bir tür nefsi gibi olurlar.*<sup>130</sup>

**b) Münezzehe olmayan kamil nefisler(yetkin olan ama arınmamı nefisler)**

Akli erdemler ula mı ancak bunları içselle tiremediklerinden pratik uygulamalarını yerine getirememi bu nefisler bedenden ayrıldıktan sonra ölümsüzdür fakat berzahta kalırlar ve iddetli acı ve sıkıntı içerisinde ya ayacaklardır. Çünkü bunlar gerçek erdemin ve mutlulu un ne oldu unu bildikleri halde kötü davranı larına devam etmi lerdir. Huylarını ve fiillerini de i tirmemi ve mutlulu u kazanmak için çaba göstermemi lerdir. Bu nefisler mutlulu a eri inceye kadar belli bir berzahta kalırlar. Ya adıkları bu süreç onlar için sonsuz de ildir. Nihayetinde duydukları elemenden kurtularak gerçek mutlulu a eri irler.<sup>131</sup>

**c) Münezzehe eksik (nakıs) nefisler(teorik yetkinlikleri olmaksızın beraber ahlaki olarak temiz ve arınmamı nefisler)**

Farabi'de olmayan fakat bn Sina'nın dikkati çekti i bir sınıftır. Bu nefisler münezzehtir yani arınmamı tırlar ancak akli erdemlere ve pratik ahlaka sahip de ildirler. Bu nefisler çocuklar, deliler ve kavrayı yetkinli ine sahip olmalarına ra men ölüm sonrasında kendilerine ait bir saadet ve ekavetin farkında olmayan ya da bunlarla ilgili kendisine bilgi ula mamı kimselerdir. Bunlar için mutlak anlamda mutluluk ve mutsuzluk olmadı ı gibi elem ve acı duymakta yoktur. Çünkü bunlar bu durumu kavrayacak olgunlu a eri mi nitelikte de illerdir. Bunlar yüce

<sup>130</sup> bn Sina, **aretler**, s. 201-202.

<sup>131</sup> bn Sina, **Adhaviyye**, s. 152.

mutlulu a eri emeyecek ancak Allah'ın rahmetinden bir rahatlı a ereceklerdir.<sup>132</sup>

**d) Münezzehe olmayan eksik nefisler**

Hem akli erdemleri olmayan hem de pratik yetkinli e sahip olmayan insan nefisleridir. Ne arınmı tırlar ne de tam bir yetkinli e sahiptirler. Bunlar yetkinle meye kabiliyetleri ve dirayetleri oldu u halde, iradi olarak yetkinle meyen ve yetkinle mekten uzakla an nefislerdir. Farabi'nin aksine bn Sina'ya göre bunlar da ölümsüzdür.<sup>133</sup> Zaten bn Sina, Farabi'nin nakletti i ve kabul etti i münezzehe olmayan nakıs nefislerin yok olaca ı ile ilgili görüşün skender Afrodisi'ye ait oldu u ve buna katılmanın mümkün olmadığını ifade eder.

*“Ameli erdemleri elde edememi nefislerin bedenlerle birlikte yok olaca ı görüşü Aristo'nun görüşü olmayıp skender'in görüşüdür ve do ru olmayan bir görüş tür. fade etti imiz gibi nefis zorunlu olarak sonsuzdur (baki).<sup>134</sup>*

bn Sina'ya göre her canlı ölümlüdür ve “yok olu ” diye bir ey söz konusu de ildir.<sup>135</sup> *Nazari erdemleri olmayan ve kendilerini de arındırmamı olan nefisler;* bedenden ayrıldıklarında yine bedensel zevkleri ve hazları arzulayacakları için bu nefisler sonsuz mutsuzluk ( ekavet), sıkıntı ve azap içinde kalacaklardır. bn Sina, ölüm sonrasında bir araya gelen kamil münezzehe nefislerin birbirlerinin mutluluklarını artırdı ı ve münezzehe olmayan nakıs nefislerin ise bir araya geldiklerinde ve birbiri-

<sup>132</sup> bn Sina, **Adhaviyye**, s. 152-153.

<sup>133</sup> bn Sina, **Adhaviyye**, s. 153-154.

<sup>134</sup> bn Sina, **Adhaviyye**, s. 154.

<sup>135</sup> bn Sina, **a.g.e.**, s. 154.

nin ekavet ve acılarını artırdı ı dü üncesinin kendinden önceki filozofların kabulü oldu unu ifade etmekte ve onaylamaktadır.<sup>136</sup>

Tıpkı Farabi'de oldu u gibi bn Sina dü üncesinde de uhrevi mutlulu un akli olaca ı dü üncesi baskındır. Filozof, cennet ve cehennem mahiyetini tartı tı ı yerlerde alemleri akli, vehmi/hayali ve duysal olarak tasnif eder. Filozof'a göre ya anılacak alem yani cennet akıl dünyasıdır. Hayal ve vehim dünyası bozulu ve yok olu dünyasıdır. Duyular dünyası ise kabir alemidir.<sup>137</sup> Görüldü ü üzere bn Sina uhrevi saadet ve ekaveti açıkça kabul etmekte ve ruhsal saadetin akli erdemlere ba lı oldu unu inanmaktadır. bn Sina'nın duysal alemi olarak ifade etti i kabir alemi gerçekte var olan bir alem mi yoksa dünyevi hazlara ba lı nefsin ya adı ı bir hal mi oldu u çok açık de ildir. Ancak açık olan bir ey vardır ki o da bn Sina'nın akılsal algının karı ıklıktan halis künhe vasıl olan algı oldu u duygusal algının ise tümüyle karı ık oldu udur.<sup>138</sup>

slam akidesine ters dü memek için nefsin ölümle birlikte bir çedit bedenle birlikte dirilece ine inanır fakat uhrevi saadet ve ekavetin sadece nefsin özelli i oldu unu kabul eder.<sup>139</sup> Bu durumda bn Sina'ya göre akli mutluluk hissi mutluluktan daha de erlidir. Bundan dolayı da akli erdemlerde yetkinle mi olan filozoflar daha çok akli mutlulu u kazanmayı tercih ederler. Hatırlanaca ı gibi ruhu akli yetkinle meyle özde le tiren Aristo'dur. Hem Farabi hem de bn Sina saadetin en yüksek noktasının peygamber ve filozoflara ait oldu una inanmaktadır. Çünkü sadece bu ikisi yöntemleri farklı olmakla birlikte faal akılla ittisal edebi-

<sup>136</sup> bn Sina, **a.g.e.**, s. 154.

<sup>137</sup> bn Sina, **Tis'u Resail fil Hikme ve't Tabiiyyat**, Daru'l Arab, Kahire, 2. Bsk., s. 130-131.

<sup>138</sup> bn Sina, **arat**, s. 177.

<sup>139</sup> Durusoy, " bn Sina", C. 20, D A. s. 329.

len yani nazari ve ameli erdemleri beraber i leten ki ilerdir. Mehmet Aydın'ın ifade etti i gibi, bn Sina, "bir ve aynı bölümde hem müminler toplulu unu, hem de kendisi gibi dü ünenleri tatmin etmeye çalı makta-  
dır. Bu sebeple de Gazali yöneltti i ele tirilerde haklıdır."<sup>140</sup>

##### 5. Farabi Ve bn Sina'nın Görü lerinin Kar ıla tırılması

Hem Farabi hem de bn Sina'da müstefad akıl seviyesine çıkan ve buradan faal akılla ittisal eden insan ruhları bedensel varlı a ihtiyaç duymaksızın ölümsüzlü ü kazanırlar. Bil fiil akıl seviyesine ula an ruh- lar müstefad akıl seviyesine ula ma yetilerine sahip oldukları için ölümsüzlük potansiyeline sahiptirler. Bu sebeple bütün insani ruhlar bil kuvve ölümsüzlü ü kazanabilecek nitelikte olup bu seviyeye ula amayan ruh- lar ise yok olacaklardır.<sup>141</sup> Farabi'nin nefsin bekasını sadece akli ve ahlaki erdemlere ula anlara indirgerken bn Sina'ya göre bütün nefisler ölümsüzdür ve uhrevi ya amdan saadet ya da ekavet ekinde payları vardır.

Farabi akli erdemlere ula anlar ve bunları içselle tirenlerin uhre- vi saadeti kazanacaklarını ancak akli erdemleri kazandıkları halde bunla- rı pratik ahlak yönünden ortaya koyamayanların ekavet içinde kalaca- nını ne akli erdemlerde ne de pratik erdemlerde yetkinli i olmayanların ise yok olacaklarını kabul etmektedir. Farab'inin hem akli hem de ahlaki erdemlerde yetkinle mi nefisleri

bn Sina'nın Münezzeh kamil nefislerine tekabül etmektedir. Yi- ne Farabi'nin akli erdemlere sahip ancak bunları içselle tirmemi nefisleri bn Sina'nın münezzeh olmayan kamil nefislerine benzemektedir. Ancak

<sup>140</sup> Aydın, bn Sina'nın Mutluluk Anlayı 1, s. 59.

<sup>141</sup> Mehmet Aydın, "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlü üne Dair Bazı Yanlı Anlamalar", s. 27; Ya ar Aydın, **Farabi'de Tanrı- nın İnsan İli kisi**, s.112.

Farabi bu nefislerin sonsuz ekavet içinde kalacaklarını ifade ederken bn Sina, bu nefislerin berzahta kalacaklarını ve elem duyacaklarını ancak bu elemnin sonsuza kadar devam etmeyeceğini nihayetinde saadete ulaşacaklarına inanmaktadır. bn Sina'nın dikkati çektiği çocuklar ve delilerin durumları yani kamil olmayan münezzehe nefislerin durumu ise Farabi'de yer almamaktadır. Fakat bn Sina,

Hem akli hem de pratik erdemlere ulaşamayan insan nefisleri ise Farabi'ye göre yok olacaklardır. Fakat bn Sina bu nefislerinde ölümsüz olduklarını ancak ahirette ekavete ulaşacaklarını ifade eder. Farabi'nin üçüncü sınıfta erdemsiz/cahil ruhların tamamen yok olmasına dair görüşü Eflatun'un Phaidon diyalogunda geçen "e itim görmemi ruhun bedenden ayrıldığı anda derhal ortadan kalkacağını" görüşüne muvafık düşmektedir.<sup>142</sup> Ancak bu düşüncenin temelinde ki ki i skender el- Afrodisi'dir. Çünkü bu filozof, nazari ve ameli erdemleri elde edememi nefislerin yok olacaklarına inanıyordu ve Farabi bu düşünürden etkilenmiştir.<sup>143</sup> İnsanların hepsinin akli ve ameli erdemlere ulaşmasının mümkün olmayacağını dikkate alırsak bu durum özellikle sıradan insanları ümitsizliğe sevk edecektir.

Bu konuya dikkat çeken ilk filozof bn Tufeyl'dir. bn Tufeyl, Farabi'nin bu görüşünü tamamen "saçmalama (hezeyan) ve hurafe" kabul eder.<sup>144</sup> Bu görüşün insanlardan avam kısmını ümitsizliğe sevk ettiğini, iyi ve kötünün sonunu yokluk şeklinde bir düşüncenin oluşmasına sebep

<sup>142</sup> Farabi, **El-Medine**, s. 244.

<sup>143</sup> Bkz. bn Sina, **Adhaviyye**, s. 154, Mehmet Aydın, "bn Sina'nın Mutluluk(es-Saade) Anlayışı", s. 61.

<sup>144</sup> bn Tufeyl, **Hayy bin Yakzan**, çev. Yusuf Özkan Özburun vd., İnsan yay., İstanbul, 2003, s. 17.

olacağını söyler.<sup>145</sup> Farabi'nin bu görüşü genel İslam dü üncesiyile de pek uyu mamaktadır. Nitekim İbn Tufeyl'de bunu dile getirmektedir.<sup>146</sup> Çünkü ister erdemli isterse erdemsiz olsun insanlara ölümsüzlü ü veren Allah'tır. İslami açıdan Farabi'nin mead dü üncesi üç açıdan ele tiriye açıktır. İki akli yetkinli e sahip sıradan insanların yok olmasıyla ilgilidir. Ayrıca Farabi, akli olarak yetkinle memi olanların pratik erdemler açısından da yetkin olamayacağı kanaatine varmaktadır. Oysa insan tecrübesi akli erdemlerden eksik ancak ameli davranışlarda yetkin insanların varlığını göstermektedir. Nitekim bunun farkında olan İbn Sina sınıflamasında buna yer ayırmıştır. İkincisi, ölümsüzlük insana yaratıcı olarak de il de kesben kazanılmaktadır. Bu yaklaşımla ilahi iradeyi göz ardı edilmekte ve Allah'la birlikte Allahın haberi ve izni olmaksızın ebedi varlıkların ortaya çıkmasına kapı aralanmaktadır. Üçüncüsü, Farabi ölümsüzlü ü sadece akli olarak kabul etmektedir. Bu durumda yeniden diriliş, bedeni de il ruhani hatta ruhun bir kuvvesi olan akla özgü bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda insanları ölüm sonrası ya amda yeniden diriltecek olan yaratıcının kudreti ortadan kaldırılmaktadır.<sup>147</sup>

Ayrıca Faal akılda yok olma dü üncesinden hareketle O'leary, Hammond, Pines, Gadret ve Walzer gibi batılı araştırmacılar Farabi'nin, ruhun bireysel ölümsüzlü üne inandığını ve ölümden sonra ruhun bireyselliğinin sürdürülemeyeceğini kabul ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>148</sup> Fakat Mehmet Aydın Bey'in *Uyunu'l Mesail'den* naklettiği " *bedenin ölümünden*

---

<sup>145</sup> İbn Tufeyl, **Hayy bin Yakzan**, s. 17.

<sup>146</sup> İbn Tufeyl, **a.g.e.**, s. 17.

<sup>147</sup> Hasan Özalp, "Farabi ve İbn Sina Dü üncesinde Mead", s. 101.

<sup>148</sup> Mehmet Aydın, "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlü üne Dair Bazı Yanlış Anlamalar", s. 26.

*sonra nefis için mutluluklar ve mutsuzluklar vardır. Bu haller nefisler arasında ki farklılıklara göre de i ir:* "ifadeleri Farabi'nin ölüm sonrası bireysel ruhlarında bekasını kabul etti ini göstermektedir. Fakat yinede ferdi ruhun ölümsüzlü ü hakkında Farabi'nin net bir görü ü yok gibi görünmektedir.<sup>149</sup> Ölümsüzlük olarak ifade etti i durum daha çok nefse ve hatta nefsin bir yetisi olan akla özgüdür. Bun sebeple de Farabi'nin mead dü üncesi kendi sistemi içerisinde tutarlı olsa bile slam inancıyla tam örtü - memektedir.

Farabi'de mead daha çok aklın erdemlerine ba lı olarak ruhi hat ta akılsal bir varolu u ifade etmesine kar ılık bn Sina dü ünçesinde hem cismani hem de ruhani ha re dair ifadelere rastlamak mümkündür. Çünkü bn Sina'nın gözünden kaçmayacak ekilde Farabi, dirili in sadece ruha hatta akla özgü oldu una inanıyordu. Öyleyse bn Sina niçin cismani ve ruhani ha ri kabul ediyor görünmektedir? Öncelikle filozof, ha ir meselesinde, felsefenin çok fazla söz söyleyemeyece i, bu konuda peygamberin getirdi i dinin ifadelerinin geçerli oldu unu savunmaktadır. Buna ra men mead ile ilgili bir takım mütaalalarda bulunmasının sebebi, her ne kadar vahyin avam ve havassa hitap eden boyutu varsa da ( bn Sina'ya göre eriat avama hitap etmekte, cumhuru esas almakta ve te bihi bir dil kullanmaktadır oysa felsefe havassa özgüdür.<sup>150</sup>) bu tenakuzu, bn Sina'nın özellikle ruha ilgi duyması ve a ırı derecede onunla ilgilenmesinin bir sonucu olarak konu ile ilgili spekülasyonlar yapmasına sebep olmu tur ekinde bir ihtimalde akla gelmektedir. bn Sina, cismani

<sup>149</sup> Mahmut Kaya, "Farabi", c.12, D A, s. 156.

<sup>150</sup> bn Sina, **Adhaviyye**, s. 97-100, 110-112.



bir dirili e inanıyordu fakat ruhani dirili in imkanı üzerine de tartış mı tır desek tekellüflü bir te'vil olmaz.

Gazali, ha ri cismani konusunda Farabi ve bn Sina'nın "ümme-  
tin ittifak ettikleri bir konuda farklı görüş bildirmelerinden dolayı ele -  
tirmekte ve " *i te yeniden dirili i inkar eden mühlitlerin durumu budur.*"<sup>151</sup>  
diyerek tekfir etmekteydi. Ancak bn Rüd, cismani ha ir konusunda  
Gazali'ye katılmasına ra men, yeniden dirilmeye inanıp bunu sadece  
ruhani dirilmeye hasreden filozofların küfürle suçlanmasına kar ı çıkar.  
Çünkü bu görüş herkesin birle ti i (icma) etti i bir konu de ildir.<sup>152</sup> Filo-  
zoflar ha re inanmaktadırlar sadece mahiyeti üzerinde tartış mı lardır. Bu  
durumda Gazali, filozofları ha ri cismani konusunda haklı olarak ele -  
tirmi tir fakat bu ele tiri küfür seviyesine varmamalıydı.

Ayrıca bn Sina'nın ha -ri cismani ve ruhani diye bir ayırım yap-  
ması da böyle farklı iki görüş ün ortaya atmasına sebep olmu olabilir. bn  
Sina'nın meadı nakli kabul etmesi dü üncesinden hareketle Abdulgani'nin ifadesi ile "cismani dirili tir". Bunun anlamı ise felsefe ya da filo-  
zofların cismani dirili ve mahiyetini bilemeyecekleridir. Bu durum ru-  
hani dirili hakkında görüş bildirmelerine de engel de ildir. Çünkü ona  
göre, cismani dirili e akıl yoluyla delil getirmenin imkanı yoktur.<sup>153</sup> Fakat  
cesetlerin ruhla birlikte dirilmesi din ile sabit olmu tur ve akıl ile de  
delillendirilebilir.

<sup>151</sup> Gazzali, **Tehfüt'ül Felasife, Tehafütü'l Felasife (Filozofların Tutarsızlı ı)**, ter. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıo lu, Klasik yay., stanbul, 2005, s. 221.

<sup>152</sup> bn Rüd, **Tehafüt't Tehafüt**, s. 332.

<sup>153</sup> Abdulkasud Abdulgani, " bn Sina'da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Meadı Anlama-  
sına olan Etkisi", Çev. Selim Özarslan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 4,  
1999, s.306.

Bilindi i gibi Farabi ve bn Sina dü üncesinin temelinde Yeni-Eflatunculu a ait “sudur” nazariyesi bulunmaktadır. Bu sistem Farabi ve bn Sina gibi slam filozoflarının kozmoloji, siyaset, ahlak ve bunların epistemolojik bir sonucu olarak mead dü üncesini ekillendiren temel faktördür. Bil kuvve akıl ile ba layan aklen terakki zincirinin son basama ı olan faal akılla ittisal ve onunla bütünle me filozofların ölümsüzlük doktrinini ifade etmektedir.

Faal akılla akli ve ameli erdemlerle ittisalin boyutu Farabi’de siyasal yapının ve bu yapıyı olu turan bireylerin dünyevi ve uhrevi saadeti ni olu tururken bn Sina bu konuyu daha çok bireysel yetkinlik açısından ele almaktadır. Farabi konuyla ilgili dü üncelerinde daha felsefi ve rasyonel kurgulara yer ayırırken bn Sina, felsefi oldu u kadar dinidir. Ancak her iki dü ünürde kendilerini slam dini ve onun mesajı içinde de erlendirmektedir.

Gazali, filozofları ümmetin icma etti i bir konu da farklı fikir beyan etmekle tekfir etmi tir. Ancak bn Rü d’ün de ifade etti i gibi birincisi, ha ri cismani ümmetin icma etti i bir konu de ildir. kincisi, filozoflar ha ri inkar etmemi mahiyetini tartı mı lardır. Ancak bn Rü d cismani ha rin varlı ı konusunda Gazali’yi haklı bulur fakat bu durum filozofları tekfir edecek bir mesele olmadı nı belirtir.

### **Sonuç**

Farabi ve bn Sina slam dü ünce tarihinin iki önemli filozofudur. Her iki dü ünüründe felsefi geri planında slam dini ve Grek felsefesi yatmaktadır. Bu sebeple dü üncelerinde bu iki kayna ın izlerine rastlamaktayız. bn Sina aynı zamanda Farabi felsefesini de miras almı tir.

Her iki dü ünürde de ontoloji, epistemoloji, siyaset ahlak ve mead iç içedir. Dü ünceleri daha çok Plotinoscu sudur nazariyesine dayanmaktadır. Bu dü üncede insan nefislerinin teroik ve pratik erdemlerde yetkinle erek faal akılla ittisal ederek yetkinle mesine dayanmaktadır. Buradan hareket filozofların mead ile ilgili kanaatleri bireysel nefislerin faal akılla ili kilerinin mahiyetine ba lıdır. Uhrevi açıdan saadet ve ekavetin boyutu nefislerin teorik ve pratik erdemlerdeki yetkinle me sürecidir. Farabi bu süreçte insanları üç sınıfa ayırırken bn Sina dördüncü bir sınıfa da vermektedir. Farabi teorik ve pratik erdemlere ulaşan nefislerin mutlak saadet sadece teorik erdemlere ulaşan nefisler ekavet içinde olacakları kabul etmektedir. Ancak teorik ve pratik erdemlere ulaşmayan nefislerin yok olacağını varsaymaktadır. Hem bn Sina hem de bn Tufeyl Farabi'nin bu görüşünü dini ve felsefi açıdan reddetmektedir. Gerçekten Farabi'nin bu görüşü özellikle slam dininin genel mead anlayışıyla çeli mektedir. Özellikle bn Sina bu görüşün skender el-Afrodisi'ye ait olduğunu ve kabul etmenin mümkün olmadığını bahseder. Farabi'nin yok olacaklar diye tasnif ettiği bu sınıf bn Sina'ya göre mutlak ekavet içinde olacaktır. bn Sina'nın Farabi'den farklı olarak zikrettiği diğer sınıf ise "arınmış nakıs nefislerdir" ki bunlar çocukların ve delilerin nefisleridir. Özellikle bn Sina meadın nakli bir mesele olduğunu aklın bu konuda fikir beyan etmesinin mümkün olmadığını belirtmesine rağmen farklı yerlerde hârin cismani de il de ruhani olacağını kabul etmiştir. Bu durum Gazali tarafından tekfir edilmesine sebep olmuştur. Fakat Gazali'nin tekfir konusunda haksız olduğunu kanaatindeyiz. Çünkü bn Sina hâri inkar etmemi sadece mahiyeti üzerinde sorgulamalar yapmıştır. Neticede her iki filozof ta ahirete inanmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abdulkasım Abdülgani, “İbn Sina’da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Meadî Anlamına Olan Etkisi”, Çev. Selim Özarlan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 4, 1999.
- Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma yay., 2000.
- Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, 5.bsk., Sosyal yay.
- Ali Durusoy, “İbn Sina”, C. 20, D A. İstanbul, 1999.
- Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemde ki Yeri**, FAV yay., İstanbul, 1993.
- Anthony C. Thiselton, “Soul” **A Concise Encyclopedia of The Philosophy of Religion**, Oxford, One World, 2002.
- Aristoteles, **De Anima (Ruh Üzerine)**, 402a,5, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., Bursa, 200.
- \_\_\_\_\_, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996.
- Aygün Akyol, “Farabi ve İbn Sina’ya Göre Mead Meselesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, C. 9, S: 18.
- B. Ali Çetinkaya, **İlkça Felsefesi Tarihi**, İnsan yay., İstanbul, 2010.
- Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, c. 2 D A, İstanbul, 1999.
- Bilal Kuşun, **İbn Sina’da Bilgi Teorisi**, Ankara, MEB yay., 2001.
- Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Sosyal yay., İstanbul 2001.
- Eflatun, **Devlet**, çev. Neval Akbıyık- Serdar Taç, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, **Phaidon**, çev. Suud Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir. MEB yay. İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul 1997.

- \_\_\_\_\_, **Socrates'in Savunması**, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, **Timaios**, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul 1997.
- Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu yay., Ankara, 2000.
- Fahrettin Razi, **Tefsiri Kebir (Mefatihü'l Gayb)**, Farabi, **es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebadiü'l Mevcudat**, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Ener- M Rami Ayas, İstanbul 1980.
- Farabi, **Fusulu'l Medeni**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987.
- Farabi, **Medinetü'l Fazıla**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 2004.
- Fatih Tokta , **İslam Dünyesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik yay., İstanbul, 2004.
- Gazzali, **Tehfüt'ül Felasife, Tehafütü'l Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)**, ter. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yay., İstanbul, 2005.
- Hasan Özalp, **Farabi ve İbn Sina Dünyesinde Mead**, (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), CÜSBE, Sivas, 2006.
- Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Dünyeye Doğru İslam Felsefesi- Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul: Ülken yay. 1998.
- Hüsamettin Erdem, **İlkça Felsefesi Tarihi**, Hür-Er yay., Konya 2000.
- İbn Kayyim el Cevziyye, **Kitabü'r Ruh**, çev. İbrahim Haklı, İzzet yay., 2 bsk. İstanbul, 2003.
- İbn Manzur, **Lisanü'l Arab**, Beyrut, trsz.
- İbn Rüşd, **Tehafüt't Tehafüt**, Çev. Kemal İplik-Mehmet Dağ, Samsun, 1986.
- İbn Sina, **Adhaviye fil Mead**, tah. Hasan Asi, Beyrut 1987.

- \_\_\_\_\_, *“Ölüm Korkusundan Kurtulu Risalesi”*, çev. M. Hazmi Tu-  
na, 1959.
- \_\_\_\_\_, **aretler ve Tenbihler**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit,  
Ekrem Demirli, stanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, **Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyyeti ve't Tabiiyyeti  
ve'l lahiyyat**, Muk. Macit Fahri, Beyrut, 1982.
- \_\_\_\_\_, **Kitabü' ifa en-Nefs**, Çekoslavakya, 1956.
- \_\_\_\_\_, **Tis'u Resail fil Hikme ve't Tabiiyyat**, Daru'l Arab, Kahi-  
re, 2. Bsk.
- bn Tufeyl, **Hayy bin Yakzan**, çev. Yusuf Özkan Özburun vd., nsan yay.,  
stanbul, 2003.
- M emsettin Günaltay, **Felsefe-i Ula ( sbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)**,  
Haz. Nuri Çolak, nsan yay., stanbul, 1994.
- Macdonald, “Kıyamet”, A, MEB yay., stanbul, 1979.
- Mehmet Aydın, “Farabi'de Ruhun Ölümsüzlü üne Dair Bazı Yanlı An-  
lamalar.
- \_\_\_\_\_, “ bn Sina'nın Mutluluk Anlayı ı”, **slam Felsefesi Yazıla-  
rı**, ed. Mustafa Arma an, Ufuk Kitapları, stanbul, 2000.
- Mehmet Bayraktar, **slam Felsefesine Giri**, TDV yay., Ankara, 1998.
- Mehmet Dalkılıç, **slam Mezheplerinde Ruh**, z yay., stanbul, 2004.
- Mezahiri, **Mead fil Kuran**, Mektebetü Resulü Ekrem, Beyrut, 1991.
- Muhammed Abid el- Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Çev. Said Aykut  
Kitabevi, stanbul 2000.
- Nuri Adıgüzel, **bn Sina'nın Nefs Teorisi**, CÜ F yay. Sivas 2000
- Plotinos, “Enneadlar I-IV”, Çev. H Vehbi Eralp, “Felsefe Arkivi,” sayı:  
19, 1975.

- \_\_\_\_\_, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- Regis Blachère, Nefs Kelimesinin Kuran'da Kullanılı ı Hakkında Bazı Notlar", çev. Sadık Kılıç, Atatürk Ü FD, sy, 5, 1985.
- Stephen F. Brown - Juan Carlos Flores, **Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology**, Toronto, The Scarecrow Press. Inc., 2007.
- Turan Koç, **Ölümsüzlük Dü üncesi**, 2. Bsk., z yay. stanbul, 2005.
- Ya ar Aydınlı, **Farabi'de Tanrı- nsan li kisi**, z yay., stanbul, 2000.
- Yusuf evki Yavuz, Ba's, c. 5, D A. stanbul, 1999.

## SÜHEYL B. AMR (r.a.)'IN HAYATI VE FAAL YETLER

Mustafa KILIÇ<sup>1</sup>

### ÖZET

Süheyl b. Amr Mekke fethinden sonra Müslüman olan sahabelerden biridir. Müslüman olmadan önce Mekke'nin e rafından sayılan Süheyl, hitabet gücü ve zenginliği ile tanınmaktaydı. İslam'ın teblihi edilmeye başlamasından sonra Mekke müriklerinin yanında yer aldı, Hudeybiye Antlaşmasında onların temsilcisi oldu. Bedir esirleri arasında iken cezaya çarptırılmasına Hz. Peygamber izin vermedi. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde Müslümanları İslam dairesinde tutmak için ünlü hitabet gücünü kullandı. İslam'a geç girmesinin kendisi için büyük bir kayıp oldu. İslamı bilerek eski itibarını aramak yerine, kayıplarını telafi etmek için Allah yolunda cihat etmek gerektiğini idrak etti. Suriye cephesinde İslam'ın yayılması için mücadele eden Süheyl b. Amr, bölgede h. 18. yılda yaşanan taun felaketinde vefat etti.

**Anahtar Kelimeler:** Süheyl b. Amr, Hudeybiye, Müzakereci, Mekke'nin Fethi

---

<sup>1</sup> Doç. Dr. \* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.



## THE LIFE AND ACTIVITIES OF SUHEYL b. AMR (r. a.)

**ABSTRACT**

Suhayl b. Amr is one of the companions who became Muslim after the conquest of Mecca. Before accepting Islam, Suheyl was one of the notables of Mecca and was known by his oratorical power and wealth. When the Islamic message was transmitted to him, he sided with the Mecca's polytheists and became a representative of them in the Hodaybiyah Treaty. While he was one of the captives of War of Badr, Prophet Muhammed did not allow his punishment. After Prophet's death, he used his well-known oratory power to keep the Muslims in harmony. Realizing late joining to Islam, he did not seek after his old reputation, instead of that to compensate for losses he considered to necessity of struggle in the path of Allah. While Suheyl b. Amr was struggling to spread Islam in the Syrian front, he died as a result of the plague in A.H.18.

**Key Words:** Suheyl b. Amr, Hodaybiyah Treaty, Representative, Conquest of Mecca

***Giri***

Hz. Peygamber'in slâm'ı tebli mücadelesinde muhatap oldu u insanlardan bazılarının, konumları ve ahsi özellikleri sonucunda, öne çıktı nı görüyoruz. Hitabet gücü, zekâsı ve zenginli i ile Mekke mü - rikleri arasında önemli bir yere sahip olan Süheyl b. Amr, Müslümanlarla mücadelede öne çıkan isimlerden biridir. slâm davetinin Mekke döne-

minde mürik toplumun önderlerinin farklı alanlarda hak dinle ve onun elçisi Hz. Peygamber'le mücadele ettikleri görülmektedir. Ebû Cehil, Ebû Lehep, Velîd b. Muîre, Utbe ve Eyyube b. Rebîa, Ukbe b. Ebi Muayt gibi fizikî i kencenin zalimleri yanında Ebû Süfyân gibi mücadeleyi diplomatik alanda sürdüren insanlar da vardı. Süheyl ise bu mücadelede maddi gücü ile önemli bir yer tutarken asıl maharetini hitabet ve müzakere alanında göstermiştir. Süheyl, Mekke e rafından olmasının verdiği üstünlükle dili ile slâm ve Müslümanlara saldırımla ilerleyen dönemlerde ise müriklerin temsilcisi olmuştur.

Mekke dönemindeki i kencenin akabinde Medine'de yeni bir yurt bulan Müslümanlar, müriklerin karısına artık mücâhede izni almı olarak daha kuvvetli çıktılar. Fetihden sonra Müslüman olmasına kadar Süheyl, Bedir, Uhud ve Hendek savaşları, Hudeybiye anlaşması ve Mekke'nin fethi hadiselerinde müriklerin safında kendisini göstermiştir. Süheyl'in, Hz. Peygamberin Tâif dönüşünden ondan himaye istemesi, Hudeybiye'den sonra Beni Bekir'e yardım ederek Müslümanların müttefiki Huzâ'a'ya yapılan saldırıya bizzat katılması ve son olarak Ebû Süfyân'a ramen Mekke'de direniş göstermesi Kureyş üzerinde önemli mevkide olduğunu ve inisiyatif sahibi olduğunu göstermektedir. Mekke'nin fetihinden sonra ise Süheyl'in Müslüman olarak güçlü bir imanı yakaladığı görülmektedir. Kaynaklarda onun kadar ibadete dâim olan başka bir Mekke e rafının olmadığı zikredilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonraki durumu ve slâm gerçeğini sindirmiş bir insan olarak Müslümanları iman dairesinde tutmanın hayati önemini kavrayıp bu alanda gayret göstermesi önem arz etmektedir. Bu amaçla bu makalede Süheyl'in hayatı ve Hz. Peygamber'le münasebetlerinin ortaya konulması, bu münase-

betleri belirleyen veya etkileyen faktörler üzerinde durulması hedeflenmi tir.

***a- Hayatı, ailesi ve ki ili i***

Süheyl, Kurey kabilesinin hatiplerinden, fasih konu an ve muhakemesi güçlü insanlarından biridir. Nesebi Süheyl b. Amr b. Abdüems b. Abdüvüd b. Nasr b. Malik b. Hısl b. Âmir b. Lüey b. âlib b. Fıhr el-Kure î el-Amirî el-Mekkî'dir. Künyesi EbüYezid'dir. Annesi, Hubba bt. Kays b. Dabiys b. Salebe b. Hayyan b. Ganem b. Muleyh b. Amr b. Huzâa'dır. Süheyl, Kurey kabilesinin e rafından ve yazı yazmayı bilen on yedi ki iden biridir. Do um tarihi bilinmemektedir. Ticaretle u ra an Mekke'nin önemli zenginlerinden biridir. <sup>2</sup>

Süheyl'in Abdullah, Ebû Cendel ve Utbe adlarında o ulları Hind ve Sehle isminde kızları vardır. Ubeydullah adlı bir o lu Ümmü Gülsüm adında bir kızı daha oldu u belirtilmektedir.<sup>3</sup> Ümmü Gülsüm'ün Hind'in ikinci bir adı olması muhtemel olmakla beraber kaynaklarda bu bilgiye ula amadık. Çocuklarından Ebû Cendel, Abdullah, Ümmü Gülsüm ve iki karde i Mekke döneminde Müslüman oldular. Di er çocuklarından Ubeydullah ve Utbe ile kızı Sehle daha sonra slâmiyeti kabul ettiler.<sup>4</sup>

<sup>2</sup>- bn Kuteybe, *el-Meârif*, 69, 284; Belazurî, *Fütüh*, trc., Mustafa Fayda, Ankara, 2002, s., 199, 691; el-Fâsî, Ebu't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed (ö. 830/ 1427), *el-İkdü's-Semîn fi Tarihi'l-Beledi'l-Emîn*, thk., Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 1998, IV, 250; bn Hazm, Ebü Muhammed b. Ali (ö. 456/ 1064), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983, s., 166; Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/ 1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk., uayb Arnaut, 1414, I, 194; Hayrettin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, Beyrut, 1992, III, 144. Said b. el-Müseyyib'e cahiliye devrinde Kurey 'in hatiplerinin kimler oldu u soruldu unda o Esved b. Abdülmuttalib'i ve Süheyl'i söylemi tir. ( Abdü âfi Sıddik, "Süheyl b. Amr", *Mecelletü'l-Müerrihi'l-Arabî*, Ba dat, 1987, XXXIV, 129.

<sup>3</sup>- Bünyamin Erul, "Süheyl", *DA*, stanbul, 2010, XXXVIII, 30.

<sup>4</sup>- Erul, "Süheyl", *DA*, XXXVIII, 30.

Ebû Cendel Mekke'de fetihten önce Müslüman oldu. Babası gibi h. 18 yılında Amevas taununda ölünceye kadar am bölgesinin fetih hareketlerine katıldı. lerde hakkında bilgi verilecektir.<sup>5</sup>

Süheyl'in di er o lu Abdullah, Habe istan'a hicret eden Müslümanlardandır. Bedir sava ma babasıyla beraber geldi. Mü riklerin safında yken slâmiyeti kabul ederek Hz. Peygamber'in yanına kaçtı ve Bedir'de sava tı. Cuvâsa sava mında Süheyl onun ehit oldu unu duyunca "Allah'tan ecir ve sevâbımı isterim" dedi. Hz. Ebû Bekir ona ba sa lı ı diledi inde; "Resûlullah'ın öyle dedi ini duydum; ehit olan kimse ailesinden yetmi ki iye efaat eder, benim temennim onun benden önce kimseye efaat etmemesidir" dedi.<sup>6</sup>

Süheyl'in kızları Sehle ve Hind'in anneleri Hunefâ bt. Ebû Cehil'dir.<sup>7</sup> Süheyl ailesiyle birlikte am'a gitti inde bu mücadelede kızı Hint ve torunu Fâhite bt. Utbe'den ba ka ailesinin tamamı hayatını kaybetti. Süheyl ile birlikte bu bölgeye gelen Abdurrahman b. Hâris b. Hi âm'la dönen Fâhite, Hz. Ömer'in "kaçak kadınla erke i evlendirin" emri üzerine evlendiler. Süheyl'in nesli bu torunundan devam etti.<sup>8</sup>

Süheyl'in ki ili ini, sosyal alandaki nüfuzu ve parlak müzakerecilik yönü ortaya koymaktadır. Süheyl bu iki özelli ini slâm'dan önce de sonra da ta mı tır. Hz. Peygamber'in Täif dönü ünde ondan himaye

<sup>5</sup> - bn Sa'd, Muhammed (ö. 230/845), *Tabakatü'l-Kübrâ*, t.y., VII, 405

<sup>6</sup> - bn Hi âm, II, 726; bn Sa'd, III, 406; Belazuri, *Fütuh*, trc.,123; bnü'l-Cevzî, *Sifetü's-Safve*, Beyrut, 1992, I/I, 371.

<sup>7</sup> - Hunefâ bt. Ebû Cehil, Mekke'nin fethinde Müslüman olduktan sonra Süheyl ile evlendi. Süheyl vefat ettikten sonra Hunefa adlı bu hanımla Usame b. Zeyd evlendi.

<sup>8</sup> - bn Sa'd, VII, 262; bn Abdülber, Yusuf b. Abdullah, (ö. 463/1070m.) *el-istiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, 1995, II, 232; *el-İkdü's-Semîn*, IV, 252; bn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983, s., 166; Erul, "Süheyl", *DA*, XXXVIII, 30.

istememesi Süheyl'in Mekke'deki nüfuzunun güçlü olmasındandır. Nitekim Bedir savaşında esir düşen Süheyl'i kurtarmak için müriklerin hemen harekete geçtikleri, Hudeybiye'de ise diplomat olarak görevlendirdikleri görülmektedir.<sup>9</sup> Hudeybiye anlaşmasını müzakere ederken akıselim, soğukkanlı, dirayetli bir tavır sergilemi hukuk bilgisi ölçüsünde maddeleri zekice irdelemi ve anlaşmayı öylece varılmıştır.<sup>10</sup> Süheyl olmasaydı Hz. Peygamber ile Mekke müriklerinin anlaşmaları zor olurdu.<sup>11</sup>

***b-Hz. Peygamber'in Taif Dönüünde Süheyl'den Eman Talebi***

Hz. Peygamber Mekke müriklerinin uyguladığı boykot yıllarında ailesi ve kendisine inanan Müslümanlarla beraber büyük sıkıntılar çekmişti. Boykotun kaldırılmasından hemen sonra ise en büyük destekçileri olan amcası Ebû Talib ve eşi Hatice validemiz vefat ettiler. Hz. Peygamber ya da sıkıntılarının üzerine en büyük iki destekçisini kaybetmiş oldu. Hatice validemiz ya anılar karşısında Hz. Peygamber'e sözleriyle tavırlarıyla en büyük moral desteği verirken amcası Ebû Talib ise Müriklere karşı onun en büyük koruyucusu idi. Ebû Talib, Mekke Müriklerinin Hz. Peygamber'e karşı kence etmelerini engelleyen en sağlam himaye demektir. İmdi bu iki destekten mahrum kalan Peygamberimiz hem kendisine yeni bir destekçi bulmak hem de Mekke'de davet faaliyeti tamamlanması için yeni davet alanı bulmak için Taif'e gitti. Hz. Peygamber Taif'te umduğunu bulamadığı gibi çok kötü bir muamele gördü. Müriklerle bağlantıları nedeniyle slâm'ı kabul etmeyen Taifliler, Hz. Peygamber'i sokaklara döktükleri serserilere tatlattılar, onunla alay ettiler. Zeyd b.

<sup>9</sup> - Abdülfâfi, "Süheyl", 128-129.

<sup>10</sup> - Abdülfâfi, "Süheyl", 130.

<sup>11</sup> - Abdülfâfi, "Süheyl", 130.

Hârise Hz. Peygamber'i korumaya çalışsa da üzerlerine çullanan Sakifliler karıştırmada bir şey yapamadı ve yaralandılar. Hz. Peygamber bu sıkıntıya rağmen onlara beddua etmek yerine hidayet diledi. Ancak Sakif halkı Hz. Peygamber'in hiç olmazsa bu ziyareti gizli tutmaları istediğini dinlemediler ve Hz. Peygamber'in Taif'e geldiğini Mekke'ye ulaştırdılar. Hz. Peygamber'in Mekke'ye tekrar girebilmesi için bir himayeye ihtiyacı vardı. Çünkü Arap toplumuna göre himayesi olmayan bir insan ya adını ortami terk etmiş ise yeni bir himaye bulmadan tekrar adını yere giremezdi. Bundan dolayı Hz. Peygamber müşriklerden bazılarının himayesini istedi. Önce Ahnes b. Cerir'e haber göndererek ondan kendisini himaye etmesini istedi. Ahnes b. Cerir bu talebi kendisini halif yani anlama malı konumunda olduğunu halif olan birinin de başkasını korumasına almasının mümkün olmadığını söyleyerek kabul etmedi. Ardından aynı talebi Süheyl'e gönderdi. Süheyl ise kendisinin Amir b. Lüey kabilesinden olduğunu bu yüzden Benî Ka'b'dan birini korumalı olduğunu almasının mümkün olmadığını söyledi. Hz. Peygamber'in Süheyl'den himaye istemesi Mekke'de etkili bir insan olduğunu ve himaye görevini yerine getirecek güçte olduğunu gösteriyor. Süheyl'in Hz. Peygamber'i himaye etmek istememesini, kabile asabiyetinin buna izin vermediğinden dolayı ifade ettiğini anlaşıyor. Hz. Peygamber aradığı himayeyi Mutim b. Adiy'de buldu.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> - İbn Hişam, Muhammed b. Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sıretü'n-Nebeviyye*, Kahire, t.y., I, 392; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Tarihu't-Taberî (Tarihu'r-Risul ve'l-Mülük)*, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, t.y., II, 347-348; İbnü'l-Emin Mahmud Seydi ehrî, *slâm Tarihi*, İstanbul, 1983, I, 554; Mübarekfürî, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, Çev., İbrahim Kutlay, İstanbul, 2005, s., 133; Muhammed Hamidullah, *slâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğrul, Ankara, 2003, I, 118; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2004, s., 110.

### c-Bedir Sava ında Süheyl

Hız. Peygamber, Medine'de yeni bir toplum in asından sonra Müslümanları burada da rahat bırakmayan Mü riklerle mücadele etmek zorunda kaldı. Cihada izin verilmesinden sonra mü riklere kar ı ekonomik anlamda zarar vermek için onların kervanları hedef alındı. Peygamberimiz, büyük bir sermaye ile Ebû Süfyân idaresinde am'a giden ticaret kervanının hacmi ve korumasının azlığı sebebiyle ele geçirilmesini teklif etti. Buradan elde edilecek maddî imkânlar bir yandan yeni yurtlarında Müslümanların ihtiyaçlarına merhem olacak di er taraftan ise Müslümanların kuvvetini ortaya koyacaktı. Medine'nin güney batı istikametinde Mekke-Medine- am ticaret yolunun kesiti i noktadaki Bedir kasabasında gerçekleşen Bedir Sava ı, Müslümanların ilk büyük sava ıdır. Ebû Süfyân Peygamberimizin ashâbı ile ticaret kervanına saldıracağını haber alınca yolunu de i tirerek saldırıya u ramaktan kurtuldu. Di er taraftan ise Mekke'ye haber uçurarak yardım istemi ti. Kervanın kurtuldu unu, sava a lüzum kalmadığını Ebû Süfyân bildirse de Ebû Cehil idaresindeki Mü rikler bu vesile ile Müslümanlara bir ders verme hevesine kapıldılar ve sava tan vazgeçemediler.

Süheyl, Ebû Süfyân'ın yardım ça rısı görü me yapılırken aya a kalktı ve "Ya Ehle âlib, sizin kervanınızı develerinizi, mallarınızı alırken Muhammed'i ve Medineli Müslümanları kendi hallerine terk mi edeceksiniz? Onlarla mücadele etmek için mal istiyorsanız i te mal, kuvvet istiyorsanız i te kuvvet." diyerek onları ate li bir ekilde sava maya ça ırdı. Bu sava a çıkılmaz ise bugün develerine ve mallarına el koyan Muhammed ve ashâbının durdurulamayacağını, yarın onların ehirlerini almasının mümkün olacağını söyledi. Bu suretle insanların bütün varlık-

larıyla sava a katılmalarını sa lanmayı hedeflemi ti. Mekke toplumuna kuvvetle ba lı olan Süheyl, mü riklerin gelece inden endi e duydu u için sava ın gereklili ini savundu. Bunun bir neticesi olarak da Süheyl kendi malını ortaya koyarak sava için maddi destek sa lamaktan geri durmadı.<sup>13</sup>

Bedir sava ından önce sava a gidip gitmeme konusunda Mekke mü rikleri fal oklarına müracaat ettiler. Hubel putu yanında Ümeyye b. Halef, Utbe ve eybe, sava a gidilmesini yasaklayan okları çektiler ve gitmek istemediler. Sava a gitmeyi yasaklayan bu okların çekilmesinden sonra buna uymak üzere iken Ebû Cehil gelerek onların sava tan geri kalmalarına engel oldu. Ebû Cehil “Ne ok çekerim ne de develerimizden geri kalırım.” diyerek sava kararında oldu unu açıkladı. Zem’a b. Esved iki defa sava ı yasaklayan oku çekince sinirlendi ve oku kırarak “Bu yalancı bir oktur.” dedi. Süheyl onu sinirli görünce kızgınlı nın sebebini sordu. Zem’a olanları aktardı ve bu okları do ru söylemeyen yalancı oklar oldu unu belirtti. Sava a ba ından beri kararlı olan Süheyl ve arkada larının üzerinde faldan olumsuz sonuç çıkmasının bir etkisi olmadı.<sup>14</sup>

Sava öncesinde Hz. Peygamber, Bedir’e yakla mı olan Kurey - lilerden istihbarat edinmek için Ali b. Ebi Tâlib, Sa’d b. Ebi Vakkas ve Zübeyr b. Avvam’ı gönderdi. Mü riklere su ta ıyan iki ki i yakalandı. Hz. Peygamber bu insanlarla konu tu. Kaç ki i olduklarını ve Mekke

<sup>13</sup> - Vakıdî, Ebû Abdullah Muhammed (ö. 207/ 823), *Kitabu'l-Me azî* thk., Marsden Jones, 1404, I, 32; Zehebî, *Siyer*, I, 194; *el-İkdi's-Semîn*, IV, 250; Makrizî, Takıyuddin Ahmed b. Ali (ö.845/1441), *mtâu'l-Esmâ bimâ li'n-Nebıyyi mine'l-Ahvâl ve'l-Emvâl ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'* thk, Muhammed Abdülhamit en-Nemîsî, Beyrut, 1999, I, 85-86; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehrî, II, 653; Sariçam, *Hz. Muhammed*, s., 156.

<sup>14</sup> - Vakıdî, I, 34; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehrî., II, 653.



e rafından kimlerin sefere katıldı nı sordu. Mekke e rafından sayılanlar arasında Süheyl, Utbe ve eybe b. Rebia karde ler, Ümeyye b. Halef, Ebu'l-Bahterî, Hâkim b. Hızâm, Nadr b. Hâris gibi mü rikler vardı. Onları dinledikten sonra Hz. Peygamber “Mekke size ci er parelerini yollamı .” dedi.<sup>15</sup>

Süheyl sefer esnasında Mekke ordusunu besleyen insanlardandı. Mekke Mü rikleri dokuz yüz elli ile bin ki ilik bir orduyla Hz. Peygamber'e kar ı hareket etmi lerdı. Süheyl on deve kesti. Buradan Mü riklerin yol masraflarına katılacak kadar zengin oldu u, bunu üstlenmesi beklenen bir insan oldu u anlaşıyor. Ebû Cehil on, Ümeyye b. Halef dokuz, Utbe b. Rebîa on, eybe b. Rebîa dokuz, Nebih ve Münebbih b. Haccâc karde ler on, Ebu'l-Bahterî b. Hi âm on, Hâris b. Âmir on, Abbas b. Abdilmuttalib on deve kestiler.<sup>16</sup>

Müslümanların galibiyeti ile sonuçlanan Bedir sava nına Süheyl, o lu Abdullah ve azatlısı Umeyr b. Avf'la birlikte katıldı. Musa b. Abdullah'ın, Süheyl'in mevlasından aktardı nına göre Süheyl, yer ile gök arasını kaplayan alaca develer (veya atlar) üzerinde beyaz adamlar gördü ünü, bunların hemen göze çarpan insanlar oldu unu ve hem insanları öldürüp hem de esir aldıklarını söylemi tir.<sup>17</sup> Tefsirciler ve slâm tarihçileri arasında Bedir sava nda meleklerin yardımının ne ekilde oldu u yönünde fikir birli i yoktur. Burada Al-i mrân sûresi 126. âyette geçen ilahî

<sup>15</sup> - bn Hi âm, II,653, 654-655; Taberî, II, 437; bnü'l-Emin Mahmud Seydi ehrî, II, 657; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, s., 157.

<sup>16</sup> - Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer (ö. 292/905), *Tarihu'l-Yakubî* thk., Abdülemir Mühenna, Beyrut, 1993, I, 364; Makrîzî, *mtâ*, I, 88.

<sup>17</sup> - Vâkıdî, I, 76; Makrîzî, *mtâ*, I, 106.

yardımın Müslümanları yüreklendirmek ve Allah'ın zaferi Müslümanlara nasip edeceği ile ilgili olduğu belirtilmektedir.<sup>18</sup>

Süheyl, Bedir savaşında esir edilirken, Utbe ve Reybe, Ebû Cehl, Ümeyye b. Halef gibi mürikler öldürüldü. Zira Hz. Peygamber savaş öncesinde Ebû Cehl, Zem'a b. Esved gibi Süheyl'in de savaşın iddetinden kurtulamamaları için dua etmiştir.<sup>19</sup> Âmir b. Sa'd, Süheyl'i yaraladı. Ensâr'dan Mâlik b. Duh üm ise onu perçeminden tutarak esir etti. Âmir b. Sa'd'dan Bedir savaşıyla ilgili bilgiler aktarılmaktadır; Bedir günü Süheyl'i okla yaraladım, kaçtı, fakat onu buldum. Mâlik b. Duh üm ben gelinceye kadar onu yakalamıyordu. Onu perçeminden tutmuştum. Ben "O benim esirim, onu ben vurdum." dedim, Mâlik ise "O benim esirim, onu ben yakaladım." dedi ve "Bütün esirlerin, seviyesine ulaşamayacağı Süheyl'i ben esir ettim." şeklinde bir deyiş söyledi.<sup>20</sup>

Süheyl, evkeme mevkiinde kaçma teebbüsünde bulundu. Fakat çok uzaklaamadı. Hz. Peygamber Süheyl'i semerler arasında gizlenmiş olarak buldu ve ellerinin bağlanmasını emretti. Medine'ye vardıklarında onu Üsâme b. Zeyd karıladı. Üsâme, Hz. Peygamber'e "Bu Ebû Yezid (Süheyl) de il mi diye sordu. Hz. Peygamber "Evet bu Ebû Yezid'dir, yemek yediren adam, fakat şimdi Allah'ın nurunu söndürmeye çalışıyor." cevabını verdi. Hz. Peygamber onun cömert bir insan olduğunu

<sup>18</sup> - Balcı, srafil, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritisini", *stem*, XIII, 96-106, Konya, 2009.

<sup>19</sup> - Vâkıdî, I, 46, 114-115

<sup>20</sup> - İbn Hişâm, II, 690; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, t.y., VI, 9; İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed (ö. 630/ 1233), *el-Kâmil fi't-Tarih*, t.y., II, 131; Makrîzî, *mta*, 113; *Kenzü'l-Ummâl*, XIII, 431; İbnü'l-Emin Mahmud, Seydi İhri, II, 670.

belirtirken, Allah'a sava açmasının bu özelli i ile ba da madı nı vur-  
gulamaktadır.<sup>21</sup>

Ömer b. Hattâb onu görünce di lerini sökmek için Hz. Peygam-  
ber'den izin istedi. Hz. Ömer "Ya Resulallah bana izin ver Süheyl'in di -  
lerini sökeyim, dilini koparayım ki bir daha ebediyen size dil uzatama-  
sın".<sup>22</sup> Bilindi i gibi Süheyl dilini iyi kullanan bir hatipti ve bu özelli ini  
kullanarak diliyle ba ta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanları inci-  
tiyordu. Buna ra men Hz. Peygamber "Ben onun di lerini söktürerek  
ona i kence yaptırمام, Allah da beni peygamber oldu um halde aynı  
azaba u ratır, hem onun senin memnun olaca m bir davranı ta bulun-  
ması da umulur" buyurdu.<sup>23</sup> Hz. Peygamber Hz. Ömer'e izin vermedi ve  
öyle dedi "Umulur ki senin memnun olaca m bir i yapar".<sup>24</sup> Hz. Pey-  
gamber'in vefat etti i Hz. Ebû Bekir'in hutbesi ile insanlara duyuruldu u  
haberi Mekke'ye ula nca Süheyl aya a kalkarak sanki Hz. Ebû Bekir'i  
duyuyormu gibi konu ma yaptı.<sup>25</sup> Mekke halkının irtidat etme temayülü  
gösterdi inde buna engel olmak isteyen Süheyl çok anlamlı bir konu ma  
yaptı. Hz. Ömer bunu duydu unda "Ben ehadet ederim ki sen Allah'ın  
Resûlüsün" demekten kendini alamadı.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> - Vâkıdî, I, 105, 117; Belâzurî, *Ensâbu'l-E râf*, thk., Süheyl Zekkar-Hayreddin Zirikli, Ri-  
yad, 1996, I, 364; Makrîzî, *mta*, 113; Müttekî el-Hindî, Alaüddin Ali b. Abdülmelik, *Ken-  
zü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Elâf*, Beyrut, 1993, XIII, 432.

<sup>22</sup> - bn Hi âm, II, 691.

<sup>23</sup> - bn Hi âm, II, 691; bn Habîb, Ebû Cafer Muhammed (ö.245/ 859m.), *el-Münemmak fi  
Ahbari Kurey*, n r., Hur id Ahmed Faruk, Beyrut, 1985, s., 218; Taberî, II, 465; Makrîzî,  
*mta*, 115; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehri, II, 672; Sarıçam, brahim, *Hazreti Ömer*, An-  
kara, 2010, s., 40.

<sup>24</sup> - *el-stiâh*, II, 230; *el-İkdü's-Semîn*, IV, 250.

<sup>25</sup> - Vâkıdî, I, 107.

<sup>26</sup> - Taberî, II, 465; *el-stiâh*, II, 230; Makrîzî, *mta*, 115; *Kenzü'l-Ummâl*, XIII, 432; bn Hallikan,  
*Vefeyätü'l-A yân*, VII, 82-83; Cähiz, *el-Beyân ve'l-Tebyîn*, Beyrut, 1993, I, 69; Mübarekfürî,

Süheyl'in elleri ba lı olarak Medine'ye getirilen esirler arasında olması Müslümanları çok a ırttı. Zira onun gibi Mekke e rafından birinin esir olaca ı tahmin edilemedi. a kınlık ya ayan Müslümanlardan biri de Hz. Peygamber'in hanımı Sevde bt. Zem'a idi. Sevde, Süheyl'in esir dü mesi ile ilgili yanlı ifadeler kullanınca Hz. Peygamber onu uyardı. Bu ifadelerden Müslümanların Süheyl'i esir olarak kabul edilemeyecek kadar ileri gelen biri olarak gördükleri anla ılıyor.<sup>27</sup>

Süheyl'in fidye ile kurtarılması için Mikrez b. Hafs'ın Medine'ye gönderilmesi Mü riklerin ona kıymet verdi ini gösteriyor. Bu esnada esirlere nasıl muamele edilece i tartı ılıyordu. Hz. Peygamber esirler konusunda sahâbeye danı tı. Hz. Ebû Bekir fidye alınarak serbest bırakılmasını, Hz. Ömer öldürülmelerini istedi. Hz. Peygamber esirlerin serbest bırakılmasından yanaydı. Hz. Ali'nin aktardı na göre Cebrâil gelecek Bedir esirleri konusunda alınacak kararda Müslümanların muhayyer bırakıldı mını Hz. Peygamber'in bu durumu açıklaması sonucunda Müslümanların onların fidye kar ılı nda serbest bırakılmasına karar verdikleri görülmektedir.<sup>28</sup> Bu sebeple bin ila dört bin dinarlık bir fidye, parası olmayanların ise on ki iye okuma yazma ö retmesi kar ılı nda serbest bırakılmasına karar verildi. Fidyeye bedeli kendisinden istendi inde Süheyl'in serbest bırakılmasını yerine Mikrez'in rehin alınmasını ardından

---

s., 233; Sarıçam, *Hz. Ömer*; 40; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, s., 162; Erul, "Süheyl", *D A*, XXXVIII, 30

<sup>27</sup> - Vâkıdî, I, 117-118; bn Hi âm, II, 685-686; Belâzurî, *Ensâh*, I, 363; Taberî, II, 460; *el-Kâmil*, II, 129.

<sup>28</sup> - Vâkıdî, I, 107.

parayı gönderece ini söyledi. Süheyl'in yerine Mikrez hapse konu-  
Süheyl Mekke'ye gitti inde gerekli parayı gönderdi.<sup>29</sup>

#### **d- Bedru'l-Mev'id**

Süheyl'in Uhud sava ma katıldı ı bilinmektedir. Fakat bu konu-  
da kaynaklarımızda fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Uhud sava mın  
sonucundan müteessir olan Hz. Peygamber'in sabah namazında Süheyl,  
Safvân b. Ümeyye ve Hâris b. Hi âm üçlüsüne lânet okudu u ancak  
bundan "Bu i sana ait de ildir, Allah dilerse onları ıslah ederek affeder,  
dilerse zalim oldukları için onlara azab eder."<sup>30</sup> âyeti nâzil olduktan sonra  
vazgeçti i belirtilmektedir. <sup>31</sup> Sava mın bitiminde Hz. Peygamber Uhud  
da ma sı mınca Ebû Süfyân zafer naraları atmaya ba ladı. Bir süre ses-  
sizlikten sonra Hz. Ömer ona cevap vermeye ba ladı. Ebû Süfyân'ın gele-  
cek sene aynı yerde kar ıla ma teklif ederek meydan okumasını, Hz.  
Ömer, Peygamberimizin onayını alarak kabul etmi ti. Bedru'l-Mev'id  
denilen bu sava ta Süheyl'in aktif olarak görev aldı ı ve maddi destek  
sa ladı ı anla ılmaktadır. Hz. Peygamber sefer için ashâbının hazırlan-  
masını isteyip kesin olarak sava a çıkaca mını belirtti. Bu esnada Mekke  
mü rikleri kuraklık nedeniyle sava a niyetli de illerdi. Di er taraftan ise  
sava a çıkılmaması sebebiyle Müslümanların mü riklerin korktu unu  
dü ünmelerini de istemiyorlardı. O esnada Mekke'de bulunan Nuaym b.  
Mesûd'dan Medine'deki hazırlıkların haberini aldılar. Nuaym b.  
Mesûd'a Müslümanları sava tan alıkoyma, mü riklerin güçlü bir ekilde  
geldiklerini yayarak gözda ı vermesi üzerinde anla tılar. Ebû Süfyân bu

<sup>29</sup> - Vâkıdî, I, 107, 143; bn Hi âm, II, 690, 691; Belâzurî, *Ensâh*, I, 363; Taberî, II, 465; bnü'l-  
Esîr, *el-Kâmil*, II, 136

<sup>30</sup> - *Âl-i mrân Süresi*, 128.

<sup>31</sup> - bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehrî, II, 717.

görevi karılında Nuaym b. Mesûd'a yirmi deve verileceğini bunu da Süheyl'in üstleneceğini bildirdi. Süheyl yirmi deve vermeyi kabul etti. Nuaym b. Mesûd Müslümanları savaşta alıkoymak ve onları kandırmak için hile çalımasına başladı. Hz. Peygamber'in bu kararlılığından sonra Müslümanlar yanlarına ticaret mallarını da alarak Bedir'e gittiler. Hz. Peygamber'in ordu ile hareket ettiğini duyan Ebû Süfyân iki bin kişilik bir orduyla Mekke'den hareket etti. Ancak Merru'z-Zehrân'a gelince savaşın gelecek yıla ertelenmesi gerektiğini söyledi ve Mekke'ye döndü. Mekke mürikleri Ebû Süfyân ve yanındakileri sefer esnasındaki yedikleri sevik (kavrulmuş un) dolayı "Siz sadece sevik yemek için gitmiyorsunuz" ve "Sevik askerleri" diyerek ayıpladılar. Müslümanlar ise Bedir'de sekiz gün kalarak bu mevsimde burada yapılan fuarda büyük kâr elde ederek Medine'ye döndüler.<sup>32</sup> Şeytan ve şerefi artan Müslümanların bu durumu "Sonra da kendilerine hiçbir keder dokunmaksızın Allah'tan bir nimet ve kazançla Bedir'den döndüler. Böylece Allah'ın rızasına uymuş oldular. Allah çok büyük bir lütuf ve ihsan sahibidir."<sup>33</sup> âyeti ile takdir edilmiştir. Hz. Peygamber'in sözünde durarak Bedir'e geldiği haberi Ma'bed b. Ebû Ma'bed tarafından Mekke'ye ulaştırılınca Safvân b. Ümeyye "Kavme verdi imiz sözü yerine getirmemize engel oldun, Müslümanları bizim aleyhimize cesaretlendirdin, bizim ahdimize vefasızlık etti imizi gördüler." diyerek Ebû Süfyân'a çıkıştı. Bunun üzerine Mekke Mürikleri Hendek gazvesi için hazırlık yapmaya başladılar. Böylece masraflarını Sü-

<sup>32</sup> - Taberî, II, 560-561; Makrîzî, *mtâ*, I, 193.

<sup>33</sup> - *Âl-i mrân Sûresi*, 174.

hey'l'in kar ılıadı ı Müslümanları seferden alıkoyma tezgâhı i e yaramadı.<sup>34</sup>

#### e- Hudeybiye Anla masında Süheyl

Hicretin altıncı yılında Hz. Peygamber, sahâbesi ile beraber Umre yapmak için Medine'den ayrıldı. Yanına sadece yolculuk silahı alan Müslümanların hareketini ö renen mü rikler ise kesinlikle onları Mekke'ye sokmama kararı aldılar. Müslümanları Mekke'ye sokmama görevini üstlenenlerden birisi de Süheyl'dir. Hz. Peygamber gönderdi i insanlarla niyetinin sadece umre yapmak oldu unu Mü riklere her fırsatta bildiriyordu. Mekke mü rikleri ise Hudeybiye'de bulunan Müslümanların durumlarını ö renmek için adamlarını göndermeye ba ladı. Hz. Peygamber mü riklerin gönderdi i Büdeyl b. Verkâ, Mikrez b. Hafs, Huleys b. Alkâme, Urve b. Mesûd'la yaptı ı görü melerde niyetini onlara anlattı.

Hz. Peygamber Hudeybiye'ye geldikten sonra önce Hırâ b. Ümeyye'yi ardından Hz. Osman'ı Mekke'ye göndererek amacının sava mak de il umre yapmak oldu unu Mü riklere bildirdi. Evs b. Havli, Abbâd b. Bi r ve Muhammed b. Mesleme gibi sahâbeler Müslüman karargâhını ve Hz. Peygamber'in bulundu u çadırı korumak için gece nöbet bekliyorlardı. Bu sırada Mekke mü rikleri elli ki iden olu an bir birli i Müslüman karargâhına göndererek bilgi elde etmeyi ve Müslümanlardan birini yakalamayı planladılar. Fakat Müslümanlara ta ve ok atarak saldırıda bulunan bu birli i Muhammed b. Mesleme yakalayarak Hz. Peygamber'in yanına getirdi. Bu esnada Hz. Peygamber'in Mekke iyi niyet elçisi olarak gönderdi i Hz. Osman gideli üç gün olmu tu ve onun

<sup>34</sup> - bn Sa'd, II, 59-60; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehrî, II, 736-737; Mubarekfürî, s., 301.

öldürüldü ü haberi gelmi ti. Bunun üzerine Hz. Peygamber Rıdvan Bia-tı'nı gerçekte tirerek Müsriklerle mücadele etmek üzere Müslümanlar-dan söz aldı. Bu arada elçiler gidip geliyordu. Mekke mü rikleri bunu duyunca Hz. Peygamber'in ciddiyetini ve gönderdikleri insanların hap-sedildi ini ö rendiler. Bunun üzerine görü melerde bulunmak ve anla -ma yapmakla görevli olarak Süheyl, Huveytib b. Abduluzzâ ve Mikrez b. Hafs gönderildi. Hz. Peygamber Süheyl'i görünce "i iniz kolayla tı" bu-yurdu.<sup>35</sup>

Süheyl gelince "Seninle kim sava tı ise bizim görü ümüz ve iz-nimizin dı ındadır, bilakis bize ula tı ında bunu çok çirkin bulduk ve bir bilgimiz de yok, yapanlar bizim sefihlerimizdir! Önceden ve sonradan bizden esir aldı ın insanları serbest bırak!" dedi. Hz. Peygamber ise "Be-nim arkada larım bana ula madan hiç kimseyi göndermem!" buyurdu. Bunun üzerine Süheyl ve arkada ları Kurey 'e üteym b. Abdimenaf et-Teymî'yi gönderdiler; "Siz Muhammed'in ashâbından birini esir ettiniz, onlarla sizin aranızda akrabalık vardır, siz onları öldürmediniz zaten bunu çirkin bulmu tunuz, Muhammed siz onun ashâbını bırakıncaya kadar esirlerinizi bırakmayı kabul etmiyor." ekinde bilgi vermelerini istediler. Bunun üzerine Mekke'de bulunan Müslüman on iki ki i serbest bırakılınca Hz. Peygamber de esirlerin tamamını serbest bıraktı. Bu sıra-da Hz. Peygamber biat i lemini tamamlamı tı. Kurey heyeti -Süheyl, Huveytib b. Abduluzzâ ve di erleri- Müslümanların biata ko tuklarını ve harp için hazırlandıklarını deh et içinde izliyorlardı. Bundan dolayı da üpheleri ve korkuları arttı, bir an önce görü meye geçmek istediler. Bu

<sup>35</sup> - Vâkıdî, II, 602; bn Sad, II, 95-98; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 324; bnü'l-Emin Mah-mud, Seydi ehri, II, 804; Mubarekfürî, s., 344.



arada Hz. Osman Mekke'den çıkıp geldi ve o da Hz. Peygamber'e biat etti.<sup>36</sup>

Süheyl ve arkadaşları Müslümanların durumlarını inceledikten sonra Mekke'ye döndüler, Müslümanların Hz. Peygamber'e biat ettiklerini müriklere haber verdiler. Mekke mürikleri bunun üzerine aralarında görüşerek Hz. Peygamber ile belli şartlarda anlaşmanın dışında kendileri için çıkar yol kalmadığına karar verdiler. Buna göre Hz. Peygamber bu sene geri dönecek, gelecek yıl Mekke'ye girecek, burada üç gün kalacak kurbanını kestikten sonra geri Medine'ye dönecektir. Mekke'de kaldığı süre içinde kimse onunla görüşmeyecek. Bu şartlar üzerine görüşlerine varan Mürikler görüşmelerini başlatmak ve bu maddeler üzerine anlaşmasını sağlamak üzere Süheyl'i yine Huveytıb b. Abduluzâ ve Mikrez b. Hafs ile Hz. Peygamber'e gönderdiler. Mürikler Süheyl'e şöyle dediler; "Muhammed'e git ve şu şekilde anlaş, bu sene Mekke'ye giremez, kesinlikle hiçbir Arap asla, onun bize razı men Mekke'ye zorla girdiğini, konu ama". Süheyl, Hz. Peygamber'in yanına geldi. Hz. Peygamber onu görünce "Bu adamı gönderdiklerine göre onlar (bu kavim) anlaş istiyor" buyurdu. Hz. Peygamber uzunca konuştu, görüşmeye başladılar, sesler bazen yükseldi bazen alçaldı.<sup>37</sup>

Süheyl geldikten sonraki ortamla ilgili kaynaklarda az da olsa bilgi verilmektedir. O gün Hz. Peygamber başda kurarak oturmuştu. Yanında Abbâd b. Bîr ve Seleme b. Eslem b. Hâris (veya Mu'îre b. 'u'be) elleri silahlı yüzleri peçeli şekilde koruma görevini üstlenmişlerdi. Süheyl

<sup>36</sup> - Vâkıdî, II, 604-605; Makrîzî, *mtâ*, I, 290.

<sup>37</sup> - Vâkıdî, II, 605; bn Hi'âm, III, 1142; Taberî, II, 628, 633; *el-İkdi's-Semîn*, IV, 251; Hamidullah, *slâm Peygamberi*, I, 255.

ise dizleri üzerine çökmü vaziyette oturuyordu. Süheyl zaman zaman sesini yükseltince bu iki koruma tarafından “Resûlullah'ın huzurunda sesini yükseltme” ekinde uyarılmı tır. Süheyl konu masını yaparken Müslümanlar Hz. Peygamber'in etrafında oturdular. Müzakerenin yapıldı ı bu ortamda Müslümanlar sayısı belirtilmese de çok fazla olmadıkları, ahitlik etmek gibi bir görevlerinin yanında mü rik temsilcisi Süheyl'e kar ı Müslümanların güçlü oldu unu göstermek için katılımı oldukları dü ünülebilir.<sup>38</sup>

Uzun görü melerden sonra prensipte anla ma sa lanınca kâ it ve divit istenerek anla manın yazımına geçilecekti. Hz. Peygamber Evs b. Havâlî'nin ça rılmasını ve anla mayı onun yazmasını istedi. Fakat Süheyl buna itiraz etti. Hz. Ali veya Osman b. Affân'dan ba ka birinin anla mayı yazmasını kabul etmeyece ini söyledi. Meseleye asabiyet açısınd an bakan Süheyl, Evs b. Havâlî'yi Hazrec kabilesinden olması dolayısıyla kabul etmemi tir. Kurey nazarında Evs'in bir de eri yoktur. Ali ve Osman'ın Hz. Peygamberin amcasının o lu ve amcazadeli inin dı nda Kurey içinde önemli bir yere sahiptirler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'ye anla mayı yazmasını emretti. Hz. Peygamber “Yaz, Bismillâhirrahmânirrahim.” buyurdu. Süheyl “Ben Rahmân'ı bilmiyorum, bizim yazdı mız gibi Bismikellâhumme yaz” diye itiraz etti. Müslümanlar bunu duyunca kızdılar ve “O, Rahmân'dır, yazma, ancak er-Rahmân yaz” dediler. Süheyl “O zaman hiçbir ey üzerine anla ma yapmam.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Yaz Bismikellâhumme.” buyurdu. Rahmân kelimesinin tespit edilmesine Süheyl kar ı çıktı nda u âyet

<sup>38</sup> - Vâkıdî, II, 606.

nâzil oldu “ De ki: ister Allah deyin, ister Rahmân deyin, hangisini dese-  
niz olur, çünkü bütün en güzel isimler O’nundur.”<sup>39</sup> Süheyl, “Resûlullah”  
kelimesine de itiraz etti. İrk psikolojisinin verdiği ruh hali, müriklerin  
temsilcisi olmasının verdiği sorumluluk duygusu ile inanmadığı dinin  
kelimelerinin kullanılmasını kabule yanaşmadı. Süheyl, resmî nitelikteki  
bir belgeye siyasî meselenin dışında Müslümanların inanç sembollerinin  
yazılmasının bir anlamda bu inancı tanıma anlamına geleceğini dü-  
dü için tevhîd ve risâlet kelimelerini yazdırmamıştır. “Ben senin Al-  
lah’ın Resûlü olduğunu bilseydim sana muhalefet etmez, sana tabi olur-  
dum, lâkin sen Muhammed b. Abdullah’sın, ismini ve babanın ismini  
Muhammed b. Abdullah ismini kabul ediyor musun?” dedi. Bu söz üze-  
rine Müslümanların kızgınlığı ilkünden o kadar fazla idi ki sesler yüksel-  
di ve Resûlullah’ın yanında bulunanlar ayağa kalkarak “Hayır yazdır-  
mayız, ancak Muhammed Resûlullah yazdırırız.” diye bağırdılar.<sup>40</sup>  
Useyd b. Hudayr ve Sa’d b. Ubâde kâtibin elini tuttular ve “Yazma, an-  
cak Muhammed Resûlullah yaz, yoksa aramıza kılıç girecek, dinimizi  
aşağılamak da nereden çıktı.” dediler. Hz. Peygamber onları yatırttı ve  
eliyle işaret ederek “Susunuz!” buyurdu. Huveytb b. Abdulzâ Müs-  
lümanların yaptıklarına şaşıyor ve Mikrez b. Hafs’a dönerek “Ben bu  
kadar dine sarılan başka bir kavim görmedim!” diyordu. Hz. Peygam-  
ber, Hz. Ali’ye Resûlullah ibaresini silmesini emretti. Daha sonra Hz.  
Peygamber “Ben, Muhammed b. Abdullah’ım, yaz.” buyurdu. Fakat Hz.  
Ali “Vallahi silmeyeceğim.” deyince Hz. Peygamber metni eline alarak

<sup>39</sup> - *srâ Sûresi*, 110.

<sup>40</sup> - Vâkıdî, II, 610-611; İbn Hişâm, III, 1145; Yakûbî, *Tarih*, I, 374; Taberî, II, 634, 636.

Resûlullah kelimesini silerek kendi eliyle sadece Muhammed ismini yazdı.<sup>41</sup>

Süheyl'in "Bismillâhirrahmânirrahîm" cümlesine itiraz etmesinin nedeni bunun anla maya bu ekliyle yazılması demek zımnen Hz. Peygamber'in tebliğ ederek iman edilmesini istediği Zât-ı lâhînin kabul edilmesi anlamına geleceğidir. Hz. Peygamber'in davet ettiği Allah inancının kabul edilmediğini göstermek için Süheyl anla ma metnine "Bismikellâhumme" yazdırmıştır.<sup>42</sup>

Anla ma, "Bismikellâhumme, bu Muhammed b. Abdullah ile Süheyl b. Amr arasındaki anla madır, on yıl savaş yapılmayacak, bu süreçte insanlar güvende olacak, aramızda dümanlık olmayacak, saldırı ve hiyanet olmaksızın birbirlerinden uzak duracaklar, taraflar baka guruplarla anla ma yapabilecek, her hangi bir kavim istediği tarafla dostluk anla ması yapabilecek, bir kimse velisinin izni olmadan Muhammed'e katılırsa o iade edilecek, ancak Muhammed'in ashâbından biri Kurey'e katılırsa o iade edilmeyecek, Muhammed ashâbıyla birlikte bu yıl geri dönecek, gelecek yıl Mekke'ye gelecekler ve Mekke'de üç gün kalacaklar, yollarında sefer silahının dışında silah olmayacak" eklindedir.<sup>43</sup> Anla maya Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe, Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkas, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muhammed b. Mesleme, Huveytb b. Abduluzzâ, Mikrez b. Hafs ahit oldular. Yazım tamamlandıca Süheyl anla ma belgesinin kendisinde duracağını söyledi.

<sup>41</sup> - Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 86; IV, 86-87; III, 325; Taberî, II, 636; Belâzurî, *E'tsâh*, I, 439-440; bnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 203; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehrs, II, 804-805; Hamidullah, *slâm Peygamberi*, I, 256.

<sup>42</sup> - Abdü âfiî, 130.

<sup>43</sup> - Taberî, II, 635; Makrizî, *mtâ*, I, 295.

Hız. Peygamber ise “Bilakis bende kalacak.” diye cevap verdi. Belgenin kimde kalacağında anlaşılınca bir nüsha daha yazıldı. Hız. Peygamber ilk yazılan belgeyi, Süheyl ise ikinci nüshayı aldı. Orada bulunan kabilelerden Huzâa hemen sıçrayarak “Biz burada bulunanlarla ve arkadaşlarımızla beraber toptan Muhammed’e ve yaptığımız anlaşmaya katılıyoruz” diyerek Müslümanlara katıldılar. Karşılığında ise Benî Bekir kabilesi aynı çıkışı yaparak kendilerinin de Kurey’ e katıldıklarını açıkladılar. Huveytıb b. Abduluzzâ, Süheyl’e şöyle dedi; “Dayıların bizimle savaşmaya başlamaları bizden kaçtılar gizlendiler, şimdi ise Muhammed’in hâkimiyetine, onun anlaşmasına giriyorlar”. Süheyl “Dayılarım değil ancak o kabilede bulunanları anlaşmaya dahil oldular, kavim kendine bir yol seçmiş biz onlara ne yapabiliriz?” Huveytıb b. Abduluzzâ bunun üzerine “Biz de onlar aleyhine Beni Bekir ile yardımla ırız.” Süheyl “Bunu Benî Bekir’den duymam gerekir.” dedi. Huveytıb b. Abduluzzâ “Vallâhi her yönüyle dayıların hakkında sen kazandın.” Süheyl “Benim dayılarımı görüyorsun, Benî Bekir’den bana daha mı kıymetli? Ancak benim ona yaptığımız anlaşmada Kurey’ ona bir şey yapamaz, Huzâa aleyhine Kurey , Benî Bekir’e yardım ederse muhakkak ben bir Kurey liyim ve Beni Bekir bana nesep önceliğinden daha yakındır.” Bu sözlerden Süheyl’in kan bağına değil, inanç birliğine ve ait olduğu toplumun menfaatlerine önem verdiği anlaşılmaktadır.<sup>44</sup>

Anlaşma metni tamamlandıktan sonra başta Hız. Ömer olmak üzere Müslümanların bundan rahatsızlık duydukları görülmektedir.

<sup>44</sup> - Vâkıdî, II, 611-612; bn Hi şâm, III, 1144- 1145; bn Sa’d, II, 95-98; Yakûbî, *Tarih*, I, 373-374; Taberî, II, 635-636; Belâzurî, *Enşâh*, I, 439- 440; Mubarekfürî, s., 345; Sarıçam, *Hız. Muhammed*, s., 199.

slâm dinine ve onun tebli cisine yürekten ba lı Müslümanlar, hem anla ma metninde inanç ifadelerinin silinmesini hem de bu sene umre yapmadan dönmeyi içlerine sindirememi lerdir. Ancak Hz. Ebû Bekir ba ta olmak üzere bazı sahâbelerin Müslümanları yatı tırması ve Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'nın peygamberini ve Müslümanları ziyana u ratmayaca ı ekindeki sözler Hz. Ömer'i ve di er Müslümanları kendine getirmi tir.<sup>45</sup>

Anla maya varıldıktan sonra zincirlerinden kurtulan Ebû Cendel kılıç ku anmı vaziyette Mekke'nin a a ısından geçerek Hz. Peygamber'e do ru geldi. Süheyl kafasını kaldırarak gelenin kim oldu una bak tı nda o lu Ebû Cendel oldu unu gördü. Bu arada anla ma metni yazılmamı tı. Süheyl dikenli bir dalla onun yüzüne vurarak, yakasından tuttu. Ebû Cendel "Ey Müslümanlar beni Mü riklere iade ederek dinimden döndürecek misiniz?" diye ba ırdı. Bu sözler kar ısında Müslümanların içindeki sıkıntı daha da büyüdü ve a lamaya ba ladılar. Bu tabloyu gören Huveytub b. Abduluzâ arkada ı Mikrez b. Hafs'a öyle diyordu; "Ben imdiye kadar Muhammed'e katılan biri için ve kendi aralarında birbirleri için Müslümanların duydukları sevgiden daha büyük bir sevgi görmedim. te burada sana söylüyorum bugünden sonra mecbur kalmadıkça Muhammed'den bir hizmetçi köle bile alamazsın." diyordu. Mikrez ise "Ben de aynı kanaattiyim." diyerek samimiyetin gücünü takdir etmi lerdir. Süheyl, o lunun Müslümanlara katılmasından sonra Hz. Peygamber'e yönelerek "Ya Muhammed yerine getirmen gereken ilk i budur." dedi. Hz. Peygamber "Daha anla mayı yazıya geçirmedik." bu-

<sup>45</sup> - Vâkıdî, II, 606-607; Taberî, II, 634; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 325.

yurdu. Süheyl, “Seninle benim aramdaki anlaşma Ebû Cendel sana gelmeden önce tamamlandı.” diyerek o lunun iade edilmesini istedi. Hz. Peygamber “Evet doğrusun.” buyurdu. Süheyl, o lu Ebû Cendel’in yakasını sertçe sarsarak “Onu Kurey ’e geri iade et.” dedi.<sup>46</sup> Hz. Peygamber ise “Bundan sonra anlaşmaya aykırı davranamayız.” buyurdu. Süheyl “Vallahi onu bana iade etmedikçe hiçbir eyde seninle anlaşma yapmam!” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ebû Cendel’i babası Süheyl’e iade etti. Hz. Peygamber onunla konuşarak o lunu bırakmasını istese de Süheyl bu iste i kabul etmedi. Mikrez b. Hafs ve Huveytib ise Hz. Peygamber’e “Ya Muhammed senin için biz onu himaye ederiz.” dediler ve Ebû Cendel’i bir çadıra alarak koruma altına aldılar. Babasından onu korudular. Sonra Hz. Peygamber sesini yükselterek “Ey Ebû Cendel! Sabret ve bunun kar ılı nı Allah’tan bekle, Muhakkak ki Allah seninle beraberdir seninle beraber olana ise kurtulu ve çıkı kapısı vardır, muhakkak biz ve onlar aramızda bir anlaşma yaptık, anlaşma çerçevesinde biz onlara verdik onlar da bize verdi, muhakkak ki biz ma dur olmayaca ız.” ekinde bir kar ılık verdi.<sup>47</sup>

Hudeybiye Anlaşması’nın yazılmasından sonra Süheyl arkadaşları ile oradan ayrıldı.<sup>48</sup> Hz. Peygamber Hudeybiye’de on günden fazla kaldı. Hudeybiye’den sonra nazil olan ve anlaşmayı kayıp de il aksine bir fetih olarak kabul eden Fetih Suresi ya anan süreçle ilgili bilgi ver-

<sup>46</sup> - Taberî, II, 635.

<sup>47</sup> - Vâkıdî, II, 607- 608; bn Hi âm, III, 1144-1145; bn Sa’d, II, 95-98; Taberî, II, 635; bnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 204; Makrîzî, *mtâ*, I, 293; bnü’l-Emin Mahmud, Seydi ehrî, II, 805-806; Mubarekfürî, s., 346; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, s., 200.

<sup>48</sup> - Vâkıdî, II, 613; Taberî, II, 637; Mubarekfürî, s., 347.

mektedir.<sup>49</sup> bn Hi âm'a göre 25. âyet görü melerin anla mayla sonuçlanmasının bir açıdan, henüz mü'min oldukları bilinmeyen Mekke'deki insanların (Seleme b. Hi âm, Ayya b. Ebî Rebîa ve Ebû Cendel b. Süheyl gibi) korunması hikmetine dayandı ı açıklanmaktadır.<sup>50</sup> Sürenin 26. âyeti, Süheyl'in Hz. Peygamber'in adının Resûlullah sıfatı ile yazılmasına ve "Bismillâhirrahmânirrahîm" ile ba lanmasına itiraz etmesini, inanmayanların câhiliye taassubu olarak görmektedir.<sup>51</sup>

Hız. Peygamber Medine'ye ula tıktan sonra Hudeybiye Anla ma sı'nın maddelerinin uygulanmasını gerektiren bir durumla kar ıla tı. Anla maya göre efendisinin izni olmadan Müslümanlara katılan kimse iade edilecekti. Benî Zühre'nin anla malısı Ebû Basîr Utbe b. Esîd Mekke'den kaçarak Medine'ye geldi. Mekke mü rikleri Hz.Peygamber'e Huney b. Câbir'i göndererek anla ma uyarınca Ebû Basîr'in iade edilmesini istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ebû Basîr'i Mekke'den gelenlerle birlikte iade etti. Fakat Ebû Basîr kolay teslim olacak biri de ildi. Önce Huney b. Câbir'i öldürerek kendisini Mekke'ye götürecektelerden kurtulmayı ba ardı. Ardından, Kurey 'in âm'a giderken kervan yolu olarak kullandı ı sahil kenarındaki el-Îs mevkiini kontrolüne aldı. Mekke'de tutuklu bulunan Müslümanlar, Medine'ye gidemedikleri için Ebû Basîr'e katılmaya ba ladılar. Vakidî'nin ifadesine göre Ebû Basîr'in yanında yetmi civarında bir birlik olu tu. Ebû Basîr'e katılanlar arasında Süheyl'in o lu Ebû Cendel de vardı. Mekke mü riklerinin buradan i lettikleri kervanlara saldırmaya ba ladılar. Onların bu saldırıları dolayısıyla can ve mal kaybına u ruyorlardı. Di er taraftan anla mayı imzalayan

<sup>49</sup> - Vâkîdî, II, 617.

<sup>50</sup> - Vâkîdî, II, 623; bn Sa'd, II, 95-98; Sarıçam, *Hız. Muhammed*, s., 201.

<sup>51</sup> - bn Hi âm, III, 1148; bn Sa'd, II, 98; Belâzurî, *Ensâb* I, 440



Süheyl, gönderdikleri elçilerin başına gelenleri duyunca bu durumu Müslümanların çözmesi gerektiğini söyledi. Fakat bu olaydan Hz. Peygamber'in ve Müslümanların değil Ebû Basîr'in ve anlaşılmalı oldu ki Benî Zühre'nin sorumlu olduğu ve onların diyet ödemesi gerektiği söylenince Mürikler kendi aralarında anlaşamadılar. O esnada Ebû Basîr ticaret yolunda Mekke kervanlarına zarar vermeye devam etti. Mürikler tarafından can ve mal kaybı nedeniyle Hz. Peygamber'e mektup yazarak Ebû Basîr idaresindeki bu birliği yanına çekmesini istendiler. "Ebû Basîr sana dâhil olmazsa olacıklardan bizim bir sorumluluğumuz yoktur." ifadesi aslında Müriklerin çaresiz olduklarını ne olursa olsun Ebû Basîr'i kendi tarafına çarpmasını istemelerinden başka bir şey değildir. Sorumluluk almayan Mekke, ellerinde bu birliği bertaraf etme gücünü bulsaydı hemen bu işi bitirirdi. Zira Ebû Süfyân'ın da gördüğü ekliyle bu oluşumla Hz. Peygamberin bir bağı yoktur. Sonuçta Hz. Peygamber'in Ebû Basîr idaresindeki Müslümanların Medine'ye gelmesini istediği mektubunda Ebû Basîr son nefesini vermek üzereydi. Ebû Basîr mektup elinde okurken vefat etti. Aralarında Velid b. Velid b. Muîre'nin de bulunduğu bu yetmiş iki kişilik grup Medine'nin yolunu tuttular. Süheyl'in bu meselenin içinde olması anlaşılmalı yapan bir diplomat olmasının yanında Kureyş'i ilgilendiren meselelere önem vermesi ve görüş beyan edecek bir mevkiide olmasıyla ilgilidir.<sup>52</sup>

#### **f- Umretü'l-Kaza'da Süheyl**

Hicretin altıncı yılında Hudeybiye anlaşmasını yaparak Medine'ye dönen Hz. Peygamber bir yıl sonra (h.7/m.629) kaza umresini yap-

<sup>52</sup> - Vâkıdî, II, 624-629; İbn Hişâm, III, 1149-1150; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 331; Taberî, II, 639.

mak için Mekke'ye geldi. Hudeybiye'ye katılan herkes kaza umresi için Resûlullah ile birlikte yola çıktı. Medine'de Ebû Ruhm el-Gıfârî'yi yerine vekil olarak bıraktı. Hz. Peygamber telbiye getirerek devesi Kasva'nın üzerinde Mekke'ye girdi. Bu esnada Abdullah b. Revâha'nın iirlerini dinliyor ona müdahale etmiyordu.

Hz. Peygamber umresini yerine getirip kurbanını Merve tepesinin yanında kesip, tıra oldu. Hz. Peygamber Mekke'ye geleli dört gün olmuştu. Dördüncü günün ö le vaktinde Ensâr'ın bulunduğu bir mecliste Hz. Peygamber Sa'd b. Ubâde ile konuşurken Süheyl, Huveytb b. Abduluzza ile gelerek "Süren bitti, ehri terk et!" dedi. Mekke mürikleri Hudeybiye'de anlaşmayı imzaladı ı için Süheyl'i Hz. Peygamber'e gönderdiler. Hz. Peygamber "Size ne oluyor ki, beni bıraksaydınız da hepimize bir dü ün yeme i ikram etseydim?" buyurdular. Hz. Peygamber Umretü'l-Kazâ'da Meymûne bt. Hâris ile evlenmişti. Süheyl ve Huveytb ise "Senin yeme ine ihtiyacımız yok, buradan çık, Seni Allah'a havale ediyoruz, Ya Muhammed aramızda anlaşma var, topraklarımızdan çıkman gerekiyor, bu gün itibarıyla üç gün geçti!" ekinde cevap verdiler. Hz. Peygamber Mekke'deki baba evini kullanmadı, kendisi için Ebtah mevkiinde kurulan deriden çadırda kalıyordu. Sa'd b. Ubâde, Süheyl'in Hz. Peygamber'e kar ı sarfetti i bu sert sözlere kızdı ve Süheyl'e unları söyledi; "Yalan söylüyorsun anası ölesice, burası ne senin ne de babanın topraklarıdır, Allah ancak Mekke'de kendisine itaat edeni ve razı olduğunu bırakır." Hz. Peygamber bu sözlere tebessüm etti ve "Ya Sa'd, yolculu umuzda bizi ziyaret eden kavme eziyet verme." buyurdu. Bunun üzerine iki arkada Sa'd'ın sözü kar ısında sadece sustular. Hz. Peygamber, Ebû Râfi'e hareket emri verdi ve öyle dedi; "Müslümanlardan hiç

kimse burada ak ama kalmasın.” Hz. Peygamber daha sonra devesine bindi ve Mekke’den ayrıldı.<sup>53</sup>

Hayber savaından sonra Süheyl’in Hz. Peygamber’in ilgisine muhatap olduğunu görüyoruz. Hz. Peygamber o sırada Mekke müriklerinin kuraklıktan dolayı sıkıntı çektiklerini duydu. Amr b.Ümeyye ed-Damrî ile bir miktar arpa göndererek Ebû Süfyân, Safvân b. Ümeyye b. Halef ve Süheyl arasında üçe bölünerek dağıtılmasını istedi. Süheyl ve Safvân b. Ümeyye kendilerine düşen bu payı almaktan imtina ettiler. Ebû Süfyân ise hepsini alarak Kurey’in fakirlerine dağıttı. Ebû Süfyân şöyle dedi “Bize acıması ve yardımı ulaşan kardeşinize çocuğuna Allah mükâfatını versin.”<sup>54</sup>

#### **g- Mekke’nin Fethi ve Süheyl’in Müslüman Olması**

Kureyşliler Hz. Peygamber’in müttefiki Huzâa kabilesine karşı Benî Bekir kabilesine silah ve asker yardımında bulunarak Hudeybiye anlaşmasını ihlâl ettiler. Zira Hudeybiye’den sonra Hz. Peygamber Huzâa ile Mekke mürikleri de Benî Bekir kabilesi ile dostluk anlaşması yaptı. H.8 yılı Şaban ayında Benî Bekir kabilesi Huzâa kabilesine bir gece baskını ile saldırı bu saldırıda Süheyl, Safvân b. Ümeyye ve krime b. Ebû Cehil onlara fiilen destekte bulunmuş, silah yardımı yaptı. Hudeybiye’de Müslümanları o yıl için geri göndererek barış kazansalar da aslında Süheyl’e göre Müslümanlarla mücadele devam ettirilmeliydi. En azından Süheyl’le birlikte hareket eden bu insanların Müslümanlarla mücadelenin gerekli olduğunu inandıklarını söylemek

<sup>53</sup> - Vâkıdî, 739-740; bn Sa’d, II, 122; Makrîzî, *mtz*, I, 334; bnü’l-Emin Mahmud, Seydi ehrî, II, 848.

<sup>54</sup> - Yakübî, *Tarih*, I, 375.

gerekir. Zenginli i, aklı ve kabiliyetli bir diplomat olmasının verdi i cesaretle Süheyl, imdi bir takım tertiplerle Müslümanlara zarar vermeyi veya onları zayıflatmayı hesaplıyordu. Süheyl arkada ları ile beraber yüzlerini kapatarak Huzâa kabilesine yapılan baskına bizzat katıldı. Bunlar Mekkelileri Hz. Peygamber ve Müslümanlarla sava maya te vik de ediyorlardı. Ayrıca Hz. Peygamber'i Mekke'ye sokmayacaklarına yemin ettiler.<sup>55</sup> Anla ma hukukunu çok iyi bilen Süheyl ve devamlı beraber hareket ettikleri Safvân ve krime'nin bu hareketi bilinçli bir harekettir. Yaptıkları bu i in anla maya aykırı oldu unu bilen Süheyl, Müslümanlara zarar vermek istemi tir. Ayrıca bu harekete giri mesi onun mü rikler adına bir eylem gerçekte tirecek güçte oldu unu göstermektedir. Benî Bekir'in Kurey yardım ile yaptı ı bu saldırı sonucunda Huzâa kabilesinden yirmi üç ki i öldürüldü. Hâris b. Hi âm ile bn Ebî Rebîa, Safvân b. Ümeyye, Süheyl ve krime b. Ebû Cehil'e gelerek Benî Bekir kabilesine yardım ettiklerinden dolayı onları kınadılar. Zira uzun zamandır özellikle ekonomik alanda kan kaybeden toplumun biraz toparlanmaya ba ladı ı sulh ortamının devam etmesi isteniyordu. Ancak bu saldırı ile Hz. Peygamber ile aralarındaki anla manın süresi devam ediyordu, böylece anla maya aykırı davranmı lardı. Huzâa'dan Amr b. Salim Medine'ye gelerek durumu Hz. Peygamber'e anlattı ve yardım istedi. Hz. Peygamber onları teskin ederek yurtlarına gönderdikten sonra Kurey 'e mektup yazarak Benî Bekir kabilesiyle ittifaklarını bozmalarını, öldürülen Huzâalılarının da diyetlerinin ödenmesini istedi. Anla manın ihlâl edilmesi ile zor duruma dü en Kurey 'in Ebû Süfyân'ı Medine'ye göndererek duru-

<sup>55</sup> -Makrîzî, *mtâ*, I, 348, 384; Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Hâlid b. Velid*, stanbul, 1992, 169, 172.

mu kurtarmaya çalışması i e yaramadı. Hz. Peygamber anla manın açıkça ihlâl edildi i bu ortamda Mekke fethi için hazırlık emri verdi.<sup>56</sup>

Hatı b. Ebi'l-Beltaa'nın Mekke üzerine sefer yapılacağını haber verdi i ki iler, Safvân b. Ümeyye, krime b. Ebû Cehil ve Süheyl'dir. Mektubunda "Muhakkak ki Resûlullah insanlara gazve için izin vermiştir, sizden ba kasını kastetti ini sanmıyorum bu mektubumu ula tırmakla size yardım etmek istedim." ekinde yazdı. Hatı b'in Mekke'nin önde gelen di er insanları yanında mektubu bu insanlara göndermesi ilginçtir. Buradan devamlı birlikte hareket eden bu üçlünün artık Mekke idaresinin yeni söz sahipleri olduklarını anlamak mümkündür. Di er taraftan ise zaten anla manın bozulmasına neden olan saldırıyı gerçekle tiren bu insanlardı.<sup>57</sup>

Hz. Peygamber 10 Ramazan 8/ 1 Ocak 630 tarihinde muhâcir, ensâr ve di er kabilelerden katılan Müslümanlarla birlikte Medine'den ayrıldı. Müslümanlar Zi Tuvâ<sup>58</sup> mevkiine geldiklerinde durdular ve Hz. Peygamber'in ne i aret verece ini beklemeye başladılar. Bu sırada Mekke mü riklerinden Süheyl, Safvân b. Ümeyye ve krime b. Ebû Cehil insanları Hz. Peygamber ile sava maya ça ırmı lardı. Kurey ba ta olmak üzere Benî Bekir ve Hüzeyl'den bazıları silahlanarak onlara katıldılar. Hz. Peygamber ve ashâbının Mekke'ye do ru hareket etti i ö renilince mü rikler tedbirler alıyorlar ve kendilerine katılan insanları (ehâbi ) ye-

<sup>56</sup> - Vâkıdî, II, 784; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehrî, II, 870.

<sup>57</sup> - Vâkıdî, II, 798; Makrîzî, *mtâ*, I, 352; Mubarekfûrî, s., 406; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku 'Siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz, s., 101; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Sava ları*, t.y., 82; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, s., 207.

<sup>58</sup> - Mekke'nin kuzeyinde bulunan bir vadidir. (Yakut el-Hamevî (ö. 626/ 1229), *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut, 1990, IV, 51; evki Ebû Halil, *Atlâsu'l-Hadisî'n-Nebevî*, Dıma k, 2003, s., 186).

diriyorlardı. Bunun için Mekke'de dört yerde yemek dağıtımını yapıyordu. Bunlar; Dâru'n-Nedve'nin dışında Süheyl, Safvân b. Ümeyye, krime b. Ebû Cehil ve Huveytb b. Abduluzzâ'nın evleri idi. Süheyl, Mekke'ye yönelik tehditleri savu turmanının gerekli olduğu inanan, bunu yapmayı görev sayan biridir. Her zaman beraber hareket ettiği arkadaşları ile Müslümanları karıştırmaya onun cesareti yanında toplumun önderi konumuna gelecek kadar güçlendiğini de göstermektedir. Bir bakımdan Mekke'nin korunması için bir diplomat olarak görev alan Süheyl için şimdi savaş zamanıdır. Hz. Peygamber Zübeyr b. Avvâm'a Kuda'dan, Hâlid b. Velid'e Lî'ten, Sa'd b. Ubâde'ye Kedâ'dan girmelerini ama asla savaş mamalarını emretti. Süheyl, krime b. Ebû Cehil, Safvân b. Ümeyye topladıkları insanlarla beraber Handeme mevkiinde mevzilendiler. Beni Bekir'den (Beni Bekir'in kardeş kolundan) Hımas b. Kays ise Müslümanlarla çarpışmada kullanmak için aynı mevkiye daha önceden silah yığına yapmıştı.<sup>59</sup>

Hz. Peygamberin de bulunduğu üç birliğin savaş madan ve herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Mekke'ye girmesine mukabil Hâlid b. Velid'in kumandanlığını yaptığı birlik, Süheyl'in organize ettiği iddetteli bir mukavemetle karşılaşmıştı. Kureyş'in son çarpışmasını temsil eden bu derme çatma ordu, Müslümanların ehre girmelerine mani olmak üzere silaha sarıldılar, ok yağdırmaya ve Hâlid'e, savaşarak Mekke'ye giremeyeceğini, bırakmaya başladılar. Handeme Dağının eteğinde gerçekleşen bu çarpışmada Mekke müriklerinden yirmi dört Kureyşli öldürüldü.<sup>60</sup> Hımas ya adıkları hezimetini anlatırken Süheyl'in durumu

<sup>59</sup> - Vâkıdî, II, 582; bnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 247; Makrîzî, *mtâ*, I, 280.

<sup>60</sup> - Vâkıdî, II, 824-825; bn Sa'd, II, 136; Makrîzî, *mtâ*, I, 385.

da aktarıyor; “E er Sen Handeme gününü, Safvân ve krime'nin kaçtı ını, Süheyl'in yas tutan koca karı gibi ortada kaldı ını görseydin beni ayıplamazdın”.<sup>61</sup>

Mekke fethinde Hz. Peygamber Bilâl'e ezan okumasını emredince Kâbe'nin çatısına çıkarak olanca sesiyle ezanı okudu. Mekke'nin tepelerine sinmi uzaktan Müslümanları izleyen Kurey lilerden bazıları kelime-i ehâdeti duyunca çıldırdılar. krime b. Ebû Cehil, Hâlid b. Esîd babalarının bunu duymadan ölmü olmalarına ükrettiler. Onlara göre Bilâl, Kâbe'nin damına çıkmı kötü bir ekilde ba ırıyordu. Süheyl ise bu fethi daha so ukkanlı kar ılamı ve di erlerinin tepkisinden farklı olarak durumu öyle de erlendirmi tir; “E er bu Allah'ı kızdırmı ise muhakkak ki o bunu de i tirecektir, yok e er buna rıza göstermi ise Allah bunu sabitleyecektir.”<sup>62</sup>

Süheyl, Hz. Peygamber Mekke'ye girdi i zaman kendisini eve attı ve kapıyı kilitledi. O lu Abdullah'ı göndererek Hz. Muhammed'den kendisi için koruma istedi. Çünkü onun öldürülmesini engelleyecek bir eman yoktu. Süheyl'e göre Hz. Muhammed'in ve sahâbesinden hiçbirinin onun hakkında kötü bir izlenime sahip de ildi. O Resûlullah ile Hudeybiye'de ba ka kimsenin kar ıla madı ı bir ekilde buldu, Bedir ve Uhud'a katılmakla birlikte onunla yazı ma erefine nail oldu. Ancak o sırada Kurey 'le birlikte hareket ediyordu. Abdullah b. Süheyl, Hz. Peygamber'e giderek babası için emân istedi. Hz. Peygamber; “Evet O Allah'ın emânıyla emândadır, çıksın ortaya” buyurdu. Sonra Hz. Peygam-

<sup>61</sup> - Vâkıdî, II, 824-825; bn Hi âm, IV, 1249; bn Sa'd, II, 136; VII, 396; Taberî, III, 90; Makrîzî, *mtâ*, I, 385; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehri, II, 879; Mubarekfürî, s., 412; Fayda, *Hâlid b. Velid*, 174-175; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara, 2010, s., 394.

<sup>62</sup> - Vâkıdî, II, 846.

ber yanındakilere: “Onunla kim kar ıla ırsa sert bakmasın, çıksın ortaya, hayatıma yemin olsun ki Süheyl akıl ve eref sahibi bir insandır. slâm’dan habersiz olmak Süheyl’in i i de ildir, içinde bulundu u durumun kendisine faydası olmadı mını anladı.” Abdullah, babası Süheyl’in yanına gitti ve Hz. Peygamber’in söylediklerini ona aktardı. Hz. Peygamber mü rikleri ça ırarak onların ne beklediklerini ne diyeceklerini sorunca Süheyl “Biz hayır diliyoruz, sen hayırlı bir karde ve hayırlı bir karde çocu usun.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Yusuf Peygamberin karde lerine “Bu gün size kınamak yok.<sup>63</sup>” dedi i gibi onlara “Hepiniz serbestsiniz” buyurdu.<sup>64</sup> Süheyl, Huneyn’e Hz. Peygamber’le beraber gitti ve Ci’râne’de Müslüman oldu. Müslüman olduktan sonra Medine’ye hicret eden Süheyl Veda haccına kadar burada kaldı. Veda haccından sonra Mekke’de ya amaya devam etti.<sup>65</sup>

Hz. Peygamber Mekke fethinden sonra Hevâzin kabilesi üzerine yürümek için Huneyn’e tertiplede i sefere Müslüman olmadı ı halde katılan insanlar da vardı. Bunların amacı zaferin kimin tarafında oldu u nu görmek ve ganimetten pay elde etmektir. Bu yüzden Hz. Peygamber ve ashâbı için sava mayı istemiyorlardı. Sava esnasında ordunun arka kısmı sıkıntıya dü tü. Burada bulunan Süheyl, Ebû Süfyân, Hâris b. Hi âm, Huvaytub b. Abdüluzzâ, Abdullah b. Ebî Rebîa zaferin kime geçece ini izliyorlardı. Müslümanlar sava ın bu ilk anında hezimete u rayınca Kelede “Müjde Ebû Vehb, Muhammed’in güne i söndü, Muhammed

<sup>63</sup> - *Yusuf.Sûresi*, 92.

<sup>64</sup> - bn Hacer, *el- sâbe li Temyizi’s-Sahâbe*, Beyrut, ts., III, 146; Hamidullah, *slâm Peygamberi* I, 268; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, s., 212.

<sup>65</sup> - Vâkıdî, II, 847-848; bn Sa’d, VII, 404; Makrîzî, *mtâ*, I, 397; bnü’l-Cevzî, *Sifetü’s-Safve*, VI, 371; Fayda, *Hâlid b. Velid*, 175; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, s., 212; Erul, “Süheyl”, *D A*, XXXVIII, 30.



ve ashâbı yenildi!” diye oradakilere haber uçurdu. Bu esnada iman etmemi olan Safvân b. Ümeyye bu haberi duyunca “Kurey’in rabbi, rab olarak bana Hevâzin’in rabbinden daha iyidir.” dedi.<sup>66</sup>

Huneyn’de savaın ilk anındaki gerilemeden sonra zafer Müslümanların olunca kalbinde hala küfrün izlerini taşıyanlar savaın henüz tam olarak neticelenmediğini söylüyorlardı. Ebû Süfyân “Daha onların hezimetini kesinlemedi” deyince Eslem kabilesinden Ebû Mukît “Eğer Hz. Peygamber senin öldürülmeni yasaklamasaydı şimdi senin kafanı uçururdum.” dedi. Safvân b. Ümeyye yukarıda belirttiğimiz sözünü ile onu sustururken Süheyl “Daha Muhammed ve ashâbının haberi net olarak ortaya çıkmadı.” diyordu. Süheyl ise “Bu da laf mı, yoksa Allah’ın emrindedir, Muhammed’in emri de ildir, bugün olmazsa yarın mutlaka akibet ortaya çıkacaktır.” deyince Süheyl “Senin beklentin onun aleyhinedir fakat istemediğinin meydana gelecektir, Ya Ebâ Yezîd! Muhakkak ki bizler, akıllarımızın dışında bir şey takip ettik, kendisine faydası ve zararı olmayan şeylere tapıyoruz.” dedi. Bu konu maları karşılıklı oldu. Bizde Süheyl’in sözlerinde Hz. Peygamber’e karşı bir yumuşaklığın olduğunu görülmektedir.<sup>67</sup>

Hz. Peygamber Tâif muhasarını kaldırdıktan sonra Cîrâne’ye geldi. Burada Hevâzin’in mallarını ve esirlerini Müslümanlar arasında ganimeti taksim etti. Esirlerin sayısı altı bin idi. Müellefe-i Kulûb’a da burada pay verdi.<sup>68</sup> Hz. Peygamber Müellefe-i Kulûb’tan sayılan onlardan Süheyl’e yüz deve verdi. Süheyl genel kabule göre burada Müslü-

<sup>66</sup> - Vâkıdî, III, 895; Makrîzî, *mtâ*, II, 12.

<sup>67</sup> - Vâkıdî, III, 910-911.

<sup>68</sup> - Halife b. Hayyât, *Tarih*, Riyad, 1985, 90.

man oldu.<sup>69</sup> Müellef-i Kulûb'un di erleri ise Ebû Süfyân b. Harb, Muâviye b. Ebi Süfyân, Hâkim b. Tâlik b. Süfyân b. Ümeyye, Hâlid b. Esîd, Hâris b. Hi âm, Saîd b. Yerbû, Nadr b. Hâris, Uyeyne b. Hısn, Mâlik b. Avf, Akra b. Hâbis, Safvân b. Ümeyye, Süheyl, Huveytib b. Abdiluzzâ, Hâkim b. Hızâm, Ebû Süfyân b. Hâris b. Abdilmuttalib, Alâ b. Cârîye (Benî Zühre'nin anla malısı)'dir. Hz. Peygamber, Saîd b. Yerbu ve Huveytb b. Abdiluzzâ hariç tamamına sonra yüz deve verdi. Saîd b. Yerbû ve Huveytib b. Abdiluzzâ'ya elli er deve verdi.<sup>70</sup> Mahreme b. Nevfel, Umeyr b. Verefe, Hi âm b. Amr, Abbas b. Mirdâs'a yüz deveden daha az verildi.<sup>71</sup> Hz. Peygamber daha sonra umre yapmak için ihrama girdi ve buradan ayrıldı.<sup>72</sup>

Mekke fethinde Müslüman olan Kurey 'in ileri gelenlerinden Süheyl kadar namaz kılan oruç tutan ve sadaka veren ba ka kimse yoktur. badetle o kadar me gul oldu ki benzi soldu ve de i ti. Kur'an okundu unda çokça a lardı. Yumu ak kalpli biri haline geldi. Muaz b. Cebel'e gider o da Kur'an okur Süheyl ise bolca a lardı. Bu durum Muaz Mekke'den ayrılıncaya kadar devam etti. Onun kendi kabilesinden biri yerine neden mevladan birinden Kur'an dinlemeye gitti i sorulunca "Bize yapılanlar yapıldı, geçenler bizi geçti, biz geride kaldık, ömrüm oldukça böyle devam edece im, slâm cahiliye adetlerini kaldırmı tır. Allah Teala Cahiliye döneminde adları zikredilmeyen kavmi slâm'la yüceltmi tir.

<sup>69</sup> - Vâkıdî, 946; bn Hi âm, IV, 1345; bn Sa'd, *Tabakat*, II, 153; VII, 404-405; bn Habîb, *el-Münemmak*, 423; bn Kuteybe, *Meârif*, 284; Taberî, *Tarih*, III, 90; bn Hacer, *el-sâbe*, III, 146.

<sup>70</sup> - bn Habîb, *el-Münemmak*, 422-423.

<sup>71</sup> - Halife b. Hayyât, *Tarih*, s., 90.

<sup>72</sup> - Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 246; bn Sa'd, II, 153; bn Kuteybe, *el-Meârif*, 164; bnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 270; Makrîzî, *mtâ*, II, 29; bnü'l-Emin Mahmud, Seydi ehri, II, 902; Mu-barekfürî, s., 429; Sarıçam, *Hz. Muhammed*, s., 218.

Ke ke biz de öne geçenlerle beraber olsaydık. Kavminden öne geçenlerin duasını umuyorum”.<sup>73</sup>

Veda Haccı'nda Süheyl kurban kesilen yerin yanında duruyordu. Allah Resûlü ise kurbanı ile orada bulunuyordu. Süheyl Hz. Peygamber'e yakla maya çalı ıyordu. Hz. Peygamber kurbanını eliyle kesti. Berberi ça ırarak saçını tra ettirdi. Süheyl o esnada Hz. Peygamber'in saçını toplarken ve onu gözlerine sürerken görülmü tür. Râvî bu sahne kar ısında Süheyl'in Hudeybiye'de “Bismillâhirrahmânirrahim” ve “Muhammedun Resûlullah” yazılması kararını nasıl red etti ini hatırladı ını ve kendilerini slâm'a ula tırdı ı için Allah'a hamd etti ini aktarmaktadır.<sup>74</sup>

#### **h- Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Süheyl**

Hz. Peygamber Mekke fethinde Hac mevsimini beklemeden Medine'ye dönmü bir sonraki yıl ise Hz. Ebû Bekir'i hac emiri olarak göndermi ti. 632 yılında ise hac farızasını yerine getirmi bir daha Kâbe'ye gelememi i için peygamberimizin bu haccına Veda Haccı denilmi tir. Hz. Peygamber haccı ifa edip sahâbeleri ile vedala ıp, hem onlara hem de ça lar boyunca gelecek Müslümanlara evrensel nitelikteki konuşmasını yaptıktan sonra Medine'ye dönmü çok geçmeden de dâr-ı bekâ'ya irtihal etmi tir. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Araplar arasında irtidat hadisesi ba ladı. Mekke ehlinin de irtidat etme e ilimi içinde oldukları veya bundan sonra zekât vermeyeceklerini söyledikleri bilinmektedir. Mekke ehli Hz. Ebû Bekir'e zekâtlarını göndermemeyi dü ündüler. Sü-

<sup>73</sup> - bn Kuteybe, *el-Meârif*, 284; bnü'l-Cevzî, *Sifetü's-Salve*, VI, 371; *el-İkdü's-Semîn*, IV, 250-251; bnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, II, 328-329; er-Razi, *el-Cerhu ve't-Ta'dil*, Beyrut, 1952, IV, 245; Zehebî, *Siyer*, I, 194.

<sup>74</sup> - Vâkıdî, II, 609-610; Taberî, II, 636; Makrîzî, *mtâ*, I, 294.

heyli'nin bu hassas ortamda Müslümanların birlik beraberli ini korumak, onları slâm dairesinde tutmak veya zekât ödememek gibi bir hataya dü melerini engellemek için önemli konu malar yaptı ı kaynaklarımızda haber verilmektedir. Sonuçta bunlar mahiyeti itibariyle aynı amaca hizmet eden konu malardır. Mekke vâlisi Attâb b. Esîd bu kaos ortamı ile ba edemeyece ini dü ündü ü için gözden kaybolmu tur. Attâb'ın Hz.Peygamber'in vefatından sonra ortamı yatı tıramayaca ını söylemesi üzerine Süheyl'in onu yanına alarak konu ma yaptı ı da belirtilir.<sup>75</sup> Kâbe'nin kapısına dikilerek insanlara seslenen Süheyl öyle konu tu; "Allah'a yemin olsun ki, bu din güne do maya ve batmaya devam ettikçe baki kalacaktır bunu biliyorum. Bu (Ebû Süfyân'ı göstererek) sizin nefsinizi aldatmasın, muhakkak ki o da bu i in böyle oldu unu bu dinin hak oldu unu benim bildi im gibi biliyor. Lâkin Benî Hâ im'e duydu u haset onun gö süne çökmü tür." "Kim Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki o ölmü tür, kim de Allah'a tapıyorsa o diridir ve bakidir." "Ya anan bu durum sadece slâm'ın kuvvetini artırır, kim bizden üphe ederse onun boynunu vururuz". Zekâtın ödenmesini temin etmek için ise Süheyl unları söyledi; " Ey Kurey halkı! bilirsiniz içinizde denizde ve karada en fazla ticaret yapan insan benim, zekâtlarınızı veriniz, e er bunu ödemekten vazgeçerseniz ben sizin üzerinize dü en miktarı kendi malımdan öderim ama sakın slâm'a cephe almayınız".<sup>76</sup> Nevevî'nin aktardı ına göre ise Süheyl konu masında "Ey Kurey halkı! slâm'a en son giren ama en önce terk eden olmayınız, Allah'a yemin ederim Allah bu i i Resûlullah'ın belirtti i gibi tamamlayacaktır, ben kendisini benim u

<sup>75</sup> - *Kenzü'l-Ummâl*, XIII, 430-431.

<sup>76</sup> - Belâzurî, *Ensâh*, I, 364.

bulundu um yerde ve tek ba ma öyle derken gördüm “Benimle birlikte Lâ ilâhe illallâh deyiniz, Bütün Araplar size boyun e ece i gibi arap olmayanlar da size cizye ödeyecektir, Allah’a yemin ederim ki Kisrâ’nın ve Kayser’in hazinelerini Allah yolunda harcayacaksınız” te bazıları bununla alay etti, bazıları da bu sözleri tasdik etti, sonunda i te u gördükleriniz ya adıklarınız oldu, bundan sonra da geri kalanlar kesinlikle gerçekle ecektir” dedi. Bu konu ma etkisini göstermi ve Mekke Müslümanları Süheyl’in söylediklerinin do ru oldu unu kabul ederek Halife Ebû Bekir’e ba lılıklarını sürdürmü lerdir.<sup>77</sup> nsanlar bu konu manın üzerine akıllarını ba larına aldılar ve dü ündükleri eyden vaz geçtiler. Ortam yatı nca vâli Attâb b. Esîd de ortaya çıktı. Süheyl’in bu önemli çıkı ı ve sözleri Hz. Ömer’in onun di lerini sökmek için izin istedi inde Hz. Peygamber’in “o övülecek bir makama gelecektir” sözünü do rulamaktadır.<sup>78</sup>

Süheyl, Hâris b. Hi âm’la beraber Hz. Ömer’in yanına geldiklerinde iki yanına oturdular. Hz. Ömer, orada bulunan Muhacirlere, Süheyl ve Hâris’i tanıtıyordu. Fakat onlar yüzlerini çevirdiler onlara bakmadılar. Daha sonra Ensâr’dan gelenlere tanıttı, onlar da bu ikisinin yüzüne bakmadılar. Ba ka bir rivayette ise Hz. Ömer’in yanına ça ırılırken Muhâcir ve Ensâr’a öncelik verilirken kendilerine itibar edilmemesine Süheyl ve Hâris kızdılar. Hz. Ömer’in yanından çıktıklarında Hâris, Süheyl’e öyle dedi; “Bize yapılanları gördün mü?” Süheyl ise “O ayıplanmayacak biridir, ayıplanmayı biz hak ediyoruz, kavmimiz slâm’a davet

<sup>77</sup> - bn Habîb, *el-Münemmak*, 217-218.

<sup>78</sup> - bn Hi âm, IV, 1525; *el-stîâb*, II, 230-231; *el-İkdü’s-Semîn*, IV, 251; bnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 324; bn Hacer, *el-sâbe*, III, 146; Câhız, *el-Beyân*, I, 300; *Kenzü’l-Ummâl*, XIII, 432; Makrîzî, *mtâ*, IV, 400; Erul, “Süheyl”, *DA*, XXXVIII, 30.

edildi onlar ko tular, biz ise geri kaldık onlara katılmadık, cennet kapılarına ça rıldı mız vakit durumunuz ne olacak, vallahi mü riklerle beraber olaca m bir yer istemem, Müslümanlarla beraber olmayı isterim.” İnsanlar Hz. Ömer'in yanından ayrıldıktan sonra onun yanına tekrar gelerek “Ya Emîrelmü'minîn bize yapılanı gördün. Biz biliyoruz ki bu bizden kaynaklanıyor, bizden giden fazileti nasıl elde edebiliriz? Hz. Ömer onlara “Ancak bir tek yol biliyorum.” dedi ve onları Rum diyarını gösterdi. kisi de am'a gittiler ve orada cihat edip orada vefat ettiler.<sup>79</sup>

Hz. Ömer divanı olu turduktan sonra maa ları da ıturken önce Müslüman olanlara daha fazla maa verdi. Mekke e rafından olmalarına bakmadan Süheyl, Safvân b. Ümeyye ve Hâris b. Hi âm'a daha az maa verdi. Bu durumu gururlarına yediremeyen ve daha üstün olduklarına inanan bu insanlar kendilerine daha az maa verilmesini kabul etmediklerini söyleyerek maa larını almadılar. Hz. Ömer onlara “Ben slâm'a giri teki önceli e göre maa ödüyorum, nesebe göre de il” deyince “ O zaman evet” diyerek maa larını aldılar. Arkasından am tarafına cihada gittiler.<sup>80</sup>

Hz. Ömer Mekke sakinlerinin evlerine yeni kapılar açmalarını yasakladı. Her hangi bir evin kapısının önündeki belli bir alan bu eve ait olarak dü ünülüyordu. Bu sebeple açılan her yeni kapı belli bir alan özelle mesi anlamına geliyor bu da hacıların konaklamak için kullandıkları alanın daralması anlamına geliyordu. Hz. Ömer bu yasa ı getirerek hacıların sıkıntı ya amamalarını istemi tir. Kendi evine ilk kapıyı açan Sü-

<sup>79</sup> - Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed, *Tarîhu'l-Kebîr*; Beyrut, ts., IV, 103-104; Belâzurî, *Ensâh* I, 364; bn Abdülber, *el-süâb*, II, 231; *el-İkdü's-Semîn*, IV, 252; Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*; Beyrut, 1993, VI, 211.

<sup>80</sup> - Taberî, III, 613; bnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 502.

heyl'a, Hz. Ömer bir mektup göndererek bundan kaçınmasını istedi. Fakat Süheyl Halife'ye "Bana bak Ya Emîre'l-Mü'minîn, ben tüccarım, malları korumak, arkamı tutmak için iki kapı açmak istedim." diye haber gönderdi. Hz. Ömer "O zaman yap." dedi. Burada ticaret faaliyetinin getirdiği zaruretlere nedeniyle Hz. Ömer'in Süheyl'in evine kapı açmasını kabul ettiği görülmektedir.<sup>81</sup>

Hz. Ebû Bekir'in batıya çıktığı fetih hareketlerinin önemli bir ayağı olan bölgedeki fetihleridir. Ecnâdeyn zaferi esnasında vefat eden Hz. Ebû Bekir'in batıya çıktığı bu hareket Hz. Ömer zamanında aynı hızla devam etmiş ve kesin zaferlerin alındığı bir döneme girilmiştir. 634 yılındaki Ecnâdeyn zaferinden sonra Hims, Beysan ve Fihl gibi şehirlere dağıtılan Bizans askerleri Müslümanları yok etme gayesiyle saldırdılar. Fakat Ebû Ubeyde b. Cerrâh komutasında İslâm ordusu Fihl savaşında Bizans askerlerini yenilgiye uğattı. Bölgedeki fetih hareketlerinde Süheyl'in de bütün samimiyetiyle cihad ettiğini görmekteyiz. Süheyl, Hz. Peygamber'den duyduğunu söyleyerek, "Allah yolunda geçirdiğiniz bir saat aileniz içinde geçirdiğiniz bir ömürden daha hayırlıdır."<sup>82</sup> hadisini nakletmiştir. Devamında ise Süheyl şöyle dedi "Ben ölünceye kadar buradayım, Mekke'ye dönmeyeceğim." Gerçekten Süheyl, Hz. Ömer zamanında 18 yılda Amevas taununda ölünceye kadar oram'da kaldı. Yezid b. Ebû Süfyân'ın cühdüne dâhil olarak Ürdün bölgesinin fethinde Mekke ehlinin insanlarla beraber hizmet ettiği.<sup>83</sup> Süheyl, Hâris b. Hişam'la birlikte Urhbil b. Hasene'nin birliğine katılarak Beysan üzerine gittiler. Bey-

<sup>81</sup> - Abdurrezzak San'anî (ö. 211/827), *el-Musannef*, Beyrut, 1970, V, 146; el-Kureybi, Galib b. Abdülkâfi, *Evveliyâtü Fârûk fi'l-dâreti ve'l-Kadâ*, Beyrut, 1990, I, 244.

<sup>82</sup> - İbn Sa'd, VII, 404; İbn Hacer, *el-Sâbe*, III, 147.

<sup>83</sup> - Taberî, III, 390.

san'ın ku atmanın ardından ehir teslim oldu ve ehir halkı ile bir anlaşma yapıldı. 635 yılındaki Hâlid b. Velid, Ebû Ubeyde, Amr b. As ve Yezid b. Ebi Süfyân birliklerinin saldırısı neticesinde Dıma k teslim oldu. Dıma k muhasarasından sonra gerçekleşen görev de i ikli inden sonra Hâlid b Velid'in yerine tayin edilen Ebû Ubeyde b. Cerrâh zamanında fetihler devam etmiştir. Bu mücadelelerin sonucunda Mercü'r-Rum, Hama, Hıms, Lazkiye ve Kinnesrin fetihleri tamamlanmıştır. Yermuk savaşında slâm ordularının am'da yaptıkları mücadelenin en önemli merhalesini teşkil etmektedir. Yermuk savaşında Süheyl, Hâlid b. Velid'in teşkil ettiği bir orduda atlı birlik komutanı olarak görev yaptı. Kudüs'ün fethiyle Akdeniz cephesindeki fetihler parlak sonuçlar vermiştir.<sup>84</sup>

bnü'l-Esir ve Zehebî gibi tarihçilere göre Süheyl, Yermuk savaşında<sup>85</sup>, Halife b. Hayyât'a göre ise Mercü Suffer'de<sup>86</sup> şehit olmuştur. Fakat h.18 yılında Amevas taununda öldüğü şeklindeki bilgi daha kuvvetlidir. Olu Ebû Cendel gibi Ebû Ubeyde, Muaz b. Cebel, Yezid b. Ebi Süfyân ve Hâris b. Hişâm da bu taunda öldüler.<sup>87</sup>

### Sonuç

Hz. Peygamber'in tevhid mücadelesinde direnç gösteren Mekke emirliğinden biri de Süheyl idi. Fiziki emirliğin yanında ekonomik ambargo, psikolojik emir kence, sözle taciz etme gibi farklı alanları deneyen

<sup>84</sup> - bn Sa'd, VII, 405; bn Kuteybe, *el-Meârif*, 284; Taberî, Tarih, III, 396, 443; Belazuri, *Fütûh*, trc, 199; Zehebî, *Siyer*, I, 195.

<sup>85</sup> - bnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gabe*, II, 481; Zehebî, *Siyer*, I, 195.

<sup>86</sup> - Halife b. Hayyât, s. 90

<sup>87</sup> - bn Kuteybe, *el-Meârif*, 284; Taberî, *Tarih*, IV, 60; bnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 557; Zehebî, *berâ'î Haberi Menâber*; Beyrut, 1985, I, 17; *el-İkdi's-Semîn*, IV, 252; bn Hacer, *el-sâbe*, III, 146; bnü'l-Cevzî, *Sifetü's-Safve*, I/1, 372; bn Zeber, *er-Rebii*, I, 104; Erul, "Süheyl", *DA*, XXXVIII, 30.



Mürikler slâm nurunu söndürmeye güç yetiremediler. Mekke müriklerini Müslümanların karısında savunan güçlü hatiplerin ve müzakerecilerin en önemlilerinden biri Süheyl'di. İrkin müdafaa edilmesini kendisine görev bilen Süheyl, sadece hitabet gücü ile değil zenginliği ile de bu mücadeleye katılıyordu. slâm'ın tebliğ edilmeye başlandıktan itibaren husumete balyan Süheyl ilerleyen zamanlarda Mekke idaresine yön verecek kadar güçlendi. Hudeybiye anlaşmasının bozulmasında, Müslümanları Mekke'ye sokmamak için gösterilen dirençte Süheyl süreci yönlendirmişti. Anlaşmanın bozulmasını istemeyen Mekke ileri gelenlerine rağmen böyle bir eyleme girişmesi onun hem güçlü bir isim olduğunu hem de slâm'a ve Müslümanlara tepkisinde bir yumuşaklığı ama olmadığını gösteriyor. Mekke fethindeki son dirençten de bir netice alamayan Süheyl'in eman talebi Hz. Peygamber tarafından kabul edilmiştir. Cîrâne mevkiine gelindiğinde ise müellefe-i kulûb statüsündeki Süheyl slâm'a girmiştir. Müriklerin önemli hatip ve müzakerecilerinden Süheyl'in hidayete erdikten sonra slâm'ı yaymada gösterdiği titizlik ve güçlü imanı, kadim kaynakların vurguladığı bir durumdur. slâm'a geçirmesinin bir hata olduğunu hayıflanmış Süheyl, sâbikûn dediğimiz slâm'a erken dönemde giren Müslümanların üstünlüğünü takdir etmiştir. Bu yöndeki tasarruflara rıza göstermek gerektiğini düşünen Süheyl, slâm'a geçirmesinden doğan kaybı telafi etmek için bir taraftan ibadetlere düzenli olarak göstermiş diğer taraftan geri kalan ömrünü cihadla geçirmeye karar vermiştir. Süheyl'in batıl inanç alanında iken yayadığı dönüm bize onun düşünün, olayları tefrik kabiliyetinde olan, yayadıklarını muhasebe ederek durması gerektiğini yeri iyi bilen bir insan olduğunu gösteriyor. slâm'a geçirmesinin bu çapta bir insana yakışmadığını söylenebi-

lir. Ancak slâm'a girdikten sonraki itiraflarına bakınca aslında dinin gücünü bildi i, fakat bir takım menfaatler ve çeki meler nedeniyle iman etmedi i anla ılıyor. Hz. Peygamber'in Süheyl'in Mekke e rafından olması sebebiyle ona de er verdi i anla ılmaktadır. Bunun bir tezahürü olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra slâm dininin gücünü haykıran Süheyl, bir bakıma Peygamberimizin temennisini yerine getiriyordu. Hz. Peygamber'in vefatının dine zarar vermeyece ini söyleyerek Müslümanları kendine getiren ve slâm dairesinde tutan Süheyl, cihad gayesiyle gitti i am'da vefat etmi tir.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Beyrut, t.y.
- Azimli, Mehmet, *Siyerî Farklı Okumak*, Ankara, 2010.
- Balcı, srafil, "Bedir Sava ıyla ilgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kriti i", *stem*, XIII, Konya, 2009.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya (ö. 279/ 982), *Fütûhu'l-Büldân*, trc., Mustafa Fayda, Ankara, 2002.
- , *Ensâbu'l-E râf*, thk., Süheyl Zekkar-Hayreddin Zirikli, Riyad, 1996.
- Buharî, EbûAbdullah Muhammed b. smail (ö. 869), *Tarihu'l-Kebîr*, t.y.
- Câhız, Ebû Osman Amr (ö. 255/ 869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Beyrut, 1993.
- Erul, Bünyamin, "Süheyl b. Amr", *D A*, XXXVIII, stanbul, 2010.
- El-Fâsî, Ebu't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed (ö. 830/ 1427), *el-Ikdü's-Semîn fi Tarihi'l-Beledi'l-Emîn*, thk., Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, 1998.

el-Kurey i, Galib b. Abdülkafi, *Evveliyyatu Fârûk fi'l- dâreti ve'l-Kadâ*, I, 244, Beyrut, 1990.

Fayda, Mustafa, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, stanbul, 1992.

Halife b. Hayyât (ö. 240/854), *Tabakat*, thk., Süheyl Zekkar, 1993.

-----, *Tarih*, thk., Ekrem Ziya Umeri, 1985.

Hamidullah, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Sava ları*, t.y.

-----, *slâm Peygamberi*, çev. Salih Tu , Ankara, 2003.

bn Abdülber, Yusuf b. Abdullah, (ö. 463/1070m.) *el- stâb fi Ma'rifeti'l- Ashâb*, 1995.

bn Habib, EbûCafer Muhammed (ö.245/ 859m.), *el-Müenemmak fi Ahbari Kurey*, n r., Hur id Ahmed Faruk, Beyrut, 1985.

bn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/ 1449), *el- sâbe fi Temyizi's- Sahâbe*, Beyrut, Kalkuta, 1853.

bn Hallikân (ö. 681/ 1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, 1994.

bn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali (ö. 456/ 1064), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, Beyrut, 1983.

bn Hi am, Muhammed b. Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, Kahire, t.y.

bn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *Kitabu'l-Meârif*,

bn Sa'd, Muhammed (ö. 230/845), *Tabakatü'l-Kübrâ*, t.y.

bnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin (ö.597/1201), *Sifetü's-Safve*, Beyrut, 1992.

bnü'l-Emin Mahmud Seydi ehrî (ö.1918), *slâm Tarihi*, stanbul, 1983.

bnü'l-Esîr, zzeddin Ali b. Muhammed (ö. 630/ 1233), *el-Kâmil fi't-Tarih*, n r., Tornberg, t.y.

-----, *Üsdü'l- âbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, 1989.

- Makrizî, Takıyuddin Ahmed b. Ali (ö.845/1441), *mtâu 'l-Esmâ bimâ li'n-Nebıyyi mine 'l-Ahvâl ve 'l-Emvâl ve 'l-Hafedetü ve 'l-Metâ'*, thk, Muhammed Abdülhamit en-Nemîsî, Beyrut, 1999.
- Mübarekfürî, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, Çev., brahim Kutlay, stanbul, 2005.
- Müttekî el-Hindî, Alauddin Ali b. Abdülmelik, *Kenzü 'l-Ummâl fi Süneni 'l-Akvâl ve 'l-Efâl*, Beyrut, 1993.
- Râzî, *el-Cerhu ve 't-Ta'dîl*, Beyrut, 1952.
- San'anî, Abdurrezzak (ö. 211/827), *el-Musannef*, thk., Habiburrahman A'zamî, Beyrut, 1970.
- Sarıçam, brahim, *Hazreti Ömer*, Ankara, 2010.
- , *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara, 2004.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman (ö. 360/971), *Mu'cemü 'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Beyrut, 1993.
- Taberî, EbûCafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/ 922), *Tarihu 't-Taberî (Tarihu 'r-Rûsul ve 'l-Mülûk)*, thk., Muhammed Ebu'l-Fadl brahim, Kahire, t.y.
- Vakdî, EbûAbdullah Muhammed (ö. 207/ 823), *Kitabu 'l-Me azî*, thk., Marsden Jones, 1404.
- Yakubî, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer (ö. 292/905), *Tarihu 'l-Yakubî*, thk., Abdulemir Mühenna, Beyrut, 1993.
- Yakut el-Hamevî (ö. 626/ 1229), *Mu'cemu 'l-Büldân*, Beyrut, 1990.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed (ö. 748/ 1347), *Sıyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk., uayb Arnaut, 1414.
- , *el-ber Fi Haberî Men aber*, Beyrut, 1985.

**TRT REPERTUVARINDA BULUNAN VE 17. – 19. YÜZYILLAR ARASINDA BESTELENMİŞ BÜSELİK MAKAMINDAKİ SÖZLÜ ESERLERİN BESTECİLERİ, FORM VE USÛLLERİ ÜZERİNDE BİR ARA TIRMA**

Arda GÖKSU<sup>1</sup>

**ÖZET**

Bu ara tırmanın amacı, 17. yüzyıldan 19. yüzyıl sonuna kadar olan zaman diliminde, Büselik makamında bestelenmiş ve TRT repertuvarına girmiş sözlü eserlerin besteci, form ve usûl yönünden incelenip, yüzyıllara göre nasıl bir dağılım gösterdiklerini belirlemektir.

Ara tırma, belirtilen zaman diliminde Büselik makamında kaç besteci tarafından kaç eser bestelendiğini, bu eserlerde en fazla kullanılan form ve usûllerin neler olduğunu tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Ara tırma için gerekli olan veriler, TRT Türk Sanat Müziği sözlü eserler repertuvarı ve kaynak taraması yoluyla elde edilmiş, kaynak taramasında; konu ile ilgili edvârlar, kitaplar ve bilimsel yazılar incelenmiştir.

---

<sup>1</sup> Gaziosmanpaşa Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Öğretim Görevlisi

Çalı ma sonunda elde edilen veriler de erlendirilmi ve sonuçlar, maddeler halinde sıralanmı tır.

**Anahtar Kelimeler:** Bûselik Makamı, Form, Usûl.

A RESEARCH ABOUT COMPOSER, FORM AND USÛL OF VOCAL WORKS WHICH COMPOSED IN BÛSEL K MAQAM BETWEEN 17TH - 19TH CENTURIES IN TRT REPERTOIRE

**ABSTRACT**

The aim of this research is vocal works of art composed in Bûselik Maqam and placed in repertoire of TRT in terms of composer, form and usûl according to centuries in time period from 17th. to at the end of the 19th. centuries.

This research has been performed to determine how many works of art in Bûselik Maqam have been composed by how many composer in indicated time period. In addition, the most used form and usûl in these works of art has been determined.

The required data for this research is obtained from vocal works of art repertoire of Turkish Classical Music of TRT and from literature search. In literature search, related documents, books and scientific articles have been searched.

The data obtained at the end of the study and results have been evaluated and listed in order.

**Key Words:** Bûselik Maqam, Form, Usûl (Rhythmic Pattern).

### **KISALTMALAR D Z N**

A. A. Semâî	: A ır Aksak Semâî Usûlü
A.S.	: A ır Semâî Formu
Ef.	: Efendi
Eser No.	: Eser Numarası
TRT	: Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu
Y.S.	: Yürük Semâî Formu
YY.	: Yüzyıl

### **Giri :**

“Geni anlamıyla tarih, her türlü olayın, maddenin veya nesnenin geçmi teki ve o anki halini konu alır. Bu anlamıyla bütün bilim dallarını tarih içerisinde mütalaa edebiliriz veya bütün bilimlere ait tarihten söz edebiliriz. Ancak bizim için tarihin esas konusu ve ara tırma alanı; insanlık ve milletlerdir. Toplum halinde ya ayan insanların meydana getirdi i kültür ve medeniyet, toplum düzeni, iktisadi hayat tarihin konusunu te kil eder. Buna ba lı olarak, sanat, dil ve edebiyat, din, ahlak, ilim, teknik, ehirleme, idari yapı, hukuk, kısacası maddi ve manevi ortaya konan her ey tarihin konusu kapsamındadır” (Uçar, 1997: 39).

“Türk Tarihi denilince de, Türk Ulusu'nun kurmu oldu u uygarlıkları, yapmı oldu u sava ları, bu sava ların nedenlerini, sonuçlarını ve etkilerini yine neden-sonuç ili kisi içinde yer ve zaman göstererek inceleyen bilim dalı aklımıza gelmelidir” (Akdo u, 1999:2).

Sanatın, dolayısıyla sanatın bir türü olan müzi in tarih bilimi ile ilgisini ortaya koyan bu tanımların yanında, Türk müzik tarihi ile ilgili olarak Yılmaz Öztuna “Türk Müsikisi Tarihi'nin mevzuu, Türk

Mûsikîsi'nin geçmi idir. Türk Mûsikîsi ile ilgili her ey bu mevzua girer demektedir (Öztuna, 1990:453).

Bugünkü bilgilerimize göre “Türk müzik tarihi ile ilgilenen ilk ki i Rauf Yekta (1871-1935)'dir. Rauf Yekta 1913 yılında Encyclopedic de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire adıyla Albert Lavignac (1846-1916) tarafından Paris'te yayınlanan ansiklopediye Turquie ba lı ı altında Türk müzi ini genel hatlarıyla ve çok geni bir özet ekinde yazmı tır. 1. Dünya Sava ının 1914 yılında çıkması nedeniyle ancak 1922 yılında yayınlanan bu uzun yazıda, Türk müzi inin tarihine de de inen Yekta ‘Türklerde Mûsikî Tarihine Bir Bakı ’ ba lı ı altında ele aldı ı Türk müzi i tarihini dönemlere ayırma gere i duymadan ve genel hatlarıyla özetlemi tir” (Akdo u, 1999: 1).

Rauf Yekta'dan sonra Ali Rıfat Ça atay ve Mahmut Ragıp Kösemihalzade (Gazimihal) tarafından da Türk müzi i tarihi ile ilgili makale ve yazılar yazılmı tır. Ancak her ikisinde de açıkça belirtilmi bir dönemlendirme yoktur.

Türk müzi i tarihini dönem anlayı ı içinde ele alan ki iler; hsan Akıner, Gültekin Oransay, Emin-Bedia-Hakan Ünkan üçlüsü,ERCÜMENT BERKER, Nazmi Özalp ve Onur Akdo u'dur.

Bu yazarların eserlerinde Türk müzi i tarihi, besteci hayatları, çalgı, makam, form ve usûller hakkında çok kıymetli bilgiler mevcuttur. Ancak bu eserlerde, çok zengin olan Türk müzi i repertuvarının yüzyıllara göre kapsamlı bir incelemesinin yapılmadı ı ortadadır. Türk müzi i makamlarının yüzyıllar içerisinde nasıl ve ne sıklıkta kullanıldıklarına, hangi bestecilerin hangi makam, form ve usûlleri nasıl kullandıklarına yönelik istatistikî bilgileri de bu çalı malarda göremiyoruz. Bu ara tır-



mada, hissedilen bu yoklu un üzerine gidilmi ve TRT repertuvarında bulunan Bûselik makamındaki sözlü eserler incelenmi , yüzyıllara göre besteci, form ve usûl da ılımları belirlenmi tir. Ara tırmada Bûselik makamının seçilmi olmasının nedeni; bu makamın geleneksel müzi imize ait çok eski ve çok önemli, temel makamlarımızdan olması ve Safiyüddin'e göre Edvâr-ı Me hûre'den sayılmasıdır..

TRT repertuvarında e tari Murat A a'dan önce Bûselik makamında sözlü eser tespit edilemedi inden dolayı çalı ma, e tari Murat A a'nın ya adı ı 17. yüzyıldan ba lamı ve 19. yüzyılın sonuna kadar uzanan zaman dilimiyle sınırlı tutulmu tur.

Çalı manın daha kolay algılanabilmesi için eserlerin yüzyıllara göre ayırımları yapılmı tır. Besteciler, vefât ettikleri tarihler dikkate alınarak yüzyıllara dâhil edilmi , 1800'lü yıllarda do up 1900'den sonra vefât eden bestecilerin eserleri incelemeye alınmamı tır.

Bûselik makamında çok sayıda eser bestelenen 19. yüzyılı daha net bir biçimde sunabilmek için, bu yüzyıl, bestecilerin besteledikleri eser sayısına göre ba lıklar altında sunulmu tur.

Yüzyıllara ait bilgiler ve da ılım tablolarına geçmeden önce Türk müzi inde kullanılan makam, form ve usûl terimlerinin kısa açıklamaları a a ıda yapılmı tır.

### **Makam**

Makamın tanımı pek çok ki i tarafından yapılmı tır. Ula abildiğimiz en eski kaynaklardan biri olan Nâsır Abdülbâkî Dede'nin edvârında makam: “Asıl unsurlarıyla i itildi inde, kendine özgü bir bütünlük, ki ilik gösteren ve ba ka parçalara bölünmesi (ba ka eye benzetilmesi) mümkün olmayan ezgidir” diye tanımlanmı tır ( Tura, 2006: 35).

### **Bûselik Makamı**

Suphi Ezgi, Bûselik makamı için: “Bûselik dizisi mülayimdir. Pestten tize do ru na meleri, Dügâh, Bûselik, Çârgâh, Neva, Hüseyinî, Acem, Gerdâniye ve yahut Nîm ehnaz, Muhayyerdir; yazı isimleri, lâ, si, do, re, mi, fa, sol ve yahut bakîye diyezli sol, lâ’dır. Bûselik makamının dizisi iki türlüdür; bestekârlar ekseriya bu iki ekli mümteziç bir halde kullanmı lardır: birinci dizi, pest tarafta bir Bûselik be lisine tiz tarafta bir Hicaz dörtlüsünün birle mesinden husule gelmi tir; kinci dizi, pest tarafta bir Bûselik be lisine tiz tarafta bir Kürdî dörtlüsünün iltihakından vücut bulmu tur” ekinde bir tanım vermektedir (Ezgi, 1933: 75).

### **Form**

Kazım Uz’un (1873–1943) “Musiki Istılâhatı” ba lı ıyla 1894 yılında yayınladı ı, Divan kü ünün basılan ilk sözlü ü olan kitapçıkta form (biçim): “Bir ba danın yapısının ana çizgileri” olarak tanımlanmı tır (Oransay, 1964: 13).

### **Usûl**

“Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri” kitabında smail Hakkı Özkan usûlün tanımını öyle yapmı tır: “Vuru larının kıymetleri birbirine e it veya e it olmayan, fakat mutlaka muhtelif kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanların belli bir ekilde sıralanmasıyla meydana gelen belli kalıplar halindeki sayı veya vuru guruplarına usûl denir” (Özkan, 1998: 561).

### **17. Yüzyıl**

Giri bölümünde de belirtildi i üzere Bûselik makamında TRT repertuvarında bulunan ilk sözlü esere bu yüzyılda rastlıyoruz. 17. yüzyıldan bize kalan tek Bûselik sözlü eser, e tarî Murat A a’ya aittir. Eser

lâ-dînîdir. Eserde Kârçe formu tercih edilmi olup, Muhammes usûlü kullanılmı tır. Bu eser form ve usûlü itibariyle Bûselik makamındaki ilk örnek olarak Türk müzik tarihine geçmi tır. (Bakınız: Tablo 1)

**Tablo 1. 17. YY.' da Bûselik Makamında Bestelenmi Sözlü Eserler**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
e tarî Murat A a	1	Sünbûli Sünbûli Sünbûli Siyeh	Kârçe	Muhammes

### 18. Yüzyıl

18. yüzyılda Bûselik makamı, 17. yüzyıla göre daha çok ra bet görmü tür. Bu yüzyılda 4 farklı besteci tarafından 6 eser bestelenmi tır. Bu besteciler Recep Çelebi (Çömlekçizade), İtrî, Kara smail A a ve Tanbûrî Mustafa Çavuş'tur. Eserlerin hepsi lâ-dînîdir. Beste formundaki ilk Bûselik eserler bu yüzyılda İtrî ve Kara smail A a tarafından bestelenmi ve bu eserlerde büyük usûller kullanılmı tır. İtrî, eserinde Hafif usûlünü kullanırken, Kara smail A a, aynı formdaki eserinde Türk müziğinin en gösteri li büyük usûllerinden biri olan Zencîr usûlünü kullanmı tır. “Bu usûle Zencîr denmesinin sebebi isim ve vurulu ları a a 1- da gösterilen be usûlün birbirine ba lı olarak gerçekte tirilmesinden dolaydır.

- 1- Çifte Düyek
- 2- Fahte
- 3- Çenber
- 4- Devr-i Kebir
- 5- Beref an” (Yekta, 1986: 130).

Itrî, Bûselik makamında Hafîf usûlünü kullanan ilk ki i dir. Kara smail A a ise Zencîr usûlünü Bûselik makamında kullanan ilk ki i olarak Türk müzik tarihindeki yerini almı tır.

Bûselik makamında ve arkı formunda bestelenen ilk eserlerin bu yüzyılda Tanbûrî Mustafa Çavı tarafından bestelendi ini görüyoruz. Tanbûrî Mustafa Çavı , iki arkısında da Düyek ve Aksak usûllerini kullanmı ve Bûselik makamında bu usûlleri kullanan ilk ki i olarak Türk müzik tarihine geçmi tir. (Bakınız: Tablo 2)

**Tablo 2. 18. YY.' da Bûselik Makamında Bestelenmi Sözlü Eserler**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Recep Çelebi(Çömlekçizade)	1	Niyaz-na me-i dil yâre bi-zebân okunur	A.S.	Aksak Semâî
Itrî	2	Her gördü ü periye gönül müptelâ olur	Beste	Hafîf
Kara smail A a	3	Ayâ ne edem ol eh-i hûbâna hediye	A.S.	Aksak Semâî
Kara smail A a	4	Ne var bu mertebe ey üh bî-aman olacak	Beste	Zencîr
Tanbûrî Mustafa Çavı	5	Keremkânı efendim gel gül yüze	arkı	Düyek
Tanbûrî Mustafa Çavı	6	Mâhitabda (gördüm/buldum) yâri	arkı	Aksak

### 19. Yüzyıl

19. yüzyılda Bûselik makamını kullanan bestecilerde ve dolayısıyla eserlerde büyük bir artış gözlenmiştir. 16 besteci tarafından 28 eserin bestelenmesi olduğu bu yüzyılda yoğun olarak arka formu tercih edilmiştir. Bûselik makamında Yürük Semâî ve Kâr formları ilk kez 19. yüzyılda kullanılmıştır. Bu yüzyılda 22 eser arka formunda bestelenmiştir. Eserlerin hepsi lâ-dîndir.

Yürük Semâî, Remel, Araksak Semâî, Evfer, arka Devr-i Revânî, Curcuna, Müsemmen, Araksak, Sengin Semâî, Sofyan ve Türk Aksak usûllerine ilk kez yine bu yüzyılda rastlıyoruz.

Bu yüzyılda en çok Bûselik eser besteleyen kişi Dede Efendi'dir.

### 19. Yüzyıl A - Dede Efendi

Dede Efendi 2 arka, 1 Yürük Semâî, 1 Beste ve 1 Kâr olmak üzere 5 eser bestelemiştir. Bu eserinde de tercih ettiği usûller birbirinden farklıdır. Bûselik makamında Yürük Semâî ve Kâr formlarında eser besteleyen ilk besteci olmasının yanı sıra incelenen zaman içerisinde Kâr formunu Bûselik makamında kullanan tek bestecidir. Kâr'ında Hafif usûlünü kullanan Dede Efendi, eserlerinde en fazla arka formunu tercih etmiştir (2 kez). incelenen zaman içerisinde Bûselik makamında Dellâlzâde ve Sultan II. Mahmut ile Araksak Semâî usûlünü kullanan ilk bestecilerden olup, sınırlanan zaman içerisinde bu makamda Remel usûlünü kullanan tek kişidir. (Bakınız Tablo 3).

**Tablo 3. Dede Efendi'nin Bûselik Makamında Besteledi i Sözlü Eserler**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Dede Efendi	1	Dehr olmada bu sûr ile ma'mûr-ı meserret	Y.S.	Yürük Semâî
Dede Efendi	2	Edâ ile revî lerin aklımı perî ân etti	arkı	Aksak
Dede Efendi	3	Olduk yine bu evk ile mes-rûr-ı meserret	Beste	Remel
Dede Efendi	4	Sûr-i âlî ( âhî) eyledi âlamı tay	Kâr	Hafif
Dede Efendi	5	Zülfündedir benim baht-ı siyâhım	arkı	A.A.Semâî

**19. Yüzyıl B - akir A a**

akir A a Bûselik makamında 4 eser bestelemi tir. Eserlerinin hepsi arkı formundadır. akir A a eserlerinde Aksak, Türk Aksa ı, Aksak Semâî ve Düyek usûllerini tercih etmi tir. Türk Aksa ı usûlünü Bûselik makamında kullanan ilk ki i olarak Türk müzik tarihine geçmi - tir. (Bakınız Tablo 4).

**Tablo 4. akir A a'nın Bûselik Makamında Besteledi i Sözlü Eserler**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
akir A a	1	Bir misli var mı kıl beyân	arkı	Aksak
akir A a	2	Dün gece sende ben derdmende	arkı	Türk Ak-sa ı
akir A a	3	Ey dilber-i hüsn-i âfet	arkı	Aksak Semâî
akir A a	4	Sünbülîstan etmi etrâfı fesi	arkı	Düyek

### 19. Yüzyıl C - Dellâlzâde

TRT repertuarında çe itli makam, form ve usûllerde birçok eseri bulunan Dellâlzâde, Bûselik makamında 3 eser bestelemi tir. Eserlerinin ikisinde arkı, birinde de Y.S. formunu kullanmı tir. Eserlerinde Evfer, Yürük Semâi ve A ır Aksak Semâi usûllerini tercih eden besteci, Bûselik makamında Evfer usûlünü kullanan ilk ki i olarak Türk müzik tarihine geçmi tir. (Bakınız: Tablo 5)

**Tablo 5. Dellâlzâde'nin Bûselik Makamında Besteledi i Sözlü Eserler**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Dellâlzâde	1	Bana ol ûh gör n'yledi	arkı	Evfer
Dellâlzâde	2	Cefâsı (â ıka yârin-yârin â ıka) vefâ de il de nedir	Y.S.	Yürük Semâi
Dellâlzâde	3	Gülzâra gel ey gül-izâr zevk edelim	arkı	A ır Aksak Semâi

### 19. Yüzyıl D - Rif'at Bey

Rif'at Bey, Bûselik makamında 3 eser bestelemi tir. Eserlerinin hepsi arkı formundadır. Besteci, eserlerinde Sofyan, Yürük Semâi ve Düyek usûllerini tercih etmi tir. Sofyan usûlünü Bûselik makamında kullanan ilk ki i olarak Türk müzik tarihine geçmi tir. (Bakınız: Tablo 6)

**Tablo 6. Rif'at Bey'in Bûselik Makamında Besteledi i Sözlü Eserler**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Rif'at Bey	1	Aldın aklım ey meh-ve	arkı	Sofyan
Rif'at Bey	2	Enîs ü hem-demim âh-ı mihendir	arkı	Yürük Semâi
Rif'at Bey	3	Sîne hicrânınla âte da ıdır	arkı	Düyek

### 19. Yüzyıl E - ki Eseri Bize Ula an Bestecilerin Eserleri

19. yüzyılda Bûselik makamında iki eser besteleyen tek besteci Hâfız Mehmet Ef. (Balıkçı)'dir. ki eserinde de arkı formunu kullanan besteci, eserlerinde Aksak ve arkı Devr-i Revâmı usûllerini kullanmıştır. arkı Devr-i Revâmı usûlünü incelenen zaman diliminde Bûselik makamında kullanan tek besteci olarak Türk müzik tarihine geçmiştir. (Bakınız: Tablo 7)

**Tablo 7. Bûselik Makamında ki Eser Besteleyen Bestecilerin Sözlü Eserleri**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Hafız Mehmet Ef. (Balıkçı)	1	Gönül geçti güzel senden	arkı	Aksak
Hafız Mehmet Ef. (Balıkçı)	2	Sana bend olmak ey serv-i sehî âzâde-serliktir	arkı	arkı Devr-i Revâmı

### 19. Yüzyıl F - Bir Eseri Bize Ula an Bestecilerin Eserleri

19. yüzyılda Bûselik makamında bir eser besteleyen besteciler tablo 8.de verilmiştir. Tablodan görüleceği üzere Hamparsum ve Serkis Nurlıyan (air) A ır Aksak usûlünü, Mehmet Bey (Eyyûbi) de Sengin Semâî usûlünü Bûselik makamında kullanan ilk besteciler olarak, Türk müzik tarihine geçmiştir. (Bakınız: Tablo 8)



**Tablo 8. Bûselik Makamında Bir Eser Besteleyen Bestecilerin Sözlü Eserleri**

Bestecinin Adı	Eser No.	Eser Adı	Eserin Formu	Eserin Usûlü
Hacı Arif Bey	1	Sûzi -i sînem de il kâr etmeyen	arkı	Yürük Semâi
Hamparsum	2	Bir perî-rûyin olup âvâresi	arkı	A ır Aksak
smet A a	3	Bunu inkâr etmez bir ferd	arkı	Düyek
Latif A a	4	nanmaz vâ'd-i vasl-ı yâre gönlüm	arkı	Aksak
Medenî Aziz Ef.	5	Ol meh beni hiç sormuyor	arkı	Düyek
Mehmet Bey (Eyyûbi)	6	A kindır eden sîne-i mecrûhumu sûzan	A.S.	Sengin Semâi
Serkis Nurlı- yan ( air)	7	Ho ola bu nev-bahar ey gül sana	arkı	A ır Aksak
Sultan II. Mahmut (Adli)	8	Gülzâra salın gonce-i zîbâyı zamansın	arkı	A ır Aksak Semâi
Sultan III. Selim	9	Bir pür-cefâ ho dilberdir	arkı	Evfer
Tahir A a	10	Sana ben gönlümü ver- dim-verelden böyle mehcûrum	arkı	Aksak
Yahya Nâzım Efendi	11	Gönül o turra-i mü kîn- kemende dü mü tür	Beste	Zincir

**Tablo 9. 17. – 19. YY. Arasında Bûselik Makamında Bestelenmi Sözlü Eserle-  
rin Besteci ve Eser Sayısı Da ılımı**

Yüzyıl	Besteci Sayısı	Bestelenen Eser Sayısı
17.	1	1
18.	4	6
19.	16	28
<b>TOPLAM</b>	<b>21</b>	<b>35</b>

17. yüzyılda Bûselik makamında 1 besteci tarafından 1 eser bestelenmi tir.

18. yüzyılda Bûselik makamında 4 besteci tarafından 6 eser bestelenmi tir.

19. yüzyılda Bûselik makamında 16 besteci tarafından 28 eser bestelenmi tir.

En fazla Bûselik eser 19. yüzyılda bestelenmi tir. 16 farklı besteci tarafından 28 eser yazılmı tir.

**Tablo 10. 17 – 19. YY. Arasında Bûselik Makamında Bestelenmi Sözlü Eserlerin Form Da ılımı**

Sıra No.	Form	17. YY.	18. YY.	19. YY.	TOPLAM
1	A ır Semâî	-	2	1	<b>3</b>
2	Beste	-	2	2	<b>4</b>
3	Kâr		-	1	<b>1</b>
4	Kârçe	1	-	-	<b>1</b>
5	arkı	-	2	22	<b>24</b>
6	Yürük Semâî	-	-	2	<b>2</b>
<b>TOPLAM</b>		<b>1</b>	<b>6</b>	<b>28</b>	<b>35</b>

Sınırlanan zaman içerisinde 6 farklı form kullanılmı tir.

**Tablo 11. 17 – 19. YY. Arasında Bûselik Makamında Bestelenmi Sözlü Eserlerin Usûl Da ılımı**

Sıra No.	Usûl	17. YY.	18. YY.	19. YY.	TOPLAM
1	A ır Aksak	-	-	2	<b>2</b>
2	A ır Aksak Semâî	-	-	3	<b>3</b>
3	Aksak	-	1	5	<b>6</b>
4	Aksak Semâî	-	2	1	<b>3</b>
5	Düyek	-	1	4	<b>5</b>
6	Evfer	-	-	2	<b>2</b>
7	Hafif	-	1	1	<b>2</b>
8	Muhammes	1	-	-	<b>1</b>
9	Remel	-	-	1	<b>1</b>
10	Sengin Semâî	-	-	1	<b>1</b>
11	Sofyan	-	-	1	<b>1</b>
12	arkı Devr-i Revânı	-	-	1	<b>1</b>
13	Türk Aksa ı	-	-	1	<b>1</b>
14	Yürük Semâî	-	-	4	<b>4</b>
15	Zencîr	-	1	1	<b>2</b>
<b>TOPLAM</b>		<b>1</b>	<b>6</b>	<b>28</b>	<b>35</b>

Sınırlanan zaman içerisinde 15 farklı usûl kullanılmı tır.

### **Sonuç:**

Ara tırmanın sonucunda TRT repertuvarında bulunan Bûselik makamındaki sözlü eserler ile ilgili u sonuçlara ula ılmı tır.

• Sınırlanan zaman içerisinde Bûselik makamında 21 bestecinin, 6 de i ik formda, 15 farklı usûlde 35 eser beteledi i tespit edilmi tir.

• 17. yüzyılda Bûselik makamında bestelenen tek eser Kârçe formunda ve Muhammes usûlündedir.

• 18. yüzyılda Bûselik makamında 3 farklı form 5 de i ik usûlle bestelenmi tir.

• 19. yüzyılda Bûselik makamında 5 farklı form 14 de i ik usûlle bestelenmi tir.

• Bûselik makamında en çok eser besteleyen besteciler 19. yüzyıldadır.

• Bûselik makamında en çok eser veren besteci 5 eser ile Dede Efendi'dir.

• Sınırlanan zaman içerisinde en çok kullanılan form arkı (24 kez) formudur.

• Sınırlanan zaman dilimi içerisinde Bûselik makamındaki ilk ve tek Kâr'a 19. yüzyılda rastlanmı tır.

• Sınırlanan zaman dilimi içerisinde Bûselik makamında en çok kullanılan usûl Aksak usûlüdür.

• Sınırlanan zaman dilimi içerisinde Bûselik makamında dînî hiçbir esere rastlanmamı tır.

• ncelenen yüzyıllarda lâ-dînî müzi in egemen oldu u görülmektedir.

- arkı formunun büyük bestecisi Hacı Arif Bey'in TRT repertuarında Bûselik makamında sadece 1 eserin bulunması ( arkı formunda) dikkat çekicidir.
- Sınırlanan zaman içerisinde Bûselik makamında eser veren kadın besteci yoktur.
- arkı formunun yüzyıllar ilerledikçe artması ve 19. yüzyılda Bûselik makamında büyük bir farkla en çok kullanılan form olmasının nedenleri ayrı bir ara tırma konusudur.

#### **KAYNAKÇA**

- AKDO U, O. (1999). *Ulusal Müzikoloji Dergisi, 1: 2*.
- EZG , S. (1933). *Nazarî ve Amelî Türk Musikisi*. stanbul: Milli Mecmua Matbaası.
- ORANSAY, G. (1964). *Musiki İstılâhatı*. Ankara: Kü Yayını.
- ÖZKAN, .H. (1998). *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri*. stanbul: Ötüken Ne riyat.
- ÖZTUNA, Y. (1990). *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. (Cilt 2, s.453). Ankara: Kültür Bakanlı ı Yayınları.
- TRT. (1995). *TRT Türk Sanat Müzi i Sözlü Eserler Repertuarı*. Ankara:TRT Yayınları.
- TURA, Y. (2006). *Tedkik ü Tahkik (nceleme ve Gerçe i Ara tırma-Nâsır Abdülbâki Ded)*. stanbul: Pan Yayıncılık
- UÇAR, . (1997). *Tarih Felsefesi Meseleleri*. stanbul: Nehir Yayınları.
- YEKTA, R. (1986). *Türk Musikisi*. (Çev. Orhan Nasuhio lu) stanbul: Pan Yayıncılık.

## SÜNNETİN KUR'AN'I BEYAN YÖNLERİ

Süleyman PAK<sup>1</sup>

### Giriş

Kur'an-ı Kerim, insanlık için dünya ve ahiret mutluluğunu ulaştırabilecek kaideleri getirmiştir. Ancak içeriği her insan tarafından kolayca anlaşılabilir derecede açık değildir. Çünkü Kur'an, her konuyu detaylarıyla anlatma gibi bir tarz yerine küllî kaideler ortaya koymuştur.

Hal böyle olunca, birinin bu kapalı kısımları açıklaması gerekmektedir. Bu da, elbette Kur'an'ı açıklamak ve insanlara ulaştırmakla görevli olan Hz. Peygamber (sav) olacaktır.

Bu çalışmada vahy bilgisiyle, insanlar açısından anlaşılması güç ayetleri Hz. Peygamberin (sav) nasıl açıkladığı ve Sünnetin Kur'an açısından konumunun ne olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### I- Dinin Kaynakları İçinde Sünnetin Yeri ve Önemi

Hız. Peygamber (sav) numune bir insandır. Ona uyanlar aslında Kur'an'a uyum olurlar. Bunu ifade eden ayetler şöyledir:

---

<sup>1</sup> Dr.

*"Kim Peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmi olur." <sup>2</sup> "Allah'a ve Peygambere itaat ediniz ki size merhamet edilsin" <sup>3</sup> "Ey peygamber dedi: E er Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı affetsin." <sup>4</sup> "Andolsun ki, Rasulallah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavu mayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir." <sup>5</sup> Bu ayette Allah'ı ve ahiret gününü umanlar için örnek alınması gereken bir fazilet numunesi oldu u anlatılmaktadır. Peygamberin, hislerine ma lup, insanları memnun etmek ve onlara pratik de erden mahrum bir takım nazari kaideler ö retmekle görevli olmayıp, onun hedefinin, insanlı a ameli kaideler ö retmek ve bu kaideleri kendi ya ayı la izah ve tarif etmek oldu u anla ılımlı olmaktadır." <sup>6</sup>*

Sünnet, Kur'an'dan sonra Müslümanların müracaat etti i ikinci büyük kaynaktır. Allah, Hz. Peygamberi (sav) Kur'an'ı tebli ve açıklamakla görevlendirmi tir. O halde Kur'an'ın açıklaması itibarıyla de ikinci derecede öneme sahiptir. Bilindi i gibi tefsir kaynaklarının ilki Kur'an'ın kendisidir.

Sünnetin bu yönüne delil te kil eden pek çok rivayet vardır: Hz. Peygamber, Muaz'ı (r.a) Yemene vali gönderirken aralarında geçen konu mada, kar ıla tı ı bir problemin çözümünde önce Allah'ın kitabına, onda bulamazsa sünnete, onda da bulunmazsa kendi içtihadına göre hareket edece ini söylemi , Pey-

<sup>2</sup> 4 Nisa 80.

<sup>3</sup> 3 Al-i mran 132.

<sup>4</sup> 3 Al-i mran 31.

<sup>5</sup> 33 Ahzab 21.

<sup>6</sup> Açıklama için bkz. Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali, Ali Özek v.d. T.D.V.Yay., Ankara,1993.

gamberimiz de bu yöntemi onaylamı tı.

Hz. Ömer (r.a) Kadı ureyh'e yazdı ı mektubunda ise öyle demi tir: Sana bir durum geldi i zaman Allah'ın kitabına göre hükmet. E er Allah'ın Kitabında hükmü olmayan bir durum kar ına çıkarsa Rasulullahın verdi i hükümle hükmet...<sup>7</sup>

Yukarıdaki örneklerde açıkça görüldü ü gibi Kur'an'da bulunmayan bir hüküm için sünnete ba vurma zarureti vardır. Sünnet Kur'an'da zikredilmeyen konularda hüküm koymaktadır. Mesela: Ya lı bir kadın Ebu Bekir'e (ra) gelerek torunundan kalan maldan miras almak istedi ini söyleyince, Hz. Ebu Bekir, Kur'an'da ninelere torunlarının mirasından hisse verilece ine dair bir ayet bilmiyorum. Hz. Peygamberin de buna dair bir ey buyurduklarından haberim yok" diye cevap verdi. Sonra bu konuyu yanında bulunanlara sordu. Sahabeden Mugire b. Sube aya a kalkıp "Hz. Peygamber nineye 1/6 hisse verirdi dedi. Di- er bir sahabi Muhâmmed b. Mesleme de aynı eyi söyleyince Hz. Ebu Bekir kadına torunun mirasından 1/6 hisse verdi.

Kur'an ayetlerinde Hz. Peygamberin görevlerinden birinin de Kur'an'ı açıklamak oldu u bildirilmektedir.<sup>8</sup>

Bu ayetler Sünnetin Kur'an ayetlerinin açıklanması açısından çok önemli bir yere sahip oldu unu ortaya koymaktadır. Sünnet, ayetleri tefsir ederek onun mücmelini tafsil, mutlakını takyid,umumi lafızlarını tahsis, Kur'anın belirtmedi i ölçüleri, hadleri ve cüz'iyatı da tayin eder. Kur'anın açıkca bir hüküm

<sup>7</sup> atıbi, Muvafakat (Ter.Mehmet Erdo an), z Yay, st., 1993, IV, 5-6.

<sup>8</sup> 4 Nisa 65.



getirmedir i yerlerde sünnet müstakil olarak hüküm koyma sa-  
lahiyetine haizdir. Ayrıca Kur'an'ın tafsil ve izahını kendisine  
bıraktı ı hususları tefsir eder.<sup>9</sup>

mam afii sünnetin Kur'an kar ısındaki tutumunu öyle  
açıklamaktadır: "Resulullah'ın sünnetlerinin Kur'an kar ısında  
iki tutumu vardır. Birincisi, Kur'an'ın açıkca ifade ettikleri kar ı-  
sındaki tutumdur. Bu hususta Resulullah Yüce Allah'ın indir-  
di ine oldu u gibi uyar. kincisi ise mücmeller kar ısındaki tu-  
tumudur. Burada Resulullah Allah'ın mücmelden ne kastetti ini  
onun adına açıklar. Umumi mi yoksa hususimi, nasıl farz kılın-  
dı ını ve kulların bunu nasıl yapmalarını istedi ini izah eder.  
Her iki ekilde de Resulullah Allah'ın Kitabına tabi olmu tur.<sup>10</sup>

Kur'an'da Allah: "*Peygamber size neyi getirmi se onu alın  
size neyi yasaklamı sa ondan kaçının*"<sup>11</sup> buyurmaktadır. Kur'an'da  
bulunan deliller göstermektedir ki, Peygamberin getirdi i emir  
ve yasak etti i her ey, hüküm itibariyle Kur'an'ın getirdiklerine  
ek olarak katılmaktadır.

Bu ayetin tefsirinde Yazır özetle öyle demektedir: Pey-  
gamberin hiç içtihat ile amel olmadı ını ileri süren âlimler bu  
ayeti delil getirmi lerdir. Fakat '*Allah senden affetti, onlara izin  
vermekte neden acele ettin*' (Tevbe 43) gibi ayetler Peygamberin içti-  
hat etti ini ancak isabet etmedi i zaman vahiyle düzeltildi ini gös-

<sup>9</sup> Subhi Salih, Hadis limleri ve İstılahları (Ter. M. Ya ar Kandemir), (5.Baskı), D B.  
Yay., Ankara,1988, s.253.

<sup>10</sup> Muhâmmed b. dris afii, Er-Risale (çev. Abdulkadir ener, brahim Çalı kan)  
TDV Yay., Ankara,1997, s.62; Sadreddin Gümü , Kur'an Tefsirinin Kaynakları,  
Kayıhan Yay. st.1990, s.47.

<sup>11</sup> 59 Ha r 7.

termektedir. Bu ayet Kur'an hakkında olmalıdır. Hadislere de amil olabilir. Ayetteki vahyin muzari olarak gelmesinde de buna iaret yok de ildir.<sup>12</sup>Bu durumda onun ayrı bir ey olması, ona ilaveler getirmesi gerekir. te bu da sünnet olmaktadır. Ayrıca, "o *arzusuna göre de konu maz, (bildirdikleri) vahyedilenden ba kası de ildir.*<sup>13</sup>

Bu ayetle ilgili olarak Mevdudi unlara yer vermektedir: Hz. Peygamberin tüm sözleri Allah katından mıdır? sorusuna cevap olarak;"Kur'an kesinlikle vahiydir, içindeki tüm sözler Alah'a aittir. Peygamberin sözlerine gelince bunları üçe ayırmaktadır:

1-Hz. Peygamberin slamı tebli , Kur'an'ı beyan ve izah niteli i ta ryan sözlerinin tümünün vahy kaynaklı oldu unda üphe yoktur.

2- Hz. Peygamberin Müslümanların lideri olması münasebeyle Allahın kelimesini yüceltmek ve dini ikame etmek için mücadele ederken muhtelif zamanlarda verdi i emirleri kapsayan sözleri içtihatdır. Onun insan olarak söyledi i sözler sahabeyle isti are sonucu aldı ı kararlar ve Allah'ın aksine emretti i konulardaki içtihatları vahy de ildir. Bunların dı ndaki sözler vahy-i hafidir. Peygamberimizin içtihatları Allah'ın rızasına uygun görünmektedir. çtihatla hata yaptı ı zaman Allah tarafından hemen uyarılmı ve düzeltilmi tir.

3-Peygamberimiz insan olarak nübüvvetten önce ve sonra,

<sup>12</sup> Muhâmmed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Ne r. st.1979, VII, 4571-4572.

<sup>13</sup> 53 Necm 3-4.

peygamberlikle ilgili olmayan sözleri yukarıdaki ayetin kapsamına girmemektedir. Ancak Hz. Peygamberin bütün sözleri do rulu- un ve hakkın dı ında de ildi.<sup>14</sup>

Bir kısım insanlar Kur'an'la yetinip sünnete ihtiyaç ol- madı ını ileri sürmü lerdir. atıbi bunları "nasipsiz" olarak va- sıflandırmaktadır. Bu a ırı dü üncelere sahip kimselerin delil olarak ileri sürdükleri "Kitabın her eyi beyan etmi oldu u" esasıdır. Bu tutum, olanları sünnetin getirdi i hükümleri bir tarafa atmaya ve Kur'an'ı ini amacına uygun olmayan tevile götürmü tür.<sup>15</sup>

Hz. Peygamber (sav) böyle bir tutum içine girenleri hem tehdit etmi , hem de sünnetin ba layıcılı ını bize bildirmi tir: " unu kat'i olarak biliniz ki, bana Kur'an-ı Kerim ve onun bir misli verilmi tir. Karnı tok bir halde, rahat koltu un da otura- rak: u Kur'an'a sarılınız, ondan helal olarak ne görmü seniz onu helal kabul ediniz, neyi de haram görmü seniz onu haram biliniz, diyecek bazı kimseler gelmek üzeredir.<sup>16</sup> Âlimler bu ha- diste geçen "misli" Sünnet olarak anlamı lardır."<sup>17</sup>

Bugün de Kur'an'a ça da yakla ımlar adı altında sünne- tin devre dı ı bırakılması hedeflenmektedir. Mesela Perviz, ha- dislerin Kur'an tefsirinde kullanılmasını, Kur'an metinlerinin tefsir edici gücünün çürütülmesi olarak görmekte, hadisçilerin ileri sürdükleri hadise inancı kuvvetlendirme delillerini tenkit

<sup>14</sup> Mevdudi, Tefhimu'l-Kur'an (Ter., Heyet) nsan Yay. st.1991, VI, 13-14.

<sup>15</sup> atıbi, Muvafakat, VI, 15.

<sup>16</sup> Ebu Davud, mare,33; Tirmizi, lim, 10.

<sup>17</sup> Suad Yıldırım, Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri, s.31-32.

etmektedir. Bakara Suresinin 129. ayetinde geçen hikmet kelimesini, nebevi hadislerle aynı şey olarak anlamının doğru olmadığını, bunun genel bir terim olduğunu söylemektedir. Yine o, mesela Nur suresi 53-54. ayetlerde Allah'ın Peygamberlere itaati emretmesini Peygamberin ölümünden sonra, halifelere geçen ümmetin idaresine (imamet) delalet ettiğini söyler ve Kur'an'da hiç bir yerde Kur'an ve hadise inancımızın aynı sâ-lâmlıkta olmasını bizden istemediğini ileri sürer. Devamla "Bir kimse Hz. Peygamberden her söz ve ameline kıyamete kadar itaat edilmesi gereken bir deşer atfederse, hadis külliyatı vahiy-le aynı seviyeye yükseltildi mi olacağı endişesini dile getirir.<sup>18</sup>

Sünnetin hüccet olduğunu reddedenlerin, "Kur'an her şeyi ihtiva eder, Allah Kur'an'ın korunmasını üstlenmiştir, ayet Sünnet de hüccet olsaydı onu da korumaya dâhil ederdi, sünnet hüccet olsaydı Resûlullah Kur'an gibi onun da yazılmasını emrederdi, böyle olmamıştır", gibi görüşlerini kitabına alan Necati Kara, bunlara verilen cevapları da zikretmiştir.<sup>19</sup>

Ali Osman Koçkuzu, Hz.Peygamberin dinde müstakil hüküm koyma hakkı olduğunu kabul edenlerin ve etmeyenlerin görüşünü belirttikten sonra son olarak bunu söylemektedir: "Peygamberimiz dinimizde ârî'dir. Haram ve helal tespit eder. Bizler için zorluk ondan gelen haber ve hadisin gerçekliğinin

<sup>18</sup> Baljon, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, (Ter. . Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara, 1994, s.32-35.

<sup>19</sup> Geni bilgi için bkz. Necati Kara, Kur'an-Sünnet Bütünlüğü, Hıtar Yay. Erzurum, 1995, s.253-257.

tespitinde ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup>

## II- Beyan ve Çe itleri

**a- Beyanın Tanımı:** Lügatte ortaya çıkarma (izhar) anlamına gelmektedir. Bildirme, açıklama anlamında da kullanılmaktadır.

Istılahta ise, söz olsun, i olsun, meydana gelen eylerden amaç ne oldu unu, o ey ile ilgisi bulunan bir söz ile veya fiil ile açığa çıkarmaktadır.<sup>21</sup> Mesela Kur'an'da *"Namazı kılınız"* emrini Hz.Peygamber (sav) kıldı ı namaz ile beyan etmi , aynı zamanda da *"Namazı, benim nasıl kıldı ımı gördü ünüz gibi kılınız"* buyurmu tur.

## b- Beyan Çe itleri:

**1) Beyanı Takrir:** Bir sözü mecaz ve husus (tahsis) ihtimalini kesecek bir ey ile te'kid etmektir. Mesela: *"Kanatlarıyla uçan ku lar da sizin gibi birer ümmettir"*<sup>22</sup> ayetinde "kanatlarıyla uçan" ifadesi te'kididir, mecazi bir anlama engeldir.

**2) Beyanı Tefsir:** Kendinde gizlilik olan bir eyi açıklamaktır.

Kendilerinde bir kapalılık (mücmel, mü kil, hafi) bulunan, sözler, bu beyan sayesinde açıklanmış olmaktadır. Mesela, *"zekâtı veriniz"* ayetindeki mücmelli i, Hz. Peygamberin (sav) "Mallarınızın kırkta birini zekât olarak veriniz" hadisi ortadan

<sup>20</sup> A.Osman Koçkuzu, Rivayet limlerinde Haber-i Vahitlerin tikad ve Te ri Yönlelerinden De eri, D B. Yay., Ankara 1988, s.108.

<sup>21</sup> Ö. Nasuhi Bilmen, Hukukî- slamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yay., st. I, .23.

<sup>22</sup> 61 En'am 38.

kaldırımı , ne miktarda verilece ini beyan etmi tir.

**3) Beyanı Ta yir:** Sözün evvelinin gerektirdi ini, bundan amacın ne oldu unu ba ka bir lafızla ortaya ko-yarak de i tirmektir. Tahsis, istisna, bedel denen eyler bir beyanı ta yirdir. Mesela, *"Alı veri helal, faiz haramdır"* ifadesinde birinci bölümden anla ılan bütün alı - veri lerdir. Fakat *"faiz haramdır"* ifadesi, birinci cümledeki genelli i de i tirip, *"Faizle olmayan alı -veri "* ekliyle tahsis etmi tir.

**4) Beyanı Zaruret:** Bir eyi lafızla açıklamaya konu ol-mayan bir eyle, bir nevi izah etmektir. Bu beyanın bir kısmı mantık hükmündedir, bir kısmı da ihtiyaç anında susmadan ibarettir. Mesela, evlilik ça ına girmi bir kızı, babası evlendi-rece ini söyledi i halde, kız sussa, bu onun için kabul anlamı-na gelmektedir. Bu beyanı zaruret olmaktadır.

**5) Beyanı Tebdil:** Fer'i hükümlerden olan ve te'bidi gösterir bir kayıt ile kayıtlanmamı er'i bir hükmün aksine, ondan sonra gelmi er'i bir delilin delalet etmesidir. Buna nesh de denir. Ba ka bir ifade ile daha önceki bir nassın hük-münü daha sonra gelen bir nassla ortadan kaldırmaktır. Mese-la, önce, ebeveyne vasiyet yapılması farz idi. Fakat sonra bu, er'i bir delil ile neshedilmi tir.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Beyan Çe itleri için bkz. Bilmen, a.g.e., s.24

### III- Sünnetin Kur'n'ı Beyan Yönlerine Örnekler:

#### 1) Sünnet, Kur'anın Mücmelini Beyan Eder.

Mücmel, kendisiyle ne kastedildi i anla ılamayandır. Mücmel olan ayette manalar iç içedir ve onlardan hangisi oldu u açık bir ekilde belli olmaz. Bu ekilde, manası kapalı olan ayetler Kur'anda mevcuttur.<sup>24</sup>Fakat bunun Kur'an'da mevcut olması, açıklanmadı ı anlamına gelmez. Özellikle Allah'ın Kul-larına din olarak sundu u ve onlara emretti i hususlarda mücmellik devam edemez.<sup>25</sup>Bu ya ba ka bir ayet tarafından, ya da sünnet tarafından beyan edilmi tir. Görülüyor ki, dinin tam bir ekilde anla ılması sünnetullah gere idir ve bu görevin bir kısmı da Peygambere verilmi tir. İmdi Sünnetin Kur'an'ı be-yanına birkaç örnek verelim:

I. Hicr Suresindeki: *"Andolsun ki, Biz sana tekrarlanan yedi yi ve u büyük Kur'anı verdik"*<sup>26</sup> ayetinde geçen "tekrarlanan yedi"nin ne oldu unu u hadisten anlıyoruz:

... Ebu Said bnü'l Mualla öyle demi tir. Ben namaz kı-larken Peygamber (sav) benim yanıma u radı da, beni ça ırdı. Ben onun yanına gitmedim. Nihayet namazı kıldıktan sonra ya-nına vardı ımda bana:

Gelmeden seni men eden nedir? buyurdu.

Ben: Namaz kılıyordum dedim.

Resulullah: Allah: *"Ey iman edenler Allah'a ve Resulüne ica-*

<sup>24</sup> smail Cerraho lu, Tefsir Usulü, (6.baskı) TDV Yay., Ankara, 1988, s.182.

<sup>25</sup> Subhi Salih, Kur'an limleri, (Ter. M. Said im ek) Hiba Yay. Konya, s.247.

<sup>26</sup> 15 Hicr 87.

*bet ediniz*" (Enfal 24) buyurmadı mı ?

Sonra Rasullullah bana: Sen bu mescitten çıkmadan önce ben sana Kur'an'daki en büyük sureyi ö retece im" buyurdu. Sonra Peygamber mescitten çıkmak için yürüdü ü zaman ben kendisine o sözünü hatırlattım. Bunun üzerine:

- O sure el-hamdü-lillahi Rabbil Alemin suresidir. O (namazlarda) tekrar edilen yediyat ve bana verilen büyük Kur'an'dır buyurdu ... " <sup>27</sup>

II. Bakara Suresinde:"... *Artık sizden her kim hasta olursa yahut baından bir rahatsızlı ı varsa oruç veya sadaka veya Kurban olmak üzere fidye gerekir.*" <sup>28</sup>

... Abdurrahman bnu'l Esbahani öyle demi tir: Ben Abdullah bn Ma'kıl'dan i ittim, o öyle dedi: Ben u mescidin içinde yani Kufe Mescidinde Ka'b bn Ucre (ra) nin yanında oturdum da ona "oruçtan bir fidye" ayetini sordum. Ka'b bn Ucre öyle anlattı: (Hudeybiyede) bitler yüzümün üzerinde saçılıp da ılmı halde ben Peygamberin yanına ta indim. Peygamber (sav)"Ben me akkatin sende bu dereceye ula tı mı sanmıyordum. Sen bir davar bulabilir misin?

Ben: Hayır (bulamam) dedim. Peygamber (sav):

Üç gün oruç tut yahut her bir fakire yarım sa' ölçe i bu - day dü mek üzere altı fakiri doyur ve ba ını tıra et" buyurdu. te bu ayet hususi olarak benim hakkımda indi. Fakat bu

<sup>27</sup> Buhari, Kitabu'l-Tefsir, 224.

<sup>28</sup> 2 Bakara 196.



umumi olarak sizin hakkınızdadır, dedi.<sup>29</sup>

Mücmel ayetlerin ibadet ve muamelatla ilgili olanlarının örneği burada sayılmayacak kadar çoktur. Namaz, oruç, hacc, zekât gibi ibadetlerle, alı veri vs. gibi muamelata ait hükümlerin beyanı hususunda Hz. Peygamberden rivayet edilmiş hadisler bu konulardaki kapalılığı gidermiş ayetleri açıklamalarıdır. Bunlara birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Kur'an'da namazın kılınması ve vakitleri ile ilgili bilgi varken, nasıl kılınacağı ve ne şekilde davranılacağı açıklanmamıştır. Bunlarla ilgili açıklama ve uygulamaları hadisten öğrenmekteyiz:

Ebu Mes'ud (r) şöyle demiştir: Bir kimse: "Ya Rasulallah falancanın bize uzun namaz kıldırmasından dolayı muhakkak sabah namazından geri kalmaktayım," dedi. Bunun üzerine Resulullah şöyle öfkelenmiş ki, ben onun hiçbir yerde o günkü kadar öfkelenmişini görmedim. Sonra Resulullah şöyle hitap etti. "Ey insanlar içinizden bazı kimselerde cemaati nefret ettirme (hasleti) vardır. Her kim insanlara imamlık ederse, namazı hafif tutsun. Çünkü onun arkasındaki cemaatte zayıf olanı var, yalıtı olanı var, ihtiyaç sahibi olanı vardır."<sup>30</sup>

Hz. Peygamberden içkiyle ilgili olarak bin Ömer'den şu haber rivayet edilmiştir: "Allah içkiyi ve onu içeni, sunanı, satanı, alanı, üreteni, ürettireni, taşıyanı, kendisine taşıyanı lanetle-

<sup>29</sup> Buhari, Kitabu't-Tefsir, 42. Ayrıca bkz. İbn-i Kesir, Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, (Çev. B. Karlıoğlu, B. Çetiner) Çağrı Yay. st.1988, II, 775.

<sup>30</sup> Buhari, Ezan 95.

mi tir." <sup>31</sup>

Görüldü ü gibi ayette içki haram kılınmı , fakat hadis onun içeri ini açıklanı tır.

Hz. Peygamberin gaybla ilgi konularda da açıklamalarda bulundu unu görmekteyiz. Bu açıklamalarını bn Atiyye ve di- er âlimlere göre Cebrail'in kendisine ö retti i ile yapmı tır. Cebrail'in kendisine açıklamasını ö retti i ayetlerin büyük bir kısmını gaybla ilgili olanlar olu turmaktadır. Yaratılı ın ba lan- gıcı, insanın yaratılı ı, Allah'ın kâinatı düzeni, kader ve ecel, ölümden sonraki hayat, kalp ve nefsin halleri, slam ümmetinin gelece i, kıyamet halleri, cennet ve cehennem ahvali vs. Bu ko- nulardan birine örnek vermekle yetinece iz.<sup>32</sup>

Kıyamet ve hesapla ilgili olarak, Tekasür Suresindeki "Sonra, o gün nimetlerden kesinlikle sorguya çekileceksiniz." ayetiyle ilgili olarak Mevdudi u hadisi nakleder: Ebu Hureyre- den(r) rivayet edilmi tir: Rasulullah Hz. Ebu Bekir (r) ve Ömer'e (r) öyle dedi. Gelin, Ebu Leysim b. Eytan el-Ensariye gidelim. Hep birlikte bn Eytan'ın ba ına gittiler. O da onlara hurma dalı getirdi. Resulullah: Hurmayı neden koparıp getirmedin? buyur- du. O da: "ben, kendiniz seçerek yemenizi istedim" dedi. Onlar hurmaları yiyip so uk suyu içtiler.

Sonra Rasulullah (s) öyle buyurdu: Nefsim elinde olana (cc) yemin ederim ki bu nimetler hakkında kıyamet günü Allah

<sup>31</sup> Muhâmmed b. Süleyman er-Rudani, Cem'ul-Fevaid, Ocak Yay. st., 2008,V, 64, Mevdudi, I, 511.

<sup>32</sup> Geni bilgi için bkz. Yıldırım, s.207-226.

sizden soracaktır. Bu serin gölge, so uk hurmalar ve so uk su hepsi...<sup>33</sup>

Ber'a b Azip'ten rivayetle, Hz. Peygamber (sav) buyurdu ki:

*"Allah iman edenleri sabit kaville yerlerinde tutar"*<sup>34</sup> ayeti, kabir azabı hakkında inmi tir. Ölen kula "Rabbin kim?" diye sorulacak. O da "Rabbim Allah! Peygamberim de Muhâmmed (sav) dir" cevabını verecektir. te Allah (cc) in: Allah iman edenleri, hem dünya hayatında hem de ahirette sabit kaville yerlerinde tutacaktır, ayet-i kerimesi budur.<sup>35</sup>

Son olarak Yasin Suresi 38. ayetle ilgili hadisi nakledelim: *"Güne de (ilahi bir ayettir ki) kendi karargâhında akmaktadır. Bu mutlak galip, her eyi hakkıyla bilen Allahın takdiridir."*

Ebu Zerr öyle demi tir: Ben, güne in batı ı sırasında mescitte peygamberle beraberinde idim. Peygamber (s) : Ya Eba Zerr ! Güne nerede batar bilir misin? diye sordu.

Ben: Allah en iyi bilendir dedim.

Peygamber: Güne gider, ta ar ın altında secde eder i te bu yüce Allah'ın u kavlidir: Güne de (ilahi bir ayettir ki) kendi karargâhında cereyan etmektedir. Bu mutlak galip, her eyi bilen Allah'ın takdiridir.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Mevdudi, VII, 221.

<sup>34</sup> 14 brahim 27.

<sup>35</sup> Müslim, Kitabu'l-Cenne, 73.

<sup>36</sup> Buhari, Kitabu't-Tefsir, 324.

## 2) Sünnet Kur'an'ın âmmını tahsis eder:

a) **Âmmın tarifi:** Sınırsız olarak fertleri içine alan lafızdır veya delalet ettiği fertlerin bütününe içine alan lafızdır.

1- artları içine aldığı fertler üç ve daha fazla olacak.

2- Fertler sınırsız sayısız olacak veya sınır ve sayıya delalet eden bir karine bulunmayacak.

3- Bütün fertleri içine alacak.

Mutlak ile Âmm arasındaki fark ise, bir defada yaygın bir ferdi veya yaygın fertleri kapsamına almakta, bütün fertlere amel olamamaktadır. Âmm ise fertlerin bütününe içerisine almaktadır.<sup>37</sup>

Tahsis ise âmmın içine aldığı bazı fertleri onun hükmünden çıkarmaktır. Tahsis edene muhassıs, tahsis olunana muhassıs denir.

Hanefiler, muhassısın âmm ile birlikte muhassısın bulundu u kelimadan ayrı bulunmasını şart koşarlar, aksı takdirde aynı zaman içerisinde gelmemi lerse muhassıs de il, nasih adını alır.

Hanbelî, Şafii ve Maliki mezheplerine göre ise bu şartlar aranmamakta fakat delilde, onu istemektedirler: Âmm olan nass ile amel edilme vaktinden sonra varid olmamasıdır. Âmm ile amelden sonra gelen delil, muhassıs de il, nasih kabul edilir.<sup>38</sup>

Konumuz, sünnetin Kur'anı tahsisi olunca, hadislerin

<sup>37</sup> Fahreddin Atar, Fıkıh Usulü, M.Ü. .F.V.Yay. st. 1988, s.187.

<sup>38</sup> a.g.e., s.195-196.

tamamının Kur'an ayetini tahsis edip-edemeyeceği ile ilgili görüşlere kısaca yer vermek, konunun iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

İslam âlimleri, Kur'an'ın âmm lafzını, Kur'an'ın, mütevatir ve mehur sünnetin tahsis edebileceği hususunda ittifak halindedir. Ancak haber-i vahidlerin, Kur'anın âmmını tahsis edip-edemeyeceği hususunda Hanefiler diğer üç mezhebe göre farklı düşünmektedir. Böyle ki, Kur'anın subutu kat'i olmasına karşılık, haber-i vahidler ise zannidir. Buna göre tahsisinde ta'yir oldu mu ileri sürerek zanninin, kat'iyi tahsis ve ta'yir kudreti bulunmadığını ileri sürmektedir. Hanefilere göre Kur'anın âmmını ancak Kur'an, mütevatir ve mehur hadis tahsis edebilir.

Hanbeli, Şafii ve Malikilere göre ise tahsis, ta'yir de il tefsirdir. Zanni bir delil de âmm lafzı tefsir edebilir, caizdir.<sup>39</sup>

Örnek: *"Size ölü eti haram kılındı."*<sup>40</sup> ayetini, haber-i vahid (Deniz suyu temiz, ölüsü helaldir.)<sup>41</sup> tahsis etmiştir.

Bu açıklamalardan sonra konu ile ilgili örneklerle geçelim:

I- *(Harp esiri olarak) sahip oldu unuz cariyele müstesna evli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın emri budur. Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehir) istemeniz size helal kılındı.*<sup>42</sup> ayeti "kadın, halasının ve teyzesinin üzerine nikah

<sup>39</sup> Atar, s.191-192.

<sup>40</sup> 5 Maide 3.

<sup>41</sup> Mansur Ali Nasıb, Et-Tac, Camiu lil Usul Fi Ahâdîsî'r-Rasul, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961, s.80.

<sup>42</sup> 4 Nisa 24.

edilemez"<sup>43</sup> hadisiyle tahsis edilmi , hala ve teyzenin ye enlerin nikahı altında olması ayetin kapsamındaki evlenilebilecekler içinden tahsis edilmi tir.

II- bn Hatim der ki; Bize Ömer b. ebe'nin ... Abdullah'tan rivayetinde Hz. Peygamber: *man edenler ve imanlarını zulüm ile karı tırmayanlar... te güven onlarıdır ve do ru yolu bulanlar da onlardır.*<sup>44</sup> ayetindeki "zulm" kelimesini irkle açıklanı ve ayeti bununla tahsis etmi tir.<sup>45</sup>

### **3- Sünnet, Kur'an'ın Mutlak Ayetlerini Takyid Eder.**

Yukarıda ifade etti imiz gibi mutlak, âmmdan farklıdır. fade bakımından aynı oldukları ça rı imı olu sa bile bu böyledir.

Mutlak, hass bir lafızdır ki, delalet etti i fertlerden herhangi birini ifade eder. Mesela, "bir köle azad etmek", ifadesi, söz konusu kölenin mümin olup-olmamasını, birden fazla olmasını göstermez. Sadece bir kölenin azad edilmesini gösterir. Mukayyet, bir vasıf, bir hal, bir gaye veya bir eref kaydına ba lı olarak kendi cinsinden yaygınla mı bir medlule delalet eden hass bir lafızdır. Misal :''Bir mümin köle azad etmek" ayetindeki köle lafzı, mümin olma vasfıyla takyid edilmi tir. Yine ''sonra orucu geceye kadar tamamlayın" (Bakara 187) ayetinde ise orucun tamamlanması, geceye kadar kaydıyla takyid edilmi tir ve

<sup>43</sup> Müslim, Nikâh, 37.

<sup>44</sup> 6 En'am 82.

<sup>45</sup> bn-i kesir, VI, 2722.

bundan dolayı visal orucu caiz de ildir.<sup>46</sup>

Mutlak ve mukayyed ile ilgili olarak yapılan bu kısa açıklama-  
lamadan sonra konunun daha iyi anlaşılması için örneklendir-  
meye geçebiliriz.

1 - Bakara Suresi 38. ayette:

*"Hırsız erkek ve kadının yaptıklarına karşılık, Allah tarafından bir  
ceza olarak ellerini kesin."* mutlak olarak ifade edilmiştir. Hz. Ai e'den  
gelen "dinarın dörtte biri veya daha fazlası için hırsızın eli kesilir"  
hadisi bu ayeti takyid etmiştir.<sup>47</sup>

Ayrıca, Hz. Peygamber "Meyve ve sebzelerin çalınma-  
sında el kesme yoktur." ve "yenilecek şeylerin çalınmasında el  
kesme yoktur" buyurarak<sup>48</sup> ayeti takyid etmiştir.

Yine elin nereden kesilmesi gerektiği ile ilgili bilgilerin  
hadisler yoluyla elde edildiği unutulmamalıdır.

*"Artık Kur'an'dan kalayınıza geleni okuyunuz"*<sup>49</sup> ayeti "Fatiha-  
tu'l kitabı okumayanın namazı yoktur"<sup>50</sup> hadisi ile takyid edilmiş,  
namazda fatihanın mutlaka okunması gerektiği, genel kapsam dışı  
tutulmuştur. Ebu Hanife ayetin itlakına ve içtihadını tekid eden bazı  
hadislere dayanarak namazda kıraatın Fatiha olarak taayyün etme-  
diğini ancak, vacib olduğunu kabul eder.<sup>51</sup>

#### **4- Sünnet, Mü kili Beyan Eder.**

Mü kil, manasında kapalılık bulunan veya birden fazla

<sup>46</sup> Atar, s.175.

<sup>47</sup> İbn-i Kesir, V, 2273-2274.

<sup>48</sup> Mevdudi, I, 480.

<sup>49</sup> 73 Müzzemmi 20.

<sup>50</sup> Müslim, Kitabı's Salat, 34.

<sup>51</sup> Yıldırım, s.254-255.

manaya geldi i için hangi manaya delalet etti inde kapalılık bulunan lafza mü kil denir.<sup>52</sup>

Örnek: *(Sadık fecr olan) ak iplik kara iplikten size seçilinceye kadar yiyin için.*<sup>53</sup>

Bu ayette mü kil "ak ipli in", "kara iplikten" ayırt edilmesi meselesidir. Bu ifade sahabe tarafından yanlış anlaşılması, Hz. Peygamber (sav) tarafından bu hadisle mü killeri giderilmiştir.

Adiyy b. Hatim (r) şöyle demiştir:

-Ya Rasulullah siyah iplikten seçilecek beyaz iplik nedir? Bunlar hakikaten iki ip midir? diye sordum. O :

- Eğer sen bu iki ipe baktıysan, üphesiz sen elbette geniş kafalısın buyurduktan sonra, bunlar senin dü üdü ün gibi iki ip değildir. Biri gecenin karanlı ı, di eri de gündüzün beyazıdır" buyurdu."<sup>54</sup>

### **5- Sünnet, Kur'an'da Geçen Bir konuyu, Ona Uygun Olarak Teyid Eder:**

Hz. Peygamberin hadisleri sadece Kur'an'ın anlaşılması güç olan kısımlarını açıklamakla kalmamı , bazen de kur'an'da anlatılan bir konuyu destekleyici mahiyette açıklamalarda bulunmu tur. Bu tür hadisler Kur' an ayetini teyid edici bir özellik arz etmektedir.

<sup>52</sup> Atar, s.214.

<sup>53</sup> 2 Bakara 187.

<sup>54</sup> Buhari, Kitabu't-Tefsir, 37.



Örnek: *‘Mallarınızı aranızda batıl yollardan yemeyiniz’*<sup>55</sup> ayetinin manasını teyit edici u hadis-i erif rivayet edilmiştir:

Ümmü Seleme’den nakledilir ki, Rasulullah şöyle buyurdu: "Dikkat edin, ben sadece bir insanım. Bana bir davacı gelir. Belki de içinizden bir kısmınız delilini çok daha güzel bir dille ifade eder ve ben onun lehine hükmederim. Kimin için bir müslümanın aleyhinde hüküm vermişsem o ate ten bir parçadır".<sup>56</sup>

Yukarıdaki ayetle ilgili olarak Ali b. Ebu Talha, b. Abbas’tan şöyle bir nakilde bulunur: Kendisinin malı olmadığı ve elinde apaçık bir belge bulunmadığı halde, bir malın kendisine ait olduğunu iddia eden dava açan ve hakkın kendisinin lehine olmadığını bilerek hak sahibi olduğunu iddia eden kimse hakkında nazil olur. Bu kimseler bile bile haram yiyip, günaha girmektedirler.<sup>57</sup>

### **6- Sünnet Kur'an'da Bulunmayan Hükümler Koyar.**

Sünnetin, Kur'an'ın sükût ettiği hükümü açığa kavuşturması ile ilgili örnek pek çoktur. Yukarıda zikrettiğimiz (Buhari, Nikâh,27) bir kadın halası ve teyzesi ile aynı nikâh altında bulundurulamayacağı örneği bu konu için de geçerlidir.

İslam âlimlerinin bir kısmı sünnetin müstakil hüküm ortaya koyduğunu söylerken, bir kısmı da müstakil hüküm dediğinde, Kur'an'dan bir asla dayanarak bunu yaptığını ileri sürmüşlerdir. Bu tartışmanın detaylarına girmeden onu söylemek ye-

<sup>55</sup> 2 Bakara 188.

<sup>56</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 307, Mevdudi, I, 152.

<sup>57</sup> b. Kesir, III, 741-742.

terli olacaktır: htilaf sözdedir, manada de il. Aradaki fark, biri müstakil eriat diye isimlendirirken, di eri ise böyle bir ifadeye yer vermemektedir.

Rasulullah bu durumda u tür beyanla hüküm ortaya koymaktadır:

- 1- lhak yoluyla beyan
- 2- Kıyas veya ictihad yoluyla beyan
- 3- Çe itli konulardaki Kur'an naslarından umumi kural-ları istinbat yoluyla beyan.
- 4- Hadislerdeki tafsili hükümlerin hepsini kur'an'da olan tafsili hükümlere döndürerek beyan.<sup>58</sup>

lhak yoluyla beyana örnek olarak u ayeti örnek verebi-liriz. Bir ayette öyle buyrulmaktadır: *"Hem size hem de yolculara fayda olmak üzere deniz avı yapmak ve onu yemek size helal kılın-dı..."*<sup>59</sup> Burada ölmü deniz hayvanlarının durumuna bir açıklık getirilmemi tir. Bununla ilgili hükmü "Denizin suyu temiz ölü-sü helaldir" hadisi ortaya konmu tur."<sup>60</sup>

Kıyas veya içtihat yoluyla beyana gelince, buna u örne i verelim:

Allah miktarları belli olan miras paylarını açıklamı tir. Bunlar, yarım, dörtte bir, sekizde bir, üçte bir, altıda birdir. Asa-benin mirasını ise sadece i aret yoluyla zikretmi tir.<sup>61</sup>Bu ayetler belirlenmi miras payları alındıktan sonra geri kalan kısmın

<sup>58</sup> Kara, s.293.

<sup>59</sup> 5 Maide 96.

<sup>60</sup> atıbi, IV, 35.

<sup>61</sup> 4 Nisa 11; 4 Nisa 176.

asabeye ait olacağını gerektirir. Geriye mesele olarak amca, dede, amcao lu vs. erkek akrabalar kalmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Rasulullah: "Belirlenmiş payları sahiplerine verin geriye kalan kısım ise, yakın erkeğe aittir." Bakara bir rivayette "en yakın asabeye aittir"<sup>62</sup> buyurarak, onların durumunu Kur'an'da geçenlerin hükmüne katmıştır.<sup>63</sup>

Çeşitli konulardaki Kur'an nasslarından umumi kuralları istinbad yoluyla beyanın örneği şu şekildedir:

Zarar vermek ve zarara zararla mukabele etmek yoktur.<sup>64</sup> hadisi şu ayetlerden alınmıştır. *"Fakat haksızlık ederek ve zarar vermek için onları nikâh altında tutmayın."*<sup>65</sup>

*"Hiçbir anne, çocuğu sebebiyle, hiçbir baba da çocuğu yüzünden zarara uğratılmamalıdır."*<sup>66</sup>

Son olarak da hadislerin detaylarının Kur'an'ın tafsilatı içerisinde bulunduğuna örnek verelim: Semure b. Cündüb hadisi: "Resulullah: Salatu'l Vusta, ikinci namazdır."<sup>67</sup> buyurmuştur. Yine Hendek savaşında Hz. Peygamber: "Mürikler bizi güne batıncaya kadar orta namazdan alıkozdular. Allah onların kabirlerine ve evlerine ateş doldursun"<sup>68</sup> buyurdu. Bu hadisler, Bakara suresi 238.ayette geçen konuya açıklık getirmiştir.

<sup>62</sup> Müslim, Kitabul-Feraiz, 2-3.

<sup>63</sup> atıbi, IV, 40-41.

<sup>64</sup> a.g.e., IV, 44.

<sup>65</sup> 2 Bakara 31.

<sup>66</sup> 2 Bakara 33,282.

<sup>67</sup> atıbi, IV, 45-48.

<sup>68</sup> Buhari, Kitabul-Tefsir, 56.

### **7) Sünnet, Kur'andaki Bazı Kelimelerin Lü'avi Açıklamasını yaparak Onu Beyan Eder.**

Hz. Peygamber dönemindeki lü'avi açıklamalar, daha sonraki müfessirlerinki gibi de ildir. O, detaya girmeden soru soranın durumuna göre, en kısa yoldan mananın anlaşılmasını hedef alırdı. Bakara suresi 143.ayette (Böylece sizi insanlara örnek ve örnek olmanız için vasat ümmet yaptık) geçen "vasat" kelimesinin "adl" manasında olduğunu söylemiştir.<sup>69</sup>

### **8-Sünnetin Kur'an ayetini nesh yoluyla beyan Etmesi Meselesi.**

Nesih meselesi en tartışılabilir konulardan birisidir. Kabul edenlerin yanında kabul etmeyenler olduğu gibi, kabul edenler de kendi aralarında farklı yaklaşımlar içindedirler.

Nesh, izale etmek, gidermek, yok etmek, de i tirmek, tebdil, tahvil ve nakletmek anlamına gelir.<sup>70</sup>

Neshi kabul etmeyenler, bunun aklen caiz olduğunu fakat Kur'anda neshin olmadığını, Kur'anın kendinden önceki ilahi kitapların hükmünü ortadan kaldırdığını söylerken, kabul edenler de kendi aralarında ikiye ayrılmaktadırlar.

Birinci grup, Kur'an ayetini ancak başka bir Kur'an ayetini nesh edebileceğini söylemektedir. (mamafii vs.)

İkinci grup ise, Hz. Peygamberin sözlerinin de vahy kabul edilip (Necm 53-55) vahye müstenid olan Sünnetin Kur'an

<sup>69</sup> Smail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, D B Yay., Ankara 1988, I, 57. Lü'avi açıklamalarla ilgili örnekler için bkz. Yıldırım, s.279-298.

<sup>70</sup> Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s.122.

ayetini neshedebilece ini ileri sürmü tür.<sup>71</sup> (Genellikle Hanefi Mezhebine mensub olanlar)

slam âlimleri arasında Kitabın kitabı, sünnetin sünneti neshi konusunda ihtilaf yoktur.<sup>72</sup>

Bizim konuyla ilgili olarak buraya ilave edece imiz husus, neshin Kur'anın beyan çe itlerinden biri olarak kabul edilmesidir. Çünkü nesh, neshedilenin ortadan kalktı ını, neshedenin ise sabit bırakıldı ını beyan etmektedir.

Suat Yıldırım, Konu ile ilgili u açıklamayı yapmaktadır: Kur'anı Kerimdeki ayetlerden herhangi birini hükmünün mensuh oldu una dair, Hz. Peygamber (sav) tarafından söylendi i rivayet olunan bir habere rastlamadık. Hatta selefın istimalindeki geni manada dahi bu kelimenin Hz. Peygamberden nakleildi ini görmedik. Usul kitaplarında sünnetin vazifelerinden ve Kur' anı açıklama ekillerinden birinin nasih ve mensuhu beyan etmek oldu u belirtilir. u halde sünnetin neshi beyan etmesi, neshe delalet etmek suretiyle olmalıdır. Kur'anın nüzulünü mü ahede eden Sahabeler aynı mevzua dair olan ayetlerden mukaddem ve muahhar olanları bildikleri için Resulullah (sav)'in tasrihine nüzul kalmadan her iki manasına göre neshe muttali oluyorlardı.

Nitekim ayetlerin nüzul sebeplerine de bu ekilde vakıf oluyorlardı. Binaenaleyh nüzul sebeplerini ö renmekte oldu u

<sup>71</sup> Cerraho lu, a.g.e., s.124-125. Ayrıca bkz. M. Said im ek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay. Konya, 1995.

<sup>72</sup> Kara, s.301.

gibi, nasih ve mensuhu öğrenmek için de başlıca kaynak Sahabenin beyanından ibarettir. Fakat Rasulullah (sav) bazı hadisleri mensuh ayetlere delalet etmektedir.<sup>73</sup>

Neshin varlığını kabul edenler, hadisin Kur'anı neshettiğiyle ilgili olarak şu hadisi örnek verirler: Bakara 180. ayeti (*Birrinize ölüm geldiği zaman, ellerinizi hayır bırakacaksa anaya, babaya yakınlarına uygun bir biçimde vasiyet etmek Allah'tan korkanlar üzerine bir borçtur*) "varise vasiyyet yoktur"<sup>74</sup> hadisiyle neshedildiği bildirilmiştir.

### SONUÇ

Kur'an en büyük mucizedir şüphesiz. Bundan dolayıdır ki, hem lafzı hem de manası yönüyle insanları benzerini getirme konusunda aciz bırakmış ve Onun üslubu karşısında insanlar ister inanmış isterse de inanmamış olsun- hayretlerini gizleyememişlerdir. Çünkü o vahydir, Allah kelmadır ve içine hiçbir söz karışmamıştır. Böyle üstün bir özelliğe sahip bir kitabın herkes tarafından anlaşılması elbette düşünülemez. Kur'an ilimleri ile ilgili yeterli bilgiye sahip olmayan mümin kimselere içinden çıkmayacakları ağır bir sorumluluk yükleyerek, onlara hem haksızlık yapmış, hem de kutsal kitapları hakkında hatalı yorumlara kalkışmalarına yol açmış oluruz. Onun içinde geçmiş ve geleceğe ait bilgiler, edebi sanatlar, akılla kavranması mümkün olmayan ifadeler vardır. Ayrıca Kur'an, kıyamete kadar gelecek toplumların hepsine birden hitap eden bir kitaptır. Bu yüzden

<sup>73</sup> Yıldırım, s.269.

<sup>74</sup> Buhar, Kitabu'l-Vesaya, 6.

içerdiği bilgilerin zaman ve mekana göre de iklik veya hükümünün geçersizlik arz etmesi asla mümkün değildir. Bunun açık ispatı da aradan bin be yüz kusur yıl geçmesine rağmen Kur'anın mesajının ilk indiği gün gibi tazeliğini koruyor olmasıdır. Bugün teknolojinin ve bilimin bu kadar gelişmiş olmasına rağmen, Kur'anın bilim ile hiçbir şekilde çelişmemişi ve ona karşı bir tavır almamış olması da dikkate değer bir konudur ve onun güncelliğini ifade etmektedir. Kur'anı en iyi anlayan ve anlaşılması güç konuları insanların anlayacağı şekilde izah eden elbette Hz. Peygamberdir. Çünkü Onun gönderiliş amacında da bu gerçek vardır. Vahye muhatap olan, Kur'anın dışında, onun bir misli kendine verilen ve açıklanması gereken konulara ait bilgileri vahye alan O'dur. Kendisinin ifadesiyle asla dinle ilgili bir bilgiyi gizlemeye ya da yanlış aktarmaya değildir. O Allah'ın kendisine verdiği görevi tam bir şekilde yerine getirmiş, böylece din tamamlanmıştır. Hal böyle olunca, ortada Hz. Peygamberden gelen sahih haberler ortadayken ona rağmen Kuran ayetlerini farklı endişe ve beklentilere dayalı olarak yorumlamaya kalkıştığı takdirde tamiri mümkün olmayan yaralar açmaktadır. Bu tür yaklaşımlar toplumda bazen inanç problemlerine dahi zemin hazırlamaktadır.

Hz. Peygambere verilen Kur'anı tebliğ ve içindeki anlaşılması zor konuları açıklama görevi tefsir ilminin önemli bir çalışması alanı olan Kur'an tefsirinin kaynakları konusunda bize yol göstermektedir. Tefsir, Kur'anın bünyesinde ortaya çıkmış bir hadisedir. Buradan hareketle ikinci kaynak olan Sünnetin

Kur'ana getirdi i açıklamalar da onun tefsirinin omurgasını olu turmaktadır. Çünkü Kur'anın Kur'anla tefsiri, Sünnetin Kur'anı tefsiri yanında çok az yer tutar. İnsanların çalı arak elde etmeleri mümkün olmayan vahy bilgisiyle ve yalnızca Hz. Peygambere verilen vahy bilgisiyle kendisi bir kısım ayetleri açıklama tır. Bu da bize sünnetin kur'anı açıklamadaki yerini açıkça ortaya koymaktadır.

Tefsir konusunda önemli bir mesele de reydir. Elbette bir kısım ayetler insanlar tarafından açıklanabilir, anlaşılabilir özelliktedir. Yukarıdaki ifadelerden Kur'anın tamamının kapalı ve anlaşılması güç ayetleri içerdiği anlaşılmalıdır. Bir kısım ayetler kolaylıkla anlaşılabilir bir ifade tarzına sahiptir. Bunun için rey'in tefsirde yeri ne olmalıdır, sorusuna alimler, nassla destekli ve onlarla çelişmeyen bir rey olmalıdır, ekinde cevap verilmeli ve buna makbul rey demilerdir. İslamda kötülen rey ise hiçbir nassa dayanmadan ve hakkında bilgi elde edilmeden yapılan rey'dir. Çünkü nassa dayalı olmayan akıl yürütmelerde isabet de edilse hata edilmiş olacaktır Hz. Peygamber tarafından bize bildirilmiştir. Hatta Hz. Peygamber bir hadiste "cehennemdeki yerini hazırlasın" ekinde tehdit unsuru taşıyan ifade kullanmıştır.

Kur'an ayetleri içinde mücmel, mükil, umum, mubhem, mecaz, kinaye vs. gibi ayeti anlamada engel teşkil edici özellikler vardır. Bunlar Hz. Peygamber tarafından izah edilmiş, anlamaya engel unsurlar hadisler yardımıyla anlaşılır duruma getirilmiştir. Bunların hadis mecmualarında örnekleri pek çoktur. Kur'an



tefsiri açısından hadisin rolü üç ana noktada kendini gösterir.

1- Hadis Kur'anı açıklar.

2- Hadis Kur'an ayetlerine uygun olarak gelip onları te'yid eder.

3- Kur'anda olmayan hükümler ortaya koyar.

Kur'anda külli kaideler verilmi , bunların detaylarının ortaya konulması sünnete bırakılmıştır. Mesela, namazı kılma ve zekatı verme emri Kur'anda geçerken bunların nasıl ve ne şekilde yerine getirileceği açıklanmamıştır. Bütün bunlarla ilgili bilgileri Hz. Peygamber özetlemi , böylece insanlar namazın kılınması , zekatın verilmesi ve miktarı ile ilgili uygulamaları sünnetten almışlardır. Bütün bunlar, Kur'an ayetinin açıklaması olmaktadır.

Hz. Peygamberin Kur'anla ilgili açıklamaları vahye müstenittir.

Çıktı olarak yaptığı açıklamalar da eğer hatalı ise vahy tarafından tashih edilmiştir. Bu da gösteriyor ki Hz. Peygamberden bize gelen haberler- sahih bir senedle gelmekle birlikte bizim için bağımlıdır.

Günümüzde hadisten bağımsız olarak yapılan teviller aslında kendi içinde bazı tutarsızlıkları barındırmaktadır. Yeri geldiğinde İslam tarihi kaynaklarında geçen haberlerin varlığını sorgulanmadan kabul edilirken, hadislere karşı önyargıya varacak derecede üpheyile yaklaşmak ne kadar doğrudur? Zira Kur'anı da, hadisleri de ve İslam Tarihi ile ilgili nakilleri de gerçekleştiren aynı nesillerdi. O zaman bunlardan da üphe edilmesi gerekecekti.

Hâlbuki biz, elimize geçen her rivayeti kaynaklara dayanmayan ve dinin genel prensiplerine aykırı nakilleri alalım demiyoruz. Rivayetin varlığını değil, onun sahihliğini araştırmak ve ona göre hareket etmek gerekir. Bu büyük kültür mirasını iyi değerlendirmek, onun içinden çağımıza ve geleceğe sözü olan derinlikli ilim adamları yetiştirmek İslam toplumunun öncelikli problemidir. Zira Hz. Peygambere rahmen din olamayacağı gibi, ondan tevarüs eden birikime sırt çeviren veya ondan habersiz din mütefekkeri yetiştirmek mümkün değildir.

## BELED SURESİ BAĞLAMINDA İNSAN VE ÖZELLİKLERİ

Sevgi TÛTÛN\*

### ÖZET

Beled suresi yirmi ayetten oluşan kısa bir sure olmasına rağmen konu açısından oldukça kapsamlıdır. Sure, insanın bazı davranışlarına değinmektedir. Bunlardan bir kısmı onun Allah'a, bir kısmı da topluma karşı sergilediği davranışlarıdır. Beled suresi, aynı zamanda insanın bu dünyada olgunlaşmasını hedeflemektedir. Bu çalışmada Beled suresi bağlamında insanın söz konusu durumu ve sorumluluğu açıklanmakta ve Allah'ın ona sunduğu seçeneklerle biçimlenmektedir. Dolayısıyla Beled suresi, insana bu konuda yol göstermekte ve seçtiği yolun sonuçlarını açıklamaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Beled suresi, insan, sorumluluk.

---

\*Dr. Zmîr İ Müftülü ü Din Hizmetleri Uzmanı, sevgi\_tutun@hotmail.com

IN THE CONTEXT OF SURAH AL-BALAD THE HUMAN AND  
HIS CHARACTERISTICS**ABSTRACT**

Balad is a short surah of twenty verses but topic of surah is quite comprehensive. Surah touches on some behaviours of human. Some of these are to Allah, and some of these are to society. Surah al-Balad, at the same time, intends to mature of the human in this world. In this study it is tried to explain that the human of position and his responsibility and is be formed with Allah offers his choices in the context of surah al-Balad. Because of, Surah al- Balad guidances to the human at this subject and explains results of human's preferences.

**Key words:** Surah al-Balad, human, responsibility.

**G R**

Surenin konusu insanın dünyadaki konumu<sup>1</sup>, ahlaki özellikleri ve Allah katındaki mevkiidir. Ba ka bir deyi le bu sure, kısa fakat anlam alanı bazında muhtevalı bir hususiyete sahiptir. Bir yoruma göre de Beled suresi, dünyada insanın zorluk ve sıkıntı ile imtihanını ve bu imtihanın, yine insanın ruh ve ahlak gelişimi için gerekliliğini anlatmaktadır.<sup>2</sup> Aslında sureye genel olarak baktığımızda bütün bunların ihtimal dâhilinde olduğunu görmemiz mümkündür. Fakat burada mühim olan sure-

<sup>1</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* (çev. Komisyon), İnsan Yay., İstanbul, 1988, c. 7, s. 119.

<sup>2</sup> Tantâvî el-Cevherî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim*, 2. baskı, Mısır, 1350, c. 25, s. 167.

nin, insanın konumuna hangi manayı yüklediği, hangi özelliklerine değindiği ve sorumluluklarının çerçevesini nasıl çizdiği dir. Çünkü ki i bunları kavradığı takdirde, sorumluluklarının paralelinde kendini konumlandıracaktır.

Kur'an'daki sıralamada Beled suresinden önce yer alan Fecr suresinde de, insanın imtihana tabi olduğu bahsedilerek<sup>3</sup> yine onun sorumluluğu gündeme getirilmektedir. Ayrıca Beled suresinde iaret edilen bazı toplumsal sorumluluklara da aynı surenin de değindiği görülmektedir<sup>4</sup>. Beled suresinden sonraki sure olan ems suresinde ise insanın nefesine dikkat çekilmekte ve insana hayır ve er olmak üzere iki yolu seçme kabiliyeti verildiği anlatılmaktadır<sup>5</sup>. Arka arkaya gelen bu üç sure, insanın imtihan çerçevesinde hayır ve er yolunu seçmede serbest bıraktığını, ancak Allah'ın ona bu yolları ayırt etme noktasındaki yardımına dikkat çekmektedir. Genel olarak Beled suresi, öncesinde ve sonrasında yer alan iki surenin de bir özeti olarak insanın sorumluluğunu konu etmektedir. Biz bu makalede öncelikle, Beled suresinin muhatabı konusunu ilgili ayetler çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Zira surenin kime/kimlere hitap ettiğini tespit etmek, hem hitabın gücü ve etkisi hem de muhatabın dikkatini çekme hususunda önem arz etmektedir. Daha

<sup>3</sup> el-Fecr 89/15-16 " İnsan ise; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğunda, ona bol bol nimetler verdiğinde, "Rabbim bana ikram etti" der." Ama onu deneyip rızkını daraltınca da, "Rabbim beni ağırladı" der.

<sup>4</sup> el- Fecr 89/17-20 "Hayır, hayır! Yetime ikram etmiyorsunuz. Yoksulu yedirmek konusunda birbirinizi tevrik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası alabildiğince yiyorsunuz. Malı da pek çok seviyorsunuz."

<sup>5</sup> e - ems 91/7-8 "Nefse ve onu düzgün bir biçimde ekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki,..."

sonra surede, insanın özelliklerine de inen ve insana yüklenen sorumluluklara vurgu yapan ayetler üzerinde duracağız.

### I-Beled Suresinin Hitab Alanı

Kur'an, bazen hitabını genelle tirmekte bazen de konuya göre özel bir muhabata seslenmektedir. Aslında ister özel ister genel olsun Kur'an'ın hitab merkezinde insan yer almaktadır. Kur'an'ın açıklanması ya da yorumlanması sadedinde sureler kendi bütünlükleri içinde ayrı bir önem arz etmektedir. Bazen bir konu, Kur'an'ın bütünü içerisinde ele alınabileceği gibi bazen de Kur'an'ın tek bir suresi belli bir konuya farklı boyutlar getirebilmektedir. Beled suresine bu açıdan bakıldığında onun özel bir anlam atmosferine sahip olmakla birlikte genel bir anlam taşıdığı da ayetlerin üslubundan sezilmektedir.

Beled suresinin ilk ayeti<sup>6</sup> yeminle başlamakta, üçüncü ayetinde de yemine yer verilmektedir<sup>7</sup>. Bu ayetlerde Allah, "belde"ye ve "baba ve do an çocu a" yemin etmektedir. Ayette üzerine yemin edilen beldenin neresi olduğu, baba ve do andan kimin kastedildiği ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Çoğu müfessir, beldeden kastedilenin, Mekke ve Mescid-i Haram olduğunu savunmaktadır<sup>8</sup>. Bu görüşlerine Mekke'nin

<sup>6</sup> "Bu beldeye yemin ederim ki..." el-Beled 90/1

<sup>7</sup> "Babaya ve ondan meydana gelen çocu a yemin ederim ki..." el-Beled 90/3

<sup>8</sup> Muhammed b. Cerir, Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübî'l-İmîyye, Beyrut, 1992, c. 12, s. 584; Muhammed b. dris b'n Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1999, c. 10, s. 3432; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2.baskı, Dârü'l-Kütübî'l-İmîyye, Tahran, ts, c. 30, s. 179; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübî'l- Mısriyye, Kahire, 1950, c. 20, s. 60; el-Kâdî el-Beydâvî, *Envâru'l-Tenzil ve Esrâru'l-Te'vîl*,irket-i Hayriye, yy, 1296, c. 2, s. 604; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, c. 7, s. 120; M. Mahmûd Hicâzî, *Furkan Tefsîri*, (çev. Mehmet Keskin), İlim Yay., İstanbul, ts, c. 6, s. 525; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, çev.: M. Emin Saraç ve diğ erleri, Hikmet Yay., İstanbul, ts, c. 16, s. 214; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Münir fî'l-Akîdeti ve'l-Menhec*, Dârü'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1991, c. 30, s. 243; Sü-

manevi bir merkez olması<sup>9</sup>, Hz. Muhammed'in orada bulunması ve Allah'ın ona olan sevgisi sebebiyle bu beldeye yemin edildi ini dayanak göstermi lerdir<sup>10</sup>. Mekke'de ya ayanların özellikle de ihramlı iken içinde buldukları durumun yüceli ine bir i aret olarak yemin edildi i de bildirilmi tir<sup>11</sup>. Gerçekten de Mekke, manevi bir merkez olmasının yanı sıra insanlı ın ne vü nema buldu u yer olması açısından da bir merkezdir. Meseleye bu yönden yakla ıldı ında bu belde ile Mekke'nin kastedilmesi do al<sup>12</sup> kar ılanabilir. Beldeyi Mekke olarak yorumlayanlar, sonraki ayetleri de bununla bağlantılı olarak açıklamaktadırlar. öyle ki, ikinci ayette "Sen bu beldedeyken"<sup>13</sup> ifadesi yer almaktadır. Burada sen diye hitap edilen ki i, yukarıdaki yorumculara göre Hz. Muhammed olmaktadır<sup>14</sup>. Bu ayetin, Hz. Peygamberin Mekke'yi fethetti i günü anlatmakta oldu u belirtilmi ve ona orada diledi ini yapmasının helal kılındı ı ifade edilmi tir<sup>15</sup>. Katâde ise bu ayeti, Hz. Peygamberin hiçbir sıkıntı olmaksızın Mekke'ye girece i ekinde tefsir etmi tir<sup>16</sup>.

Surenin üçüncü ayeti de aynı ba lamda ve genellikle ilk ayette geçen "belde" kelimesine ba lı olarak de erlendirilmi tir<sup>17</sup>. Burada yer alan, "Babaya ve ondan meydana gelen çocu a yemin ederim ki..." ifa-

leyman Ate , *Yüce Kur'an'ın Ça da Tefsiri*, Yeni Ufuklar Ne riyat, stanbul, 1988, c. 10, s. 480; Said Havvâ, *el-Esâs fi'l-Tefsir*, 2. baskı, Dâru's-Selâm, yy. 1989, c. 11, s. 6528.

<sup>9</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.30, s. 179.

<sup>10</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 60.

<sup>11</sup> bni Kesir, Ebu'l-Fidâ smâil, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, I-VIII, (thk.Muhammed brahim el-Bennâ), Kahraman Yayınları, stanbul, 1984,c. VIII, s. 424.

<sup>12</sup> Beled Kelimesi Kur'an'da genellikle Mekke için kullanılmaktadır. Bu anlamdaki kullanımlar için bk. 2 Bakara 126; 95 Tin 3.

<sup>13</sup> "Sen bu beldedeyken" el-Beled 90/2

<sup>14</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 30, s. 179; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 60.

<sup>15</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 585.

<sup>16</sup> bni Kesir, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, c. VIII, s. 424.

<sup>17</sup> Bk. 5. dipnot.

desi, söz konusu görü sahiplerince öncelikle Mekke olarak açıklanmaktadır. Bu yorumlara göre babadan kastedilen Hz. Âdem, çocuktan kastedilen ise onun çocuklarıdır<sup>18</sup>. bni Kesîr, Allah'ın, Mekke'ye yemin etmesinin ardından orada oturanlara da yemin edildi ini bildirerek onların Hz. Âdem ve çocukları oldu unu söylemektedir<sup>19</sup>. Ayrıca bu konudaki bir ba ka görü e göre ise baba ve o uldan maksat Hz. brahim ve o lu Hz. smail olabilece i gibi, Hz. brahim ve Hz. Muhammed'in olması da mümkündür<sup>20</sup>. Müfessirler Beled suresinin ilk üç ayetini bu ekilde anlamı lar ve Mekke ile Hz. Âdem-Hz. brahim-Hz. smail-Hz. Muhammed örgüsünden olu an dar ve kısıtlı bir yorum ortaya koymu lardır.

Yukarıda belirtti imiz gibi ilk üç ayetle ilgili dü ünceler bununla sınırlı de ildir. Ayetleri daha genel ve evrensel de erlendiren görü ler de söz konusudur. Evrensel manada sureye yakla anlar, ilk ayette bahsedilen beldeden kastedilenin Mekke de il tüm yeryüzü<sup>21</sup> oldu unu belirtmektedirler. Beled ve belde kelimeleri yeryüzünde her mekâna verilen isim oldu undan<sup>22</sup> ayetteki belde, dünya olarak da açıklanmı tır<sup>23</sup>. Bu

<sup>18</sup> bn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c. 10, s. 3432-3433; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 61; Beydâvî *Envâru't-Tenzîl*, c. 2, s. 604.

<sup>19</sup> bni Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, c. VIII, s.425.

<sup>20</sup> Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1980, c. 3, s. 263; ez-Zemah erî, *Tefsîru'l-Ke af an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyu'ni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, 2. baskı, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005, s. 1203; Râzî, *Meâtilhu'l-Gayb*, c. 30, s. 180-181; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 61; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. 2, s. 604; Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, c. 16, s. 214.

<sup>21</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsîr*; (çev.:Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak), aret Yay., stanbul, 1992, s. 1270.

<sup>22</sup> Beled kelimesi sözlükte, arz, toprak,imarlı olsun olmasın yeryüzündeki her mekan, ülke, memleket gibi manalaa gelmektedir. Bkz: el-Ferâhidî, Abdurrahman Halil b. Ahmed, Kitâbü'l-Ayn, I-VIII, Beyrut, 1988, c. VIII, s. 42; el-Cevherî, smâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Jüga ve Sihahu'l-Arabîyye*, (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), I-VI, Dâru'l- İmi'l-Melâyin, Beyrut, 1979, c. II, s. 49; ez-Zâvî Tâhir Ahmed, *Tertîbü'l-Kâmüsi'l-Muhît*, sa el-Babi el-Halebi, Mısır, 1971, c. I, s. 312.



görü ün savunucularından olan Esed, ayetlerin devamından ve surenin genelinden böyle bir yoruma gidilebilece ini beyan etmektedir<sup>24</sup>. Sureyi bu tarzda ele alanlar, ikinci ayeti de bu anlam dâhilinde anlamaktadırlar. Onlara göre, belde yeryüzü olunca ikinci ayetteki “sen” kelimesinin karılı ı genel manada insana i aret etmektedir. Tabii üçüncü ayette yer alan baba ve o ul, bu yoruma göre her baba ve evladı<sup>25</sup> olmaktadır. Kısacası sureyi bu ekilde de erlendirdi imizde ayette yer alan baba ile tüm babalar, evlat ile de her do an çocuk<sup>26</sup> kastedilmi olmaktadır. Bir ba ka deyi le mutlak manada her baba ile çocu u bu ayetlerin kapsamına girmektedir. Vâlid kelimesi hem erkek hem kadın ebeveyni gösterdi inden ayette, kıyamete kadar her anne-baba ile tüm çocuklar yani insan soyu kastedilmektedir<sup>27</sup>. Burada dikkat çeken bir husus göze çarpmaktadır. öyle ki, surenin ilk iki ayetini Mekke ile açıklayanların bir kısmı da üçüncü ayeti genel manada de erlendirmektedirler<sup>28</sup>. Bunun sebebini baba-o ul arasındaki biyolojik ba a, soyun devamının do um ile gerçekleş ti ine i aret etmesiyle açıklamaktadırlar<sup>29</sup>.

Bize göre, Beled suresinin gerek ilk üç ayeti ile gerekse di er ayetlerle birlikte ele alındı ında dar bir manayla sınırlanamayacak kadar geni boyutlu oldu u görülmektedir. E er, ilk ayetler sadece Mekke ve Mekke orijinli de erlendirilirse bunun günümüzle irtibatı yapılamadı ı

<sup>23</sup> Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak-Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Fecr Yay., Ankara, 2006, c. 1, s. 220.

<sup>24</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1270.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, c. 12, s. 587. Bu görüş Taberî'nin kendi görüşüdür.

<sup>26</sup> Zühaylî, *Münir*, c. 30, s. 243.

<sup>27</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1270.

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 30, s. 181; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, c. 16, s. 214.

<sup>29</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, c. 16, s. 214; Celal Yıldırım, *İmin İ ında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İstanbul, 1989, c. 13, s. 6801.

gibi Kur'an'ın asıl mesajı da görmezden gelinmi olur. Kur'an ayetlerinin hem özel hem genel manaya ihtimali vardır. Buradan hareketle Beled suresinin ilk ayetlerini de bu çerçevede de erlendirebiliriz. Yani sözünü etti imiz ayetler, özel manada ve vahyin ilk yıllarında Mekke ve çevresi ile ilgili hitapta bulunup, daha sonraki dönemler için ise hitabı evrensel bir boyuta ta mı tır. Ancak unu da belirtmek gerekir ki, aslında Kur'an, indi i andan itibaren daima evrensel boyutta hitap gücüne sahip bir ki- taptır. Bizim burada vurgulamak istedi imiz ey, Kur'an'ın, belli ortam ve artlarda ya ayan insanlar tarafından, içinde buldukları imkânlar dairesinde ve tarihi arka plan çerçevesinde anla ılabılme yönü oldu u- dur.

Surenin dördüncü ayetinde de genel bir anlatım ekliyle insan- dan bahsedildi i görülmektedir. Ayete genellikle, “Biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde yarattık.”<sup>30</sup> anlamı verilmektedir. Hemen bütün müfes- sirlere ayette geçen “ ” ( *kebed* ) kelimesine sıkıntı, zorluk, me akkat, güçlük, ihtiyaç vb. manalar vermi lerdir. Bu anlayı a göre Allah, insanı dünyada zorluklar<sup>31</sup>, sıkıntılar<sup>32</sup> içinde yaratmı tır. Söz konusu de erlen- dirmeyi yapanlar, ayette bahsedilen zorluk ve sıkıntıların, dünyevi sıkın- tılar olabilece i gibi ahiret ile ilgili sıkıntılar olabilece ini de ileri sürmü - lerdir. nsanın me akkat içinde do ması, beslenmesi, hayata hazırlanması

---

<sup>30</sup> 90/ 4 el- Beled.

<sup>31</sup> nsanın, ana rahminde, do umunda, ya amında hatta di lerinin çıkmasında bile sıkıntıla- ra maruz kalan bir varlık oarak yaratıldı ı belirtilmektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 12, s. 589.

<sup>32</sup> Zemah erî, *Ke af*, s. 1203; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 30, s.181; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l- Kur'an*, c. 20, s.62; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, c. 2, s.604.

ve hayatını sürdürmesinde bir takım sıkıntılarla kar ıla masını<sup>33</sup> görü le-  
rinin delili olarak ortaya koymu lardır. Hatta Râzî, *kebed* kelimesini açık-  
larken, tıpkı zarfın mazrufu ku attı ı gibi sıkıntıların insanı ku attı ını  
belirterek, dünyanın ancak sıkıntı, bela, musibet ve zahmetten ibaret  
oldu unu anlatır<sup>34</sup>. Bu yorumlar nazarında, dünyadaki zorluk ve sıkıntı-  
lara sabretmek insanın kaderidir, çünkü insan bu dünyaya e lence amaç-  
lı gelmemi tir. Bilakis o, zahmet ve me akkat çekmek için yaratılmı tır<sup>35</sup>.  
Onlara göre böyle olmasının bir nedeni vardır ki o da, bu iddet ve sıkın-  
tının insanı e itmesi, olgula tırması, yani mükemmelle tirmesidir<sup>36</sup>. Bir  
ba ka ilave yorum da bu sıkıntıların ahiret halleriyle, ölüm ve hesap ile  
ilgili olmalarıdır<sup>37</sup>. Bu açıklamalar ı ı nda sıkıntı çekmek, insan için ol-  
mazsa olmaz bir durum ve adeta insan için bir ihtiyaç olarak kabul edil-  
mektedir.

nsanın salt sıkıntı çekmek için yaratıldı ı yakla ımından yola  
çıkarak, Allah'ın sanki insanı sıkıntı ve zahmetler içinde acı çekmeye  
mahkûm bir varlık olarak yaratmı olması neticesine götürür ki, böyle bir  
anlayı , Kur'an'ın da tasvip etmedi i bir sonuç olup do ru görünmemek-  
tedir. Aslında genel olarak tefsirlerde konu böyle anla ılmı ve aktarılmı  
olsa da konuyla ilgili, ba ka görü ler de dile getirilmektedir. Bu görü -  
lerden birine göre, Allah'ın insanı sıkıntı -me akkat için yaratmı olması,

<sup>33</sup> Mevdüdi, *Tefhîmü'l-Kur'an*, c. 7, s. 120-121; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*,  
Ankara, 1995, c. 9, s. 218; Yıldırım, *İmin I ı nda Asrın Kur'an Tefsiri*, c. 13, s. 6802; Ate ,  
*Yüce Kur'an'ın Ça da Tefsiri*, c. 10, s. 480, Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, c. 16, s. 214.

<sup>34</sup> Bkz: a.g.y.

<sup>35</sup> Mevdüdi, *Tefhîmü'l-Kur'an*, c. 7, s. 121; Ate , *Yüce Kur'an'ın Ça da Tefsiri*, c. 10, s. 480.

<sup>36</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 9, s. 218.

<sup>37</sup> bn Ebi Hâtim, *Tefsir*, c. 10, s.3433; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 30, s. 181; Ali b. Ahmed bnü'l-  
Mülakkîn, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, tahk. Semir Tâhâ el-Meczûb, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut,  
1408, s. 556.

insanın ve evrenin yaratılış amacına terstir. İnsan hayatında me akkat vardır ama Allah hiçbir insanı bunun için yaratmamıştır. Bu başlıkta ayet, “Biz insanı en güzel kıvamda, geli tirilip olgunla tırılmış ruh ve beden sentezleriyle mükemmel bir yapıda güçlü, kuvvetli yarattık.” şeklinde yorumlanmaktadır<sup>38</sup>. Kanaatimizce ayetin farklı anlamı ve yorumlanması “ “ (*kebed*) kelimesine verilen manadan kaynaklanmaktadır. Sözlüklerde de genellikle kelimeye sıkıntı, zorluk, me akkat gibi anlamlar verilmiştir<sup>39</sup>. Ancak bazı yorumcular kelimenin anlamları içinde ‘imtihan’ manası olduğunu bildirmektedirler<sup>40</sup>. Bir ayete anlam verme noktasında elbette ki kelime anlamları dikkate alınmalıdır, ancak Kur’an’ın genel üslubu da hesaba katılmalıdır. Bir başlıkta ifadeyle Kur’an’da yer alan bir kavramı, o surenin veya ayetin başlığından kopararak sadece sözlük manası ile yetinmek hatalı bir sonuca götürebileceği gibi, kelime anlamını ele almaksızın hareket etmek de doğruya ulaştırılmayacaktır. O takdirde Kur’an kavramlarının hem lügat manası dikkate alınmalı hem de ayetin siyak ve sibakı göz ardı edilmemelidir. Böylece Kur’an ve kullanılan kavram birlikte değerlendirilmelidir. Biz bu noktada, Allah’ın insanı bu dünyada sırf sıkıntı çekecek diye yarattığı yo-

<sup>38</sup> Duman, *Beyânü'l-Hak*, c. 1, s. 220.

<sup>39</sup> bni Manzur Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadr ve Daru Beyrut, Beyrut, 1955, c. 3, s. 376; bni Düreyd Ebu Bekr Muhammed el-Ezdi, *Cemheretü'l-Lüğa, Mektebetü'l-Müsenna*, Haydarabad, 1351, c. 1, s. 247; Muhammed Râgıb el-sfehâni, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, tahk. M. Seyyid Keylânî, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts, s. 420; Muhammed b. el-Hüseyn en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'an ve Ragâibü'l-Furkân*, tahk. İbrahim Atve vaz, Mısır, 1970, c. 30, s. 99; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Lüğa*, I-VI, Beyrut, 1411.

<sup>40</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1270; *Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir*, Komisyon, (Hayreddin Karaman ve diğerleri.), D B Yay., Ankara, 2007, c. 5, s. 625. (Kebed kelimesinin yukarıda adı geçen lügatlarda taranmasında, birbirini imtihan anlamına rastlamadığımızı belirtmekte fayda vardır.)

rumuna katılmadı ımızı da belirtmek istiyoruz. in aslı dünyada do al olarak, ya amın ve gidi atın neticesinde bazı zorluklarla, me akkatlerle kar ıla mamak imkânsızdır. Ama insana bununla sava acak güç ve kabi-liyet verilmi tir ki bu sıkıntıdan kendini kurtarabilsin. nsanın en güzel kıvamda yaratıldı ı dü üncesine gelince, bu zaten Kur'an'da belirtilen bir husustur<sup>41</sup>. Ayetin bu anlamda de erlendirilmesi mümkündür. Ama ayet bir de “ “ (*kebed*) kelimesine verilen imtihan anlamından yola çıkılarak yorumlanırsa, “Allah'ın insanı bir imtihan için /bir imtihan için-de yarattı ı” anlamına ula ılır. Aslında bu yorumun temelini olu turan *kebed* kelimesine atfedilen *imtihan* anlamı, kavramın ihtiva etti i sıkıntı, zorluk ve me akkat ile de ilintilidir. Zira imtihanın esasında da sıkıntı ve zorluk söz konusudur. Bu de erlendirme, kanaatimizce hem ayetin siya-kına hem de insanın yaratılı amacına daha uygun<sup>42</sup> oldu u gibi Kur'an'ın genel ve evrensel amacına da paraleldir. Neticede bu sure, tüm insanlı ı muhatap almakta ve onlara yaratılı amaçlarını hatırlatmakta-dır.

## II-Beled Suresi Ba lamında nsanın Özellikleri: Allah'a ve Topluma Kar ı Sorumlulukları

Beled suresinin anlam alanının bu ekilde tespit edilmesinin ar-dından sonraki ayetlerde, ba ta genelle tirilen insan kavramını kendi içinde kategorize etti i görülmektedir. Bir ba ka deyi le Beled suresi, ilk bölümde ayırt etmeksizin bütün insanlara hitap ederken, ikinci kısımda insanı iki farklı gruba ayırmaktadır. Sure insana hitap ederek ba lamak-

<sup>41</sup> “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.” et-Tin 95/4.

<sup>42</sup> “O, hanginizin daha güzel amel yapaca ını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.” el-Mülk 67/2.

ta, ancak insan denen varlı ın temelde iki sınıfa dâhil oldu u realitesiyle devam etmektedir. Aslında surenin, sonuna kadar de i ik vurgularla konuya açıklık getirdi i görülmektedir. 5- 7. ayetlerde<sup>43</sup> insan gruplarından ilkinde giren ve özelli i mal biriktirmek olan bir ki iden bahsedilmektedir. Ayetin, Cumûh o ullahlarından güçlü, kuvvetli bir ki i olan Ebu'l-E edd hakkında ya da Haris b. Nevfel hakkında nazil oldu u bildirilmektedir<sup>44</sup>. Ancak ayetin bu ki iyle ilgili özel ini sebebinin dı ında genel manada insanı anlatması söz konusudur. Sure ilk ayetlerden itibaren mutlak olarak insanı anlele almakta iken birden onun ba lamından çıkarılarak özele indirgemek, surenin atmosferine ters dü ecek ve sanki birbiriyle alakası olmayan anlatımlar gibi algılanacaktır. Bu yüzden ayetin ini sebebinin yanı sıra surenin anlam örgüsü dikkate alınmalı ve burada sözü edilen insanın ayette anlatılan özelli e sahip her insanı kastetti ine yorumlanmalıdır. Buradaki tipolojide insan, kendini büyük gören, kibirli insandır<sup>45</sup>. bni Kesir'de yer alan bir rivayette de, Âdemo lunun biriktirdi i maldan dolayı sorguya tabi olmayacağı zannına i aret edildi i açıklanmaktadır<sup>46</sup>. Bu insanın özünde, yaptıklarının hesabını veremeyece i dü üncesi vardır. te bu ayet, böyle insanların cezalandırılacağı nı vurgulamaktadır<sup>47</sup>.

Ayetin üslubu da ayrıca dikkate ayandır. Çünkü kullanılan üslup, soru üslubudur. Ayette soru tarzıyla aslında malumun ilanı söz ko-

<sup>43</sup> “ nsano lu, kendisine kimsenin güç yetiremeyece ini mi sanıyor? “Yı ınla mal harcadım” diyor. Kendisini kimsenin görmedi ini mi sanıyor?” el-Beled, 90/5-7.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 589; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 64.

<sup>45</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 9, s. 221-222.

<sup>46</sup> bni Kesir, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, c. VIII, s. 426.

<sup>47</sup> Ate , *Yüce Kur'an'ın Ça da Tefsiri*, c. 10, s. 481.

nusu edildi i gibi, sorunun cevabı da bellidir. Sonuç olarak inkâr eden ki i her ne kadar böyle bir gayret içinde olsa da durum onun zannetti i gibi de ildir. Arkadan gelen ayet ise bu insanın bir ba ka özelli ine daha i aret etmektedir. Bu özellik de onun mal biriktirmesidir. Mal biriktirmenin mutlak manada bir zararı olmamakla birlikte, burada söz konusu edilen malın harcanması noktasında bir sıkıntı oldu u anlaşılmaktadır. Çünkü sözü edilen ki i, malını helak etti ini söylemektedir. Ayette 'harcama' ya da 'sarf etme' tabiri de il 'helak etme' tabiri kullanılmaktadır ki bununla malın gerçekten harcanması gereken yerde de il de bo ve faydasız ekilde tüketildi i anlatılmaktadır. Böyle bir harcama da ayet tarafından kayıp olarak nitelendirilmiştir<sup>48</sup>. Çünkü gösteri için harcanan malın hiçbir de eri yoktur<sup>49</sup>. Bu üç ayetin temel esprisi, inanmayan insanın yaptıklarında bir hayır olmadığını gibi, davranı larının tamamen gösteri ve kibirden kaynaklandığını ortaya koymaktır. Bu noktada Kur'an iman ile salih amel arasında bir ba kurmakta ve inancın olmadığını yerde davranı mın de ersiz ve geçersiz oldu unu dile getirmektedir. Surenin ilerleyen kısımlarında bu ki ilerinkî inkârcı oldukları ayrıca dile getirilmektedir<sup>50</sup>.

Surede kategorize edilen di er insan tipi ise iman edenlerdir<sup>51</sup>. Surenin bu kısmında inançlı insanların özellikleri birbirlerine sabrı ve merhameti tavsiye etmek olarak sayılmaktadır. nanan insanın bir vasfı

<sup>48</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 9, s. 222.

<sup>49</sup> Ate , *Yüce Kur'an'ın Ça da Tefsiri*, c. 10, s. 481.

<sup>50</sup> "Âyetlerimizi inkâr edenler ise; kötülü e batmı kimselerdir." Bu ayet, "Âyetlerimizi inkâr edenler ise, amel defterleri soldan verilecek olanlardır" ekinde de tercüme edilmiştir. el-Beled 90/19

<sup>51</sup> "Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya" el-Beled 90/17

olan sabır, Allah'ın emirlerine uymada, itaatte, gûnahtan kaçınmada, bela ve musibetlere katlanmada söz konusu olabilmektedir<sup>52</sup>. Belirtilen insanın di er vasfı olan merhamet ise Allah'ın yarattıklarına kar ı insanın merhametli olması anlamına gelmektedir. Bu merhamet, ba ta insanların birbirlerine kar ı oldu u gibi tüm canlıları da kapsayan bir merhamettir. Bu gruptaki ki iler, ayette, “Ahiret mutlulu una erenler” olarak belirtilmektedir. Beled suresinin genelinde de aslında bu iki grubun özellikleri anlatılmaktadır. Surenin insanı sınıflandırmasının oldukça matematiksel tarzda cereyan etti i görülmektedir. İlk olarak insandan bahsedilmi , ardından insan iki gruba ayrıldı , sonra da her bir grubun kendine ait özellikleri açıklanmı tır. Bu elbette ki geli igüzel ya da sıradan bir anlatım eklinin ötesindedir. Kur'an, kendine has anlatım tarzıyla insana ve olaylara hangi açıdan baktı nı son derece net olarak ortaya koymaktadır. Öyle ki onun bu tavrı insanı, hangi kategoride oldu unu ya da olmak istedi ini tercih etmesi gibi bir kararla ba ba a bırakmaktadır.

nsan konusunda son derece hassas davranan Kur'an, bunu en çok onun sorumluluk alanında göstermektedir. Beled suresi, insana ve dünyadaki konumuna de inirken, insanın sahip oldu u konumun iki yönünü gözler önüne sermektedir. Bunlar, insanın Allah'a ve topluma kar ı sorumluluklarıdır. Ayette, öncelikle insanın sorumluluklarının farkında olabilmesi için “Biz ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi; iki apaçık yolu göstermedik mi?”<sup>53</sup> buyrulurken sorumlu tutulmasını gerektiren ve ona verilen hususiyetlerden bahsedilmektedir. Ayette insana ve-

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 20, s. 71; Tantâvî, *Tefsîr*, c. 25, s. 169; Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'an*, c. 30, s. 102.

<sup>53</sup> el-Beled 90/8-10



rildi i söylenilen iki gözden kastedilen onun, gerçe i görebilece i, do ru ile yanlı ı anlayabilece i gözdür<sup>54</sup>. Burada duyu organlarının dı dünyadan bilgi edinme noktasında son derece önemli araçlar oldu una dikkat çekilmektedir<sup>55</sup>. Ayrıca insana gösterilen iki yol, hayır ve er, yani hidayet ve dalalet yollarıdır<sup>56</sup>. Elmalılı bunların, biri hayır di eri er olmak üzere iki yüksek gayeye giden, biri u urlu di eri u ursuz iki yüksek yol oldu unu vurgulamı tır<sup>57</sup>. Böylece Kur'an insanın hayır ve er yollarını bilecek ve diledi ine tabi olacak yetenekte yaratıldı mını bildirmektedir<sup>58</sup>. Bununla da, "Allah'ın insana bilgi edinme, dü ünüp yargıda bulunma ve seçim yapma yetenekleri lütfetti i ve bu yeteneklerin aynı zamanda insanın sorumluluk sahibi bir varlık olmasını gerektirdi i"<sup>59</sup> ortaya konulmaktadır. Burada açık bir ekilde Allah'ın, insana dünya hayatını en do ru ekilde ya aması için gerekli yolları anlatması, aynı zamanda neyin yanlı oldu unu açıklaması ve onu iki yol ile kar ı kar ıya bırakması, bir imtihanın varlı mını anlattı ı gibi tercih hakkını da dile getirmektedir. Zaten ki inin sorumlulu u da bu ekilde devreye girmektedir. Bu noktada surenin ba mında yer alan ve imtihan olarak yorumladı mız " *kebed* " kelimesi de yerine oturmaktadır. Çünkü Kur'an'ın yol göstermesi için bir tercih hakkının olması, tercihin olması için de imtihanın varlı ı gereklidir.

<sup>54</sup> Mevdüdi, *Tefhimü'l-Kur'an*, c. 7, s. 123.

<sup>55</sup> *Kur'an Yolu*, c. V, s. 626.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 12, s. 590; İbni Kesir, *Tefsiru'l-Kurâni'l-Azîm*, c. VIII, s. 426; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. 30, s. 183; Beydâvî, *Envâr't-Tenzil*, c. 2, s. 605.

<sup>57</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 9, s. 224.

<sup>58</sup> Ate , *Yüce Kur'an'ın Ça da Tefsiri*, c. 10, s. 481.

<sup>59</sup> *Kur'an Yolu*, c. V, s. 626.

Surede dile getirilen ‘yollar’ da ayrıca önemlidir. Zira yolların iki oldu u belirtilmekte ve insanın yeryüzü yolculu unda kat edece i iki yolun hangi özelliğe oldu u da bildirilmektedir<sup>60</sup>. Ayette kullanılan “ (akabe) kelimesi, ‘da da bulunan sarp yol, da yolu, bir vadiden yüksek da a do ru çıkan yoku ve tepe’ anlamlarına gelmektedir<sup>61</sup>. Akabe aynı zamanda; cehennem, cehennemde bir da , cehennemde yetmi derece, cehennemde bir yoku gibi manalar da verilmiştir<sup>62</sup>. Bu sarp yoku , aslında yüksek ve zor amelleri anlatmak üzere yapılan bir benzetmedir. Akabe tabiri ile da lardaki engebeli yollar, bir nevi zorlukla yapılan salih amellere benzetilmiştir<sup>63</sup>. Bu yol, sarp olabilir fakat i te sorumluluk da bu sarp yoku ta ba lamaktadır. Fakat burada asıl belirtmek istenen, bu yoku un zorlu unu ortaya koymak de il, Allah katındaki de erini bildirmektir<sup>64</sup>. Ayrıca onun de eri sonraki ayetten de anlaşılmaktadır<sup>65</sup>. Râzî’nin açıkladığı üzere akabe, ki inin iyi i ler yapması konusunda nefsiyle girdi i mücadeleyi anlatan bir darb-ı meseldir<sup>66</sup>. Çünkü nefis mücadelesi, son derece çetin ve zordur. Aslında ne kadar zor da olsa sonucun hayır oldu u ortadadır. Bir önceki ayette Allah’ın insanın önüne iki yol sundu u anlatılmıştı. te burada akabeyle i aret edilen yol, hayır ve hidayet yolu olmaktadır. Ardından gelen ayetler, akabenin mahiyetini

<sup>60</sup> “Fakat o, sarp yoku a atılmadı.” el-Beled 90/11

<sup>61</sup> sfehâni, *Müfredât*, s. 341; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 9, s. 228; Ate , *Yüce Kur’an’ın Ça da Tefsiri*, c. 10, s. 482.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. 12, s. 592-293; bni Kesir, *Tefsiru’l-Kurâni’l-Azîm*, c. VIII, s. 427-428.

<sup>63</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 9, s. 228; Zühaylî, *Münir*, c. 30, s. 248.

<sup>64</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’an*, c. 16, s. 219.

<sup>65</sup> “Sarp yoku un ne oldu unu sen ne bileceksin?” el-Beled 90/12

<sup>66</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. 30, s. 183.

de ayrıca tefsir etmektedir.<sup>67</sup> Burada akabeye ya da sorumlulu a üç örnek getirilmi tir. Bu örnekler sırasıyla öyledir: Rakabe, bir insanı hürriyetine kavu turmaktır. Bu, en basit olarak köle azad etmek ekinde olabilece i gibi herkesin kurtulu u kendi ameline ba lı oldu u için, ki inin iyi amel-lerle kendini cehennemden kurtarması diye de açıklanmı tır<sup>68</sup>. Aslında hürriyet pek çok boyutu olan bir konudur. Bir insanın çe itli ekillerde özgürle mesinden bahsedilebilir. Bu ba lamda, rakabe, özellikle günü-müzde, ayetin ifadesiyle kölelik olarak tanımlanabilecek her tür tutsaklık, sömürü, sosyal ya da ekonomik ba ları kapsayan<sup>69</sup> bir ifade olmaktadır.

Beled suresinin dikkat çekti i sorumluluklardan di eri de bir yetimi yahut bir yoksulu doyurmaktır. Doyurulacak olan ki i, ya nesebce yakın bir yetim olabilir, ya da çok iddetli fakirlik çeken herhangi bir yoksul olabilir<sup>70</sup>. Kastedilen açlık toplumsal manada genel bir açlık, özel-likle de sıkıntı ve yorgunluk içinde ya anan bir açlıktır. Böylece sure, genel ve çok iddetli açlık yani kıtlık zamanlarında aç kalmı insanları doyurmak üzerinde durmaktadır. Bunun nedeni de yine bir insanı kur-tarmak kapsamında olmasındandır. Açıkçası bu ayet, aynı zamanda gü-nümüzde ya anan kıtlık durumlarında -ki bu küresel bir kıtlık da olabi-lir- insanı sorumlu tutan önemli bir ayettir. Beled suresi toplumda en

---

<sup>67</sup> el-Beled 90/13-16 (O tutsak bir boynu çözmek (köle azat etmek)tir. Yahut iddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlı ı olan bir yetimi yahut yerde sürünen bir yoksulu doyurmaktır.)

<sup>68</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 9, s. 229.

<sup>69</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1271.

<sup>70</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 9, s. 229.

fazla deste e ihtiyacı olan ve toplumun en ma dur tarafında bulunan kölelere<sup>71</sup>, yetimlere ve yoksullara<sup>72</sup> sahip çıkılmasını emretmektedir.

Buraya kadarki açıklamalarda insana yüklenen sorumluluklar toplumsal anlamdadır. Surede dile getirilen bu esaslar, Kur'an'ın ön gör- dü ü ekonomik açıdan toplumsal kalkınma projeleri olarak görülmelidir. Çünkü özgürlük, insanları açlıktan kurtarmak, birebir toplum faydasına olan davranı lar olup, toplumların devamlılı na katkı sa lamaya yöne- liktir. Bunun dı nda bir de toplum içi ili kileri düzenleyen ahlâkî/vicdanî bazı sorumluluklar vardır. Beled suresinde insan grupları anlatılırken inanan insanın özelli i olarak takdim edilen iki hususun, ayrıca ekonomik toplumsal sorumluluklardan bazılarını da destekledi i anla ılmaktadır. Bu vicdanî sorumluluklar; "Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, i te onlar ahiret mutlulu una erenlerdir."<sup>73</sup> ekinde sıralanmaktadır. Benzer bir sıralama da Asr suresinde yer al- maktadır<sup>74</sup>. Burada inanan insanlar, "birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler" olarak açıklanmaktadır. Buna göre önce hakkı dikkate almak ardından sabrı hayata geçirmek gerekir. Beled suresinde ise bu sıralama- ya merhametin de eklendi ini görmekteyiz. Öyle anla ılıyor ki merha- met, hakkın ve sabrın ortaya çıkarması gereken bir özellik olmaktadır.

<sup>71</sup> Tarihin belli dönemlerinde var olan kölelik müessesesi ekil de i tirerek modern toplum- larda farklı tezahürler ile kendini göstermektedir.

<sup>72</sup> Ayette geçen ifadesi, evi olmayan ve onu topraktan koruyacak hiçbir eyi bulunmayan yola atılmı kimse, borçlu, muhtaç fakir ve hiç kimsesi olmayan ki iler ola- rak açıklanmı tır. bni Kesir, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, c. VIII, s.430-431.

<sup>73</sup> el-Beled 90/17

<sup>74</sup> 103 el-Asr/3 "Ancak, iman edip de sâlih ameller i leyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler ba ka (On- lar ziyanda de illerdir)."

Kısacası iki ayeti birlikte dü ündü ümüzde hakkı, sabrı ve merhameti tavsiye bir bütünün parçalarını oluşturmaktadır. Sabrı tavsiye etmek ve merhameti tavsiye etmek, aslında her ikisi de daha önce sayılan ekonomik sosyal sorumlulukların dayandığı temellerdir. Zira sabırda, güzel ahlaka, merhamette ise Allah'ın mahlûkatına yardım etmeye yönlendirme söz konusudur<sup>75</sup>. Merhamet, inanan insanlardan oluşan toplumun ahlaki bir özelliğidir. Merhameti tavsiye etmek ise merhametin de üstünedir. Çünkü bu husus, toplumda acıma duygusunu ve bu konudaki mesuliyeti yaymayı vurgulamak olarak değerlendirilmiştir<sup>76</sup>. Bu ifadelerin ortak yanı, Kur'an'ın toplumsal düzeni koruma ve toplumu kalkındırma konusundaki ekonomik ve psikolojik temel prensiplerden olmasıdır. Bu ve bunun gibi sosyal yönü ağır basan ayetler, insana dünya hayatındaki sorumluluğun boyutlarını fark ettirmektedir. Aynı zamanda toplum tarafından tecrübe edilen bir takım sıkıntılar hatırlatılarak bu sıkıntıların giderilmesi de böylece teşvik edilmektedir.

### **Değerlendirme**

Beled suresi, toplum içindeki insanların birbirlerine karşı görevlerini özet bir şekilde ele almaktadır. Bunlar tabiatıyla kişinin topluma karşı sorumluluklarını oluşturmaktadır. İslam dini toplumu her yönüyle en güzel seviyeye çıkarmayı hedeflemiştir. Beled suresi bu hedefin Kur'an'daki yansımalarından sadece birisidir. İnsan, Allah'ın en güzel şekilde yarattığı bir varlık olarak dünyadaki konumunu, dünyanın kendisi için önemini ve bunun getirdiği sonuçları bilmek ve buna göre hareket etmek durumundadır. İşte bu surede öz ve net olarak bunlar yerli

<sup>75</sup> Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'an*, c. 30, s. 102.

<sup>76</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, c. 16, s. 223.

yerine konarak insan uyarılmaktadır. Ba tan sona bir bütün olarak bu sure, insan ve toplum ekseninde bir ça rıda bulunmaktadır. Bu özelli i ile sure, insanın dünya sistemi içinde hem kendisiyle ilgili özel alanı hem de toplumu ilgilendiren sosyal alanı kapsayan ilkeler sunmaktadır. Böylelikle Kur'an insan ve toplum bütünlü üne dikkat çekerek insanın, ya adı ı toplumdan ayrı dü ünülemezce inin altını çizmektedir.

Beled, insanla insan arasındaki ili kiye yer veren, toplumsal sistemi ayakta tutan genel ilkeleri öne çıkaran, insani ve toplumsal bilincin verildi i bir sure olarak kar ımızda durmaktadır. Bu, sadece sözde kalan bir bilinç de il, fakat neticeleri hayatta görülecek bir bilinçtir. Beled sure-si toplumsal kalkınma ve insani de erleri olu turmada önemli ipuçları vererek, sosyal bir ivme kazandırmayı amaçlamaktadır. Sure ayrıca insa-nın toplum içindeki varlı mını sorgulamasına da i aret etmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Ate , Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Ça da Tefsiri*, Yeni Ufuklar Ne - riyat, stanbul, 1988.
- el-Beydâvî, el-Kâdî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, irketi Hayriye, yy, 1296.
- el-Cevherî, Tantâvî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerim*, 2. bas- kısı, Mısır, 1350.
- Duman, Zeki, *Beyânü'l-Hak-Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Strasına Göre Tefsiri*, Fecr Yayınları, Ankara, 2006.
- Ebu'l-Fidâ smâil, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, I-VIII, (thk.Muhammed brahim el-Bennâ), Kahraman Yayınları, stanbul, 1984,
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Ankara, 1995

- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (çev. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak), İret Yayınları, İstanbul, 1992.
- el-Ferâhidî, Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, I-VIII, Beyrut, 1988,
- el-Ferrâ, Yahya b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1980.
- Hicâzî, M. Mahmûd, *Furkan Tefsîri*, İlim Yayınları, İstanbul, ts.
- bni Düreyd, Ebu Bekr Muhammed el-Ezdi, *Cemheretü'l-Lüga*, Mektebetü'l-Müsenna, Haydarabad, 1351.
- bn Ebî Hâtim, Muhammed b. dris, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1999.
- bn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mekâyisü'l-Lüga*, I-VI, Beyrut, 1411,
- bni Manzur, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sadr ve Daru Beyrut, Beyrut, 1955.
- bnü'l-Mülakkîn, Ali b. Ahmed, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, tahk. Semir Tâhâ el-Meczûb, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1408.
- el- sfehânî, Muhammed Râgıb, *el- Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, tahk. M. Seyyid Keylânî, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.
- Komisyon, *Kur'an Yolu, Türkçe Meal ve Tefsir*, (Hayreddin Karaman ve di erleri.), D B Yayınları, Ankara, 2007.
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l- Mısriyye, Kahire, 1950.

- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, çev.: M. Emin Saraç ve di erleri, Hikmet Yayınları, stanbul, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, nsan Yayınları, stanbul, 1988.
- en-Nîsâbûrî, Muhammed b. el-Hüseyn, *Garâibü'l-Kur'an ve Ragâibü'l-Furkân*, (tahk. brahim Atve vaz ), Mısır, 1970.
- er-Râzî, Fahreddin, *Mefââtihu'l-Gayb*, 2.baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, Tahran, ts.
- Said, Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 2. baskı, Dâru's-Selâm, yy, 1989.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut, 1992.
- Yıldırım, Celal, *İmin İ ında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, stanbul, 1989.
- ez-Zâvî Tâhir Ahmed, *Tertîbü'l-Kâmûsi'l-Muhît*, sa el-Babi el-Halebi, Mısır, 1971,
- ez-Zemah erî, *Tefsiru'l-Ke af an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, 2. baskı, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2005.
- ez-Zühaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr fî'l-Akîdeti ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut, 1991.



**MUHAMMED B. MUHAMMED RODOSİZÂDE VE “TA'LİKÂTUN  
ALÂ TEFSİR KAVL H TEÂLA 'VE YEKFURÛNE B MÂ VERÂEHU  
VE HUVE'L-HAKK” ADLI R SALES**

Mehmet Çiçek\*

Murat Sula\*\*

**ÖZET**

Bu çalışmada, asıl olarak XVIII. yüzyıl Osmanlı müfessirlerinden Muhammed b. Muhammed Rodosîzâde ve onun Bakara sûresi 91. âyetinin tefsirine dâir kaleme aldığı risâleyi ele almaktadır. Hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız Rodosîzâde, söz konusu âyetle ilgili daha önce yapılmış olan tefsir ve eserlerdeki yanlış anlamaları gidermeyi amaçlamıştır. Bir yönüyle de risâle, Ebu's-Suûd'un “*r ad*”ı üzerine yazılmış bir ta'likâ olma hüviyetini taşımaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Rodosîzâde, Ebu's-Suûd, Tefsir, Ta'likâ.

---

\* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

MUHAMMED B. MUHAMMED RODOS ZÂDE AND HIS  
TREATISE: TA'LİKÂTUN ALÂ TEFSÎR KAVL H TEÂLA " VE  
YEKFURÛNE B -MA VERÂEHÛ VEHUVE'L-HAKK"

**ABSTRACT**

This paper mainly focuses on the life of Muhammad b. Muhammad Rodosîzâde, one of Ottoman interpreters of XVIII. century and his "risalah" written on 91th verse of Bakara. Rodosîzâde, who we do have less information about his life, aimed at correcting misunderstandings made by previous tafsirs and sharhes about the verse in question. In one aspect, the risalah specially means a talîka written on Abu al-Suûd's "Irshad".

**Key Words:** Rodosîzâde, Abu al-Suûd, Tafsir, Taliqa.

**I- G R**

Tefsir'in, Kur'ân-ı Kerim'in nüzulüyle beraber başladığı bilinen bir husustur. Belli âyetlerin ele alınmasıyla başlayan Tefsir, süreçte oldukça geniş bir birikime ve külliyata dönüşmüştür. Bu makalede, bu birikimin nispeten kapalı ya da gri alanlarından biri olan Osmanlı coğrafyasında yaşamı Muhammed b. Muhammed Rodosîzâde incelenecektir. 17-18. Yüzyılda yaşamayan Rodosîzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında ulaşılabildiğimiz veriler ışığında bilgi verilecektir. Hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi olmadığımız müellifin eserleri; telif, tahrir/ta'likât ve tercüme olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır. Devamında onun Tefsire dâir tespit ettiğimiz " *Tâ'likâtun alâ tefsîri kavlihi teâla 'Ve yekfurûne bimâ verâehu vehuve'l-hakk'* " adlı risâlesi tanıtılacaktır. Bu manada risâlenin ismiyle ilgili bazı derlendirmelerde bulunduktan sonra risâlenin

kaynakları ve içeri i hakkında malumat verilecektir. Risâle üzerinden dönemin tefsir anlayı ma dâir genel bir de erlendirme yapılarak makalenin sonunda risâlenin tahkikli metni verilecektir. Risâle, ilmî usullere riâyet edilerek yeniden yazılmı tır. Gerek isti had gerekse di er nedenlerle metinde geçen âyet, hadis ve akvâlu'l-Arab vb. metinlerin kaynaklardaki yerlerine i aret edilmi olup, gerekli görülen yerlerde harekeleme yapılmı tır. Yazma metinde mevcut olan ve müellifin farklı kaynaklardan alarak satır araları ile kenarlarda kaydetti i bilgiler ise dipnotlarda verilmi tir.

## II- HAYATI

Muhammed b. Muhammed Rodosizâde'nin hayatına dâir yaptığımız ara tırmada Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eseri di nda kaynaklarda herhangi bir bilgiye ula amadık. Nerede ve hangi tarihte do du u hususunda bilgi sahibi olamadı mız müellifin, 1530'lu yıllarda Aydın'ın, 1957'de ise zmir'in kazası olan Ayasulu lu<sup>1</sup> oldu u belirtilmektedir.<sup>2</sup>

Müellifin, Rodosizâde nisbesiyle me hur olması hususunda da kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun bu ekilde tanınmı olmasında farklı nedenlerin etkili olabilece i söylenebilir. Bunlar; babasının aslen Rodoslu olması, kendisinin veya babasının Rodos'ta görev yapmı olması ve Muhammed b. Muhammed Rodosizâde'nin Rodos'ta bir süre bulunması olarak sayılabilir.

Tahsilini stanbul'da tamamladı ı kaydedilen Rodosizâde'nin, 1113/1701 tarihinde stanbul'da vefat etti i ve Eyüp Mezarlı ı'nda bulu-

<sup>1</sup> Ayasulu hakkında bkz. Tâhir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, Ankara 2006, s. 49.

<sup>2</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, stanbul 1333, I, 315.

nan *Heşt Behişt* yazarı Mevlânâ İdris-i Bitlîsî'nin yaptırdığı İdris Köşkü'ne defnedildiği belirtilir.<sup>3</sup>

### III- İLMÎ FAÂLİYETLERİ VE ESERLERİ

Ulaşabildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Rodosîzâde'nin telif çalışmalarının sayıca pek fazla olmadığı görülmektedir. Farklı konularda şerh ve ta'likât türü eserler yazmak yerine Rodosîzâde, daha ziyade tercüme türü çalışmalar yapmıştır. Buna göre müellifin ortaya koymuş olduğu eserler üç başlık altında ele alınabilir.

#### 1- Te'lîf Eserleri:

##### Ahvâl-i âlem-i berzah

Rodosîzâde'nin tespit edilebilen eserleri arasındaki tek te'lîf çalışmasıdır. Osmanlıca kaleme aldığı bu eser, Kelâm'a dâirdir.<sup>4</sup> Âyet ve hadisler ışığında ahiret ahvaline yönelik 6 mesele hakkında bilgiler verilen eserde yer yer şiirler de kullanılmıştır.

#### 2- Şerh ve Ta'likât Çalışmaları:

##### a- 'Urî Divânı Şerhi

Cemaleddin Muhammed el-'Urî eş-Şirazî'nin (ö. 999/1591) *Divân*'ı üzerine yazdığı şerhtir.<sup>5</sup> Bu çalışmanın, söz konusu *Divân*'ın tamamını değil, sadece dört kasidesinin tercümesini içermektedir.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *age*, I, 315.

<sup>4</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Bölümü, No: 119 (152vr.); Kılıç Ali Paşa Bölümü, No: 782 (158 vr.).

<sup>5</sup> Yazmaları için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, No: 1698; 2792; Lala İsmail Bölümü, No: 519; 728;

<sup>6</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 315. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2792 numarada eserin farklı hacimlerdeki nüshaları (1-49 vr) bulunmaktadır.

### b- Hamse-i Nizâmî Şerhi

Nizâmî Gencevî diye meşhur Ebû Muhammed Cemaleddin İlyas b. Yusuf (ö. 611/1214)'a ait olan Farsça esere Rodosîzâde tarafından yapılan şerhtir. Bursalı Mehmed Tâhir, bu *Şerh*'e kütüphâne kayıtlarında rastlamadığını belirtmekle birlikte,<sup>7</sup> yaptığımız araştırmada müellifi belirtilmeyen *Tercüme-i Hamse-i Nizâmî* adlı bir eserin Topkapı Sarayı Hazine Kitaplığı No: 115'te bulunduğunu gördük.

### c- Ta'likâtun ale'l-Keşşâf

Rodosîzâde'nin şerh çalışmalarından olan bu risâle, kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında *Ta'likâtun ale'l-Keşşâf* şeklinde geçmektedir.<sup>8</sup> *Risâle*'nin mukaddimesindeki bilgilere göre müellif, bu eserini, bazı önemli âlimlerin kitaplarındaki bir kısım konuları mütalaa ederken kaleme almıştır.<sup>9</sup> İsminden Tefsir'le ilgili olduğu anlaşılan eserin, muhtevası üzerinde yaptığımız incelemede, metnin Tefsir'e değil, Usûl-i Fıkıh ve Mantık'a dâir iki ayrı konuda bilgi veren bir çalışma olduğunu gördük.

Buna göre risâle, birbirini tamamlayan iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Fıkıh Usulüne dâir iki şerhin içeriği tartışılmaktadır. Bu iki eser, Tâhir b. Hasan b. Ömer b. Habib el-Halebî (ö.808/1406)'nin kaleme aldığı *Muhtasaru'l-Menâr*<sup>10</sup> ile Ebu's-Senâ Kara Şemseddin (Şemsî) Ahmed b. Mehmed b. Arif Hasan es-Sivasî (ö. 1006/1597)'nin ilgili muh-

<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 315.

<sup>8</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü, No: 3654, vr., 16<sup>a</sup> (cd sayfa 21<sup>a</sup>).

<sup>9</sup> Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 3654, vr., 16<sup>a</sup> (cd sayfa 21<sup>a</sup>).

<sup>10</sup> Tespit edebildiğimiz kütüphane yazmaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah Bölümü, No: 403 (94-115vr); H. Hüsnü Paşa Bölümü, No: 525 (61-70vr); Hamidiye Bölümü, No: 617 (123-134vr); İzmir Bölümü, No: 829 (75-97vr); Kadızade Mehmed Bölümü, No: 550 (7 vr); Serez Bölümü, No: 620 (5 vr); Kütahya Vahit Paşa İl Halk Kütüphanesi, No: 1374/1 (4 vr). Ayrıca bu eser, Fazilet Neşriyat tarafından İstanbul'da tarihsiz olarak neşredilmiştir.

tasarın bir bölümüne yazdı ı “*Zübdetü'l-esrar erhi Muhtasari'l-Menâr*”<sup>11</sup> adlı erhtir. Yazmada eserin ba lıklarıyla ilgili bir mesele ele alınır.<sup>12</sup> Bu meselede Halebî, “*Muhtasar*”ında delillerle sabit olan eylerin: a- hükümler b- hükümlerle ilgili sebep, illet vb. eyler ekinde iki kısma ayrıldı ını belirtir. ârih Sivasî ise, ikinci kısım ile ilgili erhinde, meseleyi bölümler ekinde de il de alt ba lıklar halinde ele alır. Müellifimiz de çalı masında bu hususa dikkat çeker.

Müellifimizin ikinci bölümde üzerinde fikir beyan etti i konu, mantık ilminde ele alınan “nispet”in varlı ıyla ilgili bir tartı madır. Rodosîzâde, olumlama (îcab) veya olumsuzlamada (selb) önemli bir faktör olan “nisbet”in varlı ı hakkında mütekaddimîn ve müteahhirîn mantıkçıları arasında ihtilafın oldu unu belirtir. “Beyne beyne” diye isimlendirilen “nispet”in varlı ı hususunda mütekaddimînin olumsuz (selbî), müteahhirîn’in ise olumlu (îcabî) bir tavır sergiledi ine i aret eden müellif, konuyla ilgili müteahhirînden bir grubun, mütekaddimînin görü ünü reddetme amacıyla gayret sarf ettiklerini ve bunlardan birisinin de *Hâ i-yetü’ - emsiyye* yazarı Kara Davud (ö. 948/1541) oldu unu belirtir. İlgili eseri okudu unu belirten ve Kara Davud’un, eserinde, birbiriyle ba lanlı konuları farklı yerlerde i ledi ine dikkat çeken Rodosîzâde, söz konusu bu bölümde, Kara Davud’un iddialarını bir araya getirir ve de erlendirir.

<sup>11</sup> Beyazîd Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, No: 2143 vr.126<sup>b</sup>-161<sup>a</sup>; Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Bölümü, No: 2057 vr 74-111; Erzincan Bölümü, No: 26; Fatih Bölümü, No: 1426; 5374; Hamidiye Bölümü, No: 1222; Kasıdecizade Bölümü, No: 755; Kılıç Ali Pa a Bölümü, No: 308; Lala smail Bölümü, No: 3695; Nafiz Pa a Bölümü, No: 235; ehî Ali Pa a Bölümü, No: 631; Yahya Tevfik Bölümü, No: 1401; Millet Kütüphanesi Fezzullah Efendi Bölümü, No: 2146.

<sup>12</sup> Rodosîzâde, Laleli Bölümü, No: 3654, vr. 16<sup>b</sup>-17<sup>a</sup>. (CD sayfa 21<sup>b</sup>-22<sup>a</sup>).

Verdi imiz bilgilerden de anlaşılabildiği üzere eserin Keşâf üzerine yapılan bir çalışması olarak kayıtlarda yer alması bir hata olarak değerlendirilmelidir.

#### **d- Ta'likât<sup>um</sup> 'alâ tefsîri kavlihi teâla 'Ve yekfurûne bimâ verâehu vehuve'l-hakk'**

Makalemizin esasını teşkil eden risâle hakkında ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

### **3-Tercüme Eserleri:**

#### **a- Vefeyâtü'l-a yân fî 'enbâi 'ebnâi'z-zamân Tercümesi**

Eserlerinin büyük bir bölümü tercümelerden oluşan Rodosîzâde'nin en meşhur çalışması, İbn Hallikân diye tanınan Kâdimeddin Ebu'l-Abbâs Ahmed (ö. 681/1282)'in *Vefeyâtü'l-a yân fî enbâi eb-nâi'z-zamân* adlı eserininin kısaltılarak o günün Türkçesine çevirmesidir. Rodosîzâde, bu çalışmasının “hâtîme-i kitab” bölümünde tercümesiyle ilgili bazı bilgiler sunar. Buna göre Rodosîzâde, İbn Hallikân'ın da yararlandığı ve nakillerde bulunduğu Hatîb el-Ba'dâdî (ö. 463/1071)'nin *Târîhu Ba'dâd* veya diğer adıyla *Târîhu Medîneti's-Selâm*'ından; el-Müberred (ö. 286/900)'in *el-Kâmil fî'l-lu'atı ve'l-edeb*'inden; ez-Zemaherî (ö. 538/1144)'nin *Rabî'ü'l-'ebrar ve nusûsu'l-'ahbar*'ından ve es-Seâlibî (429/1038)'nin *Yetimetü'd-dehîr*'inden istifade ederek mevcut metne birçok hikâye eklediğini belirtir. Böyle bir yol izlemesindeki maksadı Rodosîzâde, tercümeyi zenginleştirmek olarak açıklar. Bunun yanında müteahhirîn döneminde yazılan es-Subkî (ö. 771/1370)'nin *Tabakatü'l-af'iyyeti'l-kübrâ'sı*; es-Suyutî (911/1505)'nin *Bu yetü'l-vu'ât fî tabakati'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*'i; Ahmed b. Mustafa Ta'köprüzâde (ö. 968/1561)'nin *Mevzû'âtü'l-ülûm*'u ile el-Kefevî (ö. 990/1582)'nin *Ketaibu 'â'lami'l-'ahyâr*

*min fukahâi mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr* gibi birçok kitaptan da yararlandı mı ifade eder.<sup>13</sup> Bu bilgiler ı ında Rodosîzâde'nin çalı ması, bir tercümeden ziyade “ erh” olarak da nitelenebilir.<sup>14</sup> Türkiye'deki kütüphanelerde birçok nüshası bulunan<sup>15</sup> Rodosîzâde'nin bu çalı ması, Osmanlı döneminde Matbaa-i Âmire'de 1280 tarihinde basılmış tır.

### **b- Kitâbu'l-Harâc Tercümesi**

Rodosîzâde'nin bir di er tercüme çalı ması, Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin ö rencisi Ebu Yusuf Yakub b. brahim b. Habib el-Ensârî (ö. 182/798)'nin “ *Kitabu'l-Harac*” adlı eserinin çevirisidir. Birçok kütüphanede yazması mevcut olan bu tercümenin<sup>16</sup> müellif nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi ehid Ali Pa a Bölümü'nde oldu u belirtilmektedir.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Rodosîzâde, *Terceme-i Vefeyât-ı bn Hallikân*, Matbaa-i Âmire, stanbul 1280, II, 360.

<sup>14</sup> Tercüme eyleminin niteli ine dâir benzer de erlendirmeler için bkz. smail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergah Yayınları, stanbul 2011, s. 47-49.

<sup>15</sup> Yazmalardan tespit edebildiklerimiz unlardır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, No: 3494; Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, No: 3149; Esad Efendi Bölümü, No: 2231; Fatih Bölümü, No: 4297, 4298 ve 5297; Hacı Be ir A a Bölümü, No: 466; Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 4856 ve 5949; Hafid Efendi Bölümü, No: 233; Hamidiye Bölümü, No: 927; Hüseyin Kazım Bölümü, No: 220; zmirli smail Hakkı Bölümü, No: 2256; Lala smail Bölümü, No: 332; Nazif Pa a Bölümü, No: 1111; Süleymaniye 821; azeli Tekkesi Bölümü, No: 131; Trnovalı Bölümü, No: 1566. Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Bölümü, No: 1866; Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 3223 ve 3224; Hacı Selim A a Kütüphanesi, Hacı Selim A a Bölümü, No: 778; Hüdai Efendi Bölümü, No: 1012; Topkapı Kütüphanesi, Revan Kö kü Bölümü, No: 1463; Kayseri Ra id efendi Kütüphanesi, Ra id Efendi Bölümü, No: 893.

<sup>16</sup> Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt Bölümü, No: 1912; 1913; Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü, No: 571; 572; Fatih Bölümü, No: 3471; Halet Efendi Bölümü, No: 128; Lala smail Bölümü, No: 85; ehid Ali Pa a Bölümü, No: 717; 718; Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Bölümü, No: 402; Nuruosmaniye Kütüphanesi, No: 1412 ve 1413; Topkapı Kütüphanesi, Revan Kö kü Bölümü, No: 615; Kayseri Râ id Efendi Kütüphanesi, Ra id Efendi Bölümü, No: 274.

<sup>17</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 315.



### c- Acâ'ibu'l-mahlûkât Tercümesi

Müellifin çeviri çalı malarından bir di eri Gelibolulu Muslihuddin es-Sürûrî (ö. 969/1561)'nin Kanûnî'nin o lu ehzâde Süleyman'ın iste i üzerine Arapçadan çevirisine ba ladı ı, ancak ehzadenin katledildi ini ö renmesi üzerine tercüme etmekten vazgeçti i Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvînî (ö. 682/1283)'ye ait *Acâibu'l-mahlûkât* adlı eserin kalan kısmının tercümesidir<sup>18</sup>. Bursalı Mehmed Tâhir, ilgili eserin bir nüshasının Topkapı Revan Odası Kütüphanesi'nde bulundu unu belirtmektedir.<sup>19</sup>

Rodosizâde'nin eserlerini bu ekilde kısaca tanıttıktan sonra imdi de makalemizin asıl konusunu te kil eden çalı masına geçebiliriz.

### IV- “TA'LİKÂT<sup>UN</sup> ALÂ TEFSÎR KAVL H TEÂLA 'VE YEK-FURÛNE B MÂ VERÂEHU VE HUVE'L-HAKK” ADLI R SALES

*Risâle*yle ilgili de erlendirmelerimize geçmeden önce, yaptı ımız çalı maya dâir bazı noktaları açıklı a kavu turmanın daha sa lıklı bir de erlendirmenin olu masına katkı sa layaca nı dü ünmekteyiz. Bu manada üzerinde duraca mız konu, eserin isminin do ru bir ekilde tespit edilip edilmedi ine yöneliktir.

Öncelikli olarak unu belirtmeliyiz ki, Rodosizâde tarafından risâleye “ta likât” isminin konulup konulmadı ı noktasında kesin bir bilgiye sahip de iliz. Zira ne eserin isminde ne de mukaddimesinde buna

<sup>18</sup> Yazması için bkz. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 4158. Ayrıca Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi Bölümü, No: 2462 ile Süleymaniye Kütüphanesi brahim Efendi Bölümü, No: 663 numaralarda müellifi belli olmayan *Tercüme-i Kitabu'l-Acâib ve'l-Garâib* adındaki yazmalar ise Surûrî'nin tercümeleridir.

<sup>19</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 315. Mehmed Tâhir'in kastetti i, Rodosizâde'nin tercümesi olmalıdır.

yönelik bir ifade kullanımıdır. Bu meyanda risâlenin “ta’lik/â/t” ismiyle nitelenmesinin mümkün olup olmayacağına dâir bazı noktaları açıklamamız gerekir. Bunun için de öncelikli olarak “ta likât” ile bağlantılı “erh” ve “hâ iye” kavramlarını açıklamak gerekir.

Genellikle bir ilim dalında bir metin üzerine, o metindeki kapalı ifadeleri açıklamak, eksik hususları tamamlamak, örnekleri çoaltmak ve hatalara işaret etmek gibi amaçlar göz önünde bulundurularak kaleme alınan eserlere “erh” adı verilmektedir. Erhlere dâir yapılan açıklama, ele tiri ve ilave tarzı notlardan oluşan eserlere ise “hâ iye” denilmektedir. Hâ iye üzerine yazılan notlar ise “ta lik/ta likât” olarak adlandırılmaktadır.<sup>20</sup> Yazma ve matbu eserlerde “ta likât” türü notlar, genellikle ha iyelerde olduğu gibi sayfa kenarlarında da bulunabilir. Satır aralarına düşülen kısa notlara ise ha iyenin yanı sıra bazen “ta likât” da denilmektedir. Bununla birlikte ta likât daha çok, temel metinlere yazılan, bazen doğrudan metin, bazen erh, bazen de ha iye üzerine düşülen notlardır. Nitekim ta likât, bir metnin anlamayan yerlerini açıklama kavuturmak amacıyla yazılabildiği gibi, konuyu daha ayrıntılı olarak ortaya koyma hedefini de taşıyabilir.<sup>21</sup> Bu açıdan bakıldığında ha iye ile ta likât arasında bir ayrıma gitmek gerçekten zordur.<sup>22</sup> Ancak ta likâtın ha iyeye göre daha sınırlı bir alana dâir yapılmış çalışmaları olduğu dikkati çekmektedir.

Bu bilgiler ışığında Rodosîzâde’nin risâlesine baktığımızda kütüphane kayıtlarında eserin ismi olarak belirtilen tanımlamanın doğrudan

<sup>20</sup> Sedat Ensöy, “*erh*”, D A, XXXVIII, 555.

<sup>21</sup> Sedat Ensöy, “*Ta’likât*”, D A, XXXIX, 508.

<sup>22</sup> Sedat Ensöy, “*Ta’likât*”, D A, XXXIX, 509.

oldu u kanaatindeyiz. Çünkü risâle, Ebu's-Suûd'un " *r âd*"<sup>1</sup> üzerinden âyet-i kerimeyle ilgili ele alınan meseleyi delillendirme ve örneklendirme amacına matuf olarak yapılmı bir çalı madır. Müellif, çalı masını üzerine in a etti i eyhülislam Ebu's-Suûd'dan "el-mevla'l-merhûm" olarak bahseder. Bu; onun, asıl metin sahibine ayrı bir hürmet duydu unun ifadesi olarak görülebilir.

Rodosîzâde'nin risâlesi, Bakara sûresinin 91. âyetinin ilk bölümüne dâir bir çalı ma olup Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü No: 3654 (v. 1-4)'te bulunmaktadır. Risâle, ilgili kütüphane kaydında " *Ta'likât<sup>um</sup> 'alâ tefsîri kavlihi teâla 'Ve yekfurûne bimâ verâehu ve huve'l-hakk*"<sup>23</sup> adını ta ıtmaktadır. Ta lik yazı ile kaleme alınan ve fiziki bir tahribat bulunmayan bu risâlenin her sayfası 15 satır olup Ebu's-Suûd'a ait metinlerin üstleri çizilmi tir.

Müellifin risâle metnini kaleme alırken farklı kaynaklardan istifade etti i görülmektedir. Nitekim Rodosîzâde, çalı masında yararlandığı kaynaklardan el-Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin eserini müellifinin nisbesiyle

<sup>23</sup> Tespit edebildi imiz kadarıyla aynı âyete yönelik bir çalı ma daha vardır. Bu çalı ma, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü, 3653 numarada yer alan Muhammed b. Abdülğani b. Emir ah Ganîzâde en-Nâdirî (ö. 1036/1627)'ya ait *Risâle<sup>um</sup> fi Tefsîri kavlihi teâla 'Ve yekfurûne bimâ verâehu* isimli 23 satırdan müte ekkil tek yapraklık (v. 149<sup>a</sup>-149<sup>b</sup>) yazmadır. Ganîzâde'nin vefat tarihini göz önünde bulundurdu umuzda, bu risâlenin Rodosîzâde'nin çalı masından önce yazılmı oldu unu anladık. Hacim olarak Rodosîzâde'nin çalı masından küçük olan bu ikinci metinde de ifadesinin failden hal olup olmadığı meselesi ele alınır. Ancak farklı olarak burada, ilgili âyette tartışıl ma konusunu olu turan ifâdesinin failden hâl olması dı ında görü bildiren müteahhirin âlimlere ait yorumların bir "zorlama" oldu u nakledilerek ayrıntıya girilmez. Mesele, Ebû Amr bnu'l-Hâcib Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr (ö. 646/1249)'in *el-Kafîye*'si ile bu eser üzerine Radyıyuddin Necmeddin Muhammed b. Hasan er-Radî el-Esterâbâdî (ö. 686/1287) tarafından kaleme alınan *erhu'r-Radî ale'l-Kafîye* adlı kitaptan istifade edilerek ispatlanmaya çalı ılır. Ganîzâde en-Nâdirî'nin bu çalı ması Rodosîzâde ile aynı konuyu ele almakla birlikte içerik açısından meseleyi daha sade bir ekilde ortaya koymaktadır.

zikrederken; ez-Zemah erî'nin tefsirini, "el-Ke âf" ekinde eser adını belirterek verir. Bunun yanında yazmada es-Sekkâkî (ö. 626/1229), et-Taftâzânî (ö. 792/1390), eyhzâde (ö. 950/1543) ve el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi müelliflerin adları da zikredilmektedir.<sup>24</sup>

Rodosîzâde, mukaddimesinde, bu risâleyi kaleme almasının sebebi olarak eyhülislamın huzurunda önemli devlet ricalinin de yer aldığı bir mecliste gerçekleşen bir tartışma sırasında görmüş olduğu bazı hata ve aksaklıkları yazıya dökmek olduğunu ifade eder. Orada söz müdahil olmasının meclisin özelliği itibarıyla münasip kaçmayacağından meseleyle ilgili görüş ve itirazlarını söz konusu mecliste dile getirmeyip yazılı olarak beyan etmek durumunda kaldığını nakleder.<sup>25</sup> Rodosîzâde'nin zikrettiği bu tartışmanın, padişahın önünde yapılan "Huzur Dersleri" esnasında gerçekleşmiş olabileceği aklı geliyorsa da, kanaatimizce böyle bir durum söz konusu değildir. Zira konuyla ilgili olarak Ebu'l-Ûla Mardin'in ne retmi olduğu "Huzur Dersleri" adlı çalışmada, incelediğimiz Bakara sûresi 91. âyetin 1210/1796 yılında dönemin padişahının huzurunda mütalaa edildiği anlaşılmaktadır.<sup>26</sup> Müellifin vefatının 1113/1701 olduğu hatırlanırken, bu tarih yaklaşık bir asır sonraya ifade eder. Dolayısıyla tartışma, daha başka bir sebeple devlet erkânının da yer aldığı bir mecliste cereyan etmiş olmalıdır.

eyhülislamın yanında önemli devlet ricalinin de yer aldığı bir mecliste gerçekleşen bu tartışmanın konusu ise, Bakara sûresinin 91. âye-

<sup>24</sup> Yazmada müellif tarafından metnin kenarına (hami) ilave edildiğini düşünürüz bu isimleri biz dipnotlarda gösterdik.

<sup>25</sup> Rodosîzâde, *Tâ'likâtım Ala Tefsiri Kavlihi Teâlâ "ve Yekfurune Bimâ..."*, (vr.,1<sup>a</sup>).

<sup>26</sup> Bkz. Ebu'l-Ula Mardin, *Huzur Dersleri*, Smail Akgün Matbaası, İstanbul 1951, 1966; I, 74-75; II, 13, 39.

tindeki ifadenin fiilin failinden mi yoksa mefûlünden mi hal oldu udur. Rodosizâde, tartı manın içeri i hakkında detaylı bir bilgi vermiyorsa da, risâlede dile getirdi i hususlardan meselenin iki tarafı oldu u ve tartı manın, verilen cevaba göre âyetin manasında meydana gelen de i iklikler üzerine cereyan etti i anla ılmaktadır. Rodosizâde'nin de taraf oldu u ve Ebu's-Suûd'un tefsiri üzerinden arz etti i birinci görü , âyetteki ifadesinin "fâilden hâl" oldu u iddiasıdır. kincisi ise "qîle" ifadesiyle belirtilen söz konusu zamîrin, ism-i mevsûle râci olması durumunda fâilden hâl olmadı ı, bilakis "mefûl olan ism-i mevsûlden hâl" oldu u görü üdür.

Müellif, risâlesinde meseleyle ilgili kendi görü ünü aktarmadan önce, eyhülislam Ebu's-Suûd b. Muhammed el- mâdî (ö. 982/1574)'nin *r âdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm*<sup>27</sup> isimli eserinde âyetle ilgili yapmı oldu u yorumu nakleder. Ardından konu ile ilgili tartı manın hangi çerçevede cereyan etti ini belirtir. Devamında ise konuyla ba lan- tılı gramer kurallarını hatırlatır ve bunların içinden kendisinin tercih etti i görü ü dile getirerek bunun sebeplerini açıklar.

Rodosizâde, Ebu's-Suûd'un âyetle ilgili tefsirini naklettikten sonra, ifadesinin "fâilden hâl" olması durumunda, anlamda ne tür de i ikliklerin meydana gelece ini gramer kuralları çerçevesinde açıkla- yarak ele alır ve öyle der: Bir isim cümlesi, fâilden hâl oldu unda ya fâilin ya da fâilin haricindeki bir ismin özelli ini yansıtır. Mesela »  
« cümlesinde « » : binerek" ifadesi, fâilden hâldir ve onun

<sup>27</sup> Bkz. Ebu's-Suûd b. Muhammed el- mâdî el-Hanefî, *r âdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitabi'l-Kerîm* I, 215.

bir özelli ini gösterir. Ancak « » cümlesinde “« » : Amr hazırken” ifadesi, failden hal olmakla birlikte aslen fail dı ndaki bir eyin « » Amr’ın bir özelli ini belirtir. Yani Zeyd geldi inde Amr’ın orada hazır oldu una i aret eder. Dolayısıyla failden hal olsa dahi gerçekte fail dı ndaki bir eyi niteler.

Buna göre Rodosîzâde, âyette tartı lan hususun, zikredilen bu ikinci türden hâl, yani fail dı ndaki bir eyi nitelemeyle ilgili oldu unu söyler ve âyette vurgulanan anlamın, “*hak oldu u halde onlar; onun dı ndakini inkar ederler*” oldu unu ifade eder. Bu durumda ona göre onlar ile hak olma arasında bir ili kiden de il, ancak bir “tesadüf”ten bahsedilebilir. Bu ise, iddia ettikleri üzere, onlarda imanın oldu unu teyid eden bir ey de il, bilakis inkârlarının hak olanı kabul etmemeye yönelik oldu una bir i arettir. Hak olanı inkâr edenin de Müslüman olması mümkün de ildir. Rodosîzâde, Ebu’s-Suûd’un âyetle ilgili tefsirinde kastetti i hususun da tam olarak bu oldu u kanaatindedir.

Rodosîzâde, söz konusu âyetin fâilden hâl olması durumuna dâir ayrıca « » (Zeyd; onun kendi karde i oldu unu bildi i halde Amr’ı öldürdü) cümlesini örnek olarak verir. Zira bu cümlede “öldürme” eyleminin, bizatihi kötü bir i olmakla birlikte Zeyd’in, bunu, kendi karde i oldu unu bildi i halde Amr üzerinde gerçekte tirmesi nedeniyle daha da vahim bir hâl aldı na vurgu vardır. Müellif, bu ekilde, Kur’ân’ın hak oldu unu bildikleri halde onu inkâr etmelerinin, bilmeden inkâr etmekten daha a ır bir mana ta ıdı nı söyler. Rodosîzâde’ye göre böyle bir anlam, ancak ifadenin failden hal olması du-

rumunda söz konusu olabilmektedir. Aksi takdirde, yani mefulden hal oldu unda ifadeye böyle bir anlam vermek mümkün olamamaktadır.

Rodosîzâde'nin, mefulden yani 'deki ism-i mevsûlden hâl olması görü üne dâir bir di er itirazı, Ke âf ve Beyzâvî ârihlerinin tutumlarıyla alakalıdır. Ona göre Ke âf ve Beyzâvî'de ifade- sindeki zamirin raci oldu u yerin mefulden hal oldu una dâir açık bir ifade mevcut de ildir. Dolayısıyla Ke âf arihi Taftâzanî ile Beyzâvî arihi eyhzâde'nin, erh ettikleri metinlere dayanarak mefulden hal oldu unu iddia etmeleri do ru de ildir. E er böyle ise, bu iki ârih, erh ettikleri metni yanlı anlamı lardır. Ancak ârihlerin söz konusu kanaat- leri, Ke âf ve Beyzâvî'ye de il de kendi görü lerine dayanıyorsa, bu durumda Rodosîzâde'ye göre bir yanlı anlama mevcuttur.

Rodosîzâde bu yanlı anla lmayı Arap dili gramerine dayanarak ispat etmeye ve bu arada da kendi görü ünü delillendirmeye çalı ır. Ona göre âyetteki ilgili bölümün meful olan ism-i mevsûlden hâl olması du- rumunda, anlam: “Onlar, O'nun (Tevrat) dı ndakini hak oldu u halde inkâr ediyorlar” ekinde olmaktadır. Rodosîzâde, bu arada hâl'in hâl-i müekkide<sup>28</sup> ve hâl-i müntakile<sup>29</sup> ekinde ikiye ayrıldı mı söyler ve ilgili kısmın meful'den hâl olması durumunda bunun, hâl-i müekkide grubu- na dâhil olması gerekti ini belirtir. laveten ona göre, müekkid ile müek- ked arasındaki irtibatın güçlü olmasından dolayı hâl-i müekkide'de “vav” olamaz. Bu konumdaki bir kelimenin ya da cümlenin ba nda “vav” bulunuyorsa, bu hâl-i müntakile olur. Nitekim Ebu's-Suûd'un

<sup>28</sup> Hal-i müekkide: Hâlin veya hâl sahibini anlamını kuvvetlendirme amacı ta ıyan hâldir.

<sup>29</sup> Hal-i müntakile: Hâl sahibinin geçici bir durumuna i aret eden hâldir.

tefsirde “vav”a dikkat çekmesi de bunun bir i aretidir. Ayrıca Yusuf sûresinin 2. âyeti de bu duruma örnek olarak verilebilir. “Biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik” meâlindeki âyette “ ‘arabiyyen [ ]” ifadesi, Kur’ân’a râci olan zamirin mazmununu kuvvetlendirdi i için hâl-i müekkidedir. Bu nedenle de ba mda “vav” gelmez. Âyette zikredilen Kur’ân’ın Arapça olu u, vaz itibarıyla zamirden de il bilakis zamirin Kur’ân’dan kinaye olmasından kaynaklanmaktadır. Rodosîzâde’ye göre aynı durum, ele aldı mız âyetteki zamirin rici oldu u ism-i mevsûl için de geçerlidir.

Netice itibarıyla Rodosîzâde’ye göre, hem Ke âf hem de Beyzâvî’nin görü ü, onun failden hal olması yönündedir. Rodosîzâde, risâlenin sonunda öyle anla ılıyor ki padi ahın huzurunda yapılan tartı mada Ebu’s-Suûd için kullanılan bir ifadeyi hatırlatarak de erlendirmelelerini sonlandırır. Bu da Ebu’s-Suûd’un failden hal oldu u yönündeki görü üne kar ı “kalemin kayması/sehv” tarzında getirilen yorumdur. Rodosîzâde’ye göre bunun do ru olamayaca ı açıktır. Zira bu, Ebu’s-Suûd’un meseleyi yanlı anlaması/anlatması anlamına gelir. Hâlbuki bu mesele tam aksine Ebu’s-Suûd’un aktardı ı gibi olup Taftazanî ve eyh-zâde’nin yaptı mın aksine yanlı anlamaktan uzaktır. Dolayısıyla bir hata söz konusu ise bunun Ebu’s-Suûd’dan kaynaklanmadı ı açıktır.

Sonuç olarak ele aldı mız örnek üzerinden dönemin tefsir algısına yönelik bazı tespitlerde bulunabiliriz, kanaatindeyiz. Buna göre bir ürün olarak tefsir, Rodosîzâde örne inde de görüldü ü üzere o dönemde tefsir birikimi ve gelene i üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu manada meseleler, teorik ve pür zihinsel bir eylem olarak görülmemekte ve oldukça canlı ve sorun merkezli bir yapıdan ne et etmektedir. Belli metin-



ler merkeze alınmakla birlikte bunların "otorite" olarak de il, bir tartı - ma zemini olarak dikkate alındı ı anla ılmaktadır. Bu manada temel hedefin kendi de erlendirmelerini ve delillerini net bir ekilde ortaya koymak oldu u söylenebilir. Ayrıca ta'lika türü çalı malar üzerinden çalı manın yazıldı ı dönemde -her ne kadar sınırlı bir alanı içerse de- tefsire dâir hangi problemlerin ele alındı ı tespit edilebilir.

~~~

31

30

32

33

»

34

:

.

." " : 30

." " : 31

." " : 32

33

94 1985/1405

.119/11 178 175/8 1997/1418

." " : 34

:35(\*)

: 36

: 37 :

« »

:

:

« »

« » :

(\*)

:

:

» :

38

«

:

» :

«

39

.[ /1] (\*)

: 35

: . » :

.297 1 1998 /1418

:

» :

.361 1

: .

: " : 36

." ( )

:

" : 37

.[ /2] (\*)

." : " : 38

: " : 39

42 41 40  
43  
» : [ /2]  
« » :  
44  
» : «  
(\*) : :  
45 :  
47 « » : 46  
« » : 48  
" : 40  
" : 41  
: " : 42  
" : 43  
" : 44  
.[/3] (\*)  
" : 45  
] " : 46  
[159-158/2 1419/1999  
" : 47  
"« » " : 48

:(\*) « » : 49  
» :  
: « » : 50  
.  
.  
52 51  
.(\*)

---

: ." " : " :  
." " : 49  
.[ /3] (\*)  
: : " : 50  
:] .  
[361 . 2009  
." : " : 51  
." « » : " : 52  
.[ /4] (\*)

**KAYNAKÇA**

- Akgündüz Ahmet, "Ebüssuûd Efendi", Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi, (D A), X, 365-371.
- Ate Süleyman, " *r âdü'l-Aklî's-Selîm*", D A, XXII, 456-458.
- Aydemir, Abdullah, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, II. Baskı, Diyanet İleri Ba kanlı ı Yayınları, Ankara 1993.
- el-Ba dâdî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetu'l-edeb ve Lübbü lisânu'l-Arab*, thk., ve rh., Abdüsselâm Muhammed Harun, I-XIII, Kahire 1418/1997.
- el-Beydâvî, Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ebi'l-Kâsım Ömer b. Muhammed b. Ebi'l-Hasan Ali, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, I-V, Daru'l-Fikr Beyrut trs.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usul ve Tarihi*, Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Ne riyatı, İstanbul 1927.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, (haz. Mustafa Özel), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2002.
- el-Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâh fî erhi'l-Miftâh*, thk., Yüksel Çelik, (Doktora Tezi) İstanbul 2009.
- Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri*, Ensar Ne riyat, İstanbul, 2007.
- Ebu'l-Ula Mardin, *Huzur Dersleri*, I-III, Smail Akgün Matbaası, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1951, 1966.
- el-Habe i, Abdullah Muhammed, *Camîu' - urûh ve'l-havâ î*, I-III, Abudabi, 1425/2004.
- bnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâleddîn Abdurrahman b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâtı'l-udebâ*, thk., brahim es-Sâmerrâî, Ürdün 1405/195.
- el- mâdî, Ebu's-Suûd b. Muhammed, *r âdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerim*, thk., Abdülkadir Ahmed Ata, I-V, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, Riyad, trs.
- Kara Smail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- Katip Çelebi, *Ke fu'z-zunûn*, I-II, İstanbul 1971.

- el-Muradî, Ebu'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed, *Sillkü'd-dürer fî a'yanî's-sanî a r*, I-IV, Mektebetü'l-Müsenna, Ba dat 1301.
- Rodosîzâde, *Ta'likât<sup>m</sup> alâ tefsîri kavlihi teâla:ve yekfurûn bimâ verâeh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, No: 3654.
- Rodosîzâde, *Terceme-i Vefeyât-ı İbn Hallikân*, I-II, Matbaa-i Âmire, stanbul 1280.
- Sedat ensoy, “ *erfi*”, D A, XXXVIII, 555-558.
- \_\_\_\_\_, “ *Ta'likât*”, D A, XXXIX, 508-510.
- Sezen, Tâhir, *Osmanlı Yer Adları*, Ankara 2006.
- eyhzâde, Muhammed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocavî, *Hâ iyetü Muh-yiddîn eyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvî*, I-VIII, Daru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut, Lübnan, 1419/1999.
- et-Taftâzânî, *Hâ iyetu'l-Ke âf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 589.
- ez-Zemah erî, Mahmud b. Amr b. Ahmed, *el-Ke âf an hakâiki gavâmuzi't-tenzil ve uyûni'l-akâvî fî vucûhi't-te'vil*, I-VI, Mektebetu Ubeykan, Rıyad 1418/1998.

## CİBRİL HADİSİ VE EĞİTİMSEL DEĞERLER

Fuat KARABULUT\*

### ÖZET

Kendisini öğretmen olarak takdim eden Hz. Peygamber'in islâm'ı tebliğ konusundaki çabalarını bir eğitim-öğretim faaliyeti olarak değerlendirmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de, muhataplarına kitabı ve hikmeti öğretmek için bir Peygamberden bahsedilmektedir. İnanan insanlar için en güzel örnek olarak sunulan Peygamber'in, eğitim-öğretimde en uygun yöntemleri kullandığı ve böylece büyük başarılar sağladığı görülmektedir. Bu çalışmada öğrenme-öğretme sürecinin iyi kurgulandığı örneklerden birisi olan "Cibril Hadisi", Hz. Peygamber'in kullandığı eğitim yöntemleri açısından değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Cibril, Yöntem, Güdülenme, Soru-Cevap

---

\*Yrd. Doç. Dr., Ankara İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi.

## THE JIBRIL HADITH AND ITS EDUCATIONAL VALUE

**ABSTRACT**

The prophet's actions of notification who introduced himself as a teacher, can also be said that they actually consist of training and education. The Holy Quran also mentions the Prophet who teaches the Book and Wisdom to its addressee., It is seen that the Prophet, who is described as the best sample for the people who believe in utilized the most appropriate methods to get the highest level of education and training. One of the examples in which the process of teaching-learning is well-constructed, the "Hadith of Jibril," was evaluated in terms of teaching methods used by the Prophet.

**Key Words:** Hadith, Jibril, Method, Motivation, Catechetic.

**I- G R**

Cebrail (as), insan suretinde bizzat Peygamber'e (sav) gelerek iman, slam, ihsan, kıyametin kopma zamanı ve kıyametin alametleriyle ilgili sorular sormu ve Peygamber (sav) de cevaplar vermi tir. Bu olayı anlatan hadis de "Cibril Hadisi" olarak isimlendirilmi tir. Bu hadis daha ziyade inanç esasları, özellikle de "kadere iman" konusunda ele alınmı ve de erlendirilmi tir.

Bu çalı mamızda "Cibril Hadisi"nin farklı bir boyutunu, hadisin sonunda bulunan ve do rudan ö retimi vurgulayan;

"...O Cibrîl'di, size dininizi ö retmeye gelmi ti" ifadesi, bu hadisin e itim-ö retim ve Peygamber'in mubelli /muallim olarak dinin ö retilmesi



konusunda ortaya koydu u örneklilik açısından de erlendirilmesi dü ün-cesine zemin hazırlamı tır. Zira yirmi üç yıla yakla an peygamberlik hayatı boyunca insanları iman etmeye, Kur'an'a uymaya, güzel ahlaki ya amaya ça ıran Peygamber'in icra etti i ilahi tebli ğ görevi, asıl itibarıyla bir e itim-ö retim faaliyetidir.<sup>1</sup>

Çalı mada öncelikle hadisin metinleri içerisinde en kapsamlı olanı tercih edilerek alınacak, sonra da di er kaynaklara ve bu kaynaklarda bulunan rivayetlerin –varsa- metin farklılıklarına i aret edilecek ve rivayetlerin senedleri de erlendirilecektir. Senedler de erlendirilirken sadece haklarında cerh söz konusu olan ravilere de inilecek, ta'dil edilen ravilerden bahsedilmeyecektir. Bu derlendirmelerden sonra söz konusu hadis e itsel de eri açısından ele alınacaktır.

#### **A. Sened ve Metin Açısından Cibril Hadisi**

Cibril hadisi, ba ta Buharî ve Müslim olmak üzere birçok temel hadis kayna ında yer almaktadır. Ancak bu çalı mada Kütüb-i Sitte'deki rivayetler esas alınacak, hadisin geçti i di er kaynaklara sadece i aret etmekle yetinilecektir. Hadisin en kapsamlı metni verildikten sonra di er kaynaklarda geçen rivayetlerin senedleri verilecek ve –varsa- rivayet farklılıklarına i aret edilecektir.

#### **1. Ömer b. el-Hattâb ve Abdullah b. Ömer'den Gelen Rivayetler**

Müslim (v. 261) – Ebû Hayseme Zuheyr b. Harb (v. 234) – Vekî' (b. el-Cerrâh) (v. 196) – Kehmes (b. el-Hasen) (v. 149) – Abdullah b. Bu-reyde – Yahya b. Ya'mer (v. 129) H<sup>2</sup> Ubeydullah b. Muaz el-Anberî (v.

<sup>1</sup> Hamidullah, İslam Peygamberi, II/758.

<sup>2</sup> *Hau'î-Tahvîl*: Birden fazla senedi/rivayeti bulunan bir hadisin bu senedleri/rivayetleri bir

237) – Babası (Muaz b. Muaz el-Anberî) (v. 196)– Kehmes (v. 149) – bn Bureyde – Yahya (b. Ya’mer) (v. 129) – Abdullah b. Ömer – Ömer b. el-Hattâb – Resûlullah (sav) senedleriyle rivayet edilen hadiste Yahya (b. Ya’mer) öyle demi :

“Basra’da kader hakkında ilk söz söyleyen ki i, Ma’bed el-Cühenî’dir. Bir ara ben ve Humejd b. Abdirrahman el-Himyerî hac veya umre yapmak üzere yola çıktık ve aramızda; “Resûlullah’ın (sav) ashabından bir kimseye rastlasak da onların söylediklerini ona sorsak” diyorduk. Bir süre sonra mescide girmekte olan Abdullah b. Ömer’e rastladık. Ben ve arkadaşım, birimiz sağından birimiz solundan olmak üzere yanına sokulduk. Ben arkadaşımın sözü bana bırakacağını anlayarak: “Ya Eba Abdirrahman! Bizim oralarda bir takım insanlar türedi. Bunlar Kur’an’ı okuyor ve ilmi araştırıyorlar.” dedim. (Sonra) onların hallerini, kaderin varlığını kabul etmediklerini ve (olayların) Allah’ın bilgisi ve takdiri olmaksızın yeni yeni meydana geldiğini<sup>3</sup> iddia ettiklerini anlattı. Bunun üzerine Abdullah; “onlarla karşılaşmanın zaman onlara, benim onlardan beri oldu mu, onların da benden beri olduklarını haber ver. Abdullah b. Ömer’in adına yemin etti i Zât’a yemin olsun ki, onlardan birisinin Uhud Dağı kadar altını olsa ve onu infak etse, kadere iman etmedikçe Allah onun bu infakını kabul etmez.” dedi. Sonra öyle devam etti: “Bana babam Ömer b. el-Hattâb’ı rivayet etti ve dedi ki:

---

yerde verilmek istendiğinde bunların arasına konan iaret, noktasız . (Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 133).

<sup>3</sup> “Allah’ın ilmi ve kaderi olmaksızın yeni yeni meydana gelen” demektir. (Dâvudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve İshih*, V111.)

*"Bir gün Resûlullah'ın (s.a.s.) yanında bulundu umuz sırada yanıma, elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanımıyordu. Peygamber'in (s.a.s.) yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu ve:*

*"Ya Muhammed! Bana slâm'ın ne oldu unu söyle" dedi.*

*Resûlullah (s.a.s.): " slâm; Allah'tan ba ka ilâh olmadı ına, Muhammed'in de Allah'ın Resûlü oldu una ehadet etmen, namazı dosdo ru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir" buyurdu. O zat: "Do ru söyledin" dedi. Babam dedi ki: "Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor, hem de tasdik ediyordu. "*

*"Bana imanın ne oldu unu söyler misin?" dedi. Resûlullah (s.a.s.):*

*"Allah'a, Allah'ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına errine inanmandır" buyurdu. Yine: "Do ru söyledin" dedi. O zat: "Bana ihsanın ne oldu unu söyler misin?" dedi. Resûlullah (s.a.s.):*

*"Allah'a O'nu görüyormu sun gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da, o seni muhakkak görür" buyurdu. O zat:*

*"Bana kıyametten (ne zaman kopaca ından) haber ver" dedi.*

*Resûlullah (s.a.s.): "Bu meselede kendisine sorulan, sorandan daha çok bilgi sahibi de ildir" buyurdular.*

*"O halde bana alâmetlerini söyler misin?" dedi. Peygamber (s.a.s.):*

*"Câriyenin kendi sahibesini do urması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarı ettiklerini görmendir" buyurdu.*

*Babam dedi ki: "Bundan sonra o zat gitti. Ben hayli bir süre bekledim. Sonunda Allah Resûlü bana: "Ya Ömer! O soru soran zatın kim olduğunu biliyor musun?" dedi. "Allah ve Resûlü bilir" dedim.*

*"Gerçekten o, Cibrîl'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti" buyurdular.<sup>4</sup>*

Ebû Dâvud aynı hadisi, Ubeydullah b. Muaz el-Anberî (v. 237) – Babası Muaz b. Muaz) (v. 196) – Kehmes (v. 149) – İbn Bureyde – Yahya (b. Ya'mer) (v. 129) – Abdullah b. Ömer – Ömer b. el-Hattâb – Resûlullah (sav) senediyle nakletmektedir.<sup>5</sup>

Söz konusu hadisi, Ebû Ammar el-Hüseyn b. Hureys el-Huzaî (v. 244) – Vekî' (v. 196) – Kehmes (b. el-Hasen) (v. 149) – Abdullah b. Bureyde – Yahyab. Ya'mer (v. 129) – Abdullah b. Ömer – Ömer b. el-Hattâb – Resûlullah (sav) senediyle nakleden Tirmizî; hadisin "Hasen-Sahîh"<sup>6</sup> olduğunu belirtmektedir.<sup>7</sup>

İbn Mace ise aynı hadisi; Ali b. Muhammed (v. 233) – Vekî' (v. 196) – Kehmes b. el-Hasen (v. 149) – Abdullah b. Bureyd – Yahyab. Ya'mer (v. 129) – Abdullah b. Ömer – Ömer b. el-Hattâb – Resûlullah (sav) senediyle vermektedir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Müslim, İman, 1.

<sup>5</sup> Ebû Dâvud, Sünnet, 16.

<sup>6</sup> *Hasen-Sahih*: Tirmizî'nin çokça kullandığı bu ıstılahtan şu manalardan biri veya bir kaçını kastettiği tahmin edilmektedir: 1. Hasen iken diğer rivayetlerin desteğiyle sahih hadis derecesine yükselen hadis. 2. Birden fazla senedi olup da bunlardan bazısı hasen, bazısı da sahih olan hadis. 3. Bazı alimlerce hasen, diğer bazılarınca sahih kabul edilen hadis. 4. Hasenden üstün olan, ancak sahih hadis derecesine çıkamayan hadis. 5. Kendisiyle amel edilmiş olan sahih hadis. (Aydınlı, a.g.e., s. 131).

<sup>7</sup> Tirmizî, İman, 4.

<sup>8</sup> İbn Mâce, Mukaddime, 9.

## 2. Ebû Hureyre'den Gelen Rivayetler

Musedded (v. 228) – İsmail b. İbrahim (v. 193) – Ebû Hayyân et-Teymî (v. 198) – Ebû Zuraa' – Ebû Hureyre – Peygamber (sav) ve İshâk (h. 238) – Cerîr (v. 188) – Ebû Hayyân (v. 198) – Ebû Zuraa' – Ebû Hureyre – Resûlullah (sav) senedleriyle nakledilen hadiste, Ebû Hureyre (ra) şöyle demiştir:

*"Hz. Peygamber'in (sav) insanların arasında bulunduğu bir gün, bir adam çıkageldi ve: "Ey Allah'ın Resûlu! İman nedir? diye sordu.*

*O (sav) da: "Allah'a, meleklerine, O'na kavuşmaya, peygamberlerine ve yeniden dirilmeye inanmandır" buyurdu.*

*Adam: "İslam nedir?" diye sordu.*

*O (sav): "Allah'a ibadet etmen ve o'na hiçbir şeyi ortak koşmaman, namaz kılman, farz olan zekatı vermen ve Ramazan orucunu tutmandır" buyurdu.*

*Adam: "İhsan nedir?" diye sordu.*

*O (sav): "Allah'ı görüyormuşçasına O'na kulluk etmendir. Her ne kadar sen O'nu göremesen de, O seni görmektedir" buyurdu.*

*Adam: "Kıyamet ne zaman (kopacak)?" diye sordu.*

*O (sav): "Kendisine soru sorulan kişi soruyu sorandan daha fazla bilgi sahibi değildir. Ancak sana bazı alametlerini haber vereceğim. Bunlar: Cariyenin efendisini doğurması, baldırı çıplak deve çobanlarının binaları yükseltme yarışına girmesidir. Kıyametin ne zaman kopacağı, Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği beş gaip şeye dahildir." buyurduktan sonra şu ayeti okudu: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ*

*السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ*  
*"Kıyamet vakti hakkındaki bilgi, ancak Allah'ın katındadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır." (Lokman, 31/34) Sonra adam dönüp gitti. Peygamber (sav): "*

*O adamı bana geri getirin*” buyurdu. Bunun üzerine ashab, onu geri getirmek için aramaya koyuldular. Fakat ondan hiçbir eser göremediler. Bunun üzerine Resûlullah (sav):

*“O, Cibril’dir. İnsanlara dinlerini öretmek için gelmi ti.” buyurdular.<sup>9</sup>*

Müslim, bu hadisi; Ebû Bekir b. Ebî Eyyüb (v. 235) ve Zuheyr b. Harb (v. 234) – İbn Uleyye (v. 194); Zuheyr (v. 234) – İsmail b. İbrahim (v. 193) – Ebû Hayyân (v. 198) – Ebû Zürrâ’ b. Amr b. Cerîr – Ebû Hüreyre – Resûlullah (sav) senediyle nakletmektedir.<sup>10</sup>

Müslim’in; Zuheyr b. Harb (v. 234) – Cerîr (v. 188) – Umara (ki o, İbnü'l-Ka'kaa'dır) – Ebû Zürrâ’ – Ebû Hüreyre – Resûlullah (sav) senediyle naklettiği hadis ise farklı olarak şöyle nakledilmektedir: *“Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “Bana sorun.” Ashab ona bir şey sormaktan çekindiler. Derken bir adam çıkageldi ve...”* Ayrıca bu rivayette kadere iman da yer almaktadır. Hadisin son kısmında ise; *“O, Cibril’dir. Sizin örenmenizi istedi. Zira sizler soru sormadınız.”<sup>11</sup>* ifadesi bulunmaktadır.

Nesâî’nin; Muhammed b. Kudame (v. 250) – Cerîr (v. 188) – Ebû Ferve (Urve b. Haris) – Ebû Zürrâ’ – Ebû Hüreyre ve Ebû Zerr – Resûlullah (sav) senediyle naklettiği hadiste ise, ahiş “slam nedir?” sorusuyla baharlar ve kadere iman yer almakla beraber ahirete iman ifadesi yer almamaktadır. Ahiş ayrılıp gitmesinden sonra ise Peygamber’in (sav) farklı olarak; *“...Muhammed’i gerçek dinle hidayet rehberi ve müjdeleyici olarak gönderen Zât’a yemin olsun ki, kıyametin ne zaman kopacağını sizlerden herhangi bir ahistan daha fazla bilmiyorum. Bu ahîş ise, Dıhye el-Kelbî sure-*

<sup>9</sup> Buhari, man, 37; Tefsir, 31.

<sup>10</sup> Müslim, man, 5.

<sup>11</sup> Müslim, man, 7.

*tinde gelen Cibril'dir.*<sup>12</sup> dedi ine yer verilmektedir. Ancak bn Hacer, Dıhye suretinde geldi ini söylemek vehimden<sup>13</sup> ibarettir. Zira Dıhye bilinen bir ahıs olmasına ra men Hz. Ömer kendilerinden hiç kimsenin onu tanımadı nı ifade etmektedir.<sup>14</sup>

bn Mace ise, Ebû Bekir b. Ebî eybe (v. 235) – smail b. Uleyye (v. 194) – Ebû Hayyân (v. 198) – Ebû Zuraa' – Ebû Hureyre – Resûlullah (sav) senediyle nakletti i rivayetinde, hadisin son kısmında yer alan ve gelen ki inin Cibril oldu unu beyan eden ifadeye yer vermeme tir.<sup>15</sup>

Tirmizî, bu konuda Talha b. Ubeydillah, Enes b. Malik ve Ebû Hureyre'den hadis rivayet edildi ini belirtmektedir.<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, ismini Amir, Ebû Amir veya Ebû Malik olarak verdi i sahabeden nakletmektedir.<sup>17</sup>

Cibril hadisi, Kütüb-i Sitte, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i,<sup>18</sup> bn Huzeyme'nin Sahih'i,<sup>19</sup> bn Hibbân'ın Sahih'i,<sup>20</sup> et-Tayalisi'nin Müsned'i,<sup>21</sup> Taberânî'nin Mu'cemu'l-Evsât'i,<sup>22</sup> bn Ebî eybe'nin Musannef'i,<sup>23</sup> Beyhakî'nin uabu'l- man'ı<sup>24</sup> ve di er birçok kaynakta yer almaktadır.<sup>25</sup>

<sup>12</sup> Nesaî, man, 6.

<sup>13</sup> *Vehm*: Ravinin hadisi hep zanla, bazen böyle, bazen öyle olarak tereddütlü rivayet etmesi. Bu durum ravinin zabtının eksikli ini gösterir ve bu yönden cerhine sebep olur. (Ay-dınlı, a.g.e., s. 331).

<sup>14</sup> bn Hacer, Fethu'l-Bârî, I/166.

<sup>15</sup> bn Mâce, Mukaddime, 9.

<sup>16</sup> Tirmizî, man, 4.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV/129, 164.

<sup>18</sup> Müsned, , I/27, 51, 319, II/107, 426, IV/129, 164.

<sup>19</sup> bn Huzeyme, Sahihu bn Huzeyme, IV/5.

<sup>20</sup> bn Hibban, Sahihu bn Hibban, I/375, 397.

<sup>21</sup> et-Tayalisi, Müsnedu't-Tayalisi, s. 5.

<sup>22</sup> Taberânî, el-Mu'cemu'l-Evsat, V/237.

<sup>23</sup> bn Ebî eybe, el-Musannef, VI/157.

<sup>24</sup> Beyhakî, uabu'l- man, I/52.

<sup>25</sup> Buharî öncesi kaynaklar için bkz. Tatlı, Bekir, Buharî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibril

Ebû Hureyre ve Ebû Zerr tarikiyle rivayet edilen ve Cibril'in (as) Dihye el-Kelbi suretinde geldi inin ifade eden Nesai rivayetinde vehm bulundu u ifade edilmi olsa da,<sup>26</sup> hadislerin, senedleri bakımından güvenilir ravilerden müte ekkil sahih hadisler olduklarını söylemek mümkündür.<sup>27</sup>

Benzer de erlendirme Buharî öncesi dönemdeki kaynaklarda yer alan Cibril hadisi rivayetleri için de yapılmaktadır. Zira bu rivayetlerin bir kısmının isnadı açısından sahih oldukları, kendilerine zayıflık bulunan hadislerin ise, mana ve muhteva bakımından sahih hadisleri destekledikleri dü ünülürse, hasen li gayrihi derecesine yükseldikleri söylenebilir.<sup>28</sup>

Metinlere gelince, bir takım farklılıklar bulunmakla beraber, tamamen farklı sonuçlar do uracak bir farklılıktan bahsetmek mümkün görülmemektedir. Metinlerde yer alan farklılıklar öyle sıralanabilir:

a. Hz. Ömer ve o lu Abdullah tarikiyle gelen rivayetlerde, Peygamber'e gelip soru soran ahıs, dikkat çekici bir ekilde tasvir edilirken, Ebû Hureyre'den gelen rivayetlerde ise, Nesaî'nin rivayeti ayrı tutulacak olunursa, soru soran ahısın tasviriyle ilgili bir bilgi yer almadı ı gibi, bazı kaynaklarda yer alan rivayetlerde gelenin Cebrail (as) oldu u hadis ba nda beyan edilmektedir.

---

Hadisi'nin snadlarının Tahlili, Dini Ara tırmalar Dergisi, VI/21-63; Tatlı, B., Buharî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibril Hadisi ve Metin Tahlili, Dini Ara tırmalar Dergisi, VIII/205-237.

<sup>26</sup> bn Hacer, Fethu'l-Bârî, I/166.

<sup>27</sup> Hadislerin senedlerinde bulunan ravilerin cerh ve ta'dil durumları için, bn Ebî Hâtim'in "el-Cerh ve't-Ta'dil, Zehebî'nin "Mizanu'l-'tidâl" ve bn Hacer'in "Tehzibu't-Tehzib" ine bakılmı tır.

<sup>28</sup> Bkz., Tatlı, Buharî (v. 256) Öncesi Kaynaklarda Cibril Hadisi'nin snadlarının Tahlili, s. 62.



b. Hz. Ömer ve o lu Abdullah tarihiyle gelen rivayetlerde, “kadere iman” hususu çok net olarak bulunmaktadır. Ebû Hureyre rivayetlerinde ise, Müslim ve Nesai’nin kitaplarına aldıkları rivayetlerinde yer almakla beraber, genelde kadere iman bulunmamaktadır. Nesai’nin rivayetinde “kadere iman” varken, “ahirete iman” yer almamaktadır.

c. Hz. Ömer ve o lu Abdullah tarihiyle gelen rivayetlerde, slam’ın tanımının kapsamında “hac” varken, Ebû Hureyre rivayetlerinde ise, hacdan bahsedilmemektedir.

d. Hz. Ömer ve o lu Abdullah tarihiyle gelen rivayetlerde, kıyamet in alametleri sayıldıktan sonra Lokman suresinin 34. Ayeti yer almazken, Ebû Hureyre’den gelen rivayetlerde ise bu ayet yer almaktadır.

Hadisin genel bütünlü ü dü ünüldü ünde, birbirleriyle çeli kili bir sonuç ortaya çıkaracak nitelikte olmayan bu farklılıkların manayla rivayetten kaynaklandı nı söylemek mümkündür.

Hac ibadeti, hicretin altıncı<sup>29</sup> veya dokuzuncu yılında farz kılınmıştır.<sup>30</sup> Dolayısıyla slam’ın artları arasında hac da sayıldı na göre, bu olayın en erken hicri altıncı yılında cereyan etti ini söylemek mümkündür.

### **B. E itsel De eri Açısından Cibril Hadisi**

Yaratılmı ların en üstünü ve Allah’ın halifesi olarak yaratılan, bu üstünlü ü sahip oldu u ö renme-ö retme potansiyeliyle elde edebileceğinin idrakinde olan insan, hak etti i de eri kazanabilmek için e itim-ö retime ihtiyaç duyar. E itim-ö retimin ba arılı olması için yöntemin büyük önemi ve i levi vardır. Ö retim rastgele yapılırsa, hem fazla enerji

<sup>29</sup> bn Hacer, Fethu'l-Bârî, III/477; evkanî, Neylu'l-Evtar, I/919.

<sup>30</sup> evkanî, Neylu'l-Evtar, I/919.

harcandır hem de zaman israfına yol açar. “Vusulsüzlük usulsüzlüktendir” özdeyişini bu gerçeğe işaret etmektedirler. Öğretmenler de, zamanlarını daha verimli kullanmak ve öğrencilerin öğrenme ortamında istenilen amaçları gerçekleştirmek için bir öğretmene ihtiyaç duyarlar. “Yöntem, hocaların hocasıdır” ifadesiyle bu gerçek vurgulanmak istenmiştir.<sup>31</sup>

Öğretmenlikte esas olan, bildiklerini büyük ustalıkla öğrencilerine aktarabilmektir. Öğrencilerin ruhsal yapılarını bilmek, onların seviyelerine inebilmek çok önemlidir. Mesleki güç, öğretmenlik kabiliyetiyle birleşirse mesele halledilir, başarı ve verim artar. Öğretmen bilgi bakımından öğrencide daha üstün olduğuna göre, mesele; bilineni öğrenciye aktarabilme meselesidir. Bunun için de öğretim yöntem ve tekniklerini bilmeye ihtiyacımız vardır.<sup>32</sup>

Unutulmamalıdır ki, deyimlik yöntem ve teknikler kullanan bir öğretmen, tek yolla öğretilimi en etkili kullanan öğretmenden daha etkilidir.<sup>33</sup> Eğitim-öğretim sürecinde uygun yöntem ve tekniklerin seçimi, bunların yerinde ve zamanında kullanılması, öğretmen ve öğrenci başarısını artıran temel etkenlerdendir.<sup>34</sup>

Geçmişte eğitimcileri bunun önemini çok iyi kavramı ve öğretim etkinliklerinde bunun gereğini yapmışlardır. Öğretmenler, yöntem sayesinde tam verimli bir öğretim yapmışlar ve öğrencilerin düzeylerine inerek onlarla sevgi saygı ortamı oluşturmuşlardır.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Aydın, M.Zeki, Din Öğretiminde Yöntemler, s. 44.

<sup>32</sup> Öcal, Mustafa, Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar, s. 50.

<sup>33</sup> Tok, Türkan N., Etkili Öğretim için Yöntem ve Teknikler, Öğretim İlke ve Yöntemleri içinde (s. 161-230), Pegem Akademi, Ankara, 2011, s. 140.

<sup>34</sup> Tok, T. N., a.g.e., s. 162.

<sup>35</sup> Aydın, a.g.e., s. 45.

Sevgi ve saygıya dayalı bu e itim-ö retim ortamının te ekkülünde, slam e itimcileri için en önemli örnekl i bizzat slam Peygamber'i ortaya koymu tur. Zira ahlakının mükemmelli i,<sup>36</sup> beyanlarının özlü ve etkili olu u,<sup>37</sup> ikazlarındaki nezaketi,<sup>38</sup> üslubundaki merhamet ve yumuaklı ı,<sup>39</sup> kızgınlı ında bile sadece hakkı dile getirmesi,<sup>40</sup> muhataplarının durumunu önceleyen tavrı<sup>41</sup> ve zekasının yüksekli i ile tebarüz eden Peygamberin (sav) yürüttü ü tebli görevinin, bir e itim-ö retim faaliyetiinden ibaret oldu unu hem; "... size kitabı ve hikmeti ö reten bir Resûl..."<sup>42</sup> ifadesiyle Kur'an-ı Kerim, hem de "... Ben de ancak bir ö retmen olarak gönderildim..."<sup>43</sup> ifadeleriyle Peygamber (sav) beyan etmektedir. Peygamber (sav) bu beyanlarıyla, peygamberlik müessesesinin esas vazifesinin ne oldu nu vurgulamakla kalmaz, terbiyenin ehemmiyetine de dikkat çekmektedir.<sup>44</sup> Hiç üphesiz ki, bu ö retim faaliyetlerine konu olan slam dini ile ilgili bilgilerdir.

Peygamber (sav), bir ö retmen olarak gönderildi i toplumda meydana getirdi i de i im ve yeni bir toplumun in asında ortaya koydu u örnekl iyle, muhataplarının düzeyine ve ihtiyaçlarına en uygun olan e itim-ö retim yöntemlerini benimsemi ve uygulamı tır.

Cibril hadisi özelinden hareketle bakıldı ında, ö retme-ö renme süreciyle beraber ö retmen-ö renci ili kileri konusunda da örnekler

<sup>36</sup> Kalem, 68/4.

<sup>37</sup> Buharî, Cihad, 122; Tabir, 11, 22; tisam, 1; Müslim, Cuma, 46; Mesacid, 6; Nesaî, Cihad, 1.

<sup>38</sup> Müslim, Mesacid, 33; bn Mâce, Taharet, 78.

<sup>39</sup> Al-i mran, 3/159; Tevbe, 9/128; Tirmizî, Birr, 15; bn Mâce, Cenaiz, 41.

<sup>40</sup> Ebü Dâvud, İim, 3.

<sup>41</sup> Deylemî, V/359; Beyhakî, uabu'l- man, II/281.

<sup>42</sup> Bakara, 2/129,151; Al-i mran, 3/164; Cuma, 62/2.

<sup>43</sup> bn Mâce, Mukaddime, 17.

<sup>44</sup> Canan, brahim, Hz. Peygamber'in (sav) Sünnetinde Terbiye, s. 71.

sunmaktadır. Cebrail'in (as) Peygamber'in (sav) huzurunda oturduğu, ilim öğrenicisinin hocasının huzurunda takınması gereken davranış ekli açısından örneklik teşkil etmektedir.<sup>45</sup>

Peygamber'in (sav), öğrenme-öğretme sürecinde amaçlanan sonuçların alınması ve etkili bir öğretimin sağlanması için, güdülenmeyi (motivasyonu) ve soru cevap yöntemini aynı anda ve etkili bir şekilde kullandığı görülmektedir.

### **1. EĞİTİM-ÖĞRETİMDE GÜDÜLENME (MOTİVASYON) AÇISINDAN CİBRİL HADİSİ**

İnsanı içten harekete geçirerek belli bir yönde davranışa sevk eden faktörler vardır. Bunlar eğitim literatüründe ilgi, istek, dikkat, ihtiyaç, arzu, amaç, dürtü... gibi kelimelerle ifade edilir. Davranışların temelinde yer alan bu faktörleri ifade etmek için genel olarak "güdü" kelimesi kullanılır. İnsanın davranışlarını belirleyen dinamik faktörlere güdülenme ya da motivasyon denmektedir.<sup>46</sup>

Öğrenme sürecinin başında öğrencilerin öğrenmeye karşı güdülenmeleri büyük önem taşır. Zira güdülenmiş öğrenciler ile güdülenmemiş öğrencilerin davranışları arasında önemli farklar vardır.

Güdülenmiş davranışların başlıca özellikleri şunlardır:

- a. İlgi duyma ve dikkat etmede süreklilik,
- b. Davranışını yapılması için çaba göstermeye ve gerekli zaman harcamaya isteklilik,

<sup>45</sup> Nevevî, Sahihu Müslim bi'rri'n-Nevevî, I/228; Sindî, Sunenu'n-Nesaî bi'rri'l-Hafız Celaleddin es-Suyutî ve Haşiyeti'l-İmam es-Sindî, XIII/97; Mubarekfûrî, Tuhfetu'l-Ahvezî bi'rri Cami'it-Tirmizî, VII/388.

<sup>46</sup> Hökelekli, Hayati, Din Psikolojisi, s. 80.

c. Konu üzerinde odaklanma, kendini verme ve güçlüklerle karşılaşılabilir durumda istenilen davranışı yapmaktan vazgeçmeme, sonuca gitmede ısrarlı ve kararlılık.<sup>47</sup>

Görüldüğü gibi, öğrenme-öretme sürecinin etkili olması ve istenilen amaçları gerçekleştirilmesi için öğrencinin öğrenme sürecinde motivasyonunu sağlayacak faktörlerin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Güdülenmeyi sağlayacak en önemli faktörlerden birisi de dikkatin yoğunlaştırılmasıdır. Zira dikkatin yoğunlaştırılması öğrenciler açısından güçlü bir pekiştiricidir.<sup>48</sup>

Belli bir olaya odaklanma olarak tanımlanabilecek olan dikkat, çabuk öğrenmeye yardımcı olan ve öğrenilen bir alışkanlıktır. Bu nedenle öğretmenler, öğrencilerin belli bir konuya yoğunlaşmasını sağlamak için öncelikle konuya karşı merak uyandırmalıdır.<sup>49</sup> Öğrencilere sorular sormak ve onların meraklarını uyandırmak, dikkatin belli bir noktada toplanmasını sağlar. Böylece öğrenme, dikkat etme süreciyle bağlantılı olarak öğrenme ilkelerinin etkisiyle devam etmektedir.

Cibril Hadisine bakıldığında, öğretimin istenilen düzeyde ve etkili olması için muhatapların güdülenmesini, sürecin başından sonuna kadar koruyan, meraklarını ve dikkatlerini sürekli dinamik tutan bir öğrenme-öretme sürecinin kurgulandığı görülmektedir. Hadiste merak uyandırmak ve dikkati yoğunlaştırmak suretiyle güdülenmeyi sağlayan süreçleri şöyle sıralayabiliriz:

<sup>47</sup> Erdem, Münire, Akman, Yasemin, Eğitim Psikolojisi, s. 222.

<sup>48</sup> Selçuk, Ziya, Eğitim Psikolojisi, s. 132.

<sup>49</sup> Tok, , a.g.e., s. 131.

<sup>50</sup> Senemoğlu, Nuray, Gelişim Öğrenme ve Öğretim, s. 288-292.

a. Müslim'in rivayetinin baş tarafında yer alan; *"Resûlullah (sav) öyle buyurdu: "Bana sorun." Ashab ona bir ey sormaktan çekindiler..."*<sup>51</sup> ifadesiyle somutla an ve kendisine soru sorulmasını isteyen tavrıyla Peygamber (sav), muhataplarının dikkatini çekmekte ve sorulacak sorular ve verilecek cevaplarla önemli bir öğrenme-öretme sürecinin gerçekleşeceğini haber vermektedir. Bu hadisi rivayet eden sahabenin ifadesi, sahabinin bu tavır karşısında aldığı üzüntü ve bu sebeple soru sormaktan kaçındığını ortaya koymaktadır. Zira Peygamber (sav), lüzumsuz yere çok soru sorulmasından hoşlanmadığını ve bunu Allah'ın müminlere kerih gördü üzü beyan etmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla Peygamber'in (sav) ısrarla kendisine soru sorulmasını istemesi, muhataplarını başkınılı a sevk ettiği gibi, meraklarını uyandırmak ve dikkatlerinin konuya odaklanmalarını hususlar üzerinde yoğunlaştırmalarını sağlamak suretiyle onları motive etmektedir.

b. Güdülenmeyi sağlayan ikinci husus, Peygamber'e soru sormak üzere gelen şahsın tasvir edildiği bölümdür. *"Bir gün Rasûlullah (s.a.s.)'in yanında bulundu umuz sırada yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanııyordu. Do ru peygamber (s.a.s.)'in yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu ve..."* ifadeleriyle tasvir edilen bu bölümde, gelen şahsın orada bulunan hiç kimse tarafından tanınmaması, kılık-kıyafeti, şekli- emali, üzerinde hiçbir yolculuk eserinin bulunmaması ve Peygamber'in (sav) yanına oturmuş şekliyle Peygam-

<sup>51</sup> Müslim, man, 7.

<sup>52</sup> Müslim, Fedail, 130-137; Akdiye, 10-14.

ber'in (sav) huzurunda oturan sahabenin dikkatlerini fazlasıyla çekti i görülmektedir.

c. Güdülenmeyi sa layan üçüncü husus, Peygamber'e (sav) soru soran ki inin, her sorunun cevabından sonra; *"Do ru söyledin"* demesidir. Sahabenin, özellikle de Hz. Ömer'in, Resûlullah'ı (sav) adeta imtihan eden bu tavır kar ısında, hem a ırdıklarını, hem de bu davranı ekleinden ho lanmadıklarını, ancak Resûlullah'ın (sav) herhangi bir tepki vermemesi üzerine ses çıkarmadıklarını görmekteyiz. Çünkü soru, tabiatı gere i hakkında bilgi sahibi olunmayan konuda sorulur. Cevapların sonundaki tasdik ise, soranın sordu u eyi bildi ini ortaya koymaktadır ki, bu da soru sorma adabına aykırı bir durumdur.<sup>53</sup> Orada oturan sahabenin merakını ve dikkatini celbeden bu davranı ekleinin güdülenmeyi üst seviyede tuttu u söylenebilir.

d. Güdülenmeyi sa layan dördüncü husus ise, hadisin sonunda yer alan; *"...Bundan sonra o zat gitti. Ben hayli bir süre bekledim. Sonunda Allah Resûlü bana: "Ya Ömer! O soru soran zatın kim oldu unu biliyor musun?" dedi. "Allah ve Resûlü bilir" dedim. "Gerçekten o, Cibril'di. Size dininizi ö retmeye gelmi ti" buyurdular"* ifadesidir.

Buhari'de geçen rivayette ise; "Peygamber (sav): *"O adamı bana geri getirin"* buyurdu. Bunun üzerine ashab, onu geri getirmek için aramaya koyuldular. Fakat ondan hiçbir eser göremediler" ifadesi yer almaktadır.

Görüldü ü gibi, hadisin biti i de ba langıcında oldu u gibi dikkat çekici ve merak duygusunu harekete geçirici niteliktedir.

<sup>53</sup> Azimâbadî, Avnu'l-Ma'bud erhu Suneni Ebî Dâvud, XII/341.

Cibril Hadisinin, e itimde güdülenme ba lamında de erlendi- rildi inde, ö renme-ö retme sürecinin ba ından sonuna kadar, muhata- bın ilgisini, dikkatini ve merakını sürekli canlı tutan dinamik bir ö renme sürecini sa ladı ı görülmektedir.

Dikkati yo unla tırmanın ö renciler açısından güçlü bir peki ti- reş oldu u gerçe i göz önünde tutuldu unda, bir ö retmen olarak Pey- gamber'in (sav), ashabının e itim-ö retiminde en uygun ve faydalı me- todunu kullanmak konusunda ne kadar titiz ve dikkatli davrandı ı ve ö - renmenin kalıcılı ını sa lamak için uygun ö renme ortamları hazırladı ı görülecektir. Ö retmek istedi i hususları planlarken, muhataplarının ihtiyaç ve ö renme düzeylerini dikkate alarak, en uygun ö renme strate- jilerinin kullanıldı ı bir ö retim sürecini kurguladı ı ortaya çıkmaktadır.

## 2. Soru-Cevap Yöntemi Açısından Cibril Hadis

Soru-cevap yöntemi, ö retmen tarafından bir takım sorular so- rulması ve cevapların alınmasına dayanan bir ö retme yöntemidir.<sup>54</sup> So- ru-cevap yöntemini, konuların ö rencilere bir takım sorular sorulması ve alınan cevapların ele tirilmesi ile i lenmesidir,<sup>55</sup> ekinde tanımlamak da mümkündür.

Soru-cevap yöntemi uygun bir ekilde kullanıldı ı zaman, ö ren- cilerin dü ünceleri uyarılmak suretiyle, ö renciler hareketli, ö renme- ö retme ortamı sürekli dinamik ve derse ilgi yüksek tutulabilir.<sup>56</sup>

Soru-cevap yönteminin etkili bir ekilde kullanılabilmesi için;

- Soru, kısa, açık ve anla ılır olmalı,

<sup>54</sup> Öcal, a.g.e., s. 249; Aydın, a.g.e., s. 228.

<sup>55</sup> Bilgin, Beyza - elçuk, Mualla, Din Ö retimi Özel Ö retim Yöntemleri, s. 120.

<sup>56</sup> Bilgin-Selçuk, a.g.e., s.120.



- Sorunun belli bir amacı olmalı,
- Soru, ö rencilerin seviyesine uygun ve ö retici nitelikte olmalı,
- Soru, cevabı veya cevabın bir kısmını açıklayan nitelikte olmamalı,
- Soru, evet-hayır ekinde cevaplandırılacak nitelikte olmamalı,
- Cevap, soruda istenilen bilgiyi, do ru, tam ve açık bir ekinde beyan etmeli,
- Cevap, “evet-hayır” ekinde olmamalı, istenilen bilgi mantıki çerçevede ve tutarlı bir ekinde ortaya konulmalı,
- Ö rencinin verdi i do ru cevaplar takdir edilmeli ve bu cevapların do rulu u vurgulanmalıdır.<sup>57</sup>

Soru-cevap yöntemi, eski kullanım ekinde “isticvab yöntemi”, slam aleminde ba langıcından beri kullanılagelen bir yöntemdir.<sup>58</sup>

slami terbiye ve tezkiye faaliyetinde ö retmen ile ö renci arasında sa lam bir irtibat ve sınımsız bir ili ki vardır.<sup>59</sup> Allah Resûlü (sav), ashabıyla kar ılıklı konu ur, onları tefekküre sevk etmek için, sahabeye bir takım sorular yöneltir ve ö renme için en uygun havanın yakalandıma inandı ı anda ise cevap vermek suretiyle onları e itirdi.<sup>60</sup>

Bazen de sahabenin, ö renmek istedikleri hususları ve kar ıla tıkları problemleri Peygamber’e (sav) sordu u, O’nun (sav) da, kendisine

<sup>57</sup> Bilgin-Selçuk, a.g.e., s.121-123; Öcal, a.g.e., s. 253-255; Aydın, a.g.e., s. 240-254.

<sup>58</sup> Öcal, a.g.e., s. 251.

<sup>59</sup> Çelik, Ömer – Öztürk, Mustafa, Üsve-i Hasene 2, II/276.

<sup>60</sup> Buharî, Cihad, 46; Müslim, iman, 48-49; Birr, 59, 106; Fedailu’s-Sahabe, 12; Tirmizî, Kıyamet, 2.

sorulan sorulara tatmin edici cevaplar verdi i,<sup>61</sup> dolayısıyla soru-cevap yöntemini çok etkin kullandı ı görülmektedir.

Resûlullah'ın (sav), soru-cevap yönteminin etkin kullandı ı uygulamalardan birisi de Cibril Hadisidir. Hatta bu hadiste uygulanan yöntemin farkını ortaya koymak için, bilgi alı -veri ilkesi esas alınarak genellikle ö retmen tarafından soru sorulmasıyla kar ılıklı konu ma eklinde uygulanan “muhavere usulü”nun kullanılmasına örnek olarak verilmektedir.<sup>62</sup>

Cibril hadisinde, Cibril'in (as) Peygamber'e (sav) u dört soruyu sordu unu görmekteyiz:

- Ü man nedir?
- Ü slam nedir?
- Ü hsan nedir?

Ü Kıyamet ne zaman kopacaktır? Ancak Abdullah b. Ömer'in babası Ömer b. el-Hattâb'dan naklen rivayet hadislerde ilk soru; “ slam nedir?” sorusudur.

Sorulan sorulara bakıldı nda, soruların belli bir amaca matuf olarak soruldu u ve muhatap olunan insanların ki ilik in asında, ö retilmek istenen hususların önceden kurgulandı ı görülmektedir. Zira öncelikle iman ve slam ö retildikten sonra, iman ve slam'ın tamamlayıcısı ve koruyucusu olup kamil ahlakı ifade eden ihsan ö retilmektedir. man, ibadet, ahlak bir sıralamanın, cami (mescid) ve sonraki dönemlerde

<sup>61</sup> Buhari, man, 4-5; Rikak, 26; Mevakit 5; Cihad, 1; Edeb, 1; Tevhid, 48; Itk 2; Edeb 2; Müslim, man, 64-65, 136-139; Bîrr, 1-2; Tirmîzî, Deavat, 79; Ebû Dâvud, Tatavvu', 10; Nesâî, Mevakit, 35, 40.

<sup>62</sup> Öcal, a.g.e., s. 251-253.

ise medrese merkezli slami e itim sisteminde gözetildi i mü ahede edilmektedir.

Soru tekni i açısından bakıldı nda, soruların; kısa, açık, ö retici ve anlaşılır oldu u, soruların sorulmasında belli bir amacın gözetildi i, muhatapların ihtiyaçlarının ön planda tutuldu u ve muhataplara ö retilmek istenen bilgilerin verilmesi için, soruların belli bir düzen ve plan çerçevesinde kurgulandı ı görülmektedir. Dolayısıyla soru-cevap yöntemi çok etkili ve uygun bir e kilde kullanılmı tır. Ayrıca Peygamber Efendimiz'in Cibril (as) için kullandı ı; *"...size dininizi ö retiyor"* ifadesi de, güzel sorunun ilmi de eri ve ö reticilik yönüne i aret etmektedir. Zira Cibril (as) sadece soru sormasına ra men Hz. Peygamber tarafından "muallim" olarak vasıflandırılı tır. bn Hacer, "Güzel soru, cevabın yarısıdır" sözünün ilmi muhitlerde haklı bir ö hrete sahip oldu unu ifade etmektedir.<sup>63</sup>

Cevaplara gelince; cevapların "efradını cami', a yarımı mani" nitelikte oldu u, soruda istenilen bilgilerin tam, açık, do ru ve detaya bolulmadan verildi i görülmektedir.

Cebra'il'in (as) her cevaptan sonra, cevabın do rulu unu ve istenilen bilgiyi tam olarak kar ıladı nı vurgulaması, ö renmenin peki tilmesi açısından önemlidir.

Ayrıca "kıyametin ne zaman kopaca ı" konusundaki soruya, Peygamber'in (sav); bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadı ı anlamındaki "kendisine soru sorulan, soruyu sorandan daha fazla bilgi sahibi de ildir" cevabı, ö retmende bulunması gereken özellikler ba lamında

<sup>63</sup> bn Hacer, Fethu'l-Bârî, I/166.

manidardır. Yeterli derecede bilgi sahibi olunmayan konuda zorlama ve tutarsız cevaplar vermeye çalışmak, öğrenci için rol model olan öğretmenin saygınlığını yok edebilecek hatalı bir sonuca götürebilir. Öğretmene yakınlık hakkında malumat sahibi olmadığı konuda, “bilmiyorum” diyebilmesidir. Zira bu, kendisi için bir noksanlık değil<sup>64</sup>, uyulması gereken bir erdemdir.

### Sonuç

Çalışmamıza konu olan hadisin senedi ve metni sıhhat yönüyle değerlendirildiğinde, bu hadisin genel itibarıyla sahih olduğu, zayıf olan rivayetlerinin de sahih hadisler tarafından desteklenmek suretiyle hasenli gayrihi derecesine yükseltildiği söylenebilir. Hadislerin de iki rivayetlerinin lafızları arasında görülen farklılıkların, mana ile rivayetten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Cibril hadisi olarak öhret bulan hadiste anlatılan olayın en erken hicretin altıncı yılında gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Söz konusu olan hadisin e itimle ilgili kişi, hadisin sonunda yer alan; “...O Cibril’dir. Size dininizi öğretimeye gelmiştir.” ifadesiyle bizzat Peygamber (sav) tarafından açıklanmaktadır. Dolayısıyla hadis e itim-öretim açısından değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

Kuran-ı Kerim, kendisini bir öğretmen olarak takdim eden Peygamber’in (sav) yaptığı tebliğ görevinin aslında bir e itim-öretim faaliyeti olduğunu birçok ayeti kerimeyle beyan etmektedir. Peygamber (sav), İslam Dinini öğretime amacına yönelik e itim-öretim faaliyetleriyle,

---

<sup>64</sup> Nevevî, a.g.e., I/229.

Müslümanların hem maddi hem de manevi olarak ki iliklerinin in asına çalı mı tır. Hz. Peygamber, slâm'ı insanlı a tanıtacak ilk çekirdek kadroyu olu turan sahabileri, günümüzde de geçerlili ini koruyan e itim ö retim yöntemlerini uygulayarak yeti tirmi tir.

Hadiste, ö renme-ö retme sürecinde kalıcılı ı sa layan, süreci canlı ve dinamik tutan en önemli vasıtalardan olan güdülenmenin (motivasyonun) etkili bir e kilde kullanıldı ı ve güdülenmeyi sa layan önemli faktörlerden olan dikkat ve merak duygusunun uyandırılmasının, ö retim sürecinin tamamına yayılmasına özen gösterildi i görülmektedir.

Konunun ö retilmesinde soru-cevap yönteminin tercih edildi i ve söz konusu metodun en verimli bir e kilde kullanılması için, sorulan sorulara ve verilen cevaplara dikkat edildi i mü ahede edilmektedir.

Soru-cevap yönteminin etkili kullanılması için gerekli olan artlara riayet edildi i, istenen bilgileri teferruata bo madan açık, do ru ve tam olarak kar ıladı ı görülmektedir.

Söz konusu hadisten, yeterli bilgi sahibi olunmayan bir konuda hemen cevap vermek yerine beklemenin, ancak bilindi i kadarıyla açıklama yapmanın daha do ru olaca ı mesajı alınmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Müessesetu Kurtuba, Kahire, trsz.  
 Aydın, Mehmet Zeki, **Din Ö retiminde Yöntemler**, Nobel Yayın Da ıtım, Ankara, 2005.  
 Aydınlı, Abdullah, **Hadis İstılahları Sözlü ü**, Hadisevi, stanbul, 2006.  
 Azimâbadî, Ebû Abdurrahman erefu'l-Hakk Muhammed E ref, **Avnu'l-Ma'bud erhu Suneni Ebî Dâvud**, Dâru'l-Feyha, Dime k, 2009.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, **uabu'l- man**, Dâru'l-Kutubi'l-Imiyye, Beyrut, 1410.
- Bilgin, Beyza - elçuk, Mualla, **Din Ö retimi Özel Ö retim Yöntemleri**, Akid Yayıncılık, Ankara, 1991.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. smail, **Sahîhu'l-Buharî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1425/2004.
- Canan, brahim, **Hz. Peygamber'in (sav) Sünnetinde Terbiye**, I ık Akademi Yayınları, 2008.
- Çelik, Ömer - Öztürk, Mustafa, **Üsve-i Hasene Tebli de-Terbiyede-Muamelede**, Erkam Yayınları, stanbul, 2005.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-E 'as es-Sicistanî, **Sünenu Ebî Dâvud**, Dâru'l-Cenan, Beyrut, 1409/1988.
- Erdem, Münire, Akman, Yasemin, **E itim Psikolojisi**, Arkada Yayınevi, Ankara, 2008.
- Hamidullah, Muhammed, **slam Peygamberi**, rfan Yayıncılık, stanbul, 1991.
- Hökelekli, Hayati, **Din Psikolojisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2008.
- bn Ebî Hatim, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, Dâru'l-Kutubi'l-Imiyye, Beyrut, 2002.
- bn Ebî eybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, **el-Musannef**, Mektebetu'r-Rü d, Riyad, 1409.
- bn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalanî, **Fethu'l-Bârî erhu Sahîhi'l-Buharî**, Dâru's-Salam, Riyad, Dâru'l-Feyhâ, Dime k, 2000, I/166.
- bn Hacer, **Tehzîbu't-Tehzîb**, Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiye, Haydarabad, 1325.
- bn Hibban, Muhammed b. Hibbân b Ahmed, **Sahîhu bn Hibbân**, Thk. uayb. Arnavud, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1414/1993.
- bn Huzeyme, Muhammed b. shak, **Sahîhu bn Huzeyme**, Thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî, el-Mektebetu'l- slamî, Beyrut, 1390/1970.
- bn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **Sünen**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1424/2003.

- Mubarekfûrî, Ebû'l-A'lâ Abdurrahman b. Abdurrahim, **Tuhfetu'l-Ahvezî bi erhi Cami'i't-Tirmizî**, Dâru'l-Feyha, Dıme k, 2011.
- Müslim, b. Haccac en-Nisâbü'rî, **Sahihu Müslim**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. uayb, **Sünenu'n-Nesaî**, Mektebetu'l-Matbuati'l- slamiyye, Halep, 1406/1986.
- Nevevî, Muhyeddin Ebû Zekeriyya Yahyab. eref, **Sahihu Müslim bi erhi'n-Nevevî**, Dâru'l-Feyha, Dıme k, 2010.
- Öcal, Mustafa, **Din E itim ve Ö retiminde Metodlar**, TDV, Ankara, 1990.
- Seleşuk, Ziya, **E itim Psikolojisi**, Nobel Yayın Da itım, Ankara, 2009.
- Senemo lu, Nuray, **Geli i Ö renme ve Ö retim**, Gazi Kitapevi, Ankara, 2005.
- Sindî, Nureddin b. Abdilhadi, **Sunenu'n-Nesaî bi erhi'l-Hafız Celaluddin es-Suyûtî ve Ha iyeti'l-imam es-Sindî**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1930.
- evkanî, Muhammed b. Ali, **Neylu'l-Evtar erhu Münteka'l-Ahbar**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemu'l-Evsât**, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415.
- Tatlı, B., **Buharî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibril Hadisi ve Metin Tahlili**, Dini Ara tırmalar Dergisi, VIII/205-237.
- \_\_\_\_\_, **Buharî (v. 2-56) Öncesi Kaynaklarda Cibril Hadisi'nin snadlarının Tahlili**, Dini Ara tırmalar Dergisi, VI/21-63.
- Tayalisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud, **Müsnedu't-Tayalisî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trsz.,
- Tirmizî, Ebû sa Muhammed b. sa, **Sünenu't-Tirmizî**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1423/2002.
- Tok, Türkay N., **Etkili Ö retim için Yöntem ve Teknikler, Ö retim lke ve Yöntemleri içinde (s. 161-230)**, Pegem Akademi, Ankara, 2011.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, **Mizanu'l- 'tidal fî Nakdi'r-Rical**, Thk. Ali Muhammed el-Becavî, Dâru hyai'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1382/1963.

## GIDA ÜRÜNLERİNDE HELÂL VE HARAMI BELİRLEME YÖNTEMİ<sup>1</sup>

Abdullah KAHRAMAN<sup>2</sup>

### ÖZET

Beslenme, insanın vazgeçilmez tabii ve temel ihtiyaçlarından biridir. Beslenmenin temel unsuru gıda maddeleridir. Allah kainattaki her şeyi insan için yaratmıştır. Ancak bazı maddelerin kullanılmasına sınır getirilmiştir, bazıları ise yasaklanmıştır. Bir maddenin yasaklanmasının farklı sebepleri vardır. Bazıları sadece Allah yasakladığı için, bazıları da insan sağlığına zararlı olduğu için yasaklanmıştır. Bu makalede yasaklanan gıda maddelerinin hangi kriterlere göre yasaklandığı ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Helal, haram, gıda maddesi, kriter, din, yasak, sağlık, zarar.

---

<sup>1</sup> Bu makale, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu tarafından düzenlenen Güncel Dini Meseleler IV. üste Toplantısı 2011 Günümüzde Helal Gıda (26-28 Kasım 2011 Afyonkarahisar) adlı toplantıya sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

<sup>2</sup> Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.



THE METHOD OF DETERMINE THE LAWFUL (HALAL) AND THE  
PROHIBITED (HARAM) IN FOOTSTUFF

**ABSTRACT**

Nuorishment is one of the unalienable and basic requirements of human. The basic elements of nurishment are footstuff. Allah created everything that in universe for human. But the using of some footstuff limited or forbitted by religion. There are different reasons for forbitting and limiting. Some of them are prohibited by Allah without mention any reason. These prohibition called Taabbudi in the literature of slamic law. And some of them are prohibited because of harmful. n this article, we will deal with the criterions which footstuff are prohibited according to them.

**Key Words:** Permissible (halal), forbidden by religion, footstuff, criterion, religion, prohibition, health, harmful.

**G R**

Beslenme, dolayısıyla gıda maddeleri insanın vazgeçilmez tabii ve temel ihtiyaçlarından biridir. Bu sebeple birçok bilim dalını uzaktan veya yakından ilgilendirdi i gibi dinlerin, bu arada slâm dininin de belli açılardan ilgi alanı olmu tur. Bunun sebebi, beslenmenin gerek kaynak gerekse sonuçları itibariyle insanın beden ve ruh sa lı nı, üçüncü ahısların haklarını, hatta bazı yönlerden sosyal düzeni yakından ilgilendirmesidir<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> TDV *İmihal*, stanbul 1999, II, 32-33.

slam'dan önce Araplar arasında yiyecek ve içeceklerin hiçbirinden sakınma yoktu. Hepsi mubah görülüyordu. Le lere ve böceklere varıncaya kadar her şeyi yiyorlardı. Sadece putlara adanmış olan bazı hayvanları yemiyor, onları kesmeyi mubah kabul ediyorlardı. Bazı hayvanları erkekler yiyebilir, kadınlar yiyemez diye adıyorlar, çocuk ölü doğarsa kadın-erkek her ikisi de yiyebiliyor, canlı doğarsa sadece erkek yiyebiliyordu. Buna benzer daha pek çok putperest adet vardı. düzeltilmesi gereken bu âcil durum sebebiyle helal-haramla ilgili âyetler Mekke'de inmeye başlamıştı<sup>4</sup>.

slam, helal ve haram konusunda orta ve dengeli bir yol izlemiştir. islam'ın bu konudaki hükümleri, Brahmanizm ve Hristiyan ruhbanlığındaki gibi, bedene iyice kence, temiz, güzel ve insana faydası zararından çok olanları haram kılma şeklinde bir ayrıklık ve olumsuzluk içermez. Aynı zamanda bu hükümler, insan'da ortaya çıkan "mazdekizm" dini gibi, bütün değerleri yıkan, ayrı *ibâhiyecilik* içeren ve haram diye bir şey tanımayan bir anlayış tarzında da değildir<sup>5</sup>.

Helal gıda ile beslenmek dinde önemli olduğu için helal ve haramın belirlenmesinde hassasiyet göstermek gereklidir. Zira beslenme insanın fizik yapısı kadar ahiyetini, dini hayatını ve ibadetini de etkilemektedir. Kur'an'ın helal ve temiz şeyleri yemeyi ve peşinden sâlih amel yapmayı emretmesi beslenme ve ibadet ilişkisini anlatması bakımından manidardır.

<sup>4</sup> Karaman, Hayreddin, *slam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, 78. Âyetler için bk. En'âm, 6/118-119, 121, 145, 151-152.

<sup>5</sup> Karadavî, *el-Helâlü ve'l-harâmu fi'l-slâm*, Beyrut 1985, 19; Erdoğan, Mehmet, *slam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 130.

Bunun yanında Hz. Peygamber'in helal lokmaya tevki etmesi, helal ile beslenmeyenin dua ve ibadetinin kabul edilmeyeceğini ifade etmesi de konunun dikkatle incelenmesini gerekli kılmaktadır<sup>6</sup>. Kur'an'ın haram ve helal olan bazı gıdaları sayarken iyi ve temiz şeylerin (*tayyibât*) yenmesinin helâl, pis ve kötü (*habâis*) şeylerin yenmesinin ise haram olduğu yolundaki genel ve ilkesel ifadesi temiz ve pis olanın belirlenmesi için çaba sarfedilmesi gerektiğini göstermektedir. Konuyla ilgili hadisler helal ve haram gıdalar konusunda açıklayıcı bilgiler içermekle birlikte gerek hadislerin sıhhati, gerek yerel unsurlar içermeleri ve gerekse aynı konuda müteâriz hadislerin varlığı farklı görüşlere zemin hazırlamıştır.

Esasen mezheplerin helal ve haram gıdalar konusunda birbirinden farklı görüşleri benimsemelerinin temelinde de Kur'an'ın genel ifadelerine verilen özel anlamlar, hadislerdeki farklı açıklamalar ve ilgili hadislerin delil olma ve delalet ekli yatmaktadır. Bir başka ifadeyle, "slâm bilginleri, belirtilen amaç ve ilkeler ışığında icihad ederek hangi hayvanların etinin helâl ve haram olduğunu ya tek tek veya gruplandırarak belirlemeye çalışmışlardır. Bu belirlemelerde, bazı hadislerin sahih kabul edilip edilmemesi veya farklı yorumlanmasının yanı sıra, mahallî âdet ve damak zevkinin, ilkeyi somut olaylara uygulamadaki değerlendirme farklılıklarının, hatta aynı hayvanın değişik yerlerde çeşitli isimlerle anılmakta olmasının etkili olduğu bir gerçektir. Öte yandan, yeryüzündeki bütün hayvan cinslerinin ismen fıkıh eserlerinde anılmamasının beklenemeyeceği de açıktır. Bu sebeple de fıkıh kültüründe eti yenen ve

<sup>6</sup> Müslim, "Zekât", 65; Tirmizî, "Kıyâme", 25.

yenmeyen hayvanlar konusunda zengin bir bilgi birikimine ve birbirinden oldukça farklı görüş ve temayüllere rastlanır”<sup>7</sup>.

Genel olarak helal ve haramı, özel olarak da gıda ürünlerinden helal olan ve olmayanları belirlemede İslam hukukçuları bazı kriterler geli tirmi lerdir. Kriter belirlemede sorulması gereken temel soru, “bu nesne neden helal veya neden haramdır? eklinde olacaktır. Buna verilecek cevap ise “çünkü nassta geçmektedir, çünkü temiz (*tayyib*) veya pis (*habis*) grubunda yer almaktadır, çünkü taabbüdüdür, çünkü genel olarak fayda veya zararı vardır, çünkü örf ve telakki bu ekildedir, çünkü israf-tır, çünkü kamu yararı bu yöndedir” tarzında olabilir. Bu soruların – taabbud gibi- bir kısmı mevcut helal ve haramı anlamaya yöneliktir. di- er kısmı ise Hz. Peygamber’in vefatından yani vahiy süreci tamamlan-dıktan sonra ortaya çıkan ürünlerin hükmünü belirlemek içindir. Aslında helal ve haramı belirleme yetkisi Allah’a ait oldu undan bu konuda te-mel kriter nass ve taabbüdüdür<sup>8</sup>. Bu açıdan bakıldı nda di er kriterler ise hikmet kabilindedir. Yani akılla kavranabilen gerekçelerinin ve hik-metlerinin ötesinde, bütün ilâhî buyruk ve yasakların Allah’ın iradesine samimiyetle teslim olanları di erlerinden ayırt eden bir sınav olu turma hikmet ve amacında birle ti i de göz ardı edilmemelidir. Bir ba ka ifa-deyle, “ slâm dininde bazı yiyeceklerin haram kılınmı olması, çe itli hikmet ve amaçlarla açıklanabilir. Ancak bu açıklamaların, yasa ın haki-ki sebebi ve yeterli açıklaması oldu unu iddia etmek do ru olmaz. Ger-çek nedeni bilen sadece Allah olup, kulların Allah’ın emir ve yasaklarına itaat etme yükümlülü ü bulunmakla birlikte, slâm’ın her bir emir ve

<sup>7</sup> TDV *İmiha*, II, 32-33.

<sup>8</sup> Bk. Kahraman, Abdullah, *slâm’da bâdetlerin De i mezli i*, 184-185.

yasa nın mâkul bir anlam ve sebebinin de bulundu undan hareketle bunların neler olabilece i üzerinde dü ünüp ara tırma yapmaları yasaklanmamı , aksine te vik edilmi tir”<sup>9</sup>. Buradan hareketle slam hukukçuları helal ve haram kılınan gıda maddeleri konusunda da ta’lil yöntemine başvurmu , *Kur’ân ve Sünnet’te yer alan ve “asl” konumunda bulunan hususlara “fer” durumunda olanları kıyas ederek helal ve haram listesini belirleme yoluna gitmi lerdir*. Ancak illeti veya münasip vasfı tespit edilmeyen helal ve haramlar aslı yapısı olan “taabbudilik” üzere kalmı tır. Burada zikredilen kriterlerin bir kısmı da esasen kıyas konusunda illet olmaya elverişli vasıflardır.

Konuyla ilgili kaynaklarda yer alan tercih ve görüşlerde, Kur’an ve Sünnet’te zikredilen ilke ve amaçların yanı sıra, fakihlerin kendi bilgi ve tecrübe birikimlerinin, bölgesel örf ve telakkilerin de etkisi olduğu bir gerçektir.

Bu konuda yapılan ve bizim de katıldığımız genel bir değerlendirme şöyledir: “Yiyecekler konusundaki yasakların en başta gelen amacı, insanın beden ve ruh sağlığının korunmasıdır. nsanın beden ve ruh sağlığına zararlı olduğu sabit olan maddelerin yenilip içilmesi dinen de haram görülür. Bu konuda fıkıh ilmiyle müsbet ilimlerin karışıklı bilgi alıverişi içinde olması, tecrübeyle ve bilimsel metotlarla elde edilen sonuçların dinî hükümlerde de dikkate alınması gerekir. Sarho edici ve uyu turucu özelliği bulunan maddelerin yenilip içilmesi de yine slâm’ın yasakları arasında yer alır. Ayrıca selim tabiatlı insanların öteden beri pis ve i renç bulduğu, necis olarak gördükleri şeylerin slâm’da haram kılın-

---

<sup>9</sup> TDV *İmha*, II, 32-33.

ı açıktır. slâm'ın bütün bu yasakları, öteden beri insanların bu konudaki ortak tutum ve telakkileriyle de uyum içindedir. Bu konuda slâm fikhının belki de en dikkat çekici ve ayırıcı özelliği, avlanma, hayvanların kesimi, eti yenen ve yenmeyen kara ve su hayvanları gibi konularda getirilen ölçü ve gruplandırmalardır<sup>10</sup>.

Buna göre helal ve haram gıdalar ta'lil edilirken dikkate alınan bir takım kriterler belirlenmiştir. Bunlar özellik ve genellik, içlem ve kaplam açısından farklı sıralamalara tabi tutulabilirse de bunları şöyle bir sırayla maddele tirebiliriz:

### 1. Nass kriteri

Burada “nass”tan maksat, ilgili âyet ve hadislerdir. Kitap ve Sünnet esasen helal ve haramı belirleme yetkisini Allah’a ait kılmaktadır. İlgili âyet ve hadislerden bazıları şöyledir: “*Diliniz yalana alı mı oldu u için her eye “ u haramdır, bu helâldir” demeyin. Zira Allah’a karşı yalan uydurmu olursunuz*”<sup>11</sup>.

Kur’ân’ın Ehl-i kitapla ilgili olarak “*Onlar Allah’ı bırakıp hahamlarını, rahiplerini ve Meryem o lu sâ’yı Rab edindiler...*”<sup>12</sup> âyeti nâzil oldu unda, daha önce hristiyan iken müslüman olan Adı b. Hatim Hz. Peygamber'e gelerek, “Ya Resûlallah! Onlar din adamlarına ibadet etmediler ki!” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber u açıklamayı yapmıştır: “*Evet, dedi in do rudur. Ancak yahudi ve hristiyan din adamları helâli haram, haramı da helâl saymı lar, onlarda buna tâbi olmu lardır. te onların din adamlarına*

<sup>10</sup> TDV *İmihal*, II, 33.

<sup>11</sup> Nahl, 16/116.

<sup>12</sup> Tevbe, 9/31.

*ibadet etmeleri bundan ibarettir*<sup>13</sup>.

Hiz. Peygamber bir ba ka hadisinde u açıklamayı yapmı tur: “*Helal, Allah’ın kitabında helal kıldıklarıdır. Haram da Allah’ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında bir açıklama yapmadıkları ise serbest bıraktı ı (mubah olan) eylerdir*”<sup>14</sup>.

Esas belirleyici nass oldu undan Hanefi hukukçu Cessâs, afii ve Hanbelilerin helal ve haram yiyecekler konusunda “Arap zevk ve telak-kisini, kriter kabul etmeleri”ne kar ı çıkmı tur<sup>15</sup>.

Böylece Kur’ân bazı gıdaların helal, bazılarının haram oldu unu açıkça ifade ettikten sonra, iki anahtar kavram vererek helal ve haramın belirlenmesinde temel bir ölçü ve bir çerçeve ortaya koymu tur. Bu kavramlar “tayyib/tayyibât” ve “habîs/habâis”tir. Hiz. Peygamber de konuyla ilgili bir çok hadisinde bunları örnekleyerek açıklamı tur. Ancak âyetlerdeki haramlar kesinlik ve hasr ifade ederken, hadislerdeki haramların haramlık ifade etti ini savunanlar da bulunmakla birlikte, genelde bunlarda zikri geçen haramlık ifadeleri kerâhet olarak yorumlanmı tur<sup>16</sup>.

Hiz. Peygamberin bu konudaki hadisleri, Allah’ın hükmünü ve iradesini beyandan ibarettir. âtibî’nin ifadesine göre, Allah, her türden helal ve haramı Kur’ân’da beyan etmi tir. Bu ikisi arasında ise durumu belli olmayan eyler vardır ve bunlar hem helal hem de haram tarafının hükmünü alabilir. te bu konuda Resulü Allah devreye girerek durumu hem icmalî olarak hem de detaylı bir biçimde açıklamı tur. cmalî olarak

<sup>13</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmî’l-Kur’ân*, X, 177.

<sup>14</sup> Tirmizî, “Libâs”, 6; bn Mâce, “Et’ime”, 60.

<sup>15</sup> Cessâs, III, 21.

<sup>16</sup> Bk. Okur, “ İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, VI. *İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Hukuku Açısından Helal Gıda Sempozyumu*, Bursa 2009, 30-35.

u açıklamayı yapmıştır: “*Haram bellidir, helal bellidir; bu ikisi arasında ise durumları belli olmayan üpheli eyler vardır...*”<sup>17</sup>. Hz. Peygamber'in, “*Helâl Allah'ın kitabında helâl kıldı ı eyler, haram da Allah'ın kitabında haram kıldı ı eylerdir. Hakkında hüküm belirtmedi i hususlar ise sizin için affetti i eylerdir*”<sup>18</sup> hadisi helal ve haramların belirlenmesi noktasında önemli bir vurgudur.

Kur'ân'da haram kılınan gıdalar ise dörtle sınırlıdır. İgili âyetlerde bunlar öyle ifade edilmiştir:

“*Allah, size ancak le , kan, domuz eti ve Allah'tan ba kası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü a maksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. üphesiz, Allah çok ba ı - layandır, çok merhamet edendir*”<sup>19</sup>.

“*Le , kan, domuz eti, Allah'tan ba kası adına bo azlanan, (henüz canı çıkmamı iken) kestikleriniz hariç; bo ulmu , darbe sonucu ölmü , yüksekten dü erek ölmü , boynuzlanarak ölmü ve yurtdışı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili ta lar üzerinde bo azlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. te bütün bunlar fisk (Allah'a itaatten kopmak)tır. Bugün kâfirler dininizden (onu yok etmekten) ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak slâm'ı seçtim. Kim iddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse, üphesiz ki Allah çok ba ı layıcıdır, çok merhamet edicidir*”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> âtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 33.

<sup>18</sup> Tirmizî, “Libâs”, 6; bn Mâce, “Et'ime”, 60.

<sup>19</sup> Bakara, 2/173.

<sup>20</sup> Maide, 5/3.



“ *De ki: Bana vahyolunan Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında le , akıtılmı kan, domuz eti -ki o üphesiz necistir- ya da Allah'tan ba kası adına kesilmi bir (murdar) hayvandan ba ka, haram kılınmı bir ey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü a maksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir. üphesiz Rabbin çok ba ı layandır, çok merhametlidir*”<sup>21</sup>.

“ *Allah, size ancak le , kan, domuz eti ve Allah'tan ba kası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü a maksızın yemek zorunda kalırsa, üphesiz ki Allah çok ba ı layandır, çok merhamet edendir*”<sup>22</sup>.

Kur'ân'da bunların haram oldu unu bildiren âyetlerde hasr ifadesi kullandı ı için haram olan hayvan kökenli gıdalar Kur'ân'da bunlarla sınırlıdır. Medine döneminin sonuna kadar da bu konuda farklı bir âyet nâzil olmamı tır. Hatta Hz. Peygamber'e ya , peynir ve yaban e e-inin helal olup olmadı ı soruldu unda öyle buyurmu tur: “ *Helal, Allah'ın kitabında helal kıldıklarıdır; Haram da Allah'ın kitabında haram kıldıklarıdır. Hakkında bir açıklama yapmadıkları ise serbest bıraktı ı (mubah olan) eylerdir*”<sup>23</sup>. Konuyla ilgili haram kılıcı hadisler farklı ekilde yorumlanmı tır. Bu yorumlardan birine göre, âyette haram kılınanlar kesin olarak haramlık ifade ederken, hadislerde kesin olarak yasaklanan hayvansal gıdalar delilin zanni olması sebebiyle, *kerâhet* ifade etmektedir<sup>24</sup>. Hadislerin belli bir gerekçeye dayanarak geçici bir yasaklama getirdi i kanaatini

<sup>21</sup> Enam, 6/145.

<sup>22</sup> Nahl, 16/115.

<sup>23</sup> Tirmizî, “Libâs”, 6; bn Mâce, “Et'ime”, 60.

<sup>24</sup> Bk. bn Cüzeyy, *et-Teshil li ulûmi't-tenzil*, II, 45.

ta ryanlar da vardır<sup>25</sup>. Buna örnek olarak da ehli e eklerin yasaklanması gösterilmi ve bu yasak o gün için e eklerin yük ta ıma aracı olmasıyla veya ganimet mallarının payla tırılmadan ya malanarak yenmesine engel olma amacıyla ya da söz konusu e eklerin necaset yemesiyle gerçekleştirilmi tir. Çünkü bu gerekçeleri haklı gösteren ba ka rivayetler de vardır<sup>26</sup>. Ancak ulemâ ehli e eklerin mutlak olarak haram oldu unu ifade eden rivayetleri esas almı tır. Esasen mezhepler arasındaki ihtilaflar da buradan kaynaklanmaktadır. Ancak hadislerin, âhad bile olsa Kur'ân'ı tahsis etmesi câiz görüldü ünden, ilgili âyet ve hadisler arasında bir teâruz bulunmadı ı, hayvansal kökenli haramların âyette zikredilenlerle sınırlı olmadı ı, âyetlerin temel ve örnek haramları ifade etti i, hadislerin ise bunları detaylandırdı ı ekinde yorumlar da vardır<sup>27</sup>. Hatta âyetlerin sınırlayıcı üslubuna müdahale etmemek için, ilgili hadislerin aslında âyetlerde geçen, “rics”, “fısk”, ba y” ve “teaddî” gibi illetlerin açıklanması ve uygulanması ekinde yorumlanmı tır<sup>28</sup>.

Kur'an ve Sünnet haramı belirlerken ayrıntudan ziyade konuyla ilgili kaideyi ve belirli durumların hükmünü vazetmekle yetinmi tir. Bu genel kuralın her devirde anlaşılabilir uygulanabilir tarzda takdim edilmesi ise o devrin yetkili ve bilgili slâm bilginlerine bırakılmı tır. Bundan dolayıdır ki, özellikle ilk devir slâm âlimleri “haram” tabiri ile Allah'ın açıkça haram kıldı ı hususları kasteder, hakkında kesin ve açık nas bulunmayan eyler içinse “haram” demekten kaçınırlar, bunları ifade eder-

<sup>25</sup> Bk. Re id Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, VIII, 163.

<sup>26</sup> Bk. Ebû Davud, “Et'ime”, 33; Tahavî, *erhu meâni'l-âsâr*, IV, 203-207.

<sup>27</sup> Tahâvî, *erhu meâni'l-âsâr*; Beyrut 1987, IV, 210; Cessâs, III, 19-21; Râzî, XIII, 168-169; Okur, 31-32.

<sup>28</sup> Bk. Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 2075-2076.

ken daha çok “mekruh, ho de il, do ru de il, sakıncalı, caiz de il” gibi tabirleri kullanırlardı<sup>29</sup>.

## 2. Taabbudilik kriteri

Bu, Kur’ân’da yer alan mevcut bazı haramların gerekçesini anlamaya yöneliktir. Kur’ân’da, aslında temiz ve helal olan bazı yiyeceklerin haram kılınması ancak taabbud anlayışıyla izah edilebilir. Çünkü bu yiyecekler belli toplumlara onları cezalandırmak maksadıyla haram kılınmıştır<sup>30</sup>. Mesela, zulüm yapmaları, bir çok kimseyi Allah yolundan saptırmaları, kendilerine yasak olduğu halde fâiz almaları ve insanların mallarını haksız olarak yemeleri sebebiyle önceden helal kılınan temiz ve ho eyler Yahudilere haram kılınmıştır<sup>31</sup>. Böylece onlara tırnaklı hayvanlar, koyun ve sı ırların ise, sırt ve ba ırsaklarındakiler hariç, iç ya ları haram kılınmıştır<sup>32</sup>. Bu onlara yönelik bir cezalandırmadır. Cezanın neden bu şekilde verildi ini ise akıl tam olarak idrak edemeyip teslim olmaktan ba ka çaresi kalmaz. Hz. Adem’in yemesi yasaklanan meyve de bu kriter gereğindedir. Bu sebeple de bu tür haramlar taabbudî olarak kabul edilir. Nitekim Mekke’de nâzil olan En’am suresinde haram kılınan hayvanlar noktasında mü riklerin en çok hayret ettiği ey, kendili inden ölen hayvanın haram kılınması, insanın eliyle bo azladığının ise helal kılınması idi. Çünkü onlara göre bu ikisi arasında fark yoktu<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> âtibî, IV, 287; Karadavî, 27; Karaman, 22-23; Erdoğan, 130; TDV *İmihal*, II, 176-177.

<sup>30</sup> Bk. Nisâ, 4/160-161; En’am, 6/146.

<sup>31</sup> Nisâ, 4/160-161.

<sup>32</sup> En’am, 6/146.

<sup>33</sup> Numanî, Mevlânâ İbî, *Son Peygamber Hz. Muhammed* (çev. Yusuf Karaca), 473-474vd.

Dolayısıyla helal ve haramın belirlenmesinde taabbud anlayışı da hem genel hem de özel bir kriter olur<sup>34</sup>. Taabbudun genel anlamda kriter olması, her helal ve haramın mutlaka taabbudi bir yönünün bulunması, özel anlamda kriter olması ise, bazı helal ve haramların ancak bu kriterle izah edilebilmesi sebebiyledir.

Giriş kısmında da ifade edildiği üzere, İslam dininde bazı yiyeceklerin haram kılınmış olması, çeşitli hikmet ve amaçlarla açıklanabilir. Ancak bu açıklamaların, yasağın gerçek sebebi, illeti ve yeterli açıklaması olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Zira gerçek nedeni bilen sadece Allah'tır. Bu yüzden helal ve haram kılma yetkisi Allah'a aittir<sup>35</sup>. Kullara düşen ise Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmektir. Ancak İslam'ın her bir emir ve yasağının makul bir anlam, sebep ve hikmetinin de bulunduğu bir gerçektir. Bunlar üzerinde düşünüp araştırma yapmak yasaklanmamış aksine teşvik edilmiştir<sup>36</sup>.

Üzerinde çok tartışma bulunan domuz eti de İslam âlimleri tarafından bu kritere göre değerlendirilmektedir. Gerek önceki âlimler gerekse günümüzde domuz etini haram oluşunun hikmetini anlamak maksadıyla ta'lil edenler bulunmakla birlikte, bununla ilgili haramlığın taabbud kriterine göre değerlendirilmesi daha isabetli görülmektedir<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Bk. İzzüddin b. Abdisselam, *Kavâidü'l-ahkâm*, I, 34; *TDV İlmihal*, II, 31-32; Okur, 25.

<sup>35</sup> En'âm, 6/119; Şûrâ, 42/21; Yunus, 10/59; Nahl, 16/116.

<sup>36</sup> *TDV İlmihal*, II, 32-33.

<sup>37</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 124; Uludağ, Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 145-147; Erdoğan, 141; a.mlf., *İslam İlmihali*, 666, 675; Ataseven, Asaf-Şener, Mehmet, "Domuz" md., *DİA*, IX, 507-508; Kahraman, 185; Okur, 29-30.

### 3. Fayda-zarar kriteri

Yüce Allah Kur'ân'da, yer yüzündeki bütün şeyleri insan için yarattığını ifade etmiş<sup>38</sup>, burada olan nimetlerin helal ve temiz olanlarından yararlanmayı serbest kılmış<sup>39</sup>, Kulları için yarattığı ziynetleri ve temiz rızıkları haram kılacak bir gücün olmadığını<sup>40</sup> beyan buyurmuştur. Hz. Peygamber de, israfa saptırmadan ve ucuba düşmeden yemeyi, içmeyi, giymeyi ve sadaka vermeyi tavsiye etmiştir.

İnsan hayatının tehlikeye atılmaması<sup>41</sup>, canın korunması ve zararın defedilmesi İslam'ın temel ilkeleri arasında yer almaktadır. Bu yüzden helal ve haram gıdaların belirlenmesinde baş vurulacak kriterlerden biri de fayda-zarar kriteridir<sup>42</sup>. Zira beslenmenin temel amacı, insanın akıl, beden ve ruh sağlığını korumak ve sağlıklı yaşamasını temin etmektir. Bunun için insanın sağlık açısından kendisine yararlı olan maddeleri yemesi helal, zararlı olanları yemesi ise haramdır. Allah'ın yemesini helal kıldığı bütün maddeler prensip olarak faydalı, haram kıldığıları ise zararlıdır<sup>43</sup>.

Yüce Allah bir takım hususları helal, bir kısmını ise haram kılarak kullarına olan sonsuz rahmetinin eserini göstermiş, onlara bir şekilde zararı olacak şeyleri haram, yararı olacak şeyleri ise helal kılmıştır. Buna göre Yüce Allah, başlangıçta ve sonuçta tamamen zararlı olanları haram kıldığı gibi, zararı faydasından çok olanları da haram kılmıştır. Tamamen

<sup>38</sup> Bakara, 2/29.

<sup>39</sup> Bakara, 2/168, 172; Mâide, 5/88; A'râf, 7/160; Enfâl, 8/69; Nahl, 16/114; Tâhâ, 20/81; Mü'minûn, 23/51.

<sup>40</sup> A'râf, 7/32.

<sup>41</sup> Bakara, 2/195.

<sup>42</sup> Örnek için bk. Karadavî, *el-Helal ve'l-haram*, 77; Karaman, 50-52.

<sup>43</sup> Karadavî, 31; Bilmen, 446; Özyazıcı, Alpaslan, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*; Kaya, Remzi, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddeste Helal ve Haram Gıdalar*, 19-20.

faydalı veya fayda yönü gâlip bulunanları da helal kılmı tır<sup>44</sup>. u âyet bu hususa i aret etmektedir: “ *Sana, sarho luk veren eyler ve ans oyunları hakkında sorarlar. De ki: “Onların her ikisinde de hem büyük bir kötülük hem de insanlar için bazı yararlar vardır; ancak yol açtıkları kötülük, sa ladıkları yararlardan daha büyüktür”*<sup>45</sup>.

Faydalı ve temiz eyler Kur’ân’da “tayyibât” olarak, zararlı ve pis olanlar ise “habâis” olarak adlandırılmı tır. İlgili âyetlerin bir kısmı öy- ledir: “ *Senden kendilerine nelerin helâl kılındı nı soruyorlar; de ki, Size temiz yararlı eyler helâl kılınmı tır. E’ itti iniz ve Allah’ın size ö retti ini ö retti i- niz avcı hayvanların sizden yana yakaladıklarını yiyiniz ve üzerine Allah’ın ismini anınız (Besmele çekiniz). Allah’tan korkup kötülüklerden (murdar ve zararlı eylerden) sakının; üphesiz ki Allah hesabı çabuk görendir”*<sup>46</sup>, “ *Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve ncil’de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyili i emreder; onları kötülükten alıkoyar. Onlara iyi ve temiz eyleri helâl, kötü ve pis eyleri haram kılar”*<sup>47</sup>.

slam hukukçuları yenebilecek nesnelere cansızlar (*cemâdâ*), ma- denler ve hayvan kökenli olanlar olmak üzere üç grupta toplamı lardır. Cansızların ve madenlerin yenilebilmesinde insan sa lı na faydalı veya zararlı olması dikkate alınmı tır. Tuz gibi, yenmesi mutad hale gelen inorganik maddelerin –sa lık sorunu olu turmayacak kimseler açısın- dan- yenilmesinde dinen sakınca görülmemi tir. Ancak yenmesi mutad

<sup>44</sup> Karadavî, 31.

<sup>45</sup> Bakara, 2/219.

<sup>46</sup> Mâide, 5/4, 5.

<sup>47</sup> A’râf, 7/157. Ayrıca bk. Nisâ, 4/2, Mâide, 5/10.

olmayan ve sağlıklı zararlı olabileceği düşünülen toprak ve çamur gibi maddelerin yenilmesi câiz görülmemiştir<sup>48</sup>.

Bitki kökenli gıda maddelerinin helallik ve haramlık yönünün belirlenmesinde de akıl ve beden sağlığına zarar verip vermemesi ölçü olarak alınmıştır. Bundan dolayı alkollü içkilerin, uyuşturucu maddelerin ve insan sağlığı açısından tehlike arzeden zehirli, keyif verici maddelerin kullanılması haram kabul edilmiştir<sup>49</sup>.

Hayvan kökenli gıda maddelerinde ise helal olanlar için ayrıntılı bir liste verilmemiştir. Temiz ve helal olanların yenebileceği genel olarak vurgulanmıştır. Bunun yanında kullanılan “behîmetü'l-en'âm” tabiri ile Araplarca bilinen ve yenilmesi mutad olan deve, sığırtı ve koyun gibi hayvanlara atıfta bulunulmuştur. Konuyla ilgili somut çerçeve, yenilmesi haram olan hayvanların belirlenmesiyle olmuştur<sup>50</sup>.

Kur'ân yenilmesi haram olan hayvanları dört madde olarak şöyle ifade etmiştir:

*“Allah, size ancak leke, kan, domuz eti ve Allah'tan başka kası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü a maksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur. Üpşesiz, Allah çok bakişilayandır, çok merhamet edendir”*<sup>51</sup>.

Bu dört maddede zikredilen gıdalar da hikmetini anlamak için fayda-zarar kriterine göre değerlendirilmiştir. Çünkü domuz eti, kan ve

<sup>48</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Hyâu ulûmi'd-dîn*, II, 93; Bilmen, Ö. Nasuhi, *İslam İmihali*, 446; TDV *İmihal*, II, 33; Okur, 26.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *Hyâ*, II, 93; Bilmen, 446; Zühaylî, III, 506; Okur, 26, 40, 43.

<sup>50</sup> Okur, 26.

<sup>51</sup> Bakara, 2/173; Maide, 5/3; Enam, 6/145; Nahl, 16/115.

le dinen necis maddeler arasında zikredilmi tir<sup>52</sup>.

#### 4. Temiz-pis olma kriteri

Kur'ân ve Sünnet'te helal ve haram kılınan gıdalar ta'lil edilirken i aret edilen kriterlerden biri de temiz (*tayyib*) veya pis (*habîs*) olma özelliğidir.

Kur'ân'da yer alan "tayyibât", hoş a giden, beşenilen, yenilmesi helal olan yiyecekler, usulüne uygun olarak kesilmi hayvanlar anlamına gelmektedir<sup>53</sup>. Bu kelime gıdalar bakımında, helal olan ve insanın hoşlandı ı temiz yiyecekleri ifade etmektedir<sup>54</sup>. "Habâis" kelimesi ise, bunun zıddı bir anlam içermektedir<sup>55</sup>. Buna göre, insanın hoşlandı ı, faydalı ve temiz yiyecekler prensip olarak helal, hoşlanmadı ı, i renç ve temiz olmayan şeyler ise prensip olarak haram kabul edilmi tir<sup>56</sup>.

#### 5. Tabiatında i rençlik, tiksindiricilik ve vahşilik olma kriteri

Bu kriter daha çok hayvansal gıdalar için geçerlidir. Buna göre bazı hadislerde tabiatında i rençlik, tiksinti ve vahşilik bulunan hayvanların yasaklandı ını görüyoruz. Buradan hareketle mesela Hanefi mezhebinde, bazı hadislere dayanılarak<sup>57</sup>, özellikle hayvanlarda tabiatı bakımından i renç, pislik ve vahşilik bulunup dipleri ve tırnaklarıyla kendilerini müdafaa eden, avlarını azı dipleriyle kapıp avlayan ve parçalayan hayvanların yenmesi haram kabul edilmi tir. Buna göre fare, yılan, akrep gibi hayvanlar tab'an i renç bulduklarından; çaylak, kartal, akbaba

<sup>52</sup> Bk. Zühaylî, *el-Fıkhü'l-slâmî*, I, 150-153.

<sup>53</sup> Isfehânî, Râ'ib, *el-Müfredât fî aribi'l-Kur'ân*, 308-309; Zebîdî, M. Murtezâ, *Tâcu'l-arûs*, III, 288.

<sup>54</sup> Isfehânî, 308-309; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 140; Okur, 25.

<sup>55</sup> Isfehânî, 141; Zebîdî, V, 231.

<sup>56</sup> Bilmen, 446; Kaya, 23; Okur, 25.

<sup>57</sup> Bk. evkânî, *Neylû'l-evtâr*, VIII, 125-146.



gibi ku lar ve kurt, ayı, arslan gibi hayvanlar yırtıcı olmaları sebebiyle haram kabul edilmi tir. Ancak tabiatında vah ilik olmayan ve i renç görülmeyen tavuk, kaz, ördek gibi evcil, sı ırcık, güvercin gibi evcil olmayan hayvanların yenmesi helal kabul edilmi tir. Azı di i oldu u halde ba kalarına saldırmayan devenin eti ise helal görülmü tür. Bu de erlendirme yapılırken gıdaların insan üzerinde iyi ve kötü etkileri dikkate alınmı , mükerrem bir varlık olan insanın böyle i renç ve pis eylerle beslenmesi uygun bulunmamı tır. Di er mezheplerde bu hayvanların etleri konusunda farklı görü ler vardır<sup>58</sup>.

#### 6. Bo azlama kriteri

Dinimizin hayvansal gıdaların helal olması için getirdi i temel kriterlerden birinin usulüne uygun olarak bo azlama oldu u malumdur. Zira bu usule göre bo azlanmayan hayvanlar le hükmünde kabul edilerek haram sayılmaktadır. Burada hayvan kesilirken besmele çekilip çekilmemesi, bo azlamanın ekli ve bo azlayanın dini kimli i önem arzetmektedir. Hayvan bo azlanırken besmele çekmenin hükmü konusunda doktrinde farklı görü ler bulunmaktadır. Mesela afiller besmeleyi müstehap sayarken, Hanefiler kasten terk edilmedikçe hayvanın helal olaca ı yönünde görü belirtmi lerdir. Besmele ile ilgili âyetin<sup>59</sup>, besmele çekilmeden bo azlanan hayvanın helal veya haram olmasından ziyade, putlar adına kesilen hayvanın etinin yenmeyece ini ifade etti i ekinde yorumlar da vardır<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Mevsilî, *el-htiyâr*, V, 13-14; Cezîrî, *el-Fıkhu 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, II, 3; Zühaylî, *el-fıkhu'l-slâmî*, III, 508; Bilmen, 416-417.

<sup>59</sup> Mâide, 5/5; En'âm, 6/120.

<sup>60</sup> Bayındır, Abdulaziz, *slam Fıkhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu*, 124-125.

Kesmenin eklinin de havyasal gıdanın helal veya haram olu-  
unda etkili oldu unu ifade eden fukaha, özellikle kanın akmasından  
önce hayvanın ölümüne sebep olan oklamaların hayvanı haram kıldı ı  
üzerinde durmu tur. Ancak bayılmaya sebep olup eziyet çekmeden  
bo azlanmasına yardımcı olan oklamalarda sakınca görülmemi -  
tir.Hayvanı bo azlayanın en azından ehl-i kitap olması gerekli görülür-  
ken, ehl-i kitabın tanımı, kesim usulleri gibi konularda farklı tartı malar  
yapılmı tur<sup>61</sup>.

### 7. Beslenme ekli kriteri

slam hukukçuları hayvansal gıdaların helal olması için beslenme  
eklinin de önemi üzerinde durmu lardır. Buna göre beslendi i madde-  
ler arasında kan, hayvan artı ı gibi dinen necis sayılan maddelerin bu-  
lundu u ve “celâle” denilen hayvanların etinin hükmü tartı ma konusu  
olmu tur. Bu görü lerin bir ucunda malikiler di erinde ise Hanbeliler  
bulunmaktadır. Malikiler bu ekildeki hayvanların yenilmesinde sakınca  
görmezken, Hanbeliler haram oldu u kanaatindedirler. Ancak hayvanın  
belli bir süre hapsedilerek temiz gıdalarla beslenmesinin keraheti ortadan  
kaldıraca ı genel kabul görmü tür<sup>62</sup>.

Gazlı içecekler konusunda da, muhteviyatlarında bulunan aro-  
manın eritilmesinde kullanılan etil alkol sebebiyle tartı malar olmu tur.  
Bazıları içine etil alkol katılmasının bunları da haram içecekler kapsamı-  
na dahil edece i görü ünü savunurken, katılan etil alkolün az miktarda  
olu unu ve gazlı içeceklerin çok içilmeleri durumunda bile sarho edici

<sup>61</sup> De erlendirmelerle ilgili toplu bilgi için bk. Okur, 45-49.

<sup>62</sup> Cezîrî, II, 5-6; Zühaylî, III, 511-513; Okur, 48-49.

özellik ta imamalarını gerekçe gösterenler ise bunların tüketilmesinin helal oldu u kanaatini belirtmişlerdir<sup>63</sup>.

### 8. stihâle kriteri

Gıda ve ilaç sanayinde hayvansal kökenli maddelerin kullanıldığı malumdur. Ancak domuz gibi yenmesi dinen helal olmayan hayvanların deri, ya ve kemiklerinin katkı maddesi olarak özellikle de yaygın bir kullanım alanı bulunan jelatin maddesinin yapımında kullanılması jelatin içeren gıdaları dinen tartışılabilir hale getirmektedir. Eti yenen hayvanlardan elde edilen jelatin dinen bir sakınca oluşturmazken, balıkta domuz olmak üzere eti yemeyen hayvanlardan elde edilen jelatinin hükmü tartışılmalıdır. Bunların helal veya haram olarak değerlendirilmesinde özellikle Hanefilerin üzerinde çok durdukları istihale bir kriter olarak kullanılmaktadır. Ancak Hanefiler bu konuda “yapı de i ikli i” ile “vasıf de i ikli i”ni farklı değerlendirilmektedirler. Buna göre aslında necis olan madde eski özelliğini tamamen kaybedecek şekilde yapısal de i ikli e u rarsa artık adı da de i ece i için hükmü de de i ip helal olmaktadır. Arabın sirke, domuzun tuzlaya dönüşmesi gibi sadece vasıf de i ikli i o gıdayı helal hale getirmez<sup>64</sup>.

### 9. Örf ve telakki kriteri

Gıda maddeleriyle ilgili helal ve haramın belirlenmesinde Kur’ân ve sünnette zikredilen ilke ve amaçların yanı sıra, fakihlerin özel bilgi ve tecrübe birikimlerinin, bölgesel örf ve telakkilerin de etkisi olmuştur<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Bk. Okur, 49-52.

<sup>64</sup> İbn Abidin, I, 519-520; Okur, 54.

<sup>65</sup> TDV İmihâl, II, 32;

Bunun temelinde de Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları yatmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in yiyecekler konusunda bütün uygulamalarının ve ahsî tercihlerinin daima dinî bir emir veya yasak olarak de erlendirilmesi doğrudur. Meselâ bu olay bu noktaya ışık tutmaktadır: Abdullah b. Abbas ve Hâlid b. Velid Hz. Peygamberle birlikte Hz. Meymûne'nin evinde yemeğe oturmuşlar ve önlerine -Necid taraflarından ev sahibesinin bir akrabasının getirdiği kızarmış bir iri keler konmuştu. Resûl-i Ekrem yemeyince bîn Abbas: "Bunu yemek haram mıdır ey Allah'ın resulü?" diye sordu. Hz. Peygamber:

*"Hayır, fakat bizim taraflarda olmayan bir yemektir, ho uma gitmedi i için yemiyorum"* buyurdu. Hâlid b. Velid bu olayla ilgili olarak, "Sonra ben o yemeği önüme çektim ve yedim; Resûlullah da yedi mi görüyordu" demiştir<sup>66</sup>.

Şâfiîler ve Hanbeliler, Arap örfünün de bu konuda belirleyici olabileceğini ifade etmişlerdir, hakkında nass bulunmayan hayvan kökenli gıdaların helallik ve haramlığını tespit konusunda Arap damak zevkinin, onların beğeni veya tiksinti duymasının bir kriter olabileceği yolunda görüş beyan etmişlerdir. Bu mezhepler görüşlerini "tayyibât"ın helal, "habâis"ın ise haram olduğunu ifade eden âyetlere<sup>67</sup> dayandırmış ve bu aklî gerekçelerle de desteklemişlerdir: Her toplumun beğenisi kriter olarak alınamaz, çünkü bu izafî bir yol açar. Halbuki vahyin ilk muhatapları olmaları, yeme içme konusunda aklı fakirlik içinde olmamaları ve aklı lükse dalmamaları hasebiyle Arapların ekonomik durumu iyi olanları-

<sup>66</sup> Buhârî, "ez-Zebâih ve's-sayd", 33.

<sup>67</sup> Mâide, 5/4; A'râf, 7/157.

nın, ehir veya köylerde ya ayanlarının be enisi ölçü olabilir<sup>68</sup>. Hanbelîler de bu konuda özellikle Hicaz bölgesi ahalisinin be enisini ölçü almaktan yanadırlar<sup>69</sup>.

Ancak Hanefiler Arapların be enisini kriter kabul etme görüşünü a ır bir ekilde ele tirmi lerdir. Bu konuda Hanefî fakihî Cessas'ın gerekçeleri kısaca öyledir: Temiz ve helal olmayan (*habîs*) eylerin belirlenmesinde sadece Arapların be enisini ölçü almak ilgili ilgili âyetin muktezasına uymayan temelsiz bir iddiadır. Nitekim Hz. Peygamber, yasakladı ı hayvanları i tahla yiyen Araplar oldu u halde, yırtıcı hayvanların yenmesini yasaklarken Arapların be enisini dikkate almamı tır. Dolayısıyla belli bir halkın be enisini esas almak keyfî ve çeli ik bir yaklaşımdır<sup>70</sup>. Bu konuda afî bir âlim olan Fahrüddin Râzî de Hanefilerle aynı görüşü tedir. Çünkü be eni subjektif bir ey olup ki ilere ve artlara göre de i kenlik arzeder. Hayvansal gıdaları dört ile sınırlayan âyetin hasır ifade eden üslubunu Arap be enisiyle sınırlandırmak, subjektif bir olguya dayanarak âyetin neshi anlamına gelir ki bu kabul edilebilir bir ey de ildir<sup>71</sup>. O halde nassların haram kılmadı ı, faydalı ve temiz olan hayvansal gıdaların helal oldu unu kabul etmek daha do ru bir yaklaşım olacaktır<sup>72</sup>. Ancak afî ve Hanbelîlerin Arap örf ve telakkilerine atfettikleri bu de eri önemli bulup di er milletlerin örf-âdet ve telakkilerini de dikkate alma noktasında de erlendirmek mümkündür. Bir eyin temelde haram kılınması, milletlerin damak zevkine elbette bırakılamaz.

<sup>68</sup> İrbînî, Hatîb, *Mu ni'l-muhtâc*, IV, 408; Zühaylî, III, 514; Okur, 38-39.

<sup>69</sup> İbn Kudâme, *el-Mu ni*, XIII, 316; Zühaylî, III, 513-514.

<sup>70</sup> Bk. Cessâs, Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 21; Okur, 38-39.

<sup>71</sup> Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XIII, 170; Re id Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, VIII, 166; Okur, 39.

<sup>72</sup> Okur, 39-40.

Ancak bu ölçü yine de nasslarla çatı mamak artıyla tayyibât ve habâisin belirlenmesinde bir ölçü olabilir. Çünkü helal olan her şey tayyib olmayabilir. Kur'ân'ın "helal" kelimesiyle birlikte "tayyib" kelimesini kullanması da bu açıdan manidardır. Tamamen helal olan gıdalarla hiç insanın içine sinmeyen yiyecekler hazırlanmı olabilir. Bir millete göre bu yiyecek çekici ve i tah açıcı iken ba kasına göre i renç bulunabilir.

#### 10. sraf Kamu yararı kriteri

slâm'ın beslenme ve yiyecekler konusundaki kriter, sınırlama ve önerileri elbetteki bunlardan ibaret de ildir. slâm dini, dünya ile âhîret, ruh ile beden, hak ile sorumluluk arasında denge getirdi i gibi yiyecekler konusunda da dengeli beslenme ve tüketimi emretmi tir. Buna ba lı olarak, ihtiyaç fazlası tüketimi "israf" ve ihtiyaç olmayan yönde tüketimi de "tebzîr" olarak adlandırıp haram kılmı tır. Böylece hem beden ve ruh sa lı nı hem de toplumsal dengeyi gözetici bir dizi tavsiyede bulunmu - tur. Günümüzde geli mi Batı ülkelerinde a rı beslenmenin ve israfın ciddi düzeyde sa lık ve ekonomi problemlerine sebebiyet verdi i dü ünülürse, slâm dininin bu alandaki ilke ve önerilerinin önemi daha iyi anlaşılmaktadır<sup>73</sup>.

Özellikle avlanma yasa ı, kamu kaynaklarının yerinde kullanılması ve israfın önlenmesine yönelik olan yasaklamalar, esasen helal olan şeylerin kullanılması noktasında getirilen sınırlamaları ifade etmektedir. Bu sebeple kamu otoritesi tarafından yapılan bu ekledeki yasaklamalar, bir şeyin dinen haram olması ekinde de ildir. Bunlar kamu yararını temin ve israfı önleme adına yasaklamalar kabilindedir. Bu sebeple de

<sup>73</sup> TDV *İmihal*, II, 33.

yere, zamana, artlara ve ki ilere göre de i iklik arzeder. Ancak slam hukukçuları sigaranın hükmünü belirlerken israf kriterinden hareket etmi lerdir.

### **Sonuç**

Kur'ân'da helal ve haram kılınan hayvansal ve bitkisel gıdaların bir kısmındaki helal veya haramlı ı taabbudi olarak de erlendiren fukaha, genel olarak bunları ta'lil ederek bunlar dı ındaki maddelerin de erlendirilmesi için bazı kriterler geli tirmi lerdir. Ta'lilde ilgili hadislerin sundu u örneklerin ve getirdi i açılımın da önemli katkısı olmu tur. Buna göre Kur'ân'da haram oldu u belirtilen gıdaların tüketilmesi kesin olarak haram olurken, hadis ve kıyas temeline dayananlar, delilin zanni olu u sebebiyle daha çok mekruh olarak de erlendirilmektedir. Fukahanın kendi döneminde sınırlı bazı örnekler üzerinden geli tirdikleri kriterler günümüzde yeni üretilen bir takım gıda maddelerinin hükmünün belirlenmesine de ık tutmaktadır.

Özetle ifade etmek gerekirse, bir gıda Allah'ın haram kıldıkları arasında yer alıyorsa öncelikle Allah haram kıldı ı için haram olmaktadır. Bu yönüyle haramlar taabbudi özellik arzederler. Ancak bütün haramları dar anlamıyla yani illeti akılla asla kavranamaz ve ta'lil edilemez ekinde de erlendirmek do ru olmayaca ı için, haramlar ta'lil edilmi ve yeni maddeler de buna göre belirlenmi tir. Buna göre, bir gıda maddesinin dinen helal veya haram kabul edilmesinde taabbud anlayı ı yanında insana faydalı veya zararlı olması olması da temel ve kapsamlı bir kriter olarak kabul edilmi tir.

## KAYNAKÇA

- Ataseven, Asaf- ener, Mehmet, “Domuz”md., D A, IX.
- Bayındır, Abdulaziz, VI. *İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fikhi Açısından Helal Gıda Sempozyumu*, Bursa 2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İmihali*, İstanbul ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Smail, *el-Câmiu's-Sahîh*.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed er-Razi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut ts.
- Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fikhu 'ale'l-mezahibi'l-erba'a*, İstanbul 1986.
- Ebû Davud, Süleyman b. E as, *Sünen*.
- Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1994.
- Erdoğan, Mehmet, *İslam İmihali*, İstanbul 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1985.
- İsfehânî, Râşid, *el-Müfredât fi'l-erba'a'l-Kur'ân*, Beyrut ts.,
- İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, Riyat 2003.
- İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, Beyrut 2003.
- İbn Kudâme, *el-Mu'nâ*, Riyat 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen İmihal*, TDV, İstanbul 1999.
- İzzüddin b. Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm*, Beyrut 1990.
- Kahraman, Abdullâh, *İslam'da bâdetlerin Değişmesi*, İstanbul 2002.
- Karadavî, *el-Helal ve'l-haram*, Beyrut 1985.
- Karadavî, *el-Helâlü ve'l-harâmu fi'l-İslâm*, Beyrut 1985.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989.
- Kaya, Remzi, *Kur'ân-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te Helal ve Haram Gıdalar*, İstanbul 2000.



- Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân* (thk. Abdulmuhsin et-Türkî), Beyrut 2006.
- Mevsilî, *el-Hitâyâr*; Beyrut ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahîh*
- Numanî, Mevlânâ iblî, *Son Peygamber Hz. Muhammed* (çev. Yusuf Karaca), stanbul 2010.
- Okur, K. Hamdi, “ İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, VI. *İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve İslam Fıkhu Açısından Helal Gıda Sempozyumu*, Bursa 2009.
- Özyazıcı, Alpaslan, *Alkollü İçkiler, Sigara ve Diğerleri*, D B, Ankara 1999.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebir*; Beyrut 2001.
- Re id Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Mısır 1338.
- âtîbî, Ebû şhak, *el-Muvâfakât*, Kahire ts.
- evkânî, Abû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylû'l-evtâr*; Kahire 1971.
- irbînî, Hatîb, emsüddin Muhammed b. Muhammed, *Mu ni'l-muhtâc*; Beyrut 1997.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *erhu meâni'l-âsâr*; Beyrut 1987.
- Tirmizî, Ebû sa Muhammed b. sa b. Sevre, *el-Câmiu's-sahîh*
- Uluda , Süleyman, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara 1988.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, stanbul ts.
- Zebîdî, M. Murtezâ, *Tâcu'l-arûs*, Kuveyt 2004.
- Zühaylî, *el-Fikhu'l- slâmî*, Dima k 1985.

**DKAB DERSİNDE TEKNOLOJİK MATERYAL KULLANIMI VE  
DKAB ÖĞRETMENLERİNİN TEKNOLOJİK MATERYAL  
KULLANMA EĞİLİMLERİ  
(Gaziantep İli Örneği)**

Adem GÜNE \*

**ÖZET**

Bu araştırmanın amacı, DKAB dersinde teknolojik materyal kullanma durumunu ve DKAB öğretmenlerinin teknolojik materyal kullanma eğilimlerini belirlemeye yöneliktir. Araştırmanın örneklemini Gaziantep il merkezinde görev yapan 105 DKAB öğretmeni (n=105) oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplamak amacıyla, araştırmacı tarafından geliştirilen anket ölçeği uygulanmıştır. Araştırma sonunda elde edilen bulgulara göre DKAB öğretmenleri, sınıf ortamında teknolojik materyal kullanmaya isteklidir. Ancak gerek DKAB öğretmenlerinin kendisinden kaynaklanan sebepler, gerekse sınıf ortamındaki yetersizliklerden dolayı öğretmenlerin teknoloji kullanımı istenen düzeye ulaşmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim teknolojisi, Teknolojik donanım, Teknolojik materyal, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni

---

\* RTE Üniversitesi Öğretim Görevlisi (agunes58@hotmail.com)

THE USE OF TECHNOLOGICAL MATERIAL IN THE RELIGION  
CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE LESSON AND TEN-  
DENCY OF USING TECHNOLOGICAL MATERIAL OF THE  
RELIGION CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE TEACHERS

**ABSTRACT**

The purpose of this study is to define using technological material in Religion Culture and Moral Knowledge lesson and tendency of using technological material in The Religion Culture and Moral Knowledge Teachers. The sample of study is comprised of The Religion Culture and Moral Knowledge Teachers who working in Gaziantep city centre. (n=105) In the study was applied scale survey that improved by researcher for purpose of collect data. According to findings obtained end of study, The Religion Culture and Moral Knowledge Teachers are eager to use technological material in ambiance of class. But, using technological material of the teachers don't achive desired level, because of reasons arising from The Religion Culture and Moral Knowledge Teachers themselves and insufficiencies in ambiance of class.

**Key Words:** Educational tecnology, Technological hardware, Technological material, The Religion Culture and Moral Knowledge Teacher

## G R

Teknolojinin insanın ilgili oldu u bütün alanlara tümüyle adapte oldu u u dönemde, e itimde de teknoloji kullanımı vazgeçilmez bir hal almı tır. E itim sistemimiz etkin dü ünebilen, ö renmeyi ve ö retmeyi bilen, üretken bireyler yeti tirmeyi gerçekle tirdi i ölçüde ba arılı olacaktır. Bu çerçevede bireylerin, bilgiyi verimli ve etkili kullanımını kolayla tıracak teknolojiden yararlanabilen ki iler haline gelmeleri gerekmektedir. Bu durum ise e itim ortamlarının teknolojik donanımlı olmasını zorunlu kılmaktadır.

Günümüzde e itim teknolojisi, ö rencileri e itim programlarında belirlenmi olan amaçlara ula tırma süreciyle u ra an bir bilim dalı olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Ö retim teknolojisi kavramıyla kimi zaman aynı kimi zaman ayrı anlamda kullanılan E itim teknolojisi<sup>2</sup> kavramının birçok tarifi yapılmı tır. Bunlardan bazıları öyledir:

“Davranı larda ya da di er ö renme sonuçlarında bir de i im olu turulması umuduyla bireylerin çevrelerini makineler yardımıyla de i tirme çabasıdır”<sup>3</sup>

“nsanın ö renmesinin tüm yönleriyle ilgili problemlerinin çözüümü için, problemlerin analizi, planlama, uygulama, de erlendirme ve yönetiminde insanları, süreçleri, fikirleri, araçları ve organizasyonu içeren karma ık ve tümle ik bir süreçtir”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Kamuran Çilenti, *E itim Teknolojisi ve Ö retim* s.30, Kadio lu Matbaası, Ankara, 1998.

<sup>2</sup> Tu ba Yanpar, *Ö retim Teknolojileri ve Materyal Tasarım*, s.5, Anı Yay. Ankara, 2009.

<sup>3</sup> Zeki Kaya, *Ö retim Teknolojisi ve Materyal Geli tirme*, s.26, Pegem A Yay. Ankara, 2006.

<sup>4</sup> Robert A. Reiser-Donalt P. Ely, *Tanımlamaların Yansıttı ı Biçimiyle E itim Teknolojisi Alanı* (Çeviri M. Kemal Kahraman) AKÜ SBE Dergisi c.4, s.2. Aralık 2002, ss.43-56.

E itimde “Teknolojik materyal” kavramından söz etti imizde, bu ifadenin e itim ya da ö retim teknolojisi alanı içerisinde kullanılan bir ifade oldu unu görürüz. Son 20-25 yıllık süreç içerisinde kullanılan “görsel-i itsel araçlar”, “yardımcı aletler”, “ö retim araçları” gibi ifadeler de yine bu alana aittir.<sup>5</sup> “Teknolojik materyal” kavramını di erlerinden ayıran fark ise, onlardan daha yeni, kapsayıcı ve teknolojiye vurgu yapmasıdır.

Yukarıda ifade etti imiz tanımlardan hareketle söyleyecek olursak, “teknolojik materyal”, ya da “teknolojik araç-gereç” kavramları, e itim teknolojisi alanının uygulamadaki pratik unsurlarıdır. Örneğin sınıf ortamında kullanılacak ba ta bilgisayar-projeeksiyon, tv, radyo, kasetçalar, dvd-wcd-çalar, slayt projektörü, opak projektörü, tepegöz, film eridi makinası<sup>6</sup> ve günümüzde yeni yeni sınıflara adapte edilen akıllı tahta gibi bili im ürünleri teknolojik materyal olarak kabul edilmektedir. Bu materyallerden bir kısmı artık günümüzde kullanılmamaktadır. Bu açıdan çalı mamızı, kullanım yaygınlı ı, ya da ö retmenlerin ders i lerken en çok ihtiyaç duydu u ve birçok materyalin ona dayandı ı bir teknoloji olması itibariyle bilgisayarı ön plana alarak gerçekle tirmeyi uygun bulduk.

Teknolojik materyal kullanmak, bütün derslerde oldu u gibi DKAB dersinde de bir zaruret halini almı tır. Bu ba lamda geli mi ülke-

---

<sup>5</sup> Enver Tahir Rıza, *E itim Teknolojisi Dert mi Derman mı?* DEÜ F Dergisi s.6, zmir, 1989, ss. 345-362.

<sup>6</sup> Mehmet Zeki Aydın, *Din Ö retiminde Yöntemler*.s.414, Nobel Yay. Ankara, 2009.

lerde yapılan bazı çalışmaları da tespit edildi i gibi<sup>7</sup> öğretmenlerin teknoloji hakkında yeterli bilgi ve beceriye sahip olması eğitim-öğretim faaliyetlerinde başarıya ulaşmada en önemli faktörlerden birisi olarak görülmüştür.<sup>8</sup> DKAB öğretmenin alan donanımının yeterli i kadar, bu donanımını etkilemeye geçti i öğrenciye, hangi metot ve araçlarla aktardı ı meselesi, dersin hedeflerine ulaşması noktasında önemli hususlardır. Dolayısıyla teknolojik materyal kullanımının derse adaptasyonu, hem müfredatın uygulanmasında, hem öğretmen verimliliğinin artmasında hem de öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor kazanımları elde etmesinde ciddi katkıları olacaktır.

Ayrıca teknolojik materyal kullanımı, bireysel farklılıkların ön planda tutulduğu ve çoklu zekâ uygulamalarının gerçekleştirildi i bir ders imkânının yanı sıra, birçok metot ve yöntemde de noktalarda katkı sağlanarak öğretimi zenginleştirir:

- Ø Dikkat çekme
- Ø Konuyu algılama
- Ø Fark etme
- Ø Örneklendirme
- Ø Karşılaştırma
- Ø Tahmin etme
- Ø Sebep-sonuç ilişkisi ortaya koyma

<sup>7</sup> Claudia P. Flowers, Robert F. Algozzine, (*Development and Validation of Scores on the Basic Technology Competencies for Educators Inventory*), Educational and Psychological Measurement, 2000, Sayı: 60(3), s. 411-418.

<sup>8</sup> Barbara L. Ludlow, (*Technology and Teacher Education in Special Education: Disaster or Deliverance?*), Teacher Education and Special Education The Journal of the Teacher Education Division of the Council for Exceptional Children, April, 2001, Vol: 24 : 143-163. <http://tes.sagepub.com/content/24/2/143.full.pdf+html> (Erişim tarihi: 18 Nisan 2012)

- Ø Fark ve benzerlikleri ortaya koyma
- Ø Sınıflama
- Ø Sonuçlar çıkarma.<sup>9</sup>

#### **Ara tırmanın Problemi ve Amacı:**

Teknoloji ve teknolojiyle ilgili materyallerin ders ortamında kullanımı, yukarıda ifade edildi i gibi, ö retmenler açısından ki isel ve mesleki gelişimine; hem ö retmen hem de ö renci açısından ö renme-ö retme süreçlerine olumlu katkıda bulunacağı açıktır.<sup>10</sup> Ara tırmanın temel problemi ise, burada önemi ortaya konulan teknolojik materyal kullanımını konusunda DKAB ö retmenlerinin durumlarını tespit etmektir.

Ara tırmanın amacı ise, belirtilen problemle ilgili veri toplamak ve bunları değerlendirerek suretiyle öncelikle DKAB ö retmenlerine, okul ve MEB idarecilerine, üniversitelerde DKAB ö retmeni yeti tiren bölümlerdeki ö retim üyelerine, DKAB ö retmenleri için düzenlenen hizmet içi eğitimden sorumlu birimlere katkı sağlamak ve önerilerde bulunmaktır.

#### **Ara tırmanın Yöntemi:**

Ara tırmanın bir alan ara tırması olup, survey (betimleme) yöntemine dayanmaktadır. Survey yöntemlerinde amaç birey ya da grubun durumunu açıklamak, aydınlatmak ve tanıtmaktır. Seçilmiş gruba ait olan özelliklerin daha büyük gruplar için genellenebilir olması yine bu

<sup>9</sup> MEB, *İlkö retim DKAB programı*, 2006.

<sup>10</sup> Bkz. MEB Ö retmen Yeti tirme ve Eğitim Genel Müdürlü ü, *Ö retmenlik Mesle i Genel Yeterlikleri*, Ankara. 2006.

yönteme ait bir husustur.<sup>11</sup> Veri toplama aracı olarak ta survey yöntemlerinde en çok kullanılan tekniklerden biri olan anket tekniği kullanılmı tır. Ara tırmacı tarafından geli tirilen ankette 25 soru sorulmu ve anket alan uzmanı bazı ö retim üyelerinin görüşleri de alınarak uygulanmı tır.

#### **Evren ve Örneklem:**

Ara tırmanın evrenini, ehithkâmil ve ahinbey ilçelerinden olunan Gaziantep ili kent merkezinde görev yapan DKAB ö retmenleri olmaktadır. 2011-2012 Eğitim-Ö retim yılı itibariyle Gaziantep ili merkezinde bulunan okul sayısı 231'dir. Bunlardan 167'si ilkö retim, 64'ü lisedir. Bu okullarda görev yapan toplam DKAB ö retmeni sayısı 179'u ahinbey'de, 150'si ehithkâmil ilçelerinde olmak üzere toplam 329'dur. Ara tırmanın örnekleme ise, bu sayıdan gönüllülük prensibine göre seçilmi 105 DKAB ö retmeninden olmaktadır.

Ara tırmada adı geçen ilin evren olarak seçilmesinde, bu ilin büyük şehir konumunda olması, okulların oranının en yüksek olduğu iller arasında yer alması, etrafındaki iller itibariyle bir merkez olması, ayrıca sosyo-ekonomik ve kültürel özellikler itibariyle Türkiye'deki DKAB ö retmenlerini temsil niteliğine sahip olması belli bazı sebeplerdir.

#### **Bulgular ve Yorum:**

Bu bölümde önce örneklemin genel özellikleri ile ilgili tablolar, ardından ara tırmamızın özünü teşkil eden sorularla ilgili tablolar ve yorumları sunulacaktır.

<sup>11</sup> Saim Kaptan, *Bilimsel Ara tırma Teknikleri ve İstatistik Yöntemleri*, s.71, Teknık Ofset, Ankara, 1991



**1. Örnekleme ait genel özellikler:***Tablo 1: Cinsiyet*

|                     | <b>DURUM</b>  | <b>N</b> | <b>%</b> |
|---------------------|---------------|----------|----------|
| <b>C NS YET N Z</b> | <i>ERKEK</i>  | 70       | % 66,6   |
|                     | <i>BAYAN</i>  | 35       | % 33,4   |
|                     | <b>TOPLAM</b> | 105      | % 100    |

*Tablo 2: Ya Profili*

|                | <b>DURUM</b>    | <b>N</b> | <b>%</b> |
|----------------|-----------------|----------|----------|
| <b>YA INIZ</b> | <i>25-30</i>    | 38       | % 36,25  |
|                | <i>31-35</i>    | 33       | % 31,52  |
|                | <i>36-40</i>    | 26       | % 24,87  |
|                | <i>41-45</i>    | 7        | % 6,66   |
|                | <i>46-50</i>    | 1        | % 0,66   |
|                | <i>50 Üzeri</i> | -        | -        |
|                | <b>TOPLAM</b>   | 105      | % 100    |

*Tablo 3: Okul Profili*

|                                       | <b>DURUM</b>                  | <b>N</b> | <b>%</b> |
|---------------------------------------|-------------------------------|----------|----------|
| <b>MEZUN OL-<br/>DU UNUZ<br/>OKUL</b> | <i>YÜKSEK İSLAM ENST TUSÜ</i> | -        | -        |
|                                       | <i>LAH YAT FAKÜLTES</i>       | 68       | % 64,76  |
|                                       | <i>DKAB Ö RETMENL</i>         | 37       | % 35,24  |
|                                       | <b>TOPLAM</b>                 | 105      | % 100    |

Tablo 4: İhtisas Durumları

| ALANINIZDA H-<br>T SAS YAPTI-<br>NIZMI? | DURUM           | N          | %            |
|-----------------------------------------|-----------------|------------|--------------|
|                                         | YÜKSEK L.SANS   | 16         | % 15,24      |
|                                         | DOKTORA         | -          | -            |
|                                         | HT SASI OLMAYAN | 89         | % 84,76      |
|                                         | <b>TOPLAM</b>   | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Tablo 5: Halen Görev Yapılan Kurum

| GÖREVDE BULUN-<br>DU UNUZ OKUL TÜRÜ<br>NEDİR? | DURUM         | N          | %            |
|-----------------------------------------------|---------------|------------|--------------|
|                                               | LKÖ RETM.     | 90         | % 85,72      |
|                                               | LSE           | 15         | % 14,28      |
|                                               | <b>TOPLAM</b> | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Tablo 6: Hizmet Yılı

| Ö RETMENL KTE<br>KAÇINCI YILINIZ? | DURUM         | N          | %            |
|-----------------------------------|---------------|------------|--------------|
|                                   | 6-5           | 52         | % 49,52      |
|                                   | 6-10          | 36         | % 34,28      |
|                                   | 11-15         | 16         | % 9,52       |
|                                   | 16-20         | 6          | % 5,72       |
|                                   | 21-25         | 1          | % 0,96       |
|                                   | 26 Üzeri      | -          | -            |
|                                   | <b>TOPLAM</b> | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Tablo 7: Halen Bulundu u Okuldaki Görev Yılı

| <b>BULUNDU UNUZ<br/>OKULDA KAÇINCI<br/>YILINIZ?</b> | <b>DURUM</b>  | <b>N</b>   | <b>%</b>     |
|-----------------------------------------------------|---------------|------------|--------------|
|                                                     | 1-1           | 45         | % 42,86      |
|                                                     | 2-5           | 51         | % 48,57      |
|                                                     | 6-16          | 6          | % 5,72       |
|                                                     | 10 Üzeri      | 3          | % 2,86       |
|                                                     | <b>TOPLAM</b> | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Tablo 8: Aynı Okuldaki DKAB Ö retmeni Sayısı

| <b>BULUNDU UNUZ<br/>OKULDA S Z N DI-<br/>İNİZDA KAÇ DKAB<br/>Ö RETMEN GÖ-<br/>REV YAPIYOR?</b> | <b>DURUM</b>          | <b>N</b>   | <b>%</b>       |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|------------|----------------|
|                                                                                                | 1                     | 43         | % 40,95        |
|                                                                                                | 2                     | 5          | % 8,58         |
|                                                                                                | 3                     | 4          | % 3,86         |
|                                                                                                | 4                     | 2          | % 1,96         |
|                                                                                                | 5                     | 3          | % 2,86         |
|                                                                                                | <b>TEK Ö RETMEN M</b> | <b>44</b>  | <b>% 41,87</b> |
|                                                                                                | <b>TOPLAM</b>         | <b>105</b> | <b>% 100</b>   |

Tablo 9: Haftalık Ders Yüğü

| <b>HAFTALIK KAÇ<br/>SAAT DERSE G R -<br/>YORSUNUZ?</b> | <b>DURUM</b>  | <b>N</b>   | <b>%</b>     |
|--------------------------------------------------------|---------------|------------|--------------|
|                                                        | 15-26         | 1          | % 6,66       |
|                                                        | 21-25         | 23         | % 23,82      |
|                                                        | 26-36         | 73         | % 69,52      |
|                                                        | <b>TOPLAM</b> | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Yukarıda geçen örneklemin genel özellikleri ile ilgili tablolara baktığımızda araştırmamıza katılan toplam 105 DKAB öğretmeninin %66,6'sını erkek, %33,4'ünü bayan öğretmenler oluşturmaktadır. Öğretmenlerimizin yaş durumlarına baktığımızda 50 yaş üzeri öğretmenimiz bulunmamaktadır. 41-45 yaş arası %6,66 (7 kişi), 45-50 arası 0,66(1 kişi) oranındadır. 25-30 yaş arası öğretmenlerimiz %36,29 civarında, 31-35 yaş arası %31,52 civarındadır, 36-40 yaş arası öğretmenlerimizde %24,87 oranındadır. Görüldüğü gibi DKAB öğretmenlerimizin ciddi bir çoğunluğu 25-40 yaşları arasındadır ki bu oran %92,68'i bulmaktadır. Bu genç yaş profili ile doğru orantılı olan bir hususta tablo 6'da verilen öğretmenlikte geçen görev süresidir. Öğretmenlerimizin %49,52'si 0-5 yıl arası görev süresi geçirmiştir, %34,28'i 6-10 yıl arası görev süresine sahiptir. Ayrıca %9,52 11-15 yıl, %5,72 16-20 yıl, %0,96 ise 21-25 yıl arasında görev yılına sahiptir. Araştırmamızda görev süresi 26 yıl ve üzerinde olan öğretmenimiz bulunmamaktadır. Öğretmenlerimizin yaş ve görev süreleri dikkate alındığında, yaş ortalaması itibarıyla oldukça genç ve görev süresi itibarıyla da mesleki yıpranmışlık düzeyi olarak düşük bir DKAB öğretmeni profili karşımıza çıkmaktadır. DKAB öğretmenlerine ait bu özellikler onların teknolojiyle daha ilgili ve teknolojik materyal kullanmaya daha istekli olmasında etkili faktörlerdir.

Tablo 3'e baktığımızda öğretmenlerimizin %64,76'sı İlahiyat Fakültesi, %35,24'ü de DKAB Öğretmenliği mezunu oldukları görülmektedir. Araştırmamıza katılan Yüksek İslam Enstitüsü mezunu öğretmenimiz bulunmamaktadır. Tablo 4'e baktığımızda da öğretmenlerimizin ancak %15,24'lük bir kısmı ihtisas olarak yüksek lisans yapmış, %84,76'lık oran ise herhangi bir ihtisas yapmadığı görülmektedir. Tablo 5'te ise öğretmenlerimiz

retmenlerimizin görev yaptığı okul türü yer almaktadır. DKAB öğretmenlerinin %85,72'si ilköğretim okullarında, %14,28'i ise genel ve diğersiselerde görev yapmaktadır. Öğretmenlerimizin %42,85'i bulunduğu okulda ilk yılı içindeyken, %48,57'si 2-5 yıl arasında, %5,72'si 6-10 yıl arasında, %2,86'sı ise okulunda 10 yıl üzeri bulunmaktadır.

Tablo 8'e baktığımızda öğretmenlerimizin neredeyse yarıya yakını bulunduğu okulda tek DKAB öğretmeni olarak görev yapmaktadır (%41,87). Yine %40,99'luk bir oran, aynı okulda iki DKAB öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Herde geleceği gibi aynı okuldaki gerek DKAB öğretmenlerinin gerekse diğer branş öğretmenlerinin sayılarının azlığı özellikle ortak kullanımlı teknolojik donanımlı sınıfları kullanma oranını yükseltebilmektedir. Tablo 9'da ise öğretmenlerimizin haftalık girdiği ders sayısı oranları bulunmaktadır. Buna göre %69,52 haftalık 26-30 saat arası derse girerken, %23,82'si 21-25 saat arası derse girmektedir. %6,66 ise 15-20 saat arası haftalık derse girmektedir. Bu durumdan anlaşılıyor ki, DKAB öğretmenlerinin önemli bir kısmının haftalık ders saati ortalamasının üzerindedir. Yukarıda geçen tablolara genel olarak baktığımızda DKAB öğretmenlerinin ya itibariyle genç, görev yılı itibariyle yeni, ihtisas oranı düşük, çoğunlukla okulunda tek öğretmen, ders yükü itibariyle yoğun durumda olan bir DKAB öğretmeni profili karşımıza çıkmaktadır.

**2. Teknolojik Materyal Kullanımını ve Bunu Etkileyen Faktörler***Tablo 10: Sınıf Mevcutları*

| <b>G R D N Z SINIF-<br/>LARDA ORTALAMA<br/>MEVCUT NE KA-<br/>DAR?</b> | <b>DURUM</b>    | <b>N</b>   | <b>%</b>       |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------------|------------|----------------|
|                                                                       | <i>15-20</i>    | -          | -              |
|                                                                       | <i>20-25</i>    | 5          | <i>% 2,86</i>  |
|                                                                       | <i>25-30</i>    | 26         | <i>% 24,76</i> |
|                                                                       | <i>30-35</i>    | 32         | <i>% 30,46</i> |
|                                                                       | <i>35-40</i>    | 24         | <i>% 22,86</i> |
|                                                                       | <i>40 Üzeri</i> | 26         | <i>% 19,04</i> |
|                                                                       | <b>TOPLAM</b>   | <b>105</b> | <b>%100</b>    |

*Tablo 11: Sınıflarda Fiziki Artlar*

| <b>SINIFLARIN F Z K<br/>ARTLARI (TEKNO-<br/>LOJİK DONANIM<br/>DÂHİL) DERSLER -<br/>N ZDEK VERİM<br/>ETKİLİYOR MU?</b> | <b>DURUM</b>      | <b>N</b>   | <b>%</b>       |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|------------|----------------|
|                                                                                                                       | <i>HER ZAMAN</i>  | 15         | <i>% 18,05</i> |
|                                                                                                                       | <i>ÇOĞUNLUKLA</i> | 46         | <i>% 43,86</i> |
|                                                                                                                       | <i>BAZEN</i>      | 31         | <i>% 29,53</i> |
|                                                                                                                       | <i>NADİREN</i>    | 5          | <i>% 8,58</i>  |
|                                                                                                                       | <i>HİÇ</i>        | -          | -              |
|                                                                                                                       | <b>TOPLAM</b>     | <b>105</b> | <b>% 100</b>   |

Tablo 10'a baktığımızda sınıflardaki öğrenci ortalamaları karşımıza çıkmaktadır. %19 öğrencimiz mevcudu 40'in üzerinde olan sınıflarda öğretim yapmakta olsa da, ortalama mevcut öğrenci sayısının 25-40 arasında olduğu görülmektedir. Bir sonraki tabloda ise sınıflardaki fiziki artlar ile DKAB dersinin verimliliği arasındaki ilişki öğrencilerimize

zorunlu, öğretmenlerimizin %18,09'u 'her zaman' fizikî artların dersin verimliliğini etkilediğini, %43,80'i 'çoklukla' etkilediğini, %29,53'ü 'bazen' etkilediğini, %8,58'i 'nadiren' etkilediğini bildirmektedirler. Teknolojik donanım unsurunun da fizikî artlar içerisinde dâhil edildiği bu soruya, 'her zaman ve çoklukla' cevaplarını veren katılımcı %61,89 oranındadır. Buna 'bazen etkiliyor' cevabını verenleri de dâhil edersek bu oran %91,42'yi bulmaktadır. Bu durum da ortaya koymaktadır ki (teknoloji unsurunun dâhil olduğu) öğrenme ortamının fizikî artları ile DKAB dersi verimliliği arasında doğru bir orantı bulunmaktadır.

*Tablo.12: Teknolojik Materyal kullanımına duyulan ihtiyaç*

| <b>DERSLERİNİZDE<br/>TEKNOLOJİK MATERYAL<br/>KULLANMAYA İHTİYAÇ<br/>DUYUYOR MUSUNUZ?</b> | <i>DURUM</i>     | <i>N</i>   | <i>%</i>       |
|------------------------------------------------------------------------------------------|------------------|------------|----------------|
|                                                                                          | <i>HER ZAMAN</i> | <i>26</i>  | <i>% 24,76</i> |
|                                                                                          | <i>ÇOKLUKLA</i>  | <i>48</i>  | <i>% 45,72</i> |
|                                                                                          | <i>BAZEN</i>     | <i>28</i>  | <i>% 26,66</i> |
|                                                                                          | <i>NADİREN</i>   | <i>3</i>   | <i>% 2,86</i>  |
|                                                                                          | <i>HİÇ</i>       | <i>-</i>   | <i>-</i>       |
|                                                                                          | <i>TOPLAM</i>    | <i>105</i> | <i>% 100</i>   |

DKAB öğretmenleri, "Derslerinizde teknolojik materyal kullanımına ihtiyaç duyuyor musunuz?" sorusuna %24,76 'her zaman', %45,72 'çoklukla', %26,66 ise 'bazen' cevabını vermektedirler. 'Nadiren' cevabını verenlerin oranı ise %2,86'dır. 'Her zaman' ve 'çoklukla' cevabını verenlerin oranı %70,48'i bulmaktadır. 'Bazen' cevabını verenler bu orana dâhil edilmese bile, bu verilerden anlaşılmaktadır ki büyük oranda DKAB öğretmeni derslerini ilerletirken teknolojik materyal kullanımına ihtiyaç duymaktadır.

Tablo 13: DKAB Sınıfları

| <b>KENDİNİZİN AİT<br/>BİR DKAB SINIFI-<br/>NİZ VAR MI?</b> | <b><i>DURUM</i></b>  | <b><i>N</i></b>   | <b><i>%</i></b>     |
|------------------------------------------------------------|----------------------|-------------------|---------------------|
|                                                            | <i>EVE</i>           | <i>6</i>          | <i>% 5,72</i>       |
|                                                            | <i>HAYIR</i>         | <i>99</i>         | <i>% 94,28</i>      |
|                                                            | <b><i>TOPLAM</i></b> | <b><i>105</i></b> | <b><i>% 100</i></b> |

Ö retmenlerimize, sadece DKAB dersi için kullanılan kendilerine ait özel bir sınıfın olup olmadığı sorulmuş, 105 öğretmenimizden 99'u (94,28) 'hayır' cevabı verirken, yalnızca 6 kişi (%5,72) kendine ait bir DKAB sınıfının olduğunu belirtmiştir. Bu 6 DKAB sınıfındaki teknolojik donanım durumuna baktığımızda ise, bu sınıfların birinde yalnız bilgisayar, birinde yalnız projeksiyon, birinde de projeksiyon+bilgisayar bulunmaktadır. Diğer 3 DKAB sınıfında ise herhangi bir teknolojik donanım olmadığını bu sınıfların öğretmenleri belirtmişlerdir. Bu sonuç göstermektedir ki araştırmamızın uygulandığı Gaziantep ili merkezinde, branşlara ait sınıf olan okulların oranı %5'in altındadır. Ayrıca bu oran içerisinde, teknolojik donanımlı DKAB sınıfı sayısı da yok denecek kadar azdır. Bu durum diğer branş derslerini olduğu gibi DKAB dersini de olumsuz etkileyen harici (öretmenin kendisinden kaynaklanmayan) faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir.

DKAB sınıfı olmayan 99 öğretmenimize, girdikleri sınıflarda teknolojik donanım olup olmadığı sorulmuş, 25'i (%25,26) 'evet' cevabı verirken, 55 kişi (55,56) 'hayır' cevabı vermiş, 19 kişi (%19,18) sınıfların bir kısmında teknolojik donanım olduğunu ifade etmişlerdir. Yine bu soruyla ilgili olarak 'evet' ve 'bir kısmında' cevabını veren toplam 44 katılımcıya "girdiğiniz sınıflarda teknolojik donanım varsa bunları kul-



lanmanıza engel durumlar oluyor mu?” sorusu sorulmu , bunlardan 28’i evet 16’sı hayır cevabını vermiştir. Bu verilerden de anlaşılacağı gibi DKAB sınıfı olmayan 99 öğretmeninden yalnız 16’sı girdi i sınıflarda derslerini teknoloji yardımıyla sorunsuz şekilde öğretebilmektedir. Bu sınıflarda teknolojiyi kullanmaya engel olan durumlar aşağıdaki tabloda sıralanmıştır.

*Tablo 14: Teknolojik donanımı kullanmaya engel durumlar*

| <b>TEKNOLOJİK DONANIMI KULLANMAYA ENGEL DURUMLAR NELERDİR?</b> | <b>DURUM</b>                                                       | <b>N</b>  | <b>%</b>    |
|----------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|-----------|-------------|
|                                                                | <i>KULLANMAYI YETERİNCE BİLMEYORUM</i>                             | -         | -           |
|                                                                | <i>CIHAZLAR VERİMLİ ÇALI MIYOR</i>                                 | 16        | 57,14       |
|                                                                | <i>SADECE SINIF Ö RETMENLERİNİN AIT OLDU U Ç İN KULLANAMIYORUM</i> | 8         | 28,58       |
|                                                                | <i>DI ŞER SEBEPLER</i>                                             | 4         | 14,28       |
|                                                                | <b>TOPLAM</b>                                                      | <b>28</b> | <b>%100</b> |

Tablo 14’e bakıldığında, derslere girdi i genel sınıflarda teknoloji kullanımında problemlerle karşılaşmasını belirten 28 DKAB öğretmenine, bu durumun nedenleri sorulmu , katılımcıların 16’sı cihazların verimli çalışmadığını, 8’i bu donanımların yalnız sınıf öğretmenlerine ait olduğunu için, 4 kişide diğer sebeplerden kullanamadığını ifade etmişlerdir. Bu cihazları kullanmayı bilmediğini ifade eden katılımcı bulunmamaktadır.

*Tablo 15: Ortak kullanım için teknolojik donanımlı sınıfların durumu*

| <b>SINIFLARIN DI İNDA OKUL-<br/>DA ORTAK KULLANIM Ç N<br/>TEKNOLOJ K DONANIMLI<br/>B R SINIF MEVCUT MU?</b> | <b><i>DURUM</i></b>  | <b><i>N</i></b>   | <b><i>%</i></b>     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-------------------|---------------------|
|                                                                                                             | <i>EVEİ</i>          | <i>39</i>         | <i>% 37,16</i>      |
|                                                                                                             | <i>HAYİİ</i>         | <i>66</i>         | <i>% 62,84</i>      |
|                                                                                                             | <b><i>TOPLAM</i></b> | <b><i>105</i></b> | <b><i>% 100</i></b> |

Katılımcılara DKAB sınıfı, genel sınıflar ve bili im sınıflarının haricinde bütün bran ların kullanabilece i teknolojik donanımlı ortak bir sınıf olup olmadığı sorulmu , 105 katılımcının 39 ki i (% 37,16) 'evet' cevabı verirken, 66 ki i (% 62,84) 'hayır' cevabı vermişlerdir.

Tablolarda aktarılan verilerde görüldü ü gibi, gerek DKAB sınıflarının olmayışı, gerek genel sınıflara ait donanımların kendisi ve kullanımındaki çe itli sorunlardan dolayı, gerekse de ortak kullanımlı sınıfların azlığı dolayısıyla öğretmenlerimizin DKAB dersinde teknoloji kullanımı istenen düzeye ulaşmamaktadır. Bütün bu durumlar, DKAB dersinin verimliliğini olumsuz etkileyen harici faktörler olarak değerlendirilebilir.

*Tablo 16: Okul idaresiyle görüşme*

| <b>TEKNOLOJ K DONANIMLI<br/>B R SINIF OLU TURULMASI<br/>Ç N OKUL DARES İYLE<br/>GÖRÜ İTÜNÜZ MÜ?</b> | <b><i>DURUM</i></b>  | <b><i>N</i></b>   | <b><i>%</i></b>     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-------------------|---------------------|
|                                                                                                     | <i>EVEİ</i>          | <i>29</i>         | <i>% 27,62</i>      |
|                                                                                                     | <i>HAYİİ</i>         | <i>66</i>         | <i>% 62,84</i>      |
|                                                                                                     | <i>CEVAPSİZ</i>      | <i>10</i>         | <i>% 9,54</i>       |
|                                                                                                     | <b><i>TOPLAM</i></b> | <b><i>105</i></b> | <b><i>% 100</i></b> |

Ö retmenlerimizin teknolojik donanımlı bir sınıf olu turulması ya da mevcut sınıfların donanımlı hale getirilmesi için bir adım atıp atmadıklarının tespiti için “teknolojik donanımlı bir sınıf olu turulması için okul idaresiyle görüşünüz mü?” ekinde bir soru sorulmu , soruya 29 katılımcı (%27,64) ‘evet’ cevabı verirken, 66 ki i (%62,84) ‘hayır’ cevabı vermiştir. Bu soruya cevap vermeyen katılımcı sayısı 10 ki i (%9,52)’dir. Sonuçlara göre, ara tırmamıza katılan ö retmenlerimizin yarıdan fazlası, mevcut durumla ilgili olarak okul idaresiyle görüşme yapmayı tercih etmedikleri ortaya çıkmaktadır.

*Tablo 17: DKAB ö retmenlerinin ki isel bilgisayara sahip olma durumları*

| <b>DERSLER N ZDE FAYDALANACI KENDİNE AİT BİR DİZÜSTÜ YA DA NOTEBOOK (EL BİLGİSAYARI) BİLGİSAYARI OLUP OLMADI İ SORULMU</b> | <b>DURUM</b>  | <b>N</b>   | <b>%</b>     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|------------|--------------|
| <b>YARINIZ VAR MI?</b>                                                                                                     | EVET          | 71         | % 67,62      |
|                                                                                                                            | HAYIR         | 34         | % 32,38      |
|                                                                                                                            | <b>TOPLAM</b> | <b>106</b> | <b>% 100</b> |

Yukarıdaki tablomuzda görüldü ü gibi ö retmenlerimize, ders i lerken faydalanaca ı kendine ait bir dizüstü ya da notebook (el bilgisayarı) bilgisayarı olup olmadı ı sorulmu , 71 ki i (%67,62) ‘evet’ cevabı verirken, 34 ki i (%32,38) ‘hayır’ cevabı vermişlerdir. Bu bilgilerden ortaya çıkmaktadır ki, ara tırmamıza katılan ö retmenlerimizin üçte ikisi DKAB dersi için faydalanaca ı ki isel bir bilgisayara sahip olarak, bu ders için teknolojik materyal kullanma e ilimlerini olumlu olarak ortaya koymuşlardır.

Tablo 18: Teknolojik materyal kullanımının derse motivasyonda etkisi

| <b>DERSLERİN ZİTEKNOLOJİK MATERYAL YAR-<br/>DIMIYLA LED -<br/>NİN ZİDE ÖĞRENCİLERİN<br/>MOTİVASYONUNDA<br/>OLUMLU BİR DEĞER<br/>OLUYOR MU?</b> | <b>DURUM</b>      | <b>N</b>   | <b>%</b>    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|------------|-------------|
|                                                                                                                                                | <i>HER ZAMAN</i>  | 26         | %19,04      |
|                                                                                                                                                | <i>ÇOĞUNLUKLA</i> | 53         | %52,38      |
|                                                                                                                                                | <i>BAZEN</i>      | 12         | %11,44      |
|                                                                                                                                                | <i>NADİREN</i>    | 3          | %8,58       |
|                                                                                                                                                | <i>HİÇ</i>        | 3          | %4,76       |
|                                                                                                                                                | <i>CEVAPSİZ</i>   | 4          | %3,86       |
|                                                                                                                                                | <b>TOPLAM</b>     | <b>105</b> | <b>%100</b> |

Araştırmamızın temel sorularından biri olan yukarıdaki soruya 'her zaman' ve 'çoğunlukla' cevaplarını veren katılımcıların oranı 71,42'dir. 'Bazen' cevabını %11,44 verirken, 'nadiren' cevabını %8,58 vermiştir. Teknolojik materyal kullanımının, derse motive etmede hiç etkisi olmadığını düşünenlerin oranı ise 4,76'dır. Yani katılımcıların üçte ikiden fazlası olumlu görüş belirtmişlerdir. Verileri genel olarak değerlendirildiğimizde DKAB dersinde teknolojik materyal kullanımının öğrencilerin derse ilgi ve motivasyonunu artırmada önemli bir unsur olduğunu belirtebiliriz.

Tablo 19: Ders i lerken gerekli yardımcı doküman temini

| <b>DERSLERİN ZARFI İÇİN YARDIMCI DÖKÜMANI NASIL ELDE EDİYORSUNUZ?</b> | <b>DURUM</b>                                                          | <b>N</b>   | <b>%</b>     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------|------------|--------------|
|                                                                       | <i>KENDİM HAZIRLIYORUM</i>                                            | 26         | %19,04       |
|                                                                       | <i>İLGİLİ İNTERNET SİTELERİNDEN FAYDALANIYORUM</i>                    | 59         | % 56,20      |
|                                                                       | <i>HER İKİ SEÇENEK BERABER</i>                                        | 17         | % 16,26      |
|                                                                       | <i>YARDIMCI DÖKÜMANA PEK İHTİYAÇ DUYMUYORUM, KİTAP YETERLİ OLUYOR</i> | 8          | % 7,60       |
|                                                                       | <i>CEVAPSİZ</i>                                                       | 1          | % 0,96       |
|                                                                       | <b>TOPLAM</b>                                                         | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Katılımcıların %19,04'ü yardımcı dokümanını kendi hazırlarken, %56,20'si ilgili internet sitelerinden yararlanmaktadır. Her iki seçeneği de kullanan katılımcıların oranı %16,26'dır. Kitabı yeterli gören ve yardımcı dokümana ihtiyaç duymayanların oranı da 7,60'dır. Burada dikkat çeken husus, DKAB öğretmenlerinin ancak %19'luk bir kısmı dokümanını kendi hazırlamaktadır. Yarısından fazlası ise dokümanlarını ilgili internet sitelerinden hazır alarak kullanmaktadır. Bu sonuçlar ortaya koymaktadır ki DKAB öğretmenleri derslerinde kullanacakları dokümanları çoğunlukla ilgili internet sitelerinden hazır olarak temin etmektedirler.

Tablo 20: DKAB dersinde Powerpoint (sunu) programı kullanımı

| <b>DERSLERDE KULLANILAN ÇN POWERPOINT PROGRAMI İLE H Ç SUNU HAZIRLADINIZ MI?</b> | <b>DURUM</b>  | <b>N</b>   | <b>%</b>     |
|----------------------------------------------------------------------------------|---------------|------------|--------------|
|                                                                                  | <i>EVET</i>   | 36         | % 34,28      |
|                                                                                  | <i>HAYIR</i>  | 69         | % 65,72      |
|                                                                                  | <b>TOPLAM</b> | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Tablo 21: DKAB dersinde Powerpoint (sunu) programı kullanımı

| <b>POWERPO NT<br/>PROGRAMI LE H Ç<br/>SUNU<br/>HAZIRLAMAYI I-<br/>NIZIN SEBEB NE-<br/>D R?</b> | <b>DURUM</b>                                                                | <b>N</b>  | <b>%</b>    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|-----------|-------------|
|                                                                                                | <i>HAZIRLAMAYI B LM YORUM</i>                                               | 12        | % 17,46     |
|                                                                                                | <i>YETERL VAKT M OLMUYOK</i>                                                | 13        | % 18,84     |
|                                                                                                | <i>SINIF ORTAMINDA KULLANMA<br/>MKÂNI OLMADI I Ç N HAZIR-<br/>LAMIYORUM</i> | 34        | % 49,28     |
|                                                                                                | <i>HT YAÇ DUYMADI IM Ç N<br/>HAZIRLAMİYORUM</i>                             | 5         | % 7,24      |
|                                                                                                | <i>CEVAPSIZ</i>                                                             | 5         | % 7,24      |
|                                                                                                | <b>TOPLAM</b>                                                               | <b>69</b> | <b>%100</b> |

Sınıf ortamında en çok kullanılan teknolojik materyallerden biri olan Powerpoint programı ile hazırlanan sunular konusunda DKAB ö - retmenlerimizin durumuna baktı mızda, %34,28'i herhangi bir sunu hazırlamı ken, %65,72'si hiç sunu hazırlamadı mını belirtmi lerdir. Hiç sunu hazırlamadı mını belirten 69 katılımcıya bunun sebepleri sorulmu , %17,40'ı hazırlamayı bilmedi ini ifade ederken, %18,84'ü yeterli vakti olmadı mını belirtmi tir. %49,28'lik büyük bir oransa sınıf ortamındaki imkânsızlıklardan dolayı hazırlamadı mını belirtmi tir. %7,24 ise ihtiyaç duymadı ı için hazırlamadı mını ifade etmi tir. Bu oran tablo 19'da geç - mi olan, yardımcı dökümana ihtiyaç duymayan %7,60 lık bir oranla uyu maktadır.

Son iki tabloya genel olarak baktı mızda ö retmenlerimizin 3/2'sinin hiç ders sunusu hazırlamadı ı anla ılmaktadır. Bunda en önem - li sebep sınıf ortamlarındaki teknolojik yetersizliklerdir. Ancak ö retmenlerimizin sunu hazırlama konusundaki kendi yetersizlikleri, vakit

bulamama ve ihtiyaç duymama gibi sebepler de söz konusu materyali kullanma oranlarını hayli düşürmektedir.

*Tablo 22: Ö renme alanlarına göre teknolojik materyal kullanımı*

| <b>HANG Ö RENME ALANINDA TEKNOLOJİK MATERYALLER DAHA ÇOK KULLANMAHTI YACI HİSSEDEDİYORSUNUZ?</b> | <b>DURUM</b>                            | <b>N</b>   | <b>%</b>     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|------------|--------------|
|                                                                                                  | <i>NANÇ</i>                             | 26         | % 19,04      |
|                                                                                                  | <i>BADET</i>                            | 52         | % 49,54      |
|                                                                                                  | <i>HZ. MUHAMMED</i>                     | 18         | % 17,14      |
|                                                                                                  | <i>KUR'AN VE YORUMU (VAHİY VE AKIL)</i> | 7          | % 6,66       |
|                                                                                                  | <i>AHLAK (AHLAK VE DEĞERLER)</i>        | 3          | % 4,76       |
|                                                                                                  | <i>DİN VE KÜLTÜR (DİN VE LAZİK)</i>     | -          | -            |
|                                                                                                  | <i>DİN, KÜLTÜR VE MEDENİYET</i>         | 3          | % 2,86       |
|                                                                                                  | <b>TOPLAM</b>                           | <b>105</b> | <b>% 100</b> |

Tablo 22'de görüldüğü gibi, DKAB öğretmenlerinin yarısı (%49,54) daha çok “badet” öğrenme alanında teknolojik materyal kullanma ihtiyacı hissetmektedir. Bunu sırayla %19,04’le “nanç”, %17,14’le “Hz. Muhammed”, %6,66 ile “Kur’an ve Yorumu” (Liselerde Vahiy ve Akıl), %4,76 ile Ahlak (Liselerde Ahlak ve Değerler), %2,86 ile “Din-Kültür ve Medeniyet” öğrenme alanları takip etmektedir. “badet” öğrenme alanında teknolojik materyal kullanımına daha çok ihtiyaç hissedilmesi, bu alanın diğer öğrenme alanlarının aksine, teorikten ziyade pratiğe yönelik olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin namaz, hac gibi uzun konuları kapsayan ve görerek öğrenme ihtiyacının yoğun olduğu ibadetlerin öğretiminde hem zamanı verimli kullanmak hem de etki bı-

rakmak açısından teknolojik materyal kullanımına daha çok ihtiyaç duyulduğunu düşünmekteyiz.

*Tablo 23: Hizmetiçi e itim programlarına katılma durumu*

| <b>E T M-Ö RET M TEK-<br/>NOLOJ LER YLE LG L<br/>DAHA ÖNCE B R H ZME-<br/>T Ç E T M PROGRAMI-<br/>NA KATILDINIZ MI?</b> | <b>DURUM</b>    | <b>N</b>   | <b>%</b>       |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|------------|----------------|
|                                                                                                                         | <i>EVE7</i>     | <i>41</i>  | <i>% 39,04</i> |
|                                                                                                                         | <i>HAYIK</i>    | <i>63</i>  | <i>% 60</i>    |
|                                                                                                                         | <i>CEVAPSIZ</i> | <i>1</i>   | <i>% 0,96</i>  |
|                                                                                                                         | <b>TOPLAM</b>   | <b>105</b> | <b>% 100</b>   |

*Tablo 24: Hizmetiçi e itim programlarına duyulan ihtiyaç durumu*

| <b>DERS ARAÇ GEREÇ KUL-<br/>LANMA, DOKÜMAN HA-<br/>ZIRLAMA VEYA TEKNOLOJ<br/>KULLANIMI LE LG L B R<br/>H ZMET Ç E T ME HT -<br/>YAÇ DUYUYORMUSUNUZ?</b> | <b>DURUM</b>      | <b>N</b>   | <b>%</b>       |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|------------|----------------|
|                                                                                                                                                         | <i>HER ZAMAN</i>  | <i>23</i>  | <i>% 23,80</i> |
|                                                                                                                                                         | <i>ÇO UNLUKLA</i> | <i>22</i>  | <i>% 20,96</i> |
|                                                                                                                                                         | <i>BAZEN</i>      | <i>29</i>  | <i>% 27,62</i> |
|                                                                                                                                                         | <i>NAD REN</i>    | <i>23</i>  | <i>% 21,90</i> |
|                                                                                                                                                         | <i>H Ç</i>        | <i>5</i>   | <i>% 4,76</i>  |
|                                                                                                                                                         | <i>CEVAPSIZ</i>   | <i>1</i>   | <i>% 0,96</i>  |
|                                                                                                                                                         | <b>TOPLAM</b>     | <b>105</b> | <b>% 100</b>   |

Tablo 23'e baktığımızda %39,04 (41 kişi) hizmetiçi e itime i tirak etmişken, %60 (63 kişi) konuyla ilgili herhangi bir hizmetiçi e itime katılmamışlardır. Tablo 24'te ise öğretmenlerimizin problemle ilgili hizmetiçi e itime ne kadar ihtiyaç duydukları sorulmuş, %23,80 (23 kişi) 'her zaman', %20,96 (22 kişi) 'çok unlukla', %27,62 (29 kişi) 'bazen', %21,90 (23



ki i) ‘nadiren’ ihtiyaç duydu unu belirtirken, %4,76 (5 ki i) oranında katılımcı ise ‘hiç’ ihtiyaç duymadı nı belirtmi lerdir. ki tabloya genel olarak baktı mızda hizmetiçi e itime katılma oranının ve bu konudaki ihtiyacın dü ük düzeyde seyretti ini görmekteyiz. Bu durumun nedenleri arasında teknolojik donanım açısından sınıf ortamlarındaki olumsuzluklar olabilece i gibi ö retmenin kendini yeterli görmesi, zaman ayramaması, teknolojik materyaller olmadan da dersini i leyebilece i dü ün-cesi olabilmektedir.

*Tablo 25: Fatih Projesi ve DKAB dersinin hedefleri*

| <b>B R TEKNOLOJ K DONANIM PROJES OLAN “FATİH” PROJES İNİN DKAB DERS İNİN HEDEFLER İNE KATKISI SA LAYACA İNİ DÜ ÜNÜYORMUSUNUZ?</b> | <b><i>DURUM</i></b>  | <b><i>N</i></b>   | <b><i>%</i></b>     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-------------------|---------------------|
|                                                                                                                                   | <i>EVE7</i>          | <i>91</i>         | <i>% 86,66</i>      |
|                                                                                                                                   | <i>HAYIR</i>         | <i>1</i>          | <i>% 6,66</i>       |
|                                                                                                                                   | <i>F K R M YOK</i>   | <i>4</i>          | <i>% 3,82</i>       |
|                                                                                                                                   | <i>CEVAPSIZ</i>      | <i>3</i>          | <i>% 2,86</i>       |
|                                                                                                                                   | <b><i>TOPLAM</i></b> | <b><i>105</i></b> | <b><i>% 100</i></b> |

Henüz okullarda tam olarak uygulamaya geçmemi olan “Fatih Projesi”nin DKAB dersinin hedeflerine olumlu katkıda bulunaca ı konusunda ö retmenlerimizin %86,66’sı olumlu dü ünmektedir. Olumsuz dü ünlenlerin oranı ise %6,66’dır. %3,82 bu konuda fikir belirtmezken, %2,86 (3 ki i) katılımcı ise bu soruya cevap vermemi lerdir. E itim ve ö retimde fırsat e itli ini sa lamak ve okullardaki teknolojiyi iyile tirmek amacıyla bili im teknolojisi araçlarının ö renme-ö retme sürecinde daha fazla duyu organına hitap edilecek ekilde, derslerde etkin kullanımı için; okul öncesi, ilkö retim ile ortaö retim düzeyindeki tüm okulla-

rın dersli ine dizüstü bilgisayar, LCD Panel Etkile imli Tahta ve internet a altyapısı sa lamak hedefi olan bu projenin<sup>12</sup> tam anlamıyla hayata geçti inde yalnız DKAB dersi için de il, mevcut tüm derslerin hedefleri- ne katkı sa laması ümit edilen bir durumdur.

### SONUÇ VE ÖNER LER:

Ara tırmamızın bulguları ortaya koymaktadır ki, özellikleri itiba riyle ya ortalaması genç, ö retmenlikte yeni ve ders yükü fazla olan bir DKAB ö retmeni profili a ırlıklı olarak kar ımıza çıkmaktadır. DKAB ö retmenlerinin ders ortamında teknolojik materyal kullanmaya olan ihtiyaçları ve e ilimleri yüksek düzeydedir. Ancak bir takım olumsuz- luklardan dolayı ö retmenlerimizin teknolojik materyal kullanımı iste- nen düzeye ula mamaktadır. Bunun sebeplerini ikiye ayırabiliriz.

1. *Harici olumsuzluklar:* Bu durumlar ö retmenin iradesi dı nda gerçekte en olumsuzluklardır.

a) DKAB sınıflarının yok denecek kadar az olması, mev- cut olanların da teknolojik donanımdan yoksun olması.

b) DKAB sınıfları dı ndaki genel sınıflarda da donanı- mın azlığı, var olanlarda ise kullanımdaki sıkıntılar. Örne in cihazların verimli çalı maması gibi.

2. *Ö retmen kaynaklı olumsuzluklar:*

a) Teknolojik materyal hazırlama konusundaki yetersiz- lik

---

<sup>12</sup> Bkz. <http://fatihprojesi.meb.gov.tr/tr/icerikincele.php?id=6> (Eri im tarihi 12.05.2012)

b) Yardımcı materyalleri kendi hazırlamak yerine çoklukla hazır kullanma

c) Konuyla ilgili hizmetiçi eğitim faaliyetlerine olan ilgi ve ihtiyacın azlığı.

d) Mevcut olumsuzlukların kabullenilmesi

Bu konuda ortaya konulabilecek önerileri maddeler halinde aşağıya sunuyoruz:

1. Ara tırmamızın ortaya koyduğu sonuçlarda görüldüğü gibi okullarımızda ciddi anlamda teknolojik donanım eksikliği bulunmaktadır. Bu durumun eğitim-öğretim faaliyetlerine olumsuz yansımalarının olacaktır. Okullardaki bu donanım eksikliğinin giderilmesi amacıyla uygulanması düşünülen “Fatih Projesi”nin hızlı bir şekilde okullara adaptasyonu gerçekleştirilmelidir.

2. Örgün öğretimde din eğitiminin daha etkili ve verimli olabilmesi için okullarda mutlaka teknolojik donanımlı DKAB sınıfları oluşturulmalıdır.

3. DKAB öğretmenlerinin bir çoğu, derslerde kullandıkları yardımcı materyalleri ilgili branş sitelerinden elde etmektedir. Bu konuda öğretmenlerimize yardımcı olmak ve alternatif sunmak amacıyla, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü çalışanlarıyla, daha somut bir din öğretimi teknolojik materyalleri veri tabanı oluşturulup DKAB öğretmenlerinin erişimine sunulabilir.

4. DKAB derslerinin verimliliğini artırmak için öğretmenlerimiz bireysel olarak ta materyal kullanma ve hazırlama bilgi ve becerilerini arttırmaları gerekmektedir.

5. Okul idarecilerinin sınıfların teknolojik donanımı konusuna gereken önemi vermeleri ve bu konuda ö retmenlerle i birli i içinde mevcut imkânları zorlamaları gerekmektedir.

6. DKAB dersinde teknoloji kullanımıyla ilgili hizmetiçi e itim programları yok denecek kadar azdır.<sup>13</sup> Bu konudaki hizmetiçi e itim programları arttırılmalı ayrıca nitelikli ve uygulamalı hale getirilmelidir. Yine Fatih Projesiyle ilgili hizmetiçi e itim programlarının sayısı arttırılmalı, DKAB ö retmenlerinin Fatih Projesine adaptasyonu ile ilgili hizmetiçi e itim programları da hazırlanmalıdır.

7. Gerek DKAB Ö retmenli i bölümlerinde gerekse lahiyat Fakültelerinde ö retmenlik uygulamalarının yapıldı ı Özel Ö retim Yöntemleri dersleri, teknolojik donanımlı sınıflarda ve teknolojik materyal kullanımına a ırlık verilen uygulamalar e li inde i lenmesi önem arz etmektedir.

#### **KAYNAKÇA**

**AYDIN**, Mehmet Zeki; *Din ö retiminde Yöntemler*; Nobel Yay. Ankara, 2009.

**Ç LENT** , Kamuran; *E itim Teknolojisi ve Ö retim*, Kadıo lu Matbaası, Ankara, 1998.

**FLOWERS**, Claudia P., Robert F. Algozzine; (*Development and Validation of Scores on the Basic Technology Competencies for Educators Inventory*), Educational and Psychological Measurement, Vol:60(3), North Carolina at Charlotte, 2000.

---

<sup>13</sup> 2012 ve önceki yılların hizmetiçi e itim planları için bkz. [http://dogm.meb.gov.tr/programlar\\_grup.html](http://dogm.meb.gov.tr/programlar_grup.html)

**KAPTAN**, Saim; *Bilimsel Ara tırma Teknikleri ve statistik Yöntemleri*; Teknik Ofset, Ankara, 1991.

**KAYA**, Zeki; *Ö retim Teknolojisi ve Materyal Geli tirme*, Pegem A Yay. Ankara, 2006.

**LUDLOW**, Barbara L. (*Technology and Teacher Education in Special Education: Disaster or Deliverance?*), Teacher Education and Special Education The Journal of the Teacher Education Division of the Council for Exceptional Children, West Virginia, Vol: 24, 2001.

**MEB**, *İk ö retim DKAB programı*, Ankara, 2006.

**MEB**, *Ö retmenlik Mesle i Genel Yeterlikleri*, Ö retmen Yeti tirme ve E itimi Genel Müdürlü ü, Ankara, 2006.

**RE SER**, Robert A. -Donalt P. Ely; *Tanımlamaların Yansıtı ı Biçimiyle E itim Teknolojisi Alanı* (Çeviri M. Kemal Kahraman) AKÜ SBE Dergisi c.4, s.2. Afyon, 2002.

**RIZA**, Enver Tahir; *E itim Teknolojisi Dert mi Derman mı?* DEÜ F Dergisi s.6, zmir, 1989.

**YANPAR**, Tu ba; *Ö retim Teknolojileri ve Materyal Tasarım*, Anı Yay. Ankara, 2009.

[http://dogm.meb.gov.tr/programlar\\_grup.html](http://dogm.meb.gov.tr/programlar_grup.html)

<http://epm.sagepub.com/content/60/3/411.short>

<http://fatihprojesi.meb.gov.tr/tr/icerikincele.php?id=6>

<http://tes.sagepub.com/content/24/2/143.full.pdf+html>

## STANBUL TASAVVUF KÜLTÜRÜNDE BEDEV YENİN YERİ VE ÜSKÜDAR BEDEV YENİ TEKKELERİ\*

Kadir ÖZKÖSE<sup>1</sup>

### ÖZET

Bedeviyye Tarikatı on sekizinci yüzyıldan itibaren İstanbul'da teskilatlanmasını sürdürmüştür, özelde Üsküdar genelinde ise İstanbul tasavvuf kültürüne önemli katkılarda bulunmuş bir tarikatır. Kurulan tekkelerin ihsanperverliği, görevli meclislerinin etkinliği, gerçekleştirilen ayinlerin yankıları ile tarikat İstanbul'da ilgi odağı olmuştur. İstanbul ile Mısır ve Ortadoğu halkları arasında sağlanan ilişkiler de tarikatın bir diğer katkısıdır. Üsküdar Bedeviyye meclisinin siyasî, kültürel ve dinî ilişkileri ile İstisnâ-i şerîyetin hissettirdikleri, Afrika'dan getirilen yerel detayları İstanbul dokusuna uygun hale getirerek kültürel etkileşimi gerçekleştirmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Bedeviyye, Tasavvuf, İstanbul, Müzik,  
Tarikat, Mısır

---

\* Bu çalışmada, 06-09 Kasım 2008 tarihleri arasında İstanbul'da gerçekleştirilen Uluslararası Üsküdar Sempozyumunda sunduğum "Üsküdar'da Bedeviyye Dergâhları" başlıklı tebliğimin genişletilerek makale halinde hazırlanmış şeklidir.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## PLACE OF BADAWIYAH AND BADAVIYAH LODGES IN SUFI CULTURE OF ISTANBUL

**ABSTRACT**

The Badawiyah order began carrying out its mission from the very beginning of 18th century in Istanbul. This order made a major contribution to development of Sufi culture and became the center of attraction with its mission, sophisticated Mashaikhs and impacts of religious ceremonies in Istanbul especially in Uskudar. Therefore, it can be said that political, religious and cultural personality of Badawiyah Meshaiikh occupied undeniable place in society. No doubt, Badawiyah order was not a simply sufi lodge but it was a bridge between the people of Istanbul, middle east and Egypt that successfully mixed some cultural and social etiquettes of Africa with the local culture of Istanbul.

**Key Words:** Badawiyah, Tasawwuf, Istanbul, music, the order, tariqa, Egypt.

**Giri**

İlk dönemlerde Sütûhiyye<sup>2</sup> olarak anılan Bedeviyye, daha çok Ahmediyye ismiyle tanınır,<sup>3</sup> ancak Ahmediyye ismindeki diğer tarikat-

---

<sup>2</sup> Dama çıkıp hareketsiz bir şekilde yüzleri güne dikme âdeti tarîkatta yer aldığından tarikat, Sutuhiyye adı ile anılır olmuştur. Bkz. Mustafa Kara, *Dervi in Hayati, Süfînin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-İstılahlar*; Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, s. 64.

<sup>3</sup> Mehmed Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâyık fi beyâni selâsili't-tarâik*, Süleymaniye Ktp, Fatih, no. 430-432, c. I, vr. 41a; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 44.

larla karı tırılmaması için sonraki dönemlerde Bedeviyye olarak anıl- gelmi tir.<sup>4</sup> Ahmed b. Ali el-Bedevî (ö.675/1276)'ye nispet edilen Bedeviyye tarîkatı, Mısır'da azeliyye'den sonra en yaygın tarikat olma özelli ini halen sürdürmektedir.<sup>5</sup> Tarikatın kurucusu olan Ahmed b. Ali el-Bedevî, Fas'ta do mu , küçük ya ta ailesi ile birlikte Mekke'ye göç etmi tir. 633/1236 yılında ruhî hayatında büyük bir de i iklik olmu , gördü ü rüya üzerine Irak'a gitmi , Abdülkadir Geyl nî (ö. 561/1166) ve Ahmed er-Rif î (ö. 578/1183)'nin kabirlerini ziyaret etmi , am üzerinden Mısır'ın Tanta kasabasına gelip yerle mi tir. Silsilelerde mür idinin adı Bedrud- din Hasan Ma ribî olarak geçmektedir. Tanta'da kırk sene kadar ir atla me gul olan Ahmed Bedevî, müntesiplerini er'î erife ba lı kılmu , zikir ve Kur' n tilavetine önem vermi , zühdün gereklerini yerine getirmeye sevk etmi tir.<sup>6</sup>

Genellikle müstakil bir tarikat olarak de erlendirilen Bedeviyye, Ahmed el-Bedevî'nin mür itlerinden eyh el-Berrî'nin silsilesi Ahmed er-Rifâî'ye ula ması sebebiyle Rifâiyyenin, kendisinin Ebu'l-Hasen e - âzilî ile görü mesi sebebiyle de âziliyyenin bir kolu olarak ele alınmı tır.<sup>7</sup>

Tarikat pîrinden sonra Tanta'daki merkez dergâhta postni in olan eyhler ise sırasıyla unlardır:

1. Abdülâl b. Fakih (ö.733/1332)
2. Abdurrahman Ali Nureddin
3. emseddin Muhammed

<sup>4</sup> Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akku - Ali Yılmaz, Kitabevi, stanbul 2006, c. I, s. 274.

<sup>5</sup> H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Ne riyat, stanbul 1994, s.139.

<sup>6</sup> Kara, *Dervî in Hayati*, s. 64.

<sup>7</sup> Kara, *Dervî in Hayati*, s. 138.



4. ehâbeddin Ahmed
5. Muhammed Abdurrahman
6. Abdülkerim b. Ali
7. Salim
8. brahim el-Esmer
9. Muhammed el-Ebyaz
10. Abdülkerim
11. Abdülmecid
12. Abdülâl b. Salim
13. Abdülkerim.

Tarîkatın kurulu ve tekkülünde en çok eme i geçen ahsiyet, Ahmed el-Bedevî'nin ilk halifesi eyh Abdülâl'dir. Aynı aileye mensup olan bu eyhlerden Salim ve brahim el-Esmer gibi bazıları çetli sebeplerle eyhlikten azledilmi lerdir. Bu sebeplerin ba nda cehrî zikir tartı - maları, mevlid törenleri ve be ik eyhli i gibi ulema ile me ayhın farklı baktıkları konular gelmektedir.<sup>8</sup>

Kur'an ve sünnete ba lı kalmak, kalbî zikre devam etmek, tehecüd namazı kılmak, sıkıntılara kar ı sabır ve tahammül göstermek, sözünde durmak, kötülöklere iyilikle kar ılık vermek, gariplere ve misafirlere ilgi göstermek, mütevazı olmak, eyhlere hürmet etmek, dervi li in âdâbına dikkat etmek Bedeviyye'nin ba lıca esaslarıdır.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Kara, *Dervi in Hayatı*, 138.

<sup>9</sup> Kara, *Dervi in Hayatı*, s. 139.

Tarîkat mensuplarının kırmızı hırka giydikleri görülmektedir. Evliyâ Çelebi Bedevileri; *"Mısır'da üç yüz bin beyaz kırmızı örtülü, gözleri sürmeli fukarâları vardır"*<sup>10</sup> diye tavsif etmektedir.<sup>11</sup>

Bedeviyye dervi lerinin kullandı ı taç, on iki terkli olup lenger kısmına kırmızı sarık sarılır.<sup>12</sup> Bedeviyye hırkası ile tarîkatın alem ve sanca ı ise kırmızıdır.<sup>13</sup> Bir gün Abdülâl bu sanca ı ta ıyan insanda bulunması gereken artları mür idine sordu unda u kar ılı ı almı tır: *"Yalan söylememek, fuhu tan uzak durmak, haramlardan yüz çevirmek, iffetli olmak, Allah'tan korkmak, Kur'an'ın emirlerine boyun e mek, zikre yapı mak, tefekkürü devam etmek."*<sup>14</sup>

Tarîkat mensupları, sünnet-i seniyyenin gere i olarak seccade, tesbih ve asa edinmi lerdir. Bedevî dervi lerinin tarîkat giysilerinde yer

<sup>10</sup> Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, sad. Zuhûrî Dani man, stanbul 1969-1971, c. XIV, s. 197.

<sup>11</sup> Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, c. XIV, 197; Derya Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarîkatı ve stanbul'da Bedeviyye*, Kitabevi, stanbul 2008, s. 377.

<sup>12</sup> Bedeviyye tarîkatında taç, on iki dilimli ve kırmızı çuhadan pamuklu olup merkez kutbunda kırmızı bir dü mesi vardır. Çevresine ye il ya da kırmızıdan destar sarılır. On iki terkli bu 'Hüseynî tâc'ın on iki üzerine kurulu pek çok remizleri oldu u gibi a ırlıklı olan 'on iki imamı' remzetmesidir. Bkz. Mehmed Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihî*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, stanbul 1992, s. 273.

<sup>13</sup> Nurhan Atasoy, slâmbey Bedevî Tekkesi son postni ini smail Hakkı Kızıtaçlı üzerinde Bedevî tacını, hırkasını, rıdâ ve postunu foto raflamı tır. Bedevî tarîkati giyim e yalarından edd veya rıdâ; koyu bayrak renginde, iki ucunda bordo rengi üç ince çizgisi ve saça ı olan edd veya rıdâ 147 cm. eninde ve 300 cm. uzunlu undadır. kiye katlanarak kullanılan edd gibi ince yünlü kuma tan yapılmı olan emle, yani dervi lerin âyin esnâsında arakiye ve takke üzerine sardıkları sarıktan örnekler vardır. Bunlardan ikisi koyu kırmızı, biri ise al kırmızıdır. ki koyu kırmızıdan biri 350, di eri 416 cm. uzunlu undadır. Bunlar aynı zamanda on iki terkli kırmızı tâcin üzerine de sarılmaktadırlar. Bir de biat töreninde mahfil için kullanılan ve ortasında 'yâ Seyyid Ahmed el-Bedevî' yazılı kırmızı bir örtü bulunmaktadır. Bkz. Nurhan Atasoy, *Dervi Çeyizi: Türkiye'de Tarîkat Giyim-Ku am Tarihî*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 47-51.

<sup>14</sup> Kara, *Dervi in Hayatı*, s. 139.

alan bir özellik de arakiye ve takyelere yerle tirilen gül mührüdür.<sup>15</sup> Kırmızı renkli ve be kö eli Bedeviyye postunun be vakit namazı, be mele in be kö esinden tuttu u ‘refref’ denilen serîri ve ‘Hamse-i Âl-i Abâ’ı, be çe it secdeyi<sup>16</sup> ve slâm’ın be esasını temsil etti i dü ünül-mektedir.<sup>17</sup>

Bedevîlerin bir di er deti, mevlid merasimleridir. Mevlid gecelerinin son Cuma gecesini “Halvet gecesi” olarak isimlendirirler ve Seyyid el-Bedevî’nin kabrinin çevresinde devran ederler.<sup>18</sup> Mısır’da yaygın ve geleneksel h le gelen Bedeviyye’ye ait bu mevlit merasimleri, dinî ve dünyevî atmosferin iç içe geçmi hâli olması nedeniyle özellikle dı arıdan katılan i tirakçiler için fazlasıyla ilgi çekici olmu tur. Günümüzde mev-

<sup>15</sup> ‘Gül-i Celcelûtiyye’ de denilen bu mührün aslı, korunma amaçlı bir duadır. Seyyid Ahmed er-Rifâî’nin Hz. Muhammed’in kabrini ziyareti sırasında, müritlerinin vecd halinde kendilerine vurmaları sırasında Ahmed Rifâî brânî harfleri ile ‘Sevâkı-ı Fatîha’ harflerini, yâni ‘Celcelûtiyye vefkini’ parma ıyla toprak üzerine yazar ve topra ı avucuna alıp müritlerine koklatarak onları ayılır. Bundan sonra gelen halifeleri, o vefki beyaz çuha üzerine siyah ibri imle i leyerek ba larına mühür gül yapmayı âdet hâline getirmi lerdir. Sa’diyye ve Bedeviyye ashabının da o vefki teberrüken, yâni u ur getirmesi için ba larına koydukları söylenmektedir. Nurhan Atasoy, eserinde Âgâh Efendi’nin çizimlerini yaptı ı üç Bedevî gülünü oldukça net bir ekilde vermektedir. Bunlardan birisi Rifâiyye, Sa’diyye, Bedevî tarîkati ile ortak kullanılan mühürdür ki, gülün ortasında on iki terkli taç, onun etrafında üç halka içinde üçerden on iki kere ‘Allah’ yazılıdır. En dı halkada ise üç tâne be uçlu yıldızın arasında vefk vardır. Bir di er Tarikat-i Aliyye-i Bedeviyye gülünde; en iç dâirede ‘*el-Bedevî veljyullâh*’, ikinci dâirede ‘*Lâilâhe illallâhî Muhammeden Resûlullâh*’, en dı daki üçüncü dâirede de ‘*Allâhümmerham Ebû Bekr ve Ömer ve Osman ve Ali*’ yazılıdır. Bir di er Bedevî gülünde; iç dâirede on iki dilimli bir gül, ikinci dâirede ‘üç yıldız arasında üç adet celcelûtiyye vefki, en dı üçüncü dâirede ‘dört yıldız arasında dört celcelûtiyye vefki’ bulunmaktadır. Bkz. Atasoy, *Dervî Çeyzî*, s. 220, 224, 225; Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 461.

<sup>16</sup> Farz olan secde, tilâvet secdesi, sehiv secdesi, ükür secdesi ve ta’zîm secdesi bu be secdedir.

<sup>17</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 462.

<sup>18</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 378.

lid-i kebîr,<sup>19</sup> mevlid-i saîr<sup>20</sup> ve mevlid-i Recebî<sup>21</sup> olarak kutlanan ve Mısır halkının bayramları niteliğinde olan bu mevlit merasimleri, devlet denetiminde ve gözetiminde sürdürülen resmî kutlamalardır. Mısır'da Ahmed Bedevi için düzenlenen bu mevlit törenleri, yüzyıllardan beri adeta bir panayır gibi devam etmektedir. Yüz binlerce insanın katıldığı bu tö-

<sup>19</sup> Ahmet el-Bedevî'nin vefatı, Peygamberimizin doğum günü olan 12 Rebiulevvelde gerçekleşir. Peygamberimizin doğum gününde gerçekleşen mevlit merasimleri Bedevilikte ayrı bir önem kazanmaya başlar. Ahmet el-Bedevî'nin vefatından sonra, Tanta'daki halifesi Abdülâl'e taziyeye gelen misafirler, eyhlerine bu ziyaret ve toplantılarını her sene tekrarlamak üzere taleplerini iletirler. Uygun görülen bu âdet yıllarca devam eder. Sonunda bugün Mevlid-i Kebîr dediğimiz bu törenler neşrettiler. Halife Abdülâl'in mevlid için vaz'ettiği kurallar bugün de hâlen geçerliliğini sürdürmektedir. Tanta'dan gelen Seyyid'in müritleriyle vedalaşmak ve onları uğurlamak için Abdülâl'in bine bine binmesine (rükûb) râci olan halifenin ata binmesi bu mevlidde icrâ edilir. Ba langıçta üç gün sürerken, daha sonra sekiz güne çıkarılmıştır. Ticârî ehemmiyeti dışında nezir, duâ, ahid, zikir ve vaazlar ile, gayet muhteşem bir tarzda icrâ edilen resmî ve dînî bir âyin olan Mevlid-i Kebîr, zikri geçen 'rükbetü'l-halife' eliindeki debdebeli bir alayla sona erer. Bkz. K. Volters, "Ahmed el-Bedevî", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1993, c. I, s. 178; Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 389.

<sup>20</sup> 'urunbâbiliyye', 'Orta Mevlid' ve 'Mevlid-i Seyyid Abdülâl' ekinde anılan bu mevlid de Mevlid-i Kebîr ile ilintilidir. Seyyid'in bahâlılarından urunbulâli isminde bir eyh, Mevlid vakti dışında, müritleri ve cemaatiyle birlikte zikir ve ibadetle meşgul olurlar. Sonra bu ziyaret senelik âdet hâline gelir ve Mevlid-i Saîr olarak tekrarlanır. Mevlid-i Kebîr'e gelmeye imkân bulamayan müntesipler için ziyaret fırsatı sağlar. Bu mevlid bir süre "Mevlid-i Seyyid Abdülâl" olarak isimlendirilmiş ve geç dönemlere kadar bu isimle anılmıştır. Bu mevlit de Mevlid-i Kebîr gibi sekiz gündür ama onun kadar kalabalık ve depdebeli değildir. Bkz. Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 389.

<sup>21</sup> 'Ziyâret Mevlidi' olarak da isimlendirilen bu mevlit, yaygın inanışa göre Recep ayına nispet edilse de aslında Mahalletü'l-Kübrâ'dan 'Receb el-Useyli isminde bir zata dayanır. O zamanlar mahalle, Garbiyye Eyâletinin bahkentidir. Anlatıldığına göre bu ahşiyet, büyük bir alayla birlikte, Seyyid'in türbesi için hazırlattığı bir kisve ve imameyle Seyyid'i ziyarete niyet eder. Böylece her sene Seyyid'i ziyareti vaat etmiş olur. Servetini bu ziyaret için vakfeder. İşte bu hâdise Mevlid-i Receb'in aslına teşkil eder. Bu mevlidde Mevlid-i Kebîrde olduğu gibi büyük çadırlar kurulmaz, kutlamalar dar bir alanda gerçekleşir. Konaklama yerlerindeki (menzileler) ihtifallerle sınırlıdır. Bu da diğerleri gibi sekiz gün sürer. Bkz. Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 390.

renler, bütün tarikat mensuplarının kurdukları çadırlarda, yaptıkları âyinler ve ikramlar, büyük bir enli e vesile olmaktadır.<sup>22</sup>

Bedevilikte esas olan kalbî zikir olmakla birlikte, zamanla cehrî zikir de önem kazanmış, oturarak (kuûdî) veya ayakta (kıymî) yapılmıştır. Bedeviyye âyini sırasında dervişlerin heyecanı artınca, birbirlerine sarılarak zikre devam etmelerine “Bedevi topu”<sup>23</sup> denilmiştir. Bedeviyye'nin bu zikir merasimleri son derece coşkulu, tempolu ve ritmik bir dokuya sahiptir. Afrika ve Mısır'a ait yerel kültürel değerlerin etkisi ile tarikat müntesiplerinin zikir esnasında sınırsız bir coşkuya sahip oldukları görülmektedir. Bedevîler her ne kadar, sünî akidelere bağlılıklarını her fırsatta dile getirmiş olsalar da Ahmed Bedevî'nin cezbeli ve taşkınıki ilâhî tarikatın mensuplarına ve ritüellerine de sirayet etmiştir.<sup>24</sup> Beyyûmiyye'nin kurucusu Ali el-Hicâzî el-Beyyûmî (ö. 1182/1768) Bedevî zikir usullerini ihya etmiş; iddetlendirmek suretiyle daha canlı bir hale getirmiştir.<sup>25</sup> Kocamustafapa a'daki Açıkkakan Bedevî Dergâhı ve Eyüp

<sup>22</sup> H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s. 270-1.

<sup>23</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB yay., İstanbul 1983, c. I, s. 192; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 270-1.

<sup>24</sup> Baştürk, *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 462.

<sup>25</sup> 'Bedevî zikri' ile 'Beyyûmî zikri' arasındaki farka gelince; Bedevîler zikir esnasında vücutlarını bekle kadar büküp kollarını serbest bırakırlarken, Beyyûmîler vücutlarını bükünce kollarını önce göğüslerine çapraz olarak koyarlar, sonra bükümlerini kaldırıp doğrulurken ellerini çırparlardı. Beyyûmîlerde usûl, “yâ Allah” nidâsı ile, önce kolları göğüs üzerinde kavu turarak bağlamak ve müteâkiben bağları kaldırarak, elleri birbirine çarpmaktır. (Bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 80; C. L. Huart, “Beyyûmiyye”, *A*, c. II, s. 593.) İstanbul'da icra edilen Beyyûmî zikrini ise Tanman, şu şekilde târif etmektedir: Dervişlerin kendi eksenleri etrafında ayaklarını oynatmadan, çeşitli esmâlara uygun olarak (yâ Allah, Allah yâ Dâim, Allah Hayy, yâ Kayyum v.s) sağa ve sola dönmeleri suretiyle icrâ edilirdi. Dizlerinin hafifçe yaylanması, sağa dönümlerinde sol kolun, sola dönümlerinde sağ kolun göğüs hizasına getirilmesi söz konusudur. Bkz. M. Baha Tanman, “Bedevîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Trih Vakfı Yay., İstanbul 1994, c. II, s. 121.

slambey Bedevî Tekkesi'nin Beyyûmî oldu u ve Beyyûmî zikrinin Osmanlıların son devirleriyle, Cumhuriyetin ilk yıllarında Eyüp- slambey Bedevî Dergâhı'nda icra edildi i bilinmektedir.<sup>26</sup>

Bedeviyye tarikatının hizb ve evradı ise u ekildedir:

Eûzu Besmele,

Fatiha suresi (Bir defa),

Kevser suresi (on defa),

hlas suresi (on defa),

Muavezeteyn (bir defa),

“ve ilâhukum ilâhun vâhid” (Bakara 2/163),

Âyete'l-Kursî,

“Lillâhi mâ fi's-semâvâti...” (Bakara 2/284-286),

“Yâ erhame'r-râhumîn...” (A'râf 7/151; Yusuf 12/64),

“ nmemâ yurîdullahu li-yuzhibe anküm...” (Ahzab 33/33),

“ nnullahe ve melâiketehû yusallune...” (Ahzab 33/56).<sup>27</sup>

Evrad, sallı ve barik dualarından sonra uzunca bir salav t-ı erife ile son bulur. Tesbih ekli ise öyledir:

Subhanallah, (Otuz üç defa),

Elhamdulillah, (Otuz üç defa),

Allahu Ekber, (Otuz üç defa),

Kelime-i tevhid (bir defa),

sti far (100 defa),

Sal t u sel m (100 defa).<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, “Beyyûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul 1992, s. 99.

<sup>27</sup> Kara, *Dervî in Hayatı*, s. 139.

<sup>28</sup> Kara, *Dervî in Hayatı*, s. 139.

Bu tesbihler her farz namazdan sonra günde be defa, bu mümkün olmazsa sabah ve yatsı namazlarından sonra, o da mümkün olmazsa günde bir defa okunur. Bedeviyye’de haftanın günlerine göre de evrad ve ezkar vardır:

Pazar: Salat ve selam (50 veya 100 defa), Elhamdulillah, Allahu Ekber (en az 100 defa).

Pazartesi: Subbûh, Kuddûs (En az 100 defa)

Salı: Subhane'l-Kadîr, el-Muktedir.

Çar amba: Subhane zi'l-mülki ve'l-meleket.

Per embe: Subhanellahi ve bihamdiki (1000 defa).

Cuma: Subhane zi'l-izzî ve'l-ceberût (100 ile 1000 defa).

Cumartesi: Lâ havle ve la kuvvete illa billahi'l-aliyyi'l-azîm (100 defa).<sup>29</sup>

Ahmed Bedevî'nin dua ve hizibleriyle âdâb ve erkânını konu alan eser ve menakıbnamelerin en me hurları unlardır:

Abdussamed b. Abdullah el-Mısırî'nin *el-Cevâhîru's-seniyye fi'n-nisbe ve'l-kerâmâtî'l-Ahmediyye*'si (Mısır 1288),

Nureddin b. brahim el-Halebî'nin *en-Nasîhatu'l-Aleviyye fi beyânî hüsnî't-tarîkatî'l-Ahmediyye*'si (Ezher Ktp., nr. 1540),

Zebîdî'nin *Ref'un-nikâbı*, Hasan Ra id el-Me hedî'nin *en-Nefehâtu'l-Ahmediyye ve'l-cevâhîru's-Samedâniyye*'si (Mısır 1321),

Muhammed b. Selâme'nin *el-Mekâsidu'l-Muhammediyye fi'l-menâkibi'l-Ahmediyye*'si,

<sup>29</sup> Kara, *Dervî in Hayatı*, s. 139.

Ali b. Muhammed Adevî el-Mâlikî'nin *erhu Salavâti Seyyid Ahmed el-Bedevî'si*,

Mustafa b. Kemaleddin el-Bekrî'nin *el-Feyzû'l-Ehadi'r-Rûmî ala Salavâti Seyyid Ahmed el-Bedevî'si*,

Harîrîz de'nin *Fevâihu ezhârî'l-hak ik ve lev ihu ebvârî't-turuk*<sup>30</sup>

Tarihî süreç içerisinde gerek ki ilikleri gerekse etkinlikleri ile tanınan mehur Bedeviyye üylerini de şu şekilde sıralayabiliriz.

Abdülâl el-Ensârî (ö. 733/1333)

Zeyneddîn Abdurrahman (ö. 754/1353),

Nüreddîn Ali Ebû Muhammed (ö. 789/1387),

emseddîn Muhammed (ö. 842/1438),

ihâbeddîn Ahmed (ö. 846/1442),

Zeyneddîn Abdülkerim b. Ali b. Ali Nüreddîn (ö. 862/1457),

Cemâleddîn Sâlim (ö. 897/1491),

Burhâneddîn brâhim el-Esmer,

emseddîn Muhammed el-Ebyaz (ö. 922/1516),

Zeyneddîn Abdülkerim (ö. 965/1557),

Abdülmeccid b. Abdilkerim (ö. 1018/1609),

Kerîmüddîn Ahmed b. Abdülmeccid.<sup>31</sup>

Bedeviyye tarikatının üyelerine gelince, öncelikli olarak Halife Abdülâl'in zamanında yapılan dört ev tanzimi şeklinde gerçekleşen üyelerinden bahsedebiliriz. Bu dört evi, tarikatın ilk üyeleri olarak da düşünebiliriz. Doğrudan Seyyid el-Bedevî'den ahd alanların tekkül ettirdikleri bu üyelerin isimleri şu şekildedir:

<sup>30</sup> Kara, *Dervî in Hayatı*, 141.

<sup>31</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 341-346.



1. Muhammed el-Kennâs es-Sütûhî'ye nisbet edilen tarîkat-i Kennâsiyye-i Ahmediyye,
2. Ashâb-ı sûtûh'tan Ramazan el-E 'as es-Sutûhî ve ye eni Abdullah Menûfî (ö. 748/1347)'ye nisbet edilen tarîkat-i Menâyife-i Ahmediyye,
3. Seyyid Ömer e - innâvî es-Sütûhî'ye nispet edilen tarîkat-ı Selâmiyye ve Merâzika-i innâviyye-i Ahmediyye,
4. eyh smail el- nbâbî (ö. 790/1388) ve o lu Yusuf el- nbâbî (ö. 822/1419)'ye nispet edilen **tarîkat**-i nbâbiyye-i Ahmediyye.

Bu dört evden her biri 'Beytü'l-Kebîr' olarak bilinir. Bu kollar, Seyyid Bedevî'den sonra iki ya da ikibuçuk yüzyıl boyunca Tanta'da Ahmed Bedevî türbesinde oturan halifenin gözetiminde kalmı lardır. On altıncı yüzyılın ilk dönemlerinde gerçekte en bir de i iklikle, bu dört evdeki her bir eyhin mensupları üzerinde gerçekte en fiilî otoritesi, dönemin 'halifetü'l-mak m'ı olan Abdülmecid (ö. 965/1557) tarafından da 'hukukî' olarak tanınmı tır. Seyyid Bedevî'nin türbe ve camiine ilave edilen yeni bölümler de bunun bir kanıtı olup bu dört evin resmî temelini olu turmaktadır. Daha sonra bu dört koldan di er kollar meydana gelmi tir.<sup>32</sup> Tarîkatın Mısır geleneklerine hızla adapte olmasını sa layan Abdülâl'den sonra kendilerini Bedeviyye'ye nispet eden pek çok grup olu tu. Bunlar, genellikle farklı bölgelerde, birbirinden ba ımsız topluluklardı.<sup>33</sup> Bedeviyye'nin ortaya çıkan bu kollarını u ekilde sıralayabiliriz:

<sup>32</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 354.

<sup>33</sup> Trimmingham, *The Sufi Orders*, s. 81.

Halebiyye,  
Zâhidiyye,  
innâviyye,  
Sütûhiyye,  
uaybiyye,  
Beyyûmiyye,  
Alv niyye,  
Abdül liyye,  
Bernesiyye,  
Cevheriyye,  
Hamûdiye,  
Teskiyâniyye,  
a'râviyye,  
Metbûliyye,  
Bundâriyye,  
Münâviyye,  
Fergâliye,  
Sâibiyye,  
A îbiyye,  
Evlâdü'n-Nûh,  
urunbâbiliyye,  
Kabûliyye,  
Halîliyye,  
Arabiyye.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Kara, *Dervî in Hayatı*, 140.

Tarikat silsilesinin Hz. Ali'ye ulaşması, tarikat pîrinin Hüseyinî kabul edilmesi ve Nûr-ı Muhammedî anlayışına sahip olması nedeniyle Bedeviyye, zaman içinde Alevî-me rep bir tasavvufî mektep olarak görülmüştür. Gerek Ahmed Bedevî'nin halk üzerindeki etkisi kimiyeti gerekse tarikatın yaygınlık kazanması sonucu Bedeviyye dergahları oldukça zengin malî kaynaklara sahip olmuştur. el-Melikü'z-Zâhir Baybars ve Sultan Kayıtbay gibi Memluklu sultanlarının Bedevilere ve Tanta'daki Bedeviyye Tekkesi'ne ilgi göstermeleri, tarikat mensuplarının siyasî hayatla olan münasebetleri konusunda bilgi vermektedir. Mısır'daki Bedeviyye kültürü sadece tasavvuf tarihi araştırmacılarına değil ediplere de bolca malzeme verebilecek bir zenginliğe sahiptir. Abdülhakim Kasım'ın *Eyyâmu'l-nsan* adlı romanının esas malzemesi bu kültürdür.<sup>35</sup>

Bedeviyye tarikatının slâm coğrafyası içindeki dağılımına gelince; Trimmingham Bedeviyye'nin slâm coğrafyası içindeki dağılımını; Hicaz, Suriye, Türkiye, Libya ve Tunus olarak belirtmektedir.<sup>36</sup> Bununla birlikte Bedeviyye, Mısır dışında pek yaygınlık kazanmamıştır. Hatta Kuzeybatı Afrika'da yaygın olan tarikatlar arasında bile görünmemektedir.

Mısır'ın Delta bölgesinde, Tanta kasabasında meftun bulunan Seyyid Ahmed Bedevî (ö. 675/1276) tarafından XIII. asrın ikinci çeyreğinde kurulan Bedeviyye, İstanbul'a XVIII. asrın ilk çeyreğinde girmiştir. Osmanlı başkentindeki en eski Bedevî merkezi Eburrızá Tekkesi, tarikatın İstanbul'da bilinen ilk temsilcisi ise Kasımpaşa'da sakin olan, Ebur-

<sup>35</sup> Kara, *Dervî in Hayatı*, 140.

<sup>36</sup> Trimmingham, *The Sufi Orders*, s. 240.

rızâ Efendi olarak tanınan eyh Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1152/1739)'dir.<sup>37</sup> Ancak 1041/1631 tarihli ve üzerinde;

“ *Mâlik-i ilm-i ledün vâsıl-ı sırr-ı nebevî*

*Zübde-i Âl-i Muhammed Seyyid Ahmed Bedevî*”

yazılı bir kitabenin slâmbey Camiinde bulunması, Eburrızâ Efendi'den daha önce istanbul'da Bedeviyye tarîkatı mensuplarının bulunma ihtimalini dü ündürmektedir. Benzer ekilde, Evliya Çelebi de Bursa'da bir Bedeviyye tekkesinin varlı ından bahsetmektedir. Buna göre Bedeviyye tekkeleri kurulmadan önce Bedeviyye mensuplarının istanbul'da buldukları, fakat müesseselerip organize olamadıkları anlaşılmaktadır.

On sekizinci asırda istanbul'da faaliyet göstermeye başlayan tarikatlardan biri olarak Bedevîli in bu asırda faaliyet gösteren on büyük tarikat içinde onuncu sırada yer aldığı görülmektedir. Diğer tarikatlara mensup eyhler içerisindeki Bedeviyye eyhlerinin oranı, %0,49 olarak tespit edilmiştir.<sup>38</sup> istanbul'da müesseselerle birlikte, Bedeviyye tarikatı Anadolu'ya nüfuz edememi<sup>39</sup> ve Anadolu'da taraftar kitlesi edinememi tir.<sup>40</sup>

On sekizinci yüzyıldan itibaren istanbul'da kurulmaya başlanan Bedeviyye tekkelerini; Beyolu'nda Eburrızâ Tekkesi,<sup>41</sup> Kasımpa a'da

<sup>37</sup> Mustafa Kara, *Dervî in Hayatı, Sûfinin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-Istılahlar*, Dergâh Yayınları, istanbul 2005, 141.

<sup>38</sup> Ramzan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, nsan Yayınları, istanbul 2003, s. 561.

<sup>39</sup> Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Sır Yayıncılık, II.Baskı, istanbul 2001, s. 17.

<sup>40</sup> Gölpinarlı, Abdülbâki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, nkılâp ayınları, 2. Baskı, istanbul 1997, s.196-197.

<sup>41</sup> Eburrızâ Tekkesi, Beyolu-Kasımpa a ile Tatavlı (bugünkü Kurtulu ) semtlerinin sınırında, Hacı Ahmed Efendi Mahallesi'nde, Eburrızâ Dergâhı Soka ı ile Eburrızâ Çıkmazı'nın

Arapzâde Tekkesi,<sup>42</sup> Fatih Koca Mustafa Pa a'da A açkakan Tekkesi,<sup>43</sup> Eyüp'te slâm Bey Tekkesi,<sup>44</sup> Üsküdar'da ise eyh Hasib Efendi Tekkesi,

kav a mda yer almaktadır. Eburrizâ Tekkesi, Eburrizâ eyh Seyyid Mehmed emseddin Efendi tarafından tesis edilmiştir. XVIII. asrın ilk çeyre inde in a edildi i tahmin edilmektedir. Dergâh, 1264/1847 tarihinde Sahnâf Emîn Efendi tarafından tamir görmü tür, Tekke 1930'lu yıllarda yok olumu günümüze ancak türbe ve birkaç mezar ta ı kalmı tür. Eburrizâ Tekkesi'nde postni in olan eyhler sırasıyla; Eburrizâ eyh Mehmed Efendi (ö.1152/1739-40), Bosnevî el-Hâc Mehmed Efendi (ö.1180/1766-67), Bosnevî'nin damadı Seyyid Mehmed ehâbeddin Efendi (ö.1234/1818), Seyyid smail Bedreddin Efendi (1292/1875), Seyyid Mehmed emseddin Efendi (1312/1894)'dir. Sefîne'deki listede tekkenin âyin günü Pazar ve son eyhinin Nureddin Efendi oldu u görülmektedir. M. Baha Tanman, "Ebü'r-Rızâ Tekkesi", *Dünden Bugüne stanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yay., stanbul 1994, c. III, s. 122-123; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 557-559; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, nsan yayınları, stanbul 2003, s. 596.

<sup>42</sup> "Arapzâde Tekkesi", Âmâ brahim Efendi tarafından 1244/1828 tarihinde Kasımpa a, Küçük Piyale Mahallesi'nde tesis edilmiştir. Bundan sonra Arapzâde eyh Mustafa Efendi (ö.1255/1839), o lu eyh Aziz Mahmud Efendi (1263/1846) ve torunu Attar eyh Ali Rızâ Efendi (1250/1834-1328/1910) geçmiştir. Vassâf'ın listesinde tekkenin âyin günü Salı ve son eyhinin Enver Efendi oldu u kayıtlıdır. Bkz. Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 596.

<sup>43</sup> Koca Mustafa Pa a'da, Ali Fakih Mahallesi'nde 1256/1840 tarihli "A açkakan Tekkesi" niel-Hâc Ahmed Niyazi Efendi (ö. 1294/1877) bina etmiştir, yerine halifesi o lu Mustafa A kî (ö. 1290/1873), torunu eyh Mehmed Arif Efendi (ö. 1301/1883) ve Arif Efendi'nin o lu Mustafa Nailî Efendi (ö. 1326/1908) geçmiştir. *Sefinedeki* listede âyin günü Çar amba olan Tekke'nin son eyhinin eyh Niyazi Efendi oldu u görülmektedir. Jön Türklerle ili kisi oldu u rivayet edilen eyh Nailî 1303/1885'te postni in olmu tür. Paris'le haberle en eyhin mektupları hükümetçe ele geçirilince üç karde i ve aile efradıyla Trablusgarp'a sürülmü tür. 1314/1896 tarihinde Mısır'a kaçan eyh, daha sonra Trablusgarp Seraskeri Recep Pa a ile stanbul'a gelmiştir, 1326/1908 tarihinde vefat etmiştir. Bkz. Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 597.

<sup>44</sup> Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) ümerâsından slâm Bey tarafından 1519-1520 Eyüp'te in â ettirilen slâm Bey Mescidi, daha sonraki zamanlarda minber ilâvesiyle câmiye dönü türülmü tür. Yanına 1700 yılında bir çe me yaptırılan slâm Bey Camiine, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına do ru, Mısırlı eyh Haseneyn el-Ahmedî tarafından me ihat konulmu ve 'Bedevî Âsitanesi' olarak faaliyet göstermeye başlamıştır. Bugün yine slâm Bey Camii olarak hizmet vermektedir. Haseneyn Efendi'den sonra M. Â ir Efendi ve o lu eyh Hafız brahim Efendi postni in olmu tür. slambey Tekkesi, Mısır kökenli eyhlerin yanında, Mısırlı zenbilcilerin ve Mısırlı yolcuların u rak yeri olmu tür. Bkz. Vassâf, *Sefîne*, c. V, s. 307; M. Baha Tanman, " slambey Mescidi ve Tekkesi", *Dünden Bugüne stanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yay., stanbul 1994, c. IV, s. 209-210.

eyh Hâmil Efendi Tekkesi, Hüseyin Efendi Tekkesi ve Ahmed Efendi Tekkesi olarak sıralayabiliriz.

### 1. eyh Hasîb Efendi Tekkesi

Hasib Efendi Tekkesi, on sekizinci yüzyılın üçüncü çeyre inde Üsküdar'da Nak ibendiyye'ye ba lı olarak kurulmu tur. 1199/1784-85 tarihli tekkeler listesinde derg h, "Edhemî Mehmed Efendi zâviyedârı Seyyid Hasib Efendi" adı ile kaydedilmi tir. Bu kayıt, tekkenin en geç 1190/1776-77 tarihinde tesis edilmi oldu una delalet eder. Tekkenin banisi olarak Nak ibendiyye eyhi Hasib Efendi, 18 Muharrem 1210/04 A ustos 1795 tarihinde, 74 kitaplık bir kütüphane kurmu tur. Kitapların hepsi tasavvufa dair eserler olup korunması görevi tekkenin eyhlerine art ko ulmu tur.<sup>45</sup>

kinici Bedevî postni ininden dolayı " eyh Sadık Efendi Tekkesi" olarak da anılan eyh Hasib Efendi Tekkesi, Üsküdar'da Topta ı caddesi ile Tabaklar mahallesi arasında, Balcılar yoku u ile Devran soka mın birle ti i yerde; Devran soka mın sol kö esinde bulunmakta idi.<sup>46</sup> Devran günü, ba langıçta Cumartesi günü iken,<sup>47</sup> daha sonraları Pazartesi gününe alınmı tır.<sup>48</sup>

Yakın zamanlara kadar arsası duran tekkenin, imdi yerinde apartmanlar bulunmaktadır. Soka ın tam kö esinde Hasib Efendi'nin, bakımlı olan kabri hâlen durmaktadır. Tamir sırasında yanlı lıkla üzerine

<sup>45</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 531.

<sup>46</sup> Tekkenin yeri tapuda 262 ada 10/11 parsel olarak kayıtlıdır. Bkz. Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, Kırk Kandil Yay., stanbul 1994, s. 262.

<sup>47</sup> Özdamar, *Dersaadet Dergâhları*, s. 262.

<sup>48</sup> Vassaf, *Sefîne*, c. V, s. 307; Sâlim Yorgancıo lu, *Üsküdar Dergâhları*, haz. Ahmed Yüksel Özemre, Üsküdar Belediyesi, 2004, s. 61.

'Hüseyin Baba' diye yazılmıştır. Kabrin karısında Vâlîde-i Atîk vakfından yaptırılmış bir çeşme mevcuttur.

1227/1812 tarihinde Bedevîleri olarak ikinci defa ihya edilen tekkede; şeyh Mehmed Hasib Efendi,<sup>49</sup> Seyyid Mehmed Şâkir Efendi (ö. 1227/1812),<sup>50</sup> Kalpakçı şeyh Mustafa Rızâeddin Efendi (ö. 1255/1839),<sup>51</sup> Mehmed Sadık Efendi (ö. 1278/1861),<sup>52</sup> Abdülhalim Efendi (ö. 1319/1901)<sup>53</sup> ve Seyyid Ali Efendi (ö. ?)<sup>54</sup> şeyhlik vazifesini yürütmüşlerdir.

## 2. şeyh Hâmil Efendi Tekkesi

Hâmil Efendi Tekkesi,<sup>55</sup> Beylerbeyi Bedevî Dergâhı, Timâriye Dergâhı ve Settâriye Dergâhı gibi isimlerle de tanınmaktadır. Dergâh Beylerbeyi, Arabacılar sokağı ile Eski Dibek sokağının kesiştiği köşede

<sup>49</sup> Doğum ve vefat tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Hasib Efendi, Nakibendiyye ve Celvettîyyeden müstahleftir. *Vefeyât-ı Ekâbir-i şâmîye* ile *Menâkıb-ı Ahmed Yekdest ve Mehmed Emin Tokâdî* isimli eserlerin müellifidir. Türkçe olarak kaleme alınan ikinci eseri, adından da anlaşılacağı gibi, Nakibendîlerin Müceddidilik koluna mensup Yekdest Ahmed Güryânî ve halifesi Mehmed Emin Tokâdî hakkında kaynaklarda tesadüf edilmeyen bilgiler ihtiva etmektedir. Eser, Tokâdî'nin halifelerinden Yahyâ Efendi (ö.?) tarafından müsvedde olarak hazırlanmıştır. Ancak temize çekmeye ömrü vefa etmemi ve bu nedenle halifesi Hasib Efendi (ö.?) tarafından tamamlanmıştır. *Sefîne-i Evliyâ* müellifi Hüseyin Vassâf (ö. 1348/1929) bu eserden övgüyle bahsetmektedir. Seyyid Hasib Üskü-dârî, *Menâkıb-ı Ahmed Yekdest ve Mehmed Emin Tokâdî*, Millet Ktp, Ali Emîriyye, nr. 1103, Ayrıca bk. Ü. Ktp, TY, nr. 6480; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. II, s. 62; Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 30-31.

<sup>50</sup> Hasib Efendi'den sonra tekkenin ikinci ve son Nakibendiyye şeyhidir.

<sup>51</sup> Tekkeyi ikinci kez yaptırdığı için ikinci banî olarak bilinir. Dergâha aynı zamanda Bedevîyye meihattını koyan Mustafa Rızâeddin Efendi, kendi devrinde tekkenin hüviyetini deşirmiştir.

<sup>52</sup> Mustafa Rızâeddin Efendi'nin oğludur. Tekkenin ismiyle de anılmıştır.

<sup>53</sup> 1847'de doğan Abdülhalim Efendi Mehmed Sadık Efendi'nin oğludur. 1901 yılında vefat etmiştir.

<sup>54</sup> 1271/1855 senesinde doğan Seyyid Ali Efendi, Abdülhalim Efendi'nin kardeşidir. Tekkenin son postnîni olup vefat tarihi belli değildir. Ali Efendi devrinde, tekkede kendisinden ve ailesinden başka bir de dervi bulunmaktaydı.

<sup>55</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. V, s. 307.

bulunmaktaydı. İlk eyhi Mustafa Zzzet Efendi tarafından 1880 yılının A ustos ayında in asına ba lanan tekkenin ikmali, o lu ve tekkenin ikinci postni ini eyh Hâmil Efendi tarafından 1883'te gerçekleştirilmi ve geni letilmi tir. Dergâh, esasen bina ve in asıyla Bedeviyye Tarikatı adına tesis edilmi tir. Dergâh, vakfiyesi gere i kurucusunun me ihatta bulunan evladına amil kılınmı tir.<sup>56</sup>

Dergâh on odalı haremlık, altı odalı selâmlık ve kubbeli semahaneden olu an ah ap yapı ile kâgir türbeden ibaretti. Bahçesinde havuz bulunmaktaydı. Türbe kapısının üzerindeki kitabede Üsküdar Selimiye Nak î Dergâhı eyhi Mehmed Saîd Efendi (ö. 1313/1895)'ye ait u dörtlük yazılıdır:

*Bu mak mın sâhibi bil mür id-i âgâhtır*  
*Hâmil-i sırr-ı tarikat ârif-i billâhtır*  
*Men erâde 'l-feyze fe (li) yedhul ilâ ebvâhibi*  
*Her sözü tefsîr-i hâlî sanma meçhûlâtır.<sup>57</sup>*

Dergâhtaki bir di er kitâbe ise eyh Hâmil Efendi'nin vefatına tarih dü en Bâkî Efendi'nin manzûmesidir. öyle ki:

*Zikr ü tevhid ile ikmâl eyleyip enfâsını*  
*Eyledi Hâmil Efendi azm-i dergâh-ı visâl*

*Seyyid-i Tanta'ya bende eyh-i Rû en dil idi*  
*Çâker-i Âl-i Abâ, sâhib-i vecd-i kemâl*

<sup>56</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul Büyük ehir Belediyesi Kültür leri Daire Ba kanlı ı Yay., İstanbul 1996, s. 108.

<sup>57</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 535.



*Dergâhın melce eder idi sâlikîn-i râh-ı a k  
Meclisinde zevk-i rûhânî bulurdu ehl-i hâl*

*Âlem-i celvetten etti halvet-i vakte güzer  
Ârif-i billâh kaldı kasd-ı kurb-i rû-i celâl*

*Kub-ı sbteynü Ali'den oldu târih tamam  
Hâmil-i sırr-ı tarikat göçtü dünyâdan bu sâl. 1322/1904<sup>58</sup>*

Dergâh ve türbe 1946 yılında tamamen harap olunca, türbede yatan zevatın tüm kabirleri Nakka tepe Kabristanında yatan Osman Efen- dizâde Seyyid eyh Mustafa zzet Efendi'nin yanına nakledilmi tir.

Dergâhın eyhleri sırasıyla unlardır: eyh Mustafa zzet Efendi (ö. 1301/1883),<sup>59</sup> eyh Hâmil Efendi (ö. 1322/1904)<sup>60</sup> ve eyh Mehmed Râmi (Gülman) Efendi.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 535-536.

<sup>59</sup> Halvetiyyenin abâniyye koluna mensuptu. Bir süre sonra eyhlikten çekilerek dergâhın eyhli ini tamamen o luna bırakmı tir 1301/1883 tarihinde vefat eden eyh zzet Efendi Nakka tepe Kabristanına defnolunmu tur.

<sup>60</sup> Mustafa zzet Efendi'nin o lu olan Hâmil Efendi, 1246/1830 do umludur. Saltanat-ı seniyye memurlarındandır. stavroz Bedevî Tekkesi eyhi Hüseyin Hıfzı Efendi'den Bedeviyye icazeti almı tir. Dergâha Bedevî me îhatını koydurtmu tur. 24 Mayıs 1904'te vefat eden Hâmil Efendi, türbesinde medfündür. Bkz. Yorgancio lu, *Üsküdar Dergâhları*, s. 59.

<sup>61</sup> 1300/1882-83 yılında do an Râmi Gülman, eyh Hâmil Efendi'nin o ludur. İlk mektebi Beylerbeyi Abdullah A a Mektebinde, Rû tiye tahsilini Beylerbeyi Rû tiyesi'nde, dâdi tahsilini ise Vefâ dâdisi'nde (lisesinde) ikmal edip daha sonra Mülkiye'den mezun olmu tur. E itimini müteakip Hâriciye Nezâreti Mektubî Kalemî'nde bir müddet çalı ıp istifa etmi , daha sonra Mâliye Nezâreti Muhassasât-ı Zatiye Müdüriyetinde memur olmu tur. Türkçe, Arapça ve Farsça okuyup yazabilen eyh Râmi Efendi'nin *Tuhfetu'l-ahbâb fi fezâil-i'ashâb* ve *Fezû'l-ulvî fi menâkibi'l-Bedevî* isimli iki eseri mevcuttur. Dergâhın üçüncü ve son postni ini olan Râmi Efendi, 1321/1903-4 tarihinde Eyüp slâm Bey Bedevî Dergâhı post-ni ini eyh Hâfız brâhîm Efendi tarafından resmen iclâs ettirildi ini beyân etmi tir. eyh Râmi Efendi'nin üç halifesi olmu tur. Bunlardan ikisi kendisi hayattayken

Hâmil Efendi Dergâhının âyini Pazar günleri gerçekte tirilmiştir.<sup>62</sup> Râmi Gülman'ın verdiği bilgilere göre, tekkenin türbesinde medfûn olan ahıslar şunlardır:

1. Seyyid Mehmed Hâmil Efendi (ö. 1321/1904)
2. Hâmil Efendi'nin büyük kızı Fatma Hüsniye Hanım (ö. 1332/1914)
3. Dergâh'ın dervilerinden Seyyid Mehmed Atâ Efendi (ö. 1314/1896)
4. Dergâh'ın müridlerinden Hatice Hûriye Hanım (ö. 1320/1902);
5. Fatih, erbetdâr Rifâî Dergâhı şeyhi Seyyid Mehmed Efendi (ö. 1333/1915).<sup>63</sup>

### 3. Hüseyin Efendi Tekkesi

Dergâh, öhretinden dolayı Bedevî Tekkesi, banisi ve ilk şeyhinin dolayısıyla Hüseyin Hıfzı Efendi Tekkesi ve tekkenin tanınmış ikinci seccâdeni îminin ismiyle şeyh Seyyid Efendi Tekkesi olarak da anılmaktadır. Beylerbeyi'nde Abdullah Ağa Mahallesi'nde Seyyid Hüseyin Hıfzı Efendi tarafından 1271/1854'te kurulan Hüseyin Efendi Tekkesi,<sup>64</sup> Üsküdar Çeşmesi, Beylerbeyi'nde, Stavroz Deresi, Abdullah Ağa Mahallesi, Bedeviyye Tekkesi Sokağında yer almaktadır. Tevhidhânesi, harem ve

vefat etmiştir. Diğer üçüncüsü ise kendisinden icazet aldığı şeyh Hâfız Brâhim Efendi'nin oğlu Hâfız Hakkı Efendi'dir. Hâfız Hakkı Efendi, Eyüp-İslâm Bey Tekkesi'nin son postnişini olmuştur. Râmi Gülman dervilerinin yaklaşık 70-80 kişiyi olduğunu söylemektedir. Bkz. Albayrak, *Osmanlı Uleması*, c. V, s. 108.

<sup>62</sup> Vassaf, *Selâme*, c. V, s. 307.

<sup>63</sup> Yorgancıoğlu, *Üsküdar*, s. 60.

<sup>64</sup> M. Baha Tanman, "Şeyh Hüseyin Efendi Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yay., c. VII, s. 167-168.

selâmlık bölümlerinden oluşmaktadır. Kuruluştan 1925 tarihine kadar Bedevîliye baki kalmıştır. Günümüzde cami olarak kullanılmaktadır.<sup>65</sup>

Hıfzı Efendi'nin yaptırdığı tevhidhâne, selâmlık ve harem bölümlerine 1916 yılında Sultan V. Mehmed Reşad'ın dördüncü hazinedarı ve Seyyid Mehmed Saîd Efendi'nin müridi Düref an Kalfa'nın yaptırdığı mutfak ve türbe ilavesinden sonra bazı ufak tefek tamirler dışında, tekkenin, yıkılana dek ilk hâlini koruduğu bilinmektedir. 30 Kasım 1925 tarihinde tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili kanunun neresinden sonra Vakıflar Dairesine geçen Bedevî tekkesi, bakımsız kalmış ve 1940 yılından itibaren çökmeye başlamıştır.<sup>66</sup>

Hüseyin Efendi Tekkesinde âyin, Mehmed Saîd Efendi zamanında Perembe, Nesib Efendi zamanında ise Cumartesi günü gerçekleştirilmiştir.<sup>67</sup>

Çengelköy Bedevî Tekkesi ile Üsküdar Toptaş'ta bulunan Bedevî Tekkesi, şeyh Hüseyin Hıfzı Efendi'nin yetiştirdiği müritlerin başında bulunduğular tekkelerdir. Bu anlamda stavroz'daki Bedevî Tekkesi, Anadolu Yakasında bulunan Bedevî tekkeleri için âsîtâne niteliindedir.<sup>68</sup>

Hüseyin Hıfzı Efendi, 1854-55 yılında tekkeyi inşa ettirdikten sonra, 1273/1856 tarihinde vakfiyesini yapmıştır. Türbe ile tevhidhâne arasını ayıran bir duvarın bulunmadığı stavroz Tekkesi'nde tevhidhâne ile türbenin bütünleştiği görülmektedir. Tekkede mevcut kitâbelerden biri, şeyh Hüseyin Efendi'nin 1854-55 yılında tekkeyi tevhidhâne ve harem binasından müteekkil bir bütün olarak inşa ettirdiğini belirtirken,

<sup>65</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 597.

<sup>66</sup> Baştürk, *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 498.

<sup>67</sup> Vassaf, *Selâmlık*, c. V, s. 307.

<sup>68</sup> Baştürk, *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 519.

bir di eri ise 1916 yılında Düref an Kalfa'nın tevhidhâneye ek olarak türbeyi ve mutfak bölümünü in â ettirdi ini dile getirmektedir. Tekkenin in asından önceki bir tarihe (1845-46) ait oldu u dü ünülen üçüncü bir kitâbe ise bu in âdan önce de burada bir tekkenin olabilece ini ya da bu tekkenin buraya ba ka bir yapıdan ta ındı ını dü ündürmektedir. Tekkeye ait oldu u tespit edilmi e yalardan bir di eri de Osmanlı armalı bakır bir dergâh kazanıdır. Kazanın dört kulpundan ikisinin arasında ve a ız kenarına yakın olan yerde, 4 mm. kalınlı ında ve 17 çarpı 21 ölçüsünde, dökme pirinçten yapılmı yazılı bir plaka bulunmaktadır. Dokuz adet bakır çivi ile perçinlenerek tutturulan bu plakanın üst ortasında klasik Osmanlı arması, üst iki yanında a ızları yukarı do ru bakan iki ay yıldız ve alt iki yanında ise yine a ızları yukarıya bakan yıldızsız iki ay bulunmaktadır. Plaka üzerine kazıma tekni i ile yazılmı yazıda bu kazanın, Padi ah Abdülmecid'in kızı Cemile Sultan'ın dadısı emsi Nur Hanım tarafından 1328/1910 yılında vakfedildi i beyan edilmektedir. Ara tırmacılar, tekkenin kalıntıları arasından tevhidhânedeki mihrab kısmında yer alan Bedeviyye tacının on iki dilimli tepeli ini, Bedeviyye tarikatına ait sancakları bu mu lardır. Her ne kadar bu sancaklar, lime lime olmu bir halde ve bir kö eye bırakılmı vaziyette bulunsalar da bunlar, dokumalarının kalitesi ve renklerinin canlılı ı ile dikkatlerden kaçmamı tır. Ayrıca türbede; üç âdet tekke sanca ı, ayaklı antika bir saat ve üç adet hat yazılı levha bulundu u da kaydedilmektedir.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 499-505.

stavroz Tekkesi'nin eyhleri ise sırasıyla unlardır. eyh Hüseyin Hıfzı Efendi,<sup>70</sup> eyh Saîd Efendi<sup>71</sup> ve Seyyid Nesib Efendi.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Bilecik'in Pazaryeri köyünden olup daha sonra İstanbul'a gelmiş, Demirkapı civarındaki medreselerin birinde tahsilini tamamlamış, Demirkapı eyh Camii'nde Bedevî âyini icrâ eden Hilmi Efendi'ye intisâb etmiş ve onunla birlikte hac görevini ifâ etmek üzere Mekte-i Mükerrreme'ye gitmiş tir. Hilmi Efendi'nin hacta vefatı ile İstanbul'a dönmüş ve Kocamustafapa a'da Ali Fakih mahallesinde Ahmed Niyâzî Baba Dergâhı'nda Ahmed Niyâzî Baba'dan icâzet aldıktan sonra Beylerbeyi stavroz Camii'nde imtihanla ibrâz-ı ehliyet göstererek âyin yapmaya başlamış tir. İlk âyini Beylerbeyi Kalaycı Ükrü Sokağının bulunduğu evde icrâ etmiş tir. Sonradan imdikteki tekkenin bulunduğu yere geçmiştir. Evlâdı olmadığından meihattı halifesi Seyyid Saîd Efendi'ye bırakan Hüseyin Hıfzı Efendi, 5 Safer 1302/23 Aralık 1884 tarihinde vefat edip tekkenin türbesine defnedilmiş tir. Önde gelen halifelerinin isimlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: **Hacı Bedreddin (ö. 1303/1885-86), Hüseyin Hilmi Baba, (ö. 1322/1904-5), Üsküdarlı eyh Halim Efendi, Çengelköy Bedevi tekkesi eyhi Ahmed Râsih Efendi**, Beylerbeyi Settâriye Tekkesi eyhi **Muhammed Hâmil Efendi, Harbiye Nezâreti mektûbîsi Ali Yaver Bey, Debreli mam Ahmed Ükrü Efendi (ö. 1317/1889-1900), Sütçü Mustafa Efendi, eyh Sâlih Efendi**, Enderun Haseki Alarıkou unda Harem a sası **Cevdet A a. Bkz. Ba , Seyyid Ahmed el-Bedevî**, s. 506-508.

<sup>71</sup> Seyyid Efendi olarak da tanınan eyh Saîd Efendi, stavroz Tekkesi'nin tanınmış bir eyhiydi. Seyyid Reslan Efendi'nin oğulu ve Humus'lu olup 1269/1852-53 yılında doğmuştur. Humus'ta Pazarbağ Mekteb-i İbtidâisi'nde başladığı eğitimini, Pazarbağ Câmi-i erifi yanında bulunan Pazarbağ Medresesi'ne girerek Müderris Atâsîzâde Mehmed el-Mahmûd Efendi'den 9 Şaban 1289/1872 tarihinde tamamlayan Mehmed Saîd Efendi, mezun olduktan sonra 7 yıl müderrislik yaparak talebe yetiştirmiş tir. 1297/1879 yılında Humus'tan İstanbul'a gelerek Bedevî Dergâhı postnisi Hüseyin Hıfzı Efendi'ye intisap eden ve 11 Rebiülevvel 1298/10 Şubat 1880 senesinde eyhinden icâzet alarak âyinlere başlayan Mehmed Saîd Efendi, siyah sarık sarar ve yanından hafif taylasan bırakırdı. Hüseyin Hıfzı Efendi, uhdesinde bulunan meihattan feragat ederek, vefatından bir hafta önce Seyyid Efendi'yi cihazlamış, kendi eliyle postuna çekmiş; 'bu makam sana lâyıktır, yerine oturabilirsin' demiş tir. Bu sebeple Seyyid Efendi'nin ikmâl-i sülûk ve terbiyesinin tamamıyla Hüseyin Hıfzı Efendi'den olduğu söylenmiş tir. Seyyid Mehmed Saîd Efendi, 12 Cemâziyelevvel 1310/2 Aralık 1892 tarihinde tekkeyi, Âdile Sultan Vakfiyesi'ne bağlamış ve zaman zaman tekke Sultan tarafından tamir ettirilmiş tir. Âdile Sultan Vakfiyesi, Saîd Efendi'nin ailesinden gelenlere tahsis edilmiş tir. Sadeddin Nüzhet Ergün'ün sûzinâk ilâhî olarak bestelediği şu manzûme Seyyid'e aittir:

*el- mâmû'l-Flak nürü kad ezâ(ziyâ)  
Men etâ fî bele (?) tâ anihü rızâ  
Sadaka'l-k il min men kad medâ  
Küllü men vâlâ Aliyyül Murtazâ.*

Tekkenin türbesinde olduğu Seyyid Nesib Efendi'nin sandukası önündeki bir levha üzerinde ise eyh Saîd Efendi'ye ait şu Arapça manzumenin bulunduğu kaydedilmiş tir:

#### 4. Ahmed Efendi Tekkesi

Tekke, ilk postni ini Seyyid Ahmed Râsih Efendi sebebiyle eyh Ahmed Efendi Tekkesi olarak isimlendirildi i gibi, tekkeyi in a ettiren

*Lüz bi's-Sâid li ebî'n-nesîb  
Fehüvel müdâvî ve 't-tabîb  
Ve metâ tünâdî bismihî  
Ebü'l-lisâmeyn el-mücîb  
Ve in intebte lehu tedâ  
Bî'n-nasri ve 'l-fethi'l-karîb* 1312.

"Nesib'in babası Saîd'e sı ın! Zîrâ o derblere devâdır ve tertemizdir. Ne zaman onun ismini ça ırsan, Ebü'l-lisâmeyn olarak cevap verir..." (Bkz. Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 508-512, 513.)

Said Efendi'nin önde gelen halifelerini ise u ekilde sıralayabiliriz: En büyük o - lu **Seyyid Muhammed Nesib Efendi, küçük o lu ve tekkenin son eyhi Seyyid Mahmud Râtîb Sayt**, İstanbul Adliyesi stınaf âzâsı **Ayntâbizâde hsan**, Kocamustafapa a A açkakan Bedevî tekkesi eyhi Mustafa Nâilî Efendi'nin o lu ve adı geçen tekkenin son eyhi **eyh Ahmed Niyazi Ahmedî** (ö. 1359/1938), Defter-i Hâk nî memurlarından **Muhammed Efendi**, Harbiye Nezâreti katiplerinden **Çerkez hsan**, Mızıka-yı Hümâyün miralaylarından **Kaba Sakal evki Bey**, Bâb-ı Ali ni an kalemi ketebesinden **Besim Bey**, Hazine Nezâreti mektûbesi **Mustafa Süreyyâ Bey**, Bâb-ı Âlî ni an kalemi hulefâsından **Ahmed Cevdet Efendi**, Kasımpa a'da Arapzâde Tekkesi (Bedevî) eyhlerinden **Mahmud ve Enver Beyler**, Sultan II. Abdülhamid'in saraçlarından **Saraç Tahsin Efendi** (ö. 1332/1914), Mızıka-i Hümâyün kol a alarından **Mızıkalı Nuri**, Mızıka-i Hümâyün binbâlılarından ve stavroz Dergâhı'nın kahve nakibli ini yapan **Mızıkalı Kâmil Efendi** (ö. 1326/1908), **Sabri Bey**, Eyüp Selâmî Tekkesi eyhlerinden **Çiçekci Muhsin Efendi ve Defter-i Hâk nî ketebesinden Fenârî Rızâ Efendi**. Bkz. Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 514-515.

<sup>72</sup> 1289/1872 yılında dünyaya gelen ve babası Mehmed Saîd Efendi'nin 1916 yılında gerçekte en vefatından sonra tekkede üçüncü eyh olarak görev yapan Seyyid Mehmed Nesip Efendi, aynı zamanda 'Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Hukuk-ı Medeniyye Müderrisi'dir. Uzun müddet Hukuk Fakültesi'nde 'Mecelle' tedrisatıyla i tugal etmiştir. Bunlarla birlikte Dârü'l-Hikmeti'l- slâmiyye azası ve *Misbah Gazetesî'nin* de 'sermuharriri' olan Nesib Efendi'nin pek çok yayını mevcuttur. *Fıkh-ı Hanefî'nin Esâsâtı, Kıyas ve Din'e Mûteallık Mesâil ile Cevâb-ı Kâfî isimli eserleri basılmıştır*. Sermuharriri olduğu u *Misbah Gazetesî*'ndeki makaleleri ise unlardır: 'câz-ı Kur'ân, stıbdad ile lim ve Ma'rifet, 'câz-ı Kur'ân, Din ve Medeniyet, Bulgaristan ile tilâtımız. Me ihat-ı Celîle-i slâmiyye'nin resmî yayını olan *Ceride-i İmîyye*'de yayınlanan pek çok makalesinden bir kaç u ekildedir: *Tasavvuf Tarihini Tenvir, Dîn-i slâm'da Milâd-ı İlsâ -aleyhissalâtu vesselâm- Meselesi, Dindar ile Dinsizin Cemiyet-i Be eriyyedeki Mevkîleri*. 1925 yılında geçirdi i rahatsızlık sonucu vefat eden Seyyid Nesip Efendi, tekkenin türbesinde babası Seyyid Mehmed Said Efendi'nin yanına defnedilmiştir. Bkz. Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 515-519.

Râbia Adeviye Hanım dolayısıyla Râbia Adeviye Hanım Tekkesi olarak da adlandırılmı tır. Kapı numarası 33 olan tekke, Çengelköy Caddesi ile Kerime Hatun Camii Soka ı'nın kö esinde bir çıkmaz sokakta, bahçeli evlerle dolu bir mahalle dokusu içinde yer almaktaydı. Büyük ve sık a açlarla adeta bir kuru manzarası arzeden bahçe içinde bulunan tekke, 1866/67 yılında Çengelköy'ün zenginlerinden brahim Edhem'in kızı Râbia Adeviye Hanım (ö.1317/1899) tarafından, Bedeviye tarikatından olan e i eyh Ahmed Râsih Efendi (ö. 1329/1911) için yaptırılmı tır. 1330/1911 senesinde eyh Mustafa Celâleddin Efendi tarafından yenilenen dergâhın yinlerine her hafta Cumartesi ve Pazar geceleri çok sayıda dervinin katıldığı ı belirtilmektedir.<sup>73</sup> *Sefîne-i Evliyâ'nın* sonundaki listede tekkelerin kapatıldığı tarihteki eyhin Siy hî Efendi, âyin gününün ise Cumartesi oldu u yazmaktadır.<sup>74</sup>

Tek bir yapı hâlinde bulunan tekke binası, harem, tevhidhâne, selâmlık, mutfak ve dervi hücrelerinden müte ekkildir. Tekke binası kısmen iki, kısmen üç katlı ve ah ap iskeletli idi. Sultan II. Abdülhamid tekkenin gelir vakfına aylık 250 kuru gelir ilave etmi , tekkenin harem dairesini yaptırmı , semahane ve ba ka yerlerini de tamir ettirerek tefri ini gerçekle tirmi tir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasını öngören kanun yürürlü e girdikten sonra, mülkiyeti Vakıflar ile verese arasında dava konusu olan tekke, zamanla bakımsızlıktan harap olmu ve tevhidhâne kısmı çöküp yok olmu tur.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Albayrak, *Osmanlı Uleması*, c. V, s. 112-113.

<sup>74</sup> Vassaf, *Sefîne*, c. V, s. 307.

<sup>75</sup> Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 519-524.

Çengelköy Bedevî Tekkesinde eyhlik vazifesini deruhte etmi isimler unlarıdır: Ahmed Râsîh Efendi,<sup>76</sup> Mustafa Celâleddin Efendi<sup>77</sup> ve eyh Seyfullah Efendi.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Nak ibendiyye ve Kâdiriyyeden de hilafet alan eyh Ahmed Efendi, Bedeviyye icâzetini stavroz Tekkesi eyhi Hüseyin Hıfzı Efendi'den almı tur. Ahmed Râsîh Efendi de di er bazı Bedevî eyhleri gibi siyâsî geli melere bigâne kalmamı tur. Hürriyet ve İtilâf topluluunun ileri gelen üyelerinden biri oldu u görülmektedir. Bkz. Ba , *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 524-526.

<sup>77</sup> 1288/1871 yılında do an Celâleddin Efendi, Bedeviyye eyhlerinden Mustafa Celâleddin b. Hasan'ın o ludur. Be ikta 'ta Te vikiye Mahallesi'nde ilk mektebe ve ondan sonra Be ikta 'ta Mülkiye Rû tiyesi'ne devam eden, Be ikta Askerî Rû tiyesi'nde de üç sene kadar tedrisini sürdüren Mustafa Celâleddin Efendi, bir süre ehremâneti ve Belediye Dâireleri'nde muvazzaf olarak istihdam edilmi se de, 'devr-i istibdât'ın iddetinden infisâle mecbur olarak' vazifesini terk eder ve bundan sonra ba ka bir hizmete girmez.

Celâleddin Efendi eyh Ahmed Râsîh Efendi'ye 15 Te rînievvel 1313'te intisab ederek, 15 Te rînievvel 1325 senesinde terfîan 'nakîb', sonra 28 ubat 1325'te 'post hizmeti nakîbi', 15 Te rînievvel 1326'da 'nükabâli 'na ve 28 Rebülevvel 1328'de de eyhi ve di er mür itlerden icâzet alarak müstahlef olur. eyhi Ahmed Râsîh Efendi'nin vasiyeti gere i stavroz'daki Bedevî Dergâhı postni îni eyh Said Efendi tarafından postni inli e çekilir. eyh Celâleddin Efendi Ahmed Râsîh Efendi'nin damadıdır. Kendi ifadeleriyle; ' eyhim azizim Ahmed Râsîh Efendi hazretlerinin hulefâ-i râ id-i ekberi ve sıhriyetim hasebiyle vefâtından evvel icâze ile uhdeme 16 Cemâziyelâhir 1330 tarihi ile tevcih olunmu ve me ihat ve mütevellî i ihsan kılınmı tur' diyerek eyhli in, Râsîh Efendi'nin en büyük ve en ehliyetli halifesi olmak ve dâmâdı olmak hasebiyle kendisine verildi ini ilan etmi tir. Tekkenin vakfiyesinin kendi uhdesine bırakıldı mı eyh Celâleddin Efendi u cümleleriyle açıklı kavu turur;

*"Vakfiyesi icâbı olarak 5000 kuru tan ibâret olan nukût-ı mevkûfesinin zâyi' olmasından dolayı 1330 senesi Mart'ından itibaren fazlası ile tarafımdan tesviye edildi i ikinci bânîli i uhdeme tevîz ve tevcih olunması lâzım gelecektir.... Dergâhın me ihat ciheti senelik 250 ve ona me rut 50 kuru tevliyet cihetleri fermanla berat üzere uhdeme tevcih olunmu tur. Bu artla vakfiyesi elimdedir. Cihât-ı säiresi yoktur."*

22 Te rînisânî 1334 tarihli, kendisi ve tekke hakkında verdi i Vesika'ya göre; 'ahd ü inâbe eden sayısız dervi ve bacıların oldu unu, lâkin hiçbir halifesi olmadı mı' belirten eyh Efendi, Me rûtiyet dönemine kadar bir ço unun vefat etti ini ve Me rûtiyet'ten sonra sadece 15 inâbeli (bîatlı) dervi i kaldı mı beyân etmi tir. Harbe giderek ehîit olmu birçok dervi inden geriye isimlerini verdi i u on be dervi inin kaldı mı söylemektedir: Nücebâ-i evvel Ahmed Sırrı Bey, nükabâ-i evvel smâil Hakkı Efendi, nükabâ-i sâni Kola ası Ahmed Bey, nükabâ-i sâlis Edirne Vilâyeti Merkez Kaymakamı Râ it Bey, nükabâ-i râbi' Mehmed Dede, reis-i ulâ Dervi Sait Dede, Dervi Mehmed Dede, Dervi Ahmed Dede, Dervi Galip Dede, Dervi Yüzba ı evki Efendi, Dervi Nâfiz Dede, Dervi Hâfiz



### Sonuç ve Değerlendirme

Uzak ve farklı kültür çevrelerinden İstanbul'a intikal eden dervişî tarikatlar gibi, Bedevî'nin de emir hayatında belirli bir üslup deşikliğini geçirdiğini görülmektedir. İstanbul'daki Bedevî tekkelerinin kurucuları ve önde gelen şeyhlerinin çoğunluğu Mısır veya Suriye kökenlidir. İstanbul'daki Bedevî tekkelerinde bu tarikatın birtakım temel özellikleri ve gelenekleri sonuna kadar korunmuş olmakla birlikte, ayinler ve musiki açısından daha düzenli ve estetik bir nitelik kazanmıştır. Ayrıca terakkiyat ve kıyafet gibi hususlarda her şeyde damgasını vuran İstanbul üslubu benimsenmiştir. Bu deşikliği mümkün kılan etken ise İstanbul tasavvuf kültürünün gücüdür. Zira İstanbul'daki tarikatlar arasında gerçekte en manevî ve kültürel ilikilerle zenginleşen İstanbul tasavvuf kültürü, tarikatlar üstü bir nitelik arzettiğidir. Örneğin Eburrazâ Tekkesi ile Uşâki Âsitânesi arasındaki iyi münasebetler, bu durumun apaçık bir göstergesidir. Bedeviyye'nin İstanbul'daki ilk mümessili Eburrazâ Mehmed emseddin Efendi'nin Halvetiyye-yi Uşâkiyye ve Nakşibendiyye ile kurduğunu yakın ilikilerle Sa'diyye'nin İstanbul'daki ilk mümessili olan Abdüsselâm eybânî (ö. 1751/52)'nin Cerrâhiyye ile olan münasebetleri, Arap kökenli kıyâmî tarikatlarla Türk kökenli devrânî tarikatlar arasında tesis edilen yakın ilikilerin iki ayrı örneğidir.

Tarikat, sitâne kültürüne tasavvuf müzikisi ve "*Bedevî Topu*" denilen özel zikir ekliyle katkı sağlamış, Mısır'dakinin aksine, kendisine

---

Mustafa Dede, Ketebeden ükrü Bey, Dervî Rifat ve Dervî Mehmed Ali Ağa. Bkz. Al-bayrak, Osmanlı Ulemâsı, c. V, s. 112-113.

<sup>78</sup> Dergâh'ın üçüncü ve son postniğidir. *Sefîne*'de ismi geçen şeyh Siyâhî Efendi'nin Seyfullah Efendi olduğu tahmin edilmektedir. Seyfullah Efendi, Ahmed Râsih Efendi'nin oğludur. Bkz. Bağcı, *Seyyid Ahmed el-Bedevî*, s. 528.

üst halk katmanları arasında zevkli, ne eli estetik bir ortam bulmu tur. On sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren İstanbul'daki tekke folklorü, ayin koreografisi bakımından ortak özellikler taşıyan Bedevîyye, Rifâiyye ve Sa'diyye gibi kıyâmî tarikatların katkıları ile zenginleşti, Türkçe sözlü ilahilerin yanı sıra Arapça sözlü, u ul denen ilâhîlerle, Rifâiyye, Sa'diyye ve Bedevîyye'ye özgü kimi zikir şekilleri geliştirmiş bulmu tur. Öyle ki, Halvetiyye tekkelerinde Rifâiyye usulü "kıyam tevhidî", Rifâiyye tekkelerinde de "Halvetiyye devranı" yapılır hâle gelmiştir. "Bedevî Topu" olarak bilinen zikrin icrası ise sadece Bedevîyye tekkeleri ile sınırlı kalmamış; u uller hemen her tarikatın tekkesinde okunmaya başlamıştır. Fetih'ten beri tekkül eden ve köken itibarı ile Türk kültürünü temsil eden İstanbul tarikatları, hem temsilcisi oldukları kültür birikiminin hem de sahip oldukları kimliğin bilincinde hareket etmişler ve bunları korumak hususunda son derece dikkatli davranmışlardır. Bu durumun en önemli göstergesi ise Arap kökenli kıyâmî tarikatların "İstanbullaşması" ve İstanbul tasavvuf kültürüne uyum sağlamalarıdır. Tarikatlararası kaynağın bir diğer faktörü, "Aktâb-ı Erbaa" anlayışıdır. Kadiriyye, Rifâiyye, Bedevîyye ve Desûkiyye tarikatlarının pîrleri "Aktâb-ı Erbaa" olarak bilinmektedir. Bu tarikat pîrlerinin isimleri tek bir sancakta toplanması gelenek haline gelmiştir. Bu dört pîrden herhangi birinin diğer tarikat pîrlerinin isimleriyle birlikte resmedildiği hat levhaları da göz önünde tutulması gereken bir faktördür. Bu hat levhaları son dönemde tarikatlararası kaynağı ifade eden göstergeler olarak görülebilir.

Bedevîler arasında değerli müzikî adamları yetmiştir. Bunlardan biri olan Ali Baba 1880'li yıllarda çok ünlü bir mevlid ve mersiye

okuyucusudur. Ali Baba, “Said Pa a mamı” diye tanınan ünlü mevlidhan Hasan Rızâ Efendi’den mevlid okumayı, Hüdâi eyhi Rû en Efendi’den de mûsikî nazariyatını öğrenmiştir. Zâkir Akî Efendi (ö.1290/1873) iyi mersiye okumakla tanınmış bir başka Bedeviyye mensubudur. Ünlü mersiye şairi Kazım Pa a da Bedeviyye tarikatındandır. Çengelköy Bedevî Tekkesi eyhi Edhem Efendi (ö.1322/1904) İstanbul’un en tanınmış zâkirbaşlılarındandır. Eyüplü Bülbül Ahmed Efendi (ö.1331/1912) ile Fatihli Siyâhî Fatih Efendi’nin (ö.1335/1916) adları da seçkin Bedevî zâkirbaşlıları arasında anılmaktadır.

İstanbul Bedeviyye tekkelerinin bir diğer özelliği fütüvvet nevresini benimsemeleridir. Bedevilerin fütüvvet esaslarına riayetinin kökleri kuşkusuz Seyyid el-Bedevî’nin hayatında ve şahsiyetinde gizlidir. Zira Seyyid Ahmed Bedevî başlıklarını evrat yahut ezkârla değil de ‘nazar’ yoluyla terbiye etmiştir. ‘Kalbe nazar yoluyla’ müridlerini terbiye eden Seyyid Bedevî, daha sonraki zamanlarda bu sebeple melâmî olarak vasıflandırılmış ; zor bir yol olan Bedeviyye de ‘melâmet yolu’ olarak isimlendirilmiştir. Kuşkusuz bunda başlıca etken Seyyid Ahmed el-Bedevî’nin kayıtlardan âzâde görünen meczûbâne ya antısidir. Bu sebeple hayatının çeşitli evrelerinde tenkit ve kınamalara maruz kalmıştır. Cezbe ehlinde olan Seyyid’in takipçilerinin de böyle bir tehdit altında olduklarına inanılır. Anahatları itibarıyla sünî akidelere aykırı olmayan Bedeviyye, Seyyid Ahmed Bedevî’nin kişiliğinden, tarikatın mensuplarına ve âyinlerine intikal etmiş olan cezbe yüzünden zaman zaman ulemanın tenkidine uğramıştır.

Bir nevi olarak ‘melâmet’i de mündemiç olan bu tarikatın ‘fütüvvet’le ilgisi daha da belirgindir. Fütüvvet esaslarına riayet ve ihvana

hizmet, tarikatın esaslarındandır. Seyyid el-Bedevî'nin Ebü'l-Fityân olu u ahsiyeti hakkındaki mütâlaalarda öyle a ırlıklı olmu tur ki, kimi ça da yazarların, onu, fütüvvetin tasavvufi mahiyetinden de öte, gizli siyâsî-dînî bir te kilâtın merkez ahsiyetlerinden biri olarak de erlendirmelerine yol açmı tur. Bu aslında fütüvvetin hem siyasî ve hem tasavvufî alanla olan yakın irtibatlarıyla ilgilidir.

Bu özellikleri ile temayüz eden Bedevî in istanbul'daki mahiyetinin 'fütüvvet erkânı üzere' ortaya çıkmasına a mamak gerekmektedir. istanbul'daki di er Arap kökenli olan ve 'kıyâmî tarikatlar' diye isimlendirilen Rifâiyye ve Sa'diyye tarikatlarında oldu u gibi istanbul'daki Bedeviyye'de de 'fütüvvet erkânı' hâkim olmu tur.

Bedeviyye, istanbul'da bir taraftan "devrânî tarikatlar"ın ayin usulleriyle kayna ırken, di er taraftan da "kıyâmî" olarak isimlendirilen Arap kökenli Rifâiyye ve Sa'diyye gibi, "fütüvvet erkânı"nı benimsemi , tarikat içi te kilatlanma ve merasimlerde fütüvvet esasına riayet etmi tir. istanbul'da faaliyet yürüten ve kıyâmî tarikatlar olarak anılan Rifâiyye, Bedeviyye ve Sa'diyyenin merasimleri arasında bir takım benzerlikler bulunmaktadır. Her birinde de nükebâ, sernakib, nücebâ, sancaktar, kahve nakibi ve pa mak nakibi gibi fütüvvet erkânına ili kin görevlendirmeler bulunmaktadır. *Usûl-i Tarikat-i Bedeviyye* isimli eser, bir tür fütüvvet-nâme olup fütüvvet esasları ile bütünle mi Bedevî erkânı hakkında bilgiler vermektedir. Bedevilikteki fütüvvet merasimlerini erbet merasimi, edd ba lanması, helva deti, nevbe çıkarma merasimi, Bedeviyye Bürhanı olarak sıralayabiliriz.

Özgür tabiatlı Afrika karakterinden uzakla ıp daha disiplinli bir hal alan Bedeviyye zikri de musiki ve sanat yönünden büyük bir özellik

arz etmektedir. Gerçekle tirilen ‘ sm-i Celâl’ ve ‘Kelime-i Tevhîd’ zikirleri ritim ve tempo bakımından tam bir disiplin içinde devran ederken, aynı zamanda ve aynı ritme uygun olarak okunan ilahiler de oldukça dikkate değer bir özellik taşımaktadır. İstanbul tekkelerinde icra edilen ‘Bedevî topu’nun iki eklienden bahsedilir. Birincisi şöyledir:

Karılıklı iki sıra hâlinde dizilen dervişler ‘Hayy Esmâsı’ okuyarak kıyâm zikrine devam ederlerken, ortada bulunan eyh, ellerini başının üzerinde birbirine vurarak herkesi kendi etrafında toplanmaya davet eder. Bu sırada zâkir, ilahiler hangi makamda ise o makamda salâ okumaya başlar. ‘Yâ Resûlallâh’ dediğinde, esmâ ‘yâ Hayy’ diye de iştirilir. Ayaklar yerden kesilmeden, dizler kırılarak salânın sonuna kadar böylece zikredilir; eyhin ‘illallah’ demesiyle bu tür zikir biter ve zikre katılanlar yeniden iki sıra hâline gelirler.

Zikrin bir diğere ekli ise şöyledir: eyh sıranın başında bulunan kişinin elinden tutarak kendi etrafında sola doğru dönmeye başlar. Böylece elle tutuşan dervişler, eyhin etrafında dönerek bir helezon oluşturduktan sonra salâyâ başlanır. eyhin etrafında helezonu oluşturan dervişler önlerindeki sırtını tutarak halkayı daraltmaya ve eyhe yaklaşmaya çalışırlar. Bu halde ‘ya Hayy’ denirken topuklar yerden kalkar. ‘illallah’ denilince zâkirler bir cumhur ilahi okurlar.

Bu ikinci zikir ekli, ‘Bedevî topu’nun, devrânî tarikatlarla kurulan yakınlık dolayısıyla de iştirime u ramı hâlidir. Bedeviyye kıyâmî bir tarikat olmasından ötürü, aslında ‘Bedevî topu’, yukarıdaki tariflerden birincisinde olduğu gibi, saflar halinde zikreden dervişlerin, eyhin ellerini havaya kaldırıp çırpması üzerine buldukları yerden kutuphâneye, yani tevhidhânenin merkezine doğru se irtmeleri suretiyle yapılırken,

istanbul'daki devrânî tarîkat tekkelerinde 'Bedevi topu', devran halkasının eyhin bulunduğu noktada koparılması ve helezonî bir ekilde eyhin etrafında sarılması suretiyle, görünüşü açısından çok daha estetik bir biçimde icrâ edilegelmi tir. Vecde gelen dervi kfilesinin birden eyhlerini ortalarına alıp, birbirlerine sarılarak ve sıçrayarak yaptıkları bu zikri, bazıları, arı kovanındaki arıların petekleri etrafındaki hareketlerine benzetmi lerdir. 'Bedevî topu', tarîkat aleyhtarî kimseler tarafından, 'meczâ k adı altında avâmî a kın alâka yoluna' gidilmesi olarak tevîl edilmi tir. Bu sebeple istanbul'un eski tulumbacı a zına ve külhânî argosuna da girmi tir.

#### KAYNAKÇA

- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, istanbul Büyük ehîr Belediyesi Kültür leri Daire Ba kanlı ı Yay., istanbul 1996.
- Atasoy, Nurhan, *Dervi Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Ku am Tarihi*, Kültür Bakanlığı ı, Ankara 2000.
- Aynî, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, istanbul 1992.
- Ba , Derya, *Seyyid Ahmed el-Bedevî Tarikatı ve istanbul'da Bedeviyye*, Kitabevi, istanbul 2008.
- Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, sad. Zuhûrî Danı man, istanbul 1969-1971.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, nkılâp Yayınları, 2. Baskı, istanbul 1997.
- Harîrîzâde, Mehmed Kemâleddin, *Tibyânü vesâilî'l-hakâyık fi beyânî selâsî-lî't-tarâik*, Süleymaniye Ktp, Fatih, no. 430-432.
- Kara, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Sır Yayıncılık, II. Baskı, istanbul 2001..
- , *Dervi in Hayatı, Sûfînin Kelâmı Hal Tercümelere-Tarikatlar-Istılahlar*, Dergâh Yayınları, istanbul 2005.

- Muslu, Ramzan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, nsan Yayınları, stanbul 2003.
- Özdamar, Mustafa, *Dersaadet Dergâhları*, Kırk Kandil Yay., stanbul 1994.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlü ü*, MEB yay., stanbul 1983.
- Tanman, M. Baha, “Bedevilik”, *Dünden Bugüne stanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ı ve Tarih Vakfı Yay., stanbul 1994.
- , “Ebü'r-Rızâ Tekkesi”, *Dünden Bugüne stanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ı ve Tarih Vakfı Yay., stanbul 1994, c. III, s. 122-123.
- , “ slambey Mescidi ve Tekkesi”, *Dünden Bugüne stanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ı ve Tarih Vakfı Yay., stanbul 1994, c. IV, s. 209-210.
- , “ eyh Hüseyin Efendi Tekkesi”, *Dünden Bugüne stanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ı ve Tarih Vakfı Yay., c. VII, s. 167-168.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1971.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akku - Ali Yılmaz, Kitabevi, stanbul 2006.
- Vollers, K., “Ahmed el-Bedevî”, *sl m Ansiklopedisi*, Milli E itim Bakanlığı Basımevi, stanbul 1993, c. I, s. 178.
- Yorgancıo lu, Sâlim, *Üsküdar Dergâhları*, haz. Ahmed Yüksel Özemre, Üsküdar Belediyesi, 2004.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Ne riyat, stanbul 1994.
- , “Beyyûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı sl m Ansiklopedisi*, c. VI, stanbul 1992, s. 99.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, nsan Yayınları, stanbul 2003.

## D N D L N N AHLÂKÎ YORUMU

Ali YILDIRIM\*

### ÖZET

Mantıkçı pozitivistizmin savundu u do rulamacı ve yanlış lamacı yakla ımlar, din dilinin anlamsızlı ı konusunda ısrarcı bir tutum sergilemektedir. Wittgenstein'in ikinci dönem fikirlerinden hareketle birçok i levselci teori ortaya atılmı tır. Wittgenstein'in kullanım-anlam teorisi, birçok teist dü ünür için dini kurtarmak adına umut verici olmu tur. Braithwaite, din dilinin ahlâki yorumuyla ön plana çıkmı tır. Braithwaite, dinî ifadeleri yalnız ahlâki niyetleri gerçekte tirmek için motivasyon sa layan ö eler olarak yorumlamaktadır. Fonksiyonalist filozofların din dili yorumları indirgemeci olmakla ele tirilmi tir. Aynı zamanda bu tavır bazı teist filozoflarca dinin ilâhi vasıflarını görmezlikten gelen bir yakla ım olarak de erlendirilmi tir.

**Anahtar Kelimeler:** Braithwaite, konatif, ahlak, i levselcilik, din dili.

---

\* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Doktora Ö rencisi, [oklubali@hotmail.com](mailto:oklubali@hotmail.com)



## MORAL INTERPRETATION OF RELIGIOUS LANGUAGE

### ABSTRACT

Verification and falsifiable approaches advocated by the logical positivism, exhibit an attitude of insisting on the meaninglessness of religious language. Functionalist theory of religion has been put forward many ideas of Wittgenstein's second term. The meaning of the language, claiming that disclosure with the language of the area belongs to the theory of Wittgenstein's use-meaning, many theists have been promising to save the religious thinker. Interpretation of the language of religion, Braithwaite has been prioritized. Braithwaite, providing motivation to perform the religious expressions as elements interprets the moral intentions. But, functionalist philosopher's interpretations of religious language have been criticized being reductionist. At the same time this attitude has evaluated by the theist philosophers as an approach which ignores the divine qualities.

**Key Words:** Braithwaite, conative, ethics, functionalism, religious language.

### Probleme Genel Bir Bakı

Dinî bilginin yapısının ara tırılması, din felsefesinin en temel konularındandır. Bu konuda tartışmaların ortaya çıktığı nokta, dinî bilginin imkânına dair öne sürülen analitik dil çözümleridir. İmanın ikrarın-

dan ahlâkî imalara kadar bütün tecrübî ve amelî ritüellerin bir izah alanına yerle tirilme çabası, ister istemez dinî bilginin ontolojik bir temele dayandırılma ihtiyacını hissettirmi tir. Özellikle tecrübe alanını ifade eden bir bilgi türünün, modern dü üncenin ortaya koydu u 'bilimsel bilgi' sahasında kendine zemin bulma çabası, teistler ile pozitivist yaklaşımı savunan filozofları kar ı kar ıya getirmi tir.

Bilindi i gibi, mantıksal pozitivistlerin do rula yıcı analiz yaklaşımı, dinî ifadelerin anlamını ya tamamen yok saymakta ya da onu ifade edilemezler alanına iterek tümüyle 'ispatlanamaz' ve 'anlamsız' olarak görmekte idi. Ancak, mantıksal pozitivistlerin bili sel anlam teorileri daha ba langıçta kendi ça da ları tarafından ele tirilere maruz kalmı tir. Gerek mantıksal pozitivistler gerek Wittgensteinci çözümleyiciler dinî söylemdeki sözcüklerin birçok kullanımının olabilece ini kabul etmi lerdir. İmdi sorun, sözcüklerin özel bir kullanımının uygun olup olma dına karar verme yolunu göstermek ve onların olgusal bir anlama sahip olup olmadıklarını belirtmektir.

Bu anlamda din dilinin imkânı, dinî bilginin ampirik ve mantıkî statüsünü de merkeze alan ve ço u kere de kapsamlı ontolojik tahlilleri kaçınılmaz kılan oldukça kapsamlı bir tartışmayı gerektirmektedir. Bu noktada, a a ıda bir örne ini ele alaca mız dinî bilgi sorununun çözümlüne yönelik ortaya konan bakı açısı, bir ekilde dinî söylemin kognitif karakterine ili kin bir tartışmayı da gerekli kılabilir.

Richard Bevan Braithwaite (1900-1990)'in de aralarında bulundu u bir grup filozof, dini muhafaza etmek için ileri sürdükleri bazı ilke ve yöntemler ile mantıkçı pozitivistlerin, dinî ifadelerin yanlışlanamadı ı için anlamsız oldu u, yönündeki meydan okumasına cevap vermeye

çalı mı lardır.<sup>1</sup> Bu grubun teklif ettiği ilkeler, Wittgenstein'dan etkiler taşıyan teoriler ile din dilinin, kullanım ya da fonksiyonlarının dikkate alınarak, dinî söylemin mantığının ne olduğunu göstermeyi de hedefleyen bir karışımı meydan okuma sunmaktadır.

### **Braithwaite'in Konatif Ahlâk Kuramı**

Braithwaite'e göre, bir dinî ifadenin inanılabilir olması için öncelikle anlaşılabilir olması gerekir, onun anlaşılabilmesi ise ancak kendisinin doğruluğu veya yanlışlığı durumlarının idrakine bağlıdır. Dolayısıyla Braithwaite'e göre, anlamlılık mantıksal olarak doğrulamadan önce de vardır: biz önce cümlenin anlamını öğrenip sonra da bize onun hakkında doğru veya yanlış dedirten şeyin ne olduğunu anlarız.<sup>2</sup> Bu noktada anlam sorununun doğrulamadan kullanıma kaydırılmı görmekteyiz. Öncelikle ifadenin bizim için doğru veya yanlışlığını belirleyen şartları, yani kullanım şartlarını biliriz, sonra onun anlamına dair bir kanaat ortaya koyarız.

Braithwaite, bir cümlenin anlamını belirleyen ölçütün, onun doğrulanma yöntemi değil, işlevi olduğunu savunur. Braithwaite, din dili hakkında, işlevsel tahlilci ve konatif bir yaklaşımı benimsemektedir. O, dinî ifadelerin, ne deneylerle test edilebilir empirik iddialar ne de anlamsız saçmalıklar olduğunu düşünür. Ona göre bir ifadenin geçerli olması için bir şey varsa o halde onun bir anlamı vardır. O burada Wittgenstein'ın meşhur fikrini hatırlatır: "Anlamını sorma, faydasına bak." Ona göre dinî ifadelerin işlevini dikkate alır ve hangi fonksiyonları icra ettiğine bakacak

<sup>1</sup> William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, Tuncay mamolu (çev.), İstanbul: Ataç Yayınları, 2005, s.91-92.

<sup>2</sup> R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", *The Philosophy of Religion*, Basil Mitchell (ed.), New York: Oxford University Press, 1971, s.73.

olursak, açıkça bir anlam taşıdıklarını da bulabiliriz. Braithwaite'e göre dinî iddialar deneyle sınanamadıkları için ampirik iddialar değildirler. Onlar zorunlu önermeler de değildirler. Ancak bu durum onların anlamsız olduğunu ispatlamaz. Çünkü "bu ifadelerin bir kullanımı varsa bir anlamı da vardır."<sup>3</sup> Bu fikir Wittgenstein'in dil oyunları tartışmalarında kullandığı yöntemlerden biridir ve dil oyunlarının bir parçasıdır.<sup>4</sup> Braithwaite, Wittgenstein'in dil oyunları teorisini kendi din dili teorisine tam olarak uyarlamasa da onun "kullanım olarak anlam" tezini açık bir şekilde benimsemektedir.<sup>5</sup>

Braithwaite'e göre, bir ifadenin nasıl kullanıldığını keşfetmenin tek yolu ampirik bir araştırma ile olmaktadır; bir ifade bizzat ampirik olarak doğrulanabilir olmaya ihtiyaç duymaz, fakat onun belli bir tarzda kullanılması gerçeği her zaman açık ampirik bir önermedir. Herhangi bir ifadenin anlamı şu halde, onun kullanılma tarzı tarafından veriliyor olarak ele alınacaktır. *Dinî inancın doğası probleminin bir ampirist için anlamı, dinî ifadenin, dinî hükmün anlamını vurgulamak için açıklamalar yapan kişi tarafından nasıl kullanıldığını açıklamak olacaktır.*<sup>6</sup>

Dinî ifadelerin konatif tahlilini tercih eden Braithwaite, onların kognitif bir içeriğe sahip olmadığını savunur. O, doğruluğu test edilebilen ifadeleri üç sınıfta belirleyerek dinî ifadelerin bu üç gruptan herhangi birine girip giremeyeceğini tartışmaya çalışır. Ona göre dinî ifadeler her bu üç gruptan birine dahil olabilirse bütün sorunlar çözülebilecek, onla-

<sup>3</sup> Braithwaite, a.g.e., s.77.

<sup>4</sup> James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s.49.

<sup>5</sup> Harris, a.g.e., s.49.

<sup>6</sup> Braithwaite, a.g.e., s.77-78.

rın do ruluk de erleri, özel veya genel ampirik ifadelere veya matemati-  
in anlatımlarına uygun metotlarla test edilebilecektir.

(1) Bunlardan birincisi, *do rudan gözlem yoluyla test edilebilen özel ampirik olgular hakkındaki ifadelerdir*. E er Tanrı'nın varlı mının gözlemlene-  
bilinebilece i savunuluyorsa, örne in Tanrı ile kar ıla ma deneyimi ken-  
dini ispatlayabilirse, o zaman Tanrı terimi neredeyse özel bir tecrübenin  
anlatımının bir parçası gibi kullanılacaktır.

(2) İkinci grup, *bilimsel hipotezler ve genel ampirik ifadelerdir*. Dinî  
anlatımları bilimsel hipotezlerle birlikte sınıflayacak olan bu görüş daha  
çok ciddiye alınmalıdır. Fakat e er teolojik önermeler, ampirik dünyada-  
ki gerçekliklerin bilimsel açıklamaları olarak kabul edilecekse tecrübeyle  
reddedilebilmelilerdir.

(3) Üçüncü grup, *mantık, matematik ve onların mantıksal gereklilik ifadeleridir*. Do al teolojinin anlatımlarının, mantıksal açıdan zorunlu bir  
biçimde matematik ve mantı ın önermelerine benzedi i görüş ü ise aslın-  
da onların hiçbir varlık iddiasında bulunmayan bir sonuca sahip oldu u  
sonucunu ortaya koyacaktır. Zira Tanrı'nın varlı ma atfedilen zorunlu-  
luk, belki matematiksel do rulukların mantıksal zorunlulu undan farklı  
olabilecektir; ancak e er öyleyse, Tanrı'nın zorunlu varlık olu u ifadesi-  
nin do ruluk de erini test etmek için hiçbir metot sa lanmamı tır ve  
sonuç olarak “Zorunlu Varlık” ve “Tanrı” terimlerine anlam atfetmenin  
hiçbir yolu yoktur.<sup>7</sup>

Braithwaite, normal olarak kullandıkları ekliyle dinî anlatımla-  
rın, bu üç sınıftan birine girmesine ve onların do ruluk de erlerinin, özel

---

<sup>7</sup> Braithwaite, a.g.e., s.73.

veya genel ampirik ifadelere veya metafizi in anlatımlarına uygun metotlarla test edilebilece ine pek ihtimal vermemektedir. Bu durumda, dinî ifadeler, teste tabi tuttu u üç alanda da yer bulamayarak mantıkçı pozitivistlerin tezlerini de güçlendiren Braithwaite, dinî anlatımların do rulanamaz olduklarını, dolayısıyla do rulama ilkesine göre bu ifadelerin anlamsız ve bo cümleler olduklarını ima etmektedir.

Buraya kadar dinî ifadelerin, do rulama ya da yanlı lama ilkelere yerine hangi ölçüt ile de erlendirilmesi gerekti ini tartışan Braithwaite bu noktadan itibaren dinî bir iddianın ahlâkî bir iddia olarak ele alınca mı bildirerek ahlâkî iddiaların kullanımına açıklama getirmeye çalışır.

Yukarıda dinî ifadeleri çaresizli e terk eden Braithwaite, onların, standart metotlarla do rulanamayan tek anlatım biçimleri olmadığını dile getirerek ahlâkî ifadelerin de aynı özelli e sahip olduğunu dikkat çekmek ister.<sup>8</sup> Bir insanın mutlulu unu maksimuma çıkaracak ekilde davranması gerekti i ekindeki faydacılık ilkesi gibi bir ahlâk ilkesi, ne mantıksal açıdan zorunlu ne mantıksal açıdan mümkün bir önerme ve ne de ampirik bir önerme gibi görünmektedir. Braithwaite, dinî ifadelerin yok sayılmasından kurtulması için onlarla aynı statüde olduğunu dü ündü ü ancak mantıkçı pozitivistler tarafından reddedilmeyen ahlâkî ifadelerle sarılır. Çünkü keskin bir mantıkçı pozitivist dahi bütün dinî anlatımların bo eyler olduklarını söylemekten çekinmezken ahlâkî anlatımlar için aynı tavrı kolaylıkla sergileyemez. Zira ona göre ahlâkî ifa-

---

<sup>8</sup> Braithwaite, a.g.e., s.77.

deler davranı ı yönlendiren bir kullanıma sahiptirler ve e er bir kullanıma sahiptirler, kesinlikle bir anlam taşırlar.

Din dili hakkında fonksiyonel tahlil yapan ampiristlerin ço u, dinî ifadelerin temel fonksiyonunun bilgi iletmek ya da açıklama yapmak olmadığını, onların anlamının, bu ifadeleri kullanan kişilerlerin hayatlarında oynadığı fonksiyondan ya da bazı önemli rollerden kaynaklandığını öne sürdüler.<sup>9</sup> Braithwaite de aynı şekilde, dinî ifadelerin, kullanımlarına göre tayin edilebilecek anlamlarının olduğunu söyler. Ona göre, bu kullanımlar yerinde bir gözlemlenerek ifade edilebilir ve sunulan teklifler de açıkça tespit edilebilir. Bundan dolayı o, din dilinin fonksiyonel tahlilinin, mantıkçı pozitivistlerin meydan okumasına karşı koyabileceğine inanır. Braithwaite, doğrudan doğruya test edilebilen ve normal metotları bulunan ifadeleri üç sınıfta belirlemiştir. O, dinî ifadelerin bu sınıflardan hiçbirisine dâhil olmadığını bilimsel anlamdan yoksun olduklarına ancak yine de belli bir kullanıma sahip olduklarından dolayı bir anlamda da sahip olabildiklerini, bu kullanımın ise insan hayatında yönlendirici olabilen önemli bir rolü olduğunu iddia eder.<sup>10</sup>

Braithwaite, insanın kullandığı dilin, onun belli bir yaşam tarzını (*the way of life*) ya da belli bir davranış politikasını (*a particular behavior policy*) yansıtan niyetlerini vurguladığından bahseder. Dindar insanlar tarafından kullanılan dil, kendilerine has belli bir yaşam tarzını sürdürmek ve dinî öreti ve pratikler bütününe ortaya koydukları niyetleri açığa vurmak için kullanılır. İnançlılar tarafından ortaya konan dinî ifadeler ile

<sup>9</sup> Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, London: Oxford University Press, 1971, ss.15-19.

<sup>10</sup> John Hick, *An Interpretation of Religion-Human Response to the Transcendent*, London: Macmillan Press, 1989, s.194.

ilgili bu kullanım, bu tür ifadeler hakkında verilen hükmün anlamlandırılmasında bir ölçüttür. *Bu nedenle dinî ifadeler, bilim adamları tarafından do rulan iddiaların do rulanı ı gibi bir yolla do ruluk de erleri tespit edilebilen önermeler de ildirler.*<sup>11</sup>

Braithwaite, böyle bir kullanımın incelenmesinin, dinî ifadelerin, ahlâkî iddialar olarak açıklanmasını haklı çıkaracağını savunur. Çünkü ona göre, ahlâkî ifadeler de do rulanabilir önermeler olarak kabul edilmeye uygun olmadıkları için iddia edenin bir tutumunu açıklamak için kullanılmaktadır. Ona göre ahlâkî dilin fonksiyonu, basit bir duygusallıktan öte, ifade edenin belli bir eylem tarzını ortaya koymasıdır. Ahlâkî dil salt duygusal olmaktan çok konatiftir, tutum ve davranışı dayalıdır; konu anın belli bir şekilde hareket etme niyetini ifade eder.

Braithwaite'e göre, ahlâkî iddialar kesin iddialar ortaya koymakla birlikte onlara sadece co kusal ifadeler olarak da bakılamaz. Onlar bir eylem tarzını benimseme niyetlerinin ifadeleridir. Bu analiz tipi teolojik söylemin ahlâkî fonksiyonuna vurgu yapmaktadır. Braithwaite, ahlâkî söylemin co kusal (*emotive*) olmaktan çok buyurucu olduğunu yönüne dikkat çekerek, ahlâkî bir iddia ileri sürmenin gerçekte bir "eylem planı"nı onaylamak, bir davranışın izlemeyi üstlenmek olduğunu bahseder.<sup>12</sup> Bir bakıma Braithwaite'in din çözümlemesi diyebileceğimiz bu yaklaşım, dinî ifadelerin ciddiye alınması gerektiğini amaçlarını ta rımaktadır. Dinî ifadelerin bir hayat tarzına ya da belirli bir tutuma bağlı olarak ifade etmesi, onların anlamlı oldukları iddiası için yeterlidir. Dinî dil hakkın-

<sup>11</sup> Harris, a.g.e., s.50.

<sup>12</sup> Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, Zeki Özcan (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 1999, s.164.



daki bu konatif görü ile büyük bir güçlü ün tespiti kolayla mı olur. Braithwaite anlamlı olmak bakımından dinî ifadeleri kırtarmak adına büyük çaba sarf eder. O, dinî ifadeleri, ampiristlerin daha az reddettikleri ahlâk ifadelerinin bulundu u alana dâhil ederek kendisine gelebilecek a ır ı itirazlara kar ı da bir anlamda tedbir almı olmaktadır.<sup>13</sup>

Bu konuyu biraz daha açacak olursak; Braithwaite'in görü ünde dinî önermeler "özelle tirilmi " ahlâkî önermeler olacak ekilde ahlâkî ilkelere zorunlu olarak ba lanmı tır. Ona göre, her ahlâkî önerme uygun fiili gerçekte tirme amacının ifadesidir. Aynı ekilde dinî önermeler de konatif bir yapıya sahiptir. Her dinî inancın özü belli bir hayat amacını gerçekte tirme niyeti ta ır ve birbiriyle uyumlu önermelerin anlamı için kesin olan ey bu hayat projesidir.<sup>14</sup>

Burada ahlâkî dilin fonksiyonu Ayer'in ileri sürdü ü gibi basit bir duygusallık de ildir. fade edenin sözü, belli bir eylem tarzını ortaya koymaktadır. Ahlâkî dil, konu anın belli bir ekilde hareket etmek için niyetini ifade eder. Buna göre, dinî ifadeler, olgusal olmamasına ra men, basit bir ekilde açık duygulara hükmeder ya da iç âlemi harekete geçirir. Braithwaite, onların, "bir ya am biçimine teslimiyetin bildirgesi, bir eylem politikasına ba lılı ın öncelikli deklarasyonu" olarak dikkate alınmasını önerir. Dinî ifadeler niyetin dı avurumları oldukları için bir ya am siyasetine ve idealler zincirine ba lıdırlar. Onlar dinî bir sistemin parçasını te kil ederler.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Harris, a.g.e., s.50.

<sup>14</sup> Jean Greisch, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, Zeki Özcan (çev.), Bursa: Asa Kitabevi, 1999, s.55.

<sup>15</sup> Peter Donovan, *Religious Language*, London: Sheldon Press, 1985, s.26.

Konatif ahlâk kuramına göre, dinî ifadelerin yalnızca alı ılmı önermesel gerçekler dizisinin dı ında kaldı ından bahsedilmez. Moral ve etik iddialar da aynı konumda de erlendirilmektedir. Braithwaite'e göre aslında etik ve din birbirleriyle gerçekten de uyumludur, benzerdir. O, dinî ifadelerin gerçekte ahlâkî ba lama ait oldu unu iddia ederek bu ba lamın, onları ya am tarzları ile ilgili do al bir etkile ime götürdü ünü ileri sürmektedir.<sup>16</sup>

Braithwaite, dinî ifadeleri etik ifadeler ile aynı konumda ele alırken bir ba ka noktaya daha dikkat çeker. Ona göre, bir ahlâk iddiası, insanın bir davranı a sahip oldu u iddiasında bulunmak için de il, iddiada bulunan insanın bu davranı nı ifade etmek, bu davranı ı açıklamak ve delillendirmek için de kullanılır. Davranı , onun do rulu unu veya iyi oldu unu ileri sürdü ü i lerin anlatımı oldu unu iddia etti i eylemle ili kilidir. Davranı taki bir unsur, davranı a yönelik bir kabul hissidir. Ahlâkî iddiada bulunan kimse, do ru oldu u söylenen eylemin akı ma yönlendirilmi özel bir duygu ta ımaktadır, öncelikli olan, fırsatı geldi inde eylemi yerine getirme niyetidir.<sup>17</sup>

Braithwaite, kendi kabul edi ekliyle “önermesiz ahlâk (*ethics without propositions*)”ın, duygu ifade eden bir teori olmaktan çok istek ifade edecek olan bir ekle sahip oldu unu, bu bakımdan, iddiada bulunan kimsenin, iddiasında belirlenen belli bir türde eylemde bulunma kastını ifade eden bir ahlâk iddiasının öncelikli kullanımını meydana

<sup>16</sup> Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making A Discipline*, Minneapolis: Fortress Pr., 1995, s.255.

<sup>17</sup> Braithwaite, a.g.e., s.78.

getirdi ini belirtir. O, bu teorinin ampirik bir temele dayandı nı ise u ekilde açıklar:

“Ki inin bir eylem siyasetine ba lanma amacına sahip olması, onun bu siyaseti izleme kastını açıkladı n- da, özellikle iddia edebilece i hiçbir ahlâk önermesi olma- yacaktır. Bu tür bir açıklama ise deneycilik ruhuna uygun- dur, zira belli bir davranı politikasını izleme kastına sahip olup olmadı ı, hem onun yaptıklarını gözlemleyerek ve hem de kendi kastı konusunda ona sorular soruldu unda verdi i cevapları dinleyerek ampirik açıdan test edilebi- lir.”<sup>18</sup>

Braithwaite'e göre, ahlâkî iddiaları, kognitif olan veya olmayan di er bütün önermelerden avantajlı yapan unsur, bu iddiaların, “*yapmam gerekti ini dü ündü üm eyi yapmamın gerekçesi nedir?*” sorusuna verdi i cevaptır. Braithwaite, bu soruyu u ekilde cevaplar; “*Eylemi yapmam gerekti ini dü ünmem, onu yapma kastım oldu undan, eylemi gerçekle tiri nedenim basitçe, e er mümkünse, onu yapmayı kast ediyor olmamdır.*”<sup>19</sup>

Bu noktada ihtiyaç duyulan ey, bir insan, bir i i yapması gerek- ti ini iddia etti i zaman, onun bu iddiayı, var gücüyle ve ayrıntılarıyla bir i i yapmaya karar verdi ini deklare etmek için kullanıyor olmasıdır. Bunu yaptı ı anda, bu kararı gerçekle tirebilecek karakter gücüne sahip olaca ndan ku ku duyarsa, do al olarak samimi olmayacaktır. nanan birinin sürdürdü ü ya am biçiminin büyük ölçüde onun dinî inancının

<sup>18</sup> Braithwaite, a.g.e., s.78-79.

<sup>19</sup> Braithwaite, a.g.e., s.79.

samimiyetiyle ili kili oldu u gerçe i, bütün dinlerin, üzerinde ısrar ettikleri bir gerçektir.

Dinî ifadelerin anlamlılık kriterleri olarak eylem politikasına bahlılık artını öne çıkararak Braithwaite, daha sonra dinî ifade ve kavramların gözlenebilir ve do ruluk de erlerinin test edilebilir olmak yönünden artlarını açıklar. Ona göre, biz, bilimsel hipotezleri ve onların içinde meydana gelen artları bütün hipotezler sisteminin ampirik açıdan gözlemlenebilir olgularla ili kileri açısından anlarız. Dinî iddiaların tecrübe kar ısındaki test süreci ise hipotezlerin tek ba ına de il, bütün bir hipotezler sisteminin do ruluk testine tabi tutulması ekinde olmalıdır. Zira ona göre, dinî iddialar sisteminde, bir bütün olarak müzakere edilmeye ve bütün sistemin kullanıldı ı tarzı ara tırmaya uygun çok sayıda örnek vardır. Bu tarz bir yakla ım ise dinî iddialar sisteminin ahlâkî i leve sahip oldu u gerçe ini inkâr etmeyi zorla tırmaktadır.<sup>20</sup> Braithwaite bu son argümanla, dinî iddiaları ahlâkî iddialar ile aynı kategoride de erlendirmek konusunda bir adım daha atarak, dinî iddiaların, inkârının önünün tamamen kapatılması ve hatta onların bilimsel hipotezler ve sistemler gibi ele alınması konusunda ısrar etmektedir.

### **Dinî Hikâyeler ve Dinî Hayat**

Braithwaite amentünün her ifadesinin, farklı bir eylem tarzına ili kin kararını gizledi ini öne sürmez ancak dinî inanç sisteminin her bile eninin bir bütün olarak sistemi temsil edebildi ini ima eder. Ona göre, bir ya am tarzının anlatımı bir bütündür. Buna göre, Braithwaite, Hıristiyan dünya görüşünün tüm yönleriyle ana temasını “Tanrı a ktır”

<sup>20</sup> Braithwaite, a.g.e., s.79.

ifadesinin olu turdu unu ve onun ilk fonksiyonunun da “agape”\*ye uygun ya ama niyeti oldu undan bahseder.<sup>21</sup> A a ıda din dilinin *agapeis-tik* bir ya ama uygun olarak pratik hayatta kar ılı mı buldu u ekliyle ahlâkî ya ama nasıl uygulandı mı ele almaya çalı aca ız.

Braithwaite’in “agapeistik” bir ya am tarzına teslimiyet gösteren inancı ve o hayat tarzını takip etme niyetini de açığı vurur. Bu durum yalnız dı aktivitelerde de il aynı zamanda kalbin içsel fonksiyonlarında da kendisini gösterir.<sup>22</sup> *Agape* ahlâkından ilhamını alan bir davranı siyasetini tanımlayan Braithwaite, dinin telkin etti i bu tarz bir davranı siyasetinin belli kıssa ve hikâyeler e li inde ahlâkî tutumu peki tirecek bir ilâhi a k içinde gerçekle ti ini savunur. Zira bu belli kıssa ve hikâyeler, ki i irade zayıflı ma dü tü ünde ve kötülü ün çekicili ine kapıldı nda, psikolojik enerjii harekete geçirme ve uygun ahlâkî tutumları telkin etme rolünü üstlenirler. Braithwaite’e göre, insanın, psikolojik açıdan etkili olan bu hikâyelerle bütünle mi bir ya am siyasetine kendini teslimiyeti ile bir araya gelmesi hakiki teolojik dili olu turur. Bu noktada din dili, genel bir ya am siyasetini ve belli bir hayat tarzını anlatmak ve önermek için kullanılır.<sup>23</sup>

Braithwaite, hikâyeyi, *“ampirik açıdan test edilebilme yetene ine sahip ampirik önermeler ve dindar ki i tarafından, bu dinin destekledi i ya am*

---

\* Agape: lahi A k, Platon felsefesinde iyilik, güzellik gibi, ezeli, ebedi ve yetkin idealara duyulan, zaman zaman ahlâkî, manevi ya da ruhsal bir temeli olan a k için kullanılan Yunanca bir terimdir. Hıristiyan felsefesinde, Tanrı adına insanı ve insan için Tanrı’yı sevme tavrına verilen addır.

<sup>21</sup> Braithwaite, a.g.e., s.81.

<sup>22</sup> Hick, a.g.e., s.195.

<sup>23</sup> Norbert O. Schedler, *Philosophy of Religion*, New York: Macmillan Publishing Co. Inc., 1974, s.237.

*biçimini izleme kararıyla ili kisi içinde dü ünülen bir önerme veya önermeler seti*<sup>24</sup> olarak tarif eder. Ona göre, dinî bir iddia, sırf ahlâkî bir iddiada bulunmayan önermesel bir ö eye sahiptir. Bu sayede bir kasta oldu u kadar bir öyküye de atıfta bulunulabilir. Öykülere uygulanabilecek ampirik yorum ne olursa olsun üzerinde herhangi bir ekilde kısıtlamaya gidilmez. Din adamı, öyküleri, kendi dininin davranı politikalarını gerçeikle tirmede kendine en iyi yardım edecek ekilde yorumlayabilir.<sup>25</sup>

Braithwaite, bu görüşü ü ile aynı zamanda dinler arasındaki farkların da yine her dinin kendi karakteristi ini taşıyan hikâyelerde saklı olduğunu iddia eder. Dinî sistemler arasındaki farklılıklar kendilerini onların davranı siyasetleri ile bir araya getiren farklı hikâyeler takımına doğru götürür. Bu konuda Braithwaite öyle söyler;

“...Hıristiyanlık ve Budizm tarafından desteklenen ya am biçiminin esasta aynı oldu u varsayımına göre, bu ya am biçimini izleme kastının bir Hıristiyan’ın zihninde Hıristiyan öyküler setini dü ünmeye e lik etti i, hâlbuki bir Budist’in dü ünçesinde, bir Hıristiyan iddianın Budist iddiadan ayrılabilmesine imkân veren ba ka Budist öyküler setini dü ünmeye e lik etti i gerçe i olacaktır.”<sup>26</sup>

Görüldü ü gibi, Braithwaite, büyük dinî geleneklerin, nihayetinde, birbirine benzeyen temel etik ilkelere sahip olduğunu dü ünür. Fakat bu durumda dinler arasındaki farkları belirleyen ey ne olacaktır? kinci olarak ayin ve törenleri bir kenara bıraktı mızda Braithwaite, hikâyele-

<sup>24</sup> Braithwaite, a.g.e., s.84.

<sup>25</sup> Braithwaite, a.g.e., s.88.

<sup>26</sup> Braithwaite, a.g.e., s.84.

rin, farklı geleneklerin içine ideal bir ya am tarzını yerle tirmeye çalı tırma de inir. Braithwaite'e göre, onca hikâyeye ya gerçekten inanılıyor ya da onlar, mitler, destanlar, mecazlar, meseller olarak ele alınıyor olmalı. Fakat ister tarihsel olarak anla ılsın isterse mitolojik olarak anla ılsın onlar, bir dinî gelene in karakteristi ini ta ıyan bu hikâyeler seti içerisinde efkat ya da a k dolu bir hayatın içine yerle mi tir ve di er hikâyeler de ba ka bir dinî gelene in karakteristi inin ortaya koydu u hikâyeler setinin içine yerle mi tir. O halde kısaca Braithwaite'e göre, dinî bir inanç, inananın zihninde niyetle bulu an belli öyküleri barındırmakla birlikte bir ahlâk inancını takip eden belli bir biçimde davranı ta bulunma kastıdır.<sup>27</sup>

Dindar insanlar dinî dili kullandıklarında (örne in; cennet bahçesindeki Adem ile Havva'nın hikâyesini anlatırken) bunu apaçık ifadeler kullanarak yaparlar. Braithwaite ise hikâyelerin anlamlarının ampirik de il psikolojik oldu u yönündeki fikrini savunur. Ona göre, onca hikâye (mit ya da öykü) ampirik olarak anlamsızdırlar; fakat onlar dindar ki inin belli bir hareket tarzını ya da ya am biçimini takip etmesi ve devam ettirmesi için psikolojik olarak onun i ini kolayla tırırlar. Dindar ki iler in aslında gerçeklere dayanan onca hikâyeye inanıp inanmadıklarının bir kenara bırakacak olursak, Braithwaite'e göre onların biricik gerçek önemi, takip etti i yolda dindar ki inin azmine psikolojik destek türünde bir eyler sa lamasıdır.<sup>28</sup>

Braithwaite'e göre ahlâk ile öykü arasındaki ba lantı psikolojik ve nedensel bir ba lantıdır. Birçok insanın amacına daha çabuk ula ması

---

<sup>27</sup> Hick, a.g.e., s.195.

<sup>28</sup> Harris, a.g.e., s.50.

ve bir eylem siyasetine yönelmesi ampirik psikolojik bir olgudur. Eğer bu siyaset belli hikâyeler aracılığı ile onların zihinleri ile ilgili kuruyorsa onların do al e ilimleri ile birlikte bir eyleme yönelir. Ve bu psikolojik başarı kuran birçok insan, inanmadığı halde öyküler yoluyla davranış siyasetiyle ilgili kurarak farkında bile olmadan hafifleyecektir.<sup>29</sup>

Braithwaite'in bahsettiği hikâyeden kasıt, ampirik teste açık bir önerme veya önermeler kümesidir. Bunlar dindar insan tarafından dinin telkin ettiği hayat tarzını takip etme bağlamında dü ünülürler. Bu bakımdan dinî bir iddia salt ahlâkî bir iddiada bulunmayan önermesel bir unsura sahiptir. Zira bu, bir niyete olduğu kadar bir hikâyeye de i aret etmektedir.<sup>30</sup> Ancak bir dinî iddia ile ilgili olarak iddia sahibinin öyküde bahsi geçen konuların do rulu una inanması gerekmez. Gerekli olan şey, öykünün dü üncede misafir edilmesidir. Yani öykünün bir anlam taşımasının anlaşılmasıdır.<sup>31</sup>

Belli bir yaşam biçimini takip etmeye karar vermekle ilgili öykü, nasıl misafir edilmektedir? Kendi sorduğu bu soruya Braithwaite, bize, uydurma hikâyeler ya da Dostoyevski'nin romanlarının etkisini hatırlatarak orada anlatılanların hayali olduğu bilindiği halde, bu hikâyelerin, onları okuyan birçok kişinin hayatında etkiler bıraktığını vurgulayarak cevap verir.<sup>32</sup> Braithwaite'e göre, hikâyeler hakkındaki bilgimiz, onların hiçbir şekilde olgusal olmadıklarıdır. Hikâyeler kendi içlerinde belli ahlâkî davranışları uyandıran bir güce sahiptirler ve belli davranış

<sup>29</sup> Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, s.133.

<sup>30</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s.226.

<sup>31</sup> Braithwaite, a.g.e., s.85-86.

<sup>32</sup> Braithwaite, a.g.e., s.86-87.



siyasetlerine yönlenmeye destek olurlar. Bu şekilde din dili ile verilmek istenen ahlâkî mesajların dinî hikâyeler aracılığıyla daha etkili ve akılda kalıcı olarak verildiğini görmekteyiz.

Ancak Braithwaite'in öne sürdüğü kullanım ilkesi, dinî hikâyeleri, bir taraftan anlamlandırmak amacıyla diğer taraftan onların, hiçbir şekilde olgusal olmadıklarını kabul etmekte, böylece, dinî hikâyeler ile onları okuyanlar arasında kurulan özel bağın da anlamını yitirmesine neden olmaktadır. Bu durumu şu örnekle açıklayabiliriz;

Yeni Ahit'ten bir hikâye içerisinde, İsa Peter'e sorar, "Benim kim olduğumu söyler misin?" Peter'in cevabı "Sen Tanrı'nın oğlu İsa'sın" şeklindedir. İsa, Peter'in itirafının, onun kilisesinin inancında kullanılan kaya gibi olduğunu söyler ve yüzyıllardır Hıristiyan mümin İsa İlahî bir temel gibi olan bu itirafı aldığından beri inancını bu kaya üzerine oturtmuştur. Gelinek noktasında, eğer biz bu hikâyeyi Braithwaite'in önerdiği gibi anlayacak olursak o zaman Peter'in itirafı, dinî inançlılara İsa'nın öğretileri üzerine kurulu güzel bir hayatı yaşamayı bildiren ve teklif eden basit psikolojik bir yardım olacaktır. Ve eğer durum, bu şekilde anlaşılacak olursa, kilisenin ve Hıristiyan inancının temeli, bir kaya üzerine değil de kumlar üzerine inşa edilmiş olabilir. Eğer Peter'in itirafında bilimsel bir içerik yoksa o halde Hıristiyanların ona atfettiği önemin de özel bir anlamı olmayacaktır.<sup>33</sup>

### **Dinî Söylemin Ahlâkî İndirgenmesi**

Braithwaite'in kendi görüşüne yer açmak amacıyla dinî ifadelerin anlamsız ve boş kavramlar alanı içerisinde olmakla tabir caizse tehdit

---

<sup>33</sup> Harris, a.g.e., s.50.

edildikten sonra ahlâkî bir yorumla bir anlam alanına çekilme çabası dikkatlerden kaçmamaktadır. Kaldı ki dinî söylemin ahlâkî bir niteliğe sahip olması konusunda bir problem görünmemekle birlikte Tanrı'nın ve onun ö retilerinin insan için ahlâklılı olma yönünde te vik edici olduğu su götürmez bir gerçektir. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken bir konu da dinî söylemin tek hedefinin insanlar arası ili kileri tesis eden bir mekanizmaya indirgenmesi; onların, Tanrı'nın varlığı, dua, ibadet ve öte dünya gibi unsurları içeren ilâhi vasıflarının hesaba katılmaması çabasıdır. Ortaya çıkan tabloda mantıkçı pozitivistler dinî ifadeleri hem olgusal hem de dilsel bağ lamda anlamsız ve boş olarak görmeleri ile Braithwaite ve arkadaşlarının aynı ifadeleri ilâhi niteliklerinden tamamen arınmış ahlâkî ifadeler olarak yorumlamaları arasında fazla fark yok gibi görünmektedir.

Din dilinin anlamlı olduğunu savunmak için ortaya konan karşı ele tiri mahiyetindeki teoriler farklı bir türde tartışmanın meydana gelmesine zemin hazırlamıştır. Öne sürülen argümanlar bir taraftan din diline veya teolojik söyleme belli noktalarda anlam kazandırma çabası yapılırken, diğer taraftan yalnız belli bazı fonksiyonlarının öne çıkartılması, dinin temel fonksiyonlarının tabir yerinde ise budanmasına sebep olmuştur. Bu durum ise doğal olarak, din dili sahasında yapılan çalışmaların, indirgeme ele tirlere maruz kalmasına yol açmıştır.

Teolojik söylemin mahiyetini bulmak için fonksiyonel analizi kullanan filozoflar, temelde bu söylemin gerçek kullanımını öğrenmeye çalışmışlardır. Ancak bu noktada yapılan, genellikle, dilin bilinen olduğu veya bu fonksiyonunu, teolojinin gerçek mantığı gibi sunma eğilimine kapıl-

maktır.<sup>34</sup> Teolojik söylemin gerçek mahiyetini bulmak için yapılan bu analizlerde dikkati çeken ortak nokta; her birinin, teolojik söylemi, sadece, sözün kesinlikle teolojik çerçevesi dışında yerine getirebildiği fonksiyonlardan hareketle anlamaya çalışıyor olmalarıdır.

Dilin, dinî olmayan pek çok kullanımı bir kimsenin dünyada kendini “evinde” hissetmesini sağlayabilir.<sup>35</sup> Bu anlamda teolojik dilin empirizm ile uygunluğunu hesaba katan ve tutarlı bir empirist için en makul görünen yaklaşım Braithwaite tarafından ileri sürülen, teolojik dilin konatif kuramı gibi görünmektedir.<sup>36</sup> Dinî ifadelerin ahlâka indirgenmesi ekinde eleştirilen Braithwaite’in din dilini kurtarmaya yönelik çabasının nedenini, din diline dair görüşlerinin hareket noktasına ve din dili hakkındaki görüşüne tekrar baktığımızda görebilmekteyiz. Braithwaite’in asıl ilgi duyduğu konu dinî ifadelerin anlamlarıydı. Onun sürekli olarak kafasını kurcalayan problem, anlamın, erken dönem mantıkçı empirist kriterinin, mantıksal olarak doğrulanabilen ya da mantıksal olarak gerçeklikleri kabul edilen ifadeler tarafından ortaya konmuş olmasıydı.

Braithwaite’in ahlâk yorumu, erken dönem empiristleri arasında yaygın bir akımın oluşmasına sebep oldu. Onun yaptığı şey, fazla dikkat çekmeden, empiristlerin anlam kriterlerinin doğru olmadığını, bu kriterlerin yeterli olmadığını ve din ve ahlâk gibi bazı konular ele alındığında bu alanlarda kullanılan ifadelerin sadece kullanıldıkları yerlerdeki

---

<sup>34</sup> Ferre, a.g.e., s.159.

<sup>35</sup> Ferre, a.g.e., s.178.

<sup>36</sup> Blackstone, a.g.e., s.118.

anlamalarını çalı mak gerekti i, ampiristlerin istedi i gibi kanıtlanma sınırlamasının dü ünülmemesi gerekti i idi.

Herhangi bir ifadenin ne anlama geldi inin, kullanıldı ı yere göre sunulması gerekti ini savunan Braithwaite, dinî ifadelerin, dinî atflara vurgu yapanlar tarafından nasıl kullanıldıklarını açıklamak için u - ra mı tır. Braithwaite öncelikle, dinî ifadelerin ahlâkî ifadeler olarak kullanıldı mı ve bu yolla ahlâkî ifadeler içinde kayboldukları sonucuna ula mı tır. Aynen ahlâkî ifadeler gibi, dinî ifadelerin de bilimsel açıdan do rulanamamakla birlikte onların, niyetleri gerçekle tirmeye yönelik (*conative intentions*) itici görevleri oldu unu savundu. Ona göre, nasıl, bir ahlâk ifadesi, bu ifadenin sahibinin belirli amaçlara hizmet eden niyetlerini gösterirse, dinî söylemlerin amaçlarının da temelde aynı oldu u söylenebilir ki bu da dinî ifadelerin, içinde var oldu u dinî sistemin eksenindeki bir davranı kalıbına, ya da ya am tarzına veya davranı siyasetine ba lılı a i aret eder.

Braithwaite'e göre, dinî ifadeleri ahlâkî ifadelerden farklı kılan ba ka önemli bir unsur, dinî ifadelerin belirli hikâyelerle destekleniyor olmalarıdır. Braithwaite'in anlattı ı ekliyle Hıristiyanlıkta, bu hikâyeler kayna mı Hıristiyan geleneklerinden alır ve agapeistik davranı tarzını destekler. Hıristiyanlar tarafından tavsiye edilen agapeistik davranı tarzları ile Yahudilik ve Budizm gibi Hıristiyanlık dı ndaki dinlerin taraftarları tarafından desteklenen davranı tarzları arasındaki farklar ise her dine mensup olan inanırların kendi dinlerine ait hikâyelerinin fikirlerinin zihinlerine yerle tirilmesiyle ortadan kalkabilecektir.

Braithwaite açısından dinî bir fikri ileri süren ki inin kendi anlattı ı hikâyenin do rulu una inanmasına da gerek yoktur; hatta kendisinin

dahi onaylamadı ı bir davranı tarzını takip etmek adına, o hikâyeyi, psikolojik ve nedensel olarak kendisine yardımcı olacak ekilde e lencirici bir hale dönü türebilir.

Kısacası, Braithwaite için dinî kıssalar ahlâkî niyetleri gerçekle - tirmeyi kolayla tıran fonksiyonuyla ahlâkın diline tercüman olmaktadır. Braithwaite dinî kıssalara, bir inancın mantıksal do rulu u için de il, bir hayat tarzını izlemede psikolojik bir destek olarak bakılması ekindeki teziyle, bu kıssaların ilâhi vasıflarını görmezden gelmenin ötesinde onla - rın ilâhi niteliklerini yok saydı ı ortaya çıkmaktadır. Braithwaite bu tezi - nin, hem dinî iddialara, hem de anlamın ampirik kullanıma ba lı oldu - nu savunan ampiristin beklentilerine uygun oldu nu savunur. Braithwaite'e göre, bir adam hem Hıristiyan ahlâk kurallarına uygun bir hayat ya ayıp hem de kendi niyetini Hıristiyanlık hikâyelerindeki fikir - lerle ba da tırmadıkça makbul bir Hıristiyan olamaz; ancak bu hikâye - lerle sunulan prati e dayalı çıkarımların ampirik gerçekler oldu una inanması da gerekmez. Aslında Braithwaite'in dinî iddiaların anlamlı olmadıkları ve aynı zamanda ciddiye alınması konusundaki tezinde çe - li kili bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Tanrı'nın varlı nın an - lamlı olmadı nı savundu u halde hala dindar oldu nu iddia eden ki inin durumuna benzemektedir. Hâlbuki dindar olmak, o dinin hayat tarzına adanmaktan çok daha fazla ey yapmayı ya da çok daha fazla eye inanmayı gerektiriyor olmalı.

Din dilinin bu tür bir indirgeme ile ortaya koydu u önemli so - nuçlardan biri, bir ekilde inananlar arasındaki ileti imin çökü üne ma - hal verilmi olmasıdır. Bu ileti imin çökmesinin bir nedeni, geleneksel doktrinleri ve bu doktrinlerin ortaya konmasında kullanılan cümlelerde -

ki kelimeleri yeniden tanımlayarak yeni durumlara uyarlamaya olan meyilleridir. Bu indirgeme yaklaşımları, geleneksel doktrinleri elit bir oyunun unsurları haline getirerek, örneğin, *'Hıristiyan olmayı', 'dansa gitmeye'* andırır hale getirmektedir. Bütün gereken, dans eden bir çiftin her ikisinin de kuralları bilip uygulamalarıdır. Onların herhangi bir konuda anlamaları gerekmez. Ancak bu sorunun cevabı daima merak konusu olacaktır: “Peki, bu iki kelime gerçekten iletişim kurmakta mıdır?” Aslında bir kelime ile tam olarak iletişim kurabilmek, “Allah’a inanıyorum”, “Hz. Muhammed (s.a.v.) O’nun Resulüdür” ya da “Hz. İsa ölümünden sonra göğe yükseldi” gibi ifadeleri kullandı mı aslında ne dediğini anlamayı gerektirir.

En iyi ihtimalle dinî ifadelerin duygusal anlamlarına müsaade eden mantıkçı ampiristlerin taarruzlarına ve Braithwaite gibi dinî ifadeleri ahlâkî davranışlar açısından sinyal ve muhakeme türüne indirgeyenlerin saldırılarına rağmen, dinî söylem, çoğunlukla tanımlayıcı ve açıklayıcı olmanın yanı sıra tevatürlü edici olmuştur. Dahası din tarihi, bu açıklama ve betimlemeler hakkında eleştiriler ve kudretli hükümlerle doludur. Ancak dinî anlatım ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, sanki dinin lehineymişcesine, ilk kelime indirgenmeye çalışılmaktadır. Bu girişimlerin en ciddi olanı, ümitsiz Braithwaite’in yapmaya çalıştığı gibi, ilahiyatçılardan gelmekte fakat garip bir biçimde dini korumak adına yapıldığı savunulmaktadır. Ancak bu girişimlerin din için yeterince derin ve zengin olduğunu söylemek zor olacaktır. Özellikle dini savunmak adına ortaya konan bu teoriler dine daha fazla zarar vermek durumunda kalmışlardır. Bilinen bir tabirle, ‘tedavisi, hastalığın kendisinden beter’ olan bir tablo orta-

ya çıkmı tır. Dilin belirsizli i büyük bir nimet olmakla birlikte aynı zamanda büyük bir tehlike olarak karşımızda durmaktadır.<sup>37</sup>

### **Sonuç**

Wittgenstein'in ikinci dönem görüşleri ile başlayan ve dilin sınırlarını metafizik öleleri de içine alacak şekilde genişleten dil oyunları ve anlam-kullanım ilişkisine dair teoriler, din diline de uygulanmıştır. Ancak bu tür bir yaklaşım dinî söylemi anlama ve tanımlama konusunda kendi yetersizlikleri nedeniyle, dinî söylemleri ya tamamen soyut ve anlaşılabilir bir dil halinde tasavvur etmekte ya da sıradan bir dil paketi olarak sunma eğilimi içerisinde olmaktadır.

Wittgenstein ile birlikte popüler bir çalışma alanı olan dil analizi en fazla din dili ile ilgilenen filozofların ilgisini çekmiş görünmektedir. Wittgenstein'in kullanım-anlam teorisi hem pozitivist gelenek ile bir uzlaşmaya varma hem de din dilinin anlamlandırılması noktasında ilham verici olmuştur. Konuyla ilgili çok sayıda teori ortaya konmasına karşın, din dilinin kognitif olmadığı ancak yine de anlamlı olabileceği konusunda bir ortak görüş meydana gelmiştir. Ancak din dilinin anlamlı olmasında aranan kognitif niteliklerin bulunamıyor ya da ifade edilemiyor olması da aslında o dil hakkında anlamsız olduğu kanaatine varmamız için yeterli değildir.

Diğer taraftan dil, Wittgenstein'in teklif ettiği hangi oyuna başvurursa başvursun kendi sınırlılıkları nedeniyle mutlaka yine de ifade edemeyeceği durumlarla karşılaşabilir ve bu durum o vakanın olgusallığına zarar vermek durumunda değildir. Braithwaite'in yaklaşımında da

---

<sup>37</sup> William Warren Bartley. *Morality and Religion*. London: Macmillan St. Martin's Press, 1971, s.56.

“din dili” kendi mecrasında dil oyunlarından müstakil bir dil oyunu olarak yorumlanmak yerine, kendi mecrasından farklı bir mecrada, ahlâkın alanında, ahlâkın dili olarak yorumlanmıştır. Bu yönüyle Braithwaite, Wittgenstein’in çizgisinden ayrılmış görünmektedir. Durumu bir adım daha ileriye götürecek olursak Braithwaite, din dilini kendi sahasında görmezden gelerek mantıkçı pozitivistler ile benzer bir tutum sergilemiştir.

Bu tür bir ahlâk yorumu, dinin adeta hiçbir asli unsurunu dikkate almamaktadır, burada dinî ifadeler, yalnız insanlar arasındaki ilişkileri belirleyen ve insanın kendisiyle barışık güzel bir hayat yaşamasını kendisine dikte eden sıradan bir dil halini almıştır. Burada, Tanrı’nın varlığı, buyrukları, yaratılışı, cennet, cehennem, ilahi adalet ve öte dünyayı ilgilendiren bir unsura yer verilmemektedir. Oysa Braithwaite’in de bahsettiği kavramlar bu kavramlarla örülmüş ve bu kavramların taşıdığı anlamlar ile insanların zihninde ve günlük yaşantılarında hayat bulmaktadır. Ancak bu ifadeleri kendi yaşamının gayesini ve yaşam tarzının belirleyicisi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla insan hayatında bu denli canlı bir rolü olan dinî söylemin belli bir takım ahlâk kuralları olarak sunulması haksız bir yorum olarak görünmektedir.

Sonuç olarak Braithwaite gerek kendine has kullandığı kavramlar ile gerek mantıkçı pozitivistlerden devraldığı kavramlar ile dinin anlamını açıklama konusunda pek başarılı sayılamaz. Onun tezi bazı çevrelerde her ne kadar mantıkçı pozitivistlere bir meydan okuma olarak yorumlansa da onun ahlâk yorumunun mantıkçı pozitivist yaklaşımdan fazla uzaklarda olduğu söylenemez. Yukarıda da gördüğümüz gibi Braithwaite dinin Tanrısal boyutlarını ve yüce manalarını görmezden



gelerek mantıkçı pozitivist bir tavır sergilemi tir. inanç boyutundan sıyrılmı bir dinî söylemin bir indirgemenin de ötesinde do ru bir yorum olarak de erlendirilmesi dü ünülemez. Kısaca din, yalnız bir ya am rehberi de il aynı zamanda bir inanç rehberidir de.

Burada u noktaya da de inmeden geçemeyece iz. Din dilinin anlamına yönelik olarak ortaya konacak her tür açıklama, tabiatı gere i sınırlı olan dilin belki de asla üstesinden gelemeyece i bir sorun olmaya devam edecektir. Fakat bu demek de ildir ki din dilinin açıklanmasına dair söylenebilecek her söz anlamsızdır. İnsan, yaratıldı ı günden beri yaratamı hakkında bilgi edinme çabası içinde olmu tur. Ona bir ekilde seslenme ihtiyacı duymu ve onunla bir ekilde ileti im kurmaya çalı - mı tır. Di er taraftan Tanrı da vahiyleri ve peygamberleri aracılı ı ile insanlarla ileti im kurmu tur. Bu nedenle insanın din dilini anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik her türlü çabası ükranla anılmayı hak eder.

#### **KAYNAKÇA**

- Alston, William P. *Philosophy of Language*. New Jersey: Printice-Hall Inc., 1964.
- Bartley, William Warren. *Morality and Religion*. London: Macmillan St. Martin's Pr, 1971.
- Blackstone, William T. *Dinsel Bilgi Sorunu*. Tuncay mamolu (çev.). s-tanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Braithwaite, Richard Bevan. "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief". *The Philosophy of Religion*. London: Oxford University Press, Basil Mitchell (ed.). 1971.
- Donovan, Peter. *Religious Language*. London: Sheldon Press, 1985.

- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. Zeki Özcan (çev.). İstanbul: Alfa Basın Daıtım, 1999.
- Greisch, Jean. *Wittgenstein'da Din Felsefesi*. Zeki Özcan (çev.). Bursa: Asa Kitabevi, 1999.
- Harris, James F. *Analytic Philosophy of Religion*. London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion-Human Response to The Transcendent*. London: Macmillan Pr., 1989.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: z Yayıncılık, 1998.
- Mitchell, Basil (Ed.). *The Philosophy of Religion*. London: Oxford University Press, 1971.
- Schedler, Norbert O. *Philosophy of Religion-Contemporary Perspectives*. New York: Macmillan Pub., 1974.
- Sharma, Arvind. *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta*. Pennsylvania State University Press, 1995.
- Wainwright, William J. *Religion and Morality*. Burlington: Ashgate Publishing Co., 2005.

## **HISTORY and CURRENT SITUATION OF RELIGIOUS EDUCATION IN TURKEY**

M. Fatih GENÇ<sup>1</sup>

### **ABSTRACT**

In this article, the history and current situation of religious education is examined in four chapters. These chapters are Exploration Era, Strict Secularization period, Re-establish Period and the last Compulsory Era. At last, current situation of Religious Education and the curriculum of Religious Culture and Ethics Knowledge are explained.

**Key Words:** Turkey, religious education, history.

### **TÜRK YE'DEK İNANÇ TARİHİ VE BUGÜNKÜ DURUMU**

#### **ÖZET**

Bu makale 1923'den günümüze Türkiye'de okullardaki din eğitiminin geçirdiği tarihî süreci incelemektedir. Makalede din eğitiminin tarihi, arayış dönemi, katı laik dönem, Yeniden kurulma ve Zorunlu dönem olmak üzere dört kısımda

---

<sup>1</sup> Assistant Prof.Dr; Cumhuriyet University Faculty of Divinity, Religious Education Department.

incelenmi tir. Son olarak Türkiye'deki din e itiminin mevcut durumu ve din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin programları hakkında bilgiler verilmi tir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye, din e itimi, tarih.

### Introduction

After the collapsed of Ottoman Empire; perhaps the most spectacular development in Islamic education in contemporary Islam has occurred in Turkey. As a successor of the Ottoman Empire, the nation-state of Turkey came into existence in 1923. This was more than a political event; it was also a social, cultural, and economic revolution. In this context, secularism<sup>2</sup> emerged as a vital, and key, concept. The boundary

---

<sup>2</sup> During the establishment of Republic, there were two sections of the elite group at the helm of the discussions for the future; which they had the firsthand experience of Ottoman Reforms which were implemented beginning from the last quarter of the 19th century. These were the Islamist reformists and Westerners. They shared a similar goal, the modernization of the new state. There were many basic goals which were common to both the groups. The founder of the modern Turkish Republic Mustafa Kemal Atatürk's achievement was to amplify this common ground and put the country on a fast track of reforms which is now known as Atatürk's Reforms. The first act was to give by will to the Turkish nation the right to exercise popular sovereignty via representative democracy. Prior to declaring the new Republic, the Turkish Grand National Assembly abolished the constitutional monarchy on November 1, 1922. The Turkish Grand National Assembly then moved to replace the extant Islamic law structure with the laws it had passed during the Turkish War of Independence, beginning in 1919. The modernization of the Law had already begun at the point that the project was undertaken in earnest. A milestone in this process was the passage of the Turkish Constitution of 1921. Upon the establishment of the Republic on October 29, 1923, the institution of the Caliphate remained, but the passage of a new constitution in 1924 effectively abolished this title held by the Ottoman Sultanate since 1517. With the negation of the Caliphate the final vestiges of Islamic Law are regarded as having disappeared from the Turkish landscape. The Caliphate's powers within Turkey were transferred to the National Assembly and the title has since been inactive. While very unlikely, the Turkish Republic does in theory still retain the right to reinstate the Caliphate, should it ever elect to do so. Following quickly upon these developments, many social reforms were undertaken. Many of these reforms affected every aspect

between religion and politics in Turkey was drawn in terms of secular principles<sup>3</sup>; the major reforms were closely connected with secularism. Within religious education itself in modern Turkey many fluctuations can be observed. For a quarter of a century, in the republican era, the Turkish educational system worked on a strictly secular basis: all levels of religious education were officially banned in schools.

When the new republic was founded, it had a big amount of experiences of Ottomans which their sovereignty carried out more than 600 years. Thus, the founder of the new republic knew what main reasons which cause to collapse a state are. And also they grew up in Ottoman education system. In this era, Turkey rotated its face to Western completely. When Turkey organized their institutions, legislations, it took Western countries as an example.<sup>4</sup>

---

of Turkish life, moving to erase the legacy of dominance long held by religion and tradition. The Unification of education, installation of a secular education system, and the closure of many religious orders was happened on March 3, 1924. this extended to closure of religious convents and dervish lodges on November 30, 1925. These reforms included the extension to women of voting rights in 1931 and the right to elected office in December 5, 1934. The inclusion of reference to laïcité into the constitution was achieved by an amendment on February 5, 1937, is seen as the final act in the project of instituting complete separation between governmental and religious affairs in Turkey.

<sup>3</sup>- Deep respect for individuals and the small groups of which they are a part.

-Equality of all people.

-Each person should be helped to realize their particular excellence.

- Breaking down of the barriers of class and caste

<sup>4</sup> In the first half of 1926 the Swiss civil code and the penal code from Mussolini's Italy and a commercial code based largely on the German and Italian codes were adopted. With the promulgation of the new civil code, religious marriages and polygamy were abolished. The adoption of European time and the calendar in 1925, of Western numerals in 1928 and of Western weights and measures (the metric system) in 1931 gave the society a more Westernised image. A number of laws restructuring the banking sector were passed and on 2 July 1934, the Surname Law came into effect. On 29 October 1934, except in the army, all courtesy titles (like *Bey*, *Efendi* or *Pa a*) were abolished. In June 1935 Sunday was made

In this review history religious education in Turkey are examined in four chapters.

### **1- First Period (Exploration Era) (1923-1930)**

Until 1924; educational system had triad characteristics, which includes former schools -Madrasahs, schools of Tanzimat era – and schools for foreigners who live in Turkey in the last era for Ottoman State before Law of the Unification of Instructions. The other scholars outline the main elements of dual system before this Law as religious (Madrasah) and laic (schools)

This educational system was changed with the Law of Unification of Instructions (Tevhid-i Tedrisat-Ö retimin Birli i Kanunu) in March 3, 1924. This law was proclaiming that all kind of schools had to unify, which were applying different curricula and methods. And also, Madrasahs were closed through this amendment.<sup>5</sup>

In this era; there were RE in primary schools<sup>6</sup> which name of lesson was Holy Quran and Religious Education and curriculum of secondary schools which name of lesson was Religious Education<sup>7</sup> in 1924. Religious Education was both compulsory and had doctrine characteristics among 1923-1930. Although its aim and context were restricted; it had Islamic based. It was mentioned about its aims that to endear Allah and Islam; teaching the benefit of unity of faith in Islam.

---

the weekly holiday instead of Friday. Finally, in November 1928, the Arabic script was replaced by Latinletters and the new Turkish alphabet was adopted by Parliament.

<sup>5</sup> Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c.1-2, s.129.

<sup>6</sup> Lesson was compulsory for class of 2,3,4,5 and 2 hours per a week. The lesson based Islamic Law as its aim and content. The learning of Holy Quran was con tented. (see. // *Mekteplerin Müfredat Programı*, 1924).

<sup>7</sup> 1 hour a week for class 1,2

Before mentioned that amendment of 1924 changed pillar education system to unity education system. For that reason there is not any school which is opened by Religious groups in Turkey. Only minorities (Greek, Armenian and Jewish) which accepted from treaty of Lausanne can open own schools.

### **2- Second Period (Strict Secularization) (1930-1949)**

Although these developments the period between 1930 and 1949 was politically and constitutionally quite turbulent related to the religious affairs. Imam-Hatip high schools were closed in 1930. In 1933, the-ology Faculty was closed when Dar'ulfunun was converted into the Istanbul University. In 1930's religious education courses were taken out from the school program up to 1949. <sup>8</sup>

This term, there was not any religious education in primary and secondary school and also there were not any theology faculty in universities.

### **3- Third Period (Re-establish Period) (1949-1982)**

In Turkey, the negative consequences of this educational policy began to catch the attention of statesmen and politicians by the time World War II. For the first time, in 1949, and after nearly a quarter of a century, the Ministry of Education allowed a course on religion in 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> grades of primary school. The course was optional, depending upon a written request from parents, and it was taught outside the regular

---

<sup>8</sup> Ergin, a.g.e., III-IV, p. 1243; Ergin a.g.e, V, p. 1961-1963

hours. The public response in favor of this initiative was overwhelming.<sup>9</sup> Less than 1 % of the students opted out of the course. And also, the first Divinity Faculty in Turkey was established within Ankara University in 1949. In 1951, mam-Hatip Schools were also established within the system of the secondary schools.<sup>10</sup>

Until 1956, as a result of multi-party democracy, a new government was established. Being more sympathetic towards the religious sentiments of society, this new government introduced a religion course into secondary schools. This time, if the parents wanted to exempt their children from the course, they had to apply to the school with a written request. In 1956, RE took place in curriculum.<sup>11</sup>

In 1967, the religion course was introduced to the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> grades of high schools. Students, however, were enrolled for the course with the written request of their parents.<sup>12</sup> In 1975, the course was extended to the third (last) grade of the high schools. This optional religious education in schools continued up to 1982.<sup>13</sup> If we sum up this period, Until 1980s RE was optional and ethic lesson was compulsory in schools.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Recai Do an, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Ö retimi Programı Anlayı ları 1924-1980", Din Ö retiminde Yeni Yöntem Arayı ları, (Uluslar arası Sempozyum-Bildiri ve Tartı ma lar, 28-30 Mart 2001- stanbul), p. 618

<sup>10</sup> See, Mustafa Öcal, "Kurulu undan Günümüze mam-Hatip Liseleri" **Din E itimi Ara tırmaları Dergisi**, Yıl 1999, Sayı 6, p.229.

<sup>11</sup> Halis Ayhan, **Türkiye'de Din E itimi**, M.Ü. .V. yay., stanbul 1992, p.128.

<sup>12</sup> MEB Tebli ler Dergisi, Cilt 30, Sayı 1475.

<sup>13</sup> Bilgin, op. Cit., p.75-77

<sup>14</sup> Nurullah Alta , "Ortaö retimde Din E itimi", **Din E itimi (Ed. N. Alta , M. Köylü)**, Gündüz E itim ve Yay.; Ankara 2012, p.151-153.



#### **4- Fourth Period (Compulsory Era) (1982-2012)**

After the 1980 military take-over, the issue of the introduction of compulsory religious education was hotly discussed by a range of different people and groups. At the end of the these discussion; Religious education was become compulsory for elementary and intermediate schools.

This decision was included in the 1982 Constitution as the 24th article. The new regulation changed the official name of religious education to 'Religious Culture and Ethics Knowledge'. The 24th clause of the constitution states that "Education and instruction about religion and ethics is provided un the supervision of public agencies. The related course is one of the mandatory courses delivered at the basic education level and secondary education level. The other related educational and instructional activities are provided only upon request of people, and for young people, of legal guardians." Courses were to be taught from fourth grade primary to the end of middle school for two hours per week; and, in high school, for one hour.

In March of 2012 Turkish education system was changed. The primary education stages, which includes the first two stages of four years' education each, will entail four years of mandatory elementary education, followed by an additional mandatory four years of middle school education, in which students will be able to choose whether they want to study at a general education middle school or a religious vocational middle school, which are referred to as Imam Hatip schools. After being shut down as part of the strict regulations enforced during the February 28th

'postmodern coup'<sup>15</sup>, the new legislation includes the reopening of Imam Hatip middle schools. Primary education establishments will be set up separately as independent elementary schools and middle schools.

Courses on the Koran and the life of the Prophet will be offered as electives for middle school and high school students. The Ministry of Education may also prepare elective courses on Christianity and Judaism. Middle school education will be made mandatory beginning in the 2012-2013 school years.

### **Curriculum of Religious Culture and Ethics Knowledge Courses**

Current course on religious culture and ethics is not exclusively about Islam. Instead, it provides general religious knowledge without any orientation to a specific religion. Bilgin argues that "the reason for this course a mandatory course with the title of Religious culture and

---

<sup>15</sup> The 1997 military memorandum refers to the decisions issued by the Turkish Military leadership on a National Security Council meeting at 28 February 1997 which initiated the 28 February process that precipitated the resignation of prime minister Necmettin Erbakan of the Welfare Party and the end of his coalition government. As the Erbakan government was forced out without dissolving the parliament or suspending the constitution. At the National Security Council (MGK) meeting on 28 February 1997, the generals submitted their views on issues regarding secularism and political Islam on Turkey to the government. The MGK made several decisions during this meeting and the Prime Minister Necmettin Erbakan from the Welfare Party was forced to sign the decisions. The decisions were intended to protect the secularist ideology in Turkey. Some of the decisions that Erbakan was forced to sign are:

- § Forcing people to donate skins of sacrificed animals to the Turkish Aviation Board (THK)
- § Strict headscarf ban in universities
- § Eight year primary school education
- § Shutting down Koran schools and Imam-Hatip middle schools
- § Abolition of Tarikats (sufi orders)
- § Control of media groups which object to the decisions of Yüksek Askerî ūra (Supreme Military Council) to fire religious soldiers on claims of "irtica" ("reaction"/"reactionaryism")

ethics beginning from 1982 is an indication of being neutral to all religious branches and thus, provision of a general information about Islamic religious and ethics culture in the course.”<sup>16</sup> Turkey, as a result of the experience of religious education and instruction, adopted mandatory course of Religious culture and ethics. Course adopted should not lead to separation and social unity and integrity in terms of being supportive of and proper completely with the realities of the community. In this respect the differences in society to get in, there is a need for integrated models of religious education. Turkey have attempted to meet this need to perform with this model.

In order to better analyze the model of religious education practice in Turkey, the following statement should be taken into consideration: “In the determination of the content of the course of religious culture and ethics, an approach that is beyond any religious movements (neutral to all religious movements and without any discussion of them) around basic religious assumptions has been adopted.<sup>17</sup> The purpose of this program is to make informed the students about religion and ethic as well as to improve their related skills and therefore, to contribute to the achievement of general aims of National Education in Turkey.” The ap-

<sup>16</sup> Beyza Bilgin, **E itim Bilimi ve Din E itimi**, Gün Yay., Ankara 2007, s.66-81.

<sup>17</sup> See. T.C. Milli E itim Bakanlı ı Talim ve Terbiye Kurulu Ba kanlı nın 31.03.2005 Tarih ve 16 Sayılı kararı ile 2005-2006 ö retim yılında yürürlü e girmek üzere kabul edilmi tir. T. C. Milli E itim Bakanlı ı Din retimi Genel Müdürlü ü, *Ortaö retim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ö retim Programı (9, 10,11 ve 12. Sınıflar)*, Devlet Kitapları Müdürlü ü, stanbul 2005, p.13, T.C. Milli E itim Bakanlı ı Talim ve Terbiye Kurulu Ba kanlı nın 28.12.2006 Tarih ve 410 Sayılı kararı ile 2007-2008 ö retim yılında yürürlü e girmek üzere kabul edilmi tir. T. C. Milli E itim Bakanlı ı Din retimi Genel Müdürlü ü, *İk ö retim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Ö retim Programı ve Kılavuzu*, Devlet Kitapları Müdürlü ü, Ankara 2007, p.10.

proach adopted for religion education is described as follows: “When developing the curriculum of Basic Education religious culture and ethics, knowledge based on science and research about Islam and other religions is prioritized and knowledge that is not contained in real religious sources is avoided. In regard to knowledge about Islam, an approach that is centered on Quran and sayings of Prophet Mohammed as well as uniting and without any reference to a specific religious movement is adopted and root values that embrace basic religious assumptions on Islam are emphasized. These values about faith, worship and ethics are selected on the fact that they all share common points related to Quran and the sayings of Prophet Mohammed. The ultimate aim is to make the learners correctly informed about religious, cultural and ethical values. All religious and ethical values consistent with this approach included into the curriculum. However, a special attention is paid to avoid to have a doctrine-based instruction.”<sup>18</sup>

It should be noted that the program defines itself as one that is beyond a specific religious movement and is extended to religions. It means that as mentioned above, it does not regard any religious movement as its sing orientation. Instead, it reflects all of them. This model can be understood in two ways. One of them is “uniting model” and the other one “plural model”. According to the first model, namely uniting model, “in such a course, the essence of the religion should be thought and details about various religious trends should not be given. In other words, children with distinct religious orientations will take the course but such

---

<sup>18</sup> Ortaö retim, s. 19

differences should not be neglected. Instead, such orientations should be introduced and it should be emphasized that these orientations are distinct understandings about the same religion. The second model, namely plural model, states that the course should be the mirror of the society. In other words, it should deal with not only various orientations within the same religion but also several religions with their world views and ethical understandings as a topic of study.<sup>19</sup>

“According to the interpretation adopted in Turkey, such an approach indicates that while delivering education on religion, common points and contents shared by the believers are taught based on major resources of the religion. Such a course does not aim at making popular the religion but at informing about it. In the course, different understandings and practices of the religion that are taught are not trained. Although different understandings and practices of the religion are taught due to several reasons, differences among religious movements within the same religion are not taught.”

Criticisms against education on religion in Turkey can be discussed in the context of the criticisms against the approach adopted for this education. Seemingly major criticism against the approach is that it only deals with common points as the topics of study but it ignores some clear distinctions. Because ignoring these differences is not consistent with the fact that there can be distinct interpretations of the religion.

---

<sup>19</sup> Yıldız Kızılabdullah & Tu rul Yürük, “Din E itimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’deki Din E itimi Üzerine Genel Bir De erlendirme” *Dini Ara tırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2008, C.11, p. 32-40..

The other criticism is that in this model, learners are taught the common points but after the course, they may come across religious differences in their daily life. This situation does not encourage mutual respect and tolerance values and therefore, the course provides a pattern that is not consistent with real life experiences.

Bilgin provides the following statement in regard to these criticisms against the approach adopted for education on religion: “.... Is it more appropriate for children to acquire experiences being aware of the differences in their classroom given that they live in a country with people having different religious orientations and cultures instead of having educated in separate classrooms where students with the same religious orientation and cultures attend the same class?” After asking this question, Bilgin explains how it should be achieved: “Programs of primary classes can be organized focusing on common beliefs and behavior rules of all religions without dealing with details of religions and various religious orientations. Programs of older students, on the other hand, again includes those with different religious beliefs , but in this case religions and religious movements are introduced as topic of study and differences resulting from these distinct religious orientations are emphasized. Thus, it is further emphasized that believers attempt to achieve the same goal using different ways and that being respectful is needed for such differences.”<sup>20</sup>

It should be noted that the model of education on religion in Turkey is regarded as inefficient and should be supported through a

---

<sup>20</sup> Beyza Bilgin, *Mezheper ve Dinlerarası E itim ve birli i*, AÜ FD, C. 39. Pp.1-25.

model of cross religious orientations. In our culture, such religious orientations are not perceived as distinct religions but as different interpretations of the same religion. Therefore, there is no sharp borders among these religious orientations. Thus, the reason for the selection of such an approach in the program that is currently implemented is based on this fact. However, although religious movements within the same religion are ways of interpreting the religion, ignoring the differences in them reminds us the criticisms mentioned above. The program currently implemented has another characteristic that is closely related to changing global conditions. It is that this program is also extended to religions. This condition is a prerequisite for being tolerant for different religions, having tendency to be informed about other religions, being respectful for other religions and for being universal.

Specifically, the program states that “the objectives are to provide the students with scientific knowledge about religion and ethics, to provide them with related knowledge, skills, attitudes, values, awareness and concepts following student-centered techniques”,<sup>21</sup>

The other objectives mentioned in the program are as follows: “to inform and make conscious the young generations about religion.” In other words, the course aims at providing the students with knowledge base and skills that they will employ throughout their life span.

These objectives adopted are being attempted to achieve through the use of constructivist approach and student-centered approach. According to these approaches, students should achieve these objectives

---

<sup>21</sup> Ortaö retim, 6-8.

themselves. Therefore, both similarities and differences among religious movements are emphasized. In this regard, program is consistent in terms of its religious and educational premises.

When education and instruction on religion in Turkey is analyzed based on the approach developed recently by Grimmitt and Hull that can be described as learning the religion, learning about religion and from religion, it can be argued as current education and instruction on religion in Turkey is close to one that is learning from religion. Given historical background of education and instruction on education in Turkey, all three approaches mentioned above can be seen in the educational system. The first period of the learning religion approach can be exemplified through activities towards teaching Islam. Islam from its inception has been developed in a pattern in which general educational-instructional activities are in the center of religious education. Particularly, during the periods of no boundary between the state and the religion (for instance, Ottoman period) education had completely religious character. Madrasahs (universities in current terms) that were responsible for education and included all disciplines had a religious character. This situation began to be modified through Tanzimat declaration and a series of new programs was introduced. Naturally, these new programs were delivered through newly established schools. Courses on religion was included in the programs in addition to other courses. However, religious character of education continued until recent times. Nevertheless, in current period of time, the learning from religion approach has been



adopted as a result of negative consequences of the former approach, namely learning religion approach.<sup>22</sup>

Although there are indications that the learning from religion approach is adopted as a basic educational philosophy, the other two approaches also seem to have effects on the implementation of the program. The reasons for thinking that the learning from religion approach is more dominant in the educational practices in Turkey are briefly given as follows:

1. Consistent with the major characteristics of the learning from religion approach, courses on religion are regarded as a part of other, general education courses instead of having a separate position in the program.

2. The other characteristic of the learning from religion approach is that courses on religion contribute to the development of students. Therefore, courses on religion in Turkey have the objective of contributing to the students' personal, social, cultural developments.

3. The other major feature of the learning from religion approach is that students should establish their own ideas through interpreting and making sense of knowledge they acquire. Therefore, courses on religion in Turkey aim at training students who are questioning, have critical attitude and produce information.

Despite these statements, there are criticisms about courses on religion in Turkey in that these courses are based on only one religion and

---

<sup>22</sup> See. M. Fatih Genç, İna Ter Avest See, Siebren Miedema, Wim Westerman, A conversational analysis of developments in religious education in Europe and Turkey, *British Journal of Religious Education*, CBRE 649346, Volume 34/2, pp.1-17, 2012.

even on a single religious orientation as argued in the decisions of European Human Rights Court and State Council. However, if the related programs are closely analyzed, these are not based on one religion. Although the knowledge about Islam is regarded as an objective for the courses on religion, the reasons for it are explicitly explained. More specifically, it is stated that Islam has deeper effects on language, culture, arts, traditions of the country. While achieving this objective, the students are given knowledge about these effects. Thus, these features of the program about courses on religion in Turkey indicate that the program includes some basic assumptions of the learning about religion approach.

#### REFERENCES

- ALTA , Nurullah; "Ortaö retimde Din E itimi", Din E itimi (Ed. N. Alta , M. Köylü), Gündüz E itim ve Yay.; Ankara 2012.
- AYHAN, Halis; Türkiye'de Din E itimi, M.Ü. .V. yay., stanbul 1992.
- B LG N, Beyza; "Mezheper ve Dinlerarası E itim ve birli i", AÜ FD, C. 39. Pp.1-25.
- \_\_\_\_\_ ; E itim Bilimi ve Din E itimi, Gün Yay., Ankara 2007.
- DO AN, Recai; "1980'e Kadar Türkiye'de Din Ö retimi Programı Anlayı ları 1924-1980"), Din Ö retiminde Yeni Yöntem Arayı ları, Uluslar arası Sempozyum-Bildiri ve Tartı malar, 28-30 Mart 2001- stanbul.
- ERG N, Osman; Türk Maarif Tarihi, c.1-2, s.129.
- GENÇ, M. Fatih, Ina Ter Avest See, Siebren Miedema, Wim Westerman, A conversational analysis of developments in religious educa-

tion in Europe and Turkey, British Journal of Religious Education, CBRE 649346, Volume 34/2, pp.1-17, 2012.

KIZILABDULLAH Yıldız & Tu rul Yürük, “Din E itimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’deki Din E itimi Üzerine Genel Bir De erlendirme” Dini Ara tırmalar Dergisi, Eylül-Aralık 2008, C.11.

MEB Tebli ler Dergisi, Cilt 30, Sayı 1475.

ÖCAL, Mustafa; “Kurulu undan Günümüze mam-Hatip Liseleri” Din E itimi Ara tırmaları Dergisi, Yıl 1999, Sayı 6.

T. C. Milli E itim Bakanlı ı Din retimi Genel Müdürlü ü, İlkö retim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Ö retim Programı ve Kılavuzu, Devlet Kitapları Müdürlü ü, Ankara 2007, p.10.

T. C. Milli E itim Bakanlı ı Din retimi Genel Müdürlü ü, Ortaö retim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Ö retim Programı (9, 10,11 ve 12. Sınıflar), Devlet Kitapları Müdürlü ü, İstanbul 2005.

## YİRMİNCİ YÜZYIL MÜFESSİRLERİNİN GARÂNİK OLAYINA BAKIŞI

Sevgi TÛTÛN\*

### ÖZET

İslam Tarihi ve Tefsir alanında Garânik olayı üzerinde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Biz bu makalede son dönem müfessirlerinin Garânik meselesine bakışını ortaya koymaya çalıştık. Böylece, Garânik mevzusuna Yirminci Yüzyıl müfessirlerinin yaklaşımını belirlemeye gayret ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Garânik olayı, Yirminci Yüzyıl Müfessirleri, Necm Suresi.

### THE VIEWPOINT OF TWENTIETH CENTURY COMMENTATORS TO THE GARÂNİQ MATTER

#### ABSTRACT

In science of İslam History and Exegesis, It is studied different researchs about to the Garâniq matter. In this article, we tried to put forward viewpoint the commentators of last periot to the Garâniq matter. Thus, we fixed approach of Twentieth Century commentators to the Garâniq matter.

---

\*Dr., İzmir Müftülüğü Din Hizmetleri Uzmanı.

**Key Words:** Garâniq matter, Twentieth Century Commentators, Sura al- Necm.

### Giriş

Hz. Peygamberin İslâm'ı tebliğ etmeye başlamasıyla birlikte inkârcılar, onun davetini etkisiz kılmak için birçok yöntemle başvurmuşlardır. Fakat gerçekler onların bu çabalarının boşa çıktığını göstermektedir. Asıl itibariyle Tarih kaynaklarında ve Tefsir eserlerinde karşımıza çıkan Garânik olayı ile ilgili rivayetler, yine inanmayanların İslâm davetini başarısız gösterme girişimlerinin başka bir boyutunu oluşturmaktadır. İslâm Tarihçileri<sup>1</sup> söz konusu hadise üzerinde durmuşlardır. Ancak mevzunun Tefsir bilimi açısından da ayrı bir önemi vardır. Biz araştırmamızda konunun tarihi yanını değil, son dönem müfessirlerinin Garânik olayına bakışını ortaya koymaya çalışacağız. Bu çalışma, günümüz itibarıyla söz konusu hadisenin nasıl değerlendirilip benimsendiğini ortaya çıkaracağı gibi, önceki müfessirlerin bakış açıları ve değerlendirmeleri ile bir karşılaştırma yapmaya da imkân verecektir. Böylece tarihi süreçte Garânik konusunun Tefsir açısından geldiği noktayı tespit etmeye çalışacağız.

### I- Garânik Olayı

Garânik tabiri, Hz. Peygamber'in müşrikleri İslâm'a yakınlaştırmayı ve ısrırdırmayı istemesi üzerine, gelen vahiylerle şeytanın telkini sonucu vahye ait olmayan birtakım sözler karıştırması ile ilgili olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>2</sup> Ayrıca konu tefsirlerde, " أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ "

<sup>1</sup> İslam tarihi açısından bkz. Hizmetli Sabri, İslami Araştırmalar, "Garânik Meselesi Üzerine", Nisan 1989, cilt:3, sayı:2, 40-58.

<sup>2</sup> Cerrahoğlu İsmail, D.İ.A. "Garânik" mad. İstanbul 1996, XIII, 361.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝<sup>3</sup>

Senden önce hiçbir rasûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temennî ettiği zaman, şeytan onun bu temennîsine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." "لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً ۗ لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ۝<sup>4</sup>

Allah, şeytanın verdiği bu vesveseyi, kalplerinde hastalık bulunanlar ile kalpleri katı olanlara bir imtihan vesilesi kılmak için böyle yapar. Hiç şüphesiz ki o zalimler, derin bir ayrılık içindedirler." "وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ ۝<sup>5</sup>

Bir de kendilerine ilim verilmiş olanlar onun, Rabbinden gelen hak olduğunu bilsinler, böylece ona iman etsinler ve sonuçta da kalpleri ona saygı duysun diye Allah böyle yapar. Hiç şüphe yok ki Allah, iman edenleri doğru yola iletir."<sup>4</sup> Ayetlerinin nüzulüyle alakalı olarak açıklandığı gibi bazen de; "وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَنا وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا - Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı. (Eğer böyle yapabilselerdi) işte o zaman seni dost edinirlerdi."<sup>5</sup> ayetinin inişiyile irtibatlandırılmaktadır.

<sup>3</sup> 53 Necm 19–20.

<sup>4</sup> 22 Hac 52–54.

<sup>5</sup> 17 İsrâ 73.

## II-Yirminci Yüzyıl Öncesi Müfessirlerinin Garânik Olayına Yaklaşımları

Tefsir kitaplarında söz konusu ayetler günümüzden önce de müfessirler tarafından yorumlanmış ve her biri konuya belli bakış açıları getirmişlerdir. Bunlardan biri olan ilk dönem müfessirlerinden Taberî (310), eserinde olayın meydana gelişine dair bazı rivayetler aktarmaktadır. Taberî'nin konuyla ilgili verdiği ilk rivayet, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî ve Muhammed b. Kays isnadı ile şu şekilde nakledilmektedir; "Hz. Peygamber Kureyş meclislerinden birinde oturduğu bir gün, kavmini kendisinden uzaklaştıracak bir vahyin gelmemesini temenni etmiştir. Bu esnada Necm suresi nazil olmuş ve o, sureyi okumaya başlamıştır. Surenin 19. ve 20. ayetlerine geldiğinde şeytan araya;

تلك الغرائب الملقى و إن شفاعتها لترجي "

*Bunlar yüce kuğu kuşlarıdır ve elbette onların şefaati umulur"*

kelimelerini sokmuştur. Hz. Peygamber de bu iki kelimeyi söyleyerek sureyi tamamlamıştır. Daha sonra surenin sonunda Hz. Peygamber ile kavmi hep birlikte secde etmişlerdir. Bundan memnun olan Kureyşliler; "Biz Allah'ı yaşatan, öldüren, yaratan ve rızık veren olarak biliyoruz. Fakat ilahlarımız O'nun katında bize şefaati ederler. Böyle ise biz de seninle beraberiz." demişlerdir. Akşam ise Cebrâil peygamberimize gelerek söz konusu iki kelimeyi kendisinin Allah'tan getirmediğini söylemiş ve Hz. Peygamber buna üzülmiştir. Bunun üzerine önce İsrâ suresi 73-75. ayetler daha sonra da Hac suresi 52. ayet nazil olmuştur."<sup>6</sup>. Taberî, Garânik olayı hakkında bu merkezde başka rivayetlere de yer vermekte-

<sup>6</sup> et-Taberî Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1992, IX, 174-175.

dir<sup>7</sup>. Taberî rivayetler hakkında bir eleştiride bulunmaksızın bu fikri benimsemiş görüntüsü ortaya koymakta, Allah'ın kitabının kıraatinde ve tilavetinde şeytanın aslı olmayan sözler ilkâ ettiğini, bu sözlerin peygamberinin lisanıyla dile getirildiğini fakat bunların Allah tarafından iptal edildiğini belirtmektedir<sup>8</sup>. Buna göre Hz. Muhammed Garânik lafzını ifade eden sözleri vahiy mahsulü zannederek okumuş olmaktadır.<sup>9</sup> Müfessir Zemahşerî (1075) de konuyu aynı ekseninde açıklayarak şeytanın vesvesesiyle Hz. Peygamber'in bu sözleri sehven veya yanlışlıkla söylediğini ifade etmektedir. Zemahşerî bu konunun bir imtihan meselesi olduğunu ve mü'minlerin imanını, münafıkların ise şekâvet ve zulmetlerini arttırdığı düşüncesindedir<sup>10</sup>.

Bazı müfessirler, eserlerinde Garânik olayına işaret eden sözleri Hz. Peygamber'in değil şeytanın söylediğini kabul etmektedirler. Bu müfessirlerden olan Cessâs; İbni Abbas, Sa'd b. Cübeyr, Dahhâk, Muhammed b. Ka'b ve Muhammed b. Kays kanallarından gelen bir rivayet naklederek Garânik olayının Hac suresi 52. ayetin nüzul sebebi olduğunu bildirmektedir. O, Hz. Peygamber'in Garânik olayına işaret eden sözleri söylemiş olamayacağını, Kur'an okuma sırasında ne şeytanın sözünü ne de sehven başka bir lafzı söylemesinin mümkün olmadığını da açıklamaktadır. Cessâs'a göre, böyle bir hadise yaşanmakla beraber olayın faili insan şeytanlarından bir şeytandır<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 175-176.

<sup>8</sup> et-Taberî, *a.g.e.*, IX, 178.

<sup>9</sup> Cerrahoğlu İsmail, A.Ü.İ.F.D, "Garânik Meselesinin İstismarcıları", XXIV, Ankara, 1981,71.

<sup>10</sup> ez-Zemahşerî Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, 2.Basım, Beyrut, 2005, 699.

<sup>11</sup> Cessâs Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-III, Beyrut, 1338, III, 246.



Müfessirlerden bir kısmı ise konunun tamamen asılsız ve uydurma olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu âlimler, eserlerinde Garânik ile alakalı rivayetleri vererek kritiğini yapmaktadırlar. Mesela Râzî (606), bu rivayetlerin uydurma olduğuna Kur'an'dan ve sünnetten deliller getirerek onları aklî yönden de eleştiriye tabi tutmaktadır<sup>12</sup>. Râzî konuyu açıklama sadedinde, müfessirlerin Hac suresi 52. ayetin sebebi nüzulü olarak gördükleri rivayeti aktarmaktadır<sup>13</sup>. O, burada olayla ilgili ortaya konulan birçok görüşü de ele almakta ve bunları tek tek değerlendirmektedir. Râzî, Garânik hadisesinin hiçbir şekilde Hz. Peygambere mal edilemeyeceğini ve böyle bir şeyin dinen caiz olmadığını da anlatmaktadır<sup>14</sup>. Ayrıca Râzî, Hz. Peygamberin ayetleri okurken fasılalarda durduğu, bu esnada orada bulunanlardan bazılarının bu sözleri araya kattığı görüşünde olanların düşüncelerinin de zayıf olduğunu söylemektedir. O, eğer böyle bir şey olsaydı şüpheyi ortadan kaldırmak ve bu sözleri söyleyenleri susturmak için Hz. Peygamberin açıklama yapmış olması ve bu açıklamanın da öncelikle nakledilmiş olması gerektiğini eklemektedir. Sonunda Râzî, tüm bu izahları Garânik hadisesinin yalan ve uydurma oluşuna delil göstermektedir<sup>15</sup>.

Müfessir Kurtubî (671) de, Hac suresinin nüzulüne dair aktarılan hadislerin arasında sahih hiçbir rivayet olmadığı kanaatindedir. Kurtubî hadislerin sıhhatiyle ilgili görüşlerini ortaya koymakta ve bu doğrultuda Buhârî ile Müslim'in söz konusu rivayetleri eserlerine almadıkları gibi

<sup>12</sup> er-Râzî Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2.baskı, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Tahran, ts,, VI, 245-246..

<sup>13</sup> er-Râzî *a.g.e.*, VI, 245.

<sup>14</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 248.

<sup>15</sup> er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 246-248.

meşhur bir musannifin de kitabında zikretmediğini haber vermektedir<sup>16</sup>. Kurtubî bunları ifade ederken rivayetlerin nakil açısından gevşek olduğunu da ispat etmektedir<sup>17</sup>. Kurtubî olayı şöyle yorumlamaktadır; Hz. Peygamber Necm suresinin ilgili ayetlerini okuyunca şeytan, Garânik ile ilgili sözleri müşriklere duyuracak şekilde sesini yükseltmiş ve Hz. Peygamberin sesine benzetmeye çalışmıştır. Müşrikler de karıştırarak bunu "Muhammed okudu" demişlerdir<sup>18</sup>. Kurtubî, ayrıca Hz. Peygamberin Garânik lafızlarını söylediğini ihtiva eden hadisin zayıf, senedinin gevşek olduğunu ortaya koyan ayetlerden birisinin İsrâ suresinin 73. ayeti olduğunu belirtmektedir<sup>19</sup>.

Garânik hadisesine değinen müfessirlerden biri de İbn Kesîr (774) dir. İbn Kesîr, en başta müfessirlerin çoğunun, Garânik olayını anlattıklarından ve bu olaydan dolayı Kureyş müşriklerinin müslüman olduklarından söz ettiklerini dile getirmektedir. O, söz konusu rivayetlerin mürsel kanallar yoluyla geldiğini ve sahih kanaldan gelen müsned hiç bir rivayete rastlamadığını söylemektedir<sup>20</sup>. İbn Kesîr tefsirinde konuyla ilgili birkaç rivayete de yer vermektedir. Bu rivayetlerden bazıları, Garânik sözlerinin şeytanın karıştırmasıyla Hz. Peygambere ait olduğuna, bir kısmı da onları şeytanın söylediğine dairdir<sup>21</sup>. İbn Kesîr bu hususta Begâvî (1122)'nin görüşünü tasvip etmekte ve şeytanın bu sözleri,

<sup>16</sup> el-Kurtubî, Ebu Abdullah b. Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire, 1952, XII, 81.

<sup>17</sup> el-Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 80-86.

<sup>18</sup> el-Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 81.

<sup>19</sup> el-Kurtubî, *a.g.e.*, XII, 84.

<sup>20</sup> İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer el-Kureşî ed-Dimeşkî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I-VIII, (Thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, V, 438.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, V, 439.

müşriklerin kulağına düşürdüğünü onların da hadisenin Hz. Peygamber'den sadır olduğunu sandıklarını nakletmektedir. Daha sonra İbni Kesîr, Hac suresi 52. ayetin Hz. Peygamberi teselli etmek üzere nazil olduğunu da bildirmektedir. Çünkü ona göre bu sözü Hz. Peygamber söylemese de böyle bir konudan bahsedilmiş olması Hz. Peygamberi üzümüştür<sup>22</sup>.

### **III-Yirminci Yüzyıl Müfessirlerinin Garânik Olayına Yaklaşımları**

Genel olarak olaya ve rivayetlere yaklaşım böyle olmakla birlikte Yirminci Yüzyıl müfessirlerinin yaklaşımı da ayrı bir önem taşımaktadır. Araştırmamız neticesinde son dönem tefsircilerinin de kendi aralarında üç farklı düşünceye sahip oldukları görülmüştür. Bu üç kanaati şu şekilde sınıflandırabiliriz;

- 1-Garânik olayına eserlerinde yer vermeyenler,
- 2- Garânik olayına eserlerinde yer vermekle beraber hadiseyi reddedenler,
- 3- Garânik olayını kabul edenler. Bu grupta da iki ayrı kanaate sahip olan müfessirler vardır. Bunları,
  - a- Putların şefaatinde bahseden cümleleri şeytanın okuduğunu söyleyenler ile
  - b-Garânik ile ilgili sözleri Kureyşli bir müşrikin okuduğunu ileri sürenler oluşturmaktadır.

---

<sup>22</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, V, 440-441.

### 1-Garânik Olayına Eserlerinde Yer Vermeyenler

Yaptığımız çalışmada son dönem müfessirlerinden Ömer Nasûhi Bilmen(1971), Said Havva(1989) ve Muhammed Esed(1992) gibi müfessirler, tefsirlerinde Garânikle ilgili hiçbir rivayete yer vermemekte, hatta olaydan ismen dahi bahsetmemektedirler. Mesela Bilmen, Hac suresi 52. ayetin tefsirinde genel manada bir yoruma giderek, peygamberlerin ümmetleri hakkında bir takım temennîleri olduğunu, şeytanın ise bunların yanlış anlaşılması için vesvese verdiğini fakat Allah'ın bu vesveseleri def ettiğini açıklamaktadır. Ayrıca o, bütün peygamberler masum olduklarından dolayı hiçbir dini hükümü yanlış telkin etmediklerini ancak şeytan veya bu karakterdeki kişilerin onların sözlerini yanlış göstermeye çalıştıklarını da söylemektedir.<sup>23</sup> Yine aynı müellif, Necm suresinin mezkûr ayetlerinde müşriklerin inanç ve ibadet hususundaki çirkin hareketlerinin ortaya konduğunu anlatmakta ve onların taptığı putlar hakkında bilgi vermektedir<sup>24</sup>. Ayrıca o, İsrâ suresinde de Ehl-i Küfrün hain arzularına işaret edilerek, Allah koruduğu için Hz. Peygamberin inkârcılara asla temayül etmediğini belirtmektedir.<sup>25</sup>

Said Havva da aynı şekilde Garânik meselesine eserinde değinmemiş ve ilgili ayetlerin tefsirinde Mekkeli müşriklerin putları hakkında açıklamada bulunarak<sup>26</sup>, Hz. Peygamberin arzusunun ümmetinin hidayeti doğrultusunda gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Bilmen Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul, 1964, V,2238.

<sup>24</sup> Bilmen, *a.g.e.*, VII, 3528.

<sup>25</sup> Bilmen, *a.g.e.*, IV, 1900.

<sup>26</sup> Havva Said, *el-Esas fi't-Tefsir*, 2. basım, Kahire, 1989, X, 5588-5590.

<sup>27</sup> Havva Said, *a.g.e.*, VII, 3581.

Bu hadiseden bahsetmeyen bir diğerk müfessir olan Muhammed Esed ise, Hac suresi yorumunda Hz. Peygamberin gerçek amacının ve arzusunun toplumun manen yükselmesi olduğunu, ancak şeytanın insanlara, peygamberin kişisel nüfuz ve iktidar gücü güttüğü vesvesesini vermeye çalıştığını söylemektedir.<sup>28</sup>

Görüldüğü gibi her üç müfessir de tefsirini yaptıkları ayetlerin açıklamasında Garânik meselesinden söz etmemektedirler. Bir başka deyişle onlar adeta bahsedilen olayın gerçekliğini kabul etmediklerini bu şekilde belirtmiş olmaktadırlar. Kanaatimizce onların Garânik konusuna yer vererek olayın vukuunu reddetmeleri de mümkün idi. Bunu tercih etmemelerinin nedeni, hadise ile ilgili rivayetleri kayda değer bulmamları ve batıl-asılsız gördükleri mevzularla zaman kaybetmemek düşüncesi olabilir. Aynı zamanda okuyucuların zihnini, aslı olmayan şeylerle gereksiz yere doldurmamak ve bunun yanı sıra konu ile ilgili bu gerçek dışı ifadeleri ortaya atanlara da vurgulayıcı bir cevap vermek amacını taşımaları da muhtemeldir. Ancak bizim net olarak söyleyebileceğimiz şey, onların bu hadiseyi gerçek olara kabul etmedikleridir. Zaten kabul etmiş olsaydılar bu görüşlerini açıkça ortaya koyarak olayın değerlendirilmesini yaparlardı.

## 2- Garânik Olayını Reddedenler

İncelediğimiz Yirminci Yüzyıl eser ve müelliflerden bazıları da Garânik olayını temelden reddetmektedirler. Bu grup içerisinde yer alan Elmalılı Hamdi Yazır (1942), Mevdûdî (1979), Seyyid Kutub (1966) ve

---

<sup>28</sup> Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul, 1999, 681.

Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan bir heyet tarafından yazılan tefsirlerde Garânik olayının kabul edilmediği anlaşılmaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır, konuyla alakalı fikirlerine Necm Suresinin tefsirinde değinmektedir. Yazır, Ya'kut Hamevî'nin eserinden; "Lât, Uzza ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine, bu üçü ulu kuğulardır ve şefaatleri umulur" diyerek müşriklerin Ka'be'yi tavaf ettiklerini aktarmaktadır.<sup>29</sup> Müfessir, Garânik sözünün kaynağını, müşriklerin tavaf esnasında terennüm ettikleri ifadeleri içeren bu rivayete dayandırmaktadır.<sup>30</sup> Hamdi Yazır'a göre, ayetin akışı Garânik olayının batıllığını hatırlatmaktadır. Bu noktada müellifin problem olarak gördüğü asıl husus, putları öven sözleri Hz. Peygamberin söyleyip söylemediği çerçevesindedir.<sup>31</sup> O, Hz. Peygamberin kesinlikle bu sözleri söylemediğini belirtmektedir. Çünkü kuğular benzetmesi, Hz. Peygamberden önce söylene gelen bir söz olup, esas olarak müşriklere şeytan tarafından atılan bir cümledir. Hamdi Yazır, Necm suresi okunurken Hz. Peygamberin vahyi ulaştırması esnasında şeytanın müdahalesini de imkânsız görmektedir. Çünkü Hz. Muhammed'in dilinden heva ile bir söz çıkması ihtimal dışıdır ve ayetler, putların aşağılık ve bir hiç olduğunu ilan etmektedir.<sup>32</sup> Ayrıca o, Garânik hadisesini kabul eden yaklaşımlarından dolayı Taberî ve Zemahşerî'yi eleştirmektedir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> el-Hamevî Ya'kut, Şehabeddin Ebu Abdullah, *Mu'cemü'l-Buldan*, Beyrut, 1957, IV, 116; İbnü'l-Kelbi, *Kitabü'l-Esnâm* (thk. Ahmed Zeki Paşa), Ankara, 1969, 13.

<sup>30</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, 1995, VII, 39-41.

<sup>31</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, VII, 44.

<sup>32</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, VII, 44.

<sup>33</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 43.

Olayı reddedenler grubundaki diğer müfessir Mevdûdî de Hac suresi<sup>34</sup> tefsirinde konuya bir hadis bağlamında değinmekte ve geniş bir açıklama yapmaktadır. Konuya girişinde Mevdûdî ayette geçen '*temennâ*' kelimesine alternatif iki mana vermektedir. O, *temennâ* kelimesinin hem 'arzu' hem de 'bir şey okumak' anlamlarına sahip olduğunu belirterek, arzu anlamında alınırsa; "Allah, Nebisinin arzusunu yerine getirir ve şeytana rağmen onu görevinde başarılı kılar", eğer ikinci anlam kabul edilirse; "Peygamber ayetleri okuduğu sırada şeytan insanların kafasında onların doğruluğu hakkında şüpheler yaratır. Allah, şeytanın insanların kafasında yarattığı şüpheleri siler, demektir. Yani Allah, imtihan gereği şeytana tuzak kurma izni verir. Fakat doğru düşünenler şeytanın vesvesesine inanmazlar."<sup>35</sup> İşte ona göre ayette anlatılan budur. Mevdûdî burada yanlış anlamalara yol açan hadise yer vererek onun eleştirisini de yapmakta ve Garânik olayını açıklamaktadır. Mevdûdî, kendi ifadeleriyle hadisi şöyle aktarmaktadır: "Bu hadise göre, Peygamber (s.a), Müşrik Kureyşlilerin İslâm'a karşı nefretlerini yumuşatacak ve onları İslâm'a yaklaştıracak veya en azından onların düşmanlıklarını kıskırtmayacak şekilde onların inançlarını daha az eleştiren vahiyler nazil olmasını arzu ediyordu. Hz. Peygamber böyle bir arzu içindeyken, bir gün Kureyşten bir topluluğun arasında oturduğu bir sırada Necm suresi nazil oldu ve o, bu sureyi okumaya başladı. 19-20. ayetler olan: "**Gördünüz mü haber verin, Lât ve Uzza'yı ve üçüncü (put) olan Menât'ı?**" ayetine geldiğinde birdenbire; Bunlar yüce putlardır ve onlardan şefaata beklenilebilir, dedi. Bundan sonra Necm Suresi'ni sonuna kadar okudu ve

---

<sup>34</sup> 22 Hac 52.

<sup>35</sup> Mevdûdî Ebu'l-Âlâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, İstanbul, 1988, III, 343.

sonunda secde yaptı. Bütün müslümanlar ve Kureyşli müşrikler de secdeye kapandılar, çünkü müşrikler diyorlardı ki: Şimdi Muhammed'le aramızda hiç bir fark kalmadı; biz de Allah'ın yaratıcı ve rızık veren olduğunu kabul ediyoruz ve bu taptığımız putların sadece O'nunla aramızda şefaathçi olduğuna inanıyoruz. Bundan sonra akşam Cebrail gelip: "Ne yaptın? Ben bu iki cümleyi getirmemiştin" dediğinde, Hz. Peygamber çok üzüldü ve Allah, İsrâ suresi 73–75. ayetleri indirdi. Fakat buna rağmen o üzölmeye devam etti. Ta ki Allah aynı şeyin, daha önceki peygamberlerin başına geldiğini belirterek onu teselli ettiği Hac suresinin 52. ayetini indirdi."<sup>36</sup>

Mevdûdî, olayı ve hadisi bu şekilde naklettikten sonra, konu hakkındaki eleştirilerini ortaya koymaktadır. O, râvîler, rivayetlerin farklılığı ve çelişkili oluşu, putları öven sözlerin her rivayette farklı versiyonlarda verilmesi gibi çeşitli açılardan hadisin kritiğini yaptıktan sonra, hikâyenin yalan olduğunu açıklamaktadır.<sup>37</sup> Mevdûdî, Garânik hadisesinin yalan oluşuyla ilgili ayrıntılı tespitlerde<sup>38</sup> bulunduktan sonra yine kendi deyişiiyle olayın gerçek yüzünü şöyle anlatmaktadır: "Hz. Peygamber, Necm Suresi'ni okumuş ve sonunda secde etmiştir. Bunun üzerine tüm dinleyenler, müslüman veya müşrik olsun, secdeye kapanmışlardır. Olay budur ve bunda bir gariplik de yoktur."<sup>39</sup> Ona göre Garânik, Kureyşliler tarafından uydurulmuş bir olaydır.

<sup>36</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, III, 344–345.

<sup>37</sup> Mevdûdî, *a.g.e.*, III, 346–348.

<sup>38</sup> Daha geniş açıklama için bkz. Mevdûdî, *a.g.e.*, III, 343–348.

<sup>39</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an* III, 347–348.



Garânik hadisesini reddeden bir diğer müfessir olan Seyyid Kutub, ilgili ayeti<sup>40</sup> bütün Peygamberleri alakadar eden genel bir durum olarak değerlendirmekte ve bizzat ayetin metninin böyle bir şeyin gerçekleşmesini kabul etmediğini belirtmektedir. Müellif, Garânik hadisesinin ayetin nüzul sebebi olarak gösterildiğinden söz ederek, İslâm'ın karşısında olanların bu olay üzerinde fazlasıyla durduklarını, böylece onu adeta yaygınlaştırmaya çalıştıklarını ifade etmektedir.<sup>41</sup> Seyyid Kutub, ayetin anlamıyla ilgili olarak Peygamberlerin insan olma özellikleri dolayısıyla davalarının başarılı olması için ümitlendiklerini, şeytanın bu sırada bazı şüpheler ortaya atmaya gayret ettiğini fakat Allah'ın buna imkân vermediğini de yorumlarına eklemektedir.<sup>42</sup> Dolayısıyla yazar son derece net bir şekilde Garânik olayının gerçek dışı olduğunu söylemektedir.

Peygamber bir insandır ve bundan dolayı zihninden bazı düşünceler geçirebilir. Kur'an Yolu tefsirinde bu düşüncelerin bir Peygambere yakışmayacak temenniler olamayacağına işaret edilmekte, ancak şeytanın ilahi mesaja bir şeyler karıştırma gayretinde olduğundan bahsedilmektedir. Kur'an Yolu tefsiri, Hac suresinde Hz. Peygamberin beşer olma özelliğinden yararlanmak isteyen şeytanın faaliyeti ile Peygamberin ilahi korunmuşluğuna dikkat çekildiği değerlendirilmesinde bulunmaktadır.<sup>43</sup> Yani burada tüm peygamberler ile ilgili genel bir hususa vurgu yapılmaktadır. Adı geçen tefsirde Garânik hadisesi, Necm suresinde ele alınmaktadır. Eserde, Garânik olayının yer aldığı bir rivayete yer verilmektedir. Burada rivayetin daha çok şarkiyatçılar tarafından Kur'an'ı eleştiri

---

<sup>40</sup> 22Hac 52.

<sup>41</sup> Kutub Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 4. basım, Beyrut, 1968, XVII, 105–107.

<sup>42</sup> Kutub, *a.g.e.*, XVII, 108.

<sup>43</sup> *Kur'an Yolu*, Komisyon (Hayrettin Karaman ve diğerleri), Ankara, 2006, III, 743–744.

vasıtası olarak kullanıldığı açıklanmaktadır. Ancak tefsirin müellifleri Garânik ile ilgili rivayetin bilimsel manada sağlam olmadığını altını çizmektedirler. Ayrıca içerik olarak kritiği yapılan rivayetin Hz. Peygamberin tebliğ çizgisine, tevhid konusundaki titizliğine ve vahyin korunmuşluğuna tezat teşkil ettiği de ortaya konulmaktadır.<sup>44</sup>

Garânik olayını kabul etmeyerek reddeden müfessirler konuyu bilimsel olarak ele almakta, rivayetleri eleştiriye tabi tutmakta, ardından da böyle bir hadisenin gerçekleşmeyeceği sonucuna varmaktadırlar. Söz konusu müfessirlerin birleştiği bazı noktalar vardır. Bunlardan biri; Garânik olayının Hz. Peygamberin tebliğ görevinin önemine ve korunmuşluğuna tezat oluşturmasıdır. Yani böyle bir olayın vukuu, vahye şüphe düşürmeye neden olacağından gerçekleşmesi imkânsızdır. Diğer bir nokta ise İslâm ve Kur'an'da çelişki arama gayretinde bulunan oryantalistlerin bu olaydan medet ummalarıdır.

### 3- Garânik Olayını Kabul Edenler

a- Garânik olayı konusunda bir başka kanaat de bunun gerçekten yaşandığını kabul eden müfessirlere aittir. Ancak hadisenin gerçek olduğunu kabul edenlerden bir kısmı rivayette yer alan ve putları öven sözlerin şeytan tarafından söylendiği görüşündedirler. Müfessir Hicâzî de Garânik olayı hakkında bu doğrultuda kanaat bildirmektedir. Hicâzî, Hac suresi tefsirinde, Hz. Peygamberin kasten değil ama yanılarak veya unutarak bazı hataları olabileceği düşüncesinde olanları eleştirmektedir. O, bu tür rivayetlerin mesnetsiz olup sahil olmadığını, sağlam bir senetle aktarılmadığını ve batıl rivayetler olduğunu söylemektedir.<sup>45</sup> Ancak mü-

<sup>44</sup> *Kur'an Yolu*, V, 169.

<sup>45</sup> Hicâzî Muhammed Mahmud, *et-Tefsiru'l-Vâdih*, 7. basım, Kahire, 1979, XVII, 67-68.

fessir, burada bir başka seçeneğe de değinmektedir. O, söz konusu rivayetlerin asılsız olduğunu ifade etmekle birlikte, hadisi kabul etme durumunda olayı tevile gitmektedir. Hicâzî, Hz. Peygamberin Kur'an'ı ağır okuduğu ve duraklama anında şeytanın, Garânik ile ilgili sözleri onu taklit ederek söyleyebileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Ayrıca Hicâzî bu sözlerle müminlerin imtihan edildiğini de belirtmektedir.<sup>46</sup> Hicâzî bir yandan bu rivayetlerin sahih kabul edilemeyeceğini, aksi takdirde her hükümde eksiklik, şeytan tarafından ilave ve çalmalardan söz edilebileceğinden bahsetmekte,<sup>47</sup> ama diğer taraftan rivayeti kabul etme ihtimalini de göz ardı etmemekte ve bir yorum getirmektedir. Bu bağlamda Hicâzî, rivayetin bizzat Hz. Peygamberle ilgili olan yönünü kabul etmemekte ancak eğer böyle bir olay dile getiriliyorsa bunun şeytan tarafından gerçekleştirildiğinden söz etmektedir. Fakat bize göre Hicâzî burada sadece bir yönüyle konuya açıklık getirmekle birlikte hadisenin diğer yönü hakkında net bir fikre sahip değildir.

Vehbe Zühaylî de Garânik olayının uydurma ve yalan olduğu görüşünde olan müfessirlere aittir. Bu yüzden o, ilgili ayetlerin birçok tefsirin verdiği manaya muhalif olarak farklı bir şekilde yorumlanması gerektiği kanaatindedir. Ona göre Garânik olayı hakkında anlatılan rivayette, putları öven sözleri kesinlikle Hz. Peygamber telaffuz etmemiştir. Bu sözleri söyleyen bizzat şeytandır. Dolayısıyla fitne buradan ortaya çıkmıştır. Fakat en önemli ve kesin olan husus Hz. Peygamberin şeytana uymamasıdır.<sup>48</sup> O, konuyla ilgili olarak Kurtubî'nin görüşünü tercih et-

---

<sup>46</sup>Hicâzî, *a.g.e.*, XVII, 68–69.

<sup>47</sup> Hicâzî, *a.g.e.*, XVII, 67.

<sup>48</sup> Zühaylî Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Beyrut, 1991, XVII, 249.

mekte ve onu da şöyle aktarmaktadır;<sup>49</sup> "Hz. Peygamber Kur'an'ı tertil üzere okuyordu ve bu esnada da ayetlerin arasını ayırıyordu. Böylece şeytan bu aralarda fırsat buluyor, uydurduğu kelimeleri Hz. Peygamberi taklit ederek araya sokuşturuyordu. Bu şekilde ona yakın bulunan inkârcılar, duydukları şeyi Hz. Peygamberin sözü zannediyorlardı."<sup>50</sup> Zühaylî, Garânik meselesi hakkında düşüncesini dile getirmesinin yanında hadisenin uydurma oluşuna yönelik deliller de sıralamaktadır. Önce Kur'an'dan deliller serdederek bazı ayetleri örnek göstermekte<sup>51</sup>, ardından sünnetten deliller sunmakta<sup>52</sup> ve Buhârî'nin Sahih'inde geçen rivayette Garânik hadisesinin olmadığını bildirmektedir.<sup>53</sup> Daha sonra müellif konunun batıllığı ile ilgili akli deliller ileri sürmektedir. O, Rasulullah'ın putlara tazim ettiğini caiz gören bir kimsenin kâfir olacağını çünkü zarûrât-ı dîniyyeden birinin de Hz. Peygamberin putları reddetmesi olduğunu söylemektedir.<sup>54</sup> Zühaylî Hac suresinde geçen **temennâ** kelimesini de okumak-tilavet etmek manasında değerlendirmektedir. Şeytanın

<sup>49</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, XVII, 249.

<sup>50</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, XII, 82-83.

<sup>51</sup> 10 Yunus 15      وَإِذَا تُنذِرَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ ۚ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ  
بَدَّلَهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّايِ نَفْسِي ۚ إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۚ إِنِّي أَخَافُ إِنْ  
عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ

<sup>52</sup> Necm 3-4      وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۚ

69 Hakka 44-46      وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۚ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۚ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ۚ

<sup>53</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, XVII, 248.

<sup>54</sup> el-Buhârî Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmius's-Sahih*, İstanbul, 1981, Tefsir 53/4.

<sup>54</sup> Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, XVII, 248.

vesvese atmasındaki hikmetin ise münafık ve müşriklerin imtihan edilmesi olduğunu sözlere eklemektedir.<sup>55</sup>

Garânik meselesinde putlarla ilgili sözleri telaffuz edenin şeytan olduğu fikrinde olan bir diğer son dönem müellifi de Mahmut Toptaş'tır. O, bu rivayetin tefsir kitaplarında olduğunu ama sağlam ve güvenilir müfessirlerin olayı reddettiklerini ifade etmektedir. Hz. Peygamberin ağzından putları öven sözler çıksa bile Allah'ın onu düzeltereği konusunda ulemanın ittifak ettiğini söylemekle beraber kendisi reddettiğini açıklamaktadır. Gerekçe olarak da ilgili hadisin sağlam rivayetlerle gelmemesini göstermektedir. Son olarak da Peygamberlerin okuduğu mesajı veya arzusuna şeytanın vesvese attığını bildirerek görüşünü açıklamaktadır.<sup>56</sup>

Garânik olayını kabul edip putlarla ilgili sözleri şeytanın söylediğini belirtenlerin asıl üzerinde durdukları nokta, Hz. Peygamberin ağzından böyle sözlerin asla çıkmayacağıdır. Onların önem verdiği husus budur ve bunu kabul etmeme sebepleri öncelikle bu olayın Kur'an ve sünnetin muhtevasına aykırı olmasıdır. Aynı zamanda onlar, rivayetlerin sağlam olmamasını da ikincil bir sebep olarak görmektedirler.

**b-** Garânik olayını kabul edenlerden bir kısmı, putlar hakkındaki sözleri şeytanın değil de müşriklerin söylediğini düşünmektedir. Konuya bu şekilde yaklaşan müfessirlerden birisi İbn Âşûr (1973)'dur. Müfessir, ayette geçen "temennî" kelimesinin bir şeyin meydana gelmesini istemek anlamına geldiğini belirterek ayeti, peygamberlerin, toplumlarının tamamının hidayet üzere ve salih kimseler olmalarını temenni ettikleri

<sup>55</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, XVII, 253.

<sup>56</sup> Toptaş Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, İstanbul, 1998, V, 261.

şeklinde yorumlamaktadır. Bu bağlamda şeytan da peygamberlerin kavmine dalâlet ve fesat ilka ederek, onların irşadını ifsat etmeye çalışır<sup>57</sup>. İbn Âşûr, Garânik olayı hakkında rivayet edilen hususların geçerli olmadığını belirtmekte ve isnadlardan bazılarında adı geçen İbn Abbas'ın Necm suresinin indiği gün Hz. Peygamberin meclisinde olmadığı açıklamasını yapmaktadır. İbn Âşûr, müfessirlerden bir kısmını, Hac suresinin 52. ayetinin Necm suresindeki kıssaya bağlı olarak indirildiğine dair garip rivayetleri düşünmeden naklettiklerini söyleyerek eleştirmektedir. O, bu tür haberlerin Peygamberlerin ismet sıfatına aykırı olduğuna işaret ederek Necm suresi 3. ayetin bunu anlatmaya kâfi olduğunu da ilave eder<sup>58</sup>. İbn Âşûr'a göre olayın aslı, bazı müşriklerin Lât ve Uzzâ'nın adını duyunca bunu fırsat bildikleri ve müdahalede buldukları şeklindedir<sup>59</sup>. Ayrıca İbn Âşûr, Garânik ile alakalı sözlerin İslâm'dan önce müşrikler arasında yayılan bir şayia olduğunu da ekleyerek, Mekke'deki bazı sefih ve alaycı kişilerin bunu Necm suresinin ilgili ayetlerine dayanak yaptıklarını bildirmektedir. O, ayette geçen ümniyye kelimesinin okumak anlamına gelmediğine de görüşlerinde yer vermektedir<sup>60</sup>.

Benzer fikri savunulardan biri de Süleyman Ateş'tir. Ateş, Hac suresi 52. ayetin tefsirinde **temennîyi**; bir şeyi arzu etmek, **ümniyyeyi** ise; gönlün çok istediği şey olarak tanımlamakta ve buna felsefede ideal denildiğini belirtmektedir. O, buradan yola çıkarak Hz. Peygamberin idealinin, kavminin kendisine inanması ve inananlardan oluşan bir dünya

<sup>57</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru Sühnûn, Tunus, 1997, VIII, 297-298.

<sup>58</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 304.

<sup>59</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 305.

<sup>60</sup> İbn Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 306.

toplumu kurmak olduğunu söylemektedir. İşte ona göre bu noktada şeytan Hz. Peygamberin idealine yanlış düşünceler karıştırmaya çalışmaktadır.<sup>61</sup> Ateş, surenin iniş sebebi olarak müfessirlerin eserlerine atf yaparak Garânik olayını anlatmaktadır. Ateş, bu hadisin kopuksuz bir senedi olmadığını, sağlam hadis mecmularında yer almadığı bilgisini de vermektedir.<sup>62</sup> Daha sonra İsrâ suresi 73. ve 75. ayetlerle bağlantı kurarak rivayetteki olaya benzer bir şeyin gerçekleştiği yönünde düşüncesini ortaya koymaktadır. Fakat onun kanaatine göre olayda geçen ilave cümleyi Hz. Peygamberin kendisi söylememiştir. O, bu cümlenin tevhid prensibine aykırı olduğunu ifade etmektedir.<sup>63</sup> Bundan sonra müellif, Hz. Peygamberin Ka'be civarında kendisine inen Necm suresini tilavet ettiği esnada, ilgili ayetleri okuduğu esnada Kureyş şeytanlarından birinin kasten ilave cümleyi söylediğini aktarmaktadır. O, Kureyşlilerin bu şiiri daha önce bildiklerini ve kendi aralarında okuduklarını, o gün de içlerinden birinin aklındaki iki mısrayı mırıldandığını ya da o kişinin Hz. Peygamberin böyle söylediğini yaydığını anlatmaktadır. Yine Ateş, Hz. Peygamberin vahyin ağırlığı ile kendinden geçtiği bir sırada Kureyş şeytanının bu sözleri ortaya attığını da dile getirmektedir.<sup>64</sup>

Süleyman Ateş Garânik olayını bu şekilde değerlendirirken, âlimlerin olayın üzerinde durmaları ve tevillerde bulunmalarının hadisenin bir aslı olduğuna işaret ettiği düşüncesindedir. Yani Ateş, hadisenin kesin olarak gerçekleştiğini, sadece şeytanın vesvesesinden ibaret olmadığını ve bizzat Kureyşli bir müşrikin müdahalesi olduğunu savunmak-

<sup>61</sup> Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989, VI, 38.

<sup>62</sup> Ateş, *a.g.e.*, VI, 39.

<sup>63</sup> Ateş, *a.g.e.*, VI, 39.

<sup>64</sup> Ateş, *a.g.e.*, VI, 40.

tadır.<sup>65</sup> O, Son olarak Necm suresinde tekrar Garânik konusuna dönerek, Yâkut Hamevî'nin kitabında anlattığı hususa dikkat çekmekte ve bunun söz konusu olayın temeli olduğunu söylemektedir. Ateş, olayın değil ancak Hz. Peygamberin diline şeytanın putları öven sözler atmasının uydurma olduğunu beyan etmektedir.<sup>66</sup>

Son dönem müfessirlerinden ve Garânik olayı ile alakalı görüş bildirenlerden biri de Celal Yıldırım'dır. O da klasik tefsirlerin çoğunda anlatılan kıssanın sahih olmadığını, ilave sözlerin Hz. Peygamber tarafından okunduğu haberinin tamamen asılsız ve dayanaksız olduğunu belirtmektedir. Zira Peygamberler vahyi alırken de tebliğ ederken de hata yapmazlar. Yıldırım, tefsirinde hadis tenkitçilerinin konuyla ilgili eleştirilerine de işaret etmekte ve adı geçen meselenin Hz. Peygamberi küçük düşürmek amaçlı bir uydurma olduğunu ifade etmektedir.<sup>67</sup> Müfessir, Necm suresinde de aynı hususu ele alıp, Garânik olayının maksatlı kişiler tarafından uydurulduğunu ve putları öven sözleri Kureyşli müşriklerden birinin söylediğini bildirerek konuyu açıklamaktadır.<sup>68</sup>

Garânik olayına, sure ve ayetlerde bahsedilmesi açısından bakıldığında Mevdûdî, İbn Âşûr, Hicâzî, Seyyid Kutub, Zühaylî ve Mahmut Toptaş tarafından sadece Hac suresi 52. ayette açıklandığı görülmektedir. Konu, Elmalılı Hamdi Yazır ile Kur'an Yolu tefsirinde ise yalnızca Necm suresi 19 ve 20. ayetlerde değerlendirilmektedir. Ayrıca Süleyman Ateş ile Celal Yıldırım, Garânik olayını hem Hac suresi 52. ayette hem de Necm suresi 19 ve 20. ayetlerde ele almaktadırlar. Bunun yanı sıra Sü-

<sup>65</sup> Ateş, *Tefsir*, VI, 41.

<sup>66</sup> Ateş, *a.g.e.*, IX, 122–123.

<sup>67</sup> Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 1991, VIII, 4042–4043.

<sup>68</sup> Yıldırım, *a.g.e.*, XI, 5875.



leyman Ateş, İsrâ suresi 73. ayetin inişiyile ilgili dört rivayetin bulunduğunu bildirmektedir. Ateş, bu rivayetleri madde madde vermekte ve bunlardan birinin de Garânik olayı hakkındaki rivayet olduğunu belirtmektedir.<sup>69</sup>

### III- Görüşlerin Değerlendirilmesi

Garânik olayı, aslında ilk dönemden bu güne kadar üzerinde farklı yorumlara muhatap olmuş bir konudur. Taberî ve Zemaşerî gibi âlimlerden bir kısmı, olayı kabul ederek Hz. Peygamberin putları öven sözleri söylediği gibi kabul edilmesi imkânsız bir kanaat içindedirler. Cessâs'ın da içinde bulunduğu bazı müfessirler ise sözleri şeytanın söylediğini kabul etmektedirler.<sup>70</sup> Râzî ve Kurtubî de olayla ilgili rivayetlerin sahih olmadığına kanaat getirmişlerdir. Öyle görünüyor ki, bu âlimlerden bazıları, rivayetlerin değerine bakmaksızın senedi vermekle yetinmişler ve böylece rivayetler karşısındaki sorumluluklarını yerine getirdiklerini düşünmüşlerdir.<sup>71</sup> Bunlar sadece yüzeysel manada hareket ettiklerinden konuyu derin bir şekilde incelemeye tabi tutmamış, salt bir aktarma görevinde bulunmuşlardır. Bazıları ise rivayetleri değerlendirmeye tabi tutarak görüşlerini son derece tutarlı bir tarzda açıklamışlardır.

Biz çalışmamız vesilesiyle son dönem müfessirlerinin hadiseye, Râzî ve Kurtubî gibi bazı ilk dönem müfessirlerinin eleştirel ve bilimsel ölçütlerine benzer bir şekilde yaklaştıklarını tespit ettik. Onlar fikirlerini beyan sadedinde yine daha önce açıkladığımız bir kısım önceki müfessirler gibi genellikle naklî (Kur'an ve sünnet) ya da akli delillerle hareket

<sup>69</sup> Ateş, *Tefsir*, V, 237-238.

<sup>70</sup>et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 178; ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf*,699; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, III, 246.

<sup>71</sup> Şimşek M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, 1997, 498.

etmeyi tercih etmektedirler. Böyle bir tavır takınmalarında elbette bazı sebepler bulunmaktadır. Bu sebeplerden birisi, Garânik olayını özellikle Kur'an'ın bütünlüğü ve temel prensipleri açısından düşünmeleridir. Mesela gelen vahiylerin tümünde müşriklerin puta tapmaları Kur'an tarafından kınanmaktadır.<sup>72</sup> Bu açıdan bakıldığında meseleyi iyice inceleyenlerin, kıssanın uydurma olduğuna kanaat getirdikleri görülmektedir.<sup>73</sup> Söz konusu bu müfessirler, olayın menşesine de inmişlerdir. Bilhassa Garânik olayında dillendirilen mısraların kaynak itibariyle Kureyşli müşriklerin tavaf sırasında söyledikleri bir terennüm oluşu, olayın ulaştığı derinlikleri göstermektedir. Yani bir bakıma Kureyşliler, Necm suresinde putlarının adının geçtiğini duyunca sonunu beklemeden böyle bir yanlışın yayılmasına neden olmuşlardır. Hâlbuki hakikatte olayın Kur'an veya Hz. Peygamber ile uzaktan ya da yakından bir ilişkisi yoktur ve tamamen müşriklerin hayal ürünüdür.<sup>74</sup>

Onların önceki müfessirlerin birçoğundan farklı oldukları nokta, konuyla alakalı olarak ileri sürülen hadisi araştırmaları ve hadisin sağlam kaynaklardan ulaşıldığı sonucuna varmalarındır. Bu konudaki haberlerin lafız ve senetlerindeki ihtilaflar, kopukluklar ve zayıflıklar onların kabule şayan olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>75</sup> Kaldı ki şeytan vahyi işitmekten bile uzak tutuluyorsa<sup>76</sup>, vahye müdahalesi de mümkün değil-

<sup>72</sup> Şimşek M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 500.

<sup>73</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 44; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, III, 346-348; Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, XVII, 105-108.

<sup>74</sup> Cerrahoğlu, *Garânik Meselesinin İstismarcıları*, 72/73.

<sup>75</sup> el-Buhârî Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmius's-Sahih*, İstanbul, 1981, Tefsir 53/4; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, III, 346-348; Zühaylî, *et-Tefsiru'l-Münîr*, XVII, 248; *Kur'an Yolu*, V, 169.

<sup>76</sup> 23 Şuarâ 210/212.

**ANADOLU'DA BİR KARDEMLİK TECRÜBESİ**  
**AHİLİN KÜLTÜR VE MEDENİYETİMİZDE YERİ**

Adil EN\*

**ÖZET**

XI. ve XIII. Yüzyıllar arasında İslam Dünyası iki büyük yıkım yaşamıştır. Bunlar batıdan gelen Haçlı ve doğudan gelen Moğol istilalarıdır. Bu iki büyük tahribat sonrası Anadolu'da yeniden kuruluş için bir takım denemeler olmuştur. Ahilik, zihniyet, yönelti ve çalışmaları ile bu kuruluşun önemli unsurlarından biri olmuştur. Ferdinin varoluşu, toplumun kuruluşu ve devletin beka arayışı için yeni bir üslup geliştirmişlerdir. Bu üslup XX. Yüzyıla kadar etkin olmuştur. Dil, Edebiyat, sanat, örf ve adetlerimizde Ahilinin izleri hala devam etmektedir. Kültür ve medeniyet konusunda yeni arayışlarımız için zengin bir miras durumundadır. Bu kaynaktan her durum ve şekilde yararlanma imkanımız mevcuttur.

---

\*Yrd.Doç.Dr., Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi.

**Anahtar Kelimeler:** Anadolu Selçuklu, Ahi Evran-ı Veli, ahilik, tasavvuf, e itim, ahlak, kalite, de er.

AN EXPERIENCE OF BROTHERHOOD IN ANATOLIA: AKHIZM AND  
ITS IMPORTANCE TO THE TURKISH CULTURE  
AND CIVILATION

**ABSTRACT**

Between the 11th and 13th centuries the Islamic World was greatly ruined. It was caused by the Crusade invasions from the west and Mogol invasions from the east. Following those two depredations, several attempts were made for Islamic Resurgence in Anatolia. The Ahi sect was one of the most important components of this resurgence with its mentality, orientation and efforts. The Ahi community fostered a novel approach for the individual's search for existence, the society's search for resurgence and the state seeking survival. The approach remained effective until the 20th century. The traces of the Ahi institution are still evident in our language, literature, art, customs and traditions. They are a rich heritage for our new quests for improving our culture and civilisation. We can refer to this source in any way and situation.

**Key Words:** Seljuk's of Anatolian, Ahi Evran-ı Veli, Akhizm, Mysticism, Education, Ethic, Quality, Value.

## Giriş

İnsanlık tarihini incelediğimizde çeşitli mekân ve zaman dilimlerinde büyük bunalımların yaşandığını görürüz. Bu sıkıntılı dönemlerin çoğunlukla bir ilahi din yardımıyla atlatıldığına da şahit oluruz. İslamiyet'in zuhurundan önce Arabistan yarımadasının içine düştüğü buna benzer kötü durumdan, İslamiyet sayesinde kurtulup ve kısa sürede Kuzey Afrika'dan, Orta Asya içlerine kadar insanlığı bu 'Kurtuluş Mühtesemi'ni ulaştırdıkları herkesin malumudur.

İslam Dini ile birlikte Araplar ve onları takiben Müslüman olan diğer milletlerin önünde geniş ufuklar açılmaya başladı. Türk milleti de aynı yoldan geçerek Karahanlılar (840-1212), Gazneliler (963-1186) ve arkasından, Selçuklular (1040-1157) ile Orta Asya coğrafyasında Türk-İslam kültür ve medeniyetinin ilk mahsullerini ortaya koymaya başladılar. Yalnız bu arada bir bütün olarak İslam dünyasına özellikle de Türk milletine musallat olan iki büyük bela, daha yeni çiçeklenmiş bahçenin talan edilmesine sebep olmuştur. Bunlardan ilki Batı'dan İslam âlemine ve Anadolu'ya doymaz bir açgözlülükle saldıran Haçlı Seferleridir. (1096-1291) Bu seferler yaklaşık iki asır milletimiz için zorlu mücadelelere sebep olmuş ve büyük kayıplara yol açmıştır. Daha bu gaile bitmeden Doğu'dan Moğollar çekirge sürüsü gibi önlerine çıkan her şeyi silip süpürerek, yakıp yıkarak Anadolu içlerine kadar girip, İslam Dünyasına büyük zararlar vermiş, derin acılar yaşatmıştır. 1220'den 1308'e kadar yaklaşık doksan yıl, Moğol tahribatı ve baskısının devam ettiği dönemde, bütün mamur Türk-İslam beldeleri birer birer elimizden

çıkarak, Mo ollar tarafından akla hayale gelmedik tahrip, zulüm ve vahretler icra edilmi tir.<sup>1</sup>

Mo ol tahribatının önünden kaçarak, Mâverâünnehr, Horasan, ran gibi bölgelerden birçok ehirli ahali, esnaf, zanaatkâr, âlim v.b. insanlar Anadolu'ya göç etmi ler, Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesini kolayla tırmı lardır. Himayesine sı ndıkları Anadolu Selçuklu sultanları ve uç bölgelerdeki Uç Beyleri, bu kitleleri Anadolu'nun bütün yerle im birimlerinde iskan ettikleri gibi, yeni yerle im yerleri de ihdas etmi lerdir.<sup>2</sup> Anadolu'da Haçlıların açtıkları yaralar henüz iyile memi - ken, acı, yıkım ve yoksunlukları bizzat ya ayan, Orta Asyalı muhacir kabileler, yeni yurt tuttıkları Anadolu'ya dört elle sarılmı lardır. Bu muhacir kabileleri her türlü karga a ve hercümercin ya andı ı bu dönemde Mo ollara kar ı varlık sava ı, yerli halka kar ı tutunabilme ve hayatın zaruretlerine kar ı da ayakta durabilme mücadelesi vermek zorundaydı lar. Bu mecburiyetler onların te kilatlanmasını icap ettirdi inden bu konuda fazla zorlanmadan, bütün yerle im birimlerinde varlıklarını göstermi lerdir. Öncülü ü kendisi de Hoy'dan<sup>3</sup> gelen Ahi Evren (1171-1261) Anadolu'nun o dönemdeki siyasî, iktisâdî, be erî durumuna uyacak e- kilde Ahilik çera mını yakarak insanlara yol göstermi tir.<sup>4</sup> Devrin ulema, me âyih ve ümerâsıyla münasebet içinde gördü ümüz Ahî Evren halkla da bütünle erek önder âlim ahsiyeti ile bayrak isim olmu tur. Anadolu Selçuklu sultanının merkezi hâkimiyetinin zaafa u raması, vilayetlerdeki emirlerin ayrı ba çekmesi, Mo olların gerek zorla, gerekse ba ka yollarla

<sup>1</sup> Osman TURAN, *Selçuklu Tarihi ve Türk slam Medeniyeti*, 8. baskı, stanbul 2003, s. 299-301.

<sup>2</sup> Mehmet EKER, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkle mesi ve slamlı ması*, Ankara 1997, s. 53-96.

<sup>3</sup> *Kuzey Batı ran'da Urmiye gölü kenarında bulunan bir belde.*

<sup>4</sup> Mikail BAYRAM, *Ahi Evren (Tasavvufî Dü üncenin Esasları)*, Ankara 1995, s.16-46.

yanlarına çektikleri bazı âlim, ehli ve idarecilerin durumu, halkın neye, kime tabi olacağını sorguladı ve perakendelik manzarası arz ettiği dönemde; Ahi Evren Anadolu'nun en çok ihtiyacını duyduğu "Ahi-lik=Kardeşlik ülküsü"nü elden ele dilden dile parola gibi yaydı. Parçalanmışlıktan çok çekmiş toplum, bütün katmanları ile bu Kardeşlik Ülküsüne can simidi gibi sarılmış; kademe kademe toplumdaki umumi ümitsizlik, yerini azme; parçalanmışlık hali, birlik ve beraberliğe; kargaşa emniyete, verimsizlik, çalıp-üretme istikametinde değiştirmiştir.<sup>5</sup>

Ahiler ilk dönemde fütüvvetten mülhem seyfi, kavli ve ürbî olmak üzere üçe ayrılmış, seyfi kısım daha çok Moğol istilasına karşı ehilleri savunmuş, içte de toplumun huzur ve asayişini sağlamak için yardımcı olmuşlardır. Kavli kısım ise daha çok halkın iradını ve kendi mensuplarının emrini ile uğraşmışlardır. Geriye kalan kısım ise urubileri oluşturmuştur. Bunlar ise üretim ve zanaatlarını icra ile meşgul olmuşlardır. Bir başka tasnife göre ise Ahiyân-ı Rum, Gâziyan-ı Rum, Abdalân-ı Rum ve Bâciyan-ı Rum gibi isimlerle anılan Ahiler, kadını-erkeği ile aynı gaye etrafında toplanmışlardır.<sup>6</sup> Moğol belasının savu turulmasından sonra, kurulan beyliklerde yine öncü-danışman görevini üstlenmişlerdir. Sözelimi Osmanlı Devletinin kurucusu Osman Gazi Ahili emre ait "ihtiyaru'd-din" unvanını almış, kayınpederi Edebalı de ahî ehlerinden âlim-mutasavvıf bir kimseydi. Osman Gazi Karacahisar'da

<sup>5</sup> Ziya KAZICI, *İslam Kültür ve Medeniyeti (bn Batuta Seyahatnamesine Göre Ahilik Bölümü)*, İstanbul 1996, s. 130-136; ayrıca bkz. bn-i Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi (Tuhfetü'n-Nuzzar fi Garâibi'l-Emsar vel-Acaibi'l-Esfar)*, çev., Muhammed İrfan Paşa, Sadeletiren, Mürşid Çevik, A. Murat Güven, İstanbul 2010, s. 204-205, 208, 214, 227, 230-231.

<sup>6</sup> Orhan F. KÖPRÜLÜ, *Bacıyan-ı Rum*, D A, İstanbul 1991, IV, s. 415.

Cuma, Eski ehir’de bayram namazını bir ahî olan Dursun Fakih’e kıldır-  
tıp hutbeyi kendi adına okutarak beyli ini ilan etmi ti.<sup>7</sup>

Ahîler Osmanlı Devleti’nin kurulu unu muteakip zamanla siyasi  
bir güç olmaktan çıkarak, esnaf birliklerinin idari i lerini düzenleyen bir  
te kilata dönü mü tür. Daha çok çırak, kalfa, usta hiyerar isi içinde ken-  
di mensuplarının e itimi, o günün artlarında el eme i, sinai imalat kali-  
te, denetim ve standardizasyonla kendilerini sınırlamı lardır.<sup>8</sup>

Ahîlik men e itibariyle kendisinden önceki muazzam bir birikim  
olu turmu ilmi ve irfani ocaklardan beslenmekle birlikte esas itibariyle  
Fütüvvet Te kilatı’ndan daha çok etkilenmi tir. Abbasi halifesi Nasır li-  
dinillah’ın (1180-1225) Fütüvvete dâhil olmasıyla Selçuklu Sultanı I. z-  
zettin Keykavus da 1213’te edd ku anarak bu harekete destek vermi -  
lerdi. Ahîlik, slamî tasavvuf ve fütüvveti kendine mal ederek zamanın  
zaruretleri do rultusunda yeni bir arayı , yeni bir terkibe ula ma cehdi-  
dir.<sup>9</sup> slam ahlakının ferdi ve sosyal cephelerinin dengeli bir ekilde  
Ahîlik teknesinde yeniden yo rularak mayalanmasıdır. Tarihen görüyo-  
ruz ki bu karde lik mayası tutmu , zamanla sadece Anadolu’da de il;  
Do u Türkistandan Balkanlara kadar çalı an, üreten insanların ortak  
ülküsü ve hayat tarzı haline gelmi tir.

### **Ahîlikte Kültürel De erler**

Bütün Kültür ve Medeniyet hamlelerinin arkasında canlı bir fikir  
ve aksiyon birikimlerinin bulundu u kabul edilen bir gerçektir. Selçuk-  
ludan sonra toparlanı m ve yeniden kurulu un arkasında da böyle bir alt

<sup>7</sup> A ıkpa azade, A ıkpa ao lu Tarihi, N r. Nihal ATSIZ, 1985. s. 27-28; KAZICI, s. 127, 128.

<sup>8</sup> Yusuf EK NC , *Ahîlik ve Mesleki E itim*, stanbul 1990, s. 22-43; Muhittin M EK, *TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması Ahîlik*, stanbul 2002, s. 133-210.

<sup>9</sup> Hasan KÜÇÜK, *Türk- slam Sosyal Dü ünçe Yapısı*, stanbul 1980, s. 196-223.



yapıyı görmemiz mümkündür. Ahili in<sup>10</sup> Anadolu Türk- slam kültür ve medeniyetinin kurulmasında önemli bir rol oynadı ı bir muhakkaktır. nsani, kültürel ve iktisadi hayatımıza yön veren de erleri gözden geçirdi imizde, bu rolü hemen fark etmemiz imkân dâhilindedir. Bu de erleri ana hatlarıyla ele alacak olursak;

Ahilik, temelinde sevgi mefhumu olan bir müessesedir. Ahi adet, merasim ve yazılı kaynakları incelendi inde geni anlamıyla insan sevgisi, peygamber ve Allah sevgisinin çe itli tezahürlerini görmek mümkündür.<sup>11</sup> Ahilikte insan bizatihi bir de erdir. Ba ka bir sığata gerek yoktur. Te kilatın kurucusu Ahi Evren Veli *Tabsıra* isimli eserinde insan için öyle der:

*"Ey kâinatın göz bebe i, Allah seni Ruhul-Kuds (Cebrail) ile desteklesin. Bilmelisin ki sen büyük bir gaye için yaratılmı sın ve Allah'ın emaneti, yüce saltanat sahibi Cenab-ı Hakkın halifeli i senin tertemiz fitratına tevdi edilmi tir. Sakın ha elinden geldi i müddetçe o ilahi nuru ve o kutsal sırrı menfaat çeki mesine dü erek ve nefsanî arzularına uyarak söndürüp kaybetmeyesin... Kıymet bakımından iki cihandan üstünsün; fakat ne yapayım ki kendi kıymetini bilmiyorsun."*<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Ne et ÇA ATAY, *Bir Türk Kurumu Olarak AH L K*, Ankara 1974, s. 89-103; Ziya KAZICI, *Ahilik*, D A, stanbul 1980, I, s. 540-542; Ziya KAZICI, *slam Kültür ve Medeniyeti*, stanbul 1996, s. 122-156; smet KAYAO LU, *Kurumlar Tarihi*, Ankara 1985, s. 130-140.

<sup>11</sup> Ali TORUN, *Muhtevaları ve kaynakları tıbarıyla Fütüvvetnameler*, I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1996, s.163-169; Ahilikteki adet ve merasimler için bkz. C. Hakkı TARIM, *Tarihte Kır ehir-Gül ehir*, stanbul 1948, s. 57-77; Seyfi YILDIRIM, *Bazı Ahi ecere Namelerinin Muhtevaları ve Tarihi De erleri*, basılmamı yüksek lisans tezi, Konya 1994, s. 16-34.

<sup>12</sup> Ahî EVREN, *Tabsıratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi*, (Mikail BAYRAM, *Ahi Evren (Tasavvufî Dü üncenin Esasları adlı eserin II. Bölümü içinde, tercüme ve metin olarak)*, s.199.

Yine ba ka bir yerde; “Öyle bir dünya ki, ondan herhangi bir gönlü elde edersen padi ahlik bulursun. Öyle bir dünya ki, bir ruhu okarsan mutlu olursun”<sup>13</sup> sözleri Ahi Evran’ın dü üncesinde insanın yerini gösteriyor kanaatindeyiz.

Bir ba ka Ahi Fütüvvetnamesinde, ahilik: “Marifet udur, zira ki murdarı su ile yıkarlar, temiz olur ve temiz suyla abdest alıp be vakit namaz kılarlar ve hakikat topraktır, meni suyundan geçip, Mina’nın yanında yetmi iki milletle bir et kendini”<sup>14</sup> diyecek kadar insanlık ülküsüyle yo rulmu tur.

eyh Edebalı’nın Osman Gazi’ye me hur nasihatında “insanı ya at ki devlet ya asın” sözü, Ahili in insan merkezli bir dü ünce ve hayat tarzı oldu unu, kurucu dü ünce ve iradenin aynı noktada bulu - ması açısından dikkate de er bir husustur.

Ahî Evren’in Tabsıra-sına “Hamdele’sinde Cenabı Hakkın “**Ve-dud**”<sup>15</sup> ismiyle, Salvele’sinde Hz. Peygamber’in “**Al-i Cenab**”<sup>16</sup> sıfatıyla ba laması”<sup>17</sup> Allah ve Resulüne sevgi, efkat, cömertlik, koruyup-kollama cihetinden yakla ması, Ahilikte insanın dü ünce ve amel dünyasının istikametinin gösterdi i hedefi izah açısından yeterli fikri vermektedir.

Hamurunda sevginin mayalandı ı bir müessesenin asırlar boyunca niçin mevcudiyetini korudu u ve bugün hala insanımıza ilham kayna ı oldu u bu noktadan izah edilebilir ekinde anlıyoruz.

---

<sup>13</sup> Ahi EVREN, s.184.

<sup>14</sup> brahim ASLANO LU, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname*, Ankara 1997, s. 32.

<sup>15</sup> Pek muhabbetli, efkatli, (the All-Loving God) Tasavvuf çevrelerinde Allah’ın bu isminin hususi yeri vardır.

<sup>16</sup> Pek erefli, cömert (noble-hearted, magnanimous), küçük eylere tenezzül etmeyen.

<sup>17</sup> BAYRAM, *Tabıratü’l-Mübtedi ve Tezkiretü’l-Müntehi* tercümesi s.127

Ahîlî in bir ba ka de eri ise e itim ve ö retimdir. Meslek ö renen çıra ın çalı tı ı dükkândan ba lamak üzere, mesleki ö reniminin her derecesinde ve ustalıktan sonra, yine devam etti i mahfillerde ya sınırtanımaksızın e itim ve ö renime ara vermeyi ini Ahîlî in e itim ve ö retime ne denli önem verdi ini göstermektedir. Ya adı ımız dünya “Hayat Boyu E itim” noktasına ancak yeni gelebilmi tir.

Mesleki e itimin ahlaki e itim ile bir bütünlük içerisinde ele alınıp, bunu bir ömür boyu devam edecek faaliyet olarak uygulamaya koymak sistemin en çarpıcı özelli idir.

Sistemin bir ba ka dikkat çeken özelli i de her bir mesle in kendisine pir olarak seçti i Peygamberler ve ulu ki iler vesilesiyle manevi boyut kazanmasıdır. Bir anlamda çırak i ini ö renirken ibadet hazzı duymakta; bu da insanları meslek sevgisine, meslekle bütünlü meye, ihtisas kazanmaya te vik edici unsur olmaktadır.<sup>18</sup>

Dini ve dünyevi bilgilerin istikrarlı bir ekilde ö retilmesi cemaat hiyerar isi içinde ya anması beraberinde ahlâkî kâidelere, âdâb-ı muâ e-rette<sup>19</sup> uymayı ve toplumun kendi kendisini kontrolüne imkân vermi tir. Her bir Ahî'nin ilim, irfân ve davranı ça kâmil, mesle inde mâhir bir insan olması temin edilmi tir.<sup>20</sup> Böylece te kilat, insan unsuruna gereken ehemmiyeti vermi , fert olarak kendisiyle barı ık toplumla uyumlu, üretken “Ahî Prototipini” ortaya koymu ve bu nispette ba arılı olmu -tur, diyebiliriz.

<sup>18</sup> Adil EN, *Ahîlik ve Mesleki E itim*, E itime Bakı , Ankara 2006, yıl 2. Sayı 6, s. 73.

<sup>19</sup> Bu hususlar için bkz.: Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-SÜLEM , *Tasavvufu Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ate , Ankara 1997; brahim ASLANO LU, *Yazarı Belli olmayan Bir Fütüvvetname*, Ankara 1997, s. 40-57. KAZICI, a.g.e, s. 127

<sup>20</sup> Bkz. Yusuf EK NC , *Ahîlik ve Mesleki E itimi*, stanbul 1994, s. 35-43; Kadir ÖZKÖSE, *Ahîlikte Ahlak ve Mesleki E itimi*, C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sivas 2011, C., XV, Sayı 2, s.12-17.

Ayrıca yaygın eğitim müesseseleri olarak, köylerimizde kurulan “Köy Odaları”, kasabalarda “Yârân Odaları” geleneği daha sonra şehirlerde “Kırâathâneler” hatta bir derece bozulmuş haliyle “Kahvehaneler”, Ahîlî in toplumumuzda yaygın ayan kültür mirasıdır diyebiliriz.

Yarenlik etmek, dostluk, ahbaplık, karlılıklı sohbet kültürü birçok noktadan önemlidir. Ahîlik ocalarının Haçlı Seferleri, Moğol istilaları ve dâhili kargağanın her türlüşününün yaygın andığı kırılğan ve sıkıntılı dönemde insanların bir araya gelmesi, sözün-sohbetin kendine muhatap bulması, bir davaya aidiyet, bir düşünceye mensubiyet ve bu uğurda müterek hareket edebilme iradesi, cemaatten devlete uzanan birlik ve beraberlik ruhu v.b. tezahürler cemiyet binasında taahhütlerin yerli yerine oturmasını sağlamıştır.

Ahîlî in kültürümüze mal ettiği bir önemli esas ise; milli birlik beraberlik, sosyal dayanışma ve toplum fertleri arasında ikame ettiği uhuvvet-kardeşlik esaslarının diri bir şekilde yaygın atılmasıdır. Zira biz biliyoruz ki; köylere kadar yaygın Ahîlik, pek çok devlet adamını, askerî zümre mensuplarını, kâdi ve müderrisleri, tarikat şeyhlerini, esnaf tabakasını bünyesinde toplamıştır.

Görüldüğü üzere aydın ve halk kesiminin bir çatı altında toplanması, aralarındaki kültürel iletişim, diyalog ve sosyal mutabakatı temin etmesiyle Ahîlik, birlik ve beraberliğin çimentosu olmuştur. Tarih boyunca her biri çeşitli milletleri tarih sahnesinden silen yıkım, savaş ve tahribatların birçoğunu eğer metanetle göğüslemişsek bu mukavemetimizin sırrını önemli ölçüde Ahîlik ve onun prensiplerinde aramız gerektiği kanaatindeyiz.

Yine Ahî tekküllerinin fukarâyı gözettileri, kendi yoksul mensuplarına mü terak sandıklardan yardım suretiyle dükkân açtıkları, dom, hastalık ölüm vb. hallerde imkânların seferber edilerek insanların eli bö ründe bırakılmadı <sup>21</sup> böylece sosyal dayanı manın güzel ve anlamlı numunelerini gösterdiklerini; dönemleri içinde bir “Sosyal güvenlik müessesesi” olarak hizmet verdiklerini görüyoruz.<sup>22</sup> Günümüzde Ba - Kur, S.S.K. ve birçok yardımla ma vakfını, Ahî in günümüze uzantısı olarak kabul edebiliriz.

Ahîlerin kendi mensuplarını çe itli vesilelerle tenezzüh ve arifane sohbetleri için mesire yerlerine götürdükleri de bir vakıdır.<sup>23</sup> Bugün köylerimizde hala devam eden “Herfene-Ferfene” vb. toplantıları, ülkeyimizin her tarafındaki kır gezintileri, yayla enlikleri, arifane gelene inin kültürümüzde ya ayan tezahürleridir.

Ahî in kültürümüze bir ba ka katkısı da Türklerin kendilerine mahsus kahramanlık, ecaat, cömertlik, misafirperverlik vb. vasıflarına ilaveten “Fütüvvet”<sup>24</sup> terkibi ile bir “Yi itlik” dü üncesi geli tirmesidir. Zira yi it olmadan Ahî olmak imkânsızdır. Yi itlik ise, yüksek bir ahlak ve dirayete kendini ispatlamaktan geçer. Eskiden ehîr mahallelerinde, bugün hala köylerimizde az da olsa ya atılan “Delikanlı Örgütleri”<sup>25</sup> Ahî in bize hediye etti i kültür unsurlarımızdan birisidir. Bugün yi it

<sup>21</sup> Fazla bilgi için bkz; Mehmet EKER, *İslam'da Sosyal Dayanı ma Müesseseleri*, Ankara 1987, s. 142-147.

<sup>22</sup> Demir Sultan UNCU, *Ahîlik Te kilatı ve Günümüz Sosyal Güvenlik Sisteminde Ba -Kur'un Yeri ve Önemi*, Ahîlik Kültürü (Bildiriler), s. 171-175.

<sup>23</sup> Mehmet EKER, a.g.e., s. 143.

<sup>24</sup> Süleyman ULUDA , *Fütüvvet*, D A, İstanbul 1996, XII, s. 259-261.

<sup>25</sup> Mahmut TEZCAN, *Ahîlik Kaynaklı Geleneksel Delikanlı Örgütleri*, Ahîlik Kültürü (Bildiriler), s. 157-161.

tiplerinin, dilimizde ve kültürümüzde müspet çarımları yaptı da bir gerçektir.

Ahîli in kültürümüzde oynadı ı rollerden birisi de, 13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar, iktisadi hayatımızı yönlendiren en hayati müesseselerden biri olmu olmasıdır. Yüksek disiplin, ahlak, doğruluk, vb. vasıfların yanında üretim, tüketim, ticaret, i ahlakı vb. münasebetleri belirlemişler, kontrol etmişler, belli bir kalite ve standardı yakalamışlardır. Belirlenen kaliteyi tutturamayanların pabucunu dama atmışlardır. Açgözlülük, karaborsa ve sahtekârlığın yerine; kanaat, yardımlaşma ve dürüstlüğü ikame etmişler, slam'ın helal ve haram ölçülerini, milli seviyeye tatbik ederek, tarih boyunca iktisadi hayatımıza hâkim kılmışlardır.<sup>26</sup> Bugün ülkemizde faaliyet gösteren esnaf ve zanaatkâr birlikleri, sanayi ve ticaret odaları, vb. kuruluşlarımızı, Ahîli in çağda temsilcileri olarak kabul edebiliriz.

Ahîli in bir başka yönü ise slami tefekkür ve fütüvvet zihniyetiyle iç içe gelişimi oldu u yüksek dü ünü ve ya ayı tarzıdır. Elbette ki XIII. yüzyıla kadar slam kültür ve medeniyeti büyük bir birikim meydana getirmişti. Ahîlik bu müktesebatı dengeli bir şekilde hazmederek yeniden "kurucu ve ku atıcı bir zihniyeti"; tatbik edilebilir kaideler ile yorumarak, bir anlamda i in hem ahlak felsefesini hem de ya anılabilir olmasını temin etmiştir.<sup>27</sup> Anadolu da Ahîli e paralel olarak Mevlevîli in ve Bektâ ilî in; di er Tasavvuf erbabının, medresenin birbiriyle uyumlu,

<sup>26</sup> Muhittin M EK, *Ahîlik: TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması*, İstanbul 2002, s. 133-210.

<sup>27</sup> Ali TORUN, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvetnameler; (Üzerine Bir nceleme)*, Ankara 1996, s. 61-253

birbirini tamamlayan müsamahakâr tavırları; İslamiyet ve temsilciliğini yapan Türklerin, yeniden taze bir hamle yapmasına fırsat tanımıştır.

### **Sonuç ve Teklif**

Sonuç olarak Ahîliğin milletimizin duygu, düşünce ve davranış kalıpları içinde gösterdiği beceriler, şekillendirdiği sosyal yapılar, tatbik ettiği dinî, millî, ahlâkî, hukûkî, iktisâdî ve estetik değerler manzumesi ile milletimizin kendi varlığı ve kültürüne kalıcı hizmetleri olmuştur hükmüne varabiliriz. Ahîler, el emeğinin, göz nurunun, sözün, sohbetin, yerine göre kılıcın ve kalemin hakkını verecek şekilde kendilerini programlamışlardır. Bugün hala toplumumuzda yaşayan örf ve adetlerimizin büyük bir kısmı Ahîlikten izler taşımaktadır. Bu itibarla Ahîlik bir dönemde olmuş-bitmiş bir olgu, ömrünü tamamlamış bir sistem değildir. Tarihimizin derinliklerinden günümüze uzanan büyük bir zenginlik, önemli bir imkândır. Bu imkânın gereğince değerlendirilmesi evrensel olanla mahalli olanın buluşması yolunda, eğitimden adalet; ticaretten sosyal konulara ve nihayet üretimden tüketime bir dizi yenilenme ve yapılanma arayışlarımız içinde önemli bir katkı sağlayacaktır. Bütün bu konularda Ahîliğin dinamik unsurlarından istifade edebiliriz. Bu bir nostalji değil; değişimin farkında olup değişmeyen temel hareket noktalarını tespit ederek, kendi kültür ve medeniyet kaynaklarımızdan yararlanma gayretidir. Her konuda mükemmelliğin hedeflendiği günümüzde geçmişimizin zengin damarlarından beslenmek; hem vefâkârlığın, kıymet bilirliliğin, hem de aklın gereğidir.

### KAYNAKÇA

- Ahi EVRAN, *Tabıratü'l-Mübtedi ve Tezkiretü'l-Müntehi*, (Mikail BAYRAM, *Ahi Evren (Tasavvufi Düşüncenin Esasları* adlı eserin II. Bölümü içinde, tercüme ve metin olarak yer almıştır.
- ASLANOĞLU, İbrahim, *Yazarı Belli Olmayan Bir Fütüvvetname*, Ankara 1997.
- BAYRAM, Mikail, *Ahi Evran (Tasavvufi Düşüncenin Esasları)*, Ankara 1995.
- ÇAĞATAY, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olarak AHİLİK*, Ankara 1974.
- EKİNCİ, Yusuf, *Ahilik ve Mesleki Eğitim*, İstanbul 1990.
- KAYAOĞLU, İsmet, *Kurumlar Tarihi*, Ankara 1985.
- KAZICI, Ziya, *İslam Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, *Ahilik, DİA, C. I*, İstanbul 1980.
- KÖPRÜLÜ, Orhan F, *Bacıyan-ı Rum*, DİA, İstanbul 1991, C. IV.
- KÜÇÜK, Hasan, *Türk-İslam Sosyal Düşünce Yapısı*, İstanbul 1980.
- ÖZKÖSE, Kadir, *Ahilikte Ahlak ve Meslek Eğitimi*, C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, C., XV. Sayı. 2, Sivas 2011
- ŞEKER, Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1987.
- \_\_\_\_\_, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Ankara 1997.
- ŞEN, Adil, *Ahilik ve Mesleki Eğitim*, Eğitime Bakış, yıl 2. Sayı 6, Ankara 2006.
- ŞİMŞEK, Muhittin, *Ahilik; TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması*, İstanbul 2002.
- TARIM, C. Hakkı, *Tarihte Kırşehir-Gülşehir*, İstanbul 1948.
- TEZCAN, Mahmut, *Ahilik Kaynaklı Geleneksel Delikanlı Örgütleri*, Ahilik Kültürü (Bildiriler), Ankara 1996.



- TORUN, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvetnameler, (üzerine bir inceleme)*, Ankara 1996.
- \_\_\_\_\_, *Muhtevaları ve kaynakları İtibariyle Fütüvetnameler*, I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Ankara 1996.
- TURAN, Osman, *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, 8. Baskı, İstanbul 2003.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Fütüvet*, DİA, C. XII, İstanbul 1996.
- UNCU, Demir Sultan, *Ahilik Teşkilatı ve Günümüz Sosyal Güvenlik Sisteminde Bağ-Kur'un Yeri ve Önemi, Ahilik Kültürü (Bildiriler)*, Ankara 1996.
- YILDIRIM, Seyfi, *Bazı Ahi Şecere Namelerinin Muhtevaları ve Tarihi Değerleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1994.

dir.<sup>77</sup> Dolayısıyla ilk dönem müfessirlerinde kısmen ve az olan eleştirel tutumun, günümüz müfessirlerinde genelleştiğini görmekteyiz.

Hadisenin bir de oryantalistlerle bağlantılı olan istismar yönü vardır. Bilindiği gibi dinin en önemli kaynaklarından biri kitap diğeri de Peygamberdir. Eğer birileri bir dini hedef alacaksa maksatlarını bu iki unsur üzerinden gerçekleştirmeye çalışırlar. Dolayısıyla İslâm'a muhalif olanlar da kendi uydurmalarını Garânik olayında kullanmışlardır.<sup>78</sup> Onlar bu vesileyle İslâm hakkında şüphe ve tereddüt uyandırmak istemişlerdir.<sup>79</sup> Bu konuda oryantalistler daima Garânik olayını kabul eden bir tutum içerisinde olmuşlardır.<sup>80</sup> Açıkçası Garânik olayı günümüz itibariyle ne olduğu apaçık ortada olan bir konudur. Zira gerek tefsir gerekse diğer alanlarda çaba sarf eden âlimlerin inceleme ve araştırmaları, her yönden eleştiriye tabi tutmaları olay hakkında karanlık hiçbir yön bırakmamıştır. Yani Garânik olayının halledilmemiş bir yönü kalmadığı gibi suni ve uydurma olduğu kesinlik kazanmıştır.<sup>81</sup>

### Sonuç

Makalemizde genel olarak Garânik hadisesine dair bazı görüşlere yer verilmekle birlikte, özellikle günümüz müfessirlerinin yaklaşımını ele alarak onların konuya nasıl yaklaştıklarını açıklamaya gayret ettik. Çalışmamızın neticesinde son dönem tefsir yazarlarının, çoğunlukla ve ağırlıklı olarak Garânik hadisesini kabul etmediklerini tespit etmiş bulunmaktayız. Böyle bir takım rivayetlerin varlığı ise bu müfessirler tarafın-

<sup>77</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 529.

<sup>78</sup> Şimşek, *a.g.e.*, 497–498.

<sup>79</sup> Cerrahoğlu, *Garânik Meselesinin İstismarcıları*, 70.

<sup>80</sup> Bkz. Cerrahoğlu, *a.g.e.*; Balbay Muhammed, *Garânik Kıssası ve Oryantalist Yaklaşımlar*, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2007.

<sup>81</sup> Aksekili, *Bir Zındık Uydurması*, 42.

dan mesnetsiz olarak ifade edilmektedir. Aslı olmayan rivayetlere istinaden çeşitli eserlerde aktarılan olayın, Hz. Peygamber ile bir irtibatı olmadığı da müfessirlerin ortaya koyduğu hususlar içinde görülmektedir. Biz bu çalışmada son dönem müfessirlerinin olayı her yönüyle tespit etme gayretlerinin son derece ilkeli ve ön yargıdan uzak olarak gerçekleştiğini müşahede etmiş bulunuyoruz. Her ne kadar onların bir kısmı olayın, şeytanın ya da Kureyşlilerin müdahalesiyle gerçekleşen bir boyutu olduğu zehabında olsalar da, Garânik olayının Hz. Peygamber ile doğrudan ya da dolaylı bir ilgisi olmadığını söylemektedirler. Zaten burada önemli olan da budur. Çünkü sadece böyle bir hususta değil akla gelebilecek her konuda, istismar ve müdahalede bulunacak kimselerin varlığı kaçınılmazdır. O yüzden Dinin bizzat tebliğcisi ve uygulayıcısı olan Peygamberin ne yaptığı mühimdir. Bu nedenle Garânik olayını reddeden müfessirler bu noktada oldukça haklı ve tutarlı bir düşünce içindedirler. Çünkü onların konu hakkında getirdikleri eleştiriler ve ortaya koydukları açıklamalar birbirini tamamlar niteliktedir. Kanaatimizce Garânik olayı ile bağlantı kurulan Hac suresinde yer alan; "*Âyetlerimizi geçersiz kılmak için çaba gösterenler var ya, işte onlar cehennemliklerdir.*"<sup>82</sup> " ayeti konuyu yayanların niyetini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda onların amaçlarının hedefine ulaşmadığı da ayetin verdiği mesajlardandır. Baştan itibaren Tevhid ilkesinden ayrılmayan bir Peygamberin, kendi getirdiği ve savunduğu ilkelere ters düşen böyle bir hareket içine girmesi mümkün değildir. Sadece bu husus dahi, olayın tamamen uydurma olduğunu

---

<sup>82</sup> 22 Hac 51 (وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ)

ortaya koymaya yetmektedir. Bu da konunun artık istismara açık herhangi bir yönünün bulunmadığını bir kez daha ispatlamış olmaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Aksekili Ahmed Hamdi, *Bir Zındık Uydurması Garânik Safsatası, Kur'an'a ve Peygambere Çirkin İftira*, İstanbul, 2003.
- Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul, 1989.
- Balbay Muhammed, *Garânik Kıssası ve Oryentalist Yaklaşımlar*, Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa, 2007.
- Bilmen Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul, 1964.
- el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail *el-Câmius's-Sahîh*, İstanbul, 1981.
- Cerrahoğlu İsmail, D.İ.A. "*Garânik*" mad. İstanbul 1996, XIII., \_\_\_\_\_, A.Ü.İ.F.D., "*Garânik Meselesinin İstismarcıları*", XXIV, Ankara, 1981.
- el-Cessâs Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I-III, Beyrut, 1338.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara, 1995.
- Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul, 1999.
- el-Hamevî Yâkut, Şehabeddin Ebu Abdullah, *Mu'cemü'l-Buldan*, Beyrut, 1957.
- Havva Said, *el-Esâs fi't-Tefsir*, 2. basım, Kahire, 1989.
- Hicâzî Muhammed Mahmud, *et-Tefsîru'l-Vâdîh*, 7. basım, Kahire, 1979.
- Hizmetli Sabri, İslâmî Araştırmalar, "*Garânik Meselesi Üzerine*", Nisan 1989, cilt:3, sayı:2, 40-58.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sühnûn, Tunus, 1997.
- İbnü'l-Kelbî, *Kitabü'l-Esnâm* (thk. Ahmed Zeki Paşa), Ankara, 1969.
- İbn Kesir, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Ömer el-Kureşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, I-, VIII (Thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.
- Kur'an Yolu*, Komisyon(Hayrettin Karaman ve diğerleri), Ankara, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Camî li Ahkami'l-Kur'an*, I-XX, Kahire, 1958.
- Kutub Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 4. basım, Beyrut, 1968.
- Mevdûdî Ebu'l-Âlâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, İstanbul, 1988.
- er-Râzî, Fahreddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I-VIII, İstanbul 1307.
- Şimşek M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, 1997.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîl-i Âyi'l-Kur'an*, Beyrut, 1992.
- Toptaş Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, İstanbul, 1998.
- Yıldırım Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İstanbul, 1991.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, 2.Basım, Beyrut, 2005.
- Zühaylî Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Beyrut, 1991.

**YÜKSELEN ÇEVRE BİLİNCİ VE KLASİK DELİLLERİN YENİDEN  
TASNİFİ<sup>1</sup>**

Abdullah PAKOĞLU\*

**ÖZET**

Bu makalede, günümüzde yükselen bir değer olan çevre bilincine bir katkı ve bir vurgu yapmak üzere, Tanrı'yı ispat için yüzyıllardır kullanılan ve "klasik deliller" olarak nitelenen; ontolojik kanıt, kozmolojik kanıt ve teleolojik kanıttan kozmolojik ve teleolojik kanıtların çevre bilincinin oluşumu ve canlı tutulması yönünde olumlu bir katkı sağlayacağı kanaatimizin sonucu olarak, bu etkiyi ifade etmek amacıyla bu delillerin yeniden tasnif edilmesini teklif edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik deliller, çevre, yeniden tasnif.

---

<sup>1</sup> Bu makale "Çevre Kavramına Dinî ve Felsefî Bir Yaklaşım" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

\*Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

RISING ENVIRONMENTAL CONSCIOUSNESS AND RE-  
CLASSIFICATION OF THE CLASSICAL ARGUMENTS

**ABSTRACT**

In this article we will suggest that reclassification of arguments for God used for centuries and called classical arguments -ontological, cosmological and teleological- due to our belief of these arguments, especially cosmological and teleological arguments, will positive contribute to create and keep alive environmental consciousness as a rising value.

**Key Words:** Classical arguments, environment, reclassification.

Tanrıyı ispat için birçok delil kullanılabilir ve kullanılmaktadır. Ancak bunlardan bazıları fikir adamlarının yüzyıllardır ortak kullanımını sonucu "klasik delil" halini almıştır. Bu, hem zaman itibarıyla bu delillerin çok eski zamanlardan beri kullanılıyor olmasıyla ilintilidir, hem de bu delillerin güncelliklerini yitirmeden günümüzde de hâlâ kullanılıyor olmasıyla ilgilidir. Tanrıyı ispat konusu gündeme geldiğinde ilk gelen deliller, bilindiği gibi, ontolojik delil, kozmolojik delil ve teleolojik olarak isimlendirilen bu klasik delillerdir.

Bu delillerden, ontolojik delilin varlık kavramı üzerinden varlığı ve oradan da onu var edene ulaşma çabasında olduğunu, kozmolojik delil ile teleolojik delilin ise "var olan bu âlemden ve onun düzen ve gayesinden" hareketle bu âlemi var edene ulaşma gayreti içerisinde olduğunu biliyoruz. Aslında, bizim zihnimizde varlık kavramının oluşması

için de varlık âlemine muhtaç oldu umuz göz önüne alınırsa, ontolojik delilin de nihayetinde bu varlık âlemine dayandı ı görülür. Ancak bu ilk adımdan sonrası ile yo un zihni bir süreci ifade etmesi sebebiyle bu ilk adımı göz ardı ederek onun daha çok soyuttan somuta bir çaba oldu u ifade edilir. Di er iki delilin ise daha çok, somut olan bu âlemden soyut olan Tanrı fikrine ula mayı hedefleyen fikrî bir faaliyet oldu u, konuyla ilgili temel bilgiler olarak zikredilebilir.

Klasik delillerle ilgili bu kısa giri ten sonra, konumuzun ikinci ö esi olan çevre konusuna gelince, aslında "çevre" sözcü ü, sıkça kullanmamıza ra men ve ilk bakı ta anlamı her ne kadar açık ve kolay anlaşılır görünmekteyse de, kavram incelendikçe ve ilgili oldu u alan belirlenmeye çalı ldıkça ne denli karma ık ve anlamı net olarak ortaya konulamayan bir kavram oldu u anlaşılmalıdır.<sup>2</sup> Çünkü bu kavram, yani çevre, ço u zaman bir tanım verilmeden kullanılmakta, tanımlandı nda ise konu anın/yazanın anlayı ma göre farklı içerikler kazanmaktadır. Kavramla ilgili vurgulanması gereken bir di er önemli yön ise; kavramın *kuzeyya* da *güney* gibi ili kisel bir sözcük olup tek ba ma pratik bir anlam ifade etmedi idir. Tıpkı, *bir eyin kuzeyi*, ya da *güneyi* oldu u gibi, çevre de *bir eyin çevresidir*. Yani "kuzey" ya da "güney" sözcüklerinin, bir merkezle ili kilendirilmeden pratik bir anlam ifade etmeyip, *bir eyin kuzeyi*, ya da *güneyi* olarak ifade edildi inde anlaşılabilir bir anlam kazanmaları gibi, "çevre"nin de onu "çevre edinecek" bir "merkez" olmadan, "çevre olma bakımından" bir anlam ifade etmedi i görülecektir. O halde buradan hareketle, "çevre" sözcü ünün, deyim yerindeyse, "çevreleyen" ve

<sup>2</sup> Ru en Kele , Can Hamamcı, **Çevrebilim**, mge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 21.



"çevrelenen" olmak üzere en az iki unsuru barındırmakta oldu u da an-  
la ılmaktadır.<sup>3</sup>

Burada, çevrelenen merkezdeki insan, bilinen tarihi boyunca kendisini çevreleyen bu varlık âleminin nereden geldi ini merak etmi , bu konuda farklı farklı birçok fikir üretmi tir. Acaba bu yo un çabanın sebebi nedir? Yani insan neden çevresi ile bu kadar ilgilidir?

Çünkü insan, kanaatimizce, kendisini, çevresiyle birlikte de erlendirecek bir yere konumlandırmak istemektedir. Yani, kendisini anlamlandırabilmesi, çevresiyle kurdu u ba ile mümkün olabilmektedir. n-  
san çevresini ke fettiğe "kendisini tanıyabilmekte" ve kendisini tanıdıkça da, mistik bir deyi le, "Rabb'ini bilmekte"dir. Bir ba ka deyi le, insan çevresindekileri tanıdıkça kendisinin farkına varmakta ve onlar arasındaki yerine dair bir kanaat geli tirmektedir. Bu sebeple, insan "aslında çevresindekileri bizzat onların kendileri için de il, bizzat kendisi için bilmek ister" desek, yanlış olmaz. Ayrıca çevre, insanın hayatında varolu sal bir etkiye sahip olmasıyla da önemlidir. Winston Churchill'in; *"önce bizler binalarımızı ekillendiririz sonra da binalarımız bizleri ekillendirir"* ifadesi, bu varolu sal etkiyi ifade etmektedir.<sup>4</sup> Çevrenin, bizi asıl ilgilendiren etkisi ise, "inanç"ın olu umunda oynadı ı roldür. manın gerçekleşme süreci<sup>5</sup> göz önüne alındı nda, çevre bu süreci gerçekle tirmek için çok uygun bir ortam sunmaktadır. Öyle ki, insan; "dünyayı, mistik yöne kaymadan tecrübe edince, onun içinde ya Tanrı'nın mü ahedesi altında,

<sup>3</sup> Ha an Ünder, **Çevre Felsefesi**, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996, s. 4.

<sup>4</sup> Olcay mamolu, "Psikolojik Açından nsan-Çevre li kileri", **nsan Çevre Toplum**, Yay. Haz. Ru en Kele , mge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 191.

<sup>5</sup> Bkz. Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açından man**, Marmara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1992, s. 35.

Tanrıyla yüzyüze oldu unu hissederek O'nun farkında olur; ya da "tabiî olan"dan "tabiat üstü olan"a delil getirerek Tanrı'nın varlığına hükmeder".<sup>6</sup>

te insan için bu derece önemli olan çevre, birçok disiplinin de ilgi alanıdır. Bunların başında ise din ve felsefe gelir. Çünkü bu iki alan, çevreyle ilgilenecek diğer disiplin mensuplarına, gerek çevreyle ilgilenirken gerekse başkalarında, fikrî yön verecek temel iki etkidir ve aynı zamanda çevreyle ilgilenen en eski iki disiplindir. Çünkü insan, tarihin hemen her döneminde, etrafındaki bu "varlık âlemi" üzerine düşünmüş ve çeşitli cevaplar bulmaya çalışmıştır. te bulmaya çalıştığı bu cevapları da ona iki ana kaynak sağlamıştır. Bunlardan birincisi; her ne türde olursa olsun *din* (ister lahî isterse be erî), bir diğeri ise insan aklını temsil eden felsefedir. Bunlardan *din*, kronolojik olarak felsefeden önce gelir, hatta insanlığın ilk zamanına kadar ulaşır. Din, ayrıca gücü nispetiyle de felsefeden öndedir; felsefe tarihte dönem dönem birincil derecede önemli olup, çoğunlukla ikincil derece rol oynarken, o, insanlık üzerinde sürekli ve üstün güce sahip önemli bir fenomen olagelmiştir.<sup>7</sup> Dolayısıyla din ve felsefe, kişinin çevre düşüncesinin oluşumu ve şekillenmesinde çou zaman kendi güçleriyle orantılı olarak daima önemli bir rol oynamışlardır.

Felsefenin çevreyle özel olarak ilgilenmesi ise, 1960'larda hissedilmeye başlanan çevre sorunlarının bir yansıması olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Norveçli filozof Arne Naess tarafından, "doğal dünyayı ve insanın onunla olan ilişkisini incelemek üzere felsefî bir araştırma ve inceleme etkinliği" anlamında kullanılan "**çevre felsefesi**", her ne kadar

<sup>6</sup> Özcan, **Epistemolojik Açıldan** man, s. 90.

<sup>7</sup> Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993, s. 10.

1970'lerin ba larında ortaya çıksa da,<sup>8</sup> i aret etti i etkinli in köklerini, yukarıda da ifade etti imiz gibi, dü ünçe tarihinin ilk zamanlarına kadar dayandırmak mümkündür. Ancak, sınırları ve konuları belirginle en bir akım olarak "çevre felsefi", daha çok 1970'lerden sonraki felsefi yorumlar için kullanılır ve "çevre felsefesi" tamlamasındaki "çevre" kavramıyla da, daha çok tümel olarak insan türü ve onu çevreleyen fiziksel ve biyolojik ortam kastedilir.

1960'lardan bu yana artarak devam edegelen çevre sorunları, çevre üzerine ve çevre sorunlarına sebep olan etkenler üzerine fikrî faaliyetlerin artarak devam etmesine yol açmı tır. Bu süreçte çevre sorunlarına yol açan eyin "din" oldu unu iddia edenler<sup>9</sup>, evrenin yaratılı mını anlatan Tevrat ayetlerine i aret ederler: Tevrat'ta evrenin var edili i anlatılırken, insanın yaratılı ı, evrenin yaratılı mının son günü olan 6. güne rastlamaktadır. Önceki günlerde yaratılanlar, âdetâ insanın geli i için bir hazırlık olmu ve en sonunda da insan yaratılmı tır. Burada, insanın yaratılı ı anlatılırken, çevre sorunlarının kayna mının "din" oldu unu iddia edenlerin dayandıkları ifadeler yer almaktadır. Bu âyetlerde öyle denilmektedir: *"Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyi imize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin ku larına ve sı ırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her eye hâkim olsun."*<sup>10</sup>

Âyetle ilgili farklı yorumlar elbette vardır. Onları makalemizin sınırları dı nda tutarak, dini sorumlu tutan görü ün aksine, bu günkü çevre sorunlarının kayna mının din de il, mekanist felsefe oldu unu ifade

<sup>8</sup> Ünder, **Çevre Felsefesi**, ss. 14-15.

<sup>9</sup> Lynn White, Jr, *"Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri"*, Üç Ekoloji, çev. Nergis Ertekin, stanbul, 2003, Sayı: I, ss. 89-101.

<sup>10</sup>Tekvin I, 26.

edenlerin görüşlerini ifade edecek olursak, onlar da bunu iddia etmektedirler: Makineyle tanıyan insan, evreni de büyük bir makine olarak algılamaya başlayınca, onun mekanik işleyişini sürdüren bu "büyük makine"ye karşı yaklaşımı da elbette bir makineye olması gereken biçimde oldu: "Ona tahakküm etmek ve ondan azami derecede istifade etmek". Aslında her ne kadar bu mekanik evren anlayışı, evrene karşı sürekli yıkıcı, sömürücü, kibirli bir tutumla yaklaşmayı gerektirmese de, ortada böyle bir tutum takınılmasını engelleyecek bir unsur da yoktu.

Bu makinele en evren düncesinden önce, Newton sonrasına kadar, evrendeki işleyişin, düzenin dayandırıldığı ve her yerde var olan, her şeye gücü yeten bir Tanrı düncesi var olagelmisti. Ancak genellikle aydınlanma dönemi evren modelinde ise artık Tanrı'ya yer yoktur. Doğa, bundan böyle kendisinde görülen ilahî özelliklerini yitirmiş, kendi kendine yeterli ve mükemmelliğe erişmiş bir makine haline gelmiştir. Evren bundan böyle kutsal bir gücün eseri olarak algılanmamakta, boşlukta devinen "amaçsız" bir atom yığınına dönüşmektedir.<sup>11</sup>

Konumuz burada çevre sorunlarının kaynağını tespit olmadıkça için bu kısa değinmeyle yetinerek bunu ifade edebiliriz ki; sorunun kaynağı her ne olursa olsun, bu gün her düzeyde insanın yakından hissettiği çevre sorunları sebebiyle çevreye karşı özel bir ilgisi olmaktadır.

Burada çevreyle sıkı bir ilişki içinde olan kozmolojik delil ve teleolojik delili gündeme getirmek faydalı olacaktır. Delillerin çevreyle olan ilişkilerini gösterme açısından içeriklerine kısa bir göz atacak olursak; kozmolojik delil<sup>12</sup> en yaygın kullanımlarından birisi olan *hudus delilinde*

<sup>11</sup> Ünder, **Çevre Felsefesi**, s. 45.

<sup>12</sup> Burada bunu ifade etmek gerekir ki, aslında tek başına bir kozmolojik delilden ziyade

u öncüllerle i ler:

- 1) Var olan her şey var olması için bir sebep gerektirir,
- 2) Dünya da vardır.
  - a- Dünyada mümkün varlıklar vardır,
  - b- Bunlar di er mümkünler tarafından var edilmi -  
lerdir
  - c- Mümkün varlıkların birbirini var etme silsilesi son-  
suz devam edemez,
- 3) O halde, dünyanın da bir sebebi vardır: O da Yaratıcıdır.<sup>13</sup>  
Kozmolojik delil bir bütün olarak evreni ele alması sebebiyle bi-  
zim *uzak çevremiz* ele alır.

**Teleolojik delil** ise evrende var olan düzen, güzellik ve onun bir amaca hizmet ediyor olu u fikrine dayanır ve bizim *yakın çevremiz* ele alır. Delil u ekilde i ler:

- 1) Dünyada bir dizayn, uyumluluk, düzen görülür.
- 2) Öyleyse bu irade sahibi bir tasarılayıcı tarafından yapılmı -  
tır.<sup>14</sup> Ki o tasarılayıcı da Tanrıdır.

Teleolojik delil, güncelli i yani her an hissedilir olu u ve her se-  
viyeden insan için daha kolay anlaşılır olu u sebebiyle kozmolojik delil-  
den bir adım öndedir. Onun bu yapısı, çevre bilinci olu turmada çok  
etkili olacaktır.

---

farklı formlarda ifade edilen kozmolojik delil ailesinden söz edilebilir. Akıl yürütürken farklı kavramları merkeze almaları sebebiyle farklı isimler altında ifade edilen deliller topluca "kozmojik delil" ailesini olu tururlar. Bkz. Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s. 39.

<sup>13</sup> Craig, **The Kalam Cosmological Argument**, McMillan, London, 1979, pp. 48-49.

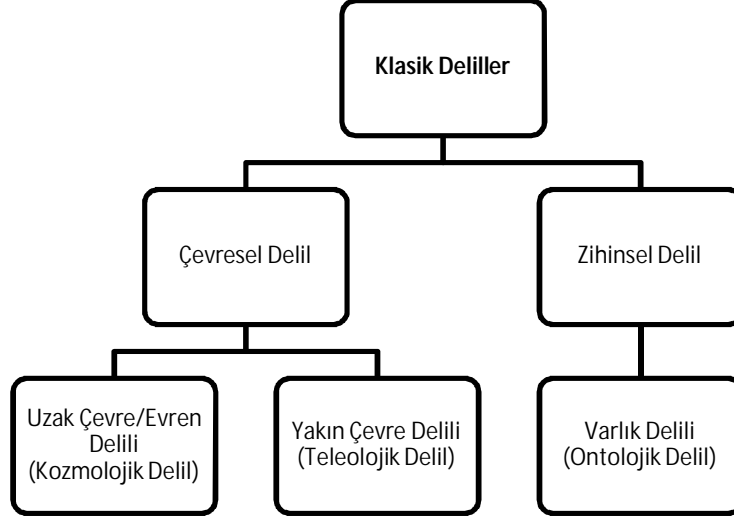
<sup>14</sup> VWilliam P. Alston, "Theological Argument for the Existence of God", **Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, vol. 9, p. 376.

Ayrıca, inanan insan için, Tanrının bir âyeti olan çevresi, saygıyı hak eden ve korunması gereken emanettir. Bu bilince ula an insanın, çevre konusundaki duyarlılı mın çok farklı olaca ı açıktır. En azından öyle olmasını beklemek yanlış de ildir. Di er taraftan, dinî olarak ilgilenmese bile, bir filozof yahut dü ünür için de, kendisine çalı ma alanı sunan bu evrenin korunması ve kollanması önemli bir görevdir.

Klasik delillerin, çevre bilinci olu turmadaki ve çevreye bakı ı etkileyecek olan ilgisini ortaya koymaya çalı tıktan sonra, unu ifade edebiliriz ki; tehlikenin büyüklü ü kar ısında artık zorunlu bir ekilde yükselen bir de er olarak çevre, entelektüel düzeyi ne olursa olsun hemen herkesin gündemindedir. Bu ilgiyi canlı tutmak için, faydacı bir tutum olarak görülse de, çevrenin, Tanrı'nın varlı mını ispat eden bir âyet (delil) olu unu insanlara anlatmak ve bu vurguyu sürekli canlı tutmak sonuç almada etkili bir faaliyet olacaktır. Dinî ve felsefî görü ün insanlar üzerindeki etkisi göz önüne alındı ında, bu durum hiç te göz ardı edilecek bir fırsat de ildir.

Ayrıca konumuzun ilgi sınırları sebebiyle yukarıda her ne kadar de inemedik ise de, delillere yapılan itirazlar var olmakla birlikte, delillerin hareket noktalarının gerçekli i ve iddialarının en azından kesin bir ekilde yanlış lanamamı olu u, bu delillerin güncellik ve geçerliliklerini korumakta olduklarını göstermektedir. Bu delillerin beslendikleri kaynakların güncelli i ve gerçekli i sebebiyle çevreye dayanan delillerin çevre vurgusunu dile getirmek amacıyla "çevresel" ba lı ı altında ifade edilmeleri delillerin daha dikkat çekici ve etkili olmasını sa layabilmesi yanında, günümüzün ve gelece imizin en önemli problemlerinden biri olarak görünen "çevre sorunları"nın da çözümünde yahut azaltılmasında

önemli bir oynayacı a açıkça görülmektedir. Bu sebeplerle, klasik delillerin a a ıdaki ekilde yeniden tasnif edilmesini teklif ediyoruz:



#### KAYNAKÇA

Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993

Hanifi Özcan, **Epistemolojik Açından İnsan**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1992  
 Hasan Ünder, **Çevre Felsefesi**, Doruk Yayıncılık, Ankara, 1996

Lynn White, Jr, *"Ekolojik Krizimizin Tarihsel Kökleri"*, **Üç** Ekoloji, çev. Nergis Ertekin, İstanbul, 2003, Sayı: I, ss. 89-101.

Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992

Olca Yılmaz, "Psikolojik Açından İnsan-Çevre İlişkileri", **İnsan Çevre Toplum**, Yay. Haz. Ruken Keleş, İnce Kitapevi, Ankara, 1992

Ru en Kele , Can Hamamcı, **Çevrebilim**, mge Kitabevi, Ankara, 1993

VWilliam Lane Craig, **The Kalam Cosmological Argument**, McMillan,  
London, 1979

VWilliam P. Alston, "Theological Argument for the Existence of God",  
**Encyclopedia of Philosophy**, ed. Donald M. Borchert, Thomson  
Gale, USA, 2006, vol. 9, p. 376.



## NANMAK MI ZOR, NKAR MI?

Abdullah PAKO LU\*

### ÖZET

Bu makalede, özellikle monoteist bir inanca sahip olanların, "varlık" a matuf temel argümanlarından birisi olan "gaye ve nizam" dü üncesi ile inanmayanların hem bu dü ünceye bir cevap olarak dile getirdikleri hem de bu konu ile ilgili aslında temel dü ünceleri olan "tesadüf" anlayı ları; "tutarlılık", "makullük" gibi ilkeler çerçevesinde ele alınarak, onların bu iddiaları ı ı nda "inanmanın mı, yoksa inkarın mı daha zor" oldu- u ortaya konulmaya çalı ılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** man, inkâr, teleolojik delil, tesadüf.

---

\*Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ara tırma Görevlisi

## WHICH IS DIFFICULT: BELIEVE OR DENY?

**ABSTRACT**

In this article will be studied to put forward that "Do you believe in, or denial, is more difficult to?" in the light of allegations believers and non-believers. Especially monotheistic believers' basic premise about "entity" is "there is purpose and order". Non-believers' ideas as a response to believers and the basic ideas of dealing with this issue is "coincidence". We will discuss which idea is "consistency" and "reasonable". So within the light of these allegations we will ask; "Do you believe in, or denial, is more difficult to?"

**Key Words:** Faith, deny, teleological argument, consistency.

Varlık âleminin nasıl ve ne(re)den meydana geldi i, eski dönemlerden günümüze canlılı mını koruyan en temel problemlerden birisi, hatta belki de birincisidir. Bu temel soruna verilen cevaplar ise, genellikle ya "imam" yahut da "inkar"ı tetikleme , ayrıca ço u zaman da, var olan inancı veya inkarı ya kuvvetlendirmiş yahut da zayıflatmış tır.

Varolu unun farkında olan her insanın, sahip oldu u bu "var olma" özelli inin kayna mını sorgulamaktan uzak kalamadı mını gerek felsefî kaynaklar, gerekse dinî kaynaklar haber vermektedirler. Ancak insanın bu ontolojik sorgulayı taki tavır birli i, birçok soru(n)da oldu u gibi, bu sorgulamannın cevabında da devam etmemektedir. Hâl böyle olunca, bu temel soruna verilen cevaplar farklılıklar arz etmektedir. Bu de i ik cevapları ise iki ana çizgide toplamak mümkündür ki bunlar, varolu un

kaynağını "yaratma"ya dayandıran "iman"cı görüşü ile "tesadüf'e dayandıran "inkar"cı düşünce olarak ifade edilebilir.

Bilgisi, ayrılmış olarak empirik verilere dayalı olan insan, kendisi içinde çevresindeki şeylerin de ontolojik gerçeklikleri hakkında deneysel ve gözlemsel tecrübelerle sahiptir. Çünkü ister somuttan soyuta düşünce inancının etmeninin kolaylığı sebebiyle olsun, isterse daha ikna edici ve rasyonel bulunması vb. sebeplerle olsun, çevredeki somut nesnelere hareketle soyut düşünce kurma tecrübeleri çoğunlukla ilgi görmüş bir yöntem olmuştur. İşte bu sebeple de çevresindekiler hakkında sahip olduğu gözlemsel ve deneysel bilgiler, insanın bilgi alanında önemli bir yer tutmuş ve hâlen de tutmaya devam etmektedir.

Çevre kaynaklı bu bilgiler neticesinde ulaşılan en temel sonuçlardan birisi; "kozalite" yani "nedensellik" prensibidir. Biri olmadan diğ-erinin gerçekleşmesi tecrübe edilmiş iki olay, fenomen yahut süreç arasındaki ilişkiyi ifade eden nedensellik; kısaca "neden" olarak ifade edilen şey; fenomen veya süreç ile, bunların, gerçekleştiği aynı koşullar altında daima ulaşılması varsaydığımız aynı "sonuç" arasındaki ilişki-kiştir.

Ele aldığımız konu açısından önemli bir kavram "nedensellik". Çünkü gerek inananlar olsun, gerekse inkâr edenler olsun, bu iddialarını bir "neden"e dayandırmaktadırlar. Bizim de bu makale çerçevesinde yapmaya çalıştığımız şey, iki tarafın nedenlerinden hangisinininkinin inanmak için daha makul olduğunu anlayabilmektir.

Fakat burada da bunu ifade etmek gerekir ki, bu nedenleri de-erlendiren "akıl" da aslında "mutlak" bir akıl değildir. Dolayısıyla bu de-erlendirmeyi yaparken yanılabilme, sübjektif bir tutum sergileme gibi

"illet"lerle malul bir aklın olumsuzluklarına sahip bir ekilde de erlendirme yapacaktır. Fakat bu durum evrendeki tüm akıl sahipleri için geçerli bir durumdur. O halde mutlak bir sübjektivizmden mi bahsedebiliriz? Elbette ki, hayır. Olu an ortak kamu vicdanı bizlere yön verecektir. Ve aynı zamanda, normal bir akıl, makul olanı hissetmekten de aciz değildir.

te Tanrı'yı ispatta kullanılan delillerden, belki de normal seviyedeki bir akıl sahibinin bile kolayca anlayabileceği en anlaşılabilir delil; gaye ve nizam delilidir. Öyle ki, etrafına baktığında gördüğü bir çiçeğin güzelliğini karışığında, gece yahut gündüz gökyüzünü barmı kaldırdığında gördüğü manzaradan, ekinin yeti mesindeki düzenden vs. etkilenmeyen ve bunların oluşmasındaki amaç fail etkeni hissetmeyen akıl sahibi yok gibidir. Sorun ise, ilahî buradaki etkenin ne olduğu yönündeki cevaptaki farklılıklardadır.

Burada delilimizi ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra konumuzun de erlendirmeye devam edelim:

Delilin tarihi Platon'a (ö. M.Ö. 347) kadar uzanır. Ancak burada aslında ilahî ilahî ifade etmek gerekir ki tahmin edilebileceği gibi, bu tarih bilinen yazılı tarih olması itibarıyla buraya kadar dayandırılır. Sürekli tabiatla birlikte olan insanın yukarıda bahsettiğimiz hayret hislerini daha önce yaşamaması düşünülemez ve bu tarih zaten bu anlamda da gelmez. Platon *Kanunlar*'da yıldızların düzenliliğinden bahsederek, bu düzenin, düzeni hazırlayana götürmesi gerektiğini, eğer böyle olmuyorsa ilahî ilahî dini inancının emniyetinde olmadığını ifade eder.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992, s. 65.

Delilin i leyi ine gelince, delil u ekilde ifade edilir:

- Âlemde varlıklarına ahit oldu umuz her eyde bir düzen görmekteyiz. Yahut en azından, böyle bir düzenin varlı nı gösteren bir takım izlere rastlamakta, evrende düzenin düzensizli e galebe çaldı ma hükmetmekteyiz.
- Varlıklarda görülen bu düzen, belli gayelere hizmet etmekte ve âlemde hayatın devamını sa lamaktadır.
- Ancak, söz konusu düzen ve gayenin kendili inden ortaya çıkması mümkün de ildir. Yani varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip de illerdir. Hele çeitli varlık seviyelerinde bulunan farklı eylerin bir araya gelerek, bir takım alt sistemler olu turması ve bu alt sistemlerin sonunda âlem gibi âdeta “organik” bir bütün meydana getirmeleri, ne teker teker varolanların ne de tesadüflerin ba rabilecekleri bir eydir.
- Bu durumda, âleme bu nizâm ve gâyeyi veren ilim, kudret, irâde ve inâyet sahibi bir varlı nın bulunması gerekir. î te bu varlık Tanrı’dır.

Delilin birinci öncülünün kapsadı ı anlamla, âlemdeki olu umlarda ve i leyen yasalarda muazzam bir düzen oldu u ve bunun de i -meden, sürekli olarak a madan i ledi i, öyle ki “tabiat kanunu” olarak tanımlanabildi i, birçok insanın kolayca gözlemleyebildi i ve ahit oldu u ve bu düzenin sa layıcısı noktasında itirazı olanların dahî kabul etti i bir durumdur. Uzay bo lu unda hareket halindeki güne sistemi ve bu sisteme ba lı olarak dünyamız, yıldızlar, gezegenler ve gök cisimlerinin hepsinin hassas bir ayara ve düzene tâbî oldu u, bilimsel ara tırmaların

da ortaya koydu u açık gerçeklerdir. Delil özellikle anatomi, botanik, yeryüzündeki ya amla ilgili bilimsel ke ifler ve son dönemlerde de evrenin kayna ı gibi verileri kullanır.<sup>2</sup> Delil ayrıca, ilk duyuldu unda garip-senecek bir ekilde, evrimden de, basit mikroorganizmaların dönü ümü, geli imi yönündeki verilerinden teistik açıklamaları için ciddi bir alternatif olarak faydalanır.<sup>3</sup>

Tanrı'nın varlı ma inanan insanlar, bütün bu olu umların bir gayeye yönelik oldu unu ve bunların ancak her eye güç yetirebilen, ilim sahibi bir Tanrı tarafından yapılabilece ine inanırlar. Di er taraftan Tanrı'nın varlı m kabul etmeyenler ise kâinattaki bu olu umları tesadüflere ba layarak, inananların, Tanrı'ya yükledikleri anlamları, maddeye ve onun kendi kendisini olu turdu u fikrine yüklerler.<sup>4</sup> Bu durumda unu söylemek mümkündür ki, Tanrı'yı ispat etmek isteyenler de, O'nu inkâr edenler de tabiattan yani çevremizden hareket etmektedirler. Çünkü sonuçta; bir delil olu turan her iki tarafın da, ortak duyu alanı; çevresidir.

Delil slam dü üncesinde, evrenin tamlı ı ve olabilecek en iyi durumda olu u fikrine dayanır. Nitekim Gazâlî'nin dile getirdi i “Âlemin, yaratılmı oldu u halden daha güzel, daha tam ve mükemmel olma imkanı yoktur”<sup>5</sup> görü ü, bu fikri açıkça ortaya koymaktadır. “Âlemde görülen nizam slam bilginleri tarafından Tanrı'nın eksiksiz sıfatlarının bir

<sup>2</sup> Laura L. Garda, "Teleological anda Design Arguments", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Philip L. Quinn, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997, p. 340.

<sup>3</sup> VWilliam P. Alston, "Theological Argument for the Existence of God", *Ericyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006, p. 377; ayrıca konu ile ilgili daha geni bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, **The Argument from Design in Contemporary Thought**, University of Wales, Lampeter, 1994, p. 141. (Yayınlanmamı Doktora Tezi)

<sup>4</sup> Caner Taslaman, **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, stanbul Yayınevi, stanbul, 2007, s. 223.

<sup>5</sup> Gazâlî, **hyâ-u Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs. c. 4, s. 258.

gere i olarak dü ünülmü tür. Hikmet sahibi varlık bu denge içinde her eyi yerli yerine koymakta, varlıkları belli bir düzen içinde tutmaktadır. lim sıfatı, evreni dengede tutan kudretin bilgisinin yüceli ini gösterirken, cömertlik ve adalet, insanların bu düzenden e it miktarda istifadesini, tedbîr ise tüm bu i lerdeki ince ölçüye i aret eder.”<sup>6</sup> Kur’an’da, Tanrı’nın yaratmasından bahsedildi i âyetlerde, yaratma ile birlikte “ilim” sıfatının da kullanılması bunun en belirgin i aretidir.<sup>7</sup>

Delil, yakın zamandaki öhretini ise, William Paley’in (ö. 1805) “saat anolojisi”ne borçludur. Paley, evreni, çölde buldu unu farzett i bir saate benzeterek, ondan daha karma ık ve düzenli bu evrenin de, o saatin ustasız yapılmı olamayaca ı gibi, bir düzenleyicisinin oldu u sonucuna varır. Evrendeki her parça, saatteki her parçanın bütüne hizmet etmesi gibi, bütündeki düzene hizmet eder. Aynı ekilde gözün yapısı da bir saat gibi birçok parçanın bir hedefe hizmet ederek bütünlük sa lamasıyla görmeyi sa layacak ekilde tasarlanmı tır.

Delil bu kadar kolay ve makul olarak nitelense de, ona çe itli itirazlar da yöneltilmemi de ildir. Bu ele tirilerin en bilineni David Hume’un yaptı ı ele tirilerdir. Hume, Paley’in bu argümanını âdeta önceden görerek, kıyasa dayalı teleolojik argümana üç ele tiri yöneltir: 1) Argümanın kuvveti, kıyaslanabilirli i kabul edilen eyler arasındaki benzerli e ba lıdır. Kıyas edilen eyler birbirine ne kadar çok benzerlerse, argüman da o kadar kuvvetli, ne kadar benzerlik azsa argüman da o kadar zayıf olur. Hume yapılan bu saat- evren anolojisindeki benze imi

<sup>6</sup> Osman Demir, "Bir sbât-ı Vâcib Delili Olarak Ekolojik Denge", **istanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, istanbul, 2008, c. 2, s. 83.

<sup>7</sup> En’am, 6/101; Hicr, 15/86; Yasin, 36/81; Zuhruf, 43/9.

yetersiz bulur. 2) Tabiata hakim olan ilke neden “akıl” olsun. Yani neden akıllı bir tasarılayıcı bu düzenlemeyi yapmı olsun? Çünkü tabiatta, akıldan ba ka pek çok ilke, üreme ve fotosentez gibi süreçleri yönetmektedir. Bu süreçlere hâkim olan ilke, neden tüm tabiatta hâkim olmasın da, akıl olsun? 3) Bir zihnin, âlemi düzenledi ini kabul etti imizde, onun zihnini kimin düzenledi i problemi ortaya çıkar. E er onun zihnini de düzenleyen bir ilkeden bahsederseniz, bu silsile uzayıp gider. E er onun zihninin kendi kendisini düzenledi ini kabul edersek, neden bu “kendi kendine düzenleme”yi tabiat için de kabul etmiyoruz.”<sup>8</sup>

Hume, *Din Üstüne* isimli eserinde, eserindeki karakterlerden birisi olan Philo aracılı ıyla, bu itirazlarına ilave edebilece imiz bir ba ka itirazını öyle ifade eder: “Evet Cleanthes, biz bir ev görürsek, büyük bir kesinlikle bunun bir mimarı ya da yapıcısı oldu u sonucuna varırız: çünkü bu örnek tam, o çe it nedenden ileri geldi ini deneyle gördü ümüz etki çe ididir. Fakat evrenin, aynı kesinlikle benzer bir neden çıkarsamamıza elverecek biçimde bir eve benzedi ini, ya da benze menin burada tam ve yetkin oldu unu söylemeyeceksiniz herhalde. Benze mezlik öylesine çarpıcıdır ki, burada olsa olsa en çok yeltenece imiz, benzer bir nedene ili kin bir tahmin, bir yakı tırma, bir kabuldür. Bunun ise dünyada nasıl kar ılanaca nı sizin takdirinize bırakıyorum.

Cleanthes, “mutlaka çok kötü kar ılanırdı” diye cevap verir ve “ben, e er Tanrısal varlı ın kanıtlarının bir tahmin ya da yakı tırmadan fazla bir ey olmadı m kabul etseydim, suçlanıp a ılanmayı hak etmi olurdum. Fakat, bir evde araçların amaçlara uygunlu u sorununun tü-

---

<sup>8</sup> Michael Peterson, VWilliam Hasker, Bruce Reichenbach, **Akıl ve nanç- Din Felsefesine Giri** , Küre Yayınları, çev. Rahim Acar, stanbul, 2006, ss. 122-123.



müyle, evrende araçların amaçlara uygunlu u sorunu arasındaki benze me bu kadar az mıdır?” ekindeki sorusuyla konu ma devam eder.<sup>9</sup> Onun bir ba ka itirazı ise, Russel’in yaptı ı parçadan hareketle bütün üzerinde hüküm vermeye yönelik itirazdır.

Burada unu ifade edelim ki, Hume’un itirazları inancın olu ma sına de il, onun empirik bir delille temellendirilmesine yöneliktir. Onun itirazlarına ise öyle cevap verilmi tir: “Anolojideki tam olarak istenileni verememesi yani daha iyi bir anoloji kurulabilme ihtimali, yapılmı ola nın yanlı lı mı de il, olsa olsa, eksikli ini gösterir. kinci olarak, âleme hâkim olarak Hume’un “neden olmasın?” diyerek örnek verdi i, “üremeyi vs. yöneten sürec”in de “akıl sahibi bir varlık” olmadı mı nereden biliyoruz? Üçüncü olarak, bir düzen koyucu olmadan da bu sistemin yürütülebilece i iddiasını, birçok ki iye göre, Darvvin yüklenmi görü nmektedir. Evrimin, ne derece ba arılı oldu u ise, ayrı bir tartı ma konusudur.<sup>10</sup>

Kısaca belirtmeye çalı tı mız bu itirazlar;

a- Çok güçlü ve cevap verilemez de illerdir,

b- Yalnızca delilin taraftarları de il, itiraz edenler de kıyası kul lanmaktadırlar,

c- Dolayısıyla tutarlılıktan uzaktırlar,

d- tiraz edenlerin kıyasları, kimi zaman çok zayıf, kimi zaman da çok güçlü gözükmedirler,

e- Kıyasla delil getirme genellikle her iki taraf için de e it derecedir ki, bu da, kıyasla Tanrı hakkında delil getirmenin tamamen makul

<sup>9</sup> David Hume, **Din Üstüne**, çev. MeteTunçay, mge Kitabevi, Ankara, 1995, ss. 152-153.

<sup>10</sup> Aydın, **Din Felsefesi**, s. 76.

ve kabul edilebilir bir yol oldu unu gösterir,

f- Delil taraftarları kıyası kendi e ilimleri yönünde do ru bir e-  
kilde ve onun kullanılı nı ele tirmeden kullanmakta kar ıtlarından daha  
tutarlı bir tutum içinde görülmektedirler denilerek de cevap verilmi tir.<sup>11</sup>

Evrendeki tüm bu düzeni a kın bir varlı a ba lamayıp, tesadüfle  
açıklamaya çalı an ve tek bir hücreden yola çıkarak bu muazzam çe itli-  
li i ve düzeni kendili inden bir olu a ba layan evrim gibi veya her eyi  
varlı ı kendinden olan maddeye ba layan materyalizm gibi görü ler de  
vardır. Ancak evrim ilk hücrenin nereden geldi ini açıklamaz, o ilk hü-  
reden sonraki süreci kendisince açıklamaya çalı ır. Dolayısıyla yeterli bir  
açıklama sunuyor görünmemektedir. Aynı ekilde materyalizm de, ken-  
dili inden varolu u maddeye atfederek maddeye bir a kınlık yüklemekte  
ve reddetti i maddenin dı ndaki a kınlı a kendisi dü mekle çeli ki ya-  
ıyor görünmektedir.

Evrenin var olmasıyla ilgili olarak, yaratılı ı öne süren dinlerin  
dı ndaki açıklamalar, var olmayla ilgili bu açıklamalarındaki eksiklik ve  
çeli kileri, evrendeki bu muazzam düzeni açıklamada da sürdürmek  
durumundadırlar. Çünkü hareket noktasındaki sorun, süreci açıklarken  
de do al olarak devam edecektir.

Evren incelendi inde ondaki düzenin bir bilgi olmadan, bir ter-  
cih olmadan bu ekilde tesis edilmi olmasını anlamlı kılmamaktadır. O  
halde yukarıdaki açıklamaların, yani bilgisiz ve iradesiz bir hücrenin  
yahut maddenin bu düzeni olu turması, bir tahta yı nının kendili inden  
bir kayık olması kadar makul ve tutarlı gözükmemektedir.

Görüldü ü gibi gerek evrenin varlı ı ile ilgili olsun, gerekse on-

---

<sup>11</sup> Yaran, *The Argument from Design in Contemporary Thought*, p. 186.

daki düzenle ilgili olarak dinler, a kın ve mutlak bir Tanrı fikri öne sürerler. Bu Tanrı mutlak kudret, bilgi ve irade sahibidir. Her şey onun kudreti, bilgisi ve iradesiyle gerçekleşir. Burada, iddianın bir bütünlük ve kendi içinde bir tutarlılık sağladığı görülmektedir. Bir de dinlerin karşısında yukarıda bahsettiğimiz ve kendi içinde tutarlı ve yeterli gözükmeyen teoriler ve fikirler vardır ki bunların sonuç itibarıyla yeterli derecede ikna edici olmadıklarını, dünya nüfusunun ancak % 18'inin bir Tanrıya inanmadıklarını gösteren araştırmalar ortaya koymaktadır.

Sonuç itibarıyla dinlerin açıklaması ile tatmin olup inanmanın daha kolay ve tutarlı, evrendeki mikrodan kozmosa var olan düzeni a kın bir Tanrının dışındaki sebeplerle açıklamaya çalışarak görümlere dayanarak Tanrıyı inkar edip, inanmamanın ise daha zor olduğunu gözükmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Cafer Sadık Yaran, **The Argument from Design in Contemporary Thought**, University of Wales, Lampeter, 1994 (Yayınlanmamış Doktora Tezi)
- Caner Taslaman, **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2007
- David Hume, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İnce Kitapevi, Ankara, 1995
- Gazâlî, **hyâ-u Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.  
<http://www.reuters.com/article/2011/04/25/us-beliefs-poll-idUSTRE73Q24K20110425>

- Laura L. Garcia, "Teleological and Design Arguments", **A Companion to Philosophy of Religion**, ed. Philip L. Quinn, Blackwell Publishers, Cambridge, 1997
- Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992
- Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, **Akıl ve inanç- Din Felsefesine Giriş**, Küre Yayınları, çev. Rahim Acar, İstanbul, 2006
- Osman Demir, "Bir İsbât-ı Vâcib Delili Olarak Ekolojik Denge", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu**, İstanbul, 2008
- William P. Alston, "Theological Argument for the Existence of God", Encyclopedia of Philosophy, ed. Donald M. Borchert, Thomson Gale, USA, 2006

## TASARIM DELİLİ BUGÜN SAVUNULABİLİR Mİ ?<sup>1</sup>

Robert HAMBOURGER

Çeviren: Fatih ÖZGÖKMAN\*

### KISIM 1

Ba langıçta iki tür tasarım delilini ayırt etmek isterim. Her iki tür delil de birçok doğal fenomenin sanki tasarım tarafından meydana getirilmi gibi görünmesi gerçeğiyle bağlantılıdır. Ve böyle fenomenlerin gerçekten tasarımı göstermeye çalışır. Bundan hareketle evrenin tümüyle bir varlığın kasıtlı eylemleriyle yaratıldığını sonuçlamayı ümit ederler. Fakat sonra deliller, iyi görünmesinden ve doğuştan bir akıl ve güçlü varlığın tasarımı ve yaratması olarak düşünülmesinden dolayı, evrenin akıllı, güçlü ve iyi bir varlık olan Tanrı tarafından yaratılmış olması gerektiğini çıkarır.

İmdi şöyle düşünüyorum: bu tip bir delil, çoğu fenomenin tasarımı iddiasından tüm evrenin tek bir varlığın tasarımı ile yapıldığını çıkarmaya çalıştığında, zorluklarla karşılaşır. Çünkü evrenin kendisinin bir tasarım ürünü olması mümkün görünen hatta eğer onun çoğu

---

<sup>1</sup> Robert Hamburger, "Can Design Arguments be defended today?", *Philosophy of Religion*, ed. Brian Davies, New York, Oxford U. Pres., 2000, s.286-300.

\* Yrd.Doç.Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

önemli parçası hatta biz evrenin bir bütün olarak tasarımı kabul etmeye gönüllü olsak bile bir varlığın tasarımı ile yaratıldığını vermez.

Ancak yine de bu, tasarım delilinin yüz yüze geldiği en ciddi itiraz olarak görünmemektedir. Çünkü eğer kabul edilse bile, itiraz delilinin gücünü tamamen ortadan kaldırmaz. Bir kimse tüm evrenin tek bir varlık tarafından yaratıldığını ispat edemez ise de, bazı doğal fenomenlerin kasıtlı bir eylemin sonuçları olduğunu göstermesi önemli bir başarı olabilir ve bu başarı, kendi başına bazı eylemlerin evrene standart bir ateist bakışıyla ciddi olarak yanlıştığını göstermek için de yeterlidir. Dahası evrenin önemli parçalarının tasarım tarafından yaratıldığının bir ispatı bile Tanrı'nın var olduğunu hipotezini fiili olarak gerektirmez. Yine de bu hipotezin diğer rakip kuramdan daha makul olduğunu gösterebilir ise de Politeizm'in tersine monoteizm belki galip gelecek ve çoğu doğal fenomenlerin kasıtlı olarak yaratıldığını kabul eden kimse muhtemelen Tanrı'ya inanmaya daha eğilimli olacaktır. Bu itiraz öyle ise bana göre önemli gelmiyor. Ve ben bununla daha fazla ilgilenmeyeceğim. Bunun yerine ben, doğal dünyanın bazı özelliklerinin tasarım ürünü olduklarını gösteren tasarımdan yola çıkan deliller ile ilgileneceğim. Ve burada onların bu amaç için geçikle tirmeye çalışmaları iki tür delil arasında bir ayırım yapmak istiyorum.

Tartı mak istediğim birinci tür delil, doğrudan analogik delildir. Bazı doğal fenomenlerin insan ürünlerine benzediğini göstermekle ilgili bazı örnekler. Bir hayvanın gözü, örneğin, daha çok bir makineye benzer. Ve hatta benzerliğin çok doğrudan olmadığı yerde bile, doğal fenomenler, ürünlerle, Hume'un *Diyaloglar*'ında, Cleanthes'in "araçların sonuçlara

önemli uyumu” olarak adlandırdı ı eyi payla ır.<sup>2</sup> Yani insan ürünlerinde oldu u gibi pek çok do al ürünlerde de makul olarak sonuç olması arzu edilen durumlar, makul derecede bu sonuçlara uygun vasıtalar olarak amaçlandıkları fikrini akla getiren fenomenler tarafından ortaya çıkarılır.

Bir kez bu benzerli e dikkat edilirse, zihnimdeki delil türü, do - rudan tümevarım ile ilerler. Bazı do al fenomenler insan ürünleriyle ortak benzer özelliklere sahiptir. Bununla birlikte ço u durumda, yani, insan ürünlerinde, bu özelliklere sahip fenomenler, zeki bir varlı ın kasıtlı eylemlerinin ürünü olarak kendini gösterir. Ayrıca bu özelliklere sahip fenomenlerden hiç böyle bir nedenin sonucu olarak görünmeyenler de vardır. Çünkü bu özelliklere sahip do al fenomenlerin nihai olarak Tanrı tasarımının sonucu olmadığını ve tüm insan ürünlerinin ise tasarımı görmedik. Fakat öyle ise tümevarım yoluyla, ilgili özelliklere sahip tüm do al fenomenlerin tasarım ürünü ve böylece ço u do al fenomenlerin kasıtlı eylem sonuçları olduklarını sonuçlarız.

Bununla birlikte söz konusu delil, bence, ba arısız olmaya mahkûmdur. Tümevarımcı dü ünmenin önemli bir prensibi, tümevarım çıkarımları yaparken, birisinin bir türden ve onlardan çok geri ölçüde farklı olan di erlerini çıkarmamasıdır. Örne in, bir kimse bazı anatomik özellikler yönünden di er memeliler hariç birçok at üzerinde bir ara tırma yapsa ve inceledi i tüm memelilerin bu özelli e sahip oldu unu bulsa, hala kesin olarak tüm memelilerin ve dolayısıyla tüm köpeklerin de bu özelli e sahip oldu una hükmedemez. Çünkü atlarla köpekler ara-

---

<sup>2</sup> D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, (Bobbs-Merill, Indianapolis, 1947) Kısım II, s. 143.

sındaki farklılık çok büyüktür. Burada nokta, bir kimsenin bir tür durumdan diğer tür durumlara tümevarıma dayalı çıkarımda asla bulunamayacağıdır. Eğer yine birisi bir özellik bakımından birçok memeli türünden köpek hariç bir çok hayvanı incelese ve eğer incelenen tüm memeliler bu özelliğe sahip çıksa, köpek ve diğer incelenen herhangi bir hayvan arasındaki farklılık önemli bile olsa, köpeklerin de söz konusu özelliğe sahip olduğunu çıkarsamak doğru olabilir. Çünkü burada incelenen hayvanlar, onların köpeklerden olduğu kadar, kendi içlerinde de büyük ölçüde farklıdır. Fakat araştırmacının bir özellik bakımından incelediği tüm örnekler, önemli hususlarda benzerdir ve dünülebilecek yeni bir durum için ise bazı bakımlardan farklıdır. Öyle ise araştırmacı yeni durumun diğerlerine benzer olacağına dair az bir güvene sahip olabilecektir.

Bununla birlikte bence, eğer -insan ürünlerinin tasarımı ve doğal fenomenlerin tasarım sonucu olmalarının ispat edilememesi gerçeğinden- insan ürünlerine benzer doğal fenomenlerin tasarımı çıkarılmaya teebbüs edersek bu tam olarak bizim karımıza çıkan durumdur. Bu, ürünler ile bazı doğal fenomenler arasında açık benzerlikler bulunmamasıdır. Ben bulduğumu dünüyorum. Fakat doğal fenomenlerin insan ürünlerine benzemediği önemli hususlar da vardır. Örneğin gözü dünün. Bir göz ile makine arasındaki bir farklılık her ikisinin de yapıldığı maddelerdir. Fakat ben bunun önemli bir farklılık olduğunu sanmıyorum. Çılgın bir bilim adamının bir gün et ve kan dışında tam olarak doğal olanlar gibi gözler yaptığını farz edin. Bu, bence, bizi ne kendi gözlerimizin tasarım ile yapıldığını dünebilmemize ne de



ürünler ile doğal fenomenler arasındaki benzerliğin sonuçta tasarım delili için yeteri kadar yakın olduğunu çıkarsamamıza daha eminli yapar.

Bana önemli bir farklılık olarak görünen şey budur. İnsan ürünleri, otomatik üretim durumlarında bile, kasıtlı eylemlerden tamamen *doğrudan* çıkar. Diğer taraftan gözlerimiz, biz rahim içinde geliyorken, doğal nedenlere sahip olan ve böylece bizim belirleyebileceğimiz yere kadar geriye doğru genetik olarak kontrol edilen süreçlerden doğar. Bu süreçler, tasarımın sonuçları olabilirler fakat eminler öyle ise tasarım, daha doğrusu, doğanın kumaşına dokunmuş gibi görünür. Ve görülebilir ki bu benzerlik de sanki tasarım tarafından üretilmiş gibi görünen bu doğal fenomenler ile insan ürünleri arasındaki tüm örneklerde bulunabilir.

Doğal fenomenler ile insan ürünleri arasındaki bu farklılık, ki doğal fenomenlerin birçok özelliği eminler tasarımıyla aynı ilahi bir varlık tarafından tasarlanmalı olduğunu inancını doğrulamak için kullanılan tasarım deliline iddia eder, sanıyorum ki, tasarım delilinin analogik versiyonlarını engellemek için yeteri kadar büyük bir farklılıktır. Herhangi bir oranda burada böyle bir versiyonu sonuçlandırma teebbüsünü takip etmeyeceğim. Bununla birlikte analogik olmayan diğer bir delil türü daha var ve ciddi zorluklarla karşılaşsa, sonunda, bence, onun için çok şey söylenebilir. Gerçekten de daha sonra önereceğim delilin bu versiyonu bu tür bir şey olarak sınıflandırılabilir.

Bu ikinci tür delil, pek çok örnekte, evrenin arzu edilen özelliklerinin, eminler onlar tasarım tarafından meydana getirilmedilerse, meydana gelipleri tamamen tesadüfi görünen karmaşık durumlar tarafından neden olunduğuna iddiasıyla karşılaşlar. Örneğin dünya üzerindeki insanların hayatın gelişi için uygun olduğunu gerçeği büyük ölçüde gezegenin bileminin

belirli detayları ve onun yörüngesinin güne çevresindeki konumuna bağlıdır. Eğer bu şartlar, gezegenin gelişi gibi çok az farklı olsaydı dünya belki de yamsız olurdu.

Yine doğa kanunlarının gerektirdiği gibi fiziksel dünyanın temel özellikleri, var olan türlü cisimler ile karıllıklı ilidir. Eğer cisimler veya kanunlar olduklarından yeteri kadar farklı olsa idi evren olduğundan muhtemelen tamamen farklı ve daha az ilginç olacaktı. Bir örnek olarak parçacıkları canlılar ve fiziksel sistemler olarak bir arada tutan güçleri düşünün. Örneğin atomları moleküler olarak bir araya getiren kuvvetleri veya yer çekimini gücünü hatırlayın. Eğer bu güçler olduğundan daha zayıf olsa idi madde kolaylıkla sabit düzenli haline gelemez ve evren genilemedeki bir parçacık sisteminden çok daha küçük olurdu. Diğer taraftan eğer güçler olduğundan oldukça daha kuvvetli olsaydı yapılar daha durgun ve ayrık olduğu görülürdü. Ve düzensiz yapılar ortaya çıkardı.

Öyle ise görülüyor ki evrenin olduğu kadar etkileyici olması elbette bir mesele değildir. Çoğu durumda evrenin arzu edilen özellikleri, görüldüğü kadarıyla ilikisiz durumlar belirli bir tarzda bir araya gelmemi olsaydı, hiç meydana gelmeyecekti. Fakat bir kimse öyle de dönebilir: eğer evrenin birçok durumda böyle etkileyici sonuçlar verecek şekilde bir araya gelmesi basitçe bir kaza olamaz. Bu tür durumlar bir açıklama gerektirir. Bununla birlikte tanımladığım bu tür bir delili sunan her hangi bir kimse, böyle durumların tasarım sonucu olmadıkça açıklanamayacakları veya her hangi bir oranda onların başka bir açıklamadan çok bu tarzda en iyi açıklanabileceğini savunur. Ve eğer bu doğru

ise ço u dikkate de er durumda evrenin özelliklerinin tasarım tarafından yaratıldı mı sonuçlayaca mız görülebilir.

Bu ikinci türdeki deliller, dikkat edin, analogik de ildir. Tasarımdan çıkarsamak istedikleri do al fenomenlerin insan ürünlerine oldukça çok benzediklerini iddia etmezler. Bunun yerine ba ka temeller üzerine açıklama gerektiren fenomenlerin uygun ekilde ancak tasarım sonucu olarak açıklanabilece ini göstermeyi ümit eder. Böylece bu deliller, tasarım delilinin analogik versiyonunu ku atan problemleri bertaraf eder görünür. Yine de bu yeni tür delil de ciddi problemlere açıktır. Ve kendi tasarım delili versiyonumu sunmadan önce en ciddi olduklarını dü ün- dü üm üç hususu söyleyece im:

(i) İkinci tür tasarım delilleri, tasarım ürünü olarak öncelikle ke fedilen fenomenler ile onlar arasında kabul edilen her hangi bir benzerlikten tamamen ayrı olarak, bazı do al fenomenlerin kendilerini kasıtlı eylem sonuçları olarak açıklamaya müsait kılan özelliklere sahip buldukları görü üne dayalıdır. Fakat bu do ru görünmüyor. Kast etmekle ili kili olan fikirler ailesiyle ilk kez kar ıla tı mızda, öyle görünür ki, i lerin kasıtlı olarak yapılıp yapılmadı mı belirlememize izin verecek mantıksal bir kriter dü ünemeyiz. Bunun yerine, kasıtlı *davranı m* örneklerini tanımayı ö renmekle ba larsak ve öncelikle bir insan için kasıtlı olarak eylemde bulunmanın ne oldu unu bilirsek, öyle görünüyor ki, bazı tür i lerin kasıtlı olarak yapıldıklarını bilebiliriz. Çünkü biz sık sık böyle durumları kasıtlı olarak tanıdı mız eylemlerden sonuç çıkarmakla buluruz. Yani öyle görünüyor ki, i lerin tasarım tarafından üretilmi oldu unu gösterecek kendinden ayrılmaz özellikleri yoktur. Dahası bir eylemin kasıtlı olarak yapıldı mı yalnızca ya direkt olarak onun kasıtlı ey-

lemelerle yapıldı mı bilerek ya da onun böyle eylemlerden çıkarsamak üzere ke fetti imiz durumlara yeteri kadar benzer oldu unu bilerek anlarız. Fakat bu e er do ru ise o halde ileri sürülebilecek tasarım kanıtının sadece tek türü analogik versiyondur, ve analogik versiyonun ba arısız oldu unu dü ünmemizin nedenlerini biraz önce gördük.

(ii) Nedensellik hakkında çok genel dü üncelerden de bu aynı sonuca ula abiliriz. Hume'un nedensellik teorisinin tebrik edilecek bir özelli i neden ile sonuç arasında apriori hiçbir ba lantı olmadı ı tezi- dir. Hiç kimse yalnızca akıl ile her hangi bir i in nedenini ke fedemez. Bunu ancak tekrarlayan örneklerde meydana geli türleri ile öncelenen benzer durumları gözlemleyerek bilebilir. Fakat öyle ise bundan u sonuç çıkacaktır: bir olayın kasıtlı bir eylemin ürünü oldu unu daha önceden böyle nedenlere sahip oldu unu ke fetti imiz durumlara e er yeteri kadar benziyorsa bilebiliriz. Ve e er muhtemelen göründü ü gibi, evrenin en genel özellikleri bizim analogi ile birinden di erine akıl yürütebil- mek üzere kendimiz için ke fetti imiz nedenleri olan bu olaylardan çok farklıdır. Öyle ise do adaki nihai nedenler hakkında bilgisizli imizle kalmaya devam edece iz. Bu iki itiraz, daha önce sundu um analogik tasarım deliline karı ı itiraz ile birlikte, bana göre tasarım deliline yönelik en ciddi meydan okuma olu turabilecek görünüyor. Ve onların bu tek delilden daha fazlasına meydan okuyabilece ine de dikkat edilmelidir. Gerçekten de onlar aklın Tanrı'nın varlı ma inanmak için yeterli temeller sa layıp sa layamayaca ı sorusunu davet ederler. Çünkü var sayalım ki, bir kimsenin Tanrı'ya inanmak için yeterli nedeni var. Öyleyse bununla o kimse evrenin tasarım tarafından ekillendirildi ine inanmaya yeteri kadar nedene sahiptir. Fakat e er her iki (i) ve (ii) itirazlar ba arılı olursa

bir kimse, hem bir bütün olarak yeteri kadar yakın olarak evrene benzeyen hem de tasarım tarafından yapıldı ı bilinen durumları ke fetmedikçe böyle bir nedene sahip olamaz. Ve tasarımın analogik deliliyle ilgili görüldü ümüz zorluklarla birlikte, kimsenin bunu yapamayaca ı görülebilir.

(iii) Sonuç olarak tasarım delilinin analogik olmayan versiyonları bize bazı fenomenlerin tasarım tarafından yapıldı mı sonuçlamamızı ister. Çünkü basitçe ba ka hiçbir yeterli açıklama mevcut görünmez. Bununla birlikte yukarıdaki zorluklardan farklı olarak bile, bir kimse delilin bu formundan üphe duymalıdır. Hepsinden öte, alternatif açıklamaların mevcut oldu unu fakat bizim henüz onları dü ünememi olmamız mümkündür. Gerçekten de, do al fenomenlerin öne çıkan çoounun alternatif açıklamalarının, biyolojide evrim teorisi tarafından önerilen bir takım araçlar kullanılması ile elde edildi i görülebilir. Çünkü bu teori, saf do al süreçlerin en yüksek derecede organize edilmi ve etkileyici yaratık türleri ortaya çıkarabilmenin bir yolunu ortaya koyuyor görünüyor.

Elbette evrim teorisi direkt olarak yalnızca biyolojik organizmalarda görülen tasarım örneklerine uygulanabilir. Yine de bu teori iki tarzda da tasarım deliline kar ı sayılabilir. Birincisi bu, delilin en iyi örneklerinin ço unu yıkar görünür. Teoriyi kullanarak örne in bir kimse niçin gözün çe itli parçalarının daha iyi görmeyi en ileri götürecektar tarzda geli ti ini bir tasarımcıya ba vurmada açıklayabilir. kincisi evrimci açıklamaların direkt olarak kullanılmadı ı yerde bile, onlar sanki tasarımlanmı gibi görünen fenomenlerin açıklanmaları için bir model sa lıyor görünürler. Çünkü sırf geli i güzel süreçlerin yüksek derecede organize edilmi bir evreni meydana getirebilece i görülebilir ve daha dü ük

derecede organize yapılar daha az sabit ve daha kısa ömürlü olurken, bir kimse etkileyici yapıları çok nadir vesileler üzerine bir kez varlığına gelen ve varlıkta kalmaya devam eden yapılar olarak düşünülebilir.

Bu üç soruyu üçüncü kısımda cevaplandırmaya çalışacağım. Bununla birlikte şimdi onları bir tarafa bırakarak önermek istediğim tasarım delilinin versiyonuna döneceğim.

## **KISIM 2**

Burada sunacağım tasarım delilinin versiyonu, ayrıntılı olarak, Elisabeth Anscombe tarafından yazılan *Neden, Ans ve Talih* başlıklı 1951'te yayınlanmamış çalışmada ortaya konana çok benzer bir ayırım üzerinde sürecektir ve Bayan Anscombe'nin yazısı tarafından ileri sürülen düşünceleri daha da genişletecektir. Bayan Anscombe *Neden, Ans ve Talih*'de "sırf talih" dediği şeyi 'nedenlerin plansız sıralanması' olarak tanımladığı 'ans'ın anlamından ayırt eder. Bir olay sırf talih ile meydana geldiğinde, onun meydana gelmesinde gelişimin bir özelliği vardır, hatta eğer onun meydana gelmesiyle ilgili tüm şartlar aynı olsa bile, meydana gelmeyebilirdi. Bayan Anscombe'nin örneğini kullanmak gerekirse, rüzgar fırtınasının tohumunu biraz uzağa taşıyabilir ve onu oraya bırakabilir. Hatta belki ilgili herhangi bir durum farklı olmaksızın bir parça uzağa taşıyabilirdi. Ve eğer böyle ise, biz tohumun biraz daha ileri de ilde sadece olduğunu söyleyebiliriz. Dikkat edin bu durumda biz determinizm doktrininin bir ihlaline sahip olacağız ve gerçekten de determinizm basitçe hiçbir şeyin sırf talihle meydana gelmeyeceği tezi olarak ifade edilebilir.

Hatta bir eyin ans ile meydana geldi ini söyledi imiz yerde, determinizmin ihlaline gerek olmasa bile ba ka durumlar da vardır. *Neden, ans ve Talih*'den bir ba ka örnek vermek gerekirse, bir uçak, yava bir e imle dalar gibi, bir büyük bir kayayı vuran bir bomba atabilir. Ve burada Bayan Ancombe bombanın kayayı vurmasının, e er böyle olmasının gereklili i kastedilmediyse ve hatta hiçbir geli i güzellik bulunmasa bile, ans ile oldu unu söyleyecektir. Belki kayanın yolu ve bombanın atılmasının usulü hakkında yeterli bilgi verilerek bir kimse bombanın kayayı vurmaya üzere atıldı mı veya en azından e er hiçbir ey araya girmezse onun olaca mı, kesinlikle tahmin edebilir.

imdi a a ıda sunaca m delilin farkı, Bayan Ancombe'nin "sırf talih" in anlamı ve nedenlerin kasıtlı olmayan veya planlanmayan sıralama na çok benzeyen ans fikri arasında olan bir eye ba lıdır. Bir örnek olarak u tipik durumu dü ünün: bir kimse benim ve bir arkadaş ın bir lokantada kar ıla mamızın ans ile oldu unu söyleyebilir. Yine birisi de bunu bir ansın gerçekle mesi olarak adlandırarak, bizim kar ıla mamızın önceki nedensel faktörlerle hiçbir ili kisinin bulunmadı mı söyleyebilir. Arkada ının lokantada olması, o, ba kalarının ve benim aynı zamanda orda olmama neden olan çe itli durumlar olabilir. E er isterseniz, bizim kar ıla mamız belirlenmi olabilir, belki hatta her zaman belirlenmi tir. Bunların hiç biri, bir kimse bizim ansla kar ıla tı mızı söyledi inde inkar edilebilir görülmüyor. Çünkü e er inkar edilmiyor ise determinizmi reddetmekten daha kolayı vardır veya dahası birisi, determinizmi reddetmeden, bu tür olayların ans tarafından meydana getirildi ini söyleyemez.

Bence bir kimsenin, arkada ımın ve benim kar ıla mamızın ans-  
la oldu unu söylemesinde kastediyor göründü ü ey, kar ıla mamızın  
*gene*/bir nedeni olmad ıdır. Ben neden ne olursa olsun geldim ve arka-  
da ım da nedeni ne olursa olsun geldi ve kar ıla tık. Bizi orda bir araya  
getiren nedensel zincire genelde hiçbir ortak ey yoktur. Dolayısıyla e er  
biz lokantada kar ıla mayı planlamamız sebebiyle kar ıla mı sak veya  
e er birimiz di erinin orada olaca ını duyması sebebiyle gitti ise, kar ıla  
la mamız bir ans olamaz. Ve yine e er biz ikimiz de lokantaya bir bü-  
yük efin gece daveti vermesi sebebiyle veya arkada çevremizdeki her-  
kesin bir vesileyi kutlamak için orda olması sebebiyle gitmi sek hatta biz  
kar ıla mayı kastetmemmi sek bile, birisi bizim ans la kar ıla tı ımızı  
söylemeye e ilimli olamaz. Bu son iki örnek bence gösteriyor ki, iki ola-  
yın meydana geli lerinin ans la olmaması için birlikte gerçekle melerini  
amaçlamak gerekmez. E er nedensel zincir, ikisinin olu masıyla ortak  
önemli bir parça içeriyorsa yeterlidir.

' ans' terimini burada tanımladı ım anlamda kullanaca ım. Da-  
ha kesin olarak her ikisinin birbirinin nedeninin önemli bir parçası olma-  
dı ı ve bir üçüncünün da o ikisinin nedeninin önemli bir parçası olmadı-  
ı durumda yani, ikisi de ortak önemli bir parçaya sahip olan nedensel  
zincirle meydana gelmedi inde, her iki olayın birlikte meydana gelmesi-  
nin ans la oldu unu söyleyece im. Dahası sırf talih ile ansın bu anlamı  
arasındaki farklılık a kar ılık gelecek ekilde, ans kavramını bir kimsenin  
olayların birlikte meydana gelmelerini açıklayabilece i iki tarzı ayırt  
etmek üzere kullanaca ım.

Varsayalım ki, sizin imdi bu cümleyi okudu unuz anda ben  
ans eseri aya a kalktım. Bir kimse öyle ise siz okurken benim niçin aya-



a kalktı mı açıklamayı ümit edebilir mi? Bence olumsuz cevap vermek çok do al olurdu. Siz okurken benim niçin aya a kalkıyor oldu umun hiçbir nedeni yoktur. eyler sadece bu tarzda olmu tur. Bununla birlikte yeterli neden prensibini yani her eyin bir nedeni vardır, ciddiye alan birisi son kelimedede oldu u gibi bu cevabı kabul etmeyecektir. Dahası bence o herkesin sorudaki olaya zihnindeki anlamında açıklama yapacağını söylemeyi isteyecektir. Bu iki mümkün cevaba kar ılık olarak söyleyeyim ki, iki veya daha fazla olayın bir araya gelmesinin veya olayların kesi mesinin, her birinin kesi mede bir açıklaması oldu unda yalnız *temel bir açıklaması* vardır, ve diyece im ki, bir kesi menin temel açıklaması onun kesi en parçalarının açıklamalarının kesi imidir. Ayrıca unu da belirteyim ki, kesi en iki veya daha fazla olayın ortak bir açıklaması vardır. Yani her ne zaman guruptaki olayların hiç biri talihle meydana gelmedi inde bir gurup olayların bir arada meydana gelmesi temel bir açıklamayı garanti edecektir ve guruptaki olaylar ancak ve ancak iki olay ansla bir araya gelmezse ortak bir açıklamaya sahip olacaktır.

imdi bu ayırımları kullanmak istedi im iki nokta var. Birincisi mantıksal olarak ba ımsız iki olayın ortak bir açıklaması olaca mın hiçbir mantıksal garantisi yoktur gibi görünüyor. eyler sık sık ans ile meydana gelebilir ve yeterli neden prensibinin bir destekçisi her çak ı an olayın temel bir açıklamasının olaca ından daha fazla hiçbir ey ümit etmez. kinci olarak, bununla birlikte, epistemolojik bir mesele olarak belirli olayların ansla meydana geldi ine basitçe inanmadı ımız durumlar vardır. Ve sunaca ım delil bu ikinci nokta üzerine kuruludur. Çünkü inanıyorum ki, ansla meydana geldi ine inanmanın a ırı derecede zor oldu u do al fenomenler vardır ki, e er en azından onlardan bazıları

tasarım tarafından yaratılmış ortak yalnızca bir açıklamaya sahip olabilir. Dolayısıyla bence iki adımlı bir delil ile bazı doğal fenomenlerin kasıtlı olarak yaratıldığını ispatlayabiliriz.

Sonuna kadar zihnimdeki fenomen türlerinden bir örnek veremeyeceğim. Birincisi, hafızam beni aldatmıyorsa, Bayan Anscombe tarafından bir kaç yıl önce aldığım bir deneyden uyarlanan kurgu örneğiyle kullanmayı ümit ettiğim akıl yürütmeyi göstereyim.

Var sayalım ki, bir gün bir kimsenin penceresinde buz tarafından ekillendirilmiş bir doğal manzarasının mükemmel bir resmi ortaya çıkıyor. Zorunlu olarak ilahi bir varlığın tasarımı ile olmasa da, böyle bir olayın tasarım tarafından meydana getirildiğine neredeyse kesinlikle inanabileceğimizi düşünüyorum. Ve eğer niçin diye sorarsak, bence, biz eğer bu böyle olmasaydı muhtemelen açıklayabilirdik, niçin buzun pencere önünde olduğu gibi ekillendiğini açıklamanın hiçbir yolu olmayabilir. Bununla birlikte eğer bir açıklama ile biz zihnimizde temel bir açıklamaya sahibiz, bu çok doğru olmayabilir.

Varsayımsal olarak, normal durumlarda, hava şartları hakkındaki deyimlik olaylar, bir cam levha yaparak, levhanın bulunduğu odadaki sıcaklık ve nem vb. buzlu bir pencere camı üzerinde olduğu gibi tarzda ekillendirmeye neden olur. Ve yine varsayımsal olarak öyle mümkün şartlar vardır ki, eğer barabilirlerse, buzlu bir levha üzerine doğal manzarasını ekillendirebilir. Elbette bu şartlar çok tuhaf olabilir fakat biz bunu bilemeyiz. Farz edelim ki, gerçekte örnekimizdeki doğal manzarası çok normal görünen şartlar tarafından doğal vasıtalarla meydana geldi ve bu doğal şartlar kendileri, normal görünen şartlardan doğdu. Öyleyse biz bilim adamlarının, örnekimizdeki buz tarafından ekillendi-

rilen eserin niçin bir do um manzarasının bir resmi oldu unun mükemmel iyi bir temel açıklamasını verebilmelerini hayal edebiliriz.

Birincisi, bir kimse buzun niçin ilgili pencerede olan eserdeki gibi ekillendi ini bir ba kasının normal durumlarda da böyle olmasını ümit edebilece i tarzda açıklayabilir, yani çe itli türlerdeki buz kristallerinin çe itli pencere önlerinde niçin ekil aldı mı açıklayarak bunu yapar. Öyle ise bir kimse geometri, temel insan algısı ve belki ba ka benzeri eyler hakkındaki bilgilerini kullanarak, ekillenen eserin niçin bir do um manzarası yaptı mı açıklayabilir. Sonuç ekillenen eserin niçin bir do um manzarası oldu unun temel bir açıklaması olabilmesidir.

Burada ilginç oldu unu dü ündü üm ey udur: e er biz örneğimizdeki do um manzarasına böyle bir açıklama verirse bence tasarımdan sonuçlandı ma inanmaya daha az e ilimli de iliz hâlâ. Manzaranın do anın düzeninin bir parçası olan ola an süreçten do du unu göstermekle, böyle bir açıklama bizi sadece buz üzerine teknolojik etki gösteren bir varlık tarafından de il ve dahası ibadetimize layık bir varlık tarafından tasarımılandı ma inanmaya bizi daha e ilimli kılabilir.<sup>3</sup>

Öyle ise soru, bence, udur: örneğimizdeki do um manzarasının tasarım tarafından meydana getirildi ini çıkarılmadı mızda kullandığımız akıl yürütme nedir? Ve cevap ben inanıyorum ki öyle verilebilir: Birincisi, bence, buzun sırf ansıla bir pencere üzerinde bir do um manzarası ekillendiremeyece ine inanırız. Yani örneğimizde, bu eserin bir

<sup>3</sup> Dikkat edilmelidir ki, benzer bir nokta tasarım kanıtı hakkında yapılabilir. Belirli do al fenomenlerin tasarımılandı mı kabul eden kimsenin bu fenomenlerin geçmi te belirsiz uzaklıktaki sırf do al nedenlerden meydana geldi ini inkar etmesi gerekmez. Ve yine birisinin tasarımıla oldu una inandı ı bir do al fenomen e er böyle bir nedenler zincirinin sonucu olarak ortaya çıkmı sa bu olgu onun tasarımcısının büyüklü üne bir kanıt sayılır.

do um manzarası olu turması ve buzun belirli bir pencerede eser yaratmasının ortak bir açıklaması var olmalıdır. Buna niçin inandı mız tam olarak açık de ildir. Buz çok sık olarak pencere levhalarında güzel eserler ekillendirir ve dahası biz ekillenen eserlerin bizi çarpacak kadar güzel eyler olmasının ansla meydana gelece ini kabul etmeye istekliyiz. Bununla birlikte aynı ekilde bir do um manzarasının ansla meydana gelece ini kabul etmeye istekli olmamamız bence açıktır.

Fakat e er bu do ru ise buzun örne imizdeki levha üzerinde belirli bir eseri ekillendirmesi olgusu ve eserin bir do um manzarası ifade etmesi olgusu genelde kendi nedenlerinin önemli bir parçasını payla maktadır. Ve dolayısıyla olguların her biri di erinin nedeninin önemli bir parçasıdır veya üçüncü bir olay her ikisinin nedenin önemli bir parçasıdır. Bununla birlikte belirli bir eserin bir do um manzarası ekillendirmesi olgusu çok genel bir eydir. Geometri hakkındaki olgulardan, bir do um manzarası sayılacak eylerden ve belki çe itli türde nesnelere kar ıla tı mızda gördü ümüz eserlerden çıkar. Ve böyle iken bu olguların ço u, genellikle nedensizdir. Hâlbuki deneysel bir olgu meselesi olarak görülebilir ki, ne buzun bir cam levha üzerinde belirli bir eseri ekillendirmesi olgusu ne de türlü olgular örne in yerel hava artları ve böyle bir eseri buzun ekillendirmesini sa layabilecek bir levha yapısı tarafından neden olunabilir. Dolayısıyla öyle görünüyor ki, ne buz belirli bir eseri ekillendirebilir ne de bir do um manzarası sayılabilecek bir esere yol açan eyin önemli parçaları olabilecek nedenler vardır.

Bununla birlikte bu durumda kabul edilmelidir ki, belirli bir eserin bir do um manzarası ifade etmesi olgusu, örne imizdeki pencerede görünen esere neden olan eyin önemli bir parçası oldu udur. Ve bu,

yeniden deneysel bir mesele olarak, eser tasarım tarafından meydana getirilmedikçe gerçekle meyecek bir şey gibi görünüyor. Çünkü bir eserin bir doğum manzarası ekilendirmesi, pencerede görünen şey bir tasarımcının neden olduğunu ve dolayısıyla böyle bir olgunun açıklanmasında önemli bir rol oynadığını gösterir. Bununla birlikte eser örneklerimizdeki eser tasarım tarafından meydana getirilmemesi böyle görünüyor ki, bir doğum manzarasını oluşturması gerçeği, bunun ekillenmesine yol açan özel bir gecede özel bir cam parçasının çevresinde ve çok özel şartların nedeninin önemli bir parçası olabileceğini düşünmek sorunun doğrudur. Ve böylece ortaya çıkıyor ki, örneklerimizdeki doğum manzarası tasarım tarafından meydana getirilmeli olmalıdır.

Elbette doğum manzarası örneklerimiz bir kurgudur. Fakat ben inanıyorum ki, benzer bir akıl yürütme çözümleri fiili durumlarda doğal fenomenlerin tasarım tarafından meydana getirildiğini göstermeye yardımcı olabilir. Çünkü çözümleri durumda karmaşık olaylar böyle tarzda birlikte meydana gelir ki, evrenin dikkate değer özelliklerini oluşturur ve bir kimse olayların böyle etkileyici sonuçlara sahip olan tarzda bir araya gelmelerinin basitçe anlaşılabilir. Yani bir kimse düşünülebilir ki, belirli olayların böylelikle meydana gelmesinin ortak bir açıklaması var olmalıdır ki, onlar etkileyici sonuçlar oluşturur. Bununla birlikte çeşitli olayların etkileyici sonuçlar meydana getirebilmesi gerçeği, eser birlikte gerçekleştirmesi, böyle görünüyor ki, ne olayların meydana gelmesi ile açıklanabilir ne de onların meydana gelmesine neden olabilecek çeşitli olgularla. Ve dolayısıyla tek alternatif, olayların etkileyici sonuçlar yapabildiği olgusunun, onların meydana gelmelerini açıklamaya yardımcı olacaktır gerçeğidir. Fakat yine olayların etkileyici

sonuçlar meydana getirmek isteyerek davranan bir tasarımcı tarafından gerçekleşmesi mesine neden olunmadıkça bunun olamayacağı görülebilir.

Bu, öyle ise kısaca, ileri sürmek istediğim tasarım delilidir ve bunda kullanılan akıl yürütmenin, benzer akıl yürütmenin doğum manzarası durumundaki sezgilerimizi açıklaması gerçeğinden makuliyet kazandı mı iddia etmek istiyorum. Bununla birlikte birisinin bu son iddiayı tartışmayı isteyebileceğini düşünüyorum. Çünkü birincisi, doğum manzarası örneği hakkındaki sezgilerimizin, önerdiğimiz karmaşık delil üzerine kurulu olmaktan ziyade basit analogik akıl yürütme üzerine kurulu olduğunu düşünülebilir. Yani bir kimse, tasarım deliline başvurmayı gerektirecek doğal fenomen türlerinin aksine, örneğimizdeki doğum manzarasının, bir kimsenin onun tasarımı olduğunu analogi ile basitçe düşünmesi için, insan varlıkları tarafından yaratılan sanat ürünlerine yeteri kadar benzediğini düşünebilir.

Ve ikinci olarak bir kimse, doğum manzarası hakkındaki sezgilerimiz önerdiğimiz akıl yürütme tarafından açıklanabilse bile, akıl yürütmenin kendisinin analogik akıl yürütmenin sadece benimsenmeyen bir formu olduğunu savunmayı isteyebilir. Çünkü görülebilir ki, birisinin bir gurup fenomenin ortak bir açıklamasının olduğunu kefedebileceği tek bir yol vardır ki, bir gurubun diğer üyelerinin nedenlerini ilk fark edilebunu direkt olarak kefetmediğini varsayar ve bu, üyelerinin ortak açıklamalara sahip olduğunu bilindiği erleri ile gurup arasındaki yeterli benzerlikleri bulmaktır. Fakat bu durumda, öyle düşünülebilir: bir tasarım delilinin idare ettiği fenomenlerin kesimesi, onun bu köklerinden yeteri kadar farklıdır ki üyelerinin ortak açıklamalara sahip olmasına analogi ile kurulu bir delile karşı koyma yolları kefedebiliriz.

Bununla birlikte ben bu iki itirazın ba arısız oldu unu dü ünüyorum. Birincisi, ço u bakımlardan örne imizdeki do um manzarasının insanlar tarafından tasarımıldı mı bildi imiz sanat ürünlerine yakından benzedi i do rudur. Gerçekten de örnekteki ekillenen resmin tuval üzerine sanatçıların yaptı ı bir tür resim gibi göründü ü sanılabilir. Yine de do um manzarasını sanat ürünlerinden ayırt eden yollar da vardır. En önemlisi olarak, manzaranın pencere önünde meydana gelmesi süreci, tuval üzerinde bir resim yapmaktan büyük ölçüde farklıdır ve bu, daha önce bize gözlerin sırf makinelere benzemesi sebebiyle tasarım tarafından yapıldı mı iddia edemeyece imizi sonuçlandıran bir tür ayırımdır.

nsan sanat ürünleri ile do um manzaramız arasındaki benzerliklerin, manzaranın tasarımına analogi ile basit bir delile izin vermeye yeterli olmaması bence u ekilde gösterilebilir. Genellikle donmu güzel ekiller, pencere levhalarındaki simetrik kar taneleri ve insan yapımı geometrik tasarımları andıran bu örnekler, örne imizdeki do um manzarasına oldu u kadar yakın biçimde sanat ürünlerini andırır sanılabilir. Hâlâ hiç kimse böyle donmu eserlerin tasarım tarafından üretildi ini do rudan sonuçlayamaz. Örne imizdeki do um manzarasının kasıtlı olarak yaratıldı mı göstermek için gereken o halde sanat ürünlerine benzerlikten daha çok eydir.

kinci olarak, bir kimsenin nedenleri bilinmeyen fenomenlerin ortak bir açıklaması oldu unu çıkarsaması, yalnızca e er böyle açıklamalara sahip olaca ı ke fedilen durumlardan analogi ile böyle yapabiliyorsa, do ru olabilir, hatta kısaca ben bunun do ru olmadığını önerece im. Fakat hatta e er do ru ise bundan bir kimsenin ortak açıklamaları ke fedilen di er olaylarla bu gurup arasında önemli benzemezlikler bulun-

madıkça, bir gurup fenomenin ortak bir açıklaması bulundu unu çıkar-sayamayaca ı sonucu çıkmaz. Çünkü hatırlanmalıdır ki, ortak açıklaması olacak çok farklı türde fenomenleri biliriz ve bir sonuç olarak e er yeni bir gurup fenomen ortak açıklaması oldu u ke fedilen bu guruplarla ortak önemli özelliklere sahip ise ve e er bu yeni gurup ile di er gurup-lar arasında farklılıklar di er bazı gurupların kendileri arasındaki farklı-lıklardan daha fazla ilgili görünmüyorsa, o halde bir kimse analogi ile bu yeni gurubun üyelerinin ortak bir açıklaması oldu unu dü ünebilme-li-dir. Yani bu durumda çıkarımımız, köpeklerin belirli bir özelli e sahip oldu unu hiçbir memeli üzerinde çalı ılmamı olmas ı sebebiyle, atların da aynı özelli e sahip olmasından çıkarsayan açıklamadan daha çok köpeklerin belirli bir özelli e sahip oldu unu geni ölçüde türleri üze-rinde çalı ılan tüm memelilerin de aynı özelli e sahip olmasından çıkar-sayan açıklamaya benzer olacaktır.

Bir oranda tasarım delillerinin i aret etti i do al fenomenler in-san ürünlerine yeteri kadar benzemez. Çünkü bir kimsenin basit analogi ile onların tasarımı meydana getirildi ini savunması, ba ka bir kimse-nin de onların oldukları gibi yer aldıkları olguların genelinde bir açıkla-maya sahip olması gerekti i sonucunu çıkaramayaca ını göstermez. Yine buradaki örnek gözündür. Makinelere basit bir analogi ile gözlerimizin tasa-rımlandı ını savunamayız. Fakat bu, gözün çe itli parçalarının geli imi-nin onların bir kimsenin görmesini sa lamasını dikkate almaksızın açık-lanabilece ini kabul etmeye yönelik önyargı olabilir. Gerçekten de evrim teorisinin en çekici özelliklerinden biri, bu tür bir ihtiyacı kar ılayan açık-lamalar sa layabilmesidir.



Daha önce, iki olayın ortak bir açıklaması olmasını çıkarsadı ımızda bunu analogi ile yapamayacağı mızı söyledim. Gerçekte, bazı belirli olayların ortak bir açıklaması bulunması yargısının artlı de il, fakat dahası tümevarım yoluyla ön varsayıldı mını dü ünmeye elimliyim. Ve dü ünüyorum ki, bizi onların ortak bir açıklaması olmaya hükmettirecek belirli olayların kalıcı özellikleri var olabilir. Ve dahası e er biz tümevarım ile dü ünmede do rulanırsak böyle yapmakta da do rulanırız.

Bir demir paranın yüz kez atıldı nda her zaman tura geldi ini dü ünün. Hiç üphesiz birisi, bundan hareketle hem paranın kuruldu u nu hem de gelecek atı larda tura gelmesinin hemen hemen kesin olduğunu çıkarabilir. Ve burada önemli oldu unu dü ündü üm ey, bu iki yargının ili kili oldu udur. Özellikle e er birisi paranın hep aynı ekilde tura gelmesinin sırf ansız oldu unu dü ünürse, tüme varım ile gelecekteki atı ların da öncekiler gibi olacağını sonuçlaması irrasyonel olabilir. Birisinin de kumarbazın safsata ile turaların yazılardan sonra gelmesi gerekti ini sonuçlayabilece i gibi. Her bir yeni atı ta paranın tura gelmesinin ihtimali hala ikide birdir.

Ve bu, bence, genel tüme varım çıkarımlarında do rudur. Gözlenmi durumların ortak kendi nedenlerinin önemli bir parçasına sahip oldu una inandı ımızda, gözlenmemi durumların da gözlenmi durumlar gibi olacağını duyarlı biçimde kabul ederiz. Dolayısıyla e er biz gözlenmi zümrütlerin kendilerinin ekillendikleri süreçlerin genel özellikleri sebebiyle ye il olduklarına inanmaz isek gözlenmemi zümrütlerin de ye il oldu unu çıkarsamak makul olmaz. Fakat e er bu do ru ise öyleyse görülüyor ki, tüme varım ile dü ünmemizden önce çe itli feno-

menlerin ortak açıklamalara sahip olduğu yargısını yapabilmeliyiz. Dolayısıyla böyle yargıların tüme varım üzerine kurulu olmadığı görülüyor.

### KISIM 3

Şimdi bana izin verin, I. kısmın sonunda söylediğim tasarım deliline karşı üç itiraza geri dönelim. (i) ve (ii) itirazlar, bir kimsenin bazı olayların tasarım ile meydana geldiğini yalnızca direkt olarak veya doğrudan analogik akıl yürütme ile bilebileceğini göstermeye çalıştı. Bununla birlikte eğer doğum manzarası örneğimiz hakkında söylediklerim doğru ise bir kimse o manzaranın tasarım ile yapıldığını bilebilirdi, fakat her iki tarzda böyle olduğunu artık bilemez. Dahası eğer hata yapmışsam bile, birisi analogi ile örneğimizdeki manzaranın tasarımılandığını çıkarsayabilirse, hâlâ, bence, o kimse tanımladığım daha karmaşık akıl yürütme ile olduğunu da bilebilir ve böyle bir akıl yürütme ona bir olayın tasarım ile yapıldığını, hatta bu analogi ile gösterilemez olsa bile, bilmesine imkan verir.

Öyleyse (i) ve (ii) itirazlar başarısızdır ve bence, bu çok şaşırtıcı gelmemeli. Çünkü iki itiraz, yeterince makul olarak, bir kimsenin herhangi bir verili olayın kasıtlı bir eylemle meydana getirildiğini *apriori* olarak bilemeyeceğini kabul eder. Fakat bundan bir kimsenin böyle bir şeyi yalnızca direkt olarak veya analogi ile bilebileceği sonucu çıkmaz. Öyleyse itirazlar, doğrudan analogik olmayan fakat yine de bir kimsenin bir olayın kasıtlı meydana getirildiğini çıkarsamasına izin verecek bir empirik akıl yürütme çizgisi olmayacağını göstermez. Onlar basitçe böyle hiçbir çizgi olmayacağını varsayıyor. Bununla birlikte eğer ben haklı isem

penceredeki do um manzarası hakkındaki sezgilerimizi açıklamayı önerdi im akıl yürütme tam da böyle bir dü üncedir. Ve e er bu akıl yürütme makul görünürse (i) ve (ii) itirazlar ayakta kalamazlar.

Öyle ise (iii) itiraza bakalım. Bence ço u insan bu gün evrim teorisinin büyük bir rol oynadı ı hayatın kayna ının belirli bir resmine inanmaktadır. e ylerin bu resim tarafından yansıtıldı ı gibi, dünyanın ya ayan yaratıklar için uygun bir çevre sa layabilmesi basitçe iyi bir ans meselesidir. Her ne kadar iyi ans burada bir ekilde sürpriz de ilse de. Çünkü bizimki gibi geni bir evrende güne gibi birçok yıldız var ve böyle yıldızlar da hatta yeteri kadar boyutu, bile imi ve eksenleri dünyanın kilere benzeyen gezegenlere sahip olmalıdır. Dolayısıyla bir kez dünya uygun çevreyi tetikledi inde öncelikle ilkel organizmalar çok ihtimal dı ı olmayan kimyasal reaksiyon dizilerini sonucu olarak varlı a gelmeye ba lar. Yine geçekle en kimyasal süreçlerin canlı yaratıklar meydana getirmesi burada ans iledir. Sonuç olarak ilk organizmalar bir kez varlı a gelince, evrim teorisinin geri kalan olayları sa layaca ı ve teoride yer alan rast gele mutasyon ile do al seçilimin mekanizmaları sonuçta akıllı varlıklar ortaya çıkıncaya kadar daha geli mi ve daha ileri yaratıklara neden olabilece i dü ünülebilir.

Hayatın kayna ının bu resmi bugün geni ölçüde kabul görmektedir. Gerçekten de evrimin popülerli inin ça ımızın entelektüel tarihinin önemli bir özelli i oldu una inanıyorum. Yine de ben bu resmin kusurlu oldu unu dü ünüyorum. Çünkü çe itli kimyasal süreçlerin çok basit canlı yaratıkları meydana getirebilece ine inanabiliriz, hatta e er onların böyle yaratıklar meydana getirebilmesi, sürecin gerçekle tirebilece i e ylerle ilgili olmasa bile. Fakat çok karma ık yaratıkların bu yol-

la meydana gelebileceğini kabul edemeyiz. Bununla birlikte, Geach'ın belirttiği gibi<sup>4</sup>, doğal seçim sürecinin kendisi yüksek derecede gelişimi genetik mekanizma ile yaratıkların varlığını ön varsayıyor görünüyor ve öyle ki onların kökenini açıklamak için kullanılamaz. Dolayısıyla bu mekanizmaların kaynağı için başka bir makul açıklama bulmalıyız.

Doğal seçim ebeveynlerine yakından benzeyen yavruları taşıyan yaratıklar arasında yer bulabilir ancak. Çünkü eğer yavrular ebeveynlerine tam olarak benzerse doğal seçim yalnızca varlıktaki karakterler arasında meydana gelebilir. Dolayısıyla yeni karakterlerin gelişimine yol açamaz. Diğer taraftan eğer yavrular yakın derecede ebeveynlerine benzemez ise hatta eğer bazı ebeveynler yüksek derecede uyumlu karakterlere sahip olsa bile ve diğerlerinden çok çocuklar üretse de, onların çocukları daha muhtemel olarak karakterleri miras bırakmaya yeterli olamazlar ve süreç durur.

Elbette gerçekte yaratıklar doğal seçimi kolaylaştıran genetik mekanizmalara sahiptir. Fakat mekanizmalar çok karmaşıktır ve onlar kendileri doğal seçim ile bir yere kadar evrimleşer de öyle görünmektedir ki, yavrunun ebeveynine çok değil, yeteri kadar yakın benzermesini sağlayan mekanizma çok karmaşıktır. Ve böylece bir kimse eğer tasarımı değilse onların nasıl meydana geldiğini sorabilir. Geach şöyle yazar:

Empodoklesçi çetireli canavarlar kaosuna zıt olarak, yaratıklar kendi türlerinden çok daha iyisini üretmedikçe, O (evrim teorisi) türlerin kökenine sahip değildir. Bu üretimin girift ve görünümü teki teleolojik mekanizmaları mantıksal olarak cansız eseri diğer türler arasından do-

---

<sup>4</sup> P.T. Geach, 'An irrelevance of omnipotence', Philosophy, cilt. 48, No.186 (1973), 327-33.

al seçim ile evrimin ürünü olarak açıklanamaz, mekanizma bir evrim olmayacak yerde var sayılmadıkça.<sup>5</sup>

Böylece canlı yaratıkların gelişimi hakkında evrim teorisi ile açıklanamayacak dikkat çekici çok şey vardır. Fakat hatta eğer bu problem bir tasarımcıya başvurursanız çözülebilsen bile, ikinci bir zorluk söz konusu olacaktır.

Evrim teorisinin basitleştirilmiş yorumları, kaçınılmaz olarak gösterir ki, yaratıklar etkileyici ve açıkça uyum sağlayıcı özelliklerle evrimleşmiştir, değilse tasarımı düşünülebilir. Çünkü yeterli bir zaman dilimi sonra, bir kerede, birkaç bireyin anslı mutasyon ile böyle özellikler geliştirebileceğini ve bir kez bazı yaratıklar onlara sahip olunca, özelliklerin açık çekiciliğinin onların çoğalmasında açıklamaya yetebileceğini düşünülebilir. Bununla birlikte bu kaçınılmaz etki bence tamamen yanlış anlamadır.

Evrimci de iğim genel olarak çok yavaş ilerler. Örneğin biz kuşların atalarının aniden bir adımda kanatlanmadıklarından keza insanın atalarının da bir mutasyon ile düşünöbilen bir beyine sahip olmadıklarından emin olabiliriz. Bunun yerine bu tür dikkat çekici ve açık uyum özellikleri yalnızca uzun evrimsel değişimlerin sonucu olarak meydana gelir, her biri uyumlu olmalıdır ve bir türün üyeleri arasında baskın olmalıdır. Ve dikkat çekici özelliklerin kendileri tüm diğerleri olmadıkça var olmazlar. Ayrıca bu küçük evrimsel değişiklikler her zaman uyumlu olacak sayılmazlar ve ne de daha geniş ve daha dikkat çekici değişiklikler aynı nedenlerden dolayı her zaman uyumlu olmazlar. En önemlisi olarak 'uyum sağlayıcı' teriminin kendisinin ifade ettiği üzere çok sık bu

<sup>5</sup> P.T. Geach, ibid. p. 330.

küçük de i iklikler, ancak iyi detaylardan ve bir türün üyeleri ile çevreleri ile arasındaki ili kideki de i ikliklerden dolayı uyum sa layıcı olacaktır.

Yeni bir biyoloji ders kitabından alınan u paragrafı dü ünün:

Australopithecus'un ya adı ı zaman boyunca da ınk çalılar, a açlar ve otlarla kaplı gür savanaların oldukça geni alanları var oldu una dair güzel bir kanıt vardır. Bolca etli kabuksuz meyveler ve kökler vardı. Ve çünkü böyle yerler otlamak için uygundu, bu savanalar oyunla doluydu. Bu yerler yeni habitatlar, bolca besin sa ladı ve dolayısıyla biz Australopithecusların maymun benzeri atalarının bu yeni besin kaynaklarını elde edebilmek için ya adı ı yerlerde olan a açlardan geldiklerini tahmin ederiz... A açlardan gelenler her zaman primatlardaki dik duru un evrimini sonuçlamaz ise de anatomi ve alı kanlıkların anslı bir bile imi sonucu, maymun-insan iki ayaklı oldu. ki ayaklı olmak ellerin lokomotif fonksiyonundan serbest kalması, aletleri ve silahları vb. e yaları ta ıma ve çekme gibi yönlendirici marifetlerde kullanılabilmesi demektir.<sup>6</sup>

Bu, dik duru u öncelemi olan ilkel alet yapımında geli melere yol açtı. Ve sonuç olarak 'alet yapımının ilerlemesi ile büyük oyun için avlanma mümkün hale geldi ve beyin ile eller do al seçilimin gücünü ekillendirmek üzere imdiki durumunu aldı.<sup>7</sup>

imdi bu paragrafta sunulan resmin kesin detaylarının do ru olup olmadığı burada önemli de ildir. Önemli olan bu tür bir eyin hemen hemen kesinlikle do ru olmasıydı. Belirli bir bölgede otlak yeteri kadar büyümemi se belirli bir miktar besin kayna ı mevcut veya namev-

<sup>6</sup> I.W.Sherman ve V.G.Sherman, *Biology: A Human Approach* (OUP, New York, 1975), p.456.

<sup>7</sup> I.W.Sherman ve V.G.Sherman, *ibid* p.456.

cut olur. Çe itli avcılar varsa veya yoksa iklim artları oldukları gibi de- ilse, insanın geli mi ataları gibi, insan varlıkları varolu a gelemezlerdi. Ve e er onlar var olmamı olsaydı ba ka dü ünebilen varlıkların da evrimle ti ini dü ünme için hiçbir neden yok görünüyor. Hepsinden sonra, zekâyı kullanabilen ba ka hiçbir tür de böyle yüksek düzeyde varlı a gelmemi olurdu.

Ayrıca, bunlar gibi görünen ans olayları, insan varlıklarının evriminin son basamaklarında bir rol oynamadı. Muhtemelen en ilkel yaratıklardan insana do ru yönelen evrim zincirinin neredeyse her adımında benzer türde olaylar rol aldı. Gerçekte özel kanıt olmadan hiç kimse memelilerin, omurgalıların ve hatta çok hücreli yaratıkların evrimle ebilmesinin kaçınılmaz oldu unu var sayamaz.

Fakat öyleyse birisi yine de böyle göründü ü kadarıyla ili kisiz birçok olayın akıl sahibi yaratıkların evrimine neden olacak ekilde bir araya gelmesinin ansla gerçeğe ip gerçeğe emeyece ini sorabilir. Ve ben birisinin bunun olamayaca nı çok iyi sonuçlayabilece ini dü ünüyorum. En azından e er insan varlıklarını meydana getirmek için gerekli olan sayısız olay tam da do ru olan bir biçimde, basitçe ansla bir araya gelmi se bu çok tuhaf olurdu ve e er olaylar ortak bir açıklamaya sahip ise yine e it derecede tuhaf sayılırdı. Fakat onların zeki varlıklar meydana getirebilmeleri onların meydana getirebileceklerinden hareketle sonuçlanamaz. Bununla birlikte birisi bu kadar çok farklı türde olayın ortak bir açıklamasının nasıl olabilece ine a ırabilir ve gerçekten de bir tasarım tarafından meydana getirilmedikçe, akıllı varlıkların evrimine yol açabildikleri ile ilgili ortak bir açıklamaya sahip midir?

## DİN PSİKOLOJİSİNDEKİ METODOLOJİK KAYGILAR: Değişmeyenler, Değişenler ve Dönüştürücü Perspektifler\*

Jacob A.BELZEN\*\*

Çeviren: Beyazıt Yaşar SEYHAN\*\*\*

### ÖZET

*Bu makale din Psikolojisi kurucularının programlarına geri dönerek din psikolojisinde son zamanlarda "kriz-dönüm noktası" diye adlandırılan mevzuaya çözümler aramaktadır. Bu makale, William James'ın "The Varieties of Religious Experience" (Dini Tecrübenin Çeşitlilikleri)<sup>1</sup>'nin Almancaya çevirisini müteakip metodolojik konuların bazılarını tetkik eder. Dine ilişkin nicel ve nitel metotlar veya ampirik ve hermenitik yaklaşımlar arasındaki yaygın olarak çizilen ayırmadan çok daha fazlası tehlikede idi. Tehlikede olan genelde psikolojinin diğer çeşitlerine duyulan gereksinimdi. Bu makale, Din Psikolojisindeki James ve diğerlerine ilişkin Wilhelm Wunt'un temel eleştirisine özel dikkat çekmektedir. Hem James hem de Wunt'un başarısızlıkla bitmiş genel psikolojinin programlarında var olan problemlere rağmen yine de her biri din hakkındaki çağdaş araştırmalara bir dürtü olarak hizmet edebilen yaklaşım-*

---

\* Bu yazı J.A. Belzen'in "Methodological concerns in the psychology of religion: Continuities, losses and transforming perspective" adlı makalesinin ("Religion" 35. sayı 137- 165, 2005) çevirisidir.

\*\* Amsterdam Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi,

\*\*\* Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi ABD.

<sup>1</sup> William James'ın *The Varieties of Religious Experience* adlı eseri (Dini Tecrübenin Çeşitlilikleri) bundan sonra metin içerisinde "Çeşitlilikler" olarak verilecektir (Çev.).



*ları içermektedir. Bilhassa kültürel psikolojideki çağdaş gelişmeler din psikolojisindeki güncel araştırmaları tamamlarlar.*

Bir disiplinin aktif uygulayıcıları tarafından takip edilmiş tarihi çalışmalar, hali hazırdaki teorik pozisyonların öngörülleri veya modern zamanımıza ait bakış açılarının öncülerini araştırmaya ilişkin bir eğilimden muzdariptirler. Birisinin öncelikli uğraşı bugünün konuları ile alakalı ise bu oldukça anlaşılırdır ama bu tarih için o kadar da iyi değildir. Şu anki Ortodoksluğu gücendirdiği için Wundt bir kenara bırakılsa da bırakılmasa da veya bazı fikirlerinin modern projelere sevimli olarak görüldüğünden takdir edilse de edilmese de Onun adı ölümünden sonra uzun zaman içinde gelişen durumları değerlendirmek için kullanılır. Bu tür tarih yazımı biraz dekoratif veya sözel değerlere sahip olabilir ama şimdinin parametreleri içinde köşeye sıkışmış kalır ve bu yüzden sadece iyi tarihin anlatacaklarını karşılayamaz, yani, şimdi ile geçmişî yüzleştiremez. Günümüz psikologlarına ilişkin olarak Wundt'un psikolojisi potansiyel olarak diğerlerinden en kıymetli özelliği farklılık kalitesine sahip olmaktır. Bu farklılığa dikkat etmek hali hazırdaki tarafgirlik ve peşin hükümlerin bilinçliliğini biraz artırabilir (Danzinger 2001a, s.92)<sup>2</sup>.

### ***GİRİŞ: Psikoloji ve Metodolojisi***

Genelde sosyal bilimlerde yaygın oldukları için metodolojik konular psikolojide de yaygın olarak görülür. Büyük bilim felsefecisi Henri Poincare'in gözlemlediği üzere "doğal bilimler kendi sonuçları hakkında konuşurlar. Sosyoloji bilim adamları ise metotlarından söz eder." (Berel-

---

<sup>2</sup> Danziger'in bu alıntısı Wundt'a atıfta bulunur ama umarım, aynı şekilde James'a da uygulanır.

son ve Steiner 1964, s.14). Metodoloji deneysel araştırmanın teknik ve metotlarını ele alsın da psikolojinin konuları bu tür metot ve tekniklerden değil kendi doğası hakkındaki daha temel problemlerden kaynaklanır. Psikolojinin hedefi nedir? Hangi metot psikolojinin hedefini keşfetmek için geliştirilebilir veya kullanılabilir? Tek bir metot psikolojinin çeşitli alt dallarının hepsine hizmet edebilir mi? Psikoloji tek bir bilim midir yoksa günümüzde bir isim altında toplanmalarından başka bir şey ifade etmeyen bilimsel yaklaşımların birçokluğu mudur? Psikoloji aslında bir bilim midir yoksa tarih, edebiyat kuramı ve felsefe gibi insancıl bir alan mıdır?

Teori ve araştırma ile geçen bir asırdan fazla zamandan sonra psikologlar bu problemleri hâlâ tartışıyorlar. Böyle yaparak, psikologların bu alanı tam tersinden ziyade metotlar bağlamında tanımlamaları yaygın bir şikâyettir. Onlar, Psikolojinin temel konusunu “metotların, incelenecek nesnenin doğasına ve –eklemem gerekirse- cevaplanmak istenen sorulara göre dizayn edilmesini” savunan eski Aristocu deyimini takip etmek yerine hali hazırdaki çeşitli metotlarla inceleyebildikleri şeye dayandırıyorlar. Bu uygulamalar düzeninin sonucu “psikolojide süre gelen bir kriz algısı” (bkz. Driesch 1925) ve metotları da dâhil (bkz. Smith vd. 1995/b /2003) psikolojinin “yeniden düşünüp değerlendirilmesi” iddiaları olmuştur.

Bu tartışmaların çoğu 20. Yüzyılın başından bu yana bilim felsefesindeki karşıt akımların uzantılarıdır. Bilimsel tahkike bağlı mevzuların çeşitliliği arasında, bilimsel metodun tekliği fikrini savunan “metodolojik monizm/tekliğe” ilişkin muhaliflikleri ile birleşmiş farklı düşünürler yine de hümanistik bilimlerin bilimsel statüsünü savunmak için benzer metodolojik itirazlar başlattılar. Hayat filozofu (Lebensphilosoph) Wilhelm

Dilthey anlamayı ve açıklamayı beşeri bilimler ve fen bilimleri için kendine özgü ayrı yaklaşımlar olarak saptadı. O şunu iddia etmiştir; “insanları ve kültürleri araştırırken gözlem tek başına yeterli değildir”. Ayrıca kendimiz de deneyerek keşfedilmek zorunda olan düşünceleri ve dürtüleri kavramamız da gerekir. Kendimizi etmenlerin yerine düşünerek zahiri, gözlenebilir davranışın karşıtı olarak ruhsal durumlar hakkında çıkarımlar yapmak zorundayız. Dilthey’i anlamamızın bu metodu tüm beşeri ilimler için bir temel olduğunu ortaya koymuştur.

Benzer şekilde, deneysel olarak kanuna benzer, test edilebilir şekilde tek biçimci, matematiksel bir dil içerisindeki hipotezleri formüle etmeyi kuvvetli vurgulamaları ile birlikte doğal bilimler tarafından kullanılan araştırma yöntemleri üzerine beşeri ilimlerin model araştırmasına Windelbond ve Hennrich Rickert gibi Neo-Kantçı düşünürler karşı çıktılar. Bunun yerine, onlar, farklı metotları gerektiren bilimsel araştırmanın farklı hedeflerine ve konularına vurgu yaptılar (bkz. Belzen 2001; Leezenberg ve De Vires 2001; Pollmann 1999; Popp-Barrier, baskıda). Windelbond nomotetik yani özel durumlarda her zaman geçerli olan anlamındaki bilgiyi, bir zamanlar olanın hakkındaki bilgi anlamındaki ideografik bilgiden ayırmıştır. Nomotetik<sup>3</sup> bilgi ideal olarak kanuna benzer önermeler içerisinde formüle edilirken; ideografik bilgi ise böyle değildir. İlgili zıtlasmalar nitele karşı nicel araştırma metotları gibi birtakım etiketler adı altında uygulanır.

Bununla birlikte psikolojide aynı anda var olan metodolojik tartışmalar önceki çekişmelerin sadece tekrarı ve basit devamı değildir. Me-

---

<sup>3</sup> Nomotetik bilgi; zamandan ve durumlardan bağımsız, evrensel bilgidir (çev.).

sela, ideografik bilgi bugün N=1 formülasyonu anlamında veya örnek olay çalışmaları ile aynı kefeye konulmamalıdır. Windelband'a göre ideografik bilgi tek tek insanların bilgisi olabilirken ayrıca tüm bir halkın bir dilin, dinin ya da yasal sistemin edebi, sanat ve bilimin bir ürününe ilişkin bilgi de olabilir (Windelband, -Laminell'den alıntılanmış ve tercüme edilmiştir- 2003. 161). Bilginin bu ikinci türünün geçerliliğine ve hatta imkânlılığına birçok çağdaş psikolog tarafından, sözde nitel metotlara izin verdiklerinde bile kuşkuyla bakıldı. Dilthey'in "doğa bilimlerle" (naturwissenschaften) beşeri bilimler (Geisteswissenschaften) arasını ayırırken günümüzde deneysel psikolojinin kurucu babası olarak tanınan ama aslında Dilthey'in öncüsü olan Wilhelm Wundt "*Milletler Psikolojisi*"<sup>\*\*\*\*</sup> (*Völkerpsychologie*)<sup>4</sup> diye adlandırdığı psikolojinin üçüncü ve hatta daha önemli bir bilim dalını ayırt etti. Bu alana, o, on ciltlik "*Milletler Psikolojisi*" dâhil birçok yayınlara katkıda bulundu.

Güncel tartışmalar, önceki tartışmalara bir göz atmadan faydalanabilir. Çoğu kez akademik bir disiplin olarak psikolojinin kurucu babaları tarafından savunulan durumlardan önemli ayrılmaların olduğu çıkar. Psikolojideki belli metot ve tekniklere karşı olma veya onları savunmaktan ziyade, çağdaş psikologlar, psikolojinin kaybettiklerinin farkına varmaktan ve bu bitmemiş programın parçalarını ele almak için psikolojinin temellerine dönmekten yararlanabilirler.

\*\*\*\* Wundt'un "*Volkerpsychologie*" adlı eserinden biz tercümemizde daha kolay anlaşılması için "*Milletler Psikolojisi*" diye bahsedeceğiz (Çev.).

<sup>4</sup> *Volkerpsychologie*, her zaman olduğu gibi, "halk psikolojisi" şeklinde çevrilmemelidir (bkz Danziger 2001a), Wundt'un kavramı bu isimden bugün anlaşılan şeyden çok farklı olmasına rağmen, belki de "kültür psikolojisi" olarak, bahsedildiği gibi, çevrilebilir. Bu makalede, Wundt'un psikoloji kısmına işaret etmek için orijinal Alman terimi kullanacağım.

Tarihsel uygulamanın bu türüne uygun düşen ve hatta kendisi için gerekli olan psikolojinin dalı bir dalı, kendisi de bir “kriz içinde saha” olarak isimlendirilen, “yeniden başa dönme zamanı mı?” diye kendisine sorma ihtiyacı hisseden din psikolojisidir” (bkz. Wulff 2003). Din, neredeyse psikolojinin bütün kurucularının üzerinde durduğu (bkz Wollf 1997) ancak tecrübeyi dışarıda tutar gibi görünen konuların araştırmalarında bile tercih edilen metot olarak görülen deney ve davranışçılığın yükselişi ile birlikte psikoloji disiplininin neredeyse ayrılan bir alandır (bkz. Hood ve Belzen). Ayrıca konu ile ilgili utanç duyma, psikologların dini, bir araştırma konusu olarak görmezden gelmelerinin temel bir nedenidir (Rogan vd. 1980; Shafranske 1996 b). Din ve ruhiyat Amerika’da ve hatta çok daha seküler olan Avrupa’da bile yeniden ilgi duyulan konular olduğu için psikoloji, özellikle klinik psikoloji, konu üzerindeki ilgisini yeniden keşfetmektedir<sup>5</sup>. Hızlı sayıda artan yayınlar, sempozyumlar ve diğer organizasyonlu gelişmeler bu akımı doğrulamaktadır (bkz Bezlen 2002). Din psikolojisi bir dizi kalıcı metodolojik tartışmalarla ilgilenmek için psikoloji içerisinde yeterince büyük bir alt alandır<sup>6</sup>.

Örneğin, tartışmalı da olsa ABD’de psikolojinin kurucusu olan William James (1842-1920) tarafından tanıtılan ve savunulan yaklaşımı

---

<sup>5</sup> Amerikan psikologları Derneği, bu alanda en iyi satılan kitapları yayınlamıştır: bkz. Miller ,2002; Richards ve Bergin, 1997, 2000; Shafranske, 1996a.

<sup>6</sup> Birçok el kitabı (handbook), nicel ve nitel araştırma metotları arasında olduğu gibi empirik ve yoruma dayalı yaklaşımlar arasında devam eden tartışmalara tanıklık etmektedir (bkz Paloutzian ve Park, baskıda, Wulff, baskıda (özellikle Hood ve Belzen’in Popp-Baier üzerine olan kısımları); Belzen ve Hood, baskıda. Din psikolojisine -metotlar hakkında- son zamanlardaki Alman sunumu, şu anki araştırma metotlarını sunamaz (Henning, vd. 2003), bunun yerine metotlar hakkında iki farklı bölüm ortaya koyar; Biri nicel metotlar (Woldradt ve Muller-Plath,2003), diğeri nitel metotlar (Popp-Baier,2003) –ki işte bu ayrışma din psikolojisidir.

inceleyelim. O, psikologlar tarafından geniş ölçüde referans gösterilirken, onun teorisi ve metodu hemen hemen hiç takip edilmez. James'in "Psikolojinin Prensipleri"nin (1890) basımının yüzyılı münasebeti ile onun bu ilginç durumu ortadaydı. Aynı şekilde onun "*The Varieties of Religious Experience (Dini tecrübenin Çeşitlilikleri)*" (1920) kitabının yüzüncü yılının birçok konferans ve sempozyumlarla kutlandığında da bu durum daha da belirgindi (Caretta 2005). James'in psikolojiden çok felsefede ciddiye alındığı görülür. Onlarca yıl *Çeşitlilikler*, James'in itibarının bir akademik girişim olarak din psikolojisine koyduğu meşruluktan dolayı din psikologları için önem arz etmiştir. Ancak din psikolojisindeki araştırmacıların küçük grupları arasında bile James herhangi bir gerçek takipçiye sahip değildir. James'in psikolojideki birçok çalışması gibi bilinen "*Çeşitlilikler*" dinamik bir teori oluşturmamış, belirli bir metot ya da teknik üretmemiş veya yaygın teori ve metotlar kullanan ve genel bir hedefe doğru çalışan bir ekolün gelişmesine yol açmamıştır. Genellikle psikolojideki gibi din psikolojisi, Üstat William James'e inanır gibi yapmaktan biraz daha fazlasını yapmamış gözükmektedir. İlişkilerin bu durumu James Dittes tarafından yaklaşık onlarca yıl önce iyi bir şekilde özetlenmiştir:

"Onun psikolojisi, alan tarafından kullanılmaz ve daha da önemlisi onun canlılığı ilham vermez. William James din psikolojisinin babası olarak takdir ediliyorsa da bu takdir, din psikolojisine uygun düşen "duygu ikilemi" bakımından yorumlanabilen çok özel bir algı içinde yer alır. Ona büyük ve ayrı bir kahraman olarak saygı duyulur ama çok az kulak verilir. O, hem dini hem de tıbbi kurumun felaketlerinin hakkından gelen ve din psikolojisinin bağımsız varlığına kavuşmasına önderlik eden özgürleştirici Musa peygamber gibidir. Ama altın buzağı yapanla-

rın kanun koyucusu Musa'nın kanunlarını görmezden geldikleri gibi bağımsızlık varlığının nasıl idare edilmesi gerekeceğine ilişkin onun tavsiyeleri bütünü ile görmezden gelinmektedir" (Dittes 1973, pp. 328-9).

Bugün din psikolojisinin birçok uzmanı James'in en temel fikirlerine burun kıvrırlar. Bir çok uzman hâlâ saha içinde iyi bir uzmanlık kriterleri olarak deneycilik, nesnellik ve genellenebilirliğe bağlı kalır. Ayrıca genelde psikolojinin -kısmen de din psikolojisinin- içerisinde yeni metodolojik bakış açılarını geliştiren ve test eden bu konular içerisinde genellikle James'a ve onun "Çeşitlilikler"ine herhangi bir atıf bulunmaz. "Çeşitlilikler" (...the Varieties), biyografi analizleri, N=1 metodolojisi, örnek olay çalışmaları ve doküman analizleri dahil niteliksel, yorumlayıcı ve hermenetik yorumla açıkça uyumlu olduğu için, bu konuları ben daha fazla ele almayacağım. "Çeşitlilikler" in Avrupa'da meydana getirdiği metodolojik tartışmalara daha çok odaklanacak ve Atlantik'in öbür yanında akademik disiplin olarak psikolojinin kurucusu olan Wilhelm Wundt (1832-1920) tarafından sunulan dikkate değer itirazlara ve alternatiflere yoğunlaşacağım.

#### ***Wundt James'e karşı:***

Wundt çalışmasının önemli bir bölümünü din psikolojisine ayırdığı genellikle bilinmez. Onun "Milletler Psikolojisi" eseri "din ve mitos" hakkında üç geniş cildi içermektedir (Völker-psychologie, 4-6. Ciltler). Bu ciltlerin birinci kısmının (Milletler Psikolojisi, c.4) önsözünde o, din ve mitin, "kesinlikle diğerlerinden daha zorlayıcı bir şekilde psikolojik olarak ele alınmasını gerektiren ortak yaşamın konuları" olduğunu yazar (Wundt 1905/1920, s. VI). Bu konulara hem dâhilde hem hariçteki akademik çevrelerin ilgisinin açıkça artıyor olmasına rağmen psikologların

bunları araştırmamasını Wundt tuhaf/ilginç saymaktadırlar. Bunun nedeni “daha önemli ve yüce işlerle” meşgul olmaları değil, mitin ve dinin oluşumunu psikolojinin yeni edinilen metot ve bakış açıları ile araştırmak amacı ile ruhun yaşamını araştırmaya hiç vakitlerinin olmaması; temel öncelikli (daha çok psikolojik olanlarla çakışan) konularla çok ilgili olmalarıydı (bkz. Wundt 1905 /1920).

Wundt’un ifadeleri birkaç yönden şaşırtıcıdır ve birkaç soruya neden olmaktadır. O, 1905’te Mitoloji ve Din adlı eserinin ilk yayınlandığında James’in “Çeşitlilikleri” (1902) ve din psikolojisinde ilk erken çalışmalarından -bilhassa “Clark ekolü” (Vandekemp, 1992): G.Stanley Hall: 1904; James Leuba 1896; Edwin Starbuck, 1899 tarafından yayınlanılardan- haberdar değil miydi? Bu soruya verilecek cevap yüksek derecede evet olmaması muhtemeldi. Büyük olasılıkla başka bir şey söz konusuydu. Çünkü Wundt 1910’da “Mitoloji ve Din”in ikinci baskısını yayınladığında o zamana kadar din psikolojisinde çok sayıda yayınlar hızlıca artmasına ve psikolojinin bir diğer devi olan Hall (1846–1924) tarafından alanda profesyonel psikolojik bir dergi kurulmasına rağmen, Wundt bu cümlelerini ne değiştirdi ne de sildi. Dahası “Çeşitlilikler”in Almanca çevirisi 1907’de ortaya çıktı ve Almanca konuşulan ülkelerde büyük bir ilgi görmesine neden oldu. Ayrıca bünyesinde 1907’de Sigmund Freud’un alana ilk katkısını içeren Almanca bir din psikolojisi dergisi de kuruldu.

Wundt’un 1920’de “Mitoloji ve Din”inin birinci bölümünün üçüncü (düzeltilmiş ve güncellenmiş) baskısında aynı ön sözü tekrar yayınlamasını ilgisizlikten başka bir şeyin açıklayacağı kesin görünmektedir. O zamandan bu yana din, psikolojide başı çeken konulardan biri



oldu (bkz. O zamanın düzenli yayınlarına ve Psikoloji bültenlerindeki görüşlere) ve özellikle Almanya’da giderek artan sayıda uzmanların ilgisini çekiyordu (Belzen 1996). Üçüncü baskıda Wundt James’in din psikolojisine katkısını tartışmıştı ama ilginç biçimde “Çeşitlilikler” den hiç bahsetmedi ve daha ilginç 1914’te ikinci bir Alman dergisinin kurulması dâhil bu sahada yapılan herhangi bir çabaya hala değinmemişti. Wundt James’inkinden başka din psikolojisindeki diğer yaklaşımlardan habersiz miydi? Gerçekte o, onlardan kesin haberdar olduğu halde –her şeyden öte o, usulen bu alan için bir işbirliğine katılmaya davet edilmişti- neden o bunları yok saydı? Nihai olarak O, bizzat kendisi ne tür bir din psikolojisi önermişti?

Bu makalenin hedefi din psikolojisinin tarihi olmadığı için ben, Wundt’un düşüncelerinin bir özetini sunmayacağım ama bunun yerine o zamanlardaki din psikolojisindeki metodolojik ve kavramsal tartışmaları tekrar gözden geçireceğim-ki bu tartışmalar psikolojinin bu alanı ile sınırlandırılmaz. James ile Wundt arasındaki bu münakaşada veya münakaşasızlıkta tehlikede olan şeyi psikolojinin doğası üzerindeki çok derin farklılıklar diye özetlerim. Bu farklılıklar din psikolojisinde ve organik bir bölümü din psikolojisi olan genel akademik psikolojide sorun olarak görünmeye devam etmektedir. Bu çekişmeleri anlamak için bazı tarihsel gelişmeleri ve gerçeklikleri göz önüne almak durumundayız. Metinleştirilebilen bu tarihsel durum analitik amaca hizmet edebilir. Ben ilk olarak James’in “Çeşitlilikler”inin Almanca basımının yayımını takip eden çekişmelerin metodolojik yönlerini gözden geçireceğim ve bazı ateşli tartışmaları takdim edeceğim.

*Almanya'daki "Çeşitlilikler":*

James eseri olan "Çeşitlilikler" in 1907 Almanca çevirisi ve yayını için dinin bilimsel keşfi ile ilgili sistematik bir teolog ve Berlin ile Göttingen'in seçkin üniversitelerine katılmış olan George Wobbermin'e (1869-1943) borçluydu. Yüzyılın başındaki makalesi, teolojinin psikoloji ile ilişkisi hakkında en eskilerden biriydi (bkz. Wobbermin 1901). O, din-psikoloji dairesini teolojiye takdim etmeye dair gayretleri ile belirgin oldu (bkz. Klünler 1985). "Çeşitlilikler" kitabının zaten orijinal İngilizce versiyonu Almanca konuşan Avrupa'da iyice bilinmesine rağmen Wobbermin onu din psikolojisindeki ilgiyi canlandırmayı ümit ederek Almancaya çevirdi (Bkz. Wobbermin 1907/1914, s.4). Çevirisinin ön sözünde, Wobbermin Amerikalıların din psikolojisine tek en önemli katkıyı yaptıkları ve James'ın "Çeşitliliği"ni onların mevcut şaheseri olarak alıntıladıklarını kabul etmiştir (Wobbermin 1907/1914,s.4). Teoloji tarihinin bakış açısından O, Friedrich Schleiermacher (1768-18364) ve Albrecht Ritschl'ı (1882-1889) James'in selefleri olarak gördü. Ayrıca O din psikolojisi ile aynı şekilde uğraşmış iki Alman'dan da bahsetmiştir: Ernst Troeltsch ve Gustav Theodor Fredinand Franz Vorbrodt.

Troeltsch (1865–1923) sistematik bir teolog ve felsefe ile din sosyolojisinde derin bir düşünürdü. 1904 St. Louis'deki dünya dinleri kongresinde "Din biliminde epistemoloji ve psikoloji" adlı bildirisi oldukça meşhur oldu ve din psikolojisindeki birçok düşünür tarafından iktibas edildi. Troeltsch orada disiplinin temellerini yansıtır ve din psikolojisinin hakikat konusunu ne dereceye kadar ele alabileceği sorusunu cevaplandırmaya çalışır. O, din psikolojisinin sadece ancak ampirik bir disiplin olduğunu kaydeder ve –yani o, fenomenleri sadece bir araya getirip kaydedeceğini- içinde dinin olduğu hakikatler hakkındaki soruların ancak

din felsefesi tarafından cevaplanabilir olduğu sonucuna varmıştır. Troeltsch'ın iddiası 20. Yüz yılın baskın görüşlerinden biri olmuştur. Din ve psikoloji arasındaki ilişki hakkında kitaplarının görüşlerinde zaten ortaya çıkmış olan onun psikolojideki ilgisine rağmen Troeltsch aslında bu sahaya bağlı kalmadı.

Vorbrodt (1860-1929), çağa ayak uyduran kilise ve teolojiyi kullanmayı ümit eden psikoloji ile yoğun ilgili olan bir Protestan papazıydı. Onun ilgileri, biyolojik ve fizyolojik kategoriler gibi dine ve teolojik temaları tekrar kavramlaştırmaya toplanmıştı (bkz. Vorbrodt 1904). Onun allak bullak yazı stilinden dolayı eseri, eleştirmenler arasında çok sempati ile karşılanmadı. Amerikalılar ve Fransızlar tarafından yapılan din üzerinde deneysel araştırmaya yol gösterecek girişimleri duyduktan sonra, o, bizzat kendisi hiçbir deneysel araştırmayı idare etmese de, Almanya'da deney temelli din psikolojisinin en aktif destekçilerinden biri oldu. Yabancı yayınları takip etmeye ve onları çeşitli teolojik ve bazen de felsefi izleyicilere rapor etmeye ek olarak o, bu sahayı destekleyecek birtakım aktiviteler geliştirdi. 1906'da Almanya'da bu konuda ilk kursu açmayı düşündü. 1907'de Alman "Din Psikolojisi dergisinin" kurucu ortağı oldu. O ayrıca Almanya'da din psikolojisine daha sonra önemli katkılar yapacak birtakım şahıslara tesir etti (Belzen 2001-2).

James'in ""Çeşitlilikler"" kitabının çevirisinin ön sözünde Wobbermin Troeltsch'ı bir teolog olarak nezaketle eleştirdi. Wobbermin Troeltsch'ın ki gibi onun görüşünde de psikoloji tarafından cevaplanamayan hakikatin sorgusu ile esaslıca ilgiliydi. Dindeki konular diye belirttiği "hakikat", insan algısının diğer formlarında role giren hakikat türünden farklı olan salt hakikattir. O, hakikatin her din için temel oldu-

ğuna inandığından bir kimse dinler tarihinin ve din psikolojisinin bağlı olduğu din bilimleri içinde ondan kaçınmaz. Aslında o, din biliminin esası olarak addedilmelidir; “o, temel olarak ve başından sonuna kadar vurgulansa bile, nihai cevabı bizzat dinin kendisi yani iman olarak imanın kendisi tarafından verilebilir” (Wobbermin 1907/ 1914 s.XI). Ama din psikolojisi bu konuda ancak sınırlı kullanım sergiler. Wobbermin bu kısıtlamayı Troeltsch’ın doğru olarak anladığını ileri sürdü. Buna karşın psikolojik olguların epistemolojik olarak veya genel olarak normatif karar vermeye dair bir kriteri temsil edebileceğini iddia eden Vorbrodt hataya düşmüştü. O, psikolojinin üstesinden gelebildiği mevzularda fazla tahminde bulundu. Troeltsch ve Wobbermin gördüklerini James da görecek. Ön sözde, Wobbermin kendisinin James’in metnindeki her şeyi açıkça desteklemediğini defalarca vurgular (hatta o, metne bir alt başlık ekler) ama onu Almancaya tercüme etmek demek, “din psikolojisine dair düşüncelere bir ilgi uydurmada” yeterince önemli görmektir.

***Anketler, İstatistikler ve Vak’a İncelemeleri:***

Starbuck’ın (1899) Din Psikolojisi kitabının 1909 Alman basımının önsözüne tamamı ile uygun görünmese de son anlarda değil baştan beri Vorbrodt’u James ile (ve dolaylı olarak Wobbermin’e) irtibatlandırmaya kıskırtan büyük bir ihtimalle bu eleştiriydi. Vorbrodt Starbuck ile James’ı karşılaştırır ve James’i sertçe yargılar. Onun görüşünde Starbuck’ın çalışması belki James’in normal dışı psikolojisi için temel olsa bile –tam anlamı ile- bir kemal noktasını temsil eder (Vorbrodt 1909 s. IX). Vorbrodt James’in “Çeşitlilikler”ini nitelendirmesinde bir dereceye kadar doğru olduğunu kabul eder ama “Çeşitlilikler”in öneminin ancak James’e psikolojide geniş bir şöhret sağladığına dair yorumlar ve anlamlılığı ile

alışılmışın dışında birtakım örneklerin Alman teologlarını hayran bıraktığına dair verdiği algı,-bunların hepsi- artık geleneksel rasyonalizm olduğu için yorgun düşmüştü (Vorbrot 1909, s. IX). Vorbrot, James'in (ve Vorbrot'un nazarında James'i yanlış yorumlayan Wobbermin'in) görüşlerine değinir:

James'in ortaya koydukları kısmen Schleiermacher'in hitabı romantizmi andıran, popüler bir din psikolojisinin problemlerinde en iyidir. Wobbermin buna atıfta bulunur ama o, James'in kitabında benzer şeylerin yer almasından dolayı Schleiermacher'in düşüncesindeki bireysel dini görüşlerin çeşitliliği ele alırken hata içerisindedir. James'in "*Çeşitlilikler*"i rastgele seçili tecrübelerin bir derlemesine atıfta bulunur, Schleiermacher'in sistematik eğilimi evrene ait birçok bağ ve kuvvetleri teke bitıştirmektir; bilhassa James, dinsel psikoloji olarak değil, Wobbermin'in sunduğu dinsel felsefe olarak kitabının görülmesini sağlayan felsefi bir eğilim olan çoğulcu idealizmin (pluralistik idealizm) kurulmasını arzu- lar (Vorbrot 1909 s.9).

Bu eleştiri, başlı başına hala düşünce tarihini ilgilendirmekteyken, Vorbrot bundan sonra daha fazla metodolojik eleştirileri ifade eder. O, iddia etmektedir ki, "James, dini tecrübenin "*Çeşitlilikleri*"nin karşılaştırmalı bir araştırmasını yürütmeyi istememektedir, zira

James ne sistematik bir sınıflama sağlamadığı gibi ne de "*Çeşitlilikler*"e ilişkin tam net bir bakış açısı ile uzlaşa sağlamaz. James farklılıklardan çok tek dizelikle az ilgilidir ve -Wobbermin ve diğerlerinin sehven farz ettikleri gibi-patoloji ile az ilgili değildi, zira patolojik tabiatlı

gibi görünen durumlar, James'in görüşünde, genel tecrübenin değişkenleri olarak normal ve sağlıklıdırlar (bkz. Vorbrodt 1909, s. X)<sup>7</sup>.

Anglo-Sakson (İngiliz soyundan gelen) din psikolojisinin "ana eseri" olarak "Çeşitlilikleri" kabul eden Wobbermin tarafından benimsenen görüşün tam tersine, Vorbrodt, James'in bir din psikoloğu olarak kabul edilmemesi sonucuna varır. Vorbrodt, James'in ki değil, Starbuck'ın eserinin Alman halkına armağan edilmiş din psikolojisindeki ilk doğru çalışma olduğunu ima eder.

Wobbermin, doğal olarak itiraza karşılık vermiştir. Bir yıl sonra O, "din psikolojisinin şu anki durumu" adlı makalesinde defalarca Vorbrodt ile tartışmıştı (Wobbermin 1910). Sadelik adına, sırası gelmişken bu paragraflara değineceğim. Aslında Wobbermin, Vorbrodt'un eleştirisine karşı koyacak az öneriye sahiptir. O, James'in gelişmeye en büyük güdüsünü sunmaya devam ettiği iddiasını destekleyecek hiçbir gerçek delil ortaya koymaz. Wobbermin iddia etmektedir ki, Vorbrodt'un eleştirisi Starbuck'ın dönüşüm psikolojisindeki umut verici istatistiksel araştırmalara olduğundan fazla değer vermeye ve James'in "Çeşitlilikler"indeki psikolojik konuları fazla indirgemeye dayalıdır. Wobbermin "Çeşitlilikler" saygın psikolojik içeriğe sahip olduğunu kendisinin neden kabul ettiğini açıklamada hataya düşmektedir. O, sadece şuna işaret etmektedir: Ja-

---

<sup>7</sup> Açık olmak gerekirse, Vorbrodt James'i Wobbermin ve diğerlerinin yanlış yorumlamasına karşı korumaya çalışmamaktadır. Vorbrodt, James'in patolojik olarak seçtiği bir sayıdaki geçmiş davaları görmekte başarısız olduğunu söylemektedir. Wobbermin ve diğerleri, Wobbermin'in çevirisinin alt başlığına "patoloji" kelimesini eklemesini karşılayan bu normal dışı olgunun analiziyle James'in ilgilendiğini yanlış şekilde değerlendirmektedirler. Vorbrodt'a göre, Wobbermin'in patolojik olarak tanıdığı şeyi James sağlıklı olarak ele alır.

mes'in Starbuck'tan azar azar topladığı deneysel materyalleri (ki bizzat bunlardan psikolojik bir araştırma olan –Varieties- “Çeşitlilikler” oluşmaz) zaten kullanmıştı ve hatırı sayılır bir Alman psikoloğu olan Willian Stern (1871-1938) “Varieties-“Çeşitlilikler” hakkında “eserin hakiki değeri psikolojik içerik açısından şüphesizdir” diye yazmıştı (Stern 1909, s.466). Bu makalede Wobbermin James'in kitabına ilişkin yaptığı çevirisinin ön sözünde ileri sürdüğü argümanlara hiçbir şey eklemeyiz. O, Starbuck'ın kitabı özellikle dönüşüme ait bir çalışma olduğu için “Din Psikolojisi” başlığını yanlış bir şekilde taşımakta olduğu yorumunu yapar. Ona ait pasajlar açıkça Starbuck'ın yerine Leuba'yı tercih ettiğini gösterir.

#### ***Din Psikolojisinde Metodolojik Tercihler:***

Her şeyden öte her ikisi de teolog olan Vorbrodt ve Wobbermin'in James'in “Çeşitlilikler” hakkındaki değerlendirmelerinde bu kadar çok anlaşmazlık içinde niçin olduklarına insan hayrete düşebilir. Onların anlaşmazlıklarının farklı teolojik bakış açıları ile veya kişisel farklılıklarla alakalı olup olmadığını dikkate almayacağım. Bunun yerine tartışmanın psikolojik yönlerine odaklanacağım. Bu ikisinin farklı metodolojik tercihler ile ayrıldığı görülür. Wobbermin psikolojinin bilgisini ve onun eğitimi aldığını ama bununla birlikte bir psikolog olarak ortaya çıkmadı. O, hiçbir zaman psikolojideki deneysel araştırmayı yürütmedi veya öyle görüyor ki kendisini psikolojinin araştırma metotları ile meşgul etmedi. O, dinsel fenomenlere ilişkin psikolojik çeviriler de hiçbir zaman yayınlamadı. İlginçtir, onun din psikolojisi hakkındaki çalışmaları neredeyse tamamen epistemolojik kalmıştır. Dahası, büyük oranda teolojik çevreler içerisinde aktif kalmıştır.

Bu noktaların bazısında Vorbrodt açık bir şekilde Wobbermin'den ayrılır. Mahiyeti ne olursa olsun Vorbrodt aslında kendi psikolojik yaklaşımını geliştirmeye koyulur. Din psikolojisine Anglo-Amerikan yaklaşımı olan deneysel yaklaşıma rastladıktan sonra o, hevesle literatürünü okur ve metotlarını inceler. O, teoloji dışında çeşitli oryantasyonlara ilişkin deneycilerle birlikte çalışmayı araştırdı. Ayrıca o, o zamanlarda Almanya'da çok az olan bulunan deneysel araştırmalara aktif katılım çağrısında bulundu. Onun bilgeliğine rağmen, o, Wobbermin veya Troeltsh gibi sistematik bir düşünür değildi. Belki kısmen, bir papaz olarak işi yüzünden o, –kendisinin adlandırdığı üzere- “uygulamalı din psikolojisini”<sup>8</sup> pratik teolojiye uyarlamaya daima dikkat çekmişti. Biri, bu ikisini kategorize etmiş olsaydı, Vordrod ve Wobbermin arasındaki tezatlığı “deneyci teoriciye/kuramcıya karşı” olarak özetleyebilirdi.

Psikologlar ve sosyal bilimciler genellikle “ampirist” ve “teorisyen” gibi sınıflandırmalardan hoşlanırken bu bölünmeler çoğu kez detaylara hakkını vermekte başarılı olamadılar. Vorbrodt kesinlikle daha ampirik olarak Wobbermin'den yatkın ve bilgin iken buna rağmen o, kelimenin tam anlamı ile bir ampirik/deneyci olmadı. Diğer taraftan Wobbermin din psikolojisinin tam olarak deneysel olmadığını açıklasa da ampirik bir disiplin olduğunu sık sık dile getirdi. “Çeşitlilikler” eserinin Vorbrodt ve Wobbermin tarafından bu kadar farklı değerlendirilmesi gerçeği, din psikolojisindeki ne tür ampirik araştırmaya benzediği değer-

---

<sup>8</sup> “Dinin uygulamalı psikolojisi” ile, Vorbrodt modern pastoral psikolojiye yakın bir şey demek istedi, fakat pastoral psikoloji aslında din psikolojisinin görüşlerinin uygulanabileceği alanlardan bir tanesidir. Dinin diğer uygulamalı din psikolojisi psikoterapi ve sağlık psikolojisini içermektedir.



lendirilmesinden ziyade teorik konuya karşı ampirik alana daha az bağlıdır.

Bu yüzden onların farklılıklarının kökeni James ve Starbuck'ın arasındaki bu tür metodolojik bir farklılığa uzanabilir. Starbuck araştırmasını daha geniş bir nüfus içindeki genel dini tecrübenin temsili bir örneğini oluşturduğunu ümit ettiği kişilerden derlenen anketlerle yürüttü. Tam zıddı olarak James, Starbuck'un ampirik verileri olan diğer kaynakları arasından oldukça aşırı bir türün dökümanlarını seçti. Böylece materyal, çalışılan fenomene ait bireylerin toplam sayısından fazla olmayan örnek bir temsildir. Dahası, James şu fikri sunar: "fenomenler kendi grupları içerisinde yer aldıkları zaman, kendi filizlenmeleri ve kendi olgunlaşım çürümelere hakkında çalışıldığında ve de onların abartılmış ve yozlaşmış benzerleri ile birleştirildiğinde en iyi anlaşılırlar" (James 1902/1982 s.382). Nihayetinde O, Starbuck'ın tersine analitik metodu kullandı. Starbuck'ın istatistiksel bir yaklaşımı seçtiği noktada ( O, farklı kategorilere ilişkin anket soruları üzerindeki cevapları kodladı ve sayıp hesapladı. Çizelge ve grafik şekli içinde sonuçlarını sundu), James oldukça daha yorumsaldı (hermenetiksel). James seçili dokümandan detaylıca alıntı yapar ve bilgi ve de yorumu geri plana ekler. Starbuck'ın, fenomenlerin frekanslarını belirlemek için işe koyulduğu noktada, James okuyucularına fenomenlerin bizzat kendilerini verme girişiminde bulunmuştu. O, empatik olarak okuyucu kitlesinin konuya ait bir his geliştirmesine olanak sağlamak için tanımlar ve yorumlar. Her iki yazar tanımlayıcı bir

şekilde çalışır ama Starbuck istatistiksel ve James ise edebi bir tarz içindedir<sup>9</sup>.

Amerikalı Vorbrodt'un ilk defa ne okuduğu bilinmez ama Clark ekolü tarafından uygulandığı gibi zahiren isabetli istatistiksel metodun onu bir hayli etkilediği açıktır. Onun bundan anladığı üzere din psikolojisi doğa biliminin lehine tarafgir olanları bile etkileyecek bir tarzda Amerika'da uygulanmaktaydı. James'in daha yaygın tarzı ile o, Starbuck'un konusunu daha açık bir şekilde teorik ve pratik problemleri net olarak algıladı. Bahsedildiği üzere, Vorbrodt defalarca anketlerle yapılan ampirik çalışmaya destek sağlamak için uğraştı. Tersine Wobbermin Starbuck'ın çalışmasından nispeten etkilenmemiş gözükmektedir. Onun değerini tanıma yerine o, onu Vorbrodt'un yaptığı kadar üstün bir şekilde açıkça hesaba katmadı. Vorbrodt, -James'in felsefesi ile hiçbir surette uzlaşması olmasa da- "*Çeşitlilikler*" açıkçası daha fazla alakalıydı ve onu yayınlama ve tercüme etme nedeni Almanya'daki din psikolojisinin gelişmesi adına yardım etmesini daha uygun görmesiydi.

Böylece din psikolojisinde kullanılması gereken hangi metot ve tekniklere ilişkin soruya verilen farklı cevaplar deneyiciler ile teorisyenler arasında basit bir tezatlıktan ziyade "*Çeşitlilikler*"in çeşitli değerlendirme-

---

<sup>9</sup> James'in metodu daha çok "fenomenolojik (görüngüsel)" olarak karakterize edilir (bkz Edie, 2987), fakat bu tanımlama problemlidir. "Çeşitlilik" görüngüsel psikoloji açısından, örneğin, Husser, Merleau-Ponty, Buhler, Van Den Berg ve Rogers (bkz Misiak ve Sexton, 1973) gibi kişilerin geliştirdiği gibi tam olarak görüngüsel değildir. Nihayet, Çeşitlilik tanımlayıcı ve ön görüngüsel olarak adlandırılabilir "açık fikirli" olmak gibi hisler açısından görüngüseldir (bkz Wilshire, 1968). Wulff Çeşitliliği "dolaylı bir görüngüsel" olarak adlandırmaktadır (Wulff, 1997, s.486). Aynı zamanda bkz Spiegelberg, 1972, 1982. Genel olarak, tanımlamadan başka bir şey getirmeyen bir çok katkı "görüngüsel" diye yanlış şekilde adlandırılmıştır.

lerine ilişkin muhtemelen bir açıklamadır. Ama bu açıklama tam da değildir, zira daha sonraki yıllar göstermiştir ki, Vorbrodt anket metodundan bizzat kendisi uzaklaşmıştır. O, 1911'in başlarında Starbuck'ın metodunun daima daha seviyeli olabileceğini ve anket metodunun "suni uyarılmış tanık imgelerini" sağladığını yazmıştır (Vorbrodt, 1911 s. XII). Vorbrodt anketlerin daima muhtemel en iyi metot olmadığı sonucuna varmış görünüyor. Yeni ufuklar açan İsviçreli psikolog Theodor Flournoy (1854-1920)'dan açıkça etkilenmiş olarak o şunu yazmıştır; yıldızların gözlenmesi gibi toplanmış, daha çok nedensel oluşturulmuş ifadelerin tıbbi tarihçeleri tarzında dini programların kullanımı bazen daha iyidir ki o, bununla kendilerini tarihte, biyografide ifadelerin serbest formlarında araştırılmamış veya arzulanmayan tecrübelerde kendilerini olgusal materyalleri kasteder.

Sorulan sorular ve hakkındaki ifadelerle ruhsallığın suni teşvikinin fenomenin doğal görünümü gibi yol gösterdiğinde bu tüm tekniklerin hepsini daha anlamlı olduğuna inanmıştır. O zaman serbest gözlem, anamsesizler (hatıralar) ve dini hadiselerin kaydedilmesi tercih edilmelidir (Vorbrodt 1911 pp. XII-XIII).

Vorbrodt'un metodolojik tercihlerini neden değiştirdiği açık değildir ama Wobbermin ile yaşadığı polemiklere rağmen şurası kesindir ki bu, "Çeşitlilikler" in veya James' in hakkındaki genel değerlendirmelerinde bir değişiklik değildir. Bu değerlendirmeler, modern bir ifade kullanımı ile Flournoy'un ki gibi vaka incelemelerine onun ilgisini uyandırmıştır. Flournoy'un orijinal kitabının Almanca basımının önsözünde o tekrardan James'a yönelttiği eleştiriden bahseder. O, Wobbermin açısından dini

hayatın motif ve güçlerini açığa çıkarmak için transandantal psikolojiye<sup>10</sup> rağbet etmek yanlış değilken Flournoy'un vaka incelemelerine dair Vorbrodt'un seçiminin ispatladığı gibi, bu ilgi alanına deneysel bir temel oluşturan -James değil- Flournoy olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, -burada James'i çok aşırı eleştirdiği fark edilebilir- bu vaka incelemelerinin "normal- olağan- dindarlığın vakalarını" (Vorbrodt 1911 s.XV), aşırı veya az normal vakalar olduğunu oysaki James'in patolojik materyallerle çalıştığını belirtmişti. Artık 1918'in sonlarında James ve Wobbermin'e ilişkin aynı eleştirinin çok daha fazlasını Vorbrodt yaptı.

O şunu yazmıştı; "James, *"Çeşitlilikler"* kitabını din psikolojisi uğruna basmamıştı. İkincisi,-çoğu kez vurgulanmak zorunda olduğu gibi- Almanca basımının okuyucusunun hakkında hiçbir şey bilmediği<sup>11</sup> ve hep bahsedile gelen pragmatizmden ziyade *"Çeşitlilikler"* içinde yer alan ve James için çok önemli olan idealistik plüralizmin sırf yan ürünüydü (Vorbrodt 1918 s.439).

Tarihsel olarak muhtemeldir ki, Vorbrodt'un 1906'daki din psikolojisi kursunun bir iştirakçisi olan Stahlin tarafından dile getirilen anketlerin eleştirisi onun metodolojik oryantasyonun değiştirmesine neden olmuştur<sup>12</sup>. Stahlin kimdi ve din psikolojisindeki metotlar hakkında ne söylemişti?

<sup>10</sup> "Rahatsız bir ruhçuluk izlenimine" sahip olduğunu yazarak, Vorbrodt'un bir şekilde kötülediği terim (Vorbrodt, 1911, s. xv).

<sup>11</sup> Çünkü Wobbermin bu pasajı çevirisinden çıkardı. Wobbermin kendini çıkarılan son bölümün imalı değil daha çok açıklayıcı olduğunu ve Çeşitliliğin James'in çoğulculuk metafiziği üzerine bağlı olmadığını belirterek savunmuştur.

<sup>12</sup> Tarihsel olarak, Vorbrodt'un Flournoy ile Geneva'daki Uluslar arası Psikoloji Konferansındaki kişisel karşılaşması o kadar etkiledi ki, kendini Flournoy'un işine adadı ve sonunda çoğu eseri Almanca'ya çevirmeye karar verdi. Bu sorular belli kaynaklar yokken

***Anketler ve Deneyler:***

Din Psikolojisi Derneğinin ve Din Psikolojisi Arşivinin kurucusu olan Wilhelm Stahlin (1883–1975) başlangıçta bir Protestan papazı olmak için eğitim gördü ama onun dinin psikolojik analizine dair ilgisi psikolojideki bir doktora programına kayıt olmasına neden oldu. O, Würzburg’e deneysel psikolojinin Leipzig laboratuvarındaki Wundt’un ilk asistanı olan Oscar Külpe ile (1862–1915) çalışmak için gitti. Würzburg’de profesör olarak atandıktan sonra Külpe, deneysel psikoloji içerisinde kendi yaklaşımını geliştirdi. O yaklaşım da Stahlin’in eğitimi aldığılarından biri ve Almanya’nın ileri gelen psikoloji dergisinde (bkz Stahlin 1914a) 1913’te yayımlanan bir doktora tezi olarak “metaforların psikolojisi ve istatistikleri” hakkındaki ampirik-metodolojik çalışmasını savunduktan sonra din psikolojisine Stahlin’in takdim ettiği (Stahlin 1914b) bir yaklaşımdı.

Stahlin bizzat kendisi kapsamlı istatistiksel analizleri yönettiği için sık sık diğer psikologlar tarafından yapılan istatistiksel çalışmaları keskin ve kıvrak zeka ile eleştirmiştir. Starbuck’ın “din psikolojisi” (1899–1909)’ne dair onun mükemmel eleştiri yazısında Stahlin çalışmanın birçok pozitif yönlerine altını çizerek dikkat çekmiştir. O, genellikle din psikolojisinin prensipleri hakkında Starbuck’la hem fikirdir- mesela Starbuck’ın din psikolojisinin genel psikoloji tarafından kullanılan metotlardan başka metot kullanmaması gerektiğine dair beyanatı ve din psikolojisinin tek ön koşulu, tüm psişik oluşumların düzenine ilişkin “verimli çalışma hipotezleri” gibi... (Stahlin 1910, s.7–8). Ama Stahlin ancak kıs-

---

cevaplanamaz. Ne Vorbrodt’un kişisel makaleleri ne de meslektaşları ile işbirliği yapılamazdı.

men Starbuck'ın düşüncesinin diğer yönleri ile hoşnuttur. Starbuck'ın fizyolojik araştırmaları gençlerin gelişiminde dinin rolünü aydınlatır. Ancak dini hayatın anlaşılması için bunlar bir açıklama değil iyi bir örneklemdir. Ek olarak, Stahlin hem istatistiksel hem de grafiksel birçok hata ile Starbuck'ı itham eder (Stahlin 1910, s.6). Buna örnek olarak; Starbuck'ın anket uyguladığı kişilerin muhtemelen sadece bir bölümüne uygun olduğu halde aşırı genelleme yaptığı "dini uyanışı cinsel uyanışın bir sonucu olarak gösteriminde tesadüfle nedenselliği karıştırmaması (Stahlin 1910, s.4), ve anket yönteminde şüpheye gereğinden az yer vermesi gibi (Stahlin 1910; s.2), hataları gösterir<sup>13</sup>. Benzer şekilde Stahlin anket yapılan kişilerin çoğu hakkında da şüphelerini ortaya koyar. (Örneğin yedi yaşında bir erkek çocuğu) ve din değiştirme sürecinde bir kişinin hemen her zaman kendi iç yaşamının hatasız bir açıklamasını yapma ihtimalini sanal olarak dışlayarak dini bir düşünme ve görme şeklini kabul etmesini göz önüne almasını ayıplar.

Starbuck'ın bilinç altında dönüşüm krizinin ön hazırlığı gibi farz edilen bir çok durumlara ilişkin hiçbir deneysel kanıtın olmadığını gösterdiğini kaydettikten sonra Stahlin daha genel bir tema peşinde koşar:

"Din psikolojisinin son ve en önemli görevinin ruhani olayların yoğun analizi olması gerekir iken din psikolojisinde anket ve istatistiklerin kullanımı, bu metodun belli iç işaretler ve semptomlardan<sup>14</sup> daha

---

<sup>13</sup> Stahlin anketlerin kullanımı hakkında üç şüpheyi ifade eder: iç-gözlem yöntemi için zayıf bir kabiliyet (Stahlin'in bu yetenek eğitilmeli dediği grubun deneysel psikolojisine göre), mükemmel olmayan bir hafıza ve anketlerin etkisi.

<sup>14</sup> İki sayfa öncesinde Stahlin daha keskin bir şekilde: "Muhalefete rağmen, gerçek tecrübelerden ziyade sadece "fikirler" rapor edilmektedir (Stahlin 1910, s. 5). Stahlin'in eleştirileri şu anki metodolojik tartışmalarda yansımaktadır.

fazlasını asla elde etmediğinden dolayı büyük bir acizliğe sahiptir. Kapsamlı bir şekilde hazırlanmış girişim, dindar kişiliklerin basılmış otobiyografilerinin neticesinde büsbütün benlik gözleminde deneyimsiz olanların birçok güvenilir raporlarından daha fazla materyal sunup sunmadığını göstermiş olacaktır” (Stahlin 1910, s.7).

Stahlin bazı çeşitli yayımlardaki gibi din psikolojisinde bir metot olarak anketi aratan oranda eleştirel şekilde ele alır. Ona göre psikoloji kapsamlı içe bakışı veya benlik gözlemini kapsamak zorundadır. Çağdaşları ile aynı çizgide o, kendi öz benlik gözlemi ile diğer kişilerin benlik gözlemlerinden elde edilen bilgi arasında fark görmüştür. İdeal olan durum, eleştirel olarak kendilerini gözleme eğitimi alan araştırmacıların, başkalarının kendi benlik gözleminin analizi ile alakalı bu tür sonuçları birleştirmeleridir. Başkalarının daha az dogmatik veya ön yargılı kendi öz gözlemleri daha iyidir. Stahlin (1911) çağdaş dilde “göze çarpmayan ölçütler” diye ifade edilen değere ön yargılı olarak işaret eder: bu ölçütler, vaaz ve dini şiirler gibi otobiyografiler, hatıralar, günlükler ve mektuplardır. Değer açısından bundan sonra röportaj gelir.

Anketler, aksine, verilerin büyük bir miktarını üretmelerine rağmen, ancak sınırlı kullanıma ilişkin bilgi sağlar. Zira deneklerin yazılı sorulara gerçek ve güvenilir cevaplar verip vermediğine ilişkin gözle görülür şüphe bulunur. İstatistiksel analizler keyfi sonuçlara karşı birtakım garantiler sağlar ama veriler düşük kalitededir ve çoklukta teke doğru insan psikolojik olarak önemli sonuçları çok zor sıralayabilir. En iyi ihtimalle anketler belli bir popülasyonda ortalama dinsellik hakkında bilgi sağlar ve bundan dolayı psikologlardan ziyade sosyologlar için daha ilgi çekicidir. Anketler yolu ile elde edilen bilgide çok fazla kusurlar

vardır: kendi öz gözlem yetersizdir, raporlar güvenilmezdir, formulasyonlar dikkatsizdir, yan konular merkezi süreçlerden üstün kabul edilir ve olgular yerine düşünceler açık bir şekilde telaffuz edilir (bkz. Stahlin 1912: s.402).

Stahlin, vaka çalışmaları sayesinde kavramsal olarak yoğun dindarlığın analizine izin verse de Külpe ile tanıştıktan sonra O, açıkça metodolojik yöntemini değiştirdi. Vaka analizlerine ilişkin olarak O, Flournoy'u James'in "*Çeşitlilikler*"ine tercih eder. O, "*Çeşitlilikler*"i dini bilincin normal olmayan sapmaları üzerinde "felsefeci" tarafından yazılmış bir kitap diye görmektedir. Din psikolojisine Fransız destekleri hakkında o, akıl hastalıklarında bulunan karışık yoğun dindarlık ve normal olmayan fenomenler üzerine odaklanmada tuzaklar gördü (Stahlin 1911 ss. 48-9)<sup>15</sup>. Würzburg eğitimi sırasında Stahlin diğer insanlara kendi dinsel benlik gözlemlerini sormaya dair ideal bir metot olarak görüp öğrendiği metot yani "deney" hakkında bilgilendirildi. Ama bu "experiment" deney kelimesi, psikolojideki bugünkü kullanımından daha farklı olarak kullanıldı. Tecrübe bilerek-isteyerek, fenomen üretme anlamında olup, araştırmacı, kendi kendini gözleme yolu ile rapor edecek katılımcıları araştırmayı ister. 1912'de "din psikolojisinde anketler" hakkındaki makalesinde Stahlin birisinden dini bir hizmete katılmayı isteme ve akabinde o kişiye bu tecrübesi hakkında anket sorusu sormaya ilişkin hayali bir örnekten başka fazla bir şey sunmamıştı (Stahlin 1912: s.399).

---

<sup>15</sup> Stahlin onları söylememesine rağmen, Ernest Murisier (1892, 1901) ve Theodule Ribot (1884/1894, 1896, 1903) din psikolojisinde Fransız psikopatolojik okul temsilcileri olarak aklında tutmuş olmalı.



Würzburg'daki psikoloji laboratuvarındaki doktora eğitiminden sonra Stahlin bilfiil kendisinin yürüttüğü bir tecrübe hakkında rapor tuttu. Hangi esnek dilin anlaşılabilceği ne tür derin etkilerin bağlanacağı ve ne çeşit soruların nasıl işe yarayacağını bulmak için 227 dini içerikli soruya yanıt verecek 25 kişi bulmuştu (Stahlin 1914b. s.118). Bu günümüzde bu terimden ne anlaşıldığından çok farklı olarak sergilenen “tecrübeler” ilişkin Wundt tarafından resmen başlatılan gelenek içinde uygulanan bir tecrübeydi. Çağdaş deneylerin tersine öznel, araştırmanın güncel nesnesine ilişkin çoğu kez naif değildirler. Yine bu öznel içgözlem yöntemi geleneğine dayalı, bilerek uyarıcıya maruz kaldığında içte nelerin meydana geldiğini mümkün olunduğunca tam inançlı olarak rapor eden bir grubu oluşturmak için rastgele yerine bilerek seçiliydiler. Stahlin ve diğerleri, bu bilimsel düzeneği tüm öznelere standartlaştırılmış aynı düzeneğin kullanımı ve tüm tepkileri not ederek şekilde göz önüne alırlar. Daha sonraki deneylerde tepki süreleri bile ölçülmüştü<sup>16</sup>. Açıkçası, bu “deney” bu günün deyimi ile “nitel” denilen metotlara uygundur.

Alman Din Psikolojisi dergisinin 1913'te yayımı durduğunda, Stahlin “Din Psikolojisi Arşivini” 1914'te din psikolojisindeki “kesin-doğru bilimsel” yaklaşımı beslemek için kurdu. Hatta O bu yeni dergiyi desteklemek için bir din psikolojisi derneğini kurdu. Kurt Kofka, Oswald Külpe, Harald Höffding, August Messen ve Theodore Flournoy gibi çok

---

<sup>16</sup> Bu da, din psikolojisinde deneysel yaklaşımın en etkili temsilcilerinden birisi olarak bilinen, Karl Girgensohn'un (1875- 1925) Freud'un psikoanalitik durumunu “deneysel” olarak gözden geçirmesinin sebebidir: “serbest ilişki” esnasında hastanın söylediği herşey eşit derecede ciddiyetle alınmıştır. Deneyleri Würzburg Okulunda yürütülmüş gibi daha kesin bulmuştur bkz Girgensohn, 1921/1930, ss. 23-5).

farklı görünen psikologlar bu dergi ve derneğin yönetim kuruluna üye oldular.

### *Deneylere Karşı Genetik Yaklaşım*

Bilindiği üzere deneysel psikolojinin resmi kurucusu olan Wilhelm Wundt, din psikolojisinde anketlerin kullanımına dair Stahlin'in eleştirilerini paylaşmıştır. Wundt, anketleri dağıtarak kişisel öz gözlem sonuçlarını bir araya getirmeye çalışan ve deney kadar aynı açıklık ve değerinde bilimsel bir çalışma yaptığını düşünen Fransız ve Amerikan psikologlarını küçümsemişti (Wundt 1907 s.359). O, tıpkı pedagogların, öğretmenlerin ve diğer uzmanların anket sorularını öğrencilerine dağıtıp böylece kendilerinin "bilimsel çalışma" yaptığını inananların durumuna düşmekle onları küçümsemişti. O, gerçekte 21. Yüz yılın psikolojik araştırmalarının büyük bir kısmının bu kesin yolu takip ettiğini az bilmiyordu! (bkz. Hood ve Belzen baskıda). Din psikolojisi hakkındaki bir makalede o, heyecan verici koşullarda- ki O bununla Starbuck (1899-1909) tarafından basılı Clark Okulunun çalışmasını kast edebilir- istatistiklerin karmaşık bir koleksiyonu ile eş anlamlı olan "din psikolojisi-metot" diye adlandırma hakkında eşit ölçüde eleştirel yazı yazmıştı (Wundt 1911 s.108). Aynı makalede Wundt birkaç kez James'in eseri "*Çeşitlilikler*"i James'in dini tecrübelerle ilişkin kanutlarının herhangi bir şekilde din psikolojisinin adına veya çok genel bir ifade içinde James'in algıladığı psikolojiye bile layık olmadığını iddia ederek eleştirmiştir. Wundt James'in tanımladığı vakaların bir din psikolojisi açısından hemen hemen her şeyden neden yoksun olduğunu açıkladı:

Muhtemelen başka fiziksel süreçlere ait ilişkiler ve bu şartlar bir determinasyona bağlı olduğu için ne alametlerinin belirlenmiş varlığa

gelme koşullarına sahiptir, ne de sonradan kendilerini bir psikolojik analize bağlı kılmışlardır. Bu durumdaki koşullar arasında tarihsel olanları birincil önem arz eder (Wundt 1991, s.106).

Wundt'a göre, zaten James'in bizzat kendisi de "Çeşitlilikler" din psikolojisine bir destek olarak saymamaktadır. Aksine bu eser, James'e göre, onun faydacı din felsefesine ait çok derin bir beyanını sunmuştur ki, bu onun "Çeşitlilikler"inin son bölümünde yaptığı bir açıklamadır (Hatta James kendi faydacı felsefesinin kendi psikolojisinden bağımsız olduğuna diğer eserlerinde dikkat çekmişti). Wobbermin James'in "Çeşitlilikler" için çok önemli diye göz önüne aldığı tam o bölümü çıkarttığına böylece önemli bir hata yapmış oldu - ki o bölüm ana hatları ile belirtilmişti ve din konusunda Onun daha sonraki felsefi eserine hazırlık yapmıştı (Wundt 1911 s.94)<sup>17</sup>. Wundt için "Çeşitlilikler" bir psikolojik çalışma olmadığını belirtmek önemliydi. Zira çalışma doğal olarak sınırlı sayıda vakaları göz önüne aldığı için büyük boşluklara işaret eder ve psikoloji ile alakasız kriterlere dayalı olan böyle seçimi yapmakta olması şüpheye yol açmaktadır (Wundt 1911 s. 107).

Aynı zaman da Wundt Stahlin'in psikolojiye deneysel yaklaşım tercihinde Stahlin tarafını tutmaz. Gördüğümüz gibi, Wundt, Stahlin ve diğer erken dönem din psikologlarının eserlerini görmezden gelir ve hatta onlara atıfta bulunmaz. Bu sebebin bir kısmı, psikolojisinin doğası ve deneysel uygulamaları hakkında Wundt ve Würzburg arasında ciddi metodolojik zıtlık olmasındandır. Belirtildiği gibi Stahlin ve din psikoloji-

---

<sup>17</sup> Wobbermin savunmasını teolojik değil psikolojik bir dergide yayınlamasına rağmen, açıkçası Wundt, Vorbrodt (1909) tarafından yapılan aynı kınamaya karşı Wobbermin'in (1910) savunmasını okumamıştı.

sinin deneysel yaklaşımının sonraki diğer taraftarları Würzburg geleneğinde eğitim gördüler. Bu ekol bilhassa hem makul hem mantıklı düşünerek daha yüksek ruhsal süreçler hakkında deneysel araştırmayı hesaba katma noktasında Wundt'un okulundan ayrılır. Bu yüzden Wundt neredeyse psikolojideki ilgisinin başlangıcından beri, deneyim sadece fizyolojik psikolojinin sahasında uygulanabileceğini vurgulamıştı.

Wundt, psikolojinin konusunun sadece bireylerde değil, başlıca dil, mit ve etik gibi toplum düzeyinin ürünlerinde de bulunan "psişik"i (das Psychische) göz önüne aldığından psikolojide metodolojik bir çoğulculuğu düşünmüştü. Onun "Metodoloji" eserinde (onun eseri Logik'in II. Kısmı) (Wundt 1883) o, "psikolojinin araçları metotları ve prensipleri" diye ayırım yaptı: 1. İçsel Gözetleme<sup>18</sup> 2. Psikofiziksel Deney 3. Karşılaştırmalı Psikolojik metot 4. Tarihsel-psikolojik metot. Bu, Wundt'un psikolojiye ve onun metotlarına sık sık verdiği birçok çatışık (çelişik) ana hatlardan biriydi (bkz. Van Hoorn ve Verhage 1980). Burada Wundt'un giderek psikolojiyi hem doğal hem beşeri bir bilim gibi görmeye başlaması ve hatta psikolojiyi tüm insani bilimlerin bir temeli gibi hesaba katması çok önemliydi. Ama ayrıca onun böyle yaparak -bazen deneysel psikoloji ile aynı kefeye koyduğu- bireysel psikoloji dâhil herşeyi kapsayan bir psikoloji fikrine çarçabuk sarılmasının sadece tali bir derecede olduğuna işaret etmek önemlidir. Daha önemli derecede, onun sonunda bilim dalının daha önemli branşını açıklamaya başladı ve o, buna "*Milletler Psikolojisi*" dedi (Wundt 1888).

<sup>18</sup> Wundt bu iç gözetlemeyi kendi-gözleme ters görmüştür, fakat -aralarındaki- bu farkı ortaya koymakta ve "içsel gözlem" in sonuçlarının nasıl rapor edileceğini anlatmakta başarısız olmuştur.

Biz, Wundt'un felsefesinin baştanbaşa bireysel değil, kolektivistik olduğunu hatırlamalıyız. İki anahtar noktada kolektivisttir. Bir yandan sosyal düzen ve kültürel ürünler, bireysel psikoloji terimleri içinde açıklanamayan fenomenleri temsil eder. Diğer yandan kültür, kişisel ruhu içerir. Bir bireyin ruhsal fonksiyonu o bireyin zihinsel çerçevesini (geistige umgebung) dikkate almadan anlaşılmaz. İzole edilmiş bir bireysel akıl var olamaz. O bir "tecrit" ve böylece "keyfi-isteğe bağlıdır" (Wundt 1908, Danziger'den alıntılı 2001a s.85). Milletler Psikolojisinin birinci cildinin girişinde Wundt şunu yazmıştır: "öznel bir bilinçlilik ile sunulduğu için hazır tecrübenin olgularını inceleyen bilim gibi psikolojiye ilişkin ortak görüş çok sınırlıdır". Zira O, çok sayıda bireylerin zihinsel etkileşiminden kaynaklanan fenomenlerine ait bir analizin peşine düşmez. Kültürün ürünlerinin üretimi ve devamını sağlayan bireysel ruhi süreçlerin rolünün keşfedildiği uygulamalı psiko-analizlerdeki gibi "uygulamalı" psikolojinin bir türüne talepte bulunmak Wundt'un isteği değildi. Wundt bu noktada kültür için "uygulamalı psikoloji" terminolojisine karşıydı. O, kültürün düzeyine ilişkin psikolojinin genişletilmesi yerine (uygulamalı bir bilimne karşı olduğu için) "teorik bir bilim" olarak düşündüğü fikrini savunmaktadır (Wundt 1900/1997, s.241-2). Onun fikrinin tarihçesinde, beşeri toplumların gelişiminin altında yatan genel psişik ruhani süreçlerini ve genel yaygın ruhsal ürünlerin köklerini deşifre edecek olan "Milletler Psikolojisine" etnoloji ve insan bilimleri yardımcıdır (Wundt 1900/1997 s.247). Bu, bir hayli iddialı programdı ve kişi Wundt'un hakikaten ne kadar çok bunun farkında olduğunu sorabilir. Ama ilk olarak Würzburg ekolü ile onun metodolojik tartışmasına geri dönelim.

Wundt deneylerin “daha yüksek ruhi süreçleri” araştırmaya yetersiz olduğu görüşündeydi. Onun Würzburglüler ile olan tartışması açıkça şu konu ile ilgilidir: Küple , Bühler ve diğerleri deney yolu ile insan düşüncesini araştırmanın mümkün olduğu fikrindeydiler. Halbuki Wundt’a göre, sanki düşünme münferit insan aklının bir öz niteliğiymiş gibi insani düşünmenin verileri deneysel taslaklar içinde bireysel puanlar tarafından meydana çıkmaz. Düşünme, “Milletler Psikolojisinin” doğal bir konusu olan dil psikolojisinin bağlamında ancak araştırılabilir. Maalesef düşünmeyi araştırma ile ilgili deney yapmanın uygunluğu hakkında Karl Bühler (bkz. Bühler 1908, 1909) ile tartışmasında Wundt’un bizzat kendisi metotlar hakkındaki çekişmede bu başlıca metodolojik tartışmanın azaltılmasına katkıda bulunur (bkz. Holzkamp 1980). O, Bühler’in yaptığından adam akıllı bir “deney” diye söylenemeyeceğini detaylı bir şekilde göstermeye çalışmıştı. Wundt bir miktar küçümseyerek onu bir “sorgulama metodu” (Ausfragemethode) diye adlandırdı (bkz. Wundt 1907,1908). Ne Bühler ne de Wundt, bu tartışmalar esnasında psikoloji hakkında daha temel bakış açıları sağlamaktadırlar. Yine de biz, Wundt’un din psikolojisi bünyesinde Würzburg ekolünün ruhu içinde yapılmış çalışmayı neden görmezden geldiğine ilişkin bizim başlangıçtaki sorumuza cevap verecek yeterince materyale sahibiz.

Kısaca özet ve izahla: Wundt’un din psikolojisinde deneyin kullanımına karşı çıkmasının üç boyutlu sebebi bulunmaktaydı. Birincisi, en az derecede önemli olmasına rağmen Wundt –Karl Bühler ve (Stahlin’in destekçisi) Karl Marbel gibi Würzburg ekolünün takipçileri tarafından esinlenen ve denetlenen deneylerin Stahlin tarafından yönetildiğinden deneylerin asla gerçek deneyler olmayacağı için dikkate almamıştır. İkinci-

cisi, onun beğenisine gidecek deneyler kullanılsa bile deney gibi münferit bir psikolojik metodun kullanımını, kültürel fenomenlere bağlı olan daha yüksek ruhsal süreçleri incelemekte yetersiz gördüğünden Wundt (deneysel) araştırmayı reddedecekti. Son olarak Wundt dinin “Milletler Psikolojisinin” bir konusu olduğunu ve bu yüzden başka bir metot ile araştırılması gerektiğine inandı. O, “genetik yaklaşım” veya “tarihsel-karşılaştırmalı metot” diye en iyi bilinen değişik terimlerle bu metodu uygulamıştı. Bu metotları kavramak için biz kısaca onun kendi din psikolojisinin ana hatlarını incelemek zorundayız.

#### ***Wundt’un Din Psikolojisi:***

Baştan sona kadar Wundt’un Milletler Psikolojisine dair birtakım dikkate değer yazılar varsa da (Danziger 2001a 2001b; Diriwachter 2004; Eckardt 1997; Oelze 1991; Schneider 1990), onun din psikolojisi hakkındaki yazıları hala eksiktir<sup>19</sup>. Bu makale sadece metodolojik yönleri göz önüne alacaktır. Wundt’un yaklaşımını anlamak için, onun üç ciltlik projesi olan “Mit ve Din”e başvurmaktan ziyade onun açıkça din psikolojisine adanmış makalesine başvurmak çok daha eğitici. En başta James olmak üzere diğerlerini eleştirdikten sonra Wundt bu makalede kendi sahip olduğu “kalıtsal-genetik” olan din psikolojisinin taslağını çizer. O, psikoloji ile norm, değer ve metafizik bilimleri arasındaki farklılığa bir hatırlatma ile başlar. O, psikolojinin görevinin bu yönlerden herhangi biri içerisinde dini değerlendirmek olmadığını bildirir.

<sup>19</sup> Wulff (1997) tarafından din psikolojisinin bir diğer mükemmel değerlendirmesi sadece Wundt ile ilgilidir. Schneider (1990) Wundt’un din psikolojisini daha çok din sosyolojisi olarak karşılaştırarak çok tanımlayıcı olarak ele alır ve her zaman o kadar da net olmaz.

Wundt, birçok bilim adamının hatta teologların, dini; ilham (vahiy), ruhlara veya hayaletlere inanç veya tabiat karşısındaki haşmet/korku gibi tek(basit) bir kaynaktan türetmeye çalıştıklarını gözlemler. Tersine Wundt dinin tek bir kökten değil birçok kökten geliştiğine inanmaktadır (Wundt 1911 s.113). O, din psikolojisindeki indirgemecilik yanılmasına karşı bir çare sunar: Psikolojik olarak dinin kökenini araştırmak isteyen her kimse dini hayatın fenomenlerinin bütününe nüfuz etmek zorundadır ve hayatın bir tek ve diğer alanına ilişkin farklı faktörlerin bağlantılarını keşfetmelidir (Wundt 1911 s.113). Din bireysel bir ürün olmadığı için bireysellikle bağlantılı olamaz: Din, dil ve ahlak gibi insan toplumunun bir oluşumu olup bu ikisi ile çok yakından ilgilidir (Wundt 1911 s.113). Aksine, “*Milletler Psikolojisi*” genel hayatın fenomenlerini incelediği için, “*Milletler Psikolojisinin*” dinlerin tarih ile ilişkisinin hiç olmadığı tezi, metodolojik olarak, dil, sanat ve ahlak gibi bu tür fenomenlerin kendi tarihsel gelişimlerinden bağımsız olduğunu iddia etmek ile aynı seviyededir (Wundt 1911 s.114).

Wundt’a göre din, çeşitli aşamalar aracılığı ile gelişimi ve sonraki aşamalardan da kaynağının izlenmesi ile çalışılmalıdır. Wundt ikinci işlemi birincinin şartı olarak kabul etmişti. O, kutsala, tabuya dair kavramları, cenaze törenlerini, ritüel arınmayı ve duanın gelişiminin psikolojik çalışmasını, objektif bir duygu içinde dinin nasıl başladığını ve objektif oluşumlardan ortaya çıkabilecek sübjektif motiflerin hangileri olduğu sorularını cevaplamak için açıklar (Wundt 1911, s.115).

Wundt, diğer muhaliflere karşı polemiğe devam eder. “Dinin çeşitli unsurlarından birini ortaya çıkarma, dinin kendisi hakkındaki bilgi ile ilgilenmeyip ancak öncülünün hâkim olması ile ilgilenen taraflı filo-



zoflar için yeterli olabilir. Ama bu keyfi ayrı tasarlama din psikolojisi denemez". –Bu ifade, Wundt için ancak patolojik dini fenomenlere yoğunlaşan James'e göre bir küçümseme içinde büyük olasılıkla denmiştir.- Aynı şekilde polemik olarak, Wundt araştırmak istediği fenomenlerin dinler tarihine ait olduğu ve tarihsel fenomenlerden bağımsız olan bireysel bilinç olgularını ele alan din psikolojisine ait olmadığı itirazına karşı kendini savunmuştur. Wundt ilk şuna işaret eder: heyecanlar, duygular ve basit etkiler gibi bilinçliliğin son unsurlarının geçerliliği burada bizim tecrübemiz açısından ancak özel tarihsel şartlar altında gelişen ruhsal ürünlere kadar hatalı bir şekilde uzatılmaktadır (Wundt 1911 s.116). Dahası, tarih farklı insanların gelişimini safha safha verme hedefindedir. Hâlbuki psikoloji dini düşüncelerin kendisi ile nasıl ilişkilendirildiğini ve dini motiflerin insanların genel ruhi yapısı ile nasıl irtibatlandırıldığını göstermek zorundadır. Burada Wundt, "Milletler Psikolojisinin" bir alt bilgi alanı olan din içerisinde bireysel psikolojik metotları kullanan Stahlin ve Starbuck gibi sözde deneyci diye adlandırılan din psikologları ile alay etmiş olabilir. Wundt şu sonuca varır: "Dinler tarihi olmadan hiçbir din psikolojisi var olamaz" (Wundt 1911 s. 116).

***Wundt'un Milletler Psikolojisinde Problemler:***

James'in çığır açan eseri "*Çeşitlilikler*"in (James, 1902–1997) Almanca çevirisinin (James 1902/ 1907) yayımını müteakiben din psikolojisindeki metodolojik tartışmalar, din psikolojisi kadar genel psikolojiye de özgü olduğu görülmektedir. Din psikolojisinde çalışanlar genel psikolojide kullandıkları gibi aynı teorik ve metodolojik araçları kullandıkları için psikolojik teknik ve metotlar üzerindeki tartışma konuları aynıdır.

Bu konuların bazılarını tartışmadan önce, Wundt'un din psikolojisinin bir etki yapmada neden başarısız olduğu durumunu değerlendirmeliyiz.

Wundt'un din psikolojisi, onun eseri "Milletler Psikolojinin" bir bölümü olduğu için önceki sonrakinin kötü kaderini paylaştı. Birçok sayıdaki yorumcular Wundt'un "Milletler Psikolojisi" ile ilgilendiler ve düşüncesindeki belirsizlikler, değişiklikler ve hatta üzerinde çalıştığı uzun yıllar boyuca ortaya çıkan fikirlerindeki zıtlıklar ve kendi yürüttüğü projesinin şüpheli psikolojik bünyesi gibi çok önemli kusurlara işaret ettiler. Wundt'un "Milletler Psikolojisindeki" kitap uzunluğundaki uygulamalara kendini veren ve onun orijinal metinden okuyabilen Alman bilim adamları bile (Eckardt 1997; Oelze 1991; Schneider 1990), Wundt'un "Milletler Psikolojisi" ile tam olarak zihninde neyi kastettiğini anlamakta zorlandılar. O, birinci cildin ilk ön sözünde şuna işaret etmiştir: "Milletler Psikolojisi" - "bireysel psikolojiye" gerekli bir ek olarak- "bireylerin çok çeşitliliğinin akli etkileşiminden ortaya çıkan fenomenleri" analiz etmelidir (Wundt 1900/1997 s.241). Sonraki satırda O, gayeyi "ruhsal süreçlerin araştırmasını, insanoğlu ile beraber olan yaşama bağlamak" olarak tanımlar (Wundt 1900/1907, s.241). Ama o şuna da parmak basmaktadır: "Genel yani bireysel psikolojinin fenomenleri sosyal yönden belirlenir" ve esas olarak bireysel hayatta zaten aktif olduğundan "Milletler Psikolojisi" kendisini, ruhsal hayatın genel kanunlarının temeli üzerinde ancak açıklanabilen bu "fenomenlerle" meşgul etmelidir. Wundt'un bununla neyi kastettiği ya da bu görev veya tanımların birbiri ile uyumlu olabilmesini nasıl düşündüğünü anlamak kolay değildir.

Bazen Wundt'un delili döngüsel etki bırakır; bireyde bulunan ruhsal fenomenler belli bir kültür içinde etkileşime bağlı ise herhangi

birisi, o kültürün gelişimini açıklamak için bireysel ruhi fonksiyonun “kanunlarını” nasıl kullanabilir. Ve bu “kanunlar” hem bireysel hem de “Milletler Psikolojisi” için aynı ise “Milletler psikolojisine” tahsis edilmiş görev olduğu ön görüldüğü için kültür düzeyinde bireysel psikolojik araştırmayı konuşmak ya da tekrar etmek neden gereklidir? Birkaç sayfa ileride “Milletler Psikolojisinin” araştırma görevine ilişkin tanımlamaya dikkat ediniz: “Genel değer içerisinde yaygın zihinsel ürünlerin kökeni olduğu kadar, insan toplumlarının genel gelişimine dayalı ruhsal süreçleri araştırmaktır. (Wundt 1900/1907 s.247). Birinci cildin ön sözünde Wundt, Milletler Psikolojisi bu disiplinin –dil, mit ve ahlak- objelerinin esasen felsefe ve tarih gibi disiplinler tarafından özel olarak araştırıldığına işaret eder. Peki, “Milletler Psikolojisi” bu disiplinlerin ötesinde ne sunmaktadır? “Milletler Psikoloğu” deneysel düşünme içerisinde eğitim açısından yeni bir perspektif ile psikolojik faktörler ve süreçlere ilişkin bir görüş sağladığını söyler (Wundt 1900/1921; 4.baskı ss. V-VI). Ama aynı mantık içerisinde, Wundt’un başka bir yerde karşı çıktığı bir yaklaşım olan-Freud ve diğer psikanalitikler tarafından kurulan kültüre ait derinlik (psikanalitik) psikolojisi uygulamasından- metodolojik olarak Wundt’u ayırtıran nedir?

Wundt’un uzun kariyeri döneminde fikrini defalarca değiştirdiği sertçe eleştirilir. Ancak ne söylemek istediğinin daha kolay anlaşılması için değişikliklerini yapmamıştır. Sadece bir örnek verelim: Wundt eseri olan “Milletler Psikolojisinin” farklı ciltlerinde sık sık, “dil, mit ve ahlakın gelişim kanunlarına dair bir çalışma” diye alt başlık verse de, “Milletler Psikolojisinin” bizzat içerisinde ahlakı hiç ele almamıştır. O, “Milletler Psikolojisi” eserini yazmaya başlamadan önce birçok yıl basımını yaptığı

kitabı olan Etik'e tamamen referansta bulunur (bkz. Wundt 1886). "*Milletler Psikolojisi*" içerisinde etiklerin konumuna ilişkin düşüncesinin 35 yıl süre boyunca değişmemiş olması mümkün müdür? –Alt başlığın aksine-Projenin bir kısmı olarak etiklerle daha fazla ilgilenmedi mi? (ilginç biçimde II. cilt, sanata 7–8. Ciltler, topluma özellikle adaletle 9. Cilt ve kültür ve tarihe 10. Cilt tahsis edildi.) Ayrıca, daha önceki yıllarda "*Milletler Psikolojisine*" dair düşünceleri, kültür ve tarihin alanlarının psikoloji için (yani ruhsal fonksiyon için ve bu yüzden ruhsal fonksiyonların biçimi olarak psikoloji için) kural koyucu olduğuna vurgu yapar. Daha sonraki yıllarda metodolojik hata yapmış gözükür, (çünkü sonraki yılların tersine) önceleri sıklıkla kültürdeki ve tarihteki gelişimleri başka yöntemlerin yerine psikolojik kanunlarla açıklamaya karşı uyarıyordu.

Dahası hem sonraki hem de şu anki birçok gözlemci için, Wundt'un kendisinin "*Milletler Psikolojisi*" ile ne çeşit bir psikolojiye katkı sağladığı muğlâk kalmıştır. Mesela, onun din psikolojisindeki örnekleri ele aldığımızda, "mitoloji inşa eden hayal gücü", "ruhlara inanç ve büyü-cülük kültürleri" ve "hayvanlara, atalara ve (cinlere) ruhlara ait kültürler" (4. Cilt 580. Civarında), "tabiat mitolojisi", mit-peri hikâyeleri" ve "kahramanların efsaneleri" (cilt 5. 480 sayfa civarında), "tanrılar mitolojisi ve din" (6. Cilt 550 sayfa civarında) hakkındaki ayrıntılı uzun bölümlerle, tarihi ve kültürel fenomenlerin böyle bir çerçevesinde psikolojinin konumunun ne olduğuna ilişkin açıklık olmaksızın karşılaşırız. Wundt, malzemesinin büyüklüğünü düzenleyecek hiçbir psikolojik prensip ve onları analiz edecek hiçbir psikolojik perspektif kullanmamıştır. Ayrıca o, kendisinin uzun bu bilimsel eserinin sonunda herhangi bir psikolojik sonucu da çizmemiştir. Herhangi bir kişi "Mitoloji ve din" hakkındaki 6.

Cildin son bölümünün onun din psikolojisinde elde ettiği sonuçlarının bir özeti olduğunu zannedecektir. Hâlbuki bu bölüm öbür dünya ve ölümsüzlük inancının kavramlarına dair bir değerlendirme; dinsel kültürlerin bir tanımlamasını ve onu bizzat kendisinin daha önce açıkça din felsefesine tahsis ettiği bir konu olan dinin özü hakkında bilimsel bir tez sunar (bkz. Wundt 1911). Bu son bilimsel tez bundan sonra “psikolojik bir problem olarak din”, “dinin metafizik ve etik kökenleri” ve “dinin şimdiki ve gelecekteki durumu” diye bölümlere ayrılmıştır. “Psikolojik bir problem olarak din” bölümü içerisinde Wundt’un tekrardan dinin “*Milletler Psikolojisi*” perspektifinden araştırılması gerektiğini ve pragmatik filozofların hata ettiğini gösterir bir programa dayalı bir metni haricinde hiçbir sonuç bulamayız. Önceden bahsedildiği üzere, James’in eserinin temeli olan “seçili vakalar”ın metodunu sorgulasa da Wundt, James’in “*Çeşitlilikleri*”nden burada bahsetmez. Çünkü Wundt’un açıkça din psikolojisine tahsis ettiği vazifeler olan “dinin kökeni, dinin gelişimi veya çağdaş kültürde dinin anlamından,” “*Çeşitlilikler*” hiç bahsetmemektedir. Ancak hiçbir din psikoloğu şuan veya sonra bu konuların din psikolojisi tarafından ele alınması gerektiğine neredeyse hemfikir değillerdir.

Wundt tarafından disipline tahsis edilen bu son görevin din psikologlarına göre, “felsefi fikirlerin, dini sembollerden nasıl geliştiği ve onların bu sembollerin değişimini nasıl etkilediğini göstermek muhtemelen psikoloji tarafından değil tarih bilimi tarafından daha uygun şekilde ele alınır. (Wundt 1915 s.529–530). Biz, Wundt’un dine “*Milletler Psikolojisi*” yaklaşımından ne kastettiğini genelde anlasak da konu hakkında onun (geniş) kapsamlı yazılarında herhangi bir somut psikolojiyi bulmak

zor olmaktadır. “Milletler Psikolojisinin” toplum hakkındaki sekizinci cildinde, o, keşifler ve şamanların psikolojik özelliklerini daha önceki ciltlerde ele aldığını iddia eder. Ama referans verdiği ciltlere geri döndüğümüzde sadece tarihsel bir değerlendirme haricinde psikolojik analiz bulamayız. O zaman Wundt “*Milletler Psikolojisi*” yöntemi içinde din gibi bir kültürel ürünü ele alarak neyi amaçlıyor? “*Milletler Psikolojisi*” nin diğer alanlarına ait örnekleri ele alırsak benzer sorularla karşılaşırız. Oluşukça şaşırtıcıdır ki, “çağdaş dil bilimcisi, “Milletler psikolojisine” vakıf olan ve “*Milletler Psikolojisi*” sahasında önceki araştırmacılardan olan Lazarus ve Steinthal (Eckardt 1997) ile eseri tartışmış olan Çağdaş dil bilimcisi Herman Paul (1846–1921) şunu yazmıştır: “Biz şunu soruyoruz: Wundt’un dil hakkındaki gözlemlerinden elde ettiği psikolojik kanunlar hangileridir? Benim onları boş yere araştırdığımı kabul etmek zorundayım” (Paul 1910 s.321).

Bu ilk ve daha genel olan noktayı bir sonuca erdirmek için “*Milletler Psikolojisi*” nin bu kadar az bir etkiye sahip olması gerçeğinden Wundt’un sorumlu olduğunu zannettiğim diğer birkaç faktörü de belirtmeliyim. Projenin elit bir girişim olduğu görülür: Wundt’un birçok doktora öğrencilerinden hiç birisi kendi tezlerine “*Milletler Psikolojisi*” nin bir konusunu dahi almamıştır zira açıkça Wundt “Milletler Psikolojisini” meydana getirebilmeyi ancak kendisine layık görmüştü (Kusch 1999). Bu bakış açısı o zamanlardaki psikologlar arasında bu yaklaşımın yayılmasını kesinlikle engellemiştir. Anlaşılan Wundt hayatının sonunda –bunun üzerinde on cilt esere sahip olmasına rağmen- “Milletler Psikolojisinin” onun hayatı boyunca fazla başarılı olmayan “geleceğin bir bilimi” olarak kaldığını fark etti.

Ayrıca bu projenin çok iddialı olacağı ön görülüyordu. Wundt bütün diğer beşeri bilimleri sanki “Milletler Psikolojisine sadece yardımcı olacağını yazmıştı: Tarih, etoloji ve diğer disiplinler veriler sağlar ama onların verileri “Milletler Psikoloğu” tarafından yorumlanıp düzenlenecekti (Wundt 1918 s.XI). Bununla birlikte bu “Milletler psikoloğunun” neyi ortaya koymak zorunda olduğu muğlâk kalmıştır. Ama onun bu yolla argümanını formüle etmesi ile ve genelde Onun polemik sitili yüzünden diğer beşeri bilimlerin araştırmacıları, eşit ortaklardan ziyade kendilerini Wundt tarafından aşağılanmış hissettiler. Milletler Psikolojisi git gide artan biçimde Wundt’u izole edilmiş (görmezden gelinmiş) bir pozisyona çevirmişti (Oelze 1991 s.22-23). Sonuç olarak, Wundt’un “*Milletler Psikolojisi*” kendisi psikolojide çalışmasına başladığı zamanlardan daha önceki günlerden kalma eski bir projesi olabilir. Otobiyografisinde Wundt kedisinin başlangıçta dinlerin karşılaştırmalı bir tarihini, aslında uzun hayatının sonunda “*Milletler Psikolojisi*” olarak karakterize ettiği bir projeyi yazmaya niyetli olduğunu söylemişti (Wundt 1920, s.199–200).

Wundt’un “Din Psikolojisinin” (bkz. Oelze 1991 pp. 5–6) cüzi etkisine dair başka makul sebepler de vardır ama onlar şu anda mevcut işlem görenlerden din psikolojisine daha az filiz vermektedir. Wundt’un yaklaşımının din psikolojisi için yol gösterici bir ışık halinde olmadığı gerçeğine bakan biraz kişisel ve daha çok metodolojik konulara yeri gelmişken bir gözden geçirelim. En önemlisi -ve rakibi olan James’in psikolojisini de aynı derecede ilgilendirdiği bir noktadır – bu kurucuların ölümünden sonraki birkaç yıl içinde psikolojisinin daralmasıdır. İyi bilinir ki, birçok psikoloğa göre sahanın çoğulculuğu bir “kriz” oluşturdu ve onlar kendi disiplinlerini tek tip yapacak yolları (metotları) araştırdılar.

Onların bakış açısına göre, tek tip biçimli bilim tek tip biçimli yöntem ihtiyacı duyar ve onların benimsedikleri yöntemler, daha prestijli saygın doğal bilimlerden sonra modellenmiştir. Metodolojik çoğulculuğa dair hem Wundt ve hem James'in taleplerini takip etme yerine, psikoloji, hem James'in daha hermenetik yaklaşımını ve Wundt'un esas olarak nitel deneylerini alışıya etmeye yönelik metodolojik monizme dönüştü (-ki vurgulanması gerekir ki, bu bir metodik monizmle aynı değildir). Bundan sonra doğal bilimlerde geliştiği üzere deneysel prosedür benimsendi ve açıklayıcı istatistikler yolu ile analiz edilen standartlaştırılmış anketler ve psikometrik testler eklendi. Bu gün psikolojide baskın metodoloji şunlardan oluşur:

1. Metodolojik Davranışçılık: Tek biçimli Psikoloji bilimine temel olarak bilgi ve algı mekanizmalarına dair laboratuvar çalışmaları.

2. Bireysel psikolojik süreçler hakkındaki çıkarımların temeli olarak "kolektif özneleri" (yani insan gruplarını) alan deneysel süreçler üzerinde güvenilirlik çalışmaları

3. Grup verilerine uygulanmış çıkarımsal istatistiklerin kullanımı, mesela, psikometrik test veya klasik işleme-kontrol deneylerine uygulanan değişken prosedürlerin analizine dayalı korelasyonel çalışmalarda ki gibi..

Psikolojideki metot ve teknikler bağlamında değerlendirildiğinde James ve Wundt'un her ikisi de göz ardı edildi. -Stahlin gibi gözlemciler tarafından seslendirilen eleştirilere rağmen- onların yaklaşımı, istatistiksel olarak analiz edilen, ölçülü değişkenlerle daha çok teorik olarak hare-



ket eden Starbuck gibi araştırmacılar tarafından örneklerle gösterilen yaklaşımla temsil edilir<sup>20</sup>.

Wundt'un daha spesifik bireysel olmayan "*Milletler Psikolojisi*" yaklaşımı açıkçası çabuk unutuldu. Kültür, psikolojik araştırmanın bir objesi diye dikkate alınmadı. Eğer böyle olsaydı, psikolojik içe görülerin uygulandığı bir obje diye muamele edilmiş olacaktı. Kültürün, anlamlı insan davranışının esası ve düzenleyicisi olduğu genellikle genel psikolojiden soyutlanmış bir bakış açısidir. Psikologlar genellikle psiko-sosyal bir bilimin bir diğer kurucusu olan Max Weber'i ve onun şu görüşünü ihmal ederler: insanlar kendilerini çeviren önemli ağlarla kuşatılmışlardır. Hâlbuki genel psikoloji tarafından saptanmış "kanunların" evrenselliği genellikle sadece kavramlara değil tüm türleri de kapsadığı iddia edilir (Cole 1996, s.31). Psikolojik yayınlarda kültüre açıkça küçük önemsiz bir rol verilir: eğer hiçbir surette görünmezse bu kültürel farklılık anlamına gelir. Genel psikologların kültürün etkisini kabul ettiklerinde

<sup>20</sup> Wundt ve James'in metodik takipçilerinin olmadığını söylemek değil, daha net olarak, onlardan etkilenen psikologlardır. Ancak, Wundt'a en yakın psikolojik okul Sovyetler Birliği'nde, fikirlerin çok yavaş elde edildiği Batı'dan ayrılmış olarak, çok gelişmiştir (bkz Vygotsky, 1930/1971, 1934/1987, 1978; Luria, 1971, 1976, 1979, 1981; Leontiev, 1978, 1981). Bu sırada, herkesin "*Milletler Psikolojisi*" hevesiyle eğitime Almanya'ya gittiği, ilk zamanlarda Amerikalı psikologlar vardı. Cole (1996, s. 35) bir eğitim psikolog olan, sosyal psikoloji üzerine bir kitap yazmış olan, Charles Judd örneğini sunar (Onun hatalı Volkerpsychologie çevirisi). Wundt'u açıkça şu iddiada bulunarak takip etti; dil, sayı sistemleri, araçlar, alfabe vb. tarihsel olarak gelişmiş birikmiş sosyal kapitalin şekilleridir. Yeni doğanlar sosyal kurumlara uygulamalara adapte olmalı ve insan zihinleri bu sosyalleşme süreci ile şekillenmektedir. Sonuç olarak, sosyal psikoloji insan zihninin özelliklerine bağlı olamaz fakat antropolojiden, sosyoloji ve dil bilimlerinden metotlar alan bağımsız bir bilim olmalıdır. Mead (1934) ve Dewey (1938/1963) gibi pragmatik düşünürleri etkileyen, James, (nicel deneysel metotlar kullanarak) psikolojiye ait sosyal psikoloji göre, (Sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji gibi nitel metotları kullanarak) sosyolojiye ait sosyal psikolojide daha fazla takipçiyeye sahipti. Bu sosyal psikolojiler arasındaki farklılıklar için, bkz Stryker (1977).

bile Onlar, bu çalışmalarını psikolojik ilginin gerçek objesi olan evrensel mekanizmalar aracılığı ile zannederler: “Genel psikoloji hakkındaki ana hüküm, merkezi bir işlem aleti olduğu fikridir. Farz edilir ki, işlemci işlediği tüm öğeleri aşar veya onların ötesinde durur. O, Kültürün tüm öğeleri, bağlamı, görevin ve içerdiği uyarıcı materyallerin hepsi ile ilgilenir” (Shuverder 1991 s.80). Din psikolojisinde insan neredeyse sadece özel dindarlığa odaklanma ve din psikolojisinde araştırmanın bir konusu olarak dini tümüyle neredeyse ihmal içerisinde, araştırmacı, kendi kültürlerinden çekip çıkarılmış bireylerle zihnini meşgul etmeyi anlamaktadır. Din psikologlarının çoğu belki de hepsi bireyin sosyalleştiği belli bir dinin kişisel ilişkisi olan sadece dindarlığı (ama dinin kendisini değil) araştırabilecekleri fikrini savunurlar. Bu gönüllü sınırlama sorgulanmalıdır, özellikle din psikolojisinin metodolojisi hakkındaki ilk tartışmaları içerisinde tekrar gözden geçirilmelidir.

#### ***Sürmekte Olan Tartışmalar, Yeniden Kazanılan Bakış Açıları:***

Bu sahada önceki bakış açılarını yeniden değerlendirme din psikolojisi için canlılık sağlayabilir. Wundt’un kültürel bir psikolojiye dair talebi kısmen konu ile alakalı görülür. Kabul edelim ki, Wundt’un “*Milletler Psikolojisi*” diye adlandırdığı eserine kendi katkılarının kusurlu olabildiği ve en azından kendisinin ilerlettiği kadar (da olsa) psikolojisinin bu branşa engel olduğu farz edilse de Onun genel teorik ve metodolojik görüşleri hala tutulmaktadır. Çağdaş terimlerle söyleyecek olursak: ruhsal fonksiyona dair tüm şartlar ve belirleyiciler, (psikososyal öz yapı veya sosyal ve coğrafik koşullar gibi) sınırlı olmaları (edinilmiş, öğrenilmiş aktiviteler gibi) operatif veya (kurallar ve normlar gibi) normatif olma daima kültürel tarihsel değişkenlerdir ve bu yüzden tüm

“daha yüksek ruhsal fonksiyonlar” kültürel süreçler tarafından oluşturulmuş ve kolaylaştırılmış ve düzenlenmiştir (Belzen, baskıda). Wundt’un “Milletler Psikolojisinin” problemlerinden biri de uygun teorilerin ve kavramların eksikliğidir. Wundt, ruhani fonksiyonla kültür arasındaki ilişkileri kavramlaştırabilmesini sağlayacak özel teorik aletlere sahip değildi. Dillerin, toplumların dinlerin vb. tarihlerini anlatma konusunda O, “ruhsal faktörlerin, bu faktörleri ve onların kesin etkilerini belirtmeksizin bir rol oynadığı sonucuna ulaşmaktan daha fazlasını elde etmemiştir. Çalışmasına başladığında onun elinin altında “halk ruhu ve halk maneviyatı tarih ve tarih öncesi ve bireysel ve toplumsal “ gibi kavramlardan başka “Milletler psikolojisine” dair herhangi bir temel kavramlara sahip değildi. Bir asır sonra biz şuan “etkinlik”,(sembolik) “eylem”, “diyalojik benlik”, “meditasyon” gibi daha hassas ve yararlı teorilere ve kavramlara sahibiz (Boesch 1991: Cole 1995: Eckensberger 1995; Hermans ve Kempen 1993: Ratner 1996). Otobiyografik anı, hikâyeler ve analitik psikoloji hakkında çalışmalar vardır ( Crawford ve Volsiner 1999; Belzen 2004a; Wong Blackmeir 2002). Ama Wundt’un milletler psikolojisinin önderliğinin hala pek çok çağdaş kültürel psikolojik çalışma, eylem, düşünce ve deneyime ilişkin kültürel modellerin yaratılıp uyarlandığını ve bir takım bireylerin katılımıyla ortaklaşa yayımlandığını vurgular. Bu modeller bireyselden ziyade bireyüstü yani toplumsal ve doğal olmaktan ziyade sunidirler. Psikolojik fenomenler sosyal ürünlerde olduğu kadarıyla kültürelendirler yani içerikleri kadar çalışma şekli ve dinamik ilişkileri sosyal olarak yaratılmış ve belli miktar sayıda bireyler tarafından paylaşılmış ve diğer sosyal eserler ile birlikte entegre olmuştur (Ratner 2002 s.9). Mesela ihtida gibi bir dini fenomen bazen çok farklı dini doktrinler

ve ritüellerle ilişkisi olan dini uygulamanın belli modellerinin sonucu olduğundan her dinin farklı alt grupları içerisinde farklı anlamlara sahiptir. Hatta hiçbir surette bazı dinsel (alt) gruplarda bulunmaz (Belzen 2004a; Hijweege 2004; Popp-Barier 1998). Kültürel psikolojide eylemlerin (veya düşüncenin ya da tecrübenin) bazı formlarının “anlamı” tipik olarak eylemin kendisi kadar merkezidir hatta daha fazla merkezidir ve aslında beşeri ve sosyal bilimler tarafından da sık sık böyle ele alınmaktadır.

Wundt kendi zamanında din psikolojisine belki çok ilgisiz olsa da nitekim eleştirilerinin birçoğu hala geçerlidir. Esas olarak onun serzenişi iki yönlüydü: Din psikolojisi dindarlık objesini azaltıyor ve Din psikolojisi önemli sonuçlar meydana getirmiyor. Bu iki nokta ilişkilidir. Açıkçası psikolojik bir yaklaşım içerisinde dinle ilgilenen çok büyük sayıda insan var: din, ruhsallık ve gizem üzerinde popüler yazın, seminerler ve çalıştaylara ilişkin muazzam güncel üretim –ki çoğu zaman psikoloji doğası içerisinde- bu ilgiye tanıklık eder. Daha çok akademik düzeyde, psikolojinin ne söylemesi gerektiği hakkında gelişen bir ilgi vardır. Aslında din psikolojisine tahsis edilmiş profesörlük ve diğer akademik pozisyonlar psikoloji dallarından ziyade teoloji ve dini çalışmalar bölümlerinde bulunur. Bununla birlikte diğer disiplinlerden gelen insanların din psikolojisinin daha saygın bir kanı<sup>21</sup> içerisinde neyi ortaya koyduğu

---

<sup>21</sup> Din psikolojisi (Budizm gibi) dini geleneklerden olan dini psikolojiden, pastoral psikolojiden, dini psikoterapiden gelen bir psikoloji ve diğer dini amaç ve hedeflere hizmet eden psikoloji türlerinden ayrılmalıdır. Prensip, din psikolojisi din üzerine, araştırma hedefine karşı tarafsız olan, uzman gözüyle analitik bir perspektiftir. (bkz Belzen, 1995-96)

ile sık sık hayal kırıklığına uğrarlar (Noreger 1996)<sup>22</sup>. Din psikolojisi ile birlikte bu hayal kırıklığı bu sahaya özgü olduğu görülür. Sahanın gelişiminin ilk aşamalarında bile uzmanlar, din psikolojisinin dinin kendisi hakkında çok az şey söylediğinden ve araştırmanın tam konusunu ihmal etmesi hariç istatistik veriler kullanıp kaliteli deneyler işleyerek-diğer bilimlerle- kendisini aynı derecede “bilimsellikte” ispatlamış olmakla diğer psikologlar tarafından kabul edilecek olmasından yakındılar (Belzen 2004b). Aslında, kendilerini din psikoloğu olarak addedenler tarafından yapılanların çoğunun ana hatlar ile psikolojiyi ilgilendiren konulardan ayrıldıkları fark edilir. Dini çalışmalar yapan bölümlerin içinde yer alan din psikolojisi içindeki hem öğrenme hem de araştırma psiko - analitik hatlardan fazla bir şey değildir (bkz. Capps 2001; Jones, 1991,1996; Jonte-Pace, 2003; Jonte-Pace ve Parsos, 2001). Açıkça dini fenomenler veya dini konular üzerindeki tek konu incelemeleri, dinler tarihi veya psikiyatride öz geçmişi olan sahanın uzmanları tarafından yazılanlar hariç psikologlar tarafından nadiren yayınlanırlar (Carroll 2002;Geis 1991; Kripal 1995; Spilka 2003) ve dar anlam içinde din psikolojisi için yazılı birçok önsözden çoğu kez daha okunaklıdırlar (bkz. Argyle, 2000; Spilka ve diğerleri, 2003). Bir fenomen olarak din hakkındaki birkaç hali hazırdaki mevcut otobiyografik çalışmalarda yazarlar açıkça psikolojik teorilere ve araştırmaya döndükleri ama tam anlamı ile din psikolojisinden herhangi bir alıntıda bulunmadıkları dikkat çekicidir (Boyer 2001; Guthrie 1993). Bir bakıma, bu din antropologları Wundt’un başlangıçtaki

---

<sup>22</sup> Bu makalede, Danimarkalı din uzmanı Troels Nørager Aarhus Üniversitesinde din psikolojisi dersi aldıktan sonra din öğrencilerinin tepkilerini işaret etmektedir.

müfredat programını devam ettirmiş gözükmeleler. Onlar açıkçası günümüz psikolojisinden gelen görüşleri kullanarak ama özelde hem din psikolojisinin genelde hem psikolojinin ana akımını dışarıda bırakarak din üzerinde disiplinler arası çalışırlar.

Doğal olarak, bir psikolojik bölümün yapısal grubu içerisinde çalışan din psikologları psikolojinin ana akımının stili ve gereksinimlerine mümkün olduğundan çokça kendilerini döndürdüler. Din psikolojisinin belli belirsiz statüsüne katkıda bulunmayı göz önüne almanın dışında bu strateji ile yanlış giden bir şey yoktur<sup>23</sup>. Din psikolojisi genelde psikolojinin şu zayıf ve kuvvetli yönlerini paylaşır: Beşeriyetin temel bir anlayışına dair psikolojinin kısıtlı değeri, çeşitli yanlardan gelen matemleri, bireysel acayıplıkların kaybı ve çoğunlukla orta sınıftan gelen beyaz öğrencilere ait sonuçlarının genelleştirilemez olması... Küçük ölçek soruları, kavramlar ve ayarlanmış değişkenlerle ve gelişmiş istatistiksel tekniklerle ve de sürekli aratan ölçek düzenlemelerine rağmen, psikolojinin büyük bir kısmı yeterli biçimde gözlemlenememekten özellikle "ölçüm araçlarını" inşa etme sırasında keşif için araştırdıkları fenomenlere derinlemesine yeterince gitmemekten dolayı eleştirilirler. Genelde din psikolojisi psikolojinin bölümü olduğu için benzer şekilde bu eleştiri ona da yapılır.

Aslında din psikolojisi sadece dini kitle üzerinde psikolojik araştırmaları tekrarlıyor olsa da, diğer kitleler hakkında araştırmacılar tarafından elde edilmiş sonuçlar da tehlike içerisinde olur. Genelde psikoloji-

---

<sup>23</sup> Din psikologlarının aslında temel psikolojideki yerleri hakkında çok telaşlı olmalarına gerek yoktur. Aslında, ne genel anlamda psikolojinin ne de din psikolojisinin kurucu babaları olan Hall, James, Freud veya Wundt, aynı zamanda ne de din psikolojisine önemli katkı sağlayan özellikle Allport, Fromm, Jaspers veya Maslow modern psikoloji tarafından temel olarak değerlendirilmezler.

nin yolundan ilerleyerek din psikolojisi yanlış bir şey yapmıyor ama kısmen doğru bir şey de yapmıyor. Din konusunda psikolojik araştırma metodolojik olarak doğru şekilde yönetilebilir. Belli psikolojik mekanizmalar, farklılıklar ve değerler dini konularda tanınabilir; psikolojik teoriler dinsel bağlamlarda da uygulanabilir. Sonuçlar bilgilendirme amaçlı olabilir ama onlar sıradan da olabilir. Din psikolojisi açıkça genelde psikolojiden gelen teorileri, metotları ve teknikleri kullanamaz ama bu teknik metot ve teorilerin sadece ek bir doğrulaması veya açıklaması olarak fonksiyon gösterirse onun değeri sınırlı kalır<sup>24</sup>. Psikolojinin birazının geçerli olacağı biliniyor kişi onun dini kriterler ve bağlamlar için de geçerli olan bir öncülü var sayılabilir.

Acil bir sorun; klasik konusu dine odaklanma olan çok zor göreve rağmen din psikolojisinin çok önemli olup olmadığıdır. Din psikolojisine ideal görev bir psikolojik bakış açısı ile din hakkında ek bilgi sağlamak olacaktır. Bu yüzden başlıca görevlerinden biri olarak Din Psikolojisi neyin din konusunda özel olduğunu dikkate almak zorundadır. Dini konuların dini grup ve topluluklarla iç içe olduğu açıktır. Birçok sürecin sosyal psikoloji ve sosyoloji ile keşfedileceğinden bu grup ve topluluklar içinde bulunacağı aynı derecede açıktır. Bu yüzden dini grup içerisindeki üyelik ile dini olmayan bir grup içindeki üyelik arasında herhangi bir farklılık olup olmadığı sorusu basit sıradan bir şey değildir. Bir grubun dini karakteri kendi üyeleri için anlam yükler mi? Eğer böyle ise dini bir grup içinde yer alabilen ihtiyaç fazlası anlamına gelen üyeliğin tabiatı

---

<sup>24</sup> Hiçbir psikolojik teorinin din üzerine araştırma temelleri üzerine formüle edilmediği not edilmelidir. Aksine, din psikolojisi var olan psikolojik teoriler, metotlar ve teknikleri her zaman kullanmıştır

nedir? Eğer Hristiyanlıktaki gibi Tanrı insansa ve Hristiyan olan kişi bireysel bir tanrıyla ahenkli bir ilişkiyi kastederse, bu ilişki, psikologların genelde kişilerarası ilişkilerde fark ettikleri birçok özelliğin muhtemelen Tanrının sergileneceği anlamına gelir. Ama tanrı ile olan ilişki, başka birisi ile olan ilişki ile hatta dalgın bir açık veya akraba ile de aynı değildir. Hristiyanlığın Tanrısı sırf sadece insan değildir. O zaman tanrı ve diğer herhangi bir insan ile ilişki arasındaki fark nedir? Bu farklılık keşfedilebilir ve özümlenebilirse söz konusu konu için herhangi bir psikolojik anlam bulunur mu? Ve bu anlam nasıl araştırılıp kavramsallaştırılabilir? Dine kendini adanmış kişi ne tür realite ile ilişkilidir? Bir psikolojik bakış açısı peri masalı, düş, mitoloji, aldanma, ideoloji vb. gibi Şeylerden nasıl ayrıştırılabilir? Din psikolojisi bunun gibi sorulara cevap bulabilecekse kesinlikle hem psikolojik bilgiye hem de dini bilgiye katkı sağlayacaktır.

Klasik metinlere tekrar dönmek daima bir krizin çözüm yolu değildir. Bu yüzden bu makalenin başında ayrıntılı bir alıntı içinde Danziger tarafından işaret edildiği gibi psikoloji için başlangıcından beri teorik ve metodolojik konuları düşünmeye bol bol sebepler olabilir. Psikoloji çıkmaz içinde görüldüğünden aynı oranda bu alt disiplin için de geçerli olabilir (Wullf 2003). Din Psikolojisindeki hiçbir yayınlanmış eser asla James'in "*eşitlilikleri*" ile halk ve bilimsel cazibe açısından eş değerde değilken –Stahlin, Vorbrodt ve Wundt'un eleştirilerine rağmen– günümüz din psikolojisini beslemesi için bu fikir babasının teori ve metodolojisini tekrar kontrol etmeye çok güzel nedenler olabilir. Kültürel psikoloji, insanın ruhsal fonksiyonu ile kültür arasındaki ilişkiyi analiz edecek



metot ve teknikler kadar kavram ve teorileri sunarak büyük oranda<sup>25</sup> psikoloji için de açıkça duyurulur bir ses haline yavaşça geldiği için – eksikliklerine rağmen- Wundt'un kültürel psikolojinin sorgusu için bir obje gibi ciddi olarak sadece dinselliği değil dini de ele almaya ilişkin talebini tekrar kontrol etmek aynı şekilde akıllılıktır. Herhangi bir bireyin hayatında dinsellik gelişebilmesinden önce dine ilk olarak kültürel bir fenomen olarak rastlanır. Kültürün bir unsuru olarak dini tasarlamak, psikologlara dinin analizine katılmaya olanak verebildiği için herhangi bir belirginliği araştırmada “hayatın dini formu” (Wittegenstein) o hayatın dini formu ile ilgilenenlerin sübjektifliği ile ilgili olacaktır.

#### KAYNAKÇA:

- Argyle, M., 2000. *Psychology and Religion: An Introduction*. Routledge, London and New York.
- Belzen, J.A., 1995e6. Sketches for a family portrait of psychology of religion at the end of modernity. *Journal of Psychology of Religion* 4/5, 89-122.
- Belzen, J.A., 1996. Die bluhende deutsche Religionspsychologie der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg und eine nieder landische Quelle zur Geschichte der deutschen Psychologie. In: Gundlach, H. (Ed.), *Untersuchungen zur Geschichte der Psychologie und der Psychotechnik*. Profil, Munchen and Wien, pp. 75-94.
- Belzen, J.A., 2001. Religion as an object of empirical research: psychohistory as exemplary interdisciplinary approach. In: Belzen, J.A.

---

<sup>25</sup> Mesela, bkz. 1995 teki *Kültür ve Psikoloji* dergisinin yayımı. Yine bkz. Cole (1996), Markus vd. (1996), Shore (1996), Goldberger ve Veroff (1995), Matsumoto (1994, 1996), Ratner (2002) ve Shweder (1991).

- (Ed.), *Psychohistory in Psychology of Religion: Interdisciplinary Studies*. Rodopi, Amsterdam, pp. 7-20.
- Belzen, J.A., 2001-2. Der deutsche Herold der Religionspsychologie. *Temenos* 37/38, 39-69.
- Belzen, J.A., 2002. Developing scientific infrastructure: the International Association for the Psychology of Religion after its reconstitution. *Newsletter of Division 36 (Psychology of Religion) of the American Psychological Association* 27 (2), 1-12.
- Belzen, J.A., 2004a. *Religie, Melancholie en Zelf: Een Historische en Psychologische Studie over een Psychiatrisch Ego-Document uit de Negentiende Eeuw*. Kok, Kampen.
- Belzen, J.A., 2004b. Spirituality, culture and mental health: prospects and risks for contemporary psychology of religion. *Journal of Religion and Health* 43, 291e316.
- Belzen, J.A., 2005. The varieties, the principles and psychology of religion: Unremitting inspiration from a different source. In: Carrette, J. (Ed.), *William James and 'The Varieties of Religious Experience': A Centenary Celebration*. Routledge, London, pp. 58e78.
- Belzen, J.A. Cultural psychology of religion: profile of an interdisciplinary approach. In: Wulff, D.M. (Ed.), *The Handbook of the Psychology of Religion*. Oxford University Press, Oxford, in press.
- Belzen, J.A., Hood, R.W. Methodological issues in the psychology of religion. *Journal of Psychology*, Oxford University Press, Oxford, in press.
- Berelson, B.R., Steiner, G.A., 1964. *Human Behaviour: An Inventory of Scientific Findings*. Harcourt, New York.

- Boesch, E.E., 1991. *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Springer, Berlin and Heidelberg.
- Boyer, P., 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books, New York.
- Buhler, K., 1908. Nachtrag: Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen. *Archiv für die Gesamte Psychologie* 12, 93-123.
- Buhler, K., 1909. Zur Kritik der Denkeperimente. *Zeitschrift für Psychologie* 51, 108-118.
- Cahan, E.D., White, S.H., 1992. Proposals for a second psychology. *American Psychologist* 47, 224-235.
- Capps, D. (Ed.), 2001. *Freud and Freudians on Religion: A Reader*. Yale University Press, New Haven, CT.
- Carrette, J. (Ed.), 2005. *William James and 'The Varieties of Religious Experience': A Centenary Celebration*. Routledge, London.
- Carroll, M.P., 2002. *The Penitente Brotherhood: Patriarchy and Hispano-Catholicism in New Mexico*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.
- Cole, M., 1995. Culture and cognitive development: from cross-cultural research to creating systems of cultural mediation. *Culture & Psychology* 1, 25-54.
- Cole, M., 1996. *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Crawford, V.M., Valsiner, J., 1999. Varieties of discursive experience in psychology: culture understood through the language used. *Culture & Psychology* 5, 259-269.

- Danziger, K., 2001a. Wundt and the temptations of psychology. In: Rieber, R.W., Robinson, D.K. (Eds.), *Wilhelm Wundt in History: The Making of a Scientific Psychology*. Kluwer/Plenum, New York, pp. 69-94.
- Danziger, K., 2001b. The unknown Wundt: drive, apperception and volition. In: Rieber, R.W., Robinson, D.K. (Eds.), *Wilhelm Wundt in History: The Making of a Scientific Psychology*. Kluwer/Plenum, New York, pp. 95-120.
- Dewey, J., 1963. *Experience and Education* [1938]. Macmillan, New York.
- Dilthey, W., 1910. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: *Gesammelte Schriften VII*. Teubner, Stuttgart, pp. 79-188.
- Diriwachter, R., 2004. Volkerpsychologie: the synthesis that never was. *Culture & Psychology* 10, 85-109.
- Dittes, J.E., 1973. Beyond William James. In: Glock, C.Y., Hammond, P.H. (Eds.), *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*. Harper and Row, New York, pp. 291-354.
- Driesch, H., 1925. *The Crisis in Psychology*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Eckensberger, L.H., 1995. Activity of action: two different roads towards an integration of culture into psychology?, *Culture & Psychology* 1, 67-80.
- Eckardt, G. (Ed.), 1997. *Volkerpsychologie: Versuch einer Neuentdeckung. Texte von Lazarus, Steinthal und Wundt*. Psychology Verlags Union, Weinheim.
- Edie, J.M., 1987. *William James and Phenomenology*. Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Freud, S., 1907/1941. *Zwangshandlungen und Religionsübungen*. *Gesammelte Werke*. Bd. VII. Imago, London, pp. 129-139.

- Geels, A., 1991. *Att Mota Gud i Kaos: Religiosa Visioner i Dagens Sverige* (Encounter with God in Chaos: Religious Visions in Contemporary Sweden). Norstedts Forlag, Stockholm.
- Girgensohn, K., 1921/1930. *Der Seelische Aufbau des Religiösen Erlebens: Eine Religionspsychologische Untersuchung auf Experimenteller Grundlage*. Bertelsmann, Gutersloh.
- Goldberger, N.R., Veroff, J.B. (Eds.), 1995. *The Culture and Psychology Reader*. New York University Press, New York.
- Guthrie, S.E., 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford University Press, New York.
- Hall, G.S., 1904. *Adolescence: Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education*, 2 vols. Appleton, New York.
- Henning, C., Murken, S., Nestler, E. (Eds.), 2003. *Einführung in die Religionspsychologie*. Schöningh, Paderborn.
- Hermans, H.J.M., Kempen, H.J.G., 1993. *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. Academic Press, San Diego, CA.
- Hijweege, N.H., 2004. *Bekering in Bevindelijk Gereformeerde Kring: Een Psychologische Studie*. Kok, Kampen.
- Holz kamp, K., 1980. *Zu Wundts Kritik an der experimentellen Erforschung des Denkens*. In: Meischner, W., Metge, A. (Eds.), *Wilhelm Wundt: Progressives Erbe, Wissenschaftsentwicklung und Gegenwart*. Karl-Marx-Universität, Leipzig, pp. 141-153.
- Hood, R.W., Belzen J.A. *Methods in the psychology of religion*. In: Paloutzian, R., Park, C. (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion*. Guilford, New York, in press.
- Hoorn, W. van, Verhage, T., 1980. *Wilhelm Wundt's conception of the multiple foundations of scientific psychology*. In: Meischner,

- W., Metge, A. (Eds.), Wilhelm Wundt: Progressives Erbe, Wissenschaftsentwicklung und Gegenwart. Karl-Marx-Universität, Leipzig, pp. 107-120.
- James, W., 1890. *The Principles of Psychology*. Macmillan, London.
- James, W., 1902/1982. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Penguin, Harmondsworth.
- James, W., 1902/1907. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Hinrich, Leipzig.
- James, W., 1902/1997. *Die Vielfalt Religiöser Erfahrung*. Insel.
- Jones, J.W., 1991. *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence*. Yale University Press, New Haven, CT.
- Jones, J.W., 1996. *Religion and Psychology in Transition: Psychoanalysis, Feminism and Theology*. Yale University Press, New Haven, CT.
- Jonte-Pace, D. (Ed.), 2003. *Teaching Freud*. Oxford University Press/American Academy of Religion, New York.
- Jonte-Pace, D., Parsons, W.B. (Eds.), 2001. *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*. Routledge, New York.
- Judd, C., 1926. *The Psychology of Social Institutions*. Macmillan, New York.
- Klunker, W.U., 1985. *Psychologische Analyse und Theologische Wahrheit: Die Religionspsychologische Methode Georg Wobbermins*. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen.
- Kripal, J.J., 1995. *Kali's Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teaching of Ramakrishna*. University of Chicago Press, Chicago, IL.

- Kusch, M., 1999. *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*. Routledge, London.
- Lamiell, J.T., 2003. Rethinking the role of quantitative methods in psychology. In: Smith, J.A., Harre, R., Langenhove van, L. (Eds.), *Rethinking Methods in Psychology*. Sage, London, pp. 143e161.
- Leezenberg, M., Vries G. de., 2001. *Wetenschapsfilosofie voor Geesteswetenschappen*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Leontiev, A., 1978. *Activity, Consciousness and Personality*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ.
- Leontiev, A., 1981. *Problems of the Development of the Mind*. Progress, Moscow.
- Leuba, J., 1896. *Studies in Psychology of Religious Phenomena: The Religious Motive, Conversion, Facts, and Doctrines*. Orpha, Worcester, MA.
- Luria, A.R., 1971. Towards the problem of the historical nature of psychological processes. *International Journal of Psychology* 6, 259e272.
- Luria, A.R., 1976. *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Luria, A.R., 1979. *The Making of a Mind*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Luria, A.R., 1981. *Language and Cognition*. Winston/Wiley, Washington, DC.
- Markus, H.R., Kitayama, S., Heiman, R.J., 1996. Culture and 'basic' psychological principles. In: Higgins, E.T., Kruglanski, A.W. (Eds.), *Social Psychology*. Guilford Press, New York, pp. 857e913.

- Matsumoto, D., 1994. *People: Psychology From a Cultural Perspective*. Brooks/Cole, Pacific Grove, CA.
- Matsumoto, D., 1996. *Culture & Psychology*. Brooks/Cole, Pacific Grove, CA.
- Mead, G.H., 1934. *Mind, Self, and Society*. University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Meissner, W.W., 1992. *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint*. Yale University Press, New Haven, CT.
- Meissner, W.W., 1997. *Vincent's Religion: The Search for Meaning*. Peter Lang, New York.
- Miller, W.R. (Ed.), 2002. *Integrating Spirituality into Treatment: Resources for Practitioners*. American Psychological Association, Washington, DC.
- Misiak, H., Sexton, V.S., 1973. *Phenomenological, Existential and Humanistic Psychologies: A Historical Essay*. Grune and Stratton, New York.
- Murisier, E., 1892. *Maine de Biran, Esquisse d'une Psychologie Religieuse*. Jouve, Paris.
- Murisier, E., 1901. *Les Maladies du Sentiment Religieux*. Alcan, Paris.
- Nørager, T., 1996. Metapsychology and discourse: a note on some neglected issues in the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion* 6, 139e149.
- Oelze, B., 1991. *Wilhelm Wundt: Die Konzeption der Volkerpsychologie*. Waxmann, Munster.
- Paloutzian, R., Park, C. (Eds.). *Handbook of the Psychology of Religion*. Guilford, New York and London, Oxford University Press, Oxford, in press.



- Paul, H., 1910. *Über Volkerpsychologie*. *Suddeutsche Monatshefte* 7, 363e373.
- Pollmann, T., 1999. *De Letteren als Wetenschappen*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Popp-Baier, U., 1998. *Das Heilige im Profanen: Religiöse Orientierungen im Alltag. Eine Qualitative Studie zu Religiösen Orientierungen von Frauen aus der Charismatisch-Evangelischen Bewegung*. Rodopi, Amsterdam.
- Popp-Baier, U., 2003. *Qualitative Methoden in der Religionspsychologie [Qualitative methods in psychology of religion]*. In: Henning, R.-Ch., Murken, S., Nestler, E. (Eds.), *Einführung in Religionspsychologie*. Schöningh, Paderborn, pp. 184e229.
- Popp-Baier, U. *Methodology*. In: Wulff, D.M. (Ed.), *Handbook of the Psychology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, in press.
- Ragan, C.P., Malony, H.N., Beit-Hallahmi, B., 1980. *Psychologists and religion: professional factors and personal belief*. *Review of Religious Research* 21, 208e217.
- Ratner, C., 1996. *Activity as a key concept for cultural psychology*. *Culture & Psychology* 2, 407e434.
- Ratner, C., 2002. *Cultural Psychology: Theory and Method*. Kluwer/Plenum, New York.
- Ribot, T., 1884/1894. *The Diseases of the Will*. Open Court, Chicago, IL.
- Ribot, T., 1896/1903. *The Psychology of the Emotions*. Scribner, New York.
- Richards, P.S., Bergin, A.E., 1997. *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*. American Psychological Association, Washington, DC.

- Richards, P.S., Bergin, A.E., 2000. Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity. American Psychological Association, Washington, DC.
- Schneider, C.M., 1990. Wilhelm Wundts Volkerpsychologie: Entstehung und Entwicklung eines in Vergessenheit geratenen, Wissenschaftshistorisch Relevanten Fachgebietes. Bouvier, Bonn.
- Shafranske, E.P. (Ed.), 1996a. Religion and the Clinical Practice of Psychology. American Psychological Association, Washington, DC.
- Shafranske, E.P., 1996b. Religious beliefs, affiliations, and practices of clinical psychologists. In: Shafranske, E.P. (Ed.), Religion and the Clinical Practice of Psychology. American Psychological Association, Washington, DC, pp. 149-161.
- Shore, B., 1996. Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning. Oxford University Press, Oxford.
- Shweder, R.A., 1991. Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Smith, J.A., Harre, R., Langenhove van, L. (Eds.), 1995a. Rethinking Psychology. Sage, London.
- Smith, J.A., Harre, R., Langenhove van, L. (Eds.), 1995b/2003. Rethinking Methods in Psychology. Sage, London.
- Spiegelberg, H., 1972. Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Spiegelberg, H., 1982. The Phenomenological Movement: A Historical Introduction, third ed. Mouton, Den Haag.
- Spilka, B., Hood, R.W., Hunsberger, B., Gorsuch, R., 2003. The Psychology of Religion: An Empirical Approach, third ed. Guilford, New York.

- Stahlin, W., 1910. Review of E.D. Starbuck, 'Religionspsychologie' (1909). Archiv fur die gesamte Psychologie 18, 1e9.
- Stahlin, W., 1911. Religionspsychologie. Noris. Bayerisches Jahrbuch fur Protestantische Kultur 11, 46e49.
- Stahlin, W., 1912. Die Verwendung von Fragebogen in der Religionspsychologie. Zeitschrift fur Religionspsychologie 5, 394e508.
- Stahlin, W., 1914a. Zur Psychologie und Statistik der Metaphern: Eine methodologische Untersuchung. Archiv fur die Gesamte Psychologie 31, 297e425.
- Stahlin, W., 1914b. Experimentelle Untersuchungen uber Sprachpsychologie und Religionspsychologie. Archiv fur Religionspsychologie 1, 117e194.
- Starbuck, E.D., 1899. The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness Scribner, New York.
- Starbuck, E.D., 1909. Religionspsychologie: Empirische Entwicklungsstudie Religiösen Bewußtseins [Psychology of Religion, unter Mitwirkung von G. Vorbrodt ubersetzt von Fr. Beta]. Philosophisch-soziologische Bucherei, Bd. XIV, XV. Klinkhardt, Leipzig.
- Stern, W., 1909. Review of W. James, 'Die religiose Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit' (1907). Deutsche Literatur-zeitung 30, 465e468.
- Troeltsch, E., 1905/1922. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft: Eine Untersuchung uber die Bedeutung der Kantischen Religionslehre fur die Heutige Religionswissenschaft. (Vortrag, gehalten auf dem International Congress of Arts and Sciences in St Louis.) Mohr, Tubingen.

- VandeKemp, H., 1992. G. Stanley Hall and the Clark school of religious psychology. *American Psychologist* 47, 290e 298.
- Vorbrodt, G., 1904. *Beitrage zur Religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl*. Deichert, Leipzig.
- Vorbrodt, G., 1909. Übersetzungs-Vorwort. In: Starbuck, E.D., (Ed.), *Religionspsychologie: Empirische Entwicklungs-studie Religiösen Bewusstseins*. Klinkhardt, Leipzig, pp. vexxv.
- Vorbrodt, G., 1911. Vorwort des Herausgebers. In: Flournoy, T. (Ed.), *Experimentaluntersuchungen zur Religions-, Unterbewußtseins- und Sprachpsychologie. Erstes Heft: Beitrage zur Religionspsychologie*. Eckardt, Leipzig, pp. ieii.
- Vorbrodt, G., 1918. Rezension zu T.K. Oesterreich 'Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religiionsphilosophie und -geschichte'. *Zeitschrift für Angewandte Psychologie und Psychologische Sammelforschung* 15, 439e443.
- Vygotsky, L.S., 1930/1971. The development of higher psychological functions. In: Wertsch, J. (Ed.), *Soviet Activity Theory*. Blackwell, Cambridge, MA.
- Vygotsky, L.S., 1934/1987. *Thinking and Speech*. Plenum, New York.
- Vygotsky, L.S., 1978. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, ed. and trans. M. Cole Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Wang, Q., Brockmeier, J., 2002. Autobiographical memory as cultural practice: understanding the interplay between memory, self and culture. *Culture & Psychology* 8, 45-64.
- Wilshire, B., 1968. *William James and Phenomenology*. Indiana University Press, Bloomington, IN.

- Windelband, W., 1894/1904. *Geschichte und Naturwissenschaft*, third ed. Heitz, Strasburg.
- Wobbermin, G., 1901. *Theologie und Metaphysik: Das Verhältnis der Theologie zur Modernen Erkenntnistheorie und Psychologie*. Duncker, Berlin.
- Wobbermin, G., 1907/1914. 'Aus dem Vorwort zur ersten Auflage' und 'Vorwort zur zweiten Auflage'. In: James, W. (Ed.), *Die Religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des Religiösen Lebens*. Hinrich, Leipzig, pp. iii-xxxi.
- Wobbermin, G., 1910. Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie (Aufgabe, Methode und Hauptprobleme). *Zeitschrift für Angewandte Psychologie und Psychologische Sammelforschung* 3, 488-540.
- Wolfradt, U., Müller-Plath, G., 2003. Quantitative Methoden in der Religionspsychologie [Quantitative methods in psychology of religion]. In: Henning, C., Murken, S., Nestler, E. (Eds.), *Einführung in die Religionspsychologie*. Schöningh, Paderborn, München, Wien and Zürich, pp. 164-183.
- Wulff, D.M., 1997. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, second ed. Wiley, New York.
- Wulff, D., 2003. A field in crisis: Is it time to start over? In: Roelofsma, H.M.P., Corveleyn, J.M.T., Saane van, J.W. (Eds.), *One Hundred Years of Psychology of Religion* VU University Press, Amsterdam, pp. 11-32.
- Wulff, D.M. (Ed.). *The Handbook of the Psychology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, in press.

- Wundt, W., 1883. Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. 2. Band: Methodenlehre. Enke, Stuttgart.
- Wundt, W., 1886. Ethik: Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des Sittlichen Lebens. Enke, Stuttgart.
- Wundt, W., 1888. Über Ziele und Wege der Volkerpsychologie. Philosophische Studien 4, 1-27.
- Wundt, W., 1900/1997. Volkerpsychologie: Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Einleitung. In: Eckardt, G. (Ed.), Volkerpsychologie: Versuch einer Neuentdeckung. Texte von Lazarus, Steinthal und Wundt. Psychology VerlagsUnion, Weinheim, pp. 239-270.
- Wundt, W., 1900/1921. Volkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Erster Band: Die Sprache. Kroner, Stuttgart.
- Wundt, W., 1905/1920. Volkerpsychologie Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Vierter Band: Mythos und Religion, third ed. Kroner, Stuttgart.
- Wundt, W., 1907. Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens. Psychologische Studien 3, 301-360.
- Wundt, W., 1908. Kritische Nachlese zur Ausfragemethode. Archiv für die Gesamte Psychologie 11, 445-459.
- Wundt, W., 1911. Probleme der Volkerpsychologie. Wiegand, Leipzig.
- Wundt, W., 1915. Volkerpsychologie, Band 6: Mythos und Religion (dritter Teil). Kroner, Leipzig.
- Wundt, W., 1918. Volkerpsychologie, Band 9: Das Recht. Kroner, Leipzig.
- Wundt, W., 1920. Erlebtes und Erkanntes. Kroner, Stuttgart.

## HADİSLERİN SÜBÛTUNU TESPİTTE VE HADİSLERİN DİĞER NASSLARLA BİRLİKTE ANLAMADA TEMEL İLKELER\*

Muhammed b. Abdurrahmân el-'UMEYR\*\*

Çeviren: Muammer BAYRAKTUTAR\*\*\*

### Giriş

Sünnet-i nebeviyye'nin er'î delillerden biri olduğu unda Müslümanlar ittifak etmişlerdir. Allah'a itaat Hz. Peygamber (s.a.v.)'e itaat etmekle mümkündür ve ancak bununla tamamlanır. Bu sebeple sahâbenin gayret ve çabaları Hz. Peygamber'e, onun sözlerini, fiillerini ve takrirlerini öğrenmeye ve araştırmaya yönelmişlerdir. Onlar aslen Arap olduklarından Hz. Peygamber'in hitabını dillerinin bir gereği olarak anlıyorlardı. Kendilerine herhangi bir mana kapalı olduğu unda, anlama veya hüküm çıkarmada ihtilaf ettiklerinde ise Hz. Peygamber'e müracaat ediyorlardı. Hz. Peygamber irtihal ettikten sonra onların gayret ve çabaları bu defa bu mirasa

---

\* 04.06.1430 tarihinde Riyâd'da düzenlenen "Nedvetu Fehmi's-Sunneti'n-Nebeviyye- ed-Davâbit ve'l-kâlât-" sempozyumunda sunulan "et-Tahkik min Subûtu'n-Nass/ Fehmu'n'-Nassi'n-Nebevî fi Dav'i'n-Nusûsi'l-Uhrâ" adlı tebliğdir.

\*\* Doç. Dr., Câmîatu'l-Melik Faysal.

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. mbayraktutar@kilis.edu.tr.

yönelmi ve iki açıdan Onun hadîslerine ve sünnetine ehemmiyet ve değer vermişlerdir:

Birincisi, Rasûlullâh'ın bütün hadîslerini, hiç birisini göz ardı etmeksizin toplamak ve bunların arasına Hz. Peygamber'e ait olmayanların karışmasını önlemek için sıhhatini araştırmaktır. Bu alanda gösterilen önem, sonuçta slâm dünyasının her tarafına uzanan bir hadîs hareketini ortaya çıkarmıştır. Buradan da hadîs rivâyetine dair usûl ve kâideleri içeren istihlaklar, nakledilenlerden delil olmaya elverişli olanlarla olmayanları birbirinden ayırmayı sağlayan yöntemler geliştirilmiştir. Zamanla bu alanda rivâyet ve dirâyet olarak hadîs-i nebevî hakkında çok sayıda muhtelif eserler telif edilmiştir.

İkincisi ise sahâbenin ve de daha sonra gelen slâm âlimlerinin Hz. Peygamber'in hadîslerine gösterdikleri ihtimâmdır. Bu da Ondan (s.a.v.) sahîh olarak nakledilenleri doğrudan doğruya bir şekilde anlamaktır. Nitekim sünneti nakletmekten, öğrenmekten ve araştırmaktan maksat da budur. Ancak bu yolla mükellefin, dinin amacına uygun olarak amel etmesi mümkün olur.

Bu alandaki ehemmiyet çok erken dönemden, sahâbe döneminden itibaren başlamıştır. Hz. Peygamber'in maksadını anlama hususunda onların da aralarında ihtilaf vaki olmuştur. Fakat Hz. Peygamber'in dönemine yakınlıkları, Arap diline vakıf olmaları ve Arapça hitabın maksatlarını anlamalarından dolayı ihtilafli meseleler sınırlı olmuştur. Ancak zamanın uzaklaşmasıyla, hayata dair şartlar ve olaylar arttıkça ve dallandıkça, hüküm çıkarmak ve nassları anlamak için belirli kurallara ihtiyaç hâsıl olmuştur. Zaman ilerledikçe kural ve kâideler köklemeye devam etmiş, artarak güçlenmiş ve yerleşmiştir. Bunun neticesinde de fıkıh,



fıkıh usûlü, fikhî kâideler ve makâsıdu' - erî'a alanlarında telif edilen eserlerle devasa bir kültür ortaya çıkmıştır.

Hadisleri anlama görevini ise hadîs (ulûmu'l-hadîs) ve istinbât ilimleri üstlenmiştir. Âlimler bazen hadîslerin mükilini, nâsîh ve mensûhunu beyan ederek, bazen çeşitli açıklamalarla, bazen de manalarını izah etmek suretiyle hadîsleri tefsir ettikleri eserlerinde bu ilimlerden istifade etmişlerdir. Ayrıca bu eserler, hadîslerin Hz. Peygamber'e nisbetle sıhhatini tesbit etmedeki kurallara bağlılığına, hüküm çıkarmadaki yönteminin sağlamlığına, Hz. Peygamber'in maksat ve muradını anlama gücüne ve hadîslerde görülen kapalılıkları ve hadîsler arasında veya hadîslerle Kur'ân-ı Kerim arasında meydana gelen teâruz ve çelişkileri ortadan kaldırmasına göre güçlü ve zayıf olmakla temayüz etmiştir.

Bu yazı ve konu mada, zaman ve ortamın verdiği imkânla göre yukarıda tefsir edilen iki esas çerçevesinde sünnet-i nebeviyyeyi anlamının ilke ve esasları üzerinde durmaya çalışılmıştır. Bunlar da; Birincisi nassın sübütununun tespiti, ikincisi, hadîs nassının ve metninin diğer nasslarla ilişkisinde anlaşılmasıdır.

### **I. Nassın Sübütununun Tespit Edilmesi**

Allah, “ şüphesiz o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik! Onun koruyucusu da elbette biziz” (el-Hicr,15/9) buyurarak Kitabını ve Kitaba tabi olmasını yönüyle Hz. Peygamber'in sünnetini koruyacağını garanti/tekeffül etmiştir. Çünkü sünnet Kur'ân'ı açıklayan ve tefsir eden konumundadır. Zira Allah “ insanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik” (en-Nahl, 16/44) buyurmuştur. Bundan dolayı Kur'ân'ı tam anlamıyla anlamak, ancak sünnetle mümkündür. Allah'ın Kitabı'na ve Peygamberinin sünnetine

tabi olmadıkça, Allah'a itaat de gerçeklemez. te bunu gerçekle tirmek amacıyla Hz. Peygamber: "Bir âyet dahi olsa, benden (i ittiklerinizi) balarına iletin"<sup>1</sup> buyurmak suretiyle kendisinden nakilde ve rivâyette bulunulmasını emretmi, hadislerinin ö renilip muhafaza edilmesine te vik ederek "Sözümü i itip, güzelce belleyen ve belledi i gibi balarına ula tıran kimsenin Allah yüzünü a artsın. Nice fıkıh (içeren hadisleri) ö renen kimseler vardır ki, kendilerinden daha fakîh olana hadis ula tırırlar. Zira nice fıkıh (içeren hadisi) ö renen kimse, bizatihi fakîh de ildir"<sup>2</sup> buyurmu, yine "Kim bana kasten yalan isnat ederse, cehennemde ki yerine hazırlansın"<sup>3</sup> ve "Her kim yalan oldu u zannedilen bir sözü bana ait olmak üzere rivâyet ederse, o kimse yalancılardan biridir"<sup>4</sup> buyurmak suretiyle kendisi adına söz söylenilmesinden ve uydurulmasından da sakındırmı tır. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in hadisleri, büyük bir itina ile korunmu tur. Ancak Hz. Peygamber'in hadislerinin büyük bir ço unlu u âhâd yolla nakledilmi oldu undan, her insana ârız olan hata ve unutmaya, Ondan nakilde bulunmaya da ârız olmu tur. Hatta kasten yalan isnad etme ve uydurma da söz konusu olmu tur. Bu yüzden rivâyetlerde do ruluk ve yanlı lık vaki olmu, sonuçta Hz. Peygamber'e kendisinden sabit olmayanlar da nisbet edilmi tir. Sahâbeden itibaren öncekilerimiz, Hz. Peygamber'den nakilde bulunmanın sıhhatini gerçekle tirmede büyük bir çaba sarfetmi ler ve rivâyetlerin sıhhatini tesbit hususunda ilmî/bilimsel bir yöntem tesis etmi lerdir.

<sup>1</sup> Buhârî, Enbiyâ 50; Tirmizî, İm 13.

<sup>2</sup> Tirmizî, İm 7.

<sup>3</sup> Tirmizî, Tefsir 1; Buhârî, Enbiya 50; Tirmizî, İm 13; Buhârî, İm 38; Ebû Dâvûd, İm 4, (3651).

<sup>4</sup> Müslim, Mukaddime 1.

Hz. Peygamber'den özellikle sabit olanlar dinde hucce ve delil olunca, bu durumda aklen gerekli olan ve Hz. Peygamber'in hadîsini öğrenmek isteyen, onun sünneti ile amel etmeye gayret eden kimseye dinen vacip olan, Hz. Peygamber'den nakledilenin sıhhatinin sübütunu tahkik etmek, hadîsin metnini ve bize gelişi yolunu incelemeye yönelmektir. Çünkü Hz. Peygamber'in hadîsini, ondan bir sahabî nakletmiş, o sahabî de bir başka kasına rivâyet etmiş, sonra bir ravîden diğer bir ravîye olmak üzere nakil teselsül ederek devam etmiştir. Böylece hadîs iki bölümden meydana gelmiştir. Birincisi hadîsin metnine ulaştırılan tarîk ve yoldur ki, bu ravîler zinciridir ve istilahta hadîsin 'sened'i olarak isimlendirilmiştir.

İkincisi ise, senedin bittiği ve sözün bulunduğu kısımdır. Bu da 'metin' olarak isimlendirilmiştir. Sened ve metinden her birine büyük bir önem verilmiş, özellikle bunlardan her birinin tespiti için ilke ve kurallar geliştirilmiştir. Aşağıda bunları açıklamaya çalışacağız:

#### **A) Hadîsin Metnine Bakarak Hadîsin Sübütunu Tespit Etmek**

Hadîslerin senetlerini araştırmak, metnini araştırmaya göre daha yaygın bir durumdur. Günümüz modern araştırmalarında bu durum büyük bir yer işgal etmiş ve bazıları âlimlerin hadîslerin metniyle ilgilenmediklerini ve önem vermediklerini gibi bir zanna kapılmalarına yol açmıştır. Bazıları da onları senede verdikleri önem nedeniyle, sahîh nassın gerçeğini araştırmayı ihmal etmekle itham etmiştir<sup>5</sup>. Oysa gerçek böyle değildir. Çünkü onların gayret ve çabaları metin ve sened üzerinde beraber olmuştur. Hatta metnin sıhhatinin tespit edilmesi, zaman bakımından

<sup>5</sup> Ebû Reyeye, *Advâu 'ala's-Sunneti'l-Muhammediyye*, s. 7.

daha önceliklidir ve çok erken dönemde Hz. Peygamber'in hayatında, sahâbenin Rasûlullâh'dan duyduklarını birbirlerine iletmekle başlamıştır. Hatta onlardan biri, haberin sıhhatini doğrulamaya ve gönlünün emin olmasını istediğinde, duyduklarını hemen Hz. Ömer'in hâdisesinde olduğu gibi Hz. Peygamber'e arz etmeye yönelirlerdi. Nitekim o, Medîne'nin avâlilerindeki bir komusu ile nöbetle birlikte olarak Hz. Peygamber'in yanında bulunurdu. Bir gün komusu, bir gün Hz. Ömer Rasûlullâh'ın yanında bulunur ve her biri arkadaşına Hz. Peygamber'den duyduklarını haber verirdi. Bir gün komusu Hz. Ömer'e gelerek, Peygamberin haberlerini boğazını haber verdi. Hz. Ömer haberi doğrulamak üzere derhal giderek, Rasûlullâh'ın huzuruna vardı ve: "Haberini boğazın mı?" diye sordu. Hz. Peygamber de: "Hayır" diye cevap verdi<sup>6</sup>. Bu hadîs, metnin sıhhatini tevsik etmenin/doğrulamamanın erken dönemlerde başlamasını göstermektedir. Ancak bu durum sahâbenin sadâkati ve birbirlerine olan güvenleri nedeniyle sınırlı boyuttaydı. el-Berâ b. Âzib (r.a.) şöyle demektedir: "Bizden her biri Rasûlullâh'ın sözünü/hadîsini duyamazdı. Bizlerin güçleri vardı. Fakat insanlar o zamanlar yalan söylemezdi. Hazır bulunan, bulunmayana haber verirdi"<sup>7</sup>. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe, Rasûlullâh'dan hadîs naklinin güvenilirliğini daha da önem verme ihtiyacı hissettiler ve bir takım yöntem ve yollara başvurular. Bazen ahit istemeleri böyledir. Meselâ Kabîsa b. Zueyb (r.a.)'in hadîsinde olduğu üzere o şöyle demiştir: "Bir gün mirasımı istemek üzere Hz. Ebûbekir'e gelince, ona şöyle cevap verdi: "Senin hakkında Allah'ın Ki-

<sup>6</sup> Buhârî, *İlm*, et-Tenâvub fi'l- İlm, 89.

<sup>7</sup> el-Hâkim, *el-Mustedrek*, 1/127. Hâkim şöyle demiştir: "Bu, Buhârî ve Müslim'in rivayet etmedikleri ama onların şartına göre sahîh olan bir hadîstir".

tabı'nda bir şey yoktur. Rasûlullâh'ın sünnetinde de ben senin için bir şey (verildi ini) bilmiyorum. Sen şimdi dön, insanlara bunu bir sorayım” dedi. Sonra Hz. Ebûbekir meseleyi sahâbeye sordu. Bunun üzerine Mu'îre b. u'be, Rasûlullâh'ın nineye mirastan 1/6 hisse verdi ini söyledi. Hz. Ebûbekir: “Bunu seninle beraber ba ka i iten var mı? diye sorunca, Muhammed b. Mesleme el-Ensarî aya a kalktı ve Mu'îre'nin söyledi ini tekrarladı. Hz. Ebûbekir de bunu uyguladı”<sup>8</sup>.

Sahâbenin, hadîsin metnini tespitte uyguladı ı yöntemlerden birinde, Kur'ân'a arz etmektir. Meselâ Fatıma binti Kays, kocasının kendisini üç talakla bo adı mı, Rasûlullâh'ın da ona mesken ve nafaka tanımadığını Hz. Ömer'e haber vermesi üzerine Hz. Ömer: “Hafızasında tuttu unu veya unuttu unu bilemedi imiz bir kadının sözüyle Allah'ın Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk etmeyiz. Kadına hem mesken, hem de nafaka vardır. Allah öyle buyurmu tur: “(Bo andı mız) kadınları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmasınlar. Me erki apaçık bir hayasızlık getirmi (yapmı ) olsunlar..”<sup>9</sup>. Yine Urve b. Zubeyr'in nakletti i u rivâyette bunun gibidir. O öyle demi tir: “Âi e (r.anh)'in yanında bn Ömer'in merfû olarak Hz. Peygamber'den: “ üphesiz ölü kabrinde ailesinin a lamasından dolayı azab görür” buyurdu u bahsedildi. Bunun üzerine Âi e: “Hayır, Rasûlullâh öyle demi tir: “ üphesiz ki ölü kendi hatası ve günâhı sebebiyle azâb olunmaktadır; ailesi ise imdi onun üzerine a lamaktadır” buyurmu tur, dedi”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Mâlik, Ferâiz 4, II. 513; Tirmizî, Ferâiz 10 (2101), IV. 420; bn Mâce, Ferâiz 4 (2724), XI. 910; Ebû Dâvûd, Ferâiz 5 (2894), III. 317.

<sup>9</sup> Müslim, Talâk 46, II. 1118-1119; Ebû Dâvûd, Talâk 40 (2291), II. 717-718.

<sup>10</sup> Buhârî, Megâzi 8.

Bütün bu örneklerde hadisin doğruluğunu kontrol etmek, içerik olarak senede değil metne dayalıdır. Sonra bu yol ve yöntem sahâbeden sonra gelen tabîinin yol ve yöntemidir. Mesela er-Rabî' b. Huseym (v. 61) şöyle demektedir: “Öyle hadisler vardır ki, onun gündüzün aydınlığı gibi bir aydınlığı vardır. Yine öyle hadisler vardır ki, onun da gecenin karanlığı gibi bir karanlığı vardır, biz de onu bununla tanırız”<sup>11</sup>. Hadis âlimleri de bu yöntem üzere hareket etmişler ve hadis metinlerine tenkit ve basiret içeren bir bakışla bakmışlardır. Böylece bir takım karînelere dayanarak -ki bunlar gerçekte selefleri olan sahâbe ve tabîînden almış oldukları ölçülerdir- onların arasından sağlam ve çürük olanlarını ayırmışlardır. Bu ölçüleri de senedi ister sahih ister zayıf olsun her hadise uygulamışlardır. mââm âfiî'nin er-Risâle'de belirttiği husus, bu konuda ki en mühim ilkelerden biridir. O şöyle demiştir: “Bir hadisin doğruluğuna veya yalan olduğuna, hadislerden özel olan azımda, çoklukla ancak haber verenin doğruluğuna veya yalan söylemesine göre delil getirilir. Dolayısıyla bu konuda hadisin doğru veya yalan olduğuna delil getirilmesi, ravînin ancak bunun gibisi câiz olmayı veya doğruluk delâletleriyle kendisinden daha sabit ve daha üstün olana muhalif olanı rivâyet etmesiyle olur”<sup>12</sup>. Bu halde mââm âfiî, hadisin yani metnin yanlı olduğunu öğrenmek için iki ölçü/kriter belirlemiştir:

**Birincisi:** Bir benzerinin câiz olmayı yani imkânsızıyla rivâyette bulunmaktır. Bu imkânsızlık da aklî ve tarihî açıdan imkânsızlık anlamındadır.

<sup>11</sup> en-Nisâbüri, el-Hâkim, *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadis*, s. 62.

<sup>12</sup> âfiî, *er-Risâle*, s. 399.

**kincisi ise:** Daha sağlam ve sabit olana muhalif olanıyla rivâyet-  
te bulunmaktır. Küllî kâideler hususundaki bu ölçü ve kriterleri “el-  
Menâru’l-Munîf fi’s-Sahîhi ve’d-Da’îf” adlı eserinde zikreden âlimlerden  
biri de bnu’l-Kayyım el-Cevziyye’dir. O bir çok hadis hakkında, bu kri-  
terlere göre metnine bakmak suretiyle uydurma ve zayıf hükmünü ver-  
mi tir<sup>13</sup>.

Burada vurgulanması gereken husus, metne bakmak suretiyle  
hadislerin sübütunu tespit etmenin ve âlimlerin belirttiği ölçü ve kriterle-  
ri kullanmanın ehil olmayan herkese açık bir alan olmamasıdır. Bu ancak,  
hadisleri bilen ve bu alanda dirâyet sahibi olan ve de kendilerinde fıkıh  
ve hadîsi cem eden yetkin âlimlere açık bir alandır. bnu’l-Kayyım’a:  
“Mevzû/uydurma hadîsi, senedini nazar-ı itibara almadan uydurma  
olduğunu, bir kâide ve kriterle bilmek mümkün müdür?” diye sorulunca  
öyle demi tir: “Bu oldukça değerli bir sorudur. Ancak bunu ancak sahîh  
sünnetleri bilmede ilerleme kaydederek yetkinliğe ulaşan, sünnet bilgisi  
eti ve kemiğine karışımı, bu hususta kendinde meleke meydana gelen,  
böylece âdeta Rasûlullâh’ın ashâbından biriyimi gibi, Onunla (s.a.v.)  
beraber bulunmuş bir kimse gibi sünnet ve âsârı, Rasûlullâh’ın emrettiği,  
nehyettiği, haber verdiği, davet ettiği, sevdiği, hoşlanmadığı ve müslü-  
manlara me rû olarak koyduğu konulardaki sîretini ve ya ayını bilme-  
de güçlü bir ihtisasa sahip kimse bilebilir. İşte böyle bir kimse  
Rasûlullâh’ın ahvâlinden, gidi atından, konuşmasından ve Peygamber’in  
haber vermesi câiz olanla olmayanları, diğer insanların bilemeyeceği

<sup>13</sup> bnu’l-Kayyım’ın zikrettiği en önemli kâideler şunlardır: Duyuların hadîsi yalanlaması,  
hadîsin sarîh sünnete açıkça aykırı olması, hadîsin Kur’ân’ın sarîh lafızlarına ters düşmesi  
ve hadîsin Hz. Peygamber’den sadır olmasını imkansız kılan karînelerin bulunması. Bkz.  
bnu’l-Kayyım, *el-Menâru’l-Munîf* adlı eseri.

eyleri bilir ve anlar. Bu ise her uyan kimsenin uydu uyla beraber olması durumudur. Çünkü bununla temayüz eden kimse, uydu u kimsenin sözlerini ve fiillerini ara tırmada, ö renmede ve kendisine nispet edilmesi sahîh olanla olmayanları ayırt etmede, bir ba kasında olmayacak ekilde daha istekli olur”<sup>14</sup>.

### **B) Hadîsin Senedine Bakarak Hadîsin Sübûtunu Tespit Etmek**

Sahâbe Hz. Peygamber’in kendisinden tebli de bulunması emrine icabet etmi tir. Onlardan herhangi biri, kendisinde bulunan bir hadîsi, ister onu do rudan ister bir ba kası vasıtasıyla Hz. Peygamber’den almı olsun, kendisi ile Rasûlullâh arasındaki vasıtayı açıklamaya gerek duymaksızın bir ba kasına iletiyordu. Bu sebeple açıklama zorunlulu una ihtiyaçta yoktu. Zira insanlar temiz bir fitrata, do rulu a, dikkate ve Rasûlullâh’dan nakilde bulunmanın saygısına sahiptiler. Abdullah b. ez-Zübeyr öyle demektedir: “(Babam) Zübeyr’e: “Falan kimsenin falan kimseden haber verdi i gibi, ben senin Rasûlullâh’dan hadîs rivâyet etti ini i itmiyorum?” dedim. öyle cevap verdi: “Evet ben ondan hiç ayrılmadım. Ancak O’nu (s.a.v.) öyle söylerken i ittim: “Kim bile bile bana yalan nisbet ederse cehennemdeki yerine hazırlansın”<sup>15</sup>. Fakat tâbiûn asrı gelince ve rivâyet artınca ve insanların adâlet ve zabt konusundaki konumları de i ince, ravîlerin isimlerinin açıklanmasına ihtiyaç duyuldu ve isimleriyle sorumlu tutulmaya ba landı. bn Abbâs öyle demektedir: “Bir zamanlar biz bir kimseyi: “Rasûlullâh öyle buyurdu..” derken i ittik mi gözlerimizi hemen ona çevirir, kulaklarımızı ona verdik. Ne zaman ki insanlar her boyayı boyamaya ba ladılar, artık biz de

<sup>14</sup> bnu’l-Kayyim, *el-Menâru l-Munîf*, I. 44.

<sup>15</sup> Buhârî, lim 38; Ebû Dâvûd, lim 4 (3651).



bildi imiz ve tanıdığımız şeylerden başkasını onlardan almaz olduk”<sup>16</sup>. Muhammed b. Sîrîn ise şöyle demektedir: “Eskiden isnadı sormazlardı. Ne zaman ki fitne koştuk, bize adamlarınızın/ravîlerinizin isimlerini söyleyin, demeye başladılar. Bakılır, eğer onlar ehl-i sünnetten ise hadisleri alınır; ehl-i bid’atdansa, hadisleri alınmazdı”<sup>17</sup>. Abdullah b. el-Mubârek de: “Bizimle (bu hadis rivâyet eden) insanlar arasında ayaklar yani isnad vardır”<sup>18</sup> demiştir.

Hadis rivâyetinin geniştir, artması ve hadis öğrenmek için yolculukların ortaya çıkması, râvîler hakkında deşerlendirmede bulunmaya ve rivâyeti kabul etmede etkili olan durumlarının açıklanmasına ihtiyaç duyuldu. Ravîlerin her bir durumu karşılığında ihtiyatlı olmayı gerektiren hususların ve ravî ile rivâyeti hakkındaki deşerlendirmenin açıklanması durumu ortaya çıktı. Sonuçta isnad ve onunla ilgili ilimler, rivâyetlerden makbûl ve merdût olanını ayırt etmeyi sağlayan ilke ve kuralardan oluşan mükemmel bir sistem haline geldi. Âlimler isnada, dini koruma hususunda emniyet sebebi olarak bakmışlardır. Ebû Amr el-Evzâî şöyle demektedir: “İminin yok olması, isnadın yok olmasıylaadır”<sup>19</sup>. Hâkim de şöyle demektedir: “Eğer isnad olmasaydı, hadisçiler onu sormasaydı ve onu muhafaza konusunda çokça üzerinde durmasalardı, İslâm’ın binası yıkılır, bid’at ve ilhad ehlinin hadis uydurması ve isnadları deşer tirmesi mümkün olurdu. Zira rivâyetler, isnaddan soyutlandığında eksik ve budanmış olurlar”<sup>20</sup>. Hatta âlimler isnada dinin bir parçası

<sup>16</sup> Müslim, Mukaddime 4.

<sup>17</sup> Müslim, Mukaddime 5.

<sup>18</sup> Müslim, Mukaddime 5.

<sup>19</sup> İbn Abdilberr, *et-Temhid*, 1/57.

<sup>20</sup> Hâkim, *Ma’rifetu ’Ulûmi’l-Hadis*, s. 6.

olarak bakımı vardır. Abdullah b. el-Mubârek: “snad dindendir. E er isnad olmasaydı, dileyen diledi ini söyledir”<sup>21</sup> demi tir.

snad bu mevkiye; metnin, sözü veya hadîseyi, ilk halka tarafından, arada bazen uzayan veya kısalan isnad halkalarına u rayarak son halkasına -ki o da genellikle tedvin edilmi kitabın sahibidir- ula tıran nakli esnasındaki durumuyla ilgili olarak net bir görü temin etmesi sebebiyle ula mı tır. Bu süreç boyunca muhaddisler, rivâyet üzerinde hüküm vermede etkide bulunan her bir durum veya niteli i gözlemlemi -lerdir. snad varsayım, zan ve kuruntulardan uzak bir ekilde, üzerinde hükmün bina edildi i rivâyetle ilgili olarak do rudan de erlendirmenin cereyan etti i alan haline gelmi tir. Dolayısıyla isnad zinciri tenkitçiye,

<sup>21</sup> Müslim, Mukaddime, s. 15.

snad sistemi ve ilimleri Muhammed (s.a.v.) ümmetine özgü birer hususiyettir ve Allah'ın, Kitabı'nı ve Peygamberinin sünnetini korumasının bir nevi'dir. bn Hazm konuyla ilgili öyle demektedir: “Hz.Peygamber'e (s.a.v.) ula incaya kadar sika ravînin sika ravîden rivâyeti: Her bir ravi kendisinden rivâyette bulundu u ravînin ismini ve nesebini haber verir. Bütün ravîler ahıs, durum, zaman, adâlet ve mekan bakımından bilinir. Bu ekilde gelen rivayetlerin ço u, Hz. Peygamber'e kadar sahâbeden bir grup kanalıyla büyük ço unluk tarafından yapılan nakillerdir. Ya da bir sahâbiye veya tabiûndan birine veyahut tabiûndan rivâyet alan bir âlime kadar bir ço unlu unun yaptı ı nakil eklindedir. Bu konuda bilgi sahibi olan kimseler bunu bilir. Böyle bir rivâyet anlayı ı, Allah'ın di er din mensupları içinde sadece Müslümanlara verdi i bir özelliktir. Allah Teâlâ 4,5 asır boyunca do uda ve batıda, güneyde ve kuzeyde bu özelli i Müslümanlar nezdinde ilk günkü gibi canlı ve dinamik bir ekilde devam ettirdi. snadı ö renmek için sayısını sadece Allah'ın bilebilece i kadar kimse uzak bölgelere yolculuk yapmı tır. Bir önceki ravîye en yakın olan, isnad zincirini kayıt altına almaya özen gösterip devam ettirdi. Allah Teâlâ onların adına bunu korumayı üstlenmi tir. E er ravîlerden biri bir yanlı yaparsa bir kelime hatta daha basit bir konudaki hata onların gözünden kaçmamı tır. Böylece fâsık birinin uydurma bir kelimeyi rivâyete dâhil etmesi mümkün olmamı tır”. bn Hazm, *el-Fâsıl*, II. 81-82 ( bn Hazm'ın bu sözleri eserine yeniden bakılarak çevirisi yapılmı tır. Çev.). bn Teymiyye ise öyle demi tir: “snâd, bu ümmetin, slâm'ın ve ehl-i sünnetin temel husûsiyetlerinden biridir”. bn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, VII. 37.

tenkitten kullandığı enstrümanlarıyla müdahalede bulunma, ravînin rivâyetindeki durumunu ara tırma fırsatı verir ve ravînin söz konusu rivâyeti özellikli bir şekilde aktarabilme kabiliyetini de erlendirmi olur.

Muhaddislerin isnadı soru turma ve ara tırmadaki yöntemi, rivâyetin söyleyenine nispetinin sübûtunda kendisiyle beraber galip olan bir delil bulunmadıkça rivâyeti kabul etmemeye dayanmaktadır. Bu yöntem, rivâyetlerin doğruluğunu sağlamada ve bir kısmını küçük farklarla diğerlerinden ayırma hususunda gereken ilmî dikkatte beklenen hedefe ulaşmıştır. Böylece münekkit âlimler her metni ve sübûtuna dair delil bulunmayan her lafzı temyiz edebilmişlerdir.

Muhaddislerin yöntemiyle ilgili olarak, isnad ara tırması esnasında metnin sübûtunu tesbit etme hususunda gereken doğru bir anlayış ve kanaat, makbûl bir rivâyet konusunda bulunması gereken şartlara vukûfiyetle elde edilir. Bu şartlar da beş tanedir ve bunlardır: Adâlet, zabt, senedin muttasıl olması, îzz olmaması ve illetten uzak bulunmasıdır.

Bu şartların, hadîsin kabulüne delâlet etmedeki yönü şu şekilde-  
dir:

*Adâlet:* Sahibini taat içeren davranışları yapmaya, günah olanlarından kaçınmaya ve kişiliğini bozan durumlardan uzak durmaya sevk eden bir melekedir. Râvînin adâletle vasıflandırılmasıyla, onunla birlikte, ravîyi yalan söylemekten ve bilgisi olmaksızın konu maktan alıkoyan dinî ve ahlâkî yeterliliğine güvenilmi olur.

*Zabt:* Ravînin ezberinden rivâyet ediyorsa ezberine, kitabından rivâyet ediyorsa kitabına hâkim olmada gafil değil, uyanık ve dik-

katli olmasıdır<sup>22</sup>. Ravînin zabtla vasıflandırılmasıyla, onunla birlikte, sahip olduklarının doğruluğu ve hadîs nakletmesindeki yeterliliğine güvenilmi olur. Bu sayede ancak o hadîsi itti gibi rivâyet etme hususunda ehil olmu olur.

*Senedin Muttasıl Olması:* Hadîsin ravîden diğer ravîye, makbûl olan rivâyet yollarından birisiyle nakledilmesidir. Bu şekilde bütün ravîler tanınır ve bu şekilde sened sürecindeki adâlet ve zabt unsurlarının eksik ve yetersiz olmamasından emin olunur<sup>23</sup>.

*âzz Olmaması:* Hadîsin kendisinden daha evlâ olana muhalif olmaması ve ravînin teferrüdünü muhtemel olmayana göre, teferrüdünün bulunmamasıdır. Hadîsin âzz olmamasıyla, bizatihi aratırımız o hadîsle ilgili olarak, zabt olunduğuna ve kendisine bir üphenin ârız olmadığını dair güven hâsıl olmu olur.

*İletten Uzak Olması:* Hadîste gizli bir illet ve kusur bulunmamasıdır. Hadîsin illetten uzak olmasıyla, bizatihi aratırımız hadîsle ilgili olarak, zahiri/görünen illet ve kusurlardan sâlim olduğunun teyidinden sonra, gizli illet ve kusurlardan da sâlim olduğuna dair güven hâsıl olmu olur<sup>24</sup>.

Bu şartların temin edilmesinin sağlanması, daha önce ifade ettiğimiz gibi sırf varsayım ve tahminden uzak bir şekilde, ilmî yöntemle dayanmaktadır. Dolayısıyla ravînin adâletinin öğrenilmesine, müâhede ve de erlendirme esnasında ulaşılmaz ve ravînin çağdaşı olan hadîs mâmları dinî ve ahlakî yönden onun hakkında öğrendiklerine göre

<sup>22</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 114.

<sup>23</sup> Muhaddisler rivâyetin aktarılması yöntemlerini aratırlar ve isnadın nakli için rivayeti alma ve aktarma hususunda bunlardan muteber olan ve olmayanlarını açıklamışlardır.

<sup>24</sup> Nureddin İtr, *Mentece'n-Nakd*, s. 243.

ravînin adâletini tayin ederler. Bu hususta ravîler çe itli derecelere sahiptir: Bir kısmı adâleti ile bilinen ve bununla mehur olanlardır. Bir kısmı da sadece ona yakın olanların tanıdığı kimselerdir. Cerh ve ta'dil âlimleri eserlerinde ravînin durumunu ve adâletini açıklayan bilgileri zikretmişlerdir. Ravî hakkındaki bilgiler muteber olan tezkiye derecesine ulaşılmadığında, yöntemin tavizsizliği ravîyi haberi makbûl olmayan, rivâyetine güvenilmeyen meçhûl bir ravî olarak kabul eder<sup>25</sup>.

Yine zabtın bilinmesi de gerçekçi (realizm) ve mukayeseli araştırma esasına dayanır. İbnü's-Salâh şöyle demektedir: “Ravînin zabt sahibi bir ravî olduğunun bilinmesi, rivâyetlerini, zabt ve itkanla marûf olan sika ravîlerin rivâyetlerine göre muteber görmemizle olur. Eğer rivâyetlerini, velev ki onların rivâyetlerine mana açısından veya çoğunlukla uygun olduğunu, nadiren muhalif görürsek, o zaman ravînin salâm ve zabt sahibi olduğunu öğrenmiş oluruz. Şayet onu sika ravîlere çokça muhalefet ettiğini görürsek, bu defa onun zabtının yetersiz olduğunu öğreniriz ve hadîsini delil olarak kullanmayız”<sup>26</sup>

Adâlet ve zabt konusundaki bu genel tezkiye, ravînin masum ve bazı hadislerinde hatadan berî olduğuna hükmetme anlamına gelmez<sup>27</sup>. Bu âz ve illetten uzak olma araştırmasının ortaya çıkardığı bir durumdur. Bu da sika ravînin, rivâyet edilenlerde nasıl rivâyette bulunduğunun izlenmesi, bizatihi her hadîsin, o hadîsi rivâyet edenlerdeki yerini araştırarak ve diğer rivâyetlerde hata söz konusu ise, ravîlerin durumları

<sup>25</sup> Muhammed el-A'zamî, *Menhecû'n-Nakd 'inde'l-Muhaddisîn*, s. 47.

<sup>26</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 116.

<sup>27</sup> İmam Müslim şöyle demektedir: “Seleften günümüze kadar haber nakleden ve rivayette bulunan – insanların en iyi hıfzedeni ve hıfzettiğini ve naklettiğini en iyi koruyan da olsa – her kimsenin hıfzı ve nakli hususunda hata etmesi ve yanılması mümkündür”. Bkz. Müslim, *et-Temyîz*, 1/3.

hakkında detaylı bilgilere vâkif olmakla olur. Çünkü hadîs bazen zahirde kabul artlarını kar ılar, dolayısıyla ona bakan da onun sahîh oldu u zannına varır. Fakat hadîs, sıhhatini zedeleyen (kadh) bir illet ihtiva etmektedir. Mesela ravînin kendi beldesi dı nda olan bir hadîsi rivâyet etmesi gibi. Oysa onun hakkında bilinen, kendi beldesinden çıktı nda, kitaplarının farklılı ı ve onlardan uzak olması nedeniyle hataya dü me-sidir. Yine ravînin, biri hariç, hocasının hadîslerini iyice bilmesi ve icra etmesi gibi. Bazen ravî bir sened irad eder, oysa onunla bir ba kasını kasteder. Bazen mana ile rivâyet eder ve hadîsi kısaltır. Dolayısıyla hiç hissetmeden hadîsin gerçek yönlerini de i tirmi olur. Kısacası bu tür durumlar ve misaller, sayılamayacak kadar çoktur. Bunlar geli güzel bakmakla anla ılmaz. Bunları ancak son derece mütehassis bir ara tırma-cı, ravîler ve ıstılahlar hakkında engin bir dirâyet, rivâyetler konusunda üstün bir zekâ ve senedlerin ilk çıktı ı, her beldede ve her tabakada se-nedlerin kendilerinde dola tı ı kimseler hakkında titiz bir bilgi donanı-mına sahip tenkitçi bilginler anlar.

Muhaddislerin isnad yöntemi hakkındaki bu açıklamalardan bi-zim için ortaya çıkan, onların sırf rivâyetle yetinmemi olmalarıdır. Ri-vâyetlerin isnadları ve farklı tarîkleriyle bir araya getirilmesi, bilimsel bir lüks de ildir. Aksine münekkid âlimlerin nazarında maksut olandır. Hadîsi hocadan alma ve nakletme bakımından rivâyet hususunda, tashîh ve tedkîk bakımından hadîs yazımında, cerh ve ta'dîl açısından ravîler hakkında ve de tenkid ve ta'lîl yönünden rivâyetleri bilme konusunda isnada her tabakada son derece sa lam güvenilir bir uygulama e lik et-mi tir.

snad sistemi tenkitçilere, dikkat, objektiflik ve güvenirlilikle ilgili en yüksek standartları hâiz ilmî bir yöntemle nasslara ve haberlere ulaşma fırsatı tanır. Muhaddisler tenkid konusunda yöntemlerini geliştirmişler, tenkit ameliyesini düzene koyan, tenkitçiyi hatadan uzaklaştıran ve hata etme ihtimalini azaltan ilke ve kuralları koymuşlardır.

Kezâ onlar bu gayretlerini, hadîs alanında rivâyet ve dirâyet yönünden eserler telif etmeye yöneltmişlerdir. Böylece ravîlerin isimlerini tasnif etmişler, cerh ve ta'dildeki konumlarını açıklamışlar, hadîslerdeki illetleri sınıflandırarak bu konudaki ravîlerin durumlarını açıklamışlar, sünnetleri açıklayan eserlerin yanı sıra, sahîh hadîslere, zayıf ve mevzû hadîslere özgü eserler vücuda getirmişlerdir. Böylece bunlarla birlikte sahîh hadîsleri öğrenmenin mümkün olması yanında, ayrıca tenkit ve hadîsler hakkında hüküm verme ve uygulama hususunda her asırda bu yöntemi bilmek isteyenlere, muhaddislerin yöntemini öğrenme imkânı sunar.

Kısacası sabit ve bilinmesi zarurî olan, sünnetin te'rîde ikinci kaynak olması ve hadîsle delilde bulunacak ve onunla amel edecek kimse için ilk gereken husus, hadîsin Hz. Peygamber'e nisbetinin sıhhatini tespit ve tahkik etmektir.

Muhaddislerin sünnetin rivâyeti konusundaki yönteminin, kabul ve red açısından hadîsler hakkında hüküm vermeye dair kurallarının, bize sünnetin kendisiyle nakledildiği yöntem olduğu mutlaka bilinmelidir. Bu yöntem sünnetin tedvini sürecine elverişli olan özel bir yöntemdir. Yine bu yöntem, doğruluğu ve sıhhati tespit edilen, ilmî olarak tatbiki mümkün olan ve mümkün olmaya devam eden bir yöntemdir. Bu, âlimlerin asırlar boyunca kabul ettikleri, fıkıh, akâid ve tefsirle ilgili hükümleri

açıklama konusunda ara tırmalarını bunun üzerine bina ettikleri bir yöntemdir. Müteahhirûnun makbûl ve merdûd rivâyetleri birbirinden ayırt etme konusunda muhaddislerin koydu u kurallara aykırı bir yöntem takip etme hakları yoktur. Do ru olan onların yöntemini takip etmek ve onların kabul ile red konusunda izledikleri yöntemi anlamak için çaba sarfetmektir. E er bu yöntemde bir geli tirme söz konusu olacaksa bu, anlama ve nakletme yollarında, bu ilme ve kurallarına hizmet edecek, hadisleri bir araya getirmeyi kolayla tıracak, kitap ve yazmalardan derinlemesine ara tırma yapmayı basit hale getirecek ve ara tırmacının daha az zaman ve çaba harcamasına vesile olacak insanın ula tı ı ve ula aca ı tekniklerden istifade etmede olacaktır.

## II. Nebevî Nassı Di er Nassların I ı ında Anlamak

Daha önce de belirtildi i üzere, Hz. Peygamber'in sünneti, te rî kaynaklarından biridir. Sahâbe ve onlardan sonra gelen slâm âlimleri ona gereken iht mâmı göstermi tir. Âlimler Hz. Peygamber'in hadîsini do ru bir ekilde anlamaya, onun maksat ve muradına vâkıf olmaya imkan verecek ilke ve kurallar ortaya koymak için ola anüstü bir çaba sergilemi lerdir. Bu ilke ve kurallar âlimlerin önem verdikleri nokta haline gelmi tir. Ara tırma ve uygulamaları esnasında bu kurallara daha da artan, güçlenen ve yerle en kuralları ilave etmi lerdir. Bu ilke ve kuralları esas almak Allah'ın emriyle/izniyle, sünnet-i nebeviyyeyi anlamada had-di a maktan korur. Önemli olan da budur ve bunun önemi yeniliklerin ve hadîselerin ço aldı ı bu asırda daha da artmı tır. Dolayısıyla uzmanlar ve ilmî kurullar bu konular hakkında dinî hükümler çıkarmak üzere, er'î deliller hakkında dü ünme eylemine ihtiyaç duymaktadır. Konunun ehli ve uzmanı olmayanların, delilsiz bir ekilde ve do ru anlamayla



uyu mayacak bir tarzda dinî nassların yorumuna kalkışmaları bu ihtiyacı daha da önemli kılmaktadır. Hatta bu hususta müslüman olmayanlar ve art niyetli olanlarla da alâkadar olmaları, fikir ve görüşlerini ortaya koymaları ve bunları kitap ve gazetelerde, medya organlarında ve forumlarda yayımlardır. Burada gerekli olan âlimleri ve ilmî kuruluşları harekete geçirmek ve onları bu yersiz yaklaşımlardan doğan zararları ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Buda dinî nassların yorumu ve açıklanmasındaki ilmî yöntem ve bunun müslüman toplumların kültürünün bir parçası ve de müslümanları yanlış düşüncelerden korumaya bir vesile olmasını amaçlayan bir program sayesinde olur.

Hz. Peygamber'in hadisinin yorumlanması ve onun anlamının açıklanması yani bu yoruma göre hüküm verilmesi, Hz. Peygamber'in sözünde kastettiği manadır ve i'tene duyurmak istediğidir. Kezâ bu ondan manen bir rivâyet ve onun bu sözüyle onu veya benzerini kastettiğine dair bir ihtilâk ve onun hükümleri hakkında bir kayıttır. Bu da bir kimsenin ancak Hz. Peygamber'in tasdiğiyle elde etmesi dışında hakkında asla emin olması mümkün olmayacak bir durumdur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu tasdiğin elde edilmesinin imkânsız olması nedeniyle, onun maksadını anlamının yolu, kendisiyle Hz. Peygamber'in kastettiği mananın o olduğuna dair zann-ı galible elde edilen karîneleri bir araya getirmektir<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Hz. Peygamber'in maksadını kesin olarak tespit etmenin zorluğu, kesin olarak delâletin mümkün olmadığı veya çâda bazı tenkit ekollerinin savunduğu gibi, merkezi/asıl bir anlam veya burada yorumun sınırları olmadığından, okuyanların ihtilâfı ile anlamların da ihtilâflı olacağı anlamına gelmez. Şüphesiz mananın kesin olması, çok sayıda karîneye ihtiyaç duyar.

Bu karîneleri, her birini ara tırmanın standartlarından birini temsil edecek şekilde birinci kısmı dil, ikinci kısmı diğer nasslar olmak üzere iki kısımda sınıflandırmamız mümkündür. Bunları da şöyle açıklayabiliriz:

### A) Dil

Dil: Sözün kendisiyle iletilmesine vesile olan ve içinde anlamların yüklü bulunduğu kalıplardan ibaret olanıdır. Sözlü veya yazılı olsun, sözün anlaşılması ve delâletinin kavranması, yazılı veya sözlü anlatımda yer alan sözcüklerin, parça ve bütünlüklerin algılanmasının, ancak konuşma dilinin bilinmesi ve konuşanın veya yazarın diline hakim olunmasıyla mümkün olacaktır.

Bu algı, konuşma manı/hitabın anlamına giden yolun başı ve metni anlamının kısımlarından biridir. Bu algının önemli olmasıyla birlikte, yine de -çoğu zaman- konuşmanın maksadını öğrenmede yeterli değildir. Çünkü bu ancak sözün/hitabın zahirî anlamını ifade eder<sup>29</sup> ve o bazen konuşmanın kastettiği mana değildir. bnu'l-Arabî şöyle demektedir: “Lafızdan anlaşılması muhtemel olan her şey, lafızda kastedilen değildir. Bu da usûl ilminin önemindedir”<sup>30</sup>. mââmâtübî de şöyle demektedir: “Sözün bir kısmını göz ardı ederek diğer kısmını dikkate almakla yetinmek,

<sup>29</sup> Lafızların manaya delâletinde zihne ilk gelen ve söz ve anlam bakımından Arap geleneklerine göre carî olan zahirî anlamı almak asıl olanıdır. ârî'nin sözünde ve onun hükümlerinin nasslarında asıl olan, onların zahirî anlamlarına kalıp olmalarıdır ve vacip olan da bu zahirî anlamlarıyla amel etmektir. Dolayısıyla bunların dışındaki yönelmeyi câiz gören kesin bir delil bulunmadıkça, mutlak olan ıtlâkı üzere, âmm olan da umûmîli üzerine carîdir. mââmâtübî şöyle demiştir: “Zahirde âmm olan mücmel ifade ile o mücmelin özel bir anlamının kastedildiğini gösteren sabit (sahîh) bir hadis bulunana kadar, Hz. Peygamberin sünnetindeki âmm ve zahir olan her söz, zahirî ve umûmî anlamı üzeredir” (*er-Risâle*, 341). Bizim de ara tırmağı üzerine bina etmek istediğimiz mana bundan ibaretir.

<sup>30</sup> bnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II. 236.

bir yer hariç, do ru de ildir. O da zahiri anlamada, konu anın maksadını de il, Arap dili ve gereklerini dikkate almaktır”<sup>31</sup>. Bu yüzden hadîs-i nebevî lafızlarının muhtemel olan ve Hz. Peygamber’in kastetmedi i delâletleriyle Onun (s.a.v.) sözünü açıklamak ve sözünün manası budur demek do ru de ildir.

Ço u defa konu anın kasdını anlamada, lafızların delâleti ve lugavî terkiblerle yetinmemenin sebebi bir takım durumlara ba lıdır. En önemlileri de unlardır<sup>32</sup>:

1. Dilin yapısı ve özellikleri. Bu özellikler metni, dilden tamamen ba msız hale getirmez. Ayrıca lafızdan neyin kastedildi i konusunda dilin sistemi ve kuralları yeterli de ildir.

Dilde -örnek olarak- birden çok anlam için konulan mü terek lafız, hakikat ve mecâz olması gibi birçok anlamı barındıran konu ma türleri vardır. üphesiz konu macının kullandı ı bu iki türden birini ö renmeyi dü ünen kimse, konu manın ekil ve formundan ayrı haricî unsurlara gereksinim duyar. Ba lamın ço u defa sözün anlamını açıkladı ı do rudur ancak yine de ço u defa ba ka manalara ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> âtibî, *el-Muvâfakât*, III. 249.

<sup>32</sup> Bkz. Ukyevî, *Nazarîyyetu'l- 'tibâr*, s. 16 ve Husâm Kâsım, *Nazarîyyetu'l-Ma'nâ*, s. 6.

<sup>33</sup> Bu bakımdan usûlcüler lafızların delâletlerine ve lugavî terkiplere önem atfetmişler ve dili anlamada usûle dair kurallar ortaya koymuşlardır. âri'nin sözünü anlamaya ili kin ortaya koydukları konular, dilcilerin ortaya koydu u konulardan daha fazlasını ifade etmektedir. Dr. Alî Samî en-Ne âr bu konuda öyle demektedir: “Dille ilgili usûl konuları, normal dil ilimleri veya gramer türünde de ildir. Usûlcüler, Arabın sözlerini anlamada, dilcilerin ve nahivcilerin ula amadı ı daha ince ve derinlikli bir bakı a sahiptir. üphesiz Arabın sözleri son derece geni tir ve bu hususta ara tırma yolları oldukça fazla ve çok yönlüdür. Dolayısıyla dil kitapları, lafızları ve zahirî manaları kaydeder, usûlcünün dilsel tümevarımdan daha fazla bir istikra ile ula tı ı ince ve derin manaları kaydetmez. u halde bu hususta dilciye arız olmayan ve nahiv ilmine göre gerekmeyen bir

2. Hadis-i nebevînin yapısı. Konumuzla ilgili olmak üzere bu konuda etkili olan çok sayıda özellik vardır. Onlardan önemli olanlardan bazıları unlardır:

a) Hz. Peygamber'in fesâhati ve güçlü beyânıdır. Hz. Peygamber Arabın en fasîhidir ve yüksek sanatsal bir dil kullanmaktadır. Kendisine cevâmiu'l-kelim (özlü sözler) ile konu ma yetene i verilmi tir. Hz. Peygamber'in öyle söyledi i rivâyet edilmi tir: "Ben cevâmiu'l-kelim ile (insanlara) gönderildim"<sup>34</sup>. Yani O (s.a.v.), içinde birçok mana barındıran az ve öz kelimelerle konu maktadır. Bu bakımdan onun konu ma lafızlarının sözlüksel lugavî tefsirinin, Hz. Peygamberin kastetti i bütün manaları vermesi mümkün de ildir. Bilakis di er bir bakı a gereksinim duyar.

b) Hz. Peygamber de i ik durumlarda ve farklı ortamlarda Arap diliyle konu ur, buna binâen içinde bulundu u artlara, ko ullara ve durumun gereklerine uygun olarak sözü ve konu ması gelirdi. Sözün ortamla ili kisinin güçlü olması sebebiyle, sözün maksadını anlamada yalnız hadîsin lafızlarıyla yetinmek mümkün de ildir. Aksine halin karînelerinden olan sebab-i vurûd ve ba lamın, tam do ru anlamaya

---

takım incelikler mevcuttur". Bkz. *Menâhici'l-Bahs 'inde Mutekkiriyyi'l- slâm*, s. 91. Bu dilsel kâideler, haddizatında, er'î nassları anlamada ve içerdi i hükümleri do ru bir ekilde kavramada bir ölçü te kil eder. Bunlar da iki kısımdır: Delâlet ve Beyân. Delâletle lafızların manalara delâletine ili kin kurallar kastedilir. Bunlar da dört türdür:

- 1- Lafzın manaya delâletinin keyfiyetine ili kin kuallar: Hakikat, mecâz, mefhûm, mantûk gibi.
- 2- Lafzın delâletinin, kuvvetlilik ve zayıflık açısından çe itli derecelere göre tasnif edilmesi ekindeki kurallar: Muhkem, müfesser, nass, zâhir, hafî, mü kil gibi.
- 3- Cümlelerin mucibince in â ve haber olarak kısımlara ayrılmasına ili kin kurallar.
- 4- Delâletin kapsamı ve geni li ini belirlemeye ili kin kurallar: Mutlak, mukayyed, âmm, hâs gibi.

Beyân ile de cüz'î bir teâruzun meydana gelmesi, kelimenin tevil edilmesini gerektiren hususların bulunması gibi durumlarda gözetilmesi gereken kurallar kastedilir.

<sup>34</sup> Buharî, Cihâd 122; Müslim, mân 62.

ula mada payı olan bütün araçlarıyla dikkate alınması zarûretini gerektirir. Bu karîneler çoğunlukla, anlaşılması kastedilen metinden ayrı olarak müstakil metinlerde nakledilir. mâm âtibî sebep-i vurûdun önemini açıklarken şöyle demektedir: “İletin (menât) tesbiti için bazı durumlar vardır. Bazıları bunlardır: Bir âyetin inmesi veya bir sebep üzerine bir hadîsin varid olması gibi hükümlerin belirlenmesini gerektiren sebepler. Çünkü delil ona göre ve o hususta tamamlanan açıklamaya uygun olarak gelir.. Bu ve buna benzer konular illetin tayinini gerektiren durumlardandır. Bu durumda delilin her hadîseye nisbetle vakıya uygun olarak alınması gerekir”<sup>35</sup>. bnu'l-Kayyim da şöyle demektedir: “Ba lam (siyak) mücmelin açıklanmasını, muhtemel olanın belirlenmesini, murad edilmeyenin ihtimal dışında olmasına karar verilmesini, genel (âmm) olan ifadenin tahsis edilmesini, mutlak olanının takyid edilmesini ve delâletin çeşitlenmesini sağlar. Bunlar konunun muradına delâlet eden karînelerin başta gelenleridir. Bunu ihmal eden görüşünde yanılır ve tartışılmasında yanılmaya çalışır”<sup>36</sup>.

mâm âtibî sözün maksatlarını kavrama hususunda halin gerektirdiği durumları bilmenin rolünü açıklarken ise şöyle demektedir: “Arabların sözünün maksatlarını kavramanın mihrini, bizzat hitabın kendisi, hitap eden, hitap edilen veya bunların tamamı açısından hitabın gerektirdiği durumları bilmek olacaktır. Zira aynı söz, iki ayrı duruma veya muhataba göre farklı şekillerde anlaşılabilir. Mesela istifhâm (soru) gibi. Lafzı aynıdır ancak onaylama ve azarlama gibi başkaları da içerir. Yine emir fiili, mübahlık, tehdit ve ta'ciz gibi manalar

<sup>35</sup> âtibî, *el-Muvâfakât*, III. 296, 300, özetle.

<sup>36</sup> bnu'l-Kayyim, *Bedâi'u'l-Fevâid*, IV. 815.

da içerir ve kastedilen manaya ancak haricî delillerle delâlet eder. Bunların temelini de halin gerekleri meydana getirir”<sup>37</sup>.

te sözü anlamada etkili olan bu tür unsurların dikkate alınmasının göz ardı edilmesi, dilin kurallarına uygunluk arzetmeyen anlamalara ve bazen dinin bilinen ve kabul edilen temel prensipleriyle çatı masına sebep olur. Nitekim bu durumu Ebû Umâme'nin rivâyet ettiği u hadîste görmemiz mümkündür. O bir ziraat âletine bakınca öyle demiştir. Ben Rasûlullâh'ı öyle derken duydum: “Bu bir kavmin evine girmiş olmasında, Allah o evi zillete düürmesin”<sup>38</sup>. Hadîsin zahirî anlamı, ekim dikimle me gul olmanın kayıtsız ve artsız olarak kötülendi ini ifade etmektedir. Bu ise bir çok Kur'ân ve sünnet nassının reddetti i bir manadır. Keza Hz. Peygamber'in ve sahâbenin Medine'deki uygulaması da bunu reddetmektedir. Zira Medine hurma ve ekinlerin bulunduğu u ve yeti tirildi i bir topraktır. Oysa onların evlerinde slâm'ın izzet ve onuru yükselmiştir. Dolayısıyla onlar ekim ve dikimle me guldüler. u halde bu hadîsin söylendi i durumların ve ko ulların araştırılması gerekmektedir ki böylece bilinmesi zorunlu olan eylerle çeli meyecek ekilde hadîsin açıklanması mümkün olabilsin.

c) Hadîs bazen bir fiil olabilir. Buna göre Hz. Peygamber'in fiileri ve tasarruflarıyla ilgili konularda ashabından orada hazır bulunan ve tanık olanlar o duruma ili kin hususları anlatırlar. Bazen bir sahabî olayın/foto rafın bir kısmını, di er bir sahabî de di er bir kısmını nakleder. Bu durumda foto rafın tamamını görmek ancak ilgili rivâyetlerin tamamından, bütün parçaları bir araya getirmekle mümkün olur. Bu yüzden

<sup>37</sup> âtibî, *el-Muvâfakât*, III. 201.

<sup>38</sup> Buhârî, Hars 2.

muhaddisler mutabaât ve evâhid türünden hadisleri bir araya getirmeye oldukça özen göstermişlerdir. Kezâ hadis metinlerini aralarındaki ihtilaf, ziyâde, noksanlık ve ravîlerinin farklılıklarını açıklarından mukâyese etmeye önem vermişlerdir. Nitekim mâm Ahmed şöyle demektedir: “Hadislerin muhtelif tarihlerini/versiyonlarını bir araya getirmediğinde, onu anlayamazsın. Zira hadislerin bir kısmı diğerini açıklar”<sup>39</sup>.

### **B) er’î Nasslar**

Araştırmanın ikinci kategorisini er’î nasslar oluşturmaktadır. Bu ikinci kısım Hz. Peygamber’in hadislerinin anlamına delâlet eden karîneler kapsamına dahildir.

er’î nasslarla, manasının açıklanması düşünülen nassın anlamı hususunda etkili olan ister uzak ister yakın kendisiyle ilgisi bulunan bütün nassları kastetmekteyiz. Bu da bütün Kur’ân âyetlerini, hadis muhtelif rivâyetlerini, diğer hadisleri ve bu şekilde Kitap ve sünnet nasslarına dayanan ilkeler üzerine kurulmuş olan dinde zorunlu olarak bilinen manalara dahil olanları kapsamaktadır. Zira er’î nasslar tam ve eksiksiz nasslardan ibaret olup bir kısmı diğerini doğrular, bir kısmı diğerinde olan mücmelli (genelliği) açıklar, bir kısmı diğerindeki (kâli (kapalı)) izah eder. Hadisleri bu nasslar içinde anlamak, ilmî yöntemde kabul edilen ön koldur. Zira ilmî konularla ilgili bir meseleyi tahkik etmek, açıklamak, özelliklerini bilmek, araştırmak, sağlamasını sağlamak olmayandan ayırarak öğrenmek amacıyla inceleme hususunda, bizzat meselenin kendisi hakkında incelemede bulunmak, o husus hakkında ve kendisiyle ilgili kısımlar üzerinde düşünmek tek başına yeterli değildir.

<sup>39</sup> el-Bağdâdî, el-Hatîb, *el-Câmi li-Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi*; II. 212.

Aksine bu inceleme ve ara tırmaya çıkarılan sonuçların sa lamlı ı kendi sine dayanan di er durumların da dahil edilmesi gerekir<sup>40</sup>. Bu durumlar nasslar hakkında etraflı inceleme ve ara tırma esnasında ve cüz'î olanları, küllî olanlar kapsamında ele alan ve fer'î olanları asıl olanlara dahil eden bütüncül okumalarda bulunurken bilinir. mââm âtübî öyle demektedir: “Sözü anlamak isteyen kimsenin, mutlaka sözün ba mını sonuna, sonunu da ba ma vurarak de erlendirmede bulunması gerekir. te bu yapıldı ı zaman, mükellefin anlaması hususunda âri'nin maksadı yakalanmı olur. E er de erlendirme esnasında sadece sözün parçaları üzerinde durursa, bu durumda O'nun muradını yakalayamaz. Dolayısıyla de erlendirme esnasında süzün bir kısmıyla yetinmek ve di erlerini ihmal etmek do ru bir yakla ım de ildir”<sup>41</sup>. Yine âtübî bu yakla ımın bu i in ehli olan âlimlerin yöntemi oldu unu açıklayarak öyle demektedir: “ er'î hükümler bir bütün olarak de erlendirilir. Çünkü er'î hükümler arasında küllîler ve bunlardan çıkartılan cüz'îler vardır. Genel anlamlı ve onların içinden çıkarılan özel anlamlı olanlar vardır. Mutlak anlamlı olanlardan mukayyede hamledilenler vardır. Mücmel anlamlı olanlar- dan açıklanmı olanlar vs. vardır... u halde bu i in ehli âlimler er'î delilleri, adeta bir insanın organları gibi birbirine hizmet eden bir bütü- nün parçaları olarak dü ünme lerdir... Müte abihlere uyanlar ise daha sonra küllî ve cüz'î bir delile muhalif olsa dahi gerekli incelemeyi yap- madan hemen herhangi bir delile yapı ırlar”<sup>42</sup>. Dolayısıyla bütünle ilgili bu cüz'î/kısmî durumların kapsamlı olarak bir araya getirilerek dikkate

<sup>40</sup> Ukyevî, *Nazarîyyetu'l- 'tibâr*, s. 8.

<sup>41</sup> âtübî, *el-Muvâfakât*, III. 413-415.

<sup>42</sup> âtübî, *el- 'tisâm*, II. 50-51.



alınması halinde, konu anın sözünden, maksadını daha do ru anlamak mümkün olur. Aksi taktirde do ru bir anlamaya ulaşmak imkânsız hale gelebilir. Bu bakımdan âtibî yine şöyle demiştir: “Konu anın maksadını belirlemeye delâlet eden bu karînelerden bir kısmı yok oldu unda, ilgili sözün anlaşılması tamamen ortadan kalkabilir veya kısmen anlaşılabilir”<sup>43</sup>.

Hadislerin anlama hususundaki bu bütüncül yaklaşım sahâbede de var olan bir yöntem ve yaklaşımdır. Onlar Hz. Peygamber’in sözlerinden her bir sözü anlamada ve O’nun fiil ve davranışlarından her bir fiil ve davranışın açıklanması hususunda, Hz. Peygamber’den aldıkları ve öğrendikleri şeylerin tamamını dikkate alarak hareket etmişlerdir. Sonuçta bu yöntemin neticeleri onların pratik uygulamalarında ve fiillerinde ortaya çıkmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in hayatında sahâbenin bu anlayışını, Buhârî’nin İbn Ömer’den rivâyet ettiği şu hadiste görmek mümkündür. İbn Ömer şöyle rivâyet etmiştir: Hendek savaşımdan dönerken Rasûlullâh bize: “Sizden hiçbiri Benî Kureyzâ yurduna varıncaya kadar ikinci namazını kılmasın. Bazıları yolda iken ikinci namazının vakti girdi. Bunun üzerine onlardan bazıları oraya varıncaya kadar biz ikinci namazını kılmayacağız dediler. Bazıları da biz kılacız, bizden bu manada bir şey istenmedi dediler. Bu durum Hz. Peygamber’e haber verince, onlardan hiç birine kızmamı ve darılmamı”<sup>44</sup>. Şu halde Benî Kureyzâ’ya varmadan önce ikinci namazını kılan sahâbe, nassındaki diğer manaları da dikkate alarak hareket etmiştir.

<sup>43</sup> âtibî, *el-Muvâfâkât*, III. 374.

<sup>44</sup> Buhârî, *Salâtu’l-Havf* 5.

Kezâ bu anlayışı Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebûbekir'in zekât vermeyenlere karşı savaş açmadaki kararlılığında da görüyoruz. Hz. Ebûbekir'in bu hususta kararlı olduğunu görünce Hz. Ömer: Ey Ebûbekir, Rasûlullâh "Lâ ilâhe illallâh deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum. Kim Lâ ilâhe illallâh derse haksızlık yapması dışında malını ve canını benden korumu tur ve artık onun hesabı Allah'a aittir" buyurdu u halde insanlarla nasıl savaşırın? demesi üzerine Hz. Ebûbekir: Allah'a yemin ederim ki, ben namaz ile zekâtın arasını ayıranlarla mutlaka savaşırım. Çünkü zekât malın hakkıdır. Allah'a yemin olsun, eğer Rasûlullâh'a vermiş oldukları bir o lada dahi vermektan beni alikoysalar dahi zekât vermeyenlerle muhakkak savaşırım" dedi<sup>45</sup>. Burada Hz. Ebûbekir Hz. Peygamber'in hadisiyle amel etmeyi terk etmemi , fakat hadisi er'î delillerden elde edilen di er er'î ve hukukî ilkeler (müşellemât) ında anlamı tur. Bundan dolayı Hz. Ömer ve di er sahabiler Ebûbekir'e bu hususta muvafakât etmişler ve onunla birlikte zekât vermeyenlere karşı savaşmışlardır.

Tabiûn nesli ve onlardan sonra gelenler de bu yöntem üzere hareket etmişlerdir. Böylece bu yöntem, bir babda konuyla ilgili lafızları ve tarikleri farklı tüm hadisleri bir araya getirmek üzere tasnif edilen hadis ve sünnete dair eserlerde açıkça ortaya çıkmıştır. Bu tasnif yönteminin en önemli özelliği hadisleri doğru anlama hususunda yardımcı olmasıdır. Bu yöntemin en güzel uygulandığı eser ise mâm Müslim'in *Sahîh*'idir.

Bu bakımdan bu tür tasnifde bulunan âlimlerden bazıları, bir konuda varid olan tüm rivâyetleri bir babda toplayarak sunmayı amaçlayan

---

<sup>45</sup> Buhârî, Zekât 1.

ve aralarında meydana gelen teâruz ve ihtilafları ortadan kaldırmaya çalı şan bir yöntem izlemi lerdir. Bu da önce bir hadîse, ardından da mutlak anlamlı olanını takyid eden, genel anlamlı olanını tahsîs eden di er bir hadîse veya muhtelif hadîslere yer verme eklindedir. Sonra her bir rivâyet için de uygun bir bab ba lı ı konulmaktadır. Bu türün en güzel örne ini bn Hibban'ın *Sahîfi* olu turmaktadır. Ona göre, bazı kimsele rin hadîsler arasında var oldu unu zannetti i teâruz ve çeli ki, hadisleri ve hadîs ilmini tüm yönleriyle ve boyutlarıyla bilmemekten kaynaklanmaktadır.

Bü yüzden bablara dayalı olarak eser tasnif eden bazı âlimler, di er nasslara bakılmadıkça hadîsleri tam ve do ru anlamının mümkün olmadı na i âret eden bab ba lıkları koymaya yönelmi lerdir. Bu konularda o âlimlerin titiz ve sa lam bakı ları, keskin zekâlı do ru anlayı ları ve hadîsler arasındaki ili kileri kavramada zihinleri aydınlatan tespit ve yakla ımları vardır. mâm Buhârî'nin *Sahîfi*, hadîsler ve bab ba lıkları arasında ili ki kurulması hususundaki dikkat, titizlik ve derinlik bakımından bunun en açık örne ini olu turmaktadır. Zira o, ço unlukla bir babda konuları birbirinden uzak hadîsleri bir araya getirmektedir. Ancak Buhârî o hadîsler arasında bir ilgi kurmu ve gözetmi tir. Sadece hadîse bakmakla veya ona o bab hakkında açıkça veyahut sadece mana bakımından ili kili olanları eklemekle yetinmemi tir. Ayrıca zahirî yönden oldukça uzak dahi olsa, ilgili hadîsleri de ekledi ini görmekteyiz. Ço unlukla da ârihler Buhârî'nin kastetti i hadîslerin ahidi konusunu anlamada tereddüt etmi lerdir. Bu hususta bir çok örnek vardır. Meselâ Kitâbu'l-Buyû'da "Bâbu men lem yera'l-vesvâse ve nahveha mine' - ubuhât"/ Vesveseleri ve Benzerlerini üpheli eylerden Saymayan Kim-

se Babı'ndaki iki hadîs bu duruma bir örnektir. Birincisi 'Abbâd b. Temîm'in amcasından rivâyet ettiği u hadîsdir. O öyle rivâyet etmiştir: "Namaz kılariken içinde abdestinin bozuldu una dair bir vesvese hissedenden kimse namazını keser mi diye ikâyet mahiyetinde durum Peygamber'e soruldu unda, "Hayır, bir ses i itmedikçe veya bir koku duymadıkça namazı kesmez" diye cevap verdi"<sup>46</sup>. İkinci hadîs Hz. 'Âî e'nin rivâyet ettiği u hadîstir. Bazı insanlar Hz. Peygamber'e: Ey Allah'ın Rasûlü!, Bir kavim bize et getiriyor. Ancak onların bu hayvanları keserken üzerlerine Allah'ın ismini söyleyip söylemediklerini bilmiyoruz, dediler. Peygamber onlara: Bu et üzerine Allah'ın ismini söyleyin ve onu yiyin, buyurdu"<sup>47</sup>. u halde bu iki hadîs konuları itibariyle birbirinden uzaktır. Ancak bu iki hadîs içerdiği gizli anlam bakımından ortaktır. O da bizim için bilinmeyen ve durumu hakkında kesin bilgiye sahip olmadığı ımız hususlarda sorumlu olmadığı ımızdır. âyet o konuda bir vesvese vs. ârız olursa, onu gidermek ve ona bir de er vermemek gerekir. Bu durumda o korunulması gereken üpheli durumlar kapsamında de il-dir"<sup>48</sup>.

Âlimler kurallarını belirlemek ve kökle ip sistemle mesini sağlamak suretiyle bu yönteme büyük bir emek vermişler ve bu alanda muhtelif slâmî ilimlerin ortaya çıkmasına vesile olan gayret ve çabalar sergilemişlerdir. Bu ilimler de hadîsleri Hz. Peygamber'in kastettiği doğru anlamayı sağlayacak şekilde beraberindeki zanları ortadan kaldıran

---

<sup>46</sup> Buhârî, Buyû' 5.

<sup>47</sup> Buhârî, Buyû' 5.

<sup>48</sup> Ukyevî, *Nazarîyyetu'l- tihâr*, s. 25.

karînelerle desteklenmiş do ru bir anlamı tespitte yardımcı olan tam ve eksiksiz birer disiplini temsil eder. Bu disiplinlerden bazıları şunlardır:

1- Muhtelifu'l-Hadîs İlimi: Zahirî anlamı bakımından teâruz çeşitliliği ifade eden hadisleri ara tıran ve bu tür hadislerin nasıl anlaşılacağına ilişkin kurallarını belirleyen ve açıklayan ilim dalıdır.

2- Nâsîh ve Mensûh İlimi: Hadîslerden neshedilenlerden muhkem olanlarını açıklayan ve neshle hüküm vermenin kurallarını belirleyen ilimdir.

3- Garîbu'l-Hadîs İlimi: Hadîslerde yer alan yabancı ve anlamı bilinmeyen kelime ve kavramların lügavî anlamını ve hadîste hangi mananın kastedildiğini açıklayan ilimdir.

4- Makâsîdu' - erî'a İlimi: Cüz'î nassları ara tırmaya ve buradan da genel maksatlara ve daha büyük amaç ve ilkelere ulaşmaya dayanan ilimdir. Böylece ula şılan bu maksat ve hedeflerin sübûtu ve tespiti daha kesinlik arzeder ve bunlara çok sayıda cüz'î nass tanıklık eder. Bu genel ilke ve maksatların ışığında cüz'î nasslar, Hz. Peygamber'in maksadına en do ru ve en yakın olacak şekilde anlaşılır.

Hadîs ilimleri arasında, evâhid, mutabaât, ziyâdetu's-sika, esbâb-u sebebi'l-vurûd gibi çe şitli konular ortaya çıktığı gibi, Fıkıh Usûlü ilminde de kıyas, teâruz, tercih, delâlet ve siyâk konuları gibi diğer konular da ortaya çıkmıştır. Eğer bu disiplinler ve konular üzerinde düşünürsek, bunların hadisleri anlamada etkili olan bütün karîneleri kapsadığını görürüz. Bu karîneler dilden, onun kurallarından ve delâletlerinden başlayarak ve anlaşılması istenilen hadisle ilgisi bulunan her türlü ilgi ve ilmiye kadar uzanır ve uygunluk, yakınlık, birliktelik, teâruz ve farklılık bakımından her türlü alakayı içine alır. Mutabaât, evâhid ve hadîsin

metni kapsamında olan küllî kaideler ve genel ilkeler, hâss, âmm, mutlak, mukayyed gibi delâletler konusundaki bütün ikili hususlar ve de manası bakımından ilgili olan bütün vahiy nassları uygunluk/temâsül ve yakınlık/tekârüb ili kisini ve karînesini olu turur. Hadîsin durumları, zaman ve mekân bakımından ili kileri, âmm ve hâss olarak sevk edilmesi ve vurûd sebepleri birliktelik/telâzüm karînesini olu turur. Hadîsle nesh yönünden ilgisi bulunanlar veya hadîsin kısımlarından bir kısmı hakkındaki ihtilaflardan manayı etkileyenler teâruz ve farklılık/tebâyün karînesini olu turur.

Âlimlerin karîneleri de erlendirmede önem verdikleri en açık ili kinin hadîsi anlamada mantıkî bir ba a sahip olanlar oldu u dikkat çekmektedir. Onlar Peygamber'in kastetti i belirli bir mananın var oldu una inanırlar. Hadîste kastedilene anlamak istedikleri zaman, anlamada etkili olan bütün karîneleri dikkate alarak hareket ederler. Nassa dil yönüyle ve dilin kuralları ve delâletleri bakımından yaklaşırlar ve ilgili sözü anlamaları hususunda Arapların kullanımına başvururlar. Kezâ nassı di er er'î nasslar açısından sevk edili ine uygun olarak ve kendisini kuatan karîneleri dikkate alarak de erlendirirler. Bu ekilde onların anlamaları inceleme, ara tırma ve anlama yöntemini sağlayan bir ilke ve kriter üzerine kuruludur. Bu ilke ve kriteri nassları anlamada her asırda uygulamak da mümkündür. Yine günümüz sorunlarına çözüm üretmek amacıyla er'î nasslardan yararlanma sürecinde de bu ilkenin kullanılması mümkündür. Kezâ bu ilke ve kriter âlimlerin icihadları ve selefin istinbat yöntemlerine uygun olmak üzere geli en ve yenilenen hayatın durumları kar ısında nasıl hareket edilece i hususunda da kullanılabilir. Kısacası bu ilke ve kriter ve de bu inceleme ve ara tırma hem anlamayı

donmaktan hem de anlam karga asından ve kaostan korur. Ayrıca özellikle nassın zahirini esas alan, kıyas ve ta'lîli reddeden, hakkında nass bulunmayan konulardaki temel manaları kavramakta yetersiz kalan, hayatın yeni durumları ve gelişmelerine ve er'î nasslara dayalı bir çok duruma ilkin hüküm koymaya güç yetiremeyen Zahirîye ekolünün donmuşluğundan korur.

Kezâ erî'atın zahiri ve batını olduğunu ve de insanların zahir ilmini, imâm veya velînin ise batın ilmini de bildiğini iddia ettikleri Batîniye ekolünün kaos ve karga asından da anlamayı korumak olur. Onlara göre âri'nin maksadı, dilsel kuralların, nassların siyakının ve halin karînelerinin delâlet ettiği zihne ilk anda gelen zahirî manalar değildir. Aksine maksat, zahirin ötesinde bazen dilsel anlamlara ve Arapların kullandıkları açıklama yöntemlerine oldukça uzakta olan batîni manalarda bulunur. Bu batîni akıma en yakın olanlar, selefîn anlama yöntemine karşı çıkan ve anlama ve istinbat hususundaki ilke ve prensiplerini kabul etmeyen bazı pozitivist akım taraftarlarıdır. Hatta onlardan bazıları daha da ileri gider ve er'î nasslar hakkında bazı batılı tenkit taraftarlarının ifade ettiği biçimde şöyle der: Nassın tek bir anlamı yoktur, mana her bir okuyucuya ve her bir okumaya göre ayrı ayrı ekillenir. Bir okuyucunun bugün tercih ettiği nassın/metnin bir anlamı, yarın tercih edeceği anlamla tam bir tezat ifade edebilir. Bu durumda herhangi bir ilke ve kritere başvuramaz. Bu bakımdan her birey herhangi bir lafza veya nassa ilkin herhangi bir mana ileri sürebilir. Bu kaos ve karga a da kesin bir sonuca götürür ki o da er'î nassları ilga etmek ve zihinlerin ve bireylerin sayısınca çok sayıda yeni erî'atler icat etmektir. İbn Teymiyye'nin şu sözü bunların durumunu doğrulamaktadır: "Bir takım manalara inanan

sonra da Kur'ân'ın lafızlarını bunlar üzerine hamletmek isteyen bir kavim"<sup>49</sup>. Bu sınırlı ve yetersiz yöntemlerin taraftarları hakkında her ne kadar iyi zanda bulunulsa da, er'î nasların manalarının açıklanması ve onların anlaşılmasına ilişkin kurallar hususundaki görüşlerinin toplamı, onların tamamının bazen u veya bu şekilde dilin kural ve kanunlarını atıklarını göstermektedir. Bu yüzden kurrâların ve dilcilerin üstadı Ebû 'Amr b. el-Alâ'nın şöyle dedi rivâyet edilmiştir: "Ba dat'taki zındıkların çoğunun bama gelen felâket, Arapça'yı bilmemeleri nedeniyle gelmiştir". Aynı manayı Mutezile'nin baba (Ebû Osman) 'Amr b. 'Ubeyd'e şöyle derken de tekrar etmiştir: "Ey Ebû Osman! Bu belâ senin bama Arapça'yı iyi konu amamandan geldi!"<sup>50</sup>.

Sonuç olarak bu konuda bir araya getirilmesine müyesser kılınan ve bu iki konuda yazılması gerekenlerde Allah'ın yardım ettiği hususlar bunlardan ibarettir. Her ne doğru varsa o Allah'tandır. Hatalı ve yanlış olanlar benden ve eytandandır. Bunlardan dolayı Allah'tan başlanma dilerim. Hata ve yanlışlar konusunda uyarıcı, eksik ve kusurları iaret eden herkese Allah ecrini versin. Umulur ki Allah daha geniş olarak ve özellikle de konuyla ilgili örnekler ve uygulamalarla ele almak üzere bu makaleye tekrar dönmeye muvaffak kılar. Muvaffak kılan ve yol gösteren Allah'tır. Allah'ın salât, selâm ve bereketi onun kulu ve elçisi efendimiz Muhammed Mustafâ'nın üzerine olsun.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-Tefsîr*, s. 83.

<sup>50</sup> Husâm Kâsım, *Nazarîyyetu'l-Ma'nâ*, s. 3'den naklen.



## KAYNAKLAR

- el-Azamî, Muhammed Mustafa, *Menhecû'n-Nakd 'inde'l-Muhaddisîn*, Mektebetu'l-Kevser, er-Riyâd, et-Tab'atu's-Sâlise, 1410.
- el-Ba dâdî, el-Hatîb (v. 463), *el-Câmi li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetu'l-Maârif, er-Riyâd, 1403/1983.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. smâil, *Sahîhu'l- mâmi'l-Buhârî maa Fethu'l-Bârî*, n r., dâretu'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l- ftâ ve'd-Da've ve'l- r âd bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye.
- Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed b. Muhyiddin Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr.
- Ebû Reyze, Muhammed, *Advâu 'ala's-Sunneti'n-Nebevîyye*, Dâru'l-Maarif, Kahire, et-Tab'atu's-Sâdise.
- Hamûde, Tâhir Süleyman, *Dirâsatu'l-Ma'nâ 'inde'l-Usûliyyîn*, ed-Dâru'l-Câmi'iyye li't-Tibâa ve'n-Ne r, el- skenderiyye.
- el-Hatîb, Muhammed Acâc, *es-Sunnetu Kable't-Tedvîn*, Mektebetu Vehbe, et-Tab'atu's-Sâniye, 1408.
- Husâm Kâsım, *Nazariyyetu'l-Ma'nâ*, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l- İmiyye ve'l-Arabiyye bi Dubâi, Devletü'l- mârâti'l-Arabiyyetu'l-Müttehîde, 1430.
- Itr, Nûreddîn, *Menhecû'n-Nakd fî 'Ulûmi'l-Hadis*, Dâru'l-Fikr, t. 3, Dime k, 1401.
- bnu'l-Arabî, Ebûbekir Muhammed b. Abdillâh (v. 543), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali el-Becâvî.
- bnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetu'l-Matbûâti'l- slâmiyye, Haleb, 1403.

- bn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Ma'rife, 1395.
- bnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'u'l-Fevâid*, Dâru' - arki'l-Arabî, Haleb, Sûriye.
- bn Mâce, *Sunenu bn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, el-Mektebetu'l-'Ilmiyye, Beyrût.
- bnu's-Salâh, '*Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nüreddîn 'Itr, el-Mektebtu'l-'Ilmiyye bi'l-Medîneti'l-Munevvere, t. 2, 1972.
- bn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebevîyye*, Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadîse.
- bn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*; thk. Mahmûd Muhammed Nassâr, t. 1, Mektebetu't-Turâsi'l- slâmî, el-Kâhire 1988.
- el-Kurtubî, bn Abdilberr, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvattâ mine'l-Maânî ve'l-Esânîd*, Vezâratu'l-Evkâf ve' - uûni'l- slâmiyye bi'l-Memleketi'l-Magribiyye.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, t. 5, el-Meclisu'l-A'lâ li' - uûni'l- slâmiyye, el-Kâhire, 1996.
- Müslim b. el-Haccâc (v. 261), *et-Temyîz*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî, Matbûaâtu Câmiâti'r-Riyâd.
- Müslim b. el-Haccâc, *Salihu'l-mâm Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abduld bâkî, Matbaatu Dâri hyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye.
- en-Ne âr Ali Sâmi, *Menâhîcu'l-Bahs 'inde Mufekkiriyi'l- slâm ve ktî âfu'l-Menheci'l- Imî fi'l-Âlemi'l- slâmî*, Dâru'n-Nahda, 1404.
- en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Mustedrek 'ala's-Sahihayn*, Dâru'l-Fikr, 1398.

- en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *Ma'rîfetu 'Ulûmi'l-Hadis*, tsh. es-Seyyid Muazzam Huseyn, Men ûratu'l-Mektebetu'l-'Ilmiyye bi'l-Medîneti'l-Munevvere, t. 3, 1397.
- e - âfîî, Muhammed b. drîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed âkir, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, et-Tab'atu'l-Ûlâ, 1358, ve Tab'atuna'l-Cedîdetu'l-Matbûati fî Dâri'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 2002.
- e - âtibî, Ebû shâk brahîm, *el-Muvâlakât fî Usûli' - eri'a*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, el-Kâhire, t. 6, 1402.
- e - âtibî, Ebû shâk brahîm, *el- 'tisâm*, thk. Ebû Ubeyde Me hûr Âli Selmân, Mektebetu't-Tevhîd, el-Menâme, t.1, 2000.
- Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. A. Muhammed âkir, irketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, Mısır, t. 1, 1398.
- Ukyevî, Abdulkerim, *Nazarîyyetu'l- 'tibâr*, Kulliyetu'd-Dirâsati'l- lmiyye ve'l-Arabiyye bi Dubai, Devletü'l- mârâti'l-Arabiyyetu'l-Muttehîde, 1430.

**BATI ANADOLU'DA 1925 YILINDA DERLENMİ ZEBEKLER  
ÇEREN "YURDUMUZUN NÂ MELER" ADLI KİTAP ÜZERİNE  
BİR İNCELEME**

Kubilay KOLUKIRIK\*

Anıl ÇELİK\*\*

**ÖZET**

UNESCO tarafından 2003 tarihinde somut olmayan kültürel mirasın korunması sözleşmesi kabul edilmiştir. Yöresel anlamda derlenmiş müzik eserleri somut olmayan kültürel miras kapsamında değerlendirilebilir. Bizim kültür ögelerindedir. Bu makalede 1925 yılında resmî olarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti ilk cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk tarafından müzik reformu kapsamında görevlendirilmiş olan Seyfettin Asaf ve Sezai Asaf'ın yaptıkları derleme çalışması olan "Yurdumuzun Nâ meleri" adlı kitap incelenmiştir. Bu kitap Türkiye'de resmî anlamda ilk derleme çalışması olması bakımından önem arz etmektedir. Kitap, Batı Anadolu yöresi zeybeklerini içermektedir. Kitaptaki yaklaşık 60 adet zeybek

---

\* Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi, kubilaykolukrik@gmail.com.

\*\* Dr.

tarafımızca bilgisayar nota yazım programı ile yazılarak bunlardan bir kısmı bu incelemede ara tırmacıların ve konu ile ilgili ki ilerin dikkatine sunulmu tur. Bu kitap Türk Milletinin somut olmayan kültürel mirasının gelece e ta nması bakımından önemli bir çalı madır.

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, zeybek, müzikal derleme, Yurdumuzun Na meleri, notasyon

UNE RECHERCHE SUR LE LIVRE INTITULÉ 'YURDUMUZUN NA -  
MELER ', QUI CONTIENT LES ZEYBEKS RECUEILLI DANS L'OUEST  
D'ANATOLIE, EN 1925

### **Résumé**

Protection du patrimoine culturel immatériel par l'UNESCO en 2003, le contrat a été accepté. Les compositions musicales régionales sont des éléments culturels auxquelles nous pouvons accepter comme le patrimoine culturel immatériel. Dans cet article, Le livre qui est nommé "Chants de notre pays" a été examiné. Officiellement le premier président de la République Turc Mustafa Kemal Atatürk, a ordonné Seyfettin Asaf et Sezai Asaf à construire les travaux de la compilation sur la musique Turc en 1925. Ce livre est tres important en Turquie en termes de recherche ayant un sens officiel, c'est un premier dans son genre comme critique de livre. Ce livre incarne des airs musicaux de la région d'Ouest d'Anatolie qui est nommé en tant que « zeybek ». Dans le livre il y a environ soixante pièces de

genre de « zeybek ». Nous avons écrit ces notes des « zeybek » sur ordinateur avec le logiciel de notation musicale. Il y a un peu de notes de « zeybek » dans cet article. Les étudiants en musique et les chercheurs de musique bénéficieront de cet article. Ce livre contribuera au transport du patrimoine immatériel des Turcs vers l'avenir.

### **Giri**

Somut olmayan kültürel mirasın korunması, 1989 UNESCO geleneksel kültür ve folklorun korunması tavsiye kararı ile 2001 UNESCO kültürel çeşitlilik evrensel bildirgesinde ve kültür bakanları üçüncü yuvarlak masa toplantısında kabul edilmiştir. Bu konudaki toplantılarda küreselleşme ve sosyal değişim süreçlerinin, topluluklar arasında diyalogu yenileme koşullarını oluşturmada birlikte, hoşgörüsüzlük olgusunun yaptığı gibi, özellikle korumaya yönelik kaynakların yetersizliğinden dolayı, somut olmayan kültürel mirasla ilgili bozulma, yok olma veya yıkılma gibi ciddi tehditleri arttırdığı kabul edilmiştir.

Müzik, milletlerin oluşturduğu kültürün vazgeçilmez bir ösidir. Yöresel tavırlarla bestelenen ezgilerin notasyonunun yapılması suretiyle kayıt altına alınması bu bağlamda önem arz etmektedir. Fonografin icadı ile birlikte Türkiye'de halk ezgilerinin kayıt altına alınmasına ilişkin çalışmalar başlamıştır. Zeybek ezgileri konusunda Cumhuriyet döneminden önce ilk önemli adımın Muallim İsmail Hakkı Bey (1866-

1927) tarafından atıldı ı görölmektedir.<sup>1</sup> Muallim smail Hakkı Bey 1908 yılında ehzadeba ı'nda kendisinin kurdu u Mûsikîyi Osmânî Mektebi'nin ba ına geçmi , Hamparsum nota yazısını ö renmi tir. smail Hakkı Bey Türk müzi ine en çok emek veren müzikologlardan biridir.<sup>2</sup>

Zeybek havalarını usûl yapıları bakımından genel olarak a ır zeybekler ve hareketli zeybekler ekinde tasnif etmenin do ru olaca ını söyleyebiliriz.<sup>3</sup> Geleneksel halk müzi i ezgilerinde oldu u gibi zeybek ezgilerinde de makamsal özelliklerin bulundu u görölmektedir. Zeybekler genellikle Ege bölgesinde bulunmaktadır.<sup>4</sup> Batı Anadolu yöresine ait bir Türk halk müzi i formu olan zeybeklerin ezgi yapılarında genelde bir oktavın üzerinde bir ses sahasının kullanıldı ını, makamsal yapıları bakımından daha çok rast, çargâh, nikriz, hicazkâr ve segâh dizilerinin kullanımı oldu unu; usûl olarak ise 9/2, 9/4 ve 9/8'lik usûl'lerin kullanıldı ını görüyoruz.

Anadolu topraklarında fonografla ilk halk müzi i kaydı 1901 yılında Felix von Luchan tarafından yapılmı tır. Bu türden bazı ses kayıtlarının stanbul'da da yine o dönemlerde yapıldı ını biliyoruz. Ancak planlı ve devlet destekli ilk çalı ma, Maarif Vekâleti'nin 1925 yılında ba lattı ı derleme çalı masıdır. Seyfettin Asaf ve Sezai Asaf'ın fonograf kullanmadan yaptıkları derleme çalı ması Batı Anadolu'da yapılmı tır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> F. Reyhan Altınay, *Zeybek Kültürü Sempozyumu*, "Batı Anadolu'da Zeybek Ezgileri Konusunda İlk Tespitler", Yayına Hazırlayanlar, Namık Açıkgöz, M. Naci Önal, Mu la 2004, s. 193.

<sup>2</sup> Ekmeleddin hsano lu, *Osmanlı Müsiki Literatürü Tarihi*, stanbul 2003, s. 195.

<sup>3</sup> Tuncay Kele , "Anadolu Kültüründe Zeybekler", Gaziantep, 1998, s. 81.

<sup>4</sup> Hamdi Tanses, *Notalarıyla Zeybekler ve Ege Akdeniz Türküleri*, Say Yayınları, stanbul 1997, s. 6.

<sup>5</sup> Bkz. Sait Evliyao lu- erif Baykurt, *Türk Halkbilimi*, Ankara, 1988, s. 129.

Seyfettin Asaf ve Sezai Asaf Batı Anadolu'nun çeşitli illerinin belde ve köylerine ulaşılarak yaklaşık yetmiştane halk ezgisini derleyerek notalarını yazmışlardır. Derlenen bu ezgilerin hemen hepsi zeybek formunda olan eserlerdir. Bunlardan bir kısmı sözlü diğer bir kısmı ise sözsüz oyun havalarından oluşmaktadır. Bu çalışmayı gerçekleştiren Seyfettin Asaf ve Sezai Asaf isimli kişiler böyle bir çalışma yapmaları için kendilerinin hükümet tarafından resmi olarak görevlendirilmiş olduklarını belirtmektedirler.<sup>6</sup>

### 1- Yurdumuzun Nağmeleri Adlı Kitap

Asaf kardeşlerin kaleme aldıkları bu esere dönemin kültür müdürü “Balıç” başlıklı altında bir önsöz yazmıştır. İsmi belirtilmeyen kültür müdürü, “Yurdumuzun Nağmeleri” adlı kitaba, hayatının önemli bir kısmını halk müziğinin incelenmesine adanmış Macar bestekârlarından biri olan Bela Bartok ile görüşmelerini kaydederek balıçlar ve Türkiye’de müziğin ilerlemesi konusunda fikir alışverişinde bulduklarını belirtir. Kültür müdürü, Bela Bartok’un bu konudaki görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer vermiştir. Bela Bartok, Türkiye’nin Avrupa’ya çok yakın olduğundan dolayı Batı müziğine ilgisiz kalamayacağını, bununla beraber Türk müziğinin imdiye kadar notaya alınmayan eserlerinin kayıt altına alınması gerektiğini belirtir. O, gramofon veya fonograf gibi kayıt aletlerinin bu hususta kullanılabileceğini vurgular. Bartok, Türk köylülerinin arasında dolaşan havaların toplanıp kayıt altına alınarak basılmasının çok daha önemli bir iş olduğunu kanaatini dile getirir.<sup>7</sup> Bartok, Türk aydın sınıfının müziğinin de dili gibi büyük oranda yabancı etkisi altında kaldığını,

<sup>6</sup> Seyfettin Asaf - Sezai Asaf, *Yurdumuzun Nağmeleri*, Millî Matbaa, İstanbul 1926, s. 1.

<sup>7</sup> Seyfettin ve Sezai Asaf, *a.g.e.*, s. 1.



bundan dolayı Türk müzi inin asıl karakterinin halk havalarında bulunabilece ini vurgular. Bartok, kendi ülkesinde de durumun bu ekle oldu unu ifade eder.

Bartok, Türkiye'nin batı müzi i alanında yeti mi ki iler bularak onların Türk müzi i adına ülkeye hizmet edebilecek sanatçılar yeti tirmelerini salamalarına yönelik çalı malar yapmanın önemine de inir. O, Türkiye'de müzik alanında yeti mi ki ilerin tespit edilememesi durumunda Avrupa'dan hocalar getirmenin daha do ru bir yakla ım olaca ını ve bir sonraki nesilde bu hocalara ihtiyaç duyulmayaca ını ifade eder.<sup>8</sup> Bartok, Türk müzi i geleneklerinin ve özellikle halk havalarını inceleyerek tespit etmenin hem ulusal açıdan hem de uluslar arası açıdan önemli bir görev oldu unu belirtir. Anadolu'da söylenegelen halk türkülerini derleyecek ki ilerin müzik alanında yeterli donanıma sahip olmaları ve yanlarında mutlaka fonograf bulundurmaları gerekti inin altını çizer. Bunu yapmak için de yılmadan ve yorulmadan mümkün oldu u kadar çaba sarf etmek gerekti ini ifade eder. Özet olarak her zaman ve her yerde olabildi ince derleme çalı maları yapmanın ülke müzi ine önemli katkılar yapaca ını vurgular.<sup>9</sup>

Kültür müdürü, Bela Bartok'un bu açıklamalarının halk müzi ini toplamanın önemini açık olarak göstermekte oldu unu, medeniyet seviyemizi yükseltmenin yollarını ararken müzi e de yeteri kadar önem verilmesi gerekti ini ifade eder. Kültür müdürü, o dönemde içinde buldukları durumu bilimsel açıdan ara tırmanın gerekli oldu u dü ünüldü-

<sup>8</sup> Seyfettin ve Sezai Asaf, *Yurdumuzun Na meleri*, s.1.

<sup>9</sup> Seyfettin ve Sezai Asaf, *a.g.e.*, s.1.

ünden Seyfettin ve Sezai Asaf beylerin hazırladıkları *Yurdumuzun Na - meleri* adlı eserin büyük ilgi uyandıracaklarına inandıklarını belirtip, kendilerine bu çalı maya başladıkları için teşekkürlerini sunarak önsözünü tamamlamıştır.

*Yurdumuzun Na meleri* adlı eser hakkında bilgi verdiğimiz bu önsöz kısmından sonra Seyfettin Asaf ve Sezai Asaf kardeşler tarafından hazırlanmış olan "Müziğimiz Hakkında Bir Rapor" başlıklı bir bölümü görüyoruz.<sup>10</sup> Bu bölüme eserin ikinci ve dördüncü sayfaları arasında yer verilmiştir. Raporda Seyfettin Asaf ve Sezai Asaf kardeşlere yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti Hükümeti tarafından Batı Anadolu'da Türk halk müziği hakkında bir derleme çalışması yapmaları konusunda resmî bir görev verilmiş olduğu ifade edilmiştir. Yaptığımız inceleme sonucunda bu derleme çalışmasının müzik konusunda yapılmış olan ilk resmî derleme çalışması olduğu görülmüştür. Bu görevin o tarihteki Türkiye devleti Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk tarafından verildiği anlaşılmaktadır.<sup>11</sup>

Eserde Batı Anadolu Bölgesi'nde Türk halk müziği derleme çalışması yapılırken ne şekilde hareket edildiği, hangi araçların kullanıldığı, bu konuda kimler ile görüşüldüğü ve ne gibi destek alındığı konularında detaylı açıklamalara yer verilmiştir. Ayrıca İstanbul'da Rifat Bey, Hatif Samih Bey, Santuri Ziya Bey, muallim Zzzetin Bey gibi müzikle uğraşan bazı kişilerle fikir alışverişinde bulunulduğu ve onlarla Türk müziğinin reformu konusunda mutabakata varıldığı belirtilmiştir.

<sup>10</sup> Hakkında yukarıda çalışmamızda bilgi verdiğimiz Türk müziğinin o dönemdeki durumu ile ilgili bu rapor hakkında ayrıca bkz., Seyfettin ve Sezai Asaf, "Müzikimiz Hakkında Bir Rapor", Muallimler Birliği Dergisi, Ankara, 1925, s. 5.

<sup>11</sup> Seyfettin ve Sezai Asaf, *Yurdumuzun Na meleri*, s.2.

Asaf karde lerin m¼zik hakkında hazırladıkları bu raporda ayrıca zmir'deki ve Batı Anadolu'nun köylerindeki müzi in durumu hakkında bilgiler verilmi , Batı Anadolu'da Kullanılan Müzik Aletleri hakkında açıklamalarda bulunulmu tur. Bu raporun son kısmında ise müzik reformunun yolları hakkında dü ünceler dile getirilmi tir.

Asaf karde ler, Türk Müzi inin reformu ile ilgili yapılacak ilk i in bir müzik okulu açmak olaca ını belirterek bu okulun müfredatında geni ve açıklayıcı bir ekilde müzik teorisi derslerinin yer almasının gereklili ine vurgu yapar. kinci olarak da keman, viyolonsel, piyano ile klarnet, flüt, obua, fagot, trompet, trombon gibi üflemeli sazlar ve davul, def, zilli ma a, madeni tepsi gibi vurularak çalınan müzik aletlerinin ö retilmesi gerekti ini belirtir. Seyfettin ve Sezai Asaf daha sonra da an e itimi, dans e itimi ve opera e itimlerinin verilmesi konusunda görü - lerini dile getirirler.<sup>12</sup>

Asaf karde ler, adı geçen bu sanatların e itimlerinin verilmesinin yanında, Türk müzi i tarihi derslerinin de büyük bir önemle okutulmasının gereklili ini ifade eder. Seyfettin ve Sezai Asaf, müzi imizde mevcut eserlerimiz ve bunların olu umları tespit edilmez ve geçmi için sa - lam bir temel atılmazsa batı müzi inin ülkemizde her gün daha artan bir ra bet görece i, hatta bu durumun ıve ve motiflerimizi dahi etkileyecek bir tehlikeye sürükleyece i endi esi ta ıdıklarına vurgu yapar. Asaf karde ler, Edremit'te bir Alman mar ının milli havaya benzetilerek de i ti - rilmesiyle zeybek havası ekline dönü türüldü ünü tespit ettiklerini bu duruma örnek olarak gösterir.

---

<sup>12</sup> Seyfettin ve Sezai Asaf, Yurdumuzun Na meleri, s. 4.

Seyfettin ve Sezai Asaf karde ler, açılacak müzik okulu sayesinde milli müzi imizin yakın bir gelecekte dikkate ayan bir hale gelebilece i-ni belirtir. Bunun yanı sıra devlet büyüklerinin de her alanda oldu u gibi müzik alanında da ba arılı adımlar atarak ölkemiz adına önemli hizmet-ler sunacaklarından hiçbir ku ku duymadıklarını ifade eder.<sup>13</sup>

*Yurdumuzun Na meleri* adlı eserin altıncı sayfasında “Erkek Oyun Havaları” ba lı ı altında eserin yazıldı ı “28 A ustos 1925” tarihi-nin, Müzik Ara tırma Heyeti Ba kanı olarak Seyfettin Asaf’ın, Müzik Ara tırma Heyeti olarak da Mehmet Sezâi’nin adlarının belirtilmi oldu-ğunu görüyoruz. Eserin 7. Sayfasından 48. Sayfasına kadar Türkiye’nin Batı Anadolu Bölgesi’nde bulunan köy, kasaba ve beldelerde ya amı olan ki ilerden derlenmi olan zeybeklere yer verilmi tir. *Yurdumuzun Na meleri* adlı kitabın 50. Sayfasından itibaren 54. Sayfasına kadar “Kadın Oyun Havaları” ba lı ında yedi esere yer verilmi tir.

Kitabın 56. sayfasından son sayfası olan 62. sayfasına kadar “Uzun Havaları” ba lı ında be esere yer verilmi tir. A a ıda adı geçen kitapta bulunan zeybeklerden bazılarının notaları verilmi tir.

---

<sup>13</sup> Seyfettin ve Sezai Asaf, *a.g.e.*, s. 4.

2- Yurdumuzun Na meleri Adlı Kitap'tan Bazı Zeybek rnek-  
leri

Aydın Zeybek Oyun Havası

The image displays a musical score for the piece "Aydın Zeybek Oyun Havası". The score is written in 9/8 time and consists of six staves of music. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a 9/8 time signature. The music is composed of eighth and sixteenth notes, with some rests. The second staff is marked with a "2" and contains a repeat sign. The third staff is marked with a "3" and contains a repeat sign. The fourth staff is marked with a "4" and contains a repeat sign. The fifth staff is marked with a "5" and contains a repeat sign. The sixth staff is marked with a "6" and contains a repeat sign. The score concludes with a double bar line and repeat dots.

## İzmir Zeybeği



## Aydın

§

2

*fine*

3

4

5

6

1. 2.

§

The musical score for 'Aydın' is written in 9/4 time and consists of six staves. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one sharp (F#), and a 9/4 time signature. The music is composed of eighth and sixteenth notes, with some rests. The second staff is marked with a '2' and ends with the word 'fine'. The third staff is marked with a '3' and features a repeat sign. The fourth staff is marked with a '4' and continues the melodic line. The fifth staff is marked with a '5' and shows a continuation of the piece. The sixth staff is marked with a '6' and includes two first endings, labeled '1.' and '2.', which lead to a final double bar line. The piece concludes with a double bar line and a section symbol (§).

## Şerid

The musical score for "Şerid" is written in G major (one sharp) and 9/4 time. It consists of six staves of notation. The first staff begins with a double bar line and a repeat sign. The second staff ends with a double bar line and the word "fine". The third staff contains two measures with a repeat sign. The fourth and fifth staves feature triplet markings (the number 3) under the notes. The sixth staff concludes with a double bar line and a repeat sign.



## Edremit

The musical score for "Edremit" is presented in a single system with six staves. The key signature is one flat (B-flat) and the time signature is 9/4. The score begins with a repeat sign. The first staff contains a melodic line with two triplet markings. The second staff continues the melody with another triplet. The third staff shows a change in the melodic line. The fourth staff continues the melody with a triplet. The fifth staff shows a change in the melodic line. The sixth staff concludes the piece with a final melodic line and a repeat sign.

## Yemen Ellerde

Bir in ce cik a man a man yo lum gi der

3 ye me ne il git il gi t e

5 fem ka nım a kar çi me ne

7 ken dim et tim i ma nıma man ken dim ol dum

9 di va ne ay ka ran lık e

11 femge ce vur du lar be ni 1. 2. lar beni

Bir incecik aman yolum gider yemene,  
İlgit ilgit efem kanım akar çimene,  
Kendim ettim imanım aman  
Kendim oldum divane,  
Ay karanlık efem gece vurdular beni,  
Ölmeden de efem tabuta koydular beni.

### **Sonuç**

Bu makale ile Osmanlı Türkçesi'yle yazılmı , Türkiye'de resmi anlamda ilk derleme çalı ması olan *Yurdumuzun Na meleri* adlı kitap, günümüz Türkçesine çevrilerek incelenmi tir. Bu kitap, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulu unun ilk yıllarında bizzat ilk cumhurba kanı Mustafa Kemal Atatürk'n, Seyfettin ve Sezai Asaf karde leri Batı Anadolu'daki halk türkülerini derlemeleri için görevlendirmesi sureti ile olu mu tur.

Seyfettin ve Sezai Asaf karde ler müzik e itimlerini Avrupa'da almı lardır. Derleme alı maları yaparken fonograf gibi kayıt cihazları kullanmamı lar, ezgileri alan ya da söyleyenleri dinleyerek notaya almı lar, bunu yaparken de aldıkları e itim gere i batı mzi i kurallarını uygulamı lardır.

Seyfettin ve Sezai Asaf karde lerin notaya aldıkları ezgilerde yukarıda bahsetti imiz nedenlerden dolayı problemler oldu unu tespit ettik. Seyfettin ve Sezai Asaf karde lerin adı geçen kitapta, derledikleri ezgileri batı mzi i ya da Türk mzi i kurallarına uymayan bir ekilde notaya almı olduklarını tespit ettik. Yaptı mız incelemeler neticesinde kitapta yer alan eserlerin Türk mzi inde kullanılan makam dizileri ve usulleri ile yazılması gerekti i kanaatine vararak bu yönde düzenlemeler yaptık.

### KAYNAKÇA

- Açıköz**, Namık- Önal Mehmet Naci, *Zeybek Kültürü Sempozyumu*, Mu la Üniversitesi Yayınları, Mu la 2004.
- Asaf** Seyfettin-Asaf Sezai, *Yurdumuzun Na meleri*, Milli Matbaa, stanbul 1926.
- Asaf** Seyfettin-Asaf Sezai,, “Müsikimiz Hakkında Bir Rapor”, Muallimler Birli i Dergisi, Ankara, 1925
- Altınay**, F. Reyhan, *Zeybek Kültürü Sempozyumu*, “Batı Anadolu’da Zeybek Ezgileri Konusunda İlk Tespitler”, Yayına Hazırlayanlar, Namık Açıköz, M. Naci Önal, Mu la 2004.
- Emnalar**, Atınç, *Tüm Yönleriyle Türk Halk Müzi i ve Nazariyatı*, Ege Üniversitesi Basımevi, zmir, 1998.
- Evliyao lu** Sait - Baykurt erif, *Türk Halkbilimi*, Ankara, 1988.
- hsano lu**, Ekmeleddin, *Osmanlı Müsiki Literatürü Tarihi*, stanbul 2003.
- Kele** , Tuncay “Anadolu Kültüründe Zeybekler”, Gaziantep, 1998.
- Tanses**, Hamdi, *Notalarıyla Zeybekler ve Ege Akdeniz Türküleri*, Say Yayınları, stanbul 1997.

## **S İVAS'A DA R ARAPÇA ESERLER**

İhabüddîn Ahmed FARFUR\*

Çeviren: Enbiya YILDIRIM<sup>1</sup>

Aşağıdaki eserler, bilebildiğimiz kadarıyla, bu güne kadar Sivas hakkında yazılan ilk Arapça eserler olmaları yönüyle dikkat çekicidirler.

---

\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Öğretim Görevlisi.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

### **GÜZELLİK VE MEDENİYET ARASINDA SİVAS**

Sivas, Sivas! Ne kadar güzel yüzün var  
Herkes seni görebilmenin a kıyla yanar  
Sivas! Güzel kız, arzda iki yana sallanan!  
Allah tüm güzelliklere yaptı seni sultan  
Toprağına geldiğinde hayretle dedim:  
Firdevs'le mi bezemi sübhan rabbim  
Güzelliğinin zirvesi! Vardım ırmağına  
Mezihlerini anlatan kıyılarına

Onun gibi bir kırmızı asla görmedim  
K ften gibi yemek ben hiç yemedim  
    Ey hayret ettiren azamet! Bilir mevkiini  
    nceleyen bugün senin  refli tarihini  
Sende Ulucami var, olmu tur minaresi  
Tarih boyu durarak yüceli inin ahidi  
    Bakı larını diker senin Meydan'a gelen  
    lim merkezlerine ki felek dersi verilen  
Toplandı mız en nezih yer oldu Pa abahe  
Geliriz ak amlamak için m  fik k  elerinde  
    Sivas, baharının çiçekleri bizi etti köle  
    Esir edilm  kulların olduk bu ekilde  
Sivas, tanıdım ben a ıklarını güzelli in  
G nl  sana meftun tüm Allah kullarının  
    Seni terk edersem azaptan erir gönlüm  
    Güzellik efsanesi yine kavu ur muyum  
Bugün arzuyla sana gelenin aklı illa kaybolur  
Tutuldu u güzelli ini tarifte ve sana a ık olur  
    Unutmayı d   nenin nasibidir sürüp gidecek  
    Uzun süreli hüzün, a layıp göz ya ı dökmek  
Güzellik yıldızları sende parlamı tır, Sivas  
Olmasaydın ayet onlar ı ıldamazdı, Sivas

## S V A S ' I N K A R A K I I

Sivas'a bir Suriyeli geldi bileler  
So u u nu böyle resmetti diyeler

So u u t â kemiklerinde hisseden, Sivas'tasın  
Bunda a ı lacak bir e y yok ki, bilmez misin  
Malumunuz olsun ki; Sivas, yurdu oldu ayazın  
Erzurum! So uk elinden alındı, yar ı ı kaybettin  
Kar, so uk ve donda Sivas tarafından geçildin  
Hem Türk'ü hem Arab'ı öldürür so u u e hrin



Karı da lar misali, çok yüce olur bu vilayetin  
Yıldızlar gibi yüksek, bulutları dahi geçkin  
Buraya kı ın gelirsen ayet, so uktan ölürsün  
Baharda gelsen de so u u mutlak hissedersin  
ayet bir gün ye il kırlarında gezersen yazın  
Kilerdeki saklı so uktan verir gecikmeksizin  
Buzdolabı gibidir, so u unu bir gösteriversin  
Sen her hâlükârda ate e odun atmaya bakasın.

## BİR TEFSİR DERSİ ÖRNEĞİ

İsmail ÇALI KAN\*

### ÖZET

Bu yazıda aktif olarak iktisadî bir tefsir dersi tecrübesi aktarılmaktadır. 2012-2013 öğretim yılında İlahiyat Fakültesi III. sınıfta yapılan derste, öğrencilere daha fazla rol verilerek azami fayda sağlanmak hedeflenmiştir. İncelenen surelerin bitişinde öğrencilere o sureden elde ettikleri çıkarımları, mesajları, hayatta yansıtabilecekleri davranış ilkelerini dile getirmeleri istenmiştir. Yazıda öğrencilerin cevaplarına da yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, tefsir dersi, mesaj, ayet, sure, Yusuf suresi, Yusuf peygamber

### AN EXAMPLE OF A LECTURE OF TAFSİR

#### ABSTRACT

In this paper given an experience about a lecture of tafsir/commentary of Qur'an which was actively performed. In a 3rd class of Faculty of Theology students' lecture in 2012-2013

---

\* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
icaliskan25@gmail.com

academic year, by giving students more role their participation in the lecture was made effective. At the end of each surah, students were asked to state their inferences, messages and the behavioral principles they can implement. In the paper, the answers of students are also given.

**Key Words:** Tafsir/commentary, lesson of tafsir, message, verse, surah, surah al-Joseph, prophet Joseph.

### **Takdim**

Bu yazıda bir tefsir dersi tecrubesine yer veriyoruz. E itim-ö retim yılı ba nda farklı bir ders i leme deneyiminin ö renciler üzerinde nasıl yansıyaca nı ölçmeyi istemi tim. Ö retim dönemi boyunca girdi imiz derste bunu denedim. Dönem sonunda ders bitince de uyguladı m türden bir Kur'an anlama faaliyetinin ö renciler açısından umulandan fazla verimli oldu unu gördüm. Örne in, ö renciler ayetlerden ilkesel çerçevede bir takım sonuçlara ula tıklarını göstermi lerdir. lim camiası ile de bu tecrübemizi payla mak istedik. Dolayısıyla bu makalede ö rencilerin derste sure incelemesi neticesinde anladıklarını gösteren çıkarımlarını takdim edece iz. Bu bile önemli bir göstergedir; dersin olumlu ve olumsuz bütün etkileri ise daha kapsamlı soru turmaya konudur ve elbette bu yazının kapsamı dı ndadır.

Bahse konu ders, 2011-2012 ö retim yılı güz döneminde Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde III. sınıflarla i lenen Tefsir II. dersidir. Bilindi i gibi İlahiyat Fakültesi III. sınıf ders programında, bir dönemlik ve haftada iki saatlik Tefsir II adı altında bir ders vardır. Dersin amacı, önceki dönemlerde Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi'nde verilen teorik

bilgilerin uygulamasını yapmaktır. Dolayısıyla derslerde Arapça ve Türkçe tefsir metinlerinin okunması ve müfessirlerin tanınması hedeflenmektedir. Ben de I. ve II. ö retimden toplam 83 öğrenciden oluşan iki ayrı sınıfta Tefsir II. dersine girdim. Ders materyali olarak Arapça ve Türkçe tefsirlerden birkaç surenin tefsirini seçtim. Dönem başında, derste farklı bir uygulama ile ilk önce okuyacağımız Yusuf suresi özelinde bir anlama ve yorumlama çalışması yapacağımızı duyurdum. Uygulama şöyle yapılacaktı:

-Öğrenciler derse, ayetlerin sadece tercümesine çalışarak gelecekler, tefsirine çalışmayacaklar;

-Derste her öğrenci bir ayeti önce metne sadık kalarak tercüme edecek sonra okuduğu ayetten anladıklarını söyleyecek, yapabildiği kadarıyla tefsir edecek;

-Kökeninden başlamak üzere kelimeler tahlil edilecek;

-Ardından diğer öğrenciler katkılarını sunacak, varsa sorular soracaklar, karışıklıkları tartışacaklar;

-Bu esnada gerektiği yerde hoca müdahale edecek, açıklamalar yapacak;

-Tefsir yapılırken, 'ayet ne demek olabilir, alternatif yorumlar, ayetin bugüne ne diyebileceği, ayetin diğer ayetlerle ne gibi bağlantısının olduğu, kelime ve ifade inceliklerine dair düşüncelerin olup olmadığı' tarzında sorulara cevap aranacak, (ayet ele alınması sırasında yerine göre farklı sorular soruyor, bazen soruları çözümlüyordum);

-Sure içinde başka bir konuya geçildiğinde veya dersin sonunda hoca gerekli açıklama ve yorumları yapacak, sorulara cevap verilecek ve genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Bu alı manın dı ında ayrıca bir sure çözümleme ve anlama çalı - masının da evde ö renciler tarafından yapılaca ını belirttim. Buna göre belirledi imiz kısa sureyi (sınıfın birinde Fecr, di erinde de nfitar) her ö renci üç aylık süre içerisinde ve üç a amalı olarak anlayacak: Önce sözlük yardımıyla kendisi anlamaya çalı acak, sonra mealden manasını okuduktan sonra anlamayı sürdürecektir, son a amada bir tefsirden detaylı olarak sureyi okuyacak. Bu anlama faaliyetini yürütürken, 'kelime ince- likleri, ayet(ler)in birbiri ile ba lantısı, sure bütünlü ündeki yeri, surenin konuları, surenin bugün için ne anlam ifade etti i veya günümüze bir mesajının olup olmadığı, sureden ne gibi sonuçlar çıkarılabilece i' gibi ayrıntıları sürekli tefekkür etmelerini tembihledim.

Yusuf suresi üzerine yaptı ımız çalı mayı birkaç haftada bitirdik. Surenin incelemesinin tamamlandı ı ders, her iki sınıfta ve ayrı ayrı ders- te, ö rencilere unu söyledim: *imdi her bir ö renci bu sureden nasıl veya hangi sonuç(lar) çıkardı ını, hayata yansıyabilecek hangi davranı ilke(ler)ini ve nasıl bir ders ve mesaj elde etti ini kısa ve öz lü bir cümle ile ifade edecek. Yalnız önceki arkadaş ların söyledikleri tekrar edilmeyecek. isteyen surenin ana konula- rından birini de söyleyebilir.* Ö rencilerin dile getirdi i hususları oracıkta kayda aldık, onları uygun bir tasnif ve sıralama halinde a a ıda takdim ediyoruz. Bunları ço altarak ö rencilere de da ıttık, zira bu tamamen onların ürünü idi. Dersin hocası olarak ben, sadece ifadeleri düzgün hale getirdim ve tasnif ederek sıralamaya koydum.

Bu arada ö rencilerin kendi kendilerine yürüttükleri sure çözüm- lemesi çalı masında nasıl bir netice elde edildi ini ölçmek ve sınıftaki sure özümlemesi ile mukayese yapabilmek için de final sınavında her iki sure hakkında sorular sordum. Ö rencilerin kendi ba larına yaptıkları

sure hakkında çok güzel yorumlar yapmalarına ve çıkarımları dillendirmelerine rağmen gördüm ki, sınıf içinde yaptığımız çalışma evdeki çalışmaya göre fevkalade yararlı ve etkili olmuştur.

Ayrıca böyle bu ders işleme yöntemini nasıl değerlendirdiklerini ve kazanımlarının olup olmadığını öğrencilere de sordum. Övgüler dışında, genel olarak şu tür değerlendirmeler yapıldı:

-Kur'an-ı Kerim'de kelimelerin lügat ve dini kullanımı arasındaki ayırım ve kelime incelikleri hususunda verilen ayrıntılar çok dikkat çekimi olup ders boyunca en faydalı tarafın bu oldu ğu,

-Kur'an üzerine düşünmeyi öğrendikleri,

-Kur'an hakkında konuşma ve yorum yapma cesaretlerinin geldiği,

-Kur'an'ın bize ve zamanımıza da konutunu anlamaya başladıkları,

-Ayetlerin günümüz için ne ifade etmiş olabileceği üzerindeki zihinsel tefekkürün kendileri açısından yeni ve zihin açıcı oldu ğu,

-Hiçbir şeyin anlamadığı zannedilen ayet(ler)in de günümüz için önemi oldu ğu ve bir takım mesajlar verdi ği,

-Tefsiri daha fazla sevmeye başladıkları.

### **I. YUSUF SURESİNDEN ELDE EDİLEN SONUÇLAR**

Ayrıca, öğrencilerin Yusuf suresinin incelemesi bittikten sonra sordu ğum soruya verdikleri cevaplar vardır. Yukarıda ifade etti ğim gibi, cevaplar, tamamen öğrencilere aittir, biz sadece onları tasnif ettik ve cümleler üzerinde düzeltmeler yaptık. Önce surenden tespit ettikleri konulara, sonra da surenden çıkardıkları davranış ilkeleri ve mesajlara yer vereceğiz.

### **A. SURENİN KONULARI**

1. e itli insan karakterleri ve onların tahlili,
2. Baba-o ul ili kisi ile üvey karde ler arasındaki ili ki,
3. nsan-Allah ili kisinin e itli boyutlarıyla (dua, iltica, tövbe, af dileme, yardım isteme, hü zün ve dertleri ona iletme vs.) i - lenmesi,
4. Allah'ın azameti, hikmeti, ilmi, planı ve olaylara müdahalesi,
5. Mutlak bir ilah ve kar ısında gelgitler, eli kiler ya ayan in- san(lar)ı sergiler,
6. Gömlek hadisesinde dile getirilen mucize,
7. Müslüman olmanın ne oldu unu ö retmesi,
8. e itli durumlarda alınacak tavırları, davranı modellerini, anlayı ları ve ilkeleri takdim etmesi,
9. nsanın do al olaylar kar ısında pes etmeden mücadele etme- si, hazırlık yapması,
10. Ya ama amacını ö retmesi,
11. Dua etmeyi ö retmesi,
12. Kıssalar, Kur'an'ın önemli konuları arasındadır.

### **B. SUREDEN ÇIKARILAN DERSLER, İLKELER VE DAVRA- NINI MODELLER**

1. Nerede olunursa olunsun Allah'la ili kiyi kesmemek,
2. Allah insana yol gösterir,
3. Her ey Allah'tan gelir,
4. Azim ve kararlılık mutlaka sonuç getirir,
5. Bir i i bilen onun idaresi veya üretimine talip olmalı,
6. nsanlardan yardım alınmalıdır,
7. Darda kalınca asıl yardımı sadece Allah'tan istemek gerekir,

8. Her do ru her yerde söylenmez,
9. Bir ey kalpten istenince mutlaka olur,
10. Özlem, hasret, imtihan insanın ayrılmaz parçalarıdır,
11. İffet, erkekte de kadında da olması gerekir,
12. İffet her zaman insana faydalıdır, ba arısına yardım eder,
13. İhvet duygusuna kapılınca ve engellenmedi inde önlene-  
mez eyler olabilir,
14. Günah i lemekten korkmalı,
15. Günah i lemek konusunda Allah'tan korkmalı ve Ona sı n-  
malı,
16. Müminin tevazudan asla vazgeçmemeli,
17. Asıl amaç, Müslüman olarak ölmektir,
18. Ahiret yurdu, dünyadan daha hayırlıdır,
19. Bazı insanların iman etti i halde ırkten (özellikle de gizli  
ırkten) kurtulamadıkları,
20. Teslimiyet,
21. Rıza göstermek,
22. Ümitsizli e kapılmamak, hiçbir zaman ümit kesmemek,
23. Tevekkül etmek,
24. Akletmek, akli kullanmak,
25. Sakla samanı gelir zamanı (Kıtlık oldu unda...)
26. Sabır, sabretmek, sabretmesini bilmek,
27. ükür,
28. Metanetli olmak,
29. Basiret sahibi olmak,
30. Kınamamak,
31. Affedici olmak,



32. Eden bulur,
33. Haklının, hakkının verilmesi gerekir,
34. A ır ı ve yersiz kıskançlık bir insan hastalı ıdır,
35. Hile, hiçbir zaman kurtulu yolu de ildir; eninde sonunda zarar ı yapana dokunur,
36. Ki isel hatalardan mutlaka bir ey kazanılır (ders alınır),
37. Namusa ihanet etmemek,
38. Ba kasının namusuna göz dikmemek,
39. Vefalı olmak,
40. Sadakat,
41. Karde ine bile güvenme,
42. Hz. Yusuf'un nezaket ve kibarlı ı muhte emdir,
43. eytan insan için apaçık bir dü mandır,
44. Birinin hizmetinde olmak, onun namusu dahil her eyini korumak demek,
45. Ekmek yenilen kapıya, malına ve namusuna ihanet etmemek, göz dikmemek,
46. Bazı rüyalarda hikmet vardır,
47. Rüya yorumlamak kolay bir i olmadı ı gibi, ehlinin yaptı ı rüya yorumları bo bir i de ildir,
48. Rüya yorumu, geni planda olayları yorumlama yetene i ile paralel geli ir,
49. Rüya ile amel edilmesi,
50. Çocuklar arasında adaletli olmak,
51. Hatasının farkına varan karde lerin yaptıklarını itiraf etmesi, yanlış lıklarından pi manlık duyması,

52. Kardeşlerin düzenledikleri hile, tuzak ve onlara karşı uydurdukları düzmece gerekçeler,
53. Her itirafın gerçekçi olmadığı,
54. Bazı insanların çıkarıcı olduğu, çıkarıcı ruha her şeyi yapabildiği,
55. İnsanların amel ettikleri halde ısrak tehlikesi ile karşı karşıya oldukları,
56. Yeryüzünü gezip görmek ve ibret almak,
57. Dikenleri olduğu halde gülün güzel olduğunu bilmek,
58. Peygamberin de beşer olduğu,
59. Bir bilenün üstünde daha iyi bilen vardır,
60. Haksızlıkların karşılığının bir gün mutlaka görüleceği,
61. İftiranın gerçekliğini olmadığı,
62. Hangi makamda olunursa olunsun, nefse güvenilmemesi,
63. Sınımlanacak makamın nefis değil Allah olduğu,
64. İnsanın her an Allah'ın lütfuna açık olduğu,
65. Allah'ın lütufları sonsuz ve hesapsızdır,
66. Ne kadar mülk sahibi olunursa olunsun, asıl mülk sahibinin Allah olduğunu bilmek,
67. Kıssa ile insana birçok şey anlatılabileceği, kıssa anlatmak da bir mesaj verme yoludur,
68. Kur'an, açık ve anlaşılır bir kitaptır,
69. Kur'an-ı Kerim, sağlam kaynaktan gelmiş, Hz. Peygambere sağlam bir yolla ulaştırılmıştır,
70. Yusuf herkes için örnek alınabilecek bir kişiliktir veya Yusuf'un herkese örneklik yapacak bir tarafı vardır.

**9. TEFSİR AKADEMİSYENLERİ BULUŞMASI ve  
KUR'AN NÜZULÜNÜN MEKKE DÖNEMİ SEMPOZYUMU**

smail ÇALI KAN\*

Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalı akademisyenlerinin 9. buluşması, 29 Haziran-1 Temmuz 2012 tarihleri arasında Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Çorum Belediyesi'nin birlikteliğiyle Çorum'da gerçekleştirildi. Toplam on sekiz bildirinin sunulduğu ve bir çalıştay yapıldığı toplantı üç gün ve yedi oturumda tamamlandı. İlk gün öğleden önce, sosyal etkinlik kapsamında müze gezildi. Bilindiği üzere Çorum eski uygarlıklara beşik olmuştur, Anadolu'nun merkezindeki şehirlerden birisidir. Çorum müzesi bu tarihin kanıtlarıyla doluydu. M.Ö. 3000 yılından itibaren Hititler, Roma, Osmanlı bölgesinde hüküm sürmüştür.

Sempozyumun açılışı, öğleden sonra saat 14.30'da Sadık Kılıç'ın Kur'an tilaveti ile başladı. İlahiyat Fakültesi Dekanı Mesut Okumu, Hitit Üniversitesi Rektörü R. Metin Alkan ve Çorum Belediye Başkanı Muzaffer Külcü'nün konuşmalarının ardından Sadrettin Gümü'ün yönettiği açılış oturumuna geçildi. İlk olarak M. Zeki Duman, "*Vahyin Penceresinden Mekke Dönemi*" adlı tebliğinde Duman, bahse konu dönemi tarih,

---

\* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi  
icaliskan25@gmail.com

co rafya, sosyal, ekonomik ve dini açıdan temel nitelikleriyle anlattı. *“Kur’an Nüzulünün Hz. Peygamber’in Sıretıyla İlişkisi”* konulu tebliğinde Hasan Elik ise, Kur’an’ı anlamak için dışarıdan okumanın gerekliliğini, imdiye kadar içerden okumayla onu anlamaya çalışıldığını, kavramlar ve konular ilendiğini, fakat bunun çok verimli olmadığını savundu. Dışarıdan okuma, Kur’an’ı ilgilendiren tarih ve çevrenin bilinmesiyle başladı, bunun yanında dilin çok da önemli olmadığını sadece manayı nakil vazifesi icra ettiğini belirtti. Örneğin, “Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem...” ifadesinin dile bağlı ele alındığı için, gerçekten taşlar ve genel manada insanlar olarak anlaşıldığını, halbuki tarih ve çevre dikkate alındığında bu ayetin Mekkeliklikleri ve taşın yapılan putları kastettiğini anlaşılabilecektir. Yer yer geçmiş ve imdiki Kur’an araştırmacılarına sert eleştiriler yönelttiği konusu ve vurgulu konuşan Elik’e göre, sağlıklı anlama ve yorumlamanın bir diğer yanı sıra, Peygamber-vahiy, Peygamber-Kur’an ilişkisinin kurulmasıdır. Bu yanı sıra, “biz tefsir yapamayız, Kur’an kime inmişse o yapar, biz de onu okur ve anlarız” cümlesi ile özetledi. Tefsir özetiminin iç meselesi olarak da fakülte ve öğrenci sayısının artması, dolayısıyla özetimin daha sorunlu hale geleceğine dikkat çekti. Son konuşmacı Nasrullah Hacımüftüoğlu, *“Mekki Sure ve Ayetlerde Tehaddi ve Belagat”* konusunu seçmişti. O, Kur’an’ın Hz. Peygamber’in mucizesi olmasının niteliklerini ve geçirdiği süreçleri açıkladı.

Salih Akdemir’in yönettiği ikinci oturumda ilk konuşmayı, *“Kur’an’ın Arapça ve Araplara İndirilmesinin Sebep ve Hikmetleri”* başlığıyla Sadreddin Gümü yaptı. Ona göre tarihi, siyasi ve coğrafi sebeplerle Kur’an Araplara inmiştir, fakat Arapça ile inmesinin bu sebep ve hikmetleri daha önemlidir: Hz. Peygamber’in Arapça konuşan bir kavimden

seçilmi olması, Hz. Peygamber'in uyarıcılık görevini yerine getirebilmesi için, Arapçanın Sami dillerin en gelişmiş olması, Arapların bu dili kullanmadaki hakimiyetleri, Arapçanın feshat ve belagat açısından üstünlüğü ve yine fikirleri en iyi ifade edebilecek güce ulaşması. Fethi Ahmet Polat da tebliğinde, *"Kur'an'ın Mekki Surelerinde Müriklere Yönelik Ele tîrel Dil"* konusuna odaklandı. Buna göre vahiy, kendisine muhalif olanlara yönelik ele tîrel dili, hem Mekke'de hem Medine'de muhafaza etmiştir. Ancak muhatapların inançları ve davranışları, ele tîrinin içerik ve üslup bakımından mahiyetinin değişmesine sebep olmuştur. Mekke özelinde bakıldığında ise, ayetler kısa ve özlü olsa da ele tîrilerde geçmişi, hal ve gelecek gözetilmiştir. Kur'an'ın ontolojik, epistemolojik, etik ve estetik olmak üzere dört bakımdan ele tîriler yaptı ve bu amaçla sürekli stratejik bir dil kullandığını belirten Polat, örnek babından Alak suresini de inceledi. Müzakereci M. Sait İmrek, dil seviyesi yüksek olan müriklerin düşüncelerinin de geliştiğini ifade ederek, onların dikkate alınması gerektiğini vurguladı. Ona göre, irki anlamadan Kur'an'ın getirdiği dini iyi anlamak mümkün değildir ve asıl yapılması gereken de budur. Remzi Kaya ise, *"Kur'an'ın Mekki Surelerinde Ehl-i Kitab"* isimli tebliğine kavram analizi ile başladı. O özetle bunları söyledi: *Ehl-i Kitab*, Kur'an'ın önemli bir kavramıdır, ancak Mekki surelerde yer almaz, onun karılığını olarak *ehl-i zikr* geçer. Zira *ehl-i zikr* geçtiği ayetlerde Ehl-i Kitab'ın, ihtilaf ettiği konular, onlara emredilen helaller ve haramlara, gönderilen peygamber kıssalarına yer verilmektedir. Bir de mecazen yapılan iaretler vardır. Kaya bu bağlamda Tin suresinin ilk dört ayetini ele alarak, *tîn, zeytûn, tûri sinîn, beledi'l-emîn* kelimelerinin 'sa, Musa, Muhammed, Buda'ya iaret ettiğini, dolayısıyla Buda ve Zer-

dü t'ün de Ehl-i Kitab kapsamına girebilece ini iddia etti. Bu açıklamaların bir kısmı müzakereci shak Yazıcı tarafından ele tirildi.

Toplantının en yo un çalı ması, be oturum ve bir çalı tay ile ikinci gün yapıldı. Halis Albayrak'ın yönetimindeki ilk oturumunda önce dris engül, tebli inde ( *"Mekke Döneminde Kur'an-ı Kerim'in Okunması, Ezberlenmesi ve Yazıyla Kaydedilmesi"* ), Kur'an tarihinin ilk dönemindeki üçlü koruma sistemini anlattı. Selim Türcan'ın çalı ması metodoloji alanına ayrılması tı: *"Tefsirde Bir Yöntem Esası Olarak Kur'an Kronolojisi Meselesi"*. Türcan, Kur'an'ın nüzul sürecine akademik düzeyde ciddi e ilmenin oryantalistlerce ba latıldı mı belirterek, bunun sebeplerine kısaca de indi. Ona göre, Kur'an'ın kavranmasında önemli bir yöntem olan nüzul sürecine Müslümanlar dikkat etmi ler, fakat fazla derinli e inmemi lerdir. Siyer ve tefsir kitapları da sınırlı kalmı tır. ia, Ali Mushafı'nın nüzul sırasına göre tertip edildi ini iddia etmi , ancak böyle bir Mushaf elimize ulaşmamı tır. Bu durumda ya böyle bir Mushaf yoktu, ya ço altmadan sonra yakılanlar arasındaydı, ya da ilerleyen zamanlarda böyle bir tertip önemini kaybetti ve Müslümanlar onu dikkate almadılar. Esasında nüzul kronolojisine göre Kur'an'ı anlama ve yorumlama, geçmi in karma ık bazı sorunlarına ık tutabilece i gibi oryantalizmin e itli önyargılarını bertaraf edecek bir yol da olabilir. A ırlıklı olarak tarih merkezli yapılacak bu çalı ma, düzenli bir bilgi birikimini getirecektir. Kur'an fizi i denilebilecek olan nüzul kronolojisi, son zamanlarda yeni bir anlayı ve yakla ım olarak ilgi görmeye ba lamı , iî ve Sünni kesimden bazı müellifler ( zzet Derveze, Mehdi Bazergan, Deyrzûrî, Meydânî, M. Zeki Duman, M. Abid el-Cabirî vs.) eser vermeye ba lamı tır. Bu toplantının bir önemli taraf oldukça hararetle ve fakat seviyeli, ilmi müzakere, ele tiri ve

kararlı tartımların yapılmasıydı. Nitekim bu tebliği müzakere eden M. Akif Koç, böyle bir müzakereye imza attı ve Türcan'ın Müslümanların vahiy kronolojisine gereken önemi vermediği yolundaki fikirlerinin gerçeği tam yansıtmadığı, yine bu yöntemin çok da yeni sayılamayacağını, yeni olanın sadece biçim değil içeriği de ikli olduğuunu söyledi.

Son tebliği Davut Şahin, "*Hartwig Hirschfeld'e Göre Mekki Ayetlerin Tarihi Sırası*" adıyla takdim etti. Hirschfeld, kendi bakış açısı ile Kur'an'ın kaynağını, Hz. Muhammed'in zengin ruhsal yapısı ve Kitab-ı Mukaddes olarak görür. Mekki vahiylerin tamamı hakkında arka planın yeterli olmadığını ve toplumsal yapının dikkate alınarak düzenlendiğini iddia eden oryantalist, bu konuda hitabın coğrafyasını öne çıkaran kendi meslektaşlarını da beğenmez. Ona göre Mekke vahiyleri şöyle tasnif edilebilir: İlk çağ ve bu çağı destekleyen hitaplar; Peygamber'in kendini topluma kabul ettirme gayretine yönelik edebi ve gelecekte haber veren hitaplar; temel karakteri mucizeler ve geçmiş olaylar olan kısa içerikli hitaplar; betimsel hitaplar ve ahlaki hitaplar. Bunlardan ilk dördü beşinciye hazırlık mahiyetindedir. Şahin, bu gruplamının konularına göre yapıldığını ve tedahüllere dikkat çekti. Hirschfeld'in önkabulleri ile oluşturduğu bu yaklaşım cazip gibi görünse de meseleyi daha karmaşık hale getirmiş, bu yüzden kendi meslektaşları ve İslam aleminde rahat görmemiştir. Müzakere yapan Bilal Gökçür, tebliğe konu olan oryantalistin diğerdelerinden ayrıldığı noktaların belirtilmediğini iddia etti. Bu tür tebliğlerde artık tedavülden kalkmış kitaplarla ve fikirlerle uğraşmak yerine güncel gelişmelerin ve oryantalistlerin uyarılarında ne dediğini tespitini daha faydalı olacaktır, ayrıca araştırmada objektif davranma ve özgün

yanın ortaya konulmasının, onların diline ve kültürüne hakim olunmasının gereğine vurgu yaptı.

Ölenden sonraki çalışmalar iki koldan yürütüldü. Bir taraftan tebliğler ve müzakereler devam ederken diğertarafından tefsir derslerinin kriterleri görüldü. Beinci oturumda ilk tebliğsmail Çalıkan'ın sunduğu, *"Kur'an Vahyinin İlk Onki Yılı: Kelimeler ve Kavramlarla Bir Zihniyetin Ası"* adını taşıyordu. Çalıkan, Mekke döneminde Hz. Peygamber ve ona tabi olanların vahiy aracılığı ile yeni bir zihniyete kavuşturulması sürecini *rab*, *salat* kavramları ve *infak* konusu üzerinden anlattı. Müzakereci Mehmet Paçacı, tebliğde ileri sürülen teorinin yeterince açık olmadığını, ayrıca nasıl bir toplumun ası yapıldığının, nihayet ilk tecrübenin sonraki zamanlara nasıl taşınabileceğinin çok netle tirilemediğini ileri sürdü. Diğer konumacı Ali Akpınar, *"Mekki Sure ve Ayetlerde Müminlere Yönelik Hitaplar"* i ele aldı. Ona göre, nüzul sürecini tespit çok sorunlu olsa da yıllara göre kabaca dörde bölünebilir. Mekke döneminde müminler açısından mutlak hükümler ve küllî kaideler terrikınıdır. Abdulhamit Birlik, müzakeresinde bir takım eksikliklere ve yaklaşımdaki problematik yönlere değinerek metnin yeniden revize edilmesini salık vermenin dışında bu sempozyumlarda halka yönelik bir programın da tertip edilmesinin yararına değindi. Toplantının ev sahibi Mesut Okumu ise, *"Mekki Surelerde Hz. Peygamber'e Yönelik Hitaplar"* başlıklı çalışmasında vahiy sürecinde içerik ve biçimi değiren özel hitapları mercek altına aldı. Tebliğde erlendiren Hüseyin Yağar, çok özel bir ifade tarzı olan hitapların tebliğde çok iyi irdelenmediğini, keza bir takım tedahüllerin olduğunu ve hitaplardaki hikmetlere yer verilmediğini, ancak bütün bunların toplantı organizasyonu yapan ev sahibinin meğuliyeti arasında



ilmi çalı maya zaman ayırdı ı için normal kar ılanabilece ini ho görülü bir dille anlattı. Ba kan Ömer Dumlu, müzakerelerin çok yerinde olduğunu ancak vaktin yetersizli i nedeniyle tebli sahiplerine söz verememesinden ikayet ederek oturumu kapattı.

Sadık Kılıç'ın yönetti i ö lenden sonraki be inci oturumda Hüseyin Çelik, *"Kur'an'ın, Mekke Toplumunda Var Olan Birtakım Yanlı nanç ve Davranı ları Islah Etmesi"*ni ele aldı. nançlar, ibadetler, ahlak ve muamelelat ba lıkları altında cahiliyedeki yanlı lıkları ve onların ıslahına dair tespitleri payla tı. Müzakerede Muhammed Aydın, muhteva ve metodolojik zafiyetleri sıraladı. *"Mekkî Ayetlerde Kadın Tasavvuru n asının Ahlakî Zemini"*ba lıklı tebli inde Zeki Tan ise, özel bir alana, kadın konusuna e ildi. Tan'ın en önemli vurgusu, ahlaki zemin olmadan kadın probleminin çözülemeyece i idi. Bu yüzden anneye yüksek saygı duyan cahili toplumda kadın gerekli yerini alamamı tı. Toplantının tek kadın müzakerecisi Hatice ahin, tebli de ahlaki zeminin netle tirilemedi ini ve sistemin zayıf oldu u yönündeki ele tirilerini belirtti. Son olarak Nurettin Turgay, *"Mekkî Ayetlerde nşan E itli i ve Sosyal Adalet Merkezli Temalar"*ba lıklı çalı masını, kendimize yönelik kritiklerle ve co kulu bir üslupla sundu. Ali Rıza Gül ise ele tirilerini lahiyat alanındaki bilimsel çalı malarda olması gereken bazı standartları sıraladı ve bu ba lamda Turgay'ın tebli inin eksikliklerine de indi.

Altıncı ve son oturumda ba kan Lütfullah Cebeci yine esprili üslubu ile günün yorgunlu unu hafifletmeye çalı ıyordu. Ömer Ba kan'ın tebli inin ba lı ı, *"Yetim Kavramı Ba lamında Mekkî Ayetlerde Toplumun Zayıf Unsurlarına Yönelik Koruyucu Dif"* idi. Ba kan, a ırlıklı olarak edimsöz teorisinin mahiyeti ve ayetlerin anla ılmasına katkısına de indi, son-

ra da Kur'an'ın mü riklerin yetimlere kar ı tutumlarının ele tirisini ve müminlerin uyarılmasını anlattı. Ona göre yetim konusunun tam olarak anla ılabilmesi için Medine dönemi vahiyleri de de erlendirilmelidir. Necmettin Gök kır müzakeresinde tebli in teorik açıdan tamamlanması gereken yönlerine i aret etti. Mustafa Güven ise, “*Mekki Surelerde Cahili Arap Akına Yöneltilen Ele tiriler*” adını verdi i ara tırmasında söz konusu zaman aralı nda vahyin nasıl bir akla hitap etti ini ve bu akla yöneltilen ele tirileri açıkladı. Neredeyse tebli kadar uzun bir müzakere hazırlayan Mevlüt Güngör, tebli i çe itli yönlerden bazen de sert bir üslupla ele tiri-lerde bulundu. Toplantının son tebli inde Bayram Ayhan, “*Kadir Gecesi-nin Tespiti Sorunu*” nu ele almı tı. Ayhan, çe itli tarihi ve astronomik veri-lerden hareketle bu gecenin hangi tarihe denk geldi ini tespit etmeye çalı tı.

Bugün ö lenden sonraki oturumlara ilaveten Kur'an ve tefsir ders kriterlerinin görü üldü ü ayrı iki oturum yapıldı. Yakla ık dört yıldır üzerinde çalı ılan tefsir ders kriterleri (ya da Kalite Göstergeleri) ile ders adları ve içerikleri, ortak müzakereler sonunda nihai eklini almı oldu. Onların ana maddelerini yazının sonunda takdim edece iz.

Nasrullah Hacımüftüo lu ba kanlı ndaki genel de erlendirme oturumunda C. Kırc a, tebli leri içerik ve ekil bakımından de erlendirdikten sonra tefsir ders kriterleri çalı malarını anlattı; S. Gümü , sempozyumda güncel konulara pek de inilmedi i ikayetini dile getirdi; S. Akdemir, Müslümanların, özellikle de tefsir ulemasının bütün insanlı a örnek olması ve mesajı evrenselle tirmesi görevini, buna ba lı olarak da Sami dillerinin Kur'an'ı anlamadaki önemi ve ö renilmesi gere ini vurguladı; H. Albayrak, bu ve önceki sempozyum ile tefsircilerin tarihe ilgi

duymalarının sevindirici oldu unu, dile de tarih üzerinden gidildi ini, bazı teblihlerin çok ilmi bazılarının ise vaaz üslubunda yazıldı nı, tefsirin alanının ve problemlerinin netle tirilmesi gere ini gündeme getirdi; S. Kılıç, tefsircinin yükünün a ır oldu unu, onun tarihe ve tarihi malzeme gitmesini, dile a ırlık vermesini, bu seneki teblihlerin dilinin biraz hafif oldu unu, ancak Mekke tarihini önümüze serdi i için sempozyumun büyük bir i i ba ardı nı, kronolojik okumanın bütüncül bakı sa -ladı nı ancak mevcut tefsir tarzının daha dinamik oldu unu açıkladı; . engül (Sütçü mam Ü. lahiyat F. dekanı), gelecek toplantının Kahramanmara 'ta yapılaca nı, konunun da *Kur'an'ın Nüzulünün Medine Dönemi* adını ta ıdı nı ilan etti; M. Okumu ise tekkür ve takdirleri yanında gelecek yıllardaki toplantılarda nelerle kar ıla abilece ine dair uyarı ve tavsiyelerini dile getirdi. Konu maların ardından ilave katkı ve de erlendirmeler, soru ve cevaplar ile toplantı noktalandı.

Pazar günü, ilk gün oldu u gibi, bölgede hüküm sürmü olan Hititlerin yönetim merkezine, Hattu a 'a ve Yazılıkaya'ya bir gezi düzenlenmi ti. Böylece Çorum'un geçmi tarihini ziyaret ile ba layan toplantı yine geçmi e yapılan bir gezi ile son bulmu oldu.

Sempozyum hakkında son birkaç hususu belirtmek istiyorum. Oturumların otelde yapılı olmas, zaman tasarrufu ve da ınıklı ı önlemesi bakımından avantaj sa ladı. Ancak oturumlara üçer teblih birer de müzakere konulmu olmas, genel müzakere ve sorulara zaman bırakılmaması, önemli bir eksiklikti. Buna dikkat çekilen de erlendirme oturumunda, önümüzdeki yıllarda az teblih çok müzakere sisteminin uygulanması istendi.

Toplantının halka dönük yönü oldukça canlıydı. Bir kere halkın oturumlara ilgisi oldukça iyiydi. İlk gün Cuma olması hasebiyle bazı hocalar camilerde sohbet ve nasihatte bulundu. Yine aynı gün akşamı gerçekte en tasavvuf müziği konseri, halk ile akademisyenleri bir araya getirmişti. İkinci gün akşam ise, yaklaşık bir ay önce vefat eden Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Salim Öztan'ın anısına düzenlenen Kur'an Ziyafeti icra edildi. On dört karının tilaveti iki saatine kadar bir süre devam eden toplantıyı, havanın serin olmasına rağmen Cuma Pazarı'nı hınca hınç dolduran izleyici, sonuna kadar izledi.

Tefsir akademisyenleri buluşmaları, tanımlama, kaynama, ikili müzakereler için de oldukça önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Zira bu toplantıya katılan iki yüz civarındaki katılım, ilk yıllardakinin iki katına yaklaşıyor. Bu toplantının yapıldığı günlerde Türkiye'de devlet ve özel üniversitelere bağlı ilahiyat fakültesi sayısı altmış dördü bulmuş, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretimli Bölümleri de ilahiyat fakültelerine devredilmişti. Bu demektir ki, yakın bir gelecekte tefsir akademisyeni bugünkü sayının epey üzerine çıkacaktır. Bu sayıya Kur'an-ı Kerim öğretim elemanları da dahildir.

Yazımıza tefsir dersi için belirlenmiş olan kriterler ile son verelim.

### **Bologna Sürecinde Tefsir Dersine Kalite Güvencesinin Sağlanması İçin Tanımlanmış Kalite Göstergeleri**

#### **A. Lisans Kriterleri:**

1. Tefsirle ilgili temel kavram ve terimleri net bir şekilde anlamak,
2. Tefsir, Tefsir Usûlü ve Ulûmu'l-Kur'an'a ilişkin belli başlı eserler hakkında bibliyografik ve kronolojik bilgiye sahip olmak, genel anlamda içerikleri hakkında bilgi sahibi olmak,
3. Kur'an tarihi hakkında ana hatlarıyla bilgi sahibi olmak,

4. Kur'an mealleri hakkında bilgi sahibi olmak, lisans dönemi boyunca bütün Kur'an'ı mealden okumu olmak,

5. Kur'an'ın ana konularını bilmek,

6. Arapça-Türkçe tefsir metinlerini okuyup anlamak,

7. Tefsirin tarihini, gelişimini, yapısal özelliklerini, ortaya çıkan Tefsir ekollerini bilmek ve yorum farklılıklarının ekollerle medeniyet kaynakları arasındaki farkında olmak,

8. Kısa sureler, ayatlar ve pratik hayatla ilgili ayetleri ezberleyip anlamak.

#### **B. Yüksek Lisans Kriterleri:**

1. Araştırma tekniklerini öğrenerek alanı ile ilgili araştırmaları içeren bibliyografyaları taramak,

2. Tefsirle ilgili problemleri ve konuları sebepleri ile tanımak ve bunların analizini yapabilmek,

3. Kur'an yorumunun tarihi süreç içindeki oluşumunu ve gelişimini bilmek, yapılan yorumları değerlendirmek,

4. Tefsir ekollerini, ortaya çıkışları, anlama yöntemleri, yorum farklılıkları ve sebepleri ile bilmek,

5. Tefsirle ilgili fikirlerin, düşüncelerin ve verilerin farkında olmak ve bunları değerlendirebilmek,

6. Müfessirlerin anlama ve yorumlama yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmak,

7. Tarihi süreç içinde Kur'an yorumunun oluşumu ve gelişimini tanıyarak yapılan yorumları değerlendirme becerisi kazanmak,

8. Tefsir kaynaklarını tanımak, mukayese edebilmek ve yararlanabilmek,

9. Kur'an kelimeleri ile ilgili temel lugat çalı malarını kullanma ve kavramsal/semantik analiz becerisini kazanmı olmak,

10. Kur'an mealini en az bir defa okumu olmak ve Kur'an'ın içeri-  
ini tanımak,

11. Tefsir metinlerini mukayeseli olarak okuyup anlamak,

12. Kur'an temalarını Kitab-ı Mukaddes'ten kar ıla tırmalı olarak okuyabilme becerisi kazanmak.

### **C. Doktora Kriterleri:**

1. Geçmi ten günümüze intikal eden ve günümüzde ortaya çıkan Tefsir problemleri hakkında derecede ileri bilgi sahibi olmak, bu prob-  
lemlerin analizini ve de erlendirmesini yaparak sahaya katkıda bulun-  
mak,

2. Tefsirdeki yöntem tartı maları hakkında ileri düzeyde bilgi sa-  
hibi olmak,

3. Kur'an ayetlerini hayatın içinde anlamlandırma becerisi kazan-  
mak,

4. Alanındaki konulara sistematik ve interdisipliner bakı açısıyla  
yakla abilmek,

5. Hakemli dergilere makale yazabilmek veya bilimsel toplantılar-  
da tebli sunabilmek,

6. Bir Tefsir yöntemini kendi alanına uygulayarak özgün çalı ma  
yapabilmek,

7. Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemlerine vakıf olmak ve  
bunları uygulayabilmek.

8. Temel bir tefsir kitabı okumu olmak ve bir bilgi objesi olarak  
Kur'an'ın ku atıcılı ı hakkında ileri düzeyde bilgi sahibi olmak.