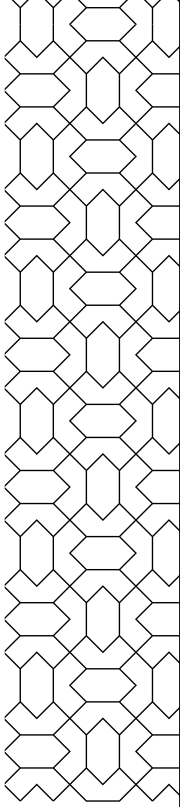


BOZIFDER



e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

YIL/YEAR:10
OCAK-HAZİRAN/JANUARY-JUNE 2021
SAYI/ISSUE: 19

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
On Behalf on Yozgat Bozok University Revelation Faculty Owner Dean

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / abdulcadir.dundar@yobu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr

Baş Editör
Editor-in Chief

Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/mehmet.altuntas@yobu.edu.tr

Yayın Editörü
Publication Editor

Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE/esma.yakin@yobu.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Doç. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@yobu.edu.tr

İngilizce Dil Editörü
English Language Editor

Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@yobu.edu.tr

Alan Editörleri (Temel İslam Bilimleri)
Field Editors (Basic Islamic Sciences)

Öğr. Gör. Hatice ALSAÇ alsach@ankara.edu.tr
Kurum: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ MÜSLİM safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Nevriye Sümeyra ÇALIK sumeyra.calik@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Muhammet Ali ERDAL m.ali.erdal@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Öğr. Gör. Yasin CENAN yasin.cenan@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (Felsefe ve Din Bilimleri)
Field Editors (Philosophy and Religious Sciences)

Arş. Gör. Derya EREN CENGİZ derya.eren@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN esma.yakin@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ hatice.goktas@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR rbakin@marmara.edu.tr
Kurum: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Alan Editörleri (İslam Tarihi ve Sanatları)
Field Editors (Islamic History and Arts)

Arş. Gör. Dr. Yusuf BALUKEN yusuf.baluken@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ sahbaztugbaa@gmail.com
Kurum: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Arş. Gör. Emre KARADAVUT emre.karadavut@yobu.edu.tr
Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
eroglu@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. İrfan GÖRKAS
igorkas@aku.edu.tr Kurum: Afyon Kocatepe Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Recai DOĞAN
rdogan@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ
talip.ozdes@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ercan ESER
ercan.eser@gmail.com Kurum: Çankırı Karatekin Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Gülhan TÜRK
gulhan.turk@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluyurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ
mncati.baris@hbv.edu.tr Kurum: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Suat ERDEM
suat.erdem@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Doç. Dr. Ömer DEMİR
omer.demir@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ
munteha.beki@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ATEŞ
nilufer.ates@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YAKUT
selahattin.yakut@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi, TÜRKİYE
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
harunakkaya@kayseri.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi, TÜRKİYE

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve
Uygulama
Graphic Design Practice

TAVOOS

Basım Yeri
Place of Publication

Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

Baskı Tarihi
Publication Date

Haziran 2021

Yazışma Adresi
Correspondence
Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğın Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi,
Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL

<http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta
e-mail

bozokilahiyatdergisi@gmail.com

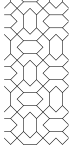
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ROAD**, **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **EBSCO** ile **ISAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makalelerini, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınamaz. Dergimizde **İSNAD** Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir ve yayımlanan tüm makaleler iThenticate intihal programı ile taranmaktadır.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ROAD**, **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **EBSCO** with **ISAM** data base and **TUBİTAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as printed and electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission. All articles published in our journal are scanned with iThenticate plagiarism program and The ISNAD Citation Style spelling rules are valid.

Danışma Kurulu / Advisory Board:

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALİ DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)

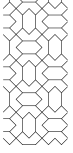


İÇİNDEKİLER/CONTENTS

- 13 EDİTÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES
- 17-36 OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E
MODERNLEŞMENİN SÜREÇ ANALİZİ
A Process Analysis of Modernization from
Ottoman Empire to the Republic of Turkey
Şaban Ali Düzgün
- 37-60 ÇOCUKLARIN ZİHİNLERİNE ALLAH İNANCININ
YERLEŞTİRİLMESİ BAĞLAMINDA FURKÂN SÜRESİ
2. AYETİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ
Evaluation of Verse 2 of Surah Furkan in the
Context of Placing Belief in Allah on Children's
Minds
Ahmet Özdemir
- 61-91 KUR'ÂN'IN İ'CÂZ YÖNLERİNDEN BİRİ: GELECEK İLE
İLGİLİ HABER VERMESİ
One of the Interior Aspects of the Qur'an: News
About the Future
Abdurrahim Kaplan
- 93-128 ARAP DİLİNDE NAKLÎ İLİMLERDE HİKÂYE VE
RİVÂYET KAVRAMLARI
Hikāyah and Riwāyah Concepts in Narrative
Sciences in Arabic Language
Doğan Fırıncı

- 129-145 OSMANLI'DA VAKIF VE HAYIRSEVERLİK: "VALİDE SULTAN VAKFI'NDAN 1663 YILINDA MEDİNE'YE GÖNDERİLEN SURRE ÖRNEĞİNDE"
Foundation and Philanthropy in the Ottoman Empire: "In the Example of Surre Sent to Medina in 1663 by the Valide Sultan Foundation"
Hanife Alaca
- 147-167 YDS ARAPÇA ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME
A Critical Evaluation on YDS Arabic
Osman Aktaş
- 169-193 KOCAELİ, KARAMÜRSEL UZUNDERE (OSMANİYE) KÖYÜ CAMİİ AHŞAP SÜSLEMELERİ
Wooden Decorations of Kocaeli, Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Village Mosque
Saliha Tanık
- 195-224 İSLÂM HUKUKUNDA FÂSİĞİN HABER VE ŞÂHİTLİĞİNİN GEÇERLİLİĞİ MESELESİ
The Issue of the Validity of the Narration of a Khabar (News) and Shahâdah (Witnessing) of a Fâsiq in Islamic Law
Sezai Bekdemir
- 225-254 ŞEYH BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN VÂRİDÂT ADLI ESERİ BAĞLAMINDA KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
The Theological Views of Sheikh Bedreddin Simâwî in the Context of his Work Named Wâridât
Süleyman Çam
- 255-278 YAHUDİ VE HİRİSTİYAN KUTSAL METİNLERİNDE ÇOCUK ALGISI
The Perception of the Child in the Jewish and Christian Sacred Texts
Yasin İpek

- 279-306 YENİ AHİT'TE VAAZ VE VAİZLİK
Sermon and Preaching in the New Testament
Harun Dündar Karahan
- 307-342 DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ (4-8) ÖĞRETİM
PROGRAMI'NDAKİ BİLİŞSEL KAZANIMLARIN
YENİLENMİŞ BLOOM TAKSONOMİSİNE GÖRE
İNCELENMESİ
Investigation of Cognitive Gains in the Religious
Culture and Moral Knowledge (4-8) Curriculum
According to the Revised Bloom Taxonomy
Mehmet Yıldız
- 343-370 İBN ÂBİDÎN'İN RU'YET-İ HİLÂL İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ
(TENBÎHU'L-GÂFİL VE'L-VESNÂN 'ALÂ AĦKÂMÎ
HİLÂLÎ RAMAÐÂN ADLI RİSALESİ BAĞLAMINDA)
Ibn Âbidîn's Opinions About the "Ru'yat Al-Hilal"
(In the Context of His Tractate of "Tanbîhu'l-Gâfil
va'l-Vasnân 'alâ Aĥkâmi Hilâli Ramağân")
Said Ali Kudaynetov



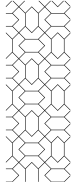
EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucular,
Akademik hayatının 10. yılına ulaşan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER) ülkemizi derinden sarsan COVID 19 salgını gölgesinde dergi ekibimizin büyük bir özverişi ve gayreti ile 19. sayısını yayımlamaktadır. COVID 19 salgını nedeniyle yaklaşık 48.500 vatandaşımızla beraber çok değerli akademisyenlerimizi kaybetmenin derin üzüntüsünü ve burukluğunu yaşıyoruz. Salgın nedeniyle hayatını kaybeden kıymetli akademisyenlerimize ve vatandaşlarımıza Yüce Allah'tan rahmet, yakınlarına sabır diliyoruz.

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve dergi ekibi olarak 19. sayımızda başta Temel İslam Bilimleri olmak üzere birbirinden farklı alanları ve konuları kapsayan on üç bilimsel makaleyi sizlerle buluşturmanın haklı sevincini ve gururunu yaşıyoruz. Bu vesile ile sayıya emeği geçen başta dekanımız Prof. Dr. Abdulkadir Dündar olmak üzere Yazı İşleri Müdürü Doç. Dr. Mehmet Tözluyurt, Arapça Dil Editörü Doç. Dr. Suat Erdem, İngilizce Dil Editörü Hatice Göktaş, Editör Yardımcısı ve Yayın Editörü Eşma Aygün Yakın, Alan Editörleri Dr. Yusuf Baluken, Safiye İnceyılmaz Müslim, Muhammed Ali Erdal, Yasin Cenani, Tuğba Şahbaz, Derya Eren Cengiz, Rahime Eymen Bakır, Nevriye Sümeyra Çalık, Hatice Alsaç ve Emre Karadavut ile Yayın Kurulu Üyelerimize, ülkemizin çeşitli üniversitelerinden kıymetli yazılarıyla bilim dünyasına ve dergimize katkı yapan muhterem yazarlarımıza, hassaten dergimize gelen makalelere kıymetli vakitlerini ayırarak hakemlikleriyle çok değerli katkılar sunan birbirinden değerli akademisyenlerimize tüm dergi ekibimiz adına gönülden teşekkür ediyor, herkese sağlık, huzur ve esenlikler diliyorum.

31 Aralık 2021 tarihinde yayımlanacak olan 20. sayımızda sağlıklı günlerde buluşmak ümidiyle...

30 Haziran 2021
Doç. Dr. Mehmet ALTUNTAŞ
Baş Editör

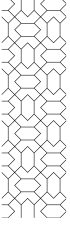


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 10 | SAYI / ISSUE (2021/19)



OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E MODERNLEŞMENİN SÜREÇ ANALİZİ

A Process Analysis of Modernization from Ottoman Empire to the Republic of
Turkey

Şaban Ali Düzgün

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Ankara / Türkiye.

*Professor, Ankara University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Ankara / Turkey.*

duzgun@ankara.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0447-9018.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Mart/March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mart/March 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 17-36

Atıf / Citation: Düzgün, Şaban Ali. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Modernleşmenin Süreç Analizi [A Process Analysis of Modernization from Ottoman Empire to the Republic of Turkey]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 (Haziran/June 2021): 17-36.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.889439>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şaban Ali Düzgün).

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

Öz

Tarihin hiçbir belirleyici ve dönüştürücü olayı, her ne olursa olsun anlık kararların yarattığı sonuçların toplamı olarak görülemez. Her değişim ve dönüşümün derin kökleri ve süreçleri vardır. Dolayısıyla Cumhuriyetin modernizasyonu için kullanılan “yukarıdan aşağıya modernleşme” kavramı bu anlamda tartışmaya açıktır. 1808’de II. Mahmut döneminde başlayan modernizasyon çalışmaları, Cumhuriyet’in ilanı ile sonuçlanan birçok dönüştürücü çabanın özünü içerir. Yeniden yapılanma (Tanzimat) fermanı, 1876 Anayasası ile nihayet anayasacılığa (Meşrutiyet) yol açmıştır. İttihad-ı Terakki (İttihat ve Terakki) ve Cumhuriyet döneminde yapılan benzer çalışmalar Mecelle’nin ve bazı uygulamaların doğmasına neden oldu. Tanzimat sonrası eğitim faaliyetleri Rönesans, Reform ve Aydınlanma’dan başlayarak Batı ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki boşluğu doldurmayı amaçlayan modernleşme sürecinin bir parçasıydı. Modernleşme için birçok girişim Cumhuriyet döneminden çok önce başlamış, bu süreç etkisini Cumhuriyet döneminde göstermiş ve halen devam etmektedir. Şimdiye kadar birçok kesin olay ve tartışma din ve eğitim kurumları etrafında dönmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Osmanlı Modernleşmesi, Cumhuriyet dönemi, Din, Mektep-Medrese, Reform.

Abstract

No decisive changing and transformative event of history can be seen as the sum of the results created by instant decisions whatsoever. Every change and transformation has its deep roots and processes; so, the concept of “top-down modernization” employed for the modernization of the Republic is open to debate in this sense. Having started at II. Mahmut period, in 1808, the modernization efforts includes the core of many transformative efforts that ended with the declaration of the Republic. Reorganization (Tanzimat) edict, Constitution of 1876 had finally led to constitutionalism (Meşrutiyet). Similar efforts gave rise to Mecelle and some practices undertaken under İttihad-Terakki (Committee of Union and Progress) and Republican time. Educational activities after Tanzimat meant to be part of modernization process aiming at bridging the gap between the West and Ottoman Empire, starting with Renaissance, Reformation and Enlightenment. Many initiatives for modernization started long before the Republican era; and this process created its effects in the Republican era and still continuing. Many conclusive events and discussions have so far revolved around religious and educational institutions.

Keywords: Kalām, Ottoman Modernization, Republican Era, Religion, Mektep-Madrasa, Reformation.

Giriş

Tarihin hiçbir değiştirici ve dönüştürücü olayı, anlık kararların yarattığı sonuçların toplamı olarak görülemez. Her değişim ve dönüşüm tarihsel köklere ve süreçlere sahiptir; dolayısıyla Cumhuriyet dönemi modernleşmesi için kullanılan “tepeden inme modernleşme” kavramı

bu anlamda tartışmaya açıktır. Özellikle II. Mahmut'un tahta çıktığı 1808'de başlayan modernleşme çabaları, Cumhuriyet'in ilanıyla sonuçlanan bir süreci içinde barındırmaktadır.

1800'lü yılların başına tarihlendirilen Osmanlı modernleşmesinin ilk sonuçlarından biri 1839 Tanzimat fermanıdır. Siyasal alanda bu modernleşme 1876 anayasasını doğurmuş, nihayetinde Meşrutiyet ortaya çıkmıştır. Hukuk alanında ise Ahmet Cevdet Paşa'nın başkanlığında oluşturulan komisyonun çabalarıyla Mecelle ortaya çıkmıştır. Tanzimat Fermanı'nın din/diyanet ve ulema kanadında ortaya çıkardığı sonuçları İttihat-Terakki iktidarında daha sonra da Cumhuriyet döneminde görmek mümkündür.

Kısmen Rönesans ve Reformasyon'un, daha büyük oranda da Aydınlanma'nın Osmanlı Devleti ve Avrupa arasında açtığı mesafeyi kapamaya yönelik modernleşme çabalarının bir ayağını da Osmanlı'da eğitim oluşturmuştur. Tanzimat sürecinin bir parçası olarak 1845'te kurulan Meclis-i Muvakkat'ın Osmanlı için planladığı yeni eğitim sisteminin adını Daru'l-fünûn koymak suretiyle daha çok dinselliği çağrıştıran *ulûm* ile yeniliğin göstergesi olan *fünûn* arasında bir zihniyet değişimine gittiğini görürüz. Üzerinde durulması gereken ilk mesele, bu yeni süreçte medresenin ve ulemanın kendini nasıl konumlandığıdır. Ulema yeni sürece ayak mı uydurdu yoksa yüzyılların birikimine yaslanarak kendine yeniliklere karşı meşru bir direnç zemini mi oluşturdu?

Selçuklu'da Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te muhafazakârlık adına değişime direncin kalesi rolünü üstlenen ulema, bu rolünün bedelini Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi süreçlerinde tarihin dışına itilerek ödedi. İttihat-Terakki'nin II. Meşrutiyetle başlayan 10 yıllık ulusalcı kültürel modernleşmeye ve sekülerleşmeye kodlanan iktidarında (1908-1918) ulemanın devre dışı bırakılması da bu bedeli oldukça ağırlaştırdı. Din ve dünya, madde ile mana, gerçek ile ideal arasındaki mesafeyi bir türlü kapatamayan ulema ile modernleşmenin müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye giden bir süreç olduğunu görmezden gelen vesayetçi bürokratik elitler hala bunalımını yaşadığımız bugünkü ikili kimliğin/

şizofreninin müsebbipleridirler. O zaman bir diğer soru şu: Ulemanın gelenek ile modern arasındaki ilişkiyi kurup alternatifler yaratma konusundaki başarısızlığının arkasındaki temel kodlar nelerdir?

Cumhuriyet modernleşmesine köken sağlayan Osmanlı'daki yenileşme hareketleri İmparatorlukta askeri, siyasi, hukuki, idari dönüşümler yaratırken Osmanlı'nın iki ayağını oluşturan ulemanın/medresenin pasifliğini, bürokrasinin ise etkinliğini görürüz. Öyle ki bürokrasi Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te, ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini konumlandırmış ve vesayet anlayışıyla bürokrasi dışındaki elit grupları tasfiye etmiştir. O zaman bir diğer soru şu: Bu tasfiyenin ulema üzerinde yarattığı “geri çekilme” refleksinin dini entelijansiya üzerinde nasıl bir etki yarattığıdır?

Osmanlı'nın modernleşmesinde ulemayla rekabet edecek rakip bir aydın grubunun bulunmaması yenilik hareketlerini nasıl geciktirdiyse, Cumhuriyet döneminde de vesayetçi bürokrasinin rekabet edebileceği bir ulema grubunun (hâlâ) bulunmaması, Türkiye'de dinî elitin konumunu kötürümleştirmektedir. O zaman soru şu: Dinî entelijansiyanın aktif olarak hayata katılım kanallarını nasıl açacağız ve vesayetçi bürokrasiyle rekabeti nasıl mümkün kılacağız?

1. Geç-Osmanlı Modernliği: Problemin Tanımlanması

Modernite, akıl çağı olarak nitelenen 17. yüzyılı ve aydınlanma çağı olarak tanımlanan 18. yüzyılı da içine alan ve kendine has sosyo-kültürel normlar, tutumlar ve uygulamaları içeren tarihsel süreci tanımlamaktadır. Geç-modernlik (*late modernity*) ise iki temel anlamda kullanılmaktadır: İlki tarihsel durumu nitelemektedir: Modernliğin getirdiği değişimlere vaktinde ayak uyduramayıp, mesafeyi sonradan kapatmaya çalışmak. İkincisi ise bugünü nitelemektedir: Modernitenin ardından toplumların bir kısmı post-moderniteyi yaşarken, hala tarihte gerçekleşen moderniteyi yaşamaya çalışmak. Bu terkip Osmanlı Devleti için de kullanılmaktadır; zira Osmanlı, Batı'da olup bitenin farkına vardığında, bilimsel düşünce ve teknik atılımlar Batı'yla aradaki mesafeyi epeyce açmıştı. 17. yüzyılda, Avrupa'da başlayan düşünce, toplumsal

yaşam ve örgütlenme tarzlarının kısaca Batı modernleşmesinin kendine özgü temel kodlarını içinde barındıran modernlik süreçleri, bu potansiyelleri açığa çıkarmaya başladığında Osmanlı'da durumu tahlil eden birkaç layiha/rapor dışında olup bitenin kimse farkında değildi. Rönesans, Reformasyon ve Aydınlanma'nın kaynaklık ettiği insana dayalı/doğal ahlak, bireycilik, rasyonellik, demokrasi, insan hakları, sivil toplum gibi değerler Avrupa'da tartışılırken, Osmanlı coğrafyasının klasik eğitsel ve kültürel şablonu kendini olduğu gibi koruyordu.1800'lü yıllarla başlayan modernleşme çabaları Osmanlı Devleti yıkıldığında da devam ediyordu. Bu çabalar Cumhuriyet'le birlikte kendine yeni bir rota çizmiştir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e aktarılan bu modernleşme çabaları iki eksende gerçekleşmiştir: 1) Sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiye bağlılığa dayanan kültürel modernleşme ve 2) Giderek geleneksel otorite birimlerinin zayıflaması olarak tezahür eden toplumsal modernleşme. Bu iki modernleşme biçimi Osmanlı'nın son döneminde kendini aydınların tartışmalarında göstermiş, Cumhuriyet'le birlikte de sekülerlik ve ulusalcılık olarak başlayan formel modernizm daha sonra geleneksel otorite odaklarının sönmeye başladığı bir aşamaya evrilmiştir. Tartışmasız, 1683 Viyana bozgunuyla başlayan çöküş dönemlerine denk gelen Osmanlı modernleşmesi ile dağılan imparatorluğun küllerinden yeniden doğan ve beklentileri olan aktif-dinamik Cumhuriyet modernleşmesinin hem süreklilik hem de ayrılık gösteren özellikleri vardı. Cumhuriyet'in gerçekleştirdiği devrimlerin büyük bir kısmı Osmanlı modernleşmesinin ürünleri olarak görülmelidir. Osmanlı elitlerini meşgul eden 'askeri güç merkezi olma özelliğini kaybeden imparatorluğun nasıl kurtulacağı' ve bunun için nasıl bir kültür, ekonomi, eğitim, askerî, siyasî yapı ve toplumsal organizasyon gerektiğine ilişkin tartışmalar Cumhuriyet'e büyük bir eğitsel-kültürel miras bırakmıştır. Özellikle II. Mahmut'un tahta çıktığı 1808'de başlayan modernleşme çabaları ülkeyi Cumhuriyet'in ilanı ile sonuçlanan bir sürece sokmuştur.

Osmanlı'da yenileşme fermanları,¹ imparatorlukta yeni Avrupalı

¹ Ayanlarla II. Mahmut'un imzaladığı 1808 tarihli Senedi İttifak, 1839 Tanzimat Fermanı, 1856

tarzlar (askerî, siyasî hukukî idarî teknikler) ile eski ama değişim halindeki Osmanlı-İslamî tarzlar arasındaki ilişkinin karakterini yansıtmaktadır. Bu tartışmalar, din ve bürokrasi ayakları üzerine kurulan Osmanlı yönetiminin ulema ve bürokrat orijinli iki farklı eğiliminin oluşmasına yol açmıştır.² Bu gruplar Batıcılık veya modernleşme taraftarları (gelenekleri de modern dünyaya uyarlamak isteyenler) ile Statükocular veya Muhafazakârlar (geçmişin dinsel, kültürel mirasını korumak ve Batı medeniyetinin etkisini maddî, teknik ve idari yönle sınırlamak) olarak nitelenmektedir. Tanzimat'tan laik Cumhuriyet'in kuruluşuna dek Doğu-Batı ikilemi, maddî ve manevî iki medeniyet tasavvurunun gelişmesine yol açmıştır. Şüphesiz bütün bu yenilik isteklerinin her şeyden önce Osmanlı'nın dünya siyasî haritasında merkez güç olarak belirleyiciliğini kaybetmesiyle doğrudan ilişkili olduğunu görmek gerekir.

Tanzimat'la (1839-1876) başlayan yenileşme hareketlerinde devlet organizasyonunda rasyonelleşme ve modernleşmede Tanzimat'ın dörtlüsü olarak Mustafa Reşit Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Âli Paşa ve Fuat Paşaların eski bir imparatorluğu çağdaştırma çabaları görülür. Tanzimat yahut Gülhane Hattı Hümayunu, keyfilikten hukukiliğe/kanun önünde eşitliğe, kanunsuzluktan meşruiyete, reayadan teb'aya, cemaatten bireye ve cemiyete (daha önce ait olduğu Müslim ya da gayr-ı Müslim cemaate göre yargılanıyor olmaktan kurtuluşa) geçişin toplumsal sözleşmesi olarak görülmektedir.

Osmanlıyı Tanzimat'a götüren süreçler dikkate alındığında, klasik Osmanlı eğitim sistemi kendisinden beklenenleri verememenin yarattığı bir çöküntünün zorunlu olarak olumsuz sonuçlarına da katlanmak durumunda kalmıştır. Bu süreç aynı zamanda ulemanın dışında muhalif bir aydın grubun doğmasına da zemin hazırladı. Bu aydınlar Avrupa'nın laik eğitim sistemi üzerinden kurgulanan bir eğitim ve idarî mekanizma yaratma arzusunu seslendirmeye başlayınca, ulema bunlara cephe almakta gecikmedi. Birbirinden keskin hatlarla ayrılan medrese ve mektep ikiliğini aşacak İslamcı aydınlar grubu bu ikiliğin yarattığı

¹ Islahat Fermanı, 1876 kanunu esasi/anayasa ve I. ve II. meşrutiyet girişimleri.

² Bk. Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 33-315.

ortama doğmuştur. İslamcı aydınların şansı, klasik ulemanın çatışacağı laik/liberal entelektüel birikimin yavaş yavaş oluşmaya başladığı bir zamanın insanları olmalarıydı. Bu diyalektik, daha sağlam arayışların imkânını içinde barındırmaktaydı. Osmanlı modernleşmesinin gecikmesinde etken olarak görülebilecek ulema ve laik/liberal diyalektiğinin eksikliği, yeni dönemde farklı sonuçlar yaratabilirdi.

Tanzimat, yeni bir aydın tipinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Rasyonaliteyi ve vicdanı öne çıkaran bu aydın tipinin örneklerinden biri Mustafa Reşit Paşa'dır. Ahmet Cevdet Paşa da bu aydın profiline uyar. Mecelle gibi bir çalışmanın öncülüğünü yapan Ahmet Cevdet Paşa hem gelenekten hem de moderniteden beslenen bir aydındır. Osmanlı modernleşmesinde II. Mahmut'un Sened-i İttifak'la uygulamaya koyduğu reformlara direnme merkezlerinden biri Yeniçeri Ocağı, bu ocağı destekleyen birimlerden biri de ulemaydı. 1826'da Yeniçeri ocağı kaldırılınca ulema bekle gör stratejisine girdi. Bu dönemde modernleşme bürokrasinin tekelden çıkmış, Batılı fikirlere aşina aydınların bürokratik tahakküme de başkaldıran bir talebine dönüşmüştü. 1860'lara gelindiğinde Batı kaynaklı reformların Osmanlı toplumunda zemin tutup tutmayacağı değil, Sultan'ın yetki sınırları tartışılmaya başlanmıştı.

Bu taleplerle birlikte, Kanuni döneminden başlayarak Batı'yla karşılaşmaların askeri olanın ötesine geçen niteliksel bir değişim içerdiği yeni yeni fark ediliyordu. Özellikle 1798'de Napolyon Bonaparte'in Mısır'ı işgali, Batı ile İslam dünyası arasındaki duvarı delen ve Müslümanların düşünce ve davranışlarını derinden etkileyen ilk Avrupalı düşünce hareketiydi. Daha öncekiler Hıristiyanlık içeriğinden dolayı İslam üzerinden savuşturuluyordu ama Fransız Devrimi'nin propagandasını yaptığı yeni değerler din sosu içermediği için bunları doğrudan etkisizleştirecek bir karşı güç yoktu. Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma gibi dinsel ve kültürel değişikliklerin yanına bir de deniz yollarının açılması eklenince, iki dünya arasındaki mesafenin neden hiçbir zaman kapatılamadığı sorusunun cevabına ulaşabiliriz.

2. Bilgi ve İktidar: Örgütlü Bir Yapı Olarak Ulema ve Devlet İlişkileri

Devlet destekli hiyerarşik bir yapılanma olarak ilmiye sınıfı yahut ulema, meşihat-ı İslamiye adı altında Osmanlı devletinde örgütlü yasal bir yapı olarak planlanmış, sünnî bir kurum olarak hem 16.-17. yüzyıllarda Safevîler'le girişilen mücadelede hem de devlet içinde heterodoks olarak görülen gruplarla mücadelede devletin ideolojik tahkimini gerçekleştirmiştir. 19. yüzyıla kadar bu görevini etkin bir şekilde yerine getiren ilmiye grubunun bu konumu, 19. yüzyılda devletin hem eğitim hem hukuk hem de idari yapıda kendini yeniden yapılandırma sürecinde tartışmaya açılmıştır. Batı'da merkezi devletin dinî kurumlar karşısında güçlendirilmesi ve bu bağlamda 'ruhban' sınıfının konumlandırılma biçimi, Osmanlı elitlerinin yeni yön arayışlarında 'ulema'nın pozisyonunu tartışmanın odağına oturtmuştur. Din-devlet ilişkisinin seküler-laik model üzerinden yeniden inşa edilen Batı'yı devletin yeni yapılanmasında model olarak gören Osmanlı elitlerinin (feslilerin: aydınlar, bürokratlar ve subaylar) ulemayı (sarıklıları),³ eğitim süreçleri ve toplumsallaşma biçimleri üzerinden önce ayrışma hattına taşıyacak daha sonra da tarih dışına itecek bir söylem geliştirdiklerini görmekteyiz.

Avrupa'nın bilim, teknoloji ve ekonomi alanındaki sıçramasının Osmanlı aydınında yarattığı hayranlığa ek olarak, Avrupa tarihinin tek yönlü evrensel bir tarih olduğu ve bunun dışındaki alternatiflerin bir şansının olmadığı yargısı da zihinlere büyük oranda yerleşmişti. Bu evrensel tarih iddiasının ana belirleyenlerinden biri din-devlet ilişkilerini yeniden kuran 'laik' çözümleneydi. Osmanlı'nın sorunlarıyla baş edebilmek için laikleşmesi gerektiğine dair ilk öneri Fransız Eduard Engelhardt'ın *La Turquie et le Tanzimat* (Paris: F. Pichon, 1884) adlı eserle getirildi.⁴ Eşref Edip, bu eserin Türkiye'yi laikleştirme çabalarında yönlendirici bir güç rolü oynadığını savunur.⁵ Bu çağrının Os-

³ Bu kullanımın o dönemdeki tartışmalarda tuttuğu yere örnek olması bakımından bk. Mustafa Sabri Efendi, "İlmiye Bütçesi Münasebetiyle (Cenab-ı Hak İlmi Sarıklılardan Aldı Feslilere Verdi)," *Beyanul-hak* 5/106. 17 Nisan 1911.

⁴ E. Engelhardt, *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i Islahatı 1826-1882*, çev. Ali Reşad (İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328 (1912), 1-475.

⁵ Eşref Edip, "Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştırma Hareketleri," *Sebilür-*

manlı aydınında bir karşılık bulduğunu düşünmüş olmalı ki, Muhammed Hamdi Yazır, 1919'un başında resmi laikleşme taraftarlarını İslam'ı anayasadan, Şeyhülislam'ı hükümetten ve halifelik unvanını padişahıtan uzaklaştırmak" amacı gütmekle suçlamıştır.⁶

İroniktir ki 1800'lerin sonunda Osmanlı aydınları Batı'da ilerlemenin ruhban sınıfının güç kaybıyla sonuçlandığına ilişkin –neredeyse uyarıcı mahiyette– çok fazla yazı yazıyordu. Mizancı Murad Bey ve Ahmed Mithat Efendi'nin bu yöndeki analizleri en iyi örneklerdir. Ama öyle görünüyor ki, ulema Batı'da Hıristiyanlığın ve ruhban sınıfının kamusal alandan uzaklaştırılması ve önemli ölçüde itibarsızlaştırılmasını bütünüyle Hıristiyanlığın doktrinal yapısına bağlıyor, Batı'daki seküler-laik bir din karşıtlığının, İslam'ın yapısı gereği bu coğrafyada karşılık bulamayacağına inanıyordu. Batı'daki bu tecrübe özellikle Katolikliğin bilimi ve dünyayı olumsuzlayan tutumu neticesinde gelişen bir 'diskalifiye' olma durumu olarak görüldüğü için, Manastırlı İsmail Hakkı'nın *mevaiz*'de ifade ettiği gibi, İslam'ın benzer bir sürecin sonunda aynı akıbetle karşılaşma riskinin bulunmadığı düşünülürdü. İlerleme ve modernleşmenin Hıristiyanlığı marjinalleştirilmesi, Hıristiyanlığın yapısal sorunlarıyla alakalı olarak görüldü. İttihad-Terakki döneminde Şeyhülislam olarak görev yapacak olan Musa Kazım Efendi'nin de aynı hat üzerinde yürüdüğünü görmek mümkündür. 1898'lerdeki yazılarında, din ile bilim arasında varsayılan çatışmanın Hıristiyanlığın yapısından kaynaklandığı, İslam'ın hiçbir zaman bilime karşı çıkmadığı için Müslümanlar bu eğilimi reddetmeleri gerektiği savını seslendiriyordu. Bu değerlendirme ulema arasında neredeyse standart bir değerlendirmeye dönüştü ve rehabet yarattı. Ama mesele Katolikliğin karakter olumsuzluğundan daha çok bizzat Modernizmin ve Aydınlanmanın kurucu paradigmalarının kendi dışındaki örgütlü yapılarla ilişkili idi ve durum öngörülenin ötesinde sonuçlara gebeydi. Batıda din devlet ilişkilerinin tartışılma sürecinin sonunda dinin önce kamusal alandan ardından da Hannah Arendt'in ifadesiyle, özel alan ile kamusal alanın karışmasıyla

Reşad 22/549, 9 Ağustos 1339 (1923), 24–27.

⁶ Muhammed Hamdi Yazır, "Dinimiz, Devletimiz", *Sebilürreşad* 15/328, 12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918, 323, 329.

oluşan hibrit/melez sosyal alandan uzaklaştırılması bu sonuçların en belirgin olanıydı. Abdülhamit döneminde laikleşme taleplerini dile getiremeyen Osmanlı elitinin II. Meşrutiyetle birlikte bunu dillendirmeye başlaması, meselenin salt Batı'ya ait bir olgu olarak tanımlanamayacağı, laik bir sistemin modernleşmenin ayrılmaz unsuru olarak görüldüğü gerçeğini göstermiş oldu.

Ruhban sınıfıyla ulema arasında kamusal alandaki görünürlüklerine ilişkin olarak Batıcılar, muhafazakâr ulema ve milliyetçiler tarafından kurulan analoginin birleşik etkisi ilmiye teşkilatının mevcut konumunu oldukça sarsmıştır: Vaktiyle Jön Türk muhalefeti eylemcisi olan Mizancı Murad Bey'in 1909'un başında, yürütme ve yargı işlevlerinin ilmiye teşkilatından ayrılması için adımlar atılması önerisi en dikkate değer olanlarındandır.⁷

Bu sürecin bir parçası olarak ulemanın zihninde Batı hep Hıristiyan diniyle karışmıştır. Batı'nın din olarak aşılıp olmasının, bilimsel ve kültürel olarak Doğu ve Batı'da ne tür sonuçları içinde barındırdığına dair doğru bir değerlendirme yapılamamıştır. Ulema Batı'nın dinsel olarak içinde bulunduğu batağın, bilim, kültür, sanat gibi alanlarla ciddi ayrışmaları tetikleyeceğini ve zorunlu yol ayrımını gerektireceğini fark edemedi. Bugün de fark edemediğimiz budur. Zira dinî söylemin her değer kaybı, dinin dışında kalanların değerini artırmaktadır. Bildiğimiz haliyle, piyasa mantığı yahut doğa yasası çalışmaktadır. Yine ulema Batı'nın bilimsel üstünlüğünün, dinsel gerilikten farklı bir şey olduğu dolayısıyla bilime uyum göstermenin dinsel uyum olmadığını çok geç kavramıştı. Zira başından bugüne modernliğe karşı her yargı yanlış olarak ahlaki bir değerlendirmeye bürünmüştür.

3. Ulema ve İslamcı Aydınlar

İlmiye teşkilatının/ulemanın pasifize edilmesi taleplerinden biri de kendi içlerinde farklı ideoloji ve siyasa hatlarına sahip olan Müslüman

⁷ Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları*, çev. Bülent Uçpunar, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 33; Jön Türklerin ulema eleştirisi için bk. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 1-439.

aydınlardan geliyordu. Bu aydınlar devletin ve toplumun İslami karakterine olan derin bağlılıklarından dolayı **İslamcı**, ilmiye teşkilatının reforma tabi tutularak Osmanlı devlet ve toplum yapısı dikkate alınarak ve Batı tarzı uygulamaların yarattığı sıkıntıları da görerek, ılımlı bir laiklik dâhil, yeni dönemin gerekliliklerine uygun bir yenilenme önerdikleri için **reformist** olarak adlandırılabilir.

İslamcı aydınlara göre, aynen Avrupa'da ruhban sınıfının laikliğin ve dinsizliğin yayılmaya başlamasına neden olması gibi Osmanlı'da da ulemanın kifayetsizliği, aşırı gelenekçiliği ve bencilliği farkında olmayarak din karşıtı cepheyi güçlendirmektedir;⁸ onun için de ilmiye teşkilatı ve kurumları mevcut halleriyle devri geçmiş ortodoksinin kalelerinden başka bir iş görmüyorlardı. Ahmet Arif Bey 1890'larda yazdığı Hadis Şerhi'nde, ilmiye teşkilatını eleştirmekte, hepsinin aynı fabrikada imal edilmiş nakilciler olduklarını dile getirmekte ve bunların yerine materyalist tezlere savlara karşı tezler geliştirebilecek modern bilimlere vâkıf ulemaya ihtiyaç duyulduğunu dile getirmekteydi.⁹ İçtihad konusundaki katıkları, din eğitimini ıslah isteksizlikleri, devrin meydan okumalarına karşı tezler geliştirmedeki yetersizlikleri konusunda ulema eleştirisinin başını çeken İslamcı aydınlar arasında Sait Halim Paşa onları 'kendi çıkarları peşine düşmüş, atalete gömülü' insanlar olarak tanımlamakta; Mehmet Akif (Ersoy) ise "Doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerdeki dinsizlik modasını hemen hemen ma'zur göresim geliyor", "Eğer dini bunlardan öğrenseydim mutlaka İslam'ın en büyük düşmanı olurum" demektedir.¹⁰ Filibeli Ahmed Hilmi ise, 1911'de ulemadan 'bencil ve mutaassıp', 'Avrupa ruhbanının zararlı yönlerini benimsemiş' "... İslam ümmetinin seyrini tarihin ve değişen zamanların akışının tersine çevirmek için asırlardır ellerinden gelen her şeyi yapan", "Müslümanları ya tabiatçılığı, şüpheciliği ve dinsiz felsefeleri kabul mecburiyetinde bira-

⁸ Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, 36.

⁹ Mehmet Arif Bey, *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi* (Kahire: Matba'at el-Ma'arif, 1901) 77-79. Abdülhamit dönemi İslamcıları bu tür ulema eleştirilerini içeren yazılarının İstanbul'da basılmasının yarattığı risklerden dolayı ağırlıklı olarak Mısır'da basmışlardır. Aynı eleştirileri ulemayı dar kafalı ve iktidar hırsıyla dolu insanlar olarak tanımlayan Ubeydullah Efendi'den takip etmek de mümkündür.

¹⁰ *Mehmet Akif Ersoy'un Makaleleri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 52.

kan ya da ilim ve irfana karşı nefret oluşturan, İsrailiyattan ve nakilcilikten başka sermayesi bulunmayan” insanlar olarak tanımlamakta ve devletten icazetli tüm yetkilerinin ellerinden alınmasını önermektedir.¹¹

II. Abdülhamit’in ulemayla ilgili serzenişleri de dikkate değerdir: “Eğer bizde bazı ıslahatlar kabul edilecekse, memleketin hakiki şartları göz önünde tutularak yapılmalıdır. Yani teferrüt etmiş bir kaç idarecinin fikir seviyesi değil, halkın medeniyet seviyesi nazar-ı itibara alınmalıdır; Avrupa’dan gelen her şeyi şüpheyle karşılayan, pek çok defa fermanlarımızı aldığı anda yakan ulema sınıfın aksülamelini de hesaba katmak lazımdır. Islahat tatbikinde her adımı atmadan evvel zemini yoklayarak, yavaş yavaş hareket etmekte haklı olduğuma kaniyim. Avrupa medeniyetinin en iyi taraflarını alıp, şark kültürüyle meczetmek suretiyle meydana gelecek ve olgunlaşacak yepyeni bir medeniyeti, bizde ancak müstakbel nesiller görebileceklerdir”.

Devlet aygıtı olarak iş görmenin yani bürokratikleşmenin ve otoriteden icazetli olarak iş görme kabiliyetini ayarlamanın ulemayı asırlar boyunca getirdiği noktayı bu eleştiriler çok net bir şekilde göstermektedir. Şeyhülislamlık makamına devlet dairesi niteliği verilmesi II. Mahmut döneminde ilk kez kurulan Meşihat Dairesi ile gerçekleşmiştir.¹² Bu, Şeyhülislamlığın bürokratikleşmesinin ve idari mekanizmanın parçalarından birine dönüştürülerek devletin sıkı kontrolüne alınmasının önemli bir adımıdır. Şeyhülislam bu dönemde aynı zamanda Meclis-i Vükela’nın üyeleri arasında yer aldı; bu da siyasallaşmasının ilk adımıdır. Ayrıca Meclis-i Vükela çoğunluk kararıyla iş gördüğü için Şeyhülislamların nihai karar vermesi yahut denetlemesi gibi ‘makam’ fonksiyonları ellerinden alınmış oldu. Tanzimat döneminde de ulemanın görev ve işlevleri zayıflatıldı. 1876 Anayasası’nda ve 1909 değişikliklerinde Şeyhülislamlık padişah tarafından göreve atanan ve görevden alınan bir makam olma niteliğini korudu. Ulemanın hiyerarşik bir yapıyla ör-

¹¹ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam*, (İstanbul: Hikmet Matbaası, 1911), 2/612, 647 vd.

¹² Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 206.

gütlenmesi ve idari yapının etkin bir parçasına dönüştürülmesi, onları düşünsel olarak tarih dışına itti.

İslamcı aydınlar, kifayetsiz, aşırı gelenekçi ve bencil ruhban sınıfı nasıl Avrupa'da dinsizliğin ortaya çıkış zeminini hazırladıysa, dünyada yeni bir zihniyet dönemine girilen bu aşamada Türkiye'deki ulemanın da aynı rolü oynayacağı endişelerini dillendiriyorlardı. Dolayısıyla bir yenilenme eğer ulema eliyle gerçekleştirilmez de Batıcı olarak tabir edilen ve katı laikçi din-devlet ilişkileri modelini benimseyenlerce gerçekleştirilirse, bunun hem ulema hem de imparatorluk için ağır sonuçları olacağını ileri sürüyorlardı.

Bunu reddeden muhafazakâr ulema ise ıslahat, terakki, ilerleme, yenileşme, vs. adı altındaki her girişimin ya dinsizliği getireceğini ya da dinen sapkın olarak tanımlanan farklı düşünme ve eyleme biçimlerine imkân vereceğini iddia ediyordu. Yenilikçi İslamcı aydınların kullandığı dilin din düşmanları tarafından yayılan fikirleri yüceltme endişelerini dile getiriyorlardı. Bu savı II. Meşrutiyetten hemen sonra en fazla dile getiren ise reform yanlısı ulemayı “dini yok etmek için ulemayı karalayanların” yönlendirdiği insanlar olarak tanımlayan Mustafa Sabri Efendi muhafazakâr ulemanın yayın organı *Beyanu'l-hak*'ta dile getirmiştir.¹³ Buna karşıt cevaplara, İslamcı aydınların yayın organı *Sırat-ı Mustakîm*'de ve 1912'de derginin kapanıp yerine Eşref Edib'in kurduğu ve Mehmet Akif'in ve İzmirli İsmail Hakkı'nın yazılarının ağırlıklı yer tuttuğu *Sebilürreşad*'da yer veriliyordu. *Sebilürreşad*'ın yenilik söylemleriyle birlikte İttihad-Terakki'nin tasarruflarına reaksiyonla gittikçe muhafazakâr bir yapıya evrilmesiyle, reformcu ulema İttihad-Terakki Cemiyeti'nce desteklenen ve Musa Kazım, Şerefeddin Yaltkaya, Mansurîzâde gibi isimlerin ağırlığının olduğu İslam Mecmuası'nı çıkarmaya başladı. Bugünün entelektüel mirasına da etki eden İslam'ın yorumlanmasında sosyolojik teorinin uygulanmasını isteyen dönemin

¹³ II. Meşrutiyet sırasında şeriatın ve ulemanın konumuna ilişkin tartışmalar, İran Meşrutiyet İnkılabı'na denk düşmüş, temsili meclis sisteminde çıkarılacak her karar veto etme yetkisi taşıyan ulemanın meclisin üstünde bir yerde konumlandırılması gerektiği yönündeki kabuller İstanbul basınında da geniş yer bulmuştu. Bk. Nader Sohrab, “Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered,” *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002) 45-79.

Türkçü düşünürlerinden Ziya Gökalp, İctimai İlm-i Kalam görüşüyle Şerefeddin Yaltkaya ve İctimai Usul-i Fıkh fikriyle Hâlim Sabit Efendi ciddi tartışmalara öncülük etmişlerdir.

Meşruti yönetim altında ulemanın etkinliğini artırmanın bir yolu olarak Mustafa Sabri, Ahmed Cevdet Paşa önderliğinde hazırlanan ama nihai halini almamış olan Mecelle'nin tamamlanması için girişimlerde bulunulmuş, ama İttihat-Terakki yönetimi yargıda planlanan değişiklikleri Avrupa'daki medenî kanunlarla uyumlu bir şekilde gerçekleştirmesi için Leon Ostorog'u Adliye Nezareti özel müşaviri olarak görevlendirerek bu işi ona tevdi etmiş, böylece yönetim ulemanın elini güçlendirme inisiyatifini engellemiştir. Bir yıl sonra reformcu kanadın öncü isimlerinden Musa Kazım Efendi Şeyhülislam olarak atanınca idarî, hukukî ve eğitsel alanda reformlar için de düğmeye basıldı ama muhafazakâr muhaliflerin engellemesiyle birçok çalışma akim kaldı ve Musa Kazım da görevden alındı, yerine atanan Mustafa Hayri Efendi'nin kapsamlı çalışmaları reformcular arasında içerik ve yöntem tartışmalarıyla gölgelendi. Muhalif İslamcı aydınlar içinde yer alan Elmalılı Hamdi Yazır 1909'un başında resmi laikleşme taraftarlarını "İslam'ı anayasadan, Şeyhülislam'ı hükümetten ve halife unvanını padişahattan uzaklaştırmak" amacı gütmekle eleştirmiştir.¹⁴ Bir başka noktaya ise bu eleştirilerin din-devlet ilişkilerinin Batı tarzı laiklik formunda yeniden gözden geçirilmesini öneren Batıcı aydınlar tarafından da bol referans almasıdır. Ulemayı eleştiren dönemin Milliyetçileri ise dinin ya özel inanç ve ibadet şekilleri ile sınırlanması ya da kamusal yaşamı ciddi anlamda etkilemeyecek bir rolle yetinmesi gerektiğini seslendirmişlerdir. Bu milliyetçi grubun içinde Kafkas göçmeni aydınların büyük bir yekûn tuttuğunu da kayda geçmek gerekir.

Osmanlı ile başlayan bu ayrışma hattı, Cumhuriyet'le birlikte ulemanın dinin ilkel biçimlerini temsil ettikleri, zihinsel olarak Orta Çağ'da kaldıkları, mutaassıp oldukları, devletin modernleşmesini ve ilerlemeyi bloke ettikleri gibi daha ileri söylemlere taşınacaktır. Ulemaya ilişkin bu retorik 1923'te Mustafa Kemal tarafından şöyle seslendirilmiştir:

¹⁴ Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, 35.

“Her şeyden evvel şunu en iptidai bir hakikat–i diniye olarak bilinmeli ki, bizim dinimizde bir sınıf–ı mahsus yoktur. Ruhbaniyeti reddeden bu din inhisarı kabul etmez. Meselâ ulema, behemehâl tenvir vazifesi ulemaya ait olmadıktan başka, dinimiz de bunu katiyetle meneder.”¹⁵

Ulemaya dönük bu eleştirinin birleşik etkisiyle İttihat–Terakki Cemiyetinin II. Meşrutiyetle başlayan on yıllık iktidarında hızlanan ve ana yönelimleri itibariyle bu dönemle benzerlikleri oldukça fazla olan Cumhuriyet döneminde nihayetlenen bir sürecin sonunda, örgütlü idari yapı olarak meşihat ve örgütlü eğitim yapısı olarak da medreseler kapatılmıştır. Bunların yerine ikame edilen Diyanet İşleri Başkanlığı ve Darülfünun’a bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesi de onlarca yıldır süregelen bir çatışma ve tartışmanın yeni dönemdeki yüzleri olarak beklentileri karşılayacak şekilde planlandı. Ancak Cumhuriyet’e hâkim olan modernleşmiş ve Batılılaşmış elitin yeni dönemin ‘ötekisi’ olarak konumlandığı bu yapılardan beklediği ve bunların verdiği arasındaki mesafe öyle görünüyor ki hem bu kurumları hem devleti radikal bir gerilimin tarafları olarak konumlandırdı.

4. Medreseler ve “İkiz Kurumsallaşma Paradoksu”

Modernleşmenin yahut askerî yenilgilerin yarattığı travmayı aşma çabasının ilk işareti medreselere karşı kurulan mühendishaneler ve mekteplerdir. Eğitimin dinsellikten arındırılması/sekülerizasyonu Osmanlı döneminde Hukuk, Tıbbiye ve Harbiye mekteplerinin kurulmasıyla devam etmiştir. Ulema (ilmiye) ve bürokrasi (kalemiye) ayakları üzerine kurulan Osmanlı yönetiminin bu yeni tercihi, ulema ve bürokrat orijinli iki farklı eğiliminin kendilerine bir değerler dünyası oluşturma, bir sınıf olarak konumlanma gibi bir sonuç doğurdu. Bu gruplar Batıcılık veya modernleşme taraftarları (gelenekleri de modern dünyaya uyarlamak isteyenler) ile Statükocular veya Muhafazakârlar (geçmişin dinsel, kültürel mirasını korumak ve Batı medeniyetinin etkisini maddî, teknik ve idarî yönle sınırlamak) olarak nitelenebilir. Bu niteliksel farklılık, Tanzimat’tan laik Cumhuriyet’in kurulmasına dek

¹⁵ Atatürk Konya’da (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986), 30.

Doğu-Batı ikilemi, maddî ve manevî iki medeniyet tasavvurunun gelişmesine yol açmıştır. Osmanlı'da ikiz kurumsallıklar devrini başlatan bu ayrışma ve paralel eğitim arzu edilen başarıyı yakalayamamıştır. Bu sonucu yaratan zihniyetle ilgili olarak 8 Kasım 1872'de Kalküta'da bir konferansında Cemaleddin Afganî şunları söyler:

“Osmanlı hükümeti ve Mısır Hidivliği altmış yıldır hiçbir şey elde edemeyen bilimsel okullar açıyorlar, çünkü bu okullarda felsefe öğretilmiyor. Felsefî kafa yoksunluğu diğer bilimsel dallarda bir sonuca ulaşmalarına neden oluyor... Felsefî kafayla donanmış bir halk, özel bilim kollarından habersiz dahi olsa, bu felsefî kafa sayesinde değişik bilimsel alanlarda bilgilenmeye hazır olabilir, diyoruz.”¹⁶

İttihat-Terakki'nin iktidarında Batıcı görüşlerin kalesi konumunda olan *İctihad* dergisinde ulema eleştiriliyor ve medreselerin kapatılıp yerine Avrupa'dakine benzer okullar yapılması talep ediliyordu. Üstelik bu çağrılar ıslah-ı medaris olarak bilinen nizamnamenin onaylanma sürecinde yaşanıyordu. Böylece, 1924'te gerçekleştirilecek olan tevhid-i tedrisata/mektep ve medreselerin birleştirilmesine dair ilk taleplerin *Sebilürreşad*'da dile getirildiğini görürüz.¹⁷

Medrese ile hem İttihatçıların hem de İslamcı olarak tanımlanan Müslüman entelektüellerin meselesi sadece müfredat değildi. Zira medreselerin en fazla eleştiri aldığı dönemde zaten *Medresetü'l-vaizin* ve *medresetü'l-eimme ve'l-huteba*'nın müfredatında klasik İslamî ilimlere ek olarak sosyal bilimler, matematik, doğa bilimleri okutuluyordu. İslah-ı medaris nizamnamesinin 1 Ekim 1914'de Sultan Mehmet Reşad tarafından onaylanmasıyla medreseler Meşihat-i İslamiye'ye bağlandı; dolayısıyla devletin kontrolü altına alınmış oldu. Reform öncesi dönemden farklı olarak müfredata fizik, kimya, biyoloji, tarih, felsefe eklendi ve Ahmet Ağaoğlu, Ziya Gökalp ve İzmirli İsmail Hakkı gibi isimlerle kamuoyundaki imajını düzeltmeye çalıştı. İlerleyen zamanlarda medreselere Batı felsefesinin de entegre edilmesi gerektiği seslen-

¹⁶ Ali Merad, *L'Islam contemporain*, (Paris: PUF, 1984), 43.

¹⁷ Mehmed Şükrü, “Medrese, Mektep Birleşmeli,” *Sebilürreşad*, II/285, 26 Şubat 1914.

dirildi ve Muhammed Hamdi Yazır bu amaçla Gabriel Sealles ve Paul Janet'den tercümele yaptı.

İttihat ve Terakki Fırkası'nın ülkeyi yönettiği 1908-1918 arası dönem Batılılaşmanın iki ayağı olan uluslaşma ve sekülerleşme/ulemanın konumunun zayıflatılmasıyla hız kazandığı dönemdir. 1916 yılında Şeyhülislam'ın kabineden çıkarılması bunun en belirgin işaretidir. 1917'de Şeriye mahkemeleri laik adliye Nezaretinin denetimi altına alınmış, medreseler Maarif Nezaretine tabi kılınarak vakıfları yönetecek yeni bir Evkaf Nezareti oluşturulmuştur. 1913'te Alman yasasını esas alan yeni bir miras yasası uygulamaya konulmuştur. Bu uygulamalar ulemanın devletin hem ruhundan hem de bedeninden tecrit süreçlerinin en fazla göze çarpan örnekleridir.

İttihat-Terakki iktidarının 1918'de sonlanmasından sonra gelenekçi ulema 1914'ten bu yana ıslahına uğraşılan medreselerin tekrar ıslah öncesi konumuna dönmesi için çağrıda bulunmaya başladı. Bütün ıslah çabalarının üstüne bir sünger çekilmesi çağrılarının başını çeken Mustafa Sabri Efendi 1919'da Şeyhülislam olarak atanınca, ilk işi medreselerin ıslahının mimarlarından Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi ve Musa Kazım Efendi'nin tutuklanmasını sağlamak oldu.

5. Bir Husumet Mirası: Mektep-Medrese Mücadelesi

Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin dinle ilgili her girişimi daha önce başlanan yenilik/modernleşme süreçlerinin devamı durumdadır. 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılışından kısa süre sonra Şeyhülislamlığa alternatif olarak Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti kuruldu. Anadolu'daki medreseler ıslah edilen medreseleri takip edecek şekilde ama hükümetin daha sıkı kontrolü altında eğitime devam etme kararı alındı. Ama Cumhuriyet'in ilanından sonra medreselerin Maarif Vekâleti'nin yetkisi altına alınması eğilimi belirdi ve nihayetinde 1924'de medreseler sonlandırıldı. Cumhuriyet idaresinin kendisini Osmanlı'dan koparacak hilafetin kaldırılması, hanedanın yurt dışına sürülmesi gibi keskin adımlara medreselerin kapatılması da eklenmişti. Medreselerin yerine İmam Hatip okulları açıldı ve Darülfünun'a bağlı

bir İlahiyat Fakültesi kuruldu. 1914'te ıslahına girilen medreseler kapatıldıkları 1924'de kadar epeyce bir mesafe kat etmişti. Kapatılmaları 10 yıllık gayreti boşa çıkarmış oldu. Geleneksel medrese eğitime ve zihnine karşı olan ulema bile medreselerin bir emr-i vakiyle kapatılmasını aynı döneme denk gelen Rusya Bolşevik devriminin din ile ilgili girişimlerine denk görüyordu. Medreselerin konumunun siyasi alanda tayini, hem muhafazakâr hem de yenilikçi ulemayı yeni hükümetin dinle ilgili her inisiyatifini kuşkuyla karşılama gibi bir konuma itmiştir.

Bütün tartışmalarla Osmanlının son dönemi ile Cumhuriyetin ilk dönemi çözülememiş köklü sorunlar ve bugüne aktarılan köklü öfkeler dönemidir. Geniş tabanlı mutabakat oluşturmama kültürünün yine bu dönemlerde atıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, erken Cumhuriyet döneminin güçlü sekülerist eğilimi, İslam'ı ıslah edip siyasî meşruiyet, milliyetçi akültürasyon ve etnik homojenizasyonun bir aracı olarak işe koşma tutkusunu dışlamıyor ya da ortadan kaldırmıyordu.¹⁸ Dolayısıyla Cumhuriyet dönemini devletin dinden/İslam'dan ayrılması olarak görmek doğru değildir. Devletin dini hayatın düzenlenmesindeki rolü ile devletin dinin taleplerine göre düzenlenmesi arasındaki gerilimin bu döneme rengini verdiğini söyleyebiliriz.

Saltanat ve hilafetin kaldırılması ve laiklik ilkesinin benimsenmesi Cumhuriyet'in dini siyaset, eğitim ve hukuk alanının dışına çıkardığını; Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ise bu alanların dışında inşa edilecek inanç ve ibadet alanının da devlet denetiminde tutulacağı ve daha ileri bir aşama olarak da dinle ilgili akademik yahut kurumsal örgütlü yapıların devletin yeni ideolojisini tahkim etmede bir aparat olarak kullanılacağına işaretleridir.

Osmanlı ve Cumhuriyet modernist elitlerinin yöntemi, bu modernleştirmelerin idarî düzenlemeler şeklinde gerçekleşmesiydi. Modernleşmenin müzakere ve katılım ile maddi iyileşmeye doğru yürünecek bir yol olduğu fikri, Osmanlı ıslahatçılarının yabancı olduğu bir durumdu. Bu tarz, Batıdaki gibi bağımsız bir gelişimin ürünü olanın çok uzığında, Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinin temel karakteristiği-

¹⁸ Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti*, 190.

dir. Osmanlı'nın sosyal yapısı, devlet geleneği, sanatı, hukuk sistemi ve kültürü değişmeye/modernleşmeye kendi iç dinamikleriyle değil de dış faktörlerin etkisiyle giriştiği için değişimin getirdiği çatışmalar ve şizofreniler çoğu alanda bugün de kendini korumaktadır.

Aynı döneme denk gelen Rus ve Japon modernleşme çabalarının başarısı, bürokrasinin ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini inşa edip diğerlerini tasfiye etmesini mümkün kılan bir sistemi baştan reddedip, milli büyüme ve gelişme modeline odaklanmasıydı. Osmanlı modernleşmesinin başat karakteri ise bürokrasinin ayrı bir toplumsal sınıf olarak kendini inşa etmesi ve bir vesayet anlayışıyla bürokrasi dışındaki elit grupları tasfiye etmesiydi. Bu vesayetçi anlayış Cumhuriyet döneminde de kendini göstermiştir. Öyle ki; Cumhuriyet elitleri Cumhuriyet dönemi din politikalarını oluştururken ulema ile mücadele eden Mehmet Akif Ersoy, Elmalılı Hamdi Yazır, İzmirli İsmail Hakkı gibi İslamcı aydınlara hiçbir rol vermemişlerdir. İnisyatifin bu negatif kullanımı, birçok alanda başarı sağlayan Cumhuriyet'in, din alanında aynı başarıyı gösterememesi gibi bir sonuç doğurmuştur. Bugün önümüzde duran din-devlet ilişkilerine dair karşılıklı husumet mirası bunu göstermektedir.

Kaynakça

- Atatürk Konya'da*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1986.
- Bein, Amit. *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Failleri ve Geleniğin Muhafızları*. çev. Bülent Uçpunar. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*. çev. Tuncay Birkan, 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Engelhardt, Edouard Philippe. *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye Tarih-i Islahatı 1826-1882*. çev. Ali Reşad. İstanbul: Mürettibin-i Osmaniye Matbaası, 1328 (1912).
- Eşref Edip. "Meşrutiyet Devrinde Türkiye'yi İslam'dan Uzaklaştırma Hareketleri," *Sebilü'r-Reşad* 22/549, 9 Ağustos 1339 (1923).
- Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

- Mehmed Şükrü. “Medrese, Mektep Birleşmeli” *Sebilürreşad* 2/285, 26 Şubat 1914.
- Merad, Ali. *L’Islam contemporain*. Paris: PUF, 1984.
- Mehmet Arif Bey. *Binbir Hadis-i Şerif Şerhi*. Kahire: Matba’at el-Ma’arif, 1901.
- Mehmed Akif Ersoy’un Makaleleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Mustafa Sabri Efendi. “İlmiye Bütçesi Münasebetiyle (Cenab-ı Hak İlmi Sarıklılardan Aldı Feslilere Verdi)”. *Beyanu’l-hak* 5/106. 17 Nisan 1911.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslam*. İstanbul: Hikmet Matbaası, 1911.
- Nader, Sohrab. “Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered,” *Comparative Studies in Society and History* 44 (2002).
- Yakut, Esra. *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Yazır, Muhammed Hamdi. “Dinimiz, Devletimiz”, *Sebilürreşad* 15/328, 12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918.



ÇOCUKLARIN ZİHİNLERİNE ALLAH İNANCININ YERLEŞTİRİLMESİ BAĞLAMINDA FURKÂN SÛRESİ 2. AYETİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Verse 2 of Surah Furkan in the Context of Placing Belief in Allah on
Children's Minds

Ahmet Özdemir

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tokat / Türkiye.

Assoc. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences,
Tokat / Turkey.

ahmet.aozdemir@gop.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2389-6693.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Şubat/ February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mart/March 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 37-60

Atrf / Citation: Özdemir, Ahmet. "Çocukların Zihinlerine Allah İnancının Yerleştirilmesi Bağlamında Furkân Sûresi 2. Ayetinin Değerlendirilmesi [Evaluation of Verse 2 of Surah Furkan in the Context of Placing Belief in Allah on Children's Minds]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 19 (Haziran/June 2021): 37-60.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.877378>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Ahmet Özdemir**).

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

Öz

Kur'an'daki birçok ayette Allah, kendisini farklı özellikleriyle tanıtmaktadır. Bu anlatımlardan bir kısmı O'nun rahmet, diğer bir kısmı ise gadab yönünü içermektedir. Furkân suresi 2. ayetinde ise O'nun güçlü oluşundan bahsedilmekte, tevhid ilkesine dayanak teşkil edecek sıfatlarına yer verilmektedir. Bu bakımdan ilgili ayetin, doğru bir Allah inancının benimsenmesindeki rolü büyüktür. Dolayısıyla dinin temelini oluşturan tevhid ilkesine dayalı sağlam bir inancın oluşmasında önemli bir etkiye sahiptir. Çocukların zihinlerindeki Allah inancı elbette ki merhameti ön plana çıkaracak yapıda olmalıdır. Bununla birlikte sığınacakları güçlü bir yaratıcının varlığı onlara bir güven aşılacaktır. O nedenle ilgili ayetin değerlendirmesinin çocukların anlayacağı bir tarzda ve Allah'ın korku salan değil güven veren bir Rab olarak anlatılması önem arz etmektedir. Çünkü insan, küçük yaşlardan itibaren güvenli bir sığınak arayışındadır. Bu çalışmada çocuklardaki Allah inancının doğru şekillenmesi noktasında yapılması gerekenler üzerinde durulmuştur. Çocuklar için Yüce Yaratıcının güçlü bir sığınak olarak algılanması gerektiği üzerine yoğunlaşmıştır. Neticede her şeyi yaratan ve her şeye gücü yeten Allah'ın kul için güçlü bir dayanak ve güvence olduğu inancı benimsetilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Allah, Kur'an, Çocuk, Eğitim.

Abstract

Evaluation of Verse 2 of Surah Furkan in the Context of Placing Belief in Allah on Children's Minds

In many verses of the Quran, Allah introduces himself with different characteristics. Some of these expressions include His mercy, and the other part includes anger. In the second verse of the Surah Furkan, it is mentioned that he is strong. The features that will constitute a basis for the principle of tawhid included. From this perspective, the role of the verse in the adoption of a true belief in Allah is great. Therefore, the verse has an important effect on the formation of a solid belief based on the principle of tawhid, which is the basis of religion. Certainly, the belief in God in the minds of children should be in a form that emphasizes mercy. However, the presence of a powerful creator they take shelter in will give them confidence. For this reason, it is important to explain the evaluation of the verse in a manner that children can understand and that God is not fearful but reassuring. Because people seek a safe haven from a young age. In this study, the things that should be done to shape the belief in God in children in a positive sense are emphasized. The Supreme Creator a powerful refuge for children focused. As a result, the belief that God, who creates everything and is omnipotent, is a strong support and assurance for the servant has been tried to be adopted.

Keywords: Tafsir, God, Quran, Child, Education.

Giriş

Tevhid ilkesinin temel unsurlarından bir kısmının anlatıldığı Furkân 25/2. ayette Allah, “(O), göklerin ve yerin hükümlerini kendisine ait olan, hiç çocuk edinmeyen, mülkünde ortağı bulunmayan, her şeyi yaratıp ona bir nizam veren ve mukadderatını tayin edendir.” buyur-

maktadır. Bu ayette Allah'ın, göklerin ve yerin sahibi olması, kâinatta var olan her şeyi yaratması, yarattığı bu unsurların hayatlarını devam ettirmeleri için onlarda belli bir düzen var etmesi, bütün bunları başka bir yardım almaksızın sadece kendi gücüyle yapması, dolayısıyla bu noktada eşsiz bir konuma sahip olması hususu dile getirilmektedir.

Allah'ın bu gücünün, O'nu tanımaya ve sorgulamaya başladığı ilk yıllarda çocuklara doğru bir şekilde anlatılması elbette ki onların yaşantısını şekillendirecek bir yapı arz edecektir. Nitekim çocukların, etraflarında var olan nesnelere sorgulamaya başlamalarından itibaren güneş, ay, yıldızlar, denizler ve dağlar gibi devasa nesnelere insan eliyle var edilemeyeceği, bunları yaratan çok güçlü bir varlığın olduğu düşüncesi zihinlerinde oluşmaya başlamaktadır. Birtakım önyargılar ve çevredeki olumsuz etkenler olmadığı sürece bu düşüncesi çocuğu Allah'ın varlığına ve tek otorite olduğu inancına götürecektir.

Bu çalışmada konu bahsi geçen ayet bağlamında değerlendirileceğinden ayetin her bir bölümü bir başlık oluşturacak şekilde tasarlanmıştır. Her başlıkta, ayetin ilgili kısmının, çocuktaki Allah inancını ne şekilde etkileyeceği, bu hususun çocuğa nasıl anlatılması gerektiği üzerinde durulacaktır. Bu ayetin tercih edilmesinin nedeni Allah'ın üstün/güçlü olmasıyla ilgili vasıfların bu ayette bir arada bulunmuş olmasındandır. Diğer ayetlerde daha çok bu niteliklerin tek bir tanesine yer verilmiştir. Allah'ın birçok vasfının bulunduğu ayetlerde ise O'nun farklı alanlara tekabül eden isim ve sıfatları yer almaktadır.

Çocuktaki Allah inancı ile ilgili Mehmet Emin Ay'ın *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım* isimli kitabı mevcuttur. Bunun yanında çocuğun dini eğitimi bağlamında konunun ele alındığı Mualla Selçuk'un *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Kerim Yavuz'un *Çocuk ve Din*, Ali Çankırılı'nın *Çocuğun Manevi Eğitimi* kitapları da meseleye ışık tutacak mahiyettedir. Fakat bu ayet bağlamında bir çalışma mevcut değildir. O nedenle Allah'ın sonsuz kudret sahibi olmasına vurgu yapılması, çocukta var olan üstün varlık inancının olumlu bir şekilde neticelenmesi, akabinde de çocukta yaratıcısına karşı kulluk sorumluluğu bilincinin oluşması ekseninde konunun değerlendirilmesi kanaatimizce faydalı olacaktır.

1. Çocuk ve Allah

Allah inancı, temel ihtiyaçların doyurulması noktasında önemli bir etkiye sahiptir.¹ İnsanın maddi ihtiyaçları olduğu gibi manevi ihtiyaçlarının varlığını da göz önüne alırsak bu inancın manevi terakki noktasında temel bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz. Diğer manevi unsurlar ise Allah inancı ekseninde şekillenecektir. Kişide Allah inancının olmayışı, daha alt bir konumda olmaları nedeniyle O'nun dışındaki diğer bütün manevi unsurların inkâr edilmesini beraberinde getirecektir.

Kuşkusuz çocukların dini düşüncelerinin merkezinde Allah vardır.² Çocuk, din ile ilgili olarak en çok Allah'ı merak eder. O'nunla ilgili sorular sorarak merakını gidermeye çalışır.³ Çünkü gerek yapılan dualarda gerekse söylenen ninnilerde görüldüğü üzere çocuğun hayatında, doğumundan itibaren Allah her zaman en çok duyduğu kelimelerdendir.⁴ O nedenle hayatının merkezinde yer alan Allah'ı daha iyi tanıma arzusu o çocuğun zihninde birçok sorunun oluşmasına ve bunlara cevap aramasına sebep olmaktadır. Onların bu sorularını eleştirmek ve sindirmek yerine anlayacakları dilden onlara cevaplar vermek gerekir.⁵ Çocuklardaki Allah inancı cinsiyet farkı gözetmeksizin benzer özellikler taşıyor olmakla birlikte kız çocuklarının Allah'ı arayışları daha içten ve derinliği daha fazla olarak gerçekleşmektedir.⁶ Diğer taraftan köyde tabiatla baş başa yaşayan çocukların Allah inancı belki daha güçlü olacaktır. Ama dil ve sosyal gelişimleri şehir çocuklarına göre daha geride olduğu için bunu ifade edebilmeleri daha sınırlıdır.⁷ Neticede çocuğun yaşadığı çevre bu inancın boyutu noktasında belli ölçüde etki meydana getiriyor olsa da onun tamamen ortadan kaldırıldığı, bir başka ifadeyle Allah inancının çocuğun zihninden tamamen atıldığı bir yer yoktur.

¹ Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din* (İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994), 126.

² Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1991), 73.

³ Yavuz, *Çocuk ve Din*, 119.

⁴ Beyza Bilgin – Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 4. Basım, 1999), 76.

⁵ Abdulkerim Bahadır, "Çocukta Dini İlgi ve Düşüncenin Gelişmesi ve Allah İnancının Öğretilmesinde Metodlar", *Mehir Dergisi* 3 (1999), 62.

⁶ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 91.

⁷ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 93.

Dolayısıyla imtihan sahası olan dünyada Allah, kullarını, kendi varlığını algılayacak bir yetenekle donatmıştır.

Görüldüğü üzere çocuklar, Tanrı'ya inanma konusunda hazırlıklı olup hep bir merak içerisinde dirler.⁸ Bir başka deyişle çocuk ruhunda içgüdüsel olarak Allah'a giden bir yol bulunmaktadır.⁹ Çevrelerini gözlemlemek ve sorular sormak O'nu daha iyi anlama ve tanıma arzusunun bir sonucudur. Hiç şüphesiz çocuk Allah'ı ararken O'na inanmaya ve bağlanmaya ruhen de hazır bir durumdadır.¹⁰ Önceleri güçlü bir adam olarak tasavvur ettiği gökteki varlığın Tanrı olduğunu ise daha sonra kabul edecektir.¹¹

Çocuğun Allah hakkında fikir yürütmeye başladığı dönem genellikle dört yaş civarındadır.¹² Bu yaşta Allah'ın büyük bir varlık olduğu konusunda çocuklar aynı düşünülmektedirler.¹³ Okul öncesi çocuklar soyut düşünemediklerinden Allah tasavvurları çevrelerinin de etkisi neticesinde somut olacaktır.¹⁴ 7-9 yaşından itibaren çocuklar, daha önce somut olarak insan gibi tasavvur ettikleri üstün varlığı insanlardan ayırt etmeye başlayacaklardır.¹⁵ Bunun bir neticesi olarak şekilden ziyade öze dönük bir araştırmaya yönelecek, ilahi varlığın gücü ve insan hayatına etkisi ve O'na karşı sorumlulukları noktasına yoğunlaşacaklardır.

Şu bir gerçek ki çocuk, Allah'a inanmak suretiyle hem O'na yaklaşmakta hem de daha güçlü olduğunu hissetmektedir.¹⁶ Elde ettiği bu yakınlık ve güç sayesinde hayatı yaşamaya değer bulmaktadır.¹⁷ Nitekim çocuklarda güvenebilecekleri, tehlikeler karşısında sığınabilecekleri bir duygunun var olması onlarda Allah'a güvenme ve bağlanma,

⁸ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1991), 40.

⁹ Yavuz, *Çocuk ve Din*, 120.

¹⁰ Yavuz, *Çocuk ve Din*, 122.

¹¹ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 71.

¹² Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım* (İstanbul: Timaş Yayınları, 30. Basım, 2013), 93; Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 73.

¹³ Mustafa Öcal, "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 64.

¹⁴ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 73.

¹⁵ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, 110.

¹⁶ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, 145.

¹⁷ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, 82.

O'nun yardımına sığınma inancının oluşmasına temel teşkil etmektedir.¹⁸ Çünkü çocuk, Allah'ı gerçek bir sığınak, dayanak ve güven kaynağı olarak telakki eder.¹⁹ Önceleri anne-babaya olan bağlılık Allah'a bağlılığa dönüştürülmezse çocuk kendi kişiliğini kazanamaz. Sonuçta anne-babası da onun gibi bir fanidir.²⁰ Nitekim çocuk anne-babasının yetersiz olduğunu düşündüğü zamanlarda onlardan daha güçlü bir varlığa bağlanma ihtiyacı hisseder. Bu tabii seyir içerisinde çocuk Allah'a yönelir.²¹ Bu noktada inançlı insanların kendilerini daha güçlü hissettikleri bir gerçektir. Onlar, inanmayan insanlardan daha ayrıcalıklı bir konumdadırlar. Âl-i İmrân 3/139. ayeti²² onların bu avantajlı konumunu sonucun kendi lehlerine olacağı ve üstün gelecekleri şeklinde izah etmektedir. Çocukta ise bu inanç, onun özgüven sahibi olmasına katkı sağlayacaktır.

Çocuktaki Allah inancı bilerek, isteyerek ve kendi arzusu ile şekillenen bir duygudur.²³ Bu inancın ileriki yaşlarda meyvelerini vermesi için çocuğun zihnine, korkulan bir Allah inancını değil, O'nun insanlara özellikle çocuklara karşı çok merhametli olduğunu, o nedenle de Allah'ın bu sevgisini kaybetmenin korkusunu aşılama gerekir.²⁴ Çocuk Allah ile korkutulmak yerine önce Allah'ı sevmeli ve O'na bağlanmalıdır. Kuşkusuz çocuğun Allah sevgisi ile yetiştirilmesi onun diğer varlıkları da sevmesini sağlayacak,²⁵ ayrıca güçlü bir güven duygusu da geliştirecektir. Bu sayede onlar, Allah'ın devamlı kendilerini koruyacağı inancına sahip olup zor durumda kaldıklarında Allah'tan kaçmak yerine O'na sığınmayı tercih edeceklerdir. Henüz doğruyu yanlıştan ayırt edemeyecek yaştaki okul öncesi çocuklara Allah korkusunun telkin edilmesi onların silik, ürkek, çekingen, endişeli bir kişiliğe bürünmelerine sebep olacaktır.²⁶ Çocuğun Allah'a ümit ve sevgi ile bağlanması

¹⁸ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 107.

¹⁹ Yavuz, *Çocuk ve Din*, 126.

²⁰ H. Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1994), 58.

²¹ Ay, *Çocuklarınıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, 5; Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 73.

²² "Gevşeklik göstermeyin, üzüntüye kapılmayın. Eğer inanmışsanız, üstün gelecek olan sizsiniz."

²³ Yavuz, *Çocuk ve Din*, 128.

²⁴ Ali Çankırılı, *Çocuğun Manevi Eğitimi* (İstanbul: Zafer Yayınları, 2. Basım, 2008), 108.

²⁵ Ay, *Çocuklarınıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, 54, 141.

²⁶ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 83-85.

sağlam bir imanın da temelini oluşturacaktır.²⁷ Özellikle ilk çocukluk yıllarında çocuklara Allah korkusu yerine Allah sevgisi öğretilmelidir. Bu, çocuğun Allah'ı sevmesine ve O'na bağlanmasına vesile olacaktır. Allah korkusu, soyut kavramları anlamaya başladığı 10 yaşından itibaren ve ölçülü olarak anlatılmalıdır.²⁸ Aynı şekilde çocuklar büluğa erdikten sonra adalet kavramı çerçevesinde cehennemden de bahsedilebilir.²⁹ Öte yandan çocuğa özellikle ilk çocukluk döneminde Allah, doğru bir şekilde tanıtılırsa o çocuğun kafasında güler yüzlü, yardımsever, koruyan bir Allah inancı şekillenecektir.³⁰ Neticede de çocuk Allah'a korkuyla değil sevgiyle bağlanacaktır. Ayrıca bu tarz bir eğitim onun iyimser bir kişilik kazanmasına da vesile olacaktır.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda, onun ilk öğretilerinden birinin tevhid inancına müteallik konuların çocuklara verilmesidir.³¹ Hz. Peygamber'in, Abdulmuttalib oğullarından bir çocuk konuşmaya başladığı zaman ona içerisinde bazı tevhid ilkelerini barındıran el-İsrâ 17/111. ayetini³² okutması,³³ çocuğa ilk öğretilen şeyin Lâilâhe illallah olduğunu telkin etmesi³⁴ örnekleri bunun açık delilleridir. Anlıyoruz ki Allah'ın gücü ve kulların bunun farkında olarak yalnızca O'nun desteğini istemeleri bilinci eğer ki çocukluk yıllarından itibaren insanların zihinlerine yerleştirilirse onlar ömürlerinin her kademesinde dengeli ve tutarlı bir çizgi takip edeceklerdir.³⁵ Bu durum, inanç esaslarının çocuğa, ibadetlerden ve diğer sorumluluklardan önce

²⁷ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, 153.

²⁸ Şaban Karaköse, "Çocukluk Dönemi Din Öğretimi", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: TİDEF Yayınları, 2009), 30.

²⁹ Çankırılı, *Çocuğun Manevi Eğitimi*, 110.

³⁰ Öcal, "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", 65.

³¹ İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, ed. İ. Lütfi Çakan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1988), 235.

³² "Çocuk edinmeyen, hâkimiyette ortağı bulunmayan, âcizlikten ötürü bir dosta da ihtiyacı olmayan Allah'a hamd olsun.' de ve tekbir getirerek O'nun şanını yücelt!"

³³ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim b. Muhammed (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1429/2008), 2/241 (hadis no: 3521); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef fi'l-hadîs* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1436/2015), 4/135 (hadis no: 8120).

³⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Muşannef fi'l-hadîs*, 4/135 (hadis no: 8121).

³⁵ Zekeriya Güler, *Hz. Peygamber Toplum ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 58.

telkin edilmesi gerektiğinin göstergesidir. Neyi niçin yaptığını bilmeyen bir çocuk kendisine yüklenen sorumlulukları isteksiz bir şekilde yapacaktır. Bu da onun huzursuz olmasına ve de daha sonraki yıllarda dini vecibelerini yerine getirme noktasında gevşeklik göstermesine hatta dinden uzaklaşmasına sebep teşkil edecektir.

Çocuklara verilecek bu eğitimin nasıl olacağına gelince 2-4 yaşında çocuğun masallara, hikâyelere ilgisi fazla olduğundan bunlar vasıtasıyla onun hayal gücünün geliştirilmesi, eşyanın ötesinde gizli bir gücün varlığını düşünmesi mümkün olacaktır. Akabinde o, Allah hakkında sorular sormaya başlayacaktır. Bunun yanı sıra ilk çocukluk döneminde (2-6 yaş) yapacağı dualar çocuğu Allah'a yaklaştıracaktır.³⁶ Nitekim çocuklar, çok sevdikleri Allah'a daha yakın olmak için Kur'ân öğrenme ve ibadet etme ihtiyacı duyarlar. Böyle yaptıkları zaman Allah'ın kendilerini daha çok seveceğine ve isteklerini yerine getireceğine inanırlar.³⁷ Bunun yanında Allah'ın, kullarına bahşettiği nimetlerden, çocukları ne kadar çok sevdiğinden bahsetmek, bunları bizzat gözlemlemesini sağlamak, onlarla ilgili örneklemeler yapmak da faydalı olacaktır.

2. Hükmeden Allah

Ayetin ilk kısmında Allah'ın göklere ve yeryüzüne hükmetmesi bağlamında "(O), göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan, ..." ifadesi yer almaktadır. Burada O'nun gücünün büyüklüğüne vurgu yapıldığı aşikârdır. Gözle görülebilecek en büyük varlıkların ayette dile getirilmiş olması onlara hükmedenin de büyüklüğüne işaret etmektedir.

Müfessirlerin yorumlarına baktığımızda onların Allah'ın hükümran olmasıyla ilgili ayetteki bu ifadeyi; tek hükmeden,³⁸ orada hükümünü istediği gibi uygulayan,³⁹ emretmede, nehyetmede, var etmede, yok

³⁶ Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, 34, 42.

³⁷ Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 93.

³⁸ Muḳâtil b. Suleymân, *Teḳsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beirut: Mu'essesetu'l-Târîḳi'l-'Arabî, 2002), 3/225.

³⁹ Muḥammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 17/395.

etmede istediği gibi tasarrufta bulunan; buna kimseyi ortak etmeyen⁴⁰ anlamlarında değerlendirdikleri görülmektedir. O'ndan başkasının bu göreve layık olmadığı⁴¹ da yine bu değerlendirmeler arasındadır. Konumuz ekseninde değerlendirecek olursak çocuğa Allah'ın hükmeden olması anlatılırken herhangi bir yerde idareci bulunmadığı zaman nelerin olabileceği, nasıl bir kargaşanın hüküm süreceği bazı örnekler verilmek suretiyle anlatılabilecektir. Ayrıca çocuğa bazı sorumluluklar verilmesi, onu yerine getirirken yaşadığı zorluklara dikkat çekilmesi, Allah'ın ise koskoca bir kâinatı idare ederken hiçbir güçlük yaşamadan mükemmel bir idarecilik sergilemesi konusuna vurgu yapılması mümkündür. Allah'ın kâinatı idare etme gücü anlatılırken yeryüzündeki ve gökyüzündeki nesnelere kıyaslaması da yapılabilir. Bizim, yaşadığımız şehirde bir nokta kadar, yaşadığımız şehrin dünyada bir nokta kadar, dünyanın güneş sisteminde bir nokta kadar güneş sisteminin de evrende bir nokta kadar olduğu kıyaslaması da yapılabilir ki çocuk kâinatın ve onun yaratıcısının büyüklüğünü anlayabilsin.

Ayette geçen bu ifade, göklerin ve yeryüzünün gerek yaratılma gerekse hayatiyetini devam ettirme noktasında Allah'a muhtaç olduklarına işaret olarak da görülmüştür. Nitekim Allah, varlıklar üzerinde dilediği gibi tasarruf sahibidir.⁴² Kâinattaki işleyişte başka birine muhtaç olmadan onun hayatiyetini devam ettiren tek otorite de yine Allah'tır.⁴³ Mutlak güç ve hâkimiyet sahibi olması bunu gerektirir. Buna başkasını ortak etmez.⁴⁴ Hükmedenin Allah, hükmedilenin de diğer varlıklar olması, yaratıcının, yarattıklarına muhtaç olmaması anlamına da gelmektedir. Zaten başkalarına muhtaç olacak şekilde acziyet içerisinde

⁴⁰ Şehâbeddîn Maḥmūd el-Ālūsī, *Rūḥu'l-me'ânî* (Beirut: Dâru'l-İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 18/232.

⁴¹ Muḥammed eṭ-Ṭâhir İbn 'Âşūr, *eṭ-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye, 1984), 18/318.

⁴² Faḥruddîn er-Râzî, *Meḥâṭibul-ğayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 24/46.

⁴³ Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥşîn eṭ-Turkî (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006), 15/366; Nâsirüddîn el-Beyḍâvî, *Emvâru't-tenzîl ve esârü't-te'vîl*, thk. Muḥammed Subhî Ḥasen Hallâk, Muḥammed Aḥmed el-Etraş (Beirut: Dâru'r-Reşîd-Mu'essesetu'l-İmân, 2000), 2/513.

⁴⁴ Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-aḳli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. 'Abdulḳâdir Aḥmed 'Aṭâ' (Riyad: Mektebetu'r-Riyâḍi'l-Hadiş, t.y.), 4/155.

olan bir varlık koskoca kâinatı idare edecek bir güce de sahip olamayacaktır. Dolayısıyla Allah'ın muhtaç olmaması, O'nun gücünün de bir göstergesidir. O, itaat ve isyan noktasında kriterleri belirlemek üzere peygamberler de göndermiştir. Bu aslında, kullar için bir rahmet vesilesidir. Allah'ın peygamber göndermesinin kendi ihtiyacı için değil insanların ihtiyacına binaen gerçekleştiğine de bu ifadede vurgu yapıldığı söylenebilir. Çünkü O, hiçbir şeye muhtaç değildir.⁴⁵ Aksine kulluk görevlerini tam anlamıyla yerine getirme noktasında kullar O'nun yol göstericiliğine muhtaçtırlar. O nedenle Allah'ın, kullarına olan merhametinin, onların iyiliğini isteyen bir yaratıcı olduğunun da çocukların zihninde yer etmesi gerekecektir. Konu izah edilirken herhangi bir şeye ihtiyacımız olduğunda onu Allah'tan istemek, her ne kadar başka araçlar olsa da o istediğimizi asıl verenin Allah olduğu vurgusunu yapmak önem arz etmektedir.

Allah'ın bu gücünün bir tezahürü olarak O'nun mülkünde hayatını devam ettirenlerin O'na itaat edip isyan etmemeleri gerekir.⁴⁶ Bu gerçeğin de çocuklara izah edilmesi elzemdir. Allah'ın her şeye hükmetmesinin, O'nun hakim olduğu bu evrende emir ve yasaklarına itaat edilmesi, çizdiği sınırlar içerisinde bir hayat sürülmesi, itaatsizlik edilmemesi bir kulluk görevidir. Çünkü yaşadığımız dünyada nasıl ki amir konumundaki kişilerin kurallarına uymak zorundaysak, uymadığımız takdirde cezalandırılıp uyduğumuz takdirde ödüllendiriliyorsak aynı durumun ilahi yasalar için de geçerli olduğunu bilmekle mükellefiz. Bunun farkına varacak çocuk yapacağı kulluğu bir zorlamayla değil görevi olduğu bilinciyle yapacaktır.

Allah'ın tek hükmeden olmasının, sorgulanamaz tek varlık olduğu sonucunu ortaya koyduğu da yine çocuklara öğretilmelidir. Her ne kadar yaptığı işlerin hikmeti anlaşılmaya çalışılsa da onların beğenilmemesi, Allah'ın yanlış bir eylemde bulunduğu iddia edilmesi gibi Allah'a akıl verecek ve yol gösterecek ifadelerden uzak durulması da gerekecektir. Haddini bilmeyen bazı insanların, Allah'ın kâinatta koymuş

⁴⁵ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtul'-Kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 10/219.

⁴⁶ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 17/395-396.

olduğu sistemi beğenmeyip kendilerinin O'ndan daha akıllı olduğunu düşündüğü için ukalaca sözlerine şahit olunmaktadır. Neticede haddini bilen bir insan yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı anlayacak ve sahip olduğu imkânları her iki dünya saadeti için nasıl kullanacağı bilinciyle hareket edecektir. Çocuklarda bu bilincin oluşması, yaşadıkları sürece Allah'ın otoritesine boyun eğmelerine, ilahi iradeye başkaldırmaktan uzak durmalarına sebep teşkil edecektir.

Bugün maalesef özellikle batı toplumlarında Allah'ın otoritesi sorgulanmakta, insanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için aklın ve bilimin yeterli olduğuna, bu ikisine aykırı gördükleri her türlü anlayışın hayatlarına müdahale etmemesi gerektiğine dair bir inanç mevcuttur. Böyle bir anlayışa sahip olmak ateist bir toplum oluşturma amacına yönelik bir çabadır. O nedenle çocukların zihinlerinde, yaratan ve her şeye hükmeden bir Allah anlayışı yer etmelidir.

Hülasa çocuklar tek otorite olarak Allah'ı tanıdıkları ve bu bilinçle yetiştikleri zaman ilahi iradenin arzusu dışında bir hayat yaşamamanın akıllıca olmayacağını ve O'nun istediği gibi bir hayat sürmenin elzem olduğunu idrak edeceklerdir. Çünkü tüm kâinata hükmeden Allah, o kâinatta yaşayan her ferdin yaşantısını da kontrol edecektir. İnsanlar, kâinattaki varlıkların küçük bir kısmını teşkil etmektedirler. Onları yeryüzünün halifesi yapan ve değer veren de yine Allah'tır. O nedenle yaratıcının hükmüne isyan etmeleri akla ziyan bir davranış olacaktır.

3. Yarattıklarına Benzemeyen Allah

Ayetin ikinci kısmı yaratıcının yaratmış olduklarından ayrı bir kategoride değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Orada Allah, kendi niteliklerinden bahsederken "... hiç çocuk edinmeyen, ..." buyurmaktadır.

Yahudi ve Hıristiyanların Üzeyr ve İsa'nın Allah'ın oğlu olduğu iddialarının aksine O, çocuk edinmeyendir.⁴⁷ Meleklerle ilgili iddialar da aynı kapsamdadır.⁴⁸ Böyle bir iddiada bulunmak, yalan söylemek ve

⁴⁷ Muqâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muqâtil*, 3/225; Kurṭubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 15/366; Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 18/232.

⁴⁸ Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 18/232.

Allah'a iftira atmak anlamına gelir.⁴⁹ Çünkü çocuğun babayla aynı cinsten meydana gelmiş olması gerekir. Bu da Allah için bir noksanlık ve felaket olacaktır. Ayrıca çocuk yapmak için çocuğun varlığına ihtiyaç da olmalıdır.⁵⁰ Nesiller de ancak çocuklarla devam edecektir. Allah için böyle bir durum söz konusu olamaz. Allah ebedî mabud olduğuna ve bu sıfatı başkası elde edemeyeceğine göre⁵¹ göklerin ve yerin hâkimi olan böyle üstün bir gücün, kendisine ortak edinmesi abes bir durum olacaktır.⁵² Böyle bir iddianın dinde şirk olarak telakki edilip en büyük günah sayılması, Allah'ı gereği gibi takdir edemeyen, varlığını kavrayamayan insanın kendi acziyetinin farkında olmayıp haddini aşarak hemcinslerini Allah ile aynı seviyede görmesinden kaynaklanmıştır. Bu, cahilce bir hareket⁵³ olmanın yanında aynı zamanda ilahi iradeye bir başkaldırının da göstergesidir.

Kuşkusuz belli bir yaşa gelinceye kadar çocukların Allah inancı somut varlıklarla kıyaslama yoluyla şekillenecektir. Mesela yedi yaşından önce çocuk, Allah'ın, annesi, babası, çocukları olamayacağını, bir şey yiyip içmeyeceğini vb. anlayamaz. O yüzden O'nun insanın ihtiyaç duyduğu yeme-içme, barınma gibi şeylere muhtaç olduğunu düşünür.⁵⁴ Bunun ötesinde Allah'ın kendi cinsinde bir varlık olmadığını ve yaratılmışlar gibi doğma ya da doğurulma niteliklerinin kendisine yakıştıramayacağını düşünemez.

Bu gerçeklikten hareketle çocuklara Allah'ın, yarattığı nesnelere benzemeyeceğinin, O'nun eşsiz benzersiz bir yapısının olduğunun, herhangi bir nesne örneğinde düşünülemediğinin yaşına uygun bir şekilde izah edilmesi gerekmektedir. Bu durum basit bir örneklen-dirmeyle, çocuğun, yaptığı bir resimden, toprak ya da ahşap şekillerden farklı olacağı gösterilmek suretiyle anlatılabilir. Çünkü çocuğun meydana getirdiği şey belli bir standartta kalacak ve o, kendisiyle aynı

⁴⁹ Taberî, *Cāmi' u'l-beyān*, 17/396.

⁵⁰ Mātūrîdî, *Te'vilātu'l-Şur'ân*, 10/219.

⁵¹ Rāzî, *Meġāilihü'l-ġayb*, 24/46.

⁵² İbn 'Aşûr, *et-Taġrîr ve't-tenvîr*, 18/318.

⁵³ Ebü'l-A'la el-Mevdûdî, *Teġhîmü'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1995), 3/572.

⁵⁴ Çankırlılı, *Çocuğun Manevi Eğitimi*, 104.

özelliklere sahip bir varlık meydana getiremeyecektir. Dolayısıyla bir varlığı ancak kendisinden daha üstün niteliklere sahip başka bir varlık meydana getirebilecektir.

Bunun yanında Allah'ın yarattıklarının sadece insanlar olmayıp başka gezegenlerde insandan daha üstün niteliklere sahip varlıkların da bulunabileceği, o nedenle de bazı din mensuplarının iddia ettiği gibi herhangi bir insanın Allah'ın oğlu ya da yakını olmasının mümkün olmayacağı üzerinde durulabilecektir. Çünkü insanoğlu kâinatın küçük bir parçasında hayatını devam ettirmektedir. Oysa Allah, o kâinatın tek hâkimi ve yaratıcısıdır. O'nun, yarattığı, kendisine göre çok küçük bir parçası olan dünya gezegenindeki küçücük bir varlık olan insanla ünsiyet kurulması mantiken de mümkün gözükmemektedir.

Diğer taraftan herhangi bir insanla Allah arasında ünsiyet kurulduğu zaman artık O'nun da yarattıklarının seviyesinde sıradan bir varlık hüviyetine bürünebileceği, bunun ise her şeyi yaratan ve yöneten Allah'ın şanına yakışmayacağı, otoritesinde zafiyet meydana getireceği çocuğa anlatılabilecektir. Çünkü insanla özdeşleşen, onlarla aynı konumda yer alan bir yaratıcının insanlara hükmetmesi, onlar üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunması mümkün olmayacaktır.

Neticede Allah'ın, her şeyin yaratıcısı ve hakimi olması, diğer varlıklardan farklı ve onlarda bulunmayan niteliklere sahip olmasını gerektirir. Dolayısıyla Allah'ın sonsuz güç sahibi olduğunu idrak eden bir çocuğa, başkalarının yardımı olmadan hayatını devam ettiremeyen, en güçlü olduğu dönemlerde dahi toplumdaki diğer insanlarla görev paylaşımı yapmak suretiyle yaşamını idame ettireceği ihtiyaçlarını karşılayabilen, hastalanmasına, ölmesine engel olamayan bir varlığın Allah ile ünsiyet bağının olamayacağını anlatmak zor olmayacaktır.

4. Dengi ve Ortağı Olmayan Allah

Bu bölüm her ne kadar bir öncekiyle benzerlik arz ediyor olsa da önceki bölümü Allah'ın, yarattığı şeylerden farklı olarak değerlendirilmesi, onlarla herhangi bir ünsiyet bağının bulunmaması, bu bölümü ise Allah'ın gerek yaratma gerekse hükmetme noktasında başkasının

yardımı olmadan bu eylemleri gerçekleştirmesi bağlamında ele aldığı-mızdan ayrı bir başlık oluşturmayı tercih ettik. Nitekim yarattıklarına benzemeyen Allah'ın, mülkünde ortağı olamayacağı, aynı güce sahip başka bir varlık olmadığı için eşsiz olacağı ayetin ilgili kısmında "... mülkünde ortağı bulunmayan, ..." şeklinde ifade edilmiştir.

Bazı insanlar, Allah'ın büyüklüğünü bildikleri halde üstün vasıflara sahip olduğunu düşündükleri bazı varlıkları O'na denk kabul etme, şirk koşma gibi bir yanılsa da zaman zaman düşmektedirler. Bu meyanda ayette geçen bu ifade, kendi mülkünde olan yarattıklarının O'na ortak koşulmaması ve ibadetin yalnızca Allah'a yapılması yönünde bir uyarıdır.⁵⁵ Zaten Allah'ın gerçek güç ve yetki sahibi olduğu kabul edildiği zaman hiç kimse O'ndan başkasına kulluk etme yanışına düşmeyecektir.⁵⁶ Allah'a denk başka varlıkların kabul edilmesi daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah'ı gereği gibi takdir edememekten kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan şirk koşulacak varlığın da ortak kabul edildiği varlıkla aynı cinsten, aynı şekilden olması ve böyle bir ortaklığa da ihtiyaç duyulması gerekir.⁵⁷ Oysa Allah, buna ihtiyaç duymayan tek ilahdır. Kul bunu anlayınca başka şeylerden korkmaz ve onlardan bir şey beklemmez. Kalbini sadece Allah'ın merhametiyle ve lütfuyla meşgul eder.⁵⁸ Allah'ın, mülkün tek sahibi olduğunu, bu konumda başka birinin olmayacağını bilir.⁵⁹

Şüphesiz tevhid inancını benimseme, şahsiyet oluşumunda önemli değişimlerin meydana gelmesindeki ilk aşamadır.⁶⁰ Allah'ın, mülkünde tek otorite olduğunun bilinmesi ise tevhid ilkesinin omurgasını oluşturmaktadır. O nedenle Allah'ın bu gücü, otoritesi çocuğun zihninde yer etmelidir ki sağlam temele dayalı olarak inancını şekillendirebilsin.

Elbette ki bu gerçeğin çocuklara anlatılması onların yaşına uygun bir şekilde olmalıdır. Şöyle ki Allah'ın ne kadar büyük olduğunu soran

⁵⁵ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 17/396.

⁵⁶ Mevdüdü, *Teşhîmü'l-Kur'ân*, 3/572.

⁵⁷ Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, 10/219.

⁵⁸ Râzî, *Me'âtil-hu'l-ğayb*, 24/46.

⁵⁹ Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/513; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 18/232.

⁶⁰ Osman Necatî, *Kur'an ve Psikoloji*, trc. Hayati Aydın (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 244.

çocuğa, O'nunla başka varlıkları kıyaslama imkânı olmadığından vücut yapısı olarak değil yaptığı işlerden dolayı büyük olduğunu anlatmak gerekir.⁶¹ Mesela birine büyük insan derken onun bedeni yapısından dolayı değil daha bilgili, daha yetenekli vb. özelliklerinden dolayı böyle dendiğini örnek olarak verebiliriz. Bununla birlikte bir insan büyük olsa da dağları yıldızları vb. yaratamaz. O yüzden Allah onlardan daha büyüktür,⁶² deriz. Çocuğun bunu algılaması tabii ki ilk çocukluk yıllarında kolay olmayacaktır. Daha sonraki dönemlerinde ancak bunu anlaması mümkün olabilecektir.

Diğer taraftan Allah'ın bir ortağının olması için onun yardımına ihtiyaç duyması gerekecektir. Oysa Allah'ın böyle bir yardıma ihtiyacının olmayacağı açıktır. Tek başına yapabileceği işlerde kendi gücünü ispatlama adına başkasının yardımını istemeyen bir çocuğa bunun Allah'ın gücü ekseninde anlatılması mümkündür. Nasıl ki bir insan birçok konuda başkalarından yardım almadan bazı işleri yapabiliyorsa ondan çok daha güçlü olan yaratıcı, çok daha kolay bir şekilde ve de kendi yarattığı nesnelere herhangi bir yardım almadan idare edebilecek güçtedir. Yaratmaya güç yetiren onları idare etmeye de muktedirdir.

Allah'ın denginin olmamasının, O'nun her halükârda hayatımızın merkezinde olması anlamına geldiğinin de çocuğa izah edilmesi gerekecektir. O'nun emir ve yasaklarına her daim riayet edilmesi, başka unsurların Allah'ın hükümlerinin önüne geçirilmemesi, yaratılmış olan hiçbir şeyin O'nun kadar bizim için değerli olmaması icap edecektir. Dengi olmaması demek zaten bizim için hayattaki hiçbir şeyin Allah'ın hükümleri kadar önemli olmaması anlamı taşıyacak bu da daha iyi bir kul olma gayretini beraberinde getirecektir.

Özetle Allah'ın sonsuz güç sahibi olması, gerek kâinatı yaratma ve idare etme gerekse yarattıklarıyla bağ kurma konusunda başkalarına muhtaç olmaması anlamına gelmektedir. O'na şirk koşma ise acizlik, güçsüzlük gibi nitelikleri Allah'a isnat etmek demektir ki bu O'na yapılabilecek en büyük saygısızlıktır. O nedenle Allah'ın, bütün yarattık-

⁶¹ Çankırlı, *Çocuğun Manevi Eğitimi*, 104-105.

⁶² Çankırlı, *Çocuğun Manevi Eğitimi*, 105.

larının ihtiyaçlarını karşılayabilecek ve onların yaşamlarını sürdürmelerini sağlayabilecek şekilde güç ve kuvvet sahibi olduğu bilinci çocukların zihinlerine yerleştirilmelidir ki onlar, en üstün otoritenin Allah olduğunu, ihtiyaçları O'na arz etmek, Allah'ın hükümlerine karşı olan anlayışları reddetmek gerektiğini anlayabilsinler.

5. Her Şeyi Yaratın Allah

Allah'ın denginin olmaması, O'nun her şeyi yaratmasının bir sonucudur. Var olan her şeyin tek yaratıcısı olan Allah, ayetin ilgili kısmında bu niteliğini "...her şeyi yaratıp..." sözüyle dile getirmiştir. Dolayısıyla görülen ya da görülmeyen, yaratılmış ya da yaratılacak olan her şeyin tek var edicisi Allah'tır. O'nun dışındakiler, böyle bir güce sahip olmadıkları için yalnızca kendi hayatlarını devam ettirecek yapıdadırlar.

Elbette ki Allah'ın bu yaratması gelişigüzel değildir. Varlıkları olması gerektiği gibi yaratmaktadır.⁶³ O nedenle mülkünde olanların efendilerine itaat ve ibadette O'nu tek kabul etmeleri, O'na hizmet etmeleri gerekir.⁶⁴ Ayetin bu kısmı, Allah'ın, bazı şeyleri yaratmadığı şeklindeki Mutezile'nin iddialarına da cevap olarak görülmüştür.⁶⁵ Gerek Mutezile'nin, kulların da yaratma yetisine sahip olduğu, gerekse başka varlıkların yaratma gücüne sahip olduğu iddialarını reddeden bir ifade olarak da değerlendirilmiştir.⁶⁶ Allah, bu yaratmayı, iradesine göre takdir ettikten sonra gerçekleştirmektedir. İnsanı ise özel bir maddeden ve şekilden yaratmıştır.⁶⁷ Dolayısıyla ayetin bu kısmı, Allah'ın dışındaki bütün varlıkların yaratılmış olduğuna, O'nun da her şeyin rabbi, meliki, ilahı olduğuna işaret etmektedir.⁶⁸ Bu kadar güçlü bir varlığın, yaratıklarından çocuk edinmesi ise tuhaf bir durum olacaktır.⁶⁹ Böyle bir

⁶³ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil*, 2002), 3/225.

⁶⁴ Taberī, *Cāmi' u'l-beyān*, 17/396.

⁶⁵ Māturīdī, *Te'vilātu'l-Ḳur'ān*, 10/220; Rāzī, *Mefātiḥu'l-ğayb*, 24/46.

⁶⁶ Ḳurṭubī, *el-Cāmi' li-ahkāmī'l-Ḳur'ān*, 15/366.

⁶⁷ Beyḏāvī, *Envāru't-tenzīl*, 2/513; Ālūsī, *Rūhu'l-me'ānī*, 18/233.

⁶⁸ Ebü'l-Fidā' İbn Keşīr, *Tefsīru'l-Ḳur'āni'l-'Azīm*, thk. Muştafā es-Seyyid Muḥammed (Kahire/ Gize: Mu'essesetu Ḳurṭuba, Mektebetu'l-Evlādi's-Şeyḫ li't-Turāş, 2000), 10/284.

⁶⁹ İbn 'Aşūr, *et-Taḥrīr ve't-tenwīr*, 18/318.

iddia yaratanla yaratılanı aynı seviyede görmek olacaktır ki bu aklen de mümkün gözükmemektedir.

Küçük-büyük her şeyin yaratıcısının Allah olması, O'nun mükemmel sıfatlara sahip olacağı anlamına da gelmektedir.⁷⁰ Bu da O'nun, yarattıklarından çok daha üstün bir konumda ve de tek otorite olması demektir. Böyle bir durumda, yaratılmış olanlar, hayatlarını devam ettirebilmek için O'nun, ihtiyaç duydukları şeyleri yaratmasına hayatları boyunca muhtaçtırlar.

Çocukların, Allah'ın yaratma gücünü anlamaları çok daha kolay gözükmemektedir. Onların zihninde zaten üstün bir varlık inancı mevcuttur. O nedenle Allah'ın her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten olması, çocuğun O'na sığınması için Allah'ı bir güven ve sığınak kaynağı olarak görmesine vesile olacaktır.⁷¹ Diğer bir deyişle her şeyi yaratan Allah'ın, kendisine ihtiyacı olan şeyleri vereceği düşüncesi çocuğu Allah'a yaklaştıracak, o, isteklerini dua vasıtasıyla Allah'a arz edecektir.

Çocuktaki Allah inancı kâinatta gördüğü o muhteşem sistemi daha iyi anlamasıyla gelişecek bir yapı arz etmektedir. Nitekim deneysel psikolojiye göre okul çağı öncesindeki çocuk, çevresinde gördüğü birçok şeyin insan eliyle yapıldığını, dağlar, denizler, yıldızlar gibi daha büyük varlıkların ise çok daha güçlü bir insan tarafından yapıldığını düşünmektedir. Çocuğun soyut zekâsının gelişmesiyle bu düşünce Allah inancının kabul edilmesini sağlamaktadır.⁷² Dolayısıyla çocuğun zihnindeki üstün varlık inancının, doğru yönlendirilmek suretiyle Allah olarak onun zihnine yerleştirilmesi mümkündür.

Neticede insanın gücünün sınırlı, yaratıcının gücünün ise sınırsız olduğu düşüncesi de çocuk tarafından kabullenilecektir. Bu kabulleniş onu, yaratıcıya boyun eğmeye, O'nun istediklerini yapıp, yasaklarından kaçınmaya da götürecektir. Çünkü bunun olumlu ve olumsuz sonuçları olacaktır. Her ne kadar bazı insanlar bu düşüncüyü bastırmaya çalışsalar da hayatlarının bazı dönemlerinde yaratıcı karşısındaki acizyetlerinin

⁷⁰ İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 18/318.

⁷¹ Yavuz, *Çocuk ve Din*, 126.

⁷² Çankırlı, *Çocuğum Manevi Eğitimi*, 103.

farkına varmaktadırlar. Fırtınalı bir havada gemide bulunan tüm yolcuların Allah'a dua ettiğinden bahseden ayet⁷³ buna güzel bir örnektir.

Allah'ın her şeyi yaratan olması, hayata sürekli müdahil olduğunun da göstergesidir. Bazılarının iddialarının aksine O, yaratıp bir köşeye çekilmemiştir. Her daim de yaratmaya devam etmektedir. Yaratıktan sonra müdahil olmasaydı ortaya çıkacak sorunlarda çözüm mercii kalmayacak, böyle bir durumda hayatta sıkıntılar baş gösterecekti. O nedenle yaratıcının müdahalesi kaçınılmazdır ve yaratıklarının lehine bir durumdur. Çünkü yaratan yarattığını en iyi bilendir. Teşbihte hata olmasın, nasıl ki bir beyaz eşyayı yapan kişi onun özelliklerini, kullanacak olandan daha iyi biliyor ve yanında bir kullanım kılavuzu hazırlıyorsa insanı yaratan da onu en iyi bilen ve huzurlu bir yaşam için kurallar koyandır. Bu gerçeğin de çocuklara izah edilmesi gerekecektir.

Hülasa Allah'ın, ihtiyaç duyulan her şeyi yaratan olması, çocuğu Allah'a yaklaştıran en önemli etkenlerden bir tanesidir. O nedenle Allah inancının anlatılmasında bu vurgunun yapılması önemlidir. Sonuçta her şeyi kendi imkânlarıyla ya da anne-babasının yardımıyla elde edemeyeceğini çocuk belli bir süre sonra anlayacaktır. Dolayısıyla giderilmeyen ihtiyaçları için başka bir mercie başvurma ihtiyacı hissedecektir. O ihtiyacı karşılayacak olanın Allah olduğu fakat bunu rastgele değil bir düzene göre gerçekleştirdiği hakikatiyle durumun izah edilmesi çocuğun hem ihtiyacını Allah'a arz etmesine hem de istediği bir şey karşılanmadığında bir küskünlük hissetmemesine vesile olacaktır.

6. Kâinata Bir Düzen Var Eden Allah

Kâinata eşsiz bir düzenin var olduğu artık herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu hakikat bilinmesine rağmen bazı insanlar böylesi bir düzeni var edeni başka şekilde yorumlamaktadırlar. Oysa evrende mükemmel bir nizamın var olması kendiliğinden meydana gelecek bir durum değildir. Ayrıca bu düzeni var edenin de üstün bir varlık ol-

⁷³ “Gemiye bindikleri zaman, dini yalnız O'na has kılarak (ihlâsla) Allah'a yalvarırlar. Fakat onları sâlimen karaya çıkarınca, bir bakarsın ki, (Allah'a) ortak koşmaktadırlar.” (el-Ankebût 29/65).

ması gerekir. Bu hakikat ayetin ilgili kısmında şöyle ifade edilmektedir: “...her şeye bir nizam veren ve mukadderatını tayin edendir.”

İbn Abbas’ın, bu ifadeyi, kıyametten önce ve sonra yaratılacakların miktarını belirlemek olarak tefsir ettiği⁷⁴ nakledilmektedir. İbn Abbas’ın bu görüşünü Kurtubî (ö. 671/1273) de dile getirmiştir.⁷⁵ Çelişki, düzensizlik, uygunsuzluk olmayacak şekilde her şeyi düzenleyen⁷⁶ şeklinde de yorumlanmıştır. Bazıları ise bu ifadeye iki anlam verileceğini söylemiştir. Birincisi, kâinattaki bu düzenin Allah’ın birliğine ve uluhiyetine delil olması, ikincisi, yaratılmışların tamamı bir araya gelseler, O’nun gücünün sınırlarını bilemeyecekleridir.⁷⁷ Ayet ayrıca her şeyin ömrünü, rızkını, yaratılacakların miktarını belirlemek olarak da tefsir edilmiştir.⁷⁸ Başka bir yorum, Allah’ın, varlıkları yarattıkları cinsine uygun şekilde var eden, belli bir süreye ve gayeye göre yaratan olması⁷⁹ şeklindedir.

Ayette geçen bu ifadenin anlamıyla ilgili üç görüş olduğundan da bahsedilmiştir. Birincisi, Allah’ın, herhangi bir çelişki, uyumsuzluk olmaksızın yeri ve gökleri düzenlemesi; ikincisi, maslahata uygun olarak yaratması; üçüncüsü ise ecel, rızık gibi hususları belirlemesidir.⁸⁰ Yaratıklarının fiillerini ve özelliklerini iradesine göre şekillendiren olması şeklinde de anlaşılmıştır. İnsana anlayış, idrak ve düşünme yetisi vermesi bu kabildendir. Belli bir zamana kadar ömür vermek de bu ifadenin kapsamına dahil edilmiştir. Aynı şekilde yaratmasında çelişki olmayan da bu bağlamda değerlendirilmiştir.⁸¹ Her şeyde bir düzen var eden,

⁷⁴ Ebü’l-Hasen el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basîf*, thk. Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed Müdeymîg (Riyad: Câmî’atu’l-İmâm Muḥammed b. Su’ûd el-İslâmiyye-İmâdetu’l-Bahşi’l-İlmî 1430), 16/404.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Ḳur’ân*, 15/366-367.

⁷⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/396; el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl fi tefsîri’l-Ḳur’ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir, ‘Uşman Cumu’a Dumeyriyye, Suleymân Musallem el-Ḥaraş (Riyad: Dâru Ṭaybe, 1409), 6/71.

⁷⁷ Mâturîdî, *Tevîlâtü’l-Ḳur’ân*, 10/220.

⁷⁸ el-Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 6/71.

⁷⁹ Ebü’l-Kâsım ez-Zemaşerî, *el-Keşşaf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vîl*, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd - ‘Âli Muḥammed Mu’avvaḍ (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1998), 4/331.

⁸⁰ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr* (Beirut - Dimeşk: Mektebetu’l-İslâmî, 1984), 6/72.

⁸¹ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/513.

daha önceden takdir ettiklerini zamanı geldiğinde hayat bulduran,⁸² yaratıklarının miktarını ve sınırını rastgele değil belirli bir ölçüde sağlam, çelişkisiz yapan⁸³ tarzında yorumlar da mevcuttur.

Çocukların zihinlerine kâinattaki bu harikulade nizamı var eden yaratıcının büyüklüğü ve yaratıklarını düşünerek bunları var ettiği de yerleştirilmelidir. Bunu anlaması için de tabiatta gözlem yapması önemlidir. Allah'ın bir sanatı olan tabiatın Allah tarafından yaratıldığını çocuğa anlatmak için o tabiatın güzelliğini temaşa etmesini ona dokunmasını, çiçeklerle, böceklerle zaman geçirmesini sağlamak gerekecektir.⁸⁴ Bu güzelliği gören çocuk, Allah'ın, kullarını sevdiğini, onlar için güzellikler var ettiğini anlayacaktır.

Sosyal hayatta karşılaşılan düzen/düzensizlik örneklerinden hareketle Allah'ın kâinata bir düzen yerleştirmesi de örnek olarak anlatılabilecektir. Mesela herhangi bir kurumda ya da ortamda yerleşmiş bir düzenin hayatı kolaylaştırma anlamında ne kadar önemli olduğu, düzensizliğin ise karmaşaya, huzursuzluğa sebep olacağı çocuklara anlatılabilir. Nitekim hayatımızda bunun örnekleri çokça mevcuttur. Kâinata kıyasla küçücük bir kurumda dahi düzeni sağlamak bu kadar kolay olmuyorsa koskoca kâinata kusursuz bir düzeni var etmesi Allah'ın büyüklüğünü ve yaratıklarının huzur içerisinde olmasına verdiği önemi de göstermektedir. Ayrıca insanın ürettiği birçok teknolojik alet onun, etrafında gördüğü varlıklardan esinlenerek meydana getirilmiştir. Kuşlardan esinlenilerek yapılan uçaklar buna örnektir. Bu da Allah'ın insana verdiği bir ilham ve hayatı kolaylaştırma ve de orada bir düzen var etme adına büyük bir lütuftur.

Bunun yanında somut örnek olması açısından güneşin, bulutların, denizlerin, dağların, ormanların hayatımıza kattığı faydalardan da söz edilebilir. Çünkü bütün bunlar kâinattaki düzenin göstergesidir. Bunlar olmasaydı hayatta karşılaşacağımız güçlüklerin neler olacağı üzerinde durulabilir. Bunu yer ve zaman mefhumunu iyi kullanarak yapmalıdır. Çok soğuk bir havada güneşin, kuraklık mevsiminde yağmurun, kavu-

⁸² Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'aqli's-selîm*, 4/156; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 18/233.

⁸³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/319.

⁸⁴ Çankırlı, *Çocuğum Manevi Eğitimi*, 114-115.

rucu güneş altındayken ağacın ne kadar büyük bir nimet olduğundan ve eğer Allah bunları yaratmasaydı kulun ne büyük sıkıntılara maruz kalacağından söz edilebilir.

Özet olarak kâinatta bir düzen var edilmesi yaratılmış olanların hayatlarını kolaylaştırma adına ilahi bir lütuftur. Allah'ın, kullarına verdiği değer de bir göstergesidir. Kendisine bahşedilen bu ilahi nimeti bilip ona göre hayatını düzenlemesi kulun sorumluluğundadır. Kulların hatalarından kaynaklanan tabiattaki düzensizlikler ilahi yasayı bilmemekten ya da sorumsuzca davranmaktan kaynaklanmaktadır. Çocukların zihinlerine hem bu ilahi düzenin mükemmelliği hem de ona uygun hareket etmenin gerekliliği yerleştirilirse bu kabil bir hareket Allah'ın büyüklüğünü takdir etme ve de tabiatı tahrip etmeme gibi bir faydayı temin edecektir.

Sonuç

Allah'ın, sonsuz güç sahibi olması ve hiçbir şeye muhtaç olmayıp diğer varlıkların kendisine muhtaç olmasına dair vasıflarından bahseden bu ayet, hayatının ilk dönemlerinde çocuğun zihninde yaratıcıyı ve kendini doğru konumlandırması, yaratılış gayesinin farkına varması, bunun sonucunda da hayattaki sorumluluğunun bilincinde bir hayat sürmesine sebep teşkil edecek bilgiler ihtiva etmektedir. Diğer ayetlerde de her ne kadar Allah'ın gücünün sonsuz olmasıyla ilgili sıfatlarından bahsediliyor olsa da bu vasıfların bir arada zikredildiği ayet burasıdır. Başka ayetlerde bu vasıfların bir ya da ikisinin yer aldığı görülmektedir.

En başta Allah'ın dünyada ve de tüm kâinatta tek otorite olduğu, O'ndan daha üstün bir varlığın bulunmadığı, dolayısıyla yarattıklarının O'na itaat etmesi gerektiği bilinci çocuğun zihnine yerleştirilmelidir. Böylesi üstün bir güce sahip varlık ile yarattığı herhangi bir kul arasında ünsiyet bağı kurmak yaratıcı ve yaratılanı iyi tanımamak, konumlarını tespit edememek anlamına gelecektir. O nedenle yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkın ortaya konması çocuğun zihninde Allah'ın diğer varlıklarla kıyaslanmayacak şekilde aşkın bir varlık olduğu bilincini oluşturacak ve o, böylesi sapkın bir düşüncenin anlamsız olduğunu fark edecektir.

Allah'ın sonsuz güç sahibi ve tek otorite kabul edilmesi bilinci çocuğun zihninde yer ettiği zaman bunu O'na karşı bir itaat ve de iyi bir kul olma arzusu takip edecektir. Bu düşünce hem bir saygıdan hem de yaratıcının arzu ettiği bir hayatı yaşadığı zaman mükâfat elde edeceği, tersi bir durumda ise cezalandırılacağına dair zihni alt yapısından kaynaklanacaktır. Elbette ki özellikle ilk çocukluk döneminde Allah'ın azabıyla çocuğun korkutulması eğitim açısından tercih edilmeyen bir durumdur. On yaşından sonra ancak usulüne uygun bir şekilde bu konuya yer verilmesi daha doğrudur. O zamana kadar ödülle motive edilmesi Allah'ı severek O'na yakınlaşmasına vesile olacaktır.

Çocuğun dikkati, Allah'ın büyüklüğünü gösteren delillere ve yarattığı güzelliklere çevrildiği zaman onda Allah sevgisinin ve O'na bağlılığın teşekkül etmesinde bunların büyük bir etki meydana getirmesi kaçınılmazdır. Örneğin sahip olduğu her şeyi Allah'ın yaratmış olması, O'nun kâinatta bir düzen var etmesi, insanoğlunun olumsuz müdahalesi olmazsa doğal çevrenin insana huzur verecek bir yapıda olacağı gibi hususlar bunlardandır. Bütün bunları gören çocukta, yarattığı varlıkları çok sevdiği için Allah'ın, bu nimetleri onlara verdiği duygusu oluşacaktır. Bunun yanında Allah'ın bir elçisi olan peygamberinin de ümmetine olan düşkünlüğü, özellikle çocuklara olan sevgisi de çocukların dikkatlerine sunulabilecek unsurlardır.

Netice olarak çocuğa somut olarak gördüğü nesnelere hareketle Allah'ın gücünün sonsuzluğu anlatılmaya çalışılırsa bunun büyük faydası olacaktır. Soyut anlatım ise on yaşından itibaren mümkün olacaktır. Kendisine sunulan imkânlarla teşekkür etmeyi öğrenen bir çocuk Allah'ın bunca nimeti karşısında O'na minnet duymanın bir vefa örneği olduğunu anlayacaktır. Elbette ki güçlü bir yaratıcıya boyun eğmek, insanın acziyetini düşündüğümüzde zorunlu olarak gerçekleşebilecek bir durumdur. Fakat kendisine verilen nimetler ekseninde bir boyun eğiş sevgiye ve gönülden gelen saygıya dayalı olacaktır. Bunun sonucunda Allah'a karşı gösterilen kulluk kişinin mutlu olmasına, kulluk sorumluluğunu yerine getirirken istekli ve fedakârca bir tutum sergilemesine sebep teşkil edecektir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San‘ânî. *el-Muşannef fi’l-ḥadis*. Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 1436/2015.
- el-Âlûsî, Şehâbeddîn Maḥmûd. *Rûḥu’l-me‘ânî*. Beyrut: Dâru’l-İhyâ’i’t-Turâşî’l-‘Arabî, ts.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah’ı Nasıl Anlatalım*. İstanbul: Timaş Yayınları, 30. Basım, 2013.
- Bahadır, Abdulkerim. “Çocukta Dini İlgi ve Düşüncenin Gelişmesi ve Allah İnancının Öğretilmesinde Metodlar”. *Mehir Dergisi* 3 (1999), 60-62.
- el-Begâvî, Ferrâ’. *Me‘âlimu’t-tenzîl fi tefsîri’l-Ḳur‘ân*. thk. Muhammed ‘Abdullah en-Nemir, ‘Uşman Cumu‘a Dumeysiyye, Suleymân Musallem el-Ḥaraş. Riyad: Dâru Ṭaybe, 1409.
- el-Beydâvî, Nâsîrüddîn. *Enwâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. thk. Muḥammed Subhî Ḥasen Hallâk, Muḥammed Aḥmed el-Etraş. Beyrut: Dâru’r-Reşîd-Mu’essesetu’l-İmân, 2000.
- Bilgin, Beyza- Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 4. Basım, 1999.
- Çamdibi, H. Mahmut. *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1994.
- Canan, İbrahim. “Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber”, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*. ed. İ. Lütfî Çakan. 203-244. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1988.
- Çankırlı, Ali. *Çocuğun Manevi Eğitimi*. İstanbul: Zafer Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Ebu’s-Su‘ûd. *İrşâdu’l-‘aqli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*. thk. ‘Abdülkâdir Aḥmed ‘Aṭâ’. Riyad: Mektebetu’r-Riyâdî’l-Hadişe, ts.
- Güler, Zekeriya. *Hz. Peygamber Toplum ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed eṭ-Ṭâhir. *eṭ-Taḥrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984.
- İbnu’l-Cevzî. *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. Beyrut - Dimeşk: Mektebetu’l-İslâmî, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi’l-eḥâdis ve’l-âşâr*. thk. Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim b. Muhammed. Kahire: el-Fârûku’l-Hadişe, 1429/2008.

- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'Azîm*. thk. Muştafâ es-Seyyid Muḥammed. Kahire/Gize: Mu'essesetu Ķurṭuba, Mektebetu'l-'Evlâdi'ş-Şeyḥ li't-Turâs, 2000.
- Karaköse, Şaban. "Çocukluk Dönemi Din Öğretimi". *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 15-34. İstanbul: TİDEF Yayınları, 2009.
- el-Ķurṭubî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-Aḥkâmî'l-Ķur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Tevlâtü'l-Ķur'ân*. thk. Halil İbrahim Kaçar, Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'la. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. Trc. Muhammed Han Kayanî. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Muḳâtil b. Suleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte. Beyrut: Mu'essesetu'l-Târîḫi'l-'Arabî, 2002.
- Necati, Osman. *Kur'an ve Psikoloji*. Trc. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1991.
- Öcal, Mustafa. "Okul Öncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 59-80.
- er-Râzî, Faḥruddîn. *Mefâtiḥü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1991.
- eṭ-Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Ķur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- el-Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîru'l-basîṭ*. thk. Abdullah b. Abdülaziz b. Muhammed Müdeymîğ. Riyad: Câmi'atu'l-İmâm Muḥammed b. Sü'ud el-İslâmiyye-İmadetu'l-Baḫşi'l-İlmî 1430.
- Yavuz, Kerim. *Çocuk ve Din*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1994.
- ez-Zemaḫşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'ikî't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.



KUR'ÂN'IN İ'CÂZ YÖNLERİNDEN BİRİ: GELECEK İLE İLGİLİ HABER VERMESİ

One of the Interior Aspects of the Qur'an: News About the Future

Abdurrahim Kaplan

Dr. Öğr. Üyesi Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Mardin / Türkiye.

Assist. Prof., Artuklu University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences,
Mardin / Turkey.

nureyn47@hotmail.com, Orcid: 0000-00026259-0726

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13 Ocak/January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Nisan /April 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 61-91

Atıf / Citation: Kaplan, Abdurrahim. "Kur'ân'ın İ'câz Yönlerinden Biri: Gelecek ile İlgili Haber Vermesi [*One Of The Interior Aspects Of The Qur'an: News About The Future*]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 (Haziran/June 2021): 61-91.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.860730>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Abdurrahim Kaplan**).

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

Öz

Kur'an'ın nüzül gayesi yeryüzünde tevhid inancını te'sis edip insanları dünya ve âhiret saadetine ulaştırmaktır. Bu gayeyi birtakım kural ve kaidelerle gerçekleştiren Kur'an, bu süreçte en büyük vazifeyi peygamberlere vermiştir. Dinler tarihi ve mukaddes kitaplardaki bilgilere göre bütün peygamberler insanların karşısına mu'cizelerle çıkmışlardır. Peygamberlerin getirdikleri mu'cizeler, ilâhî bir kudrete dayanan, insan gücünün üstündeki olaylardır. Hz. Muhammed de her peygamber gibi birtakım mu'cizelerle insanların karşısına çıkmıştır. Onun en büyük mu'cizesi ise kendisine inzâl olunan Kur'an'dır. Kur'an'da yer alan mu'cizelerin bir kısmı insanların his ve duygularına hitap ederken diğer bir kısmı ise onların akıl, fikir ve mantığına hitap etmektedir. Kur'an'ın i'câz yönü daha çok dil konusuna ve geleceğe yönelik olarak ilmî konulara yöneliktir. Kur'an; düşünen, akıl sahibi olan insanların, ibret, hikmet, öğüt ve benzeri mu'cize ifade eden bilgilerden faydalanmalarını talep etmektedir. Çünkü kişi akıl ve düşüncesini harekete geçirmekle doğrulara ulaşabilmektedir. Bu da Kur'an'ın mu'cizelerle dolu olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an'daki mu'cizeler konusunda çalışmalarda bulunan âlimler, kendilerine göre tasnifler yapmış ve yorumlarda bulunmuşlardır. Telif edilen bu çalışmalarda Kur'an'ın; dil ve belagat yönünden i'câzı, ilmî i'câzı, geçmiş ve gelecekte haber verme yönünden i'câzı, ortaya koyduğu insan hak ve hukuku istikametindeki i'câzı ve benzeri konularda çeşitli görüşler ileri sürülmüş, bu konularda açıklamalar yapılmıştır. Biz ise bu çalışmada gelecekte haber verme yönünden Kur'an'ın i'câzı üzerinde durmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İ'câz, Gelecek, Haber.

Abstract

The purpose of the Qur'an is to establish the belief in monotheism in the world and to bring people to happiness in the world and the hereafter. The Qur'an aims to do this with specific rules and gives the essential duty to the prophets in this process. According to the information in the history of religions and holy books, all the prophets had miracles. The miracles brought by the prophets are events that are based on divine power, that is, beyond human power. Prophet Muhammed, like every prophet, had some miracles. Its greatest miracle is the Qur'an. While some of the miracles in the Qur'an appeal to the feelings and emotions of the people, some of their appeal to their minds, ideas and logic. The uniqueness of the Qur'an focuses more on language and scientific subjects for the future. The Qur'an demands that people who think and have intelligence benefit from the knowledge that expresses superior wisdom, advice and similar miraculous information. Because the limit of brain and thought is up to a certain extent. This reveals that the Qur'an is full of miracles. Different views are put forward regarding the division of miracles in the Qur'an into parts. Scholars who work on this issue make comments by making classifications. In these copyrighted works, various opinions are put forward in terms of language and rhetoric of the Qur'an, its scientific knowledge, its insight in terms of informing about the past and the future, its human rights and law, and similar issues, explanations are made on these issues. In this study, we focus on the content of the Qur'an in terms of informing the future.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Unique, Future, News.

Giriş

Kur'ân, ilim ve edebiyat yönüyle fevkaledede ve mükemmel özelliklere sahip bir şekilde nâzil olmuştur. Kur'ân'da, geçmiş ümmetlerin kıssalarından haber verildiği gibi gelecekte cereyan edecek hâdiseler hakkında da bilgiler verilmektedir. Bununla beraber Kur'ân'da kâinatın oluşumu, gökyüzündeki cisimler, tabiat olayları ve benzeri konulara da dikkat çekilmekte, insanların bu konular hakkında düşünerek ders ve ibret almaları istenmektedir. Kur'ân'ın insanların benzerini getirmekten aciz kaldıkları ilâhî kelimeler olduğu vurgusu bizzat Kur'ân tarafından yapılmaktadır. Hicri üçüncü yüzyıldan sonra İslâm âlimleri tarafından bu konuyla ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Kur'ân'ın heryönüyle mu'cize oluşu i'câzü'l-Kur'ân literatüründe konunun başlıklar üzerinden tasnif edilmesine kapı aralamıştır. Kur'ân'ın i'câz yönleri genel olarak sarfe teorisi, dil ve üslûp, gayb bilgisi, ilmî, sayısal, sosyolojik i'câz gibi konuları ihtiva etmektedir.¹

Kur'ân'da gayb ile ilgili haberler İslâm âlimleri tarafından genelde geçmiş ve gelecek ile ilgili gaybî haberler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ancak bir kısım araştırmacılar ise gayb ile ilgili haberleri geçmişe, geleceğe, hâle, varlık ve âhiret âlemine ait haberler şeklinde dört başlığa ayırmayı uygun görmüştür.² Kur'ân, her yönüyle olduğu gibi gaybî haberleri vermesi yönüyle de ilâhî bir mu'cizedir. Kur'ân'da yer alan gaybî haberler tarih boyunca âlimler tarafından merak edilmiş ve konuyla ilgili ciddi araştırmalar yapılmıştır. Rummânî (ö. 384/994), Hattâbî (ö. 338/998), Bâkılânî (ö. 403/1013), İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Zerkeşî (ö. 794/1342), Süyûtî (ö. 911/1105), Said Nursî (ö. 1960), Zürkânî (ö. 1948), Dirâz (ö. 1958), Bûtî (ö. 2013) gibi birçok müellif Kur'ân'ın gaybî haberlerini müstakil bir i'câz olarak ele almayı tercih etmiştir.³ Aynı şekilde Reşîd Rızâ da (ö. 1935) Kur'ân'ın ilmî, teşriî, üslûp, nazım, belagat gibi özelliklerinin yanında gelecekte gerçekleşeceğini ha-

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.

² Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'ân ve İ'câzü'l-Kur'ân", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* 3, 2002, 480.

³ Mehmet Kileci, *Risâle-i Nurda Kur'ân Mucizesi*, (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 234.

ber verdiği bilgileri de i'câz olarak görmektedir.⁴ Bir de Kur'ân'da, şer'î hükümler açıklanmakta, insanların taşıdıkları hak ve hukuk da bulunmaktadır. Bu konulardan herhangi birini ele alıp incelediğimiz zaman, o konunun Kur'ân'da en mükemmel bir şekilde anlatıldığını görmekteyiz. Bu ve benzeri konular, Kur'ân'ın ilmî yönden mu'cize olduğunu ortaya koymaktadır. Okuryazar olmayan bir insanın bu bilgileri ilâhî vahyin dışında kendi anlayışı veya birilerinin yardımı ile derleyip toplamaması, imkân dahilinde görülen bir şey değildir.⁵

Sözlükte: “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak” manasına gelen gayb kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de gizlilik anlamına gelecek şekilde birçok kelimeyle ifade edilmiştir. Kur'ân'da duyularla ifade edilemeyen “gaybî haber” ve “gaybî varlık” ile birçok örnek yer almaktadır.⁶ Kur'ân'da yer alan gayb ile ilgili konular İslâm âlimleri tarafından mu'cize olarak kabul edildiğinden mu'cize kavramına değinmekte fayda görüyoruz.

Arapça bir kelime olan “mu'cize”, “a'ceze-yu'cizu-i'câz” fiilinin ism-i failidir. İlâveli olan bu fiil, “aceze-ye'cizu” fiilinden türemiştir. Buna göre “mu'cize”, muhatabı çaresiz hâle getiren, aciz bırakan, güç, kuvvet ve kudret sahibi olmanın zıddı olan bir duruma düşüren manasına gelmektedir.⁷

İstilahi anlamına baktığımızda ise “mu'cize”, olağanüstü hâl, insanların aynısını yapmaktan, oluşturmaktan aciz oldukları şey, delil, sözü mümkün olan bütün yollardan daha belîğ, açık, anlaşılır bir tarzda ifade etmek gibi anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz.⁸ Başka bir tanımlama ile mu'cize, peygamberlerin peygamberliklerinde doğru ve haklı olduklarını ortaya koymak, muhataplarını susturmak, insanların kendi-

⁴ Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *el-Beyân fi İcâzi'l-Kur'ân*, (Amman: y.y. 1992), 123.

⁵ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Kübra'l-yakîniyyâtü'l-kevnîyye* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1977), 176; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Şur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 280.

⁶ İlyas Çelebi, “Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/405.

⁷ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “acz”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994) 7/369.

⁸ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Ahsenü'l-hadîs* (Dımeşk: y.y., ts.), 111.

lerine olan inanç ve güvenlerini sağlamak için ortaya koydukları olağüstü durumlardır.⁹

Allah, Kur'ân'ı Hz. Muhammed'e bir mu'cize olarak gönderdiğini haber vermektedir.¹⁰ Bu durumun, inkârcıların soru, tavır ve hareketleri neticesinde meydana geldiği anlaşılmaktadır. Mu'cizeleri indirmek de sadece Allah'a mahsustur. Allah'ın iradesi olmadan, hiç kimsenin herhangi bir mu'cize göstermesi mümkün değildir. Bu hususta Hz. Muhammed bir uyarıcı durumundadır. Kur'ân, onun peygamber olduğunu ortaya koymada yeterli bir mu'cizedir. İnsanlar, ilâhî bir mu'cize olan Kur'ân'la beraber, Hz. Peygamber'in bazı mu'cizelerine de şahit olmuştur. Bu mu'cizeler; ayın yarılması, Hz. Peygamber'in parmaklarının arasından suyun akması, yediği az yemeğin bereketlenip artması ve birçok insanın ondan yemesi, bazı hayvanların kendisi ile konuşması gibi mu'cizelerdir. Ancak bunlar geçici şeylerdir. Süreklilik arz edip âlimler arasında mu'cize olduğuna dair asla ihtilaf konusu olmayan yegâne mu'cize, hiç şüphesiz ilâhî kelimeler olan Kur'ân'dır.¹¹ Mu'cizeler sebep-siz ve zamansız bir şekilde gerçekleşmemiştir. Allah, peygamberlerine en uygun ortamlarda, çevrelerindeki insanlara etki yapacağı vakitlerde mu'cizelerini vermiştir. Bunun böyle olduğunu anlamak her peygamberin mu'cizesini ayrı ayrı incelemekle ortaya çıkmaktadır. Peygamberler, gösterdikleri mu'cizelerde insanları bunun karşısında aciz ve çaresiz bırakmışlardır. Kişilerin mu'cizelere yönelik tepkileri inançları ile paralellik arz etmiştir. Allah'ın kendilerine hidâyet verdiği kişiler, inanıp imana gelmiş, hidâyetten yoksun kalanlar ise ya mu'cizeleri inkâr etmiş ya da susmuştur. Bütün peygamberlerin mu'cizelerinin durumu böyle olduğu gibi Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki mu'cizelerinin durumu da böyledir. Her peygamber gibi Hz. Muhammed'in (s.a.v) de mu'cizeleri münasip zemin ve zamanlarda ortaya çıkmıştır. Kur'ân ise mu'cizeler yönünden diğer mu'cizelerin ortaya konduğu zaman ve mekân bakımından ayrılmıştır. Kur'ân dışındaki bütün mu'cizeler belli zaman ve mekânlarda ortaya konulmuştur. Kur'ân ise Hz. Peygamber'e

⁹ el-Kattân, *Mebâhis*, 258.

¹⁰ el-'Ankebût 29/50, 51.

¹¹ 'Abdulkerim el-Hatîb, *el-İcâzu fî dirâsâti's-sâbikîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1975), 97.

gönderildiği andan itibaren kıyâmet gününe kadar her yer ve zamanda aynı derecede dil, belagat, ilim, akıl ve gaybî haber yönünden etkileyici yönünü sürdürmüş/sürdürecektir ilâhî bir mu'cizedir. Her yönüyle mu'cize olan Kur'ân'ın mu'cizevî yönlerinden birisi de gelecekte haber vermesidir. Kur'ân'ın bu yönü ilk başlarda müşriklerin inkârına ve alaylarına sahne olurken haber verilen olay ve durumlar bir bir gerçekleştiğiçe inkarcılar aciz duruma düşmüştür. Kur'ân'da gelecek ile ilgili haberlerin verilmesi inkârcıları hidâyete yöneltme de o, bu yönüyle de mu'ciz olduğunu ispatlamıştır.

Kur'ân i'câzı, gaybî konular ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunların ilki Şadi Eren tarafından hazırlanan “*Kur'ân'da Gayb Bilgisi*” adlı doktora tezi iken ikincisi Ali Sait Çalışkan tarafından yapılan “*Kur'ân-ı Kerim'de İstikbale Dair Gayb Haberleri*” adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Bunların dışında Kur'ân'ın i'câz ve gayb yönünü ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Biz örnek olması açısından burada sadece bir kısmına değinmeyi uygun gördük.¹² Ancak muhteva ve üslûp yönünden çalışmamızla bire bir örtüşecek bir çalışmaya rastlamadık. Bu çalışmamızda her yönüyle mu'ciz yöne sahip olan Kur'ân-ı Kerim'in gelecek ile ilgili verdiği gaybî haberleri ele almayı uygun gördük. Çalışmamızın gayesi Kur'ân'da gelecek ile ilgili bilgileri bir araya getirerek müfessirlerin konuya yaklaşımlarını ortaya koymak, bir nebze de olsa insanların Kur'ân'a ve sünnete yönelimine katkıda bulunmaktır.

A. Kur'ân'da Gelecek ile İlgili Verilen Bilgiler

Kur'ân'da, geçmiş peygamberlerin kıssaları anlatılırken bu kıssalardan ders ve ibret alınması istenmektedir. Kaldı ki Kur'ân, sadece geç-

¹² Örnek çalışmalar için bk. İbrahim Halil Erdoğan, “Kur'ân'ı Mucize Kılan İcâz Yönü: Fesâhat ve Tenâsüp (Fahreddin er-Râzî'ye Göre)”, *ARR: Turkish Academic Research Review = Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2018), 39-60; İsrail Balcı, “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsiki Dergisi* 7/13 (2009), 85-124; Hüseyin Aydın, “Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mucizesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 45-76; Sabri Türkmen, “Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 (2003), 55-70; Halis Albayrak, “Kur'ân'da Gayb Kelimesi Üzerine Bir Okuma, Din Dilinde Gayb”, *Kuramer*, (2015), 119-156; Ali Akay, “Gaybi Konuların Anlatılmasında Kur'ân Dili ve Özellikleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2005), 63-70.

mişten bahsetmez. Nüzûl dönemindeki olayları konu ettiği gibi gelecekte meydana gelecek bazı olaylardan da bahsetmektedir. O, bütün bu yönleriyle insanları düşünce ve tefekküre davet etmektedir. Ayrıca bütün bu bilgiler Kur'ân'ın mu'cizeliğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple gelecekle ilgili bilgi veren bazı âyetler üzerinde durmak istiyoruz.

1. Hz. Peygamber Dönemindeki Olaylarla İlgili Verilen Bilgiler

1.1. Rumların Galip Olacağına Haber Verilmesi

Kur'ân'da müstakil bir sûre olan ve ismini de Romalılarla İranlıların yaptıkları savaştan alan Rûm sûresi her iki halk arasında cereyan edecek savaştan ve savaşın ne şekilde sonuçlanacağından bahsetmiş, olay henüz gerçekleşmeden onun hakkında gelecek ile ilgili bilgi vermiştir. Konunun geleceğe dair haber ihtiva etmesi Kur'ân'ın mu'cizeliğine delildir. Konuyla ilgili âyet şöyledir:

”الم {١} غَلَبَتِ الرُّومُ {٢} فِي آدَاتِي الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ {٣} فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ {٤} بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ“

“Elif. Lâm. Mîm. Rumlar, (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Hâlbuki onlar, bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Eninde sonunda emir Allah'ındır. O gün müminler de Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir. Allah, dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok esirgeyicidir.”¹³ Bu sûre nâzil olmadan bir süre önce İran'daki Mecûsiler, Hıristiyan olan Bizanslıları yenilgiye uğratmışlardı. Öyle ki İranlılar kısa bir zaman içinde Mezopotamya'dan İstanbul boğazına, bugünkü Kadıköy'e kadar vardılar. Bizanslı Rumların topraklarının büyük bir kısmını ele geçirdiler ve Rumların her türlü anlaşma tekliflerini de reddedip onları alaya aldılar. İranlılar, o zaman Mecusi olup ateşe tapıyor ve vahyi inkâr ediyorlardı. Mekkeli müşrikler de vahyi inkâr ettikleri için onların inancı nispeten İranlılara yakın sayılırdı. Rumlar ise Hıristiyanlığa inanıyorlardı. Dinleri tahrif olmasına rağmen Allah'a inanıyor,

¹³ er-Rûm 30/1-5.

âhiretin varlığını kabul ediyorlardı. Böylece onların inancı, İslâm inancına daha yakındı. Bu nedenle Mekke'deki müşrikler, İranlıların Rumlara karşı gösterdikleri üstün başarılar münasebetiyle Müslümanları alaya alıyor ve tevhid inancını küçümsüyorlardı. Onların bu tutumları sebebiyle bu âyetler nâzil oldu¹⁴ ve sûrenin baş tarafında geçen “Rûm” kelimesi, sûreye isim olarak verildi. Bu âyetlerin nâzil olmasından sonra, müşrikler yine Müslümanları alaya almaya başladılar. Çünkü o sırada dünyadaki bütün insanlar, Rumların tamamıyla yenildiklerini kabul ediyor ve hatta Bizans İmparatorluğu'nun yıkılıp yok olacağını düşünüyorlardı. Âyette, “*Hâlbuki onlar (Rumlar), bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir.*” ifadesi tamamıyla müşriklerin düşünce ve tahminlerine ters düşüyordu. Müşrikler, Müslümanları bu âyetten dolayı alaya alınca Hz. Ebû Bekir ile bazı müşrikler arasında bahse girme gündeme geldi. Hz. Ebû Bekir, üç sene içinde Rumlar İranlılara karşı galip gelip onları yense kendilerinden bir miktar deve alacağını, bu durum gerçekleşmezse kendisinin onlara o miktarda deve vereceğini söyledi. Hz. Ebû Bekir, durumu Hz. Peygamber'e anlatınca, Hz. Peygamber (s.a.v) “*bid*” kelimesinin Arapçada üçten ona kadar olan sayılar için kullanıldığını bu nedenle sene ile develerin sayısını artırmasını söyledi.¹⁵ Hz. Ebû Bekir bunun üzerine süreyi dokuz veya on seneye çıkardı, develerin sayısını da artırdı.¹⁶ Belirtilen süre dolmadan Rumlar üst üste İranlıları yendiler. Azerbaycan'a girerek Zerdüş'tün doğum yerini yerle bir ettiler. İranlılar işgal ettikleri bütün yerlerden çekilip perişan oldular. O sırada, İslâm dininde bahse girmek yasaklandığı için Hz. Ebû Bekir'in kazandığı develer alındı ama kişisel harcamalarda kullanılmayıp fakirlere dağıtıldı.¹⁷ Burada önemli

¹⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/248; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Muessesetu-Kutubi's-Sakâfiyye, 1992), 4/296; Abdulfertâh el-Kâdî, *Esbâbü'n-nüzu'l* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 172.

¹⁵ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekki, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselam (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1989), 1/538; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420), 27/97; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdüni-İbrâhim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 14/4.

¹⁶ Hz. Ebû Bekir'in bahse girdiği şahsın kim olduğu, develerin sayısı ve senelerle ilgili farklı rivâyetler vardır.

¹⁷ Bu rivâyetler hakkında geniş bilgi için bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/299; el-Mevdûdî,

olan husus ise bu olaydan sonra Kur'ân'ın önceden haber verdiği konular hakkında hiç kimsenin şüphe duymamış olmasıdır. Diğer taraftan bu olay Kur'ân'ın beşer kelamı olmayıp ilâhî bir mu'cize olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Âlimler, bu âyette geçen, “O gün müminler de Allah'ın yardımıyla sevineceklerdir.” ifadesi hakkında da farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bazı rivâyetlere göre Kisra'nın öldürüldüğü, İranlıların yenilip Rumların üstün geldiği haberi, Hz. Muhammed'e (s.a.v) Hudeybiye Antlaşması gününde gelmiş hem Hudeybiye Antlaşması hem de bu haber Hz. Peygamber (s.a.v) ve müminleri sevindirmiştir. Hudeybiye Antlaşması da Müslümanlar için ayrı bir zafer ve sevinç günü olmuştur. Bu âyete göre, Kur'ân bu olayı da önceden haber vermiştir. Bazılarına göre Hz. Peygamber'in rüyası gerçekleştiği için, bazılarına göre ise Ehl-i Kitap olan Rumlar savaşı kazandıkları için müminler sevinmiştir.¹⁸

1.2. Hz. Peygamber'in Rüyasının Doğru Çıkacağına Haber Verilmesi

Peygamberlerin gördüğü rüyalar hak olup şeytanların bu rüyalara müdahale etme gibi durumları olamaz. Nitekim peygamberlere gösterilen rüyalar âlimler tarafından bir çeşit vahiy olarak kabul edilmektedir. Hudeybiye seferinden önce Hz. Peygamber'in gördüğü rüyanın gerçekleşeceği bizzat Kur'ân tarafından haber verilmiştir. Rüyanın hemen gerçekleşmemesi münafık grubun fitne ve fesadına kısmen sebep olmuşsa da sonuç itibarıyla Hz. Peygamber'in gördüğü rüya somut olarak gerçekleşmiştir. Kur'ân, peygamberin gördüğü rüya üzerinden gelecekte gerçekleşecek olan bir durumu bildirerek mu'cizeliğini ispatlamıştır. Konuyla ilgili âyet şöyledir:

“لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا”

Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Karanî vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/275.

¹⁸ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/299; el-Mevdüdü, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/275.

“*And olsun ki Allah, peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi de bundan önce size yakın bir fetih verdi.*”¹⁹ Müslümanlarla Mekke’li müşrikler arasında Hudeybiye Antlaşması yapılmadan evvel, Hz. Peygamber (s.a.v) rüyasında ashabıyla beraber Mekke’ye girdiğini, ihramdan çıkarak saçlarını tıraş edip kısalttığını görmüş, rüyasını sahabiye anlattınca onlar da sevinmişlerdi. Fakat Hz. Peygamber, bunun hangi yılda gerçekleşeceğinden söz etmemişti. Ancak Hz. Peygamber bunu müminlere anlattığında, müminler bu rüyanın gerçekleşeceğine kesinkes inanmakla beraber bunun Hudeybiye senesinde olacağını sanmışlardı.²⁰ Kâbe’yi ziyaret etme maksadıyla yola çıktıkları zaman, müşrikler onları Hudeybiye’de karşılayıp engel olduktan sonra onlarla antlaşma sağlandı. Antlaşmaya göre Müslümanlar o sene Kâbe’yi ziyaret etmeyeceklerdi. Bunun neticesinde Müslümanlar Mekke’ye girmeden Kâbe’yi tavaf etmeden dönmek mecburiyetinde kaldılar. Bazı münafıklar da fitne çıkarıp dedikodu yaptılar. Münafıkların bu tavırları sebebiyle ilgili âyet indi.²¹ Allah’ın bu âyette haber verdiği gibi Müslümanlar ertesi sene güven içinde Mekke’ye gidip Kâbe’yi tavaf ettiler, umre ziyaretinde bulundular ve ondan sonra da Mekke şehri Müslümanlar tarafından fethedildi.²² Bütün bunlar Kur’ân’ın gelecekte gerçekleşecek olan bir takım haberleri verdiği gibi inkârcıların iddialarını da asılsız çıkardığını göstermektedir. Kur’ân’da gelecek ile ilgili haber veya bilgilerin yer alması ve vakti geldiğinde bunların gerçekleşmesi inkârcıların bir kısmının iman etmelerine sebep olmakla beraber büyük çoğunluğunun bunu görmezden geldikleri görülmektedir.²³ Ancak inkâr ehlinin iman edip etmemesinden öte bir şey vardır ki o da inzâl olunan Kur’ân’ın

¹⁹ el-Fetih 48/27.

²⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/86.

²¹ Celaleddin el-Mahallî-Celaleddin es-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 683.

²² Abdurrahman es-Süheylî, *er-Revdu'l-ümfî şerhi's-sireti'n-nebeviyye li İbn Hişâm* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Hâdise, 1967), 6/465.

²³ Abdullah b. Selâm’ın Hz. Peygamber’e bazı soruları yönelttikten sonra cevaplardan memnun kaldığı ve bunun üzerine Müslüman olduğu gelen rivayetler arasındadır. Bk. Mustafa Fayda, “Abdullah b. Selâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1/134.

mu'cizeliğini ortaya koymaktadır. Kur'ân'da gelecekte haber veren bilgiler Hz. Peygamber'in gördüğü rüyanın gerçekleşmesi, sarf ettiği bir sözün gerçekleşmesi şeklinde olabileceği gibi Rumların mağlup olacağını haber veren bilgi de olabilmektedir.

1.3. Ebû Leheb'in İnkârcı Olarak Öleceğinin Haber Verilmesi

Tarih boyunca peygamberlikle görevlendirilenler, yakın akrabaları veya kavimleri tarafından yalanlanmış, birtakım işkence ve saldırılarla karşılaşmıştır. Her peygamberin yaşadığı olumsuz tabloyla Hz. Muhammed (s.a.v) de karşılaşmış, başta amcası Ebû Leheb olmak üzere kavminden birçok kişi tarafından yalanlanmış, türlü türlü işkence ve hakarete maruz kalmıştır. Ailesi içerisinde kendisine en çok eziyet ve hakaret eden şüphesiz ki Ebû Leheb ve karısı olmuştur. Ebû Leheb ve karısının bu olumsuz tutumu Kur'ân'da Allah tarafından kınanmıştır. Nitekim birçok inkârcının aksine Ebû Leheb ve karısının inkârcı, zelil ve perişan bir şekilde öleceği haber verilmiş, böylece ileride meydana gelecek bir hâdise Tebbet sûresiyle haber verilmiştir. Konuyla ilgili âyetler şöyledir:

”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ {1} مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ {2} سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ {3} وَأَمْرًا تُهَمِّمُ حَمَالَةَ الْحَطَبِ {4} فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ {5}“

“Ebû Leheb'in iki eli kurusun! Kurudu da. Malı ve kazandıkları onu kurtaramadı. O, alevli bir ateşe girecek. Odun taşıyıcı olarak ve boynunda hurma lifinden bükülmüş bir ip olduğu hâlde karısı da ateşe girecek.”²⁴

“وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ”²⁵ “Önce en yakın akrabamı uyar” âyeti gereği Hz. Peygamber (s.a.v) en yakın aile fertlerini İslâm'a davet etmek istedi. Bu düşüncesini gerçekleştirmek üzere bir gün Safa tepesine çıkarak yanında toplanmaları için Mekke halkını çağırdı. Durumu merak eden Mekkeliler birer birer yanına yaklaştı. Hz. Muhammed, toplanan halka, “Şu dağın arkasında size saldırmaya gelen düşman süvarileri vardır

²⁴ el-Mesed 111/1-5.

²⁵ eş-Şuarâ 26/214.

desem, inanır mısınız?” sorusunu yöneltti. Etrafında toplananlar, “Evet inanırız çünkü şimdiye kadar senden yalan duymadık” şeklinde cevap verdiler. Onların verdikleri cevaptan memnun kalan Hz. Muhammed (s.a.v) onları, tevhid inancına davet etti. Toplananlar arasında yer alan Ebû Leheb, haddini aşarak Hz. Muhammed’e (s.a.v), “Yazıklar olsun sana! Bizi bunun için mi topladın?” diyerek tepki göstermiş ve toplananların dağılmasını istemişti. Birçok yer ve zamanda Hz. Peygamber’e zarar veren Ebû Leheb’i bu konuda karısı da desteklemiş ve her fırsatta o da Hz. Peygamber’e her türlü eziyet ve hakareti yapmıştır. Hatta birçok defa Hz. Peygamber’in ayağına batsın diye geçtiği yollara diken dökmüştür. Karı koca olarak Hz. Peygamber’e hakaret ve eziyetlerini arttırarak sürdürmeleri kendileri hakkında sûre nâzil olmasına sebep olmuştur.²⁶ Bir rivâyete göre Ebû Leheb, Hz. Peygamber’e taş atmak istedi. Allah Peygamberini ondan koruyarak ona engel oldu. Bu kötülüğünün engellenmesi sebebiyle, “Ebû Leheb’in iki eli kurusun, helak oldu zaten” şeklindeki ifade nâzil olmuştur. Sûrede “tebbet”²⁷ kavramıyla ifade edilen ellerin kuruması olayının vurgulanması iyi kötü birçok davranışın el aracılığıyla yapılmasından kaynaklanabilir.²⁸ Bunların dışında Ebû Leheb’in Hz. Peygamber’i (s.a.v) rahatsız ettiğine ve kendisine çeşitli hakaretlerde bulunduğu dair farklı rivâyetler de vardır.²⁹ Ebû Leheb’in Bedir Savaşı’ndaki yenilgiyi kabullenmemesi onu kahretmiş nitekim bu durum onun ölümüyle sonuçlanmıştır. Müfessirlere göre Ebû Leheb, Peygamber’e ve İslâm’a karşı ateş püskürmek isteyip

²⁶ el-Kâdî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 251.

²⁷ Tebbet kavramı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Tebbet kökünden gelen tebbet, helak olmak, hüsrana uğramak, yok olmak gibi manalara gelmektedir. Araçlar birinin yaşlılığı sebebiyle düşüşünün ifade etmek için “شَابَةٌ أُمُّ نَابِئَةٍ أَيُّ خَالِكَةٍ مِنَ الْهَرَمِ” “Yaşlılıktan helak oldu” cümlesini kullanırlar. Sûrede “Tebbet” ile vurgulanan husus malına, evlatlarına ve kazancına güvenerek asıl saadet ve kalıcı hayata kulak tıkayan Ebû Leheb’in helak olup hüsrana uğradığı, henüz hayatta iken yok olacağı haber verilmiştir. Râzî, sürenin olaydan önce nâzil olduğu halde “tebbet” kelimesinin mâzî sığasıyla geldiğini, olayın meydana geleceği Allah’ın bilgisi dahilinde olduğu için bu şekilde geldiğini ifade etmektedir. Bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/349. Nitekim Allah’ın kesin beyanı aynen gerçekleşmiş ve azgın ve şaşkın bir kâfir olarak ölmüştür. Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1989), 13/7065.

²⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 20/234.

²⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru'l-‘Ulûm, 2005), 4/914-915.

de kendini cehenneme atmış olan kâfirlerin hepsinin temsilcisi olması sebebiyle onun helâki, hepsinin helâkine misâl yapılmıştır.³⁰

Kur'ân'ın bu sûresinde, gelecekle ilgili olarak iki noktaya işaret edilmektedir. Birincisi: Ebû Leheb ismen lanetlenmekte ve iman etmeyeceği haber verilmektedir. Nitekim Ebû Leheb, imana gelmeden ve Müslüman olmadan ölmüştür. İkinci husus ise Ebû Leheb'in helak olması, malı, evladı ve kazandıklarının kendisine fayda vermemesi olayıdır. Bu husus da zamanla Kur'ân'ın haber verdiği gibi neticelenmiştir. Ebû Leheb, inkâr üzere Bedir vakasından birkaç gün sonra 'kabarık'tan ölmüş, ancak cesedinin aşırı kokması sebebiyle çocukları dahil hiç kimse ölüsüne yaklaşmamıştır. Cenazeyi evden çıkarıp defnetmeye yanaşmayan çocukları ücretli işçiler tutup Ebû Leheb'in kokmuş cesedini bir çukura gömmüştür.³¹ Ebû Leheb'in henüz hayatta iken ömrünün inkâr üzere biteceğinin haber verilmesi Kur'ân'ın gerçekleşeceğine yönelik işarette bulunduğu mu'cize bilgilerdendir.

1.4. Hz. Peygamber'in Her Türlü Şerden Korunacağına Haber Verilmesi

Her peygamber gibi Hz. Muhammed de tevhid inancını tebliğ vazifesini icra ederken birtakım zorluk, haksızlık ve sıkıntılara maruz kalmıştır. İslâm'ın zuhurunun ilk yıllarında Kureyşliler, Hz. Peygamber'in tebliğine olumlu yaklaşmadıkları gibi kendisine tabi olan müminlere de eziyet vermeye devam etmişlerdir. Hz. Peygamber'in kendisini ve kabilesini dışlamak, onlarla konuşmamak, onların meclisinde bulunmamak, onlardan kız alıp vermeyi ve onlarla ticaret yapmayı yasaklamak gibi birçok kararı Hz. Peygamber'i ve İslâm'ı ortadan kaldırma düşüncesiyle gerçekleştirmişlerdir. Kureyşlilerin aldığı boykot kararı yıllarca devam etti. Bu süreçte başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün Müslümanlar büyük sıkıntı çekti.³² Bütün baskı ve işkencelere rağmen Müslümanların geri adım atmaması, İslâm'a katılanların sayısının gün geçtikçe

³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 10/356.

³¹ el-Beydâvî, *Envâr'u't-tenzîl*, 2/317.

³² Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. İbrahim Arif Koytak–Veysel Uysal (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 22.

artması Kureyşlilerin başka kararlar almalarına sebep oldu. İslâm'ın yaygınlaşıp gelişimini engelleyemeyen Kureyşliler Hz. Peygamber'i ortadan kaldırarak kesin çözüm arayışına başvurdu. Ancak Kur'ân'ın farklı yerlerinde Allah'ın Hz. Peygamber'i kâfirlerin şer, kötülük, zarar, tuzak ve suikastlarından koruyacağına, düşmanlarının ona zarar veremeyeceklerine dair âyetler bulunmaktadır. İnkârcılar, bunu görmezden gelseler de bu, Kur'ân'ın gelecek ile ilgili verdiği mu'cize bilgiler olup Peygamber'in muvaffak olacağı haber verilmektedir. Yine Kur'ân'da, vahyin Allah tarafından kıyâmete kadar korunacağı da açıklanmaktadır. Bu konularla ilgili bilgi veren bazı âyetler şöyledir:

“يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ”

“Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez.”³³ Âyette geçen tebliğ, İslâm'ın davetini alenen başkasına anlatarak bu davetin ihtiva ettiği bütün hüküm ve emirleri insanlara ulaştırmaktır.³⁴ Âyetten anlaşıldığı üzere Allah, Peygamber'ini düşmanlarına karşı himaye edip korumayı garantilemektedir. İnkârcılar Peygamber'i ortadan kaldırma gibi planlar kursa da bu planların boşa çıkacağı, onu öldürmelerinin mümkün olmayacağı haberi verilmektedir.³⁵ Bu, Allah tarafından kendisinin korunacağına dair verilmiş bir vaattir. Bütün bunlar Kur'ân'ın mu'ciz olduğunun delilleridir. Allah, sadece Peygamber'ini koruma teminatı vermemiş bütün engellemelere rağmen yeryüzünde tevhid inancının yaygınlaşıp tamamlanacağı müjdesini de vermiştir. Konuyla ilgili âyet şöyledir:

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (٢٣) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

³³ el-Mâide 5/67.

³⁴ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münir* (İstanbul: Risale Yayınları, ts.), 3/521.

³⁵ İzzet Derzeve, *et-Tefsîru'l-hadis*, çev. Ahmet Çelen – Mehmet Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, ts.), 7/137.

“Allah’ın nurunu ağızlarıyla (üfleyp) söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler hoşlanmasa da Allah nurunu tamamlamaktan asla vazgeçmez. O, müşrikler hoşlanmasalar da (kendi) dinini bütün dinlere üstün kılmak için Resulünü hidâyet ve hak din ile gönderdi.”³⁶ Âyette kâfirlerin Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndüremeyeceği bildirilmektedir. Kâfir, bir şeyi örten demektir. Bundan dolayı gece, gündüzü örttüğü için ona kâfir denilmiştir. Kâfirler de İslâm’ın nurunu söndürüp örtmek için yoğun çaba içerisine girmişlerdir. Ancak onların bu girişimleri sonuçsuz kalmış tevhid inancının yayılmasına engel olamamıştır. Allah’ın gönderdiği din tamamlanmış olup daima üstün olmuştur.³⁷ Bu ifade kâfirlerin zoruna gitse de Allah, tevhid inancını diğer inançlara karşı üstün çıkaracağını, Peygamber’ini de dini yaymakla vazifelendirdiğini haber vererek gelecekte İslâm’ın üstünlük sağlayacağını vaat etmektedir.³⁸ Nitekim sonraki yıllarda müşriklerin bir bir zelîl ve mağlup oldukları İslâm’ın ve Müslümanların müşriklere karşı zafer kazandıkları tarihî kaynaklarda aşikâr bir durumdur.

2. Kâinat ve Kur’ân ile İlgili Haber Verilen Bilgiler

2.1. Sema ve Arzın Oluşum Şeklinin Haber Verilmesi

Tevhid inancının te’sisi için inzâl olunan Kur’ân, uzaydaki ilimleri anlatma gayesi taşımaz. Dolayısıyla bir astronomi kitabı değildir. Kur’ân’ın ana gayesi; insanların dikkatini evrendeki varlıklar üzerine çekmektir. Böyle yaparak insanlara yaratana tanıtmakta, iman ve ibadet³⁹ yolunu açmaktadır. Kur’ân, insanları hak yola sevk etmek için birtakım yöntemleri kullanmaktadır. Bunu bazı meseleler üzerinden de yürütmekte, ele aldığı konuları bu minvalde kullanmaktadır. Birçok konudan bahseden Kur’ân, tabîî ilimlerden de bahsetmektedir. Ancak bunu her konu-

³⁶ et-Tevbe 9/32, 33.

³⁷ Ebul-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur’ânül-‘azim*, thk. Sami Mahmud Selâme (Beirut: Dâru Taybe, 1999), 4/136.

³⁸ Seyyid Kutub, *Fi Zılâli’l-Kur’ân*, çev. M. Emin Saraç vd., (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 7/267.

³⁹ İman ve ibadetin önemi ile ilgili geniş bilgi için bk. Süleyman Çam, “İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlak İlişkisi”, *İslâm ve Yorum IV*, ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020), 1:101-122.

da olduğu gibi insanın Allah'a olan inancını ve bağlılığını arttırmak için yapmaktadır. Kur'ân'da anlatılan her ilim gibi, tabii ilimler de Allah'ın varlığını, vahdâniyetini, üstün kuvvet ve kudretini vurgulamak için anlatılmaktadır. Kur'ân'da, sema ve arzın oluşumu hakkında çeşitli bilgiler verilmektedir. Biz de gökyüzündeki olaylarla ilgili bazı âyetlerin manalarını üzerinde duracağız. Konu ile ilgili âyetlerden bazıları şöyledir:

“أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ”

*“İnkâr edenler, gökler ve yer yapışık iken onları ayırdığımızı ve bütünü canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi? İnanmıyorlar mı?”*⁴⁰

“وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ”

*“Göğü gücümüzle biz kurduk. Şüphesiz biz geniş kudret sahibiyiz.”*⁴¹

“وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا”

*“Arşı su üzerinde iken hanginizin daha güzel iş işleyeceğini ortaya koymak için gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur.”*⁴²

“ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ”

*“Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi. Ona ve yeryüzüne, ‘İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin’ dedi. İkisi de, ‘İsteyerek geldik’ dediler.”*⁴³

Yukarıda mealini verdiğimiz Enbiya sûresinin otuzuncu âyetinde geçen “*ratk*” ve “*fatk*” kelimelerini ele aldığımızda “*ratk*” kelimesinin yapışık olma, “*fatk*” kelimesinin ise ayırma manasına gelecek şekilde açıklandığını müşahade etmekteyiz. Kelime olarak *ratk*, ilk yaratıldığı andan itibaren bitişik ve yapışık olma gibi manalar ifade etmektedir. Âyetten

⁴⁰ el-Enbiyâ 21/30.

⁴¹ ez-Zâriyât 51/47.

⁴² Hûd 11/7.

⁴³ Fussilet 41/11.

anlaşıldığı kadarıyla gök ve yer önceleri bitişik olup tek parça şeklindedir.⁴⁴ “*Fatk*” kelimesi de “*ratk*” kelimesinin zıttı olup birbirine bağlı olan iki şeyin birbirinden kopması manasındadır. Âyetten anlaşıldığı kadarıyla sema ve arz⁴⁵ önceleri bir bütün iken sonradan ayrılmıştır.⁴⁶

Fennî ilimler ile uğraşan âlimler bu hâdiseyi doğrulayan neticelere ulaşmıştır. Tespitlerine göre sema ve arz önceleri büyük bir bulut, bir gaz kütlesi şeklindeydi. Sürekli dönüp hareket etmeleri sebebiyle parçalanarak ayrı ayrı cisimler hâline gelmiştir. Fen bilimleriyle meşgul olan âlimlerin bu tespiti açıklamaya çalıştığımız âyetin açıklamasına mutabıktır. Kaldı ki her alanda yapılan ilmî ve fennî araştırmalar her zaman Kur’ân’ın verdiği bilgileri doğrulamakta ve Kur’ân’a ters düşmemektedir. Buna benzer açıklamalara tefsir kaynaklarında rastlamamız mümkündür.⁴⁷ Fussilet sûresinin on birinci âyetinde de yukarıda ifade edildiği gibi kâinatın bir dumandan yaratılmış olduğu haber verilmektedir.

Hud sûresinin yedinci âyetinde ise diğer âyetlerde işaret edildiği gibi bütün canlıların sudan yaratıldığına işaret edilmiş, daha sonra sema ve arzın altı günde yaratıldığı belirtilmiştir. Ancak âlimler, âyette geçen “altı gün” kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerinde farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Âlimlerin bir kısmı bu altı günü, yaşadığımız hayattaki günler şeklinde yorumlamıştır.⁴⁸ Diğer bir kısmı ise altı devir şeklinde açıklamıştır.⁴⁹ El-İsfahânî’ye (ö. 502/1108) göre âyette

⁴⁴ Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru’l-tenzil ve esrâru’l-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1418), 2/33; Ebû’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıp İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 273.

⁴⁵ Sema ve arz konusunda farklı bir yaklaşım için bk. Abdurrahman Aydın, “Sema ve Arz Kavramlarının İşâri Tefsirlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1348-1362.

⁴⁶ el-Beydâvî, *Envâru’l-tenzil*, 2/33; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 558.

⁴⁷ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘azim (Tefsiru’l-Menâr)* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.) 8/447; Yazır, *Hak Dini*, 4/ 3351; Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 2/584; Celal Kırca, *Kur’ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1982), 129.

⁴⁸ el-Mahallî, *Tefsiru’l-Celâleyn*, 291; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-‘azim*, 2/437.

⁴⁹ Bu hususta geniş bilgi için bk. el-Beydâvî, *Envâru’l-Tenzil*, 1/227; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, ts.), 6/228; Rıza, *el-Menâr*, 8:445; Yazır, *Hak Dini*, 3/2172.

geçen yevm, gerçek zaman ve vakit anlamındadır.⁵⁰ Seyyid Kutub (ö. 1386/1966) ise âyette geçen yevmin bizim dünyamızın günlerinden olmadığını savunmaktadır.⁵¹ Kanaatimize göre de burada söz konusu olan altı gün, bizim yaşadığımız gün değildir. Bunu, Seyyid Kutub gibi âlimlerin tanımladığı zaman dilimi şeklinde yorumlamanın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Kâinatın yaratılışı ile ilgili birçok âyet olmakla beraber konu ile ilgili olarak bu şekilde açıklamalarda bulunan âlim ve müfessirler de olmuştur. Hatta asr-ı saadette yaşayan sahabe bile kâinatın yaratılışı konusunda fikir belirtmiştir. Bu konuda fikir ortaya koyanlar arasında Hz. Ali (r.a) de yer almaktadır. Hz. Ali kâinatın yaratılışının insanların dikkatine sunulduğunu, böylece insanların tefekküre, Allah'ın varlığını, tanıyıp O'na teslim olmaya kapı araladığını ifade etmektedir.⁵²

Bu konu dışında Kur'an'da dünyanın yuvarlaklığı, dönüşü, çekim konusu, kâinatın genişlemesi, güneş ve ayın ışığı gibi birçok coğrafi unsur hakkında geniş bilgiler yer almaktadır.⁵³ Günümüzde yeryüzünün oluşumu ile ilgili yapılan birçok çalışma Kur'an'ın verdiği bilgilerden beslenmekte, bununla beraber Kur'anî bilgileri doğrulamaktadır. Böylece Kur'an'da kâinatın yaratılışı ile ilgili verilen bilgiler zaman geçtikçe teyit edilmekte Kur'an'ın mu'cizliğini ispatlamaktadır.

2.2. Gökyüzünün Keşfedileceğinin Haber Verilmesi

Gök ve gök cisimleri tarih boyunca insanoglunun merakını çekmiştir. İnsanlar ay ve güneş tutulmaları, şimşek, yıldırım gibi coğrafi unsurları hem merakla izlemiş hem de bu konuda araştırma yapma gereği duymuştur. Nitekim bazı kavimlerin gök cisimlerine tapınmaları onlara besledikleri ilgi ve hayret sebebiyledir.⁵⁴ Kur'an'ın haber verdiği önemli

⁵⁰ el-İsfahâni, *el-Mufredât*, 850.

⁵¹ Kutub, *Fi Zilâl*, 4:365; Kırca, *Modern İlimler*, 135.

⁵² Hz. Ali, *Nehcu'l-belâğâ*, 286, 287; konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Hz. Ali, *Nehcu'l-belâğâ*, çev. Beşir Işık vd., (Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990), 36.

⁵³ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 129; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İncil ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 217.

⁵⁴ Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 128.

konulardan biri fennî ilimlerle ilgili olanıdır. Çünkü inanan inanmayan birçok araştırmacı çalışmalarını Kur'ânî bilgiler üzerinde inşâ etmektedir. Aynı hassasiyeti ve düşünceyi her âlimin yaptığını söylemek ise imkânsızdır. Fennî ilimlerle ilgili belli bir alt yapıya sahip olmayan bazı âlimler ise bu tarz konuların Kur'ân'da yer alabileceğini hem kabul etmemiş hem de yapılan araştırmalara karşı çıkmıştır. Bu sebeple bu hususu ihtiva eden bazı âyetlerin mana ve mahiyeti üzerinde durmanın faydalı olduğunu düşünüyoruz:

“يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ

“*Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin çevresinden geçmeye gücünüz yetiyorsa geçin ama Allah'ın verdiği bir güç, kudret olmadan geçemezsiniz.*”⁵⁵

Önce, bu âyette geçen; “in”, “nüfûz”, “aktâr” ve “sultân” kelimelerine bakalım. Âyetteki “in”in, şart edatı olduğunu ve ihtimal için kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu edat, şart cümlesine “olabilir” manasını kazandırmaktadır. Kaldı ki bu edat, ağırlıklı olarak muzarî fiilin başında gelmektedir. İstisnai durumlarda ancak geçmiş zamanla ilgili olan mâzî fiilin başına geldiğinde ise cümleye istikbal (gelecek zaman) manasını kazandırmaktadır.⁵⁶ Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere âyette geçen, “Göklerin ve yerin çevresinden geçmeye gücünüz yetiyorsa” cümlesi şart cümlesidir ve bu cümlenin başına şart edatı olan “in” geldiği için gelecekte bu olay meydana gelebilecek anlamı çıkmaktadır.

“Nüfûz” kelimesine baktığımızda ise bu kelimenin; bir şeyi delip geçmek, bir şeyin içinden geçmek, bir şeyin içinden, arasından geçerek itmek, varmak, yarararak geçmek, ulaşmak, bir şeye açılmak, geçit vermek, bağlantısı bulunmak, yürürlükte olmak, bir şeyde usta, iyi, mahir olmak gibi manalara geldiğini görmekteyiz.⁵⁷

⁵⁵ er-Rahmân 55/33.

⁵⁶ Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Matbaatü İsâ el-Babî el-Halebî, 1957), 4/215; Nuruddîn Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidü'd-diyâ'iyye* (İstanbul: y.y. 1987), 417.

⁵⁷ Serdar Mutçalı, “slt.”, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 902.

Âyette geçen “aktâr” kelimesi de bölge, mıntıka, nahiye, arazi parçası, yöre, taşra ve bir şeyin dört bir yanı gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁵⁸

“Sultân” kelimesine gelince bu kelime “selite-yesletu” veya “selute-yeslutu” fiillerden türemiş bir isimdir ve çoğulu “selâtîn” olarak kullanılmaktadır. Kelime olarak; sultân, padişah, veli, hüccet, burhan, delil, kuvvet, güç, hüküm, kanun, yol, otorite, sulta, izin, ruhsat verme, meşru kılma vb. manalar için kullanılmaktadır.⁵⁹

Açıklamaya çalıştığımız bu kavramlardan anlaşıldığı kadarıyla insanın gökyüzüne gitmesinin mümkün olabileceği kanaati ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar Kur’ân’ın ilmî i’câzını konu ettiği gibi gelecekte gerçekleşecek hâdiseleri de haber vermektedir.

Gökyüzünün fethinden bahseden diğer bir âyette şu bilgiler verilmektedir:

“فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ {٦١} وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ {٧١} وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ {٨١} لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ

“Hayır! Şafak vaktine, geceye ve toplayıp taşıdığı şeylere, ittisak olunca ay’a yemin ederim ki siz, gerçekten tabakadan tabakaya bineceksiniz.”⁶⁰

Coğrafi unsurlar, Allah’ın varlığının ve birliğinin delili, kâinatın kusursuz bir nizamda yaratıldığının göstergelerindedir. Güneşin batmasıyla ortaya çıkan kızılık hem dünyanın yuvarlak olduğunu hem batıdan doğuya doğru döndüğünü hem de güneşin etrafında elips çizerek döndüğünü göstermektedir. Bütün bunlar dünyanın belli bir denge içerisinde yaratıldığının göstergesidir.⁶¹

Âyetlerde önce şafağın sonra gece ve gecenin karanlığı ile örtüp kapsamına aldığı her şeyin ve ondan sonra da ayın hakkı için yemin edilmektedir.⁶² Bu yeminlerin cevabı olan âyette de “siz” yani insanlar

⁵⁸ Mutçalı, “slt.,” 715.

⁵⁹ Luis Ma’luf, *el-Muncid* (Beyrut: el-Mektebetu’ş-Şerkiyye, 1973), 344; Mutçalı, “slt.,” 400.

⁶⁰ el-İnşikâk 84/16-19.

⁶¹ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 13/6681.

⁶² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Şur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 24/317.

“gerçekten tabakadan tabakaya bineceksiniz” denilmektedir. Bu ifadeler, insanlara bazı mesajlar vermektedir.

Âyette geçen “izâ” kelimesi bir şart edatıdır. Şart edatlarının ana-sı konumunda olan “in” ise ihtimal anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu edat şart fiiline, gelecekte olabilir manasını kazandırmaktadır.⁶³ Şart edatı olan “izâ” ise kendisinden sonra gelen şart ve cevap cümlelerinin manasını daima geleceğe çevirdiği gibi şart yönünden ihtimal değil kesinlik ifade etmektedir.⁶⁴ Şart edatı olan “in” ile kullanılan şart cümlelerinde anlatılan olay, gelecekte hem gerçekleşebilir hem de gerçekleşmeyebilir. Onun için her iki durum da mümkündür. Şart edatı olan “izâ” ile kullanılan şart cümlelerinin meydana gelmesi ise şüphe ve ihtimali kabul etmez ve gelecekte mutlaka gerçekleşecek demektir. O zaman âyette şart edatı olan “izâ”nın kullanılması uygun zaman ve zeminde hâdisenin gerçekleşeceğine kesinlik katmaktadır. “*Leterkebünne*” kelimesine baktığımızda ise konumuzu destekleyen manalar ihtiva ettiğini görmekteyiz. Bu kelimedeki “lam” ve şeddeli “nun” harfleri, tekit için olup manayı güçlendirmektedir.⁶⁵ Kelime mana itibariyle, “*mutlaka ve muhakkak bineceksiniz*” şeklinde yorumlanmaktadır. Binme fiilini ele aldığımızda ise bu fiilin hakikat ve mecaz gibi her iki manaya gelecek şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Netice itibariyle ay da bir maddededir. Böyle olunca da âyette geçen “binme” kelimesinin hakikat manasında kullanıldığı görülmektedir. Âyetlerin ihtiva ettiği manalar dikkate alındığında coğrafi unsurları ihtiva eden âyetlerin gelecekte haber verme gibi özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Gökyüzüne gitmekten bahseden diğer bazı âyetler ve mealleri ise şöyledir:

⁶³ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 4/215; el-Câmî, *el-Fevâid*, 417.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemâşşeri, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Mursi 'Amr (Kahire: Dâru'l-Mushaf, 1977), 2/128; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, 4/200. “İzâ” ile ilgili geniş bilgi için bk. Ebu Bişr Amr b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/432; el-İsfahâni, *el-Mufredât*, 16.

⁶⁵ Abdullah b. Huseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *İmlâu mâ menne bili'r-Rahmânu min vucûhi'l-ir'âb ve'l-kirâati fi cem'i'l-Kur'ân* (Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Babî, 1961), 284; Muhyiddîn ed-Dervîş, *İrâbu'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânuh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 10/425.

وَإِنْ كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ

“Eğer onların yüz çevirmeleri sana ağır geldi ise bir delik açıp yerin dibine inerek yahut bir merdiven kurup göğe çıkarak onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa durma, yap! Eğer Allah dileyseydi elbette onları hidâyet için toplardı. O hâlde, sakın cahillerden olma.”⁶⁶

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ
”كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

“Allah, hidâyetini dilediği kimsenin göğsünü İslâm için açar, dalaletle düşürmek istediğinin kalbini de öyle dar ve kasvetli eder ki iman ona göğe çıkmak kadar zor gelir. Allah, inanmayanlara böyle azap verir.”⁶⁷ Kur’ân’ın kıyâmete kadar gelecek bütün nesillere ve çağlara hitap ettiğinin delillerinden biri de çöl iklimine uygun yerleşim yerlerinde indiği hâlde yükseklik arttıkça oksijen oranının düşeceğini örnek vermesidir. Hâlbuki Arapların yaşadıkları coğrafi unsurlar gereği bundan haberdar olmaları düşünülemez. Nitekim atmosfer ile ilgili araştırma iki yüzyıl öncesine dayanmaktadır. Ama Kur’ân, ilgili âyetle küfrün kalpte meydana getirdiği daraltmayı yüksek tabakalardaki oksijen azlığına benzeterek atmosferin üst tabakalarına çıkıldıkça nefes alıp vermenin güçleşeceğini, göğsün daralıp büyük bir sıkıntı başlayacağını haber vererek insanların bilgi sahibi olmadıkları bir duruma işaret etmektedir. Böylece Kur’ân gelecekte bu ve buna benzer ilmî çalışmaların başlaması için fikir ortaya koymuştur.⁶⁸ Kur’ân’da birçok âyet insanın coğrafi unsurlar üzerinde düşünmesini teşvik etmekte böylece uzay ile ilgili çalışmalar için kapı aralamaktadır. Konuyla ilgili âyet mealleri şöyledir: “De ki, ‘Göklerde ve yerlerde olan şeylere bakın.’ Fakat âyetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz.”⁶⁹ “Eğer onlara gökten bir kapı açsak ve oradan yukarı çıksalar, ‘gözlerimiz iyi görmüyor, belki de biz bü-

⁶⁶ el-En’âm 6/35.

⁶⁷ el-En’âm 6/125.

⁶⁸ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 4/2010.

⁶⁹ Yûnus 10/101.

*yülenmiş bir topluluğuz' diyeceklerdir.*⁷⁰ “Biz, onlara ufuklarda (kâinattaki uçsuz bucaksız dış âlemde) ve kendi nefislerindeki âyetlerimizi yakında göstereceğiz ki o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”⁷¹ Kur'ân'ın işaret ettiği bu hususlar birçok icat ve keşfin yapılmasının önünü açmıştır.⁷² Âyetlerden de anlaşıldığı üzere gökyüzünün insanlar tarafından keşfedileceği işaret edilmekte, inkârcıların ise her hâlükârda bu konuda katı bir tutum içinde oldukları haber verilmektedir. Günümüzde gökyüzü ile ilgili yapılan birçok çalışma Kur'ân'ın gelecek ile ilgili verdiği bilgileri doğrulamakta, insanların ibret alıp iman etmeleri istenmektedir. Kur'ân, her yönüyle mu'cize bir kitap olmakla beraber bilimsel birçok bilgiyi önceden haber vermesi yönüyle de mu'ciz bir kitaptır. Coğrafi unsurlardan bahseden Kur'ân onların mahiyetinden de bahsetmektedir. Denizlerin ve bazı göllerin farklı seviyede acı, tuzlu olması, nehirlerin ve bazı pınarların sularının tatlı yaratılmasının ilâhî kudrete ve O'ndaki yüceliğe delalet eden bir belge olarak gözler önüne serildiğini ifade etmektedir.⁷³ Kur'ân'ın haber verdiği bu gerçekler günümüzdeki araştırmacılar tarafından keşfedilmiş, nitekim bugünkü bilimsel çalışmalarını bu esaslar üzerine inşa etmişlerdir.⁷⁴

3.3. Kur'ân'ın Korunacağıının Haber Verilmesi

Bütün semavî kitaplar gibi Kur'ân da müşriklerin saldırısına maruz kalmış, ilâhî kelamın yeryüzünde hâkim olmasını engellemek için birtakım girişimlerde bulunulmuştur. İlk nâzil olduğu yıllarda Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu vurgulayan müşrikler sonraki dönemlerde tahrif iddialarını da dillendirerek bu konuda mesafe kat etmeye, Müslümanların zihnini bulandırmaya çalışmışlardır. Kur'ân müşriklerin böyle bir amaçla hareket ettiklerini âyetin mealiyle şöyle haber vermektedir: “Onlar ağızlarıyla Allah'ın nûrunu söndürmek istiyorlar. Hâlbuki kâfirler

⁷⁰ el-Hicr 15/14-15.

⁷¹ Fussilet 41/53.

⁷² Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 131. Ayrıca bk. Ahmet Akbaş, *Prof. Dr. Zağlül en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*, (İstanbul: Nida Yayınları, 2017), 90-106.

⁷³ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 8/4326.

⁷⁴ Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 159.

*istemeler de Allah nûrunu tamamlayacaktır.*⁷⁵ Buna mükâbil Allah, melek aracılığıyla Peygamber'ine gönderdiği Kur'ân'ı her türlü tahrif ve değişimden koruyacağını garantisini vererek kıyâmete kadar ilâhî kelâmın korunacağını müjdesini vermektedir. Konuyla ilgili âyet ve meali şöyledir:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

“Zikr'i (Kur'ân'ı) kesinlikle biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız.”⁷⁶ Allah, Kur'ân'ı hem Hz. Peygamber'in kalbinde ve dilinde hem de bütün ümmetin kalbinde muhafaza edeceğini haber vermiştir. Nitekim “Cebrail sana Kur'ân okurken unutmamak için acele edip onunla beraber söyleme, yalnız dinle. Doğrusu o vahyolunam kalbine yerleştirmek ve onu sana okutturmak bize düşer. Biz onu Cebrail'e okuttuğumuz zaman, onun okumasını dinle.”⁷⁷ âyetlerinin meâllerinden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'e nâzil olan âyetlerin muhafaza edileceği ve kendisine öğretilceğinin teminatı verilmektedir.⁷⁸ Kur'ân, başta şeytanların zararından muhafaza edilmek üzere harflerinde, kelimelerinde herhangi bir eksilme veya eklemenin yapılamayacağını ifade ederek Kur'ân'ın gelecekte de muhafaza edileceğini haber vermektedir.⁷⁹ Başka birçok âyette, İslâm dininin galip geleceği ve gerçek iman ehlinin mutlaka üstün gelip zafere kavuşacağı müjdelenmektedir.⁸⁰ Kur'ân'da, gelecekle ilgili olarak haber verilen bu gibi olaylar, zamanla gerçekleşip ortaya çıkmış ve ortaya çıkmaya devam etmektedir. Kur'ân'ın, gelecek zaman içerisinde meydana geleceğini haber verdiği olayların zamanla meydana gelmeleri, onun ilâhî bir mu'cize olduğunu ortaya koymaktadır.

⁷⁵ es-Sâff, 61/8.

⁷⁶ el-Hicr 15/9.

⁷⁷ el-Kıyâme 75/16–18.

⁷⁸ Mükâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/680.

⁷⁹ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 5/331.

⁸⁰ el-Mu'minûn 23/1–11; en-Nûr 24/55.

3.4. Müşriklerin Yenileceğinin Haber Verilmesi

Hız. Peygamber, aldığı ilk vahiyle beraber önce yakın akrabalarından başlamak üzere tebliğ vazifesini ifâ etmiş, ancak uzun yıllar Kureyş müşriklerinden istediği desteği alamamıştır. Onlar kendisine tabi olmadıkları gibi her fırsatta onu dışlamaya, türlü hakaret ve tehditleri sürdürmeye devam etmişlerdir. Amcası Ebû Leheb bu inkârcıların başında yer aldığı gibi onların da en büyük destekçisi olmuştur. Mekke döneminde Müslümanların ciddi baskı görmesi artık hicreti zorunlu hâle getirmişti. İlk önce Habeşistan daha sonra da Medine olmak üzere Peygamber dahil bütün Müslümanlar hicret etmiş, ancak hicrete rağmen Mekkeli müşrikler saldırılarına devam etmiştir.⁸¹ Nitekim Müslümanlar sayıca ve mühimmat yönünden az olmalarına rağmen Mekkeli müşriklere karşı ilk zaferlerini Bedir'de kazanmış, ganimet dahil birçok kazanca sahip olmuşlardır. Medine'ye dönen Hız. Peygamber, Yahudileri toplayarak onlara şu uyarıda bulunmuştur: *“Bedir'de Kureyş müşriklerinin başına gelen felaketin sizin de başımıza gelmesini istemiyorsanız Allah'tan korkun ve benim peygamber olduğumu tasdik ediniz.”* Ancak onlar, *“Bilgisiz ve savaş taktiğini bilmeyen bir kavmi yenilgiye uğratmış olmak seni yanıltmasın. Bizimle savaştığında bizim nasıl olduğumuzu göreceksin”* diyerek işi şımarıklığa vurup tehditler savurmuşlardır. Yahudilerin bu sözleri üzerine *“(Resûlüm!) İnkâr edenlere de ki: Yakında mağlup olacaksınız ve cehenneme sürüleceksiniz. Orası kalınacak ne kötü bir yerdir!”*⁸² âyeti nâzil olmuştur. Nitekim âyette geçen; *“Mağlup olacaksınız”* buyruğu haber verildiği şekliyle aynen vuku bulmuş, Medineli Yahudiler, Müslümanlara karşı her savaşta yenilmiştir. Bu, gaibten haber verme olduğu gibi ayrıca bir mu'cizedir.⁸³ Âyet Ebû Leheb ve karısının küfür üzere öleceklerini haber verdiği gibi bir grup müşrikin akıbetinin bu yönde olacağını kendilerinin iman etmeden cehenneme sürüleceğini de haber vermektedir. Böylece birçok âlime göre âyet hem Medineli Yahudilerin mağlup olacaklarını hem de hayatlarının küfür üzere son bulacağını ha-

⁸¹ Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 331-336.

⁸² Âl-i İmrân 3/12.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-gâyb*, 7/155; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/340.

ber vermiştir. Kur'ân, Hz. Peygamber gibi Hz. İsa'nın da gaipten haber verdiğini şu âyetin meâliyle haber vermektedir: “*İsrailoğullarına bir elçi olacak (ve onlara şöyle diyecek:) Size Rabbinizden bir mu'cize getirdim. Size çamurdan bir kuş sûreti yapar, ona üflerim ve Allah'ın izni ile o kuş oluverir. Yine Allah'ın izni ile körü ve alacalıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kişiler iseniz bunda sizin için bir ibret vardır.*”⁸⁴ Bütün bu âyetler Kur'ân'ın birçok konu ve yerde gaipten haber verdiğini ispatlamaktadır.

3.5. Firavunun Cesedinin Muhafaza Edileceğinin Haber Verilmesi

Kur'ân'da yetmiş dört yerde ismi geçen firavun, olumsuz insan modeli olarak insanlığın kendisinden haberdar edildiği bir kişidir. Firavun tipolojisi daha çok Hz. Musa ile mücadele eden, kibir ve ilahlık iddiasında bulunan, zalim bir hükümdar olarak bilinmektedir.⁸⁵ Hz. Musa'nın karşısında yer alırken bu haksız mücadeleyi yıllarca sürdürdüğü haber verilen firavun, Kur'ân'ın haber verdiği üzere inkârından dönmesi için kavmiyle beraber bazı ceza ve musibetlere maruz bırakılmıştır.⁸⁶ Ancak bütün bunlara rağmen iman etmeye yanaşmayan firavun, Hz. Musa'nın kendisinden kaçtığı sırada Hz. Musa'yı takip etmiş, sonunda yanındakilerle denizde boğulmuştur.⁸⁷ Kur'ân, onun boğulma hâdisesini zikrederken cesedinin sonraki nesillere ibret olması için çürütülmeyip saklandığını haber vermiştir. Kur'ân'ın geçmiş bir kıssa olarak zikrettiği firavun hâdisesinde elbette alınabilecek ibretler çoktur. Ancak bu kıssada konumuzu ilgilendiren temel yön cesedinin muhafaza edileceğinin haber verilmesidir. Kur'ân'ın, “*(Ey Firavun!) Senden sonra geleceklere ibret olması için bugün senin bedenini (cansız olarak) kurtaracağız.*”⁸⁸ şeklinde haber verdiği ceset ile ilgili müfessirler benzer açıklamalarda bulunmuştur. Zemâhşerî, firavunun deniz kıyısında bir kenara atılacağını, cese-

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/49.

⁸⁵ Ömer Faruk, Harman, “Firavun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/119.

⁸⁶ el-A'râf 7/133.

⁸⁷ el-Bakara 2/50.

⁸⁸ Yûnus 10/92.

din eksiksiz ve bozulmamış hâliyle yüzyıllar sonra insanlara ibret olarak sunulacağı görüşünde bulunmuştur.⁸⁹

Nitekim son yıllarda yapılan araştırmalar netice vermiş binlerce yıl önce ölmüş fakat bozulmamış ceset bulunmuştur. Araştırmalar derinleştirilince denizde bozulmadan kalan cesedin firavuna ait olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Ceset, British Museum'da muhafaza edilmekte olup takriben üç bin yıllık olduğu tahmin edilmektedir.⁹⁰ Firavun ve Hz. Musa kıssası Kur'ân'ın nüzulünden çok önce gerçekleşmiş bir olaydır. Ancak Kur'ân, firavunun inkârını, ilahlık iddiasında bulunmasını haber verdiği kadar cesedinin muhafaza edildiğini ve yıllar sonra bu cesedin bulunacağını haber vermiştir. Böylece vahyin nüzul yılları ile cesedin bulunduğu yıllar arasındaki zaman farkı dikkate alındığında gelecekte gerçekleşeceğini haber verdiği bir olay yakın dönemde ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Kur'ân, akıl sahibi insanların kendisinden faydalanmalarını talep etmektedir. Bunu isterken ibret, hikmet, öğüt, mu'cize gibi yönlerinin dikkate alınmasını da vurgulamaktadır. Çünkü akıl ve düşüncenin sınırı belli bir yere kadardır. Kur'ân'ın haber verdiği birçok kıssa veya ilmî mesele insanların bilgi sahibi olmadıkları konulardan oluşmaktadır. Kur'ân'ın bahsetmesiyle haberdar oldukları bilgilerden istifade etme yerine onları inkâr etmeyi tercih eden müşrikler, Kur'ân'daki hakikatleri örtmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Ancak birçok konu ve yerde müfteri ve yalancı oldukları, gerçeğin iddia ettikleri gibi olmadığı Kur'ân tarafından haber verilmiştir. Gelecek ile ilgili birçok hâdiseyi haber veren Kur'ân, bunu bir üslûp olarak kullanmakta, beraberinde mu'ciz olduğunu da ispatlamaktadır. İnkârcıların bütün uğraş ve gayretlerinin neticesiz kalacağını haber veren Kur'ân, Hz. Peygamber'e zarar verme arzularının gerçekleşmeyeceğini de haber vermiştir. Bunun vahiyle haber verilmesi ve Kur'ân'ın haber verdiği şekliyle neticelen-

⁸⁹ ez-Zemâşerî, *el-Keşşâf*, 4/813.

⁹⁰ Celal Ediz, "Üç Bin Yıllık Mucize", *Gerçeğe Doğru Dergisi*, 1/2, (İstanbul: 1984), 1-4.

mesi Kur'ân'ın gelecekle ilgili haber verdiği bilgi olarak değerlendirilebilir.

Bununla beraber Rumların galip geleceğinin, Hz. Peygamber'in rüyasının gerçekleşeceğinin, Ebû Leheb'in inkârcı olarak öleceğinin bildirilmesi, sema ve arzın oluşum şeklinin, gökyüzünün keşfedileceğinin, Kur'ân'ın korunacağıının, müşriklerin yenileceğinin, firavunun cesedinin muhafaza edildiğinin haber verilmesi gibi birçok husus Kur'ân'ın gelecekle ilgili haber verdiği konulardandır. Kur'ân, bu tarz örneklerde olduğu gibi doğrudan gelecekle ilgili birçok konuyu haber verdiği gibi dolaylı olarak da onlarca konuyu aynı şekilde haber vermektedir. Bütün bunlar Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu ispatlayan delillerdir. Kur'ân'ın bu tarz konuları haber vermesi inkârcıların Hz. Peygamber'e bazı sorular sorması veya ona karşı olumsuz tavır takınmaları neticesinde gerçekleşmiştir. Kur'ân her yönüyle mu'ciz bir kitap olmakla beraber muhteva ve üslûp yönüyle de mu'cizdir. Kaldı ki gayb ile ilgili önemli bilgileri insanlara haber vermesi Hz. Peygamber'in nübüvvetinin de ispatı niteliğindedir. Çünkü mu'cizeleri indirmek sadece Allah'a mahsustur. Allah'ın iradesi olmadan hiç kimsenin herhangi bir mu'cizeyi ortaya koyması mümkün değildir. Kur'ân'ın gelecek ile ilgili bilgileri haber vermesi Allah'ın iradesi dahilinde olan bir olaydır. İnsanları hidâyete ulaştırmak gayesiyle nâzil olan Kur'ân gelecek ile ilgili bilgiler vererek insanların dikkatlerini üzerine çekmekte böylece düşünüp öğüt ve ibret almalarını sağlamaktadır.

Son olarak şunu söylemekte fayda mülâhaza ediyoruz: Kur'ân, Hz. Peygamber'e gönderildiği andan itibaren kıyâmet gününe kadar her yer ve zamanda aynı derecede dil, belagat, ilim, akıl ve gaybî haberler yönünden etkileyici özelliğini sürdürecektir ilâhî bir mu'cizedir.

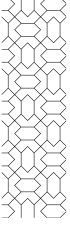
Kaynakça

- Akbaş, Ahmet. *Prof. Dr. Zağlûl en-Neccâr ile Bilimsel Tefsir Üzerine*. İstanbul: Nida Yayınları, 2017.
- Akbaş, Ahmet, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15, (2016).

- Akdemir, Mustafa Atilla. “Kur’ân ve İ’câzü’l-Kur’ân”. *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları* 3, 2002.
- Aydın, Abdurrahman. “Sema ve Arz Kavramlarının İşâri Tefsirlerdeki Yorumlarına İlişkin Bir Analiz”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020).
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İncil ve Kur’ân*. trc. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Celaleddîn el-Mahallî - Celaleddîn es-Süyûtî. *Tefsîrül-Celâleyn*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.
- Çam, Süleyman. “İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlâk İlişkisi”. *İslâm ve Yorum IV*. edt. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Çelebi, İlyas. “Gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13:405. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Derzeze, İzzet. *et-Tefsîru’l-hadîs*. trc. Ahmet Çelen – Mehmet Çelen. İstanbul: Ekin Yayınları, ts.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü’l-‘aqli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi’l-‘Arabî, ts.
- ed-Dervîş, Muhyiddîn. *İrâbu’l-Kur’âni’l-kerîm ve beyânüh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- Ediz, Celal. “Üç Bin Yıllık Mucize”. *Gerçeğe Doğru Dergisi* 1/2, İstanbul: 1984.
- el-Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi’l-‘Arabî, 1418.
- el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Ahsenü’l-hadîs*. Dımeşk: y.y., ts.
- el-Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Kübra’l-yakîniyyâtî’l-kevnîyye*. Dımeşk: Dâru’l-Fıkr, 1977.
- el-Câmî, Nuruddin Abdurrahman. *el-Fevâidu’d-diyâiyye*. İstanbul: y.y. 1987.
- el-Hâlidî, Salah Abdulfettah. *el-Beyân fî İ’câzi’l-Kur’ân*. Amman: y.y. 1992.
- el-Hatîb, ‘Abdulkerîm. *el-İcâzu fî dirâsâti’s-sâbikîn*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1975.
- el-Kâdî Abdulfettâh. *Esbâbü’n-nüzûl*. Kahire: ts.

- el-Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1987.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Karanî vd., 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- el-Ukberî, Abdullah b. Huseyn b. Abdillâh. *İmlâu mâ menne bihi'r-Rahmânu min vucûhi'l-i'râb ve'l-kirâati fi cem'i'l-Kur'ân*. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Babî, 1961.
- er-Râzî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- es-Süheylî, Abdurrahman. *er-Revdu'l-ünf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hâdise, 1967.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 24 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- ez-Zemâşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Mursi 'Amr. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mushaf, 1977.
- Ez-Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-münîr*. İstanbul: Risale Yayınları, ts.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1:134. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. çev. İbrahim Arif Koytak - Veysel Uysal. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'ın Doğuşu*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Harman, Ömer Faruk. "Firavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13:119. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hz. Ali. *Nehcu'l-belâğa*. çev. Beşir Işık vd. Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami Mahmud Selâme. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisâni'l-'Arab*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- İsfahânî, Ebû'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıp. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1982.
- Kileci, Mehmet. *Risâle-i Nurda Kur'ân Mucizesi*. İstanbul: İz yayınları, 1997.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. trc. M. Emin Saraç – İ. Hakkı Şengüler – Bekir Karlığa. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Ma'luf, Luis. *el-Muncid*. Beyrut: el-Mektebetu's-Şerkiyye, 1973.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Muessesetu Kutubi's-Sakâfiyye, 1992.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2005.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Mücâhid Ebû'l-Haccâc b. Cebr el-Mekkî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselam. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sibeveyh, Ebu Bîşr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21:403. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İzmir: Anadolu Yayınları, 1989.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Matbaatü İsâ el-Babî el-Halebî, 1957.



ARAP DİLİNDE NAKLÎ İLİMLERDE HİKÂYE VE RİVÂYET KAVRAMLARI

Hikāyah and Riwāyah Concepts in Narrative Sciences in Arabic Language

Doğan Fırıncı

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Sinop / Türkiye.

*Assist. Prof., Sinop University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Sinop / Turkey.*

dfirinci@sinop.edu.tr, Orcid: 0000-0001-7245-7008.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Mart/March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 20 Mayıs/May 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 93-128

Atıf / Citation: Fırıncı, Doğan. "Arap Dilinde Nakli İlimlerde Hikâye ve Rivâyet Kavramları [Hikāyah and Riwāyah Concepts in Narrative Sciences in Arabic Language]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 (Haziran/June 2021): 93-128.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.893170>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Doğan Fırıncı**).

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

Öz

Hikâye ve rivâyet sözcükleri Arap dilinde bilgi aktarım aracı olmakla birlikte aynı zamanda günümüzde bağımsız iki edebî türü (hikâye ve roman) ifade eden birer isimdir. Ne var ki bu iki kavram, ifade ettikleri asıl mana ve bu mana üzerine kurulu semantik gelişimlerinden bağımsız olarak birbirlerinin yerine yanlış bir şekilde kullanılabilir. Bu nedenle manalarının ve semantik gelişimlerinin ortaya konulması, özellikle de rivâyet ile hikâye sözcüklerinin Arap dilinde şiir, lügat, sarf ve nahiv bilgisi ile İslâmî bilimlerde hadis, fıkıh ve tefsir bilgisi aktarımında kullanımının tespiti önem arz etmektedir. İşte bu araştırmanın amacı, terminoloji ve sözlük anlamları açısından bu iki sözcük arasındaki farkı ortaya koymak ve her ikisinin dil kökenlerini ve semantik gelişimlerini açıklayarak hatalı kullanımlarını önlemektir. Tanımlayıcı analitik yöntemle yürütülen bu araştırmamızda rivâyet sözcüğünün dilsel kökeni itibarıyla daha fazla dikkat ve kontrol gerektiren alanlarda kullanıldığı ve bu sözcüğün terim olarak nakledilen gerçek haberi yansıttığı ancak hikâyenin hakikat ve kurguyu barındırır bir şekilde canlandırma ve taklit etmeye yöneldiği sonucuna ulaşılmıştır. Rivâyet kelimesinin şiir ve hadis naklinde terim olarak yer aldığı, hikâye sözcüğünün ise sözlük anlamı çerçevesinde Arap lehçe bilgisine ait birikimin ve her alandaki kurgu ya da yaşanmış gerçek anlatılara ait malumatın aktarılmasında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Naklî İlimler, Semantik, Hikâye, Rivâyet.

Abstract

Although the words “hikāyah” and “riwāyah” are a means of transferring information in the Arabic Language, they are also names referring to two independent literary genres (i.e. story and novel) in our present day. However, these two concepts may be misused instead of each other without considering their actual meanings in which they were born and their semantic development based on this. For this reason, it is important to determine their meanings and semantic developments, especially to identify the use of the words “hikāyah” and “riwāyah” in Arabic language in the narration of poetry, dictionary, sarf (morphology) and nahv (syntax) knowledge, and the ḥadith, fiqh and tafseer in Islamic sciences. In this respect, the purpose of this study was to reveal the differences between these two words in terms of terminology and lexical meanings, and to avoid their misuse by explaining their linguistic origins and semantic developments. In this study, which was conducted with the descriptive analytical method, it was concluded that the word “riwāyah” was used in areas that necessitates more attention and control because of its linguistic origin; and also that, it reflected the actual news narrated as a term; but that the word “hikāyah” tended to animate and imitate the truth and fiction. It was also determined that the word “riwāyah” was included as a term in the transfer of poetry and ḥadith, and that “hikāyah” has been used for the transfer of the accumulation of Arabic dialectic knowledge in the framework of the lexical meaning and fiction or real narrations in each field.

Keywords: Arabic Language, Narrative Sciences, Semantics, Hikāyah, Riwāyah.

Giriş

Bilim dallarında yapılması gerekenlerin en önemlilerinden birisi, terminolojiyi düzenlemek ve içinde kullanılan dilbilimsel araçları tespit etmektir. Özellikle de bilim dallarına ait malumatın sonraki kuşaklara aktarımında kullanılan hikâye ve rivâyet sözcüklerinin kullanım amaçlarının tespiti kendi içerisinde ayrıca bir öneme sahiptir. Nitekim Arap dilinde bu kelimeler tarihi süreç içerisinde şiir, sözlük ve dilbilgisi (sarf, nahiv) ile edebî metin aktarımında kullanıldığı gibi İslâmî ilimlere ait literatürün tespit ve naklinde de yer edinmiştir. Nihayetinde bu iki sözcüğün semantik gelişimi onları günümüzde iki edebî anlatı (roman ve hikâye) türünün ismi hâline getirmiştir.

Bu bağlamda araştırmanın konusunu Arap dilinde naklî ilimlerde hikâye ve rivâyet sözcükleri ile bu sözcüklerin semantik gelişimi oluşturmaktadır. Tarihi süreç içerisinde yer edinen her türlü bilginin, yazılı ve sözlü metinlerin aktarımı için kullanılan bu kavramlardan her birinin türediği Arapça kök anlamı ve semantik gelişimi esnasında kazandığı yeni manaların bu çerçevede tespiti gerekmektedir.

Belirtilen amaçla yürütülen çalışmada tanımlayıcı analitik yöntem izlenerek bu iki kelimenin Arap dilinde şiir, sözlük, dilbilgisi (sarf ve nahiv), edebiyat ve İslâmî ilimler alanlarındaki gerek terminoloji gerekse sözlük anlamıyla kullanımı açısından arasında bir farkın var olup olmadığı, bu iki kavramın birbirinin yerine kullanılıp kullanmadığı, kullanılmış ise bunun mümkün olup olmayacağı aynı zamanda kök anlamlarıyla birlikte semantik gelişimleri esnasında yeni anlamlar kazanıp kazanmadıkları ortaya konulmaya, araştırılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla araştırmanın sonucunda yukarıdaki konu ve sorunların aydınlığa kavuşacağını ümit etmekteyiz.

1. Hikâye ve Rivâyet Kelimelerinin Sözlük Anlamları

Öncelikle araştırmanın konusunu belirleyen nâkıs-ı yâî mastarı hikâye (حَكَى → يَحْكِي → حِكَايَة) ve lefif-i makrûn mastarı rivâyet (رَوَى → يَرْوِي → رِوَايَة) sözcüklerinin sözlük anlamları tespit edilerek semantik

gelişimleri takip edilecektir. Bu bağlamda önce hikâye sonra da rivâyet sözcükleri ele alınacaktır.

1.1. Hikâye

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, (ö. 175/791) *Kitâbu'l-‘ayn* adlı sözlüğünde *حَكَأَ* fiiline “دُغُومُ سَاغَلَا سَاغَلَا، سَاغَلَا، أَي سَدَدَتْهَا. أَي سَدَدَتْهَا. أَي سَدَدَتْهَا. أَي سَدَدَتْهَا.” *“dügümü sağlamaştırmak, sıkmak”*; *حَكَى* ve *حَاكَى* fiiline ise “حَكَيْتُ فُلَانًا وَحَاكَيْتُهُ إِذَا فَعَلْتُ مِثْلَ فِعْلِهِ، أَوْ قَوْلِهِ سَوَاءً. أَي سَدَدَتْهَا. أَي سَدَدَتْهَا. أَي سَدَدَتْهَا. أَي سَدَدَتْهَا.” *“ister eylemle ister sözlü olsun birini taklit etmek”* anlamlarını verir.¹

Cevherî (ö. 393/1002) ise hikâye sözcüğünün nâkıs-ı yâî olmasının yanı sıra bir de Ebû ‘Ubeyde’den *حَكَوْتُ* şeklinde nakledilen nâkıs-ı vâvî bir lügati olduğunu ifade eder ve *حَكَى* fiiline “birisinin tavır ve davranışlarını taklit etme, birisine/bir şeye benzeme” anlamı verir:²

حَكَى: حَكَيْتُ عَنْهُ الْكَلَامَ حِكَايَةً، وَحَكَوْتُ لُغَةً حَكَاها أَبُو عُبَيْدَةَ. وَحَكَيْتُ فِعْلَهُ وَحَاكَيْتُهُ، إِذَا فَعَلْتَ مِثْلَ فِعْلِهِ
وَيَحَاكِيهَا، بِمَعْنَى وَهَيْئَتِهِ. وَالْمُحَاكَاةُ: الْمُشَابَهَةُ. يُقَالُ: فُلَانٌ يَحْكِي الشَّمْسَ حُسْنًا

İbn Fâris (ö. 395/1004) *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa* adlı sözlüğünde *حَكَى* sözcüğünün hâ, kâf ile sonundaki illet harfinden oluştuğunu, bununla birlikte sonu hemzeli diğer bir türünün bulunduğunu ve mu‘tel kökün mehmûza manaca yaklaştığını belirtir. *حَكَا* fiilinin “bir şeyi düğümlemek veya sabitleyerek sağlamaştırmak” anlamına geldiğini, mu‘telin (*حَكَى*) ise “birinin yaptığı fiili tekrarlama, onu taklit etme” şeklinde *حَكَا* anlamına yanaştığını ifade eder. Hemzeli *أَحَكَأْتُ الْعُقْدَةَ* örneğini de “dügümü sağlamaştırmak” olarak açıklar.³

İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise *Lisânu’l-‘Arab*’da *الْحِكَايَةُ* mastarını *كَفَرَوْلًا* şeklinde örneklendirerek “birisinin yaptığı işi veya konuştuğu sözü o kişi istemese bile tekrarlama” olarak niteler.⁴

¹ Ebû ‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. ‘Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, “Hakâ”, *Kitâbu’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mağzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrût: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, ts.), 3/257.

² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “Hakâ”, *es-Şihâh tâcü’l-luğa ve şihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Atâr (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987), 6/2317.

³ Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed el-Kazvîni, “Hakâ”, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. ‘Abdusselâm Hârûn (Sûriye: Dâru’l-Fikr, 1979), 2/92.

⁴ Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, “Hakâ”, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrût: Dâru Şadır, 1993/1414), 14/191.

Yapılan lügat çalışmalarında İbn Fâris'in الْحِكَايَةُ mastarını “dügümü çokça sarıp sabitleyerek güçlendirmek” anlamındaki sonu hemzeli إِحْكَاءُ sözcüğüne yakın değerlendirerek “tekrar etmek ve kendisinin sıfatı oluncaya kadar taklit etmek” anlamını verdiğini görmekteyiz.⁵ Nitekim الْحِكَايَةُ mastarı إِحْكَاءُ kelimesi kadar güçlü bir anlam bildirmez. Bu durum bu iki sözcüğün lafzında da görülür. Zira hemzenin telaffuzu illet harfine göre daha kuvvetli olduğu gibi hemzeli حَكَ fiili de mu'tel حَكَى fiilinden daha güçlüdür.

1.2. Rivâyet

Ezherî (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-luğa* adlı sözlüğünde rivâyetin, şiir ve hadis naklinde kullanıldığını belirterek nakil yapan kişiye “râvî”, çok sayıda nakli olana da “râviye” denildiğini; aynı kökten gelen رَوَى fiilinin ise “suya doyma/susuzluğa giderme” anlamı taşıdığını belirtir.⁶

فَإِذَا كَثُرَتْ رِوَايَتُهُ، قِيلَ: هُوَ رَاوِيٌّ، الْهَاءُ لِلْمُبَالَغَةِ فِي صِفَةِ الرِّوَايَةِ رَوَى فَلَانَ حَدِيثًا وَشِعْرًا، يَرُوِيهِ رِوَايَةً، فَهُوَ: رَاوٍ. فَهُوَ: رِيَّانٌ، وَالْأُنْتَى: رِيَّانٌ، وَالْحَمِيمِ: رِوَاءٌ، وَمَاءٌ رِوَاءٌ، مَمْدُودٌ مَفْتُوحٌ الرَّاءِ. وَيُقَالُ: رَوَى فَلَانٌ مِنَ الْمَاءِ، يَرُوِي رِيَّانًا.

Ezherî açıklamasını sürdürerek hac rükünlerinden Arafat vakfesine çıkışın başlangıçlı olan zilhicce ayının sekizinci gününü, o gün hacıların su stoklarını yaparak Mina'ya yönelmeleri nedeniyle tervîye/susuzluğu giderme günü (يَوْمُ التَّرْوِيَةِ) olarak isimlendirildiğini ifade eder.

Mekâyîsi'l-luğa'da الرِّوَايَةُ sözcüğünün râ, vâv ve yâ harflerinden رَوَى fiil kökünden tek bir asıl üzerinden türediği ve aslen الْعَطَشُ kelimesinin zıt anlamıyla رَوَيْتُ مِنَ الْمَاءِ رِيَّانًا “suya kandım” manasını taşıdığı ifade edilir. Bu asıl üzerinden “nakilde bulunan kişinin aktardığı söz” anlamında kullanıldığı belirtilir. Esmâî'den (ö. 216/831) rivâyetle onun bu sözcüğü asıl manası üzerine رَوَيْتُ عَلَى أَهْلِي أَرْوِي رِيَّانًا وَهُوَ رَاوٍ مِنْ قَوْمِ رِوَاةٍ، وَهُمْ الَّذِينَ يَأْتُونَهُمْ بِالْمَاءِ. “kavme su taşıyan kişi” olarak tanımlandığı aktarılır. İsm-i fâili “su getiren” anlamında رَاوٍ cemisi ise رِوَاةٌ olarak zikredilir. Rivâyet sözcüğünün “suya çok muhtaç kişileri ihtiyaç duydukları su ile kanasiya doymak”

⁵ İbn Fâris, “Hakâ”, 2/92.

⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, “Revâ”, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Ivağ Mur'ib (Beyrût: İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî 2001), 15/225.

manasından hareketle “bir konu/olay hakkında bilgiye ihtiyaç duyan muhataba, istediği malumatı dosdoğru ve tam olarak nakletmek” manasında kullanıldığı vurgulanır. Bu durumda haber getiren şahıs (râvi) susuzluk içerisindeki kişilerin kana kana içerek susuzluklarını giderecekleri suyu getiren kişiye benzetilir.⁷

Cevherî ise “رَوَيْتُ الْحَدِيثَ وَالشَّعْرَ رَوَايَةً فَأَنَا رَاوٍ فِي الْمَاءِ وَالشَّعْرِ وَالْحَدِيثِ.” tanımıyla rivâyet sözcüğünün şiiir ve hadis naklini ifade için kullanıldığını, bunun yanı sıra asıl anlamını (su dağıtma) da koruduğunu belirtir.⁸

Klasik sözlüklerde yer aldığı gibi “su dağıtma” eylemini temel anlam olarak belirten rivâyet sözcüğünün “haber nakletme” yan anlamıyla da kullanıldığı görülmektedir.

1.3. Hikâye ve Rivâyet Arasındaki Anlamsal Farklar

Arapça klasik sözlüklerindeki hikâye ve rivâyet sözcüklerinin anlamlarından hareketle bu iki kelimenin haber/bilgi naklinde kullanılmasıyla ilgili iki hususun öne çıktığını görmekteyiz.

1. Susuz kişinin rahatlaması ancak istediği suyu kana kana içmesiyle sağlanabildiği gibi bir konu/olay hakkında haber alma zarureti ve beklentisi içerisindeki kişi de bu ihtiyacını ancak etraflıca ve dosdoğru bilgiyle giderebilir, zanna dayalı ve noksan malumatla yetinmesi düşünülemez. Bu nedenle rivâyet kelimesi haber/bilgi naklinin bazı kurallar eşliğinde yapıldığını ifade eder. Nitekim kaynağı belirtilerek haberin tam ve doğru bir şekilde aktarılması rivâyetin temel iki şarttır.⁹

Diğer taraftan حَكَأ fiili hemzenin (ي → ا) tahfifiyle حَكَى şeklini aldığı gibi “hikâye” de anlam itibarıyla nakledilen şey hakkında daha serbest ve esnek bir yapıya sahip olur. Verilen bilgi asıl habere çok yakın olabildiği gibi bunun yanı sıra yüzeysel de kalabilir.

2. Rivâyet ve hikâyenin ikisi de bilgi aktarma tarzıdır; rivâyet ço-

⁷ İbn Fâris, “Revâ”, 2/453.

⁸ Cevherî, “Revâ”, 6/2364; İbn Manzûr, “Revâ”, 14/348.

⁹ Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Musned eş-şâhîh el-muhtaşar*, thk. Muhammed Fuad 'Abdulbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/4-5; Mehmet Efendioğlu, “Rivayet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/135-137.

ğunlukla yazılı ve basılı yapılırken hikâyede bu oran daha düşüktür.¹⁰ Bu nedenle sözlü anlatımla bağlantılı olarak lehçe kelimesi ¹¹اللُّغَةُ الْمُحْكَمِيَّةُ olarak aynı kökten türetilmiştir. Yine, benzer bir yaklaşımla Kâhire Arap Dil Akademisi kelimenin semantik gelişimi çerçevesinde ses kayıt cihazını (fonograf) الْحَاكِي “taklit eden” şeklinde adlandırmıştır.¹²

“Emîru’ş-şu‘arâ” unvanını taşıyan Mısırlı Ahmed Şevkî (ö. 1932) hikâye sözcüğünü “aktarılan şeyin taklidi/yankısı” olarak şiirinde tanımlar, bizzat kendisi olarak nitelemez.¹³

مَا يَنْشِبُهُ الْأَحْلَامَ مِنْ ذِكْرِكَ يَا جَارَةَ الْوَادِي طَرِبْتُ وَعَادَنِي
وَالذِّكْرِيَّاتُ صَدَى السِّنِينِ الْحَاكِي مَثَلْتُ فِي الذِّكْرَى هَوَاكَ وَفِي الْكَرْيَى

Ey Vadinin Komşusu! Sevinçliyim hayallere benzeyen hatıran ziyaret etti beni.

Aşkımı canlandırdım hatıradan, rüyadan, anılar tekrarlanan yılların yankısı sanki.

2. Arap Lehçeleri ve Lügat Bilgisinin Aktarılmasında Hikâye ve Rivâyet Kavramları

Arap lehçe ve lügat bilgisine ait materyalin naklinde hikâye sözcüğü oldukça fazla kullanılmaktadır.

a. Ebû Alî el-Ķālî (ö. 356/967) *el-Emâlî* adlı eserinde:

قَالَ-الْفَرَاءُ- وَسَمِعْتُ الْكِسَائِيَّ يَحْكِي عَنِ الْعَرَبِ: مُعْفَرٌ لِرِوَايَةِ الْمُعَاظِرِ.¹⁴

“Ferrâ (ö. 207/822): ‘Kisâi’nin Araplardan الْمُعَاظِرِ kelimesinin müfredini (bir lehçe olarak) مُعْفَرٌ şeklinde naklettiğini işittim’ dedi.”

b. el-Ezherî (ö. 370/980) *Tehzîbü’l-luğa* adlı sözlüğünde:

¹⁰ Zekiye Antakyalıoğlu, *Roman Kuramına Giriş* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 25.

¹¹ İbrahim Mustafa vd., “Ḥakâ”, *el-Mu‘cemu’l-vasîf*, (Kuveyt: Dâru’l-Da‘ve, 1989), 1/190.

¹² Aḥmed Muḥṭâr ‘Abdulḥamid Omer, “Fônoğrâf”, *Mu‘cemu’l-luğati’l-‘Arabîyyeti’l-mu‘âşıra* (Kâhire: ‘Alemlu’l-Kutub, 1429/2008), 3/1755.

¹³ Maḥmûd Edhem, *Funûnu’l-tahrîrî’ş-şahâfi beyne’n-naẓariyye ve’l-tatbîk el-makâl eş-şahâfi* (b.y.: Mektebetu’l-Encelû Mısrîyye, ts.), 287.

¹⁴ Ebû Alî İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Ķâlî el-Bağdâdî, *el-Emâlî*, nşr. Muhammed ‘Abdulcevâd el-Esmâî (Kâhire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısrîyye, 1926), 2/34.

قَالَ -أَيُّ أَبُو عُبَيْدٍ-: وَسَمِعْتُ الْفَرَّاءَ يَحْكِي عَنِ الْعَرَبِ أَنَّهَا تَقُولُ لِصَاحِبِ اللَّؤْلُؤِ: لَأَاءِ، بَوْرُنَ لَعَاءِ، وَكَرِهَ.¹⁵
قَوْلُ النَّاسِ: لَأَالٌ

“Ebû ‘Ubeyd (ö. 224/838): ‘Ferrâ’nın Araplardan, inci sahibine لعاء vezninde لَأَاء dediklerini ve insanların لَأَال sözcüğünü nahoş bulduklarını, naklettiğini işittim’ dedi.”

c. Hattâbî (ö. 388/998) *Garibu’l-hadîs* adlı kitabında:

وَسَمِعْتُ مَنْ يُوتِقُ بَعْلِمَهُ يَحْكِي عَنِ الْعَرَبِ: هَيْمَنَ الطَّائِرِ، إِذَا رُفِرَ عَلَى وَكَرِهَ شَفَقًا عَلَى فِرَاحِهِ.¹⁶

“Araplardan ilmüne güvenilen bir kişiden هَيْمَنَ الطَّائِرِ ibaresini ‘kuşun yuvasında yavrularına şefkatle kanat çırpması’ olarak naklettiğini işittim, dedi.”

Örneklerde olduğu gibi hikâye sözcüğünün lehçe ve lügat bilgisi naklinde yaygın kullanımına karşılık rivâyet kelimesinin bu alanda oldukça az telaffuz edildiği ve sıhhati çok güçlü bir veri veya râvi unsuru olmaksızın kullanılmadığı görülür. Nitekim el-Ezherî bu manada rivâyete sözlüğünde yer verir. Örneğin;

أَبُو عُبَيْدٍ عَنِ الْأَصْمَعِيِّ: الْمُنْقَرُ وَجَمْعُهَا مَنَاقِرٌ، وَهِيَ أَبَا صَغَارٍ صَيَّقَةَ الرُّؤُوسِ تَكُونُ فِي نَحْفَةِ صُلْبَةٍ لِئَلَّا تَهَشَّمَ.
. قُلْتُ: وَالْقِيَّاسُ مُنْقَرٌ كَمَا قَالَ اللَّيْثُ، وَالْأَصْمَعِيُّ لَا يَرْوِي عَنِ الْعَرَبِ إِلَّا مَا سَمِعَهُ وَأَتَقَنَهُ.

“Ebû ‘Ubeyd, Aşmaî’den (ö. 216/831) nakille الْمُنْقَرُ kelimesinin çoğulunun مَنَاقِرٌ olduğunu bildirir. مَنَاقِرٌ, parçalanmaması için sert toprağa kurulan ağz kısmı dar küçük kuyulardır. Ezherî: Leys’in (ö. 175/791) dediği gibi kıyasen مُنْقَرٌ dedim. Ancak Aşmaî, Araplardan duymadığı ve çok emin olmadığı hiçbir şeyi rivâyet etmez/aktarmaz.”¹⁷

¹⁵ Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa*, 15/309.

¹⁶ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Bustî, *Garibu’l-hadîs*, thk. ‘Abdulkerim el-Ğurbâvî (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1982), 2/92.

¹⁷ Ezherî, “Ebvâbu’l-kâf ve’r-râ”, 9/93.

3. Arap Dilinde Rivâyet Sıygaları

İbn Fâris (ö. 395/1004) *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa* adlı eserinde dilin, doğruluk ve eminlik vasıflarına haiz güvenilir râvilerden semâî olarak elde edileceğini ve bu çerçevede Arapça öğreniminin ya anne-baba veya çevreden süre gelen tekrarlarla ya da güvenilir râviler vasıtasıyla zaman içerisinde gerçekleşeceğini belirtir.¹⁸ Bu itibarla bilginin doğruluğu açısından nasıl elde edilip nakledildiğini belirleyen edâ ve rivâyet sıygaları/isnad lafızlarıyla râvilerin haber nakli hayli önem taşır. Bu sıygalar a. قَالَ لِي فَلَانٌ e. أَخْبَرْتَنِي فَلَانٌ وَأَخْبِرْنَا فَلَانٌ d. حَدَّثَنِي فَلَانٌ وَحَدَّثْنَا. c. سَمِعْتُ فَلَانًا b. أَمَلَى عَلَيَّ فَلَانٌ قَالَ لِي فَلَانٌ f. قَالَ فَلَانٌ وَ زَعَمَ فَلَانٌ g. قَالَ فَلَانٌ قَالَ. g. قَالَ فَلَانٌ وَ زَعَمَ فَلَانٌ şeklinde sıralanır. Şiir rivâyetleri ise öncelikle اُنْشَدْنَا ve اُنْشَدَنِي sıygalarıyla yapılmakla beraber bunun yanı sıra kısmen حَدَّثْنَا، حَدَّثْنَا ve سَمِعْتُ ve benzerlerinin de nakillerde kullanıldığı görülür.¹⁹

Ramhürmüzî (ö. 360/971) nakledilen haberin kendi sıhhatini belirleyen edâ ve rivâyet sıygalarıyla aktarımının gerekliliğini vurgular ve bazı fukahânın sıygaları eksik hadislerle hüküm vermeyi vacip görmediğini belirtir. Ayrıca lafızlarının, haberin bizzat râvinin kendisinden alındığını ifade edecek sıygalarla yapılması, muhtemelen üçüncü şahıslardan nakledildiği izlenimi vermesinin önüne geçilmesine dikkat çeker.²⁰

Zebîdî (ö. 1205/1791) ise eğitime esas bilgilerin yeni kuşaklara naklinin (rivâyet) ve bu suretle gerçekleşecek eğitimin, samimiyet içerisinde ve sırf ilim yayma arzusuyla gerçekleştirilmesini, bu çerçevede bilginin gerekli araştırmalar yapılarak doğru ve öz bir şekilde, öğrenenlerin durumlarını da dikkate alarak aktarılması gereğini ifade eder. Bunun yanı sıra ihtiyarlık ve unutkanlık suretiyle yanlış bilgi aktarımının önüne geçilmesi gayesiyle râvilerin bir sınava tabi tutulmasının zaruretine

¹⁸ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa ve mesâilühâ ve sünenü'l-Arab fi kelâmihâ*, thk. Muhammed Ali Bidon (b.y.: y.y., 1418/1997), 34.

¹⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 1/31; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa*, thk. Fuad Ali Mansûr (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998)1/113-124; Mustafâ Sâdık b. 'Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. 'Abdilkâdir er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (b.y.: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, ts.), 1/207.

²⁰ Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. 'Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddisü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Muhibbuddin Ebû Zeyd (b.y.: Dâru'l-Zehâir, 2016), 470.

değirir.²¹ Bu yaklaşımların tamamı haber/bilgi naklinde güvenlik sağlama adına yapılır.

4. Arap Şiirinin Aktarılmasında Rivâyet ve Hikâye Kavramları

Hicrî II. ve III. asırlarda, Abbasîler döneminde edebî, filolojik ve dinî maksatların zorlamasıyla İslâm'dan önce ve İslâm'ın ilk dönemlerinde inşâd edilen Arap şiirleri bedevî Arapların ağzından dil bilgileri tarafından rivâyet edilmiştir.²² Bu nedenle rivâyet sözcüğüyle şiir arasında çok kuvvetli bir bağ bulunur. Öyle ki Hammâd er-Râviye (ö. 155/772) örneğinde olduğu gibi çok şiir nakledenler râviye (رَافِيَةٌ) olarak isimlendirilir.²³

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî de *Kitâbu'l-'ayn* adlı sözlüğünde rivâyet sözcüğünün şiir ve hadis naklinde kullanıldığını, "رَجُلٌ رَافِيَةٌ" teriminin ise "çok nakil yapan kişi" anlamına geldiğini belirtir. Yine bu kökten er-revî²⁴ (الرَّوِيُّ) sözcüğünü (هُمَا تَانِ فَصِيدَتَانِ عَلَى رَوْيٍّ وَاحِدٍ. (Bu iki kasidenin son harfleri aynıdır.) örneğiyle "şiir kafiyesinde asıl son harf" olarak tanımlar.²⁵ Ahmed Şevki'nin yukarıdaki beytinde de revî "ذِكْرًا-الْحَاكِي" kelimelerinde görüldüğü gibi kâf harfidir. Ayrıca, kasideler revî harflerine göre lâmiyye, mîmiyye, nûniyye olarak adlandırılır.²⁶

Ebû Ali el-Kâli (ö. 356/967) dil ve edebiyatla ilgili *el-Emâlî* adlı eserinde en-Nâbiğa ez-Zübyânî'den (ö. 604 [?]) bir şiir rivâyetine şöyle yer verir:²⁷

وَرَوَى بَيْتُ التَّابِعَةِ عَلَى وَجْهَيْنِ سَرَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْجَوَازِ سَارِيَةٌ... تُرْجِي الشَّمَالَ عَلَيْهِ جَامِدَ الْبَرْدِ وَ: أَسْرَتْ

²¹ Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.), 1/31.

²² Zâkir Kâdirî Ugan, "Gayr-ı Dinî Rivayetler", sad. Musa Alak, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4 (2001), 281.

²³ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Himyerî el-Yemenî, *Şemsu'l-'ulûm ve devâ'u kelâmî'l-'Arab mine'l-kulûm*, nşr. Hüseyin b. Abdullah el-'Amrî vd. (Dimeşk - Beyrût: Dâru'l-Fikr - Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1420/1999) 4/2675; Hayru'd-Dîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris, ez-Ziriklî ed-Dimeşkî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002) 2/271.

²⁴ Şiirin bir beytinin son harfine revî (yarım uyak) denir.

²⁵ Ferâhîdî, "Revâ", 8/313.

²⁶ Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid el-Hâşimî, *Mizânü'z-zeheb fi sunâti ş'i'ri'l-'Arab*, thk. Husnî Yûsuf (Kâhire: Mektebetu'l-Âdab, 1418/1997), 109.

²⁷ Ebû Ali el-Kâli, *el-Emâlî*, 1/12.

“Nâbiğa'nın beyti iki vecihle rivâyet edilir: “*İki burcundan gece yağmur bulutu geldi. Karayel/soğuk kuzey rüzgârı ona kaskatı dolu sevk ediyordu.*” Beyit سَرَتْ ve أُسْرَتْ fiilleriyle farklı iki şekilde nakledilmektedir.”

es-Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde Ferâhîdî'nin farklı rivâyetle dile getirdiği bir şiire şöyle değinir:²⁸

وَشَاهَدَهُ فِي الْقَصْرِ قَوْلُهُ: فَرَمْنَا الْقِصَاصَ وَكَانَ الْقِصَاصُ ... عَدْلًا وَحَقًّا عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَغَيْرِ الْخَلِيلِ يَرُوي الْبَيْتَ:
فَكَانَ الْقِصَاصُ..

“*Biz de kısas istedik. Çünkü kısas Müslümanlar arasında adalet ve haktır.*” Halîl b. Ahmed dışındakiler bu beyti “فَكَانَ الْقِصَاصُ” şeklinde nakleder.

Örneklerde de görüldüğü gibi Araplar daha esnek yapıdaki hikâye sözcüğü yerine şiir naklinde kurallı aktarımı ifade eden rivâyet sözcüğünü tercih eder. Nitekim şiir rivâyetinde veznin muhafazasıyla naklinin yanı sıra isnadının da zikredilmesi gereklidir. Bu itibarla şiir nakilleri ri أَنَشَدْنَا فَلَانَ ve أَنَشَدْنَا عَنْ فَلَانَ rivâyet sıygaları/isnad lafızlarıyla gerçekleşir.²⁹ Zeccâcî (ö. 337/949) de *el-Emâlî* adlı eserinde bir şiiri şöyle nakleder:

٣٠. أَنَشَدْنَا نَفْطُوَيْهِ قَالَ أَنَشَدْنَا أَحْمَدَ بْنَ يَحْيَى : وَمَا فِي الْأَرْضِ أَشَقَى مِنْ مُجِبٍ وَإِنْ وَجَدَ الْهَوَى حَلْوَ الْمَذَاقِ

“Niftaveyh, kendilerine Ahmed b. Yahyâ ‘Dünyada hiç kimse âşıktan daha bahtsız olamaz, aşkın tadını almış olsa bile’ şiirini rivâyet etti, diye bize bildirdi.”

5. Arapça Dilbilgisi Aktarımında Hikâye ve Rivâyet Kavramları

Sarf ve nahiv bilgisiyle lügat malumatının iç içe girmesi nedeniyle her ikisinin nakli de büyük oranda hikâye terimiyle ifade edilir.

İbn Sîde (ö. 458/1066) *el-Muhaşşaş* adlı eserinde sarfla ilgili bir mev-

²⁸ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'im Zenzür (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1407/1987), 561.

²⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 1/31, 90.

³⁰ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Emâlî*, thk. 'Abdusselâm Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1987), 44.

zu olarak عَنْكِبُوتُ kelimesinin ħumâsî mi ya da tâ'sı zâid olarak rubâî mi asıllı olduğu sorusunu cevaplar. Şöyle der:

”وَسَيَبُوهَ يَحْكِي عَنِ الْعَرَبِ أَنَّهُمْ لَا يُكْسِرُونَ شَيْئًا مِنْ بَنَاتِ الْخَمْسَةِ إِلَّا مُسْتَكْرِهِينَ. يَعْنِي بِقَوْلِهِ مُسْتَكْرِهِينَ أَنَّهُمْ لَا يُكْسِرُونَهُ إِلَّا أَنْ يُقَالَ لَهُمْ كَسْرُهُ، فَلَمَّا كَانَتْ عَنَّا كِبُ سَمَّحَةَ فِي كَلَامِهِمْ يُكْسِرُونَهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُسَامُوا بِكْسَرِهَا -عَلَى مَا حَكَاهُ أَبُو زَيْدٍ- يَجِدُهُ سَيَبُوهَ دَلِيلًا عَلَى زِيَادَةِ التَّاءِ.“³¹

“Sibeveyhi, Araplardan ‘kerih görmeleri hariç beş harfli kelimeleri kesralamadıklarını’ nakleder. Kerih görmelerinden kastedilen; onlara (zaruret nedeniyle) kesralayın denilmedikçe kesralamayacaklarıdır. Bununla beraber عَنَّا كِبُ kelimesini onların dillerine ağırlık oluşturmadığı hâlde kesralarlar. -Ebû Zeyd’in (ö. 215/830) aktardığına göre-Sibeveyhi bu durumu tâ'nın zâid olduğunun delili kabul eder.”

Bunun yanı sıra cümle şeklinde yapılan bazı nakillerde de rivâyet sözcüğünü görmekteyiz. Nitekim Müberred (ö. 286/900) bir naklinde rivâyet kelimesine şöyle yer verir:

وَكَانَ أَبُو زَيْدٍ يَرَوِي عَنِ الْعَرَبِ أَنَّهَا تَقُولُ: سُبْحَانَ مَا سَبَّحَ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ، فَعَلَى هَذَا أَجْرُنَا.³²

“Ebû Zeyd, Araplardan, onların ‘Gök gürültüsünün hamdiyle tesbih ettiği (Allah) çok yücedir.’ dediklerini rivâyet ederdi. Buna binaen biz de bu kullanımı câiz görürdük.”

Nakledilen metinde aslen âkiller için ism-i mevşûl olarak مَنْ gelmesi gereken yerde sıfatlar için kullanılan مَا'nın bulunma nedeni açığa kavuşturulur. Arapların mevsûf yerine مَرَّرْتُ بِالْعَاقِلِ، جَاءَنِي الظَّرِيفُ. örneklerinde olduğu gibi sadece onun sıfatını kullandıkları belirtilir.

Bu açıklamaların dışında nahiv özelinde hikâye sözcüğünün öne çıkan bir anlamı daha vardır. Nahivde mahkî ıstılahı; herhangi bir değişikliğe uğratılmadan, âmillerin tesirine girmeden lafzın olduğu gibi aktarılmasını ifade eder. Mahkî söz, hikâye sözcüğünün ifade ettiği iki

³¹ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Side ed-Darîr el-Mursî, *el-Muħaşşas*, thk. Halil İbrahim Cefâl (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1417/1996), 2/317.

³² Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. 'Abdilekber b. 'Umeyr el-Müberred, el-Ezdî es-Sumâli, *el-Mukteḏab*, thk. 'Abdulhâlık 'Uḏayme (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 2010) 4/185.

³⁹ رأيتُ زَيْدَيْنِ. (iki Zeyd'i gördüm.) cümlesi iki yerde yazılı olduğunda gibi tesniye edilmeden aktarılması gerektiğini beyan eder.⁴⁰

6. Dinî İlimlerde Hikâye ve Rivâyet Kavramları

İslâm dininde rivâyet, ilmî usullere göre işlenmiş ve tekâmül etmiştir. Bu bağlamda dinî ilimler adı verilen hadis, fıkıh, tefsir gibi ilim dallarının rivâyet hakkında ayrı sistemleri ve metotları gelişmiştir.⁴¹ Rivâyet ve hikâye kavramlarının dinî ilimlerde nasıl yer aldığına göz atmamız yerinde olacaktır.

6.1. Hadis İlminde Hikâye ve Rivâyet Kavramları

Rivâyet kelimesi cahiliye devrinde şiir naklini ifade ederken İslâmiyet'le birlikte hadis ve sünnetin nakli için de ıstılah olarak kullanılır olmuştur.⁴² Terim olarak râvi ise “hadisi ilk defa söyleyene nispet ederek rivâyet eden”, bazen de “hadis hakkında bilgisi olsun veya olmasın onu senediyle rivâyet eden” şeklinde müsnidin karşılığı olmuştur.⁴³ Bunun yanı sıra hikâye sözcüğünün ıstılah olarak hadis ilminde yer almadığı sadece sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Örnek:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: حَكَيْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا فَقَالَ: «مَا يَسْرِي أُنِّي حَكَيْتُ رَجُلًا وَأَنْ لِي كَذَا وَكَذَا».⁴⁴

³⁹ Bu beyit el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) *Mecma'u'l-emsâl* adlı eserinde «أَحَقُّ ... أَكْضُوها ثم اركضوها ... أَعْيُرُوا خَيْلَكُمْ ثم اركضوها» şeklinde geçer. *Lisânu'l-'Arab*'da ise “أَعْيُرُوا” manası şöyle açıklanır: «أي حَضَرُوا بِتَرْبِيذِهَا، مِنْ عَارَ يَعِيرُ، إِذَا ذَهَبَ وَجَاءَ أَعْيُرُوا خَيْلَكُمْ ثم اركضوها».

Bu açıklamada “أَعْيُرُوا” lafzıyla bir atın –formda/ tempolu bir koşu atı olması için- sürekli koşturulup zayıflatılması gerektiği ifade edilmektedir. Nitekim عَارَ → يَعِيرُ sülâsî kökünden türeyen gidip-gelme, gezinti yapma eylemi ifade etmek üzere kullanılan bir fiildir. Bu itibarla beytin anlamı: Atlarınızı koşturarak zayıflatın daha sonra ise onları yarışa sürün (أَعْيُرُوا خَيْلَكُمْ ثم اركضوها). Çünkü yarışa girmeyi en çok hak eden (yağlarından kurtularak zayıflamış) antrenmanlı/formda olan attır (أَحَقُّ الخَيْلِ بالركض المعَارِ). İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/625; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nisâbü'rî, *Mecma'ul-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin b. Abdilhamîd (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/203.

⁴⁰ Müberred, *Mukteḍab*, 4/12.

⁴¹ Zâkir Kâdirî Ugan, “Dinî Rivayetler”, sad. Mustafa Karataş, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4 (2001), 214-215.

⁴² Efendioğlu, “Rivayer”, 35/135.

⁴³ Mehmet Efendioğlu, “Râvi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/472.

⁴⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamîd (Beyrût: el-Mektebetu'l-Mısıryye, ts.), “el-Edeb”, 4/269

“Hz. Âişe (r.a.) şöyle demiştir: Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bir adamı taklit ettim. O da: ‘Bana dünyaları versen de bir adamı taklit etmen beni memnun etmez.’ dedi.”

Yukarıdaki hadiste hikâye sözlük anlamında kullanılmıştır. Nitekim *حَكَيْتُ رَجُلًا* cümlesi “O adamın yaptığının aynısını yaptım/onu taklit ettim.” demektir. Taklit anlamında *حَكَأَ* fiili mücerred kullanılmakla birlikte nahş bir anlam ifade ettiğinde daha ziyade *حَكَأَ* şeklinde mezîd kullanılır.⁴⁵ Öyle ki total veya başı eğik yürümek gibi kişilerde yer eden özellikleri, onlarla alay etmek ve kusurlarını ortaya koymayı amaç edinen ve gıybet olarak nitelenecek yasaklanan taklit etmeye de *الْمُحَاكَاةُ* denilir.⁴⁶

Gıybet gibi çirkin olayların dışında kalan veya bir fayda sağlamak amacıyla yapılan taklitler *حَكَى* fiiliyle ifade edilir. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd’un (ö. 32/652-53) rivâyet ettiği bir hadiste bu gözükmektedir:

كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَحْكِي نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، ضَرَبَهُ قَوْمُهُ فَأَدْمَوْهُ، وَهُوَ يَمْسَحُ الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ وَيَقُولُ: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ».⁴⁷

“Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bakıyordum. Peygamberlerden birini canlandırıyor; ‘Kavmi ona vurmuş ve onu yara bere içerisinde bırakmıştı.’ O da yüzündeki kanı siliyor ve ‘Allah’ım kavmimi bağışla, onlar bilmiyorlar.’ diyordu.”

Burada kullanılan *يَحْكِي* fiili, olayın Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından hikâye edilmesi/anlatılması değil taklit edilmesi/canlandırılması anlamı vermektedir. Aksi takdirde sadece birisinden haber nakli için. *حَكَيْتُ عَنْهُ*

(No. 4875); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir vd. (Mısır: Matba'atu Muştafâ el-Bâbi el-Halebî, 1975), “Sıfatu'l-Kıyâmeti ve'l-Rekâik ve'l-Vera”, 4/660 (No. 2502).

⁴⁵ Ebu's-Seâdât Mecduddin el-Mubârek b. Esiruddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi ğaribi'l-ĥadis ve'l-eşer*, thk. Tâhiru'z-Zâvî-Maĥmûd eĥ-Ĥanâhî (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1979), 2/274.

⁴⁶ Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mubârekpürî, *Tuĥfetü'l-ahvezi şerĥu câmi'i't-Tirmizi* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.) 7/176.

⁴⁷ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrût: Dâru Ĥavĥu'n-Necât, 1422/2001), “Eĥâdisu'l-Enbiyâ”, 54 (No. 3477); Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahih*, “Kitâbü'l-cihâd ve's-siyer”, 105.

الكَلَامِ حِكَايَةً şeklinde harf-i cerle birlikte kullanılması gerekirdi.⁴⁸ Zira Hz. Peygamber (s.a.v) bulunduğu ortamdaki kişilere olayı bizzat kendisi eylemleriyle anlatmış, temsilen yüzündeki kanı silmiş ve bir peygamberi canlandırarak onun söylediklerini hazır bulunan topluluğa hitaben onun dilinden kendisi nakletmiştir.

Hikâye sözcüğünden farklı olarak rivâyet (الرِّوَايَةُ) kavramı ise belli şartlar dâhilinde nakli gerçekleşen hadisin bu durumunu ifade etmek üzere hadis ilminde ıstılah olarak kullanılır. Bununla birlikte râvinin hadisi hangi yöntemle aldığını belirtmesi rivâyetin sıhhat ve güvenilirliği bakımından büyük önem taşıyan bir husustur. Bu nedenle hadisler büyük ölçüde rivâyetin yanı sıra سَمِعْتُ عَنْ / نَبَأْنَا / أُنْبَأْنَا / أَخْبَرْنَا / حَدَّثْنَا ve benzer rivâyet sırgaları/isnad lafızlarıyla birlikte nakledilir. Bizzat hocadan dinlenerek öğrenilen hadislerin bir başkasına rivâyeti sırasında en çok “haddesenâ” (Bize bizzat kendisi aktardı.) lafzının kullanıldığı görülür.⁴⁹ Örneğin;

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بَهْرَامِ الدَّارِمِيُّ ، حَدَّثَنَا مَرْوَانُ يَعْنِي ابْنَ مُحَمَّدِ الدَّمَشَقِيِّ ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ زَيْدٍ ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فِيمَا رَوَى عَنْ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ قَالَ : يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي ،.....⁵⁰

“Bize Abdullah b. Abdirrahman b. Behrâm ed-Dârimî kendisi rivâyet etti. (Dedi ki): Bize Mervân yâni İbni Muhammed ed-Dîmeşkî bildirdi. (Dedi ki): Bize Saîd b. ‘Abdil-Aziz, Rabî‘a b. Yezid’den, o da Ebû İdris el-Havlânî’den, o da Ebû Zer’den, o da Nebî’den (ş.a.v.) naklen Allah Tebâreke ve Teâlâ’dan rivâyet ettikleri meyânında şunu kendisi rivâyet etti: “(Allah) buyurdu ki: Ey kullarım! Ben zulmü kendime haram kıldım...”

Söz konusu isnad lafızları şiir ve hadisin her ikisinde de olmasına rağmen tamamen birbirleriyle örtüşmez, her ikisinin benzer yönleri ol-

⁴⁸ Cevherî, *es-Şihâh*, “Hakâ”, 6/2317.

⁴⁹ Muhammed b. Muhammed Ebû Şuhbe, *el-Vasît fi ‘ulûmi ve muştalahi’l-ğadis* (Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 39; Mücteba Uğur, “Edâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/388-389; Ebu’l-Abbâs Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. ‘Abdillatif eş-Şercî ez-Zebîdî, *Salih-i Buhârî muhtasarı tecrid-i sarih tercemesi ve şerhi*, çev. Babanzâde Ahmed Naim (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1982), 1/399-405.

⁵⁰ Müslim b. el-Haccâc, “el-Birru ve’ş-Şalâtu ve’l-Âdâbu”, 2577.

duğu gibi birbirinden ayrılan tarafları da vardır. İsnad, çoğunlukla şiir rivâyetinde *أَنْشَدَنَا*, hadis naklinde ise *حَدَّثَنَا* lafızlarıyla bildirilir. Bunun yanı sıra *أَخْبَرَنَا* her ikisinde de kullanılır.⁵¹

6.2. Fıkıh İlminde Hikâye ve Rivâyet Kavramları

İslâmî ilimlerde rivâyet çoğu zaman hadisle özdeşleştirilse de zamanla kullanım alanı genişleyerek diğer ilim dallarında olduğu gibi fıkıh ilmi için de vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Bu alanda rivâyet, sözlük anlamına uygun olarak, Hz. Peygamber'in sözlerinin naklini ifade ederken aynı zamanda sahabe, tabiûn, mezhep imamı ve diğer müçtehitlerin hem sözlerinin nakli hem de fıkhi görüşleri anlamında kullanılmıştır.⁵² Bununla birlikte isnadı zayıf veya genel kabule aykırı aktarımlarda rivâyetin yerini daha ziyade hikâye kavramı almıştır. Sırasıyla Hanefî, Mâlikî, Şâfi'î ve Hanbelî fakihlerinin eserinde bu kavramlara bakmamız yerinde olacaktır. Bu bağlamda konunun açıklığa kavuşması açısından Hanefî fakihi Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût*, Mâlikî fakihi el-Hattâb er-Ruaynî'nin (ö. 954/1547) *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*, Şâfi'î fakihi el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvi'l-kebîr* ve Hanbelî fakihi İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî* adlı eserlerinden örnekler vermek istiyoruz.

a. *el-Mebsût*

1. Zayıf görüş/haber naklinde hikâye lafzı kullanılmıştır:

وَاللَّيْثُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ أَيْ صَلَاةٌ يُصَلِّي وَحِكْمَةٌ عَنِ الشَّافِعِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أَنَّهُ قَالَ مَعَ هَذَا: فِي الْفَرَائِضِ يُحْتَاجُ إِلَى نِيَّةِ الْفَرَضِ. وَهَذَا بَعِيدٌ.

“Niyet, hangi namaz kılınırsa kılınırsın kalbin o namazı kastetmesidir. Şâfi'î'den nakledildiğine göre -Allah ona rahmet etsin- o, buna ek olarak ‘farz namazlarda, farza niyetin gerekli olduğunu’ söylemiştir. Ancak bu iddiası isabetli değildir.”⁵³

⁵¹ Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 1/90.

⁵² Şevket Pekdemir, “Fakihlere Göre Rivayetin Kapsamı ve İslam Hukukuna Etkileri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Nisan 2018), 166-167.

⁵³ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût:

2. Genel kabule muhalif, üzerinde ittifak edilmeyen haber nakillerinde hem hikâye hem de rivâyet lafızları kullanılmıştır:

وَحِكْيِي عَنْ زُفَرٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى - أَنَّهُ قَالَ إِذَا تَزَوَّجَهَا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ بَعَيْنَهَا فَعَبَّضْتَهَا ثُمَّ وَهَيْتَهَا مِنْهُ ثُمَّ طَلَّقَهَا قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا لَمْ يَرْجِعْ عَلَيْهَا بِشَيْءٍ.

“Züfer b. Hüzeyl’den (ö. 158/775) -Allah Teâlâ rahmet etsin- nakledildiğine göre ‘Bir erkek bin dirhem mehir karşılığında bir kadınla evlense, kadın bu parayı teslim aldıktan sonra adama hibe etse ancak o kişi de birleşme gerçekleşmeden kadını boşasa, kadına mehirden bir şey verilmez.’”⁵⁴

قَالَ (وَإِنْ أَصَابَتْ النَّجَاسَةَ الْخَفَّ، أَوْ التَّعَلَّ فَمَا دَامَ رَطْبًا لَا يَطْهُرُ إِلَّا بِالْغُسْلِ) ؛ لِأَنَّ الْمَسْحَ بِالْأَرْضِ لَا يُزِيلُهُ إِلَّا فِي رَوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى -

“Ayakkabı veya terliğe necaset bulaşırsa nemli/sıvı ise yıkamadıkça temiz olmaz, denilmiştir. Çünkü ayakkabı veya terliğin yere sürülmesi necasetin giderilmesi için yeterli olmaz. Ancak Ebû Yusuf’tan -Allah ona rahmet etsin- gelen bir rivâyette bunun yeterli olduğu zikredilmiştir.”⁵⁵

3. Senedi zikredilmemiş⁵⁶ hadis naklinde rivâyet lafzı kullanılmıştır:

قَالَ (وَكَيْفِيَّةُ الْوُضُوءِ أَنْ يَبْدَأَ فَيَغْسِلَ يَدَيْهِ ثَلَاثًا) لِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ، فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ».

“Abdestin keyfiyeti ellerini üç defa yıkamakla başlamaktır. Çünkü Peygamber’den (s.a.v.) ‘Sizden biriniz uykudan uyandıığında elini üç defa yıkamadan kaba sokmasın. Çünkü elinin nerede gecelediğini bilmez.’ dediği nakledilmiştir.”⁵⁷

4. Eserlerin ortak adı olarak *Zâhirü’r-rivâye* terkibi kullanılmıştır.

Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 1/10.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/65.

⁵⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/82.

⁵⁶ Hadis senedi için bk. Müslim b. el-Haccâc, “Kitâbu’t-Tahâre”, 278.

⁵⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/5.

Hanefîler, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) tarafından kaleme alınan ve Hanefî mezhebinin kuruluş dönemi temel görüşlerini ihtiva eden eserlerin ortak adını *Zâhirü'r-rivâye* şeklinde isimlendirmişlerdir.⁵⁸

فَأَمَّا سُورُ الْفَرَسِ طَاهِرٌ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ

“*Zâhirü'r-rivâye*'de atın su artığı necis değildir.”⁵⁹

b. *el-Hâvi'l-kebir*

1. Genel kabule muhalif, üzerinde ittifak edilmeyen haber naklinde hikâye lafzı kullanılmıştır:

إِخْرَاجُ الرِّكَاءِ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِنِيَّةٍ، فَإِنْ أَخْرَجَهَا بِغَيْرِ نِيَّةٍ لَمْ يُحْزَمِ، وَبِهِ قَالَ كَأَنَّهُ الْعُلَمَاءُ إِلَّا مَا حُكِيَ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ :
أَنَّ إِخْرَاجَهَا لَا يَفْتَقِرُ إِلَى نِيَّةٍ.

“Zekât, sadece ona niyet edilerek verildiğinde geçerlidir. Niyet etmeksizin verildiğinde (zekât olarak) geçerli olmaz. Bütün ulema bu fikirdedir. Ancak el-Evzâî'den (ö. 157/774) zekâtın kabulünün niyete bağlı olmadığı nakledilir.”⁶⁰

2. Senedi zikredilmemiş görüş/haber naklinde rivâyet lafzı kullanılmıştır:

وَهَذِهِ رِوَايَةٌ زَفَرَ عَنْهُ، وَقَدْ رَوَى الطَّحَاوِيُّ عَنْهُ مِثْلَ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ

“Bu, Züfer b. Hüzeyl'in ondan (Ebû Hanîfe) rivâyetidir. Tahâvî (ö. 321/933) ise Şâfi'î mezhebinin görüşü doğrultusunda ondan nakilde bulunmuştur.”⁶¹

c. *el-Muğni*

⁵⁸ Bk. Eyyüp Said Kaya, “Zâhirü'r-rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101.

⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/50.

⁶⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Mu'avvağ -'Âdil Ahmed 'Abdülcücûd (Beyrût: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/178.

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/267.

1. Senedi zikredilmeyen haber naklinde rivâyet lafzı kullanılmıştır:

وَاخْتَلَفَتِ الرَّوَايَةُ عَنْ أَحْمَدَ فِي الْخُرْزِ بِشَعْرِ الْخَنْزِيرِ، فُرُوِي عَنْهُ كَرَاهَتُهُ

“Domuz kılıyla bir şeyin dikilmesi hakkında Ahmed b. Hanbel’e (ö. 241/855) atfedilen rivâyet farklılık göstermiş ve bir defasında ondan mekruh olduğu rivâyet edilmiştir.”⁶²

2. Senedsiz haber nakli hikâye lafzıyla aktarılmıştır:

وَحُكِّيَ ذَلِكَ عَنْ ابْنِ سِيرِينَ، وَالْحَكَمِ، وَحَمَّادٍ، وَإِسْحَاقَ، وَالشَّافِعِيَّ؛ لِأَنَّهُ اسْتَعْمَلَ لِلْعَيْنِ النَّجَسَةَ، وَلَا يَسْلَمُ مِنَ التَّنَجُّسِ بِهَا، فَحَرَّمَ الْإِنْتِفَاعَ بِهَا، كَجِلْدِهِ وَالثَّانِيَةِ، يَجُوزُ الْخُرْزُ بِهِ.

“Keza İbn Sîrîn, Hammâd, İshâk ve eş-Şâfi’î’den de böyle nakledilmiştir. Çünkü bu bizatihi necis olan bir şeyin kullanılmasıdır. Bu nedenle kullanıldığı yere bulaşması kaçınılmazdır. Dolayısıyla derisinde olduğu gibi bu şeylerden faydalanılması haramdır. Konu hakkındaki ikinci rivâyet ise onunla bir şeyin dikilmesi caiz olduğu yönündedir.”⁶³

d. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*

1. Üzerinde ortak kabulün/icmânın sabit olmadığı haber naklinde hikâye lafzı kullanılmıştır:

وَقَدْ حَكِّيَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ إِجْمَاعَ الْعُلَمَاءِ عَلَى نَحَاسَةِ السَّمَنِ الذَّائِبِ وَشِبْهِهِ قَلِيلًا كَانَ، أَوْ كَثِيرًا إِذَا مَاتَتْ فِيهِ فَأَرَتْ، أَوْ وَقَعَتْ مَيْتَةً

“İbn ‘Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) az veya çok olsun sıvı yağ veya margarinin içine fare düşüp öldüğünde veya ölü olarak düştüğünde necis olacağına dair ulemanın icmâsını nakletmiştir.”⁶⁴

Metnin devamında İmam Mâlik ve diğer âlimlerden konu hakkında farklı görüşler nakledilmiştir. Örneğin, İmam Mâlik fare öldüğü zaman

⁶² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdülmuhsin er-Türkî -‘Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutubi li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1417/1997), 1/109.

⁶³ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1/109.

⁶⁴ Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1412/1992), 1/110.

çıkartılırsa veya öldükten sonra kendisinden bir şey çıkmamışsa necis olmayacağını dile getirmiştir. Dolayısıyla müellif İbn ‘Abdilber’ın icmâ iddiasının sabit olmadığı gerekçesiyle حَكَى filini kullanmıştır.

2. Ğarib/doğruluğu zayıf haberin nakli hikâye lafzıyla sağlanmıştır:

حُكِيَ عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ قَالَ: الْكُعْبَةُ قَيْلَةٌ لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ وَالْمَسْجِدُ قَيْلَةٌ لِأَهْلِ مَكَّةَ وَالْحَرَمُ قَيْلَةٌ لِأَهْلِ الدُّنْيَا وَهَذَا النَّقْلُ عَنْهُ غَرِيبٌ

“Mâlik b. Enes’ten (ö. 179/795), ‘Kâbe cami cemaatinin kiblesidir, mescit Mekke halkının kiblesidir, Harem bölgesi dünya sakinlerinin kiblesidir.’ dediği nakledilmiştir. Bu ondan nakledilen Ğarib/doğruluğu zayıf bir haberdir.”⁶⁵

3. Senedi zikredilmeyen⁶⁶ haber rivâyet lafzıyla nakledilmiştir:

رَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ كَرَاهَةً الْوُضُوءِ مِنْ إِنْاءِ التُّحَاسِ.

“Abdullah b. Ömer’den (ö. 73/693) bakır kaptan abdest almanın mekruh olduğu nakledilmiştir.”⁶⁷

4. Senedi zikredilmiş nakilde rivâyet lafzı kullanılmıştır:

وَقَدْ رَوَى الْبَرْقِيُّ عَنْ أَشْهَبَ أَنَّ مَنْ صَلَّى بِثَوْبٍ نَجِسٍ عَامِدًا فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ إِلَّا فِي الْوَقْتِ.

“Berkî (ö. 274/887) Eşheb el-Kaysî’den (ö. 204/820) ‘Elbisesine necaset bulaşmış kişi bu elbiseyle kasten namaz kılsa ancak vaktin içinde namazını iade edebilir.’ şeklinde rivâyet etmiştir.”⁶⁸

6.3. Tefsir İlminde Hikâye ve Rivâyet Kavramları

Kur’ân-ı Kerîm, içerisinde barındırdığı kıssalarla 1560’a yakın ayet-

⁶⁵ Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl*, 1/510.

⁶⁶ Hadis senedi için bk. Ebû Bekr ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyeri, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Beyrût: el-Mektebu’l-İslâmî, 1403/1983), 1/59.

⁶⁷ Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl*, 1/57.

⁶⁸ Hattâb, *Mevâhibü’l-celîl*, 1/132.

le⁶⁹ peygamberler ve geçmiş milletlere ait haberler vermektedir.⁷⁰ Bu kıssaların bildirildiği ayetler de dâhil olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm içerisinde hikâye ve rivâyet kavramları yer almaz. Bu iki kavram tefsir ilminde ve kitaplarında kullanılır.

Tefsir geleneğinde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn kavilleri, tarih-siyer malzemesi, İslâm öncesi Arap geleneği ve kültürü, Arap dili ve edebiyatı, Ehl-i kitaba dayalı bilgiler rivâyet ile hikâye kavram ve türevleriyle aktarıldığı görülmektedir.⁷¹ Tefsirin kendi rivâyet geleneğinde, hadis ilminden farklı olarak, sıhhat değerlendirmesi yapılmaksızın nakilde bulunulması, rivâyet tefsirleri olarak nitelendirilen özellikle ilk dönem tefsirlerinde görülen bir uygulamadır.⁷² Müfessir, ilgili ayeti en güzel tefsir eden rivâyetleri seçerek değerlendirir. İsnad değerleri zayıf, mevzu haberleri alıp almamaları onların şahsi tercihlerine göredir. İsrailiyat da bu bağlamda yardımcı unsur olarak kullanılmıştır.⁷³ Bu uygulamayı daha sonra ekol içerisinde yer almayan Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) eleştiriye tabi tutmuş ve İbn Abbas'a nispet edilen İsrailiyatla ilgili bazı rivâyetleri tenkit etmiştir.⁷⁴ Diğer taraftan Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî'de (ö. 310/923) me'sûr malzemenin sened tahlili yok denecek kadar az iken İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsirinde bu tahliller sıklıkla görülür.⁷⁵ Yine İbn Kesîr merfû' tefsir rivâyetlerini genellikle senedleriyle birlikte aktarırken mevkuf ve maktu' tefsir rivâyetlerini çoğunlukla senedsiz nakleder. Nitekim onun mevkuf tefsir rivâyetleri arasında en çok başvurduğu İbn Abbas ve maktu' tefsir rivâyetlerinden

⁶⁹ Remzi Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 56.

⁷⁰ Ali Arslan, "Kur'ân-ı Kerim'de İşâret Edilen Bazı Rivayet Kâide ve Esasları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 78.

⁷¹ Ali Karataş, "Tefsir İlminden Rivayet Algısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 21-57.

⁷² Saliha Türkan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri", *Turkish Academic Research Review* 4/3 (Septembar 2019), 351.

⁷³ Abdullah Aygün, "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2015), 151.

⁷⁴ İhsan Kahveci, *Fahreddin er-Razi'nin Mefatihu'l- Ğayb adlı tefsirinde 'Ulumu'l-Kur'an* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 31.

⁷⁵ Atik Aydın, *İbn Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin Ṭaberî'nin Kur'an Anlayışı ve Te'vil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 32.

Mücâhid'den “kâle İbn Abbâs/Mücâhid” siygasıyla senedsiz bir şekilde doğrudan nakil yapar.⁷⁶

Bu çerçevede tefsir ilminde haber nakliyle ilgili rivâyet ve hikâye kavramlarının açıklığa kavuşması açısından Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî'nin *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*, Râzî'nin *Mefâtihü'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* ve İbn Kesîr'in *Tefsîrû'l-Ḳur'âni'l-'azîm* adlı eserlerinden örnekleme yapmak istiyoruz.

a. Rivâyet kavramının çoğunlukla senedi zikredilen veya bir kişiye isnad edilen nakillerde yer aldığı tespit edilmiştir.

1. Senedi zikredilen nakillerde rivâyet lafzı kullanılmıştır:

رَوَى أَبُو عِيْسَى التِّرْمِذِيُّ فِي «جَامِعِهِ» بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنِ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: ...:

“Ebû İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892) *el-Câmi'u's-şahih*'te Mahmûd b. er-Rebî (ö. 99/717-718) o da Ubâde b. Sâmit'den (ö. 34/654) rivâyet etti: ...dedi.”⁷⁷

رَوَى أَبُو عِيْسَى التِّرْمِذِيُّ فِي «جَامِعِهِ» بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِيعِ عَنِ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ: ...:

“Bu ayetin Yahudilere cevap olarak indirildiği rivâyet edilmiştir. İbn İshak dedi ki: İbn Ebî Muhammed bana nakletti ki ...”⁷⁸

وَقَدْ رَوَى هَذَا مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَجَمَاعَةٍ مِنَ السَّلَفِ.

“Bu, birden fazla tarikle İbn Abbas'tan ve bir grup seleften rivâyet edilmiştir.”⁷⁹

2. Senedi zikredilmeyen veya bir kişiye isnad edilen nakillerde rivâyet lafzı kullanılmıştır:

⁷⁶ Saliha Türcan, “İbn Kesîr'in Tefsirinde Rivayet Kullanımı”, *Turkish Academic Research Review* 4/3 (September 2019), 382.

⁷⁷ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 1/187.

⁷⁸ Ebu'l-Fidâ' İmâduddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (b.y: Dâru Tayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1420/1999), 2/349.

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/295.

وَقَدْ رُوِيَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ أَنَّهُ قَرَأَ ذَلِكَ: يُرِيدُ أَنْ يَنْقَاضَ.

“Yahyâ b. Ya‘mer’den (ö. 89/708 [?]) ayeti⁸⁰ يُرِيدُ أَنْ يَنْقَاضَ şeklinde okuduğu rivâyet edilmiştir.”⁸¹

وَرُوِيَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ، وَأَبِي الْعَالِيَةِ، وَسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، وَمُجَاهِدٍ، وَعَطَاءٍ وَقَتَادَةَ: {أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي} أَي: يَا. إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مِنَ الشِّرْكَ

“Ubeydullah b. Umeyr, Ebî Âliyê, Saîd b. Cübeyr, Arâ ve Katâde’den {أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي} ayetini ‘Tevhit sözü ile Kâbe’yi şirkten temizleyin.’ şeklinde yorumladıkları rivâyet edilmiştir.”⁸²

Taberî, yukarıda ismi geçen âlimlerin rivâyetlerini senedleriyle birlikte diğer bir yerde zikretmiştir.⁸³

b. Hikâye kavramının aşağıdaki durumlarda kullanıldığı görülmüştür.

1. İsnadı verilmeyen, isabetli olmayan veya yanlış bilgi nakli hikâye lafzıyla ifade edilmiştir:

وَقَدْ حُكِيَ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ التَّفْسِيرِ أَنَّهُ كَانَ يَتَأَوَّلُ قَوْلَهُ: {إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} بِمَعْنَى: إِذْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَلَوْ كَانَتْ إِذْ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ لَوَجِبَ أَنْ تَكُونَ قِرَاءَتُهَا بِفَتْحِ الْفَاءِ، لِأَنَّ إِذَا إِذَا تَقَدَّمَهَا فِعْلٌ مُسْتَقْبَلٌ صَارَتْ عَلَّةً لِلْفِعْلِ وَسَبَبًا لَهُ، وَذَلِكَ كَقَوْلِ الْقَائِلِ: أَقُومُ إِذْ قُمْتُ، فَمَعْنَاهُ: أَقُومُ مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ قُمْتَ، وَالْأَمْرُ بِمَعْنَى الْإِسْتِقْبَالِ. فَمَعْنَى الْكَلَامِ لَوْ كَانَتْ إِذْ بِمَعْنَى إِذْ: أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ مِنْ أَجْلِ أَنَّكُمْ صَادِقُونَ. فَإِذَا وَضِعَتْ مِنْ مَكَانِ ذَلِكَ، قِيلَ: أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. مَفْتُوحَةَ الْأَلْفِ، وَفِي إِجْمَاعِ جَمِيعِ قُرَّاءِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ عَلَى كَسْرِ الْأَلْفِ مِنْ إِذْ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى خَطَأِ تَأْوِيلِ مَنْ تَأَوَّلَ إِذْ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ

⁸⁰ el-Kehf 18/77.

⁸¹ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmî’u’l-beyân ‘an te’vil-i âyî’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Türki (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/ 2001), 15/346; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nisâbûrî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1422/2002), 6/187.

⁸² İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’l-‘azim*, 1/419.

⁸³ Bk. et-Taberî, *Câmî’u’l-beyân*, 2/531. Örnek bir sened aşağıdaki şekilde zikredilmiştir:

حدثنا أحمد بن إسحاق قال، حدثنا أبو أحمد الزبير قال، حدثنا سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن عطاء، عن عبيد بن عمير: “أن طهرا بيتي للطائفين” قال، من الأوثان والرثب.

“Bazı müfessirlerin naklettiğine göre ⁸⁴ *إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* lafzı *إِنْ* şeklinde tevil edilir. Ancak *إِنْ* lafzı *إِذْ* manasında kullanıldığında elifi (hemzesi) fethalı olması gerekir. Çünkü öncesinde gelecek zaman bildiren bir fiil bulunan *إِذْ* edatı onun illeti ve sebebi olur. Nitekim *إِذْ أَقَوْمٌ* sözü ‘Sen kalktığın için ben kalkacağım.’ anlamında gelecek zaman ifade eder. *إِنْ* edatı *إِذْ* manasında olduğunda ise ayetin manası ‘Doğru sözlü olmanız nedeniyle haydi bana bunların isimlerini bildirin.’ olur. Bu durumda *إِنْ* edatının elifi (hemzesi) fethalı olarak *أَنَّ* şeklinde yazılır. Ancak bütün kıraat imamlarının *إِنْ*’in kesralı okunduğuna dair icmâsı, bu konumdaki *إِنْ* edatın *إِذْ* manasında tevil edenin, tevilinin hatalı olduğuna açık bir delildir.”⁸⁵

2. Genel kabule aykırı, olumsuz veya isnadı şüpheli nakil hikâye lafzıyla aktarılmıştır:

حَكِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِي فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّهُمْ أَنْكَرُوا وُجُودَ السِّحْرِ،.....

“Ebû ‘Abdillâh er-Râzî tefsirinde ‘Mütezele’den onların, sihrin varlığını inkâr ettiğini’ nakleder.”⁸⁶

3. Kime ait olduğu kesin bilinmeyen nakilde hikâye lafzı kullanılmıştır:

وَقَدْ حَكِي عَنْ بَعْضِ قَبَائِلِ طَيْيِّ أَنَّهُمَا تَقُولُ: أَصْبَحَ فُلَانٌ غَاوِيًا: أَيِ أَصْبَحَ مَرِيضًا.

“Bazı Tayy kabilelerinden onların hasta olan kişi için *غَاوِيًا* dedikleri nakledilir.”⁸⁷

حَكِي سَمَاعًا مِنَ الْعَرَبِ فِي تَضَعِيرِ آلِ: أُوَيْلٌ.

“Bazı Araplardan semâi olarak *آل* kelimesinin ism-i tasgirinin *أُوَيْلٌ* olduğu nakledilmiştir.”⁸⁸

⁸⁴ el-Bakara 2/31.

⁸⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/526.

⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/366.

⁸⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/92.

⁸⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/109.

قَالَ النَّحَّاسُ: وَهِيَ لُغَةٌ بَنِي..... وَتُقَالُ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ أَنَّهُ: قَرَأَ ”مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ“⁸⁹ بِتَقْدِيمِ الْقَافِ تَمِيمٍ وَيَعْضُ بَنِي رَبِيعَةَ، حَكَى ذَلِكَ

“Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî’den (ö. 110/728) ayeti kâfın takdimiyle ”مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ“ şeklinde okuduğu nakledilir. Nehhâs (ö. 338/950) da الصَّوَاعِقِ kelimesinin الصَّوَاعِقِ olarak yani kâf harfinin ‘ayn harfine takdimi şeklinde okunuşunun- benî Temîm ve bazı Benî Rabî’a kabilelerinin lehçesi olduğunu zikretmiştir. Nehhâs böyle nakletmiştir.”⁹⁰

4. Kurgu, efsane veya anlatı hikâye lafzıyla nakledilmiştir:

ثُمَّ ذَكَرَ هَاهُنَا حِكَايَةً عَنْ بَعْضِ الرَّهْبَانِ وَهُوَ أَنَّهُ سَمِعَ صَوْتَ طَائِرٍ...

“Sonra (Râzî) burada bazı ruhbanlardan bir hikâye anlatır: O bir kuş sesi duyar...”⁹¹

وَإِذَا سَمِعْنَا حِكَايَةَ بَعْضِ الشُّجْعَانِ مِثْلَ رُسْتَمٍ، وَإِسْفَنْدِيَارٍ، وَأَطْلَعْنَا عَلَى كَيْفِيَّةِ شَجَاعَتِهِمْ مَالَتْ قُلُوبُنَا إِلَيْهِمْ.

“Rüstem, İsfendiyâr gibi bazı kahramanların hikâyelerini dinler ve onların kahramanlıklarına muttali olduğumuzda kalbimiz onlara meyleder.”⁹²

وَالْقِصَصِ فِي الْقُرْآنِ الْعِبْرَةَ لَا مُجَرَّدُ الْحِكَايَةِ.

“Kur’ân-ı Kerîm kıssalarında asıl olan olay/haber aktarımı değil kıssanın mana/mesaj ve maksadıdır.”⁹³

5. Geçmiş veya hâlihazırdaki birey ve toplulukların düşünce, inanç ve söz aktarımı hikâye lafzıyla gerçekleşmiştir:

وَقَالَ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ الْمُؤْمِنِينَ: وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا.

⁸⁹ el-Bakara 2/19. Ayet “ذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ” şeklinde geçmektedir.

⁹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/190.

⁹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/370.

⁹² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/176.

⁹³ Râzî, *Meîâtilu'l-gâyb*, 11/338.

“Allah, müminlerin lisanından aktarımda bulunarak şöyle der:⁹⁴ Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz. Bizi cehennem azabından koru!”⁹⁵

وَهَذَا كَمَا حَكَّى اللَّهُ تَعَالَى عَنْ حَالِ الْمُؤْمِنِينَ الْمُخْلِصِينَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا { أَي: يُعْطُونَ مَا خَافَةَ أَلَّا يُتَقَبَّلَ مِنْهُمْ. أَعْطَوْا مِنَ الصَّدَقَاتِ وَالنَّفَقَاتِ وَالْقُرْبَاتِ { وَقَلُّوهُمْ وَجِلَّةً { أَي:

“Allah Teâlâ’nın müminlerin hâl ve vaziyetlerini tasvir ettiği ayet metinleri için kullanır ‘verdiklerini verenler yani sadakaları, nafakaları ve Allah’a yaklaştıran her şeyi; kalpleri ürpererek yani kendilerinden kabul edilmez diye korkarak’ şeklinde yüce kelimada bildirir.”⁹⁶

İbn Kesîr {إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ { “Sonunda Firavun boğulmak üzereyken şöyle dedi: ‘Elhak inandım ki, İsrâiloğulları’nın iman ettiğinden başka Tanrı yokmuş! Ben de artık kendini O’na teslim edenlerden biriyim.”⁹⁷ ayetini şöyle tefsir eder:⁹⁸

وَهَذَا الَّذِي حَكَّى اللَّهُ تَعَالَى عَنْ فِرْعَوْنَ مِنْ قَوْلِهِ هَذَا فِي حَالِهِ ذَلِكَ مِنْ أَسْرَارِ الْعَيْبِ الَّتِي أَعْلَمَ اللَّهُ بِهَا رَسُولَهُ.

“Bu, Allah’ın (boğulma) hâlinde firavunun sözünden aktardığı ve elçisine bildirdiği gaip sırlardandır.”

c. Rivâyet lafzı bazen hikâye anlamında kullanılmıştır:

Râzî, ⁹⁹“وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ” “And olsun biz Süleyman’ı bir sınavdan geçirmiştik.” ayetinin tefsirinde,

وَالْأَهْلُ الْحَشَوِ وَالرَّوَايَةِ فِيهِ قَوْلٌ، وَالْأَهْلُ الْعِلْمِ وَالتَّحْقِيقِ قَوْلٌ آخَرٌ، أَمَّا قَوْلُ أَهْلِ الْحَشَوِ فَذَكَرُوا فِيهِ حِكَايَاتٍ.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 1/129.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/191.

⁹⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azim*, 1/427.

⁹⁷ Yûnus 10/90.

⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azim*, 4/292.

⁹⁹ Sâd 38/3.

“Bu konuda haşviyye¹⁰⁰ ve nakilcilerin ayrı, ehl-i ilim ve tahkîkin ayrı görüşleri vardır. Haşviyye görüş olarak hikâyeler zikretmiştir.” diyerek وَالْأُولَى... وَالرَّوَايَةُ الثَّانِيَةُ şeklinde 4 rivâyetten bahsetmiştir. Sonrasında وَأَعْلَمُ وَأَنَّ أَهْلَ التَّحْقِيقِ اسْتَبَعَدُوا هَذَا الْكَلَامَ ‘Bil ki ehl-i tahkîk bu sözleri doğru bulmamıştır.’ açıklamasını yaparak bu anlatıların yanlış olduğuna dikkat çekmiş âlimlerin yaptığı karşıt izahlara yer vermiştir.”¹⁰¹

Râzi, bu metinde hikâye sözcüğünü “kurgu anlatı”, rivâyeti ise “nesilden nesile aktarılmakla birlikte hikâye/hurafe niteliğindeki haber” olarak kullanmıştır.

7. Modern Edebiyatta Hikâye ve Rivâyet Kavramları

Rivâyet (roman) ve hikâye, tarihi süreç içerisinde ifade ettikleri anlam eşliğinde modern edebiyatta iki farklı anlatı türü olarak ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda edebî bir tür olarak hikâye: “Gerçek veya kurgusal bir olayın, katı kurallara bağlı kalmaksızın sunulduğu ve genellikle nükte, fabl ve efsane içeren, ağızdan ağıza yayılan bir anlatı türüdür”.¹⁰² Arap edebiyatında değişik devirlerde az çok farklılık gösteren kıssa, hikâye, üstûre-esâtîr, mesel-emsâl, haber-ahbâr vb. adlar altında muhtelif şekillerde çok eskilere kadar uzanan bir anlatım tarzı olarak mevcuttur.¹⁰³ Nitekim Kâhire Arap Dil Akademisinin hazırlamış olduğu *el-Mu‘cemu’l-vasîf* adlı sözlükte hikâye “gerçek ya da kurgu (hayal ürünü) anlatı” olarak tanımlanır.¹⁰⁴

Rivâyet ise içinde bir tür hikâyeyi barındırır da olay, olay örgüsü,

¹⁰⁰“Cübbâi, “ayak takımı”, “kralların yandaşı”, “zorbaların ve fâsikların yardımcısı”, “batılın destekçisi”, “Kur’an’ı reddeden” ve “sahih olmayan hadislerle amel eden” kimseler olarak tanımladığı Haşviyye mensuplarını ağır eleştirilere tabi tutmuştur.” Bk. Mehmet Altuntaş “Ebû Alî el-Cübbâi’nin Bazı Fırkalara Yönelik Eleştirilerinde Esas Aldığı Âyetlerin Tahlili -Kitâbü’l-Makâlât Özelinde-”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2020) 439-449.

¹⁰¹Râzi, *Mefâihul-ğayb*, 26/392-393.

¹⁰²Azîze Mureydin, *el-Şi‘şâ ve’r-rivâye* (Beyrût: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âşir, 1980), 12.

¹⁰³Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/480.

¹⁰⁴Mustafa, “Hakâ”, 1/190.

karakter, anlatı, diyalog, zaman ve mekân gibi birtakım unsurlarla daha nitelikli ve çoğu zaman uzun bir yapıya sahip edebî eserdir.¹⁰⁵

Bu iki edebî anlatı türünden hikâye Arap geleneğinde ilk sırayı alır. Nitekim hikâye, insanın yaşadıkları veya başkalarının yaşamış olayları aktarma ihtiyacından doğan, dilin kullanıldığı ilk zamanlara kadar giden insanlık tarihi kadar eski bir iletişim aracıdır.¹⁰⁶

Fasih dilde “hikâyeci” anlamında الحكَّاء halk dilinde ise الحكَّوَاتِي denilen söz sanatlarında hünerli bir kişi toplulukların önünde hikâyeler anlatır, işaret dilinde sahip oldukları hünerleri olayları canlandırmada kullanır ve bu sayede büyük beğeni kazanırdı.¹⁰⁷ Günümüzde tiyatro (تمثيل) de bu bağlamda isimlendirilmiştir.

Bu değerlendirmeler ışığında hikâyenin başlangıçta sözlü bir edebiyat türü olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu anlatılar kaleme alındığında irticalen ve gelişmiş güzel tarzları yazı diline de yansımaktadır. Arapların meşhur hikâyelerinden Sîretü Benî Hilâl,¹⁰⁸ Antere Kıssası,¹⁰⁹ Elf Leyle ve Leyle masallarında¹¹⁰ bu durum açıkça görülür.

Rivâyet ise nakil kurallarının hikâyeye göre daha zor olduğu ve hikâyenin aksine daha ziyade yazılı şekilde öne çıkan anlatıdır. Modern anlamdaki roman Arap edebiyatına Batı edebiyatının etkisi ve çeviri hareketiyle XIX. yüzyılın son çeyreğinde yazılı olarak girmiştir.¹¹¹ Bununla birlikte kısmen sözlü nakledilse de düzgün ve kurallı oluşu anlatıda dikkat çeker. Necîb Mahfûz’un (1911-2006) *Beyne’l-kaşreyn, Kaşrû’ş-şevk, es-Sükkeriyye* adlı romanları örnek verilebilir.¹¹²

¹⁰⁵ Tâhâ el-Vâdî, *Dirâsetun fî nakdi’r-rivâye* (Kâhira: Dâru’l-Meârif, 1994), 27-28.

¹⁰⁶ Antakyalıoğlu, *Roman Kuramına Giriş*, 62, 63.

¹⁰⁷ Abdülhamid Omer, “Hakâ”, 1/542.

¹⁰⁸ Hüseyin Yazıcı, “Sîretü Benî Hilâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/266-268.

¹⁰⁹ Cemal Muhtar, “Antere Kıssası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/237-238.

¹¹⁰ Veli Ulutürk, “Bin Bir Gece”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/180-181.

¹¹¹ Mürüvvet Türken Çakır, *XIX. ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Tarihi Roman Mısır, Suriye, Lübnan Örneği* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 56.

¹¹² Bk. Ahmet Kazım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 196-216.

Sonuç

Rivâyet sözcüğü “susuzluk içerisindeki kişi/kişilere doyuncaya kadar kana kana içecekleri suyu sunma”; hikâye ise “ses ve davranışları taklit etme” anlamları üzerinden semantik gelişimlerini sürdürerek günümüzde iki edebî türün ismi olmuştur. Bunun yanı sıra her iki kelime de kazandığı yeni anlamlarla birlikte kök/odak manalarını koruyabilmişlerdir.

Rivâyet sözcüğü odak anlamıyla “su dağıtma” eylemini ifade ederken diğer taraftan “haber alma ihtiyacı içerisindeki kişi/kişilere ikna edici ve doğru habere ulaştırarak bu ihtiyaçlarını giderme, haber naklinde bulunma” yan anlamıyla edebî ve dinî literatürde yer almıştır.

Rivâyet kelimesi önce şiir sonra hadis naklini ifade için kullanılmış, hikâye ise bu ikisi dışında kalan ve kesin kurallarla kayıtlanmayan daha esnek yapı ve isnada sahip haberlerin aktarımını ifade etmiştir. Kullanım alanı daha geniş olan hikâye, gerçek olayların yanı sıra gerçek dışı kurguların başkalarına taklit, benzetme ve canlandırma yoluyla iletilmesini karşılayan bir sözcük olmuştur.

Bilgiyi bazı kurallar çerçevesinde etraflıca ortaya koyan rivâyetin sözlü kalmakla yetinmeyip büyük çoğunlukla yazıyla birlikte gerçekleştiği, hikâyenin ise daha ziyade sözlü ve dilden dile nakille yapıldığı bir vakıadır. Her ikisi de bu yaklaşımla gerçekleşen semantik gelişimleri sonucu edebiyatta birer müstakil anlatı türü hâline gelmiştir. Rivâyet kelimesiyle nakledilen olay ve bilginin genellikle gerçek olduğu, içerisinde yalan veya kurgu bulunmadığı -bulunsa bile en azından başlangıçta hakikat olduğu- kabul edilirken, hikâye gerçek bir anlatı olsa bile kurgu veya efsane olduğu varsayımını taşır. Nitekim çocuk öykülerine roman/rivâyet yerine hikâye denilmiştir.

Dinî ilimlerde ise isnadla yapılan nakiller rivâyet sıygalarıyla, isnadsız aktarımlar ise hikâye kavramıyla ifade edildiği, ayrıca isnadın açıkça belirtilmediği durumlarda rivâyetin yanı sıra hikâyenin de kullanıldığı görülmüştür.

Neticede çok sayıda kelime ve terkipten oluşan hadis ve şiir metnlerinin ezberlenmesi ve yeni kuşaklara aktarılması Arap dili müfreda-

tını oluşturan sözcüklerin naklinden çok daha zordur. Şüphesiz metin rivâyetinde yaşanan zihinsel güçlük birer ikişer sözcükle yapılan aktarımlar gibi basit değildir. Bunların yanı sıra İslâm dini esasları arasında yer alan hadisin naklinde hata yapma korkusu, Arap divanını oluşturan şiir vezinlerinde bozulma (inkisârü'l-vezn) endişesi, her ikisinin isnad zincirleri dâhil tümüyle doğru bir şekilde muhafazasını gerekli kılmıştır. Hadis ve şiirin sadece ezber yoluyla sahih bir şekilde korunmasının güçlüğü nedeniyle aynı zamanda yazılı olması ve her iki şekilde birden nakledilmesi zaruri görülmüştür. Bu gerekçeyle gerek ifade ettiği asıl mana yönüyle gerekse daha kurallı bilgi aktarımını belirtmesi nedeniyle hadis ve şiir naklinde istilâh olarak rivâyet sözcüğü kullanılmıştır. Hikâye ise edebî ve İslâmî literatürde sözlük anlamıyla yer edinmiştir.

Kaynakça

- ‘Abdulhamid Omer, Ahmed Muhtâr. *Mu‘cemu’l-luğati’l-‘Arabîyyeti’l-mu‘âşıra*. 4 Cilt. b.y.: ‘Âlemu’l-Kutub, 1429/2008.
- Abdürrezzâk es-San‘ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi‘ el-Himyerî. *el-Muşamef*. thk. Habîburrahman el-A‘zamî. 10 Cilt. Beyrût: el-Mektebu’l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Antakyalıoğlu, Zekiye. *Roman Kuramına Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Arslan, Ali. “Kur‘ân-ı Kerîm’de İşâret Edilen Bazı Rivâyet Kâide ve Esasları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 73-106.
- Altuntaş, Mehmet. “Ebû Alî el-Cübbâî’nin Bazı Fırkalara Yönelik Eleştirilerinde Esas Aldığı ayetlerin Tahlili -Kitâbü’l-Makâlât Özeline-”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2020), 433-464.
- Aydın, Atik. *İbn Cerîr et-Taberî’nin Kur‘an Anlayışı ve Te’vil Tercihleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (Aralık 2015), 140-160.
- Birişik, ‘Abdulhamit. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’s-*

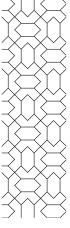
- sahih*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavku'n-Necât, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Aţţâr. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Curcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-tarîfât*. thk. Komisyon. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû 'Avâne, Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî. *Mustehrec Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. 'Arif ed-Dımeşkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Mısıriyye, ts.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi 'ulûmi ve mustalahi'l-hadis*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Musennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Musned Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1404/1984.
- Edhem, Maḥmûd. *Funûnu't-tahrîrî's-şahâfi beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk el-makâl eş-şahâfi*. b.y.: Mektebetu'l-Encelû Mısıriyye, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Rivâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/135-137. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Efendioğlu, Mehmet. "Râvi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/472-474. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed 'Ivaḍ Mur'ib. 15 Cilt. Beyrût: İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî 2001.
- Ferâhidî, Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm. *el-Cumel fi'n-naḥv*. thk. Fahreddîn Kâbâve. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1995.
- Ferâhidî, Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Beyrût: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Mizânü'z-zehab fi sinâ'ati ş'ri'l-'Arab*. thk. Husnî Yûsuf. Kâhire: Mektebetu'l-Âdab, 1418/1997.
- Hattâb, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrahmân

- er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Bustî. *Ġarîbu'l-ħadîs*. thk. 'Abdulkerîm el-Ġurbâvî. Dımeşq: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd el-Yemenî. *Şemsu'l-'ulûm ve devâ'u kelâmî'l-'Arab mine'l-kulûm*. nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî vd. 12. Cilt. Dımeşq - Beyrût: Dâru'l-Fikr - Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1420/1999.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed el-Kazvînî. *Mu'cemu mekâyisî'l-luġa*. thk. 'Abdusselâm Hârûn. 6 Cilt. Süriye: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed el-Kazvînî. *eş-Şâhibî fi fıkhî'l-luġa ve mesâilühâ ve sünenü'l-'Arab fi kelâmihâ*. thk. Muhammed Ali Bîdon. b.y.: y.y., 1418/1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer ed-Dımeşkı. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y: Dâru Tayyibetin li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 3. Basım, 1993/1414.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn 'Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muġnî*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî - 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutubi li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mursî. *el-Muħaşşâş*. thk. Halil İbrahim Cefâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî 1417/1996.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi ġarîbi'l-ħadîs ve'l-eşer*. thk. Tâhiru'z-Zâvî-Maħmûd eġ-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1979.
- Kahveci, İhsan. *Fahreddin er-Razi'nin Mefatihü'l-Ġayb adlı tefsirinde 'Ulumu'l-Kur'an*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Karataş, Ali. "Tefsir İlminde Rivâyet Algısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Mayıs 2018), 21-57.

- Ḳālî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Bağdâdî. *el-Makşûr ve'l-memdûd*. thk. Ahmed 'Abdulmecîd Herîdî. Kâhire: Mektebtu'l-Ḥancî, 1419/1999.
- Ḳālî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Bağdâdî. *el-Emâlî*. nşr. Muhammed 'Abdulcevâd el-Esmâî. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1344/1926.
- Kaya, Remzi. "Kur'an-ı Kerîm Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 31-58.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zâhiru'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ḥâvî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaḍ - Âdil Ahmed 'Abdülmecûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Muhtar, Cemal. "Antere Kıssası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Mureydin, 'Azîze. *el-Ḳıṣṣa ve'r-rivâye*. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1980.
- Müslim b. Ḥaccâc, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî. *el-Musned eş-şahîḥ el-muḥtaşar*. thk. Muhammed Fuad. 'Abdulbaḳî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İḥyâit-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1989.
- Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm. *Tuḥfetü'l-ahvezi şerḥu Câmi'i't-Tirmizi*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. 'Abdilekber b. 'Umeyr el-Ezdî es-Sumâlî. *el-Muḳteḍab*. thk. 'Abdulḥâlık 'Uḍayme. 4 Cilt. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 2010.
- Pekdemir, Şevket. "Fakihlere Göre Rivâyetin Kapsamı ve İslam Hukukuna Etkileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (Nisan 2018), 165-198.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. 'Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *el-Muḥaddişi'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'i*. thk. Muhammed Muhibuddin Ebû Zeyd. b.y.: Dâru'l-Zehâir, 2016.

- Râfîî, Mustafâ Sâdık b. ‘Abdirrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. ‘Abdilkâdir. *Târîhu âdâbi’l-‘Arab*. 3 Cilt. b.y.: Dâru’l-Küttâbi’l-‘Arabî, ts.
- Râzî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtihu’l-ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî. *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-‘Kur’ân*. thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr, 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1422/2002.
- Sekkâkî, Ebû Ya‘kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu’l-‘ulûm*. thk. Na‘îm Zerzûr. Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1407/1987.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü’t-Tirmizî*. thk. Aḥmed Şâkir vd. Mısır: Matba‘atu Muştafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ṭaberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân*. thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Türcan, Salihâ. “Rivâyet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr’in Yeri”. *Turkish Academic Research Review* 4/3 (September 2019), 337-364. <https://doi.org/10.30622/tarr.601381>
- Türcan, Salihâ. “İbn Kesîr’in Tefsirinde Rivâyet Kullanımı”. *Turkish Academic Research Review* 4/3 (September 2019), 377-396. <https://doi.org/10.30622/tarr.613761>
- Türken, Çakır. Mürüvvet. XIX. ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatında Tarihi Roman Mısır, Suriye, Lübnan Örneği. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ugan, Zâkir Kâdirî. “Dinî Rivâyetler”. sad. Mustafa Karataş. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4 (2001), 207-257.
- Ugan, Zâkir Kâdirî. “Gayr-ı Dinî Rivâyetler”. sad. Musa Alak. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 4 (2001), 259-289.
- Uğur, Mücteba. “Edâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ulutürk, Veli. “Bin Bir Gece”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfûz ve Toplumcu Ger-*

- çekçi Romanları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*. thk. Fuad Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- Vâdî, Tâhâ. *Dırâsetun fî nakdi'r-rivâye*. Qâhira: Dâru'l-Meârifî, 3. Basım, 1994.
- Yazıcı, Hüseyin. "Hikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zebîdî, Ebu'l-'Abbâs Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. 'Abdillatîf eş-Şercî. *Sahih-i Buhârî muhtasarı tecrid-i sarîh tercemesi ve şerhi*. çev. Babanzâde Ahmed Naim. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1982.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. 'Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Qâmûs*. thk. Heyet. 10 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-Emâli*. thk. 'Abdusselâm Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 2. Basım, 1987.
- Ziriklî, Hâyrü'd-Dîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris ed-Dımeşķî. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-'İlm lil-Melâyîn, 15. Basım, 2002.



OSMANLI'DA VAKIF VE HAYIRSEVERLIK: "VALİDE SULTAN VAKFI'NDAN 1663 YILINDA MEDİNE'YE GÖNDERİLEN SURRE ÖRNEĞİNDE"

Foundation and Philanthropy in the Ottoman Empire: "In the Example of Surre
Sent to Medina in 1663 by the Valide Sultan Foundation"

Hanife Alaca

Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Batman / Türkiye.

*Assist. Prof., Batman University Faculty of Arts and Sciences Department of History,
Ankara / Turkey.*

h.alaca67@hotmail.com Orcid: 0000-0002-8243-7278.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 129-145

Atıf / Citation: Alaca, Hanife. "Osmanlı'da Vakıf ve Hayırseverlik: "Valide Sultan Vakfı'ndan 1663 Yılında Medine'ye Gönderilen Surre Örneğinde". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 19* (Haziran/June 2021): 129-145.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.887722>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Hanife Alaca**).

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

Öz

Osmanlı padişahları tarafından Mekke ve Medine'ye gönderilen hediyeler kayıt altına alınmış ve bu yardımlarla ilgili bilgileri içeren defterlere *Surre Defterleri* adı verilmiştir. Mekke ve Medine Müslümanlar için önemli şehirlerdir. Bu nedenle Müslüman yöneticiler tarafından bu kutsal beldelere aynı ve nakdi yardımlar yapılmıştır. Medine'nin Osmanlı hâkimiyetinden geçmesinden sonra, Osmanlı padişahları bu şehre sürekli olarak surre göndermişlerdir. Ayrıca, kurulan bazı vakıfların vakıf şartlarında Medine'ye yardım gönderilmesi şart koşulmuştur. Bunlardan biri de IV. Mehmed'in annesi Valide Sultan tarafından kurulan vakıftır. Valide Sultan'ın 1663 yılında kurduğu vakfın vakfiyesinde İstanbul ve Medine'de kurulan vakıfların yönetimi, vakıf çalışanları ve ücretleri gibi bilgiler yer almaktadır. Bu makalede, Surre Defterleri içerisinde yer alan 96 numaralı defter incelenecektir. Bu defterden elde edilen bilgiler doğrultusunda Valide Sultan Vakfı'ndan 1663 yılında Medine'ye gönderilen surre örneğinde, Osmanlı'da vakıf ve hayırseverlik değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Vakıf, Hayırseverlik, Osmanlı Devleti, Surre, Medine.

Abstract

The foundation, which is one of the most important examples of philanthropy in the Ottoman Empire, is clearly seen in the Ottoman şurrah tradition. The gifts sent to Mekka and Medina by the Ottoman sultans were recorded and the books containing information about these aids were named şurrah Notebooks. Mekka and Medina are important cities for Muslims. For this reason, aids in kind and in cash were made to these holy places by the Muslim rulers. After Medina passed under Ottoman rule, the Ottoman sultans constantly sent şurrah to this city. In addition, it was stipulated that some foundations established to send aid to Medina under the conditions of the foundation. One of them is IV. It is a foundation founded by the mother of Mehmed, Valide Sultan. As can be understood from the foundation foundation founded by Valide Sultan in 1663, the management of the foundations established in Istanbul and Medina contains information such as foundation employees and wages. In this article, the book numbered 96 in the şurrah Notebooks in the Ottoman Archives of the Presidency General Directorate of State Archives will be examined. In line with the information obtained from this book, the foundation and philanthropy in the Ottoman Empire will be evaluated in the şurrah sample sent to Medina in 1663 by the Valide Sultan Foundation.

Keywords: History of Islam, Foundation, Philanthropy, Ottoman Empire, Şurrah, Medina.

Giriş

Osmanlılarda Surre Geleneği

Surre, kelime olarak para kesesi, para anlamına gelmektedir. Her yıl hac döneminden önce Mekke ve Medine'de fakir ve muhtaçlara dağıtılması için gönderilen para, altın ve hediyeleri ifade etmektedir.¹

¹ Ş. Tufan Bozıpınar, "Surre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 38/ 567.

Bunların yanı sıra kürk, inci ve elmaslarla süslenmiş elbiseler, yünlü dokumalar ve halı gibi eşyaların da gönderildiği bilinmektedir. Müslümanlar için Mekke, İslamiyet'in yayıldığı yer ve kutsal bir mekân olan Kâbe'nin bulunması dolayısıyla önemlidir. Medine ise Peygamber kabrinin bulunması dolayısıyla kutsaldır. Bu nedenle Osmanlı padişahları da bu kutsal mekânlara büyük önem vermişler her sene para ve hediye göndermeyi gelenek haline getirmişlerdir.²

Müslümanlar için kutsal sayılan Mekke ve Medine "Haremeyn" olarak adlandırılmaktadır. Haremeyn, Osmanlı kaynaklarında daha çok "Haremeyn-i Şerifeyn" olarak geçmektedir. Mekke, Kâbe'nin inşa edilmesi ile birlikte "harem" yani korunmuş yer kabul edilirken, Medine hicretten sonra Hz. Peygamber tarafından harem sayılmıştır.³ Müslümanların hac ve umre dolayısıyla Mekke ve Medine şehirlerini ziyaret etmeleri tarih boyunca bu şehirlerin önemini artırmıştır.

Kutsal mekân olarak kabul edilen Mekke ve Medine'ye ayni ve nakdi yardımlar yapmak Müslüman yöneticiler için son derece önemli olmuştur. Mekke ve Medine'ye gönderilen ve surre olarak adlandırılan paraları dağıtmak üzere devlet tarafından görevlendirilen kişilere "surre emini" denirdi.⁴ Osmanlılar döneminde ilk surrenin hangi döneminde gönderildiği tam olarak bilinmemekle birlikte ilk Osmanlı kroniklerinden Aşıkpaşazade Osmanlı'da ilk surrenin Çelebi Mehmed zamanında gönderildiğini ifade etmiştir. Çelebi Mehmed, Mekke'de su kuyularının tamiri için vakıflar kurulmasını ve kuyuların su ile doldurulması için bu vakıflardan para verilmesini istemiş, ayrıca Mekke sultanına yüklerce filori göndermiştir.⁵ Neşri, surre gönderiminin II. Murad zamanında da devam ettiğini ifade etmektedir. II. Murad her yıl Mekke, Medine ve Halilürrahman'a üç bin beş yüz filoriden oluşan surre göndermiş,

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, (Ankara: TTK Yayınları, 1984), 16.

³ Ş. Tufan Buzpınar, Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Haremeyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16 / 153.

⁴ Uzunçarşılı, *age.* 35.

⁵ Âşık Paşazade, *Âşık Paşazade Osmanlıları'nın Tarihi*, Haz. Kemal Yavuz, M.A. Yekta Saraç, (Ankara: K Kitaplığı, 2003), 301.

bunun yanında Ankara'nın Balık Hisar Nahiyesi'ne tabi köylerin gelirlerini Mekke'nin fakirlerine vakfetmiştir.⁶

II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra surre gönderdiği, oğlu II. Bayezid'in, yarısı Mekke, yarısı Medine halkına verilmek üzere on dört bin duka altın gönderdiği bilinmektedir.⁷ I. Selim, babası II. Bayezid'in gönderdiği surre miktarını iki katına çıkarmıştır. I. Selim döneminde Osmanlı'da surre geleneğinde büyük bir değişim görülmektedir. I. Selim 1514 yılında Şah İsmail'i Çaldıran ovasında yenmiş, ardından Memlûkleri 1516 yılında Mercidabık'ta ve 1517'de Ridaniye'de yenilgiye uğratmış ve bu zafer sonucunda Mısır ve çevresi Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir.⁸ Osmanlılar Mısır ve Suriye'yi alıp Memlûk Devleti'ne son verdikten sonra Memlûkler tarafından her sene Hicaz'a gönderilen surre gönderme usul ve merasimlerini aynen kabul edip tatbik etmişlerdir ve hatta buna ilaveler yapmışlardır.⁹ Mısır'ın Osmanlı topraklarına katılması ile birlikte Osmanlı padişahları Haremeyn'e düzenli olarak surre göndermişlerdir. İlk düzenli surrenin I. Selim döneminde gönderildiği bilinmektedir ve Mekke ve Medine ahalisi bu surreye "Sadakat-ı Rumîyye" adını vermişlerdir.¹⁰ I. Selim'in Haremeyn halkına dağıtılması koşulu ile iki yüz bin duka altın ve erzak gönderdiği bilinmektedir.¹¹

Haremeyn vakıfları II. Mehmed döneminde kurulmaya başlamış ve bu vakıfların kurulması I. Selim zamanında da devam etmiştir. Haremeyn vakıfları için I. Süleyman'ın pek çok köy satın aldığı ve Haremeyn vakfına dâhil ettiği bilinmektedir. Osmanlı padişahlarının Haremeyn'e düzenli surre gönderme geleneği 1915 yılına kadar kesintisiz sürmüştü, 1916'da gönderilen surre Şerif Hüseyin'in isyanı nedeni ile Medine'de

⁶ Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşri Tarihi*, Yay., Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, (Ankara: TTK Yayınları, 1987), II / 679.

⁷ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emîrleri*, 14.

⁸ Feridun Emecen, "Ridâniye Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35 / 87.

⁹ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emîrleri*, 14.

¹⁰ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emîrleri*, 14.

¹¹ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emîrleri*, 14.

kalmıştır.¹² Osmanlıların, I. Dünya Savaşı sırasında Haremeyn yolunun kapatılmasına kadar surre gönderdiği bilinmektedir.¹³

Hayırseverlik Anlayışı Çerçevesinde Surre ve Vakıf İlişkisi

Vakıf, sözlük anlamı olarak durmak, durdurmak, alıkoymak anlamına gelmekte olup, terim olarak, bir mal sahibinin dinî, içtimaî ve hayrî bir amaçla ebediyen malını bu yola tahsis etmesi demektir.¹⁴ Vakıf sahiplerinin ölümden sonraki hayatlarını temin amacıyla birtakım hayır işleri için (su ihtiyacı için çeşmelerin yapılması ya da fukaraya yiyecek ve giyecek dağıtmak, yolcuların ihtiyaçlarını karşılamak) vakıf kurulduğu görülmektedir.¹⁵ Vakfın, Allah rızası için sosyal amaca hizmet amacıyla kurulduğu söylenebilir.¹⁶ Vakfiye ise vakfedilen malların vasıfları ve bu malların vakfedilme şartlarını içeren, kadı tarafından tasdik edilen belgelerdir.¹⁷

İslam devlet ve toplumlarında dinî, kültürel, sosyal ve iktisadî pek çok hizmetin yerine getirilmesinde vakıflar önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle, vakıf kurumunun İslam devletleri tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Osmanlılarda ilk vakıf, Orhan Gazi döneminde İznik'te kurulmuştur. Orhan Gazi'nin İznik'te ilk Osmanlı medresesini kurduğu ve bu medresenin ihtiyaçlarının karşılanması için gayrimenkul vakfettiği bilinmektedir. Orhan Gazi'nin Bursa, Adapazarı ve Kandıra'da inşa ettiği cami, zaviye, medrese ve aşevi ilk Osmanlı vakıfları olarak bilinmektedir.¹⁸ İlk kurulan vakıflardan sonra başta padişah olmak

¹² Bozınar, "Surre", 568.

¹³ İbrahim Ateş, "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine'ye Gönderilen Para ve Hediyeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara: (1981), 13/118.

¹⁴ Bahaddin Yediyıldız, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42 / 5.

¹⁵ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler-I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, (Ankara: 1942), 2/ 294.

¹⁶ Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", *Vakıflar Dergisi*, (Ankara 1942), 2 / 5.

¹⁷ Mübahat S., Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, (İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sa'nat Vakfı Yayınları, 1998), 359.

¹⁸ Ali Himmet Berki, "Vakıf Kuran İlk Osmanlı Padişahları", *Vakıflar Dergisi*, (Ankara: 1962), 5 / 127-128.

üzere devletin ileri gelen yöneticileri ve varlıklı kişilerin vakıf kurdukları ve Osmanlı Devleti'nde vakıfların yaygın hale geldiği görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nde toplumun yararına olan cami, medrese, han, hamam, çeşme, köprü gibi birçok yapı vakıflar tarafından yapılmıştır. Bunlara ilave olarak, evlenecek kızlara çeyiz verilmesi, borçlu olarak hapsedilenlerin borcunun ödenmesi, yoksul bekârların evlendirilmesi, yolculara yiyecek ve içecek verilmesi gibi pek çok alanda sosyal yardımlaşma amacı ile kurulmuş vakıflar mevcuttur. Diğer yandan Osmanlı Devleti yeni fet-hedilmiş bölgelerde vakıflar kurarak o bölgenin İslamlaştırılmasını sağlamıştır. Böylece toplumun yararına olan iktisadî, eğitim, dinî, sağlık ve sosyal alandaki faaliyetleri vakıflar sayesinde yerine getirilmektedir.

Hayırseverlik, yardıma ihtiyacı olan kişilere iyilik ve yardım eden hayırseverlerin yapmış olduğu eylemdir. Hayırseverliğin hem dinî değer hem de ahlakî bir eylem olduğu söylenebilir. Hiç şüphesiz Osmanlı Devleti'nde hayırseverliğin en güzel örneği vakıftır. Vakıf kuran vâkif, hayırsever bir amaç niyetindedir. Vakıf sahibinin, mektep, medrese, cami, tekke, mescit, imaret ve çeşme yaptırması ve bu yapıları insanların faydasına sunması, hayırseverliğin en önemli göstergesidir. Bunun yanında, vakıfların, idarî, iktisadî, dinî ve içtimaî alanlarda yaptığı hizmetler hayırseverliğin ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermektedir. Bu durum Haremeyn için kurulan vakıflarda da görülmektedir. Surrenin kaynakları arasında en önemlisi Haremeyn için kurulan vakıflarıdır. Haremeyn vakfi gelirleri arasında Osmanlı hanedan mensupları ve devlet ileri gelen görevlilere ait büyük vakıfların birçoğunun gelirleri bulunmaktadır. Bunların yanında, vakfedilen araziler, hediyeler, para ve altın da Haremeyn vakfi gelirleri arasındadır. Osmanlı'da doğrudan "surre vakfı" olarak tesis edilmiş vakıf bulunmamakla beraber, bazı vakıfların bütün gelirlerinin Haremeyn hizmetleri için ayrıldığı görülmektedir. Osmanlı'da Haremeyn evkafına ait gelirlerin ilgili merkezlere ulaştırılmasına son derece önem verilmiştir.¹⁹ Her yıl hac

¹⁹ Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Münir Atalar, *Osmanlı Devleti'nde Surre ve Surre Alayları*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991).

mevsiminde Haremeyn halkına gönderilen yardımlar, hayırseverliğin en güzel örneklerinden biri olmuştur.

Valide Sultan

Valide Sultan'ın Rus asıllı olduğu, Kırım Tatarlarına esir düşerek Kör Süleyman Paşa tarafından Kösem Sultan'a hediye edildiği rivayet edilmektedir.²⁰ Kaynaklarda adı, Hatice Turhan Sultan, Turhan Sultan ve Valide Sultan olarak geçmektedir. Sultan İbrahim'in cariyeleri arasında yer alan Hatice Turhan Sultan, IV. Mehmed'i dünyaya getirdiği 1642 yılında haseki sultan unvanını almıştır. Turhan Sultan, Sultan İbrahim'e erkek çocuk veren ilk hanım olduğu için baş haseki unvanını almıştır. Şehzadenin doğumu Osmanlı sülalesinin neslinin kesilme tehlikesini ortadan kaldırdığı için büyük bir coşku ile karşılanmıştır.²¹ 1648 yılında Sultan İbrahim'in tahttan indirilip yerine oğlu IV. Mehmed'in yedi yaşında tahta çıkması ile birlikte Valide Sultan olmuştur. Böylece, Turhan Sultan, cariyelikten valide sultanlığa yükselmiştir.

Turhan Sultan, valide sultan olduğu dönemde yirmi beş yıldır valide sultan olan Kösem Sultan'ın nüfuzu karşısında geri planda kalmıştır.²² Kösem Sultan Yeniçeri Ocağı ağaları ile, Valide Sultan ise eski başlala Süleyman Ağa, padişah hocası Reyhan Ağa ve muhasip İsmail Ağa gibi önde gelen kişilerden oluşan bir grupla işbirliği içerisindeydi.²³ Ancak IV. Mehmed'in Kösem Sultan tarafından zehirlenerek yerine Şehzade Süleyman'ın geçeceği haberleri üzerine Valide Sultan ve on dört ağanın onayı ile Kösem Sultan 1651 yılında katledilmiş,²⁴ böylece Valide Sultan'ın saraydaki gücü artmıştır. Valide Sultan Köprülü Mehmed Paşa'nın veziriazamlığından sonra devlet işlerinden uzaklaşmış ve 1683 yılında Edirne'de vefat etmiştir.

Valide Sultan'ın Çanakkale'de iki kale, Yeni Cami, Mısır Çarşısı, sıbyan mektebi, sebil ve türbe gibi birçok hayır eseri bulunmaktadır.

²⁰ Filiz Karaca, "Turhan Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41 / 423.

²¹ Karaca, "Turhan Sultan", 424.

²² Karaca, "Turhan Sultan", 424.

²³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: TTK Yayınları, 1983), III / 254.

²⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 255.

Bu hayır eserlerinden biri 1663 yılında kurduğu vakıftır. Sultan'ın kurduğu vakfın vakfiyesinden anlaşıldığı üzere, iki cihanda da sevaba nail olmak için hayır yaptığını, ancak hayır eserleri yaparak dünyada kalıcı olabileceğini ve ahirette amel defterinin kapanmayacağına ifade edilmiştir.²⁵ 1663 yılına ait vakfiyede Medine'deki vakıfta çalışan görevliler ve ücretleri belirtilmiştir. Buna göre Medine'de üç adet mu'alim-i sıbyan senevi üçer guruh ve ta'lim eden etfal için senevi on ikişer guruh olmak üzere vakıftan senevi otuz guruh tayin olunması, ayrıca her sene yüz beşer guruh surre-i hümayun eminleri vasıtasıyla Medine-i Münevvere'ye gönderilmesi şart koşulmuştur.²⁶

96 Numaralı Surre Defteri

Osmanlı'da Haremeyn'e gönderilen surre yardımları "Surre Defterleri" adı verilen defterlere kaydedilmiştir. Çalışmamıza konu olan defter, Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Evkâf (EV.), Surre Defterleri (EV.HMK.SR.d) kataloğu içerisinde 96 sıra numarasında kayıtlıdır. Defter M. 1663 (H. 1074) yılına ait olup, dört varaktan oluşmaktadır. Defter, "*Devletlü, saadetlü ve fukaraya hüremetlü Valide-i Sultan hazretlerinin dâmet ismetuhâ Medine-i Münevvere'de müceddeden tayin buyurdıkları eczâhânân²⁷ ve en'âm-ı hevânan²⁸ vazifeleri defteridir 1074*" ibaresi ile başlamaktadır.²⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere Valide Sultan tarafından Medine-i Münevvere'ye gönderilen Kur'ân-ı Kerîm içerisindeki cüzleri ve En'âm suresini okumakla görevli kişileri ve görevlerini içeren defterdir. Defterin 3. varığında IV. Mehmed'in tuğrası bulunmaktadır.

Defter, "*Defter-i vazife-i cüzran an evkaf-ı seyyidetü'l-muhazzarat tâcü'l-mestûrât iklîletü'l-muhassenât Hazreti Vâlide Sultan dâmet ismetuhâ Vâlide-i Gazi Sultan Mehmed Han der Medine-i Münevvere*".³⁰ Görüldüğü üzere defter, IV. Mehmed'in validesi Valide Sultan tarafından Medine şehrine gönderilen surreyi ihtiva etmektedir.

²⁵ Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), No: 744, 112-113.

²⁶ VGMA, No. 744, 136.

²⁷ Eczâhânân: Kur'ân-ı Kerîm içerisindeki cüzleri okumakla görevli kişiler.

²⁸ En'âm-ı hevânan: En'âm suresini okumakla görevli kişiler.

²⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Evkaf Surre Defterleri (EV.HMK.SR.d), No: 096, 1.

³⁰ BOA, EV.HMK.SR.d. No: 096, 4.

Defterdeki bu girişten sonra Medine'ye görevlendirilen kişilerin isimleri yer almaktadır. Burada ilk olarak surre tahsis edilen şahsın adı yazılmıştır. Bazı kişilerin kimin oğlu olduğunu ifade eden “ibn” kelimesi kullanılmıştır. Böylece “Molla Muhammed ibn-i Çilingir” örneğinde görüldüğü üzere kişinin künyesi belirtilmiştir. Ayrıca “Hafız Ahmed veled-i Mehmed Efendi” örneğinde ifade edildiği üzere defterde oğlu manasına gelen “veled” kelimesi de kullanılmıştır. Kişi adları yazılırken kişinin mesleği, memleketi, unvanı ve görevi de yazılmıştır. Bundan sonra kişilerin ne kadar ücret aldıkları da belirtilmiştir. Ayrıca, bu kişilerin Medine-i Münevvere'de nerede oturdukları, sosyal zümre olarak kimlerden meydana geldikleri de defterde belirtilmiştir. Medine-i Münevvere halkının önemli bir bölümünün kale, zaviye ve ribat gibi yerlerde ikamet ettiği görülmektedir. Defterde kaydedilen görevli kişiler genellikle Medine'nin asıl ahalisini teşkil etmektedir.

Defterin son sayfasında “*Tahrîren fî 25 Cemâziye'l-âhir sene 1074*” ibaresi ile defterin tarihi belirtilmiştir.³¹ Bundan sonra, “*Hurrire hâze'd-defter bi-ma'rifeti'l-efkâr Muslih, Ağa-yı Dârüssa'âde en-Nâzır alâ evkafî'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn*”³² ifadesi ile Haremeyn-i Şerifeyn Nazırı olan Darüssaade Ağası Muslih vasıtasıyla bu defterin hazırlandığına dair kayıt mevcuttur. Defter, Darüssaade Ağası, Medine-i Münevvere Kadısı ve Haremü'n-Nebevi Şeyhi'nin mühürleri ile sona ermektedir.³³

Tablo- 1: An cemâat-i eczâhânân-ı fî vakt-i subh

İstanbulî Osman Efendi sâkin fî'l-ribat Karabaş	Mustafa Efendi el-Konyavî sâkin fî'l-ribat Taci Efendi
Fi sene	Fi sene
Hasene:5	Hasene:5
Beş altundur.	

³¹ BOA, EV.HMK.SR.d. No: 096, 8.

³² BOA, EV.HMK.SR.d. No: 096, 8.

³³ BOA, EV.HMK.SR.d. No: 096, 8.

Eyyubî Muhammed Efendi dâmad-ı Abdullah Efendi Fi sene Hasene:5	Abdullah Efendi imam-ı Kal'a Fi sene Hasene:5
Osman Efendi el-Kirmanî Fi sene Hasene:5	Sevgili Hasan Efendi sâkin fi'l-Kal'a Fi sene Hasene:5
Hamza Efendi sâkin fi'l-Kal'a Fi sene Hasene:5	Muhammed Efendi damad-ı Hamza Efendi Fi sene Hasene:5
Molla Mustafa el-massaî? Fi sene Hasene:5	Molla Musa el-Maraşî Fi sene Hasene:5
Seccadeci el-Hac Bali Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Muhammed Amûdiyye fıkıh el-küttab en-naşi Fi sene Hasene:5
Molla Mustafa Diyarbekirî sâkin fi'l- ribat Karabaş Fi sene Hasene:5	Molla Muhsin... sâkin fi'l-ribat Taci Efendi Fi sene Hasene:5
Molla Rıza sâkin fi'l-ribat Taci Efendi Fi sene Hasene:5	Molla Hasan Temeşvarî Hasene:5
Azıklı Muhammed Efendi Fi sene Hasene:5	Molla Muhammed ibn-i Çilingir Fi sene Hasene:5
Es-Seyyid İsmail arz-ı Rumî Fi sene Hasene:5	Es-Seyyid Musa Estervanî Fi sene Hasene:5

Hafız Muhammed Sevgili Hasan Efendi Fi sene Hasene:5	Molla Muhammed Dağistanî Molla Eyüb oğlu Fi sene Hasene:5
Hamid Efendi imam-ı mahfil-i sabık Fi sene Hasene:5	Köprülü Hasan Efendi Fi sene Hasene:5
Molla Osman Urfalı Fi sene Hasene:5	Es-Seyyid Yahya Diyarbakırî Fi sene Hasene:5
Molla Hasan el-entabi? Fi sene Hasene:5	Mahmud Efendi Diyarbakırî Fi sene Hasene:5
Molla Osman el-Halid Fi sene Hasene:5	Şeyh Salim el-Raşidî Bevvab Bâbu'r-rahme bevvab Fi sene Hasene:5
Şeyh Said ibn Abbas Kethüda sandukî ve ser-mahfil Fi sene Hasene:4	

Valide Sultan Vakfı'ndan Medine halkına ve bu bölgede sakin olan, kutsal mekânlarda sabah vakti Kur'ân-ı Kerîm cüzlerini okumakla görevli toplam otuz bir nefer kayıtlıdır ve bunlara senede toplam yüz elli dört altın verilmiştir. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere otuz kişiye senede beş altın, geriye kalan bir kişiye ise dört altın verilmiştir. Medine'de sabah vakti görev yapan kişilerden bazılarının nereli olduğu belirtilmiştir. Bu kişilerin İstanbul, Konya, Kirman, Maraş, Diyarbakır, Temeşvar, Arz-ı Rum (Erzurum) ve Dağistanlı olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm cüzlerini okumakla görevli bu kişilerden ikisinin görevi farklıdır. Bunlardan “Şeyh Salim el-Raşidî” Bâbu'r-rahme'de görevli bir bevvab ve “Şeyh Said ibn Abbas Kethüda”nın sandukî ve ser-mahfil olduğu tespit edilmiştir.

Tablo- 2: An cemâat-i eczâhânân-ı fî vakti'z-zuhr

Molla Niyaz Özbeği Fi sene Hasene:5	Molla Muhammed Dağıstanî sâkin bâb-ı cibrîl Hasan Efendi Fi sene Hasene:5 Tabi arz-ı ru-yi
Muhammed bin Mustafâ Dede el- Üsküdarî Fi sene Hasene:5	Molla Yusuf fî-tarik Mahmud Efendi Fi sene Hasene:5
Mahmud ibn Feyzullah Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Sadık Nakşibendî Fi sene Hasene:5
Es-Seyyid Hüseyin Diyarbakırî Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Mahmud Özbeği Fi sene Hasene:5
Eş-Şeyh Mahmud İmam Hamza Efendi Fi sene Hasene:5	Molla Bayram Diyarbakırî Fi sene Hasene:5
Muhammed ibn Abdurrahman ibn Hamid bin Sinan Fi sene Hasene:5	Emin bin Muhammed ibn Ahmed bin Sinan Fi sene Hasene:5
Molla Mustafa el-Mardinî Fi sene Hasene:5	Muhammed ibn Mustafa el-... Fi sene Hasene:5
Muhammed el-Müezzîn İstanbulî Fi sene Hasene:5	El-Hac Veli Fi sene Hasene:5
İbrahim veled-i Hasan Efendi Fi sene Hasene:5	Şeyh Yusuf bin Şeyh Bahaddin Hindî sâkin fî el-Ribatü'l-acem Fi sene Hasene:5
Es-Seyyid Mirza ibn es-Seyyid Sadık Fi sene Hasene:5	İstanköylü Muhammed Efendi Fi sene Hasene:5
Hafız Ahmed veled-i Mehmed Efendi İstanköylü Fi sene Hasene:5	Es-Seyyid Ebü's-Sürûr ibn Hamza el-Ulvi Şahin Hafız Fi sene Hasene:5
Es-Seyyid Kasım el-Ulvi Delil? Hafız Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Ali... Fi sene Hasene:5

Eş-Şeyh Hüseyin... el-Müderriş Fi sene Hasene:5	İsmail veled-i Habsi İbrahim ta'bi Abdulkerim Ağa Fi sene Hasene:5
Şeyh İsmail Hemşirzade Molla Yakub Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Musa ammî Mısırî Hafız Fi sene Hasene:5
Hamza Ağa veled-i Muhammed Çelebi sandukî ve cüzhan Fi sene Hasen: 7	... Muhammed Çelebi cüzhan ve ser-mahfil Fi sene Hasene:7

Medine'de öğle vaktinde görevli toplam otuz kişi bulunmaktadır ve bunlara yıllık yüz elli dört altın tahsis edilmiştir. Bunlardan yirmi sekizine senede beş altın, iki görevliye ise senede 7 altın verilmiştir. Bu kişilerden “Hamza Ağa veled-i Muhammed Çelebi” sandukî ve cüzhan “Muhammed Çelebi” cüzhan ve ser-mahfil görevlerini yerine getirdikleri ve bunun karşılığında senede yedi altın verildiği tespit edilmiştir. Bazı kişilerin nereli olduğu belirtilmiştir ki bu kişilerin; Üsküdar, Diyarbakır, Dağıstan, Mardin, Hindî, İstanköylü ve Mısırî (Mısırlı) olduğu görülmektedir. Ayrıca Nakşibendî tarikatına mensup bir kişi bulunduğu da belirtilmiştir.

Tablo- 3: An cemâat-i eczâhânân-ı fi vakt-i asr

İslâm-ı halife Fi sene Hasene:5	Eş-şeyh Cemaleddin Hatib Musalla Fi sene Hasene:5
Eş-Şeyh İbrahim el-Hari el-Hatib Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Muhammed ibn Şeyh Ahmed Mısranî Fi sene Hasene:5
Eş-Şeyh Tahir Özbeği Fi sene Hasene:5	Şeyh Abdullah bin Mahmud talebe-i ulûm mülazım-ı ravza Fi sene Hasene:5
Cafer ibn Hamza Ağa Fi sene Hasene:5	Ahmed veled-i Süleyman Ağa ta'bi Beşir Ağa Fi sene Hasene:5

Muhammed veled-i Süleyman Ağa ta'bi Beşir Ağa Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Muhammed miferî ta'bi Şeyh Ali zariri Fi sene Hasene:5
Hasan ibn Abdullah ta'bin Yakut Ağa Fi sene Hasene:5	Küçük Ali ta'bi Yakub Ağa Fi sene Hasene:5
Abdullah ta'bi Ferrah Ağa Fi sene Hasene:5	Eş-Şeyh Hasan el-Barî müderris mescid-i Nebevi Fi sene Hasene:5
Muhammed el-Askerî Fi sene Hasene:5	Ömer ibn Muhammed el-Askerî Fi sene Hasene:5
Ahmed ibn Said Abbas Kethüda Fi sene Hasene:5	Muhammed ibn Said Abbas Kethüda Fi sene Hasene:5
Mazlum Mustafa Ağa Fi sene Hasene:5	Şahin ta'bi Yakut Ağa Şeyhülharem Fi sene Hasene:5
Seyyid İbrahim mücavir ta'bi dökmecibaşı Fi sene Hasene:5	Muhammed ibn Ali el-Müderris der- ravza-i müzahire ta'bi Halil Çelebi Fi sene Hasene:5
Es-Seyyid Abdullah ibn Seyyid Nasuh el-Ezheri el-Medeni Fi sene Hasene:5	Ali Muhlisizade Fi sene Hasene:5
Şeyh Abdullah ta'bi İbrahimhanzade Fi sene Hasene:5	Bir müfesser bostancı Ali Çavuş Fi sene Hasene:5
... Hafız İbrahim Çelebi Fi sene Hasene:5	Mustafa Selanikî ta'bi Sarı Ali Paşazade Fi sene Hasene:5
Eş-Şeyh Abdullah... sandukî ve cüzhan Fi sene Hasene:7	Seyyid Cafer Sedum cüzhan

Medine'de ikinci vakti görevli kişi sayısı otuzdur ve bu kişilere yıllık toplam yüz elli dört altın verilmiştir. Yirmi sekiz kişiye yılda beş altın verilirken, iki kişiye yılda yedi altın verildiği görülmektedir. Bazı kişilerin görevleri belirtilmiştir.

“Cemaat-i En'âm Hanân fi vakti's-subh berây-ı devâm-ı devlet-i padişah-ı âlem-penah der-Ravza-i Hazret-i Seyyid kâinat-ı aleyh-i

efzalü't-tahiyyât" başlığı altında kırk kişi görevlendirilmiştir. Bunlara senede toplam dört yüz dört altın verilmiştir.³⁴

"Devlet-i padişah-ı âlem-penah hazretleri için harem-i resul-i ekrem ve ... Mükerrerrem hazretlerime hizmet iden ağalardan her gün kırk nefer adem en'âm-ı şerîf telavat idüb her birinin vazifeleri senede onar altın ola ancak içlerinden iki nefer kimesnenin biri muarref ve biri sandukü olub senevi ikişer altın ziyadeye mutasarrıf olalar ve bu zikr olunan kırk nefer ağanın isimleri defterde mevcut değildir şeyh'ül-haram ma'rifetiyle veche meşruh üzere ta'yin ve mahallinde tevzi' oluna".³⁵ 1663 yılında Medine'de en'âm-ı şerîf okumakla görevli kırk kişi bulunmaktadır. Bunların bir kısmına senede onar altın, ikisine ise senede ikişer altın verilmektedir. Bunların isimleri deftere kaydedilmemiştir.

Sonuç

Vakıf, eğitim, dinî, sağlık ve kültürel anlamda insanların dayanışma ve sosyal amaçlarına hizmet eden kurumdur. Sosyal hizmetler amacı ile kurulmuş vakıflar Osmanlı coğrafyasında geniş bir alana yayılmıştır.

Bugün Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan "Surre Defterleri", Surre Defterleri Kataloğu adı altında kayıtlıdır. Üzerinde çalışılan 96 numaralı surre defterinden anlaşıldığı üzere surre defterleri Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik tarihi bakımından zengin bilgiler içermektedir.

Mekke ve Medine İslamiyet'le birlikte Müslümanlar için kutsal sayılmıştır. Bu nedenle Müslüman yöneticiler tarafından bu kutsal belde- lere ayni ve nakdi yardımlar yapılmıştır. Osmanlı Devleti'nde ilk olarak Çelebi Mehmed döneminde surre yardımı gönderilmiş, I. Selim döneminde bu yardım düzenli hale getirilmiştir.

Valide Sultan'ın 1663 yılında kurduğu vakfın vakfiyesinden anlaşıldığı üzere o, iki cihanda da sevaba nail olmak için hayır yaptığını, ancak hayır eserleri yaparak dünyada kalıcı olabileceğini ve ahirette amel defterinin kapanmayacağını ifade etmiş, vakfın kuruluş amacını belirt-

³⁴ BOA, EV.HMK.SR.d. No: 096, 8.

³⁵ BOA, EV.HMK.SR.d. No: 096, 8.

miştir. Valide Sultan tarafından Medine-i Münevvere'ye gönderilen surrenin dinî bir amaç taşıdığını söylemek mümkündür. Dinî amaçlar arasında Kur'ân-ı Kerîm'in belli zamanlarda bazı surelerinin okunması vardır. Valide Sultan, sabah, öğle ve ikindi vakitlerinde Kur'ân-ı Kerîm içerisindeki cüzleri okumakla görevli 91 kişi görevlendirmiş ve bu kişilere verilmek üzere dört yüz altmış iki altın tahsis etmiştir. Ayrıca, Medine-i Münevvere'de hergün "en'âm-ı şerîf" okumakla görevli kırk kişi görevlendirilmiş ve bu kişilere senede onar altın tahsis edilmiştir. Bu görevlendirilen kişiler arasında veznedâr görevini yerine getiren sandukî ve kapıcı olan bevvab da mevcuttur. Görüldüğü üzere, vakıf, surre gönderme geleneği ile hayırseverlik düşüncesi birbiri ile doğrudan ilişkilidir.

İncelenen surre defterinde, Medine-i Münevvere'de görevlendirilen kişileri iki ana grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi Medine halkından oluşan kişiler, diğeri ise çeşitli yerlerden Medine'ye gelen muhacirlerdir. Bu muhacirlerin İstanbul, Konya, Maraş, Üsküdar, Diyarbakır, Dağistan, Mardin, Temeşvar, Arz-ı Rum (Erzurum), Hindî (Hindistanlı), İstanköylü ve Mısrî (Mısırlı) olduğu tespit edilmiştir.

Kayıtlarda, 1663 yılında Medine-i Münevvere'de bazı kişilerin mensup olduğu tarikatlara dair bilgiler de yer almaktadır ki bu tarihte Nakşibendî tarikatına mensup bir kişi bulunmaktadır. Bu durum 1663'te Medine-i Münevvere'de tarikatların pek de yaygın olmadığını göstermektedir.

Kaynakça

1. Arşiv Kaynakları

VGMA, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), No.744.

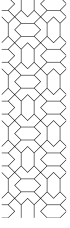
BOA, Osmanlı Arşivi. Evkaf Surre Defterleri (EV.HMK.SR.d). No. 96.

2. Araştırma ve İncelemeler

Âşık Paşazade. *Âşık Paşazade Osmanoğulları'nın Tarihi*. Haz. Kemal Yavuz, M.A. Yekta Saraç. Ankara: K Kitaplığı, 2003.

Atalar, Münir. *Osmanlı Devleti'nde Surre ve Surre Alayları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

- Ateş, İbrahim. "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine'ye Gönderilen Para ve Hediyeler". *Vakıflar Dergisi*. Ankara: 13 (1981): 113-170.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler-I, İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi*. Ankara: 2 (1942): 279-386.
- Berki, Ali Himmet. "Vakıf Kuran İlk Osmanlı Padişahları". *Vakıflar Dergisi*. Ankara: 5 (1962): 127-129.
- Bozpinar, Ş. Tufan- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/153-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bozpinar, Ş. Tufan. "Surre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/567-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Emecen, Feridun. "Ridâniye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/146-168. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karaca, Filiz. "Turhan Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/423-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Köprülü, Fuad. "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü". *Vakıflar Dergisi*. Ankara: 2 (1942), 1-35.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sa'nat Vakfı Yayınları, 1998.
- Neşri, Mehmed. *Kitâb-ı Cihan-Nümâ Neşri Tarihi*. Yayınlayan, Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen. Ankara: TTK Yayınları, II / 1987.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 1983, III.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrerme Emîrleri*. Ankara: TTK Yayınları, 1984.
- Yediyıldız, Bahaddin. "Vakıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.



YDS ARAPÇA ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

A Critical Evaluation on YDS Arabic

Osman Aktaş

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Bölümü,

Ankara / Türkiye.

*Dr., Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies Department of Basic Islamic Sciences,
Ankara / Turkey.*

osmanaktas02@gmail.com, Orcid: 0000-0002-9217-6171

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Şubat/February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Nisan/April 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 147-167

Atrf / Citation: Aktaş, Osman. "YDS Arapça Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme [A Critical Evaluation on YDS Arabic]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 (Haziran/June 2021): 147-167.

<https://dergipark.org.tr/pub/bozifder/article/873097>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Osman Aktaş**).

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

Öz

Türkiye’de ÖSYM tarafından uzun yıllardan beri yabancı dil sınavları yapılmaktadır. 2006-2018 yıllarını kapsayan dönemde yapılan yabancı dil sınavlarının soruları ve cevapları ÖSYM’nin resmi internet sitesinde paylaşılmaktadır. 2013 yılına kadar yapılan Arapça dil sınavları KPDS olarak, 2013 yılından itibaren ise YDS olarak adlandırılmıştır. Bu sınavın niteliğine yönelik gerek sınava girenler tarafından gerekse bazı uzmanlar tarafından bazı eleştiriler yöneltilmektedir. Bu eleştirilerin başında sınavın, dilin dört becerisi olan okuma, yazma, dinleme ve konuşma becerilerinden yalnızca okuma becerisini ölçtüğü hususu gelmektedir. Bu çalışmada ÖSYM’nin resmi internet sitesinde yayımlanan 2013-2018 arası YDS Arapça soruları ele alınmış olup, gramer, çeviri ve yazım kuralları bakımından değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışma; giriş, gramer hataları, çeviri hataları, yazım hataları, sonuç ve değerlendirme başlıklarından oluşmaktadır. Gramer, çeviri ve yazım hatalarının tespit edildiği bölüm, çalışmanın gelişme bölümünü oluşturmaktadır. Özellikle bazı gramer hatalarının, soruların iptal edilmesini tartışmaya açacak nitelikte olduğu tespit edilmiştir. Çeviri hataları bölümünde ise çevirilere farklı bir bakış açısıyla yaklaşmış ve bu doğrultuda öneriler sunulmuştur. Yazım yanlışlıklarının soruların iptal edilmesini gerektirecek ölçüde olmadığı; fakat soruların daha dikkatli incelenmesinin gerekli olduğu hususu gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: YDS Arapça, YDS, Arapça, Arapça Soruları, Sınav Değerlendirmesi.

Abstract

In Turkey, foreign language exams have been held by ÖSYM for many years. The questions and answers of the foreign language exams, held during the period between 2006-2018, are shared on the official website of ÖSYM. The Arabic language exams held until 2013 were called KPDS, and since 2013 they are called YDS. Undoubtedly some criticisms are directed at the quality of this exam by both the examiners and some experts. The main criticism is that the exam only measures reading skills among the four language skills; reading, writing, listening and speaking. In this study, YDS Arabic questions between 2013-2018 published on the official website of ÖSYM were discussed, and evaluations were made in terms of grammar, translation and spelling rules. The research consists of an introduction, grammatical errors, translation errors, typos and results and an evaluation. The section where grammar, translation and spelling errors are determined constitutes the development part of the study. We discovered that some grammatical errors, in particular, are of a nature that would open the discussion to the cancellation of the questions. In the translation errors section, we approached translations from a different perspective and made suggestions accordingly. We observed that the spelling mistakes are not enough to require a cancellation of questions; however, we believe that the questions need to be examined more carefully.

Keywords: YDS Arabic, YDS, Arabic, Arabic Questions, Exam Evaluation.

Giriş

ÖSYM tarafından her yıl farklı dillerde yabancı dil sınavları yapılmaktadır. YDS, ÖSYM tarafından 2013 yılından beri her sene merkezi olarak düzenlenen bir sınavdır. Bu sınava; lisansüstü eğitime başvurmak

isteyen adaylar, yabancı dil tazminatı almak isteyen kamu personelleri, doçent adayları, doktora ve sanatta yeterlik çalışmasına başvuracak olanlar, tıpta uzmanlık yapmak isteyen doktorlar, öğretmenlik atamalarında kullanılmak üzere bazı yabancı dil öğretmen adayları, öğretim üyesi dışındaki öğretim elemanı kadrosuna başvurmak isteyen adaylar başvuruda bulunmaktadır. Ayrıca yurt dışındaki bir yükseköğretim programından mezun olanların denklik işlemlerinde de YDS sonuçları kullanılabilir. Özellikle akademik kariyer yapmak isteyen veya resmi kurumlara atanmak isteyenler için bu sınavlar çok büyük önem arz etmektedir.

Sınavların geçerlik ve güvenilirliğinin ölçme değerlendirme yöntemlerine uygun olması, sınavlarda aranan niteliklerin başında gelmektedir. YDS Arapça testlerinde, dil bilgisi ve fiillerin harf-i cerlerle uyumu gibi konulardan da soru gelmektedir. Bu çalışmada da sınavların gramer, şekil ve çeviri yönünden değerlendirilmesine ağırlık verilmiştir. Sınavlara eleştirel bir gözle bakılmaya çalışılmıştır. Ayrıca sınavdaki sorular, aynı testteki diğer sorularla ve diğer yıllardaki sınav sorularıyla da karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Yapılan araştırmada, YDS Arapça ile ilgili benzer bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu anlamda yapılan ilk çalışma olduğunu düşündüğümüz bu araştırmanın, ilgili çalışmalara ön ayak olması ve alana mütevazı bir katkı sunmasını hedeflemekteyiz.

Buradaki eleştirel değerlendirmenin amacı, salt eleştiri değildir. Nitekim ÖSYM tarafından yürütülen sınavların azami titizlikle icra edildiği ve muhtemel tüm hataların önüne geçilmesi maksadıyla lazım gelen bütün gayretin gösterildiği ve genel itibarıyla oldukça başarılı bir iş ortaya konulduğu gözlemlenmektedir. Eleştirel değerlendirmenin amacı, yanlışlıkları olabildiğince azaltma ve sorular arasında uyum sağlama çalışmalarına mütevazı bir katkı sunmaktır. Çalışmamız, YDS Arapça 2013-2018 dönemlerini kapsamakta olup sorular, ÖSYM'nin resmi internet sitesinden alınmıştır.¹

¹ "YDS Çıkış Sorular" (Erişim 24 Ocak 2021).

1. Gramer Hataları

2018 YDS İlkbahar 33. Soru

Verilen cümleyi uygun şekilde tamamlayan ifadenin bulunması istenilen bu sorudaki Arapça cümle şu şekildedir:

الكم الهائل من المعلومات التي يتلقاها الفرد اليوم، هي السبب الأبرز لكثرة النسيان...

Mübteda ve haber arasında müzekkerlik-müenneslik uyumunun olması gerekir.² Bu soru metninde ise mübteda haber uyumunun sağlanmadığı görülmektedir. Mübteda (الكم) müzekker bir isim, haber (هي) ise müennes bir zamir olarak gelmiştir. Olması gereken هي zamiri yerine هو zamirinin kullanılmasıdır. Bu yanlış, sorunun doğru cevabını bulmaya etki edecek ölçüde değildir; fakat gramer bilgisinin de ölçüldüğü bu sınavın kendisinde gramer yanlışının olmaması gerekir.

2018 YDS İlkbahar 67. Soru

حاسم:

يساورني في هذه الأيام يأس من إنجاز أعمالي وتحقيق أهدافي.-

ياسين:

أترك هذا اليأس فإن من يعرف باب الأمل لا يعرف كلمة «مستحيل».-

حاسم:

شكراً للتشجيع والتحفيز.-

ياسين:

Karşılıklı konuşmanın boş bırakılan kısmını tamamlayabilecek ifadenin bulunması istenilen bu sorunun E seçeneği şu şekildedir:

عدم كفاءتك هي التي قادتك إلى نتائج سلبية وإخفاق ذريع

Bu cümle, isim cümlesi olup mübtedası «عدم» kelimesidir. Bu cümlelin haberi ise «هي» zamiridir. Mübteda olan «عدم» kelimesi müzekker, haber olan «هي» zamiri ise müennesdir. Mübteda ile haber arasında müzekkerlik müenneslik uyumu olması gerekirken, bu cümlede mübtedanın müzekker, haberin ise müennes olarak geldiği görülmektedir.

² Mustafa b. Muhammed Selim el-Ğalâyîni, *Câmi'u'd-durûsi'l-'arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1414/1993), 2/259.

Dolayısıyla cümlenin «عدم كفاءتك هو الذي قادك إلى نتائج سلبية وإخفاق ذريع» şeklinde olması gerekir.

2017 YDS İlkbahar 5. Soru

أظهرت دراسة أن الذين مارسوا الرياضة إلى أن مدى توقعهم إلى تناول الأطعمة الغنية بالسكر في منتصف التجربة.

Cümlede boş bırakılan yerlere uygun düşen sözcük veya ifadenin bulunması istenilen bu soruda, doğru cevap أشاروا fiili olarak verilmiştir. Sorun, doğru cevabın hangi seçenek olduğundan öte, soru metninin tam bir yargı bildirmemesidir. إنّ 'nin benzerlerinden olan أنّ , tıpkı إنّ gibi isim cümlesinin başına gelir, yani bir ismi ve haberi bulunur.³ Soru metninde ise boşluktan sonra gelen أنّ'nin ismi (مدى) zikredilmişken haberinin zikredilmemiş olduğu görülmektedir. Yaptığımız araştırmada “وأظهرت الدراسة أن الأشخاص الذين مارسوا الرياضة أشاروا إلى أن مدى توقعهم لتناول الأطعمة الغنية بالسكر في” أنّ'nin haberinin zikredilmemiş olduğu görülmektedir.⁴ Soruda yargı bildirmeyen, eksik bir cümlenin bulunması, sınava giren adayların soruyu doğru bir şekilde anlayamamalarına yol açabilir. Aynı zamanda soruları hazırlayanların, herhangi bir kaynaktan metin seçerken, metnin hangi kısmını alacaklarına ve hangi kısımlarını dışarıda bırakacaklarına daha fazla dikkat etmeleri gerekir.

2017 YDS Sonbahar 43–46. Sorular İçin Verilen Parça

43–46. sorular için verilen parçada “منذ الألف الأولى قبل الميلاد” ifadesinde “الألف” için “الأولى” sıfatının getirildiğini görüyoruz, oysa doğrusu, müzekker olan “الألف” ismi için müzekker olan “الأول” sıfatının getirilmesidir. Zira Arapçada sıfat mevsûfuna müzekkerlik ve müenneslik bakımından uyar.⁵

³ Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 148–149.

⁴ “Reuters | دراسة: المشي قد يساعد البدناء في السيطرة على توقعهم للمسكرات” (Erişim 28 Ocak 2021).

⁵ es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâ'idul-esâsiyye li'l-luğati'l-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432/2011), 262.

2017 YDS Sonbahar 67. Soru

النادل:

هل اخترت من قائمة الطعام ماذا تريد أن تتناول؟-

الزبون:

النادل:

نغَيّر قائمة الطعام وأسعاره أسبوعياً، ربما لم يكن ما تريده ضمن اللائحة الأسبوعية؟-

الزبون:

إنّي جئت لأتناول الطعام الذي تناولته عندكم من قبل لأنه كان لذيذاً جداً.-

Karşılıklı konuşmanın boş bırakılan kısmını tamamlayabilecek ifadeyi bulma sorusu olan bu sorunun B seçeneği şu şekildedir:

يمكن أن أتناول بعض المشويات إذا كان سعرها مناسب أو بعض المقبلات لو سمحت.

Bu ifadede *كان*'nin haberi olan *مناسب* kelimesi *مناسباً* şeklinde *mansûb* olması gerekirken *merfû* olarak yazılmıştır. *كان* *nâkis* bir fiil olup isim cümlesinin başına gelir, ismini *mansûb*, haberini ise *merfû* yapar;⁶ fakat bu ifadede bu kurala uyulmadığı görülmektedir. Daha önceki sorularda yaptığımız açıklamalarda da belirttiğimiz gibi, bu gramer hatası her ne kadar sorunun doğru cevabını bulmaya engel teşkil etmese de, gramer bilgisinin de ölçüldüğü sınavda gramer hatasının bulunup bulunmadığı hususuna daha fazla dikkat edilmelidir.

2016 YDS Sonbahar 39. Soru

Verilen Arapça cümleye anlamca en yakın Türkçe cümlelerin bulunması istenilen bu sorudaki Arapça cümle şu şekildedir:

أعلنت دول أوروبية أنها سترسل إلى غرب أفريقيا عدة أطباء متخصصين وممرضات بعد تفشي وباء الإيولا بصورة خطيرة في كل من سيراليون وغينيا وليبيريا ونيجيريا.

Sorunun doğru cevabı olarak verilen A seçeneği ise şu şekildedir:

⁶ Muhammed 'Id, *en-Nahwu'l-musaffâ* (Asyût: Mektebetu'ş-Şebâb, 1971), 237.

“Bazı Avrupa ülkeleri, Sierra Leone, Gine, Leberya ve Nijerya’da Ebola hastalığının tehlikeli bir şekilde yayılması üzerine, Batı Afrika’ya çok sayıda uzman doktor ve hemşire göndereceklerini açıkladılar.”

Arapça metindeki “أعلنت دول أوروبية” ifadesinin yüklemnin, sorunun doğru cevabı olarak verilen A seçeneğinde, ayrıca B ve D seçeneklerinde “açıkladılar” şeklinde çevrildiği görülmektedir. Türkçe dil bilgisi kurallarına göre özne, cansız bir varlıksa, yüklem tekil gelmesi gerekir.⁷ Dolayısıyla bu soruda yüklem “açıkladılar” değil, “açıkladı” olması gerekir.

2015 YDS İlkbahar 66. ve 67. Sorular

66. Soru Metni:

سامي:
- تقول الصحف إن التحقيق في سبب الحريق في القصر المطل على البوسفور لا يزال مستمراً.

مراد:

سامي:

- هل توافقهم على ذلك ؟

مراد:

- نعم، ولكن من الصعب أن يتضح هذا أثناء التحقيق.

67. Soru Metni:

مهند:

- نحن معتمرون على الذهاب إلى الجبل العالي في نهاية هذا الأسبوع، فهل لك أن تأتي معنا يا عم هشام؟

هشام:

مهند:

- ألا يمكن تأجيله إلى نهاية أسبوع آخر، فالكل يريد أن تشرف عليهم حين يتزحلقون على الثلج؟

هشام:

- نحن في نهاية شهر فبراير يا ابني ولم أقم بتطعيم الأشجار بعد، في هذا الشهر تكون العصارة النباتية نشطة مما يجعل منطقة التطعيم سريعة الالتحام.

66. ve 67. sorularda karşılıklı konuşmanın boş bırakılan kısmını ta-

⁷ “Özne-Yüklem Uyumu, Uyumsuzluğu | Türk Dili ve Edebiyatı” (Erişim 24 Ocak 2021).

mamlayabilecek ifadenin bulunması istenmektedir. 66. sorunun E seçeneği şu şekildedir:

ولكن البعض يقولون إن اثنين من المخربين تم القبض عليهما.

67. sorunun diyalog kısmında ise “فلكل يريد أن تشرف عليهم حين يترحلقون على” ifadesi yer almaktadır. “كل” ve “بعض” kelimeleri Arapçada mübhem kelimelerden olup, kendilerinden sonra muzafun ileyhin varlığını gerektirir. Bu iki kelime tekil olarak kullanılabileceği gibi çoğul olarak da kullanılabilir.⁸ Nitekim 66. soruda “بعض” kelimesinin çoğul olarak kullanıldığı ve buna bağlı olarak fiilin, çoğul olarak “يقولون” şeklinde geldiği görülmektedir. 67. soruda ise “كل” kelimesi ne tekil kullanıma ne de çoğul kullanıma uygun olarak kullanılmıştır. Bu cümle, “كل” kelimesi ile başladığı için ve “كل” kelimesi de isim olduğundan, isim cümlesidir. “كل” kelimesi mübteda, “يريد” ile başlayan fiil cümlesi ise cümle halinde haber olmaktadır. “كل” kelimesi, tekil kabul edildiğinde, mübteda ile haber arasında sayı bakımından uyum olduğu görülmektedir; fakat cümlelerin devamında gelen “عليهم” ifadesindeki “هم” zamirinin ve “يترحلقون” fiilinin çoğul olması, “كل” kelimesinin çoğul kabul edilmesi durumuna uygundur. Dolayısıyla bu cümlede “يريد” fiili ile “عليهم” ifadesindeki “هم” zamiri ve “يترحلقون” fiili arasında sayı bakımından uyum olmadığı görülmektedir. Bu durum ise, gramer kuralları bakımından yanlıştır. Bu cümlelerin ya «فلكل يريد أن تشرف عليه حين يترحلقون على التلج» şeklinde ya da «فلكل يريد أن تشرف عليهم حين يترحلقون على التلج» şeklinde gelmesi gerekir.

2014 YDS İlkbahar 39. Soru

Verilen Arapça cümleye en yakın Türkçe cümlelerin bulunması istenen bu sorudaki Arapça cümle şu şekildedir:

"أفاد وزير الذي ألقى كلمة في منتدى كرواتيا تحت شعار أمن الطاقة في أوروبا، أن أفضل طريقة لتعزيز التعاون في مجالات الاقتصاد والطاقة هو تطوير العلاقات الدولية»

⁸ Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku'n-Nahvi* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1431/2010), 473-476.

Bu cümlede وزير kelimesinden sonra الذي ism-i mevsûlünün geldiği görülmektedir. Nekira isimden sonra gelen ism-i mevsûl, nekira ismin muzaf ileyhi olabilir. Bu cümlede ise ism-i mevsûlün, وزير kelimesinin sıfatı anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Has ism-i mevsûllerin bir isme sıfat olabilmesi için ismin marife olması gerekir, zira ism-i mevsûller Arapçada marife isim türlerindedir.⁹ Sıfat ve mevsûf arasında marifelik nekiralık uyumu arandığından, الذي ism-i mevsûlünün وزير nekira ismine sıfat olması mümkün değildir. İsm-i mevsûlün nekira bir isme sıfat olabilmesi için nekira ismin başka bir sıfatla hususiyet kazanarak marifeliğe yakın olması gerekir. Bu duruma, ezan duası olarak bilinen dua metninde geçen «وابعثه مقامًا محمودًا الذي وعدته...» ifadesi örnek verilebilir. Bahsi geçen ifadede الذي ism-i mevsûlü, مقامًا nekira kelimesine sıfat olmuştur; ama مقامًا kelimesi, محمودًا sıfatıyla hususiyet kazanmış ve marifeliğe yakın olmuştur.

2014 YDS İlkbahar 44. Soru

Verilen parçaya göre cevaplanması istenen bu sorunun soru metni şu şekildedir:

نفهم من النص أعلاه أن الفن الأكاديمي...

B seçeneğinde ise «لا يزال قائمة في عصرنا من خلال نزعات إبداعية مختلفة» ifadesi yer almaktadır. لا يزال , kâne ve benzerlerinden olup isim cümlesinin başına gelir. İsmi merfû haberini ise mansûb yapar. لا يزال¹⁰nun ismi, يزال fiilinde gizli olan هو zamiridir. Haberin de isme uygun olarak müzeker gelmesi gerekirken bu ifadede قائمة şeklinde müennes olarak geldiği görülmektedir. Dolayısıyla bu ifadenin doğrusunun لا يزال قائمًا şeklinde olması gerektiğini düşünüyoruz.

2014 YDS İlkbahar 51. Soru

Verilen parçaya göre cevaplanması istenilen bu sorunun A seçene-

⁹ Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *en-Nahvu'l-Vâdih fi kavâ'idil-luğati'l-'arabiyye* (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye es-Suudiyye, ts.), 2/325.

¹⁰ er-Râcihi, *et-Tatbiku'n-Nahvi*, 140.

ğinde «الإسراف نوع من البخل ومرجعها كثرة المال» ifadesi geçmektedir. «مرجعها» tam-lamasındaki «ها» zamirinin «الإسراف» kelimesine döndüğü anlaşılmaktadır. Arapçada zamir ile zamirin döndüğü kelime arasında müzekkerlik müenneslik uyumu olmalıdır. Oysa bu ifadede «ها» zamirinin müennes, zamirin döndüğü isim olan «الإسراف» kelimesinin ise müzekker olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu ifadenin «الإسراف نوع من البخل ومرجعها كثرة المال» şeklinde olması gerekir.

2014 YDS İlkbahar 52. Soru

Sınava girenlerin bu soruyu, aşağıdaki parçaya göre cevaplamaları istenmiştir:

البخل إحدى الملكات النفسية، والملكة صفة راسخة في النفس تصدر عنها آثارها عفواً بدون روية ولا اختيار، فكما لا يسأل المسرف عن سبب إسرافه، والغاضب عن غايته من غضبه، والحاسد عن غرضه من حسده، كذلك لا يسأل البخيل عما يديه من بخله وحرصه، فكثيراً ما تعرض لأرباب هذه الملكات عوارض تنزع بهم إلى الرغبة عن التخلي عنها حيناً، فلا يجدون إلى ذلك سبيلاً، لمكان تلك الملكات من نفوسهم، ونزولها منها منزلة لا تزعجها الرغبات، ولا تزعزعها الإيرادات، وربما عرض للبخل ما يدفعه إلى بذل شيء من ماله، فإذا وضع يده في كيسه وحاول القبض على شيء مما فيه، أحس كأن تياراً كهربائياً قد سرى من نفسه إلى يده فتشجعت أعصابها وتصلبت أناملها وأعييت على الالتواء والانتشاء، فأخرجها صفرًا كما أدخلها، وبوده أن لا يفعل لو لا أن للغريزة قوة فوق قوة الإرادة وسلطاناً تخضع له الرغبات وتنقاد إليه العقول، إلا إذا كان وراءها وازع من القانون يزعها؛ فإنه يكسر شرتها أحياناً، وإن لم ينتزعها انتزاعاً.

52. sorunun soru metni ve cevap seçenekleri ise şu şekildedir:

... نفهم بعد مطالعة القطعة ...

- A) ما هي الأسباب التي من أجلها غرست ملكة البخل
- B) أن الملكة والغريزة والصعنة تعني المعنى نفسه
- C) أن البخل غريزة مذمومة من جهة
- D) أن المجتمع يشتكي من البخل والإسراف
- E) أن للوراثة والتربية دوراً مهماً في الملكات النفسية

Bu soru dikkatli bir şekilde incelendiğinde, hiçbir seçeneğin, verilen parçadan çıkarılamayacağı aşikârdır. Öyle ki doğru cevap olarak verilen E seçeneğindeki ifadenin dahi parçada doğrudan veya dolaylı olarak yer almadığı görülmektedir. Verilen parça, Mustafa Lütfi el-Menfelûtî'nin

en-Nazarât ve'l-'abarât adlı eserinden alınmıştır.¹¹ E seçeneğinde verilen sonuca ulaşabilmek için kitaptan alıntılanan kısmın devamını görmek lazım. Alıntılanan kısmın devamı ise şu şekildedir:¹²

ويحكى أن شحيحاً تحركت في قلبه يوماً الشفقة على ابنته الجائعة العارية؛ فأراد نفسه على أن يذل لها شيئاً من ماله فتأبّت عليه؛ فأذن لوكيله أن يختلس لها من ماله ما يسد خلّتها من حيث لا يعلمه بذلك، ولا يدعه ينتبه لشيء منه، علماً بأنه لا يستطيع أن يكون كما يريد. فالوجه في السؤال أن يقال: ما هي الأسباب التي غرست ملكة البخل في نفس البخيل؟ فيكون الجواب عن ذلك: أن الأسباب تختلف باختلاف الأشخاص، وأطوارهم، وأخلاقهم، وتربيتهم، ونحن نذكر أهم تلك الأسباب من حيث ذاتها بقطع النظر عن افتراق ما يفترق منها، واجتماع ما يجتمع. الأول؛ الوراثة: وهي وإن كانت سبباً ضعيفاً لما يعرض للأخلاق الموروثة أحياناً من التغيير والانقلاب بمعاشرّة المتصفين بأضدادها، والتأثر بمخالطتهم إلا أنها كثيراً ما تنمو، وتتجسّم إذا أغفلت ولم يعترضها ما يسد سبيلها، ويقف في طريق نمائها. الثاني؛ التربية: إذا نشأ الطفل بين أهل أشجاء، ولم يكن في فطرته ما يقاوم سلطان التربية على نفسه أخذ أخذهم في الحرص، وتخلّق فيه بأخلاقهم كما يتخلّق بها في العقائد والعاتات من حيث لا يفكر في استحسان أو استهجان، كأنما هي عدوى الأمراض التي تسري إلى الإنسان من حيث لا يدري بها، ولا يشعر بسرّياتها. ويحكى أن رجلاً دخل منزلاً يُعرّف أهله بالشح والحرص، فرأى طفلاً صغيراً في يده ليمونة؛ فطلب إليه أن "يعطيه إياها، فأجابته الطفل: «إن يدك لا تسعها

Görüldüğü gibi, E seçeneğindeki ifadeye ulaşabilmek için, kitapta bulunup da parçaya alınmayan kısmı görmek gerekiyor. Parçada verilmeyen bir bilginin, sorunun doğru cevabı olarak gelmesi, metin alıntılarken hangi kısmın alındığı ve hangi kısmın alınmadığına dikkat edilmediğini gösterir. Sınava girenler tarafından bu soruya itiraz edilip edilmediğini bilmiyoruz. Açıkça belirtmek gerekirse bu sorunun iptal edilmesi gerekiyordu.

2014 YDS İlkbahar 55–58. Sorular İçin Verilen Parça

55–58. sorular için verilen parçada «ضياح الوقت يكون لسبين: أوله...» şeklinde bir ifade geçmektedir. Bu ifadedeki «أوله» kelimesinin «أولهما» şeklinde olması gerekir. Zira «أول» kelimesine muzaf ileyh olan zamir, «سبين» ikil kelimesine döner. Zamir ile zamirin döndüğü isim arasında sayı bakımından uyum olmalıdır. "Bu iki sebepten ilki" anlamının karşılığı "أولهما"

¹¹ Mustafa Lutfi el-Menfelûti, *en-Nazarât ve'l-'Abarât* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1404/1983), 223–228.

¹² Menfelûti, *en-Nazarât ve'l-'Abarât*, 224–225.

şeklindeki kullanım ile mümkün olur. Öte taraftan 2018 YDS İlkbahar testinin 17–21. soruları için verilen metinde سبق أولهما لسببين: أولهما سبق قد أقبلت على الكتاب لسببين: أولهما سبق şeklinde, zamirin gramer kurallarına uygun bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu durum, farklı yıllarda yapılan sınavlar arasında uyum sağlanması gerekliliğini gözler önüne sermektedir.

2014 YDS İlkbahar 58. Soru

Bu sorunun soru metninde «من يريد المحافظة على الوقت عليه أن...» ifadesi yer almaktadır. Bu ifadedeki «من» şart edatı, muzari fiili cezmedir. Muzari fiilin cezme alametlerinden biri de illet harfinin hazf olunmasıdır.¹³ Dolayısıyla «يريد» muzari fiilinin «يرد» şeklinde olması gerekmektedir.

Ayrıca bu sorunun C seçeneğinde yer alan «يعرف السببين ضياع الوقت ويتجنبهما» ifadesinde de yanlışlık olduğu görülmektedir. «ضياع» kelimesi «السببين» kelimesine muzaftır. Muzaf isimler hem başlarına harf-i tarif almaz hem de muzaf olan ikil isimlerin sonundaki nun harfi hazf olunur. «السببين» kelimesinin, bu iki kurala da uymadığı görülmektedir. Bu ifadenin ya «يعرف سببي ضياع الوقت ويتجنبهما» ya da «يعرف السببين لضياع الوقت ويتجنبهما» şeklinde olması gerekir.

2013 YDS İlkbahar 51–54. Sorular İçin Verilen Parça

51-54. sorular için verilen parçada «التقويم الوقائي الذي يهدف على متابعة الأطفال...» ifadesi geçmektedir. Bu ifadedeki «يهدف» fiilinin «على» harf-i cerri ile kullanıldığı görülmektedir. Yaptığımız araştırmalarda «هدف – يهدف» fiilinin «إلى» veya «ل» harf-i cerri ile kullanıldığını tespit ettik.¹⁴ Bu fiilin «على» harf-i cerri ile kullanıldığına rastlamadık. Ayrıca yaptığımız araştırmada, soruda verilen parçanın alıntılandığı kaynakta, bahsi geçen fiilin

¹³ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 284.

¹⁴ Mecduddin el-Fürüzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1426/2005), "el-Hedef", 861; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra* (Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1429/2008), "Hedef", 3/2334; Almaany Team, "تعريف و شرح و معنى هدف بالعربي في معاجم اللغة", "العربية معجم المعاني الجامع، المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصر، الرائد، لسان العرب، القاموس المحيط - معجم عربي عربي صفحة 1" (Erişim 29 Ocak 2021).

«إلى» harf-i cerri ile kullanıldığını tespit ettik.¹⁵ Harf-i cer bilgisinin ölçüldüğü bir sınavda, harf-i cerrin yanlış kullanılmasının kabul edilebilir bir durum olmadığı kanaatindeyiz.

2013 YDS İlkbahar 64. Soru

Karşılıklı konuşmanın boş bırakılan kısmını tamamlayabilecek ifadenin bulunması istenilen soruda «هل قرأت النقد الذي نشرتها الصحيفة عن المسرحية؟» ifadesi geçmektedir. Bu cümlede «نشرتها الصحيفة عن المسرحية» ifadesi, sıla cümlesidir. Sıla cümlesindeki aid zamirin, ism-i mevsûl ile müzekkerlik-müenneslik yönünden uyumlu olması gerekir.¹⁶ Oysaki bu cümlede «نشرتها» ifadesinde aid zamir olan «ها» zamirinin, ism-i mevsûl olan «الذي» ile uyumlu olmadığı görülmektedir. Cümlenin şu şekilde olması gerekir:

«هل قرأت النقد الذي نشرته الصحيفة عن المسرحية؟»

2013 YDS Sonbahar 42. Soru

Verilen Türkçe cümleye anlamca en yakın Arapça cümlenin bulunması istenilen sorunun A seçeneğinde «...فإن بُعد التصفيق ومدته الذي حصل عليه» ifadesi geçmektedir. Bu ifadedeki ism-i mevsûlün (الذي) ve ona bağlı olarak sıla cümlesindeki aid zamirin (الذي)deki ه zamiri) müzekkerlik-müenneslik bakımından yanlış kullanıldığı görülmektedir. İfadenin şu şekilde olması gerektiği kanaatindeyiz:

فإن بُعد التصفيق ومدته التي حصل عليها الشخص...

2. Çeviri Hataları

2017 YDS Sonbahar 39. Soru

Soru Metni:

الاستشراق كما يراه إدوارد سعيد ليس إلا رؤية سياسية للواقع، رؤية الفرق بين المؤلف والغريب.

A) Oryantalizm, Edward Said'in gördüğü gibi gerçeğe siyasi bir bakış açısıyla, bilinenin bilinmeyenden farkını görmekten ibarettir.

¹⁵ «تقويم الأسنان.. أنواعه ومدة العلاج» *Balagh* (Erişim 29 Ocak 2021).

¹⁶ Ahmet Yaşar, *Arapça'nın Temel Kuralları* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1996), 366.

B) Edward Said'in ifade ettiği gibi oryantalizm, gerçeğe ilişkin siyasi bir görüşten ve bilinen ile bilinmeyen arasındaki farkı görmekten başka bir şey değildir.

C) Edward Said'e göre oryantalizm, gerçeğe siyasi bir bakış açısıyla bakmak suretiyle bilinen ile bilinmeyen arasındaki farkı görmekten ibarettir.

D) Edward Said'in gördüğü şekliyle oryantalizm, gerçeği bilinen ile bilinmeyen arasındaki farkı siyasi bir bakış açısıyla görmekten ibarettir.

E) Oryantalizm, gerçeği bilinen ile bilinmeyen arasındaki farkı Edward Said'in gördüğü gibi siyasi bir bakış açısıyla görmekten başka bir şey değildir.

Arapça cümleye anlamca en yakın Türkçe cümlelerin bulunması istenilen bu sorunun bütün seçeneklerinde «المألوف» isminin “bilinen”, «الغريب» isminin ise “bilinmeyen” şeklinde çevrildiği görülmektedir. المألوف isminin “alışıldık, alışılmış, alışılmış olan şey” anlamında; الغريب¹⁷ isminin ise “ilginç, alışıldık olmayan, alışılmamış olan şey” anlamında¹⁸ kullanılması gerektiği kanaatindeyiz. “Bilinen” ve “bilinmeyen” isimlerinin ise Arapça karşılıklarının “المعروف/المعلوم” ve “غير معروف/غير معلوم” olduğunu düşünmekteyiz Her ne kadar bütün seçeneklerde bahsi geçen isimler için aynı çeviriler kullanılmış olsa ve bu durum doğru cevabı bulmaya engel olmasa da çevirilerde daha hassas olunması gerektiği kanısındayız.

2017 YDS Sonbahar 40. Soru

Türkçe cümleye anlamca en yakın Arapça cümleyi bulma sorusu olan bu soruda “Türkiye'nin, dış ticaretinin büyük bir kısmını Avrupa Birliği ülkeleriyle yapmasına rağmen, son dönemlerde diğer bölge ülkelerinin de Türkiye'nin dış ticaretinde önem kazandığı görülmektedir” cümlesinin, belirtilen doğru seçeneğe göre Arapçaya çevirisi “على الرغم من أن تركيا تمارس الجزء الأكبر من تجارتها الخارجية مع دول الاتحاد الأوروبي، يلاحظ مؤخرا أن البلدان الأخرى في المنطقة قد اكتسبت أهمية بتجارتها أيضا” şeklinde yapılmıştır. Biz bu soruda üç yanlşın bulunduğunu düşünüyörüz. Birincisi Türkçe cümlelerin başın-

¹⁷ İlyas Karlı, *Yeni Sözlük : Arapça-Türkçe* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 100.

¹⁸ Karlı, *Yeni Sözlük : Arapça-Türkçe*, 1672.

daki “Türkiye’nin” ifadesindeki tamlayan eki olan –nin ekinin olmaması gerektiğini ve anlatım bozukluğuna yol açtığını düşünüyoruz. İkincisi “diğer bölge ülkeleri” ifadesinden kastedilen anlamın çok açık olmadığı kanaatindeyiz. Bu ifadeden kastedilen anlamın, Avrupa kıtasında olup da Avrupa Birliği’ne üye olmayan ülkeler mi, yoksa Asya ve Afrika gibi diğer kıtalarda yer alan ülkeler mi olduğu hususunun çok açık olmadığı düşüncesindeyiz. Bunun da ötesinde “diğer bölge ülkeleri” ifadesinden anlaşılan anlamın, Avrupa bölgesinin dışında yer alan ülkeler olduğu kanaatindeyiz. Seçeneklerde ise “diğer bölge ülkeleri” ifadesinin «الدول» «الأخرى في المنطقة» , «بلدان أخرى في المنطقة» ve «البلدان الأخرى في المنطقة» şeklinde çevrildiği görülmektedir. Doğrusu, seçeneklerdeki Arapça ifadelerin Türkçe karşılığının “bölgedeki diğer ülkeler” şeklinde olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda ya Türkçe ifadenin “bölgedeki diğer ülkeler” olarak ya da Arapça ifadenin «البلدان/الدول في المناطق الأخرى» şeklinde verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Üçüncüsü ise “Türkiye’nin dış ticaretinde” ifadesinin doğru cevap olarak verilen D seçeneğinde “بتجارتها” şeklinde sıfat olmaksızın çevrildiği görülmektedir. “Türkiye’nin dış ticaretinde” ifadesinin “بتجارتها الخارجية” şeklinde sıfatın da zikredilerek çevrilmesi gerektiği düşüncesindeyiz.

2016 YDS Sonbahar 39. Soru

Verilen Arapça cümleye en yakın Türkçe cümlenin bulunması istenen bu soruda “أعلنت دول أوروبية أنها سترسل إلى ...” cümlesindeki “دول أوروبية” sıfat tamlaması A, B ve D seçeneklerinde “bazı Avrupa ülkeleri” şeklinde çevrilmiştir. دول kelimesinin nekira olarak kullanılması, dolayısıyla çeviride bazı kelimesinin kullanılmasının doğru olduğuna kanaat getirildiğini düşünmekteyiz. دول kelimesi her ne kadar nekira olarak kullanılmışsa da, çevirideki “bazı Avrupa ülkeleri” ifadesinin “بعض الدول الأوروبية” şeklindeki Arapça ifadenin çevirisi olmaya daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Özellikle doğru cevap olan A seçeneğinde de “bazı Avrupa ülkeleri” ifadesinin tercih edildiği göz önünde bulundurulacak olursa, bu tür sorularda tercih edilen çeviride daha hassas olunması yararlı olacaktır.

2014 YDS Sonbahar 37. Soru

Verilen Arapça cümleye anlamca en yakın Türkçe cümlelerin bulunması istenen bu sorudaki Arapça cümle şu şekildedir:

"تقع جنيف، ثاني أكبر مدينة في سويسرا، في أقصى غرب البلاد على حدود فرنسا وهي مركز مؤسسات مثل منظمة الصليب الأحمر الدولي ومكتب العمل العالمي."

Doğru cevap olarak verilen A seçeneğindeki ifade ise şu şekildedir:

"İsviçre'nin ikinci büyük şehri olan ve ülkenin en batısında, Fransa sınırında yer alan Cenevre, Uluslararası Kızıllaç Teşkilatı ve Dünya Çalışma Ofisi gibi kuruluşların da merkezidir."

Çevrilmesi istenen Arapça cümle, iki yüklemli bir cümledir. Cümle iki kısma ayrılacak olsa, birinci kısmın yüklemi «تقع» fiili; ikinci kısmın yüklemi ise «مركز» ismi olur. Cümlelerin birinci kısmı fiil cümlesi olup «تقع» kelimesi fiil, «جنيف» ismi ise fâildir. Cümlelerin birinci kısmının ana gövdesi ise «تقع» «جنيف في أقصى غرب البلاد على حدود فرنسا» ifadesi olup çevirisi "Cenevre, ülkenin en batısında, Fransa sınırında yer alır" şeklinde olur. Çeviride ise "ülkenin en batısında, Fransa sınırında yer alan Cenevre" ifadesiyle yer aldığı görülmektedir. Fiilin, cümlelerin ana unsuru olması gerekirken, çeviride sıfat-fiil olarak geldiği anlaşılmaktadır.¹⁹ Bu durum, çeviri tekniği açısından yanlıştır. Türkçedeki sıfat-fiiller Arapçaya ism-i mevsûl, ism-i fâil veya ism-i mef'ûl kullanılarak çevrilir. Çevirideki "ülkenin en batısında, Fransa sınırında yer alan Cenevre" ifadesi Arapçadaki «جنيف التي تقع في أقصى غرب البلاد على حدود فرنسا» ifadelerinin karşılığı olabilir.

3. Yazım Hataları

2018 YDS İlkbahar 67. Soru

Karşılıklı konuşmanın boş bırakılan kısmını tamamlayabilecek ifa-

¹⁹ Bk. Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 807-815; Emrullah İşler, "Arapça ve Türkçede Ortaçlar -Karşıtsal Çözümleme-", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (Güz 2002), 99-109; Coşkun Zeki, "Arap Gramerinde Sıfat Fiillerin İfade Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (08 Temmuz 2020), 247-261; Celal Turgut Koç - Necla Çakmak, "Türkçe ve Arapçada Sıfat-fiiller Arasındaki Benzerlikle ve Farklılıklar", *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Haziran 2019), 23-40.

denin bulunması istenen bu soruda, diyalogun ilk iki cümlesi şu şekildedir:

حاسم:
-يساونني في هذه الأيام بأس من إنجاز أعمالتي وتحقيق أهدافي.
ياسين:
-أترك هذا اليأس فإن من يعرف باب الأمل لا يعرف كلمة «مستحيل».

İkinci cümlede yer alan “أترك هذا اليأس...” ifadesinde emir fiil olan “ترك” fiilinin hemzesi, yanlış bir şekilde hemze-i kat‘ olarak “أترك” şeklinde yazılmıştır. Oysa sülâsî fiillerin emir fiillerindeki elif harfi hemze-i vasl’dır.²⁰ “أترك” fiilinin “bırak, terk et”, “أترك” fiilinin ise “bırakıyorum, bırakırım, terk ediyorum, terk ederim” anlamına geldiği bilinen bir durumdur.

2016 YDS İlkbahar 2. Soru

Cümlede boş bırakılan yerlere uygun düşen sözcük veya ifadeyi bulma sorusu olan bu sorunun metninde “الغازات الدفينة” sıfat tamlaması yer almaktadır. Bu tamlamada yer alan “الدفينة” sözcüğünün yazımında yanlışlık yapılmıştır. Bu sözcüğün doğru yazılışı “الدفينة” şeklindedir. “الغازات الدفينة” “sera gazları” anlamına gelmektedir.

2016 YDS İlkbahar 17-21. Sorular İçin Verilen Parça

17-21. sorular için verilen parçada şu ifade yer almaktadır:

وستجري تجربة القلب على المرضى في أربعة مراكز لجراحة القلب في أوروبا والشرق الأوسط

Bu ifadedeki «ستجري» fiilinin etken (malum) olarak geldiği görülmektedir. Oysa fiilin fâili belli değildir. Dolayısıyla fiilin «ستجري» şeklinde edilgen (mechûl) olarak gelmesi gerekir.

2016 YDS İlkbahar 71. Soru

Verilen cümleye anlamca en yakın cümleyi bulma sorusu olan 71. sorunun A seçeneğinde “لقد توفي محمد الفيثوري المعروف بشاعر أفريقيا مخلقاً ألماً كبيراً في قلوب”

²⁰ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, 57.

”محبیه“ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadedeki ”مخلّفًا“ kelimesinin yanlışlıkla ”مخلقًا“ şeklinde yazıldığı görülmektedir.

2015 YDS İlkbahar 73. Soru

Boş bırakılan yere, parçada anlam bütünlüğünü sağlamak için getirilebilecek cümlelerin bulunması istenen bu sorunun B seçeneğinde ”... استخدام كومبيوتر له علاقة بالشعور بالجوع“ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadenin sonundaki ”الجوع“ kelimesinin yanlışlıkla ”الجوعز“ şeklinde yazıldığı görülmektedir. Bu tür yazım yanlışlıkları, sınav sorularının basımından önce farklı uzmanlarca çok iyi bir şekilde gözden geçirilmesinin zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

2015 YDS İlkbahar 75. Soru

Boş bırakılan yere, parçada anlam bütünlüğünü sağlamak için getirilebilecek cümlelerin bulunması istenen bu sorunun, soru metninde ”ويعتقد بعض الناس أن هبوط خنفساء حمراء على ظهر أحدهم هو بشري بطالع حسن...“ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadede ”müjde“ anlamına gelen ”بشرى“ kelimesi yanlış olarak ”بشري“ şeklinde yazılmıştır. Öyle ki kelimenin son harfi, yâ (ي) harfi değil, elif-i maksûradır (ى).

2014 YDS İlkbahar 56. Soru

Verilen parça ile ilgili olan bu soruda »بيدو أن قيمة المال...« ifadesinde boş bırakılan kısmı tamamlayabilecek uygun ifade sorulmaktadır. D seçeneğinde »كامنة في حسن استعمال الوقت وجودة الاتفاق« ifadesi yer almaktadır. Bu ifadedeki »الاتفاق« kelimesinde yazım yanlışı olduğu ve doğrusunun »الإتفاق« şeklinde olması gerektiği görülmektedir.

2014 YDS İlkbahar 77. Soru

Parçanın anlam bütünlüğünü bozan cümlelerin bulunması istenen bu sorunun ikinci cümlesinde »الرومان هم الذيم أطلقوا...« ifadesi yer almaktadır. Bu ifadedeki »الذيم« kelimesinde yazım yanlışlığı olduğu, doğrusunun »الذين« olması gerektiği açık bir şekilde ortadadır.

2013 YDS İlkbahar 17-21. Sorular İçin Verilen Parça

17-21. sorular için verilen parçada «إسرق أقل رجاء» ifadesi geçmektedir. Bu ifadedeki «إسرق» emir fiilinin ilk harfinin hemze-i kat' «إ» değil, hemze-i vasl «ا» olması gerekmektedir. Dolayısıyla emir fiilin yazımı şu şekilde olmalıdır: «اسرق».

2013 YDS İlkbahar 35. Soru

Verilen cümleyi uygun şekilde tamamlayan ifadenin bulunması istenilen bu sorunun soru metninde «إعلم أن الزهد لا يعني ترك المكاسب» ifadesi geçmektedir. Bu ifadedeki «إعلم» emir fiilinin ilk harfinin hemze-i kat' «إ» değil, hemze-i vasl «ا» olması gerekmektedir. Dolayısıyla fiilin, «إعلم» değil, «اعلم» şeklinde olması gerekmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

ÖSYM tarafından her yıl, farklı alanlarda birçok sınav yapılmaktadır. Bu sınavlardan biri de YDS olarak bilinen yabancı dil bilgisi seviye tespit sınavıdır. ÖSYM'nin, sınavların her aşamasında meseleyi ciddiyeyle ele aldığını düşünmekteyiz. İnsan çalışmasının, ürününün olduğu yerde her zaman sıfır hatadan bahsetmek mümkün olmayabilir. İcatları ve keşifleriyle insanlığa ve bilim tarihine önemli eserler kazandıran bilim insanları, ulaştıkları sonuca hata yapmadan ulaşmadılar.

Bu çalışmada ÖSYM tarafından yapılan ve 2013-2018 dönemlerini kapsayan YDS Arapça testlerinin eleştirel bakış açısıyla değerlendirmesi yapılmıştır. Yapılan değerlendirmeler, yanlış bulma değil, aksine katkı sunma amacı gütmektedir.

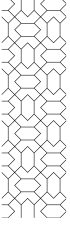
İncelemeler sonucunda YDS Arapça testlerindeki yanlışlıkların gramer, çeviri ve yazım yanlışlıkları olmak üzere üç ana başlıkta toplandığı sonucuna ulaşılmıştır. Öyle ki 2013-2018 dönemlerini kapsayan YDS Arapça testlerindeki hata sayısının; 16 gramer hatası, 4 çeviri hatası ve 10 yazım hatası olmak üzere toplam 30 olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çeviri ve yazım yanlışlıklarının, sorunun iptal edilmesini gerektirecek ölçüde olmadığı; fakat bazı gramer yanlışlıkları için bunun söylenemeyeceği düşünülmektedir.

Sorular adayların önünde gelmeden, soruların imla, gramer ve çeviri gibi birçok yönden farklı uzmanlarca titizlikle gözden geçirilmesi yerinde olacaktır. Bu konuda, bütün soruların, anadili Arapça olan uzman veya uzmanlarca kontrol edilmesi, sorular arasında üslup ve yöntem birliğinin sağlanması açısından yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Cârim, Ali-Emîn, Mustafa. *en-Nahvu'l-Vâdih fi kavâ'idî'l-luğati'l-'arabiyye*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye es-Suûdiyye, ts.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 20. Basım, 2014.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 1426/2005.
- Ğalâyînî, Mustafa b. Muhammed Selîm. *Câmi'u'd-durûsi'l-'arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 28. Basım, 1414/1993.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *el-Kavâ'idu'l-esâsiyye li'l-luğati'l-'arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1432/2011.
- 'Îd, Muhammed. *en-Nahvu'l-musaffâ*. Asyût: Mektebetu's-Şebâb, 1. Basım, 1971.
- İşler, Emrullah. "Arapça ve Türkçede Ortaçlar -Karşıtsal Çözümleme-". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (Güz 2002), 99-109.
- Karlı, İlyas. *Yeni Sözlük : Arapça-Türkçe*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2013.
- Koç, Celal Turgut - Çakmak, Necla. "Türkçe ve Arapçada Sıfat-fiiller Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar". *Disiplinlerarası Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Haziran 2019), 23-40.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Menfelûtî, Mustafa Lutfî el-. *en-Nazarât ve'l-'Abarât*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1404/1983.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1429/2008.

- Râcihî, Abduh er-. *et-Tatbiku'n-Nahvi*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Team, Almaany. “تعريف و شرح و معنى هدف بالعربي في معاجم اللغة العربية معجم المعاني الجامع، المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصر، الرائد، لسان العرب، القاموس المحيط - معجم عربي عربي 1 صفحة 1”. Erişim 29 Ocak 2021. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%87%D8%AF%D9%81/>
- Yaşar, Ahmet. *Arapça'nın Temel Kuralları*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 2. Basım, 1996.
- Zeki, Coşkun. “Arap Gramerinde Sıfat Fiillerin İfade Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (08 Temmuz 2020), 247-261. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.740254>
- “Özne-Yüklem Uyumu, Uyumsuzluğu | Türk Dili ve Edebiyatı”. Erişim 24 Ocak 2021. <https://www.turkedebiyati.org/ozne-yuklem-uyumu-uyumsuzlugu/>
- “YDS Çıkmış Sorular”. Erişim 24 Ocak 2021. <https://www.osym.gov.tr/TR,15073/yds-cikmis-sorular.html>
- balagh. “تقويم الأسنان.. أنواعه ومدة العلاج”. Erişim 29 Ocak 2021. <https://www.balagh.com/article/%D8%AA%D9%82%D9%88%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B3%D9%86%D8%A7%D9%86-%D8%A3%D9%86%D9%88%D8%A7%D8%B9%D9%87-%D9%88%D9%85%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D8%A7%D8%AC>
- “دراسة: المشي قد يساعد البدناء في السيطرة على توقعهم للسكريات | Reuters”. Erişim 28 Ocak 2021. <https://www.reuters.com/article/oegin-walking-as2-idARAKBN0MW04C20150405?edition-redirect=uk>



KOCAELİ, KARAMÜRSEL UZUNDERE (OSMANİYE) KÖYÜ CAMİİ AHŞAP SÜSLEMELERİ

Wooden Decorations of Kocaeli, Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Village Mosque

Saliha TANIK

Araş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
Ankara / Türkiye.

*Research Asistant, Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Art History,
Ankara / Turkey.*

saliha.tanik@hbv.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5406-2608

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 9 Mart/March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Nisan/April 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 169-193

Atıf / Citation: Tanik, Saliha "Kocaeli, Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Ahşap Süslemeleri" [*Wooden Decorations Of Kocaeli, Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Village Mosque*]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19(Haziran/June 2021): 169-193.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.893568>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Saliha Tanik**).

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

Öz

Kocaeli ili kapsamındaki tarihi camiler, mimari özellikleri kadar süsleme özellikleri bakımından da dikkat çekmektedir. Makale konumuz Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii de bu eserlerden biridir. Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii'nde bulunan minber, mihrap, mahfil ve tavan gibi yapı elemanlarındaki ahşap süslemeler Osmanlı'nın geç dönem özelliğini göstermektedir. Sözü edilen cami, 20. yy. başında inşa edilmiştir. Çalışmamızda, Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii, yerinde incelenmiş, fotoğrafları çekilmiş, ölçüleri alınmış ve planı Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nden temin edilmiştir. Camiye ait arşiv kayıt belgeleri Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nden sağlanmıştır. Bu çalışmamızda söz konusu caminin yapı elemanlarında bulunan ahşap süslemeleri ele alınacaktır. Süslemelerde teknik olarak oyma, ajur (kafes oyma), çakma ve applike teknikleri, bezeme ögesi olarak geometrik, nesnel, bitkisel motifler tercih edilmiş ve uygulanmıştır. Kocaeli ilinin Karadeniz'e yakın olması nedeniyle, camide kullanılan ahşap bezeme örneklerinin benzerleri daha çok Karadeniz bölgesinde karşımıza çıkmaktadır. Köyün 19. yy. sonunda Kafkasya muhacirleri tarafından kurulduğu göz önünde bulundurulduğunda, Kafkasya'dan gelen yerel usta ve sanatkarlar eliyle cami süslemelerinin yapıldığı tahmin edilmektedir. Buradan hareketle incelediğimiz ahşap bezemelerin, Türk ahşap sanatındaki yeri saptanarak karşılaştırmalı bir tespite gidilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk-İslam Sanatı, Kocaeli, Karamürsel, Cami, Ahşap Süsleme.

Abstract

Historical mosques in Kocaeli Province attract attention their decorative features as well as their architectural features. Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Village Mosque which is the article's subject is one of these works. Wooden decorations in the building elements such as mimbar, mihrāb, mahfil (gathering-place), and ceiling in Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Village Mosque show the characteristics of the late Ottoman period. The mentioned mosque was built at the beginning of the 20th century. In our study, the Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Village Mosque was examined on-site, its photographs were taken, its measurements were made, and its plan was obtained from Kocaeli Metropolitan Municipality. Archive registration documents of the mosque were obtained from Ankara General Directorate of Foundations and Presidency Ottoman Archives. In this research, the wooden decorations in the building elements of the mosque will be discussed. Carving, openwork (lattice carving), repousse, and applique as technique were applied in decorations; also, geometric, object, and vegetable motifs as decoration item were preferred and applied. Similar examples of wooden decoration ones used in the mosque are mostly seen in the Black Sea Region since Kocaeli Province is close to the Black Sea. Considering that the village was founded by Caucasian immigrants at the end of the 19th century, it is estimated that mosque decorations were made by local artisans and craftsmen from the Caucasus. Thus, the importance of wooden decorations, examined by us, in Turkish wooden art will be determined, and a comparative determination will be carried out.

Keywords: Turkish-Islamic Art, Kocaeli, Karamürsel, Mosque, Wood(en) Decoration.

Giriş

İzmit Körfezi'nin güneyinde yer alan Karamürsel, Kocaeli ilinin bir ilçesidir. Karamürsel, Antik çağlardan beri bir kıyı yerleşimi olarak varlığını devam ettirmiş, bu özelliğini günümüzde de sürdür-

mektedir. Antik Çağ'da "Prainetos" veya "Prietos" olarak¹ adlandırılan kentin Bthynia Bölgesi sınırları içinde yer aldığı ve MÖ 63 yılında Roma egemenliğine girdiği² bilinmektedir. Doğu Roma döneminde Nikaia'ya 28 mil uzaklıkta yer alan kent³ aynı zamanda Nikaia'dan (İznik) Constantinople'a (İstanbul) doğru giden yol güzergâhındadır.

Orhan Gazi'nin 14. yy.'da İzmit ve çevresinin fethi sırasında, Kara Mürsel Alp⁴, şehrin fethiyle görevlendirilmiş, fetih sonrasında kasaba Kara Mürsel Alp tarafından kurulmuştur⁵. Fetihden sonra Alp Gazi, kendisine tımar verilen kasabanın, günümüzde Pazarköy (Pazar Yeri) olarak adlandırılan güney yakadaki yerleşimine iskân etmiş ve Karamürsel'de ilk Osmanlı donanmasını kurmuştur⁶ (Harita 1).



Harita 1: Osmanlı Haritasında Karamürsel ve Çevresi
(İBB/Atatürk Kitaplığı)

¹ Mitchel Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*, çev. M. Pektaş (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1960), 19.

² Bülent Öztürk, "Karamürsel'de (Bthynia) Bir Antik Kıyı Yerleşimi: Prainetos/Prietos", *Uluslararası Karamürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyum Bildirileri*, ed. Haluk Selvi vd. (Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016), 1/64.

³ Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi*, 205.

⁴ Karamürsel Alp'in Türk asıllı olduğu, doğum ve ölüm tarihlerinin bilinmediği belirtilmiştir. (Daha geniş bilgi için bk. Ağah Yönel- Şemsettin Arkan, *Karamürsel* (Ankara, 1972), 21.

⁵ Erdoğan Özdemir, *Dünden Bugüne Karamürsel* (Kocaeli: Karamürsel Belediyesi Kültür Yayınları, 1994), 29.

⁶ Özdemir, *Dünden Bugüne*, 34.

Karamürsel şehri, denizcilik faaliyetlerine ek olarak gerek İpek Yolu güzergâhında yer alması gerekse güzergâhın hac yolunu da kapsamı nedeniyle canlılık kazanmış ve ticari faaliyetler artmıştır⁷. Bunun yanında Karamürsel'in meyve ve sebzeçilik gibi tarımsal faaliyetlerinin, Osmanlı ekonomisine canlılık kazandırdığı, özellikle İstanbul ve saray çevresinin günlük sebze ve meyve ihtiyacının bu bölgeden sağlandığı bilinmektedir⁸. 18. yy.'ın başlarında ipek ticaretine geçiş yapan Osmanlı İmparatorluğu'nda dut yetiştiriciliği artmış, söz konusu şehirde de bu tarihten sonra ipekböceği yetiştiriciliği yaygınlaşmış ve bu konuda eğitim için Fransız tüccarlardan bilgi edinilmiştir⁹. Şehirde ipekböceği yetiştiriciliğine bağlı olarak bir dokuma fabrikasının kurulduğu plaj yolundaki fabrika bacası kalıntısından anlaşılmaktadır. Günümüzde, sözü edilen fabrika bacası, Kocaeli K.K.T.V.K.B.K.'nın 09.03.2000 tarih 5535 sayılı kurul kararıyla tescillenmiştir.

19. yy.'da şehri ziyaret eden Şemseddin Sami, buradaki dokuma fabrikasında çuha ve kazmir (kaşmir) kumaşlarının dokunduğunu belirtmektedir¹⁰. 93 Harbi adıyla bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı, İmparatorluğun genelinde olduğu gibi Karamürsel'de de nüfus, ticaret ve kültürel yönden değişiklikler meydana getirmiştir. Savaşın sona ermesiyle kaybedilen topraklardan gelen Müslüman muhacirler Kocaeli'nin çeşitli yerleşim yerlerine dağılarak buraları kendilerine yurt edinmişlerdir. Bu dönemde Kocaeli bölgesine yerleşen Kafkas göçmenlerinin sayısının 15.000 civarında olduğu ifade edilmektedir¹¹. Karamürsel'e bağlı Uzundere (Osmaniye) Köyü'nün de bir Kafkas göçmen köyü olduğu belirtilmektedir¹². Uzundere (Osmaniye) Köyü,

⁷ a.mlf., *Kaptan-ı Derya Karamürsel* (İstanbul: Zinde Yayıncılık, 2017), 66.

⁸ Özdemir, *Kaptan-ı Derya*, 83.

⁹ Mehmet Kaya- Derya Gecili, "19.Yüzyıl Karamürsel Kazası'nın Sosyo ve Ekonomik Durumu: Temettuat Defterleri Örneği", *Uluslararası Karamürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyum Bildirileri*, ed. Haluk Selvi vd. (Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016), 1/603.

¹⁰ Şemseddin Sami, "Karamürsel", *Kamusul Âlâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1896), 5/3647.

¹¹ Feyzullah Yavuz Ulugün, "Kocaeli'de Tarihsel Göçler", *Uluslararası Akşakoca Sempozyumu ve Kocaeli Tarihi Sempozyum Bildirileri*, ed. Haluk Selvi vd. (Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 3/1283.

¹² Hasan Yüksel, "Kafkas Göçmen Vakıfları", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Dergisi)* 5/5 (1994), 487.

cami vakfiyesinde¹³ “*Uzundere nâm-ı diğer Osmaniye Köyü*” olarak, daha geç tarihli arşiv belgesinde¹⁴ ise sadece “*Osmaniye Köyü*” şeklinde geçmektedir (Harita 2).



Harita 2. Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü İç Yolu (Google Maps-Erişim tarihi 26.02.2021)

1. Genel Mimari Tanımı

Caminin vakfiyesinden edinilen bilgiye göre¹⁵, yapının Batum muhaciri Şaban oğlu Mahmut'a ait nükud-u vakıf olduğu (nakit para verilerek kurulan vakıf) ve köy ahalisi tarafından ilk olarak H 20 Şevval 1305 (M 30 Haziran 1888) tarihinde yapıldığı tespit edilmiştir. Fakat zaman içinde caminin köy ahalisinin isteği üzerine yeniden inşa edildiği H 14.02.1323 (M 20.04.1905) tarihli belgede belirtilmektedir¹⁶. Bunun nedeninin, 1894 senesinde meydana gelen İstanbul depreminde, caminin ağır hasar alarak kullanılamayacak hale gelmiş olduğu düşünülebilir. M 1905 yılında yeniden inşa edilmeye başlanıp inşaatı yarıda kalan yapı Sultan II. Abdülhamit tarafından tamamlanmıştır¹⁷.

¹³ (V.G.M.A. Defter No: 590., Sayfa No: 6, Sıra No: 5). H 20 Şevval 1305, M 30 Haziran 1888.

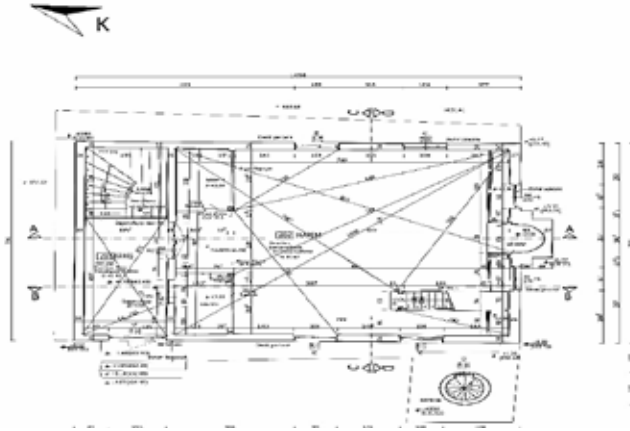
¹⁴ (DH. MKT, No: 948, Gömlek No: 5). H 14 Safer 1323, M 20 Nisan 1905.

¹⁵ (V.G.M.A. Defter No: 590., Sayfa No: 6, Sıra No: 5).

¹⁶ (DHMKT, No: 948, Gömlek No: 15).

¹⁷ Aydın Talay, *Eserleriyle ve Hizmetleriyle II. Abdülhamit* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 455.

Cami, 6.90x10.05 m iç ölçülerinde kuzey-güney yönünde dikdörtgen planlıdır. Mihrap, dışa çıkıntılı dikdörtgen kütle biçimindedir. Harimin kuzeyinde doğu-batı yönlü dikdörtgen planlı son cemaat yeri bulunur. Minare yeni bir unsur olup, güneybatı köşede caminin duvarlarından bağımsız olarak konumlanmıştır. Cami, beton sıvalı bir subasman kaide üzerinden yükselmektedir. Harim ve son cemaat yeri içten düz ahşap tavanla, dıştan Marsilya tipi kırma kiremit kaplı dört yöne eğimli çatıyla örtülüdür. Harimin tavanının ortasında kaburgalı bağdadi kubbe meydana getirilmiştir (Çizim 1., Resim 1-2). Cami, K.K.T.V.K.B.K.'nın 24/10/2017 tarih ve 3208 sayılı kararı ile tescil edilmiştir.



Çizim 1: Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Planı
(Şenol Mimarlık-KBB)



Resim 1. Uzundere (Osmaniye) Köyü
Camii Genel Görünüş Son Cemaat
Yeri



Resim 2. Uzundere
(Osmaniye) Köyü Son
Cemaat Yeri

2. Camideki Ahşap Süslemeler

Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü'nün, ormanlık bir alanda bulunması nedeniyle camide ahşap malzemeden bolca faydalanılmıştır. Günümüzde yapı kum ve çimento karışımlı sıva üzerine boyalı olduğu için asıl yapı malzemesi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, sanat tarihi raporunda¹⁸ caminin hımsız teknikli (ahşap karkas arasında kerpiç veya tuğla) olabileceği tahmininde bulunmaktadır.

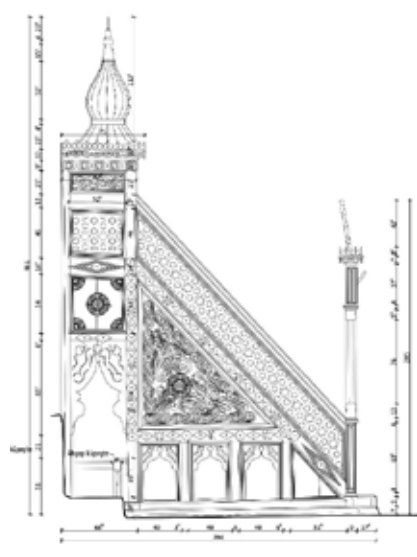
Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii'ndeki ahşap süslemeler minber, mahfil, mihrap, harim ve mahfil tavanında görülmektedir. Ahşap yüzeylere, oyma, kafes oyma (ajur), çakma ve aplike süsleme tekniklerinin uygulandığı anlaşılmaktadır. Süsleme konusu olarak bitkisel motiflerden; C ve S kıvrımlı dallar, yaprak, kır çiçekleri, palmet ve lale; geometrik motiflerden "C" kıvrımı, yıldız, ay-yıldız, baklava dilimi, daire, dilimli madalyon, güneş kursu, ok ucu, yürek ve zikzak; nesneli motiflerden ise yelpaze bezemeleri tatbik edilmiştir. Süslemelerin üzerinde yeşil ve kahverengi tonlarda kök boyası uygulanmıştır.

Ahşap süslemeler en yoğun biçimde yapının güneybatı köşesinde yer alan ahşap minberde görülmektedir (Resim 3., Çizim 2). Oyma tekniğiyle yapılmış ahşap süslemeli parçaların minberin aynalık ve köşk altı bölümüne çivi ile çakıldığı anlaşılmaktadır. Minberin dikdörtgen açıklık şeklinde düzenlenen giriş kapısının tepelik kısmında kafes oyma (ajur) tekniğinde barok tarzı ahşap süsleme bulunmaktadır. Kıvrımlı dallar alttan ve üstten dolanarak girift bir kompozisyon meydana getirmektedir. Tepelik altında sarkıt biçimli süsleme iki sıra şeklinde tasarlanmıştır. Üst sıradaki palmet motifleri ve alt sıradaki yarım daireden oluşan süsleme kompozisyonu kafes oyma (ajur) tekniğinde düzenlenmiştir (Resim 4., Çizim 3).

¹⁸ Elif Sağdıç, *Karamürsel Osmaniye Mahallesi Osmaniye (Uzundere) Camii Sanat Tarihi Raporu* (Nisan 2019).



Resim 3. Uzundere (Osmaniye) Köyü Çizim Camii Minberi (Genel Görünüm)



Çizim 2. Genel Çizimi (Şenol Mim-KKB)



Resim 4. Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Tepelik Kısım (Detay)



Çizim 3. Tepelik Kısım Çizimi (Detay) (Şenol Mimarlık-KBB)

Minber aynalığının merkezinde bir güneş kursu yer almaktadır. Güneş kursunun üçgen alanına yeşil renge boyanmış “S” kıvrımlı dallar ve boşluklara volüt biçimli dilimli yapraklar uygulanmıştır. Aynalığın etrafındaki “S” kıvrımlı dallar ortadaki süslemeyi çevrelemektedir. Aynalığı kuşatan bordürdeki baklava dilimleri, zikzak ve daire motifleri çakma tekniğiyle yüzeye yerleştirilmiştir. Korkuluk kısmında, kafes

oyma (ajur) tekniğinde yapılmış, merkezde 6 köşeli yıldızdan gelişen 6 kollu yıldızların kırık hatlarla sonsuzluk prensibi içinde tekrarlandığı bir süsleme yer alır (Resim 5., Çizim 4).



Resim 5. Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Minberi Aynalık ve Korkuluk Kısmı



Çizim 4. Aynalık ve Korkuluk Çizimi (Detay)

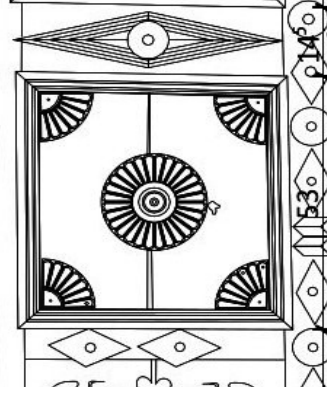
Camii Minberi Aynalık ve Korkuluk Kısmı (Şenol Mimarlık-KBB)

Minberin doğu cephesindeki köşk altı süslemelerine batı cephesinde rastlanmamaktadır. Minberin batı cephesi bu bakımdan oldukça sade tutulmuştur. Köşk altının üst sırasında yer alan kare bir alanın yüzeyi merdiven korkuluğundaki gibi kafes oyma (ajur) tekniğinde düzenlenmiştir. Alt sıradaki dikdörtgen pano yüzeyine çakma tekniğinde 28 dilimli güneş kursu ve köşelerde çeyrek daire yelpazeler yerleştirilmiştir-

tir. Köşk altı bölümlerinin iri bir baklava dilimiyle ayrıştırıldığı gözlemlenmiştir. Geçit kısmı dekoratif kemerli olarak estetik bir görünüm sergilemektedir (Resim 6., Çizim 5).



Resim 6. Köşk Altı Bölümü
(Detay)



Çizim 5. Köşk Altı Bölümü
Çizimi (Şenol Mim-KBB)

Baldaken tipindeki köşk bölümünün yüzeylerinde silmelerin çevrelediği dikdörtgen bir alan içinde kafes oyma (ajur) teknikli “S” kıvrımlı dallar işlenmiştir. Köşk bölümünün üst kısmını sınırlandıran bordürde ay-yıldız motiflerinin yüzeye çakılarak peş peşe sıralandığı görülmektedir. Kapı tepeliğinde yer alan sarkıt biçimli süslemeler aynı şekilde külah altında da düzenlenmiştir. Minberin armudi biçimli külahı ise lale biçimli bir aleme sahiptir (Resim 7).



Resim 7. Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Minberi Köşk Bölümü
(Detay)

Kıblenin orta aksında yer alan dışa taşkın mihrabın niş ve aynalık kısmı çimento sıvanın üzerine plastik boya ile boyanmış olup sütunçe ve tepelik kısmı ahşap malzemelidir. Sütunçe ve kaide kısmı yivlidir. Aynalık kısmının yan kenarlarındaki kare birer pano içinde dilimli madalyonlar meydana getirilmiştir. Tepeliğin iki yanında ise palmet motifli alemler yer almaktadır (Resim 8, 9). Mihrap sekisinin doğu ve batı yöndeki ahşap korkuluğunda uygulanan kaş kemerli açıklıkların kenarlarında kafes oyma (ajur) teknikli beş köşeli yıldız motifi, üst ve yan kenarlardaki boşluklarda ise minberde görülen zikzak ve baklava dilimleri bulunmaktadır (Resim 10).



Resim 8. Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Mihrabı



Resim 9. Mihrap (Detay)



Resim 10. Uzundere (Osmaniye) köyü Camii Mihrap Sekisi Korkuluğu (Detay)

Kuzey duvarda, doğu-batı duvarlara bitişik olarak uzanan kadınlar mahfili ahşap ve iki katlı olarak düzenlenmiştir (Resim 11). Kaideden itibaren pahlanarak çokgen forma dönüşen alt kattaki ahşap dikmelerin kübik başlıkları geometrik bezemelidir. Kafes oyma (ajur) teknikli “C” kıvrımlı konsollar mahfil tabanı altındaki boşluklarda yer almaktadır. Konsolların arasında ucu boğumlu vidalarla sonlanan sarkıt niteliğinde yarım yelpaze motifleri görülmektedir (Resim 12).



Resim 11. Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Kadınlar Mahfili (Genel Görünüm)



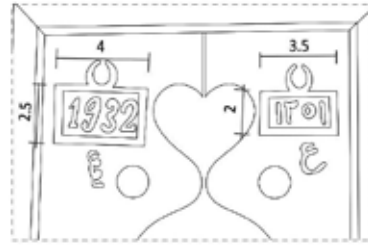
Resim 12. Mahfil Taban Altı (Detay)

Mahfil alt katını üst katından ayıran bordürde baklava dilimleri, büyük ve küçük dönüşümlü olarak sıralanmıştır. Mahfil korkuluğunu saran bordür yüzeyinde ise minber ve mihrap sekisi korkuluğundaki zikzak motifinin bir benzerinin uygulandığı görülmektedir. Mahfil

korkuluğu iki sıra şeklinde tasarlanmıştır. Alt sıra korkuluktaki kaval silmelerin çevrelediği dikdörtgen açıklıklarının üst kısmında kafes oyma (ajur) teknikli yürek motifi oluşturulmuştur. Yürek motifinin kenarlarında boyalarla yapılmış altı köşeli yıldızların, sadece birkaçında tasvir edildiği gözlenmiştir. Diğer yıldız tasvirlerinin zaman içinde silinmesi muhtemeldir. Mahfil çıkması üzerindeki dikdörtgen açıklıklarının birinde caminin onarım tarihini belirten Arapça ve Türkçe rakamlar bulunmaktadır. Üst sıra korkuluğu ise ahşap parmaklıklı olarak tasarlanmıştır (Resim 13., Çizim 6).



Resim 13. Uzundere (Osmaniye Köyü) Camii Mahfil Korkuluğu (Detay)



Çizim 6. Mahfil Korkuluğu (Detay) (Şenol Mimarlık-KBB)

Mahfil tavanında, merkezde kabartma dilimli bir kabardan çevreye yayılan uçları palmet motifi ile biten sekiz kollu yıldız motifi bulunmaktadır (Resim 14). Harimin düz ahşap tavanı ise geometrik şekillerle hareketlendirilmiştir. Sekizgenin ortasındasındaki kare alan içine kaburgalı bağdadi bir kubbe yerleştirilmiştir. Silmelerin kuşattığı kare alanın dört köşesindeki applike edilmiş ok uçlu çıtalar merkezden çevreye doğru yayılım göstermektedir. Sekizgenin köşelerindeki merkezde yer alan madalyon motifi, çevresindeki “S” ve “C” kıvrımlı dallarla tavana monte edilmiştir. Kalan üçgen alanlarda üçgen biçimli profillerin uçları palmet motifiyle sonlanarak bir kompozisyon oluşturulmuştur. Kaburgalı bağdadi kubbenin göbeği ise sekiz kollu ahşap bir yıldızla vurgulanmıştır (Resim 15, 16, 17., Çizim 7).



Resim 14. Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Mahfil Tavanı (Detay)



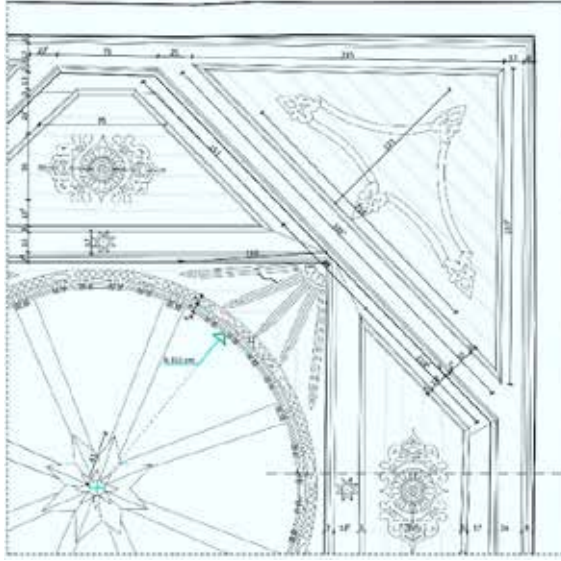
Resim 15. Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii Harim Tavanı (Genel)



Resim 16. Harim Tavanı (Detay)



Resim 17. Harim Tavanı (Detay)



Çizim 5. Harim Tavanı-Detay (Şenol Mimarlık-KBB)

3. Değerlendirme ve Karşılaştırma

Türk sanatında ahşabın camilerde kullanımını oldukça eski tarihlere dayanmaktadır. Gazneliler dönemine ait ağaç direkler üzerindeki ahşap çatılı Arusü'l-Felek Camii¹⁹, günümüzde tek ağaç sütunu kalan Obur-dan ve Kurut camilerine ek olarak 24 ağaç sütunlu Hive Mescid-i Cuması²⁰, Orta Asya Türk dönemi ahşap camili geleneğinin öne çıkan eserleridir. Anadolu Selçukluları zamanında ahşap, Orta Asya ekolünü devam ettirerek kendine özgü yeni bir kimlik kazanmıştır. Anadolu Türk mimarlığında Sivrihisar Ulu Camii (1274), Afyon Ulu Camii (1273), Ankara Arslanhâne Camii (1289-1290) ve Eşrefoğlu Camii (1299) ahşap direkler üzerine kirişlemeli ahşap tavanlarıyla bilinmektedir²¹. Anadolu Selçuklu döneminde kullanılan minberler de çoğunlukla ahşap malzemeden yapılmıştır²². Anadolu'da ilk ahşap malzemeli

¹⁹ Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 43.

²⁰ Aslanapa, *Türk Sanatı*, 131.

²¹ Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1992), 141-142.

²² Ali Boran, *Anadolu'daki İç Kale Cami ve Mescitleri* (Ankara: TTK, 2001), 238.

minberin Konya Alâeddin Camii minberi olduğu belirtilmektedir²³. Bunun haricinde Selçuklu döneminde künde-kârî, eğri kesim, oyma, tarsi, maşrabîye teknikleri kullanılarak ahşap sanduka, kapı ve pencere kanatlarında süslemeler uygulandığı görülmektedir²⁴.

Orhan Gazi döneminde özellikle Düzce ve Kocaeli-Kandıra çevresinde çandı tipi denilen ahşap yığma teknikli camilerin inşa edildiği bilinmektedir²⁵. Kandıra çevresindeki günümüze ulaşabilmiş çandı tipi camilerin, üç köyün birleşim bölgesi olan divan köylerinde yer aldıkları tarafımızca tespit edilmiştir. 15. yy.'a ait Osmanlı dönemi Ayaş Ulu Camii ve Ahi Elvan Camii örnekleri ise ahşap direkli olup Selçuklu camilerinin devamı niteliğindeki özgün eserlerdir²⁶. 16. yy.'da ahşap süslemelerde Selçuklu geleneği devam ederken, klasik bir üslubun belirlendiği de anlaşılmaktadır. Bu dönemde, cami/türbe kapısı, pencere kapakları, vaaz kürsüsü ve sanduka yüzeyine uygulanan ahşap süslemelerde sedef, fildişi ve bağa ile yapılmış kakma tekniğine²⁷ rastlanmaktadır²⁸. Aynı dönemde sakıflı (ahşap çatı) camilerin yapımına devam edildiği ve Mimar Sinan'ın ahşap sakıflı camilerinden 8 tanesinin günümüze bazı değişikliklerle geldiği belirtilmiştir²⁹.

Kocaeli'nin Osmanlı dönemindeki yoğun ağaç dokusu, bölgede kolay temin edilen bir malzeme olmuştur. Bu durum bölgeye gelen seyyahların da ilgisini çekmiştir. 17. yy.'da şehri ziyaret eden Evliya Çelebi, “Şehrin doğu tarafında olanlara ağaç denizi denilir; insan, içinde kaybolur, göklere yükselmiş öyle ağaçlar vardır ki, 10.000 koyun gölgelenir”³⁰ diyerek bu durumu vurgulamıştır.

²³ Rüstem Bozer, “Ahşap Sanatı”, *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (Mimarlık Sanatı)*, ed. Ali Uzay Peker vd. (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006), 2/534.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Bozer, “Ahşap Sanatı”, 2/533-541.

²⁵ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimari Çağın Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri* (İstanbul: Baha Matbaası, 1966), 122-132.

²⁶ Ayla Ersoy, *XV. Yüzyıl Osmanlı Ağaç İşçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993), 49.

²⁷ H. Örcün Barışta, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009), 71.

²⁸ Geniş Bilgi İçin bk. Barışta, *İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*, 71 vd.

²⁹ Aptullah Kuran, “Mimar Sinan'ın Camileri”, *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, ed. Sadi Bayram (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988), 189.

³⁰ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, çev. Yücel Dağlı- Seyit Ali Kahraman 2(1) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 79.

Kocaeli, Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü, Kafkas muhacirleri tarafından 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrasında Karamürsel'de kurulan bir yerleşim yeridir. Kafkasya'dan göç eden halkın bölgede daha çok bakir ve dağlık alanlara yerleştiği bilinmektedir. Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü de aynı şekilde ormanlık bir alanda oluşturulmuş bir yerleşim yeridir. Köyün ağaç dokusunun yoğunluğu ve çeşitliliği, köy camisindeki ağaç işçiliğinin nedenini ispat eder durumdadır. Göç eden halkın geldiği yer dikkate alındığında, Kafkasya bölgesinin Osmanlı dönemi camilerinde iklim özelliklerine bağlı olarak ağaç işçiliğinin yoğun olarak uygulandığı gözlemlenmektedir. Bu dönem sürecinde Kafkasya bölgesindeki tarihi camilerdeki minber, vaaz kürsüsü, tavan, mihrap gibi yapı unsurlarının ahşap malzemeli olarak benzer anlayışla süslediği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, incelediğimiz cami süslemelerinin, göç edilen topraklardan bölgeye yerleşen yerel ustalar eliyle uygulanmış olabileceğini söylemek mümkündür. Kocaeli ilinin Karadeniz'in batı kıyısında olması nedeniyle benzer süsleme ve tekniklere Karadeniz Bölgesi'nde de rastlanmaktadır. Burada coğrafi yakınlık ve akraba ilişkilerinin önemli payı olduğu gibi gezici ustaların (sanatçıların) bölgeler arasındaki gidiş-gelişlerini rahatça yapmasının da önemli etkisi vardır³¹.

Batılılaşma döneminin ekonomik ve siyasi alanındaki gelişmeleri sanatı da etkilemiş, başkent ile birlikte İmparatorluğun çeşitli eyaletlerinde dışa açılımlı bir yapı meydana getirmiştir³². Son dönemde, minber, vaaz kürsüsü, kadınlar mahfili, tavan gibi ahşap yapı elemanlarındaki ilgi çekici bezemelerin varlığının batılılaşma etkisiyle meydana geldiği bilinmektedir³³.

Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii'nin ahşap süslemeleri batılılaşma döneminin özelliklerini yansıtmaktadır. Barok tarzı süslemeler ve stilize edilmiş motifler ülke genelinde sıklıkla uygulanan be-

³¹ Selçuk Seçkin, "Gürcistan Acara Keda Bölgesi'ndeki Osmanlı Dönemi Camileri", *Turkish Studies* 13/18 (2018), 1165.

³² Günsel Renda, "Osmanlı Yenileşme Döneminde Kültür ve Sanat", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 15/453.

³³ Barışta, *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi*, 491-553.

zemelerdir. Bu yönüyle geç dönem ahşap süsleme anlayışının bu küçük camide uygulanması oldukça önem arz etmektedir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii'nin süslemenin yoğunlaştığı ahşap minber aynalığı ve köşk altındaki “S” kıvrımları, kıvrımlı dal ve yapraklarının benzer örnekleri, Ordu bölgesinde Derinçay Mahallesi Merkez Camii, Fizme (Ecelli) Mahallesi Büyük Camii ve Şenyurt Mahallesi Helvacıoğlu Camii örneklerinde³⁴; Trabzon'da Bölümlü Mithat Paşa Mahallesi Camii, Su Geldi Köyü Aşağı Mahalle Camii, Yazlık Köyü Merkez Camii, Gürpınar Beldesi Hacı Bayram Mahallesi Camii ve Saraçlı Köyü Yukarı Mahalle Camii³⁵, Sürmene Yukarı Kefeli Camii³⁶; Samsun'da Kavak Bekdemir Köyü Camii, Çarşamba Porsuk Köyü Camii³⁷; Artvin'de Zeytinlik Merkez Camii, Oruçlu Camii, Ortacalar Merkez Camii, Dikyamaç Camii, Muratlı Merkez Camii, Camili Camii ve Dereköy Merkez Camii³⁸; Rize'de Çamlıhemşin Aşağı Çamlıca Camii ve Güneyce Hacı Şeyh Camii³⁹ örneklerinde karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde Gürcistan sınırları içinde bulunan Acara bölgesindeki Hohna Camii, Tskmorisi Camii, Medzibna Camii ve Kveada Agara Camii'nde⁴⁰ de benzer örneklere rastlanmaktadır. Trabzon Araklı Kayacık Köyü Merkez Camii örneğinde minber aynalığındaki kıvrımlı dallar benzer bir anlayışla uçları dilimli yaprakla bezenmiş olup ortasına güneş kursu yerleştirilmiştir⁴¹ (Tablo 1).

³⁴ Ahmet Ali Bayhan, *Geçmişten Günümüze Ordu'nun Geleneksel Ahşap Camileri* (Ordu: Ordu Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 215, 229, 233-234.

³⁵ Erdem Karadeniz, *Trabzon Of İlçesi'ndeki Mimari Eserleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 190-270.

³⁶ Mehmet Yavuz, “Sürmene Gültepe Köyü Yukarı Kefeli Mahallesi Camii ve Şadırvanı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 516.

³⁷ Mehmet Sami Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri Mimarisi* (Samsun: Canik Belediyesi, 2016), 81-89, 160-267.

³⁸ Osman Aytekin, *Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), (Resimler Bölümü-355).

³⁹ Mehmet Yavuz, “Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009), 317-318.

⁴⁰ Seçkin, “Gürcistan Acara Keda Bölgesi'ndeki”, 1147, 1152-1155.

⁴¹ Demet Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 38.

Tablo-1

 <p>Trabzon Mithat Paşa Mah. (Kalanas) Camii Mahfil Kat Korkuluğu (E. Karadeniz)</p>	 <p>Acara Medzibna Camii Kadınlar Mahfili (S. Seçkin)</p>	 <p>Artvin Camili Camii Minberi (O. Aytekin)</p>
---	--	---

Karamürsel Uzundere (Osmaniye) Köyü Camii'ndeki köşk altın-
da uygulanan yelpaze motifine, Acara Hulo Bölgesi'ndeki Ghorcami
Camii minber aynalığında⁴², Samsun Asarcık Kılavuzlu Köyü Camii
kapı kanatlarında⁴³ yer verilmiştir (Tablo 2). Minber köşk altındaki ay-
yıldız motifleri ise, Karaağaç Köyü Camii minberinin köşk altında⁴⁴,
Gürcistan-Acara Pirlevi Mağası Camii'nin ahşap minberi üzerinde⁴⁵,
Ordu Gürçek Mahallesi Camii minberinde⁴⁶ ve Trabzon Arsin Çatak
Köyü Camii minberinin külah aleminde⁴⁷ tekrarlanmaktadır.

Tablo-2

 <p>Acara Ghorcomi Camii Minber Aynalığı- (S. Seçkin)</p>	 <p>Samsun Asarcık Kılavuzlu Köyü Camii Kapı Kanatları- (S. Bayraktar)</p>	 <p>Ordu- Gürçek Mah. Camii Minberi (A. A. Bayhan)</p>
--	---	---

⁴² Selçuk Seçkin, "Farklı Plan Özellikleriyle Gürcistan Acara Hulo Bölgesi'ndeki Ghorcami Camii, *MJH* 8/2 (2018), 468.

⁴³ Bayraktar, *Samsun'da Türk Devri*, 131.

⁴⁴ Muhammet Özkurt, *Rize Ahşap Camilerinde Süsleme* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 307.

⁴⁵ Seçkin, "Gürcistan Acara Keda", 1148.

⁴⁶ Bayhan, *Geçmişten Günümüze Ordu'nun*, 153.

⁴⁷ Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde*, 91.

Karamürsel Uzundere Köyü Camii'ndeki kubbenin oturduğu harim tavanının köşelerine monte edilen sivri uçlu profiller, özellikle Kocaeli camilerinde bir geleneğe dönüşmüştür. Kocaeli'nin Geç Osmanlı Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi camilerinden; İzmit Urgancı Ahmet Çelebi Camii, Gölcük Hacı Davut Ağa Camii ve Gölcük Nüzhetiye Köyü Camii harim tavanlarında benzer olarak uygulanmıştır (Tablo 3).

Tablo -3

		
Gölcük Nüzhetiye Köyü Camii (19. yy. sonu)	Gölcük Hacı Davut Ağa Camii (1929)	İzmit Urgancı Ahmet Çelebi Camii (1933)

Sonuç

Karamürsel'in bilinen ilk camisi 16. yy. tarihli Kara Bâli Bey Külliyesi'ndeki yapı topluluğu içerisinde bulunmaktadır. Bölgede meydana gelen depremler Karamürsel'de de önemli ölçüde hissedilmiş ve özellikle tarihi yapıların günümüze kadar gelmesini engellemiştir. Nitekim 1719 yılında gerçekleşen İstanbul depreminden Karamürsel ve Kazıklı (Kavaklı) yerleşimlerinin ağır şekilde etkilendiği ve yapıların ağır hasar gördüğü bilinmektedir⁴⁸. Üsküdar hurufat defterlerini incelediğimizde Karamürsel'de 41 adet cami bulunduğu ve bunlardan 39 tanesinin günümüze gelemediği, ayrıca 1 tanesinin de Yalova ili sınırlarında kaldığı tespit edilmiştir. Kurtuluş Savaşı sırasında Yunanların şehri yakarak kaçırdığı⁴⁹ ve bu yangın sırasında Kara Bâli Bey Camii'nin yandığı bilinmektedir. Bu bağlamda günümüze gelemeyen camilerin ya deprem

⁴⁸ Orhan Sakin, *Tarihsel Kaynaklara Göre İstanbul Depremleri* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002), 50-51.

⁴⁹ Rifat Yüce, *İzmit ve Çevresel Tarihi* (İzmit: İzmit Rotary Kulübü, 1998), 59.

gibi doğal afetlerden ya da tarihteki savaş koşullarından dolayı varlıklarını koruyamadıkları düşünülebilir. Günümüzde Karamürsel ilçesinde 5 adet tarihi ve tescilli cami bulunmaktadır. Bunun haricinde Karamürsel'deki 17. yy. tarihli Valide Sultan Köprüsü⁵⁰ bugün ayakta ve sağlam durumdadır. 18. yy. başındaki çeşme ve namazgâh ve 18./19. yy.'a ait 1 adet gümrük acentesi, 1 adet postane ve askeri depo⁵¹ yapılarının günümüze ulaşamadığı, fakat şehirdeki mevcudiyetleri, yapılan araştırmalar neticesinde bilinmektedir. Bölgenin zamanında bir ağaç denizi olarak adlandırıldığı⁵² için kerestecilik ve gemi ticareti şehrin en önemli ticari faaliyetleri arasına girmiştir. Osmanlı döneminde gerçekleştirilen imar faaliyetlerinde de şehrin bu önemli ham maddesinden yararlanılmış, camilerin ana malzemesi, örtü sistemi, yapı elemanları ahşap malzemeden imal edilmiştir. Camilerde yer alan giriş kapısı ve pencere kanatları, tavan, mihrap, minber, kadınlar mahfili ve vaaz kürsüsü gibi ahşap yapı elemanlarında künde-kâri, kafes oyma (ajur), düz ve yuvarlak satırlı derin oyma, çakma ve applike gibi teknik ve bezeme yöntemleri uygulanmıştır.

Çalışmamıza konu olan cami, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda Kafkasya'dan göç edenler için oluşturulmuş bir göçmen köyünde yer almaktadır. Ağaç dokusu sık bulunduğu için yapıda ahşap süslemeler yoğun olarak kullanılmıştır. Burada kurulan göçmen yerleşiminin 19. yy. sonunda inşa edilen ilk camisinin doğal afet nedeniyle yıkılmış olabileceği muhtemeldir. M 1905 yılında tekrardan yapılan caminin ahşap bezemeleri Batılılaşma Dönemi'nin üslubunu göstermesi ve yakın coğrafyalarda süsleme geleneğinin devamcısı olması bakımından önemlidir. Yapının ahşap süslemeleri, daha çok Kafkasya ve Karadeniz bölgesi sınırları içinde kalan camilerdeki ahşap süslemelere yakın bir benzerlik göstermektedir. Bu yönüyle, Kafkasya'dan bölgeye göç eden yerel ustalar eliyle çalışmamıza konu olan caminin özgün ahşap süslemelerinin uygulandığını söylemek mümkündür. Bunun yanında

⁵⁰ Erkan Atak- Yusuf Acioğlu, "Kocaeli'ndeki Osmanlı Dönemi Taş Köprüler", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 17/29 (2020), 65.

⁵¹ Özdemir, *Kaptan-ı Derya*, 102.

⁵² Besim Darkot, "İzmit", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 5(2)/1252.

incelediğimiz cami süslemelerinde Kafkasya Bölgesi'ndeki benzerlikler yanında göç edilen bölge nedeniyle süslemelerde kendine has yerel ifadelerin de meydana geldiği açıktır.

Kaynakça

- Aslanapa, Oktay. *Türk Sanatı*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Aytekin, Osman. *Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimari Çağın Menşei: Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*. İstanbul: Baha Matbaası, 1966.
- Atak, Erkan- Acıoğlu, Yusuf. "Kocaeli'ndeki Osmanlı Dönemi Taş Köprüler". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılı* 17/29 (2020), 55-86.
- Barışta, H. Örcün. *Osmanlı İmparatorluğu Dönemi İstanbul Cami ve Türbelerinden Ağaç İşleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2009.
- Bayhan, Ahmet Ali. *Geçmişten Günümüze Ordu'nun Geleneksel Ahşap Camileri*. Ordu: Ordu Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Bayraktar, Mehmet Sami. *Samsun'da Türk Devri Mimarisi*. Samsun: Canik Belediyesi, 2016.
- Boran, Ali. *Anadolu'daki İç Kale Cami ve Mescitleri*. Ankara: TTK, 2001.
- Bozer, Rüstem. "Ahşap Sanatı". *Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (Mimarlık Sanatı)*. ed. Ali Uzay Peker vd. 2/533-541. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2006.
- Darkot, Besim. "İzmit". *İslam Ansiklopedisi*. 5(2) /1251-1256. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Ersoy, Ayla. *XV. Yüzyıl Osmanlı Ağaç İşçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. haz. Yücel Dağlı vd. 2/(1). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Karadeniz, Erdem. *Trabzon Of İlçesi'ndeki Mimari Eserler*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Kaya, Mehmet- Gecili, Derya. "19.Yüzyıl Karamürsel Kazası'nın Sosyo ve Ekonomik Durumu: Temettuat Defterleri Örneği". *Uluslararası Kara-*

- mürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyum Bildirileri*. ed. Haluk Selvi vd. 1/603-654. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.
- Kuran, Aptullah. "Mimar Sinan'ın Camileri". *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri*. ed. Sadi Bayram. 1/176-214. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1988.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Özdemir, Erdoğan. *Dünden Bugüne Karamürsel*. Kocaeli: Karamürsel Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Özdemir, Erdoğan. *Kaptan-ı Derya Karamürsel*. İstanbul: Zinde Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Özkurt, Muhammet. *Rize Ahşap Camilerinde Süsleme*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Öztürk, Bülent. "Karamürsel'de (Βιθυνία) Bir Antik Kıyı Yerleşimi: Preinetos/Preietos". *Uluslararası Karamürsel Alp ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu*. ed. Haluk Selvi vd. 1/61-82. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016.
- Ramsay, William Mitchel. *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası*. çev. M. Pektaş. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1960.
- Renda, Günsel. "Osmanlı Yenileşme Döneminde Kültür ve Sanat". *Türkler Ansiklopedisi*. 15/432-462. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Sağdıç, Elif. *Karamürsel Osmaniye Mahallesi Osmaniye (Uzundere) Camii Sanat Tarihi Raporu*. (Nisan-2019).
- Sakin, Orhan. *Tarihsel Kaynaklara Göre İstanbul Depremleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.
- Seçkin, Selçuk. "Gürcistan Acara Keda Bölgesi'ndeki Osmanlı Dönemi Camileri". *Turkish Studies* 13/18 (2018), 1134-1169.
- Seçkin, Selçuk. "Farklı Plan Özellikleriyle Gürcistan Acara Hulo Bölgesi'ndeki Ghorcami Camii". *MJH*. 8/2 (2018), 464-478.
- Şemseddin Sami. "Karamürsel". *Kamusu'l Alam*. 5/3647. İstanbul: Mihran Matbaası, 1896.
- Talay, Aydın. *Eserleriyle ve Hizmetleriyle II. Abdülhamit*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

- Taşkan, Demet. *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Ulugün, Feyzullah Yavuz. "Kocaeli'de Tarihsel Göçler". *Uluslararası Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyum Bildirileri*. ed. Haluk Selvi vd. 3/1269-1311. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Yavuz, Mehmet. "Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009), 306-322.
- Yavuz, Mehmet. "Sürmene Gültepe Köyü Yukarı Kefeli Mahallesi Camii ve Şadırvanı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 499-515.
- Yüksel, Hasan. "Kafkas Göçmen Vakıfları". *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Dergisi)* 5 (1994), 475-490.
- Yönsel, Ağâh- Arkan, Şemsettin. *Karamürsel*. Ankara, 1972.
- Yüce, Rifat. *İzmit ve Çevresel Tarihi*. İzmit: İzmit Rotary Kulübü, 1998.

Arşiv Kaynakları:

V.G.M.A, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Defter No: 590., Sayfa No: 6, Sıra No: 5.

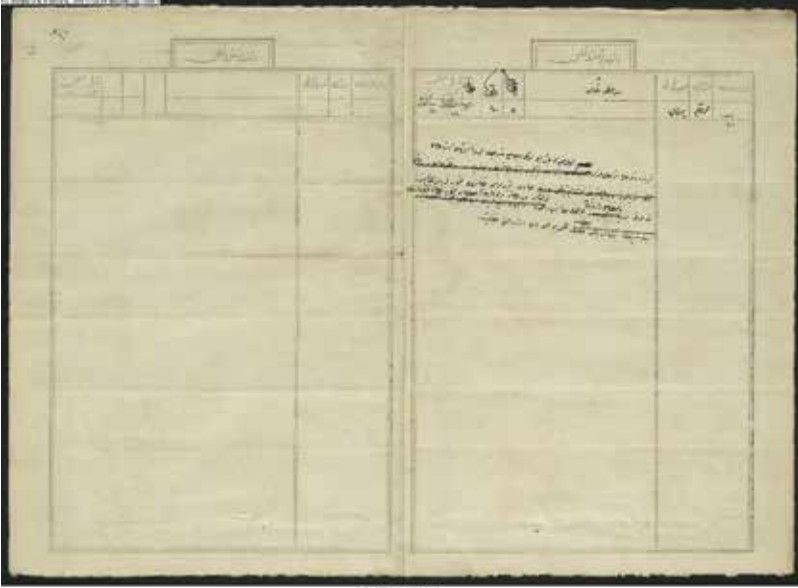
BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Mektubi Kalemi* (DH. MKT). No: 948, Gömlek No: 15.

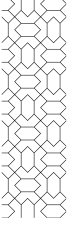
Ekler

Ek-1 Vakfiye (V.G.M.A, Vakıflar Genel Müd. Arşivi, Defter No: 590., Sayfa No: 6, Sıra No: 5).



Ek-2 (BOA, Osmanlı Arşivi, *Dahiliye Mektubi Kalemi* (DH. MKT). No: 948, Gömlek No: 15).





İSLÂM HUKUKUNDA FÂSİĞİN HABER VE ŞÂHİTLİĞİNİN GEÇERLİLİĞİ MESELESİ

The Issue of the Validity of the Narration of a Khabar (News) and Shahâdah (Witnessing) of a Fâsiq in Islamic Law

Sezai Bekdemir

Dr. Öğr. Üyesi, Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Yozgat / Türkiye.
Assist. Prof., Yozgat Bozok University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Yozgat / Turkey.
sezaibekdemir@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-8694-7817.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ocak/January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Mart/March 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 Sayfa/Pages: 195-224.

Atıf / Citation: Bekdemir, Sezai. "İslâm Hukukunda Fâsiğın Haber ve Şâhitliğinin Geçerliliği Meselesi [The Issue of the Validity of the Narration of a Khabar (News) And Shahadah (Witnessing) of a Fâsiq In Islamic Law]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 (Haziran/June 2021): 195-224.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.870118>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Sezai Bekdemir**).

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

Öz

Fâsık kavramı, dinî literatürde kâfir için kullanılmakla beraber daha çok açıktan günah işleyen Müslüman için kullanılmaktadır. İslam hukuku açısından fâsık, tasarruflarında yalan söyleme ihtimali olan ve töhmet altındaki kimsedir. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'de fâsiğin haberinin araştırılması emredilmiştir. Şâhitten başka delilin olmadığı bir yargılamada hâkimin doğru karar vermesi, şâhidin doğru haber vermesine bağlıdır. Bir davada hakikatin ortaya çıkması esas gayedir. Bu sebeptir ki İslam dini yalancı şâhitliği haram kılmıştır. Açıktan günah işlerken Allah'tan utanmayan ve insanlardan çekinmeyen bir fâsiğin şâhitlik yapma esnasında yalan söylemesi kuvvetle muhtemeldir. İlgili nasların yanında bu ihtimali de göz önünde bulunduran İslam hukukçuları, diyânî konularda fâsık bir kimsenin verdiği haberi makbul saymadıkları gibi genel olarak davalarda, tevbe etmeyen ve halini düzeltmeyen bir fâsiğin şehâdetini de kabul etmemişlerdir. Buna karşın onlar, bünyesinde *harac* olduğundan dolayı vekâlet, mudâra ve ticarete izin gibi muamelat konularında doğru söylediğine kanaat edilmesi şartıyla fâsiğin haber ve şehâdetini kabul etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Hukuku, Fâsık, Haber, Şâhit.

Abstract

The concept of fâsiq, which is also used for an infidel in the religious literature, is generally used for a Muslim who sins in terms of Islamic Law. As there is the possibility of lying in their doings, it was ordered in the Qur'an that Muslims should investigate the khabar of a fâsiq. In a trial where there is no evidence other than the witness, it is up to the witness to give accurate news for the judge to make the right decision. Revealing the truth is the main purpose in a case. Islam has forbidden religious false witnessing. It is highly probable that a fâsiq person, who is not ashamed of Allah when doing sinful acts, and who is also not ashamed from people when committing these sins openly, also lies during the witnessing. Considering this possibility as well as the evidence in religion, Islamic jurists have not considered the khabar of a person in religious issues to be acceptable; and generally, also did not accept the witnessing, or the shahâdah of a fâsiq, who does not repent and does not rehabilitate his/her condition, in legal cases. However, they accepted the khabar and witnessing of a fâsiq if she/he is believed to tell the truth in procedures such as proxies, partnerships, and permission in trade because of *harac* in their applicability.

Keywords: Fiqh, Islamic Law, Fâsiq, Khabar, Shâhid.

Giriş

Muhâkeme hukukunda davaların sonuçlanmasında, anlaşmazlıkların giderilmesinde ve hakikatin ortaya çıkarılmasında haber ve şâhitliğin önemi büyüktür. İslam hukukçuları, verdikleri haberlerin doğruluğu hususunda kanaatin oluşması; dolayısıyla da isabetli hüküm verilebilmesi için muhbir ve şâhidin âdil olması gerektiğinde ittifak ederken fâsık bir kimsenin verdiği haber ve yaptığı şâhitliğin geçerli olup ol-

madığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu konudaki ihtilafların, fîskın ziyadeleştiği, fâsıklık alametlerinin çoğaldığı, âdil muhbir ve şâhit bulmanın güçleştiği günümüze ışık tutacağı düşüncesiyle bu makale kaleme alınmıştır. Araştırma; “giriş”, “kavramsal çerçeve”, “fâsığın haberinin geçerliliği”, “fâsığın şâhitliğinin geçerliliği”, “fîskın yaygınlaştığı bir zamanda fâsığın haber ve şâhitliğinin geçerliliği” ve “sonuç” başlıklarından oluşmaktadır.

Fâsık, İslam Hukuku ilminin yanı sıra Kelâm ve Hadis gibi ilimlerin de temel konularından biridir. Kelâm ilminde “el-menziletü beyne'l-menziyeteyn” konusu; hadis ilminde ise “fîsku'r-râvî” meselesi, bu kavram etrafında dönmektedir. Fâsıkla ilgili yekûn tutan bu konular, asıl konunun dışında olduğu için başlığa “İslam Hukukunda” ibaresi eklenmiştir. Aynı şekilde başlığa “haber ve şâhitliğinin geçerliliği” ibaresini eklemek suretiyle de fâsığın velâyeti ve imâmeti gibi İslam hukukunun muhtevâsından olan konular, makalenin dışında bırakılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında konuyla ilgili fâsık, haber ve şâhitlik kavramları kısaca izah edilecektir.

1.1. Fâsık

Fâsık kelimesi, fîsk ve füsûk masterlarından türeyen bir isimdir. Fîsk ise sözlükte, “Allah'ın emrinden çıkmak, ona isyan etmek, onun emrini terk etmek, dinden çıkmak, istikametten çıkmak, ilim, fitrat ve aklın kuşatmasından çıkmak”¹ demektir. Araplar, hurmanın kabuğundan dışarı çıkmasını (فَسَقَ الرُّطْبُ) “hurma fisketti” cümlesiyle ifade ederler. Çünkü artık o hurma işe yarar olmaktan çıkmış ve kullanılamaz olmuştur. Bir kimse için de (فَسَقَ فُلَانٌ) “fulan fisketti” denildiğinde onun davranış olarak şer'i şerîfin sınırlarının dışına çıktığı kastedilir.²

¹ Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 636; Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 918; Muhammed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 10: 308; Muhammed el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâtî't-teârif*. (Kâhire: Âlemü'l-Kütüb,1990), 260.

² Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 636; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 918.

Istilahta ise İslam âlimleri, kulun itaatten çıkış türüne göre fâsığı değişik şekillerde tanımlamışlardır. Mukâtil (ö. 150/767) fâsığı; “çok yalan söyleyen kimse”; Ebu’l-Hasen el-Verrâk (ö. 320/932’den önce), “günahlı açıktan işleyen kimse”; İbn Tâhir (ö. 280/893), “Allah’tan utanmayan kimse”; Sicistânî (ö. 330/941), “imandan çıkıp küfre, tâatten çıkıp günaha giren kimse” ve Cürcânî (ö. 816/1413), “Müslüman olduğu halde İslam’ın hükümleri ile amel etmeyen kimse” şeklinde tarif etmişlerdir.³ İbn Hazm (ö. 456/1064) ise büyük günah işlediği bilinmeyen ve küçük günahları açıktan işlemeyen kimseyi âdil; âdil olmayan kimseyi ise fâsık olarak tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle büyük günah işlediği bilinen ya da küçük günahları açıktan işleyen kimseyi fâsık olarak nitelendirmiştir.⁴ Muhammed Bereketî (ö. 1395/1975), klasik kaynaklardaki bu tanımları özetlemek suretiyle fâsığı, “kasıtlı olarak büyük günah işleyen veya tevil etmeden küçük günahı işlemeye ısrarla devam eden Müslüman kimse” şeklinde tarif etmiştir.⁵

Fısk kelimesi ve türevleri âyetlerde çokça geçmektedir. Bu kavram, bazı âyetlerde kâfirlere, bazı âyetlerde müminlere nispet edilmektedir.⁶ Bu âyetlerde kâfir için fâsık kelimesinin kullanımı, aklının verdiği hükmü Allah’ın hükmünü bozması sebebiyledir. (... هُمُ الْفَاسِقُونَ) “Bütün bunlardan sonra kim inkâra saparsa fâsiklar işte bunlardır”⁷ âyetinde Allah’ın nimetlerini inkâr eden kimse ona tâatten çıktığı için “kefera” kelimesi “fesega” kelimesi mukâbilinde kullanılmıştır.⁸ Aynı şekilde “İman etmiş kimse fâsık kimse gibi olur mu?”⁹ âyetinde küfür için fık kelimesi zikredilmiştir. Yine âyetlerde fâsık ile fâcir kelimelerinin bazen birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Çünkü “yarmak, çıkmak, bir şeyin

³ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Câmiu li-ahkâmi’l-Kur’ân*, (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 16: 312; Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, *Garibi’l-Kur’ân*, (Suriye: Dâru Kuteybe, 1995), 357-358; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 164.

⁴ Ali b. Ahmed ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, trs.), 8: 472.

⁵ Muhammed Amîm el-Bereketî, *et-Ta’rifatu’l-fikhiyye*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 161.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Fâsık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 202-205.

⁷ en-Nûr 24/55.

⁸ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 636.

⁹ es-Secde 32/18.

bir şeyden fesad yönüyle çıkması ve günah işlemek” manalarına gelen (فجر) kelimesinin, fisk kelimesi ile anlam yakınlığı vardır. Ancak füsûk kelimesi hem küfür hem de fücûr kelimelerinden daha geniş anlamda kullanılmaktadır.¹⁰

Fıskın sözlük anlamı ile terim anlamı birlikte değerlendirildiğinde günah işlemek suretiyle Allah’ın herhangi bir emrinden çıkan kimse fâsık olmaktadır. Buna göre fıskın en büyüğü şirk, en küçüğü ise günah işlemektir.¹¹ Dolayısıyla İslam âlimleri, işlenen günahın kebâirden¹² olması durumunda bu günahın azı ile de fıskın meydana geleceği, ancak bir kimsenin fâsıklığının, büyük günahları çok işlemesi ile bilinebileceği görüşündedirler.¹³

Bazı İslam âlimleri, ehliyeti arızalı kılan bazı durumlarda işlenen günahın kişiyi fâsık yapmayacağı konusunda görüş beyan etmişlerdir. Bu âlimlerden Sicistânî’ye göre hatâen, sehven veya ikrâh altındayken günah işleyen kimse fâsık olarak nitelendirilemez.¹⁴ Yine İslam âlimlerine göre fâsıklık tevbe ile ortadan kalkar. Tevbe eden kimse artık fâsık vasfıyla zemmedilemez. Bununla beraber yalancı şâhitlik yaptığı tecrübe edilen bir kimse ile had cezasına çarptırılan bir kimse âdil olmaktan çıkar.¹⁵ Hülâsa bazen küfür bazen de günah anlamında kullanılan fisk kelimesinden türeyen fâsık kavramı, İslam hukuku kaynaklarında çoğunlukla tasarrufları tartışılan şer’î hükmün iltizam ettiği kişi için kullanılmaktadır.¹⁶

1.2. Haber

“Hubr” (حُبْرٌ) kökünden türemiş bir isim olan haber (حَبْرٌ) kelimesi; “malum şeylerin bilgisi, bilmek istenilen şey hakkında gelen bilgi ve bir şeyin iç yüzü ve hakikati ile ilgili bilgisi” demektir. Haber kelime-

¹⁰ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 636; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10: 308; Münâvî, *et-Tevkîf*, 260.

¹¹ Sicistânî, *Garibi'l-Kur'ân*, 357-358.

¹² Tanımlarda geçen kebâirden, had cezasıyla sakındırılan ve tevbeden başka kefareti olmayan günahlar kastedilmektedir (Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 17: 150.

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10: 308.

¹⁴ Sicistânî, *Garibi'l-Kur'ân*, 357-358.

¹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8: 472-473.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10: 308.

si, nebe' kelimesi ile aynı manada olmakla birlikte nebe' kelimesinden daha genel anlamda kullanılmaktadır. Nebe' kelimesi ise kendisiyle ilmin veya zann-ı gâlibin hâsıl olduğu faydası büyük olan habere denilmektir. Ayrıca yalandan soyutlanmış, Allah'ın ve peygamberin haberine ve mütevâtir haberlere nebe' denir. (... *قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ*) “De ki: “Bu (vahiy ile gelen) çok önemli bir bilgidir.”¹⁷ (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) “Fâsığın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın”¹⁸ âyetinde geçen nebe' kelimesi ile haberin araştırılmaya değer büyük bir haber olduğu vurgulanmaktadır. Lügat âlimlerinden Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) ifadesine göre hakikatine vâkîf olunmayan bilgiye nebe', hakikatine vâkîf olunan bilgiye ise haber denilir.¹⁹

İslam âlimlerine göre “Fâsığın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın”²⁰ âyetinde Allah, fâsığın haberinin reddedilmesini değil araştırılmasını emretmektedir. Yapılan araştırma sonucunda deliller, haberin doğruluğunu ortaya çıkarırsa fâsığın haberi kabul edilir. Aksine haberin yalan olduğu açığa çıkarsa fâsığın haberi reddedilir. Haberın doğruluğuna veya yalan olduğuna dair bir delil bulunmazsa tevakkuf edilir. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) bu görüşü, Hz. Peygamber'in, hicret ederken doğruluğundan emin olduğu müşrik birini rehber edinmesi deliliyle desteklemiştir.²¹

Sonuçta haber bilgi kaynaklarından biridir. Haberın bir bilgi değerinin olması için onun doğru olması şarttır.²² Haberın doğruluğu, haberi getiren kimsenin âdil (güvenilir) olmasına bağlıdır. Dolayısıyla İslam hukukçularına göre fâsığın yalan söyleme ihtimali olduğundan onun haberine güvenilemez. Şüphe barındırdığı için tahkikat yapılmadan fâsığın haberiyle hüküm verilemez ve amel edilemez.

¹⁷ Sâd 38/67-68.

¹⁸ el-Hucurât 49/6.

¹⁹ Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah el-Askerî, *el-Furûku'l-lüğavî*, (Kâhire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, trs.), 41; Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 273, 789; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4: 226-227.

²⁰ el-Hucurât, 49/6.

²¹ Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvaqqi'in an Rabbi'l-'âlemîn*, (S. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1423), 2: 194.

²² Yavuz, “Haber”, 14: 346-349.

1.3. Şehâdet/Şâhitlik

(شَهِدَ) kelimesinden mastar olan şehâdet, “Huzurda bulunmak, tanık olmak, haberdar olmak, bilmek, bildirmek ve basar (baş gözü) veya basîret (kalp gözü) yoluyla elde edilen ilimden sâdır olan söz”²³ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise şehâdet/şâhitlik, “hâkimin huzurunda haklı olanı ve olayın aslını bildirme ve beyanda bulunmaya” denir.²⁴

Lügat âlimlerine göre şehâdet bir nevi hakikatten haber vermektir. Bununla beraber haber ile şehâdet arasında bazı farklılıklar vardır. Mesela iki kişinin şâhitlik yapması hâkimin onunla amel etmesini vacip kılar. Hâkimin bu iki kişinin şâhitliğini kabul etmemesi câiz olmaz. Buna karşın iki kişinin haberinden yüz çevirmek ve onların haberiyle amel etmemek câizdir. Nitekim Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) şehâdetin, gözle görülen şeyden haber vermek olduğunu ifade etmiştir. Buna göre şehâdette, tahmin ve hasbîlik (göreceli yorum) olmaz. Başka bir deyişle şehâdet bihakkın gözle görülenden haber vermektir.²⁵

İslam hukukçularına göre “Çağrıldıklarında şâhitler gelmemezlik etmesinler”²⁶ âyeti gereği müddaî talep ettiği zaman şâhitlikte bulunmak farzdır. Aynı şekilde “Tanıklığı gizlemeyiniz”²⁷ âyetinde de şâhitlikten yüz çevirmek ve hakkı gizlemek yasaklanmıştır.²⁸

İslam hukukçuları, şâhidin Müslüman, mükellef, hür, âdil ve mürûet (mürüvvet) sahibi olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu şartlara ek olarak töhmet altında olan birinin şâhitliğini de kabul etmemişlerdir.²⁹ İslam hukukuna göre nikâh esnasında iki şâhidin, zinanın tespitinde dört şâhidin şart koşulması gibi hukuki işlemlerde şâhidin sayısı, şâhitliğin

²³ Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 465.

²⁴ Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, (Beirut: Dâru'l-Fikir, 1979), 3: 221.

²⁵ Askerî, *el-Furûk*, 42; Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Tilbetü't-talebe*, (Bağdat: el-Matbaatu'l-Âmiriye, 1893), 132; Kâsım b. Abdullah Emir Ali Konevî, *Enüsü'l-fukahâ*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 87.

²⁶ el-Bakara 2/282.

²⁷ el-Bakara 2/283.

²⁸ Konevî, *Enüsü'l-fukahâ*, 87.

²⁹ Muhammed b. İbrahim b. Münzir en-Nisâburî, *el-İcmâ'*, (Riyâd: Dâru'l-Müslim, 2004), 66; H. Yunus Apaydın, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 278-283.

konusuna göre değişiklik arz etse de şâhitte aranan âdil olma şartı değişmez. Diğer bir ifadeyle hukuki işlemlerde kaç şâhide ihtiyaç olursa olsun şâhidin fâsık olmaması şarttır.

2. Fâsık'ın Haberinin Geçerliliği

İslam âlimlerine göre âdil bir kişinin haberi (haber-i vâhid) dinî konularda hüccet olup onunla amel vaciptir.³⁰ Ancak fâsık bir kişinin haberinin hüccet olup olmadığı hususu ihtilaflıdır. İslam hukukçuları fâsığın haberinin kabul edilip edilmemesi hususundaki değerlendirmelerini haberin muhtevasına göre yapmışlar, fâsığın haberini diyânî ve gayr-i diyânî (muamelatla ilgili) şeklinde ayırma tabi tutmuşlardır.

Diyânî konularda fâsığın haberi: İslam hukukçuları, diyânî konularda fâsığın haberinin kabul edilmeyeceği görüşündedirler. Onlara göre dinî konularda haber veren kimsenin âdil olması şarttır. Çünkü inanç ve ibadetle ilgili dinî konular, muamelat konuları gibi değildir. Dinî konularda zâid şart koymak câiz görülmiştir. Dinî konularda haber veren kimse ile ilgili koşulan zâid şartlardan biri muhbirin âdil olmasıdır. “...*fâsığın biri size bir haber getirdiğinde...*”³¹ âyeti, fâsığın haberinin kabul edilmemesi ve şâhit gibi dinî bir konuda haber veren kimsenin âdil olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü fâsık, dinî konularda töhmet altındadır.³²

Kurtubî'ye göre “...*fâsığın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın*”³³ âyetinde “*cerh edildikleri sabit oluncaya kadar bütün Müslümanlar adâletlidir*” diyenlerin görüşlerinin yanlışlığına bir delil vardır. Çünkü Yüce Allah verilen haberi kabul etmeden önce işin iyice araştırılmasını emretmiştir. Hükmün uygulanmasından sonra araştırmanın da bir anlamı yoktur. Hâkim gerekli araştırmayı yapmadan önce hü-

³⁰ Sadruşşehid Ömer b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhâri, *el-Muhîtü'l-burhânî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 5: 285.

³¹ el-Hucurât 49/6.

³² Burhânüddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye*, (Beirut: Dâru't-Turâsî'l-'Arabiyye, trs.), 4: 364; Ebubekir ez-Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, (Mısır: el-Marbaatü'l-Hayriyye, 1904), 2: 283; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İklil fi istinbâti't-tenzil*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 241.

³³ el-Hucurât 49/6.

küm verecek olursa, aleyhine hüküm verilen kimseye bilgisizce zarar vermiş olur.³⁴

Gayr-i diyânî (muamelatla ilgili) konularda fâsığın haberi: İslam hukukçularına göre vekâlet, mudârabe ve ticarete izin gibi muamelat konularında fâsığın haberi makbuldür. Bu, fâsığın doğru söylediğine kanaat edildiğinde geçerlidir. Fâsığın yalan söylediği kanaati kuvvetli olduğunda ise bu haberle amel edilmez. Çünkü muamelat, insanlar arasında çokça olan bir şeydir. Şayet bu konularda zâid bir şart koşulursa harac (zorluk) ortaya çıkar. Zorluk meydana gelmemesi için muamelat konularında âdil-fâsık, Müslüman-kâfir, hür-köle veya erkek-kadın bir kimsenin haberi kabul edilir. Haracın def'i için zaruri olarak bu konularda haber veren kimsede adâlet şartı aranmaz.³⁵

İmam Muhammed'e göre fâsık bir kimse helal ve haram hakkında bir haber verdiğinde onu işiten kimse bu haberle değil kendi görüşüyle hüküm verir. Çünkü bu, fâsıktan talep edilmesi doğru olmayan özel bir konudur. Bu konuda kişinin taharrî yapması vaciptir. Abdest gibi diyânî bir konu olan suyun kullanımında fâsığın haberine itibar edilmediğinde asıl ile amel etmek mümkündür. O asıl da suyun temiz olduğudur. Bu durumda herhangi bir heder söz konusu olmaz. Fakat hediye ve vekâlet gibi akdî tasarruflarda heder söz konusu olabilmektedir. Muamelat konularında zaruret bağlayıcı olduğundan fâsığın haberi ile amel edilebilir. Pezdevî'ye (ö. 482/1089) göre, fâsığın yalan söyleme ihtimali, doğru söyleme ihtimaline ağır bastığı için böyle bir kimsenin haberi, dinî konularda aslen bir hüccet değildir.³⁶ Fâsığın haberinin doğru veya yalan olma ihtimalini eşit gören İbn Mâze'ye (ö. 536/1141) göre fâsığın haberi, bazı durumlarda hüccet iken bazı durumlarda hüccet değildir. Fâsığın haberi doğru veya yanlış muhtemel olduğu için hüccet olmaz. Bu durumdaki kişinin taharrî yapması vaciptir. Taharrînin sonucu, taharrî yapan kimsede zann-ı gâlip oluşturmastır. Zann-ı gâlip ile amel etmek ise vaciptir. Âdil bir kimsenin verdiği haber kişide zann-ı

³⁴ Kurtubî, *Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16: 312-313.

³⁵ Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 10: 163; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4: 364; Zebîdî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2: 283.

³⁶ Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr IV* (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, trs.), 3: 21.

gâlip oluştururken yalan söyleme ihtimali taşıyan bir fâsığın haberi ki-
şide zann-ı gâlip oluşturmaz.³⁷

Serahsî (ö. 483/1090?) ve ‘Abdülazîz el-Buhârî’ye (ö. 730/1330) göre bir muhbirin fisk ile töhmeti, onun verdiği haberi olumsuz kılar. Fâsığın haberine dayanılarak verilen hükümde şüphe meydana gelir. Çünkü bir fâsığı, akli ve dini haram olan bir davranıştan engelleyemiyorsa onu yalan söylemekten de alıkoymaz. Bu sebeple fâsık biri haber verdiği zaman işiten kimsenin kalbine onun yalan söylediği şüphesi düşer. Bu durumda fâsığın haberi o kimse için hüccet olmaktan çıkar. Dolayısıyla “... fâsığın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın”³⁸ âyetinin de ifade ettiği üzere şüpheyi gidermek için fâsığın haberinin doğruluğunun araştırılması gerekir.³⁹

Fıkıh âlimleri, abdest alınacak suyun temizliği, ramazan hilalinin görüldüğü ve kıblenin ne tarafta olduğu gibi dinî konularda fâsığın haberinin kabul edilip edilmeyeceğini eserlerinde tartışmışlardır. Şimdi bu konuları, başlıklar altında sırasıyla değerlendirelim.

2.1. Abdest Alınacak Suyun Temizliği Meselesinde Fâsığın Haberi

İslam âlimleri, suyun temiz veya necis olmasıyla ilgili haberi veren kişinin âdil olmasını şart koşmuşlardır. Bu konuda fâsığın haberi makbul değildir. Çünkü fâsık ne rivayete ne de şâhitliğe ehil biridir. Burada şart koşulan adâlet zâhir (dıştan görülen) bir adâlettir.⁴⁰

Hanefîlere göre suyun temiz veya necis olması ile ilgili fâsığın haberi tetkik edilmelidir. Çünkü inanç ve ibadetle ilgili dinî konularda haber veren kimsenin âdil olması mutlak şarttır. Fâsık biri suyun necis olduğunu haber verse kişi taharrî yapar. Doğru söylediğine kanaat ederse o suyla abdest almaz, teyemmüm alır. Ancak fâsığın yalan söylediğine kanaat ederse bu durumda abdest alır.⁴¹ ‘Abdülazîz el-Buhârî’ye göre ise

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 162; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 5: 297.

³⁸ el-Hucurât 49/6.

³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 173; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 21.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 162; Zebidî, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2: 283.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 162.

fâsığın haberi hakkındaki tevakkuf hükmü nass yoluyla bilinmektedir. Fakat burada fâsığın haberine dayanarak teyemmüm almak nassa muhalif olur. Fâsığın haberiyle amel hususunda tevakkuf sabit olduğuna göre geriye suyun temiz olduğu aslı kalır. Bu durumda da ek olarak teyemmüm almaya ihtiyaç kalmaz.⁴² Nitekim Hz. Ömer ile ilgili gelen; “Hz. Ömer, içerisinde Amr İbnü’l-Âs’ın da bulunduğu bir grupta yola çıkmıştı. Bir havuza geldiler. Amr İbnü’l-Âs: “Ey havuz sahibi, havuzunda vahşi hayvan sulanıyor mu?” diye sordu. Hz. Ömer, hemen araya girip: “Ey havuz sahibi bize bunu söyleme: Zira biz, vahşinin peşinden su alacağız, o da bizim peşimizden sulanacak. Çünkü ben, Resûlullah (a.s.)’ın “Vahşinin karnına aldığı onundur, geri kalan da bize temizdir ve içeceğimizdir” dediğini işittim” dedi.”⁴³ şeklindeki rivayet bu durumda teyemmüm yapılmayacağına ve abdest alınacağına delalet etmektedir. Zira Amr İbnü’l-Âs’ın havuz sahibine suyun vahşi hayvanların artığı (necis) olup olmadığı ile ilgili sorusuna müdahale eden Hz. Ömer, havuz sahibinin vereceği haberin önüne geçmiştir. Zürkânî’ye (ö. 1122/1710) göre Hz. Ömer bu davranışıyla “Bizi, arızî olan şekk ile zâil olmayacak asıl olan yakîn üzere bırak” demek istemiştir. Çünkü asıl olan suyun temiz olmasıdır. Hz. Ömer’in bu sözü suyun temiz veya necis olduğu bilinmediğinde bu asıla göre yani suyun temiz olduğuna hükmedileceğine delalet etmektedir. Suyun temiz olduğuna hükmedildiğinde ise suyla abdest alınacağından dolayı teyemmüm yapılmaz. Aynı şekilde “Bu tarafta hiç su yok” şeklinde fâsik bir haber verse teyemmüm almak câizdir. Çünkü burada da asıl olan suyun olmamasıdır.⁴⁴

Şâfiilere göre de suyun temizliği ile ilgili bir fâsığın verdiği habere itibar edilmez. Ancak fâsığın kendi fiili için kullanacağı su ile ilgili haberi makbuldür. Ayrıca onlara göre suyun temiz veya necis oluşunu haber verenler fâsiklardan oluşan bir topluluk ise onların bu konudaki

⁴² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 21.

⁴³ Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Asbahî, *Muvatta’ VIII* (İmâret: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004), 2: 31.

⁴⁴ Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâidi’l-fıkhiyye III* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf, 1985), 3: 60; Muhammed b. Abdilbâki ez-Zürkânî, *Şerhu’l-muvatta’ IV* (Kâhire: Mektebetü’s-Sakâfeti’d-Diniyye, 2003), 1: 136.

haberleri kabul edilir. Çünkü fâsık da olsalar bir topluluğun yalan üzere birleşmeleri mümkün değildir.⁴⁵

Hülasa fâsık biri suyun necis olup olmadığı ile ilgili bir haber verdiğinde o kimsenin araştırma yapması ve araştırma sonucu elde ettiği zann-ı gâliyle amel etmesi gerekir. Araştırma yapma imkânı yoksa fâsığın haberiyle değil ıstıshab deliliyle yani suyun aslen temiz olduğu hükmüyle amel eder ve o su ile abdest alır.⁴⁶

2.2. Ramazan Hilâli'nin Görülmesi Meselesinde Fâsığın Haberi

Fukahâ, ramazan hilalinin görüldüğü haberini veren kimsenin âdil biri olması gerektiği görüşündedir. Ancak onlar bu adâletin manevi olması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefî ve Şâfiîler bu konuda şart koşulan adâletin zâhir bir adâlet olduğunu ifade etmişlerdir. Mâlikî ve Hanbelîlere göre burada kastedilen adâlet, bâtın adâlettir. Onlara göre sika olduğu ile ilgili bilginin yokluğundan dolayı bu konuda fâsığın haberi kabul edilmez.⁴⁷

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise kâzif haddine çarptırılmış fâsığın hilalin görülmesi ile ilgili verdiği haberi kabul etmemiştir. Ona göre fâsığın bu konudaki haberi, bir yönüyle şahitliktir. Fâsığın şahitliği ise muteber değildir. Ebû Hanîfe, toz, bulut ve sis gibi gökyüzünde hilali görmeye engel bir durum olduğunda bile fâsığın şahitliğini geçerli görmemiştir. Çünkü hilalin görüldüğüne şahitlik etmek dinî bir iştir. Dinî işlerden haber veren kimsede adâlet şarttır. Bu sebeple hilalin görülmesi ile ilgili şahitlikte fâsığın haberine itibar edilmez. Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimseyen Serahsî'ye göre “*Bu iddialarına dört şahit getirselers ya! Şâhit getiremiyorlarsa onlar, Allah nezdinde yalancılardan ta kendileridir.*”⁴⁸ âyeti, kâzifi (muhsan bir kadına zina iftirası atan kimseyi) yalancılığa

⁴⁵ Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc VI* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 134.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 162; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 5: 297.

⁴⁷ Yahyâ b. Şeref en-Nevevi, *Ravzatü'l-Tâlibîn XII* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 2: 346; Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zehira XIV* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2: 488.

⁴⁸ en-Nûr 24/13.

mahkûm etmiştir. Ona göre bir kimse yalancılıkla itham edildiğinde artık o fâsıktır. Fâsığın şâhitliği ise makbul değildir. Neticede hilalin görülmesi dinî bir iş olduğundan ve din işleri de dini bozuk birine teslim edilemeyeceğinden bu konuda fâsığın haberi geçersizdir.⁴⁹

Zâhiru'r-rivâye'ye göre hadd-i kâzif cezasına çarptırılmış bir fâsığın tevbe ettikten sonra verdiği dinî haberler kabul edilir. Böyle birinin hilalin görülmesiyle ilgili verdiği haber ve yaptığı şâhitlik geçerlidir. Çünkü tevbe de tıpkı oruç ibadeti gibi dinîdir.⁵⁰ Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre kâzif haddine çarptırılmış fâsik bir kimsenin tevbe edip âdil olduktan sonra ramazan hilalinin görüldüğüne dair verdiği haber kabul edilir. Tahâvî, bu kimsenin şâhitliğinin de kabul edileceğini zikretmiştir.⁵¹

2.3. Kiblenin Tayini Meselesinde Fâsığın Haberi

Cumhura göre kibleden haber veren kişinin âdil olması şarttır. Onlara göre dininin azlığı, töhmet altında olması ve kendisine güvenin yokluğu sebebiyle bu konuda fâsığın haberi kabul edilmez. Çünkü kiblenin tayini dinî bir durumdur. Dinî konularda da fâsığın haberine itibar edilmez. Onlara göre fâsik Allah'a hıyanet eden kimsedir. Allah'a hıyanet eden bir kimse kula da hıyanet eder. Fâsığın dini noksandır ve yalan söyleme töhmeti altındadır. Bu sebeplerden dolayı fâsığa güvenilmez ve onun ne haberi ne de şâhitliği kabul edilir.⁵²

Bazı Hanbelî âlimlere göre kendisi namaz kılmayan bir fâsığın evinde onun haber verdiği şekilde kibleye yönelmesi sahihtir. Özellikle fâsığın kendisi de aynı şekilde namaz kılyorsa onun ameli kibleden haber vermek olarak kabul edilir. Bu görüş mezhepte tercih edilmemiştir. Bu konuda mezhepte râcih olan görüş cumhurun görüşüdür.⁵³ İslam âlimlerine göre kiblenin ne tarafta olduğunu soracak âdil bir kimse yoksa kişinin kendisi ictihadda bulunur ve kanaatine göre amel eder.⁵⁴

⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 3: 139; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 119; İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 2: 375.

⁵⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 119.

⁵¹ İbn Mâze, *el-Muhîtü'l-burhânî*, 2: 375.

⁵² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1: 327; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 338.

⁵³ Alî b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnşâf XII* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, trs.), 2: 10.

⁵⁴ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 338.

2.4. Fâsığın Elçiliği Meselesi

Sözlükte “bir sözü veya mesajı (haberi) yüklenen, haberci ve peygamber”⁵⁵ manalarına gelen resûl kelimesinin Türkçe’deki karşılığı “elçi” kelimesidir.⁵⁶ Elçilik bir sözün tebliğ edilmesi, bir şeyin ulaştırılması veya bir iznin bildirilmesi işidir. Dolayısıyla elçi bir yönüyle habercidir. Onun görevi, kendisini görevlendiren kimsenin istediği haberi ilgili yere ulaştırmaktır. İslam âlimleri, haberi gönderenin (mürsil veya mübelliğin) hakkını zayi etmediği sürece fâsığın elçi olarak görevlendirilmesi hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak haberi gönderenin dışında olan bir kimsenin hakkına taalluk eden bir haber veya bilgiye fâsığın elçiliği kabul edilmez. Fâsığın elçi olmasının câiz olması zaruret ilkesine dayanmaktadır. Normal şartlarda bu işler için âdil insanlar seçilir. Ancak fâsıktan başka bu işi yapacak kimse olmadığına zaruret ilkesine dayalı olarak fâsık biri yukarıda zikredilen şartlar doğrultusunda elçi olabilir.⁵⁷

3. Fâsığın Şahitliğinin Geçerliliği Meselesi

İslam hukukçuları, şâhidin âdil olması ve fisk töhmeti altında olmaması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Onların bu konudaki delilleri şunlardır:⁵⁸

1-“...İçinizden adâletli iki kişiyi şâhit tutun.”⁵⁹

2-“... Fâsığın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.”⁶⁰

3-“Hain erkek ve kadının; Müslüman olduğu halde had cezasına uğramış kimsenin ve kardeşine kin taşıyan kimsenin şehâdeti câiz değildir.”⁶¹

Delil getirilen birinci âyette şâhitlerin âdil olması açıkça ifade edil-

⁵⁵ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 53.

⁵⁶ Mehmet İpşirli, “Elçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 3-15. Nebî ve resûl kelimeleri için bk. Mehmet Altuntaş, “Kur’an’da Peygamberlere Gönderilen ‘Suhuf/Kitaplar’ Üzerine Bir Değerlendirme”, *Turkish Studies* 11/12 (2016), 1-24.

⁵⁷ Kurtubî, *Câmiu li-ahkâmi’l-Kur’an*, 16: 313.

⁵⁸ İbn Münzir, *el-İcmâ’*, 66; Muhammed b. Nureddin, *Teysirü’l-beyân li ahkâmi’l-Kur’an*, (Suriye: Dâru’n-Nevâdir, 2012), 2: 172.

⁵⁹ et-Talâk 65/2.

⁶⁰ el-Hucurât 49/6.

⁶¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen IV* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, trs.), 3: 306.

miştir. İkinci âyette ise âdil olmayan bir kimsenin haberinin/şâhitliğinin araştırılması emredilmiştir. Hadiste ise had cezasına çarptırılmak suretiyle fâsıklığı tescil edilen bir kimsenin şâhitliği reddedilmiştir. Şâhidin âdil olması gerektiği hususunda ittifak eden İslam hukukçuları, kimin âdil sayılacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ebû Hanîfe ve İbrahim en-Nehaî'ye göre (ö. 96/714), her Müslüman fıskı sabit oluncaya kadar âdildir. Onlar, bu görüşlerine Hz. Ömer'in, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı; "Yalancı şâhitliğini tecrübe etmedikçe veya had cezasına çarptırılmadıkça Müslümanlar birbirlerine karşı âdildirler..."⁶² mektubunu delil getirmişlerdir. Bu görüşe göre hasmı ta'n edinceye kadar her Müslüman âdildir. Hasmı ta'n ettiği zaman âdil olduğu ispat edilinceye kadar şâhitliği askıya alınır. Mâlikî ve Şâfiîlere göre adâleti sabit oluncaya kadar her Müslüman âdil değildir. İmam Mâlik'e göre büyük günah işlememekle beraber tâati masiyetinden fazla olan Müslüman âdildir. İmameyn ve İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) göre iyiliği ve tâati, ma'siyetinden fazla olan Müslüman âdil kabul edilir ve şâhitliği geçerlidir. Aksi durumda şâhitliği kabul edilmez. Bu durumda âdil kimse, cumhura göre Allah'ın emirlerini yerine getiren, yasaklarından sakınan iken Ebû Hanîfe'ye göre ise Müslüman olduğu bilinen, buna karşın fıskı bilinmeyendir.⁶³

İslam hukukçuları şâhitte bulunması gereken adâlet vasfını, zâhir ve bâtın olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmuşlardır.⁶⁴ Ebû Hanîfe, "Müslümanlar birbirleri için âdildirler"⁶⁵ hadisini delil getirmek suretiyle hadler ve kısas dışındaki haklar konusunda dıştan görünen adâleti yeterli görmüştür. Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) ise tezkiyeyi şart koşmuşlardır. Diğer bir ifadeyle şâhidin adâlet vasfını taşıyıp taşımadığının hâkim tarafından araştırılması gerek-

⁶² Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10: 333.

⁶³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8: 473-476; İbn Nureddin, *Teysîrü'l-beyân*, 2: 172.

⁶⁴ Zâhir adâlet: "Hakkında soruşturma yapılmadan âdil olarak bilinmesi ve bunun aksinin sabit olmaması", bâtın/hakiki adâlet: "Ta'dil ve tezkiye yoluyla şâhidin halinin araştırılması sonucu sabit olması" şeklinde tanımlanmıştır (Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2: 270.).

⁶⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10: 333.

tiğini ileri sürmüşlerdir.⁶⁶ Hanefiler, “...*şâhitliklerinden razı olduğunuz kimselerden...*”⁶⁷ âyeti gereği, hasmın itirazı durumunda ise zâhir adâleti yeterli görmezler. Onlara göre böyle bir durumda hâkimin şâhitleri soruşturması gerekir. Onlara göre had ve kısas davalarında hâkimin şâhitleri soruşturması için hasmın itirazına gerek yoktur. Bu davalarda, hâkim her halükârda şâhitlerin adâletini araştırmalıdır.⁶⁸

İslam hukukçuları, şâhitlikte adâlet şartını aramakla beraber tevbe eden fâsığın şâhitliğinin kabulü hususunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır:

Birinci görüş: Fâsığın şâhitliği hiçbir durumda geçerli değildir. Diğer bir ifadeyle fâsik tevbe etse bile şâhitliği kabul edilmez. Bu görüş Şâfiilere aittir. Onlara göre şâhitte mürüvvet (insanlar nezdindeki saygınlık ve itibar) şarttır. Fâsik bir kimse ise mürüvvetini yitirmiştir. İmam Şâfiî, şâhitliklerin kabulünü sıdk (doğruluk) üzerine bina etmiştir. Sıdk ise ancak adâletle sabit olur. Çünkü ona göre yalan olmaktan korunmamış bir haber doğru olmaya muhtemeldir. Şâhitlik yapmak, bir durumdan haber vermektir. Haberde ise doğru olma tarafı yalan olma tarafına tercih edilir. Tercih ettirici sebep, ancak adâlet ile sabit olmaktadır. Fâsik ise adâlet vasfını kaybetmiş biridir. Dolayısıyla fâsığın şâhitliği makbul değildir.⁶⁹

İkinci görüş: Fâsığın şâhitliği bazı durumlarda geçerli iken bazı durumlarda geçerli değildir. Bu görüş Hanefilere aittir. Onlara göre kâzifin şâhitliği hiçbir surette geçerli değildir. “*İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şâhitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar fâsikların ta kendileridir.*”⁷⁰ âyeti, zina iftirasından yargılanan bir kimsenin tevbe etse bile şâhitliğinin geçerli olmadığına delil teşkil etmektedir. Hanefilere göre kâzif olmayan

⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 171; H. Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 278-283; Tuncay Başoğlu, “Tezkiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 77-79.

⁶⁷ el-Bakara 2/282.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 271; Apaydın, “Şahit”, 38: 278-283.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 255-269; İbn Münzir, *el-İcmâ'*, 67; İbn Nureddin, *Teysirü'l-beyân*, 2:173.

⁷⁰ en-Nûr 24/4.

bir fâsîğın -hangi günahı işlemiş olursa olsun- tevbe etmesi durumunda şâhitliği geçerlidir.⁷¹ Günahına tevbe eden fâsîğın şâhitliğini geçerli gören İslam hukukçuları şu delilleri getirmişlerdir:⁷²

1-“*Günahına tevbe eden hiç günah işlememiş gibidir.*”⁷³

2-Hz. Ömer’in Ebû Bekre’ye söylediği, “Tevbe et, şâhitliğini kabul edeyim.”⁷⁴ sözü.

3-Tevbe eden kimsenin işlediği günahahtan nefret duyması şeklindeki hissi çıkarım.

Bununla beraber Ebû Hanîfe’ye göre hâkim, kâzif dışındaki bir fâsîğın şâhitlikte doğru söyleyip söylemediğini araştırmakla sorumludur. Hâkim bu araştırmanın sonucuna göre onun şâhitliğini kabul eder veya etmez.⁷⁵ Netice olarak had cezası almış kâzif tevbe etse de ittifakla şâhit olamaz. İşlediği günahahtan dolayı had cezası almış bir kimse tevbe etse ve ıslah olsa kâzif hariç bunların şâhitliğinin kabul edileceğinde ise ittifak vardır.

Celde cezasına çarptırılmış kâzifin tevbe etmeden önce şâhitliğin kabul edilmeyeceği noktasında İslam âlimleri ittifak etmişlerdir. Çünkü bu konu nass ile sabittir. Ancak celde cezasından sonra tevbe ederse şâhitliğinin kabulü ile ilgili iki görüş vardır. Cumhura göre kâzifin had uygulanmadan önceki tevbesi sahihtir. Bu görüşe göre şâhitliği geçerli olur.⁷⁶ Hanefîlere göre ise bu durumdaki bir fâsîğın şâhitliği geçerli değildir. Hanefîlerin gerekçeleri şunlardır:⁷⁷

1-“*Onların (kâziflerin) şâhitliklerini asla (ebeden) kabul etmeyin*”⁷⁸ âyeti, zina iftirası atanların fâsık olduklarına hükmetmiştir. Sonra tevbe edenleri fâsıklıktan istisna etmiş fakat şâhitlikleri ebedi olarak yasaklanmıştır.

2-“*Hain erkek ve kadının; Müslüman olduğu halde had cezasına uğramış*

⁷¹ İbn Münzir, *el-İcmâ’*, 67; İbn Nureddin, *Teyşirü’l-beyân*, 2: 173.

⁷² Mansûr b. Yûnus el-Buhûti, *Keşşâfü’l-kıma’ VI* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, trs.), 6: 425.

⁷³ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen II* (Mısır: Daru İhyai’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, trs.), 2: 1419.

⁷⁴ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 10: 256.

⁷⁵ İbn Nureddin, *Teyşirü’l-beyân*, 2: 173.

⁷⁶ İbn Kayyim, *İlâmü’l-muvakki’in*, 2: 235-237; Buhûti, *Keşşâfü’l-kıma’*, 6: 425.

⁷⁷ İbn Kayyim, *İlâmü’l-muvakki’in*, 2: 235-237.

⁷⁸ en-Nûr 24/4.

*kimsenin ve kardeşine kin taşıyan kimsenin şehâdeti câiz değildir*⁷⁹ hadisi, had cezasına uğramış kimsenin şâhitliğini reddetmiştir.

Cumhura göre ise kâzif cezası uygulanan fâsık tevbe ederse şâhitliği geçerli olur. Çünkü tevbe fıska ref eder. Hanefilere göre kâzif cezası uygulanan fâsığın şâhitliği ebedi olarak kabul edilmez. Buradaki ihtilafın sebebi “*Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesnâ*”⁸⁰ âyetindeki istisnanın mercii ile ilgilidir. Hanefiler, bu istisnanın en yakın cümleden yani “*İşte onlar fâsıkların ta kendileridir*”⁸¹ kısmından istisna olduğunu iddia etmiş ve tevbenin fıska gidereceğini, ancak şâhitliğin ebedi olarak kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Buna mukâbil cumhur, istisna edatı olan (ﻻ) ’nın kendinden önceki (ﻻ) ile başlayan kısma raci olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durumda mana “Tevbe edip hallerini düzeltmedikçe fâsıkların şâhitliklerini ebedi olarak kabul etmeyin” şeklinde olmaktadır. O halde kâzif cezasına çarptırılmış bir fâsık, tevbe edip halini düzeltirse şâhitliği kabul edilir. Kâzif cezası (ile mahdûd olan) dışındaki diğer had cezalarına çarptırılan fâsıkların tevbe etmeleri durumunda şâhitlikleri makbuldür. Çünkü âyet-i kerime sadece hadd-i kâzife uğrayan fâsığın şâhitliğini ebediyen reddetmiştir. Hanefilere göre fâsık, şâhitliğin tahammülüne ehil olduğundan fıska tevbe ettiği durumda şâhitliğin edasına ehil olur.⁸²

İslam hukukçuları, fâsığın dinde haram kılınan fiilleri irtikâp etmekten ve yalan söylemekten kendini alıkoyamayan biri olduğu için onun şâhitliğine güvenilemeyeceğini söylemişlerdir. Dolayısıyla fâsığın, şâhitlikte aranan sika olma vasfını kaybettiğini, bu sebeple onun şâhitliğinin kabul edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Ebû Yûsuf’a göre insanlar nezdinde saygınlığı ve itibarı (mürüvveti) olan fâsığın şâhitliği makbuldür. Çünkü böyle biri saygınlığını ve itibarını korumak için yalan söylemekten kaçınır.⁸³ Serahsî, “*Fâsık biriyle karşılaşsan ona asık*

⁷⁹ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3: 306.

⁸⁰ en-Nûr 24/5.

⁸¹ en-Nûr 24/4.

⁸² Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Şur'ân*, (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1984), 5: 127; Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 41; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid IV* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 4: 246.

⁸³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 119.

*yüzle bak*⁸⁴ hadisini delil getirmek suretiyle Ebû Yûsuf'un görüşüne karşı çıkmıştır. Serahsî'ye göre bu hadis ile amel edildiğinde o kimsenin fısık ilan edilmiş olur. Bu durumda fâsık bir kimsenin toplum nezdinde de mürüvveti (kişiliği ve saygınlığı) kalmaz. Sonuç olarak da fâsıklığı zâhir olan bir kimsenin şâhitliği kabul edilmez.⁸⁵ Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ise bazı usulcû âlimlerin, dininde emin biri olduğunda kâfirin bile şâhitliği kabul edilir şeklinde fâsık kelimesini tevil ederek fâsığın şâhitliğini geçerli gördüklerini nakletmiştir. Ancak sahih olan görüş âdil olmayanın yani fâsığın şâhitliğinin makbul olmadığı görüşüdür.⁸⁶ Çünkü şâhitlik bir haberdir. Bu durumda onun da ispatı vaciptir. Şâhitlikte fâsık, diyaneten hain bir kimsedir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "*Hain erkek ve kadının, kardeşine kin barındıran kimsenin şâhitliği câiz değildir*"⁸⁷ hadisi bunun delilidir. Şâhitlik ise emanet babından olduğu için hain bir kimsenin şâhitliği kabul edilmez.⁸⁸ Aynı şekilde bir şâhidin fısık ile töhmeti onun verdiği haberi olumsuz kılar. Dolayısıyla fâsık bu töhmetten kurtulmadıkça ve fısık zâil olmadıkça şâhitliği kabul edilmez. Töhmetin kalkması ve fısıkın zâil olması ise ancak tevbe ve halini ıslah ile olur. Diğer bir ifadeyle fâsık tevbe edip halini düzeltmedikçe şâhitliği kabul edilmez.⁸⁹

İslam hukukçuları, tahammül ve eda olmak üzere şâhitliği iki aşamalı olarak ele almışlardır. Hanefiler, şâhitliğin tahammülü anında âdil olmayı gerekli görmemiş buna karşın akıllı olmayı yeterli görmüşlerdir. Çünkü şâhitliğin tahammülü olayı anlama ve onu kaydetmeden (zabt-tan) ibarettir. Onlara göre baliğ, hür, Müslüman ve âdil olmak tahammül anında şart değildir. Bunlar, şâhitliğin edası anında şarttır. Çünkü şâhitliğin tahammülü anında akıllı, sabi olan eda anında baliğ; şâhitliğin tahammülü anında köle olan eda anında hür; şâhitliğin tahammü-

⁸⁴ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir XXV* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 9: 112. Bu hadiste fâsık kelimesi yerine fâcir kelimesi geçmektedir.

⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 16: 131.

⁸⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 119; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lüma'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 77.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 3: 306.

⁸⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1: 156.

⁸⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 10: 173; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 17: 213; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8: 472.

lü anında kâfir olan eda anında Müslüman; aynı şekilde şâhitliğin tahammülü anında fâsık olan eda anında tövbe-kâr olabilir. Bu durumda bunların şâhitliği kabul edilir. Hanefîlere göre fisk, tahammül ehliyetini değil eda ehliyetini zedeler. Çünkü fiskın eseri in'ikad anında değil eda anında ortaya çıkar. Bu durumda hâkimin şâhitle ilgili araştırma yapması gerekir. Bu araştırmayı yapmadan fâsığın haberiyle hüküm vermesi câiz değildir. İslam hukukçuları nezdinde tahammül anında fâsık olan birinin tevbeden sonra şâhitliği edasının kabulünde ihtilaf yoktur.⁹⁰

Kurtubî konuyla ilgili görüşü şu şekilde özetlemiştir: “Fâsıklığı sabit olan kimsenin verdiği haberler, icma ile batıldır. Çünkü haber bir emanettir, fâsıklık ise onu iptal eden bir karinedir. Ancak dava ve inkâr ile başkaları hakkında maksat olarak gözetilen bir hakkın ispatı ile ilgili hususların bu genel çerçevenin dışında olduğu icma ile kabul edilmiştir. Mesela bir kimse, “Falan kişi sana bunu hediye olarak gönderdi” derse bu kabul edilir. Aynı şekilde bir kimse başkasının kendi üzerindeki bir hakkını ikrar edecek olursa, bu icma ile iptal edilemez.”⁹¹ Neticede fâsığın haberinin her hususta reddedilmediği, şartlara göre değerlendirilmeye tabi tutulduğu anlaşılmaktadır.

3.1. Nikâh Akdinde Fâsığın Şâhitliği

Cumhura göre, “Şâhitsiz nikâh olmaz”⁹² ve “İki şâhit olmadan nikâh olmaz”⁹³ hadislerinden dolayı nikâhta şâhitlik şarttır. İmam Mâlik’e göre ise şâhitlik nikâh akdinin sıhhati için şart değildir. Ona göre şâhitsiz nikâh akdi zaten in'ikad etmiştir. Nikâhta şâhitliği şart gören Hanefîlere göre nikâhın in'ikadı için şâhidin âdil olması şart değildir. Bu durumda iki fâsık şâhidin huzurunda nikâh gerçekleşir. İmam Şâfi’ye göre nikâh akdinde şâhitlerin âdil olması şarttır. Ona göre şâhitlerin en azından zâhiren âdil olması gerekir.⁹⁴

⁹⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10: 185; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 255, 266.

⁹¹ Kurtubî, *Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 312.

⁹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7: 180.

⁹³ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Mâ rifetü's-sünen ve'l-âşâr*, XV (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 10: 57.

⁹⁴ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 255; Yahya b. Muhammed Avnuddin, *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ II* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2: 128.

Nikâh akdinde şâhidi şart koşanlara göre dininin azlığından ve töhmet altında olduğundan dolayı bir fâsığın şâhitliği makbul değildir. Ancak iki fâsığın şâhitliği ile ilgili ihtilaf söz konusudur. Bu konuda iki görüş vardır:⁹⁵

1. Şâfiî'ye göre “*Velisiz ve iki âdil şâhitsiz nikâh olmaz*”⁹⁶ hadisinden dolayı iki fâsığın şâhitliği ile nikâh akdi in'ikad etmez.

2. Ebû Hanîfe'ye göre iki fâsığın şâhitliği ile nikâh akdi in'ikad eder. Çünkü ona göre nikâh şâhitliği eda değil tahammüldür. Edasının aksine bir fâsığın haber ve şâhitliği tahammülü sahihtir.

Her iki görüşe göre de hakiki adâlete itibar edilmez. Çünkü şehirde, köyde, dağda ve çölde nikâh kıyılmaktadır. Bu gibi yerlerde hakiki adâleti insanlar bilemezler. Bu hususta meşakkat olduğu için şâhitlikte görünen hal ile yetinilir. Buna göre adâlet zâhiren şart olduğu için nikâh akdi kıyıldıktan sonra şâhidin fâsık olduğu ortaya çıksa akde herhangi bir tesiri olmaz. Diğer bir ifadeyle adâletin zâhir olması, fıskın zâhir olmaması demektir. Bu da akitte gerçekleşmiştir.⁹⁷

Hanefîlere göre nikâh şâhitliği, eda değil bir tahammüldür. Onlara göre fâsık şâhitliğe tahammüle ehil olur fakat edasına ehil değildir. Dolayısıyla fâsık, nikâhta şâhit olabilir. Çünkü fâsık, kendi lehine olan hukuki işlemlerde şâhitliğe ehildir. Fakat yalan söyleme ihtimali olduğu için başkası hakkındaki şâhitliğe ehil değildir. Diğer bir ifadeyle başkasının hakkına tealluk eden bir hususta fâsığın şâhitliği kabul edilmez. Şâfiîlere göre ise fâsık şâhitliğe hiçbir şekilde ehil değildir. Çünkü fıski sebebiyle onun kişiliği noksanıdır. Hanefîler bu konudaki görüşlerini, fıskın imanda bir noksanlık olmadığı aksine amelde bir noksanlık olduğu düşüncesiyle temellendirmişlerdir.⁹⁸

Şâfiîlere göre hadd-i kâzif cezasına çarptırılmış fâsık bir kimsenin şâhitliği ile nikâh akdi in'ikad eder. Ancak bu fâsığın, kendisine had cezası tatbik edildikten sonra tevbe etmiş olması gerekir. “...artık on-

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 1: 327; 7: 9.

⁹⁶ İbn Balabân, *el-İhsân*, 9: 386.

⁹⁷ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7: 10.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5: 31.

*ların şâhitliklerini asla kabul etmeyin...*⁹⁹ âyetinden dolayı tevbe etmediği sürece hadd-i kâzif cezasına çarptırılmış fâsığın şâhitliği geçerli değildir. Hanefilere göre ise bu kimsenin şâhitliği tevbe etse bile kabul edilmez. Çünkü bahsi geçen âyette hadd-i kâzif cezasına çarptırılmış fâsığın şâhitliğinin kabul edilmemesi hususunda ebedîlik vardır. Çünkü bu âyete göre fâsik şâhitliğin tahammülü anında değil edası anında fisk ile yaralanmıştır. Hanefilere göre hadd-i kâzif suçu tespit edilmeden veya o kişiye had tatbik edilmeden önce tevbe etmese bile fâsığın nikâh şâhitliği geçerli olur. Şâfiilere göre ise bu durumdaki fâsığın şâhitliğinin kabulü için tevbe etmesi şarttır.¹⁰⁰

3.2. Mülâanede Fâsığın Şâhitliği

Mülâanede fâsik eşin, dört şâhit yerine geçen ifadesi, başkasının hakkına yönelik bir şâhitlik değildir. Bilakis kendinden haddi düşürecek (nefsiyle ilgili) bir şâhitliktir. Ayrıca bu durumdaki şâhitlik yemin babilindedir. Bu sebeple mülâanede bulunacak eşin âdil olması şartı aranmaz.¹⁰¹ “*Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah’ı tanık göstermesi...*”¹⁰² âyetinde şâhitlerin âdil olması şartının bulunmaması da mülâanede bulunacak eşlerin âdil olmasının şart olmadığına delalet etmektedir. Fâsik bir kimse karısını zina ile suçladığında karı-kocaya liân gerekir. Çünkü fâsik, şâhitliğe ehil olsa da yalan söyleme ihtimali olduğundan şâhitliği geçerli değildir.¹⁰³

3.3. Ceza Hukukunda Fâsığın Şâhitliği

İslam ceza hukukunda fâsığın şâhitliği geçerli değildir. Adâletin zâhiriyle yargılama yapılamayacağı konusunda da ittifak vardır. Ancak Ebû Hanîfe’ye göre şâhit ta’n edilmedikçe adâletin zâhiriyle hüküm verilebilir. Hadlerde ve kısasta şâhidin zâhiren âdil olmasıyla yetinilmez.

⁹⁹ en-Nûr 24/4.

¹⁰⁰ Kâsânî, *Bedâiü’s-sanâi*, 2: 255.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9: 333.

¹⁰² en-Nûr 24/6.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 7: 41.

Haddi düşürme durumu göz önüne alınarak şâhidin halleri araştırılır. Had ve kısasın dışında ise şâhidin halinin araştırılması hususunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe bu durumda şâhidin gizli hallerinin araştırılmasının gerekmediği, zâhiren âdil olduğu bilgisiyle yetinileceği görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁴

Fâsığın katil zanlısı lehine yaptığı şâhitlik ile kısas düşer. Çünkü bu şâhitlik sonucunda her ne kadar fâsığın şâhitliği geçerli değilse de söylediğinin doğru olma ihtimalinden şüphe hâsil oluşmuştur. Zira şüphe ile hadlerin düşeceğini bildiren “*Şüphe varsa hadleri düşürünüz*”¹⁰⁵ şeklinde nass mevcuttur.¹⁰⁶

Zina suçunun ispatında fâsığın şâhitliği makbul değildir. Çünkü şâhitlikte adâlet bir şarttır. Bununla beraber zina şâhitliği yapan dört kişiden biri veya her biri hadd-i kâzif cezası almış kimse ise zina sabit olmaz. Bu şâhitlere hadd-i kâzif cezası verilir. Çünkü bu şâhitler, daha önce had cezası almış kimselerdir. Bu sebeple onlar, şâhitliğin edâsına ehil değildirler. Onların aleyhteki şâhitlikleri ile zina hükmü sabit olmaz.¹⁰⁷ Hanefilere göre dört fâsık şâhidin beyanıyla zina haddi uygulanmadığı gibi bu fâsiklara hadd-i kâzif de uygulanmaz. Çünkü “... *fâsığın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın*”¹⁰⁸ âyeti, fâsığın haberini reddedin dememekte aksine araştırın demektedir. Bu yüzden bu haber araştırılır ve araştırma sonucuna göre hükmedilir. O vakte kadar ise tevakkuf edilir. Ayrıca “... *dört şâhit getiremeyen kimselere...*”¹⁰⁹ âyetine göre kâzif suçunun ispatı için dört şâhit getirilememesi durumu ifade edilmiştir. Âyet mutlak olarak gelmiştir. Bu olayda fâsık da olsa dört şâhit getirilmiştir. Şâfiîlere göre ise fâsık şâhitliğe ehil olmadığı için bu dört fâsık hadd-i kâzif ile cezalandırılır.¹¹⁰

İmam Şâfiî’ye göre fâsığın yalanlaması ile kasâme iptal olmaz. Çün-

¹⁰⁴ Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3: 363.

¹⁰⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8: 57.

¹⁰⁶ Buhûti, *Keşşâfü'l-kinâ'*, 5: 515.

¹⁰⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1: 119; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9: 70.

¹⁰⁸ en-Hucurât 49/6.

¹⁰⁹ en-Nûr 24/4.

¹¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 89.

kü fâsığın sözü makbul değildir. Hanbelîlere göre bu konuda fâsığın sözü geçerlidir. Çünkü o iddia edilen hususta kendi nefisini temizlemek için ikrarda bulunmaktadır. Kendi hakkı ile ilgili bir hususta kimse fâsıklıkla itham edilemez.¹¹¹

4. Fıskın Yaygınlaştığı Bir Zamanda Fâsığın Haber ve Şâhitliğinin Geçerliliği Meselesi

İnsan hata yapabilen ve günah işleyebilen bir varlıktır. Hatta peygamberler dışında hiç kimse büyük veya küçük günahtan korunmuş da değildir.¹¹² Her günah işleyeni fâsık olarak nitelendirmenin veya onu âdil olarak kabul etmemenin, evlenme ve borç alıp verme gibi birçok hukuki işlemde şâhîde ihtiyacın olduğu günlük hayatı zorlaştıracığı aşîkârdır. Özellikle günahların yaygınlaştığı ve fısın alenileştiği bir zamanda insanların adâlet vasfını korumaları güçtür. Bu durumda adâlet şartını haiz şâhit bulmak zorlaşır. Böylece günlük muamelelerde meşakkat meydana gelir. Tüm bunları nazar-ı dikkate alan bazı İslam hukukçuları, fâsık kavramının tanımında değişikliğe veya şâhitte aranan şartlarda tahfife gitmişlerdir. Mâverdî'ye göre günah işleyen bir kimseye hemen fâsık demek yerine kişinin âdil veya fâsık olduğuna ağılebiyet (baskınlık) ilkesinden hareketle karar verilmelidir. Eğer bir kimsenin tâati masiyetinden fazla ise âdil, tâati masiyetinden az ise fâsık olarak değerlendirilmelidir. Bazı küçük günahları işlese bile kişinin tâati ve mürüvveti gâlip ise onun âdil olduğuna hükmedilir ve şâhitliği kabul edilir. Bunun aksi durumda kişinin fâsık olduğuna hükmedilir ve şâhitliği kabul edilmez. Mâverdî bu düşüncesini “O zaman kimlerin tartıları ağır gelirse işte bunlar kurtuluşa ermiş olacaklar. Tartıları hafif gelenler ise kendilerini ziyan etmiş olanlardır. Onlar cehennemde ebedî kalacaklar.”¹¹³ âyetiyle gerekçelendirmiştir.¹¹⁴ Ayrıca “Bir adamın mescitlerde namaz kılmayı adet edindiğini görürseniz onun imamına şâhit olunuz”¹¹⁵ ve “Kim

¹¹¹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8: 495.

¹¹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 17: 150-155.

¹¹³ el-Mü'minûn 23/102-103.

¹¹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 17: 150-155.

¹¹⁵ İbn Mâce, *es-Sünen*, 1: 263.

kiblemize doğru namaz kılar ve kurbanlarımızdan (kestiğimiz hayvanlardan) yerse onun imanına şahit olunuz”¹¹⁶ hadisleri de bu görüşte olanların diğer gerekçeleridir. Nitekim Pezdevî'nin “Kebâirden sakınıp farzları eda eden, sevabı günahına/iyiliği kötülüğüne gâlip gelen”¹¹⁷ kimseyi, âdil olarak nitelendirmesi Mâverdî'nin görüşünü desteklemektedir.

Ebû Hanîfe, “iki fâsığın şahitliğinin câiz olması, câiz olmamasından daha evladır” demek suretiyle nikâh akdinde iki fâsık şahidin şehâdetini câiz görmüş ve şahitliğin şartlarında bir tahfife gitmiştir.¹¹⁸ Aynı şekilde İmam Şâfiî de bir âdil şahidin olmadığı durumda abdest alınacak suyun temiz veya pis olduğunu haber veren fâsık bir topluluğun şahitliğini geçerli saymıştır. Ona göre fâsık da olsalar bir topluluğun yalan üzere birleşmesi mümkün değildir.¹¹⁹ Ebû Yûsuf da şahitliğin vasfında kolaylaştırma yolunu tercih etmiştir. Ona göre bir kimse günah işlese de insanlar nezdinde saygınlık ve itibarını (mürüvvetini) muhafaza ediyorsa o kimsenin şahitliği makbuldür. Çünkü böyle biri saygınlığını ve itibarını korumak için yalan söylemekten kaçınır.¹²⁰

Kâsânî (ö. 587/1191), şahitlikte zâhir adâleti yeterli gören Ebû Hanîfe ile tezkiyeyi şart koşan İmameyn'in ihtilaflarının arka planında “zamanın değişmesi” olgusunun olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin yaşadığı zaman ehl-i hayır ve salah zamanıdır. Çünkü o, “Asırların en hayırlısı, benim içinde bulunduğum asırdır (ashâbımdır). Sonra onları (ashâbımı) takip eden, sonra onları (tâbiûnu) takip eden asırdır. Sonra yalan yaygınlaşır”¹²¹ hadisinde övülen zamanın insanlarındandır. Kâsânî'ye göre Ebû Hanîfe'nin döneminde salah gâlip iken zamanın değişmesiyle İmameyn'in döneminde fesad gâlip olmuştur. Bu yüzden adâletin tespiti için tezkiye şart olmuştur.¹²² Kâsânî'nin bu açıklamaları, “ezmânın değişmesiyle ahkâmın değişmesi inkâr olunamaz”¹²³ külli kaide-

¹¹⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sağih IX* (Cidde: Dâru Tügu'n-Necât, 2001), 1: 87.

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 268.

¹¹⁸ Avnuddin, *İhtilâfu'l-cimmeti'l-ulemâ*, 2: 128; İbn Nureddin, *Teysirü'l-beyân*, 2: 173.

¹¹⁹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 134.

¹²⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 1: 119.

¹²¹ Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 268.

¹²² Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2: 268.

¹²³ İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkifin*, 1: 48.

si doğrultusunda şâhitliğin şartlarında zamanla değişiklik olabileceğini ortaya koymaktadır.

Buraya kadar yapılan açıklamalara göre ortaya şu üç görüş çıkmaktadır:

1-Doğrusu yanlışından, sevabı günahından, iyiliği kötülüğünden fazla olan bir kimsenin -fâsık da olsa- şâhitliği kabul edilir.

2-Şâhitlikte mürüvvet esas alınmalıdır. Diğer bir ifadeyle toplumda itibarı ve saygınlığı olan ve sözüne güvenilen kimsenin şâhitliği geçerlidir.

3-Bir âdil şâhidin gerekli olduğu durumlarda âdil bir şâhit yok ise en az iki fâsığın veya fâsık bir topluluğun şâhitliği geçerlidir.

Âlimlerin fâsık tanımına yönelik bu yaklaşımları, muamelat alanında şâhitte aranan şartları hafifletmiş ve şâhitliği kolaylaştırmıştır. Şâhide ihtiyaç duyulan günlük işlerde âdil bir şâhidin yokluğu sebebiyle meydana gelen zorluğun ortadan kalkması, bir hakikatin ortaya çıkması ve anlaşmazlıkların giderilip davaların sonuçlanması için bu görüşlerden birinin esas alınması isabetli gözükmemektedir.

Sonuç

İslam hukukçularına göre fâsığın yalan söyleme ihtimali olduğundan verdiği haberin doğruluğunda şüphe vardır. İbadetlerde ise şüpheye yer yoktur. Bu sebeple dinî konularda fâsığın haberine itibar edilmeyip taharrî/araştırma yapılması gerekir. Muamelat konularında ise fâsığın haberiyle amel edilebilir. Çünkü dinî konularda azimet ile amel imkânı olmadığında ruhsat ile amel etme alternatifidir. Her daim âdil haberci bulma zorluğu bulunan günlük işlerde (muamelatta), dinî konulardaki gibi ruhsatla amel etme imkânı yoktur.

Normal şartlarda şâhidin âdil olmasını şart koşan İslam hukukçuları, genel olarak yalan söyleme ihtimalinden dolayı bir fâsığın şâhitliğini kabul etmemişlerdir. Fakat zaruret hâsıl olduğunda muamelat ile ilgili konularda bir fâsığın şâhitliğinin kabul edilebileceğini söylemişlerdir. Cumhura göre bir fâsığın tevbe etmesi ve halini düzeltmesi durumunda fâsıklık vasfı zâil olacağından bundan sonraki şâhitliği kabul edilmiştir.

Hanefilere göre ise kâzif tevbe etse de ebedi olarak şâhitliği kabul edilmez.

İslam âlimlerinin fâsık tanımları, zamana ve şartlara göre farklılık arz etmektedir. Fâsık tanımında katı bir tutum sergileyen ilk dönem İslam hukukçularına (Ebû Hanîfe'nin de dâhil olduğu tâbiûn âlimlerine) nispetle sonraki devir İslam hukukçularının (tâbiûn âlimlerinden sonra gelen âlimlerin) fâsık tanımlarının daha hafif olduğu görülmektedir. Onların fâsık tanımında tahfife gitmelerinin arka planında zamanın değişmesiyle ortaya çıkan zorluk vardır. Zira sonraki devirlerde fık yaygınlaşmış, olayların ve davaların çözümünde âdil muhbir ve şâhit bulmak zorlaşmıştır. Nitekim böyle zamanlarda muhbir veya şâhide ihtiyaç duyulan muâmelat konularında bir günah işleyene fâsık denildiğinde muhbir ve şâhitte aranan adâlet şartını yerine getirecek kimsenin bulunması oldukça güç gözükmektedir. Buna karşın sonraki dönem âlimlerinin belirttiği üzere günahı sevabından çok olana fâsık denildiğinde muhbir ve şâhitte aranan adâlet şartını taşıyan kimsenin bulunması mümkün olmaktadır. Fâsığı, mürüvvet vasfıyla destekleyen âlimlere göre ise muhbir ve şâhitte aranan şartlarda kolaylık ve uygulanabilirlik sağlanmakta ve İslam hukuku daha işlevsel hale gelmektedir.

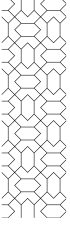
Kaynakça

- 'Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr IV*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhflar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 11/12 (2016), 1-24.
- Apaydın, H. Yunus. "Şâhit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 38: 278-283. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- 'Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. 'Abdullâh. *el-Furûku'l-lüğavî*. Kâhire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, ts.
- Avnuddîn, Yahya b. Muhammed. *İhtilâfu'l-eimmeti'l-ulemâ II*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Başoğlu, Tuncay. "Tezkiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41: 77-79. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

- Bereketî, Muhammed Amîm. *et-Ta'rifâtu'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi' u's-sahîh IX*. Cidde: Dâru Tügu'n-Necât, 2001.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfû'l-kimâ' VI*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i sitte tercüme ve şerhi XVIII*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1984.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen IV*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- İbn Balabân, Emîr Alâüddîn. *el-İhsân fî takrîbi sahihi İbn Hibbân XVIII*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr XII*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn VII*. S. Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 1423.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn 'Abdullâh el-Makdisî. *el-Muğnî X*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kuteybe, 'Abdullâh b. Müslim. *Garîbu'l-hadis III*. Bağdad: Matbaatu'l-Ânî, 1976.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen II*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab XV*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- İbn Mâze, Sadrüşşehîd Ömer b. 'Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-burhânî IX*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nureddin, Muhammed b. Ali. *Teysîrû'l-beyân li ahkâmi'l-Kur'ân*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012.

- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid IV*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. 'Abdullâh Ebubekir. *Ahkâmu'l-Kur'ân IV*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İmam Mâlik, İbn Enes b. Mâlik el-Asbahî, *el-Muwatta' VIII*. İmâret, Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İşbilî, Ahmed b. Ferh. *Muhtasarü hilâfiyyâti'l-Beyhaki V*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra XIV*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiü's-sanâi' VII*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kazvînî, Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa VI*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1979.
- Konevî, Kâsım b. 'Abdullâh Emir Ali. *Enîsü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân XX*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir XIX*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alî b. Süleymân. *el-İnsâf XII*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mergînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebû Bekr. *el-Hidâye IV*. Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabiyye, ts.
- Münâvî, Zeyneddîn Muhammed. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârif*. Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed. *Tilbetü't-talebe*. Bağdat: el-Matbaatu'l-Âmire, 1893.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Ravzatu't-tâlibîn XII*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nisâbü'rî, Muhammed b. İbrahim b. Münzir. *el-İcmâ'*. Riyâd: Dâru'l-Müslim, 2004.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994 .

- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût XXX*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şicistânî, Muhammed b. Uzeyr. *Garîbi'l-Kur'ân*. Suriye: Dâru Kuteybe, 1995.
- Suyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İklîl fi istinbâti't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *el-Lüma'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc VI*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir XXV*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 12: 202-205. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 14: 346-349. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Zebîdî, Ebubekir. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Mısır: el-Matbaâtü'l-Hayriyye, 1904.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fıkhiyye III*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1985.
- Zürkânî, Muhammed b. 'Abdilbâkî. *Şerhu'l-muvaṭṭa' IV*. Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2003.



ŞEYH BEDREDDİN SİMÂVÎ'NİN VÂRİDÂT ADLI ESERİ BAĞLAMINDA KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

The Theological Views of Sheikh Bedreddin Simâwî in the Context of his Work
Named Wâridât

Süleyman ÇAM

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü,
Osmaniye/Türkiye.
Assist. Prof, Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences,
Osmaniye /Turkey,
suleymancam@osmaniye.edu.tr , Orcid: 0000-0002-4588-8491.

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 22 Şubat/February 2021
Kabul Tarihi/Accepted: 3 Mayıs/May 2021
Yayın Tarihi/Published: 30 Haziran/June 2021
Yayın Sezonu/Pub Date Season: Haziran/June 2021
Cilt/Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 225-254

Atıf/Citation: Çam, Süleyman. "Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Vâridât Adlı Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri [The Theological Views of Sheikh Bedreddin Simavi in the Context of his Work Named Wâridât]" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 (Haziran/June 2021): 225-254.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.885050>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. /It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all these our cesused have been properly cited (**Süleyman Çam**).

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

Öz

Türk sosyal ve siyasal olayları içinde önemli bir yeri olan Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420), XIV. ile XV. yüzyıllarda yaşamış, önemli fıkıhçı ve sûfilerden biridir. Vahdet-i vücûd fikrini savunan Şeyh Bedreddin'in, âsî ve bürokratik bir kimliği vardır. Şeyh Bedreddin, fıkıh ve tasavvuf alanında temayüz etmiş bir âlimdir. Ancak adının karıştığı isyanlar nedeniyle ilmî kişiliği yeterince ele alınamamış, dolayısıyla da onun aktivist kişiliği ön plana çıkmıştır. Diğer taraftan Şeyh Bedreddin, İslâm inancına getirdiği farklı yorumlardan dolayı dikkatleri üzerine çekmiştir. Şeyh Bedreddin'in Tefsir, Fıkıh, Nahiv ve Tasavvuf gibi alanlarda birçok eseri bulunmaktadır. *Vâridât* adlı eseri ise Tasavvuf literatüründe en çok tartışılan kitaplar arasında yer almaktadır. Bu eserde kelâmî görüşlerini dile getiren Şeyh Bedreddin, insanların itikatlarını bozduğu, özellikle de kıyamet ve cismanî haşrı inkâr ettiği gerekçesiyle Osmanlı uleması tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmış ve zındıklıkla itham edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, Şeyh Bedreddin'in, *Vâridât* adlı eseri bağlamında kelâmî görüşlerini tespit etmektir. Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ını, vahdet-i vücûd anlayışıyla yazdığı, mutlak varlık, âhiret, melek, cin, şeytan, cennet, cehennem gibi vb. kelâmî konuları âyet ve hadisler bağlamında farklı bir bakış açısıyla yorumladığı ve zamanla İslâm inancının dışına çıkan bâtinî fikirlere sahip bir duruş sergilediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şeyh Bedreddin, Vâridât, Bâtînî, Kıyamet, Cennet.

Abstract

Sheikh Bedreddin Simâwî (d. 823/1420), who has an important place in Turkish social and political events, XIV. and XV. He is one of the important fiqh scholars and Sufi who lived in the centuries. Sheikh Bedreddin, who defends the idea of, vahdat al-wujûd has a rebellious and bureaucratic identity. Although Sheikh Bedreddin was a distinguished scholar in the field of fiqh and Sufism, his scientific personality could not be adequately addressed due to the rebellions in which his name was involved, so his activist personality came to the fore. But, Sheikh Bedreddin attracted attention due to the different interpretations he brought to the Islamic belief. Sheikh Bedreddin has many works in areas such as Tafsir, Fiqh, Nahiv and Sufism. His work named *Wâridât* is among the most discussed books in Sufism literature. In this work, Sheikh Bedreddin, who voiced his theological views, was criticized by the Ottoman scholars on the grounds that he broke people's beliefs, especially denied doomsday and resentment, and was accused of being atrocious. The purpose of this study is to determine the theological views of Sheikh Bedreddin in the context of his work named *Wâridât*. In this study, Sheikh Bedreddin wrote his *Wâridât* with the understanding of vahdat al-wujûd, such as absolute existence, hereafter, angel, jinn, devil, heaven, hell, etc. It was determined that he interpreted theological issues in the context of verses and hadiths with a different perspective and displayed a stance with innate ideas that went beyond the belief of Islam over time.

Keywords: Kalam, Sheikh Bedreddin, Wâridât, İnternal, Apocalypse, Heaven.

Giriş

Vâridât, Şeyh Bedreddin'in tasavvufî düşüncelerini yansıtan bir eserdir. Bu eser, kültür ve tasavvuf tarihimizde önemli bir yere sahip olan tartışmalı eserler arasında yer almaktadır. *Vâridât*'ın Şeyh Bedreddin'e ait olup olmadığı hala tartışılmaktadır. Ancak genel kanaate göre *Vâridât*, doğrudan Şeyh Bedreddin tarafından yazılmayıp,¹ sohbetlerinde yaptığı açıklama ve sorulara verdiği cevaplar ile anlattığı müşahedelerin müritleri tarafından rastgele yazılmasıyla oluşmuştur. Çünkü tam bir nüsha olan yazmasında eserin konusu ve yazılış amacı anlatılmamakta, yazarın adı, yazılış tarihi, niçin ve kim adına yazıldığına dair herhangi bir malumat verilmediği gibi eserin sonunda bir sonuç bilgisi de bulunmamaktadır. Ancak *Vâridât*'ın son kısmında, “Şeyh'in ifadelerinden anlaşılmaktadır...” şeklinde geçen bu sözlerden eserin, Şeyh Bedreddin'in sohbetlerinin toplanmasından oluştuğunu göstermektedir.² Ayrıca, bizzat Şeyh Bedreddin tarafından yazılmış bir *Vâridât* nüshası bulunmadığı gibi Şeyh Bedreddin zamanında yazılmış bir nüshaya da bugüne kadar rastlanılmamıştır. Günümüze kadar ulaşan nüshalar ise sonradan yazılmıştır.³

Araştırmamıza konu olan, vahdet-i vücûd ile mutlak varlık kavramlarının mistiksel bilgiyle yoğun bir şekilde işlendiği belirtilen⁴ *Vâridât*'ın hemen her dönemde birçok şerh ve tercümesi yapılmıştır. Osmanlı döneminde Molla Abdullah İlahî (ö. 896/1491), Şeyh Yavsî (ö. 920/1514), Nûreddinzâde (ö. 981/1574), Harîrîzâde (ö. 1299/1882) ve son dönem Melâmiliğin kurucularından Muhammed Nûru'l-Arabî (ö. 1305/1888) gibi mutasavvıflar tarafından *Vâridât* metni şerh edilirken,

¹ Şerafeddin Yaltkaya'ya göre ise bu eserin hiçbir orijinalliği yoktur. Aristo, Fârâbî, İbn Sînâ gibi önceki filozoflar ile sûfilerin düşüncelerinin mecedilmesiyle oluşmuş bir eserdir. Detaylı bilgi için bk. M. Şerafeddin Yaltkaya, *Simavne Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, haz. Hamit Er (İstanbul: Kitapevi, 1994), 211-224.

² Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Eti Yayınevi, 1966), 30.

³ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/73; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, haz. Şerafeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge (Ankara: Maârif Matbaası, 1941), 2/1996; Mustafa Aşkar, “Şeyh Bedreddin'in Varidât'ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsî'nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (Nisan 1998), 450.

⁴ İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin: Vâridât* (İstanbul: Derin Yayınları, 2014), 302.

eser Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (ö. 1338/1920) ile Muhammed Sırrî tarafından da tercüme edilmiştir. Cumhuriyet döneminde ise başta Şerafeddin Yaltkaya olmak üzere Abdülbaki Gölpınarlı, Bezmi Nusret Kaygusuz, Cemil Yener, Mustafa Rahmi Balaban, Esad Korkmaz, İsmet Zeki Eyüboğlu, Müfid Yüksel, Necdet Kurdakul, Vecihi Timuroğlu, Ahmet Güner Sayar ve Şaban Er tarafından *Vâridât*'ın çeviri ve incelemeleri değerlendirilmiştir.⁵

Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ta insanların itikatlarını bozmak, onları Ehl-i Sünnet inancından ayırmaya çalışmak, cismanî haşri, kıyamet alâmetlerini inkâr etmek ve haramları mubah saymak gibi nedenlerden dolayı Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) tarafından ağır bir dille itham edilmiştir.⁶ Aynı şekilde Osmanlı Şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) fetvalarında, Şeyh Bedreddin ve taraftarlarını eleştirerek tekfir ettiği görülmektedir.⁷ Yani Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ta ileri sürdüğü görüşlerinden dolayı bazı Osmanlı uleması tarafından tenkitlere maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Hatta bu tepki Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devam etmiş, *Vâridât* insanların itikatlarına zarar vereceği endişesiyle toplatılıp yakılmıştır.⁸

Vâridât, âhîret hayatını, âlemin mebde ve meâdını ele alan bir eser olup inceliklerine vâkıf olamayan bir kısım insanlar tarafından reddedilirken, maksadını anlayanlar tarafından da beğenilmiştir. Ancak Simâvî'nin görüşleri, Müslüman düşünürlerin çoğunluğunun fikirlerine aykırı bulunmuştur.⁹

⁵ Geniş bilgi için bk. Semih Ceyhan-Muhammed Akif Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/31-32 (Mart 2018), 233-331.

⁶ Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi Hayatı, Eserleri, Tarikatı* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 98; Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyi ve Celveviyye Tarikatı* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1999), 69.

⁷ Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 193; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 197-199.

⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Kısâs-ı enbiyâ ve tevârihi hulefâ (Peygamberler ve Halifeler Tarihi)*, sad. Metin Muhsin Bozkurt (İstanbul: Çile Yayınları, ts.), 2/1096.

⁹ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 1/64-65.

1. Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Hayatı ve Eserleri

Şeyh Bedreddin Mahmûd, Simavnalı Bedreddin ve Simavna Kadısı-oğlu gibi isimlerle tanınan Şeyh Bedreddin Simâvî, Türk sosyal ve siyasal tarihinin önemli şahsiyetlerindedir. Onun asıl adı; Şeyh Bedreddin Mahmûd b. İsrail b. Abdü'l-Azîz'dir (ö. 823/1420).¹⁰ 1358 tarihinde Edirne'ye bağlı bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Simavna'da doğmuştur.¹¹ Şeyh Bedreddin'in Kütahya'nın Simav ilçesi veya Necef şehri civarındaki "Semâve" kasabasında doğduğuna dair bilgiler de vardır.¹²

Şeyh Bedreddin, babasından Kur'an ve temel dinî bilgileri öğrenmiş, eğitim hayatını Konya, Bursa, Kahire, Kudüs, Kazvin ve Tebriz'de sürdürmüştür. Hurufiliğin kurucusu Fazlullâh'ın (ö. 796/1393) müritlerinden Mevlânâ Feyzullâh'tan astronomi, astroloji ve diğer bazı ilimleri öğrenmiştir. Eş'arî kelâmcılardan olan arkadaşı Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) ile birlikte aklî ilimleri Mübârek Şah Mantıkî'den (ö. 816/1413), naklî ilimleri Ekmelüddîn el-Bâbertî'den (ö. 786/1384), Tasavvuf ilmini ise peygamber soyundan geldiği ileri sürülen Şeyh Seyyid Hüseyin Ahlâtî'den (ö. 1319/1397) okumuştur.¹³ Osmanlı döneminin fetret devrinde yaşayan ve bir dönem siyasî olaylarla anılan Şeyh Bedreddin, Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın çıkardığı isyanla irtibatı

¹⁰ Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kitâbü't-târîhi künhü'l-ahbâr*, haz. Ahmed Uğur vd. (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997), 5/50; Taşköprizâde, *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye*, 1/71; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye maa't-tâ'likatü's-seniyye'ale'l-fevâidü'l-behiyye*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî (Mısır: Marbaâtü's-Saadet, 1324/1906), 127; Hayreddin ez-Zirikli, *el-Âlâm: Kâmüsü terâcim li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müştarihîn* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1389/1969), 8/40; Muhammed İhsan Hacıismailoğlu, "Şeyh Bedreddin (1420)", *Müslümanların Engizisyonu-1 Ölümcül Kovuşturmalar*, ed. Mehmet Azimli (İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı, 2019), 240.

¹¹ Eski kaynaklarda ve kendi eserlerinde doğduğu yer "Simavna" şeklinde yazılmıştır. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul: Eri Yayınevi 1966), 3.

¹² Bk. Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin* (İstanbul: İleri Yayınları 2005), 45; İbrahim Hakkı Konyalı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddin Simâvî", *Tarih Hazinesi* 1 (15 Kasım 1950), 6; Raif Yelkenci, "Şeyh Bedreddin", *Tarih Dünyası* 2/18 (31 Aralık 1950), 752-754.

¹³ Taşköprizâde, *Şakâiku'n-nu'mâniyye*, 1/71; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/69-70; Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerîf Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/134; Hacıismailoğlu, "Şeyh Bedreddin (1420)", 241.

olduğu gerekçesiyle 1420 tarihinde Serez’de idam edilmiş ve buraya defnedilmiştir.¹⁴

Şeyh Bedreddin’in tasavvuf, fıkıh, nahiv ve tefsir ile ilgili birçok eseri bulunmaktadır. Bursalı Mehmet Tahir Efendi (ö. 1861/1925) onun otuz sekiz kadar eseri olduğundan bahsetmektedir.¹⁵ Fıkıh alanında; *Letâifü’l-işârât*, *Teshîl şerh-i letâifü’l-işârât*, *Câmiu’l-fusûleyn*, *Câmiu’l-fetâvâ*; tasavvuf alanında; *Meserretü’l-kulûb*, *Vâridât*, *Fusûsi’l-hikem*, *Risâle-i Bedreddin*, *Matla Şerhi*; tefsir dalında; *Nûru’l-kulûb*, *Tefsîru Âyeti’l-kürsî*; nahiv alanında ise *Ukûdü’l-cevâhîr* ile *Çerâğü’l-fütûh* eserlerinden bazılarıdır.¹⁶ Onun eserlerinden birçoğu günümüze kadar ulaşmamakla birlikte, daha ziyade Fıkıh ve Tasavvuf alanlarında yazdığı eserleri meşhurdur.

Her ne kadar kültür ve tasavvuf literatürü açısından önemli olan *Vâridât*, üzerinde çokça spekülasyon yapılsa da,¹⁷ eserde kelâmî, felsefî ve tasavvufî önemli konular işlenmiştir. Araştırmada, Şeyh Bedreddin’e aidiyeti tartışmalı olan¹⁸ *Vâridât*’ın aksi kesin olarak ispat edilene kadar, onun ilâhiyyât, nübüvvet, âhiret, ba’s, haşr, cennet, cehennem, melek, cin şeytan, kıyamet ve alâmetleri gibi kelâmî görüşleri ele alınmış ve değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

2. Şeyh Bedreddin Simâvî’nin Kelâmî Görüşleri

2. 1. İlâhiyyât

2. 1. 1. Allah’ın Zâtı ve Sıfatları

Şeyh Bedreddin, İslâm inancının özünü oluşturan tevhid anlayışı ile ilgili görüşlerinde tenzîhi bir yaklaşım sergilemiş ve bu hususta hassasiyet göstermiştir. Ona göre Allah, bütün işlerin kendisinden zuhur etmesi ve tüm kemâl sıfatlarıyla mevsuf olması bakımından mutlaktır.

¹⁴ Taşköprizâde *Şakâiku’n-nu’mâniyye*, 1/72-73; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 2/64; Gölpinarlı, *Simâva Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, 2.

¹⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/64.

¹⁶ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/64; Ayrıca Simâvî’nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin* (İstanbul: İleri Yayınları, 2005), 147-153; Ali Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarhimizdeki Yeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 62-71.

¹⁷ Cevdet Paşa, *Kısâs-ı enbiyâ*, 2/1096.

¹⁸ *Vâridât* adlı eserin Şeyh Bedreddin’e aidiyeti hakkındaki tartışmalar hakkında bk. Aşkar, “Şeyh Muhyiddin Yavsi’nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme”, 447-450.

O'nun zâtı; azlık, çokluk, bütünlük gibi her türlü nitelemeden münezzehtir. Ancak her şey O'ndadır, O da her şeydedir. Allah, bir sûrete sahip olmaktan münezzehtir olmakla birlikte, aynı zamanda sûrettir, ancak onun sûreti hâdis varlıklara benzemez ve noksan sıfatlardan münezzehtir. Allah, mutlak ve varlığı zâtıyla vâcip olan bir varlıktır. O'nun varlığı başka bir varlığa bağlı değildir. Fakat her şeyin varlığı Allah'a bağlıdır. Allah, bütün varlıkları kaplaması ve her şeyin O'nunla zuhur etmesi yönüyle küllîdir. O'nun varlığı zâtı itibariyle, küllî de değildir cüz'î de değildir. Çünkü Allah için küllî kavramı O'nun cüz'î bir yönü, cüz'î kavram da O'nun küllî bir yönü olduğu düşüncesini anımsatır. Oysa Şeyh Bedreddin'e göre Allah, bütün bunlardan münezzehtir. Onun tevhid anlayışında iki varlığa dayalı bir ilişki yerine tek bir varlığa bağlı iki yönlü bir ilişki bulunmaktadır. Yani ona göre mutlak varlık olan Allah'ın, biri tesir eden diğeri de tesir altında bırakan olmak üzere iki yönü vardır. Bunlardan birincisi Allah'tır, sonradan yaratılmamıştır, ikincisi ise hâdis olan âlemdir. Allah için bir başlangıç ve son da söz konusu değildir.¹⁹ Şeyh Bedreddin, bu görüşleriyle Allah'ın mutlak bir varlık olduğunu, zâtı bakımından vâcip, isim ve sıfatları ile varlık kazandığını, her şeyden münezzehtir fakat her şeyin O'nun sıfatı ve sûreti olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Diğer taraftan Şeyh Bedreddin'in, imkânın sadece sûretten ve hayalden ibaret olduğunu ileri sürmesiyle de, kelâmcıların Allah'ın varlığını ispat ederken kullandıkları hudûs ve imkân delili ile ilgili görüşlerine karşı geldiği söylenebilir. Çünkü ona göre Allah'ın her şeyde tecellî etmesi imkân dâhilindedir. Allah'ın kendileriyle tecellî ettiği şeyler sûret yönüyle mümkün ve hâdistir.²⁰

Şeyh Bedreddin'e göre mutlak varlık olan Allah, her mertebenin üstündedir. Onun için görünmek, görünmemek, öncelik ve sonralık mertebeleri yoktur. Allah, zâtı itibariyle birdir, celâl ve cemâl sıfatlarıyla mevsuftur, imkân ve sûret bakımından hayâlîdir.²¹

Şeyh Bedreddin'e göre tevhid; varlık âleminde Allah'tan başka bir

¹⁹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, haz. Vecihi Timuroğlu (Ankara: Türkiye Yazıları Yayınları, 1979), 101-104.

²⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 103-104.

²¹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 105.

ilahın bulunmadığını kabul etmek demektir.²² İlmî tevhid, ilhamla ulaşılan uyarmalı tevhid, kendiliğinden zevk için yapılan tevhid olmak üzere üç çeşit tevhid vardır. Bu tevhid çeşitlerinden uyarmalı tevhid bilimsel tevhidten, kendiliğinden zevk için yapılan tevhid ise her ikisinden üstündür. Gerçek tevhid de budur.²³

Şeyh Bedreddin'e göre Allah'ın sem', basar, ilim ve kudret gibi sıfatları vardır. Allah'ın bu sıfatları, insan aklının ve hayalinin anlayabileceği niteliklerden uzaktır. Ama Allah, bu sıfatları ile yeryüzünde ve gökyüzünde görünen, görünmeyen, canlı ve cansız bütün varlıklara tecelli eder. Ona göre Allah, cevher değildir ama "Hak" ismi bir yönüyle cevherdir. Dolayısıyla Allah'ın "Hak" ismi bütün varlıklar üzerinde tecellî etmiştir. Allah, her insanın gözü, kulağı ve dili olduğundan O'nun "Basîr" sıfatının tecellî etmesiyle görüyoruz, "Semî" sıfatının tecellî etmesiyle işitiyoruz, kelâm sıfatının tecellîsiyle de konuşuyoruz.²⁴ Şeyh Bedreddin'in bu bakış açısı, Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşüne benzemektedir. Çünkü mutasavvıfların çoğunluğuna göre Allah'ın, yarattığı varlıklar üzerinde çeşitli mertebelerde tecellî etmesi söz konusudur.²⁵ Şeyh Bedreddin'in fikirlerini İbnü'l-Arabî'de (ö. 638/1240) görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'ye göre de Allah'ın sûretlerde tecellî etmesi söz konusudur.²⁶ Dolayısıyla Şeyh Bedreddin'in, İbnü'l-Arabî'nin etkisinde kaldığı söylenebilir. Hatta Ahmet Cevdet Paşa, (1823/1895) *Vâridât*'ın İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* adlı eseri taklit edilerek yazıldığını ileri sürmektedir.²⁷

Şeyh Bedreddin, Allah'ın Hz. Âdem'i kendi kemâl sûreti şeklinde yarattığına inanmakta, ancak buradaki sûretin gözle görülebilen bir sûret olmadığını, manevî olduğunu belirtmektedir. Allah'ın görme ve

²² Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 108.

²³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 106.

²⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 133.

²⁵ Tecellî hakkında geniş bilgi için bk. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 607-610; Semih Ceyhan, "Tecellî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/241-243.

²⁶ Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, *Fusûsü'l-hikem tercüme ve şerhi*, çev. ve şrh. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/735-736.

²⁷ Ahmed Cevdet, *Kıyas-ı enbiyâ*, 2/1096.

işitmeye bir sûreti yoktur. Allah, bundan münezzehtir. Çünkü Allah'ın zâtı yönüyle yarattıklarından hiçbir şeye benzemeyen muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı vardır.²⁸ Dolayısıyla Allah'a bir sûret isnat etmek yanlıştır, aynı zamanda tevhid inancına da aykırıdır.

Şeyh Bedreddin, ru'yetullah konusunda şunları söylemektedir: “Ebû Bekir Sıddık (ö. 13/634); “Hiçbir şey görmedim ki, onda Allah'ı görmemiş olayım” demiş. Onun varlığı Allah'ın belirlediği yerlerden biridir. O, gördüğü her şeyden önce kendi varlığını görür. Böylece Allah'ı her şeyden önce gördüğü kanıtlanır. Çünkü Allah'ın tüm yetenekleri gerçekleşir. Gözü Hak'tır. Hz. Osman da; “Hiçbir şey görmedim ki arkasından Allah'ı görmeyeyim” demiştir.”²⁹ Bu ifadelerden hareketle, Şeyh Bedreddin'e göre ârif kimselere Allah'ın temessül yoluyla görülmesi mümkündür. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre de Allah'ı görmek mümkündür; fakat bu görülme akıl ile idrak edilemez ve açıklanamaz bir şekilde olacaktır.³⁰ Sünnî kelâmcılara göre Allah, âhirette herhangi bir mekân, yön, karşılaşma ve mesafe olmaksızın görülecektir.³¹

Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ında Allah'ın varlığı, birliği ve ondan başka ilahın olmadığı vurgusunu yapmakla birlikte³² ayrıca ibadet edilecek tek varlığın da Allah olduğuna işaret etmektedir. Hatta o, Allah'a ibadet ediyormuş gibi para, altın makam ve mevki gibi şeylere tapan bazı insanları eleştirmektedir.³³ Bu görüşlerinden hareketle onun Allah'ı bilmenin ve sadece O'na ibadet etmenin önemine dikkat çektiği söylenebilir. Şeyh Bedreddin, kulun Allah'tan başka bir varlığın bulunmadığını, bütün varlığın Allah olduğunu bilmesini hakka'l-yakîn olarak izah etmiştir.³⁴ Ayrıca ona göre Allah'tan başka bir ilah yok demek; görünen

²⁸ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 105.

²⁹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 126.

³⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 12. Baskı, 2018), 178.

³¹ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 32. Baskı, 2020), 351-352.

³² Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 91.

³³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 89.

³⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 108.

varlıklar olan putlara tapmaktan uzaklaşıp, duyu organlarıyla görülemeyen Allah'a yönelmek demektir.³⁵

Şeyh Bedreddin, Allah'ın Rab, Hakk, Ahad, İlah gibi isimlerine sıklıkla değinmekte ve onun yaratıcı yönünü sürekli olarak vurgulamaktadır. Ona göre Allah, zâtı bakımından mutlak, her şeyden münezze ve aşkın bir varlıktır. Tecellî etmesi yönüyle her şey O'nun sûretidir. Buradan hareketle Şeyh Bedreddin'in tevhid inancının, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı bağlamında şekillendiğini söylememiz mümkündür.

2. 1. 2. Allah'ın İradesi

Şeyh Bedreddin'e göre her şeyi yaratan ve dileyen Allah'tır. Kul, kendi iradesinin Allah'ın iradesinden farklı olduğunu zannetmektedir. Oysa kulun tercihi sonucunda bütün fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır. Şeyh Bedreddin, kulun irade ve fiillerini kendisine mal etmesini yani "Ben yaptım, ben ettim" demesini eleştirmektedir.³⁶ Çünkü bir işi yapabilme yani iradeyi eyleme dönüştürme gücünü (istitâat) veren Allah'tır. Ona göre iradeden maksat "Söyleyene bakma söyletene bak" sözünden hareketle fiilin gerçek failini bilmektir.³⁷

Şeyh Bedreddin'e göre Allah'ın iradesi ve özgürlüğü, nesnelere tabiatına göre gerçekleşmektedir. Ona göre, "Allah dilediğini yapar" sözü; istediğini kâfir, istediğini Müslüman, istediğini de zalim, adil, taş veya ağaç yapar anlamına gelmemelidir. Çünkü Allah, onları niteliklerine göre neye yatkın iseler ona göre iradesini kullanmıştır. Allah, dilediğini yapar, ancak olabilecek şeyleri diler.³⁸ Allah'ın iradesi ve özgürlüğü varlığının özü gereğidir. Ancak bunu herkes değil ârifler anlayabilir.³⁹

Şeyh Bedreddin'e göre cüz'î irade, kulun bir şeyi yapıp yapmama konusunda bir tercihte bulunmak durumunda kaldığında Allah'ın izni ile özel bir fiile yönelmesidir. Yoksa ben istediğimi yaparım istediği-

³⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 119.

³⁶ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 91-92.

³⁷ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 92.

³⁸ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 97.

³⁹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 102.

mi yapmam demek değildir. Çünkü kul kendi fiilinin yaratıcısı değildir. Kulun tercihine göre Allah yaratır. Şeyh Bedreddin bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır: “İhtiyâr, bir mazhardan meydana gelen bir işi meydana getireni bilmektir. İstedigimi yaparım istemedigimi yapmam demek değildir. Çünkü bütün işler Allah’ın istemesiyle meydana gelmektedir.”⁴⁰ Bu ifadelerden Şeyh Bedreddin’in, insanın özgürlüğünü irade ile değil de bilgi ile temellendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ona göre her işi yapanın Allah olduğunu, Allah’tan dolayı bütün işlerin onda meydana geldiğini bilmek özgür olmak anlamına gelir. O, insanın cüz’î iradesiyle bir şey yapmayı istemesi ve bu isteğine yönelmesini tamamen insanın kendisine ait olduğunu, insanın yapmaya karar verdiği şeyi de Allah’ın yarattığını belirtir. Ona göre önemli olan şey; insanın fiil ve ihtiyarının kendisine Allah tarafından verildiğini bilmesidir.⁴¹

Muslihuddin Nüreddinzâde (ö. 981/1574), Şeyh Bedreddin’in zihinlerde cebrî düşünceyi çağrıştıracak ifadeler kullandığını hatta insanın irade hürriyetini ortadan kaldıran cebrî bir düşünceye sahip olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Şeyh Bedreddin’in, Allah’ın iradesi karşısında hiçbir canlının dileme ve yapma gücüne sahip olmadığını söylemeye çalışması⁴² onun cebrî bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir. Oysa Kur’an, kendilerine peygamber gönderilenleri yaptıklarından mutlaka sorumlu tutulacağını haber vermektedir (el-A’râf 7/6). Allah, kullarını yaptıklarından sorumlu tutacağına göre kullar, bu fiilleri kendi iradeleriyle yapmaları gerekir. Aksi halde Allah, kulunu kendi özgür iradesiyle yapmadığı bir fiilden dolayı sorumlu tutarsa, adaletin bir anlamı kalmaz.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, insanın iradesinde özgür olduğu hususunda hemfikirdir. Cüz’î ve küllî irade kabul edilir. Yani ister ihtiyarî ister gayri ihtiyarî bütün fiiller, Allah’ın iradesiyle meydana gelmiş olsa da Allah, insana cüz’î bir irade vermiştir ve bu cüz’î irade ile insan istediği fiilleri yapar, yaptıklarından da sorumlu tutulur. Şeyh

⁴⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 92.

⁴¹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 92.

⁴² Mehmet Tabakoğlu, “Nüreddinzâde’nin Bedreddin Simâvî’nin Vâridât’ına Yöneltilmiş Eleştiriler”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (Temmuz 2016), 127.

Bedreddin'in, Allah'ın iradesi karşısında hiçbir canlının dileme ve yapma gücüne sahip olmadığını söylemeye çalışması, ayrıca insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu iddia etmesiyle Ehl-i Sünnet'in görüşüne aykırı olan cebrî düşünceyi savunduğu görülmektedir.

2. 2. Nübüvvet

Şeyh Bedreddin'e göre peygamberlik gerekli bir kurumdur. Allah, her dönemde insanlara peygamberler göndermiştir. Ancak Allah'ın gönderdiği peygamberlerle önce alay edilmiş, düşmanca davranılmış, iftiralarda bulunulmuş, peygamberlikleri inkâr edilmiş ve onlara çok az kişi inanmıştır. Fakat peygamberlerin, ölümlerinden sonra insanlar tarafından önemleri bilinmeye başlanmıştır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin, insanların zamanla peygamberlere olağanüstü güçler yükleyip insanüstü bir varlık olarak göstermelerini eleştirmekle⁴³ peygamberlerin beşerî yönüne dikkat çekmek istemiştir.

Şeyh Bedreddin, zaman değiştikçe peygamberlerin getirdiği şariatların da değiştiğini ve birbirlerinden farklı olduğunu, temelde bütün peygamberlerin aynı şeyleri anlattığını ve onların Hak üzere olduklarını şu şekilde ifade etmektedir: “Çağlar değiştikçe şariatlar da değişir. Peygamberlerin tümü de Hak doğrultusundadır. Eylemleri doğrudur, kınanamazlar. Gösterdikleri yollardaki ufak tefek ayrılıklar, onlar arasındaki farklardan değil, çağ farkından kaynaklanmaktadır.”⁴⁴

Diğer yandan o, peygamberleri çocuk sahiplerine benzetir. Çünkü onlar, çocukları olgunlaştırmak için bazı yalan sözlerle korkutup umutlandırırılar. Ancak peygamberlerin korku ve ümit arasındaki sözlerinin başka manaları vardır. Bu manaları peygamberler, gerçek anlamı dışında başka hikmetlerinin olduğunu bilirler. Şeyh Bedreddin'e göre bir kimseye; “Şunu yaparsan sana nurdan yapılmış iki kuş verilecek” dense, o kişi herkesin anladığı gibi zâhirî manayı anlar. Oysa bundan maksat, ilim ve marifettir yani bu sözlerin ne anlamlara geldiğini ancak peygamberler bilebilirler. Önemli olan peygamberlerin sözlerini anlamak-

⁴³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 123.

⁴⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 118.

tır.⁴⁵ Ona göre peygamberlerin sözleri doğrudur ancak asıl yanlışlık onların ne söylediklerini anlayamamaktır.

Şeyh Bedreddin, peygamberlerle ilgili görüşünü belirtirken onların getirdiği mesajların doğruluğuna dikkat çekmiş ancak; onların sözlerinin zâhirî manaları dışında başka manaları olduğundan dolayı, cahiller tarafından anlaşılamadıklarına vurgu yapmıştır. Şeyh Bedreddin, diğer konularda olduğu gibi peygamberlerin sözlerinin bâtinî yönünü ön plana çıkarmıştır.

Kendisine aidiyeti kesin olmamakla birlikte Şeyh Bedreddin'e izafe edilen hacmi çok kısa olan *Risâle-i Bedreddin* adlı bir eserde o, Allah'ın Hz. Muhammed'i bir peygamber olarak seçtiğini belirtmekte ve bazı hadislerle yer vermektedir.⁴⁶

Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı incelendiğinde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar geçen ve Allah tarafından gönderilen bütün peygamberlerin peygamberliklerini kabul ettiği, görüşlerini belirtirken de Hz. Peygamber'e ait birçok hadise de yer verdiği görülmektedir. Diğer taraftan Şeyh Bedreddin, insanların peygamberleri insanüstü bir varlık olarak görmelerini eleştirirken kendisi de peygamberlerin sözlerinin bâtinî yönlerini ön plana çıkarıp başka manalar yüklemekle eleştirilmiştir.⁴⁷ Çünkü İslâm düşünce tarihinde Bâtıniyye, nasları zâhir-bâtin ayırımına tabi tutarak te'vil etmiştir.⁴⁸ Şeyh Bedreddin, Bâtınî olmakla eleştirilmiştir. Ancak Gölpınarlı ve Yaltkaya tarafından, onun Bâtınî olmadığını aksine yazdığı fıkıh kitaplarının Osmanlı genelinde tanınıp benimsenmesi ile Sünnî-Hanefî çizgide olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁹

Hz. İsa meselesinde Şeyh Bedreddin, Hz. İsa'nın bedenlen ölü, ruhen ise diri olduğunu iddia eder. Hz. İsa'nın Allah'ın ruhunu taşıması nedeniyle ruhen üstün olduğunu belirtir. Ona göre ruhun ölümsüzlüğünü

⁴⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 94.

⁴⁶ Ali Kozan, "Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin'e İzafe Edilen Bir Risale: Risâle-i Bedreddin", *History Studies Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2010), 245-255.

⁴⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 1/595.

⁴⁸ Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-194

⁴⁹ Cemil Yener, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*, (İstanbul: Elif Yayınları, 1970), 48.

ileri sürenler, Hz. İsa'nın bedeninin ölmediğini değil, ruhunun ölmediğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁰ Hz. İsa'nın cesedini meydana getiren unsurların maddî olarak ölmemesi yani canlı kalması imkânsız bir şeydir. Çünkü ruhlar, yüksek âlemlere çıktığında unsuru olan cisimlerinden latîf olarak ayrılırlar.⁵¹ Hatta Şeyh Bedreddin, bir Cuma günü rüyasında yeşil giysili iki kişinin Hz. İsa'nın ölmüş cesedini kendisine gösterdiklerini iddia eder.⁵² Bu durum onun Hz. İsa'nın ölümünü rüyasıyla desteklemeye çalıştığını göstermektedir. Şeyh Bedreddin'in rüyanın keşfi delil olduğunu ve sûfilere göre keşfi delilin akli delilden üstün tutulduğunu, müşâhede ve vicdân yönteminin bunu gerektirdiğini söyleyerek, onun görüşüne bir şekilde geçerlilik kazandırmaya çalışanlar olmuşsa da Nûreddinzâde; şer'î ile vehbî delilin çatışmasının mümkün olamayacağını, Bedreddin'in böyle bir keşfinin de kitap ve sünnetin zâhirine uymadığı için delil olmadığını ileri sürerek karşı çıkmıştır.⁵³ Ayrıca Şeyh Bedreddin'in, Hz. İsa'nın beden olarak ölü, ruh olarak diri olduğunu iddia etmesi, onun Yahudilerin iddialarını kabul ettiğini göstermektedir.⁵⁴

Nûreddinzâde, Hz. İsa'nın bedenen canlı kalmasını aklen imkânsız gören Şeyh Bedreddin'i eleştirmektedir. Ona göre Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi aklen imkân dâhilinde olduğu gibi bedenen de ölmemesi imkân dâhilindedir.⁵⁵ Şeyh Bedreddin'in, Hz. İsa'nın bedenen öldüğünü iddia etmesi Kur'an ve sünnete de aykırıdır. Çünkü Kur'an, Hz. İsa'nın düşmanlarınca öldürülmek istendiği bir anda Allah tarafından doğal bir ölümle öldürüldüğünü, ruhen ve bedenen Allah'ın katına yükseltildiğini haber vermekte ancak mahiyetine ilişkin herhangi bir açıklama yapmamaktadır (en-Nisâ 4/158; Mâide 5/117). Ayrıca Âl-i İmrân sûresinin 55. âyetinde Hz. İsa'nın Allah tarafından öldürüle-

⁵⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 95.

⁵¹ Seyyid Muhammed Nur, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Vâridât Şerhi*, haz. M. Sadettin Bilginer- H. Mustafa Varlı (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1994), 84.

⁵² Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 95.

⁵³ Ceyhan-Koç, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şeyh Bedreddin Vâridât'ı: Bir Literatür Denemesi", 252.

⁵⁴ M. Şerafeddin, Yaltkaya, *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, haz. İsmail Aka, Mustafa Demir (İstanbul: Temel Yayınları, 2001), 62-63.

⁵⁵ Tabakoğlu, "Nûreddinzâde'nin Vâridât'a Yöneltiği Eleştiriler", 126.

ceği ve katına yükseltileceği haber verilmektedir.⁵⁶ Diğer taraftan İslâm dünyasında Hz. İsa'nın ölümü ve dünyaya inişine dair farklı görüşlerin varlığı da söz konusudur.⁵⁷

2. 3. Sem'iyât

2. 3. 1. Melek, Cin ve Şeytan

Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ta melek, cin ve şeytan gibi kavramları da açıklar. O, insanı Allah'a yönelten, Hakk'a götüren ve insanlara iyilik yaptıran her şeyi melek, Allah'tan başkasına yönlendiren, Hak'tan uzaklaştıran ve insanları kötülüğe sürükleyen şehvî kuvvetleri ise şeytan ve iblis olarak nitelendirir. Ona göre insanın vücudunda melekler de şeytanlar da mevcuttur. Bunlardan hangisi güçlüyse insan onun kulu olmaktadır.⁵⁸ Yani o, dünya malına temayülü olan insanların, şeytan kapsamında değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. Onun, melek ve şeytanı insanın vücudunda bulunan iyi ve kötü güçler olarak yorumlaması, Nûreddinzâde tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Nûreddinzâde, naslara göre melek ve şeytanın insandan önce yaratıldığını ileri sürerek onların insan bedenine ait kuvvetler olarak görülmesini imkânsız bulmaktadır.⁵⁹ Buradan hareketle Nûreddinzâde'nin, *Vâridât*'taki fikirlerinde nasların zâhirine aykırı iddialarda bulunan Şeyh Bedreddin'i tenkit ettiğini söylemek mümkündür.

Meleklerin görevlerine işaret eden Şeyh Bedreddin'e göre onlar, kendilerine has güçlü varlıklardır. Melekler, Allah'ın iradesi doğrultusunda yeryüzü ve gökyüzünde olup biten her şeyi düzenleyen kuvvetlerdir. Onlar, bir an bile olsa Allah'ın emri dışına çıkmazlar ve “*Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar, Allah'ı sürekli olarak tesbih ederler*” (el-İsrâ 17/44) meâlindeki âyete istinaden daima O'na ibadet ederler.⁶⁰

⁵⁶ Allah demişti ki: “Ey İsa! Ben seni eceline yetireceğim, seni kendime yükselteceğim, inkâr edenlerden seni tertemiz ayıracağım; sana uyanları, kıyamet gününe kadar, inkâr edenlerin üstünde tutacağım...” (Âl-i İmrân 3/55).

⁵⁷ Bu görüşler için bk. İlyas Çelebi, “İsa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/472-473.

⁵⁸ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 89-90.

⁵⁹ Tabakoğlu, “Nûreddinzâde'nin Vâridât'a Yönelttiği Eleştiriler”, 120.

⁶⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 111.

“*İnkârcılar, melekler ile cinler arasında bir soy bağı kurdular*” (es-Sâffât 37/158) âyeti ile “*Melekler Allah’ın kızlarıdır*” (en-Nahl 16/57) meâlindeki âyetten hareketle Şeyh Bedreddin; inkârcıların; “Cinler ve şeytan Allah’ın kızlarıdır” diyemediklerinden dolayı meleklerin, cinlerin soyundan geldiğini ileri sürdüklerini belirtir.⁶¹

Şeyh Bedreddin’e göre yeryüzüne yağan her bir yağmur damlası yere sebepsiz düşmemektedir. Yağan her bir katreyi yağmur meleği yere indirir ve her bir melek de o katrelerin yere düşmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla bir kimse, her bir katreye “melek” derse sebepler hakkında doğru söylemiş sayılır. Her bir damlaya “melekler” derse de bütünün cüzlerini belirtmiş demektir. Bu durum bir suretin melek diye isimlendirilmesine mani değildir.⁶²

Şeyh Bedreddin *Vâridât*’ında peygamberimizin, “*Şeytan, insan vücudunda kan damarlarında dolaşır*”⁶³ hadisinde geçen insanın vücuduna yerleşerek damarlarında dolaşan şeytanı, şehvî bir güç olarak görmektedir. Ona göre şeytan, insanın hayvanî nefsinin şehvetlere sürükleyen, onu dinden ve Allah’tan uzaklaştıran içindeki güçlerdir.⁶⁴ Yani bedene yönelik şehvî tatlara sürükleyen güçler şeytanlardır. Aslında ona göre böyle bir varlık yoktur. Şeytan sadece insanın hayvanî bir tutkusudur.

Şeyh Bedreddin’in cinlerle ilgili görüşü melek ve şeytanla ilgili yorumuna benzemektedir. Ona göre cinler; meleklerden, şeytanlardan ve iblisten daha genel bir özelliğe sahiptir ve duyular âleminden uzak ruhlar âleminde dirler. Bunlar cüz’î ve küllî kuvvetlerden oluşmaktadır.⁶⁵ Ona göre cin, şeytanla melek arasında bir yaratıktır.⁶⁶ Ancak

⁶¹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 118.

⁶² Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 90; Şeyh Bedreddin gibi İbn Acibe de *el-Bahrü’l-medid* adlı eserinde bulut, yağmur, yıldırım, şimşek gibi coğrafi unsurlara bâtinî manalar yüklemektedir. Bk. Abdurrahim Kaplan, “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: el-Bahrü’l-Medid Örneği”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/27 (Ocak 2021), 138-139.

⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001), “İ’tikâf”, 11; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Selâm”, 23-25.

⁶⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 111.

⁶⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 117.

⁶⁶ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 90.

cinler, duyu organlarımızla algılanamayan varlıklardır. Çünkü onlar, melekût âleminde dirler. Nasıl ki cennetteki huriler, ırmaklar, köşkler, meyveler ve bunların benzerleri dış âlemde bulunmayıp hayal âleminde gerçekleştiği gibi cinler de böyledir. Duyu organlarıyla algılanamadığı için bu ismi almıştır. Cinler, görülemeyen varlıklar olduğundan bazıları onları gördüğünü zannetmiştir.⁶⁷

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle Şeyh Bedreddin'in, melekler, cinler ve şeytanları, duyu organlarımızla algılanamayan ruhlar âleminin varlıkları olarak gördüğünü ve bunların bâtınî yönlerini ön plana çıkardığını söylemek mümkündür. Çünkü o, melek, cin ve şeytanları müstakil varlıklar olarak değil de insanların tahayyülüne bağlı varlıklar olabileceğini savunmaktadır. Onun naslarla sabit olan bu varlıklar⁶⁸ hakkındaki görüşü, İslâm inanç esaslarından daha çok materyalist ve pozitivist düşünceye yakındır. Nitekim materyalist düşüncede, duyu organları ile algılanamayan, pozitif bilimlerle açıklanamayan, akıl yoluyla ispat edilemeyen bütün fizik ötesi varlıklar inkâr edilmiştir.⁶⁹

2. 3. 2. Âhiret

Âhirete imanın İslâm inanç esasları arasında önemli bir yeri vardır. Âhiret inancı, Şeyh Bedreddin'in inanç dünyasında önemli bir konu olarak görülmektedir. Ona göre ölümsüz bir hayat yaşamak için ölmeyen önce ölmek, dünya zevklerinden ve tutkularından kurtulmak gerekir. İnsan, Kur'an ve sünnette, dünya ve âhiret hayatından bahsedilen bilgilerin neler olduğunu bilmeli; ömrünün ne kadarını dünya, ne kadarını da âhiret hayatı için çalışması gerektiğini ayarlamalıdır. Hatta hayatını bilime adayan bilim insanları bile dünya ve âhiret hayatıyla ilgili çalışmalarını dengede tutmalıdır. Şeyh Bedreddin'e göre Kur'an'daki mesajların çoğunluğu âhiret hayatına yönelik olduğundan,

⁶⁷ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 88.

⁶⁸ Bk. Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. ve şrh. Mustafa Kasadar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 177-181.

⁶⁹ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 301.

dünya ve âhîret alanına yönelik çalışmalarda da âhîret hayatına ağırlık verilmelidir.⁷⁰

Şeyh Bedreddin'e göre nasıl ki bir insanın fikhî konuları anlaması için fıkıh kitaplarını okuması gerekiyorsa, âhîret hayatının inceliklerini öğrenmek isteyen de İslâm bilginleri tarafından yazılmış eserlerle meşgul olmalıdır. Çünkü onlar bu bilgileri Kur'an ve sünnetten öğrenmişlerdir.⁷¹ Onun bu anlayışına göre âhîret yolu ve hayatıyla ilgili bilgilere öncelikle âhîretten bahseden kitapları okumakla ulaşılır. Fakat nefsini arıtanların böyle bir şeye ihtiyaç duymaları söz konusu değildir.

Şeyh Bedreddin'e göre âhîret ahvali, insanın ölümünden sonra meydana gelecek olan cennet, cehennem, kabir azabı ve nimetleri, akrepler, yılanlar, zebaniler, köşkler, nehirler, saraylar, ağaçlar ve benzeri şeyler, cahillerin sandıkları ve tahmin ettikleri gibi kaynaklarda bildirildiği ve dillerde dolaştığı şekliyle değildir. Çünkü bunlar gözlerle görülen şehâdet âlemindekilerden farklıdır. Fakat bunların derin anlamlarını cahiller değil ancak peygamberler ve seçkin veliler bilebilir. Çünkü bunların zâhirî anlamı dışında başka anlamları vardır. Dünya ve âhîret sanıldığı gibi gerçekte değil ancak gerçekmiş gibi zannedilmektedir. Görünen sûretler geçicidir ve her şeyin önu dünya, sonu ise ahrettir.⁷² Şeyh Bedreddin, âhîret işlerini şu şekilde ifade etmektedir. "Biliniz ki âhîret işleri cahillerin anladıkları gibi değildir. Çünkü o, gayb ve melekût âleminde; cahillerin zannettiği gibi şehâdet âleminde değildir."⁷³ Anlaşıldığına göre o, âhîret hayatı ve ahvali ile ilgili işlerin naslarda geçtiği zâhirî manaları dışında farklı anlamları olduğuna inanmaktadır. *Vâridât*'a reddiye yazan Halvetî şeyhlerinden Nûreddinzâde, Şeyh Bedreddin'in cahillerden kastının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat âlimleri olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁴

Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ında âhîret ile ilgili konulardan bahsederken âhîret hayatında nelerin yaşanacağını anlatmaktan ziyade, nelerin

⁷⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 111- 112.

⁷¹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 112.

⁷² Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 85.

⁷³ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 87.

⁷⁴ Tabakoğlu, "Nûreddinzâde'nin *Vâridât*'a Yöneltilmiş Eleştiriler", 120.

olmadığına işaret etmekte, avamın ve cahillerin ise bunları bilemeyeceğine sık sık vurgu yapmaktadır. Özellikle de âhîret hayatının melekût âleminde olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁵ Şeyh Bedreddin'in âhîret ile ilgili nasları bağımsız olarak ele aldığı ve buna bağlı olarak da keyfî yorumlar yaptığı,⁷⁶ âhîret ahvâline inanmadığı, cismanî haşri tevîl yoluyla inkâr ettiği ileri sürülmektedir.⁷⁷

2. 3. 2. 1. Kıyamet ve Alâmetleri

İslâm itikadına göre kıyamet, bir gün ansızın kopacak ve ondan önce bazı kıyamet alâmetleri zuhur edecektir. Ancak kıyametin ne zaman kopacağını Allah dışında peygamberler dâhil hiç kimse bilmemektedir.⁷⁸ “Fiten” ve “melâhim” türü eserlerde bahsedilen kıyamet alâmetlerinden Kur'an'da hiç bahsedilmemekle birlikte âyetlerde yer alan “Dâbbetü'l-Arz”, “Duhân”, “Ye'cüc ve Me'cüc” gibi hadiseler de kıyamet alâmetleri olarak görülmektedir.⁷⁹

Şeyh Bedreddin'e göre Hz. Peygamber döneminde bir kısım insanlar; aslı olmayan kıyametin kopması, Deccâlin çıkması ve Dâbbetü'l-Arz'ın zuhuru gibi bazı kıyamet alâmetlerini kendi zamanlarında gerçekleştirebileceği beklentisi içinde olmuşlardır. Bu beklenti, sonraki nesillerde de devam etmiş, bu konularda eserler dahi yazılmış, kıyametin ne zaman kopacağına dair tarihler bile belirlenmiştir. Hatta kıyamet alâmetlerinden biri olarak görülen Mehdînin zuhuru ile ilgili tarihi, 7.-8. yüzyıllar (14.-15. yüzyıl) arasını göstermişlerdir. Ama maalesef Hz. Peygamber'den bu yana aradan uzun yıllar geçmesine rağmen halkın hayal ettiği gibi ne Mehdî gelmiştir ne de diğer alâmetler gerçekleşmiştir. Ona göre bundan sonra da binlerce yıl gelip geçecek ama onların

⁷⁵ Tabakoğlu, “Nüreddinzâde'nin Vâridât'a Yöneltiltiği Eleştiriler”, 120.

⁷⁶ Galip Türkan, *Kur'an'da Ahîret İnançları* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006), 305.

⁷⁷ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/72; İsmail Hami Danişmend, *Tarihi Hakikatler* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1979), 635; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 197.

⁷⁸ “Göklerin, yerin ve ikisi arasındaki her şeyin hükümranlığı kendisine ait olan Allah yücedir! Kıyametin bilgisi de yalnız O'nun katındadır ve yalnızca O'na döndürüleceksiniz.” (ez-Zuhruf 43/85)

⁷⁹ Yusuf Şevkî Yavuz, “Kıyamet Alâmetleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/522.

kıyamet ve alâmetleri ile ilgili düşüncelerinden hiçbiri gerçekleşmeyecektir. Kıyamet de kopmayacaktır, çünkü kıyamet aslı olmayan bir şeydir.⁸⁰ Şeyh Bedreddin'e göre âlem Allah'ın zâtına nispetle hâdis ise kadîm olan Allah ile beraber var olduğunda bu âlem kadîmdir. Bu bağlamda kıyametin kopması da mümkün değildir.⁸¹

Şeyh Bedreddin'e göre kıyamet kopmayacağı gibi Deccâl, Mehdî ve Dâbbetü'l-Arz gibi kıyamet alâmetleri de yoktur. Aslında kıyamet alâmetlerinin bir kısmı Kur'an'da geçmiş olsa da kesin manalarının neyi çağrıştırdığı İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir husustur. Çünkü konuyla ilgili bazı âyetler ve hadisler farklı şekillerde yorumlanmıştır. Ayrıca kıyamet alâmetleri ile ilgili rivâyetlerin sıhhat dereceleri birbirlerinden farklı olması nedeniyle delâlet ve subût açısından kesin olmadığı için bir inanç ilkesi olarak görülmemektedir.

2. 3. 2. 2. Ba's ve Haşir

Kelâm literatüründe, ölülerin parçaları dağıldıktan sonra bir araya getirilerek diriltilmesine "ba's"; hesaba çekilmek üzere toplanıp mahşer meydanına sevk edilmelerine ise "haşir" denilmektedir. İman esaslarından birisi de öldükten sonraki dirilişe inanmaktır. Naslarda dirilişin (ba's), açıkça ve kesin bir şekilde gerçekleşeceği belirtilmektedir.⁸² Kur'an'da haşrin cismanî olacağına işaret eden birçok âyet bulunmaktadır.⁸³ Ancak haşrin mahiyeti ve keyfiyeti, kelâm ile İslâm felsefesi arasında büyük tartışmalara konu olmuştur. Bir kısmı sadece cismanî,⁸⁴ bir kısmı ruhanî dirilişi⁸⁵ kabul ederken, diğer bir kısmı da dirilişin ruhen ve bedenen birlikte olacağını savunmaktadır.⁸⁶

⁸⁰ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 121.

⁸¹ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 139.

⁸² Yeniden dirilişle ilgili âyetler için bk. Yâsîn 36/79; Hâc 22/7; Rûm 30/27.

⁸³ Bu âyetler için bk. Emrullah Fatîş, "Gazâlî ve İbn Sinâ'nın Cismanî Haşre Yaklaşımı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 12/2 (Ağustos 2014), 149-150.

⁸⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Buhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 3/344.

⁸⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1995), 86.

⁸⁶ Ebû Muhammed Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 19. Basım, 2020), 177; Sa'düddîn Mes'ûd

Haşrin cismanî olmayacağını savunanlardan birisi de Şeyh Bedreddin'dir. Ona göre cesetlerin yeniden dirilmesi avamın zannettiği gibi değildir. Ölmüş birisinin bedeni dağılınca yeniden eski haline gelmesi yani dirilmesi ve haşredilmesi imkânsızdır. Ancak yeryüzünde insan türünden hiçbir ferden kalmadığı bir zamanda, topraktan bir insanın yaratılması ve insan türünün yeniden türemesi mümkün olabilir. İnsanların zihinlerindeki haliyle kıyamet kopmayacağı gibi, usûl âlimlerinin anlattıkları şekilde cesetler de haşredilmeyecektir.⁸⁷

“Yağmur yağdırır ve onunla çeşit çeşit meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkaracağız. Herhalde bundan ibret alırsınız.” (el-A'râf 7/57) âyetine istinaden Şeyh Bedreddin, insanın âhirette yeniden dirilip topraktan çıkışı ile yağmurun yağması sonucu türlü türlü meyvelerin topraktan çıkışı arasında bir fark görmemektedir. Ona göre çürüyen meyveler ile yeniden çıkan meyveler arasında bir ayırım olmadığı gibi diriler de çürümezler. Ayrıca “Sizin yaratılmanız ve diriltilmeniz, ancak tek bir kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir.” (Lokmân 31/28) meâlindeki âyet, yaratılmakla diriltilmenin birbirinden farklı olmadığını ifade eder.⁸⁸ İnsan vücudunun bâkî kalması söz konusu olmadığı gibi ölümden sonra parçalarının bir araya gelip aynen eski halini alması da mümkün değildir.⁸⁹ Şeyh Bedreddin'in bu yaklaşımı, cismanî haşri inkâr ettiği şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁰ Bu görüşlerinden dolayı onun cismanî haşri yani âhîret gününde bedeninin yeniden dirilmesini, inkâr ediyormuş gibi bir anlayışı söz konusudur. Ona göre beden yok olsa bile ruh yok olmaz ve melekût âleminde varlığını devam ettirir. Çünkü insanın cismi değişir, önceki halinden başka bir hale dönüşür fakat insanın zâtı yani kendisi değişmez, ruh, bedenle kâimdir.⁹¹ Şeyh Bedreddin'in ruh konusundaki fikirleri, İslâm filozoflarının görüşüne yakın olduğu söylenebilir. Çünkü filozoflara göre ruh, saf bir cevher olduğundan bâkî kalır, yok olmaz

b. Fahriddîn Ömer b. Buhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 135.

⁸⁷ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 95.

⁸⁸ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 118.

⁸⁹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 86.

⁹⁰ Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 218.

⁹¹ Kozan, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, 139.

ve ruhlar âlemine geri döner.⁹² Dolayısıyla onun yeniden diriliş meselesine hem dinî hem de felsefî açıdan yaklaştığını söylemek mümkündür.

Şeyh Bedreddin'e göre yeniden diriltirmede insan cismi başka bir hale dönüşürken Ehl-i Sünnet âlimlerine göre ise değişmez. Çünkü onlara göre Allah, geceyi yok ederek yerine gündüzü, gündüzü yok edip geride hiçbir iz bırakmadan yerine geceyi yarattığı gibi öldürdüğü bir şeyi de aynen mükemmel bir şekilde yeniden yaratır.⁹³

İslâm âlimleri, yeniden dirilişin (ba's) gerçekleşeceği konusunda fikir birliği içinde olmuşlardır. Ancak dirilişin ne şekilde meydana geleceği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Özellikle de dirilişin nasıl olacağı hususu, kelâmcılar ile filozoflar arasında ciddi tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi bazı İslâm filozofları haşrin ruhânî olacağını ileri sürerken, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğu ise haşrin hem cismanî ve hem de ruhanî olabileceği fikrindedir.⁹⁴ Bu konuda Şeyh Bedreddin ise kıyametin kopmayacağı düşüncesine bağlı olarak çürüyüp toprağa karışan bedenlerin yeniden dirileceği inancına karşı çıkmaktadır.⁹⁵ Onun cesetlerin haşri konusundaki olumsuz fikirleri, Ehl-i Sünnet akidesine ters düşmesinden dolayı başta Aziz Mahmûd Hüdâyî, Nûreddinzâde ve Sofyalı Bâlî (ö. 960/1553) olmak üzere birçok kişi tarafından eleştirilmiştir.⁹⁶

2. 3. 2. 3. Cennet ve Cehennem

Şeyh Bedreddin, dünya ve âhiretle ilgili iyi durumlara ve yüce makamlara cennet, her kötü hali ise cehennem olarak tanımlar. Cennet ve cehennemi duyu organlarımızla algılamayan soyut bir varlık olarak görür. O, aynı şekilde bütün aşağılık durumları, ateş, yılanlar ve akrep-ler gibi kötü halleri cehennem olarak niteler. Yani bütün bu manevî

⁹² Tefâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3/344.

⁹³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/325-326.

⁹⁴ Nûreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 177.

⁹⁵ Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/333; Esat Korkmaz, *Şeyh Bedreddin ve Vâridât* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 2007), 100.

⁹⁶ Yaltkaya, *Simavne Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, 98.

halleri hurilere, köşklere, ateşe ve azaba benzetir.⁹⁷ Ona göre cennet ve cennet nimetleri ile ilgili şeylerin anlamları, cahil insanların düşündükleri gibi değildir. Bunların gerçek anlamları ötesinde, farklı anlamları bulunmaktadır. Çünkü cennet, melekût⁹⁸ âleminde ibarettir ki bunun mahiyeti insanların çoğu tarafından bilinmemektedir.⁹⁹ Ehl-i Sünnet inancına göre cennet ile ilgili bilgiler semâîdir. Tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler değildir. Ancak sahih haberlerle öğrenilmektedir. Vahyin dışında başka bir bilgi kaynağı da bulunmamaktadır.¹⁰⁰

Şeyh Bedreddin'e göre kitaplarda ve avam arasında dilden dile dolaşan cennet, huri, köşkler, ağaçlar, yiyecekler, ırmaklar, işkence, ateş gibi kavramların anlamları açık ve net değildir. Çünkü bunların gerçek anlamları dışında farklı manaları vardır. Ancak bunların hakiki anlamlarını peygamberler ve âlimler bilebilirler.¹⁰¹ Ayrıca rüyada gördüğümüz huriler, köşkler, ırmaklar, ağaçlar, yiyecekler vb. bütün cennet nimetlerinin sûretleri âhiret sûretlerine benzemektedir. Gerçekte ise cennet nimetlerinin sûretleri duyu organlarımızın tamamen dışında kalmaktadır.¹⁰² Yani cennetteki nimetlerle dünyadaki nimetler arasında sadece bir benzerlik bulunmaktadır ama gerçekte farklıdır. Dolayısıyla Şeyh Bedreddin, cennet ve cehennemi iyi ve kötü amellerin, tatlı ve acı ruhsal görünümleri olarak değerlendirmektedir.

Şeyh Bedreddin, âyet ve hadisler bağlamında cennet ve cehennemi anlatmaya çalışır. Cennetin sekiz cehennemin yedi kapıdan oluştuğuna dair rivâyetleri¹⁰³ teferruatlı bir şekilde tasvir eder ve bu kapıların göğün katmanlarından oluştuğunu belirtir. O, “Gönderdiğimiz âyetleri yalanlayıp onlara karşı çıkanlara göklerin kapılarını açmayız. Onlar cennete giremezler” (el-A'râf 7/40) âyetinin göklerin cennet kapıları olduklarına

⁹⁷ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 119-120.

⁹⁸ Bk. Nihat Azamat, “Melekût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/47-48.

⁹⁹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 95.

¹⁰⁰ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tefsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/24-27.

¹⁰¹ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 87.

¹⁰² Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 88.

¹⁰³ Buhârî, “Savm”, 4; Müslim, “İman”, 46.

ve Allah'ın âyetlerini yalanlayanlara bu kapıların açılmayacağına işaret ettiğini dile getirir.¹⁰⁴

Şeyh Bedreddin, *Vâridât*'ında cennetin zâhirî ve bâtınî birçok manası olduğuna işaret etmiş ancak daha çok bâtınî anlamlarını ön plana çıkararak şu ifadelerle yer vermiştir: “Kim Allah'tan başka ilahın olmadığına inanır ve bunu tasdik ederse onun yeri hurilerle, köşklele ve benzerleriyle süslenmiş olan cennettir. Kelime-i şehâdet getiren kimse; bu sözüyle kendisine, malına ve ailesine kötülöklere karşı kalkan olmuş ve cennete girmiş demektir. Bil ki ister dünyaya ister âhirete ait olsun her yüce mertebeye ve durağa cennet denir. Allah'tan başka varlık tanımayan, hakiki varlığa ulaşır. Allah'ın varlığında yok olan bâkî varlığa ulaşır. İşte bunların hepsine birden cennet denir. Rüyada görölen sûretler, âhirete ait sûretlerin cinsindedir; çünkü uyku küçük ölümdür, uyanmanın gördükleri de âhirette görölenin cinsindedir. Artık uyan da cennet, cehennem, ateş, huriler, köşkler nelerdir anla.”¹⁰⁵

Müslüman düşünce sisteminde cennet ve cehennemin cismanî mi yoksa ruhanî mi olduğu önemli tartışmalar arasında yer alır. Bir kısım ulema cennet ve cehennemin cismanî, bir kısmı da ruhanî olduğunu düşünmüşlerdir. Haşrin ruhanî olacağı düşüncesinde olan Şeyh Bedreddin'in de aynı yaklaşımını cennet ve cehennemin de ruhanî olacağı düşüncesinde sergilediği söylenebilir. Çünkü o, cennet ve cehennem hakkında vârid olan nasları zâhirî anlamlarına ters bir şekilde te'vil etmiş ve Ehl-i Sünnet inancına aykırı bir tavır sergilemiştir. Herhangi bir zaruret olmaksızın keyfî olarak nasları zâhirî manaları dışına çıkarmak açıkça inkâr anlamına gelmektedir.¹⁰⁶

Genel olarak *Vâridât*'a bakıldığında, Şeyh Bedreddin'in cennet, cehennem, ateş, âhiret, huriler, ağaçlar, yiyecekler, köşkler, ırmaklar vb. gaybî konuların zâhirî manaları dışında bâtınî manaları olduğuna dikkat çektiği ve bunların keyfiyetleri konusunda farklı yaklaşımlarda bulunduğu görölmektedir.

¹⁰⁴ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 115.

¹⁰⁵ Şeyh Bedreddin, *Vâridât*, 119.

¹⁰⁶ Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 178-179.

Sonuç

Bu çalışmada Şeyh Bedreddin'in *Vâridât* adlı eserinde, mutlak varlık, âhîret, melek, cin, şeytan, cennet ve cehennem gibi kelâmî konulardaki düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun kelâmî konuları; sûfî müşâhedelere dair anlatımlarla ele aldığı, mebde ve meâd konusunda vahdet-i vücûd perspektifli düşüncelere yer verdiği tespit edilmiştir. Ulûhiyetle ilgili görüşlerini izah ederken; mutlak ve vacip varlığın Allah'tan ibaret olduğuna, zâtının gereği olarak sevgi yoluyla Allah'ın zuhûra meylettigine, mümkün varlıkların bu zuhûr sebebiyle ve Allah'ın isim ve sıfatları vasıtasıyla varlık kazandığına, Allah'ın zâtının her şeyden münezze olmakla birlikte varlıktaki birliği en kâmil tarzda yansıtanın insân-ı kâmil olduğuna işaret etmiştir.

O, irade ile ilgili görüşlerini belirtirken; Allah'ın iradesi karşısında hiçbir canlının dileme ve yapma gücüne sahip olmadığını söylemeye çalışmıştır. Onun cüz'î irade konusundaki görüşleri, Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle uyuşmamaktadır. Çünkü onun cüz'î iradeyi yok sayarak insanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan cebrî düşünceye sahip olduğu görülmüştür.

Şeyh Bedreddin'in, peygamberlerle ilgili görüşünü belirtirken onların getirdiği mesajların doğruluğuna dikkat çektiği ancak onların sözlerinin zâhirî manaları dışında daha çok bâtınî manalarını ön plana çıkarmaya çalıştığı görülür. Şeyh Bedreddin, Hz. Îsâ'nın bedenlenmiş ölse bile, ruhen yaşadığını iddia etmiştir. Ancak onun Hz. Îsâ'nın ölümü ile ilgili iddiaları, Hz. Îsâ'nın tabii bir şekilde öldürüldüğünü bildiren âyetlerle çelişmektedir. Diğer taraftan Şeyh Bedreddin'in, Hz. Îsâ'nın beden olarak ölü, ruh olarak diri olduğuna dair iddiası, Yahudilerin iddialarına benzemektedir.

Şeyh Bedreddin, melekler, cinler ve şeytanları, duyu organlarımızla algılanamayan ruhlar âleminin varlıkları olarak görmekte ve bunların bâtınî yönlerini ön plana çıkarmaktadır. O, melek, cin ve şeytanları müstakil varlıklar olarak değil de insanların tahayyülüne bağlı varlıklar olabileceğini savunmaktadır. Onun bu görüşü, İslâm inanç esaslarından ziyade daha çok materyalist ve pozitivist düşünceye uymaktadır.

Şeyh Bedreddin'in, âhiret ahvâline inanmadığı, dolayısıyla cismanî haşri reddettiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, haşrin, cennet ve cehennem ruhanî olacağını iddia etmiştir. Dolayısıyla onun yeniden diriliş meselesine hem dinî hem de felsefî açıdan yaklaştığı, aklî nefsin yetkinliği açısından ruhanî haşri savunduğu tespit edilmiştir. Onun kıyametin kopmayacağına bağlı olarak çürüyüp toprağa karışan bedenlerin yeniden dirileceği inancına karşı çıkması ve cesetlerin haşri konusundaki olumsuz fikirleri, Ehl-i Sünnet akidesine ters düşmektedir. Haşrin ruhânî olacağını iddia eden Şeyh Bedreddin, aynı yaklaşımını cennet ve cehennem de ruhanî olacağı düşüncesinde sergilemiştir. Cennet ve cehennem hakkında vârid olan nasları, zâhirî anlamları dışında bâtınî bir şekilde te'vil etmiş ve Ehl-i Sünnet inancına aykırı bir tavır sergilemiştir. Dolayısıyla da Şeyh Bedreddin, insanların itikatlarını bozduğu, özellikle de kıyamet ve cismanî haşri inkâr ettiği gerekçe gösterilerek Osmanlı uleması tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmış ve zındıklıkla itham edilmiştir.

Şeyh Bedreddin, kıyametin kopmayacağını, Deccâl, Mehdî ve Dâbbetü'l-Arz gibi kıyamet alâmetlerinin de olmadığını iddia etmiştir. Aslında bu alâmetler, Kur'an'la sabit olmadığı gibi mütevâtir hadislerle de teyit edilmemektedir. Dolayısıyla da bunlara İslâm akaidi açısından inanma zorunluluğu bulunmamaktadır.

Şeyh Bedreddin'in tefsir, fıkıh, kelâm ve tasavvuf konularındaki görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde Ehl-i Sünnet düşüncesine dayanan bir anlayışta olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun bazı itikadî konularda Ehl-i Sünnet düşüncesine aykırı fikirleri bulunmaktadır. Ayrıca onun genelde fikirlerini İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına dayandırarak âhiret, ba's, haşir, cennet, cehennem, melek, cin ve şeytan gibi gaybî konuları inkâr etmediğini, insân-ı kâmil ilkesi temelinde yorumladığını, sadece bu meselelerin mahiyeti ile ilgili farklı görüşlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan Şeyh Bedreddin'in kelâmî konuları âyet ve hadisler bağlamında farklı bir bakış açısıyla yorumladığını ve zamanla İslâm inancının dışına çıkan bâtınî fikirlere sahip bir duruş sergilediğini söylememiz mümkündür.

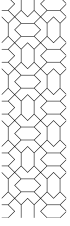
Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Kısâs-ı enbiyâ ve tevârih-i hulefâ (Peygamberler ve Halifeler Tarihi)*. sad. Metin Muhsin Bozkurt. 2 Cilt. İstanbul: Çile Yayınları, ts.
- Aşkar, Mustafa. “Şeyh Bedreddin’in Vâridât’ı ve Şeyh Muhyiddin Yavsî’nin Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/1 (Nisan 1998), 447-451.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Okulu* Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Azamat, Nihat. “Melekût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29/47-48. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’ş-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.
- Ceyhan, Semih. “Tecellî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40/241-243. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ceyhan, Semih-Koç Muhammed Akif. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Şeyh Bedreddin Vâridât’ı: Bir Literatür Denemesi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/31-32 (Mart 2018), 233-331.
- Çelebi, İlyas. “İsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/472-473. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü’z-zunûn*. haz. Şerafeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge. 2 Cilt. Ankara: Maârif Matbaası, 1941.
- Danışmend, İsmail Hami. *Tarihi Hakikatler*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1979.
- Dindar, Bilal. “Bedreddin Simâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5/331-334. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhulislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitapevi, 1972.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Şeyh Bedreddin: Vâridât*. İstanbul: Derin Yayınları, 2014.
- Fatîş, Emrullah. “Gazâlî ve İbn Sînâ’nın Cismanî Haşre Yaklaşımı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* 12/2 (Ağustos 2014), 147-170.
- Gelibolulu, Mustafa Âlî. *Kitâbü’l-târîh-i künhü’l-ahbâr*. haz. Ahmed Uğur vd. 5 Cilt. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: Eti Yayınevi, 1966.
- Gümüş, Sadreddin. “Seyyid Şerîf Cürcânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 8/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hacıismailoğlu, Muhammed İnsan. “Şeyh Bedreddin (1420)”. *Müslümanların Engizisyonu-1 Ölümcül Kovuşturmalar*. ed. Mehmet Azimli. 240-246. İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Hakîm, Suâd. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fusûsu'l-hikem tercüme ve şerhi*. çev. ve şrh. Ahmed Avni Konuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbrahim Hakkı Konyalı. “Stalin’in Şeyhi Bedreddin Simâvî”. *Tarih Hazinesi Dergisi* 1/1 (15 Kasım 1950), 3-7.
- İlhan, Avni. “Bâtınıyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm’da Felsefe Akımları*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 1995.
- Kaplan, Abdurrahim. “İşârî Tefsir Geleneğinde Coğrafi Unsurların Yorumlanması: el-Bahrü'l-Medîd Örneği”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14/27 (Ocak 2021), 129-154.
- Kaygusuz, Bezmi Nusret. *Şeyh Bedreddin*. İstanbul: İleri Yayınları, 2005.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 32. Basım, 2020.
- Korkmaz, Esat. *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 2007.
- Kozan, Ali. “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’e İzâfe Edilen Bir Risâle: Risâle-i Bedreddin”. *History Studies Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2010), 245-255.
- Kozan, Ali. *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-*

- hanefiyye maa't-ta'likatü's-seniyye' ale'l-fevâidi'l-behiyye*. tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî. Mısır: Matbaâtü's-Saâdet, 1324/1906.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 12. Basım, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. çev. Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. ve şrh. Mustafa Kasadar. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Nur, Seyyid Muhammed. *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Vâridât Şerhi*. haz. M. Sadettin Bilginer-H. Mustafa Varlı. İstanbul: Esmâ Yayınları, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nüreddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 19. Basım, 2020.
- Simâvî, Şeyh Bedreddin. *Vâridât*. haz. Vecihi Timuroğlu. Ankara: Türkiye Yayıncıları Yayınları, 1979.
- Tabakoğlu, Mehmet. "Nüreddinzâde'nin Bedreddin Simâvî'nin Vâridât'ına Yöneltiği Eleştiriler". *Toplum Bilimleri Dergisi* 10/20 (Temmuz 2016), 117-134.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri*. nşr. Abdülkadir Özcan. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Teftâzânî, Sa'düdîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Buhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419 /1998.
- Teftâzânî, Sa'düdîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Buhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

- Türcan, Galip. *Kur'an'da Ahiret İnancı*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Müellifleri*. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Simavne Kadısiöğlü Şeyh Bedreddin*. haz. İsmail Aka, Mustafa Demir. İstanbul: Temel Yayınları, 2001.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. *Simavne Kadısiöğlü Şeyh Bedreddin*. haz. Hamit Er. İstanbul: Kitapevi, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevkî. "Kıyamet Alâmetleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/522-525. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yelkenci, Raif. "Şeyh Bedreddin". *Tarih Dünyası* 2/18 (31 Aralık 1950), 752-754.
- Yener, Cemil. *Şeyh Bedreddin ve Vâridât*. İstanbul: Elif Yayınları, 1970.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî Hayatı, Eserleri, Tarikatı*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celveyiyye Tarikatı*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1999.
- Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-'Âlâm: Kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşriki'n*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 1389/1969.



YAHUDİ VE HİRİSTİYAN KUTSAL METİNLERİNDE ÇOCUK ALGISI

The Perception of the Child in the Jewish and Christian Sacred Texts

Yasin İpek

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Kayseri/ Türkiye.

Assist. Prof., Kayseri University Develi Islamic Sciences Faculty Department of Philosophy and Religious Sciences, Kayseri/ Turkey.

yasinipek@kayseri.edu.tr. Orcid: 0000-0002-7178-6683.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22 Ocak/January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Şubat/February 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 Sayfa/Pages: 255-278

Atf / Citation: İpek, Yasin. "Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Çocuk Algısı [The Perception of the Child in The Jewish and Christian Sacred Texts]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 19 (Haziran/June 2021): 255-278.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.866623>

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Yasin İpek**).

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

Öz

Doğumla başlayıp ölümlle son bulan insan hayatı çeşitli evrelerden meydana gelmektedir. Bu konu hakkında farklı sınıflandırmalar yapılmışsa da biz bu dönemleri kabaca; çocukluk, gençlik, orta yaş ve ihtiyarlık şeklinde tasnif edebiliriz. Çalışmamızın ana konusu olan çocukluk dönemi, birçok bilim adamı tarafından hayatın diğer dönemlerinin şekillenmesinde ve anlamlandırılmasında en önemli evre olarak ifade edilmiştir. Biz de Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin ana kaynağı olan *Kitab-ı Mukaddes*'i temel referans olarak aldığımız bu çalışma ile kutsal metinlerde çocuk konusunun nasıl işlendiğini incelemeye çalışacağız. Bu iki semavi dinde; Yahudilikte mensubiyetinden dolayı üstün kabul edilen çocuğun Hıristiyanlıkta daha doğumuyla birlikte “aslı günah” sebebiyle günahkâr olarak vasıflandırılması, onun hem dini hem de dünyevi açıdan arzulanan özelliklere sahip bir insan olabilmesi için nasıl bir eğitim alması gerektiği, ana babası başta olmak üzere akrabaları ve toplumdaki diğer bireylerle ilişkilerini neye göre düzenlemesi gerektiği, gündelik hayatta mensubu olduğu dinin ve toplumun kendisine ne gibi sorumluluklar yüklediği gibi konuları *Eski ve Yeni Ahit*'teki ayetlerden yola çıkarak ele alacağız. Yukarıda bahsi geçen bu konulara dair özellikle Hıristiyan dünyasında gerek seküler gerekse teolojik bakış açısıyla hazırlanmış “din ve çocuk” içerikli çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bizim bu çalışmamızın onlardan farkı, konuyu tarihsel, kültürel, geleneksel, pedagojik açılardan ve kaynaklardan değil doğrudan *Kitab-ı Mukaddes* ile sınırlandırarak işlememiz olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Hıristiyanlık, Kitab-ı Mukaddes, Çocuk.

Abstract

Human life occurs in various stages from birth to death. Although some different classifications have been made on this subject, we can roughly classify these periods as childhood, youth, middle age and old age. The child period, which is the main subject of our study, has been expressed by many scientists and scholars as the most important stage in shaping and making sense of other periods of life. With this study, we will try to examine how the matter of child is tackled in the scriptures. For this, we have taken as reference the Bible, the main source of Judaism and Christianity. The following issues will be examined in the light of the scriptures of these two heavenly religions: The child who is considered superior in Judaism due to his affiliation, being qualified as a sinner due to the “original sin” with her/his birth in Christianity; what kind of education he/she should receive in order to be a person who has the desired characteristics both religiously and worldly; how he/she should regulate his/her relations with his/her relatives and other individuals in the society, especially his/her parents; the responsibilities imposed by the religion and society to which he/she belongs in daily life. On these issues, especially in the Christian world, many studies with the content of “religion and children” prepared with both a secular and theological point of view have been conducted. The difference of our study from them is that we will study it by limiting it directly to the Bible instead of the historical, cultural, traditional and pedagogical perspectives and sources.

Keywords: History of Religions, Judaism, Christianity, The Bible, Child.

Giriş

İnsanoğlu yaşamı boyunca farklı fiziksel ve ruhsal özellikler sergilemektedir. Bu farklılaşma değişik zaman dilimlerinde ve değişik şekillerde tezahür etmekle birlikte belirli dönemlerle özdeşleştirilmektedir. İşte bu dönemlere “hayatın evreleri ya da safhaları” denmektedir. Bazı bilim adamları tarafından sayıları ona kadar çıkarılabilen bu dönemleri çocukluk, gençlik ve yaşlılık şeklinde üç ana grupta tasnif edebiliriz. Çalışmamızda bu sınıflandırmadaki en küçük yaş grubu olan çocukluk dönemini ele alacağız.

Bireyin kişilik gelişiminde en etkili ve belirleyici dönem olarak ifade edebileceğimiz çocukluk dönemi, pedagojik açıdan önemli olduğu kadar dinsel açıdan da önem arz etmektedir. Dini oluşumların geneline baktığımızda çocuk özel bir varlık kabul edilmiştir. Hatta insanlar için inanan, inanmayan ayrımından farklı olarak çocuk ve yetişkin şeklinde de bir sınıflandırma yapılmıştır. Böyle olunca çocuğun yetiştirilmesi de ayrı bir önem kazanmıştır. Çünkü o sadece kendi hayatını değil, aynı zamanda ailesinin, akrabalarının, yaşadığı toplumun, insanlığın hatta mensubu olduğu dinin dahi geleceğinde rol oynayacaktır.

Diğer dinlerin kutsal kitaplarında olduğu gibi Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitabı olan *Kitab-ı Mukaddes*'te de çocuk konusuna değinilmiştir. *Kitab-ı Mukaddes*'in geneline baktığımızda çocuk kelimesinin yaklaşık 700 farklı ayette geçtiği görülmektedir. Konuyu bazen spesifik olarak tek bir çocuk özelinde ele alan ayetler olduğu gibi bazen de çocukların geneliyle alakalı ayetlere rastlanmaktadır. Çocuk ile genç arasında net bir yaş sınırı çizmeyen *Kitab-ı Mukaddes*, onları sahip oldukları bilgi ve tecrübe itibarıyla doğru ile yanlış net bir şekilde ayırt edemeyenler diye ifade etmiş ve buna ek olarak cahil, hevesleri peşinde koşan, heyecanlı, duygusal, saf varlıklar olarak nitelemiştir. Bu zaafının müsebbibi olarak doğrudan onları görmemiş, bu acizyetten ya da eksikliklerden kurtulmaları için başta aileleri olmak üzere tüm toplumu çocukların eğitim ve rehberliğinden sorumlu tutmuştur.

Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerini kapsayan *Kitab-ı Mukaddes*'te çocuk konusunun nasıl işlendiğine geçmeden önce bu kutsal metinle-

rin muhatapları olarak kabul edilen Yahudi ve Hıristiyanların çocuğa bakışlarını birer cümle ile özetleyecek olursak: *Eski Ahit*'e tabi olan Yahudiler ve dolayısıyla İsrailoğulları, Tanrı tarafından özel olarak seçilmiş millet olduklarını her fırsatta dile getirmektedirler. İddia ettikleri gibi soylarını dünyaya hâkim kılma düşüncelerinden dolayı çocuk sahibi olmaya çok önem vermektedirler. Bu sebepten dolayı Yahudiler için çocuk çok özel ve önemlidir.¹ Özellikle *Yeni Ahit*'in muhatabı olan Hıristiyanlar ise Âdem peygamberden beri süregelen “asli günahtan” dolayı, vaftiz edilip arındırılana kadar çocuğu günahkâr olarak kabul etmektedirler.²

Çalışmamızın çıkış noktası olan Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde çocuk konusuna dair literatür taraması yaptığımızda uluslararası alanda konumuzla ilişkilendirebileceğimiz birçok çalışma olmasına rağmen ülkemizde doğrudan bu konuyla alakalı bir çalışma yapılmamış olduğunu tespit ettik. Özellikle Batı menşeli olan bu çalışmalardan bazılarının başlıkları ya da içerikleri çalışmamızla benzerlik arz ediyor gibi gözükmekteyse de gerek kullanılan metodoloji gerekse konunun ele alınışı bakımından bariz farklılıklar mevcuttur. Örneğin diğer çalışmalarda yer yer *Kitab-ı Mukaddes*'e atıfta bulunulmaktaysa da asıl referans gösterilen kaynaklar Yahudi ve özellikle de Hıristiyan inancına ait teolojik ve pedagojik çalışmalardan oluşmaktadır. Bizim yaptığımız bu çalışmada ise konu doğrudan ana kaynaktan elde edilen verilerle işlenmiştir. Ayrıca diğer çalışmalarda savunmacı tarzda sübjektif bir anlatım tarzı söz konusu iken bizim çalışmamızda tasvirici bir yaklaşım tarzıyla konu objektif bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Yukarıda bahsi geçen bu çalışmalardan birkaçı hakkında kısaca bilgi verecek olursak:

Herbert Lockyer'in *All the Children of the Bible* isimli kitabında *Kitab-ı Mukaddes*'te çocuk olarak ya da çocukluk zamanı anlatılan peygamber ve azizlerden bahsedilmektedir.³

İngiliz Kiliseler Konseyi ve İngiliz hükümetinin iş birliğiyle Mar-

¹ Salih Cinpolat, “Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi”, *Dini Araştırmalar* 20/51 (Haziran 2017), 138.

² Mehmet Katar, *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Tövbe* (Ankara: Andaç Yayınları, 2003), 85.

³ Herbert Lockyer, *All the Children of the Bible* (Grand Rapids: Zondervan, 1970).

garet Taylor'un öncülüğündeki dört kişilik bir çalışma grubu tarafından hazırlanan *The Bible and Children* adlı kitapta öncelikle *Kitab-ı Mukaddes*'in çocukların hayatında nasıl bir yer tutması gerektiği, onların Tanrı'ya ve dine dair algılarının oluşmasında ne denli öneme sahip olduğundan bahsedilmektedir. Daha sonra kutsal kitaptan alınan hikâye ve ilahilerle; peygamberlerini tanımaları, yapmaları gereken ibadetlerini öğrenmeleri, hayatlarını anlamlandırmaları ve ailenin önemini anlamaları için sade bir dille çocuklara rehberlik yapılmaktadır.⁴

Roy B. Zuck, *Precious in His Sight: Childhood and Children in the Bible* başlıklı eserinde *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen çocuklarla alakalı bölümleri ele almaktadır. Kitabın en ilginç yanlarından biri, konuyla alakalı olarak yazılmış olan diğer çalışmalardan farklı olarak çocuğun eğitim ve terbiyesi konusunda fiziki şiddete dayalı çözümlerden de bahsedilmiş olmasıdır.⁵

Genel editörlüğünü Marcia J. Bunge'in yaptığı, on dokuz araştırmacı tarafından *Kitab-ı Mukaddes*'te çocuk ve çocukluğa bakış konularının ele alındığı *The Child in the Bible* adlı çalışmada ana hatlarıyla, çocukların doğası ve durumu, yetişkinlerin sorumlulukları ve çocuklarla ilişkileri gibi daha çok pedagojik konular ele alınmıştır.⁶

Julia M. O'Brien'in *Kitab-ı Mukaddes* ile antik dünyada çocuk ve çocukluğa dair anlayışlardan bahsettiği "Children" adlı çalışmada; Antik Yakın Doğu, Yunan ve Roma medeniyetleri ile Erken Dönem Yahudilik, Erken Dönem Hıristiyanlık, *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*'te bu konulara nasıl bakıldığı anlatılmaktadır.⁷

Henry A. Sherman ve Charles F. Kent tarafından kaleme alınan *The Children's Bible* isimli eserde, sade bir dil ve neşeli bir anlatım tarzıyla *Kitab-ı Mukaddes*'ten hikâye ve şarkılar eşliğinde çocuğa dindarlık ruhu

⁴ Margaret Taylor vd., *The Bible and Children* (London: The British Council of Churches Publishing, 1988).

⁵ Roy B. Zuck, *Precious in His Sight: Childhood and Children in the Bible* (Grand Rapids: Baker Books, 1996).

⁶ Marcia J. Bunge vd. (ed.), *The Child in the Bible*. (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

⁷ Julia M. O'Brien, "Children", *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, ed. Julia M. O'Brien (Oxford and New York: Oxford University Press, 2014).

aşılana çalışılmaktadır. Bu işte en önemli sorumluluğun anne baba ve öğretmenlerde olduğu da özellikle vurgulanmaktadır.⁸

Bahsi geçen bu çalışmalar genel itibarıyla *Kitab-ı Mukaddes* ve çocuk temasını işlemiştir. Fakat içerik bakımından kıssalar ve şarkılar eşliğinde pedagojik açıdan çocuğun eğitimini sağlamak, onu iyi bir Hıristiyan olarak topluma kazandırmak, Yahudi ve Hıristiyan kültüründen kaynaklı veriler eşliğinde bilinçli bir dindar haline getirmek amacıyla kaleme alınmış olmaları bu çalışmaları taraflı hale getirmektedir. Ayrıca bu amaca ulaşmada doğrudan kutsal kitaba başvurmak yerine konunun uzmanları tarafından yapılmış çalışmalara ağırlık verilmiştir. Böyle olunca da bahsi geçen eserlerde kullanılan ifadeler ve hükümler *Kitab-ı Mukaddes*'in değil birilerinin ondan anladığının aktarımı olmuştur. Çalışmamızı diğer çalışmalardan ayıran temel fark da burada ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmayı literatürdeki benzer çalışmalardan farklı kılan hususlar ise; ikincil kaynaklar yerine doğrudan ana kaynağın kullanılması, konunun savunmacı tarzda ve belli bir amaca hizmet etmek için sübjektif bir yaklaşımla değil tasvir metodu kullanılarak objektif bir şekilde ele alınmış olmasıdır. Yapmış olduğumuz bu çalışma ile öncelikle Yahudi ve Hıristiyan inancının asıl kaynağında çocuk konusunun nasıl algılandığı ve ne şekilde ele alındığı ifade edilecektir. Ardından çocukların eğitiminde kime/kimlere nasıl ve ne tür sorumluluklar yüklendiği, çocuğun çevresiyle olan etkileşimi ve toplumdaki statüsü, dini ve sosyal açıdan daha iyi bir hayat sahibi olması için neler yapılması gerektiği konuları sadece asli kaynağından ve belli bir hedefe ulaşma kaygısı gütmeyen farklı başlıklar altında verilecektir.

1. *Kitab-ı Mukaddes*'e Göre Çocuk

Çocuğu geleceğin teminatı olarak gören *Kitab-ı Mukaddes*'in konuya yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için öncelikle *Kitab-ı Mukaddes*'te; çocuk kavramıyla neyin kastedildiği, çocuğa olumlu ya da olumsuz anlamda ne gibi nitelermeler yapıldığı, tüm çocukların aynı görülüp gö-

⁸ Henry A. Sherman - Charles Foster Kent, *The Children's Bible* (North Charleston: Createspace Independent Publishing, 2015).

rülmediği, çevresine ve inancına faydalı bir insan olması için nasıl bir eğitim alması gerektiği gibi konuları ele alacağız.

1.1. Çocuğun Tasviri

İnsana dair çocuk ve yetişkin şeklinde bir sınıflandırma yapan *Kitab-ı Mukaddes*, bu ayırmda belirleyici unsur olarak tüketilen yiyeceği esas almıştır. Şayet birey süt ile besleniyorsa “bebek”, katı yiyecekler ile besleniyorsa onu da “yetişkin” kategorisine koymuştur.⁹ Bu sınıflandırmaya ek olarak çocuklar da kendi içlerinde ayrı bir tasnife tabi tutulmuş ve onlarla alakalı olarak da farklı bir gruplandırma yapılmıştır. Bu gruplandırmada anne belirleyici rol oynamış ve çocuklar, bir köle olan Hacer’den doğan İsmail gibi “köle olanlar” ve özgür bir kadın olan Hacer’den doğan İshak gibi “özgür olanlar” diye iki gruba ayrılmışlardır.¹⁰

Kutsal metinlerde onlarca yerde geçen çocuk kavramı bazen bir olayın ana unsuru olarak birincil planda, bazense bir olayın içindeki yardımcı unsur olarak ikincil planda karşımıza çıkmaktadır.¹¹ *Kitab-ı Mukaddes*’te çocuk; fiziksel olarak etten ve kandan yaratılmış,¹² teni ve yüzü bembeyaz,¹³ ana rahmine düştüğü andan ölene dek Tanrı’ya adanmış olan,¹⁴ Tanrı’yla İbrahim Peygamber arasında yapılan ve sonsuza dek sürecek anlaşmanın nişanesi olarak sekiz günlükken sünnet ettirilmesi gereken,¹⁵ “Göklerin Egemenliğine” girebilmek için kendisine benzemesi istenen,¹⁶ özellikle ilk doğan erkeğin Tanrı’ya adandığı ve kendisi için Tanrı’ya bedel olarak kurban sunulan¹⁷ bir varlık olarak tasvir edilmiştir.

⁹ *Kutsal Kitap* (Erişim 31 Aralık 2020), İbr.5:13-14.

¹⁰ *Kutsal Kitap* (Erişim 31 Aralık 2020), Gal.4:23-25, 29.

¹¹ Harm W. Hollander, “A Children’s Bible or the Bible for Children?”, *The Bible Translator* 37/4 (October 1986), 423-424.

¹² İbr.2:14.

¹³ 2.Kr.5:14.

¹⁴ Hak.13:7.

¹⁵ Yar.17:12-13; Lev.12:3.

¹⁶ Mat.18:3; Mar.10:15.

¹⁷ Çık.13:12-15; Say.18:15; Luk.2:23.

Bunlara ek olarak çocuk; soyu ve nesli devam ettirecek,¹⁸ sahip olduğu kültürü gelecek nesillere aktaracak,¹⁹ alçakgönüllü,²⁰ karşılık beklemezsizin darda olana yardım eden ve onlar için Tanrı'ya dua eden,²¹ sevincini de hüznünü de doğrudan belli eden,²² hayatın tüm karmaşa ve kötülüklerine rağmen saflığını koruyan,²³ kurduğu ilişkilerdeki samimiyet ve içtenliğiyle²⁴ sükûnetin ve huzurun vesilesi olan,²⁵ büyüklere göre hakikati çok daha net şekilde görüp hissedebilen,²⁶ Allah'ın emirlerine uyan ve onun yolundan ayrılmayan,²⁷ bu sebeple de geleceğin saygın ve kudretli insanları²⁸ olarak ifade edilmiştir. Ayrıca *Yeni Ahit*'te Hz. İsa'ya atfen “Bırakın, çocuklar bana gelsin, onlara engel olmayın!” sözleriyle Tanrı'nın Krallığında çocukların özel bir yere sahip olacaklarından bahsedilmiş ve onların saf ve temiz bir inanca sahip olduklarına vurgu yapılarak onlar gibi olmayanların bu krallıkta barınamayacakları belirtilmiştir.²⁹ Masumiyetlerinin vurgulanmasından başka onların daima Allah'ın korumasında olduğu bilgisi de ayetlerde verilmiş, öksüz/ yetim olsalar dahi sahipsiz olmadıkları ve Allah'ın himayesinde oldukları özellikle vurgulanmıştır.³⁰

Böylesi güzel ve takdir edilen özelliklere sahip olan çocuğun eksik ve olumsuz yanları da ayetlerde vurgulanmıştır.³¹ İlgili ayetlerde çocuk; kendi kendine yetemeyen ve hayatını sürdürebilmek için başkasına muhtaç olan,³² canı nazik ve bedeni narin,³³ hastalandığında he-

¹⁸ Yar.38:9; 2.Kr.20:18.

¹⁹ Çık.10:2; Yas.14:9.

²⁰ Mat.18:4.

²¹ Eyü.20:10.

²² Zek.8:4-5.

²³ 1Ko.14:20.

²⁴ 2Ko.6:13.

²⁵ Mez.131:2.

²⁶ Mat.11:25; Luk.10:21.

²⁷ 2Yu.1:4.

²⁸ 2.Ta.6:16.

²⁹ Luk.18:16-17; Mar.10:13.

³⁰ Yer.49:11.

³¹ John T. Carroll, “Children in the Bible”, *The Child* 55/2 (April 2001), 121; Flavius Josephus, *Against Apion*, trans. John M. G. Barclay (Leiden: Brill Press, 2006), 10/202.

³² Ađ.2:19; 4:4.

³³ Eyü.33:25; Yar.33:13.

men gözünün ferî sönen³⁴ ve ölen,³⁵ ne kadar çok servete sahip olursa olsun büyüyünceye kadar birilerine bağlı olan köle,³⁶ düşmanların ve felaketlerin ilk zarar verdiği,³⁷ görülen rüya veya hissedilen korku sebebiyle daha doğmadan önce veya henüz kundakta iken tehdit unsuru kabul edilip ortadan kaldırılmak istenen³⁸ aciz bir varlık olarak lanse edilmiştir. Sahip olduğu bu eksikliklere ek olarak yaptığı yaramazlıktan ya da inanç noktasındaki bir eksikliğinden dolayı henüz baliğ olmadığı için sorumlu tutulmamış ve herhangi bir cezai yaptırıma muhatap kılınmamıştır.

1.2. Çocuğa Yapılan Nitelemeler

Çocuk kavramı *Kitab-ı Mukaddes*'te farklı kavramlarla irtibatlandırılarak değişik adlar altında anılmıştır. Örneğin Tanrı ile özdeşleştirilen İsrailoğulları için “Yaşayan Tanrı'nın Çocukları”,³⁹ İsa Peygamber için “Yahudilerin Kralı Olacak Çocuk”,⁴⁰ İshak'ın soyundan gelip Tanrı'nın vaadine uymuş olanlara ithafen⁴¹ kullanılan ve kendilerine “inanamlar” denen özel zümre için “Tanrı'nın Çocukları”,⁴² bir zamanlar batılın peşinde iken daha sonra hak yolunu bulanlar için “Işığın Çocuğu”,⁴³ yanlış işler yapan ve kardeşlerini sevmeyenler içinse “Şeytan'ın Çocukları”⁴⁴ gibi niteleme ve benzetmeler yapılmıştır.

Bunlara ek olarak çocuğa nispet edilen olumsuz ve kötü özelliklere göre de farklı nitelemeler yapılmıştır. O; inançsız ya da yoldan çıkmış insanlardan intikam almak veya onları cezalandırmak için zina neticesinde doğan,⁴⁵ Allah'ın yerine konulup tapılan diğer varlıklar için

³⁴ Eyü.17:5.

³⁵ 2Sa.12:18.

³⁶ Gal.4:1.

³⁷ 2.Kr.8:12; Hoş.10:14; Luk.23:28.

³⁸ Çık.1:16; Mat.2:13.

³⁹ Hoş.1:10.

⁴⁰ Mat.2:2.

⁴¹ Rom.9:7-8.

⁴² Yu.1:12.

⁴³ Ef.5:8.

⁴⁴ 1Yu.3:10.

⁴⁵ Hoş.1:2; 2:4;5:7; 9:12.

ateşe atılan ve kesilip kurban edilen,⁴⁶ farkında olmadan ya da cehaletlerinden dolayı Tanrı'ya küfredebilen,⁴⁷ kendisini doğru yola çağırana uymayan,⁴⁸ içine cin kaçabilen,⁴⁹ duyduğu her düşünce ve öğretilerden etkilenip, onların etkisiyle sağa sola savrulan,⁵⁰ arzu ve heveslerinin etkisiyle kalbi yanlışa hemen meyleden,⁵¹ insanlarla alay edip onları küçük düşüren,⁵² kıskançlık, mal mülk ve menfaat için kardeşleriyle dahi kavga eden ve onlara zarar verendir.⁵³

1.3. Çocuğun Eğitimi

Geleceğin teminatı ve ana babanın en büyük eseri olarak kabul edilen çocuğun yetiştirilmesine yönelik *Kitab-ı Mukaddes*'te birtakım tavsiyeler hatta emirler vardır. Çocuğun gelişme süreci, fiziki ve zihni yapısı göz önünde bulundurularak bazı konulara öncelik verilmiştir.⁵⁴ Bunlardan ilki çocuğun inanç noktasındaki eğitimidir.⁵⁵ Çocuk; evreni, yaratıcıyı, çevresini kısacası hayata dair her şeyi neden ve niçinleriyle birlikte sorgulamaya başladığı andan itibaren ana babanın ona öğretmesi gereken ilk şey, ataları Mısır'da Firavun'un kölesi iken sonsuz kudreti sayesinde onları oradan ve tutsaklıktan kurtaran Yüce Tanrı'nın çocuğa anlatılması ve tanıtılmasıdır.⁵⁶ Ardından, Tanrı'nın emir ve yasaklarına uyulması, onun rızasına aykırı davranmaktan sakınılması ve ondan korkulması gerektiğinin bilinci aşılmalıdır.⁵⁷ Bu esnada, ço-

⁴⁶ Hez.16:21; 23:37.

⁴⁷ Eyü.1:5.

⁴⁸ Hez.20:18.

⁴⁹ Mat.17:18.

⁵⁰ Ef.4:14.

⁵¹ Yar.8:21.

⁵² 2.Kr.2:23.

⁵³ Yar.37: 4,20; 42:4; Hak.11:2.

⁵⁴ Pascal Boyer- Sheila Walker, "Intuitive Ontology and Cultural Input in the Acquisition of Religious Concept", *Imagining the Impossible*, ed. Karl S. Rosengren (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 141.

⁵⁵ Simone A. de Roos vd., "Influence of Maternal Denomination, God Concepts, and Child-Rearing Practices on Young Children's God Concepts", *Journal For the Scientific Study of Religion* 43/4 (December 2004), 526; Jan Godfrey-Honor Ayres, *Who Made the Morning?* (Hertford: Anno Domini Publishing, 2012), 23-28.

⁵⁶ Yas.6:20-21.

⁵⁷ Yas.6:2.

çuğun hayatının her anında yani otururken, kalkarken, yataırken veya yürürken ona sürekli Tanrı'nın emir ve yasaklarından bahsedilerek onu aklından çıkarmaması sağlanmalıdır.⁵⁸ Rabbine olan imanını içselleştirmesi ve hayatına tatbik edebilmesi için bunları yapan ana babanın en çok dikkat etmeleri gereken şey anlattıklarını kendi hayatlarına da yansıtabilmeleridir. Çünkü bu hükümleri gelecek nesillere hem teorik hem de pratik açıdan taşıyacak olan onlardır.⁵⁹ Şayet ana babasının inancında ya da yaşantısında bir yanlışlık varsa bu, çocuklarını da doğrudan etkiler⁶⁰ ve netice itibarıyla hepsi birlikte gazaba uğrarlar.⁶¹ O halde büyükler hayat tecrübeleri ile çocukların geleceklerine ışık tutmalı ve kendi yaşadıklarından yola çıkarak dini, teoriden pratiğe aktarmalıdır. Böylece yeni nesillere Tanrı'nın varlığının hayatın her alanında görülebileceğini hissettirmelidirler.⁶² İşte o zaman ister zengin olsun ister fakir ister asil olsun ister garip ana babası tarafından doğru şekilde eğitilerek yaratıcısını iyi bilen ve onun istediği gibi bir hayat süren makbul insanlar olabilirler.⁶³

Çocuğa inanç noktasında gerekli eğitimi veren ana babaya düşen diğer bir görev de onu ahlaki ve ameli bakımdan da iyi bir şekilde yetiştirmektir. Bu sebeple çocuğun sahip olduğu kişilik, ahlak ve karakter özellikleri ana babasının da nasıl bir yapıya sahip olduğunun en açık göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁶⁴ Öyle ki bir idareci seçileceği zaman aday olan kişilerin çocuklarına bakarak aileleri hakkında hüküm dahi verilebilmektedir. Örneğin ayette; yöneticiliğe aday olan kimse-nin çocukları imanlı ise onu yetiştirenlerin iyi idareci olacağı, şayet yetiştirdiği çocukları rahatına düşkün ve asi bir yapıya sahiplerse onu yetiştirenlerin iyi bir idareci olamayacağına hükmedilmiştir.⁶⁵ Bu sebeple

⁵⁸ Yas.6:7.

⁵⁹ Yas.32:46; Mez.78:6.

⁶⁰ Yer.7:18.

⁶¹ Yer.13:14.

⁶² Yas.11:2.

⁶³ Mez.34:11; 49:2.

⁶⁴ Carroll, "Children in the Bible", 121; Ross M. Stolzenberg vd., "Religious Participation in Early Adulthood: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership", *American Sociological Review* 60/1 (February 1995), 84-85.

⁶⁵ Tit.1:6.

kutsal metinler ana babaya rehberlik de yapmıştır. Öncelikle çocuklara, doğru yolu bulmaları için ana babalarının sözünü dinlemeleri tavsiye edilmiştir.⁶⁶ Daha sonra çocuklarının güzel ve huzurlu bir hayata sahip olabilmeleri için ana babaların izlemeleri gereken yol şu şekilde tarif edilmiştir: Ana baba, çocuklarının nasıl bir hayata sahibi olmalarını istiyorlarsa kendileri de o şekilde yaşayarak rol model olmalı⁶⁷ ve yanlış ya da hata yaptıklarında cesaretlerini kırmamak için onları eleştirirken dahi incitici olmamalıdır.⁶⁸ Çocuğa yardımseverliğin ve paylaşmanın güzel bir haslet olduğu anlatılarak, öncelikle kendi aile ve akrabalarından başlamak üzere ihtiyacı olana yardım edip sahip çıkması, kendisine yapılan iyiliği unutmaması⁶⁹ ve verilen bir görevi yerine getirirken itiraz etmeyip etrafındaki insanlarla sürekli çekişmemesi gerektiği öğretilmelidir.⁷⁰ *Kitab-ı Mukaddes*'in genelinde ana babaya çocuğun yetiştirilmesinde bu görevler yüklenirken bazı ayetlerde baba ön plana çıkarılarak ona yukarıdaki vazifelere ek bazı sorumluluklar da verilmiştir. Bu ayetlerde çocuğun özellikle babasının uyarılarına kulak vermesi ve onu örnek alması istenirken;⁷¹ babanın da çocukları üzerinde gerekli otoriteyi sağlayarak sözünü dinletmesi, çocukların birbirlerine ve diğer insanlara karşı saygılı olmalarını sağlaması,⁷² yaptığı her işte evladını yüreklendirmesi, ona destek olması ve zor zamanlarında onu teselli etmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁷³

Şayet çocuk ana babasını dinlemiyorsa ve kendisine yapılan uyarıları dikkate almıyorsa böylesi asi ve kötü alışkanlıkları olan bir evladın düzelmesi için ebeveyni tarafından yaşanan yerin ileri gelenlerinden birinin yanına götürülmesi tavsiye edilmiştir. Şayet bu da sorunu çözmez ise çocuğun o şehirde yaşayan erkekler tarafından taşlanarak öldürülmesi dahi önerilmiştir.⁷⁴

⁶⁶ Ef.6:1.

⁶⁷ Yas.12:25-28; Özd.22:6.

⁶⁸ Kol.3:21.

⁶⁹ 1Ti.5:4.

⁷⁰ Flp.2:14-16.

⁷¹ Özd.4:1, 5.

⁷² 1Ti.3:4.

⁷³ 1Se.2:11-12.

⁷⁴ Yas.21:18-21.

Netice itibarıyla yarınların teminatı olan çocukların iyi bir şekilde yetiştirilmesinde asıl ve ilk görev ana babaya düşmektedir.⁷⁵ Çocuk iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edecek bedensel ve zihinsel seviyeye gelene kadar pek çok zahmet çekilse de doğru bir şekilde yetiştirilen çocuğun ana babası için en büyük nimet olduğu belirtilmiştir.⁷⁶ Şayet bunu tersi bir durum söz konusu olursa yani ana baba kendilerinin de dahil olduğu yanlış inanç ile çocuklarını da etkiler ve onlar da bu yanlış hizmet ederlerse sonuçta hepsi birlikte gazaba uğrayanlardan olacaklardır.⁷⁷

2. Kitab-ı Mukaddes'te Aile ve Çocuk

Çocuğun eğitimine çok önem veren *Kitab-ı Mukaddes* bunda tüm toplumu sorumlu tutarken önceliği aileye vermiştir. Ana baba ve çocuklardan oluşan bu çekirdek yapıdaki her bireye ayrı ayrı görev tanımlaması yapmış, bu vazifelerin yerine getirilip getirilmemesinin sebep olacağı sonuçlar hakkında da gerekli uyarılarda bulunmuştur.⁷⁸ Çocuğun aile, ailenin de çocuk üzerinde bu denli hakları olduğu ifade edildikten sonra taraflardan birinin yaptıklarından dolayı diğer tarafın sorumlu olup olmayacağı konusuna da değinilmiştir.

2.1. Anne ve Çocuk

Kitab-ı Mukaddes'te bereketin ve merhametin sembolü olarak ifade edilen annenin çocuğuyla olan ilişkisine dair ilginç tespitler yer almaktadır. Örneğin bir anne için evladı; onu dünyaya getirirken kendisine çok acı çektiren çocuk,⁷⁹ doğup da bağına şefkatle bastığı vakit,⁸⁰ kendisini dünyanın en mutlu insanı yapan varlıktır.⁸¹ Tabii ki bir anne

⁷⁵ Stephanus Jacobus du Toit, "God is: Children's Bibles and Bible Storybooks' Presentation of Religious Values", *Koers* 76/1 (June 2011), 120; M. Elaine Botha, *Metaphor and Its Moorings* (Bern: Peter Lang, 2007), 228.

⁷⁶ Ysa.7:15-16.

⁷⁷ Yer.7:18;13:14.

⁷⁸ Iris V. Cully, "A Theology of Children", *The Review & Expositor*, 80/2 (May 1983), 201; Adnan Selman, "Aile-Din İlişkisi ve Aile İçi Roller", *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Aralık 2018), 15.

⁷⁹ Yar.3:16.

⁸⁰ 1Se.2:7.

⁸¹ Yu.16:21.

için hayatının en yüce anlamı ve değeri olarak kabul ettiği çocuğa sahip olamamak ya da herhangi bir sebepten ötürü çocuğunu kaybetmek dünyanın en büyük acısı olarak tanımlanmaktadır.⁸²

Annesi için bu derece büyük bir öneme sahip olan çocuk da onu sıradan bir insan olmaktan çıkartıp çok yüce bir mevki olan analık makamına taşımaktadır. Kadının analık sıfatını almasına vesile olan çocuğun doğumunu takiben anne için birtakım yaptırımlar getirilmiştir. Örneğin hamile kadın erkek çocuk doğurmuşsa tıpkı adet günlerinde olduğu gibi yedi gün, kız çocuk doğurmuşsa da on dört gün kirli sayılır.⁸³ O kadının yeniden temiz olarak kabul edilebilmesi için yukarıda bahsi geçen sürelerin sonunda “yakmalık sunu”⁸⁴ olarak bir yaşındaki kuzunun, “günah sunusu”⁸⁵ olarak da bir güvercin ya da bir kumrunun adak olarak sunulması gerekmektedir.⁸⁶

2.2. Baba ve Çocuk

Ailedeki birlik ve otoritenin simgesi olan baba aynı zamanda, çocuk için de en önemli rehber ve her durumda sığınılacak limandır. Babalık sıfatını aldıktan sonra hayatın yükünü ve sorumluluğunu daha fazla omuzlarında hissetmeye başlayan erkek, bu vakitten sonra evladının maddi ve manevi açıdan en güzel şekilde yetişmesinin birinci dereceden sorumlusu haline gelmiştir. Çünkü artık o sıradan bir insan değil çocuğu için rol modeldir. Ailesini her türlü tehdit ve tehlikeden korumak için var gücüyle mücadele edendir. Tabi bu esnada etrafa karşı her ne kadar gaddar ve zalim olsa ya da görünse dahi kendi evladına karşı merhametlidir.⁸⁷

⁸² Yer.18:21.

⁸³ Lev.12:2,5.

⁸⁴ Musa Peygamber tarafından Sina Dağı'nda başlatılmış bir âdet olup, yaratıcıyı memnun etmek ve günahlardan arınmak maksadıyla diğer sunulardan farklı olarak hayvanın tamamının yakılması şeklinde gerçekleştirilen en önemli sunudur. Ayrıca bu sunu esnasında Tanrı'yı hoşnut edecek güzel koku verecek tahıl türü şeylerin yakılması da gerekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Lev.1:2-17; 6:8-13; Say.28:1-8.

⁸⁵ Bazen bireyin bazense toplumun genelinin işlemiş olduğu bir kusurdan dolayı, suçun kefareti olarak hayvan sunumudur. Bu hayvanın hayvanının türü sununun gerçekleştirilme amacına göre farklılık gösterebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Lev.6:24-30;16:1-34.

⁸⁶ Lev.12:6.

⁸⁷ Luk.11:13.

Bir baba için soyunun devamı anlamına gelen evladının istikbali ayrı bir öneme sahip olduğu için ona hem dünyevi hem de uhrevi bakımdan iyi bir eğitim vermesi gerekmektedir. Bu amaçla evladını yetiştirirken onu Allah'ın emirlerine uygun şekilde büyütmeli ve çocuğunu terbiye etmeye çalışırken hiddetli davranıp onu kızdırıp gücendirecek şeyler yapmaktan kaçınmalıdır.⁸⁸ Çocuk da babasının bu iyi niyetine karşılık gündelik işlerinde babasına yardım etmeli ve gücü yettiğinde ona destek olmalıdır.⁸⁹

2.3. Ana Baba ve Çocuk

Kitab-ı Mukaddes'te çocuğun anne ve babasıyla olan ilişkisine ayrı ayrı değinilen ayetler olduğu gibi ana babayı birlikte muhatap alan çok sayıda ayet de mevcuttur. Karı kocanın tam anlamıyla aile olmasına vesile⁹⁰ olan çocuk aynı zamanda ana babaya hüznü de mutluluğu da yaşatan birey olarak tanımlanmaktadır.⁹¹ Onun sayesinde eşler arasında huzurun, muhabbetin, sadakatin arttığı⁹² ve daha da önemlisi doğumun ardından analık vasfını kazanan kadının gerek evinde gerekse toplumda daha değerli bir konuma geldiği özellikle vurgulanmaktadır.⁹³

Çocuğun nasıl yetiştirileceğine dair ana babaya birtakım öğütler veren kutsal metinlerde dikkat çekici bazı tespitlere de yer verilmiştir.⁹⁴ Örneğin çocuğuna olan muhabbetinden dolayı ona gereğinden fazla sevgi gösterip onu çok fazla şımartan ana babanın bu aşırı ilgilerinin ileride başlarına bela olacağı,⁹⁵ arkadaş seçiminin önemli olduğu ve yanlış arkadaşların hem çocuğa zarar vereceği hem babasının başına bela olacağı ve onu utandıracığı⁹⁶ hem de çocuğunun düşüncesiz dav-

⁸⁸ Ef.6:4.

⁸⁹ Flp.2:22.

⁹⁰ Yar.30:3.

⁹¹ 2Sa.12:22-23.

⁹² Yar.29:31-34.

⁹³ Yar.30:20.

⁹⁴ Carroll, "Children in the Bible", 121-122; Thomas Wiedemann, "Adults and Children in the Roman Empire", *Classical Philology*, ed. Bradley Keith (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 86/260; Philo, *On the Decalogue: On the Special Laws*, trans. F. H. Colson (Cambridge: Harvard University Press, 1937), 2/240.

⁹⁵ Özd.29:21.

⁹⁶ Özd.13:19; 18:7.

ranılarından dolayı annesinin üzüleceği ifade edilmiştir.⁹⁷ Bu sebeple ana baba, evladını ne kadar severse sevsin yaptığı yanlış karşısında onu uyarmalı hatta gerekirse dayak dahi atmalıdır. Bu durum o an için belki ana babayı ve evladı üzse bile o çocuğun gelecekte daha bilinçli ve düzgün bir karakter sahibi insan olmasını sağlayacak pedagojik bir bilgi olarak verilmiştir.⁹⁸

Ailenin en yeni üyeleri olan çocukların ana babaları için ne anlama geldiğine dair *Kitab-ı Mukaddes*'te farklı anlatımlara rastlanmaktadır. Bunlardan bir kısmında çocuk mutluluğun ve huzurun sebebi olarak gösterilirken bir kısmında da hüüzün ve kaygının nedeni olarak ifade edilmiştir.⁹⁹ Çocuğa yüklenen bu vasıfları taşıdıkları olumlu ve olumsuz anlamlara göre sınıflandıracak olursak:

Ana babanın gözünde çocuk; kendi canlarından ve mallarından daha kıymetli¹⁰⁰ ve değerli olan,¹⁰¹ onları hayata bağlayan yaşam kaynağı,¹⁰² her ne olursa olsun ona karşı hissettikleri sevgi ve merhametlerinde eksilme olmayan,¹⁰³ sırf mutluluğu ve iyiliği için her türlü fedakârlıkta bulunulan yegâne varlıktır.¹⁰⁴ Çocuğa bu denli kıymet veren ana baba için diğer insanların yapılabilecekleri en güzel temenni ise onların çocuğunun çocuğunu görmesini dilemektir.¹⁰⁵

Ana babasının gözünde ve gönlünde bu kadar önemli bir konuma sahip olan çocuk onların yarınlarının da teminatıdır.¹⁰⁶ Çünkü çocuk; etrafa karşı ailenin güç ve zenginliğinin göstergesi,¹⁰⁷ sahip olunan malın, mülkün ve vatanın mirasçısıdır.¹⁰⁸ Onlara bir şey olduğunda hayatlarında yarım kalan veya gerçekleştiremedikleri şeyleri yerine getirecek ve

⁹⁷ Özd.10:1; 15:20.

⁹⁸ Özd.29:15.

⁹⁹ Zuck, *Precious in His Sight: Childhood and Children in the Bible*, 11.

¹⁰⁰ Yar.32:11.

¹⁰¹ Neh.5:5.

¹⁰² Yar.44:30-31.

¹⁰³ Mez.103:13.

¹⁰⁴ 1Kr.3:26.

¹⁰⁵ Mez.128:6.

¹⁰⁶ Carroll, "Children in the Bible", 122.

¹⁰⁷ Neh.9:23-24; Mez.155:14.

¹⁰⁸ Yar.15:3; 1.Ta.28:8.

geride bıraktıklarına sahip çıkacak olan vârisidir.¹⁰⁹ Bu sebeplerden dolayı ana baba, hem kendi yokluklarında çocuklarını çaresiz bırakmamak hem de onların yarınlarını garantiye almak her türlü plan ve hazırlığı yaparak gerekli maddi tedbiri almalıdırlar. Aileyi bu konuda zorunlu kılan *Kitab-ı Mukaddes* aynı konuya çocuğun penceresinden baktığında, gelecekte onun ana babası için herhangi bir birikim yapmasına gerek duymamış,¹¹⁰ kısacası maddi konularda sorumluluğu aile içinde sadece ana babaya yüklemiştir. Fakat tüm bunları bir tarafa koyan *Kitab-ı Mukaddes*, ana babanın evladına karşı en önemli vazifesi olarak; onu yedirip içirmek ve maddi ihtiyaçlarını gidermeyi değil ona kendisini yediren, içiren, tüm ihtiyaçlarını gideren ve büyüten kişilerin her ne kadar kendileriymiş gibi gözükse de aslında tüm bunları yapanın Allah olduğunu anlatmak ve benimsetmek olduğunu özellikle vurgulamıştır.¹¹¹

Ana babası için böylesi yüce ve saf hislerin kaynağı olan çocuğun da onlara karşı birtakım sorumlulukları vardır. Çocuk; öncelikle ailesine sahip çıkmalı ve toplumdaki statüleri, maddi durumları, fiziksel yapıları, kültürel seviyeleri ne olursa olsun onlarla gurur duymalı,¹¹² yaşadıklarını eğip bükmeden ve gizlemeden olduğu gibi onlara aktarmalı,¹¹³ yaşadıkları sıkıntıları hafifletmeli ve desteğini esirgememeli,¹¹⁴ üzüntülerini paylaşıp dertlerine ortak olmalı,¹¹⁵ gücü yettiğinde onların arzu ve isteklerini yerine getirmelidir.¹¹⁶ Şayet bunları yerine getirip, ana babasının sözünden çıkmayan ve saygısında kusur etmeyen çocuğun; hem Allah'ın hoşnutluğunu kazanacağı¹¹⁷ hem ilerleyen yaşlarında diğer insanlar tarafından hürmet göreceği hem de uzun ömürlü olacağı açıkça ifade edilmiştir.¹¹⁸

Buraya kadarki kısımda çocukla ana babası arasındaki ilişkinin olumlu

¹⁰⁹ 1Kr.13:31.

¹¹⁰ 2Ko.21:14.

¹¹¹ Mez.71:17.

¹¹² Özd.17:6.

¹¹³ 1Kr.13:11.

¹¹⁴ Yar.5:29.

¹¹⁵ Yar.4:25.

¹¹⁶ 1Kr.13:13.

¹¹⁷ Kol.3:20.

¹¹⁸ Ef.6:3.

ve güzel yönlerinden bahsettik. Şimdi de bu ilişkinin olumsuz ve hoş olmayan yanlarına bakacak olursak: Çocuk; yaşadığı maddi ve manevi sıkıntılardan dolayı ana babası için en büyük üzüntülerin sebebi,¹¹⁹ birçok sıkıntı ve zorlukla büyütüp yetiştirmene rağmen nankörlük edip başkaldıran,¹²⁰ babasına saldırıp anasını kovan ve onlar için en büyük utanç vesilesi olan,¹²¹ yaptığı yanlış ve kötülükler ile hem ailesi hem de toplum için büyük tehdit oluşturmaktadır.¹²² İşte böylesi olumsuz davranışları sergileyen çocuk için hayırsız evlat nitelemesini yapan *Kitab-ı Mukaddes*, ana babanın bir çocuk sahibi olmayı ne kadar çok isterse istesin mutlaka evladın hayırlısını dilemesini ve şayet o evlat hayırsız olursa hiç olmamasının çok daha iyi olacağını belirtmiştir. Çünkü hayırsız evlat ana babaya hayatın her anını zehir ederken hiç doğmayan veya ölen çocuğun sadece hoş bir anı ya da heves olarak kalacağını ifade etmiştir.¹²³ Bu konuyla alakalı olarak da çocuğunun yaptıklarından dolayı mahcup olan ana babanın saçlarını kazıtarak, toplum içinde kel akbabalar gibi gezdikleri örneğini vermiştir.¹²⁴

2.4. Ana Baba ve Ataların Geçmişte Yaptıklarından Dolayı Çocuğun Sorumluluğu

Kitab-ı Mukaddes'te atalarından gördüğü ve öğrendiği gibi yaşayıp, inanan çocuğun,¹²⁵ ana babasının ya da geçmişlerinin yaptıklarından dolayı sorumlu olup olmayacağına dair net bir yaklaşım tarzı olduğundan söz edemeyiz. Bazı ayetlerde her insanın yaptığından sorumlu olduğu belirtilmesine rağmen bazı ayetler de atalarının yaptıklarının cezasını çocuklarının çekeceğinden bahsedilmektedir.

Öncelikle herkesin kendi yaptığından kendisinin sorumlu olacağına vurgu yapılan ayetlere bakacak olursak, bu ayetlerde çocuk veya büyük olduğuna bakılmaksızın her insan bir birey olarak kabul edilmiş ve yaptığı işin sorumluluğu tamamen kendisine ait kılınmıştır. Bu sebeple ne

¹¹⁹ Yar.44:22.

¹²⁰ Yşa.1:2.

¹²¹ Özd.19:26.

¹²² Yşa.1:4.

¹²³ Vaiz 6:3-6.

¹²⁴ Mika 1:16.

¹²⁵ 2.Kr.17:41.

babaların çocuklarının günahlarından ne de çocukların babalarının günahlarından dolayı sorumlu tutulacağı, herkesin kendi günahının cezasını çekeceği ifade edilmiştir.¹²⁶ Hatta bu konuyla alakalı olarak *Kitab-ı Mukaddes*'te “Babaların yediği koruktan dolayı çocukların dişleri kamaşmayacak” şeklinde bir tabir dahi kullanılmıştır.¹²⁷ Netice itibariyle ana babaları yanlış yolda olsalar bile onların çocuklarının, akılları sayesinde doğru yola girip o hatalardan uzaklaşarak, inançlı insanlar olarak yaşamaları muhtemeldir.¹²⁸

Bu yaklaşım tarzının tam tersi şekilde insanlara, bir işe başlamadan önce yapacakları işin sonuçlarını iyice düşünmeleri ve yaptıklarından dolayı kendileri olmasa bile en sevdiklerinin acı çekip cezalandırılacağı uyarısı da yapılmıştır. Konuya dair çocuğun; atalarının veya ana babasının geçmişteki inanışlarından, Allah'ın emrine karşı gelmelerinden ve işledikleri günahlardan dolayı sorumlu tutulup¹²⁹ sorgulanacağı¹³⁰ ve neticesinde cezalandırılacağı açıkça beyan edilmiştir.¹³¹ Atalarının geçmişte işledikleri suçların kefareti olarak çocuğun; tutsak edilebileceği,¹³² sürgüne gönderilebileceği¹³³ veyahut da Allah tarafından gönderilen bir salgın veya afet neticesinde acı içinde ölebileceği ifade edilmiştir.¹³⁴ Bu ceza ve azabın şiddetiyle ana babaların evlatlarını, evlatların da ana babalarını gözlerini kırpmadan feda edecekleri¹³⁵ hatta kendi evlatlarının etlerini dahi acımadan yiyecek kadar vahşileşecekleri belirtilmiştir.¹³⁶

3. Aile ve Çocuğa Yönelik Tavsiyeler

Kitab-ı Mukaddes'te “Süleyman Peygamber'in Öğütleri” başlıklı bölümdeki ayetler genele hitap eder gibi gözükmekteyse de buradaki asıl

¹²⁶ Yas.24:16; 2.Kr.14:6.

¹²⁷ Yer.31:29.

¹²⁸ Yas.23:8.

¹²⁹ Çık.20:5; Say.14:18,33.

¹³⁰ Yeşu 4:6,21; Yer.32:18; 36:31; Yas.6:20.

¹³¹ Hoş.4:6.

¹³² Yas.20:10-14.

¹³³ Yas.28:41.

¹³⁴ Va.2:23; Yas.29:22,77.

¹³⁵ Ağı.4:10; Hez.5:10; Mat.10:21.

¹³⁶ Yas.28:54-55.

muhataplar ana, baba ve çocuklardır. Bu öğütleri şu şekilde özetleyebiliriz:

Ana babaya düşen evladını iyi bir şekilde yetiştirmektir. Bunun için de yapmaları gereken ilk şey çocuklarını cehaletin ağına düşmeyecek şekilde bilgiyle donatmaktır. Burada sahip olunması istenen bilgi iki türdür: “ebedi bilgi” ve “dünyevi bilgi”. Birincisi olmadan ikincisi bir işe yaramaz. O halde asıl bilgiye sahip olmanın yolu ebedi olandan geçer ki işte o bilginin kaynağı Allah,¹³⁷ temeli de Allah korkusudur.¹³⁸

Ebedi bilgiye sahip olduktan sonra dünyevi bilgiyi elde etmek için yapılması gereken şey ise etrafındaki insanlardan bazılarının verdikleri öğüt ve tavsiyeleri dinlemektir. Bu insanların kim olduğuna dair soruya *Kitab-ı Mukaddes*'te şu şekilde açıklık getirilmiştir: “Babanın ve annenin uyarılarına kulak ver, çünkü bunlar ileride sana hem değer hem de güzellik katacak,¹³⁹ başta öğretmenlerin olmak üzere seni eğitenlerin sözlerine ve uyarılarına kulak ver,¹⁴⁰ güvendiğin ve doğru bildiğin insanların tavsiyelerine dikkat et ve onları dinle”.¹⁴¹ Ancak bunları yerine getiren çocuğun; bilgili, terbiyeli, idrak sahibi, doğru, adil ve sağduyulu olabilmesi mümkündür.¹⁴²

Çocuğun bilgiye sahip olması kadar onu doğru şekilde kullanabilmesi de önemlidir. Bu sebeple çocuk, edindiği bilgiyi her şart ve durumda kullanabilecek şekilde yetiştirilmelidir. Bu hususta onun aklından çıkarmaması gereken en önemli tavsiyede şudur: Hayat iyilik ve kötülükleriyle insana birçok sürpriz hazırlamıştır. Her ne olursa olsun bireye düşen; hayatı boyunca tüm kalbiyle Allah'a güvenmek ve sığınmak,¹⁴³ yaptığı hiçbir işte Allah'ı aklından çıkarmamak ve onun buyruklarını hafife almamaktır.¹⁴⁴ Nefsine zor gelse bile kötülerin ve zalimlerin karşısında yıkılmadan ve pes etmeden dimdik durmak, sığı-

¹³⁷ Özd.2:6.

¹³⁸ Özd.1:7.

¹³⁹ Özd.1:7.

¹⁴⁰ Özd.5:13.

¹⁴¹ Özd.3:21.

¹⁴² Özd.1:1-7.

¹⁴³ Özd.3:5.

¹⁴⁴ Özd.3:6,11.

nacağı en yüce makamın ve kendisini kötülüklerinden koruyacak en kudretli varlığın Allah olduğunu aklından çıkarmamaktır.¹⁴⁵ İşte tüm bu olumsuzluklar karşısında bile Allah'a olan inancını kaybetmeyip, gereğini yerine getiren çocuk akıllıdır.¹⁴⁶

Kitab-ı Mukaddes'te çocukken sahip olunan huy ve sergilenen davranışların gelecekte onun nasıl bir insan olacağını ipuçlarını verdiği bilgisinden yola çıkılarak bu dönemin önemine vurgu yapılmış,¹⁴⁷ özellikle çocuk ve gençlerin yapmaları ve yapmamaları gereken birtakım davranışlardan bahsedilerek çeşitli öğütler verilmiştir. Öncelikle onların etraflarındaki insanlara dikkat etmeleri önerilerek; kötü arkadaşlardan uzak durmaları,¹⁴⁸ kaba ve zalim insanlara özenip onlara benzemeye çalışıp onlarla dostluk etmemeleri tavsiye edilmiştir.¹⁴⁹ Ardından ellerindekiyle yetinip hakkı olmayana göz dikmemeleri,¹⁵⁰ insanlara karşı büyülenmeyip aksine onları sevip saymaları ve aldatan değil güvenilen olmaları,¹⁵¹ büyülenerek başkalarının zararını kâr sayanın aslında kendisinin zarar edeceği gerçeğini bilmeleri¹⁵² ve yalan yere şahitlik etmeyip insanlar arasında bozgunculuk yapmamaları,¹⁵³ zulüm ve yalandan uzak durup hakikatin peşinden gitmeleri,¹⁵⁴ karşılık beklemeden iyilik yapmaları,¹⁵⁵ kendilerine kötülük etmeyen insanlara karşı kötülük düşünmemeleri,¹⁵⁶ başkalarına muhtaç olmamak için daha çok çalışarak kimseye yük olmamaları özellikle önerilmektedir.¹⁵⁷

Sonuç

Tüm dinlerde ve toplumlarda olduğu gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleri ile bunların mensupları için de çocuk, değerli bir varlık ola-

¹⁴⁵ Özd.3:25.

¹⁴⁶ Özd.18:7.

¹⁴⁷ Özd.20:11.

¹⁴⁸ Özd.1:13-16.

¹⁴⁹ Özd.3:31.

¹⁵⁰ Özd.1:19.

¹⁵¹ Özd.3:3.

¹⁵² Özd.1:18.

¹⁵³ Özd.6:16-19.

¹⁵⁴ Özd.4:23-27.

¹⁵⁵ Özd.3:27.

¹⁵⁶ Özd.3:30.

¹⁵⁷ Özd.6:6.

rak kabul edilmiştir. Sahip olduğu bu değerın yanında onun yaşından kaynaklı tecrübesizliği, akli melekelerini tam olarak kullanamaması, arzu ve heveslerinin peşinden düşüncesizce gidebilmesi, gereğinden fazla cesaret ve öz güven sahibi olması gibi eksiklikleri onu aciz hale getirmektedir. Onun bu aciziyetini bir hata ya da kusur olarak görme-yen *Kitab-ı Mukaddes*, insanın fitratından kaynaklı bu eksikleri giderme görevini başta ana baba olmak üzere tüm topluma vermiştir. Bu görevlendirmeyi yaptıktan sonra da bir kenara çekilmeyerek onlara rehber olması amacıyla birçok öğüt vermiş ve gerekli yönlendirmeleri de yapmıştır. O aynı zamanda çocuğun ailesi ya da yaşadığı toplumla sürdürdüğü ilişkide bir nevi pedagojik rehberlik yapmaktadır. Birtakım kıssalar ve örneklerle süslediği tavsiyelerinin sonucunda ortaya çıkacak olan durumun sorumlularıyla ilgili olarak da gerek dünyevi gerek uhrevi mükâfat veya cezalardan da açıkça bahsetmiştir.

Çocuğu ana babasının gözbebeği ve en kıymetlisi olarak niteleyen *Kitab-ı Mukaddes*, aile içindeki ilişkinin nasıl olması gerektiğine değinmiştir. Gereğinden fazla gösterilecek sevgi ve şefkatin zamanla çocuk için de ana baba için de sıkıntılı bir hal alabileceğinden bahsetmiştir. Birbirleri için büyük kıymete sahip olan aile bireylerinin yaptıklarından, ebeveynlerin veya evlatların sorumlu olup olmadığı konusu ise birçok ayette geçmiş olmasına rağmen net bir yanıt bulamamıştır. Bazı ayetlerde her bireyin kendi yaptığından sorumlu olacağından bahsedilmekteyken bazı ayetlerde ise ana babanın yaptığından -hiçbir müdahalesi olmasa bile- çocuk sorumlu tutulmuş ve cezalandırılacağı açıkça beyan edilmiştir. Net olmayan bu yaklaşım tarzı çocukları Tanrı'nın korumasındaki masum ve saf varlıklar olarak ifade eden anlayış ile çocukların Hıristiyan inancına göre "asli günah"tan dolayı günahkâr olarak doğduğu düşüncesiyle de tezatlık arz etmektedir.

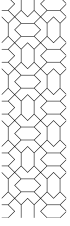
Netice itibarıyla ana babası için bugünlerin neşesi, hanelerin huzur kaynağı olarak görülen çocuklar, istikbalde farklı statü ve rollere sahip büyükler olarak toplumda yer alacaklardır. Geleceğin mimarı olacak çocukların yetiştirilmesinde anahtar rol sahibi olan ana baba, evlatlarının maddi ve manevi eğitiminde birinci dereceden sorumlu tutulmuş-

tur. Gösterilen ilgi, sabır ve harcanan çabanın neticesinde ortaya çıkan durumdan dolayı çocuğun kendisinin, ailesinin ve toplumun olumlu ya da olumsuz anlamda bir dönüt alacağı haberini veren *Kitab-ı Mukaddes* bu meşakkatli vazifede insanları yalnız bırakmamış, vermiş olduğu öğütler ile onlara ışık tutmuştur.

Kaynakça

- Aktu, Yahya. "Levinson'un Kuramında İlk Yetişkinlik Döneminin Yaşam Yapısı". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 8/2 (2016), 162-176. <https://doi.org/10.18863/pgy.12690>
- Botha, M. Elaine. *Metaphor and Its Moorings*. Bern: Peter Lang, 2007.
- Boyer, Pascal - Walker, Sheila. "Intuitive Ontology and Cultural Input in the Acquisition of Religious Concept". *Imagining the Impossible*. ed. Karl S. Rosengren. 130-156. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Bunge, Marcia J. vd. (ed.). *The Child in the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Carroll, John T. "Children in the Bible". *The Child* 55/2 (April 2001), 121-134. <https://doi.org/10.1177/002096430005500202>
- Cinpolat, Salih. "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi". *Dini Araştırmalar* 20/51 (Haziran 2017), 137-152. <https://doi.org/10.15745/da.325117>
- Cully, Iris V. "A Theology of Children". *The Review & Expositor* 80/2 (May 1983), 201-210. <https://doi.org/10.1177/003463738308000204>
- de Roos, Simone A. vd. "Influence of Maternal Denomination, God Concepts, and Child-Rearing Practices on Young Children's God Concepts". *Journal For the Scientific Study of Religion* 43/4 (December 2004), 519-535. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2004.00253.x>
- du Toit, Stephanus Jacobus. "God is: Children's Bibles and Bible Storybooks' Presentation of Religious Values". *Koers* 76/1 (June 2011), 119-136. <https://doi.org/10.4102/koers.v76i1.9>
- Erikson, Erik H. *Identity and the Life Cycle. Selected Papers*. New York: International Universities Press, 1959.
- Godfrey, Jan - Ayres, Honor. *Who Made the Morning?*. Hertford: Anno Domini Publishing, 2012.

- Gürses, İbrahim – Kılavuz, M. Akif. “Erikson’un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 155-159.
- Hollander, Harm W. “A Children’s Bible or the Bible for Children?”. *The Bible Translator* 37/4 (October 1986), 420-425. <https://doi.org/10.1177/026009438603700404>
- Josephus, Flavius. *Against Apion*. Volume 10. trans. John M. G. Barclay. Leiden: Brill Press, 2006.
- Katar, Mehmet. *Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslam’da Tövbe*. Ankara: Andaç Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kutsal Kitap*. Erişim 31 Aralık 2020. <https://kutsal-kitap.net/index.html>
- Lockyer, Herbert. *All the Children of the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1970.
- O’Brien, Julia M. “Children”. *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*. ed. Julia M. O’Brien. 25-60. Oxford and New York: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acref:obso/9780199836994.001.0001>
- Philo. *On the Decalogue: On the Special Laws*. Volume 2. trans. F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1937.
- Selman, Adnan. “Aile-Din İlişkisi ve Aile İçi Roller”. *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Aralık 2018), 13-20.
- Sherman, Henry A. - Kent, Charles Foster. *The Children’s Bible*. North Charleston: Createspace Independent Publishing, 2015.
- Stolzenberg, Ross M. vd. “Religious Participation in Early Adulthood: Age and Family Life Cycle Effects on Church Membership”. *American Sociological Review* 60/1 (February 1995), 84-103. <https://doi.org/10.2307/2096347>
- Taylor, Margaret vd. *The Bible and Children*. London: The British Council of Churches Publishig, 1988.
- Wiedemann, Thomas. “Adults and Children in the Roman Empire”. *Classical Philology*. ed. Bradley Keith. 86/258-263. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Zuck, Roy B. *Precious in His Sight: Childhood and Children in the Bible*. Michigan: Baker Books, 1996.



YENİ AHİT'TE VAAZ VE VAİZLİK

Sermon and Preaching in the New Testament

Harun Dündar Karahan

Dr., T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
Ankara / Türkiye

*Presidency of the Republic of Turkey Presidency of Religious Affairs
Ankara / Turkey*

harundundarkarahan@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-4360-8521.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Mart/March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Haziran /June 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 Sayfa/Pages: 279-306

Atıf / Citation: Karahan, Harun Dündar. Yeni Ahit'te Vaaz ve Vaizlik [*Sermon and Preaching in The New Testament*]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 19 (Haziran/June 2021): 279-306.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.892023>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Harun Dündar Karahan**).

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

Öz

Vaaz bütün dinlerde dinin akide, ahlak, emir ve yasaklarını inananlarına tebliğ etmek için en önemli araçlardan bir tanesidir. Dinlerin mensupları dinlerine ait bilgileri ve ahlaki öğretileri sadece okuyarak değil, aynı zamanda vaazlar aracılığıyla da öğrenmişlerdir. Bu bağlamda Hıristiyanlık'ta da vaaz, dinin anlaşılmasında ve anlatımında büyük bir öneme sahiptir. Her ne kadar Yeni Ahit'te doğrudan vaaz ile ilgili çok fazla bilgi bulunmasa da tarihi süreç içerisindeki uygulamaları ile Hıristiyanlık vaaz ve usulü ile ilgili olarak geniş bir müktesebata sahip olmuştur. İsa, sadece kendisi vaaz etmemiş, aynı zamanda havarilerini de vaaz etmek için görevlendirmiştir. Hıristiyanlık'ta vaaz, referanslarını Kutsal Kitap'tan alan, Kutsal Kitap'ı tefsir mahiyetinde açıklama ve izahları içeren bir hitabet türüdür. Vaaz görevi bütün Hıristiyan mezheplerince 325 İznik Konsili ile birlikte uygulanmasına karar verilmiştir. Vaizlik görevi Katoliklik ve Ortodoksluk'ta piskopos, papaz gibi ruhban sınıfı tarafından yerine getirilirken, Protestanlık'ta ise din adamı sınıfındaki kişilerin dışındakiler tarafından da icra edilmektedir. Bu çalışmamızda Hıristiyanlık'taki vaaz ve vaizlik kültürünü mezheplerin bakış açısından ziyade Yeni Ahit bağlamında incelemeye çalıştık. Zira Yeni Ahit vaaz ve vaizlikte metotla ilgili zengin bir materyal sunmaktadır. Genellikle vaaz ve vaizlikle ilgili müktesebat zaman içerisindeki uygulamalar ile ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yeni Ahit, Vaaz, Vaizlik, Vaiz, Hıristiyanlık, Hitabet.

Abstract

Preaching is one of the most important tools in all religions to communicate the aqidah, morality, Commandments and prohibitions of religion to its believers. Members of religions learned the knowledge and moral teachings of their religion not only by reading, but also through sermons. In this context, preaching in Christianity is also of great importance in the understanding and expression of religion. Although there is not much information about direct preaching in the New Testament, with its practices in the historical process, Christianity has had a wide understanding of preaching and procedure. Jesus not only preached himself, but also commissioned his apostles to preach. In Christianity, preaching is a type of oratory that takes its references from the Bible and includes explanations and explanations of the Bible in the nature of exegesis. It was decided that the preaching mission should be carried out by all Christian denominations together with the 325 Council of Nicaea. In Catholicism and Orthodoxy, the duty of preaching is performed by the clergy, such as the Bishop, the priest, while in Protestantism it is performed by those other than those in the clergy class. In this study, we tried to examine the culture of preaching and preaching in Christianity in the context of the New Testament, rather than from the point of view of denominations. Because the New Testament offers a rich material on the method in preaching and preaching. Often related to preaching and preaching, the practice emerged over time.

Keywords: The History of Religions, New Testament, Sermon, Preaching, Preacher, Christianity, Oratory.

Giriş

Hıristiyanlık'taki vaaz anlayışı ile ilgili yaptığımız saha taramasında din felsefesi alanında Hülya Çetin tarafından “Hz. İsa'nın dağdaki vaazının Hıristiyanlık açısından incelenmesi” konulu doktora çalışmasının olduğu tespit edilmiştir. Konu üzerine dinler tarihi alanında ülkemizde herhangi bir akademik çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Konu, Prof. Dr. Kürşad Demirci tarafından *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde “Vaaz” (Diğer Dinlerde) maddesi ile ele alınmıştır. Fakat Hıristiyanlık gibi ciddi bir vaaz geleneğine ve literatürüne sahip olan bir dinin diğer dinlerle birlikte sadece birkaç paragraf ile değerlendirilmesi elbette yeterli değildir. Halbuki konuyla ilgili Batı dünyasında bir kısmı kaynakçada da geçen çok ciddi çalışmalar söz konusudur. Hıristiyan dünyasında birçok araştırmanın ve müktesebatın olduğu vaaz konusunun sadece bir makede anlatılması elbette ki mümkün değildir. Bizler bu çalışmamızda Hıristiyanlık'taki *vaaz* ve *vaizlik* konusunu Yeni Ahit bağlamında ele almaya çalıştık. Amacımız bundan sonra detaylı araştırma yapacak olanlara ışık tutmak ve bu konuya dikkatleri çekmektir. Çalışmamızın vaaz ve vaizlik konusunda karşılaştırmalı dinler tarihi alanında da çalışma yapacak olanlara katkı sunmasını beklemekteyiz.

Hıristiyanlık'ta *vaaz* Tanrı'nın ihtişam ve bilgeliğini akıllı insana aktarmasını, Yeni Ahit'in kalıplarını günün gerçekliği ve İsa-Mesih'in hakikati bağlamında harmanlayarak tüm yönleri ile anlatmayı ifade eder.¹ 20. yüzyılın Hıristiyan vaizlerinden Martyn Llyod (1899/1981): “Benim için vaaz işi en yüksek, en büyük ve en kutsal iştir” demiştir.² O, bu sözlerle vaaz etme sevincini ve mutluluğunu dile getirmiştir.

Hıristiyan vaaz kültürünün modelini İsa'nın dağdaki vaazı,³ Petrus'un,⁴ Pavlus'un⁵ ve Stephan'ın konuşması⁶ oluşturmaktadır.

¹ Nathaniel March Wright, *The Viceregal Homiletic: An Appropriation of g.k. Beale's Christian Viceregency For Theological Consideration Of Christian Preaching* (London: Middlesex University Supervised at the London School of Theology, 2018), 3.

² Martyn Lloyd, Jones, *Preaching and Preachers* (London: Zondervan Publishing House 1971), 9.

³ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995), Mt.5:7.

⁴ Elç. 2:14-40.

⁵ Elç. 20:7.

⁶ Elç. 7:1-53.

II. yüzyıldan VI. yüzyıla kadar devam eden patristik literatürde Origen (184/253), Tertullian (155/220), Melito of Sardis (-/180), Jerome (347/420), Chrysostome (347-407), Nazianlı Gregory, Augustine (354/430), Ambrosia (340/397), Papa Gregory (540/604) vaaz çeşitlerine ve konularına yönelik oldukça zengin materyaller vardır. İznik Konsili'nden (325) sonra vaaz yaygın bir şekilde tabrik edilmeye başlamıştır. Özellikle 8. yüzyılda Şarlıman siyasal ideolojisini anlatmak ve yaymak için kilise vaazlarını düzenlemiş ve pazar günü yapılan vaazları pazar ayininde mecburi hale getirmiştir. Hıristiyan mezheplerine göre vaaz, kilise ayinleri ve bazı ritüellerin (ölüm, evlilik vs.) temel bir parçası olarak devam etmektedir. Bu görev Katoliklik'te ve Ortodoksluk'ta piskopos, papaz gibi ruhban sınıfına aittir. Protestanlık'ta ise bu konuda diğer mezheplerden farklılık söz konusu olup din adamı sınıfının dışındakiler tarafından da bu görev icra edilebilmektedir.⁷

Hıristiyanlık vaaz ve vaizlik üzerine zengin müktesebata sahip bir dindir. Bununla birlikte Yeni Ahit'te bize vaaz konusunda çok fazla şey sunulmamaktadır. Fakat tarihi süreç içerisinde vaaz ve içeriği konusunda Hıristiyan kültürü içerisinde ciddi bir müktesebat din adamları ve kilise geleneği içerisinde oluşmuş ve bu konuda bazı yöntemler din adamları tarafından tavsiye edilmiştir.⁸ İnsanlara iyi haberi ve İsa-Mesih'in kurtarıcılığını anlatmak gibi ana başlıklar altında vaazların verilmesi salık verilir.⁹ Vaftizci Yahya'nın tutuklanmasından sonra İsa ve seçtiği havarileri Celile'de vaaz etmeye başlamıştır. Yeni Ahit'te bu durum şöyle ifade edilmektedir: “Yahya'nın tutuklanmasından sonra İsa, Tanrı'nın Müjdesi'ni duyura duyura Celile'ye gitti. Zaman doldu diyordu, Tanrı'nın Egemenliği yaklaştı. Tövbe edin, Müjde'ye inanın!”¹⁰ Başka bir yerde ise İsa'nın vaaz faaliyetleri şöyle geçmektedir:

⁷ Kürşad Demirci, “Vaaz” (Diğer Dinlerde), *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/407-409.

⁸ “Bunları kardeşlere öğütlersen, imanın ve izlediğin iyi öğretinin sözleriyle beslenmiş olarak Mesih İsa'nın iyi bir görevlisi olursun. Kutsallıktan yoksun kocakarı masallarını reddet. Kendini Tanrı yolunda eğit. Bedeni eğitmenin biraz yararı var; ama şimdiki ve gelecek yaşamın vaadini içeren Tanrı yolunda yürümek her yönden yararlıdır. Bu güvenilir ve her bakımdan kabule layık bir sözdür.” (1. Ti. 6:10).

⁹ Journeyonline.ministry, “The Meaning of Preaching”, (Erişim: 2 Nisan 2020).

¹⁰ Mar. 1:14,15; Mat. 4:17, 23; Luk. 4:14-21, 8/1.

İsa, dağa çıkarak istediği kişileri yanına çağırdı. Onlar da yanına gittiler. İsa bunlardan on iki kişiyi yanına bulundurmak, Tanrı sözünü duyurmaya göndermek ve cinleri kovmaya yetkili kılmak üzere seçti. Seçtiği bu on iki kişi şunlardır: Petrus adını verdiği Simun, Beni-Regeş, yani Gök Gürültüsü Oğulları adını verdiği Zebedi'nin oğulları Yakup ve Yuhanna, Andreas, Filipus, Bartalmay, Matta, Tomas, Alfay oğlu Yakup, Taday, Yurtsever Simun ve İsa'ya ihanet eden Yahuda İşkariot.¹¹

Yeni Ahit'te geçen bu ifadeler bağlamında İsa, özellikle Snotik İncillerde vaaz eden, Tanrı'nın vahyini tebliğ ve izah eden bir peygamber konumundadır.¹² İsa sadece havarilerini göndermekle kalmamış aynı zamanda onlara nasıl vaaz etmeleri gerektiğini ve halkın arasında nasıl davranmalarını de anlatmıştır.¹³ Eski Ahit, Tanrı'nın buyruklarını, kurallarını ve ilkelerini insanlara anlatılmasını Tanrı'nın bir emri olarak izah eder.¹⁴ Aynı şekilde Rab, Harun'a "Kutsalla bayağı olanı, kirliyle temizi birbirinden ayırt etmelisiniz. Rab'bin Musa aracılığıyla İsrail halkına bildirdiği bütün kuralları onlara öğretmelisiniz" diye emretmiştir.¹⁵ Kısaca vaaz etmek Tanrı'nın bizzat Eski Ahit'te tavsiye ettiği bir yöntemdir.¹⁶ Vaaz her ne kadar İsa ile bitmiş gibi gözükse de, bu faaliyet Kutsal Ruh'un verdiği inayet ile devam etmektedir. Yani vaazın nihai etkisi Kutsal Ruh ile devam etmektedir. Nitekim Tanrı'nın merhame-ti bu şekilde tecelli etmektedir. Vaaz Tanrı'nın sözünün ve merhamet antlaşmasının insanlığa bir ilanıdır.¹⁷

¹¹ Mar. 3:13-19.

¹² Mat. 21:10, 11; Mar. 6:4; Luk. 4:24. Konuyla ilgili ayrıca bk. Ramazan Adıbelli, *Katolik Din Adamı Alfred Loisy'nin Yeni Ahit Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 88.

¹³ Mar. 6:7-13.

¹⁴ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995), Yas. 6:1-9; "Öyle ki, gelecek kuşak, yeni doğacak çocuklar bilsinler, onlar da kendi çocuklarına anlatsınlar, Tanrı'ya güven duysunlar, Tanrı'nın yaptıklarını unutmasınlar, O'nun buyruklarını yerine getirsinler." (Mez. 78:6,7); Hez. 44:23.

¹⁵ Lev. 10:8-11.

¹⁶ Filip Roger De Cavel, *The Preacher as 'First Listener' Calling as a Source of Authority within the Flemish Evangelical Preaching Tradition* (United Kingdom: Durham University, Department of Theology and Religion, Durham, 2019), 9.

¹⁷ William Gerald, *Preaching And Theology In Scotland In The Nineteenth Century: A Study Of The Context And Content Of The Evangelical Sermon* (England: New College, The University Of Edinburg, Phd, 1968), 10.

1. Tanrı'nın Sözü Olarak Vaaz

Esasen Hıristiyanlık bir söz dini olarak da bilinir.¹⁸ Bu sebeple söz'e yapılan atıf ve söz'ün anlatılması büyük öneme sahiptir. Şüphesiz ki bu söz'ün tebliğinin en önemli vasıtası vaazdır. Yeni Ahit'te Tanrı'nın sözünün niteliklerine ayrıca vurgu yapılır. Tanrı'nın sözünün bizatihi çok güçlü olduğu ifade edilir. Vaiz bu gücü kullanan kişidir. Mamafih Tanrı sözünün yaratıcı bir gücü vardır: "Tanrı, ışık olsun diye buyurdu ve ışık oldu."¹⁹ Tanrı'nın sözü kâinatı yönetici niteliktedir: "Yeryüzüne buyruğunu gönderir, sözü çarçabuk yayılır. Yapağı gibi kar yağdırır, kırağıyı kül gibi saçar. Aşağıya iri iri dolu savurur. Kim dayanabilir soğuşuna? Buyruk verir, eritir buzları, rüzgârını estirir, sular akmaya başlar. Sözünü Yakup soyuna, kurallarını, ilkelerini İsrail'e bildirir."²⁰ Tanrı'nın sözü bütün sözlerin üstünde ikna edici bir özelliğe sahiptir:

"Düşü olan peygamber düşünüyü anlatsın; ama sözümü alan onu sadakatle bildirsin. Buğdayın yanında saman nedir ki?" diyor Rab. Benim sözüm ateş gibi değil mi? Kayaları paramparça eden balyoz gibi değil mi? Rab böyle diyor."²¹ Yine Tanrı'nın sözünün bir diğer özelliği de mutlaka hedefine ulaşması ve amacını mutlaka yerine getirmesidir: "Gökten inen yağmur ve kar, toprağı sulamadan, yeri yeşertmeden, çiftçiye tohum, yiyene ekmek vermeden nasıl göğe dönmezse, ağızından çıkan söz de öyle olacaktır. Bana boş dönmeyecek, istemimi yerine getirecek, yapması için onu gönderdiğim işi başaracaktır."²²

Yuhanna İncili, "Başlangıçta Söz (logos) vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı." ifadeleri ile başlayarak Söz ile İsa-Mesih arasındaki ilişkiye ve birbirinden ayrılmaz iki parça olduklarına vurgu yapar. Vaaz aynı zamanda, İsa-Mesih'te açıklanan Tanrı'nın sözünün açığa çıkmasını ifade eder. Zira Yeni Ahit'te İsa-Mesih "Tanrı'nın Sözü" olarak ifade edilir.²³ Nasıl ki tüm yaratılma hadisesi Tanrı'nın bir sözü ile

¹⁸ Hıristiyan kelimesinin anlamı ve kökeni için bk. Özlem Topcan, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hinduizm'de Kadın* (Ankara: Berikan Yayınları, 2018), 47.

¹⁹ Yar. 1:3.

²⁰ Mez. 147:15-19.

²¹ Yer. 23:28, 29.

²² Yşa. 55:10,11.

²³ Yu. 1:1.

gerçekleşti ise, insanın Mesih'teki yeniden yaratılışı da Tanrı'nın sözü vasıtasıyla olacaktır.²⁴ Burada İsa-Mesih, Tanrı'nın sözü ile beraber zikredilir. Zira Yuhanna'da da ifade edildiği gibi Söz İsa'da bedenleşmiştir. Tanrı'nın Yeni Ahit'teki sözü ile İsa-Mesih arasında herhangi bir ayırım gözetilmemiştir. Tanrı kendi sözünde var olmayı seçmiştir.²⁵

Tanrı eski zamanlarda peygamberler aracılığıyla birçok kez çeşitli yollardan atalarımıza seslendi. Bu son çağda da her şeye mirasçı kıldığı ve aracılığıyla evreni yarattığı kendi Oğluluyla bize seslenmiştir. Oğul, Tanrı yüceliğinin parıltısı, O'nun varlığının öz görünümüdür. Güçlü sözüyle her şeyi devam ettirir. Günahlardan arınmayı sağladıktan sonra, yücelerde Ulu Tanrı'nın sağında oturdu.²⁶

Kısaca *Söz'e* yapılan bu vurgu aynı zamanda sözün gücüne ve anlatılmasına da vurgu yapmaktadır. Bu anlatım faaliyeti ise vaazlarla gerçekleşmektedir. Bu manada Hıristiyanlık'ta vaaz büyük önem kazanmaktadır. Tanrı'nın söz'ü ne kadar kıymetli ise bu söz'ü anlatan vaizlik mesleği de o kadar önemli kabul edilmektedir. Bu sebeple Tanrı'nın sözünü anlatan vaiz, gücünü yine Tanrı'nın sözünden almaktadır. Zira bu durum şöyle ifade edilir: "Tanrı'nın söz'ü diri ve etkilidir, iki ağızlı kılıçtan daha keskindir. Canla ruhu, ilikle eklemeleri birbirinden ayıracak kadar derinlere işler; yüreğin düşüncelerini, amaçlarını yargılar."²⁷

2. Retorik Sanatının Vaazlara Etkisi

Hıristiyanlık'ta vaaz, kökeni antik çağlara dayanan retorik sanatına çok şey borçludur.²⁸ Retorik, kanıtlarla inandırma sanatıdır.²⁹ Başka bir ifade ile retorik, hitabet sanatıdır. Aristoteles (MÖ 384-322) iyi bir konuşma için tüm ayrıntıları ele almıştır. Aristoteles, konuşmalarda üç

²⁴ "O, yarattıklarının bir anlamda ilk meyveleri olmamız için bizleri kendi isteği uyarınca, gerçeğin bildirisiyle yaşama kavuşturdu." (Yak. 1:18).

²⁵ Yu. 1:1-3.

²⁶ İbr. 1:1-3.

²⁷ İbr. 4:12.

²⁸ Samuel Talbot Logan Jr., *The preacher as rhetorician, Preaching: The Preacher and Preaching in the Twentieth Century* (Hertfordshire: Evangelical Press, 1986), 303.

²⁹ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 19.

tür inandırma tarzından bahseder. Bunlar; *ethos*, hatibin konuşması ile karakter ve uyumunu ifade eder. Konuşmacının dinleyicilerin gözündeki imajıdır. *Pathos*, konuşmacı tarafından dinleyiciyi belirli bir ruh haletine geçirebilmedir. Bu manada iyi bir hatip konuşmacıdan aldığı geri bildirimlere göre konuşmasını şekillendirebilmelidir. Yani *pathos* dinamik ve duygusal bir süreci ifade eder. *Logos*, Aristoteles'e göre iyi ve güzel bir konuşma, hatibin karakterinden veya dinleyicilerin duygularını etkilemekten ibaret olmamalıdır. Zira *logos* konuşmadaki mantık ve kanıtlara dayanmalıdır.³⁰

Retorik, belirli kitleleri belirli durumlarda bilgilendirmek, ikna etmek veya motive etmek için yazarların veya konuşmacıların kapasitelerini incelemeyi amaçlamaktadır.³¹ Bir hitabet şekli olarak retorik, ilk başlangıç yıllarından bu yana önemli ölçüde gelişmiş ve değişim göstermiştir. Çağlar boyunca, retorik çalışması ve öğretimi, zamanın ve mekânın belirli gerekliliklerine uyarlanarak gelişmiştir.³² Retorik, Antik Yunan'da, özellikle hukuki ihtilaflarda, hatiplerin ikna taktiklerini geliştirmek üzere sivil bir sanat olarak başlamış, MÖ 600'lerde Sofistler olarak bilinen filozoflar okulundan neş'et etmiştir. Demostenes (MÖ 384/322), Lysias (MÖ 445/380), Socrates (MÖ 470/399) ve Gorgias (Platon) (MÖ 428/427-348/347) bu dönemin meşhur hatiplerindendir. Bu sanat daha sonra Orta Çağ boyunca üniversitelerde öğretilmiştir.³³ Retorik daha sonra Orta Çağ'da dini konuşmalar için bir araç olarak kullanılmıştır. Özellikle Augustin (354/430) Orta Çağ'da Hıristiyan retorik sanatı üzerinde çok güçlü bir etki yaratmış ve kilisedeki dinleyicileri etkilemek için retorik sanatının kullanılmasını gerektiğini savunmuştur.³⁴

³⁰ Ahmet Çadırcı, "Retorik-Aristoteles" *Hukuk Gündemi* (2010), 91-93; Detaylı bilgi için bk. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995).

³¹ Richard Yong vd., *Rhetoric: discovery and change* (New York: Harcourt Brace & World, 1970).

³² George Alexander, George Kennedy, *Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Tradition* (A.B.D: Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1999).

³³ Thomas Conley, *Rhetoric in the European Tradition* (A.B.D: University of Chicago Press, 1990); George Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric* (A.B.D: Princeton University Press, 1994).

³⁴ *Wayback Machine*, "Rhetoric", (Erişim: 9 Nisan 2020).

3. Hıristiyan Literatüründe Vaaz İçin Kullanılan Kelimeler

Yeni Ahit'te vaaz verme anlamında birçok kelime kullanılmaktadır. Burada en çok kullanılan kelimeleri ve ne anlam ifade ettiklerini ele alarak devam etmeye çalışacağız.

Homilitik Yunanca *homilia* kelimesinden türemiş ve daha sonra Hıristiyan ibadetinin bir parçası haline gelmiştir.³⁵ Dini retoriğe ait ilkelerin vaaz³⁶ sanatına uygulanması veya dini bir konunun kompoze edilmiş şekli olarak da kabul edilir. *Homilitik*, 19. yüzyıldan bu tarafa özellikle Almanya'da pastoral teolojinin bir dalı olarak yerini almıştır.³⁷ Yale Üniversitesinden Lyman Beecher (1775/1863) homilitiğe'e vurgu yapılmasına ve öne çıkmasına vesile olmuştur.³⁸ Bu sanatı uygulayana "vaiz" denir. *Homilitik* tarzındaki vaazlar ahlaki öğütlerden çok Yeni Ahit'i açıklayıcı tarzda hazırlanmış konuşmalardır.³⁹ Klasik vaazlarda retorik ön planda olmakla birlikte homilitik'te düz açıklama söz konusudur. Giriş kısmı vaaz gibi dikkat çekici cümlelerden oluşmamaktadır. Hıristiyanlık'ta hem normal vaaz hem de *homilitik* vaaz, aynı anda devam etmiştir. *Homilitik* vaaz özellikle Orta Çağ'da yaygın olan bir vaaz türüdür. Fakat bu vaaz türü Hıristiyanlığın başından itibaren kullanılan bir vaaz çeşididir. Bu türde yapılan vaaz basit ve kolay anlaşılabilir olma özelliğine sahiptir.⁴⁰ *Homilitik* vaaz, referanslarını Kutsal Kitap'tan alan, Kutsal Kitap'ı tefsir mahiyetinde açıklama ve izahları içeren vaaz çeşididir.⁴¹ *Homilitik*, Hıristiyan müjdesinin (tebliğinin) temelleri, sorunları

³⁵ Patrick Beecher, "Homily", *Catholic Encyclopedia*, (Erişim: 16 Nisan 2020).

³⁶ Kelime vaaz olarak resullerin işlerinde kullanılır: "Sonra yukarı çıkıp ekme bölü ve yemek yedi. Gün doğuncaya dek onlarla uzun uzun konuştu, sonra oradan ayrıldı." (Elç. 20:11).

³⁷ Beecher, "Homily".

³⁸ Chisholm Hugh, "Homiletics", *Encyclopedia Britannica* (England: Cambridge University Press, 1911), 16/644.

³⁹ İsa, büyüdüğü Nasıra kentine geldiğinde her zamanki gibi Şabat Günü havraya gitti. Kutsal Yazılar'ı okumak üzere ayağa kalkınca O'na Peygamber Yeşaya'nın kitabı verildi. Kitabı açarak şu sözlerin yazılı olduğu yeri buldu: "Rabb'in Ruhu üzerimdedir. Çünkü O beni yoksullara Müjde'yi iletmek için meshetti. Tutsaklara serbest bırakılacaklarını, körlere gözlerinin açılacağını duyurmak için, ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak ve Rabb'in lütfu yılını ilan etmek için beni gönderdi." Sonra kitabı kapattı, görevliye geri verip oturdu. Havradakilerin hepsi dikkatle O'na bakıyordu. İsa, "Dinlediğiniz bu yazı bugün yerine gelmiştir" diye konuşmaya başladı. (Luk. 4:16-22).

⁴⁰ Beecher, "Homily".

⁴¹ Demirci, "Vaaz" (Diğer Dinlerde), 42/407-409.

ve kurallarını tartışan pratik teolojinin bir parçasıdır. Aynı zamanda *homiletik*, vaaz hazırlama, inceleme ve vaaz etme eylemlerini de içine alan geniş bir perspektifi de ifade etmenin yanında Hıristiyanların günlük hayatlarındaki temel sorunlarını ele alan bir vaaz türüdür.⁴²

Yeni Ahit'te “vaaz” anlamında kullanılan bir diğer kelime ise Yunanca *kerygma* kelimesidir. Bu kelime Yunanca κηρύσσω *kērússō* fiiliyle ilgili olup, kelime tam anlamıyla “bir müjdecî olarak ağlamak veya ilan etmek”⁴³ ve “vaaz etmek” anlamında kullanılır.⁴⁴ Yine söz konusu kelime “İsa Mesih aracılığıyla kurtuluşun”⁴⁵ apostolik ilanı” olarak da tanımlanır.⁴⁶ Bazı Hıristiyan teologlar bu terimi, erken kilisenin İsa hakkındaki sözlü geleneğinin çekirdeği anlamına geldiğini ifade etmektedirler.⁴⁷ *Kerygma* kelimesi İngilizcedeki *preaching* kelimesi ile benzer anlamlara gelmektedir.⁴⁸ *Kerygma*'nın konusu ise İsa Mesih'tir.⁴⁹ Bununla birlikte Yunanca bir kelime olan *kerygma* kelimesi Yeni Ahit'te çok sık kullanılmamaktadır. Bunun yerine Hıristiyan mesajını ifade eden *evangelion* kelimesi kullanılır.⁵⁰

Kerygma teolojide teknik bir terim olarak da kullanılmakla birlikte vaftiz edilmeden önce vaftiz edilen bir kişiye verilen bildiriye ifade eder. Bugün *kerygma* genellikle Yeni Ahit'in vaazını ifade eder. Özellikle, İsa Mesih'in ölümü ve dirilişi ile ilgili konuları⁵¹ anlatan vaaz türüdür.⁵² *Kerygma* aynı zamanda hem Yeni Ahit'i anlatmak, hem de İsa'nın

⁴² Jan Peter Grevel, *Die Predigt und ihr Text Grundzüge einer hermeneutischen Homiletik* (Deutschland: Neukirchen-Vluyn, 2002), 256.

⁴³ Mat. 3:1.

⁴⁴ *Educalingo*, “kerygma”, (Erişim: 10 Nisan 2020).

⁴⁵ Bruno Forte, “Kerygma II. Systematisch-theologisch”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Walter Kasper (Freiburg: Herder, 1996), 1409–1410.

⁴⁶ Detaylı bilgi için bk. Andrew Messmer, “The Apostolic Kerygma And The Apostles Creed: A Study In Compatibility”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 62/4 (2018), 373–381.

⁴⁷ Wikipedia, “Kerygma”, (Erişim: 3 Mart 2020).

⁴⁸ James Lan Hamilton McDonald, *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message* (England: Cambridge University Press, 2004), 1.

⁴⁹ 1.Ko. 1:23.

⁵⁰ McDonald, *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*, 4.

⁵¹ Luk. 4:18-19.

⁵² *Educalingo*, “kerygma”.

haç'ta tekrar dirilişini ilan etmek anlamında kullanılmaktadır.⁵³ *Kerygma* bazen Yeni Ahit'i anlatmak yerine Mesih'i anlatmak için şu şekilde kullanılmıştır:⁵⁴ Gerçi kimi Mesih'i kıskançlık ve rekabetle, kimiye iyi niyetle duyuruyor."⁵⁵ "Filipus, Samiriye Kenti'ne gidip oradakilere Mesih'i tanıtmaya başladı."⁵⁶ *Kerygma* terimi Papa Francis tarafından Apostolik Teşvik Evangelii Gaudium'da⁵⁷ da altı çizilerek kullanılmaktadır. *Kerygma*'da önemli olan sağlam bir inanç bilgisinden ziyade, "Tanrı'nın kurtarıcı sevgisini"⁵⁸ derinleştirerek anlatmaktır. Bu sebeple vaiz yakınlıkla, diyalogla, sabırla ve insanları kınamadan nezaketle insanlarla meşgul olmalıdır.⁵⁹ İlan görevi ise sadece kilisede görev yapanların değil tüm Hıristiyanlarındır.⁶⁰

Vaaz anlamında kullanılan kelimelerden bir tanesi de *preaching* kelimesidir. Vaaz verme sanatı ve bu yolla yapılan din hizmetine verilen addır. Dini ve ahlaki konularda verilen tavsiyeleri içeren bir konuşmadır. Latince *peadica* kelimesinden gelmektedir.⁶¹ *Preaching*, gerçeğin anlatılmasını ifade eden bir iletişim türüdür. Bu iletişimin ise doğruluk ve karakter olmak üzere iki özelliği vardır. Burada ilahi bilgilerin insani karakter ve özelliklerle açığa çıkartılması söz konusudur.⁶² Yeni Ahit'te vaaz etmek demek müjdenin ilanı ve iyi haberlerin anlatılması anlamlarına gelmektedir.⁶³ İlk zamanlarda vaazın kapsamı dar bir şekilde ele

⁵³ Michael Theobald, "Kerygma I. Biblisch-theologisch", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Walter Kasper (Freiburg: Herder, 1996), 5/1406-1409, 1408.

⁵⁴ 1.Ko. 1:12.

⁵⁵ Flp. 1:15.

⁵⁶ Elç. 8:5.

⁵⁷ Papa Francis'in dünyada İncil'i vaaz etmek üzerine 24 Kasım 2013'te yayımladığı ilk apostolik bildirisidir. Detaylı bilgi için bk. Klaus Krämer, Klaus Vellguth, *Evangelii Gaudium- Stimme der Weltkirche* (TheEW 7) (Freiburg: Herder, 2015); Martin Obermeyer, "Der Geist ist aus der Flasche: Stellungnahme zur Exhortatio, Evangelii Gaudium von Papst Franziskus", *Mitgliederzeitschrift des Verbandes Katholischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer und Gemeindefereferentinnen und Gemeindefereferenten im Kirchendienst*, 2, 24, 2014.

⁵⁸ Rom. 10:13-15.

⁵⁹ Papst Franziskus, *Evangelii Gaudium (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194)* (Bonn: herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2013).

⁶⁰ Ottmar Fuchs, "Kerygmantik", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Walter Kasper (Freiburg: Herder, 1996), 1411.

⁶¹ *Dictionary*, "Preaching", (Erişim: 18 Nisan 2019).

⁶² Journeyonline.ministry, "The Meaning of Preaching".

⁶³ Tanrı'nın ve dirilerle ölüleri yargılayacak olan Mesih İsa'nın önünde, O'nun gelişi ve egemenliği

alınmış ve sadece İsa'nın da dediği gibi İsrailoğullarının “kaybolmuş koyunları” için yapılıyordu.⁶⁴ Fakat daha sonra vaazın kapsamı genişletilerek bütün inananları kapsamıştır.⁶⁵

Martureo kelimesi de vaaz anlamında kullanılmaktadır. Yunanca bir kelime olan *martureo*, tanık olmak, tanıklık etmek, ilahi vahye muhatap olana şahitlik etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁶ Kelime gerçek kanıtlara dayanan ikna edici bir tanıklığı içermektedir. “Tanrı'nın gönderdiği Yahya adlı bir adam ortaya çıktı. Tanıklık amacıyla, ışığa tanıklık etsin ve herkes onun aracılığıyla iman etsin diye geldi. Kendisi ışık değildi, ama ışığa tanıklık etmeye geldi.”⁶⁷ Vaftizci Yahya böyle bir tanıktı. Kutsal Kitap'ta bu kelime 70 defa geçmektedir.⁶⁸

Vaazı ifade eden bir diğer kelime ise Yunanca bir kelime olan *dialegomai*'dir. *dialegomai* “diyalog kurmak” anlamına gelir. Kelime karşılıklı görüş alışverişini içeren bir etkileşim türüdür. Monoloğun tam tersidir. Bu iletişimde de karşılıklı bir öğrenme söz konusudur. Bu sebeple bu kelimeyi de vaaz anlamına gelen kelimeler başlığı altında ele alabiliriz. Kelime aynı zamanda Kutsal Kitap'ın insanlara anlatılmasını ve onları bu konuda ikna etmeye yönelik bir anlamı da içermektedir.⁶⁹ Bu kelime Kutsal Kitap'ta birkaç yerde geçmektedir.⁷⁰

Yunanca bir kelime olan *katengello* kelimesi de vaaz anlamına gelen kelimelerdendir. Kelime yetkili bir kişinin tam bir yetkiyle Kutsal Kitap'ı anlatmasını ifade eder. Aynı zamanda cesurca konuşma anlamına da gelir.⁷¹ Kelime Yeni Ahit'te birkaç yerde geçmektedir.⁷²

Kutsal Kitap'ta imanın ve birtakım ahlaki öğretilerin anlatılması için *didaskein* kelimesi de kullanılmaktadır. “İsa, on iki öğrencisine bu buy-

hakki için sana buyuruyorum: Tanrı sözünü duyur. Zaman uygun olsun olmasın, bu görevi sürdür. İnsanları tam bir sabırla eğiterek ikna et, uyar, isteklendir. (2Ti. 4:2).

⁶⁴ İsa, “Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim” diye yanıtladı. (Mat. 15:24). Ayrıca bk. Elç. 11:19.

⁶⁵ Journeyonline.ministry, “The Meaning of Preaching”.

⁶⁶ Biblestudytools, “Martureo”, (Erişim: 9 Şubat 2020).

⁶⁷ Yu. 1:6-8, 15, Elç. 1:8, 5/32, 14/3.

⁶⁸ Journeyonline.ministry, “The Meaning of Preaching”.

⁶⁹ Journeyonline.ministry, “The Meaning of Preaching”.

⁷⁰ Elç. 17:2, 17, 18:4.

⁷¹ Journeyonline.ministry, “The Meaning of Preaching”.

⁷² Elç. 15:36, 17:3, 13:38.

rukları verdikten sonra onların kentlerinde öğretmek ve Tanrı sözünü duyurmak üzere oradan ayrıldı.”⁷³ Bunlarla birlikte vaaz etmek anlamında *gnôrizein*, öğretmek anlamında *kêrussein* gibi kelimeler de Kutsal Kitap'ta vaaz etmek anlamında kullanılmıştır.⁷⁴

4. Vaazda Amaç

Yapılan her bir vaaz faaliyeti bir amaca yöneliktir. Yeni Ahit'te vaazın birinci amacının Tanrı'yı memnun etmek olduğu ifade edilir. “Çağrımız yalana ya da kirliliğe dayanmıyor; bunun hileli bir yönü de yoktur. Tersine, Tanrı tarafından Müjde'yi emanet almaya layık görüldüğümüz için, insanları değil, yüreklerimizi sınavan Tanrı'yı hoşnut edecek biçimde konuşuyoruz. Bildiğiniz gibi, hiçbir zaman pohpohlayıcı sözlerle ya da açgözlülüğü örten bir maskeyle gelmedik. Tanrı buna tanıktır. İnsanlardan –ne sizden ne başkalarından– gelecek övgünün peşinde de değildik.”⁷⁵

Bu ifadeler esas amacı çok açık bir şekilde vurgulamaktadır. Esasında yapılan her bir vaaz, peygamberlerin yaptığı tebliğ faaliyetinin bir uzantısı olarak ele alınabilir. Nihayetinde her ne kadar peygamberler bu görevi insanlara yönelik yapmış olsalar da asıl sorumluluk duydukları varlık Tanrı'nın kendisidir.

Vaazların hem bilgi boyutu hem de duygu boyutları vardır. Fakat yapılan vaazın amacı sadece salt bir bilgi aktarımı değildir. Salt bilgi aktaran vaiz, insanlar tarafından “bilgiçlik taslayan” biri olarak da algılanabilir. Vaaz vermek yüce bir amaca hizmet ettiği için sadece salt bir bilgi vermeyi amaçlamaz. Nitekim Kutsal Kitap'ta bu konuyla ilgili yer alan ifadeler şöyledir: “Kendini bilge biri olarak görme, Rab'den kork, kötülükten uzak dur.”⁷⁶ Kendilerini bilge görenlerin, akıllı sananların vay haline.”⁷⁷

⁷³ Mat. 11:1, Mar. 4:1, 6/2, 6/34, 8/31; Luk. 6:6; Yu. 7:35; Elç. 1:1, 2:4, 14:18, 5:28; 1Ti. 2:12; İbr. 5:12.

⁷⁴ Jay Jensen, “Revelation, Concept of”, *The New Catholic Encyclopedia* (Washington: Gale / Cengage Learning, 1967), 12/ 438.

⁷⁵ 2. Se. 2:3-6.

⁷⁶ Özd. 3:7.

⁷⁷ Yşa. 5:21.

Pavlus, Timoteos'a vaizliğin içerik ve amacını şöyle izah eder: Çünkü Tek Tanrı ve Tanrı ile insanlar arasında tek aracı vardır. O da insan olan ve kendisini herkes için fidye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır. Uygun zamanda tanıklık budur. Ben bunun habercisi ve elçisi atandım –gerçeği söylüyorum yalan söylemiyorum– uluslara iman ve gerçeği öğretmeye atandım.⁷⁸

Pavlus, amacının insanlara gerçeği ve hakikati öğretmek olduğunu söyler. Bu gerçek ise İsa'nın tanıklığının insanlara duyurulmasıdır. Diğer bir amacının ise Yeni Ahit'in insanlara duyurulması olduğunu söyler.⁷⁹

Vaazın amaçlarından bir tanesi de Hıristiyan kurtuluş öğretisini insanlara anlatmaktır. Dinlerin hemen hemen hepsinin kurtuluş doktrinleri vardır. Tanrı'nın insanı kurtarma gayesi Âdem'in günah sebebiyle cennetten çıkarılması ile başlamış ve insanlık tarihinin tamamını içine almıştır.⁸⁰ Bu anlamda Hıristiyanlık da kendine özgü kurtuluş doktrini olan bir dindir.⁸¹ Hatta Hıristiyanlık tarihi bütünüyle bir kurtuluş tarihi olarak da kabul edilir.⁸² *Sozein* kelimesi ile ifade edilen kurtuluş doktrini Yeni Ahit'te de birçok yerde geçmektedir.⁸³ Hıristiyanlık'ta kurtarıcı denildiği zaman birinci figür Tanrı'dır.⁸⁴ Kurtuluşun ikinci önemli şahsiyeti İsa-Mesih olmakla birlikte üçüncü önemli figürü ise Kutsal Ruh'tur.⁸⁵

Vaaz, Mesih'in mikrokozmosda tekrar canlandırılmasıdır. Mesih'in şeytan ve günah karşısındaki zaferi ve kurtarılmış insanın yüceliği va-

⁷⁸ 1Ti. 2:5-7.

⁷⁹ 1Ko. 1:1-5.

⁸⁰ Eugene Leo Peterman, "Redemption", *New Catholic Encyclopedia* (Washington: by. The Catholic University of America, Gale / Cengage Learning, 1967), 12/144.

⁸¹ Harun Dündar Karahan, *Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı* (İstanbul: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 121.

⁸² Abdimuhammet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesinde Azizlik* (Ankara: Berikan Yayınları, 2013), 101.

⁸³ Mar. 8:25, 10:22, 9:21-22, 14:30, 14:36, 24:13, 27:40, 42, 49; Mar. 3:4, 5:23, 28, 34, 6:56, 10:52, 15:30-31; Yu. 3:17, 4:22, 42, 12:27, 47; Luk. 6:9, 7:3, 7:50, 8:36, 8:48, 50, 17:19, 18:42, 19:9, 10, 23:35, 37, 39; Elç. 2:21, 36, 40,47, 4:9, 12, 5:31, 11:14, 13:26, 15:1, 11.

⁸⁴ Luk. 1:47, 1:69-78, 2:3, 3:6.

⁸⁵ Thomas Buchanan Kilpatrick, "Salvation (Christian)", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: 1951), 11/129.

azlar ile vurgulanır.⁸⁶ Kurtuluş doktrininin en önemli özelliklerinden birisi de gerçek kurtuluşun İsa-Mesih'in ikinci defa gelmesi ile gerçekleşecek olmasıdır. Pavlus, İsa-Mesih'in çarmıhta ölümünden sonra yeniden dirildiğini ve ilahi âleme yükseldiğini ifade etmiştir. Bu şekilde Mesih ilk görevini yerine getirmiştir.⁸⁷ İlk görevinde insanlara günah, hukuk ve ölümün köleliği altında olduklarını hatırlatmış ve onlara kurtuluş yolunu öğretmiştir. Fakat İsa-Mesih'in gerçek görevi gelecekte dünyaya kurtarıcı olarak geldiğinde bitecektir.⁸⁸

Günümüzde vaaz, Mesih'in ikinci defa gelişi ile Tanrı'nın kurtarıcı prensibinin insanlara anlatılmasını ifade eden bir misyonu yerine getirmektedir. Bu anlamda vaizin söyledikleri sadece yaşadığı çağına hitap etmesinin ötesinde gelecekte gerçekleşecek olan kurtuluşu da ifade etmelidir. Kutsal Kitap'ın gerçekleri ifade ettiğini insanlara söylemelidir.⁸⁹ Esasında bu kurtuluş doktrini Âdem ve Havva'dan Eski Ahit peygamberlerine, oradan da Hıristiyanlığa geçen geniş bir yelpaze sunmaktadır.⁹⁰ Bu bağlamda vaaz, Tanrı'nın insanın kurtuluşu için eylem ve fiillerini anlatmaktadır. Kısacası Hıristiyan vaazının en önemli kaygısı insanı hem bugün için hem de gelecekte İsa-Mesih ile gerçekleşecek kurtuluşla tanıştırmaktır.⁹¹ Herkes bu kurtuluşa davet edilmelidir. Herkesin kurtuluşu olduğu anlatılmalıdır.⁹²

Hıristiyanlık'ta vaazın amaçlarından bir tanesi de sosyal içerikli bağlamıdır.⁹³ Bu sebeple vaazlardaki asıl hedef insanların sosyal hayatlarına dokunabilmektir. İnsanlar pazar günü kiliseye her durumda gelmekte-

⁸⁶ Wright, *The Viceregal Homiletic: An Appropriation of g.k. Beale's Christian Viceregency For Theological Consideration Of Christian Preaching*, 3.

⁸⁷ Ef. 4:10.

⁸⁸ Flp. 3:20, 4:5.

⁸⁹ Tanrı, birtakım yollarla mesajını insanlara iletir. Yaratılış, tabiat olayları, tarihi vakıaların yanında henüz gerçekleşmemiş fakat ileride gerçekleşecek olan eskatolojik olaylar da Tanrı'nın mesajı niteliğindedir. (Karahan, *Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı*, 268).

⁹⁰ Grevel, *Die Predigt und ihr Text. Grundzüge einer hermeneutischen Homiletik*, 256.

⁹¹ Paul Tillich, *Perspectives On Nineteenth and Twentieth Century Theology* (London: SCM, 1967), 14.

⁹² Franz Eugen Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, (Albstadt: 2004), 20; "Hem Yahudiler'i hem de Grekler'i, tövbe edip Tanrı'ya dönmeye ve Rabbimiz İsa'ya inanmaya çağırdım." (Elç. 20:21).

⁹³ Karl Barth, *The Preaching Of The Gospel* (ABD: The Westminster Press, 1963), 39, 54.

dirler. Gelen her insanın birçok problemi ve sıkıntıları vardır. Dolayısıyla yapılan vaazların sosyal hayatta mutlaka karşılığı olmalı, insanın acısına ve sıkıntısına dokunmalıdır.⁹⁴

5. Vaaz Hazırlarken Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Vaaz faaliyeti belirli bir sistematikte ve usuller dairesinde yapılmalıdır. Vaazın gerçek manada hedefine etkili bir şekilde ulaşması onun bu yönüne dayanmaktadır. Vaaz faaliyeti Hıristiyanlık'ta İsa-Mesih'le başlamıştır. İsa sadece kendisi vaazlar etmemiş, aynı zamanda havarilerini de insanlara vaaz etmeleri yönünde teşvik etmiştir. Elbette vaazların nasıl yapılacağı ile ilgili olarak da onlara birtakım tavsiyeleri olmuştur. İsa-Mesih kendisi de Eski Ahit geleneğinden gelen vaazlara devam etmiştir. Her bir vaazın “tohum ekme”⁹⁵ faaliyeti olduğunu söylemiştir. Vaazlar hazırlanırken Yeni Ahit'te dikkat çeken noktaların başında vaazların insanların anlayabileceği tarzda hazırlanması gelmektedir. Vaaz bu anlamda bir ders ya da seminer değildir. Vaazlar dinlemeye gelen herkese hitap edecek bir üslupta olmalıdır. Vaiz, Tanrı'nın lütfu ile müjdecinin kurtarıcılığı ile yaklaşmalıdır. İşte bu bir vaazın farkıdır.⁹⁶ Bu sebeple verilen örneklerin tabiattan ve insanların aşına olduğu şeylerden verilmesi tavsiye edilmiştir. “İncir ağacından ders alın! Dalları filizlenip yaprakları sürünce, yaz mevsiminin yakın olduğunu anlarsınız.”⁹⁷ Başka bir yerde dinleyenlere İsa'nın konuyu benzetmelerle ve açıklayarak anlattığı ifade edilir: “Benzetme kullanmadan onlara hiçbir şey anlatmazdı. Ama kendi öğrencileriyle yalnız kaldığında, onlara her şeyi açıklardı.”⁹⁸

Vaiz, Kutsal Kitap'ı olduğu gibi yorumsuz anlatmamalıdır. Onun mesajını adeta bir senaryo yazar gibi insanların anlayacağı bir şekilde

⁹⁴ Philip Arthur Bence, *An Analysis Of The Effect Of Contrasting Theologies Of Preaching On The Teaching Of Preaching In British Institutions Of Higher Learning* (A.B.D: St. Mary's College University Of St. Andrews January, Phd, 1989), 15.

⁹⁵ Mat. 13:37.

⁹⁶ Bence, *An Analysis Of The Effect Of Contrasting Theologies Of Preaching On The Teaching Of Preaching In British Institutions Of Higher Learning*, 15.

⁹⁷ Mat. 24:32.

⁹⁸ Mar. 4:34.

yeniden canlandırmalıdır. Vaiz, adeta Kutsal Kitap'ın kelimelerine yeniden can vermelidir.⁹⁹

Vaiz, vaazına hazırlanırken birçok kaynaktan beslenmekle birlikte asıl beslendiği kaynak kesinlikle Kutsal Kitap olmalıdır:

Sense öğrendiğin ve güvendiğin ilkelere bağlı kal. Çünkü bunları kimlerden öğrendiğini biliyorsun. Mesih İsa'ya iman aracılığıyla seni bilge kılıp kurtuluşa kavuşturacak güçte olan Kutsal Yazıları da çocukluğundan beri biliyorsun. Kutsal Yazıların tümü Tanrı esinlenmesidir ve öğretmek, azarlamak, yola getirmek, doğruluk konusunda eğitmek için yararlıdır. Bunlar sayesinde Tanrı adamı her iyi iş için donatılmış olarak yetkin olur.¹⁰⁰

Vaiz, vaazın yanında seminerler ve derslerle de insanları bilgilendirebilir. Fakat bir vaizin yapacağı en önemli faaliyet vaaz vermektir. Vaiz hiçbir zaman yaptığı dersleri vaaz kadar önemli görmemelidir. Dersler vaazlara yardımcı olması hasebiyle önemlidir fakat vaazın yerini asla tutamaz. Eğer bir vaiz vaazdan çok ders ve seminer vermeye devam ederse bu, zamanla vaazlara katılımı düşürebilir. Bu sebeple dersleri vaazların dışındaki günlerde yapmak tercih edilmelidir.¹⁰¹ Vaiz, vaazlarında birçok şeye değinmektedir. Anlatılan şeylerin değeri ise hiç şüphesiz ki kanıt ve delile dayanması ile doğru orantılıdır. Bu ise ciddi emek ve hazırlık istemektedir. Vaazın kanıtlara dayalı bir şekilde yapılmasının zorluğu bilinen bir durumdur. Vaaz şifahi bir anlatımdır. En iyi ihtimalle ikinci ağızdan veya kaynaktan bir aktarımdır. Vaazın yazılı ve başka bir kaynaktan betimleyici olmak üzere iki biçimi vardır. Yazılı vaazlar genellikle tarihsel bağlamlarından koparılmış izlenimi vermekle birlikte, bilgiler vaiz tarafından nakledilirken daha çok tarihi bağlamı ile ele alınır. Burada vaiz her iki yöntemi de kullanarak bu yöntemlere ait eksiklikleri de kapatma imkânı elde eder.¹⁰²

⁹⁹ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 25, 26.

¹⁰⁰ 2Ti. 3:14-17.

¹⁰¹ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 10.

¹⁰² David Runciman, *Pastoral Care According To The Bishops Of England And Wales* (Cambridge: Fitzwilliam College, 2019), 47.

Bunun yanında vaaz hazırlanırken dikkat edilecek hususlardan bir tanesi de vaazı sadece toplanan materyallerle sınırlı tutmaktır. Vaaz, hazırlanan materyallerin yanında, belirli bir formu olan anlatım şeklidir. Nasıl bir yemeğin tabağı ya da kâsesi güzel fakat içinde bir şey yoksa formsuz vaaz da bunun gibidir. Yemeğin güzelliği; içeriği, sıralaması ve tabağın hazırlanış şekli ile doğru orantılıdır. Aşçı nasıl yemek yiyenlerin zevkine göre yemek hazırlar ve sıralamasını ona göre yaparsa vaiz de öyle vaaz hazırlamalıdır.

6. Vaaz Ederken Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

Vaaz faaliyeti esasında ciddi bir eğitimden geçmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple vaaz vermeden önce mutlaka dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Bu hususların başında vaizin vaazdan önce dinleyicileri iyi tahlil etmesi gelmektedir. Şayet dinleyiciler vaizi anlama yeteneğine sahip değilse onları hazır hale getirmelidir. Bu sebeple hazırlanmadan vaaza çıkmamalıdır. Bilgi ve kültür seviyeleri her ne kadar farklı da olsa herkes iyi hazırlanmış bir vaaz ile iyi hazırlanmayan bir vaazın arasındaki farkı anlayacak kabiliyettir.¹⁰³

Vaiz, dinleyenlere karşı çok sabırlı olmalı ve görevini acele etmeden yapmalıdır. Nitekim Yeni Ahit'te bu durum şöyle ifade edilir: “

Rabb'in kulu kavgacı olmamalıdır. Aksine, herkese şefkatle davranmalı, öğretme yeteneği olmalı, haksızlıklara sabırla dayanmalıdır. Kendisine karşı olanları yumuşak huyla yola getirmeli. Gerçeği anlamaları için Tanrı belki onlara bir tövbe yolu açar. Böylelikle ayılabilir, isteğini yerine getirmeleri için kendilerini tutsak eden İblis'in tuzağından kurtulabilirler.¹⁰⁴

Vaiz ağırbaşlı ve insanlara yaptıkları ile de örnek olmalıdır: “İyi olanı yaparak her konuda onlara örnek ol. Öğretişinde dürüst ve ağırbaşlı ol, kimsenin kınayamayacağı doğru sözler söyle. Öyle ki bize karşı gelen, hakkımızda söyleyecek kötü bir söz bulamayıp utansın.”¹⁰⁵

¹⁰³ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 21.

¹⁰⁴ 2Ti. 2:24-26.

¹⁰⁵ Tit. 2:7, 8.

Vaaz verirken vaizin dikkat edeceği bir diğer husus ise insanları anlamsız boş kelimeler ve yanlış bilgilerle oyalamaması ya da onlarla tartışmamasıdır:

Bu konuları iman sahiplerine anımsat. Dinleyenleri felakete sürüklemekten başka yararı olmayan kelime kavgaları çıkarmamaları için onları Tanrı'nın önünde uyar. Kendini Tanrı'ya makbul, gerçeğin bildirisini doğru kullanan, alını ak bir işçi olarak sunmaya gayret et. Bayağı, boş sözlerden sakın. Çünkü bunlara dalanlar tanrısızlıkta daha da ileri gidecekler.¹⁰⁶

Vaaz faaliyetinin önemli hususlarından birisi de söz ve eylem birlikteliğidir. Vaiz sadece insanlara söyleyen değil aynı zamanda nasıl yapmasını da gösterendir. İnsanlara sadece hatalarınızdan geri dönün demek yetmez. Aynı zamanda günaha düşmüş olanların da nasıl geri döneceklerini ve neyi dönüştüreceklerini anlatmalıdır. “Kötü kişi yolunu, fesatçı düşüncelerini bıraksın; Rabb'e dönsün, merhamet bulur. Tanrı'mıza dönsün, bol bol bağışlanır.¹⁰⁷ Kurtuluşun yolu budur. Bu sebeple vaazlarda günaha düşmüş insanlara bu yol gösterilmelidir. Her ne kadar vaazların temel konularının başında iman gelse de, vaiz insanlara sadece inanın dememelidir. Nasıl inanacağını da anlatmalıdır.¹⁰⁸

Vaiz insanlara her konuda acele etmeleri için teşvik edici olmalıdır. Boş yere zaman kaybetmenin insan için yanlış olduğunu ve bu şekildeki bir davranışın haksız ve tehlikeli olduğunu her daim anlatmalıdır. Çünkü İsa-Masih kendisinin sadece yaşayanlar için değil ölümler için de Tanrı tarafından gönderilmiş bir yargıç olduğunu vaazlarda ifade edilmesini emretmiştir.¹⁰⁹ Kurtuluş konusu her ne kadar vaazların temel konularından birisi olsa da vaiz sadece kurtuluş gününden bahsetmemelidir. O aynı zamanda insanların bugün de yapıp ettikleri ile ilgili şeyler hakkında uyarmalıdır.¹¹⁰ Yine insanlara Mesih'te gerçekleşecek kurtuluşa inanmalarının ya da inanmamalarının sonucu iyi anlatılmalıdır.¹¹¹

¹⁰⁶ 2Ti. 2:14-16.

¹⁰⁷ Yşa. 55:7.

¹⁰⁸ 2Ko. 6:2.

¹⁰⁹ Elç. 10:42.

¹¹⁰ Rom. 2:16.

¹¹¹ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage*

Vaiz hem Eski Ahit'te hem de Yeni Ahit'te, vaaz etmesi gerektiğine dair ilahi mesajları bulacaktır. Fakat bu mesajlar doğrudan anlatılmamalıdır. Bu bağlamda konuyla ilgili kişilerin izahları ve yorumları da vaaza eklenmelidir. Nitekim bu, vaazın temel fonksiyonları arasındadır. Ancak vaizin yapacağı hiçbir yorum Tanrı'nın mesajını yok etmemelidir. Vaizin izah etmesi, Tanrı'nın mesajının önüne geçmemelidir. Aksi takdirde Rabb'in ikazına maruz kalmış olur: "Rab, kasırganın içinden Eyüp'ü şöyle yanıtladı: 'Bilgisizce sözlerle tasarımı karartan bu adam kim?'"¹¹²

Vaiz, Kutsal Kitap'ı yorumlarken yine Kutsal Kitap'ı kullanmalı ve ona sadık kalmalıdır. Zira Kutsal Kitap kendini yorumlar ve izah eder. Vaiz, Kutsal Kitap'ı yorumlamadan önce onun ruhunu ve içeriğini iyi özümsemelidir. Bununla birlikte vaaz sadece basit bir açıklama da değildir. Pratikte dinleyicilerin ihtiyaç ve uygulamaları da dikkate alınmalıdır.¹¹³ Vaiz Kutsal Kitap'ı yorumlarken yaşayan kelimeler ile adeta yeniden senaryo yazmalıdır. Vaiz Tanrı'nın sözünü insanların tüm zamanlarda anlayabileceği bir söze dönüştürmelidir. Fakat onun sözü hiçbir zaman Kutsal Kitap'ın önüne geçmemelidir. Zira Kutsal Kitap okuyarak değiştirilmemeli ve değiştirilmeye de çalışılmamalıdır.¹¹⁴

Vaize, Kutsal Kitap'ı müjdeci gibi vaaz etmesi emredilmiştir. Vaiz, kurtuluş gününü duyurmalı, başarılı bir kurtuluşu insanlara sunmalı, kurtuluşun yolunu açıklamalı, Tanrı'nın eylemlerini, Tanrı'nın ne yaptığını ve ne yapmak istediğini, ilahi dönüşüm ve imana çağrısını, ilahi merhameti açıkça anlatmalıdır. Vaiz bunu açık bir dil ve etkili bir şekilde yerine getirmelidir.¹¹⁵

Pavlus bu durumu şöyle ifade eder:

Pavlus, Milet'ten Efes'e haber yollayarak kilisenin ihtiyarlarını yanına ça-

durch, 21.

¹¹² Eyü. 38:2.

¹¹³ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 23, 24.

¹¹⁴ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 25.

¹¹⁵ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 26.

ğırttı. Yanına geldikleri zaman onlara şöyle dedi: Asya iline ayak bastığım ilk günden beri, sizinle bulunduğum bütün süre boyunca, nasıl davrandığımı biliyorsunuz. Yahudiler'in kurduğu düzenlerden çektiğim sıkıntılardan ortasında Rabb'e tam bir alçakgönüllülükle, gözyaşları içinde kulluk ettim. Yararlı olan herhangi bir şeyi size duyurmaktan gerek açıkta gerekse evden eve dolaşarak size öğretmekten çekinmedim. Hem Yahudileri hem de Grekleri, tövbe edip Tanrı'ya dönmeye ve Rabbimiz İsa'ya inanmaya çağırdım.¹¹⁶

Vaiz, vaaz verirken kendisini adeta bir mahkeme salonunda gibi hissetmelidir. Onun vaazı jüri önünde bir savcı veya avukatın konuşmasıyla kıyaslanabilir. Vaizin amacı dinleyicileri ikna edebilmektir. Vaiz vaazıyla insanların Mesih'i seçip seçmemelerine karar vermelerini sağlamalıdır. İnsanlar bunu yaparken iyi anlayarak ve kendi özgür iradeleri ile bu kararı vermelidirler. Vaiz onların bağımsız kararlarını etkileyecek herhangi bir şey yapmamalıdır.¹¹⁷

Son olarak şu hususlara da yer vermek gerekiyor: Vaiz anlatacağı konulardan kendisi etkilenmelidir. Eğer anlatacağı şeylerin büyüüne kapılırsa sözü daha etkili olacaktır. Bu durum şöyle ifade edilir:

Çünkü benim düşüncelerim sizin düşünceleriniz değil, sizin yollarınız benim yollarım değil" diyor Rab. "Çünkü gökler nasıl yeryüzünden yüksekse, yollarım da sizin yollarınızdan, düşüncelerim düşüncelerinizden yüksektir. Gökten inen yağmur ve kar, toprağı sulamadan, yeri yeşertmeden, ekinciye tohum, yiyene ekme vermeden nasıl göğe dönmezse, ağzımdan çıkan söz de öyle olacaktır. Bana boş dönmeyecek, istemimi yerine getirecek, yapması için onu gönderdiğim işi başaracaktır.¹¹⁸

Ayrıca vaiz her zaman vaaz etmeye hazır bir halde olmalıdır. Şayet bir vaiz cebinde sürekli bir vaazı konuşmaya hazır bir şekilde tutmuyorsa bundan utanç duymalıdır.¹¹⁹

¹¹⁶ Elç. 20:17-21, 27.

¹¹⁷ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 26.

¹¹⁸ Ysa. 55:7-11.

¹¹⁹ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 23.

7. Vaizde Olması Gereken Özellikler

Esasında vaizlik Tanrı ile insanlar arasında köprü olan ruhani bir meslek olarak düşünülmüştür. Öyle ki sadece peygamberler Tanrı'nın sesini duymamış, vaizler de adeta bu sese “muhatap” olmuşlardır. Hatta bir vaiz, Tanrı'nın sesini duymuyorsa o zaman kendinde bir eksiklik olduğunu düşünmelidir.¹²⁰ Elbette burada kastedilen birebir Tanrı ile görüşmek değildir. Fakat yapacağı vaazlarda kendisini adeta Tanrı'nın sözcüsü gibi hissetmeli ve o sorumluluk ile hareket etmelidir. Bu anlamda hiçbir vaiz, vaaz görevini asla ihmal edemez ve bu görevin dışında bir şey yaptığında asla mutlu olamaz. Vaiz, Tanrı'nın sesini duyduğunu ve bu iş için seçildiğini hissetmelidir. Eğer vaiz kendisinde bu duyguları hissediyorsa bu onun vaizlik için seçildiğinin bir işaretidir. Bu göreve seçilen bir vaiz ise bu görevden vazgeçemeyeceğini bilmelidir. Zira bu durum Kutsal Kitap'ta da açık bir şekilde ifade edilmektedir.¹²¹ Bu bağlamda vaizin vaaz verme yetkisini ve gücünü kutsal ruhtan aldığına inanılmaktadır.¹²² Vaizlik elbette ki peygamberlik olarak kabul edilmemektedir. Fakat Yeni Ahit'te birçok defa vaaz veren kişiye de kehanet gibi birtakım lütufların verildiği ifade edilmiştir. Nasıl ki Tanrı peygamberlerine vaaz etme kudreti veriyorsa Kutsal Ruh da vaize vaaz lütfu vermektedir.¹²³ Hatta İsa bile insanlara konuşurken Kutsal Ruh'un yardımını ile konuşmuştur.¹²⁴ Vaiz, vaaz için dua ettiğinde Kutsal Ruh

¹²⁰ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 12.

¹²¹ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 13; “Bir daha onu anmayacak, onun adına konuşmayacağım” desem, sözü kemiklerimin içine hapsedilmiş, yüreğimde yanan bir ateş sanki. Onu içimde tutmaktan yoruldu, yapamıyorum artık.” (Yer. 20:9).

¹²² 1Pe. 1-12; Sözüm ve bildirim, insan bilgeliğinin ikna edici sözlerine değil, Ruh'un kanıtlayıcı gücüne dayanıyordu. (1Ko. 2:4).

¹²³ “Size zayıflık ve korku içinde geldim, tir tir titriyordum! Sözüm ve bildirim, insan bilgeliğinin ikna edici sözlerine değil, Ruh'un kanıtlayıcı gücüne dayanıyordu. Öyle ki, imanımız insanların bilgeliğine değil, Tanrı'nın gücüne dayansın.” (1Ko. 2:3-5).

¹²⁴ “İsa, Ruh'un gücüyle donanmış olarak Celile'ye döndü. Haber bütün bölgeye yayıldı. Oranın havralarında öğretiyor, herkes tarafından övülüyordu. İsa, büyüdüğü Nasıra kenti'ne geldiğinde her zamanki gibi Şabat günü havraya gitti. Kutsal Yazılar'ı okumak üzere ayağa kalkınca ona Peygamber Yeşaya'nın kitabı verildi. Kitap'ı açarak şu sözlerin yazılı olduğu yeri buldu: “Rabb'in Ruh'u üzerimdedir. Çünkü O beni yoksullara Müjde'yi iletme için meshetti. Tutsaklara serbest bırakılacaklarını, körlere gözlerinin açılacağını duyurmak için, ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak ve Rabb'in lütfu yılını ilan etmek için beni gönderdi.” (Luk. 4:14-19).

ona yapacağı vaazı verir. Bu sebeple “bir kişi gökten bir şey düşmedikçe hiçbir şeyi alamaz” denmiştir. Bu sebeple Pavlus, Efeslilere vaaz edebilmesi için dua etmelerini istemiştir. Tanrı söz konusu olan kelimeleri sadece vaaz edeceği zaman vaize verir. Bu bağlamda vaaz etmeden önce vaizin inzivaya çekilmesine gerek yoktur.¹²⁵

Vaizde aranacak diğer bir şart ise Kutsal Kitap’a tam manasıyla vâkıf olmasıdır. Zira Kutsal Kitap vaazların temel kaynağıdır. Vaiz inanan bir kalp ve berrak bir zihinle Kutsal Kitap’ı kavramış olmalıdır. Zira Kutsal Kitap’ı kavramayan bir vaizin başkalarına tam manasıyla anlatması beklenmemelidir. Kutsal Kitap sadece yüzeysel olarak değil, bütün bağlamları ile kavranmış olmalıdır. Kutsal Kitap’ı sadece kendi bağlamı ile ele almak onu anlaşılır kılmayacaktır. Bu sebeple vaiz, samimi bir şekilde onu başka kaynaklardan da araştırmalıdır. Vaiz, Kutsal Kitap’ı sadece tek bir çeviriden değil, başka çevirileri ile de kıyaslayarak okumalıdır.¹²⁶

Vaizlik, Tanrı’nın bir lütfu olarak değerlendirilmiş ve bu sebeple vaizin gurur duyması gerektiği belirtilmiştir.¹²⁷ Vaiz vaaz ederken asla bir korku ve başaramama endişesi taşımamalıdır.¹²⁸ Zira vaiz, Yeni Ahit’in gücü ile konuşmaktadır.¹²⁹ Vaiz, Kutsal Kitap’ı gönderenin otoritesine sahiptir.¹³⁰

Sonuç

Hıristiyanlık’ta vaaz Tanrı’nın bilgeliğinin insana aktarılmasını ifade eder. 325 İznik Konsili ile kabul edilen vaaz 8. yüzyıldan itibaren pazar günleri kilisede yapılmaya başlamıştır. Bütün mezheplere göre vaaz kilise ayinleri ve bazı ritüellerin (ölüm, evlilik vs.) temel bir parçası olarak

¹²⁵ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 14–15.

¹²⁶ Schlachter, *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*, 14.

¹²⁷ Rab “Gencim deme” dedi, “Seni göndereceğim herkese gidecek, sana buyuracağım her şeyi söyleyeceksin. Onlardan korkma, çünkü seni kurtarmak için ben seninleyim.” Böyle diyor Rab. Sonra Rab elini uzatıp ağzına dokundu, “İşte sözlerimi ağzına koydum” dedi, (Yer. 1:7–9).

¹²⁸ Rom. 1:16.

¹²⁹ “Sözüm ve bildirim, insan bilgeliğinin ikna edici sözlerine değil, Ruh’un kanıtlayıcı gücüne dayanıyordu. Öyle ki, imanınız insan bilgeliğine değil, Tanrı gücüne dayansın.” (1Ko. 2:4, 5).

¹³⁰ Karl Barth, *Homiletics* (ABD: Westminster John Knox Press, 1991), 50.

devam etmektedir. Snotik İncillerde İsa, Tanrı'nın buyruklarını vaaz eden bir peygamber konumundadır. İsa sadece kendisi vaaz etmemiş, havarilerini de bu konuda görevlendirmiş ve nasıl vaaz etmeleri gerektiğini onlara öğretmiştir. Vaizlik, Yeni Ahit'te Tanrı'nın bazı insanlara verdiği özel bir görev olarak zikredilmiştir. Vaizler, Kutsal Ruh'un yardımı ve inayeti ile bu görevi yerine getirmektedirler. Hıristiyanlık'ta vaaz kültürünün oluşmasında antik çağlardaki retorik sanatının büyük etkisi olmuştur.

Hıristiyanlık literatüründe vaaz için birtakım kelimeler kullanılmıştır. Bu kelimelerin başında dini retoriğin vaaza uygulanması anlamına gelen *homilitik* kelimesi gelmektedir. *Homilitik* vaazların ana teması olarak Yeni Ahit'in izah edilmesidir. Diğer bir kelime ise konusu İsa-Mesih olan *kerygma*'dır. Bir diğer kelime ise ilahi bilgilerin insandaki doğru karakteri inşa eden ve açığa çıkartan yönünü ifade eden *preaching* kelimesidir. Gerçek kanıtlara dayanılarak yapılan vaaz ise *martureo* kelimesi ile anlatılmaktadır. Bu kelimelerin yanında *dialegomai*, *katangelo*, *didaskein* kelimeleri de vaazı ifade eden kelimeler arasındadır.

Hıristiyanlık, söz'e yaptığı atıfla vaizliğe ve vaaza farklı bir boyut kazandırmıştır. Vaiz, Tanrı'nın sözünü kullanan kişidir. Söz ile İsa arasındaki ilişki, İsa'nın bizatihi *kelam* olarak zikredilmesi ve bu sözün aktarıcısı olarak vaizliğe bir meslek olmanın ötesinde ilahi bir boyut kazandırmıştır. Vaazlarda birinci amaç Tanrı'nın memnun olmasıdır. Vaazlar bilgi ile birlikte duyguyu da insanlara aktarabilmelidir. Vaazların en büyük gayesi Hıristiyan kurtuluş inancının insanlara aktarılmasıdır. Vaazlardaki bir diğer hedef de sosyal problemlere matuf olmasıdır. Bu anlamda yapılacak vaazlar insanların sıkıntılarına veya sosyal hayatlarındaki bir şeylere karşılık gelmelidir.

Vaizin vaaz hazırlarken başvuracağı birinci kaynak Kutsal Kitap olmalıdır. Fakat Kutsal Kitap'tan faydalanılırken konular insanların anlayabileceği bir şekilde ele alınmalıdır. Öncelikle Kutsal Kitap'ın kendi kendini tercüme ettiği göz önüne alınmalı ve farklı tercümelere de bakılarak Kutsal Kitap okunmalıdır. Vaiz, Kutsal Kitap'ı mutlaka yorumlamalıdır. Fakat yaptığı yorumlar Kutsal Kitap'ın önüne geçmemelidir.

Vaiz, konuştuklarını mutlaka bir kanıt ve delile dayandırmalıdır. Vaizin yapacağı ders ve seminerler hiçbir zaman vaazından daha önemli görülmemelidir. Hazırlanan vaazların mutlaka güzel bir sunumu olmasıdır. Zira sunumu güzel olmayan bir vaaz kötü bir tabaktaki güzel yemeğe benzetilmektedir.

Vaizin vaaz verirken dikkat etmesi gereken hususların başında vaaz edeceği kitleyi iyi tanınması gelmektedir. Kitlenin durumuna göre vaazlar hazırlanmalıdır. Vaiz bu görevi yaparken sabırlı ve ağırbaşlı olmalıdır. Vaaz esnasında boş kelimeler ile zaman kaybetmemeli ve asla dinleyiciler ile tartışmamalıdır. Vaiz için bir diğer önemli husus ise söz ve eyleminde tutarlılık olmasıdır. Vaiz vaazlarını hazırlarken sadece gelecekte vuku bulacak kurtuluş öğretisini değil, aynı zamanda insanların günümüzdeki faaliyetlerini de gündemine almalıdır. Vaiz vaazlarını hazırlarken sadece kendi yorumları ile yetinmemelidir. Başka din adamlarının yorumlarını da vaazlarında kullanmalıdır. Kutsal Kitap yorumları onun aslına sadık kalınmalıdır. Vaiz adeta bir senarist gibi Tanrı'nın sözlerini canlandırmalı ve günümüze bu sözleri taşıyabilmelidir. Vaiz kendisini adeta jüri önünde bir savcı gibi hissetmeli ve insanlara İsa Mesih'i kendi özgür iradeleri ile kabul etmelerinde yardımcı olmalıdır. Vaizlik Tanrı ile insanlar arasında adeta köprü görevi gören bir meslek olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple bir vaiz Kutsal Kitap'a tam manasıyla vâkıf olmalıdır.

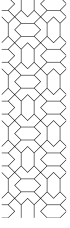
Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan. *Katolik Din Adamı Alfred Loisy'nin Yeni Ahit Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aristoles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Barth, Karl. *Homiletics*. A.B.D: Westminster John Knox Press, 1991.
- Barth, Karl. *The Preaching Of The Gospel*. A.B.D: The Westminster Press, 1963.
- Beecher, Patrick. "Homily". *Catholic Encyclopedia*. Erişim: 16 Nisan 2020. <https://www.newadvent.org/cathen/07448a.htm>
- Bence, Philip Arthur. *An Analysis Of The Effect Of Contrasting Theologies Of Preaching On The Teaching Of Preaching In British Institutions Of Higher*

- Learning*: A.B.D: United Kingdom St. Mary's College Universty Of St. Andrews, Phd, 1989.
- Biblestudytools. "Martureo". Erişim: 9 Şubat 2020. <https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/martureo.html>
- Chisholm, Hugh. "Homiletics". *Encyclopedia Britannica*. 16/644. England: Cambridge University Press, 1911.
- Conley, Thomas. *Rhetoric in the European Tradition*. A.B.D: University of Chicago Press, 1990.
- Çadircı, Ahmet. "Retorik-Aristoteles". *Hukuk Gündemi*. (2010), 90-98.
- De Cavel, Roger Filip. *The Preacher as 'First Listener' 'Calling' as a Source of Authority within the Flemish Evangelical Preaching Tradition*. London: Durham University, Department of Theology and Religion, 2019.
- Demirci, Kürşad. "Vaaz" (Diğer Dinlerde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/407-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dictionary*. 18 Nisan 2019. <https://www.dictionary.com/browse/preaching>
- Educalingo*. Erişim: 10 Nisan 2020, <https://educalingo.com/en/dic-de/kerygma>
- Forte, Bruno. "Kerygma II. Systematisch-theologisch". *Lexikon für Theologie und Kirche*. Walter Kasper. Freiburg: Herder, 1996.
- Franziskus, Papst. *Evangelii Gaudium (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194)*, Bonn: herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2013.
- Fuchs, Ottmar. "Kerygmantik". *Lexikon für Theologie und Kirche*. Walter Kasper. Freiburg: Herder, 1996.
- Gerald, William. *Preaching And Theology In Scotland In The Nineteenth Century: A Study Of The Context And Content Of The Evangelical Sermon*. Edinburgh: New College, The Universty Of Edinburg, Phd.,1968.
- Grevel, Jan Peter. *Die Predigt und ihr Text Grundzüge einer hermeneutischen Homiletik*. Deutschland: Neukirchen-Vluyn, 2002.
- Jensen, Jay. "Revelation, Concept of". *The New Catholic Encyclopedia*. 12/438. Washington: Gale / Cengage Learning, 1967-1996.
- Karahan, Harun Dündar. *Hristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kennedy George, Alexander. *Classical Rhetoric & Its Christian and Secular Tradition*. A.B.D: Chapel Hill The University of North Carolina Press, 1999.

- Kennedy, George. *A New History of Classical Rhetoric*. A.B.D: Princeton University Press, 1994.
- Kilpatrick, Thomas Buchanan. "Salvation (Christian)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 11/129. New York: Boston Publick Library, 1951).
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995.
- Kramer, Klaus-Vellguth, Klaus. *Evangelii Gaudium- Stimmen der Weltkirche* (TheEW 7). Freiburg: Herder, 2015.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1995.
- Logan, Samuel Talbot. *The preacher as rhetorician Preaching: The Preacher and Preaching in the Twentieth Century*. Hertfordshire: Evangelical Press, 1986.
- Mamytov, Abdimuhammet. *Rus Ortodoks Kilise'sinde Azizlik*. Ankara: Berikan Yayınları, 2013.
- Martyn LLYOD, Jones. *Preaching and Preachers*. London: Zondervan Publishing House, 1971.
- Mc.Donald James Lan, Hamilton. *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*. England: Cambridge University Press, 2004.
- Messer, Andrew. "The Apostolic Kerygma And The Apostles Creed: A Studt in Compatibility". *St Vladimir's Theological Luarterly* 62/4 (2018), 373-381.
- Ministry, Journeyonline. "The Meaning of Preaching". Erişim: 2 Nisan 2020. <https://journeyonline.org/lessons/preaching-and-teaching-the-meaning-of-preaching/?series=14044>
- Obermeyer, Martin. "Der Geist ist aus der Flasche: Stellungnahme zur Exhortatio, Evangelii Gaudium von Papst Franziskus". *Mitgliederzeitschrift des Verbandes Katholischer Religionslehrerinnen und Religionslehrer und Gemeindereferentinnen und Gemeindereferenten im Kirchendienst* 2/ 24, 2014.
- Peterman Eugene, Leo. "Redemption". *The New Catholic Encyclopedia*. 12/ 144. Mc Graw-Hill Book Company in association with The Catholic University of America, Washington: Gale / Cengage Learning, 1967-1996.
- Runciman, David. *Pastoral Care According To The Bishops Of England And Wales*. Cambridge: Fitzwilliam College, 2019.

- Schlachter, Franz Eugen. *Über Berechtigung und Aufgabe der Predigt, Offene Besprechung einer zeitgemäßen Frage durch*. Albstadt: 2004.
- Theobald, Michael. "Kerygma I. Biblisch-theologisch". *Lexikon für Theologie und Kirche*. Walter Kasper. 5/1406–1409, 1408. Freiburg: Herder, 1996.
- Tillch, Paul. *Perspectives On Nineteenth and Twentieth Century Theology*. London: SCM, 1967.
- Topcan, Özlem. *Yahudilik, Hristiyanlık ve Hinduizm'de Kadın*. Ankara: Berikan Yayınları, 2018.
- Wayback Machine. "Rhetoric". Erişim: 9 Nisan 2020. <https://web.archive.org/web/20090912094446/https://augnet.org/default.asp?ipageid=412>
- Wikipedia. "Kerygma". Erişim: 3 Mart 2020, https://en.wikipedia.org/wiki/Kerygma#cite_note-1.
- Wright, Nathaniel March. *The Viceregal Homiletic: An Appropriation of g.k. Beale's Christian Viceregency For Theological Consideration Of Christian Preaching*. London: Middlesex Universty Supervised at the London School of Theology, Phd. 2018.
- Young, Richard. vd., *Rhetoric: discovery and change*. New York: Harcourt Brace & World, 1970.



DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ (4-8) ÖĞRETİM PROGRAMI'NDAKİ BİLİŞSEL KAZANIMLARIN YENİLENMİŞ BLOOM TAKSONOMİSİNE GÖRE İNCELENMESİ

Investigation of Cognitive Gains in the Religious Culture and Moral Knowledge (4-8) Curriculum According to the Revised Bloom Taxonomy

Mehmet Yıldız

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Kadıburhaneddin İmam Hatip Ortaokulu,
Sivas / Türkiye.

Dr, Ministry of Education, Kadıburhaneddin İmam Hatip Secondary School
Sivas / Turkey.

mehhmetyildiz@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-4548-0648.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mart/March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Haziran/June 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 **Sayfa/Pages:** 307-342

Atıf / Citation: Yıldız, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'ndaki Bilişsel Kazanımların Yenilenmiş Bloom Taksonomisine Göre İncelenmesi [Investigation of Cognitive Gains in the Religious Culture and Moral Knowledge (4-8) Curriculum According to the Revised Bloom Taxonomy]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*19 (Haziran/June 2021): 307-342.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.898308>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Mehmet Yıldız**).

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

Öz

Bu çalışmanın amacı, 2018'den itibaren uygulanmaya başlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (4-8) Öğretim Programı'nda yer alan bilişsel kazanımları Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre analiz etmektir. Bu amaç çerçevesinde programda yer alan 103 kazanım incelenmiş ve analiz edilmiştir. Çalışma nitel türde ve tarama modelindedir. Çalışmada verilerin toplanmasında doküman incelemesi tekniği kullanılmıştır. Çalışmanın verileri Talim ve Terbiye Kurulunun 19.01.2018 tarihli ve 2 sayılı kararıyla 2018-2019 öğretim yılından itibaren uygulanmasına karar verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8) Öğretim Programı'ndan elde edilmiştir. Programda toplam 125 kazanım yer almaktadır. Bu kazanımların 103'ü bilişsel, 22'si duyuşaldır. Çalışmanın örnekleme, programda yer alan bilişsel alana ait 103 kazanımdan oluşmaktadır. Bu kazanımlar Yenilenmiş Bloom Taksonomi'sinin tablosu kullanılarak incelenmiş ve analiz edilmiştir. Çalışmada elde edilen bulgulara göre taksonominin her iki boyutunda da kazanımların alt düzey basamaklarda yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Kazanımların büyük çoğunluğunun bilgi boyutunda, olgusal bilgi ve kavramsal bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutunda ise hatırlama ve anlama basamaklarında olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretim Programı, Kazanım, Yenilenmiş Bloom Taksonomisi.

Abstract

The purpose of this study is to analyze the cognitive acquisitions in the Religious Culture and Moral Knowledge (4-8) Curriculum, which has been implemented since 2018, according to the Revised Bloom's Taxonomy. Within the framework of this purpose, 103 acquisitions in the program were examined and analyzed. The study is of qualitative type and scanning model. Document analysis technique was used to collect data in the study. The data of the study were obtained from the Religious Culture and Moral Knowledge Course (4-8), which was decided to be implemented as of the 2018-2019 academic year with the decision of the Board of Education dated 19.01.2018 and numbered 2. There are a total of 125 acquisitions in the program. 103 of these gains are cognitive and 22 are affective. The sample of the study consists of 103 acquisitions belonging to the cognitive area in the program. These gains were examined and analyzed using the table of the Revised Bloom Taxonomy. According to the findings obtained in the study, it was determined that the acquisitions in both dimensions of the taxonomy are concentrated in lower levels. It was seen that most of the gains were in factual knowledge and conceptual knowledge levels in the knowledge dimension, and in the remembering and comprehension levels in the cognitive process dimension.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Curriculum, Acquisition, Revised Bloom's Taxonomy

Giriş

Bireyin davranışlarında istenilen yönde değişiklik meydana getirme denemelerinden oluşan bir süreç olarak tanımlanan¹ eğitimin temel işlevi, bireyin istidat ve yeteneklerini geliştirerek onun yaşadığı topluma

uyum sağlamasını, dengeli ve verimli bir hayat sürmesini sağlamaktır.¹ Bu anlamda eğitim; istenilen davranışları kazandırmayı, kusurlu davranışları düzeltmeyi, istenmeyen davranışları dönüştürmeyi amaçlar. Eğitim faaliyetleriyle bireye kazandırılması hedeflenen bu davranışlar, öğretim programlarında “kazanım” kavramıyla ifade edilmektedir. Öğretim programının en önemli unsurlarından biri olan kazanımlar öğrencilerin eğitim sürecinin sonunda edinecekleri bilgileri, becerileri, tutum ve değerleri ifade etmektedir. Bu nedenle kazanımların belirlenmesinde, öğrencilerin gelişim düzeyleri, programın amaçları ve içeriği dikkate alınmaktadır.²

Okullardaki öğretim faaliyetleri öğretim programları çerçevesinde yapılmaktadır. Öğretim programları ise bireye kazandırılması amaçlanan niteliklere göre şekillenmektedir. Bu nitelikler, konu alanı çerçevesinde birey ve toplumun ihtiyaçlarına göre belirlenmektedir. Bilimde ve teknolojiye meydana gelen gelişmelere bağlı olarak, birey ve toplumun ihtiyaçları da değişmektedir. Değişen bu ihtiyaçlar doğrultusunda, öğrenme ve öğretme konusundaki teori ve yaklaşımlarda ortaya çıkan yenilik ve gelişmelere bağlı olarak, eğitim sürecinde öğrenenin ve öğretmenin rolleri de değişmiştir. Günümüzde artık bilgiyi üreten ve bu bilgiyi işlevsel bir şekilde kullanarak problem çözebilen, eleştirel düşünebilen, vb. niteliklerdeki bireylerin yetişmesini sağlayacak öğretim faaliyeti önem kazanmıştır.³ Bu çerçevede günümüzdeki örgün eğitim faaliyetlerinin, öğrencilerin analiz, sentez ve değerlendirme gibi üst düzey bilişsel becerilerini geliştirecek şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Bu durum Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi için de farklı değildir. Diğer dersler gibi DKAB dersi de öğrencilerin, çağın gerektirdiği bilgi beceri ve anlayışı kazanmalarına ve kişiliklerini geliştirmelerine katkı sağlamaktadır.⁴

¹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005), 19.

² Hasan Yılmaz - Ali Murat Sünbül, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2004), 59.

³ Milli Eğitim Bakanlığı MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (MEB, 2018), 11.

⁴ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 1.

Öğretim faaliyetinde öğrencinin kazanması planlanan davranışlar okul türlerine, aynı okuldaki sınıf seviyelerine ve aynı sınıftaki ders çeşitlerine göre ayrı ayrı belirlenmektedir. Bunun yanında bütün kazanımlara uygulanabilecek genel sınıflandırma çalışmaları da yapılmıştır. Bu çalışmalar içerisinde en yaygın olanı Bloom Taksonomisi olarak bilinen çalışmadır. Bloom Taksonomisi'ne göre öğretim faaliyetinde öğrencinin kazanması planlanan davranışlar bilişsel, duyuşsal ve psikomotor olmak üzere üç alana ayrılarak her bir alan kendi içinde basitten karmaşığa aşamalandırılmıştır. Bilişsel alan, bilgileri ve bilgilerle ilgili zihinsel süreçleri; duyuşsal alan, bireyde oluşan duygu ve değerleri; psikomotor alan ise bireyin kazandığı becerileri ifade etmektedir.⁵ Araştırmanın konusu bilişsel alanla sınırlı olduğu için sadece bu alan hakkında detaylı bilgi verilecektir.

Bilişsel alanın sınıflandırması ilk olarak 1956'da yapılmıştır. Bu sınıflandırmaya göre bilişsel alan; bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme şeklinde altı basamağa ayrılmıştır.⁶ Bu sınıflandırma Anderson, Krathwohl ve diğerleri tarafından 2001'de güncellenmiştir. Bu güncelleme için iki temel neden ileri sürülmüştür. Bu nedenlerden ilki taksonominin ilk haline dikkatleri çekmek, ikincisi ise eğitimle ilgili yaşanan gelişmelere uyum sağlamaktır.⁷ Bu gerekçelerle yapılan güncelleme sonucunda bilgi boyutu ve bilişsel süreç boyutu olmak üzere birbirleriyle ilişkili olan ve her boyutun kendi içinde basitten karmaşığa basamaklandırıldığı iki boyutlu bir yapı oluşturulmuştur. Bilgi boyutundaki basamaklar olgusal, kavramsal, işlemsel ve üstbilişsel olarak adlandırılırken, bilişsel süreç boyutundaki basamaklar hatırlama, anlama, uygulama, çözümlenme, değerlendirme ve yaratma olarak adlandırılmıştır.⁸ Yenilenen sınıflandırmanın boyutları ve basamakları Tablo 1'de verilmiştir.

⁵ Mualla Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir Mi?", *İslamiyat* 1/1 (1998), 73.

⁶ Mehmet Fuat Turgut - Yaşar Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 85-86.

⁷ Benjamin Bloom, *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals* (New York: David McKay Company Inc, 1956), 201-2017.

⁸ Lorin W. Anderson vd., *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitim Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*, çev. Durmuş Ali Özçelik

Tablo 1: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi⁹

Bilgi Boyutu	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi
Bilişsel Süreç Boyutu	Terimlerin bilgisi Özel ayrımı ve öğelerin bilgisi	Sınıflama ve kategorilerin bilgisi İlke ve genellemelerin bilgisi Kuram, model ve yapıların bilgisi	Konuya özel beceri ve algoritmaların bilgisi Konuya özel teknik ve yöntemlerin bilgisi Uygun yöntemi uygulama ölçütlerinin bilgisi	Stratejilerin bilgisi Uygun durum ve koşullarda bilişsel görevler bilgisi Öz bilgi-biliş ve öğrenmeyle ilgili güçlü ve zayıf yönlerin bilgisi
Hatırlama	Tanıma Anımsama			
Anlama	Yorumlama Örnekleme Sınıflama Özetleme Sonuç çıkarma Karşılaştırma Açıklama			
Uygulama	Yapma Yararlanma			
Çözümleme	Ayrıştırma Örgütme İrdeleme			

(Ankara: Pegem Akademi, 2010), xx.

⁹ David R. Krathwohl, "A revision of Bloom's Taxonomy: An Overview", *Theory into Practice* 41/4 (2002), 212-218.

Değerlendirme	Denetleme				
	Eleştirme				
Yaratma	Oluşturma				
	Planlama				
	Üretme				

Yenilenmiş taksonominin bilgi boyutunda yer alan olgusal bilgiler, konuyla ilgili terimler, özel ayrıntı ve ögeler hakkında öğrencilerin sahip olmaları gereken temel bilgilerdir. Kavramsal bilgiler, düzenlenmiş bilgi formları olup konuyla ilgili kategorileri, sınıflamaları, ilkeleri, genellemeleri, kuramları, modelleri ve yapıları kapsar. İşlemsel bilgiler, konuyla ilgili becerilerin, algoritmaların, yöntemlerin, tekniklerin ve bunları uygulama ölçütlerinin bilgisidir. Üstbilişsel bilgi ise bireyin kendi bilişinin bilgisi ve buna yönelik farkındalığıyla ilgili olup stratejik bilgiler ve bilişsel görevlerle ilgili bilgileri içerir.¹⁰ Taksonominin bilişsel süreç boyutunda ise 6 ana basamak ve 19 alt basamak yer almaktadır. Orijinal sınıflamadaki “bilgi” basamağı “hatırlama” olarak, “kavrama” basamağı “anlama” olarak, “analiz” basamağı “çözümleme” olarak, “sentez” basamağı ise “yaratma” olarak yeniden düzenlenmiştir. “Uygulama” ve “değerlendirme” basamaklarının isimleri değişmemiş, ancak “değerlendirme” basamağı sona alınmıştır. Tüm basamakların adlandırılmasında eylem ifade eden kelimeler kullanılmıştır.¹¹

Program geliştirme çalışmalarında önemli bir yol gösterici olan bu sınıflandırma ülkemizde MEB tarafından hazırlanan öğretim programlarını da etkilemiştir. Çünkü bu sınıflandırmanın öğretim programındaki kazanımların belirlenmesinde kolaylaştırıcı ve yol gösterici bir rolü vardır.¹² Bilişsel alandaki bu sınıflandırma ayrıca ölçme ve değerlendir-

¹⁰ Anderson vd., *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom’un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*.

¹¹ Nilay T. Bümen, “Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”, *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 6.

¹² Bümen, “Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi”, 3-4.

me yöntem, teknik ve araçlarının geliştirilmesinde ve öğretim sürecindeki ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinin düzenlenmesinde öğretmenler ve eğitim bilimciler tarafından kullanılmaktadır.¹³ Bu durum DKAB dersi için de geçerlidir. Öğrencilerin gelişim düzeyleri, programın amaçları ve içeriği dikkate alınarak belirlenen DKAB kazanımlarının, bu sınıflandırmaya uygun olarak düzenlenmesinin etkili bir din eğitimi için önemli katkıları olacaktır.

Bu çalışmada, Talim ve Terbiye Kurulunun (TTK) kararıyla 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmasına karar verilen DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki kazanımlar, Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'nde (YBT) yer alan bilişsel alan basamaklarına göre incelenmiştir. Yapılan literatür taramasında 2018'den itibaren uygulanan DKAB (4-8) Öğretim Programı özelinde bu konuda yapılan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Ancak DKAB kazanımlarının farklı amaçlarla incelendiği bazı araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bahsetmek yerinde olacaktır.

Çekin tarafından yapılan çalışmada 2010'da yürürlüğe giren İlköğretim DKAB Öğretim Programı kazanımları ile 2012'de yürürlüğe giren Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (TDB) Öğretim Programı kazanımları, duyuşsal hedefler açısından karşılaştırılmıştır. Araştırmada DKAB ve TDB programındaki kazanımların daha çok bilişsel düzeyde olduğu, DKAB programının daha çok duyuşsal kazanım içerdiği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁴

Gümüş tarafından yapılan çalışmada 2010'dan itibaren uygulanan İlköğretim DKAB Programı'ndaki kazanımlar, program geliştirme ilkeleri ve program geliştirmede kullanılan yöntem ve teknikler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Araştırmada programda yer alan toplam 231 kazanımdan %66'sının bilişsel olduğu, %27'sinin duyuşsal olduğu, %7'sinin psikomotor olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca kazanımların her üç alanda da ilk basamaklarda yoğunlaştığı, genel hedeflere ve

¹³ Ömer Faruk Tutkun, "Bloom'un Yenilenmiş Taksonomisi Üzerine Genel Bir Bakış", *Sakarya University Journal of Education* 2/1 (2012), 16.

¹⁴ Abdulkadir Çekin, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 55-97.

temel becerilere ulaşmak için elverişli olmadığı, dolayısıyla programın vizyonu ile uyummadığı ve bazı kazanımların doğru ifade edilmediği sonuçlarına ulaşmıştır.¹⁵

Tetik tarafından yapılan çalışmada ise 2010 yılında kabul edilen İlköğretim DKAB Öğretim Programı ile 2018 yılında onaylanan İlköğretim DKAB Öğretim Programı ünite ve kazanımlar açısından karşılaştırılmıştır. Çalışmada 2018 Programı'nın 2010 Programı'na göre daha sade olduğu ve daha az kazanımdan oluştuğu, 2018 Programı'nda yer alan bazı kazanımların çocukların gelişim düzeylerine uygun olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.¹⁶

2018'de yürürlüğe giren DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda yer alan kazanımların hangi taksonomik anlayışla belirlendiği programda belirtilmemiştir. Ayrıca kazanımların taksonomik bir yapıda olmadığı düşünülmektedir. DKAB (4-8) kazanımlarının Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ne göre analiz edildiği bu çalışma, hem DKAB (4-8) Programı'nın değerlendirilmesine sağlayacağı katkı açısından hem de din eğitimi literatürüne yapacağı katkı açısından önem arz etmektedir.

1. Yöntem

DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki bilişsel kazanımların YBT'deki bilişsel alan basamaklarına göre incelendiği bu çalışma nitel türde ve tarama modelindedir. Tarama modelinde, var olan bir durum, olduğu şekilde tanımlanmaya çalışılır.¹⁷ Tarama modeli eğitim alanında yapılan araştırmalarda en çok kullanılan modeldir.¹⁸

Nitel araştırmalarda gözlem, görüşme, doküman incelemesi gibi teknikler kullanılarak olay veya olgular doğal ortamı içerisinde ger-

¹⁵ Süleyman Gümüüş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 597-618.

¹⁶ Hayati Tetik, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 64-86.

¹⁷ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın, 2014), 77.

¹⁸ Şener Büyükoztürk vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 24.

çekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konmaya çalışılır.¹⁹ Nitel türde olan bu çalışmada da veriler doküman incelemesi tekniği ile toplanmıştır. Doküman incelemesi, araştırılacak konu hakkında bilgi içeren yazılı kaynakların analizini kapsamaktadır.²⁰ Doküman incelemesinde veriler, var olan kayıt ve belgelerin incelenmesiyle elde edilir.²¹ Bu çalışmanın verileri TTK'nın 19.01.2018 tarih ve 2 sayılı kararıyla 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmasına karar verilen DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndan²² elde edilmiştir.

1.1. Örneklem

Araştırmanın örneklemini, TTK'nın kararıyla 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmasına karar verilen DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda yer alan bilişsel alana ait kazanımlardan oluşmaktadır. Bu kapsamda öncelikle programda yer alan bilişsel kazanımlar tespit edilmiştir. Buna göre programdaki kazanımların sınıf düzeyi ve alan bazında dağılımı Tablo 2'de belirtilmiştir.

Tablo 2: DKAB (4-8) Kazanımlarının Sınıf Düzeyleri ve Alanlara Göre Dağılımı

Sınıf	Bilişsel Kazanım Sayısı	Duyuşsal Kazanım Sayısı	Psikomotor Kazanım Sayısı	Toplam
4	16	3	0	19
5	18	11	0	29
6	21	3	0	24
7	23	2	0	25
8	25	3	0	28
Toplam	103	22	0	125

¹⁹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin, 2018), 41.

²⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189.

²¹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 183; Veysel Sönmez - Füsün Gülderen Alacapınar, *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2016), 25.

²² MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*.

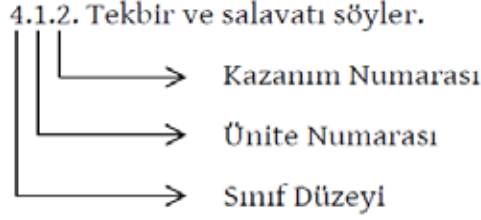
Tabloya göre programda yer alan toplam kazanım sayısı 125'tir. Bu kazanımlardan 22'si duyuşsaldır. Programda psikomotor kazanım yoktur. Çalışmamızın örneklemini oluşturan bilişsel kazanım sayısı ise 103'tür.

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın verileri 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmasına karar verilen DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki kazanımlardan elde edilmiştir.²³ Programda yer alan 125 kazanım öncelikle bilişsel, duyuşsal ve psikomotor olarak sınıflandırılmış ve çalışmanın örneklemini oluşturan 103 bilişsel kazanım tespit edilmiştir. Tespit edilen bilişsel kazanımlar sınıf seviyesine göre gruplandırılarak Tablo 1'de belirtilen "Yenilenmiş Bloom Taksonomisi" tablosuna göre incelenmiştir. Tablonun dikey boyutunda bilişsel süreç basamakları, yatay boyutunda bilgi basamakları yer almaktadır. Her iki boyuta göre incelenen kazanımlar ilişkili olduğu ana basamağın kutucuğuna yerleştirilmiştir.

Kazanımlar yerleştirilirken kazanım kodları kullanılmıştır. DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki her bir kazanım, sınıf düzeyi, ünite numarası ve kazanım numarası dikkate alınarak kodlanmıştır. Kodlamada birinci rakam sınıf düzeyini, ikinci rakam ünite numarasını, üçüncü rakam kazanım numarasını ifade etmektedir. Kodlamanın açılımı Şekil 1'de belirtilmiştir. Tüm bilişsel kazanımlar kodları kullanılarak Tablo 1'de belirtilen "Yenilenmiş Bloom Taksonomisi" tablosuna yerleştirilmiştir. Örneğin Şekil 1'de belirtilen 4.1.2 kodlu kazanım bilişsel süreç boyutunda "hatırlama" basamağında, bilgi boyutunda "işlemsel bilgi" basamağında yer almaktadır. Dolayısıyla bu kazanım her iki basamağın keşitiği hücreye yerleştirilmiştir. Bu şekilde örneklemini oluşturan tüm kazanımların tablodaki yeri belirlenerek frekans ve yüzde hesaplamaları yapılmıştır.

²³ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), "Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı" (09 Şubat 2021).

Şekil 1: Kazanım Kodunun Açılımı**2. Bulgular**

DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki 103 bilişsel kazanım YBT tablosuna göre incelenerek analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular sınıf seviyelerine göre frekans ve yüzde hesaplamaları yapılarak sunulmuştur.

2.1. 4. Sınıf DKAB Dersi Bilişsel Kazanımlarına İlişkin Bulgular

DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda 4. sınıf düzeyinde 19 kazanım yer almaktadır.²⁴ Bu kazanımlar, kazanımların kodları ve alanları Tablo 3'te belirtilmiştir.

Tablo 3. 4. Sınıf DKAB Dersi Kazanımları ve Alanları

Kazanımlar ve Kodları	Alan
4.1.1. Dinî ifadeleri, günlük konuşmalarda doğru ve yerinde kullanır.	Bilişsel
4.1.2. Tekbir ve salavatı söyler.	Bilişsel
4.1.3. Dilek ve dualarda kullanılan dinî ifadeler örnekler verir.	Bilişsel
4.1.4. Sübhaneke duasını okur, anlamını söyler.	Bilişsel
4.2.1. İslam'ın inanç esaslarını sıralar.	Bilişsel

²⁴ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 13.

4.2.2. İslam'ın şartlarını söyler.	Bilişsel
4.2.3. Kur'an-ı Kerim'in iç düzeni ile ilgili kavramları tanımlar.	Bilişsel
4.2.4. Âmentü duasını okur, anlamını söyler.	Bilişsel
4.3.1. Bireyin güzel ahlaklı olmasında dinin rolünü fark eder.	Duyuşsal
4.3.2. İnsani ilişkilerin gelişmesinde sevgi ve saygının önemini ve gerekliliğini savunur.	Duyuşsal
4.3.3. Fâtiha suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
4.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğduğu çevrenin genel özelliklerini açıklar.	Bilişsel
4.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile büyüklerini tanır.	Bilişsel
4.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğumu, çocukluk ve gençlik yıllarını özetler.	Bilişsel
4.4.4. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) çocukluk ve gençlik yıllarındaki davranışlarını kendi hayatı ile ilişkilendirir.	Bilişsel
4.4.5. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mekke ve Medine yıllarını özetler.	Bilişsel
4.4.6. Salli ve Barik dualarını okur, anlamını söyler.	Bilişsel
4.5.1. İslam dininin temizliğe verdiği öneme örnekler verir.	Bilişsel
4.5.2. Temiz ve düzenli olmaya özen gösterir.	Duyuşsal

Tabloda belirtildiği üzere 4. sınıf kazanımlarının 16'sı bilişsel, 3'ü duyuşsal alana yöneliktir. 4. sınıf bilişsel kazanımların YBT'ye göre dağılımı Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: 4. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu				Toplam
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	4.2.1.,		4.1.2.,	9
		4.2.2.,		4.1.4.,	
		4.2.3.,		4.2.4.,	
		4.4.2.		4.3.3.,	
	Anlama	4.1.3.,	4.4.1.,		5
		4.4.3.,	4.5.1.		
		4.4.5.			
	Uygulama	4.1.1.,			1
	Çözümleme				
	Değerlendirme				4.4.4.
Yaratma					
Toplam	8	2	5	1	16

Tablo 4'e göre 4. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; olgusal bilgi basamağında 8, kavramsal bilgi basamağında 2, işlemsel bilgi basamağında 5, üst bilişsel bilgi basamağında 1 kazanım olduğu görülmektedir. Bilişsel süreç boyutundaki dağılımı incelendiğinde; hatırlama basamağında 9, anlama basamağında 5, uygulama basamağı ile değerlendirme basamağında 1'er kazanım olduğu görülmektedir. Çözümleme ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım yoktur. Kazanımların dağılımının yüzde ve frekans değerleri Tablo 5'te belirtilmiştir.

Tablo 5: 4. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Frekans Tablosu

		Bilgi Boyutu									
		Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam	
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	4	25,00	-	-	5	31,25	-	-	9	56,25
	Anlama	3	18,75	2	12,50	-	-	-	-	5	31,25
	Uygulama	1	6,25	-	-	-	-	-	-	1	6,25
	Çözümleme	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Değerlendirme	-	-	-	-	-	-	1	6,25	1	6,25
	Yaratma	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam		8	50,00	2	12,50	5	31,25	1	6,25	16	100,00

Tabloya göre 4. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; kazanımların %50'sinin olgusal bilgi basamağında, %12,50'sinin kavramsal bilgi basamağında, %31,5'inin işlemsel bilgi basamağında, %6,25'inin üst bilişsel bilgi basamağında yer aldığı görülmektedir. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımına bakıldığında; %56,25'inin hatırlama basamağında, %31,25'inin anlama basamağında, %6,25'inin uygulama basamağında %6,25'inin değerlendirme basamağında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutu ve bilişsel süreç boyutu birlikte incelendiğinde kazanımların %25'i olgusal bilgi/hatırlama basamağında, %18,75'i olgusal bilgi/anlama basamağında, %6,25'i olgusal bilgi/uygulama basamağında, %12,50'si kavramsal bilgi/anlama basamağında, %31,25'i işlemsel bilgi/hatırlama basamağında, %6,25'i üst bilişsel bilgi/değerlendirme basamağında yer almaktadır. Bu sonuçlara göre kazanımların, bilgi boyutunda olgusal bilgi ve işlemsel bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutunda ise hatırlama ve anlama basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir.

2.2. 5. Sınıf DKAB Dersi Bilişsel Kazanımlarına İlişkin Bulgular

DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda 5. sınıf düzeyinde 29 kazanım yer almaktadır.²⁵ Bu kazanımlar, kazanımların kodları ve alanları Tablo 6'da belirtilmiştir.

Tablo 6. 5. Sınıf DKAB Dersi Kazanımları ve Alanları

Kazanımlar ve Kodları	Alan
5.1.1. Evrendeki mükemmel düzen ile Allah'ın (c.c.) varlığı ve birliği arasında ilişki kurar.	Bilişsel
5.1.2. Allah'ın (c.c.) her şeyin yaratıcısı olduğunu fark eder.	Duyuşsal
5.1.3. Allah'ın (c.c.) Rahmân ve Rahîm isimlerinin yansımalarına örnekler verir.	Bilişsel
5.1.4. Allah'ın (c.c.) her şeyi işittiğinin, bildiğinin, gördüğünün ve her şeye gücünün yettiğinin farkında olur.	Duyuşsal
5.1.5. Allah'a (c.c.) imanın, insan davranışlarına etkisini fark eder.	Duyuşsal
5.1.6. Duanın anlamını ve önemini örneklerle açıklar.	Bilişsel
5.1.7. Hz. İbrahim'in (a.s.) tevhide davetini özetler.	Bilişsel
5.1. 8. İhlâs suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
5.2.1. Ramazan ayı ve orucun önemini fark eder.	Duyuşsal
5.2.2. Ramazan ayı ve oruçla ilgili kavramları örneklerle açıklar.	Bilişsel
5.2.3. Kültürümüzde Ramazan ve oruçla ilgili gelenekleri tanır.	Bilişsel
5.2.4. Hz. Davud'un (a.s.) hayatını özetler.	Bilişsel

²⁵ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 13.

5.2.5. Rabbena dualarını okur, anlamını söyler.	Bilişsel
5.3.1. Toplumsal hayatta nezaket kurallarına uygun davranışlar sergilemeye özen gösterir.	Duyuşsal
5.3.2. Selamlaşma adabına riayet eder.	Duyuşsal
5.3.3. İletişim ve konuşma adabına uygun davranır.	Duyuşsal
5.3.4. Sofra adabına riayet eder.	Duyuşsal
5.3.5. Hz. Lokman'ın (a.s.) öğütlerini hayatına yansıtmaya özen gösterir.	Duyuşsal
5.3.6. Tahiyat duasını okur, anlamını söyler.	Bilişsel
5.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. Hatice (r.a.) ile evlilik sürecini özetler.	Bilişsel
5.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile içi iletişimine örnekler verir.	Bilişsel
5.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) aile fertlerinin güzel davranışlarını değerlendirir.	Bilişsel
5.4.4. Hz. Hasan (r.a.) ve Hz. Hüseyin'in (r.a.) ahlaki erdemlerini kendisine örnek alır.	Duyuşsal
5.4.5. Kevser suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
5.5.1. Mimarimizde yer alan dinî motifleri inceler.	Bilişsel
5.5.2. Musikimizde dinin izlerine örnekler verir.	Bilişsel
5.5.3. Edebiyatımızdan dinin izlerine örnekler bulur.	Bilişsel
5.5.4. Örf ve âdetlerimizde yer alan dinî unsurları fark eder.	Duyuşsal
5.5.5. Hz. Süleyman'ın (a.s.) hayatını özetler.	Bilişsel

Tabloda belirtildiği üzere 5. sınıf kazanımlarının 18'i bilişsel, 11'i duyuşsal alana yöneliktir. 5. sınıf bilişsel kazanımların YBT'ye göre dağılımı Tablo 7'de verilmiştir.

Tablo 7: 5. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu				Toplam
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	5.2.3., 5.5.1.		5.1.8., 5.2.5., 5.3.6., 5.4.5.	6
	Anlama	5.1.7., 5.2.2., 5.2.4., 5.4.1., 5.4.2., 5.5.2., 5.5.3., 5.5.5.	5.1.3., 5.1.6.		10
	Uygulama				
	Çözümleme		5.1.1.		1
	Değerlendirme		5.4.3.		1
	Yaratma				
	Toplam	10	4	4	18

Tablo 7'ye göre 5. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; olgusal bilgi basamağında 10, kavramsal bilgi basamağında 4, işlemsel bilgi basamağında 4 kazanım yer almaktadır. Üst bilişsel bilgi basamağında kazanım yoktur. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımı incelendiğinde; hatırlama basamağında 6, anlama basamağında 10, çözümleme basamağı ile değerlendirme basamağında 1 kazanım olduğu görülmektedir. Uygulama ve yaratma basa-

maklarında yer alan kazanım yoktur. Kazanımların dağılımının yüzde ve frekans değerleri Tablo 8’de belirtilmiştir.

Tablo 8: 5. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu										
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	2	11,11	-	-	4	22,22	-	-	6	33,33
	Anlama	8	44,44	2	11,11	-	-	-	-	10	55,56
	Uygulama	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Çözümleme	-	-	1	5,56	-	-	-	-	1	5,56
	Değerlendirme	-	-	1	5,56	-	-	-	-	1	5,56
	Yaratma	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	10	55,56	4	22,22	4	22,22	-	-	18	100,00	

Tabloya göre 5. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; kazanımların %55,56’sı olgusal bilgi basamağında, %22,22’si kavramsal bilgi basamağında, %22,22’si işlemsel bilgi basamağında yer almaktadır. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımına bakıldığında; %33,33’ünün hatırlama basamağında, %55,56’sının anlama basamağında, %5,56’sının çözümleme basamağında, %5,56’sının değerlendirme basamağında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutu ve bilişsel süreç boyutu birlikte incelendiğinde kazanımların %11,11’i olgusal bilgi/hatırlama basamağında, %44,44’ü olgusal bilgi/anlama basamağında, %11,11’i kavramsal bilgi/anlama basamağında, %5,56’sı kavramsal bilgi/çözümleme basamağında, %5,56’sı kavramsal bilgi/değerlendirme basamağında, %22,22’si işlemsel bilgi/hatırlama basamağında yer almaktadır. Bu sonuçlara göre kazanımların, bilgi boyutunda olgusal bilgi basamağında; bilişsel süreç boyutunda ise hatırlama ve anlama basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir.

2.3. 6. Sınıf DKAB Dersi Bilişsel Kazanımlarına İlişkin Bulgular

DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda 6. sınıf düzeyinde 24 kazanım yer almaktadır.²⁶ Bu kazanımlar, kazanımların kodları ve alanları Tablo 9'da belirtilmiştir.

Tablo 9. 6. Sınıf DKAB Dersi Kazanımları ve Alanları

Kazanımlar ve Kodları	Alan
6.1.1. Peygamber ve peygamberlik kavramlarını tanımlar.	Bilişsel
6.1.2. Peygamberlerin özelliklerini ve görevlerini açıklar.	Bilişsel
6.1.3. Peygamberlerde insanlar için güzel örnekler olduğunu fark eder.	Duyuşsal
6.1.4. Vahyin gönderiliş amacını araştırır.	Bilişsel
6.1.5. İlahi kitapları ve gönderildiği peygamberleri eşleştirir.	Bilişsel
6.1.6. Hz. Âdem'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla özetler.	Bilişsel
6.1.7. Kunut dualarını okur, anlamını söyler.	Bilişsel
6.2.1. İslam'da namaz ibadetinin önemini, ayet ve hadislerden örneklerle açıklar.	Bilişsel
6.2.2. Namazları, çeşitlerine göre sınıflandırır.	Bilişsel
6.2.3. Namazın kılınına örnekler verir.	Bilişsel
6.2.4. Hz. Zekeriya'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıır.	Bilişsel
6.2.5. Fil suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
6.3.1. İslam dininin yasakladığı zararlı alışkanlıklara ayet ve hadislerden örnekler verir.	Bilişsel
6.3.2. Zararlı alışkanlıkların başlama sebeplerini sorgular.	Bilişsel
6.3.3. Zararlı alışkanlıklardan korunma yollarını tartışır.	Bilişsel
6.3.4. Zararlı alışkanlıklardan kaçınmaya istekli olur.	Duyuşsal
6.3.5. Hz. Yahya'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıır.	Bilişsel
6.3.6. Tebbet suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
6.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin Mekke Dönemini değerlendirir.	Bilişsel
6.4.2. Medine'ye hicretin sebep ve sonuçlarını irdeler.	Bilişsel

²⁶ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 14.

6.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinin Medine Dönemini değerlendirir.	Bilişsel
6.4.4. Nasr suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
6.5.1. Toplumumuzu birleştiren temel değerleri fark eder.	Duyuşsal
6.5.2. Dinî bayramların ve önemli gün ve gecelerin toplumsal bütünleşmeye olan katkısını yorumlar.	Bilişsel

Tabloda belirtildiği üzere 6. sınıf kazanımlarının 21'i bilişsel, 3'ü duuşsal alana yöneliktir. 6. sınıf bilişsel kazanımların YBT'ye göre dağılımını Tablo 10'da verilmiştir.

Tablo 10: 6. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu				Toplam
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	6.1.1.,		6.1.7.,	7
		6.2.4.,		6.2.5.,	
		6.3.5.		6.3.6., 6.4.4.	
	Anlama	6.1.2.,	6.1.5.,		8
		6.1.6.,	6.2.1.,	6.2.3.	
		6.3.1.	6.2.2., 6.5.2.		
	Uygulama				
Çözümleme		6.1.4.,		4	
		6.3.2., 6.3.3., 6.4.2.			
Değerlendirme	6.4.1., 6.4.3.			2	
Yaratma					
Toplam	8	8	5	21	

Tablo 10'a göre 6. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; olgusal bilgi basamağında 8, kavramsal bilgi basamağında 8, işlemsel bilgi basamağında 5 kazanım yer almaktadır. Üst bilişsel bilgi basamağında kazanım yoktur. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımı incelendiğinde; hatırlama basamağında 7, anlama basamağında 8, çözümlenme basamağında 4, değerlendirme basamağında 2 kazanım yer almaktadır. Uygulama ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım yoktur. Kazanımların dağılımının yüzde ve frekans değerleri Tablo 11'de belirtilmiştir.

Tablo 11: 6. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu										
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	3	14,29	-	-	4	19,05	-	-	7	33,33
	Anlama	3	14,29	4	19,05	1	4,76	-	-	8	38,10
	Uygulama	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Çözümlenme	-	-	4	19,05	-	-	-	-	4	19,05
	Değerlendirme	2	9,52	-	-	-	-	-	-	2	9,52
	Yaratma	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Toplam	8	38,10	8	38,10	5	23,81	-	-	21	100,00

Tabloya göre 6. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; kazanımların %38,10'u olgusal bilgi basamağında, %38,10'u kavramsal bilgi basamağında, %23,81'i işlemsel bilgi basamağında yer almaktadır. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımına bakıldığında; %33,33'ünün hatırlama basamağında, %38,10'unun

anlama basamağında, %19,05'inin çözümlenme basamağında, %9,52'sinin değerlendirme basamağında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutu ve bilişsel süreç boyutu birlikte incelendiğinde kazanımların %14,29'u olgusal bilgi/hatırlama basamağında, %14,29'u olgusal bilgi/anlama basamağında, %9,52'si olgusal bilgi/değerlendirme basamağında, %19,05'i kavramsal bilgi/anlama basamağında, %19,05'i kavramsal bilgi/çözümlenme basamağında, %19,05'i işlemsel bilgi/hatırlama basamağında, %4,76'sı işlemsel bilgi/anlama basamağında yer almaktadır. Bu sonuçlara göre kazanımların, bilgi boyutunda olgusal bilgi ve kavramsal bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutunda ise hatırlama ve anlama basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir.

2.4. 7. Sınıf DKAB Dersi Bilişsel Kazanımlarına İlişkin Bulgular

DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda 7. sınıf düzeyinde 25 kazanım yer almaktadır.²⁷ Bu kazanımlar, kazanımların kodları ve alanları Tablo 12'de belirtilmiştir.

Tablo 12. 7. Sınıf DKAB Dersi Kazanımları ve Alanları

Kazanımlar ve Kodları	Alan
7.1.1. Varlıklar âlemini özelliklerine göre ayırt eder.	Bilişsel
7.1.2. Melekleri özellikleri ve görevlerine göre sınıflandırır.	Bilişsel
7.1.3. Dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişkiyi yorumlar.	Bilişsel
7.1.4. Ahiret hayatının aşamalarını açıklar.	Bilişsel
7.1.5. Allah'ın (c.c.) adil, merhametli ve affedici olması ile ahiret inancı arasında ilişki kurar.	Bilişsel
7.1.6. Hz. İsa'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanır.	Bilişsel

²⁷ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 14.

7.1.7. Nâs suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
7.2.1. İslam'da hac ibadetinin önemini ayet ve hadisler ışığında yorumlar.	Bilişsel
7.2.2. Haccın yapılışını özetler.	Bilişsel
7.2.3. Umre ibadeti ve önemini açıklar.	Bilişsel
7.2.4. Kurban ibadetini İslam'ın yardımlaşma ve dayanışmaya verdiği önem açısından değerlendirir.	Bilişsel
7.2.5. Hz. İsmail'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıır.	Bilişsel
7.2.6. En'âm suresi 162. ayeti okur, anlamını söyler.	Bilişsel
7.3.1. Güzel ahlaki tutum ve davranışları örneklerle açıklar.	Bilişsel
7.3.2. Örnek tutum ve davranışların, birey ve toplumların ahlaki gelişimine olan katkısını değerlendirir.	Bilişsel
7.3.3. Tutum ve davranışlarında ölçülü olmaya özen gösterir.	Duyuşsal
7.3.4. Hz. Salih'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanıır.	Bilişsel
7.3.5. Felak suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
7.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insani yönünü ayetlerden hareketle yorumlar.	Bilişsel
7.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberlik yönüyle ilgili özelliklerini ayırt eder.	Bilişsel
7.4.3. Kâfirun suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
7.5.1. Dinin farklı yorum biçimleri olabileceğinin farkına varır.	Duyuşsal
7.5.2. İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorum biçimlerini sınıflandırır.	Bilişsel
7.5.3. Kültürümüzde etkin olan tasavvufi yorumları ayırt eder.	Bilişsel
7.5.4. Alevilik-Bektaşilikle ilgili temel kavram ve erkânları açıklar.	Bilişsel

Tabloda belirtildiği üzere 7. sınıf kazanımlarının 23'ü bilişsel, 2'si duyuşsal alana yöneliktir. 7. sınıf bilişsel kazanımların YBT'ye göre dağılımı Tablo 13'te verilmiştir.

Tablo 13: 7. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu				Toplam
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	7.1.6., 7.2.5., 7.3.4.		7.1.7., 7.2.6., 7.3.5., 7.4.3.	7
	Anlama	7.3.1., 7.5.4.	7.1.1., 7.1.2., 7.1.3., 7.1.4., 7.2.1., 7.2.3., 7.4.1., 7.5.2.	7.2.2.	11
	Uygulama				
	Çözümleme		7.1.5., 7.4.2., 7.5.3.		3
	Değerlendirme		7.2.4., 7.3.2.		2
	Yaratma				
	Toplam	5	13	5	23

Tablo 13'e göre 7. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; olgusal bilgi basamağında 5, kavramsal bilgi basamağında 13, işlemsel bilgi basamağında 5, kazanım yer almaktadır. Üst bilişsel bilgi basamağında kazanım yoktur. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımı incelendiğinde; hatırlama basamağında 7, anlama basamağında 11, çözümleme basamağında 3, değerlendirme basamağında 2 kazanım yer almaktadır. Uygulama ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım yoktur. Kazanımların dağılımının yüzde ve frekans değerleri Tablo 14'te belirtilmiştir.

Tablo 14: 7. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu									
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam	
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Hatırlama	3	13,04	-	-	4	17,39	-	-	7	30,43
Anlama	2	8,70	8	34,78	1	4,35	-	-	11	47,83
Uygulama	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Çözümleme	-	-	3	13,04	-	-	-	-	3	13,04
Değerlendirme	-	-	2	8,70	-	-	-	-	2	8,70
Yaratma	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	5	21,74	13	56,52	5	21,74	-	-	23	100,00

Tabloya göre 7. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; kazanımların %21,74'ü olgusal bilgi basamağında, %56,52'si kavramsal bilgi basamağında, %21,74'ü işlemsel bilgi basamağında yer almaktadır. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımına bakıldığında; %30,43'ünün hatırlama basamağında, %47,83'ünün anlama basamağında, %13,04'ünün çözümleme basamağında, %8,70'inin değerlendirme basamağında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutu ve bilişsel süreç boyutu birlikte incelendiğinde kazanımların %13,04'ü olgusal bilgi/hatırlama basamağında, %8,70'i olgusal bilgi/anlama basamağında, %34,78'i kavramsal bilgi/anlama basamağında, %13,04'ü kavramsal bilgi/çözümleme basamağında, %8,70'i kavramsal bilgi/değerlendirme basamağında, %17,39'u işlemsel bilgi/hatırlama basamağında, %4,35'i işlemsel bilgi/anlama basamağında yer almaktadır. Bu sonuçlara göre kazanımların, bilgi boyutunda kavramsal bilgi basamağında; bilişsel süreç boyutunda ise anlama ve hatırlama basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir.

2.5. 8. Sınıf DKAB Dersi Bilişsel Kazanımlarına İlişkin Bulgular

DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda 8. sınıf düzeyinde 28 kazanım yer almaktadır.²⁸ Bu kazanımlar, kazanımların kodları ve alanları Tablo 15'te belirtilmiştir.

Tablo 15. 8. Sınıf DKAB Dersi Kazanımları ve Alanları

Kazanımlar ve Kodları	Alan
8.1.1. Kader ve kaza inancını ayet ve hadislerle açıklar.	Bilişsel
8.1.2. İnsanın ilmi, iradesi, sorumluluğu ile kader arasında ilişki kurar.	Bilişsel
8.1.3. Kaza ve kader ile ilgili kavramları analiz eder.	Bilişsel
8.1.4. Toplumda kader ve kaza ile ilgili yaygın olan yanlış anlayışları sorgular.	Bilişsel
8.1.5. Hz. Musa'nın (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanır.	Bilişsel
8.1.6. Ayet el-Kürsi'yi okur, anlamını söyler.	Bilişsel
8.2.1. İslam'ın paylaşma ve yardımlaşmaya verdiği önemi ayet ve hadisler ışığında yorumlar.	Bilişsel
8.2.2. Zekât ve sadaka ibadetini ayet ve hadislerle açıklar.	Bilişsel
8.2.3. Zekât, infak ve sadakanın bireysel ve toplumsal önemini fark eder.	Duyuşsal
8.2.4. Hz. Şuayb'in (a.s.) hayatını ana hatlarıyla tanır.	Bilişsel
8.2.5. Maûn suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
8.3.1. Din, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi yorumlar.	Bilişsel
8.3.2. İslam dininin can, nesil, akıl, mal ve din emniyetiyle ilgili ortaya koyduğu ilke ve hedefleri analiz eder.	Bilişsel
8.3.3. Hz. Yusuf'un (a.s.) örnek hayatından ilkeler çıkarır.	Bilişsel

²⁸ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 15.

8.3.4. Asr suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
8.4.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğruluğu ve güvenilir kişiliği ile peygamberlerin özellikleri arasında ilişki kurar.	Bilişsel
8.4.2. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) merhametli ve affedici oluşunu davranışlarında yansıtmaya özen gösterir.	Duyuşsal
8.4.3. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) istişareye verdiği önemi ortaya koyan örnek olaylardan hareketle gündelik hayatla ilgili çıkarımlarda bulunur.	Bilişsel
8.4.4. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) cesaret ve kararlılığını örnek olaylarla açıklar.	Bilişsel
8.4.5. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hakkı gözetmedeki hassasiyetine örnekler verir.	Bilişsel
8.4.6. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) insanlara verdiği değeri örneklerle açıklar.	Bilişsel
8.4.7. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) örnek davranışlarının toplumsal hayattaki önemini değerlendirir.	Bilişsel
8.4.8. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hikmetli söz ve davranışlarıyla insanları iyiye ve güzele yönlendirdiğini fark eder.	Duyuşsal
8.4.9. Kureş suresini okur, anlamını söyler.	Bilişsel
8.5.1. İslam dininin temel kaynaklarını tanır.	Bilişsel
8.5.2. Ayetlerden hareketle Kur'an'ın ana konularını sınıflandırır.	Bilişsel
8.5.3. Kur'an-ı Kerim'in temel özelliklerini değerlendirir.	Bilişsel
8.5.4. Hz. Nuh'un (a.s.) tevhide davetini özetler.	Bilişsel

Tabloda belirtildiği üzere 8. sınıf kazanımlarının 25'1 bilişsel, 3'ü duyuşsal alana yöneliktir. 8. sınıf bilişsel kazanımların YBT'ye göre dağılımı Tablo 16'da verilmiştir.

Tablo 16: 8. Sınıf Bilişsel Kazanımların YBT'ye Göre Dağılımı

	Bilgi Boyutu				Toplam
	Olgusal Bilgi	Kavramsal Bilgi	İşlemsel Bilgi	Üst Bilişsel Bilgi	
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	8.1.5., 8.2.4., 8.5.1.		8.1.6., 8.2.5., 8.3.4., 8.4.9.	7
	Anlama	8.1.1., 8.2.2., 8.5.4.	8.2.1., 8.3.1., 8.3.3., 8.4.3., 8.4.4., 8.4.5., 8.4.6., 8.5.2.		11
	Uygulama				
	Çözümleme	8.1.3.	8.1.2., 8.3.2., 8.4.1.		4
	Değerlendirme		8.1.4., 8.4.7., 8.5.3.		3
	Yaratma				
	Toplam	7	14	4	25

Tablo 16'ya göre 8. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; olgusal bilgi basamağında 7, kavramsal bilgi basamağında 14, işlemsel bilgi basamağında 4 kazanım yer almaktadır. Üst bilişsel bilgi basamağında kazanım yoktur. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımı incelendiğinde; hatırlama basamağında 7, anlama basamağında 11, çözümleme basamağında 4, değerlendirme

basamağında 3 kazanım yer almaktadır. Uygulama ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım yoktur. Kazanımların dağılımının yüzde ve frekans değerleri Tablo 17'de belirtilmiştir.

Tablo 17: 8. Sınıf Bilişsel Kazanımlarının Dağılımının Frekans Tablosu

	Bilgi Boyutu										
	Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam		
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Hatırlama	3	12,00	-	-	4	16,00	-	-	7	28,00	
Bilişsel Süreç Boyutu	Anlama	3	12,00	8	32,00	-	-	-	-	11	44,00
	Uygulama	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Çözümleme	1	4,00	3	12,00	-	-	-	-	4	16,00
	Değerlendirme	-	-	3	12,00	-	-	-	-	3	12,00
	Yaratma	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Toplam	7	28,00	14	56,00	4	16,00	-	-	25	100,00	

Tabloya göre 8. sınıf bilişsel kazanımlarının bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; kazanımların %28'i olgusal bilgi basamağında, %56'sı kavramsal bilgi basamağında, %16'sı işlemsel bilgi basamağında yer almaktadır. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımına bakıldığında; %28'inin hatırlama basamağında, %44'ünün anlama basamağında, %16'sının çözümleme basamağında, %12'sinin değerlendirme basamağında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutu ve bilişsel süreç boyutu birlikte incelendiğinde kazanımların %12'si olgusal bilgi/hatırlama basamağında, %12'si olgusal bilgi/anlama basamağında, %4'ü olgusal bilgi/çözümleme basamağında, %32'si kavramsal bilgi/anlama basamağında, %12'si kavramsal bilgi/çözümleme basamağında, %12'si kavramsal bilgi/değerlendirme basamağında, %16'sı işlemsel bilgi/hatırlama basamağında yer almaktadır. Bu sonuçlara göre kazanımların,

bilgi boyutunda kavramsal bilgi ve olgusal bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutunda ise anlama ve hatırlama basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir.

2.6. DKAB (4-8) Tüm Bilişsel Kazanımların Dağılımı

DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki tüm bilişsel kazanımların YBT'ye göre dağılımı Tablo 18'de verilmiştir.

Tablo 18: DKAB (4-8) Programı'nda Yer Alan Tüm Bilişsel Kazanımların Dağılımının Frekans Tablosu

		Bilgi Boyutu									
		Olgusal Bilgi		Kavramsal Bilgi		İşlemsel Bilgi		Üst Bilişsel Bilgi		Toplam	
		f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Bilişsel Süreç Boyutu	Hatırlama	15	14,56			21	20,39			36	34,95
	Anlama	19	18,45	24	23,30	2	1,94			45	43,69
	Uygulama	1	0,97							1	0,97
	Çözümleme	1	0,97	11	10,68					12	11,65
	Değerlendirme	2	1,94	6	5,83			1	0,97	9	8,74
	Yaratma									0	0,00
	Toplam	38	36,89	41	39,81	23	22,33	1	0,97	103	100,00

Tabloya göre DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda yer alan 103 bilişsel kazanımın bilgi boyutundaki dağılımı incelendiğinde; kazanımların %36,89'u olgusal bilgi basamağında, %39,81'i kavramsal bilgi basamağında, %22,33'ü işlemsel bilgi basamağında, %0,97'si üst bilişsel bilgi basamağında yer almaktadır. Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımına bakıldığında; %34,95'inin hatırlama basamağında, %43,69'unun anlama basamağında, %0,97'sinin uygulama basamağında, %11,65'inin çözümleme basamağında, %8,74'ünün değerlendirme basamağında yer aldığı görülmektedir. Bilgi boyutu ve bilişsel süreç

boyutu birlikte incelendiğinde kazanımların %14,56'sı olgusal bilgi/hatırlama basamağında, %18,45'i olgusal bilgi/anlama basamağında, %0,97'si olgusal bilgi/uygulama basamağında, %0,97'si olgusal bilgi/çözümleme basamağında, %1,94'ü olgusal bilgi/değerlendirme basamağında, %23,30'u kavramsal bilgi/anlama basamağında, %10,68'i kavramsal bilgi/çözümleme basamağında, %5,83'ü kavramsal bilgi/değerlendirme basamağında, %20,39'u işlemsel bilgi/hatırlama basamağında, %1,94'ü işlemsel bilgi/anlama basamağında, %0,97'si üst bilişsel bilgi/değerlendirme basamağında yer almaktadır. Bu sonuçlara göre kazanımların, bilgi boyutunda kavramsal bilgi ve olgusal bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutunda ise anlama ve hatırlama basamaklarında yoğunlaştığı görülmektedir.

3. Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, 2018-2019 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulanmaya başlanan İlköğretim DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki kazanımlar, YBT'nin bilişsel alan basamakları dikkate alınarak incelenmiş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

4. sınıf bilişsel kazanımlarının bilişsel süreç boyutundaki dağılımına göre, kazanımların önemli bir kısmının hatırlama (%56,25) ve anlama (%31,25) basamaklarında olduğu, çözümleme ve değerlendirme basamaklarında yer alan kazanım olmadığı, uygulama (%6,25) ve değerlendirme (%6,25) basamaklarında yer alan kazanımların ise az sayıda olduğu görülmektedir. Bilgi boyutundaki dağılımına göre, kazanımların olgusal bilgi (%50) ve işlemsel bilgi (%31,25) basamaklarında yoğunlaştığı, kavramsal bilgi (%12,50) ve üst bilişsel bilgi (%6,25) basamaklarında ise az sayıda kazanımın yer aldığı görülmektedir.

5. sınıf bilişsel kazanımlarının bilişsel süreç boyutundaki dağılımına göre, kazanımların büyük çoğunluğunun hatırlama (%33,33) ve anlama (%55,56) basamaklarında olduğu, uygulama ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım olmadığı, çözümleme (%5,56) ve değerlendirme (%5,56) basamaklarında ise az sayıda kazanım olduğu görülmektedir. Bilgi boyutundaki dağılımına göre kazanımların yarıdan fazlasının ol-

gusal bilgi (%55,56) basamağında yer aldığı, kavramsal bilgi (%22,22) ve işlemsel bilgi (%22,22) basamaklarında daha az kazanım olduğu, üst bilişsel bilgi basamağında ise hiçbir kazanım olmadığı görülmektedir.

6. sınıf bilişsel kazanımlarının bilişsel süreç boyutundaki dağılımına göre, kazanımların büyük çoğunluğunun hatırlama (%33,33) ve anlama (%38,10) basamaklarında olduğu, uygulama ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım olmadığı, çözümlleme (%19,05) ve değerlendirme (%9,52) basamaklarında ise daha az sayıda kazanım olduğu görülmektedir. Bilgi boyutundaki dağılıma göre, kazanımların olgusal bilgi (%38,10), kavramsal bilgi (%38,10) ve işlemsel bilgi (%23,81) basamaklarında yoğunlaştığı, üst bilişsel bilgi basamağında ise kazanım bulunmadığı görülmektedir.

7. sınıf bilişsel kazanımlarının bilişsel süreç boyutundaki dağılımına göre, kazanımların büyük çoğunluğunun hatırlama (%30,43) ve anlama (%47,83) basamaklarında olduğu, uygulama ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım olmadığı ve çözümlleme (%13,04) ve değerlendirme (%8,70) basamaklarında ise az sayıda kazanım olduğu görülmektedir. Kazanımların bilgi boyutundaki dağılımına göre yarından fazlasının kavramsal bilgi (%56,52) basamağında yer aldığı, olgusal bilgi (%21,74) ve işlemsel bilgi (%21,74) basamaklarında daha az kazanım olduğu, üst bilişsel bilgi basamağında ise kazanım olmadığı görülmektedir.

8. sınıf bilişsel kazanımlarının bilişsel süreç boyutundaki dağılımına göre, kazanımların büyük çoğunluğunun anlama (%44) ve hatırlama (%28) basamağında yer aldığı, uygulama ve yaratma basamaklarında yer alan kazanım olmadığı, çözümlleme (%16) ve değerlendirme (%12) basamaklarında ise az sayıda kazanım olduğu görülmektedir. Kazanımların bilgi boyutundaki dağılımına göre, yarından fazlasının kavramsal bilgi (%56) basamağında yer aldığı, olgusal bilgi (%28) ve işlemsel bilgi (%16) basamaklarında daha az kazanım olduğu, üst bilişsel bilgi basamağında ise hiçbir kazanım olmadığı görülmektedir.

Tüm kazanımlar birlikte incelendiğinde bilişsel süreç boyutunda kazanımların büyük çoğunluğunun hatırlama (%34,95) ve anlama (%43,69) basamaklarında yoğunlaştığı, yaratma basamağında hiçbir sı-

nif düzeyinde kazanım bulunmadığı; uygulama (%0,97), çözümlenme (%11,65) ve değerlendirme (%8,74) basamaklarında az sayıda kazanım olduğu görülmektedir. Bilgi boyutunda kazanımların olgusal bilgi (%36,89), kavramsal bilgi (%39,81) ve işlemsel bilgi (%22,33) basamaklarında yoğunlaştığı, üst bilişsel bilgi basamağında ise sadece bir kazanım olduğu görülmektedir.

Kazanımların bilişsel süreç boyutundaki dağılımı genel olarak değerlendirildiğinde, üst düzey basamaklarda yer alan kazanım oranlarının düşük olduğu görülmektedir. Buna göre kazanımların, görüş ifade etme, yöntem geliştirme, fikir ve çözüm üretme, karar verme gibi, öğrencilerin üst düzey zihinsel becerilerinin gelişmesine katkı sağlamayacağı söylenebilir. Ayrıca bu durum, DKAB (4-8) Öğretim Programı'nın beceri temelli bir anlayışa sahip olması ile çelişmektedir. Zira temel becerileri ön planda tutan bir anlayışla hazırlanan DKAB (4-8) programı, öğrencinin öğrenme sürecine aktif bir şekilde katılarak, ön bilgilerinden hareketle araştırma yapabileceği, keşfedebileceği, problem çözebileceği öğrenme ortamına işaret etmektedir.²⁹ Ancak DKAB kazanımlarının bilişsel alanın alt basamaklarında yoğunlaşmış olması, öğrencinin öğrenme sürecindeki aktifliğinin önünde bir engel olarak durmaktadır. Çünkü DKAB dersinde beceri temelli öğrenmenin gerçekleşebilmesi için, bu becerileri geliştirmeye yönelik kazanımların programda daha yoğun olması gerekmektedir. Ayrıca bu durum anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesine de engel teşkil etmektedir. Zira öğrenmenin öznesi olan öğrencinin aktif katılımını sağlayacak üst düzey basamaklarda yer alan kazanımlara yer verilmeyen bir eğitim sürecinde anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesi de beklenemez. Böyle bir süreçte din eğitimi, sunulan her dinî bilginin doğru kabul edildiği ezbere dayalı bir eğitime, öğrenci ise verilen bilgileri düşünmeden, sorgulamadan kabul eden/ezberleyen pasif alıcıya dönüşür.

Yenilenmiş Bloom Taksonomisi'ni hazırlayanlara göre sınıf düzeyi ve öğrencilerin gelişim düzeyleri yükseldikçe, üst düzey basamaklarda

²⁹ MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 8.

yer alan kazanım oranlarının da artması gerekmektedir.³⁰ Ancak DKAB (4-8) programında yer alan kazanımlarda, taksonomik açıdan öğrencilerin sınıf düzeylerini ve dolayısıyla zihinsel gelişim düzeylerini dikkate alan aşamalı durum olmadığı, kazanımların belli basamaklarda yoğunlaştığı ve diğer basamakların ihmal edildiği görülmektedir. Kazanımların öğrencinin zihinsel gelişimine uygun olması anlamlı öğrenmenin gerçekleşmesi için önem arz etmektedir. Öğrenciler 4. sınıftan 8. sınıfa ilerledikçe, bilişsel gelişim açısından somut işlemler döneminden soyut işlemler dönemine doğru bir gelişme göstermektedirler.³¹ Dolayısıyla sınıf seviyesi ilerledikçe alt düzey bilişsel basamaklardaki kazanımların yoğunluğunun azalması, üst düzey bilişsel basamaklardaki kazanımların yoğunluğunun artması gerekir.

DKAB (4-8) Öğretim Programı'nda yer alan kazanımların taksonomik yapıda olmayışı DKAB öğretim sürecinde yapılan ölçme ve değerlendirme sürecine de yansiyacaktır. Kazanımların alt basamaklarda yoğunlaşmış olması, öğrencinin çözümlenme, değerlendirme ve yaratma gibi üst düzey zihinsel becerilerini geliştirecek ve onu eleştirel düşünmeye yöneltecek şekilde ölçme ve değerlendirme yapmanın önünde bir engel olacaktır. Yapılan araştırmalarda DKAB öğretmenlerinin ölçme değerlendirme faaliyetlerinde daha çok hatırlama ve anlama basamaklarında soruları tercih ederken, bilgiyi çözümlenmeye, yorumlamaya ve değerlendirmeye yönelik soruları daha az tercih ettikleri görülmektedir.³² DKAB kazanımlarının hatırlama ve anlama basamaklarında yoğunlaşıyor olmasının, öğretmenlerin bu tercihlerinde etkili olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak DKAB (4-8) Öğretim Programı'ndaki kazanımların

³⁰ Anderson vd., *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Biçimi*.

³¹ Münire Erden - Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme* (Arkadaş Yayınevi, 2004), 69.

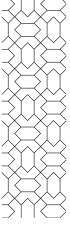
³² Muhammed Şevki Aydın, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 194-195; Ali Güngör, *İlköğretim Okulları İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Sorunları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 63; Osman Cingöz - Süleyman Akyürek, "Dkab Öğretmenlerinin, Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları", *Bilimname* 2021/44 (2021), 274.

hazırlanmasında taksonomik bir anlayışla hareket edilmediği, kazanımların; bilgi boyutunda olgusal ve kavramsal bilgi basamaklarında; bilişsel süreç boyutunda ise hatırlama ve anlama basamaklarında yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda sınıf düzeyi ve öğrenci gelişim seviyelerinin dikkate alınarak, kazanımların taksonomik bir anlayışla revize edilmesi, üst düzey becerilerin geliştirilmesi için üst basamaklarda yer alan kazanım sayılarının artırılması önerilebilir.

Kaynakça

- Anderson, Lorin W. vd. *Öğrenme Öğretim ve Değerlendirme İle İlgili Bir Sınıflama: Bloom'un Eğitimin Hedefleri İle İlgili Sınıflamasının Güncelleştirilmiş Bıçımı*. çev. Durmuş Ali Özçelik. Ankara: Pegem Akademi, 2010.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Bloom, Benjamin. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*. New York: David McKay Company Inc, 1956.
- Bümen, Nilay T. "Program Geliştirmede Bir Dönüm Noktası: Yenilenmiş Bloom Taksonomisi". *Eğitim ve Bilim* 31/142 (2006), 3-14.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 26. Basım, 2019.
- Cingöz, Osman - Akyürek, Süleyman. "Dkab Öğretmenlerinin, Ölçme ve Değerlendirme Tekniklerini Eleştirel Düşünme Eğitimine Katkı Sağlayacak Şekilde Kullanma Durumları". *Bilimname* 2021/44 (2021), 239-278. <https://doi.org/10.28949/bilimname.695541>
- Çekin, Abdulkadir. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İle Ortaokul Temel Dini Bilgiler Dersi (İslam; I-II) Öğretim Programı Kazanımlarındaki Duyuşsal Hedefler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 55-97. <https://doi.org/10.18498/amauifd.251529>
- Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Gelişim ve Öğrenme*. Arkadaş Yayınevi, 13. Basım, 2004.
- Gümüş, Süleyman. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üni-*

- versitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 597-618. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.505044>
- Güngör, Ali. *İlköğretim Okulları İkinci Kademe Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Ölçme ve Değerlendirme Sorunları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın, 26. Basım, 2014.
- Krathwohl, David R. "A revision of Bloom's Taxonomy: An Overview". *Theory into Practice* 41/4 (2002), 212-218.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. MEB, 2018.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı". 09 Şubat 2021. Erişim 09 Şubat 2021. <https://mufredat.meb.gov.tr/Programlar.aspx>
- Selçuk, Mualla. "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir Mi?". *İslamiyat* 1/1 (1998), 73-87.
- Sönmez, Veysel - Alacapınar, Füsün Gülderen. *Sosyal Bilimlerde Ölçme Aracı Hazırlama*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2016.
- Tetik, Hayati. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 2010-2018 Öğretim Programı Ünite ve Kazanımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Universal Journal of Theology* 3/1 (2018), 64-86.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 3. Basım, 2005.
- Turgut, Mehmet Fuat - Baykul, Yaşar. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım, 2014.
- Tutkun, Ömer Faruk. "Bloom'un Yenilenmiş Taksonomisi Üzerine Genel Bir Bakış". *Sakarya University Journal of Education* 2/1 (2012), 14-22. <https://doi.org/10.19126/suje.47552>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin, 11. Basım, 2018.
- Yılmaz, Hasan - Sünbül, Ali Murat. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2004.



İBN ÂBİDÎN'İN RU'YET-İ HİLÂL İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ (TENBÎHU'L-ĞÂFİL VE'L-VESNÂN 'ALÂ AĤKÂMÎ HİLÂLÎ RAMAĞÂN ADLİ RİSALESİ BAĞLAMINDA)

Ibn Âbidîn's Opinions About the "Ru'yat Al-Hilal" (In the Context of His Tractate of
"Tanbîhu'l-Ğâfil va'l-Vasnân 'alâ AĤkâmi Hilâli Ramağân")

Said Ali Kudaynetov

Dr.

Ankara / Türkiye.

Dr.

Ankara / Turkey.

sakudaynetov@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6255-1404.

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Şubat/February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs/May 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran/June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2021

Cilt / Volume: 19 Sayfa/Pages: 343-370

Atıf / Citation: Kudaynetov, Said Ali. "İbn Âbidîn'in Ru'yat-i Hilâl ile İlgili Görüşleri (Tenbîhu'l-Ğâfil ve'l-Vesnân 'alâ AĤkâmi Hilâli Ramağân Adlı Risalesi Bağlamında) [Ibn Âbidîn's Opinions About the "Ru'yat Al-Hilal" (In The Context of His Tractate of "Tanbîhu'l-Ğâfil va'l-Vasnân 'alâ AĤkâmi Hilâli Ramağân")]. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]* 19 (Haziran/June 2021): 343-370.

<https://doi.org/10.51553/bozifder.886666>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Said Ali Kudaynetov).

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

Öz

Makalede geç dönem Şam âlimlerinin önde gelenlerinden İbn Âbidîn'in ru'yet-i hilâl ile ilgili görüşlerini (*Tenbihu'l-ğâfil ve'l-vesnân 'alâ ahkâmi hilâli ramadân* adlı risalesi bağlamında) ele aldık. Öncelikle kısa bir şekilde İbn Âbidîn'in hayatı hakkında bilgi verdik. Daha sonra İbn Âbidîn'in yaşadığı dönemde önemli olarak gördüğü konularda *Mecmû'atü resâil İbn Âbidîn* adlı bir eser yazdığına ve makale konumuza dair risalenin yazılma sebebine kısaca değindik. Ramazan ayının başlangıcı konusunda ortaya çıkan ihtilafı çözmek için kaleme alınan bu risalede İbn Âbidîn'in şu dört meseleyi esas aldığını gördük: ramazan hilalinin sübûtu, hilalin gündüz görülmesinin hukukî sonuçları, müneccimlerin ve hesap âlimlerinin sözlerinin bağlayıcılığı ve hilalin doğuş yerlerinin farklılıklarının hükümleri. Bu risaleyi yazarken İbn Âbidîn, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine ait elliden fazla kaynak kullanmıştır. Bununla birlikte Hanefî olmasına istinaden İbn Âbidîn söz konusu dört meseleyi daha çok Hanefî mezhebine ait eserlere dayanarak ele almıştır. Risalenin sonunda İbn Âbidîn konuyla ilgili çok veciz bir şekilde değerlendirme yapmıştır. İbn Âbidîn bu değerlendirmesinde dört mezhebin de ittifak ettikleri konuları ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şahitlik, Hilâl, Ru'yet, Ramazan, İbn Âbidîn.

Abstract

In the article, it was discussed the views of Ibn Âbidîn, the prominent late Damascus scholar, about the ru'yat al-hilâl (in the context of his tractate "*Tanbihu'l-ğâfil va'l-vesnân 'alâ ahkâmi hilâli ramadân*"). First of all, the brief information about the life of Ibn Âbidîn was given. Subsequently, it is mentioned that Ibn Âbidîn wrote a work called "*Madjmû'atu rasâil Ibn Âbidîn*" on the subjects he saw as important during his lifetime and briefly mentioned the reason why the tractate on our topic was written. In tractate it was observed that Ibn Âbidîn written to resolve the dispute about the beginning of the month of Ramadân based on the following four issues: the subsidence of the Ramadân crescent, the legal consequences of the daytime observation of the crescent, the bindingness of the astrologers' and the reckoners' declarations, and the provisions of the birth places' differences of the crescent. While writing this tractate, Ibn Âbidîn used more than fifty written sources belonging to the Hanafî, Shâfiî, Mâlikî and Hanbalî madhhabs. However, due to his belonging to Hanafî madhab, Ibn Âbidîn dealt with these four issues mostly based on the Hanafî school's works. At the end of his tractate, Ibn Âbidîn made a very concise assessment of this subject. In his tractate, Ibn Âbidîn dealt with the allied issues of all four madhhabs.

Keywords: Islamic Law, Testimony, Hilâl, The Ru'yat, Ramadân, Ibn Âbidîn.

Giriş

Ramazan orucu, İslam dininde namaz, zekât ve hac gibi önemli farzlardan biridir ve Müslümanların hayatında en önemli yerlerden birini teşkil etmektedir. Oruç hakkında gelen emirler ve yasaklar, orucun şartları ve hükümleri de bu açıdan mühim bir yeri haizdir. Ramazan ayının başlangıcı olan hilalin görülmesi orucun vucûb sebebi olduğun-

dan üzerinde ayrıca durulmuştur. Ramazan ayının başlangıç ve bitişinin tespiti konusu fıkıh bakımından öteden beri üzerinde ihtilaf edilen bir mesele olduğundan konu önem arz etmektedir.

Mezkûr konuda fıkıh kitaplarında birçok bilgi yer almaktadır. Ayrıca konuyla ilgili müstakil çalışmalar da kaleme alınmıştır. Bunlardan biri geç dönem Şam âlimlerinin önde gelenlerinden¹ İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Tenbîhu'l-ğâfil ve'l-vesnân 'alâ aḥkâmi hilâli ramadân* adlı risalesidir. Bu risale ramazan ayının başlangıcına dair ortaya çıkan ihtilafları çözmek için kaleme alınmış olup ramazan hilalinin sübûtu, hilalin gündüz görülmesinin, müneccimlerin ve hesap âlimlerinin sözlerinin ve hilalin doğuş yerlerinin farklılıklarının hükümleri gibi birkaç konuyu içermektedir.

1. İbn Âbidîn'in Hayatı

İbn Âbidîn'in risalesine geçmeden önce hayatı hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. İbn Âbidîn geç dönem Şam âlimlerinin önde gelenlerindedir. İbn Âbidîn'in tam adı, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz b. Abdurrahîm b. Necmiddîn'dir. Hz. Peygamber'in torunlarından Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği rivâyet edilmektedir.² 1198/1784 senesinde Şam'da doğmuştur. Küçük yaşlarında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiş, aynı zamanda babasının yanında ticaret esaslarını da kavramaya çalışmıştır. Dönemin Şam'daki meşhur

¹ Wael B. Hallaq İbn Âbidîn'i "son büyük Hanefî hukukçusu" olarak tanımlamaktadır. Geniş bilgi için bk. Wael B. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", (Çev. Ömer Faruk Ocakoğlu), *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (2005), 171. İbn Âbidîn ile ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları ise şu şekildedir: Muḥammed 'Abdullaḥ Şâlih el-Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eṣeruhû fi'l-fıkhî'l-islâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2001/1422); Norman Calder, "İbn Âbidîn'in "Ukudü resmî'l-müftî" Adlı Risalesi", çev. Şenol Saylan, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (2004); Gökhan Atmaca, "Tahbirü't-tahrîr fî ibtâli'l-kaddâ'i bi'l-feshi bi'l-ğabî'l-fâhişî bilâ tağrîr" İsimli Risâlesinin Tahlihi", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 12 (2009); Muhammed Furkan Taha Demirbaş, *İbn Âbidîn'in Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016); Nazan Kapıcı, "Neşrû'l-Arf" Adlı Risalesi Bağlamında İbn Âbidîn'in Örf Anlayışı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017); Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019).

² Muḥammed el-Ḥâfîz Muḥî - Niẓâr Abâza, *Ulemâu Dimeşk ve a'yânuhâ fi'l-ḳarnî's-şâlis 'aşere el-hicrî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikrî'l-Mu'âşır, 1991/1412) (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1991/1412), 1/406.

kıraat âlimlerinden Şeyhu'l-Kurrâ Saîd el-Hamevî'den ders almıştır.³ Daha sonra Seyyid Muhammed Şâkir Sâlimî el-Ömerî'nin derslerine devam etmiştir. Fen ve sosyal ilimlerin yanı sıra, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini de öğrenen İbn Âbidîn, kendisi de bir Hanefî olan hocasının tavsiyesi üzerine, Hanefî mezhebine geçmiştir. Hocası ona Hanefî usûl ve furû ilimlerini de okutmuştur.⁴ Ayrıca İbn Âbidîn, hocası vasıtasıyla Nakşibendiyye tarikatına intisap etmiştir.⁵

İbn Âbidîn, Nesevî'nin *el-Menâr* adlı eserine Haskefî'nin (ö. 1088/1677) yaptığı şerhe, birisi kaybolan ve diğeri de *Nesemâtu'l-eshâr 'alâ ifâdati'l-envâr* adıyla bugün mevcut olan iki hâşiye kaleme almıştır. Kaybolan hâşiye dönemin Mısır müftüsü olan Şeyh et-Tamîmî elinde yitirilmiş olup hâşiyenin ismi de belli değildir. Daha on yedi yaşındayken *Ref'u'l-iştibâh 'an 'ibâratî'l-eşbâh* adlı bir risale ve *en-Nubze'ye Fethu rabbi'l-erbâb 'alâ lubbi'l-elbâb*⁶ adıyla bir hâşiye kaleme almıştır. Ayrıca *el-Kâfi fi'l-arûd ve'l-kavâfi*⁷ bir şerh ve hocasının isnadlarına dair *el-Ukûdu'l-âlî fi'l-esânîdi'l-avâlî* adıyla bir fihrist hazırlamıştır. Tabi bundan başka eserler de kaleme almıştır. Bütün bunlar hocasının hayatta olduğu dönemde gerçekleşmiştir.⁸

İbn Âbidîn günümüzde Hanefî fikhının en önemli kaynaklarından sayılan *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-muhtâr*⁹ hâşiyesini kaleme almış-

³ 'Alâuddîn Muḥammed İbn Muḥammed ed-Dimeşki İbn Âbidinzâde, *Ḳurretu 'uyûni'l-ahyâr li-tekmileti Reddi'l-muhtâr*, 6; Ömer Rıdâ Keḥhâle, *el-Mustedrek 'alâ Mu'cemi'l-muelliḥîn* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1988/1408), 604; Muḥtî - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/407.

⁴ İbn Âbidinzâde, *Ḳurretu 'uyûn*, 7; Muḥtî - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/406. Hocaları hakkında ek bilgi için bk. İbn Âbidinzâde, *Ḳurretu 'uyûn*, 11, 12; Muḥtî - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/408, 418; Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 19/292.

⁵ İbn Âbidinzâde, *Ḳurretu 'uyûn*, 9; Muḥtî - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/407.

⁶ Keḥhâle, *el-Mustedrek*, 605; onun bir nüshası İbn Âbidîn'in aile kütüphanesinde bulunmaktadır. Muḥtî - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/414.

⁷ Muḥtî ve Abâza'ya göre bu kitap kaybolmuştur. Muḥtî - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/414.

⁸ İbn Âbidinzâde, *Ḳurretu 'uyûn*, 7-8.

⁹ İbn Âbidîn'in *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr şerḥu Tenviri'l-ebşâr* adlı eseri Timurtâşi'ye (ö. 1004/1595) ait *Tenviri'l-ebşâr* adlı esere Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *ed-Durru'l-muhtâr* adıyla yaptığı şerhin hâşiyesidir. Bu kitabı İbn Âbidîn ilk olarak Sa'îd el-Halebî'ye okumuştur. Muḥammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-Muhtâr şerḥu Tenviri'l-ebşâr* (Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003/1423), 1/71; *Fihrisu hâşiyeti İbn Âbidîn fi'l-fikhi'l-Hanefî* (b.y.: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye bi-Devleti'l-Kuveyt, 1400/1980), 5.

tır.¹⁰ Bunun yanı sıra *el-'Ukûdu'd-durriyye fi tenkîhi'l-fetâva'l-hâmidîyye* adlı eserini de yazmıştır.¹¹

İbn Âbidîn, Müftü Hasen el-Murâdî zamanında fetva eminliği görevinde bulunmuş, 1235/1820 yılında hac görevini yerine getirmiştir.¹²

İbn Âbidîn, 21 Rabî'u's-sânî çarşamba günü 1252/1836 senesinde elli dört yaşında Şam'da vefat etmiştir. Cenaze namazı kılındıktan sonra, Şam'da “el-Bâbu's-sağîr” denilen yerdeki kabristana götürülmüş¹³ ve vefatından yirmi gün önce, hocalarının kabirlerinin yanında kendisi için kazdırdığı kabre defnedilmiştir.¹⁴

2. İbn Âbidîn ve Mecmû'atü Resâil İbn Âbidîn Adlı Eseri

İbn Âbidîn'in bazı risaleleri ayrı ayrı basılmış olmakla birlikte kendisinin *Mecmû'atü resâil İbn Âbidîn* adlı eseri vardır. Bu mecmua iki cilt olarak basılmıştır.¹⁵ Ferfûr'un belirttiğine göre *Mecmû'atü resâil*'in bilinen dört baskısı vardır. Birinci baskısı 1287/1870'te İstanbul'da *el-'Ukûdu'l-âliye* ile birlikte, ikinci baskısı tek başına 1301/1883'te Dimaşk'ta yapılmıştır. Üçüncü baskısı yine *el-'Ukûdu'l-âliye* ile birlikte 1302/1884'te, dördüncü baskısı ise 1325/1907'de İstanbul'da gerçekleşmiştir. *Mecmû'atü resâil*'in son baskısı günümüzde kullanılan baskı olarak bilinmektedir.¹⁶ M. Ateş'in naklettiğine göre risalenin ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Celal Ökten, nr. 165; İzmir, nr. 883)

¹⁰ Bu şerhi hocası Sa'îd el-Halebî hayatta iken yapmıştır. Muṭî' - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/409.

¹¹ Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed b. Bekr İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik şerḥu Kenzî'd-dekâik*, (Muḥammed Emin Âbidîn b. Ömer Âbidîn b. 'Abdil'azîz İbn Âbidîn'in *Minḥatu'l-hâlik 'ale'l-Baḥri'r-râik* adlı hâşiyesi ile birlikte) (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1428), 1/7; İbn Âbidînzâde, *Ḳurretu 'uyûn*, 8; Muṭî' - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/410. Diğer eserleri hakkında bilgi için bk. Keḥḥâle, *el-Mustedrek*, 605; Muṭî' - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/411, 414. Ayrıca İbn Âbidîn'in basılmamış ve kaybolmuş eserleri için bk. Keḥḥâle, *el-Mustedrek*, 605; Muṭî' - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/414.

¹² Muṭî' - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/410.

¹³ İbn Nüceym, *el-Baḥr*, 1/7; Muṭî' - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/415; Özel, “İbn Âbidîn”, 19/292.

¹⁴ İbn Âbidînzâde, *Ḳurretu 'uyûn*, 13.

¹⁵ Muḥammed Emin İbn Âbidîn, *Mecmû'atü resâil İbn Âbidîn* (İstanbul: Şeriketu Şahâfiyye 'Uşmâniyye Maṭba'ası, 1325), 1/2-370; 2/4-353; Keḥḥâle, *el-Mustedrek*, 605.

¹⁶ Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruh*, 1/414-415; Muṭî' - Abâza, *Ulemâu Dimeşk*, 1/413-414; Özel, “İbn Âbidîn”, 19/292.

1301/1883 tarihinde Matbaatü'l-Maârif tarafından Dımaşk'ta basılmış matbu nüshaları bulunmaktadır.¹⁷

Ö. F. Ocakoğlu'nun belirttiğine göre İbn Âbidîn bu risaleleri yaşadığı dönemde önemli olarak gördüğü konularla ilgili yazmıştır. Bu risaleler içerisinde fûrû-ı fıkıh, usûl, kelâm, dil ve tasavvuf konularına dair toplam otuz iki risale yer almıştır.¹⁸ Bu risaleler arasında en çok fûrû-ı fıkıh risaleleri vardır. Günümüzde İbn Âbidîn'in *Şerhu'l-Manzûme el-müsemma bi-'ukûdi resmi'l-müftî, Tahbîru't-tahrîr fî ibtâli'l-kadâ'i bi'l-feshi bi'l-ğabni'l-fâhişi bilâ tağrîr, Neşrü'l-'arf fî binâi ba'dı'l-ahkâm 'ale'l-'urf* gibi bazı risaleleri ile ilgili çalışmalar yapılmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Tenbîhu'l-ğâfil ve'l-vesnân 'alâ ahkâmi hilâli ramadân* adlı risalesi ile ilgili herhangi bir çalışma yoktur. Adı geçen risalenin konusunun önemini ve bu risale hakkında daha önce bir çalışmanın yapılmadığını dikkate alarak bu risale ile ilgili bir çalışma yapmayı uygun bulduk.

3. İbn Âbidîn ve *Tenbîhu'l-ğâfil ve'l-Vesnân 'Alâ Ahkâmi Hilâli Ramadân*¹⁹ Risalesi

İbn Âbidîn'in *Tenbîhu'l-ğâfil ve'l-vesnân 'alâ ahkâmi hilâli ramadân* adlı çalışması *Mecmû'atü resâil*'in dokuzuncu risalesidir. Bu risaleyi yazarken İbn Âbidîn, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine ait elliden fazla kaynağa başvurmuştur.²⁰ Bunların arasında Hanefîlerde meşhur olan *Kenz* adlı eserin *Tebyînu'l-hakâik*, *el-Bahru'r-râik* ve *en-Nehru'l-fâik* adlı şerhleri, *el-Hidâye* ve şerhleri, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, *Bedâi'uş-şenâi*, *Fetâvâ Kâdîhân* ve diğer eserler yer almıştır. Şâfiîlere ait ise *el-Minhâc* ve şerhleri, *Fetâva'r-Remlî el-kubrâ*, *Hâşiyetu 'alâ şerhi'r-ravd*, *Yenâbi'u'l-ahkâm* ve başka eserlere müracaat etmiştir. Hanbelîlere

¹⁷ Mustafa Ateş, *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddül-muhtâr örneği)*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 62.

¹⁸ Ömer Faruk Ocakoğlu, *Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in "Örf Risalesi" Örneği*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014), 10.

¹⁹ Türkçeye "*Ramazân Ayının Hükkümleri Hakkında Ğafil ve Uyuklayan Tenbih Etme (Uyandırma)*" olarak tercüme edilebilir.

²⁰ Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eseruh*, 1/455-457.

ait ise şu eserler yer almıştır: *el-İnşâf*, *Metnu'l-Muntehâ* ve şerhi, *Şerhu'l-Ğâye*. Mâlikîlere ait ise *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-'aziyye*, *Mulhtaşaru'ş-Şeyh Halil* ve şerhi başta olmak üzere çok sayıda esere müracaat etmiştir.²¹ Kanaatimizce bu çalışma mukayeseli bir fıkıh çalışması olarak çok güzel ve istifadesi bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

İbn Âbidîn bu risaleyi 1240/1825 yılında gerçekleşen bir olaydan sonra yazmaya karar vermiştir. Olaya göre, bir grup insan şabân ayının yirmi dokuzundan sonra gelen pazartesi günü gecesinde yüksek bir yerden ramazan hilalini gördüklerine dair şahitlik etmişlerdir. Hâlbuki o gece gökyüzü bulutlu ve kapalıdır. Bu olaydan önce ise ramazanın başlangıcında verilmesi planlanan bir malını alamaması sebebiyle bir adam başka bir adama karşı dava açmıştır. Müdde aleyh ise vaktin geldiğini yani ramazanın başladığını inkâr etmiştir. Bunun üzerine Şam müftüsünden bu olay hakkında fetva talep edilmiştir. Müftü de ramazan hilalini gördüklerine dair şahitliği doğru bulmuş ve müddeinin haklı olduğuna, ertesi gün o bölgede orucun başlatıldığına hükmetmiştir. Ama birkaç gün sonra Şâfiî mezhebine bağlı bazı kişiler bu konuda itirazlarını beyan etmişlerdir. Hâlbuki İslam diyarının başka bölgelerinde de oruç aynı gün başlamıştır.²² Ama Şâfiî mezhebinin mensupları bir türlü itirazlarından vazgeçmemişler hatta bu vaziyet cahil insanlar arasında da yaygın bir şekilde konu olmuştur. Öyle ki, fukahâ cahil insanların gözünde maskara olmaya başlamıştır. Neticede hocalarından biri İbn Âbidîn'den bu durumu düzeltmesi için talepte bulunmuş ve İbn Âbidîn söz konusu risaleyi kaleme almaya karar vermiştir.²³ Bu risalenin 1240 yılında yazıldığına işaret eden Ferfûr, bu talebin Saîd el-Halebî'den geldiğini söylemiştir.²⁴

İbn Âbidîn konuya, sahih nakilleri ele alarak başlamıştır. Eserde şu dört meselenin çözümünü esas almıştır: ramazan hilalinin sübûtu; gündüz hilali görme hükmü; münecimlerin ve hesap âlimlerinin sözleri-

²¹ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/231.

²² İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/232-233. Buna benzer bir durum 955 yılında da olmuştur. İbn Nüceym, *el-Bağır*, 2/468. Ayrıca bk. Ateş, *İbn Âbidîn'in fıkıhçılığı*, 62.

²³ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/233; İbn Âbidîn, *Reddu'l-mulhâtâr*, 3/362; Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eşeruh*, 1/457.

²⁴ Ferfûr, *İbn Âbidîn ve eşeruh*, 1/457.

nin hükmü; hilalin doğuş yerlerinin farklılıklarının hükmü. İbn Âbidîn, bu meseleleri Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri ışığında ele almaya çalışmıştır.²⁵ İbn Âbidîn'in bu dört meseleyi kendisinin tabi olduğu Hanefî mezhebi dairesinde ele alabileceken dört mezhebe göre çözmeye çalışması bu konuların önemine işaret etmektedir.

3.1. Ramazan Hilâlinin Sübûtu

Ramazan hilalinin sübûtu konusu ramazan orucunun başlatılmasıyla alakalıdır. Bu konu çerçevesinde gökyüzünün bulutlu veya bulutsuz olduğu zaman hilalin görülmesi, şahitlerin sayısı, şehir içinde veya şehir dışında hilalin görülmesi gibi konular tartışılmıştır. Biz öncelikle hilalin kapalı gökyüzünde görülmesi konusunu ele alacağız.

Konuya ilk önce Hanefîlerin görüşünden başlayan İbn Âbidîn, ramazan ayının başlangıcının hilalin görülmesi veya şabân ayının otuz güne tamamlanmasıyla gerçekleştiğini nakletmiştir.²⁶ Mergînânî (ö. 593/1197) ve Aynî'nin (ö. 855/1451) belirttiklerine göre ise ramazan ayının başlangıcının tespiti için şabân ayının yirmi dokuzuncu gününde hilalin görülüp görülmediğinin araştırılması gerekmektedir. Hilalin görülmesiyle birlikte ramazan ayının başladığına hüküm verilir.²⁷ İbn Âbidîn, o gün gökyüzü kapalıysa *zâhiru'r-rivâye'*²⁸ göre adil bir kişinin şahitliğiyle ramazan ayının başladığına hükmedilebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte mestûr²⁹ kişinin şahitliğiyle de aynı hüküm geçerlidir. Bu şahitlerin şehir içinden veya dışından olmaları da fark et-

²⁵ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/233-234.

²⁶ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/233-234. Ayrıca bk. İbn Nüceym, *el-Baḥr*, 2/457.

²⁷ Burhânuddîn Ebî'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî Bekr el-Ferğânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerḥu Bidâyeti'l-mubtedî*, tşk. Muḥammed 'Adnân Dervîş (Beyrût: Dâru'l-Erḳam b. Ebî'l-Erḳam, ts.), 1/144; Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*, tşk. Eymân Şâlih Şa'bân (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420), 4/16.

²⁸ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ḥasen eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Aşl, el-ma'rûf bi'l-Mebsût*, tşk. ve tşk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1990/1410), 2/263-264.

²⁹ Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivâyette bulunduğu için kimliği bilinen ve dış yönüyle âdil görünen, ancak iç yönüyle adâleti meçhul kalanlara "mestûrî'l-hâl, meçhûlü'l-adâle batınen" denir. Emin Aşıkutlu, "Mestûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/337.

mez.³⁰ Mergînânî ve Aynî'ye göre de ramazan ayının başladığına dair bir kişinin şahitliği kabul edilebilir. Kişinin kadın veya erkek olması, hür veya köle olması arasında fark yoktur. Adalet sıfatını taşıması yeterli görülmüştür. Bir kişinin haberiyle amel edilmesi ise bir râvîden hadisin rivâyetiyle ve dinî konularda âdil bir kişinin sözüyle amel edilmesine benzetilmiştir.³¹

Netice itibarıyla İbn Âbidîn'in kapalı gökyüzü olduğu zamanda Hanefîlerin ittifak ettikleri görüş ile amel ettiğini görmekteyiz. Gökyüzünün açık olduğu zamanda şahitlerin sayısı konusunda farklı hükümler yer almaktadır. Şöyle ki, gökyüzünün açık olduğu günde ramazan ayının başladığına veya bittiğine hüküm verebilmek için çok sayıda kişinin şahitliğine ihtiyaç vardır. Nitekim böyle bir durumda birçok kişinin haberiyle olan şahitlik şeriat tarafından muteber addedilebilir.³² “Çok sayıda” kişinin ne kadar olması gerektiğine dair ise mezhep içinde ihtilaf vardır; kimisi iki adil erkek veya bir erkek iki kadın, kimisi elli kişi, kimisi beş yüz kişi olması gerektiğini belirtmiş, kimisi ise sayının imamın görüşüne bırakıldığını söylemiştir.³³

Bu görüşlerin yanı sıra İbn Âbidîn, Hasen b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'nin rivâyetini esas alarak gökyüzünün bulutsuz olduğu durumda da iki erkeğin veya bir erkeğin ve iki kadının şahitliklerinin kabul edilebileceği görüşünü nakletmiştir.³⁴ Görünen o ki, İbn Âbidîn bu görüşle amel etmeyi uygun görmüştür. Nitekim bu bilginin akabinde İbn Nüceym'den³⁵ naklederek hiç kimse tarafından tercih edilmemesine rağmen Hasen b. Ziyâd'ın görüşüyle amel etmenin daha doğru olacağını belirtmiştir. Çünkü insanlar tembelliklerinden ötürü ru'yet-i hilâl konusunda gerekli çabayı sarf etmemişlerdir.³⁶ Ayrıca İbn Âbidîn'e göre hilalin sübûtu için şahitlik yapacak kişilerin “çok sayıda” olma şartı bir kalabalığı temsil etmemektedir. Ona göre iki kişinin şahitlik yapması da

³⁰ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/234.

³¹ Aynî, *el-Binâye*, 4/25.

³² İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/234.

³³ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/234.

³⁴ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/234.

³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahr*, 2/289.

³⁶ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/234.

yeterli sayılmaktadır. İbn Âbidîn bu sonuca *zâhiru'r-rivâye*'de yer alan nakillerin delalet ettiğini aktarmaktadır.³⁷ Ayrıca İbn Âbidîn'in belirttiğine göre, İbn Nüceym'in kardeşi Şeyh Ömer, öğrencisi Timurtâşî, İbn Hamza, Şeyh Alâuddîn ve Şeyh İsmâîl en-Nâblusî bu görüşü doğrularak kabul etmişlerdir.³⁸

Yukarıda belirttiğimiz üzere şahitlerin şehir içinden veya dışından olması sayı bakımından önem taşımaktadır. Böylece şahitlerin “çok sayıda” olmaları şartı şehir içinden gelen için geçerlidir. Şehir dışından gelen bir şahit ise tek başına da şahitlik yapabilir. Onun şahitliğinin kabul edilmesi için adil ve sika olması gerekmektedir. Şehir içinde yüksek yerde oturan adil birisinin şahitliği de makbuldür. İbn Âbidîn bu yorumun Tahâvî'ye ait olduğunu söylemiştir.³⁹ Bu görüşe katılmayanlar da olmuştur. Meselâ Kudûrî (ö. 428/1037) böyle bir şahitliğin *zâhiru'r-rivâye*'ye muhalif olduğunu ve kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁰ Neticede İbn Âbidîn *zâhiru'r-rivâye*'ye muhalif olsa bile Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Serahsî (ö. 483/1090), Mergînânî ve Sıgnâkî (ö. 714/1314) gibi ehl-i tercih Hanefî fıkıhçıların görüşüne dayanarak yaşadığı günün şartlarına istinaden şehir dışından gelen bir kişinin veya yüksek yerde oturan birisinin tek başına olsa bile şahitliklerinin kabul edilebileceğini söylemiştir.⁴¹ Ayrıca İbn Âbidîn'e göre *el-Mebsût zâhiru'r-rivâye* kitaplarından oluştuğu için ve o eserde “bize göre kabul edilir” ifadesi geçtiğinden dolayı mezhep içinde ihtilaf gözükmemektedir. Böyle olunca aslında *zâhiru'r-rivâye* ile Tahâvî'nin sözleri arasında bir çelişki yoktur.⁴² Yaşadığı dönemin ihtiyaçlarına göre hareket eden İbn Âbidîn'in, Hanefî fıkıhçılarının bu görüşüyle amel et-

³⁷ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/235. Gazâlî'ye göre de cem'in asgarisi ikidir. Bk. Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazâlî, *Kitâbu'l-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, ('Abdul'âlî Muḥammed b. Nizâmiddîn el-Enşârî'nin *Kitâbu Fevâtili'r-ruḥumât* adlı eseri ile birlikte), (Mısır: el-Maḥba'atu'l-Âmiriyye, 1322), 1/269.

³⁸ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/236.

³⁹ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/235.

⁴⁰ Ebu'l-Ḥasen Aḥmed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ca'fer el-Baġdâdî el-Ḳudûrî, *Muḥtaşaru'l-Ḳudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muḥammed 'Uveyḍa (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 64; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/235.

⁴¹ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/235. Ayrıca bk. Ebû Bekr Muḥammed b. Aḥmed es-Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/64.

⁴² İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/235.

mesi, onu Hanefî mezhebinin bir mukallidi olarak nitelendirebileceğimizi gösterir. Ancak bu konuda İbn Âbidîn'in *zâhiru'r-rivâye*'ye muhalif olarak amel ettiğini de görmekteyiz. Bununla birlikte İbn Âbidîn'in *zâhiru'r-rivâye* ile Tahâvî'nin yorumu arasında bir uzlaşma olduğunu gösterme çabası da gözden kaçmamaktadır. İbn Âbidîn'i salt bir mukallid olarak görmenin yanlış olduğuna dair değerlendirme yapan M. Ateş'in belirttiğine göre İbn Âbidîn, "Birçok delil merkezli tercih ve tahrîc yapmış bir fakihdir. Bazı çalışmalarda ise İbn Âbidîn'in eserleri dikkate alındığında, onun salt mukallid olarak kabul edilmesinin haksızlık olacağı ifade edilmektedir."⁴³

İbn Âbidîn'e göre bir adamın şahitliği ile ramazan ayına başlanıp otuz gün tamamlandıktan sonra havanın açık olmasına rağmen hilal görünmezse, ramazanın bittiğine hükmedilmez. Adamın yanlış şahitlik ettiği ortaya çıkar ve adam azarlanır. Bu konuda ittifak vardır. Bununla birlikte ramazan ayının başladığına dair iki adil şahidin şahitlikleri bulunması durumunda otuzu tamamladıktan sonra bayramın başlaması yönündeki görüş tercihe şayandır.⁴⁴

İbn Âbidîn'in belirttiğine göre İmâm Muhammed'e (ö. 189/805) bir kişinin şahitliğiyle bayram ilan edilir mi diye sorulduğunda, o, bir kişinin şahitliğiyle değil, o kişinin şahitliğine binaen bir kâdî'nin hükmü ile bayramın sabit olabileceğini söylemiştir. Yani, bir kişinin şahitliğiyle ramazan başlatılabiliyorsa, ona binaen, otuz gün tamamlanınca bir kişinin şahitliğiyle ramazan ayının bitmesine de hükmedilebilir.⁴⁵ Kurban Bayramı'nın ilanı için de İbn Âbidîn'in belirttiğine göre Ramazan Bayramı için gereken şartlara uyulması gereklidir.⁴⁶

Ancak *Muhtaşaru't-Tahâvî*'ye yazılan *Şerhu'l-İsbicâbi*'de belirtildiğine göre Ramazan ve Kurban bayramları ilanı için iki erkek şahit veya bir erkek iki kadın, adil, hür, had cezası görmemiş şahıslar gerekmektedir. İbn Âbidîn bunu başka şahitlik gerektiren şer'î hükümlere kıyaslayarak

⁴³ Ateş, *İbn Âbidîn'in Fıkıhcılığı*, 45.

⁴⁴ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/236.

⁴⁵ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/236.

⁴⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/147; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/237.

söylemiştir.⁴⁷ Cessâs'ın *Muhtaşaru Tahâvî*'ye yaptığı şerhte orucun bir kişinin şahitliğiyle başlatılması hükmünün ihtiyâta binaen verildiği belirtilmektedir. Aynı şekilde orucun bitmesine dair hüküm iki kişinin şahitlik yapmasıyla da ihtiyâta binaen verilmiştir. Nitekim bu konuda Hz. Ali'nin şöyle dediği rivâyet edilmektedir: “Şabân ayından bir gün (fazladan) oruç tutmak ramazan ayından bir gün (eksik) tutmaktan benim için daha sevimlidir”. Ayrıca şevvâl ayı hakkında Hz. Ali'den, Hz. Ömer'den ve Abdullah İbn Mes'ûd'dan benzer ifadeler nakledilmiştir.⁴⁸

Netice olarak İbn Âbidîn, bir adil veya mestûr⁴⁹ kişinin şahitliğiyle, gökyüzünde illet bulunmasıyla birlikte, ramazan ayının başlangıcına hükmedilebileceği kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Aksi takdirde ya kalabalık bir cemaat veya “Bahır”de kabul edildiği gibi iki kişinin şahitliğiyle veya dışarıdan gelen adil bir kişinin şahitliğiyle ya da yüksek yerde yaşayan birinin şahitliğiyle ramazan ayı başlamış sayılır. Bunların hiçbirisi bulunmadığı takdirde ise şabân ayının otuza tamamlanmasıyla ramazan ayı başlamış sayılır.⁵⁰

Mâlikîlerin bu konudaki görüşleri ise farklıdır. İbn Âbidîn'in naklettiğine göre, Mâlikîler ramazan ayının başlaması için iki adil şahidin veya haberi yayılmış ru'yet şartını aramaktadırlar. Ayrıca iki adil şahidin başka iki adil şahitten meşhur olan haberin nakli ile veya şabân ayının otuz güne tamamlanmasıyla gerçekleşmektedir.⁵¹

İbn Âbidîn'in naklettiğine göre, Şâfiîler de şabân ayının otuza tamamlanması veya bir adil kişinin şahitliği ile (köle ve kadın hariç) ramazan ayının başladığına hükmetmektedirler. Ayrıca başka bir görüşe göre de iki adil kişinin şahitliği şarttır. Eğer bir adil kişinin şahitliğiyle oruç başlatılmışsa ve otuz gün geçince ay görünmezse sahih olan

⁴⁷ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/237.

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtaşari't-Tahâvî* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, 2010/1431), 2/456-457.

⁴⁹ Bilgi için bk. 29 dipnot.

⁵⁰ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/238.

⁵¹ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/238. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konu hakkında bilgi el-Fişî'nin *el-Mukaddimetu'l-'Aşmeviyye*'sinde yer almaktadır. İbn Âbidîn'in belirttiği *el-Mukaddimetu'l-'aziyye*'de ise bu konu hakkında bilgiye rastlayamadık. Bk. Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Mâlikî el-Fişî, *el-Mineḥu'l-ilâhiyye şerhu'l-Mukaddimetu'l-'Aşmeviyye*. thk. Hişâm b. Muḥammed Ḥeycer el-Ḥusnâ (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, b.y.), 129-130.

görüŖe göre bayram ilan edilir. Bir beldede ay görünmüŖse o beldeye yakın olan beldeleri de bu hüküm bağlamaktadır; uzak olanlar ise bu hükme tabi değildir. Uzaklığın ölçüsü de “kasr” ölçüsüdür. Uzaklığın ölçüsündeki diğer bir mikyas ise ayın doğuş yerlerinin farklılığına itibar edilmesidir.⁵²

İbn Âbidîn'in belirttiğine göre, Hanbelîler Ŗabân ayı otuza tamamlandıktan sonra gökyüzü bulutsuz olduğu halde ay gözükmeŖe bile orucun baŖlatılmasına hükmetmektedirler. Bir beldede hilalin görülmesi durumunda Hanbelîlere göre bütün insanlar oruca baŖlamalıdır. Onlara göre kadın da olsa mükellef adil bir kiŖinin Ŗahitlięi makbuldür.⁵³

3.2. Hilâlin Gündüz Görülmesinin Hükümü

İbn Âbidîn, risalesinin ikinci bölümünde ayın gündüz görülmesi ile ilgili konuyu ele almıŖtır. Konuya Mergînânî'nin ayın gündüz görülmesinin muteber görülmediğine dair görüşünü naklederek baŖlamıŖtır. Bu konuyla ilgili İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) zevâle⁵⁴ kadar olan zamanın geçen geceye ait olduğu görüşünü nakletmiŖtir.⁵⁵ Tercih edilen görüşe göre ise (Ŗevvâl) ayı gündüz görülürse o gün oruç tamamlanır, zevâle kadar veya sonra olması fark etmemektedir.⁵⁶ *el-Hâvi'l-ķudsî*'de belirtildiğine göre Ebû Hanîfe (ö. 150/767) zevâlden önce görülen aya itibar olunmadığını, itibar olunması için geçmiŖ ge-

⁵² İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/238. Ŗâfi kaynaklarında bilgi için bk. Muhyiddîn Ebû Zekeriyya Yağyâ b. Ŗeref en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve'umdetu'l-muŖtîn* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2005/1426), 178; Suleymân b. Muğammed b. Ömer el-Buceyrimî, *el-İknâ fi ħilli elfâz Ebi Ŗucâ* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996/1417), 3/100.

⁵³ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/239. Hanbelî kaynaklarında bilgi için bk. Muvaffiķuddîn Ebî Muğammed 'Abdullâh b. AĞmed b. Muğammed İbn Ėudâme el-Maķdisî el-Ėanbelî, *el-Kâfi*, tĖķ. 'Abdullâh 'Abdulmuğsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1997/1417), 2/227-230; Taķıyyuddîn Muğammed b. AĞmed İbnu'n-Neccâr el-Futûğî el-Ėanbelî, *Munteğa'l-irâdât fi cem'i'l-Muķnî me'a't-TenķîĖ ve Ziyâdât* (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2000/1421), 1/155.

⁵⁴ Zevâl vakti güneŖin doğmasından itibaren günün yarısıdır. Serağsî, *el-Mebsût*, 3/135.

⁵⁵ BurĖânuddîn Ebî'l-Ėasen 'Alî b. Ebî Bekr el-FerĖânî el-Mergînânî, *Muğtarâtu'n-nevâzil li'l-Mergînânî* (elyazma), (b.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye), nr. 3636/62681, 22; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/239.

⁵⁶ BurĖânuddîn Ebî'l-Ėasen 'Alî b. Ebî Bekr el-FerĖânî el-Mergînânî, *Kitâbu't-tecnîs ve'l-mezîd* (KarâŖtî: İdâratu'l-Ėur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 2004/1424), 2/421; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/239.

cede görülmesi gerektiğini söylemiştir.⁵⁷ Burada Ebû Yûsuf yukarıda zikrettiğimiz görüş ile hocası Ebû Hanîfe'den farklı düşünmektedir. Tercih edilen görüş ise hilalin gündüz görülmesi durumunda, zevâlden önce veya sonra olmasına bakmadan, o gün oruç tutmamaktır. Nitekim o gün gelecek geceye aittir. İbn Âbidîn bu görüşün *Fetâvâ Kâdîhân*'da olan görüşle aynı olduğunu belirtmiştir.⁵⁸

Söz konusu bölümde İbn Âbidîn “şek” gününde oruç tutma konusunu da ele almıştır. Onun belirttiğine göre bu konuda Şiilerle Sünniler arasında ihtilaf vardır. Şiilere göre o gün oruç tutmak mekruh değildir. Hatta onlara göre oruç tutmak vaciptir. Nitekim Şiilere göre ru'yet önemli değil, güneş ile ayın birleşmesi muteberdir. Bu durum ise ru'yetten bir gün önce gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Şiiler şek gününde orucun vucûbuna hükmederler.⁵⁹ Sünniler ise Hz. Peygamber'in hadisine⁶⁰ dayanarak sadece hilalin görülüp görülmemesine bakarlar. Ayrıca İbn Âbidîn *Bedâi'*de⁶¹ belirtildiği gibi Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'in görüşüne dayanarak o günün oruç günü sayılmadığı görüşünü aktarmıştır. Ebû Yûsuf'a göre ise o gün oruç günüdür. İbn Âbidîn bu konuda sahabe arasında da ihtilaf olduğunu belirtmiştir. İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve Enes'in görüşü ise iki imamın (Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed) benimsedikleri görüştür. Ebû Yûsuf ise bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Âişe'nin görüşünü benimsemiştir.⁶²

⁵⁷ Cemâluddîn Ahmed b. Maḥmûd Sa'îd el-Kâbisî el-Ġaznevî el-Halebî el-Hanefî, *el-Hâvî'l-kudsî fî furû'î'l-fıkhi'l-Hanefî* (Dimeşk, Beyrût, Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir 2011/1432), 305; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/239.

⁵⁸ Fahrüddîn Ebi'l-Mehâsin el-Ḥasen b. Mansûr Kâdîhân el-Uzcendî el-Ferġânî, *Fetâvâ Kâdîhân fî mezhebi'l-İmâmî'l-a'zam Ebi Hanîfete'n-Nu'mân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/177; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/239.

⁵⁹ Ahmed b. Yahyâ el-Murteḏâ, *el-Baḥru'z-zehhâr el-câmî li-mezâhibi 'ulemâi'l-emşâr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001/1422), 3/396; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/240.

⁶⁰ Hadis için bk. Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muḥammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Kâhira: Dâru'l-Ḥadîs, 1995/1316), nr: 1985; Ebu'l-'Ulâ Muḥammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm el-Mubârakfûrî, *Tuhfetu'l-ehlâzî (Câmi' u't-Tirmizî ve şifâu'l-ğalal fî şerhi Kitâbi'l-'İlel ve's-şemâilî'l-Muḥammediyye ve'l-ḥaşâişu'l-Muḥafaviyye li-Ebi 'Isâ adlı eser ile birlikte)*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995/1415), Şavm, nr: 688.

⁶¹ 'Alauddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Kitâbu Bedâi'î's-şenâi fî tertibi's-şerâi'* (Mışr: Şeriketu'l-Maḥbu'âtî'l-İlmiyye, 1327), 2/78.

⁶² Aynî, *el-Binâye*, 4/17; Cemâluddîn Muḥammed b. 'Abdilvâhid İbnu'l-Humâm es-Sivâsî, *Şerḫu Fetḫi'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/318; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/240.

Orucun son gününde şevvâl hilali zevâlden önce görülürse o gün oruç biter. Buradaki asıl mesele hilalin zevâlden önce ve sonra görülmesi değil, önemli olan hilalin güneş battıktan sonra görülmesidir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu itibara alınmamaktadır. Çünkü hilal genellikle zevâlden önce görülmez. İbn Âbidîn, Ebû Yûsuf'un bu görüşünün nassa muhalif olduğunu belirtmiştir.⁶³ İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) da iki imamın görüşüne katıldığını belirtmiştir.⁶⁴

Hilalin gündüz görülmesi konusundaki bilginin daha birçok Hanefî kaynaklarında yer aldığı ifade eden İbn Âbidîn, hakkı kabul eden birisi için az bir delilin de yeterli olduğunu kaydetmiştir. Bu metinlerden de anlaşılan, gündüz görülen ayın itibara alınmamasıdır. Nitekim bu nassa daha uygun bir görüştür.⁶⁵ Ayrıca İbn Âbidîn, *Muhtârâtü'n-nevâzil* ve *el-Hâvî'l-ğudsî*'deki ibarelere bakılırsa orada açık olarak gündüz görülen aya itibar olunmayacağı, gece görülene itibar olunacağı konusunun belirtildiğini nakletmiştir. Ona göre sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn bu konuyu bu şekilde algılamışlardır.⁶⁶

Mâlikîlere göre ise gündüz zevâlden önce veya sonra görülen hilalin gelecek gece için olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla şabânın sonunda olursa oruç tutulmaz, ramazanın sonunda olursa oruca devam edilir.⁶⁷ Ancak İbn Âbidîn Mâlikîlerin bu görüş ile birlikte zayıf olan başka bir görüşü olduğunu da nakletmiştir. Bu görüşe göre zevâlden önce ay görüldüğü takdirde o ay geçmiş geceden sayılır, zevâlden sonra görülürse gelecek geceden sayılır.⁶⁸

İbn Âbidîn, Şâfiîlerin bu konuda Hz. Âişe'nin rivâyeti ve Hz. Ömer'in yazısına dayanarak gündüz görünen hilalin gelecek geceye ait olduğunu vurgulamıştır. Remlî'nin bu konudaki sözlerine de yer veren

⁶³ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/240.

⁶⁴ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi*, 2/320, 323; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/240.

⁶⁵ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/241.

⁶⁶ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/242.

⁶⁷ İbn İshâk Halîl el-Mâlikî, *Muhtâşaru'l-âllâme Halîl* (Kâhira: Dâru'l-Hadîş, 2005/1426), 61; 'Abdulbâki b. Yûsuf b. Aḥmed b. Muḥammed ez-Zurḳânî el-Mıṣrî, *Şerhu'z-Zurḳânî 'alâ Muhtâşari Seyyidi Halîl* (Muḥammed b. el-Ḥasen b. Mes'ûd el-Bennânî'nin *el-Fethu'r-rabbânî fî mâ zâhal 'anhu'z-Zurḳânî* adlı eseri ile birlikte), (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002/1422), 2/346.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/243.

İbn Âbidîn gündüz görülen hilalin önemsiz olduğunu, dolayısıyla ramazan ayının otuzuncu gününde görülürse oruca devam edileceğini, şabân ayının otuzuncu gününde görülürse oruç tutulmayacağını belirtmiştir.⁶⁹

Hanbelîlerin görüşlerine göre de hilalin gündüz görülmesi durumunda, zevâlden önce veya sonra olması fark etmez. O gün oruç tutulmamalıdır. Çünkü o gün gelecek geceye aittir.⁷⁰

Netice itibarıyla İbn Âbidîn dört mezhebin metinlerini esas alarak, hilalin gündüz görülmesi durumunda, o gün oruç tutulmamasına veya orucun açılmamasına hükmederek, sadece gece görünen hilale itibar edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu konuda muhalefet eden ise ona göre icmâ'a muhalefet etmiş sayılmaktadır.⁷¹

3.3. Münecimlerin ve Hesap Âlimlerinin Sözlerinin Hükümü

Söz konusu bölümde İbn Âbidîn münecimlerin ve hesap âlimlerinin sözlerinin hükümü üzerinde durmuştur. Esasında ramazan ayının başlangıcı sadece hilalin görülmesi ile veya şabân ayının otuz tamamlanmasıyla başlar. Bu, oruç ile ilgili nakillere dayanarak kesin bir bilgi mahiyetini taşımaktadır. Böylece İbn Âbidîn'e göre bu konuda ayrıca münecimlerin veya hesap âlimlerinin bilgisine ihtiyaç yoktur.⁷² Sirâcuddîn İbn Nüceym'e (ö. 1005/1596) göre bu konuda muhalefet edenlerin sayısı az olmakla birlikte Hanefîler ve Şâfiîler arasında ittifak vardır.⁷³

İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserinde bu konuya bazı âlimlerin olumlu baktıklarını bildirmiştir.⁷⁴ Bununla birlikte İbn Nüceym, Serahsî'nin bu konuda münecimler ve kâhinlere başvurmanın haram oluşu hadisini delil getirerek onların görüşüne kar-

⁶⁹ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/243.

⁷⁰ İbnü'n-Neccâr, *Munteha'l-irâdât*, 1/155; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/243.

⁷¹ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/244.

⁷² İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/244-245.

⁷³ Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm İbn Nüceym el-Ĥanefî, *en-Nehru'l-fâik şerĥu Kenzi'd-deĥâik* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002/1422), 2/10; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/245.

⁷⁴ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/245.

şı çıktığını belirtmiştir.⁷⁵ Nitekim bazı âlimlere göre müneccim, yıldızın doğuşu veya batışı ile geleceği haber vermektedir.⁷⁶ Yine bunlara karşı bazı fukahâ müneccimlerin görevinin sadece hesap sonucuna göre ayın doğmasını ve hangi gecede tutulacağını haber vermek olduğunu ifade etmektedir. Bu hadiste geçen nehiy ise farklıdır. Ayrıca hesap yaparak namazın vakitlerini veya kible yönünü öğrenmede bir sakınca da yoktur.⁷⁷

İbn Âbidîn bu konuda hadisle amel ederek hilalin görülmesi ile oruca başlamanın daha doğru olduğu görüşündedir. Burada İbn Âbidîn, Hz. Peygamber'in hadiste, “*Yeni ay (ince bulutla) örtülü olduğunda iddeti tamamlayın*”⁷⁸ demiştir, “*Hesap âlimlerinden sorun*” dememiştir yorumunu yapmaktadır. Bununla birlikte İbn Âbidîn Hz. Peygamber'in “*Biz ümmî bir ümmetiz, yazmayız ve hesaplamayız*”⁷⁹ dediğini nakletmiştir.⁸⁰

İbn Âbidîn'e göre bu konuda son dönem fıkıhçıları arasında kabul gören üç görüş vardır. Birinci görüş Kâdî Abdülcebâr'a ait olup o, müneccimlerin sözlerine itimat etmede bir beis olmadığını söylemiştir. Bu görüş Zâhidî'nin⁸¹ (ö. 658/1260) tercih ettiği görüşe benzemektedir. Nitekim kendi eserinde konuya bu görüşle başlamıştır.⁸² İkinci görüşü belirten İbn Âbidîn, İbn Mukâtil'in nakline dayanarak, müneccimlerin arasından bir grup müneccim hükümde ittifak ederlerse onların görüşüne itimat edilebileceğini söylemiştir. Üçüncü görüş ise İbn Âbidîn'in belirttiğine göre Serahsî'ye aittir. Serahsî, şüphe anında müneccimlerin görüşüne başvurmanın yanlış olduğunu, bu konuda hadis bulunduğunu söylemiştir.⁸³ İbn Âbidîn, Şemsüleimme Halvânî'nin (ö. 452/1060) de aynı görüşte olduğunu nakletmiştir. Ayrıca İbn Âbidîn

⁷⁵ Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muḥammed b. Bekr İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Ḥanîfete'n-Nu'mân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419), 143.

⁷⁶ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/245.

⁷⁷ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/245.

⁷⁸ İbn Ḥanbel, nr: 1985.

⁷⁹ İbn Ḥanbel, nr: 5017.

⁸⁰ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/245-246.

⁸¹ Muḥtâr b. Maḥmûd b. Muḥammed ez-Zâhidî Necmüddin el-Ğazmîni, *el-Ḳunyeti'l-munye li-tetmîni'l-ğunye* (Kalkutta: Maḥba'atu Mehânind, 1245), 68.

⁸² İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/246.

⁸³ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/246.

Mecdüleimme Tercumânî'den (ö. 645/1247) muhalefet edenlerin sayısı az olmakla birlikte Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin bu konuda müneccimlerin görüşüne itimat olunmayacağına dair ittifak ettiklerini nakletmiştir.⁸⁴ Genel olarak fukahâ bu meselede müneccimlere itimat etmeyi icmâ'a muhalefet olarak algılamışlardır.⁸⁵

İbn Âbidîn, Mâlikîlerin de müneccimlere itimat edilemeyeceğini söylediklerini belirtmiştir. Mâlikîlere göre müneccime kendisi için de başkası için de ramazan ayının sübutu konusunda itimat edilemez. Hatta onlara göre müneccimi tasdik etmek haram ve yıldızların tesirine inanmak insanı dinden çıkarır ve tövbe etmezse katline sebep olur.⁸⁶ Mâlikîlerin bu konudaki görüşünün özellikle irtidâd hakkındaki hükümlerinin oldukça keskin bir nitelik taşıyarak diğer mezheplere göre çok katı bir özelliğe sahip olduğu görülmektedir.

Şâfiîlerin müneccimler hakkındaki görüşünü ele alan İbn Âbidîn, Şâfiîlere ait *Yenâbî'u'l-ahkâm* adlı eserde mutlak olarak müneccimlerin sözüne itibar edilemeyeceği görüşünün yer aldığını söylemiştir. Onlara göre bu şekilde hüküm vermek şeriat açısından kabîh amel sayılmaktadır.⁸⁷ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Minhâc*'ın sahibi İbn Hacer'den naklederek, müneccimin ve hesap âliminin kavliyle orucun vacip olmadığını söylemiştir. Ayrıca ona göre onları taklit etmek caiz değildir.⁸⁸

İbn Âbidîn'in belirttiğine göre Subkî (ö. 771/1370), kendisine ait bir eserinde müneccimlerin sözünün güvenilebilir olduğunu belirtmiş, hesap işinin kat'î olduğuna meyleden bir görüş ortaya koymuştur. Ama genel olarak muteahhirûn Şâfiî fukahâsı böyle bir görüşü kabul etmişlerdir.⁸⁹

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/246.

⁸⁵ el-Buceyrimî, *el-İknâ'*, 3/102; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/247.

⁸⁶ Hâilî, *Muhtaşaru'l-allâme*, 61; Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî*, 2/345; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/247.

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/247.

⁸⁸ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/247. Ayrıca bk. 'Abdulhamîd eş-Şirvânî, Aḥmed b. Kâsım el-'Abbâdî, *Havâşî tuhfeti'l-multâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Şihâbüddîn Aḥmed İbn Hacer el-Heytemî eş-Şâfiî'nin *Tuhfeti'l-multâc bi-şerhi'l-Minhâc* adlı eseri ile birlikte), (Mısr: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, ts.), 3/373; Şemsüddîn Muḥammed b. Ebi'l-'Abbâs Aḥmed b. Hamza b. Şihâbüddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/150.

⁸⁹ Ebû Muḥammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *et-Tehzîb fi fikhi'l-imâm eş-Şâfiî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1418), 3/146-147; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*,

Şahitlik eden ile hesap yaparak hilali belirleyen arasında ihtilafın söz konusu olduğunda ise İbn Âbidîn, İbn Hacer'den naklederek, hesap âlimlerin sayısının tevatür derecesinde bulunduğu takdirde şahitlik edenin şahitliğinin reddedilmesi gerektiğine hükmetmiştir.⁹⁰

İbn Âbidîn, Hanbelîlerin *Ġâyetu'l-muntehâ* adlı eserinde ve eserin şerhlerinde küsuf namazı olsun veya başka konularda olsun müneccimlerin sözlerine itibar edilemeyeceğine dair hüküm verildiğini nakletmiştir. Ayrıca müneccimlerin sözleriyle amel edilmeyeceği ve onların gaybî konularda verdikleri bilgilerin tasdik edilmez olduğunu söylemiştir.⁹¹ Böylece Hanbelîlere göre de ramazan ayının isbâtı veya orucun bitmesi için şeriatın öngördüğü ayı gözlemlemek kuralı geçerlidir.⁹²

Netice olarak İbn Âbidîn ramazan orucunun başlaması ve bitmesi konusunda sadece şeriatın belirlediği kurallara itimat edilebileceğini vurgulamıştır. Ona göre müneccimlere, hesap âlimlerine ve felek/evren ile ilgili kurallara itimat edilmez. Hilali görerek şahitlik edenlere muhalefet edenleri ise İbn Âbidîn şiddetle kınamış ve onların sabit olan Sünnete ve âlimlerin itimat ettikleri görüşlere aykırı davrandıklarını belirtmiştir.⁹³ Tabi günümüz şartlarında İbn Âbidîn'in bu görüşüne dayanmak yanlış olsa gerektir. Nitekim her ne kadar orucun başlaması ve bitmesi için gelen emir ru'yet olsa bile astronomi ilmini ve rasathâneleri yok saymak İslam'ın genel olarak bilime verdiği önemin ruhuna aykırıdır. Aslında astronomi ve rasathâne Müslümanlara ibadetlerinde kolaylık sağlamak için uygun bir vasıtaadır.

3.4. Ayın Doğuş Yerlerinin Farklılıklarının Hükümü

Son olarak dördüncü bölümde İbn Âbidîn ayın doğuş yerlerinin farklılıklarını (ihtilâfü'l-metâli') ele almıştır. Ona göre ayın doğuşu ül-

1/245, 248; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/354.

⁹⁰ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/249.

⁹¹ Mer'î b. Yûsuf el-Kermî el-Hanbelî, *Ġâyetu'l-muntehâ fî cem'i'l-iknâ' ve'l-muntehâ* (Kuveyt: Muessesetu Ġrâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007/1428), 1/253-254; Muşafâ es-Suyûtî er-Rahîbânî, *Meâlîbu ulî'n-nuhâ fî şerhi Ġâyetu'l-muntehâ* (b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1961/1381), 1/810; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/249.

⁹² İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/249.

⁹³ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/249.

kelere ve kıtalara göre farklılık arz etmektedir. Bir yerde ay doğmuş olup başka bir yerde ise doğmamış olabilir, tıpkı güneş gibi. İbn Âbidîn bir yerde gündüz olursa başka bir yerde gece olacağını belirtmiştir.⁹⁴ Aslında İbn Âbidîn'e göre ayın doğuş yerlerinin farklı olduğu konusu şüphe götürmeyecek bir meseledir. Tartışmaya mahal olan konu ise ona göre bu farklılığın itibara alınıp alınmayacağıdır.⁹⁵

İbn Âbidîn'e göre ayın doğuş yerlerinin farklılıklarının itibara alınmamasının asıl sebeplerinden biri ru'yet-i hilâl hakkında vârid olmuş hadislerdir. Nitekim bu hadislerde orucun başlatılması veya bitmesi nassta geçen emre binaen olup hesap ve saire ile değildir. İbn Âbidîn'e göre râcih olan bu görüş *zâhiru'r-rivâye*'den alınmıştır.⁹⁶ Böylece Hanefilere göre doğu ehlinin gördüğü hilal ile batı ehli oruçla mükellef olur. Fetva bu görüşe göre verilmiştir.⁹⁷ Aynı şekilde ayın görülmesine dair haber yayılmışsa, başka beldelerde de bu hüküm geçerli sayılmıştır.⁹⁸

İbn Âbidîn'e göre yayılmış haber tevatür hükmünü taşımaktadır. Ayrıca ayın görüldüğüne dair hükmedilen yerde muhakkak hâkimin hükmüne dayanmışlardır. Ayrıca bir yerde birileri çıkıp, ayın doğduğuna dair şahitlik ederlerse o yakîn ifade etmemektedir, yayılmış haber ise yakîn niteliğini taşımaktadır. Ancak yayılmış haber bir beldeden başka bir beldeye tevatür halinde olan haberdir. Sadece yayılmış olması kâfi değildir. Çünkü haberin yayılması sadece bir kişiden olabilir, o da delil olarak yetersizdir.⁹⁹

İbn Âbidîn, İbnu'l-Humâm'ın bir beldede ayın doğuşu sabit olmuşsa bütün insanlara orucun farz olduğu görüşünü de belirtmiştir. Ona göre batıda yaşayanların hilali görmesi doğuda yaşayanlara orucun farz olmasını gerektirir. Bu, Hanefî mezhebinin zâhir görüşüdür. Bununla birlikte İbnu'l-Humâm müftâbih olmayan bir görüşü de bildirmiştir.

⁹⁴ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/249; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/363.

⁹⁵ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/250.

⁹⁶ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/251.

⁹⁷ İbn Nüceym, *en-Nehru'l-fâik*, 2/14.

⁹⁸ Menlâ Hüsrev el-Hanefî, *Kitâbu Dureru'l-hukkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkâm* (Karatşi: Mîr Muḥammed Kutubhane Arâm Bâğ, ts.), 1/201; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/252.

⁹⁹ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/252.

Bu görüşe göre ayın doğuş yerlerinin farklılıkları itibara alındığında bazıları için sebep olan ay bitmiş sayılsa da bazıları için bitmemiştir. Bu olayı şuna benzetmektedirler: Bir yerde güneş zevâli geçiyorsa veya batıyorsa, orada yaşayanlar için öğle veya akşam namazı farz olup başkaları için farz değildir. Ancak bu görüşe şöyle bir itiraz yapılmıştır: Hz. Peygamber'in "oruç tutun" emri "ayı gördüğünüzde" şeklindeki ifadesi ile ru'yete/görmeye muallaktır. Bir kavmin ayı görmesi görmeyi sabit kılmaktadır. Dolayısıyla bu görmeye bağlı olan genel hükümden dolayı herkesi bağlayan vucûb tahakkuk etmektedir.¹⁰⁰ İbn Âbidîn *Fetâvâ Tatarhânîye*'de bu görüşe göre fetva verildiğini ve bu fetvayı Ebu'l-Leys ve Halvânî gibi âlimlerin verdiğini de belirtmiştir.¹⁰¹

İbn Âbidîn, Şâfiîlerin ayın doğuş yerlerinin farklılıklarını itibara aldıklarını aktarmıştır.¹⁰² Şâfiîler bu konuda şu delile dayanmışlardır: Ummü'l-Fadl, Kureyb'i Şam'da bulunan Muaviye'ye göndermişti. O da Şam'a gelince yeni ayın doğuşunu görmüştü. Bu, cuma akşamı idi. Ayın sonunda tekrar Medine'ye dönünce Abdullah b. 'Abbâs hilali ne zaman gördüklerini sormuştu. O da cuma günü olduğunu söylemişti. Medineliler ise hilali cumartesi görmüşlerdi. Muaviye'nin hilali görmesinin yeterli olup olmayacağı sorusuna ise, hayır cevabını almıştı. Ayrıca bunu Hz. Peygamber'in öğrettiğini belirtmişti.¹⁰³

İbn Âbidîn, Hanbelîlerin de bu konuda Hanefîlerle aynı görüşte olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴ Hanbelîlere göre ayın doğuş yerleri aynı da olsa farklı da olsa oruç vacip olur.¹⁰⁵

¹⁰⁰ İbnu'l-Humâm, *Şerhu Fethi*, 2/318-319; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/251.

¹⁰¹ Feriduddîn 'Âlim İbnu'l-'Alâ ed- Dehlevî el-Hindî Enderpetî, *el-Fetâvâ't-Tatarhânîyye* (Hind: Mektebetu Zakeriyyâ bi-Deyubend el-Hind, 2010/1431), 3/365; İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/252.

¹⁰² Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazâlî, *el-Vasîṭ fi'l-meḏheb* (b.y.: Dâru's-Selâm, 1997/1417), 2/516. *İhtilâf-ı metâlî'* hakkında geniş bilgi için bk. İrfân Yücel, "Hilâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/3-4.

¹⁰³ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/250-251. Ayrıca bk. Fâhruddîn 'Uşmân b. 'Alî ez-Zeylâ'î, *Tebyînu'l-ḥakâik şerhu Kenzi'd-deḳâik* (Pakistan: Mektebetu İmdâdiye Multân, ts.), 1/321. Hadis için bk. Suleymân b. el-Eş'aş b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sumenu Ebi Dâvûd*, Thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009), hadis no: 2332, 4/21; Mubârakfûri, *Tuhfetu'l-ehlâzî*, 3/428.

¹⁰⁴ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/251.

¹⁰⁵ 'Alâuddîn Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Suleymân el-Merdâvî, *el-İnşâf fi mâ'rifeti'r-râciḥ mine'l-hilâl 'alâ meḏhebi'l-imâmî'l-mubecceḫ Ahmed b. Ḥanbel* (b.y.: m.y., 1955/1374), 3/273.

Mâlikîlere göre de iki adil şahit veya şüpheye mahal bırakmayan bir bilginin yayılmasıyla ayın doğuşu bir bölgede sabit olmuşsa kalan diğer bölgelerde de oruç vacip olur.¹⁰⁶

Risalenin sonunda İbn Âbidîn konuyla ilgili çok veciz bir şekilde değerlendirme yapmıştır: Dört mezhebin de itimat ettiği görüş, ramazan ayının sübutunun sadece hilalin gece vaktinde görülmesi veya şabân ayının otuzu doldurmasıyla gerçekleşeceğidir. Gündüz görülen hilale itibar olunmaz. Ayrıca hesap âlimlerinin görüşleri de Hz. Peygamber'in şeriatına muhalefet ettiğinden dolayı dikkate şayan değildir. Yine hilalin doğuş yerlerinin farklılıklarına itibar edilmez. Sadece Şâfiîler bu son meselede farklı görüşe sahiptirler. Ayın sübûtu ile ilgili hâkimin hükmü varsa herkes bu hükme uymak zorundadır.¹⁰⁷

Sonuç

Ru'yet-i hilâlin öteden beri üzerinde çokça durulan ve tartışmalara yol açan bir konu olduğu aşikârdır. Mezkûr konuda fıkıh kitaplarında birçok bilgi yer almaktadır. Ayrıca konuyla ilgili müstakil çalışmalar da kaleme alınmıştır. Bunlardan biri geç dönem Şam âlimlerinin önde gelenlerinden İbn Âbidîn'in *Tenbîhu'l-gâfil ve'l-vesnân 'alâ ahkâmi hilâli ramağân* adlı risalesidir.

İbn Âbidîn'in bu konuya ilişkin risalesini ele alırken bu konuda o döneme kadar olan muteber bilgileri topladığını gördük. İbn Âbidîn eserinde sadece Hanefîlerin görüşlerini ele almamış, bu konuda başka mezheplere ait görüşleri de nakletmiştir. Bunun için Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine ait elliden fazla kaynağa başvurmuştur.

Esasında İbn Âbidîn bu risaleyi Şâfiî mezhebinin mensupları için bir cevap veya reddiye mahiyetinde yazdığını da söyleyebiliriz. Tabi genel anlamda ru'yet-i hilâl ile ilgili meselelerdeki ihtilafları ve müftâbih görüşleri bir araya toplamasının da bu risalenin yazılmasındaki amaçlardan biri olduğu aşikârdır.

İbn Âbidîn konuları işlerken ilk önce yoğun bir şekilde Hanefîlerin

¹⁰⁶ Halil, *Muhtaşaru'l-allâme*, 61; Zurkânî, *Şerhu'z-Zurkânî*, 2/342.

¹⁰⁷ İbn Âbidîn, *Mecmû'a*, 1/253.

görüşlerini aktarmıştır. Daha sonra diğer üç mezhebe ait görüşleri izah etmiştir. Farklı mezheplere ait müftâbih görüşlerin yanı sıra bazen şaz görüşlere de yer vermiştir.

Ramazan hilalinin sübûtu konusunu ele alırken İbn Âbidîn'in birkaç meseleye değindiğini gördük. Bunlar; gökyüzünün bulutlu veya bulutsuz olduğu zaman hilalin görülmesi, şahitlerin sayısı, şehir içinde veya şehir dışında hilalin görülmesi gibi konulardır. Bu konular arasında İbn Âbidîn'in de Hasen b. Ziyâd'a ait gökyüzünün bulutsuz olduğu durumda iki erkeğin veya bir erkeğin ve iki kadının şahitliklerinin kabul edilebileceği şaz görüşünü tercih ettiğini görmekteyiz. Hâlbuki bu görüş İbn Nüceym'in belirttiğine göre hiç kimse tarafından tercih edilmemiştir. Aynı şekilde hakkında Kudûrî'nin *zâhiru'r-rivâye*'ye muhalif olduğunu belirten görüşünün de yaşadığı günün şartlarına istinaden İbn Âbidîn tarafından tercih edildiğini görmekteyiz. Tabi bu görüşü Tahâvî, Kerhî, Serahsî, Mergînânî ve Sıgnâkî gibi âlimlerin tercih ettiğini dikkate alırsak İbn Âbidîn'in bu görüşle amel etmesi yadırganamaz.

İbn Âbidîn dört mezhebin metinlerini esas alarak, hilalin gündüz görülmesi durumunda, o gün oruç tutulmamasına veya orucun açılmamasına hükmetmiştir. Ona göre sadece gece görünen hilale itibar edilmesi gereklidir. Bu konuda muhalefet eden ise ona göre icmâ'a muhalefet etmiş sayılmaktadır. Ayrıca Şiilerin şek gününde oruç tutmanın vâcip olduğuna dair görüşünü aktaran İbn Âbidîn onların Hz. Peygamber'in Sünnetine aykırı davrandıklarına işaret etmiştir.

İbn Âbidîn ramazan orucunun başlaması ve bitmesi konusunda sadece şeriataın belirlediği kurallara itimat edilebileceğini, müneccimlere ve hesap âlimlerine ise itimat edilemeyeceğini vurgulamıştır. Hilali gö-rerek şahitlik edenlere muhalefet edenleri ise İbn Âbidîn şiddetle kınamış ve onların sabit olan Sünnete ve âlimlerin itimat ettikleri görüşlere aykırı davrandıklarını belirtmiştir. İbn Âbidîn, Mâlikîlerin bu konudaki görüşünün özellikle irtidâd hakkındaki hükümlerinin oldukça keskin bir nitelik taşıdığına da altını çizmiştir. Bununla birlikte Subkî'nin genel olarak muteahhîrûn Şâfî fukahâsına muhalefet ederek müneccim-

lerin sözünün güvenilebilir olduğunu ve hesap işinin kat'î olduğunu söylediğini de nakletmiştir.

Son olarak dördüncü bölümde İbn Âbidîn ayın doğuş yerlerinin farklılıklarını ele almıştır. Ona göre ayın doğuşu ülkelere ve kıtalara göre farklılık arz etmektedir. Bir yerde ay doğmuş olup başka bir yerde ise doğmamış olabilir, tıpkı güneş gibi. Ancak ayın doğuş yerlerinin farklılıklarının itibara alınmamasının asıl sebeplerinden birinin ru'yet-i hilâl hakkında vârid olmuş hadisler olduğunu da söylemiştir.

Belki de tartışmalarının çok olmasından ötürü klasik dönem fakihleri ru'yet-i hilâl tartışmalarının ihtilaflara ve tefrikaya sebebiyet vermemesi için özellikle hâkimin bu konudaki kararlarını tüm bölgelerde yaşayan Müslümanlar için bağlayıcı kabul etmişlerdir.

Risalenin sonunda İbn Âbidîn bu meselelerle ilgili çok veciz bir şekilde değerlendirme yapmıştır. Kanaatimizce bu değerlendirmesiyle İbn Âbidîn bu tür konularda Müslümanların ihtilaflardan uzak durmalarını ve tek bir vücut gibi hareket etmelerini beklemektedir.

Kaynakça

- Âşıkkutlu, Emin. "Mestûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/337-338. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ateş, Mustafa. *Son Dönem Osmanlı Fakihlerinden İbn Âbidîn'in Fıkıhçılığı (Reddül-Muhtâr Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Aynî, Maḥmûd b. Aḥmed b. Mûsâ Bedruddîn. *el-Binâye şerḥu'l-Hidâye*. Thḳ. Eyman Şâlih Şa'bân. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1420.
- Beğavî, Ebû Muḥammed el-Ḥuseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ. *et-Tehzîb fi fıkhi'l-imâm eş-Şâfi'i*. Thḳ. Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avvid. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997/1418.
- Buceyrimî, Suleymân b. Muḥammed b. Ömer. *el-İknâ fi ḥilli elfâz Ebî Şucâ'*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996/1417.
- Çeşşâş, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirâc, 2010/1431.

- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âş b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Enderpetî, Ferîduddîn Âlim İbnu'l-'Alâ ed-Dehlevî el-Hindî. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 21 Cilt. Hind: Mektebetu Zekerriyyâ bi-Deyubend el-Hind, 2010/1431.
- Ferfûr, Muḥammed 'Abdullaṭîf Şâlih. *İbn Âbidîn ve eşeruhû fi'l-fikhi'l-islâmî*. Dimeşq: Dâru'l-Beşâir, 2001/1422.
- Fîşî, Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Mâlikî. *el-Mineḥu'l-ilâhiyye şerḥu'l-Muḥaddimeti'l-'Aşmeviyye*. Thk. Hişâm b. Muḥammed Ḥeycer el-Ḥusnâ. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, ts.
- Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Vasît fi'l-meżheb*. 7 Cilt. b.y.: Dâru's-Selâm, 1997/1417.
- Ġazâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *Kitâbu'l-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. (Abdul'alî Muḥammed b. Nizâmiddîn el-Enşârî'nin *Kitâbu Fevâtili'r-ruḥumât* adlı eseri ile birlikte). 2 Cilt. Mısr: el-Maṭba'atu'l-Âmiriyye, 1322.
- Ġaznevî, Cemâluddîn Aḥmed b. Maḥmûd Sa'îd el-Ḳâbisî el-Ḥalebî el-Ḥanefî. *el-Ḥâvi'l-ḳudsî fi furû'i'l-fikhi'l-Ḥanefî*. 2 Cilt. Dimeşq, Beyrût, Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir 2011/1432.
- Ḥalîl, İbn İshâk el-Mâlikî. *Muḥtaşaru'l-'allâme Ḥalîl*. Ḳâhira: Dâru'l-Ḥadîş, 2005/1426.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muḥammed b. 'Abdilvâhid es-Sîvâsî. *Şerḥu Fethi'l-ḳadir*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'n-Neccâr, Taḳıyyuddîn Muḥammed b. Aḥmed el-Futûḥî el-Ḥanbelî. *Munteha'l-irâdât fi cem'i'l-Muḳnî me'a't-Tenḳîḥ ve Ziyâdât*. 2 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2000/1421.
- İbn Âbidîn, Muḥammed Emîn. *Reddu'l-muḥtâr 'ale'd-Durri'l-muḥtar şerḥu Tenviri'l-cbşâr*. 13 Cilt. Riyâd: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003/1423.
- İbn Âbidîn, Muḥammed Emîn. *Mecmû'atu resâil İbn Âbidîn*. 2 Cilt. İstanbul: Şeriketu Şahafiyye 'Uşmâniyye Maṭba'ası, 1325.
- İbn Âbidînzâde, 'Alâuddîn Muḥammed İbn Muḥammed ed-Dimeşķî. *Ḳurretu 'uyûmi'l-ahyâr li-Tekmileti reddi'l-muḥtâr*. b.y.: ts.
- İbn Ḥanbel, Ebû 'Abdillâh Aḥmed b. Muḥammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Musnedu'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. Ḳâhira: Dâru'l-Ḥadîş, 1995/1316.

- İbn Kudâme, Muvaffiḳuddîn Ebî Muḥammed ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed el-Maḳdisî el-Ḥanbelî. *el-Kâfi*. 6 Cilt. Thḳ. ‘Abdullâh ‘Abdulmuḥsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1997/1417.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed b. Bekr. *el-Baḥru’r-râiḳ şerḩu Kenzi’d-deḳâiḳ* (Muḥammed Emîn Âbidîn b. Ömer Âbidîn b. ‘Abdil‘aziz İbn Âbidîn’in *Minḩatu’l-ḩâlîḳ ‘ale’l-Baḥri’r-râiḳ* adlı hâşiyesi ile birlikte). 9 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, 1997/1428.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muḥammed b. Bekr. *el-Eşbâḩ ve’n-nezâir ‘alâ mezhebi Ebî ḩanîfete’n-Nu’mân*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, 1999/1419.
- İbn Nüceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm el-ḩanefî. *en-Nehru’l-fâiḳ şerḩu Kenzi’d-deḳâiḳ*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, 2002/1422.
- Ḳâdîḩân, Faḩruddîn Ebi’l-Meḩâsin el-ḩâsen b. Mañşûr el-Uzcendî el-Fergânî. *Fetâvâ Ḳâdîḩân fi mezhebi’l-imâmi’l-A’zam Ebî ḩanîfete’n-Nu’mân*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, 2009.
- Kâsânî, ‘Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd. *Kitâbu bedâi’i’s-şenâi’ fi tertibi’s-şerâi’*. 7 Cilt. Mışr: Şeriketu’l-Maḩbu’âti’l-‘Ilmiyye, 1327.
- Kehḩâle, Ömer Rıdâ. *el-Mustedrek ‘alâ Mu’cemi’l-muellifîn*. 4 Cilt. Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 1988/1408.
- Kermî, Mer’î b. Yûsuf el-ḩanbelî. *Ġâyetu’l-muntehá fi cem’i’l-iknâ’ ve’l-muntehá*. 2 Cilt. Kuveyt: Muessesetu Ġirâs li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2007/1428.
- Ḳudûrî, Ebu’l-ḩâsen Aḩmed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Ca’fer el-Baġdâdî. *Muḩtaşaru’l-Ḳudûrî fi’l-fiḩhi’l-ḩanefî*. Thḳ. Kâmil Muḩammed ‘Uveyḩa. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘Ilmiyye, 1997/1418.
- Menlâ ḩusrev, el-ḩanefî. *Kitâbu Dureru’l-ḩukkâm fi şerḩi Ġureri’l-aḩkâm*. 2 Cilt. Karatşî: Mîr Muḩammed Kutubḩane Arâm Bâġ, ts.
- Merdâvî, ‘Alâuddîn Ebu’l-ḩâsen ‘Alî b. Suleymân. *el-İnşâf fi mâ rifeti’r-râciḩ mine’l-ḩilâf ‘alâ mezhebi’l-imâmi’l-mubeccel Aḩmed b. ḩanbel*. 12 Cilt. b.y.: m.y., 1955/1374.
- Mergînânî, Burḩânuddîn Ebi’l-ḩâsen ‘Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî. *el-Hidâye şerḩu Bidâyeti’l-mubtedî*. 2 Cilt. Tlḳ. Muḩammed ‘Adnân Dervîş. Beyrût: Dâru’l-Erḩam b. Ebi’l-Erḩam, ts.
- Mergînânî, Burḩânuddîn Ebi’l-ḩâsen ‘Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî. *Muḩtarâtu’n-nevâzil li’l-Mergînânî*. Elyazma. b.y.: el-Mektebetu’l-Ezheriyye, ts.
- Mergînânî, Burḩânuddîn Ebi’l-ḩâsen ‘Alî b. Ebî Bekr el-Fergânî. *Kitâbu’t-*

- tecnîs ve'l-mezîd*. 2 Cilt. Karâtî: İdâratu'l-*Qur'an* ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 2004/1424.
- Mubârakfûrî, Ebu'l-'Ulâ Muḥammed 'Abdurrahmân b. 'Abdirrahîm. *Tuhfetu'l-ehvazî (Câmi' u't-Tirmizî ve şifâu'l-ğalal fi şerhi Kitâbi'l-'İlel ve's-şemâilî'l-Muḥammediyye ve'l-ḥaşâişu'l-Muṣtafaviyye li-Ebi 'Isâ* adlı eser ile birlikte). 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995/1415.
- Murteḏâ, Aḥmed b. Yahyâ. *el-Baḥru'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâi'l-emşâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001/1422.
- Muṭî', Muḥammed el-Ḥâfîz - Abâza, Nizâr. *Ulemâu Dımeşq ve a'yânuhâ fi'l-ḳarni's-şâliş 'aşere el-hicrî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âşır, 1991/1412. Dımeşq: Dâru'l-Fikr, 1991/1412.
- Nevevî, Muḥyiddîn Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve'umdetu'l-muṭtîn*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2005/1426.
- Ocakoglu, Ömer Faruk. *Haneḫî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Âbidîn'in "Örf Risalesi" Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Özel, Ahmet. "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/292-293. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Raḫîbânî, Muṣtaḫâ es-Suyûṭî. *Meṭâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Ğâyeti'l-muntehâ*. 6 Cilt. b.y.: el-Mektebu'l-İslâmî, 1961/1381.
- Remlî, Şemsuddîn Muḥammed b. Ebi'l-'Abbâs Aḥmed b. Ḥamza b. Şihâbuddîn. *Nihâyetu'l-muḫtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Seraḫsî, Ebû Bekr Muḥammed b. Aḥmed. *Kitâbu'l-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.
- Şeybânî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Ḥasen. *Kitâbu'l-Aşl, el-ma'rûf bi'l-Mebsûṭ*. 5 Cilt. Tşh. ve tlk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrût: 'Alemlü-Kutub, 1990/1410.
- Şîrvânî, 'Abdulḥamîd - Aḥmed b. Kâsim el-'Abbâdî. *Ḥavâşî tuhfeti'l-multâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Şihâbuddîn Aḥmed İbn Ḥacer el-Heytemî eş-Şâfi'înin *Tuhfeti'l-multâc bi-şerhi'l-Minhâc* adlı eseri ile birlikte). 10 Cilt. Mısr: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, ts.
- Wael B. Hallaq. "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn". (Çev. Ömer Faruk Ocakoglu). *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (2005), 159-189.

- Yücel, İrfan. "Hilal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/1-11. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Zâhidî, Muhtâr b. Maḥmûd b. Muḥammed Necmuddîn el-Ġazmînî. *el-Ḳunyetu'l-munye li-tetmîmi'l-ġunye*. Kalkutta: Maṭba'atu Mehânind, 1245.
- Zeylâ'î, Faḥruddîn 'Uşmân b. 'Alî. *Tebyînu'l-ḥakâik şerḥu Kenzi'd-deḳâik*. 6 Cilt. Pakistan: Mektebetu İmdâdiye Multân, ts.
- Zurḳânî, 'Abdulbâḳî b. Yûsuf b. Aḥmed b. Muḥammed el-Mısrî. *Şerḥu'z-Zurḳânî 'alâ muḥtaşari seyyidi Ḥalîl* (Muḥammed b. el-Ḥasen b. Mes'ûd el-Bennânî'nin *el-Fethu'r-rabbânî fîmâ zâhal 'anhu'z-Zurḳânî* adlı eseri ile birlikte). 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002/1422.
- Fihrisu ḥâşiyeti İbn Âbidîn fi'l-fikḥi'l-Hanefî*. b.y.: Vizâretu'l-Evḳâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye bi-Devleti'l-Kuveyt, 1400/1980.