

ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2014/2

Sayı (Number): 33

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Talip TÜRCAN

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Prof.Dr. Bahattin YAMAN
Doç.Dr. Sadık AKDEMİR
Doç.Dr. Nejdet DURAK
Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU
Doç.Dr. İlhan TOPUZ
Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT
Yrd.Doç.Dr. Fatih ÇİNAR

Dizgi (Composition)

Halil GÜZEL

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli akademik bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2015

İsteme Adresi (Communication Address)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA
Tlf: 0 246 211 01 51 Fax: 0 246 237 10 58

**BU SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF
SAYININ DANIŞMA VE HAKEM KURULU / BOARD OF
CONSULTANTS AND REFEREES OF THIS ISSUE**

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2014/2, Sayı: 33
Review of the Faculty of Divinity, University of Suleyman Demirel Year:2014/2, Number:33

Süleyman Demirel Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu
sayısında yer alan makalelerin
danışma ve hakem kurulu üyeliğini
üstlenen aşağıdaki öğretim
üyelerine değerli katkılarından
dolayı teşekkür ederiz.

We are thankful to the scholars
listed below for their invaluable
contributions who have refereed the
articles of this issue in the
Suleyman Demirel University
Journal of the Faculty of Divinity.

- Doç.Dr. Sadık AKDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO, Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi
- Yrd.Doç.Dr. Ali BULUT, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. M. Fatih GENÇ, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Ali Galip GEZGİN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Nasuh GÜNAY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- Prof.Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Rıfat OKUDAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Saadettin ÖZDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. Hasan SOYUPEK, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç.Dr. İlhan TOPUZ, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Muhammet TASA, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof.Dr. Galip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Ali Galip GEZGİN

- Kur'ân'da "Düşünme" Anlamına Gelen Bazı Kelimeler Üzerine Bir
Değerlendirme (II) 7
An Evaluation on Some Concepts Which Mean "To Think" in The Qur'ân

Habil ŞENTÜRK

- Hayatın Anlamı ve Din 45
The Meaning of Life and Religion

Murat SARICIK

- Hayvanlara Şefkat ve Merhamet Açısından Bazı Cahiliye Âdetlerine Son
Verilmesi 61
Removal of Some Customs of Jahiliyyah Intems of Compassion and Mery for
Animals

Nejdet DURAK

- Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesinde Erdem-Mutluluk İlişkisi 87
Relationship Between Virtue and Happiness in The Moral Philosophy of Ahmet
Hamdi Akseki

Fatih ÇİNAR

- İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Öğretim
Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Özgüvenleri
Üzerine Bir Araştırma 115
A Research About Attitude and Self-Esteems of Culture of Religion and
Knowledge of Ethics Pre-Service Teachers on Using Digital Technology and
Material Development

Ekrem SARIKÇIOĞLU

- Babil'de Hârut ve Mârut'un Melekliği Meselesi 141
The Issue of Whether Harut and Marut an Angel or not in Babel

Zafer YILDIZ

- Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Din Öğretimi 147
Social Cognitive Learning Theory and Religios Education

Erdoğan ATEŞ	
Türk Din Müsikîsi'nde Ezan.....	163
Adhan in Turkish Religious Music	
Yunus EMRE GÖRDÜK	
Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli	181
From The Perspective of Scientific Interpretation/Tafsir and Its Famous Representatives in the Twentieth Century Hasan Basri Çantay's Annotated Turkish Translation of the Holy Qur'an	
Ramazan ŞAHAN	
Hz. Nûh Kıssası Bağlamında Ailevî İlişkiler.....	215
The Family Relations in the Context of Noah Parable	
İsmail Hakkı GÖKSOY	
Hz. Peygamber'in Bazı Hıristiyan Topluluklara Verdiği Kabul Edilen Ahidnamelerle İlgili İngilizce Bir Kitap	249
R.Marston SPEIGHT, Çeviren: Aşır ÖRENÇ	
Hadislerde Rivayet Yapıları.....	259
Narrative Structures in the Hadith	

KUR'ÂN'DA “DÜŞÜNME” ANLAMINA GELEN BAZI KELİMELER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (II)*

Ali Galip GEZGİN*

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de “düşünme” anlamında çok sayıda kelime geçmektedir. Bu kelimelerden bazıları şunlardır: “تفكر/tefekür”, “اقل/akl-تعقل/te'akkul”, “ذكر/zikr”, “تذكر/tezekkür”, “تدبر /tedebbür”, “تأمل/te'emmül”, “نظر/nazar”, “اعتبار/i'tibar, عبرة/ibret”, “بصيرة/basîret” ve “روية/reviyye.”

Bu çalışmada önce “düşünme” kavramının ne anlama geldiğini kısaca açıklayacağız. Daha sonra Kur'ân'da, “düşünme”nin “*semantik/kavram alanı*”na giren bu kelimeler hakkında özet bilgiler vereceğiz. Ayrıca söz konusu kelimelerin aralarındaki ince anlam ayrımlarını ortaya koymaya çalışacağız. “Düşünme” ile “Anlama” kavramları birbirinden farklı kavramlar olmasına rağmen; Kur'ân'da geçen “düşünme” anlamındaki kelimeler, “anlama” mânâsında; “anlama” mânâsındaki kelimeler de “düşünme” mânâsında Türkçe'ye çevrilmektedir. Bu yüzden kavram kargaşası meydana gelmektedir. Dolayısıyla bu kavram kargaşasını, bir nebze de olsa önleyebilmek için, zikri geçen kelimeler arasındaki ince anlam ayrımlarının bilinmesi lâzımdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Düşünme, Semantik Alan, Eşanlamlılık, Çeviri

AN EVALUATION ON SOME CONCEPTS WHICH MEAN “TO THINK” IN THE QUR'ÂN

Abstract

Many words have been appear in the Holy Qur'ân means of “*thinking, thought*”. Some of these words are “تفكر/ *thinking, cogitation*”, “تعقل/*understanding*”, “تذكر/ *remembrance, recollection*” “تدبر / *reflection*”, “نظر/*to perceive with the eyes*”, “اعتبار/ *consideration*”, “بصيرة/*discernment*”.

* Makalenin birinci kısmı, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 32. sayısında yayımlanmıştır.

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Firstly, we'll give brief information with regard to these words that appear in the semantic field of "thinking" in the Holy Qur'ân. Besides we'll explain meaning of the concept of "thinking" briefly. Then, we'll endeavor to present nuances between the aforementioned words. Although "Thinking" and "understanding" concepts are different from each other, they are translated into Turkish in the meaning of "Thinking" words that mean "understanding" and in the meaning of "understanding" words that mean "Thinking" in the Holy Qur'ân. For this reason, conceptual confusion occurs. Consequently to prevent conceptual confusion, let it be known nuances between each other of aforementioned words.

Key Words: Holy Qur'ân, Thinking, Semantic Field, Synonymousness, Translation

3. Kur'ân'da Dolaylı Olarak "Düşünme" Anlamına Gelen Kelimeler

Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan "düşünme" anlamına gelen kelimeleri ve aralarındaki ince anlam farklarını, bu makalenin önceki sayıda aynı başlıkla yayımlanan birinci kısmında ortaya koymaya çalışmıştık. Şimdi ise, Kur'ân'da "dolaylı olarak düşünme" anlamına gelen ve "düşünme" kavramının *semantik alanı*nda yer alan; "عبرة/İbret" ve "اعتبار/İ'tibâr", "نظر/Nazar", "بصيرة/Basîret", "رؤية/Ru'yet" ve "روية/Reviyye" gibi kelimeler ile aralarındaki nüansları açıklamaya gayret edelim.

3.1. "عبرة/İbret" ve "اعتبار/İ'tibâr"

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "عبرة/İbret" ve "اعتبار/İ'tibâr"¹ kelimeleri de "düşünme" anlamını yakından ilgilendirmektedir. İngilizce'de "ibret" kelimesi; "warning, lesson, example, admonition"² gibi kelimelerle ifade edilirken; "i'tibar" kelimesi ise "consideration, regard, reflection, contemplation"³ şeklinde genellikle, "düşünme ve düşünce" anlamına gelen kelimelerle açıklanmaktadır. "İbret" kelimesi, Türkçe sözlüklerde, "Kötü bir olaydan alınması gereken ders, uyarıcı sonuç"⁴; "Yanlış, kötü davranışlardan sakınmayı sağlayan olgu ya da bu

¹ Ferâhidî, *a.g.e.*, c.II, s.129; Ezherî, *a.g.e.*, c.II, s.379; Cevherî, *a.g.e.*, c.II, s.732-733; Râğîb İsfahânî, *a.g.e.*, s.543; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.IV, s.531; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.86; *Besâir*, c.IV, s.15; Ebu'l-Bekâ, *a.g.e.*, s.147; Wehr, H., *a.g.e.*, s.588.

² Bilgi için bkz. Wehr, H., *a.g.e.*, s.587; Benzer bilgiler için ayrıca bkz. <http://tureng.com/search/ibret> (Erişim tarihi: 04.05.2013). İngilizce'de "ibret" kelimesi karşılığında geçen bu kelimeler, Kur'ânî, dolayısıyla İslâmî anlamda kastedilen "ibret" kelimesinde mündemiç olan mânâyı gereği gibi ifade etmekten uzaktırlar. Bu yüzden söz konusu İngilizce kelimelerle, Arapça "عبرة/ibret" kelimesini gerçek mânâsıyla İngilizce'ye çevirebilmek pek mümkün gözükmemektedir.

³ Wehr, H., *a.g.e.*, s.588.

⁴ İbretin bu tanımı için Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünün bulunduğu resmî web sitesine bkz. <http://www.tdk.gov.tr/index> (erişim tarihi:27.03.2013). Benzer tanım için ayrıca bkz. Devellioğlu, F., *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, s.481. Doğrusu bu tanımı yadırgadığımızı burada belirtmeliyiz. Zira insanın, olağanüstü, harika ve güzel şeylerden de ibret alması, uyarıcı sonuçlar çıkarması da imkân dâhilindedir.

*gibi olgulardan alınması gereken sonuç, ders, ders almak*⁵ diye tanımlanmaktadır. "ع-ب-ر / A-Be-Ra" kökü ve türevleri Arapça sözlüklerde: "Bir nehrin bir kıyısından öbür kıyısına yani karşı tarafa geçmek, rü'ya tabir etmek, *mâziden ders almak, gözyaşı*"⁶ anlamlarında geçmektedir.

Bu kök üzerinde ayrıntılı bir şekilde bilgi veren Râğıb Isfahânî, kelimenin kökünde "bir halden başka bir hâle geçmek" mânâsının bulunduğunu belirtmektedir. Aynı kökten türeyen "عبور / 'Ubûr" ise, ya yüzerek veya geminin içinde, ya da deve üstünde veyahut köprüünün üzerinden suda geçmek anlamındadır. Bu mânâdan, nehir kenarına "عبر النهر / 'Ibru'n-Nehr" denir. Zira oraya ya gidilir veya oradan başka bir yere geçilir. Yine bu kökten gözyaşı anlamında "عبر العين / 'Iberu'l-'Ayn" sözü türetilmiştir. "عبرة / 'Abra" formu da "دمعة / Dem'a / Gözyaşı damlası" gibidir. "عابر سبيل / 'Abiru Sebîlin / Yolcu" anlamı da bu köktendir. Nitekim bir âyette "yolcu anlamı şu şekilde geçmektedir. "...إلا سبيل / Nâqatun 'Ubru Esfârîn / Yolculuk etmeye güç yetiren deve / yolculukta güçlü olan deve"⁷ "عابري سبيل / .../...Yolcu olan müstesna..."⁷ "عبر القوم / 'Abara'l-Kavm / Kavm öldü." Sanki onlar dünya köprüsünü geçmiş oldular. "عبرة / 'Ibâra / Konuşanın dilinden dinleyeninin kulağına havada geçen söz, ibare" anlamındadır. "عبرة / 'I'tibâr ve 'ibra" ise görünenin bilgisinden hareketle görünmeyene ulaşmaktır: "إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار / Basîreti olanlar için bunda elbette alınacak ders/ibret vardır."⁹

"تعبير / Ta'bir", rüyaları yorumlamak anlamındadır. Rüya tabircisi, rüyaların zâhirinden içlerine doğru nüfûz eder: "يَأْتِيهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ .../...Ey İleri gelenler, eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın!"¹⁰

"تعبير / Ta'bir" kelimesi, "تأويل / Te'vîl"den daha dar anlamlıdır. Çünkü "تأويل / Te'vîl" kelimesi, hem rüya, hem başka şeylerin yorumu için kullanılır. Şi'râ yıldızına "عبور / 'Ubûr" denir. Onun bu şekilde isimlendirilmesi, geçip kaybolmasından dolayıdır.¹¹

⁵ TDK, *Türkçe Sözlük*, c.I, s.552-553.

⁶ Ferâhidî, *a.g.e.*, c.II, s.129-130; Ezherî, *a.g.e.*, c.II, s.379; Cevherî, *a.g.e.*, c.II, s.732-733; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.IV, s.531; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.86; *Besâir*, c.IV, s.15; Wehr, H., *a.g.e.*, s.588.

⁷ Nisâ' 4/43.

⁸ Râğıb Isfahânî, *Mufredât*, s.543; Fahrüddîn Râzî (ö.606/1209), *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkh* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1988, c.II, s.247; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.IV, s.531; Benzer bilgiler için bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.IV, s.14; Elmahlı, *a.g.e.*, c.VII, s.4815-4816.

⁹ Âl-i İmrân 3/13.

¹⁰ Yûsuf 12/43.

¹¹ Râğıb Isfahânî, *Mufredât*, s.543; Benzer bilgiler için bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.IV, s.14-15.

Seyyid Şerîf Curcânî (ö.816/1413), “İ‘tibâr” kelimesini şöyle tanımlamaktadır: “ *Bir hükmün hangi sebeple sabit olduğu hususunda fikir yürütmek ve benzerini ona katmaktır. Bu da kıyasın ta kendisidir.*”¹²

Bir kimsenin bir olaydan ders alabilmesi, uyarıcı sonuç çıkarabilmesi için sağlam bir akıl ve muhakeme yeteneğine sahip olması gerekir. Zira ciddi şekilde düşünemeyen, Allâh’ın sadece insanlara bahsettiği akıl nimetini gereği gibi kullanamayanların, ibret almasından bahsedilemez. Kısaca akli olmayan, anlayamayan kimseler aynı zamanda ibret de alamazlar. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlamda “İbret/عبرة” kelimesi altı kere geçmektedir.¹³ Meselâ;

“يُغَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ” /Allâh, geceyi ve gündüzü döndürüp duruyor. Şüphesiz bunda basîret sahibi olanlar için bir ibret vardır.”¹⁴

“إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى” /Şüphesiz bunda Allâh’a karşı derin saygıyla ürperen kimseler için büyük bir ibret vardır.”¹⁵ âyetlerinde olduğu gibi.

“İbret” kelimesinin fiil olarak geçtiği âyet ise şöyledir:

“فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ.../...Ey akıl/basîret sahipleri! İbret alın!”¹⁶

Âyet-i kerîme’de geçen “اَعْتَبِرُوا” kelimesi, “ع-ب-ر/ ‘A-Be-Ra” kökünün bir türevidir. İbn Rüşd, “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ” âyetinin, akli kıyası veya akli ve şer’î kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farziyeti konusunda bir nass ve kesin bir dînî hüküm olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd, “i‘tibâr” kelimesini kıyas ve mantikî istidlâl mânâsında kullanmakta, âyette geçen “i‘tibâr” ın bu anlama geldiğini savunmaktadır.¹⁷

Taberî, “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ.../...Ey akıl/basîret sahipleri! (Düşünmek suretiyle) ders/ibret alın!”¹⁸ âyetinde geçen “فَاعْتَبِرُوا” ibaresini, ey anlayış sahipleri öğüt/ders alın/نوى الافهام/فَاتَعظُوا يا معشر ذوى الافهام şeklinde yorumlamaktadır. Taberî’ye göre, âyetteki “يَا أُولِي الْأَبْصَارِ” ibaresinde geçen “الْأَبْصَارِ/gözler”den kasıt **kalplerin gözleridir**. Çünkü ibret almak, baş gözüyle değil, kalb gözüyle mümkündür.¹⁹

¹² Curcânî, *Ta’rifât*, s.39.

¹³ Âl-i İmrân 3/13; Yûsuf 12/111; Nahl 16/66; Mu’minûn 23/21; Nûr 24/44; Nâziât 79/26.

¹⁴ Nûr 24/44.

¹⁵ Nâziât 79/26.

¹⁶ Haşr 59/2.

¹⁷ İbn Rüşd, *Kitâbu Fashl’l-Makâl*, s.27-28.

¹⁸ Haşr 59/2.

¹⁹ Taberî, *a.g.e.*, c.XXII, s.503.

İbnu Ebî Zemenîn (ö.399/1008) tefsîrinde "فَاعْتَبِرُوا" ibaresini "فتفكروا /Derinlemesine düşününüz!" şeklinde açıklamaktadır.²⁰

Fahrüddîn Râzî, "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ" âyetinde geçen "i'tibâr" kelimesinin, "geçmek", "bir şeyden başka bir şeye geçmek" mânâsına geldiğini, gözyaşının da gözden yanağa ve yüze doğru geçtiği/aktığı için "*abra*"; yine sayesinde geçme sağlandığı için geçite "*ma'ber*" denildiğini belirtmektedir. Ayrıca rüya yorumlama ilmine de "*ta'bir*" ismi verildiğini, zira bu ilim sahibinin, hayâlî olandan ma'kûl (aklı) olana intikal becerisini gösterebildiğini dile getirmektedir. Râzî'ye göre, lâfızlara da ibareler ismi verilir. Çünkü *ibareler, mânâları konuşanın dilinden, dinleyenin aklına intikal ettirir*. Nitekim "*Saîd/Mutlu kişi, başkasından ibret alandır*" denilir. Çünkü onun akli, başkasının durumundan, kendisinin durumuna geçmiştir. Bu nedenle müfessirler, "i'tibâr" ve "ibret", eşyaya bakmak suretiyle, aynı cinsten başka şeyleri bilmek gayesiyle, eşyanın/her şeyin hakikatlerine ve delâlet yönlerine bakmaktır demişlerdir.²¹

Kurtubî, "فَاعْتَبِرُوا" âyetini, "اتَّعظُوا اصحاب العقول والالباب /Akıl sahipleri öğüt/ders alınız"²² şeklinde tefsîr ederken; Ebu'l-Berekât Neseî'nin, "فَاعْتَبِرُوا" ibaresini "تأملوا /Derin düşününüz"²³ diye yorumlaması ve bu kelimeyi açıklamak için "تأمل" kelimesini kullanması dikkat çekicidir.

İbn Cuzeyy (ö.741/1340), "فَاعْتَبِرُوا" ibaresini, İbn Rüşd'ün yukarıda açıkladığımız görüşlerine uygun bir biçimde tefsîr etmekte; bahse konu ibarenin fıkhîta, kıyasın bulunduğu dâir bir delil olduğunu belirtmektedir.²⁴

Şevkânî (ö.1250/1834), "فَاعْتَبِرُوا" ibaresini "اتعظوا وتدبروا وانظروا /Öğüt alınız, işlerin sonunu düşününüz, ibret nazarıyla bakınız" şeklinde yorumlamakta ve "i'tibâr"ın "nazar" anlamında olduğunu, yani işlerin arka planında olan şeyleri bilmek anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁵

²⁰ İbnu Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh (ö.399/1008), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz* (I-V), (Tahk. Ebû Abdillâh Huseyn Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa Kenz), el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1. Baskı Kahire 1423/2002, c.IV, s.366.

²¹ Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.XXIX, s.283; Elmalılı, *a.g.e.*, c.VII, s.4815.

²² Kurtubî, *a.g.e.*, c.XX, s.338.

²³ Ebu'l-Berekât Neseî, *Medârik*, c.III, s.456.

²⁴ İbn Cuzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed Kelbî (ö.741/1340), *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1415/1995, c.II, s.426.

²⁵ Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Feneyyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr* (I-V), (Tahk. Abdurrahmân 'Umeyre), Dâru'l-Vefâ, yy., trz., c.V, s.260.

Elmalılı, bahse konu âyet-i kerîme'yi; “**Düşünün de ibret alın ey göreceğ gözünü olanlar.**”²⁶ şeklinde Türkçe'ye çevirdikten sonra şu açıklamaları yapmaktadır:

“Ey göreceğ gözünü, anlayacak basîreti olanlar bu vak'ayı, iki tarafın bu hallerini düşünün kendi ahvâlinizle mukayese edin de ibret alın, küfrün gadrin, kalb bozukluğunun Allâh'a karşı gelip de yalnız esbaba güvenmenin âkıbetindeki fecaati ve îmân ile mücahedenin şerefini ve Allâh'ın izzet ve hikmetini göz önüne getirin ve bundan kendi ahvâlinize intikal ederek ibret dersi alın da yalnız esbab ve âlâtın kuvvetine güvenmeyin, vazifenizi hulûsi kalb ile Allâh için yapıp, bütün tevekkül ve itimâdınızı tam bir îmân ile ancak ve ancak Allâh'a bağlayın.” Elmalılı âyet-i kerîme'de geçen “**i'tibâr**”ın, “ibret almak, taaccüb ederek mütte'iz olmak/öğüt almak”²⁷ anlamına geldiğini de belirtmektedir.

Klâsik tefsîrlerde yaptığımız bu kısa araştırmada da görüldüğü üzere, “i'tibâr” kelimesi, Arapça düşünme anlamına gelen “te'emmül, tefekkür” kelimeleriyle tefsîr edilmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi, varlıklar üzerinde aklen nazar etmeyi, düşünmeyi ve bunlardan ibret almayı (i'tibâr) şeriatın farz kıldığı, bahse konu âyetle sabit olmaktadır. İ'tibar ve ibret alma denilen şey de, bilinenden bilinmeyi çıkarmak, malum olan şeyden meçhul olan bir şey ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Bu ise kıyas ve istidlâldir. Şu halde akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde **düşünmek farzdır**. Âşikârdır ki, şeriat insanları, düşünmenin bu çeşidine davet etmiş ve halkı buna teşvik etmiştir. Kıyas, istidlâl ve muhakeme nevîlerinin en mükemmeli ile hâsil olduğundan en mükemmel düşünce biçimi budur. Burhan (kesin delil) adı verilen şey de bundan ibarettir. Şeriat, Allâh Teâlâ'yı ve diğer varlıkları burhan ile bilmeyi ve tanımayı teşvik etmiştir.²⁸

Câbirî'nin tesbitlerine göre fakih ve kelâmcıların terminolojisinde “i'tibâr” kavramı, kıyas ve akıl yürütme demektir. Bu, bilinenden bilinmeyene yani bilinmekte olan aslın veya şâhidin hükmünden, bilinmeyen ve bilinmeye çalışılan fer'in veya gâibin hükmüne “*intikal etmektir/عبور*”. Kur'ân'da geçen “*فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.../...Ey akıl/basîret sahipleri! (Düşünmek suretiyle) ders/ibret alın!*”²⁹ âyetinde i'tibâr emredildiği için, kıyas savunucuları onu reddedenlere karşı, kıyasın Allâh'ın emrettiği i'tibâr'ın ta kendisi olduğunu iddia etmektedirler.³⁰ Ebû Hüseyin Basrî (ö.436/1044), hükümlerin çıkartılmasında kullanılan bir metot olarak kıyası temellendiren şer'i delilleri ortaya koyarken şunları söylemektedir: “Bir başka delil de şudur: Yüce Allâh; *'Ey Basîret sahipleri*

²⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VII, s.4811.

²⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, c.VII, s.4814.

²⁸ İbn Rüşd, *Kitâbu Fash'l-Makâl*, s.28-29.

²⁹ Haşr 59/2.

³⁰ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2000, s.192.

i'tibâr ediniz' buyurmuştur. İ'tibâr, bir şeyi bir başkasına nakletmek ve onun hükmünü diğerine uygulamaktır. 'Bu şeyde ibret vardır' ifadesinin anlamı, 'bu şeyde başka şeyin hükmünün ona bakarak tesbit edilmesini gerektiren bir özellik vardır' demektir. İ'tibar 'çekinme/الإنجاز' ve 'itti'âz/ders almak/الإتعاظ' demek değildir. Çünkü bunlar i'tibârın sonucudur."³¹

Şu halde Kur'an'da, düşünmek suretiyle kıyas, istidlâl gibi aklî çıkarımları ifade eden "i'tibâr" kelimesi, diğer düşünme ifade eden kelimelere göre daha teknik ve ince bir anlam ifade etmektedir. Bundan dolayı da Kur'an'da bu anlamıyla sadece bir âyette geçmektedir. Bu da, Kur'an'da kelime kullanımının rastgele olmadığının ve son derece teknik bir şekilde kelimelerin yerli yerinde kullanıldığının bir göstergesidir. Böylesine hassas ve titiz kelime kullanımı, Kur'an dışında hiçbir kitapta görülmemektedir. Binaenaleyh, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe meâlini yapanlar ve yapacak olanlarda da aynı titizlik bulunmalıdır. Âyetlerde geçen her bir kelime öncelikle siyâkları göz önünde bulundurularak, Arap dili ve belâğatının izin verdiği sınırlar çerçevesinde, Kur'anî karînelere dayanmak suretiyle Türkçe'ye çevrilmelidir.

3.2. "نظر/Nazar"

Kur'an'da dolaylı olarak "düşünme" anlamına gelen önemli kelimelerden birisi de "نظر/Nazar"³²dir. İngilizce'de "to perceive with the eyes, see, view, eye, regard"³³ gibi kelimelerle ifade edilen "نظر/Nazar", kadîm sözlüklerde "görme duygusu, bakmak ve *düşünmek, te'emmül etmek/dikkati bir şey üzerinde yoğunlaştırarak düşünmek, beklemek*"³⁴ gibi geniş anlam yelpazesine sahip bir kelimedir.

Râğıb İsfahânî'nin de önceden tesbit ettiği gibi, "Nazar, bir şeyi algılamak ve görmek için gözü ve ileri görüşü (البصيرة) ona doğru çevirmektir. Bununla bazen derin düşünmek ve araştırmak da kastedilir. (وقد يراد به التأمل والفحص). Bazen de araştırma sonucu elde edilen bilgi mânâsında da kullanılır. Bu merakını/susuzluğunu gidermektir/(الروية). Bu yüzden, baktın ama göremedin denilir. Düşünmedin ve merakını/susuzluğunu gideremedin demektir. Allâh Teâlâ

³¹ Basrî, Ebû Huseyn, Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö.436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (I-II) (Tahk. Muhammed Hamîdullâh), Dımaşk 1384-1385/1964-1965, c.II, s.737-738.

³² Ferâhidî, *a.g.e.*, c.VIII, s.154; Cevherî, *a.g.e.*, c.II, s.830; Râğıb İsfahânî, *a.g.e.*, s.812-813; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.V, s.215; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.149; *Besâir*, c.V, s.82; Ebû'l-Bekâ, *a.g.e.*, s.904-905; Wehr, H., *a.g.e.*, s.975-977.

³³ Wehr, H., *a.g.e.*, s.975.

³⁴ Ferâhidî, *a.g.e.*, c.VIII, s.154; Ezherî, *a.g.e.*, c.XIV, s.368; Cevherî, *a.g.e.*, c.II, s.830; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.V, s.215; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.II, s.149; *Besâir*, c.V, s.82; Zebîdî, Muhibbu'd-dîn Muhammed Murtaza Huseyn Vâsîfî (ö.1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (I-XX), (Tahk. Ali Sîrî), Dâru'l-Fıkr, 1. Baskı, Beyrut 1414/1994, c.VII, s.538.

buyurur ki *فَلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ* / *De ki: Göklerde ve yerde neler var, (ibret nazarıyla) bir baksanıza. Fakat âyetler ve uyarılar, inanmayan bir topluma hiçbir fayda sağlamaz.*³⁵

Âyette geçen “أَنْظُرُوا” ibaresi, “Düşününüz!” demektir. Halk dilinde “nazar” daha çok “gözle bakmak” anlamında, ulemâ dilinde ise daha çok “*basîret*” anlamında kullanılır. “*Filan şeye baktım*” anlamında kullanılan ‘نظرت إلى كذا’ bir şeye bakmak için uzanmaktır; bu durumda bakılan şeyi görmek ya da görmemek fark etmez.³⁶ Nitekim Araplar, boyu yüksek olan deveye, bakışları yüksek mânâsında “مرتفع الناظرين” derler. Çünkü boy uzunluğu, başın dolayısıyla bakışların da yüksekte olmasını gerektirir.³⁷

“نظرت فيه / *Nazartu fihi*” deyimini ise, bir şeyi görüp onun üzerinde düşünmektir. Cenâb-ı Hak, bu anlamda şöyle buyurmaktadır: “أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ: “*Develerin/bulutların nasıl yaratıldığına (ibret nazarıyla) bakmıyorlar mı?/düşünmüyorlar mı?*”³⁸ Yine “نظرت في كذا / *Nazarte fi kezâ/ Falan şeyi düşündün*” demektir. Kur’ân’da “فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ. فَتَنْظُرُ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ. / *Derken yıldızlara bir baktı da: Ben gerçekten hastayım, dedi.*”³⁹

“نظر/Nazara” fiili “الـ” harf-i cerri ile kullanıldığında “*bakmak*”, “فى” harf-i cerri ile kullanıldığı zaman ise “bakma”nın yanı sıra “*düşünmek*” anlamına gelebilmektedir. Cevherî’ye göre nazar “تأمل الشيء بالعين / *Te’emmulu’ş-şey’i bi’l-‘ayni*/Bir şeyi gözle düşünmek/teemmül etmektir.”⁴⁰ “*et-Te’emmul*” ise, bakışı durdurup, bir şeye sabitlemek demektir.⁴¹ Bu düşünme, nazar olunan şey hakkında daha önceki bilgilere istinaden, yeni bilgiler almak gayesine matuftur; bu ise istidlâl gerektirir.⁴²

Ebü Hilâl Askerî’ye göre “istidlâl”, “*bir şeyi başka bir şey*”, “nazar” ise “*bir şeyi kendisi ve başka bir şey bakımından*” bilme arzusudur. Nazar, *bir şeyin göz ya da fikir/düşünme vasıtasıyla* kavranmasıdır. Bir mânânın anlaşılmasında bu iki husûsa yani göz ve fikre birlikte ihtiyaç vardır. Nitekim çok küçük bir yazıyı

³⁵ Yûnus 10/101.

³⁶ Râğıb İsfahânî, *Mufredât*, s.812; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.V, s.82; *Kâmusu’l-Muhît*, c.II, s.149-150.

³⁷ Sâhib, İsmail b. Abbâd (ö.385/995), *el-Muhît fi’l-Luga*, (Tahk. Muhammed Hasan Âli Yasîn), 1. Baskı, Beyrut 1415/1994, c.II, s.388; İbn Sîde, Ebu’l-Huseyn Ali b. İsmail Endelusi (ö.458/1065), *el-Muhassas* (I-XVII), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, trz., c.I, s.109.

³⁸ Ğâşiye 88/17.

³⁹ Saffât 37/88-89.

⁴⁰ Cevherî, *es-Sihah*, c.II, s.830; Aynı bilgi için bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.V, s.215; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.V, s.82; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c.VII, s.538.

⁴¹ Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, c.VIII, s.347.

⁴² Koçyiğit, Talat, *Hadîs İstilahları*, AÜİFY No: 146, Ankara 1980, s.148.

önce gözle, sonra da zihnen incelemek gerekir. Çünkü okunan çok ince bir yazıyı kavramak, onun anlamını kavrayabilmenin de bir yoludur. Anlam bilgisine götüren delâlet yöntemi de böyledir. Nazar'ın aslı, mukâbele/karşı karşıya olmaktır. Gözle nazar, gözü, görülene; kalble nazar ise, fikri düşünülene çevirmektir. Yumuşak olanı sert olandan ayırt etmek için dokunmak suretiyle de nazar edilir. Bir insana rahmetle nazar etmek, ona rahmetle yönelmektir. Nazar gerçekleşen şeye doğru olur. "الإِنظَارُ إِلَى مَدَّةٍ/el-İnzâru ilâ muddetin/Bir müddet inzâr" ise, gerçekleşen şeye doğru nazar ile yönelmektir. Umutla nazar, umut edilene yönelmektir. Hükümdarın tebaasına rahmetle nazarı, onlara güzel siyâsetle yönelmesidir. Kitaba göz ve fikir ile nazar, kitaba göz ve fikir ile yönelmektir. Dehr'in insanlara nazarı, onları helâk etmesi, belâ ve felâketlerle üzerlerine gelmesidir. "نَظِيرٌ/Nazîr" demek aynı zamanda "misil/benzer, eş" demektir. Çünkü ikisinden birine bakıldığında diğerine bakılmış gibi olur. Nazar'ın kalb ile birlikte kullanılması durumunda, görülen hallerin iç yüzünü düşünmek; nazarın göz ile kullanılmasında ise sağlıklı bir duyu organı ile görmek istediği şeye bakışları çevirmek kastedilir.⁴³

"Nazar", esasen bir mesele üzerinde derinlemesine iyice durup düşünmek anlamındaki "te'emmül" ile de örtüşmekte ise de aralarında şöyle bir ince ayırım vardır: "Te'emmül"; *uzun sürede gerçekleşirken, "nazar"; te'emmül kadar uzun sürmez. Her te'emmül nazardır. Fakat her nazar, te'emmül değildir.*⁴⁴ "Te'emmül"ün "dikkatli düşünmek, bir şeyin üzerinde durup düşünmek" mânâsına geldiğini Sa'leb'in şiirinde geçen şu beyitler doğrulamaktadır:

تأمل ما تقول وكنت قدما قطاميا تأمله قليل

"Teemmul mâ teqûlu ve kunte qidemen.... Qitâmiyyen teemmuluhu qalîlu/ Ne söyleyeceğin üzerinde iyice dur/düşün, zira sen eskiden tek bir bakışla yetinen doğan kuşu gibiydin"⁴⁵

Burada muhatabın tek bir bakışla yetinen doğan kuşuna benzetilip ona "Te'emmül"ün tavsiye edilmesi, onun dikkatini, nazarını, bakışını devamlı kılmak ve sabitlemek anlamına geldiğini de desteklemektedir.

Ebû Hilâl Askerî'ye göre "nazar", hedy (aydınlanma) arzusudur; "نظرت /Baktım ancak herhangi bir şey görmedim." sözleri buna delildir. Dikkat edilirse, "baktım" kelimesi "nazar" ile ifade edilirken, "görmek" ise "ru'yet" ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla, bakılan şey eğer açık seçik görülebiliyorsa o

⁴³ Ebû Hilâl Askerî, *a.g.e.*, s.65-66.

⁴⁴ Ebû Hilâl Askerî, *a.g.e.*, s.66.

⁴⁵ Sa'leb'in bu beytinin geçtiği yerler için bkz. İbn Fâris, *a.g.e.*, c.I, s.140; İbn Sîde, Ebu'l-Huseyn Ali b. İsmail Endelusî (ö.458/1065), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'A'zam* (I-XI), (Tahk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l- 'Ilmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1421/2000, c.VI, s.295.

zaman, görme/ru'yet gerçekleşmiş olmaktadır. Kalb ile nazar, tefekkür açısından. Ebû Hilâl Askerî, nazar'ın aynı zamanda eşyanın durumlarına yönelik fikr ve te'emmül olduğunu belirtmektedir. O'na göre nâzır'ın, "müfekkîr/düşünür" olması, müfekkîr'in de "nâzır" diye isimlendirilmesi lâzımdır. Nazar, göz ile müşâhedede bulunmaktır; bundan dolayı öfkeli birinin "nazar"ı ile memnun ve mesrur birinin "nazar"ı birbirinden farklıdır. Diğer yandan, bir toplum, hilâlî görenlerden (nâzır), onu görmeyenlere bildirmelerini istese, bunların hepsi nâzır olmuş olurlar. Dolayısıyla, nazar, görülecek şeyi isteyerek onun bulunduğu hayâlî yere doğru gözü döndürmektir. Hâlbuki ru'yet, görülen şeyin idrâk edilmesidir. Allah Teâlâ, görme talebi bulunmaksızın varlıkları gördüğüne göre, Allâh'ın "nazar" ile nitelendirilmemesi doğrudur.⁴⁶

"Nazar" kelimesi aslında "fikh" ile beraber kullanılan bir kelimedir. "نظر/Nazara" fiilinin masdarı olan "نظر /Nazar", '*kalp gözüyle bakmak, düşünmek*' mânâsında kullanıldığı gibi 'bir şey hakkında tefekküre dalmak, nazârî araştırmalarda bulunmak' anlamına da gelir.⁴⁷ Bazı İslâm Mantıkçıları "Nazar" kelimesini "fikir ve düşünce"nin eşanlamlısı şeklinde kullanmaktadırlar.⁴⁸ Râğıb Isfahânî'ye göre "nazar", aynı zamanda bir araştırmadır ve kıyastan daha geneldir. Zira her kıyas bir nazar, her nazar ise bir kıyas değildir.⁴⁹

T. J. De Boer de "*Nazar*" hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır: "Nazar, insan aklının bir faaliyeti olarak, rûhiyatta geçer ki, burada daha ziyade *fikr*, *tefekkür* vb. kelimelerinin müterâdif olarak kullanılmaktadır. Kelimenin iştikak tarihi henüz yazılmış değildir... En eski mantıkta ilm ile amel felsefenin (hikme) kısımları olarak birbirinden ayırt edilmekte ve ilm ile tabassur ve kalbin (yâni aklın) tefekkürü olarak târif edilmektedir... Nazar, doğrudan doğruya meşhûr (nazar basar) mânâsında 'الی/ilâ' ve bazı yerde de 'فى/ff' ile terkip olunmuştur. *Nazar fi*; yâni insan aklının bilvâsita in'ikâsı için ilâhiyat umûmiyetle tercihan fikr ve reviyeye kelimelerini kullanmakta ve rûhumuzun bağlı olduğu hisler dünyasına da *âlemu'l-fikr ve'r-reviyye* demektedir. İslâm mutasavvıfları rûhî hadsi ifade etmek için bilhassa nazar kelimesini kullanmışlardır. Fakat kelâm ilminde nazar kelimesi dînî mezheplerde cedel mânâsını almıştır(...) Nazar, çok muhtemel olarak (fikihtaki re'y gibi), aklını işleyen bir kelâmcının zihin faaliyetini ifade etmekte idi. Nazar yanında, müterâdif olarak, '*bahs, hads, re'y, fahs, fikr, fikre, tefekkür, te'emmül, talep*' belki daha başkaları da kullanılmakta idi."⁵⁰

⁴⁶ Ebû Hilâl Askerî, *a.g.e.*, s.67.

⁴⁷ Kutluer, İ., "Düşünme", s.53.

⁴⁸ Meselâ bkz. Nîgerî, Ahmed, *Câmiu'l-'Ulûm fî Istilâhâtî'l-Funûn* (I-IV), Muessesetu'l-Âlemî, Beyrut 1395/1975, c.III, s.404-406.

⁴⁹ Râğıb Isfahânî, *a.g.e.*, s.814; Benzer bilgiler için ayrıca bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.V, s.84.

⁵⁰ De Boer, T.J., "Nazar", *IA*, c.IX, s.135-136.

De Boer, "nazar" kelimesini, "düşünme" anlamına gelen ve bizim de ele aldığımız diğer kelimelerin eşanlamlısı olarak değerlendirmektedir. Hâlbuki yaptığımız bu çalışma, bahse konu kelimeler arasında ciddi denilebilecek anlam ayrımlarının bulunduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "ن-ظ-ر/Na-Za-Ra" kökünün türevleri "129" âyette geçmektedir.⁵¹ Dâmegânî ve İbnu'l-Cevzî'nin⁵² tesbitlerine göre müfessirler, "Nazar"ın Kur'ân'da dört anlam da geçtiğini⁵³, bu anlamlardan birisinin de "التفكير والاعتبار /Tefekkür ve İ'tibâr" olduğunu beyan etmektedirler. Onların beyanlarına göre "nazar" kelimesinin, "tefekkür ve i'tibâr" anlamında geçtiği âyetlerden bazıları şunlardır:

“أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ/Develerin/bulutların nasıl yaratıldığına (ibret nazarıyla) bakmıyorlar mı?/düşünmüyorlar mı?”⁵⁴

“أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ.../Göklerin ve yerin melekûtu(sınırsız hükümler ve nizamı) hakkında düşünmezler mi?...”⁵⁵

“... انظروا إلى ثمره إذا أثمر ويثعبه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون.../...Bunları meyvesine, bir meyve verdiği zaman, bir de olgunlaştığı zaman (ibret nazarıyla)bir bakın. Şüphesi bunda inanan bir topluluk için (Allâh'ın varlığını) gösteren ibretler vardır.”⁵⁶

Dikkat edilirse, "Nazar" kelimesi, Kur'ân siyâkında geniş denilebilecek bir anlam yelpazesi içinde yer almaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, Kur'ân âyetlerinde geçtiği şekliyle "nazar", nesnelere, olaylara sadece bakmak anlamında değil, aynı zamanda; "mânâya yoğunlaşmak, aklı, mantıkî çıkarımlarda bulunmak suretiyle düşünmek" gibi anlamlara gelen, geniş kapsamlı bir kelimedir. Bu açıdan

⁵¹ Bilgi için bkz. Abdalbâkî, M. F., *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, ss.705-707.

⁵² Dâmegânî, *a.g.e.*, s.459-460; İbnu'l-Cevzî, *Nuzhe*, s.588-589. Benzer tesbitler için ayrıca bkz. Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.V, ss.82-84.

⁵³ Bu anlamlar şunlardır: "1. Tefekkür ve İ'tibar anlamında ki buna dâir misalleri yukarıda verdik. 2. رحمة/Rahmet" anlamında Âl-i İmrân 3/77; 3. "انتظار/Bekleme, ummak, beklenti içinde olmak" anlamındadır. Meselâ şu âyette bu anlamda geçmektedir: "مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً.../Onlar ancak, çekişip dururlarken kendilerini yakalayacak korkunç bir ses bekliyorlar." Yâ Sîn 36/49. "Nazar"ın, "beklemek, ummak, mühlet vermek anlamında geçtiği diğer bazı âyetler için bkz. Bakara 2/280; Sâd 38/15; Hadîd 57/13; 4. "الرؤية والمشاهدة/Ru'yet ve Muşâhade" anlamında geçtiği âyetlerden bazıları şunlardır: "...وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ.../Sizler görüp dururken, Firavun ailesini suda boğmuştuk." Bakara 2/50; "...فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ.../...Yiyeceğine ve içeceğine bak! Henüz bozulmamış..." Bakara 2/259.

⁵⁴ Gâşîye 88/17.

⁵⁵ A'râf 7/185.

⁵⁶ En'âm 6/99.

bakıldığında bahse konu kelimenin üzerinde daha detaylı araştırmalar yapmak mümkündür. Biz bu anlamlar içinde özellikle konumuzu ilgilendiren “tefekür”, “i’tibâr” yani “*derinlemesine düşünme ve ibret alma*” anlamı üzerinde duracağız. Zira Kur’ân’da “ن-ظ-ر/Na-Za-Ra” kökünün türevlerinden, “النظر”, “انظروا”, “يُنظروا” fiil formlarının; “tefekür, te’emmül, i’tibâr” anlamındaki geçtiğini söyleyen müfessirlerden bazılarının tefsirlerinden burada misaller vermeyi uygun buluyoruz.

Meselâ, “أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...”⁵⁷ âyetinde geçen “أَوَلَمْ... يَنْظُرُوا” ibaresini, Taberî, “*tedebbür etmiyorlar mı (işin sonunu düşünmüyorlar mı), ibret ve öğüt almıyorlar mı?*”⁵⁸ şeklinde tefsir etmektedir. “أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ/(İbret nazarıyla) Bakmıyorlar mı develere/bulutlara, nasıl yaratılmış?”⁵⁹ âyetinde geçen “أَفَلَا يَنْظُرُونَ” ibaresini ise “*İbret almıyorlar mı ?*”⁶⁰ diye yorumlamaktadır.

Zemahşerî ise bu âyetin nazar ve istidlâl için bir delil olduğunu söylemektedir.⁶¹ Zemahşerî’ye göre “nazar” dan maksat ibret almaktır.⁶²

İbn Atıyye ise âyette geçen “nazar”ın kalple olduğunu, ibret/ders almak maksadıyla düşünmek anlamına geldiğini belirtmektedir.⁶³

Fahrüddîn Râzî, “أَوَلَمْ يَنْظُرُوا...” ibaresini yorumlarken, insana taklidin caiz olmadığını, düşünerek istidlâl etmesi, aklî çıkarımlarda bulunması gerektiğini belirtmektedir.⁶⁴

Kurtubî, “أَوَلَمْ يَنْظُرُوا...” ibaresini geniş bir şekilde yorumlamakta, tefsirinin muhtelif yerlerine atıflarda bulunarak, bu âyete benzer diğer âyetleri tefsir ederken değindiği hususları hatırlatmaktadır. Kurtubî’ye göre âyette “nazar” ile kastedilen, Allâh’ın yarattığı mahlûkâta, çevreye hatta öncelikle insanın kendisine bakarak tefekkür, tedebbür etmesi, böylece istidlâlde bulunarak, Allâh’ın kudretinin tamlığını/mükemmelliğini anlaması, dolayısıyla Allâh’a inanmasıdır. Çünkü insan ibret nazarıyla kâinata ve bir bakıma küçük kâinat olan kendisine baktığında, derin düşünerek bunların bir Yaratıcısı’nın ve O’nun sonsuz

⁵⁷ A’râf 7/185.

⁵⁸ Taberî, *a.g.e.*, c.X, s.603. Taberî, “النظروا” ibaresini genellikle “فاعتبروا” şeklinde tefsir etmektedir. Meselâ bkz. Taberî, *a.g.e.*, c.IX, s.166.

⁵⁹ Ğâşiye 88/17.

⁶⁰ Taberî, *a.g.e.*, c.XXIV, s.338.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.II, s.536; c.VI, s.365.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.VI, s.365.

⁶³ İbn Atıyye, *a.g.e.*, c.II, s.483.

⁶⁴ Fahrüddîn Râzî, *a.g.e.*, c.XV, s.81.

gücü ve kudretinin bulunduğu sonucuna ulaşacaktır. Kurtubî bu bağlamda "nazar"ın "basîret" ile ilgisini göstermesi açısından:

“وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ. وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ” / *Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alâmetler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?*⁶⁵ âyetlerini de misal olarak vermekte; Allâh'ın melekûtu, gücü kudreti hakkında nazar ve istidlâlün vâcib olduğunu bildirmektedir.⁶⁶

Beydâvî ve Ebu'l-Berekât Nesefî de "nazar" dan maksadın "istidlâl/aklî çıkarım"⁶⁷ ve "ibret/öğüt, ders almak"⁶⁸ olduğunu söylemektedir.

Şu halde "nazar", baş gözüyle biyolojik olarak gören gözün algıladığı şeylerden hareketle akıl veya kalp gözüyle kıyas ve istidlâl yoluyla bazı sonuçlara ulaşmasıdır. Dikkat edilirse, nazar eyleminde de zihin, akıl sürekli faaldir. Durağan değildir. Dolayısıyla insan, dünyada gördüğü her şeyi düşünüp, akıl yürüterek, bu gördüklerinden hareketle, eserden müessire intikal etmek suretiyle, Allâh'ın varlığı ve birliği sonucuna ulaşmak durumundadır. İşte zihnin, aklın, kalbin nazar yoluyla yaptığı kıyas ve istidlâl de bir düşünme eylemidir.

Kur'ân'ın Türkçe bazı meâllerinde, "أَفَلَا يَنْظُرُونَ" ibaresinin, sadece, "Bakıyorlar mı?" şeklinde çevirileri yeterli değildir. Bahse konu ibarenin "ibret ve ders almak nazarıyla bakıyorlar mı?" veya "ibret almak için düşünmüyorlar mı?" diye çevrilmesi, kelimenin kökünde meknûz anlamına uygunluğu nedeniyle daha doğru bir çeviri olacağı kanaatindeyiz.

"Nazar" kelimesine yakın anlamda olup, Kur'ân'da dolaylı olarak düşünme anlamına gelen kelimelerden birisi ve belki de en önemlisi "بصيرة/Basîret"⁶⁹ tir. Şimdi de bu kelimenin anlamı üzerinde duralım.

3.3. "بصيرة/Basîret"

"بصيرة/Basîret" kelimesi, "ب-ص-ر/Ba-Sa-Ra" kökünün bir türevidir. Bu kökün türevleri Kur'ân'da 148 âyette geçmektedir.⁶⁹ "Basîret sözlüklerde, "Görme, idrâk etme, müdrike kalb kuvveti, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi"⁷⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Basîret, "kudsiyet nûruyla aydınlanmış kalbin; maddî

⁶⁵ Zâriyât 51/20-21.

⁶⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, c.II, s.505-506; c.IX, s.399.

⁶⁷ Beydâvî, *a.g.e.*, c.I, s.369; Ebu'l-Berekât Nesefî, *a.g.e.*, c.I, s.621; c.III, s.635-636.

⁶⁸ Beydâvî, *a.g.e.*, c.II, s.592.

⁶⁹ Abdalbâkî, M. F., *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, ss.121-123.

⁷⁰ Ferâhidî, *a.g.e.*, c. VII, s.117; Ezherî, *a.g.e.*, c.XII, s.175; Râğib İsfahânî, *a.g.e.*, s.127; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.IV, s.66; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.I, s.387-388, *Besâir*, c.II, s.222.

ve mânevî varlığın hakikatini kavrama gücü” diye tarif edilmektedir.⁷¹ Basîret kelimesi, biyolojik olarak, göz organının görmesi anlamından daha çok “**kalb gözü**” olarak kullanılır.⁷² Bu yüzden “*biyolojik olarak görememek, kalble görememekten (basîretsizlikten) daha hafif kalır*” denilmiştir.⁷³ Arapçada “*hads/hads*” kelimesinden başka, kalbin “*sezgi ve keşif gücü*” diye ifade edilen “*Basîret/basîret*”⁷⁴; İslâm mutasavvıflarınca “*Kalp gözü*”⁷⁵ şeklinde ifade edilmektedir.

Dâmegânî, “*el-basîr*” kelimesinin, Kur’ân’da üç anlamda geçtiğini söylerken⁷⁶, İbnu’l-Cevzî ise dört mânâda kullanıldığını belirtmektedir.⁷⁷ Dâmegânî ve İbnu’l-Cevzî’nin tesbit ettiği anlamlara dâir sadece ikisine burada misal vermek istiyoruz. Bunlardan birincisi; “*Kalble görmektir.*”⁷⁸ Bu anlam şu âyetlerde geçmektedir:

“*İçlerinden sana bakanlar vardır. Fakat körlere, hele gerçeği görmüyorlarsa, sen mi doğru yolu göstereceksin?*”⁷⁹

“*Kör ile gören bir olmaz.*”⁸⁰

“*el-basîr*” kelimesi, bu ve benzeri âyetlerde “*basîret/yani kalb gözü ile görüp, düşünmek*” anlamındadır. Zira daha önce “*nazar*” kelimesini açıklarken de belirttiğimiz gibi, bakışlar ve görüşlerin sonucunda “*tefekür*”, “*tedebbür*” ve “*i’tibar*” meydana gelmiyorsa orada sadece biyolojik olarak, yalın bir görme veya bakmadan söz edilebilir. Bilinçsiz, bakışların bir değeri yoktur. Zira Kur’ân’da, kulakları olup ta dinlemeyenler, gözleri olup ta görmeyenler, kalpleri olup ta

⁷¹ Curcânî, *Ta’rîfât*, s. 55; Tehânevî, *Keşşâf*, c.I, s.167; Kâşânî, Abdurrezzâk b. Ahmed, *Mu’cemu Istulâhâtî’s-Sûfiyye* (Neşr. Abdu’s-Sâhin), Kahire 1992, s.64; Abdülmün’im Hıfînî, *Mu’cemu Mustalâhâtî’s-Sûfiyye*, Beyrut 1987, s.35.

⁷² Zebîdî, *a.g.e.*, c.X, s.197.

⁷³ Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğâ*, c.I, s.62.

⁷⁴ “Basîret” hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, “Basîret”, *DİA*, c.V, s.103.

⁷⁵ Ergül, Âdem, *Kur’ân ve Sünnet’te Kalbî Hayat*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1421/2000, s.437.

⁷⁶ Dâmegânî, *a.g.e.*, s.70.

⁷⁷ İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s.200-201. Bu anlamlar şunlardır: 1. “Kalble görmek” anlamında, Yûnus 10/43; Fâtır 35/19; En’âm 6/50; Ra’d 13/16; Ğâfir 40/58; 2. “Baş gözü ile (biyolojik olarak) görmek”, İnsân 76/2; Yûsuf 12/96; Kâf 50/22; 3. “Huccet/Delil” anlamında, Tâ Hâ 20/125. âyette; 4. “İbret almak” mânâsında ise Zâriyât 51/20-21. âyetlerde geçmektedir.

⁷⁸ Dâmegânî, *a.g.e.*, s.70; İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s.200.

⁷⁹ Yûnus 10/43.

⁸⁰ Fâtır 35/19.

anlamayanlar "hayvanlar" olarak hatta onlardan daha da sapık diye nitelendirilmektedir.⁸¹

İkincisi ise; "ibret almak"⁸²tır ve şu âyette bu anlamda geçmektedir:
"وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ" / Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alâmetler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?"⁸³ Yani "hâlâ ibret almayı musunuz?"⁸⁴ demektir.

"Basîret" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de, "görme" anlamı yanında "hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği"⁸⁵ mânâlarında da kullanılmış ve bu bakımdan mânevî körlük veya dalâletin zıddı olarak gösterilmiştir. Meselâ şu âyetlerde geçen "Basîret" bu anlamdadır:

قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا نَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ. قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ / De ki: 'Size Allâh'ın hazineleri elimdedir, demiyorum; ğaybı/görünmeyeni de bilmiyorum; size, 'ben bir meleğim' de demiyorum. Ben ancak bana vahyolunana uyuyorum.' De ki: 'Kör ile **(kalp gözüyle)gören** bir midir?' düşünmüyor musunuz?"⁸⁶

قَدْ جَاءَكُمْ بِصَانِيرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ / Şüphesiz, Rabbinizden size **(kalp)göz(üy)le** görülecek belgeler gelmiştir. Artık kim gözünü açar hakkı idrâk ederse kendi yararına, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararınadır. Ben sizin başınızda bekçiniz değilim."⁸⁷

Zemahşerî'ye göre, ikinci âyette geçen "بَصَائِرُ / Basâîr", "بَصِيرَةٌ / basîret" kelimesinin çoğuludur. Tıpkı kendisi sayesinde (diğer varlıkların) görülebildiği, gözün nuru gibi, basîret de, kendisi sayesinde (ibret alınacak şeylerin) görebildiği kalbin nûrudur.⁸⁸

Aynı âyetin tefsîrini yapan Fahrüddîn Râzî'ye göre, nasıl "basar" kelimesi, baştaki göz ile meydana gelen tam ve kâmil idrâk(görme) mânâsında ise, "basîret" de kalpte meydana gelen tam idrâk/anlama mânâsında bir isimdir. Allâh Teâlâ, "بَلْ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ" / O gün insan, kendisine karşı bir basîret (sahibi)dir/kendi aleyhine şahittir."⁸⁹ yani "insanın, bizâtihî kendisi hakkında tam

⁸¹ A'râf 7/179.

⁸² İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s.201.

⁸³ Zâriyât 51/20-21.

⁸⁴ İbnu'l-Cevzî, a.g.e., s.201.

⁸⁵ Bkz. Krş. En'âm 6/50, 104; Hûd 11/24; İsrâ 17/72; Neml 27/81.

⁸⁶ En'âm 6/50.

⁸⁷ En'âm 6/104.

⁸⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf, c.II, s.384.

⁸⁹ Kiyâme 75/14.

bir bilgisi vardır” buyurmuştur. Allâh Teâlâ, “*Size Rabbiniz’den gözle görülecek belgeler gelmiştir.*” beyanı ile önce geçen âyetleri kastetmiştir. Bu âyetler, aslında kendileri basîret değildir. Fakat bunlar, kuvvetleri ve açık oluşlarından dolayı, onları iyice tanıyıp, hakikatlarına vâkıf olan kimseler için birer basîret/idrâk vesilesi olurlar. İşte bu âyetler, basîretlerin meydana gelmesi için birer sebep oldukları için, bizzat kendileri “basîretler” diye isimlendirilmiştir. Fahrüddîn Râzî’ye göre burada “basîret” ile kastedilen, zorlanmaksızın ve mecbur bırakılmaksızın, insanın kendisi sayesinde bir sevaba nail olacağı bir tercihte bulunmasıdır. Allâh Teâlâ, insanlara yol göstermiş ve faydalarına olan şeyleri beyan etmiştir. Bu faydaların neticeleri, insanlarla ilgili olan yararlardır. Yoksa bunlar, Allâh’la ilgili faydalar değildir. Ayrıca insan “tedebbür/işin sonunu düşünme” ve “nazardan/istidlâl yoluyla tefekkür”den uzaklaşmak suretiyle ancak kendisine zarar verebilir. Böylece bu zararın sebebi kendisidir. Rabbi değildir. Dolayısıyla kul, iki zıt şeyi yapabilme gücüne sahiptir. Bundan dolayı Allâh; “*Kim gerçeği görürse, kendi lehine, kim de görmez/kör kalırsa o da kendi aleyhinedir.*” buyurmuştur.⁹⁰

Beydâvî’ye göre beden için basar ne ise, ruh/nefs için basîret de odur. Çünkü hakikat, basîret sayesinde ruhta tecellî eder.⁹¹

İbn Cuzeyy, bu âyette geçen “basîret”i kalbin nûru olarak tefsîr etmiştir. İbn Cuzeyy’e göre gözün nûru ise “basar”dır.⁹²

Şevkânî’ye göre âyette geçen “basîret”, “kalbin nûru”dur. Fakat burada kastedilen, “açık delil”dir. Şevkânî, bahse konu âyette yer alan “*فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ*” ibaresini de şöyle tefsîr etmektedir: Kim, aklını kullanır da bu delili bilir ve ona itaat eder, boyun eğerse, kendi lehine ve yararına olayı görmüş ve ona göre davranmış olur. İşte bu görüş, kişiyi cehennem azabından kurtaran “*ibsâr/görüş/düşünüş*”tür. Kim de aklını çalıştırmaz, gerçeği görüp bilmez ve boyun eğmezse, o da kendi aleyhine ve zararına iş işlemiş olur. Böyle yapmakla o kimse, daha dünyada iken Allâh’ın gazabını, kendi üzerine celbetmiştir. O kimsenin varacağı yer, cehennem azabıdır.⁹³

Kur’ân-ı Kerîm’de gözleri olup da görmeyen, kulakları bulunmasına rağmen duymayan kimselere karşılık, eşyâ ve olayların gerçek yüzünü keşfeden ve kendileri için gerekli ibret dersini çıkaran “*basîret sahiplerinin /ulu’l-ibsâr*” varlığına dikkat çeken âyet-i kerîmelerde⁹⁴, aslında insana madde ve mânâyı keşfedebilme gücünün verildiğine işaret edilmektedir:

⁹⁰ Fahrüddîn Râzî, *a.g.e.*, c.XIII, s.140-141.

⁹¹ Beydâvî, *a.g.e.*, c.I, s.315.

⁹² İbn Cuzeyy, *a.g.e.*, c.I, s.282.

⁹³ Şevkânî, *a.g.e.*, c.II, s.210.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/13; Nûr 24/44.

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ “
Şüphesiz, karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır: Bir topluluk Allâh yolunda çarpışıyordu. Öteki ise kâfirdi. (Onları baş) göz(ü) bakışıyla kendilerinin iki katı görüyorlardı. Allâh da dilediğini yardımıyla destekliyordu. **Basîreti(kalp gözü açık) olanlar için** bunda da elbette ibret vardır.”⁹⁵

يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ /Allâh geceyi ve gündüzü döndürüp duruyor. **Basîreti(kalp gözü açık) olanlar** için bunda da elbette ibret vardır.”⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'de, asıl körlüğün kalb körlüğü olduğu vurgulanmaktadır. Baş gözüyle veya biyolojik, fizyolojik görmekten daha çok, mânâ âleminin görülüp, sezilmesinin önemli olduğunun altı çizilmektedir.⁹⁷ Basîret, ilâhî sıfatlardan biri olan “*el-Basar*”ın kullardaki tecellîsidir. Bu tecellîden nasibi olmayanların gözlerinde perde vardır.⁹⁸ Bundan dolayı hakikatleri göremezler.⁹⁹

İnsanların gerçekleri görmelerine ışık tuttuğu için Kur'an âyetlerine, Tevrat'a da “*besâir/basîretler*” denilmiştir.¹⁰⁰ Kur'an küfür, nifak, hırs, kin gibi olumsuz inanç ve duygular yüzünden kalp gözü körleşmiş ve basîreti bağlanmış kimseler hakkında “*körler*”¹⁰¹, “*kalpleri olup da bununla idrak edemeyenler*”¹⁰², “*bakar körler*”¹⁰³ gibi tabirler kullanır, inananları basîretli, inkârcıları kör sayar. Kur'an-ı Kerim'de kendilerinden “*Ulu'l-Abصار*”¹⁰⁴, “*Ulu'l-Abصار*”¹⁰⁴

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/13.

⁹⁶ Nûr 24/44.

⁹⁷ Ergül, A., a.g.e., s.439.

⁹⁸ Bakara 2/7. “*Allâh onları kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azâb vardır.*”

⁹⁹ Yâ Sîn 36/9. “*وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ*.” / Biz onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler.”

¹⁰⁰ Bu âyetler şunlardır: “*وَإِذَا لَمْ تَأْتِيَهُمْ بَآيَةٌ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْنَاهَا قُلْ إِنَّمَا أُتِيحَ إِلَيَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكَمْ وَهَدَى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* (Ey Muhammed!) Onlara (istedikleri) bir âyet getirmediğin zaman (Alay ederek) derler ki: ‘Onu (da) bir yerlerden derleyip toptasaydın ya.’ De ki: ‘Ben ancak Rabbinizden bana vahyedilene uymaktayım. Bu (Kur'an âyetleri), Rabbinizden gelen **basîretlerdir/gönül/kalp gözlerini aydınlatan nurlardır**. İman edecek bir topluluk için bir hidâyet kaynağı ve bir rahmettir.’”A'râf 7/203; “*وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا*” /Andolsun, ilk nesilleri yok ettikten sonra Mûsâ'ya düşünüp ibret alsınlar diye- insanların **kalp gözünü açan deliller** ve bir hidâyet rehberi ve bir rahmet olarak Kitab'ı/Tevrat'ı verdik.”Kasas 28/43.

¹⁰¹ Bakara 2/18.

¹⁰² A'râf 7/179.

¹⁰³ A'râf 7/197.

¹⁰⁴ Haşr 59/2.

*Elbâb*¹⁰⁵, “اولوا النهى/Ulu'n-Nuhâ”¹⁰⁶ diye söz edilen “*basîret sahipleri*”, hislerine kapılmadıkları ve nefislerini günahlarla kirletmedikleri için maddî ve mânevî hakikatleri olduğu gibi görür ve ona göre hareket ederler.¹⁰⁷

Nitekim İbn Kayyim Cevziyye (ö.751/1350) “*Basîret, Allâh'ın mü'min kulumun kalbine attığı bir nûrdur.*”¹⁰⁸ şeklinde tanımlamaktadır.

Klâsik tefsîrlerde yaptığımız taramada “*Basîret*”in özellikle çalışma konumuzu ilgilendiren “*düşünme, tefekkür*” anlamı “أَفَلَا تُبْصِرُونَ”¹⁰⁹ ibaresinin geçtiği yerlerde daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Taberî'ye göre “أَفَلَا تُبْصِرُونَ” âyetinin mânâsı şudur: “*Allâh'ın varlığı ve birliğine dâir insanın içinde ve dışında bulunan birçok delili görmenize rağmen hâlâ bunlar üzerinde kalb gözüyle görüp de tefekkür etmiyor musunuz? Yaratıcınızın vahdâniyetine dâir hakikati bilmiyor musunuz?*”¹¹⁰

Beydâvî, “أَفَلَا تُبْصِرُونَ” ibaresini, “nazar” kelimesiyle yani “ibret alan kimsenin nazarıyla bakarlar” diye tefsîr etmektedir.¹¹¹

Kurtubî, söz konusu âyetin tefsîrinde, Katâde (ö.118/736)'den naklettiği rivayette de kelimenin “*tefekkür*” anlamı daha belirgin görülmektedir: Kim yeryüzünde yürürse, her tarafta ibretlerin ve âyetlerin bulunduğunu görür. Ayrıca kim kendi canının/nefsinin yaratılışını tefekkür ederse/derinlemesine düşünürse Allâh'a ibadet için yaratıldığını bilir ve kalb gözüyle Allâh'ın gücünün tamlığını anlar.¹¹² İbn Kesîr de aynı rivayeti nakletmekte fakat Kurtubî'den farklı olarak, “*kişi, eklemlerinin bile ibadet etmeye uygun bir şekilde yaratıldığını bilir.*” cümlesine yer vermektedir.¹¹³

Suyûtî (ö.911/1505) de bu âyeti, Kurtubî ve İbn Kesîr gibi yorumlamakta, “أَفَلَا تُبْصِرُونَ” ibaresini; “*tefekkür etmek ve i'tibar/ibret ve ders almak*” anlamında tefsîr etmektedir.¹¹⁴

¹⁰⁵ Zümer 39/9.

¹⁰⁶ Tâ Hâ 20/54.

¹⁰⁷ Uludağ, S., “Basîret”, a.y.

¹⁰⁸ İbn Kayyim Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö.751/1350), *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Neste'in*, I-III, Dâru'l-Hadîs, Kahire trz., c.I, s.139.

¹⁰⁹ Bu ibarenin geçtiği âyetler için bkz. Kasas 28/72; Zuhruf 43/51; Zâriyât 51/21.

¹¹⁰ Taberî, *a.g.e.*, c.XXI, s.520.

¹¹¹ Beydâvî, *a.g.e.*, c.II, s.429.

¹¹² Kurtubî, *a.g.e.*, c.XIX, s.484-485.

¹¹³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, c.IV, s.235.

¹¹⁴ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr* (I-XVII), (Tahk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin Türkî), 1. Baskı, Kahire 1424/2003, c.XIII, s.678.

Şevkânî, "أَفَلَا تُبْصِرُونَ" âyetini, "افلا تنظرون بعين البصيرة /Basîret gözüyle düşünüyor musunuz?/Bakmıyor musunuz?"¹¹⁵ şeklinde yorumlamaktadır.

Cemâluddîn Kâsımî, "أَفَلَا تُبْصِرُونَ" ibaresini tamamen "tedebbür ve i'tibar" anlamında değerlendirmekte, konuya açıklık getirmesi ve az sözle çok mânâ ifade etmesi açısından Hâfız İbn Ebi'd-Dünya'nın "*Tefekkür ve İ'tibar*" isimli kitabından, hocası Ebû Ca'fer Kuraşî için yazdığı şiiri nakletmektedir. Söz konusu şiir; "*Şayet ibret nazarıyla bakmak istersen, öncelikle kendine bak. Çünkü senin kendi iç dünyan, ibret alınacak şeylerle doludur.*" beyitiyle başlamakta ve bu minval üzere kişiyi düşünmeye sevkedecek beyitlerle devam etmektedir.¹¹⁶

İbn Âşûr, tefsîrinde "أَفَلَا تُبْصِرُونَ" ibaresinin, tefekkür ve tedebbürden istiare olduğunu belirtmekte ve "...*Kendi içinizdeki/vücûdunuzdaki mucizelere bakmayı, bunlar üzerinde düşünmeyi niçin terk ediyorsunuz, kendi yaratılışınızı, Allâh'ın sizi bir sudan nasıl yarattığını, daha sonra hangi aşamalardan geçirdiğini niye tefekkür etmiyorsunuz?*"¹¹⁷ diye yorumlamaktadır.

Kur'ân'da geçen "*Basîret*" kelimesi de tıpkı "*nazar*" kelimesi gibi doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde "düşünmek, tefekkür etmek, ibret ve ders almak" anlamına gelmektedir. Ancak burada farkına varmamız gereken incelik, söz konusu kelimenin, "*baş gözüyle görmekten daha çok kalp gözüyle görüp, mânen görülen bu şeyler hakkında te'emmül ve tefekkür etmektir.*" Bu açıdan "Basîret" kelimesi, bir bakıma "nazar" kelimesiyle de örtüşmektedir. Elmalılı'nın da isabetle belirttiği gibi basîret; kalp gözüyle görülecek bir münebbihtir/uyarıcıdır. Göze nisbetle basar ne ise kalbe nisbetle basîret de odur. Gözlerin görmesine neden olan ve "*kuvve-i bâsıra/görücü kuvvet*" denilen "*nûru ru'yete/görme nûruna*" basar denildiği gibi kalbin görmesine/idrâkine sebep olan ve dilimizde *kalb gözü* diye tabir edilen kuvve-i müdrîke/algılama gücüne basîret denir. Bunun zekâ, fetânet ve firâset denilen, görünür ve görünmez bir işe dikkat ve nüfûz ile gereği gibi idrâk eder derecede açık ve parlak olması haline de "basîret" denilir ki, bir ilâhî nurdur. Aynı şekilde baş gözüyle hâsıl olan ve görmek denilen tam ve kâmil anlayışa "basar" denildiği gibi, kalp gözüyle meydana gelen tam ve kâmil idrâke, gerçek ve şüphesiz bilgiye/yakîne de "basîret" denir. Bundan başka basîret, "delil", "hüccet" ve "burhan"a, "şahid"e, "dikkat ve îman ile ibret alınacak hidâyet sebeplerine" de söylenir. Çünkü bunlar, idrâk gücünü kuvvetlendirir. Basîret ve tebassura/idrâke neden olur. Dolayısıyla bu anlamda basîret, önceki anlamları da içine alır. Çünkü basîretin kendisi de en büyük delil,

¹¹⁵ Şevkânî, *a.g.e.*, c.V, s.113.

¹¹⁶ Kâsımî, *a.g.e.*, c.XV, s.5529.

¹¹⁷ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (ö.1393/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (I-XXX), Daru't-Tûnusiyeye, Tûnus 1984, c.XXVI, s.353.

en büyük şahid ve beyyine, en büyük ibret dayanağıdır ve onsuз hiçbir şey idrâk olunamaz.¹¹⁸

Kur'ân'da geçmemekle birlikte, "Basîret" kelimesine yakın anlamda olan ve "düşünme" anlamını dolaylı olarak yansıtan "فِرَاسَة/Firâset"¹¹⁹ kelimesinden de bahsetmekte yarar vardır. Zira birazdan görüleceği üzere, Kur'ân'da geçen bazı âyetler¹²⁰, müfessirler tarafından "فِرَاسَة/Firâset" olarak yorumlanmıştır. Bu yüzden "فِرَاسَة/Firâset" in ne anlama geldiği üzerinde, kısa da olsa durmak istiyoruz.

3.4. "فِرَاسَة/Firâset"

"فِرَاسَة/Firâset", Arapçada, "ata binmek, bir şeyi çiğnemek, bir şeyi iyice incelemek, **ince görüş sahibi, hassas olmak**"¹²¹ mânâlarındaki "ف-ر-س-س/Fe-Ra-Se" kökünün bir türevidir. "فِرَاسَة/Firâset/Ferâset" "araştırılan, incelenen bir meselede isabet kaydetme, bir işte acele etmeme, ihtiyatlı davranma, bir işi iyice düşünüp taşınma, ileriye önceden görme, sezme, öngörü"¹²² gibi anlamlara gelmektedir.

Firâset, Türkçe sözlüklerde, "keşfetme, sezme, ileri görüşlülük, anlayışlılık, çabuk sezme"¹²³ şeklinde tanımlanmaktadır. Firâset, İngilizce'de "perspicacity, acumen, discernment, discrimination, minute observation, insight"¹²⁴ gibi kelimelerle ifade edilmektedir.

Seyyid Şerîf Curcânî, "Firâset" kelimesinin, sözlükte "التثبت/tesebbüt" yani "bir işte acele etmemek, ihtiyatlı davranmak, müşavere etmek" ve "النظر/nazar" yani "bir işi iyiden iyiye düşünüp taşınmak" anlamlarına geldiğini belirttiikten sonra ıstılahtaki tanımını şöyle yapmaktadır: "Kesin bilginin, keşif yoluyla elde edilmesi, gaybın görülmesidir."¹²⁵ Dar anlamda, "bir kimsenin dış

¹¹⁸ Elmalılı, a.g.e., c.III, s.2017-2018.

¹¹⁹ Bu kelime, sözlüklerde hem "firâset (fe harfi kesralı)" hem de "ferâset (fe harfi fethalı)" olmak suretiyle iki türlü okunmaktadır. Biz "firâset"i tercih ettik. Çünkü Arapçada "ferâset" aynı zamanda "at biniciliği" anlamında da kullanılmaktadır.

¹²⁰ Bakara 2/273; Hicr 15/75.

¹²¹ Ezherî, a.g.e., c.XII, s.403-405; İbn Fâris, a.g.e., c.IV, s.485; Cevherî, a.g.e., c.III, s.957-958; İbn Manzûr, a.g.e., c.VI, s.159-163; Fîrûzâbâdî, Kâmûs, c.II, s.245.

¹²² Ezherî, a.g.e., c.XII, s.404; İbn Fâris, a.g.e., c.IV, s.486; Cevherî, a.g.e., c.III, s.958. İbn Manzûr, a.g.e., c.VI, s.160.

¹²³ Türkçe Sözlük, TDKY, TTKB, 7. Baskı, Ankara 1983, c.I, s.402; Türk Dil Kurumu'nun web sitesindeki *Büyük Sözlük*'te "Firâset" kelimesi "Ferâset" olarak geçmekte ve şöyle tanımlanmaktadır: "Anlayış, sezme, sezgi"; *Diplomatça bir ferasetle söylemek istediğini anlayıveriyordum*.-A. Gündüz. 2. Zekâ. Bilgi için bkz. <http://www.tdk.gov.tr>; Devellioğlu, F., a.g.e., s.308.

¹²⁴ Wehr, H., a.g.e., s.704; Firâset'in İngilizce'deki karşılıkları için ayrıca bkz. <http://tureng.com/search/feraset> (erişim tarihi: 16.07.2014).

¹²⁵ Curcânî, *Ta'rifât*, s.188.

görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı ifade eder. Daha geniş anlamda ise akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsar."¹²⁶

Firâset, dar anlamda "fisiognomoni"ye yâni eski Arap ıstılahı ile "kıyâfe" denilen bir nevi bilgi şûbesine delâlet üzere kullanılmaktadır. Tasavvufî bir terim olarak, Allâh tarafından evliyâyâ ihsan edilen "keşf" özelliğini ifade eder.¹²⁷ Bu mânâ bir hadîs-i şerîfe müstenittir: "اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله" / *İttekû firâsete'l-mu'min fe innehû yenzuru binûri'llâh/Mü'minin firâsetinden sakının. Çünkü o Allâh'ın nûru ile bakar.* (Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem Efendimiz, daha sonra 'إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ' âyetini¹²⁸ okudu)."¹²⁹ Bu hadîsin bazı varyantlarında şu ibareler de vardır: "اتقوا فراسة العلماء فانهم ينظرون بنور" / *Âlimlerin firâsetinden sakınız. Zira onlar Allâh'ın nûruyla bakarlar. O (firâset) Allâh'ın âlimlerin kalplerine ve dillerine koyduğu bir şeydir.*"¹³⁰

Allâh'ın, kalbine attığı bir nur sayesinde, kulun hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırmasına ve muhataplarının karakterlerini teşhis etmesine "ilâhî firâset" adı verilmiştir. Mutasavvıflar, firâseti "ilham" anlamında kullanmışlardır. Firâset sahibi mü'minin Allâh'ın nûruyla bakması; Allâh'ın, o kulun gören gözü demektir. Böyle bir insan muhatabı hakkında isabetli teşhis koyar, onun aklından geçeni ve kalbinde gizlediği hususları bilir. "Allâh tarafından insana üflenen rûhun"¹³¹ firâsetin kaynağı olduğuna işaret eden sûfîler, Hz. Ömer Radıyallâhu Anh'in bazı âyetler daha nâzil olmadan, o âyetlerin ibarelerini söylemesini, Hz. Osman Radıyallâhu Anh'in yanına gelen bir kişinin gelmeden önce harama baktığını anlaması üzerine onun, "Hz. Peygamber Sallallâhu Aleyhi ve Sellem vefat ettikten sonra vahiyle mi karşılaşıyorum!" diye

¹²⁶ Uludağ, Süleyman, "Firâset", *DİA*, c.XIII, s.116.

¹²⁷ Macdonald, D.B., "Firâset", *IA*, c.IV, s.640.

¹²⁸ Hicr 15/75.

¹²⁹ Bu hadîsin geçtiği yerler için bkz. Tirmizî, *Tefsîr* 15 (c.V, s.298, Hadîs No: 3127); Taberî, *a.g.e.*, c.XIV, s.96; Mâturîdî, *Te'vilât*, c.VIII, s.51; Ezherî, *a.g.e.*, c.XII, s.404; Cevherî, *a.g.e.*, c.III, s.958; Sulemî, Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ (ö.412/1021), *Tefsîru's-Sulemî (Hakâiku't-Tefsîr)* (I-II), (Tahk. Seyyid 'Imrân), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2001, c.I, s.357, 358, 359; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.VI, s.160; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.I, s.41-42 Hadîs No: 80.

¹³⁰ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c.I, s.41-42, 80 numaralı rivayet. Macdonald'ın tesbitlerine göre; "İbnu'l-Esîr diyor ki: Zikredilen hadîs-i şerîf iki şekilde anlaşılabilir; evvelâ zâhirî mânâsı ile yâni Allâh tarafından, evliyânın zihinlerine ilka olunan ve onların kerâmet vasıtası ile ve fikir ve nazarı lâyıkıyla kullanarak, insanların bazı hallerini bilmelerine imkân veren şey mânâsı ile sâniyen de, ikinci mânâyâ göre, firâseyi alâmetlerine bakarak ve tecrübelerden istidlâl sûretiyle huy (halk) ve seciyeleri öğrenmek (fisiognomoniye olduğu âşikâr olan) mârifet mânâsına olarak." Bilgi için bkz. Macdonald, D.B., "Firâset", a.y.

¹³¹ Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72.

“onun hakikatini öğrendim ve gerçek hususiyetini anladım” anlamında “توسمت في /Tevsesmetu fî fulânin kezâ” denilir.¹³⁹

Tusterî (ö.283/896), “إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ” âyetinde geçen, “الْمُتَوَسِّمِينَ” ibaresini, “المتفرسين/Firâset sahibi olanlar/Bir şeye araştırmacı gözle bakanlar, inceleyenler” şeklinde tefsîr etmiş ve buna misal olarak da Hz. Ömer'in bir Cum'a hutbesini îrad ederken birden bire “يا سارية الجبل الجبل” demesini verir.¹⁴⁰

Taberî, zikri geçen âyette geçen “الْمُتَوَسِّمِينَ” kelimesini yorumlarken, âyetin siyâkında geçen Lût Aleyhisselâm'ın kavminin başına gelen azabın izlerine, alâmet ve işaretlerine bakarak, onlar üzerinde firâset ve ibretle düşünerek onlardan ibret alanlar (المعتبرين , المتفرسين) diye tefsîr etmektedir. Ayrıca bu kelimenin; “الناظرين/Tahkîki bir bakışla bakanlar”; “المتفكرين/Tefekkür edenler, derinlemesine düşünenler” şeklinde de yorumlandığını, farklı rivayetleri naklederek açıklamaktadır.¹⁴¹

Sulemî (ö.412/1021) bahse konu âyette geçen “الْمُتَوَسِّمِينَ” ibaresini, “المتصفحون/Dikkatle bakıp inceleyenler”, “المتفرسين/Firâset sahibi olanlar” şeklinde yorumlamış ve oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur. Sulemî'nin tesbitlerine göre “مُتَفَرِّس/Muteferris/Firâset sahibi” (olmak) nazar, işitme ve akıl yoluyla olur. Bir kimse, karşısındakilerin içinde olan şeylerin hakikatini bilmek istediği zaman, onların ahlâkî davranışlarına ve hüznü zamanlarına bakarak, onların gözle açıktan görülmeyen bu iç dünyalarına vâkıf olabilir. Firâset, bir şeyi hakikatine göre idrâk etmektir. Ebû Osman'a göre firâset, Rabbânî âyetlerin/alâmetlerin, âriflerin sırlarında ortaya çıkması, bunlarla konuşmaları ve bütün bu hususların da gerçeklerine tesadûf etmesidir.¹⁴²

Beğavî, “إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ” âyetinde geçen “الْمُتَوَسِّمِينَ” ibaresini, İbn Abbas (ö.68/687)'in “الناظرين/tahkîki bir bakışla bakanlar”; Mucâhid b. Cebr (ö.104/722)'in “المتفرسين/Firâset sahibi olanlar”; Katâde (ö.118/736)'nin

¹³⁹ Bilgi için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c.II, s.456; Mâturîdî, *Te'vilât*, c.VIII, a.y., Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c.XIX, s.208.

¹⁴⁰ Tusterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh (ö.283/896), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye'l-Kubra, Kahire 1329, s.53. Hz. Ömer'in, İran'ın Nihavend şehrine gönderdiği komutan Sâriye, düşmanlarla çarpışırken, bir vâdinin içinde, neredeyse yenilmek üzeredir. O esnada Hz. Ömer de Cum'a hutbesini îrad etmektedir. Kilometrelerce uzaktan Hz. Ömer, “Ey Sâriye Dağa Dağa (*Dikkat et!*)” diye nida eder. O'nun bu nidasını Allâh, Sâriye'ye işittirir, askerler savaş esnasında orada bulunan dağa çekilerek, düşmanları hezimete uğrattırlar ve Allâh onlara fethi nasib eder. Bu rivayetin geçtiği diğer yerler için ayrıca bkz. Sulemî, *a.g.e.*, c.I, s.358; Aclûnî, *a.g.e.*, c.II, s.380-381, 3172 numaralı rivayet.

¹⁴¹ Taberî, *a.g.e.*, c.XIV, ss.94-97.

¹⁴² Sulemî, *a.g.e.*, c.I, s.357, 359.

“المعتبرين/ibret alanlar”; Mukâtil b. Suleyman (150/767)’ın ise “المتفكرين/Tefekkiür edenler, derinlemesine düşünenler” diye tefsîr ettiklerini nakletmektedir.¹⁴³

Beydâvî, “الْمُتَوَسِّمِينَ” kelimesine yönelik olarak şu açıklamaları yapmaktadır: “Alâmetlerin/işaretlerin hakikatini bilinceye kadar, o şeye olan bakışlarını hiç ayırmadan(âdetâ o şeye sımsıkı yapışarak) ayrılmayan “المتفكرين/tefekkiür edip, inceden incede düşününenler”, “المتفرسين/Firâset sahibi olanlar”dır.¹⁴⁴

Kurtubî “توسم/Tevesüm”ün aslının “تثبت/Tesebbüt/Bir şey hakkında dikkatli düşünmek” ve “Tefekkür” olduğunu, bunun da “وسم/vesm” den geldiğini belirterek, yukarıda birçok müfessirin tefsîrlerine benzer şekilde “الْمُتَوَسِّمِينَ” ibaresini, “المتفرسين”, “المتفكرين”, “الناظرين”, “المعتبرين” gibi kelimelerle yorumlayanların bulunduğunu bildirmektedir.¹⁴⁵

Dikkat edilirse, genellikle bütün müfessirler, “الْمُتَوَسِّمِينَ” ibaresini, firâset sahipleri ve mütefekkirler, ibret ve ders alanlar anlamında değerlendirmişlerdir. Her ne kadar Kur’ân’da “firâset” kelimesi geçmese de, ibarenin içinde “*bir şeyi son derece dikkatli bir şekilde düşünmek suretiyle, o şeyin iç yüzüne vâkıf olmak*” anlamı bulunmaktadır.

Kur’ân’da dolaylı olarak “düşünme” anlamına gelen diğer bir kelime de “Ru’yet” ve “Reviyye” kelimeleridir. Şimdi de bu kelimeleri görelim.

3.5. “روية/Ru’yet” ve “روية/Reviyye”

“را-ي/Ra-E-Ye” kökünün bir türevi olan “روية/Ru’yet” kelimesi, Arapça sözlüklerde ve sözlük benzeri eserlerde “*ilim, kalbin görmesi*” anlamına gelmektedir.¹⁴⁶ İngilizce’de “راي/Ra’e” ve “روية/ru’yet” kelimeleri “*to see, to behold, descry, perceive, notice, discern, consider, think*”¹⁴⁷ kelimeleriyle ifade edilmektedir. “را-ي/Ra-E-Ye” kökünün türevi olan “روية/Reviyye” ise “*Bir şey hakkında düşünmek, tefekkür ve te’emmül etmek*”¹⁴⁹ demektir.

¹⁴³ Beğavî, *a.g.e.*, c.IV, s.388.

¹⁴⁴ Beydâvî, *a.g.e.*, c.I, s.534.

¹⁴⁵ Kurtubî, *a.g.e.*, c.XII, s.233-236.

¹⁴⁶ Cevherî, *a.g.e.*, c.VI, s.2357; Râzî, Zeynu’ d-dîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdi’l-Kadir (ö.666/1267), *Tefsîru Garîbi’l-Kur’âni’l-Azîm*, (Tahk. Hüseyin Elmalı), TDVY No: 236, Kaynak Eserler Serisi: 17, 1. Baskı, Ankara 1997, s.551; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.XIV, s.291; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, c.IV, s.333; *Besâir*, c.III, s.116.

¹⁴⁷ Wehr, H., *a.g.e.*, s. 319.

¹⁴⁸ Cevherî ve İbn Manzûr’a göre bu kelimenin kökü “را-ي/Ra-E-Ye” olup hemzesizdir. Cevherî, *Sihâh*, c.VI, s.2364; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.XIV, s.350.

¹⁴⁹ Ferâhidî, *a.g.e.*, c.VIII, s.314; Cevherî, *Sihâh*, c.VI, s.2364; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.XIV, s.350; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.III, s.117; Ebu’l-Bekâ, *a.g.e.*, s.479.

Ebû Hilâl Askerî'nin tesbitlerine göre reviyeye; "Bir konuda **uzun tefekkür** etmek demek olup 'بديهية /bedîhe'nin zıddıdır. Reviyeye nazarın son aşaması, bedîhe ise ilk aşamasıdır. Bu nedenle doğru ve çabuk karar verme yeteneğine sâhib biri için, 'بديهته كروية غيره', 'bedîhetuhû ke reviyyeti ğayrihî/onun ilk anda kavrayışı, başkasının en sonunda kavradığı gibidir.' denilir. 'بديهتهالقول/Bedîhetu'l-Kavl', 'düşünüp taşınmaksızın ânında söylenen söz' anlamına gelir. Reviyeye, düşünme sürecinde, kişinin görüş ve kanâatini doyumması, son noktaya kadar giderek inceden inceye düşünmesidir 'روأت في الامر/ Revve 'tu fi'l-Emri' yani yoğun bir biçimde uzun uzun düşündüm ve 'فعلت/fe'altu' yani çok ve yoğun çalıştım ifadeleri, çokluk ve mübalağa için kullanılır."¹⁵⁰

"رأى/Ra-E-Ye" kökü ve türevleri Kur'an'da 328 âyette geçmektedir.¹⁵¹ Bu kökün türevlerinden olan "رأى/re'y" ve "رؤية/ru'yet" kelimeleri, Kur'an'da hem hissî hem de aklı idrâk anlamına gelmektedir.¹⁵² Râġıb İsfahânî "ru'yet" kelimesini oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır.¹⁵³ O'nun tesbitlerine göre ru'yet; "**görünen şeyi fark etmektir**". Bu da nefsî güçlere göre farklı kısımlara ayrılır.¹⁵⁴

Râġıb İsfahânî'nin tesbitlerine göre "رأى" fiili iki mef'ûl aldığında "**ilim**" mânâsına gelir.¹⁵⁵ Meselâ; "وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (Kur'an'ın) gerçek olduğunu ve onun mutlak güç sahibi ve övgüye lâyık Allâh'ın yoluna ilettiğini **görürler/bilirler**"¹⁵⁶

Râġıb İsfahânî'nin "hissî, hayâlî, vehmî ve aklı idrâk türleri bakımından (ki bunlar İslâm psikolojisi disiplininin temel terimleridir) re'y ve ru'yetin tefekkür ve akletmeyle bağlantılı anlamlarını âyetlerden misaller vererek açıklaması, "ru'yet" in **tefekkürle** ne denli ilişkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in, aynı mastardan türeyen 'أرأيتم/Eraeytum/Gördünüz mü?, görmüş gibi bildiniz mi?', "الم تر/Elem tera/Görmedin mi?, Bilmedin mi?" şeklinde birçok defa tekrar edilen

¹⁵⁰ Ebû Hilâl Askerî, a.g.e., s.66.

¹⁵¹ Abdalbâkî, M. F., el-Mu'cemu'l-Mufehres, ss.280-285.

¹⁵² Kutluer, İ., "Düşünme", DİA, c.X, s.53.

¹⁵³ Râġıb İsfahânî, Mufredât, s.374.

¹⁵⁴ Râġıb İsfahânî, Mufredât, ss.374-375. Râġıb İsfahânî'nin tesbit ettiği anlamlar ve Kur'an'da geçtiği yerler şunlardır:1. Duyu ve onun yerine geçen şeylerle görmek anlamında, Tekâsur 102/6-7; Zümer 39/60; Tevbe 9/105; A'râf 7/27.âyetlerde; 2. Hayal ve tasavvur(vehm ve tahayyül) ile görmek anlamında Enfâl 8/50. âyette; 3.**Tefekkür ile görme** anlamında ise Enfâl 8/48. âyette; 4. Akıl ile görme mânâsında Necm 53/11 ve 13. âyetlerde geçmektedir.

¹⁵⁵ Râġıb İsfahânî, Mufredât, s.374.

¹⁵⁶ Sebe 34/6.

kullanımlarında gözlemin yanı sıra **düşünmeye davet** iması da sezilebilmektedir.”¹⁵⁷ Şu âyetler bu konuda misal olarak verilebilir:

“ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لِنُؤْمَانِي إِلَىٰ يُومِ الْقِيَامَةِ لِأَخْتِكَ أَنْ لَدَيْكَ إِلَّا قَلِيلًا ” Yine O (Yüce Zât’ıma karşı küstahça): ‘ Şu benden üstün tuttuğunu **gördün mü** (nesi var ki onu benden üstün kıldın, üstün tuttuğun kişi bu mu söyler misin?) Andolsun eğer beni kıyamete kadar ertelersen, onun zürriyetini, pek azı hariç, kökünden tutup sürükleyeceğim ’ demişti.”¹⁵⁸

“ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ” De ki: ‘[Bu dünyada] Allâh’ın azâbına çarptırıldığınız zaman yahut Son saat gelip çattığında Allâh’tan başkasına yalvardığınızı **gördünüz mü/düşündünüz mü?** [Söyleyin bana,] eğer doğru sözlü insanlar iseniz!”¹⁵⁹

İbnu’l-Cevzî’nin tesbitlerine göre “رؤية/ru’yet”, “gözle görünenin algılanması/idrâkidir”. “Reviyye” kelimesinin kök harfleri hemzesizdir. Aslı “روأت”den gelmektedir. Müfessirler “رؤية/ru’yet” kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de altı farklı anlamda geçtiğini belirtmektedirler.¹⁶⁰ Bu anlamlardan birisi de “**i’tibar/ibret ve öğüt almak**”tır ve şu âyette geçmektedir:

“ أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ” Gökyüzünde Allâh’ın emrine boyun eğerek uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları gökte ancak Allâh tutar. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır.”¹⁶¹

“رؤية/Reviyye” ise, “**bir şey hakkında düşünmek; kanâat sahibi olmak için akla gelen düşünceler arasında tercih yapmaktır**”. “مرئتي/Murteî, مروي/Murevvi, مري’i/Mure’i” kelimeleri, “**Mütefekkir/ tefekkür eden/düşünen**”

¹⁵⁷ Kutluer, İ., “Düşünme”, *DİA*, c.X, s.54.

¹⁵⁸ İsrâ 17/62.

¹⁵⁹ En’âm 6/40.

¹⁶⁰ İbnu’l-Cevzî, *Nuzhe*, s.319-321. Müfessirlerin tesbit ettiği anlamlar şunlardır: 1. “Nazar/bakmak ve gözden geçirmek/muâyene etmek” anlamında, Zümer 39/60; Munâfikûn 63/4; İnsân 76/20.âyetlerde; 2. “İlim” anlamında ise Bakara 2/128; Nisâ’ 4/105; Sebe’ 34/6; 3. “İ’tibar/ibret ve öğüt almak” anlamında Nahl 16/79. âyetinde; 4. “İşitmek/Duymak” anlamında En’âm 6/68. âyetinde; 5. “Taaccüb/Şaşırma, hayret etmek” mânâsında ise Nisâ’ 4/49 ve Nisâ’ 4/60. âyetlerinde; 6. “Haber verme, Bildirme/İhbar” mânâsında, Bakara 2/258 ve Fil 105/1. âyetlerde geçmektedir. Dâmegânî’nin tesbitlerine göre, “ru’yet” kelimesi, Kur’ân’da beş ayrı anlamda geçmektedir. Bunlar, “1. ilim, 2. muayene, 3. nazar, 4. haber, 5. i’tibar”dır. Dâmegânî bu beş anlamın geçtiği âyetlerden misaller de vermektedir. Bilgi için bkz. Dâmegânî, *a.g.e.*, s.188-189.

¹⁶¹ Nahl 16/79.

demektir. "رأيت" fiili "إلى" harf-i cerri ile muteaddî olduğu zaman, ibret almaya sevkeden nazar/düşünme anlamına gelir.¹⁶²

"أَلَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلْمَ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا" /Rabbinin gölgeyi nasıl uzatmakta olduğunu **görmedin mi/düşünmedin mi?** Dileseydi, onu durgun yapardı. Sonra nasıl güneşi ona delil kıldık (gölgenin görünmesini, ışığa bağlı kıldık)?"¹⁶³

Fahrüddîn Râzî'ye göre "Reviyye"; "Uzunca bir tefekkürden sonra meydana gelen bilgidir. Bu Ravvâ (düşündü ve tefekkür etti)den alınmadır."¹⁶⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen şu âyet-i kerîme, "görme" fiilinin, aynı zamanda "düşünme" ile bağını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir:

"وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ" /Onlara yol göstermeleri için yalvarsanız, işitmezler; sana baktıklarını **sanırsın**, oysa görmezler."¹⁶⁵

Dikkat edilecek olursa bu âyet-i kerîmede "رأى/ra'e", "نظر/nazar" ve "بصر/basar" fiilleri aynı anda kullanılmaktadır. İlk bakışta bu üç fiilin anlamı "**görme ve bakma**" ortak paydasında birleşmektedir. Ancak bu "görme"; biyolojik anlamda fizikî görme mi yoksa Fahrüddîn Râzî'nin tesbit ettiği gibi "zannetmek" anlamında mı yoksa "**ileri görüş/basîret**" mânâsında mıdır? Bu sorular cevap beklemektedir. Bahse konu sorulara cevap vermeye çalışan Fahrüddîn Râzî'ye göre bu âyette geçen, "nazar, basar ile ru'yetin birbirinden farklı şeyler olduğuna delâlet eder. Çünkü Allâh Teâlâ onlar için **bakmanın** söz konusu olduğunu, ama **görmeden** söz edilemeyeceğini bildirmiştir. Bu, o iki fiilin birbirinden farklı olduğunu gösterir. Bu istidlâlê şöyle denilerek cevap verilmiştir: 'Bu âyetin mânâsı, 'Sen onların sana baktıklarını zannedersin. Hâlbuki onlar, aslında bakamazlar.' Yani, 'onların seni göremeyecek olmalarına rağmen, onların sana baktıklarını zannedersin.' şeklindedir. Ru'yet (görme) kelimesi bazen, 'zannetme' mânâsında kullanılır. Nitekim Allâh Teâlâ, '... وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى ...' /İnsanları Kıyamet koptuğunda sarhoş görürsün (yani zannedersin). Hâlbuki onlar sarhoş değildiler.'¹⁶⁶ buyurmuştur."¹⁶⁷

¹⁶² Ferâhidî, *a.g.e.*, c.VIII, s.307; Râğıb Isfahânî, *Mufredât*, s.375; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, c.III, s.117.

¹⁶³ Furkan 25/45.

¹⁶⁴ Fahrüddîn Râzî, *a.g.e.*, c.II, s.226.

¹⁶⁵ A'râf 7/198.

¹⁶⁶ Hacc 22/2.

¹⁶⁷ Fahrüddîn Râzî, *a.g.e.*, c.XV, s.99-100.

Muhammed Esed'e göre, "تَرَاهُمْ/Terâhum/Onları görürsün" fiilindeki "onlar" zamiri en az maddî görüntü ya da imajlar kadar zihinsel imajlara, soyut tasavvurlara da işaret ettiğinden buradaki "görmek" fiili, "seeing with the mind/zihnen görmek" yani, "considering/sanmak" yahut "imagining/tasavvur etmek" olarak anlaşılmalıdır.¹⁶⁸

Âyet-i kerîme'de geçen "يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ" ibâresindeki "نظر" kelimesine dikkat edilecek olursa "الى" harf-i cerri ile kullanılmaktadır. Arapçada "نظر الى شئ" demek "Bir şeye baktı" anlamına gelmektedir.¹⁶⁹ Kur'ân'da bu anlam açık bir şekilde görülmektedir. Meselâ, ".../...Kiyâmet gününü Allâh onlarla konuşmaz, onlara bakmaz..."¹⁷⁰

"أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ /Üstlerindeki gökyüzüne hiç bakmadılar mı?..."¹⁷¹

Ebû Hilâl'e göre "nazar", aynı zamanda eşyanın durumlarına yönelik fikir ve te'emmül'dür. Bu açıdan bakıldığında Nâzır'ın, "müfekkîr/düşünür" olması, müfekkîr'in de nâzır diye isimlendirilmesi gerekir. Hâlbuki "nâzır" ve "Manzûr"un/görülenin dışında bir anlamdır. İnsan, kendisinin "nâzır" olduğu durum ile "nâzır" olmadığı durumu birbirinden ayırır..."Nazar", ancak ilmin bulunmaması halinde söz konusudur ve "nazar" yalnız meçhul bir şeyin bilinmesi hususunda geçerlidir. Nazar, göz ile müşâhadede bulunmaktır; bu yüzden öfkeli birinin "nazar"ı ile hoşnud birinin "nazar"ı birbirinden farklıdır. Bir topluluk, hilâli görenlerden/nâzır, onu görmeyenlere bildirmesini istese, bunların hepsi nâzır olmuş olurlar. Buna göre, nazar, görülecek şeyi talep ederek onun bulunduğu hayâlî yere doğru gözü döndürmektir. Hâlbuki "**ru'yet**", "**görülen şeyin idrâk edilmesî**"dir. Yüce Allâh, görme talebi olmaksızın varlıkları gördüğüne (rü'yet) göre, Onun "nazar" ile nitelenmemesi doğrudur.¹⁷²

Şu halde, Kur'ân'da geçen "**ru'yet**" kelimesi de, dolaylı olarak "düşünme" anlamını yansıtan kelimelerden biridir. Kur'ân'da geniş denilebilecek bir alanda yer alan "nazar", "basar" ve "ru'yet" kelimelerinin, siyâkın onlara kazandırdığı anlamlara göre meâl ve tefsîrleri yapılmalıdır. Birbirlerinin yerlerine kullanılmaları doğru değildir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kelimeler, yerli yerinde ve murâd edilen anlamı yansıtmak üzere kullanılmaktadırlar. Murâd-ı İlâhî'nin ne olduğunu ortaya

¹⁶⁸ Asad, M., *a.g.e.*, s.234.

¹⁶⁹ Koçyiğit, T., *a.g.e.*, s.179-180.

¹⁷⁰ Âl-i İmrân 3/77.

¹⁷¹ Kâf 50/6.

¹⁷² Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğâ*, s.67.

koymayı amaçlayan bir müfessire düşen görev, Kur'ân müfredâtında yer alan bütün bu kelimelerin ne anlama geldiğini, Kur'ân'da "**ne denildiğini**" çok iyi tesbit etmektir. Zira kelimelerin anlamı doğru bir şekilde ortaya konulduğunda; âyetlerde ne söylendiği doğru bir şekilde algılanacak demektir. Âyetler doğru anlaşıldığında ise, içinde yer aldığı sûrede verilen mesaj gereği gibi idrâk edilecektir. Bu minval üzere harekete edilerek Kur'ân okunduğunda, onda yer alan sûreler, Kur'ân'ın rûhuna uygun bir şekilde anlaşılacaktır.

Kur'ân'da "düşünme"nin nihâî amacı, insanların bir tek Allâh'a îman etmeleri ve bu îmanlarının gereğini yerine getirmeleridir. Dolayısıyla Allâh'a îman etmenin, O'nun varlığını ve birliğini tereddütsüz kabul etmenin yolu Kur'ân'daki ifadesiyle "**te'akkul**", "**tefekür**", "**tedebbür**", "**tezekkür**"den geçmektedir. Kur'ân'da "düşünme" anlamındaki bahse konu kelimeler ilk bakışta anlamdaş/müteradif gibi görünseler de, gerek kelimenin kökü ve gerekse Kur'ânî bağlamları dikkate alındığında; küçümsenmeyecek derecede anlam ayrımlarına sahip oldukları görülmektedir. Bu açıdan konuya bakıldığında, söz konusu kelimelerin evveleminde iki ana grupta mütâlaa edilmeleri kaçınılmazdır: "**Doğrudan düşünme anlamına gelen kelimeler**" ve "**Dolaylı olarak düşünme anlamını yansıtan kelimeler**".

Elde ettiğimiz bulgulara göre Kur'ân'da doğrudan düşünme anlamına gelen kelimeler; "**te'akkul**", "**tefekür**", "**tedebbür**" ve "**tezekkür**"dür. Aynı semantik alanda yer alan kelimelerin odağında "**te'akkul**" kelimesi bulunmaktadır.

Kur'ân siyâkında "**te'akkul**"; olaylarla ilkeler arasında derinliğine bağ kurmayı sağlayan, böylece insanın yanlış yapmasını engelleyen melekenin adıdır. Tıpkı devenin sağa sola gitmesine engel olan ayaklarını çaprazlama bağlayan köstek gibi.

"**Tefekür**" kelimesi; ön yargısız bir şekilde, herhangi bir şey üzerinde derinlemesine ve ayrıntılı düşünme faaliyeti anlamına gelmektedir. Akli ve zihni düşünülen şey üzerinde en ince detayına varıncaya kadar yormaktır. Akli yormadan, zihnî ameliye gerçekleştirilmeden tefekür etmek kolay değildir.

"**Tedebbür**"ün esas anlamı, "**insanın geleceğine, bir işin sonuna dâir hususları önceden düşünmeye başlaması**"dır. Dolayısıyla, "tedebbür" eden, geleceğini ve işlerin sonunu şimdiden düşünmek suretiyle, bu doğrultuda tedbirlerini ya da önlemlerini alan, ona göre davranan kimsedir. "Tedebbür" eden daima te'ennî/telaşsız ve ihtiyatla hareket eder. Adımlarını dikkatli atar. Tedebbür sahibinde aceleciliğe ve paniğe yer yoktur. Bu yüzden attığı adımlarda isabet kaydeder.

“**Tezekkür**”, Kur’ân’da “zikr”in en belirgin olarak kullanılan şeklidir ve sıradan bir “düşünme” fiili gibi algılanmamalıdır. Tezekkür geçmişe yönelik zihinsel bir çabayla hatırlamaktır. Tezekkürde, tedebbürün aksine mâzîyi düşünmek, geçmişte yaşanmış olayların hatırlanması söz konusudur. Zira geçmişini bilen, mâzide olanlardan öğüt ve ibret alan kişi Kur’ân’da beyan edildiği şekilde “tezekkür” etmiş olur. Beşer nisyan ile mâlûdür. Unutkan insanın, mâzide kalan ibret vesikalarını yeniden hatırlayarak kendine çeki düzen vermesi, onun “tezekkür” ettiğinin göstergesidir. “**Hatırlamak**” aynı zamanda insan zihnin çalıştığı, aktif olduğunun isbâtıdır. Çağımızın önemli hastalığı olan unutkanın, hatırlayamamanın verdiği huzursuzluk düşünüldüğünde, Kur’ân’ın üzerinde durduğu “hatırlamanın, tezekkürün” ne denli önemli olduğu âşikârdır.

Kur’ân’da, dolaylı olarak “düşünme” anlamını yansıtan kelimelerin başında ise “**ibret-i’tibâr**” gelmektedir. İ’tibâr ve ibret almak ise, bilinenden bilinmeyi çıkarmak, malum olan şeyden meçhul olan bir şeyi ortaya koymaktır. Aklî kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde **düşünmek** “**i’tibâr**”dır. “İ’tibâr” kelimesi, diğer düşünme ifade eden kelimelere göre daha teknik ve ince bir anlam ifade etmekte ve Kur’ân’da söz konusu anlamıyla sadece bir âyette geçmektedir. Bu da, Kur’ân’da kelime kullanımının gelişigüzel olmadığını ve son İlâhî Vahy içinde bulunan kelimelerin yerli yerinde kullanıldığının bir göstergesidir.

Dolaylı olarak düşünme mânâsına gelen “**nazar**”; Kur’ân âyetlerinde geçtiği şekliyle, nesnelere, olaylara sadece “**bakmak**” anlamında değil, aynı zamanda; “*mânâya yoğunlaşmak, aklî, mantıkî çıkarımlarda bulunmak suretiyle düşünmek*” gibi anlamlara gelen, geniş kapsamlı bir kelimedir. “Nazar” kelimesi, bir mesele üzerinde derinlemesine iyice durup düşünmek anlamındaki “te’emmül” ile de örtüşmekte ise de aralarında şöyle bir ince ayrım vardır: Te’emmül uzun sürede gerçekleşirken, nazar; te’emmül kadar uzun sürmez. Her te’emmül nazardır. Fakat her nazar, te’emmül değildir. “Nazar” da, akıl sürekli faaldir. Durağan değildir.

Aynı şekilde “**basîret**” kelimesi de tıpkı “nazar” kelimesi gibi dolaylı bir şekilde “düşünmek, tefekkür etmek, ibret ve ders almak” anlamına gelmektedir. Ancak burada farkına varmamız gereken incelik, söz konusu kelimenin, “*baş gözüyle görmekten daha çok kalp gözüyle görüp, mânen görülen bu şeyler hakkında te’emmül ve tefekkür etmektir.*” Bu açıdan “**basîret**” kelimesi, bir bakıma “nazar” kelimesiyle de örtüşmektedir.

Her ne kadar Kur’ân’da “**firâset**” kelimesi geçmese de, Kur’ân’da yer alan “**الْمُتَوَسِّمِينَ**” ibaresi; “**المنقرسين**” yani; “*bir şeyi son derece dikkatli bir şekilde düşünmek suretiyle, o şeyin iç yüzüne vâkıf olmak*” diye yorumlanmaktadır.

Dolayısıyla Kur'ân'da sadece bir âyette başka bir kelimeyle ifade edilen ve dolaylı olarak düşünme anlamını yansıtan "**firâset**"tir.

"**Ru'yet**" ve "**Reviyye**" kelimeleri de, görülen şeyler üzerinde uzun ve detaylı düşünmek suretiyle, onlardan gerekli ders ve ibretleri çıkarmak anlamına gelmektedir. Dolaylı olarak "düşünme" anlamına gelen bütün bu kelimeler, ilk bakışta birbirlerinin aynısı imiş gibi görünseler de, etimolojik ve semantik açılarından incelendiklerinde aralarında bariz farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki, bütün bu kelimeler arasındaki ince anlam ayrımlarına dikkat edilmeli; bahse konu kelimelerin, Kur'ân'daki siyâkları/bağlamlarına göre kazandıkları anlamlar ve bahse konu anlam nüansları göz önüne alınarak Türkçe'ye çevirileri yapılmalıdır. Bu minval üzere yapılan çevirinin hassasiyeti, Kur'ân meâli okuruna da yansıtacak böylece Kur'ân'ın Arapça metnindeki mânâ derinliği ve zenginliği daha iyi anlaşılacaktır. Aksi takdirde bahse konu inceliklerin ortaya konulmadığı çeviriler, herhangi bir hukuk metni gibi oldukça yalın ve okuyucuyu yoran bir metin halinde algılanacağı için okuyucunun Kur'ân'ı doğru anlamasını bir bakıma engelleyecek, eksik ve bazen de yanlış anlamalara sebebiyet verecektir.

KAYNAKÇA

'**ABDULBÂKÎ**, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut trz.

'**ABDULMUN'İM** Hufnâ, *Mu'cemu Mustalâhâti's-Sûfiyye*, Beyrut 1987.

'**ACLÛNÎ**, İsmail b. Muhammed (ö.1162/1748), *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs Amme's-tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs (I-II)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1351/1932.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, TDKY, AÜB, Ankara 1979.

AKGÜN, İbrahim, "Kur'ân Perspektifinde Tefekkür ve Vasıtaları", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, Nisan 2013, ss.55-80.

AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (I-III), AKDITYK; TDKY:439/3, 2.Baskı, Ankara 1995.

'**ALİYYU'L-KÂRÎ**, 'Ali b. Muhammed Kârî (ö.1014/1605), *el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'a*, (Tahk. Muhammed b. Lutfi Sabbâğ), 2. Baskı, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986.

ALVÂNÎ, Mustafa, "Arap Dilinde Teradûf (Eş Anlamlılık)" (Çev. Galip Yavuz), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Sivas, 1996, ss. 231-236.

ASAD, Muhammad, *The Message of The Qur'ân*, Dâr Al-Andalus, Gibraltar 1993.

ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kur'ân Araştırmaları Müessesesi, İstanbul tsz.

BASRÎ, Ebû Huseyn, Muhammed b. 'Ali b. Tayyib (ö.436/1044), *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh* (I-II) (Tahk. Muhammed Hamîdullâh), Dımaşk 1384-1385/1964-1965.

BEĞAVÎ, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd (ö.516/1122), *Tefsîru'l-Beğavî*, (*Meâlimu't-Tenzîl*) (I-VIII) (Tahk. Muhammed 'Abdullah Nemr, Osman Cum'a Himyeriyye, Suleyman Muslim Hırş), Dâru't-Tayyibe, 1. Baskı, Riyad 1409/1989.

BEYDÂVÎ, Nâsiruddîn 'Abdullâh b. 'Umer b. Muhammed (ö.685/1286), *Tefsîru'l-Beydâvî* (*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*) (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1408/1988.

BİLGİZ, Musa, "Kur'ân'da Bilgi ve Düşünce Üretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 3, İstanbul 2012.

-----, "Kur'ân'da Zikir Kavramının Anlam Alanı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 25, Erzurum 2006.

BOLAY, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, c.II, s.238-242.

BURSEVÎ, İsmâil Hakkı, (ö.1137/1724), *Tefsîru Rûhi'l-Beyân* (I-X), (Neşr. Halil Eser), Mektebetu Eser, İstanbul 1389.

CÂBİRÎ, Muhammed 'Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul 2000.

CEVHERÎ, İsmâil b. Hammad, (ö.393/1002), *es-Sıhah Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-'Arabiyye* (I-VI), (Tahk. Ahmed 'Abdulğafûr Attar), Dâru'l-'İlm, 4.Baskı, Beyrut 1404/1984.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2000.

CURCÂNÎ, Seyyid Şerîf 'Ali b. Muhammed (ö.816/1413), *Kitabu't-Ta'rîfât*, (Tahk. 'Abdulmun'im Hufnâ), Daru'l-İrşâd, Kahire 1412/1991.

ÇETİN, Mustafa, *Tefsîrde Dirâyet Metodu*, Kevser Yayını, İzmir 1997.

-----, "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: VIII, İzmir 1994.

DÂMEGÂNÎ, Hasen b. Muhammed (ö.478/1085), *Kâmûsu'l-Kur'ân* (*İslâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*), (Tahk. 'Abdulazîz Seyyidu'l-Ehl), Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, Beyrut 1983.

DE BOER, T.J., "Nazar", *İA*, c.IX, s.135-136.

DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Doğu Matbaası, 4. Ofset Baskı, Ankara 1980.

EBU'L-BEKÂ Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ Huseynî, (ö.1262/1845), *el-Kulliyât Mu'cemum fi'l-Mustalahâti ve'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (Tahk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî), Muessesetu'r-Risale, 2.Baskı, Beyrut 1413/1993.

EBU'L-BEREKÂT Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö.710/1310), *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl (Tefsîru'n-Neseî)*, (I-III), (Tahk. Yûsuf Ali Bedîvî), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Baskı, Beyrut 1419/1998.

EBÛ DÂVÛD, Suleyman b. Eş'as Sicistânî (ö.275/888), *Kitabu'z-Zuhd, Rivâyetu İbni'l-Arabî*, Dâru'l-Mişkâtî'n-Neşr ve't-Tevzî', (Tahk. Ebû Temîm Yâsîn b. İbrahim b. Muhammed, Ebû Bilal Ğuneym b. 'Abbâs b. Ğuneym), *Ahbâru Ali b. Ebî Tâlib ve Zuhdihi*, 1. Baskı, Kahire 1993.

EBU'L-FERAC İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân Ali b. Muhammed (ö.597/1200), *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (I-IX), el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut 1404/1984.

EBÛ HİLÂL Askerî (ö.395?/1005?), *el-Furûk fî'l-Luĝa*, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 3. Baskı, Beyrut 1979.

ELMALİLİ, M. Hamdi Yazır (ö.1361/1942), *Hak Dîni Kur'an Dili* (I-IX), Eser Neşriyat, Haznedar Ofset, İstanbul 1979.

ERGÛL, Âdem, *Kur'an ve Sünnet'te Kalbî Hayat*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1421/2000.

EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luĝa* (I-XIV), (Tahk. Abdu's-Selam Muhammed Harun- Ali Hasen Hilâlî ve Diğerleri), Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kâhire 1964-1967.

FAHRU'D-DÎN Râzî (ö.606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (I-XXXII+Fihrist), Beyrut 1401/1981.

FERÂHİDÎ, Halil b. Ahmed (ö.175/791) *Kitâbu'l-'Ayn*, (I-VIII) (Tahk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Sâm râî), Beyrut 1409/1988.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, (ö.817/1414), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (I-IV), 2.Baskı, Mısır 1371/1952.

-----, *Besâir Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (I-VI), (Tahk. Muhammed Ali en-Neccâr), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, trz.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* (I-IV), Matbaatu Mustafa Bâbî Halebî, Mısır 1359/1939.

GEZĞİN, Ali Galip, *Tefsîrde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002.

-----, *Kur'an'da Sevgi*, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Raĝbet Yayınları, İstanbul 2010.

HÂRİS Muhâsibî (ö.243/857), *Kitâbu Maiyyeti'l- 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfu'n-Nâs fîhi*, "el-'Akl ve Fehmu'l-Kur'an" içinde, (Çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul 2003.

İRAKÎ, Zeynuddîn Ebu'l-Fadl, 'Abdurrahmân b. Huseyn (ö.806/1403), *el-Muĝnî an Hamli'l-Esfâr fî'l-Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l-İhyâi mine'l-Ahbâr*, (Gazzâlî, *İhya'* sının zeylinde), Matbaa Mustafa Bâbî Halebî, Mısır 1358/1939.

İZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allâh ve İnsan*, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, trz.

İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir (ö.1393/1973), *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (I-XXX), Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984.

İBN 'ATIYYE, Ebû Muhammed 'Abdu'l-Hak b. Ğâlib (ö.543/1148), *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (I-V+Fihrist), (Tahk. 'Abdu's-Selâm 'Abdu's-Şâfi Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

İBNU'L-CEVZÎ, Cemâluddîn Ebî'l-Ferac 'Abdirrahmân (ö.597/1201), *Nuzhetu'l-'A'yuni'n-Nevâzir fî 'İlmi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*, (Tahk. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım Râzî), Muessesetu'r-Risale, 2. Baskı, Beyrut 1405/1985.

İBN CUZEYY, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed Kelbî (ö.741/1340), *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl* (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1415/1995.

İBN DUREYD, Ebû Bekr Muhammed Hasen, (ö.321/1001), *Kitabu Cemhereti'l-Luga* (I-III), (Tahk. Remzî Munîr Ba'lebekkî), Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1.Baskı, Beyrut 1408/1987.

İBNU EBÎ ZEMENÎN, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh (ö.399/1008), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* (I-V), (Tahk. Ebû 'Abdillâh Huseyn 'Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa Kenz), Fârûku'l-Hadîse li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, 1. Baskı Kahire 1423/2002.

İBN FÂRİS, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, (ö.395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga* (I-VI), (Tahk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1399/1979.

İBN KAYYİM CEVZİYYE, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr (ö.751/1350), *Medâricu's-Sâlikîn Beyne Menâzili İyyâke Na'budu ve İyyâke Neste'în*, I-III, Dâru'l-Hadîs, Kahire trz.

İBN KESÎR, 'İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmâil (ö.774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (I-IV) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1388/1969.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Muslim Dineverî, (ö.276/889), *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*, (Şârih: Seyyîd Ahmed Sakr), Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3.Baskı, Beyrut, trz.

İBN MANZÛR, Cemalu'd-dîn Muhammed b. Mukerrim (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab* (I-XV), Daru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1414/1994.

İBN RUŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö.595/1198), *Kitâbu Fasli'l-Makâl ve Takrîru Mâ Beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl*, Dâru'l-Maşrîk, 4. Baskı, Beyrut 1986.

İBN SÎDE, Ebu'l-Huseyn 'Ali b. İsmail Endelusî (ö.458/1065), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-'A'zam* (I-XI), ('Abdu'l-Hamîd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut 1421/2000.

-----, *el-Muhassas*, (I-XVII), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, trz.

İŞLER, Emrullah, Özay, İbrahim, *Türkçe-Arapça Kapsamlı Sözlük*, Fecr Yayınları, Ankara 2011.

JEFFERY, Arthur tarafından neşredilen *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân ve Huma Mukaddimetu Kitabu'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye*, Kahire 1954.

KAHVECİ, İhsan, *Kur'ân'da Zikir Kavramı ve Boyutları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü., S.B.E., İstanbul 1995.

KARAMAN, Hayreddin ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (I-V), 3. Baskı, DİBY/590, Ankara 2007.

KÂSİMÎ, Muhammed Cemâluddîn, *Mehâsinu't-Te'vîl* (I-XVII), (Te'lîf: Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, Mısır 1376/1957.

KÂŞÂNÎ, 'Abdurrezzâk b. Ahmed, *Mu'cemu Istilâhâtî's-Sûfiyye* (Neşr. Abdu's-Sâhin), Kahire 1992.

KAŞGARLI Mahmud, *Divanü Lügât'it-Türk*, (Çev. Besim Atalay), TDKY 521, TTKB, Ankara 1985.

KEKLİK, Nihat, *Türk-İslâm Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İ.Ü.E.F. Yayını No: 3484, İstanbul 1987.

KOÇ, Turan, "Çeviri ve Kur'an'ın Türkçe Çevirileri", *2.Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Yayınları:5, 1.Baskı, Ankara 1996.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadîs İstilahları*, AÜİFY No: 146, Ankara 1980.

KURTUBÎ, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1272), *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân* (I-XXIV) (Tahk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin Turkî), Muessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, Beyrut 1427/2006.

KUTLUER, İlhan, "Düşünme", *DİA*, c.X, ss.53-57.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö.333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (I-XVII+Fihrist), (Tahk. Ahmed Vanlıoğlu ve Arkadaşları, İlmî Kontr. Bekir Topaloğlu), Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005-2011.

MACDONALD, D.B., "Firâset", *İA*, c.IV, s.640.

MERRIAM-WEBSTER, *Webster's Third New International Dictionary of The English Language Unabridged*, a Merriam-Webster Editor in Chief Philip Babcock Gove, Ph. D. and The Merriam-Webster Editorial Staff G. and C Merriam Company Publishers, Springfield, Massachusetts, U.S.A. 1961.

NİGERÎ, Ahmed, *Câmi'u'l-'Ulûm fî Istilâhâtî'l-Funûn* (I-IV), Muessesetu'l-'Âlemî, Beyrut 1395/1975.

ÖNGÖREN, Reşat, "Zikir", *DİA*, c.XLIV, ss.409-412.

ÖZSOY, Ömer, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2.Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5Kasım 1995*, Bilgi Vakfı Yayınları:5, 1.Baskı, Ankara 1996.

PALMER, Frank Robert, *Semantics*, Cambridge University Press, Second Edition Cambridge 1981.

RÂĞİB İsfahânî (ö.502/1108), *Mufredâtu Elfâzî'l-Kur'ân*, (Tahk. Safvân, 'Adnân Dâvûdî) 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1412/1992.

-----, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a* (Nşr. Ebû'l-Yezid 'Acemî), Kahire 1405/1985.

RÂZÎ, Zeynu'd-dîn Ebu 'Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdî'l-Kadir (ö.666/1267), *Tefsîru Garîbî'l-Kur'ânî'l-Azîm*, (Tahk. Hüseyin Elmalı), TDVY No: 236, Kaynak Eserler Serisi: 17, 1. Baskı, Ankara 1997.

SÂHİB, İsmail b. ‘Abbâd (ö.385/995), *Muhît fi’l-Luga*, (Tahk. Muhammed Hasan Âli Yasîn), 1. Baskı, Beyrut 1415/1994.

SE‘ÂLİBÎ, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd (ö.875/1471), *Tefsîru’s-Se‘âlibî (el-Cevâhiru’l-Hisân li Tefsîri’l-Kur’ân)* (I-V), (Tahk. ‘Ali Muhammed Mu‘avvîd, ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd, ‘Abdulfettâh Ebû Sunne), 1. Baskı, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Muessesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî Beyrut 1418/1997.

SOYALAN, Mehmet Yaşar, *Elmalılı Tefsîrinde Kur’ânî Terimler ve Deyimler*, Ağaç Yayınları, 1. Basım, İstanbul 2003.

SULEMÎ, Ebû ‘Abdi’r-Rahmân Muhammed b. Huseyn b. Mûsâ (ö.412/1021), *Tefsîru’s-Sulemî (Hakâiku’t-Tefsîr)* (I-II), (Tahk. Seyyid ‘Imrân), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1421/2001.

SUYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö.911/1505), *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Me’sûr* (I-XVII), (Tahk. ‘Abdullah b. ‘Abdi’l-Muhsin Turkî), 1. Baskı, Kahire 1424/2003.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed ‘Ali b. Muhammed (ö.1250/1834), *Fethu’l-Kadîr el-Câmi’ Beyne Fenneyi’r-Rivâye ve’d-Dirâye min ‘İlmi’t-Tefsîr* (I-V), (Tahk. ‘Abdurrahmân ‘Umeyre), Dâru’l-Vefâ, yy., trz.

TABERÎ, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân (Tefsîru’t-Taberî)* (I-XXVI+Fihrist), (Tahk. ‘Abdullâh b. ‘Abdi’l-Muhsin Turkî), Dâru Hicr, Kahire 1424/2003.

TANTÂVÎ Cevherî (ö.1359/1940), *el-Cevâhir fi Tefsîri’l-Kur’ân* (I-XXV), Mısır 1350/1931.

TEHÂNEVÎ, Muhammed ‘Ali b. ‘Ali b. Muhammed (ö.1158/1745), *Keşşâfu Isulâhâti’l-Funûn* (I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1418 / 1998.

TENİK, Ali, Göktaş, Vahit, “Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, (Ocak-Haziran), 8 (15).

TUSTERÎ, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh (ö.283/896), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabîyyeti’l-Kubra, Kahire 1329.

Türkçe Sözlük, TDKY, TTKB, 7. Baskı, Ankara 1983.

TÜRK DİL KURUMU, *Büyük Sözlük* (I-II), (<http://www.tdk.gov.tr>) (22.05.2014)

ULUDAĞ, Süleyman, “Basîret”, *DİA*, c.V, s.103.

-----, “Fîrâset”, *DİA*, c.XIII, ss.116-117.

ÜNAL, Ali, *Kur’ân’da Temel Kavramlar*, Nil Yayınları, İzmir 1999.

WEHR, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Edited by. J. Milton Cowan), Third Edition, Spoken Language Service, Inc., Ithaca, New York 1976.

ZEBÎDÎ, Muhibbu’d-dîn Muhammed Murtaza Huseyn Vâsîfî (ö.1205/1790), *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus* (I-XX), (Tahk. Ali Sîrî), Dâru’l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut 1414/1994.

ZEMAŞERÎ, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer (ö.538/1143), *Esâsu'l-Belâğâ*, (I-II), (Tahk. Muhammed Bâsil 'Uyûn Sûd), Dâru'l-Kutubi'l-'Ilmiyye, 1.Baskı, Beyrut 1419/1998.

-----, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmıdı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (I-VI), (Tahk. 'Âdil Ahmed, 'Ali Muhammed Mu'avvıd), Mektebetu'l-'Ubeykân, Riyad 1418/1998.

ZERKEŞÎ, Bedrud'dîn Muhammed b. 'Abdillah (ö. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (I-IV), (Tahk. Yusuf 'Abdurrahman Mar'aşlı, Cemâl Hamdi Zehebî, İbrahim 'Abdullah), Darûl-Ma'rife, 2.Baskı, Beyrut1410/1994.

HAYATIN ANLAMI VE DİN

Habil ŞENTÜRK*
Selahattin YAKUT**

Öz

Düşünce tarihi, varlığın ve varoluşun gizemini çözme ve yaşamı daha anlamlı hale getirme konusunda entelektüel kaygı örnekleriyle doludur. Sorgulamak, epistemolojik bir aktivite ve insan olmanın getirdiği zihinsel ve varoluşsal bir faaliyettir. İnsan; sosyal, psikolojik, duygusal ve zihinsel yönüyle çok boyutlu bir varlık olmanın yanında; araştırma ‘özne’si ve ‘nesne’si olması bakımından da sınırsız bir potansiyele sahiptir. İnsanın bu farklı boyutlarını ayırtmak ve birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirmek neredeyse imkansızdır. Çünkü her boyut bir diğerini etkilemekte, onu değiştirmekte, dönüştürmekte ve gelişim sürecine katkıda bulunmaktadır. Sorgulayan insan için insanın tüm bu boyutlarını etkileyen ve tatmin olacağı cevaplar bulması gereken en önemli varoluşsal problemlerinden birisi hiç şüphesiz “anlam” problemidir. İnsan, ‘anlam problemi’ ne tatmin edici cevaplar bulabildiği ölçüde mutlu olmakta; bu problemini tatmin olacağı şekilde cevaplandıramadığı düzeyde de stres, kaygı, depresyon, yalnızlık, yabancılaşma ve intihar gibi daha ileri boyutlarda psikolojik ve patolojik sıkıntılar yaşayabilmektedir. Din ise insanın ‘varoluşsal anlam problemi’ne en tatmin edici cevabı verdiği ve insanların mutluluğunun ancak dinin değerleriyle sağlanacağı iddiasını her vesileyle yinelemektedir. İşte bu çalışma, insan açısından hayati öneme sahip olan “anlam” probleminin çözümüne farklı bakış açıları sunarak katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Anlam, Yaşamın anlamı, Varoluş, Din.*

THE MEANING OF LIFE AND RELIGION

Abstract

History of thought includes many instances of intellectual concerns about solving the mystery of existence, the existence and making life more meaningful.

* Prof.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-mail: habilsenturk@sdu.edu.tr

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, e-mail:Selahattin_yakut@hotmail.com

To inquire is an epistemological, intellectual and existential activity that is a result of being a human. Human-being is a multi-dimensional existence in terms of social, psychological, emotional and mental aspects. In addition to that, he has an unlimited potential because of being both the subject and the object of the researches. It is almost impossible to separate and evaluate, independently, different dimensions of human. Because each dimension affects, changes and converts the other one, so it contributes to the development process. For a human questioning, one of the most important problems which affect all dimensions of human and human needs to find satisfying answers is, undoubtedly, the meaning problem. Human-being is happy when he finds satisfying answers to the meaning problem. But if he can not find satisfying answers, he suffers from extremely serious psychological and pathological problems; such as, stress, anxiety, depression, loneliness, alienation and suicide. At this point, religion gives the most satisfactory answer to the human's existential meaning problem and repeats the claim that the religious values provide human happiness. This work, by presenting different viewpoints, aims to make some contributions the solution of meaning problem which is vital for human.

Key Words: *Meaning, the meaning of life, existence, Religion.*

GİRİŞ

“Hayatın anlamı en acil meseledir.”¹

Camus

Günümüz insanı, iletişim ve haberleşme başta olmak üzere; medya, ulaşım, tıp, sanat, mimari gibi çok çeşitli alanlarda tarihinin belki de en hızlı değişim ve gelişimine tanık olmaktadır. Yaşam kalitesini yükseltmeye yönelik tüm bu değişim ve gelişmeler, çağdaş insanın; depresyon, kaygı, yalnızlık, umutsuzluk, karamsarlık, şiddet ve daha ileri boyutlarda psikolojik travmalarla çevre kuşatılmasını engelleyememiştir. İnsanlığın bu trajediye maruz kalmasının ve karşılıksız sevebilme yeteneğine bağlı daha mutlu ve daha huzurlu bir yaşamla arasındaki psiko-sosyal engelleri aşamamasının en önemli sebebi, çok yoğun olarak yaşadığı ve gerektiği şekilde karşılığını bulamadığı “varoluşsal anlam problemi”dir. “Asırlardır hayatı zenginleştirmeye ve dünyayı daha yaşanabilir kılmaya çalışan insanoğlu, modern konumu itibarıyla aslında beklemediği bir yaşantıya mahkûm olmuştur. Oysa insan, huzurlu bir hayat sürdürme adına bunca yaptıklarına karşılık daha mutlu olmalı, rahatlığı arttığı oranda huzuru da artmalıydı. Ancak umulan gerçekleşmedi.”²

Modern hayat, insanoğlunun geleceğine endişeli ve korku yüklü gözlemlerle bakmasına sebep olmuştur. Teknolojik imkânlar; güvensizlik,

¹ Huston Smith, “Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı”, Çev. G. Varım, Ed. J. Runzo, N. M. Martin, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* içinde, Say Yay., İstanbul 2002, s. 379.

² Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul, 2011, s.13.

umutsuzluk, yetersizlik, doyumsuzluk gibi kişilik problemlerine yol açan duyguları beslemiştir.³

Günümüzde insanın en başta gelen amaçlarından biri hiç kuşkusuz, insanın kendinin ve yaptıklarının anlamını kavramaktır.⁴ Modernitenin sunduğu her türlü imkâna karşın insanların büyük bir çoğunluğu içlerini kaplayan anlamsızlık duygusundan kurtulamamaktadır.⁵ Anlam arayışı, insanların kendi hedef ve gayelerine veya bizzat anlamlı hedeflere yönelik olarak tuttıkları yolları birleştirir. Anlam arayışı aynı zamanda dinamiktir; keşfetme, koruma ve eğer gerekiyorsa önemli hedef ve değerleri yeniden oluşturma çabalarını içeren bir süreçtir.⁶

Anlam kavramıyla, her şeyden önce hayatın yaşamaya değer olup olmadığı; hayatın, mükemmel bir varlık olarak insanın onuruna yaraşır tarzda yaşanıp yaşanmadığı; insanın kendisinden bekleneni yerine getirip getirmediği ve yüce amaçlar doğrultusunda hareket edip etmediği soruları karşısında insanın yaşantısıyla verebileceği olumlu cevaplar kastedilmektedir. Bu bağlamda “anlam” insan varoluşunun özünü ifade eder.⁷ “Çünkü diğer sorulardan farklı olarak, varoluşsal karakter taşıyan bu arayış, değerini, soruyu soranın varlığıyla kazanır. İnsanın, bu sorulara tatminkâr bir cevap bulamadığı zaman, hayatta mutluluğu ve huzuru yakalaması mümkün görünmemektedir. Zira kişi kendi hayatına bir anlam katamadığı durumlarda yoksunluk duygusuna kapılır.”⁸ Yoksunluk duygusu, insanın sağlıklı gelişim sürecini olumsuz etkileyerek onun psiko-sosyal, zihinsel ve duygusal dünyasında yıkımlara yol açabilecek, dolayısıyla insanın mutsuzluğuna zemin hazırlayacak bir potansiyeli barındırır.

“Ruhsal yapının derinliklerinden kaynaklanan anlam ihtiyacı antropolojik veriler dikkate alındığı takdirde, etkisini ilk insanda olduğu kadar, günümüzün modern insanında da güçlü bir şekilde hissettirmeye devam etmektedir.”⁹ Beden nasıl ki ruha ihtiyaç duyarsa, ruh da varlığı anlamlandırmaya yönelik güçlü bir

³ Bahadır, *age*, s. 8.

⁴ Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları: Modernliğin Sahte Kutsalları*, Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 7.

⁵ Bahadır, *age*, s.13.

⁶ Kenneth I. Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, Çev. A. U. Mehmedoğlu, *ÇÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.5, S.1, 2005, s. 282.

⁷ Bahadır, *age*, s. 9.

⁸ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 189.

⁹ Bahadır, *age*, s. 7.

ihtiyaç hisseder. Bedenin canlılığı için ruhun önemi ve işlevi ne ise, ruhsal varoluşun canlılığı için “anlam”ın önemi ve işlevi de odur.¹⁰

İnsan sürekli bir anlam arayışı içindedir.¹¹ Çevresinde olup bitenlere anlam vermek için bu arayış bir lüks değil, ihtiyaçtır.¹² Hayatın anlamı nedir, sorusu genelde hayatın, özelde insan hayatının tümüyle tutarlı bir örüntüye uyup uymadığıyla ilgilidir. Anlam arayışı, tutarlılık arayışını ifade eder.¹³ İnsan bizzat öz çabasıyla anlamı keşfetmek zorundadır. Anlam bir iş veya bir şeye karşı duyulan sevgide ya da icra edilen bir iş ve meslekte; hatta acı ve dramatik tecrübelerin derinliklerinde saklı olabilir. Anlamı aramak, insanın en büyük sorumluluklarından biridir.¹⁴ Anlamlılık temel anlamda, kişinin yaşamının uyumlu, önemli, yönetilebilir olması ve bu hayatı sahiplenme duygusu olarak tanımlanabilir.¹⁵ Anlamın özellikle derin, önemli veya sıradanlıktan kurtulma duygusundan doğabileceğini de söyleyebiliriz. Ayrıca anlam, insan ömründe önemli bir iyi oluş olarak düşünülür.¹⁶ Bu sebeple, varlığı anlama ve hayata anlam verme çabası insana özgü bir nitelik olarak tanımlanabilir.¹⁷

Anlam arayışı, düşünce, tutum ve davranışları belirleyen en güçlü güdülerden biridir. İnsan, öteden beri kesin bilgiye ulaşma çabasında olmuştur. Bu amaçla, tarih boyunca kimi zaman felsefeye, kimi zaman sanata ve bazen de metafiziğe veya dine sarılmıştır. Anlamın bilgisine ulaşmayı ifade eden bu süreçte insanın temel hedefi, belirsizlikten kurtulup hayattaki konumunu tayin etmek ve varlığı anlamlandırma ihtiyacını gidermektir.¹⁸

Anlam arayışı, yaşamın doğal ve sağlıklı bir sonucudur; insanları yeni fırsatlar ve uğraşlar aramaya teşvik eden, bireylerin kendi tecrübelerini anlama ve

¹⁰ Erwin Reisner, *Krankheit And Gesundheit, Eine Theologisch-Philosophische Sinnadutung*, Letner Verl. Berlin-Dalem, 1996, s. 22.

¹¹ Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, (Çev., Z. İ. Babayiğit), Kbalcı Yay., İstanbul, 2001, s. 663.

¹² Üstün Dökmen, *Yarına Kim Kalacak: Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.145.

¹³ Yalom, *age*, s. 663.

¹⁴ Bahadır, *age*, s. 15.

¹⁵ T. Schnell, “The Sources of Meaning in Life Questionnaire (SoMe): Relations to Demographics and Well-Being”, *The Journal of Positive Psychology*, 4 (6), 2009, p. 483-499.

¹⁶ M. F. Steger, S. Oishi, T. B. Kashdan, “Meaning in Life Across the Life Span: Levels and Correlates of Meaning in Life From Emerging Adulthood to Older Adulthood”, *The Journal of Positive Psychology*, 4 (1), 2009, p. 43–52,

¹⁷ Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, Çev. A. Bahadır, İnsan Yay., İstanbul, 2007, s.12.

¹⁸ Şahabettin Yalçın, “Anlam Arayışı”, *Bilgi ve Hikmet*, X, İstanbul 1996, s.136.

düzenleme isteklerini körükleyen bir güçtür.¹⁹ Çevresindeki ağaçları kız kardeşleri gibi gören Amerika yerlilerinin günlerinden bugüne çok zaman geçti ve bu sürede insan, doğadan uzaklaşmakla kalmayıp, onu karşısına alarak kendisine dönüşü olmayan bir çıkmaz sokak yaratmış oldu. Doğadaki diğer varlıklardan farklılaştıkça içindeki varoluşsal boşluğu artan insan, bunun sonucu, ölüm, hayatın anlamı, özgürlük, soyutlanmışlık gibi varoluş sorunları içinde kaybolmuş hale geldi.²⁰

Sonuç olarak; insanın varoluşsal anlamda zihinsel dünyasında taşıdığı anlam ihtiyacı, onun tüm yaşamsal aktivitelerini etkilemektedir. Özellikle doğadan kopuk olarak yaşayan, doğayı kendisine bir tehdit olarak algılayan ve doğayı hoyratça tüketen günümüz insanında anlam arayışı daha belirgin olarak hissedilmektedir. İnsanın zihinsel, sosyal ve duygusal dünyasında mutlu ve huzurlu olabilmesi ancak hayata kattığı “anlam” ölçüsünde gerçekleştirebileceği bir husustur. Anlamsız olarak algıladığı bir dünyada insanın, sağlıklı bir yaşam süreci geçirmesi mümkün görünmemektedir.

1. HAYATIN ANLAMI OLGUSU

Psikoloji, felsefe, ilahiyat, pedagoji ve sosyoloji gibi pekçok farklı disipline konu olan “Hayatın anlamı” kavramı modern bilimde ilk olarak 20.yüzyılda W. Dilthey, E. Spranger, S. Freud ve A. Adler’in çalışmalarında, ardından V. Frankl ve A. N. Leontiev’in araştırmalarında görülmektedir.²¹ Bilindiği gibi insan tabiatının zengin ve karmaşık yapısında en önemli unsurlardan birisi onun düşünme ve sorgulama özelliğidir. Varoluşun tarihi bize ulaşabildiği kadarıyla insanın neden, nasıl, niçin, kim, nerede sorularıyla biteviye meşgul olduğunu göstermektedir. Aristoteles’in ünlü yapıtı Metafizik, “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler” cümlesiyle başlar. Yine ona göre insanların duyularını kullanmaktan, örneğin görmekten, işitmekten vb. duydukları zevk bunun en açık kanıtıdır. Gerçekten de insanı insan yapan en önemli özelliklerinden biri herhalde onun kendisini çevreleyen dünyayı, içinde yaşadığı toplumu, geçmişi ve bütün yanları ile bizzat kendisini tanımak ve bilmek istemesidir.²²

¹⁹ M. F. Steger, T.B. Kashdan, B. A. Sullivan, D. Lorentz, “Understanding the Search for Meaning in Life: Personality, Cognitive Style and the Dynamic Between Seeking and Experiencing Meaning”, *Journal of Personality*, 76, 2008, p. 2.

²⁰ Irvin Yalom, *Din ve Psikiyatri*, (Çev. E. Ağanoğlu), Turkuvaz Kitap, İstanbul 2006, s.10.

²¹ D. A. Leontiev, Three Facets of Meaning. *Journal of Russian and East European Psychology*, 43, (6), 2005, p. 45-72,

²² Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara 2001, s.13.

İnsanlar her zaman kendilerini ve çevrelerini anlamak için güçlü bir istek duymuşlardır ve bu isteği bilişsel ve davranışsal yollarla ifade etmişlerdir.²³ Yaşamın anlamı ve bu anlamın felsefi açıdan sorgulanması insanlık tarihi kadar eskiye dayanır.²⁴ Yaşamın anlamı kavramı genel olarak, yaşam değerine ve amacına, önemli hedeflere veya maneviyata göndermede bulunur. Yaşamın anlamı, yaşamda amaç yönelimi ya da amaçlılık ve sağlıklı olmanın bir göstergesi olarak açıklanır.²⁵

İnsandaki temel güdü, yaşamını anlamlı kılma veya bir anlam bulma çabasıdır.²⁶ Yaşamın anlamı, farklı şekillerde kavramsallaştırılmış olmakla birlikte daha çok güç, yoğunluk ve insanların anlam, önem ve hayatlarının amaçlarını şekillendirme, onları güçlendirme çabaları ya da arzuları olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Teorisyenler yaşamın anlamı kavramını farklı farklı tanımlasalar da her biri anlamın insan hayatındaki önemini vurgulamaktadır. Leontiev anlamın, bir birey tarafından bir olayın önceki inançları ve beklentileri ile mantıklı bir şekilde uyduğunu hissettiğinde var olabileceğini belirtmiştir.²⁸ Yaşamın anlamı dengeli, düşünceli ve varoluşun tezahürü olan ön yargısız tutumların çeşitli çıktılarının doğal sonucudur.²⁹ İnsanlar her zaman kendilerini ve çevrelerini anlamak için güçlü bir istek duymuşlardır ve bu isteği bilişsel ve davranışsal yollarla ifade etmişlerdir.³⁰

Frankl, yaşamın anlamı kavramını öznel boyutta ele alarak, herkes için geçerli evrensel bir yaşamın anlamının olamayacağını, her birey için yaşamın anlamının farklı olduğunu belirtir. Ona göre yaşamın anlamı, yaşam sorunlarına doğru çözümler bulmak ve her birey için kesintisiz olarak ortaya koyduğu görevleri yerine getirme sorumluluğunu üstlenmek anlamına gelir. Bu görevler nedeniyle, yaşamın anlamı insandan insana sürekli bir değişim içindedir.

²³ C. D. Ryff, B. Singer, "The Contours of Positive Human Health", *Psychological Inquiry*, 9, 1998, p. 1–28.

²⁴ A. Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, Alter Yay., Ankara, 2010

²⁵ C. D. Ryff, "Happiness is Everything or is It? Explorations on The Meaning of Psychological Well Being", *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 1989, p. 1069–1081.

²⁶ Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*. (Çev. S. Budak) Okuyan Us Yay., İstanbul 2010, s. 113.

²⁷ M. F. Steger, T. B. Kashdan, B. A. Sullivan & D. Lorentz, "Understanding The Search For Meaning In Life: Personality, Cognitive Style, And The Dynamic Between Seeking And Experiencing Meaning", *Journal of Personality* 76 (2), 2008, p. 206-226.

²⁸ D. A. Leontiev, "Three Facets of Meaning", *Journal of Russian and East European Psychology*, 43 (6), 2005, p. 45-72.

²⁹ A. K. Dogra, S. Basu, S. Das, "Impact of Meaning in Life and Reasons for Living to Hope and Suicidal Ideation: A Study Among College Students", *SIS J. Proj. Psy. & Mental Health*, 18, 2011., p. 89-102.

³⁰ C. D. Ryff, B. Singer, "The Contours of Positive Human Health", *Psychological Inquiry*, 9, 1998, p. 1–28.

Dolayısıyla yaşamın anlamını genel terimlerle tanımlamak olanaksızdır. Yaşamın anlamına ilişkin sorular genel ifadelerle cevaplandırılmaz.³¹

Das'a göre hayatın anlamı, insanın yaşantısında bazı fonksiyonlara hizmet eder. Bunlardan birincisi, anlamlar, insanın yaşaması için birer sebep oluştururlar. Böylece eylemler anlam tarafından yönlendirilir. Bu da yaşanan olaylar için kontrol işlevini görür. Son olarak da anlamlar, öz-değerin oluşumunu sağlar. Böylece insanlar hayatlarında anlam buldukları zaman birçok duygusal problem çözülür ve yaşam değerli hale gelir.³² Baumeister yaşamın anlamını, amaç, değerler, etkililik (efficacy) ve öz-değer olmak üzere dört farklı anlam ihtiyacı olarak belirlemiş ve kişilerin yaşamlarındaki anlamı anlamının yolunun da bu dört ihtiyacı irdelemekle mümkün olduğunu ifade etmiştir.³³ Mc Gregor ve Little ise, yaşamın anlamını kişisel projelerle ilişkili olarak değerlendirmiştir. Kişisel projeler kişinin kendisine bakış açısının çekirdeğini yansıtmaktadır. Bu çekirdek de kişilik özellikleri, amaçlar, değerler ve becerilerinden oluşmaktadır. Bu araştırmacılara göre, bu kişisel projeler yaşamın anlamı deneyiminin göstergeleridir.³⁴ Park ve Folkman, yaşamın anlamını, global ve durumsal olarak iki şekilde ele almıştır. Global anlam, inançlar ve değerli amaçlardan oluşur. Global anlam, kişinin geçmiş, şimdi ve geleceğini etkiler. Ayrıca geleceğe yönelik beklentilere ve durumsal anlama etki etmektedir. Global anlam da iki boyutta incelenir. Birinci boyut, insanların pozitif ve negatif olaylara ilişkin beklentileri ile ilgilidir. İkinci boyut ise, yaşam amaçları ile ilgilidir.³⁵ Ayrıca Park ve Folkman global ve durumsal anlamın stresle ve baş etme ile ilişkisini içeren bir model öne sürmüştür.³⁶

Nihai anlamda yaşam, sorunlara doğru çözümler bulmak ve her birey için, kesintisiz olarak var olan görevlerini yerine getirme sorumluluğunu üstlenmek anlamına gelir. Bu sebeple yaşamın anlamı, insandan insana değiştiği gibi her insanda da zaman zaman değişir.

³¹ Frankl, *age*, s. 92.

³² A. K. Das, "Frankl And The Realm Of Meaning", *Journal of Humanistic Education & Development*, 36 (4), 1998, p. 199.

³³ G. T. Reker, & P.S. "Fry factor Structure And Invariance Of Personal Meaning Measures In Cohorts Of Younger And Older Adults", *Personality and Individual Differences*, 35, 2003, p. 977-993.

³⁴ I. Mcgregor & B. R. Little, "Personal Projects, Happiness, And Meaning: On Doing Well And Being Yourself", *Journal of Personality and Social Psychology*, 74 (2), 1998, p. 494-512.

³⁵ C. L. Park, M. R. Malone, D. P. Suresh, D. Bliss, R. I. Rosen, "Coping, Meaning in Life, and Quality of Life in Congestive Heart Failure Patients", *Quality of Life Research*, 17 (21), 2008, p. 26.

³⁶ C. L. Park, M. R. Malone, D. P. Suresh, D. Bliss, R. I. Rosen, "Coping, Meaning in Life, and Quality of Life in Congestive Heart Failure Patients", *Quality of Life Research*, 17 (21), 2008, p. 26.

Sonuç olarak çok boyutlu bir varlık olan insanın her bakımdan sağlıklı bir gelişim süreci yaşaması her şeyden önce hayatı yaşanılır olarak kabul etmesi ve hayata bir anlam vererek ona bir değer atfetmesi oranında gerçekleşecektir. Çünkü anlamsız olarak kabul ettiği bir yaşam, insanın kendini hayattan izole etmesi ve kendini değersiz olarak kabul etmesi sonucunu doğurur. Anlamlılık insan için varoluşsal bir ihtiyaçtır.

2. HAYATIN ANLAMI VE DİN

İnsan, hayatına anlam veren ve hayatı sürdürmenin ötesinde, hayatı yaşamaya değer kılan bir gaye arar.³⁷ Varoluşun tarihi bize ulaşabildiği kadarıyla insanın neden, nasıl, niçin, kim, nerede sorularıyla biteviye meşgul olduğunu göstermektedir. İnsan, ben kimim, nereden geldim, nereye gideceğim vb. şeklindeki değişmeyen sorularına cevaplar aramıştır. Gerçekten de insanı insan yapan en önemli özelliklerden biri, onun kendisini çevreleyen dünyayı, içinde yaşadığı toplumu, geçmişi ve bütün yönleriyle bizzat kendisini tanımak ve bilmek istemesidir.³⁸ Böyle bir ihtiyaç ile güdülenen birey, büyük ölçüde kendisini tatmin edecek birtakım açıklamaları arama, bulma ve bunları sınamayla meşguldür. Onun, bütün bu sorularla meşgul olmasını, “hayatı sorgulama” olarak nitelendirebiliriz. Çünkü o gerek fiziksel, gerek sosyal çevresinde olup bitenlere bir anlam vermek zorundadır. Bu anlam arayışında pek çok dünya görüşü, ulaşılacak istenen hedefler, mücadelesi verilen umutlar, harekete geçen arzular önemli birer unsur oluşturabilir. Bu noktada, insanın düşünen bir varlık olarak bu sorgulamasına, dinin de verdiği cevaplar vardır. Din zaten insanlara bir anlam, gaye ve amaç sunmak için vardır. O, insanın dünyayı bilme ihtiyacından çok, dünyaya ve onu idare eden ilkeye, Tanrıya, insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık verir.³⁹ İnsanlık tarihinde, varoluşun anlamı nedir sorusuna en doyurucu cevabın dinler tarafından verildiği açık bir gerçektir. Bu nedenle bireyin hayatında bir anlam bulabilmesinde dinî inancın rolü tartışılmaz.⁴⁰ Logoterapinin kurucusu psikiyatr Frankl, insanın hayatındaki en önemli şeyin anlam arayışı olduğunu vurgularken hayatta bir anlam bulabilme sürecinde manevi adanmışlığa güçlü bir vurgu yapmakta ve dinden de süper anlam olarak bahsetmektedir. O, bazı klinik çalışmalarından hareketle bireyin inandığı dinin hayatta bir anlam, bir amaç keşfetmesinde hayati öneme sahip

³⁷ Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999, s. 41.

³⁸ Saffet Kartopu, *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Y. L. Tezi), Adana 2006, s. iii.

³⁹ Kartopu, *age*, s. iii.

⁴⁰ Ferdi Kırış, “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”, *Mukaddime*, S.7, 2013, s.165.

olduğunu belirtmektedir.⁴¹ Soderstrom ve Wright, dinsel inançlarla yüksek anlam duygusu arasında anlamlı bir ilişki olduğunu belirtmiştir.⁴²

İnsanların hayatın çeşitli alanlarına ilişkin tutum ve tercihlerini belirlemelerinde etkili olan temel değerlerden biri dindir.⁴³ Psikolojik bir motif olarak din aynı zamanda insanın anlam dünyasını şekillendiren ve ona bir dünya görüşü kazandıran bir değerler alanıdır.⁴⁴ Dolayısıyla yaşama ve varoluşa bir anlam verme sürecinde insanlığın en çok istifade ettiği kurum din kurumudur denilebilir. Çünkü dinler insanın en temel kaygılarından biri olan hayatın anlamı, benim hayatımın anlamı nedir sorusuna en kapsamlı cevapları vermektedir. Bu nedenle dinler, insanlık tarihinin her aşamasında, neredeyse bütün toplumlarda varlıklarını göstermiş; insanların davranışlarını, hayata bakış açılarını ve toplumsal yaşantılarını derinden etkilemişlerdir.⁴⁵

Din, insanı mutlu kılabilmek için yine insanın kendisine görev ve sorumluluklar yükler. İnsana yüklediği bu sorumluluklar; insanın yaratılış amacını gerçekleştirmesine, onun yaratıcısıyla, kendisiyle ve toplumla barışık olarak yaşamasına, doğuştan getirdiği yeteneklerini geliştirmesine, aklını ve özgür iradesini kullanarak iyi bir insan olmasına, yararlı işler yapmasına katkıda bulunur. Bu anlamda din, insanın psikososyal yönünü şekillendiren en önemli olgudur. Din, kazandırmış olduğu bakış açısıyla bireyi modern dünyanın en önemli problemleri olan anlamsızlık, yalnızlık, yabancılaşma, depresyon ve kaygı karşısında daha güçlü ve dayanıklı hale getirecek olan yegâne unsurdur.

Din, insanın düşünce, duygu, irade, vicdan ve davranış gibi bütün yetenek ve eğilimlerine hitap eder. Bu açıdan din insana, hayatın anlamı (varoluş gayesi) ve bütünlüğü, güvenlik, kişisel yetersizlik ve sıkıntıları hafifletme, sosyal mahrumiyetten kurtuluş, ahlaki değerlerin kazanımı, ölüm korkusundan sıyrılma, kendinden daha yüce saydığı bir gücün yardımına sığınma, dünyada gerçekleştiremediği istek ve arzularını ahirette tatmin edebilme konularında psikolojik anlamda bir yardım ve destek sağlar.⁴⁶ “Din, insan davranışlarına yön, yaşama anlam veren kutsal veya doğüstü bir (veya birden çok) güç ve yaratıcı

⁴¹ Frankl, *age*, s. 92.

⁴² D. Soderstrom, E. Wright, “Religion orientation and meaning in life”, *Journal of Clinical Psychology*, 33, 1977, p. 65-68.

⁴³ Hüseyin Certel, “Din İstismanı Üzerine”, *SDÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, C.22, S.1, Isparta 2011

⁴⁴ Hâbil Şentürk, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013, s.22-26; Latif Tokat, “Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe”, *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, C.13, S.1, 2013, s. 9.

⁴⁵ Ferdi Kırış, “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”, *Mukaddime*, S.7, 2013, s.169.

⁴⁶ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Sönmez Yay., Samsun, 1993, s. 80-120.

kavramına dayanan bir inançlar, semboller ve törenler sistemidir.”⁴⁷ Din, insanın kutsalla ilişkilerine dayanan içsel bir yaşayış olmanın yanında o, bir anlam ve anlamlandırma sistemidir.⁴⁸ Anlam arayışı, insanın en hayati meselesidir ve din de bu arayışa cevap olarak vardır. Bununla birlikte yanlış din yorumları ve doğru olmayan Tanrı tasavvurları tam tersi bir sonuçla anlamsızlığa yol açabilir. Özgürlüğün olmadığı yerde anlamlılıktan bahsedilemez. Tanrı'nın güç ve kudreti adına insanın özgürlüğünün ihmal edilmesi dine ve Tanrı fikrine karşı ciddi reaksiyonlara neden olabilecektir.⁴⁹ Din, tüm varoluşu ele alıp yorumlayan; varoluşun bilinmeyen pek çok yönünü, sunduğu tatminkâr cevaplarla açıklığa kavuşturup anlamlandıran eşsiz bir sistemdir. Din, hiçbir öğretinin cevaplayamayacağı varoluşsal sorulara verdiği cevaplarla, insan için vazgeçilmez bir öneme; bütün yönleri ile zihinsel, ruhsal ve toplumsal sağlığı temin edecek ve koruyacak mükemmel bir muhtevaya sahiptir.⁵⁰

Metafizik belirsizlik ve anlam arayışı birbiriyle iç içe olan iki sorundur.⁵¹ İnsan nedir ve niçin vardır sorusuna verdiğimiz cevap anlam dünyamızı oluşturmaktadır.⁵² Dinde, bir yandan insanın ruhsal halleri psikolojiyle açıklanamayacak şekilde tasvir edilmekte, bir yandan da ona kurtuluş önerileri sunulmaktadır. “Ben kimim, neyim, nereden geldim, nereye gidiyorum?” gibi sorular dinin cevapladığı sorulardır.⁵³ Teolojik açıdan bakıldığında metafizik belirsizlik meselesi olan her konu, aslında iman edilerek kabul edilen vahiy bilgisiyle bertaraf edilmektedir. Hem kökene dair belirsizlikler, hem de geleceğe dair belirsizlikler vahiy sayesinde çözüme kavuşmaktadır. İman etmek, bu bağlamda bakıldığında bütün belirsizlikleri ortadan kaldırmak anlamına gelmekte ve hayatı anlamlı kılmaktadır.⁵⁴

Yalom, bireyin anlam, amaç, değerler ve idealler olmaksızın yaşamasının önemli ölçüde stres ve kaygı yarattığını belirtmiştir.⁵⁵ “Kutsal” kabul edilen yüce bir varlığa bağlanma⁵⁶ şeklinde kavramsallaştırabileceğimiz din, âlemin ve özelde insan varoluşunun belli bir takım gayeler için var olduğunu söylemektedir. Gayelilik, anlamlılığın şartlarından birisidir ama tek başına yeterli değildir. Özgürlük, gayelilik ve biriciklik anlamlılığın oluşturucu öğeleri olarak sayılabilir.

⁴⁷ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2008, s. 214.

⁴⁸ Robert A. Emmons-Raymond F. Paloutzian, “Din Psikolojisi”, çev. A. Ayten, *MÜİF Dergisi*, C. 21, 2001/2, İstanbul, 2005, s. 112.

⁴⁹ Tokat, *age*, s. 22.

⁵⁰ Bahadır, *age*, s. 15.

⁵¹ Tokat, *age*, s. 7.

⁵² Tokat, *age*, s. 9.

⁵³ Tokat, *age*, s. 20.

⁵⁴ Tokat, *age*, s. 13-14.

⁵⁵ Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev: Z. İ. Babayiğit, Kabalcı Yay., İstanbul, 1999.

⁵⁶ Mustafa Arslan, “Kültürel Bağlamda Din”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* C.IV, S.1, 2004, s.195

Başka bir deyişle insanın, zorunlu ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra kalan zamanda, ahlaki, dini ve sanatsal alanlarda yaptıkları, ürettikleri, düşündükleri ve inandıkları onun anlam dünyasını oluşturmaktadır.⁵⁷ Öyleyse dinin sağlıklı bir kişilik oluşumundaki en önemli katkısı, ortaya koyduğu değerler ve açıklamalar yoluyla insan hayatına kazandırdığı anlamdır, denebilir.⁵⁸

Sonuç olarak, insan kendi istemi dışında geldiği bu dünyada, yaşamı anlamlı kılma ya da anlamsızlıkla yüzleşerek psikososyal yıkımlar yaşama problemiyle karşı karşıyadır. İnsan mutluluğa giden yolda anlamsızlık girdabından kurtulmak için hayata anlam atfedeceği gayeler arar. Bu gayeler, insanı yaşama bağlamanın yanında kendini değerli hissettiren ve insanın tüm potansiyellerini etkinleştiren bir yapı arz eder. İşte insana gaye vermesi, ona değerli olduğunu hissettirmesi ve insanın varoluşsal arayışlarına tatmin edici cevaplar vererek insana psikososyal destek sağlaması bakımından dinin önemi tartışılmaz bir gerçekliktir. Bu sebeple dinin dışlanarak varoluşsal problemlere sağlıklı çözümler geliştirmek mümkün görünmemektedir.

3. HAYATIN ANLAM VE İSLÂM

Yukarıda insanın var oluşsal gereksinimlerinin bir yansıması olarak, içinde bulunduğu evrene, yaşadığı hayata ve olaylara bir “anlam” yükleme eğiliminde olduğu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda anlam atfedilmeyen bir hayatta insanın sağlıklı bir gelişim süreci içinde bulunması; mutlu ve huzurlu bir yaşam sürdürmesi neredeyse imkânsızdır. İnsan, çevresine ve olaylara “anlam” yükleme konusunda duygusal, zihinsel, psikolojik ve düşünsel dünyasına hitap edecek, bütün benliğini kucaklayacak ve yaşadığı psikososyal sıkıntılara karşı sığınabileceği güvenli bir liman olabilecek anlamlandırma kaynakları arar. Bu kaynakları besleyen çeşitli din ve düşünce sistemleri, ideolojiler, bazı mistik öğeler olabilir. Fakat bir Müslüman’a göre insanın çeşitli boyutlarda yaşadığı birtakım problemlerine, özellikle varoluşsal problem dalgalarına karşı sığınabileceği güvenli bir liman, İslam’ın sunduğu Yaratıcı merkezli anlam örgüsüdür.

İslam’ın hayata bakışını, ona verdiği anlamı Şentürk’ün şu ifadelerinde çok kısa ve öz olarak görebiliriz: “İslâmî inançlar sisteminin temeli sayılan “*İman Esasları*”, Müslüman şahsiyetinin de temel taşları mesabesindedir. Çünkü bu inançlar onun duygu, düşünce, bilgi ve kanaatlerini; bunların bütünü itibarıyla de hayat felsefesini, dünyaya bakışını veya paradigmasını oluştururlar. Bu inanç örgüsünün en önemli unsuru ise Allah inancıdır. Zira Allah, yeri, göğü ve bütün varlıklar âlemini yaratan, yoktan var eden, her şeyin sahibi, kâinatın yegâne hâkimi olan mutlak varlıktır. Diğer bütün inanç esasları Allah inancına bağlı ve dayalı olduğundan, bu

⁵⁷ Tokat, *age*, s. 14.

⁵⁸ Bahadır, *age*, s. 79-111

inanç olmadan, diğer inançların hiçbir anlamı yoktur. Bir Müslüman için varlığının ve yaratılışının esas amacı Allah'ı tanımak ve O'na gerektiği gibi kul olmak, hayatını Allah'a adanarak yaşamaktır. Böylece o, hayatını bütünüyle bir ibadet haline getirebilir. Ona göre hayat, Allah inancıyla anlam kazanır, Allah inancı yoksa hayatın anlamı da yoktur. Zira müminin gerek iç dünyasındaki uyumu ve bütünlüğü, gerekse iç âlemin dışı yansıması olan davranışlarındaki tutarlılığı, büyük çapta bu inanca bağlıdır.

Başta Allah inancı olmak üzere İslam'ın bütün inanç esasları, Müslüman kişiliğinin alt yapısını oluşturur. Bu sebeple mümin kişi, dünyaya ve olaylara bu çerçeveden bakarak hayat yolunu çizer, hedeflerini belirleyip programlarını yapar ve uygular.”⁵⁹

İslam, huzur ve mutluluk kavramlarını ön plana çıkaran yaklaşımıyla; insanın sosyal, zihinsel, duygusal ve psikolojik dünyasına bilişsel ve motivasyonel etkileriyle onu “madde” ve “mana” boyutunda dengeli bir örutü içerisinde konumlandıran bir dindir. İnsanlardaki hayatın yaşamaya değer olup olmadığı, ölüm ve sonrasıyla ilgili varoluşsal sorulara ve problemlere kayıtsız kalmayan İslam, bu sorgulamaları makul görerek insanların psikolojik yapılarına uygun bir modelde cevaplar bulabilmeleri konusunda onlara rehberlik etmekte ve onları cesaretlendirmektedir. Çünkü İslam'a göre varoluşsal problemlere dayatmacı şekilde sunulan cevaplardan ziyade, İslam'ın sunduğu bakış açısıyla insanın bizzat kendisinin bulduğu cevaplar daha önemlidir. İslam bu konuda insanlara yol göstermektedir. İsmindeki barış ve esenlik kavramına vurgu yapan anlamıyla İslam'ın öngördüğu hayat tarzı ve ona atfettiği anlam ile insanlar için en büyük huzur kaynağıdır.

İslam'a göre hayat, Allah'ın varlıklara olan sevgisinin bir tezahürü olması ve O'ndan esintiler taşıması hasebiyle değerlidir. İslam, insanlara yüksek amaçlar sunmak suretiyle onun potansiyellerini harekete geçirmekte ve böylece hayatı anlamlı kılmak konusunda yine insana sorumluluklar yüklemektedir. İslam'ın insanlara sunduğu en yüksek amaç ise, şüphesiz varlığı yaratmasıyla sevgisini gösteren Yaratıcının varlıklar üzerindeki bu sevgisinin sürekliliğini sağlamaktır. Dolayısıyla Allah'ın sevgisini kazanma motivisi, İslam'ın hayata atfettiği en büyük anlam kaynağıdır. İnsanların anlam konusunda yaşamaları muhtemel içsel boşluk, ancak Yaratıcının anlam kaynağı olarak gösterdiği ilahi kaynaktan beslenmekle doldurulabilecektir.

İslam, Yaratıcının eseri olması yönünden kutsal evren algısıyla, O'na yolculuğu sembolize eden dinî ritüelleriyle, geçici olarak sunulan dünya hayatını iyi değerlendirerek ebedî olan ahiret hayatının kazanılmasının önemine vurgu

⁵⁹ Şentürk, *age*, s. 21-22

yapan telkinleriyle⁶⁰, insanın “anlam bilinci”ni sürekli canlı tutmakta ve statik değil aktif ve nitelikli bir bilinç modeli öngörmektedir. İslam’ın Allah inancı başta olmak üzere iman esaslarında; ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili öngörülerinde; namaz, oruç, hac, zekât, kurban, dua, sadaka gibi ibadetlerinde; doğruluk, dürüstlük, yardımseverlik, hoşgörü, şefkat, merhamet, cömertlik gibi telkin ettiği erdemli davranışlarda onun hayata anlam yükleyen yaklaşımını görmek mümkündür. Çünkü İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak öngörülerini kapsayan tüm bu ritüeller, insanın kendisiyle barışık olmasını, çevresiyle uyumlu olmasını ve Yaratıcısıyla iletişimini sağlayan unsurlar olması yanında insanın iç dünyasında bulunan tüm duygu, düşünce ve psikolojik yapısını etkileyecek bir anlam şeması sunmaktadır. İslam’a göre, Yaratıcının öngördüğü ve insanlara tavsiye ettiği şuur düzeyinin dışına çıkılması, hayatı anlamsız kılarak insanoğlunun pek çok psikososyal problemlerle yüzleşmesine zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla insanoğlunun sağlıklı bir gelişim süreci yaşaması, huzur ve mutluluğu hayatına taşıyabilmesi, psikososyal sıkıntılar yaşama riskini en aza indirmesi ancak Yaratıcının insan bilincine kodladığı anlamlandırma şemasıyla mümkün olacaktır. Bu şemanın dışına çıkılarak yapılan anlamlandırmanın insanı psikolojik, zihinsel ve duygusal anlamda teskin etmesi mümkün görünmemektedir.⁶¹

SONUÇ

İnsanoğlu her zaman üzerinde yaşadığı dünyayı, çevresini kuşatan evreni ve hayatı anlamlandırma çabası içerisinde olmuştur. Varlığı anlama ve hayatı anlamlandırma çabası insanoğlunun yeryüzündeki serüvenini şekillendiren en temel etkenlerden biridir. “Anlam” bu hayatın yaşanmaya değer olduğunun düşünsel bir ifadesidir. İnsanın psikososyal gereksinimi olan “anlam”ı karşılayamaması, onda kalıcı ve yıkıcı pek çok problemle yüzleşme riski barındırmaktadır. Yaşama anlam vermenin bireyin hayatında pozitif yönde yaptığı değişimler, anlamsızlığın ise bireyde yarattığı olumsuz duygu ve davranışlar dikkate alındığında “anlam” kavramının insan açısından önemi daha açık şekilde görülecektir. İşte din, insanın ben kimim, niçin varım, hayat yaşamaya değer mi, ölüm nedir ve ölüm sonrasında ne olacak gibi pek çok varoluşsal sorularına, anlam arayışına tatmin edici cevaplar vererek, insanı anlamsızlık çıkmazından kurtarmaktadır. Dinin insana sunduğu gaye ve bu gayeye ulaşma konusunda yaşama atfettiği anlam; yaşamı insanın, kendisiyle, Yaratıcısıyla ve diğer canlılarla iletişimde merkezi bir yerde konumlandırması, insanın içsel huzurunun temininde ve yaşam sürecini sağlıklı bir şekilde tamamlaması açısından fevkalade önem arz etmektedir. Dolayısıyla dinin dışlandığı ve ötelendiği bir yaşamda, anlamsızlık problemi insan açısından her zaman büyük bir risk olarak kendini hissettirecektir.

⁶⁰ Bkz. Câsiye, 45/5; Muhammed, 47/6; Hadîd, 57/20; Lokman, 31/33; Fâtır, 35/5.

⁶¹ Geniş bilgi için bkz. Habil Şentürk, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., 2. Baskı, İstanbul 2013

KAYNAKÇA

- ADLER**, A., *Yaşamın Anlamı ve Amacı*, Alter Yayıncılık, Ankara, 2010.
- ALPER**, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.
- ARSLAN**, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2001.
- ARSLAN**, Mustafa, “Kültürel Bağlamda Din”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.IV, S.1, ss.189-205, 2004.
- BAHADIR** Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul, 2011.
- BUDAK**, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2008.
- CERTEL**, Hüseyin, “*Din İstismarı Üzerine*”, SDÜ İlahiyat Fak. Dergisi, C.22 S.1, Isparta, 2011/b.
- DAS**, A. K.. “Frankl And The Realm Of Meaning”, *Journal of Humanistic Education & Development*. 36 (4), 1998.
- DOGRA**, A. K., Basu, S., Das, S. “Impact of Meaning in Life and Reasons for Living to Hope and Suicidal Ideation: A Study among College Students”, *SIS J. Proj. Psy. & Ment Health*, 18, 2011.
- DÖKMEN**, Üstün, *Yarına Kim Kalacak, Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Varolmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, Sistem Yayıncılık. İstanbul, 2002.
- EMMONS**, Robert, A. Raymond, F. Paloutzian, “*Din Psikolojisi*”, Çev. A. Ayten, *MÜİF Dergisi*, C. 21, 2001/2, İstanbul, 2005.
- FRANKL**, V., *İnsanın Anlam Arayışı: Logoterapiye Giriş*. Çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara, 2000.
- _____, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çev. Selçuk Budak, Okuyan Us Yay., İstanbul, 2010.
- HOLM**, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, (Çev. Abdulkerim Bahadır). İnsan Yayınları, İstanbul, 2007.
- KARTOPU**, Saffet , *Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama*, ÇÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), Adana, 2006.
- KIRAÇ**, Ferdi, *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu*, Mukaddime, S.7, 2013.
- LEONTİEV**, D.A., “Three Facets of Meaning”, *Journal of Russian and East European Psychology*, 43 (6), 2005.
- LİNDBOM**, Tage, *Başaklar ve Ayrık Otları (Modernliğin Sahte Kutsalları)*, Çev. Ömer Baldık, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- MCGREGOR** I., & Little B. R., “Personal Projects, Happiness, And Meaning: On Doing Well And Being Yourself”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 74 (2), 1998.
- ÖZAKPINAR**, Ö., *İnsan İnanan Bir Varlık*, Ötüken Neşr., İstanbul, 1999.

PARGAMENT Kenneth I., *Acı ve Tatlı:Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme*, Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *ÇÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.5, S.1, Ocak-Haziran 2005.

PARK, C. L., Malone, M. R., Suresh, D. P., Bliss, D., Rosen, R.I., Coping, Meaning in Life, and Quality of Life in Congestive Heart Failure Patients, *Quality of Life Research*, 17 (21), 2008.

PEKER, Hüseyin, *Din psikolojisi*, Sönmez Yay., Samsun, 1993.

REISNER, Erwin, *Krankheit And Gesundheit, Eine Theologisch-Philosophische Sinnadutung*, Letner Verl, Berlin-Dalem, 1996.

REKER, G. T., Fry, P.S., “Factor Structure And Invariance Of Personal Meaning Measures In Cohorts Of Younger And Older Adults”, *Personality and Individual Differences* , 35,2003.

RYFF, C. D., “Happiness is Everything or is It? Explorations on The Meaning of Psychological Well Being”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 1989.

_____, Singer, B., “The Contours Of Positive Human Health”, *Psychological Inquiry*, 9, 1998.

SCHNELL, T., “The Sources of Meaning in Life Questionnaire (SoMe): Relations to Demographics and Well-Being”, *The Journal of Positive Psychology*, 4 (6),2009.

SMITH, H., *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, (Çev. G. Varım), J Runzo; N. M. Martin (Ed.), *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı* içinde, Say Yayınları, İstanbul, 2002.

SODERSTROM, D. & Wright, E. “Religion Orientation And Meaning In Life”, *Journal of Clinical Psychology*, 33, 1977.

STEGER, M.F., Kashdan, T.B., Sullivan, B. A., Lorentz, D., “Understanding the Search for Meaning in Life: Personality, Cognitive Style, and the Dynamic Between Seeking and Experiencing Meaning”, *Journal of Personality*, 76, 2, 2008.

_____, Oishi, S., Kashdan, T., B. “Meaning in Life Across the Life Span: Levels and Correlates of Meaning in Life From Emerging Adulthood to Older Adulthood”, *The Journal of Positive Psychology*, 4 (1), 2009.

ŞENTÜRK, Habil, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2013,

TOKAT, Latif, “Metafizik Belirsizlik ve Anlam Sorunu Açısından Din ve Felsefe”, *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, C.13, S.1, 2013.

YALÇIN, Şehabettin, “Anlam Arayışı”, *Bilgi ve Hikmet*, X, İstanbul,1996.

YALOM, Irvin, *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev: Z. İ. Babayiğit, Kabcacı Yay., İstanbul, 1999.

_____, *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev., Z. İ. Babayiğit, Kabcacı Yay., İstanbul, 2001.

Habil ŐENTÖRK

_____, *Din ve Psikiyatri*, Çev. E. Ağanoğlu, Turkuvaz Kitap, İstanbul, 2006.

HAYVANLARA ŞEFKAT VE MERHAMET AÇISINDAN BAZI CAHİLİYE ÂDETLERİNE SON VERİLMESİ

Murat SARICIK*

Öz

Allah Rahman ve Rahimdir. Hz. Peygamber de rahmet olarak gönderilmiştir. Bu açıdan İslam'da hayvanlara ve insanlara merhamet asıldır. Hayvan haklarına, onlara eza, sıkıntı ve zarar vermemeye dikkat ve merhametli davranmak söz konusu olduğundan, İslamiyet hayvanlara merhametsizlik, eziyet ve işkence anlamına gelen uygulamaları Hz. Peygamber'ce yasaklamıştır. Hayvanlara işkence ve eziyet olan fera', 'akr, mu'âkara, ceb, şeytan yarması, nühbe, musâbara ve beliyye bunlardandır. Bu makale, sözü edilen bu gibi acımasız cahiliye âdetlerini ele alır ve irdeler.

Anahtar Kelimeler: Fera', 'Akr, Mu'Âkara, Ceb, Şeytan Yarması, Nühbe, Musâbara, Beliyye, Merhamet, Eza, Şiddet.

REMOVAL OF SOME CUSTOMS OF JAHILIYYAH INTERMS OF COMPASSION AND MEREY FOR ANIMALS

Abstract

The God is Beneficent and Merciful. Prophet Muhammed (pbuh) was also sent as a mercy. Therefore, mercy is essential for people and animals. Prophet Muhammed (pbuh) banned people from violating animal rights, mistreating against the mandtormenting to them. There are many concepts explaining to torment against animals. For instance, "fera'", "'akr", "mu'âkara", "ceb", "şeytan yarması", "nühbe", "musâbara" and "beliyye". This article tackles and examines brutal customs of Jahiliyya period.

Key Words: fera', 'akr, mu'âkara, ceb, şeytan yarması, nühbe, musâbara, beliyye, mercy, torment, violence.

* Prof.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

1. Hz. Peygamberin Tavsiyelerinden Hareketle Konuya Genel Bakış

Hayvan kelimesi, Arapça “*Hayevân*” kelimesinden gelir. Hayevân; canlı, diri ve yaşayan demektir. Türkçede “*hayvan*” olarak dilimize geçmiştir¹.

İslamiyet için “*merhamet medeniyeti*” dense yeridir. Hz. Peygamber de Kur’an ayetlerine paralel olarak, hayvanlara merhametle ilgili önemli mesajlar verdiği gibi,² bu bağlamda bazı acımasız cahiliye âdetlerine e sön vermiştir. Kur’an-ı Kerim’de 114 kez Allah “*Besmele*” ile Rahman ve Rahim olarak tavsif edilir. Rahman; merhamet etmek, sevip acıyarak korumaktır. Esmâ-i Hüсна’ dan olan Rahman ise; acıyan, şefkat ve merhamet eden demektir. Kelimenin kökü olan merhamette, yufka yüreklilik, acımak, bir insanın üzüntüsüne ortaklık gibi beşeri ve hissi unsurlar bulunduğu için, rahmaniyyet Allah’a nisbet edilince nihaysiz rahmet ve merhametiyle ‘merhameti gereği olarak lütuf ve ihsanlarda bulunan’ manasına alınır. Rahim de rahmet kökünden türetilen bir ism-i İlahidir.³ Hz. Peygamber de “*Rahmeten li’l-Âlemîn*”⁴ olarak gönderilmiştir. Kur’an ayetlerine göre bütün canlılar hayvanlar Allah tarafından yaratılıp dizayn edildiği, her birinin bir yaratılış gayesi olduğu, onun eşsiz sanatları ve ayetleri özelliğini taşıdığı gibi, ayrıca ihtiyaçları Allah tarafından karşılanıp kendilerine merhamet edilen varlıklardır ve insanların faydalanması için yaratılmışlardır.⁵ Buna karşılık Yüce Allah hayvanlara şefkat ve merhameti emreder. Buna paralel olarak Hz. Peygamber de aynı şekilde emretmektedir. Mesela o bir sözlerinde şöyle buyurmuştu:

“(Canlılara) merhamet edene, Allah da merhamet eder; yerdekilere merhamet ediniz ki, göktekiler de size merhamet etsin.”⁶

¹ Demirci, Kürşat, “Hayvan” *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 81-85.

² Bkz. Sarıcık, Murat, “Hz. Peygamber’in Canlılara Şefkât ve Merhameti”, Tebliğler, SDÜ, İlahiyat Fakültesi, III. Kutlu Doğum Sempozyumu, 20 Nisan, 2000, s. 195- 201.

³ Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, “Rahman”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 214-217; Birişik, Abdulhamit, “Rahmet”, *DİA*, XXXIV, İstanbul, 2007, s. 419; Topaloğlu, Bekir, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 468.

⁴ *Enbiya*, 21/ 107.

⁵ Makalede, konunun fazla uzamamasını nazıra alarak hayvanlar ve canlılarla ilgili ayetlere fazla yer ayırmak istemiyoruz. Konuyu dolayısıyla da olsa ilgilendirmesi bakımından şu ayetlere bakılabilir: *Bakara*, 2/ 29, 164; *Âl-i İmrân*, 3/ 14; *Maide*, 5/1; *En’âm*, 6/ 136, - 139, 142; *Yunus*, 10/ 24; *Nahl*, 16/ 5, 66, 80; *Hac*, 22/ 28, 30, 34, 76; *Mü’minûn*, 23/ 61; *Furkan*, 25/ 49; *Yasin*, 36/ 42, 71; *Kâf*, 50/ 38; *Kamer*, 54/ 49; *Ğaşiye*, 88/ 17; *A’la*, 87/ 2; *Alak*, 96/ 1; *Rûm*, 30/ 40; *Hicr*, 15/ 86. Ayrıca bkz. Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu’cemu’l-Müfehres*, el-Metebetü’l- İslamiyye, İstanbul ty., s. 241- 245; 708- 709.

⁶ Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş ‘as, *Sünen*, I- IV, Dâru’l-hyâi’s- Sünneti’n- Nebeviyye, ty., yy., IV, 285, nr. 4941, edeb, 58; Mansur Ali Nasîf, *et- Tâcu’l-Câmi’uli’l-Usûl*, I- V, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961, V, 16- 17.

Hız. Peygamber bir kutlu veciz sözlerinde de “*Men lâ yerhamu lâ yürhamu = (Canlılara) merhamet etmeyene (Allah tarafından) merhamet edilmez*” açıklamasını yapmıştı.⁷ Bu açıklamalarda, Allah’ın merhameti, canlılara merhamet ve onları incitmemekle meşrut kılınmıştır. İslam’ın kurallarına göre; hayvanlar aç ve susuz bırakılarak işkenceye, ezaya ve şiddete maruz bırakılamazlar.⁸ Onlara böyle davranan birisi hâkim tarafından uyarılır ve kendisine müdahale edilir. Sahih hadis kitaplarında hayvanlara merhametle ilgili farklı hadisler bulmak mümkündür. Mesela, Buhari’nin sahihinde Kitâbu’l-Edebin yirmi yedinci babı hayvanlara merhamete ayrılmıştır.⁹

Yine Hız. Peygamber, hayvanları tahkir etmeme, onların haklarını koruma, onlara eza etmeme ve merhametli davranma açısından, işaretleme kastıyla hayvanların suratlarını/yüzlerini dağlamayı nehy etmiştir. İbn-i Ömer’in aktardığına göre o, hayvanların yüzünü işaretlemeyi kerih görmekteydi.¹⁰ Yine İbn-i Ömer aynı konuda Rasulullah’ın tutumunu şöyle yansıtır:

“*Neha’n-nebiyyu sallallâhu ‘aleyhi ve seleme en tudrabe = Nebi sallallahu aleyhi ve selem suratının dağlanmasını yasakladı.*”¹¹

Hız. Peygamber döneminde kedisine kızan bir kadın onu hapsetmiş, aç ve susuz bırakarak ölümüne sebep olmuştu. Durumdan haberdar olan Rasulullah, bu yüzden onun cehennemlik olduğunu açıklamıştı. Demek ki hayvan haklarına saygısızlık, onları aç ve susuz bırakma ve kendilerine merhametsizlik İslam’ca onaylanmamakta ve bu tür fiillerin kötü ve cehennemliklerin işi olduğu

⁷ Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahihu’l- Buhari*, I- VIII, el- Meketebtü’l-İslâmiyye, İstanbul ty., VII, 78.

⁸ Buhari, III, 79, müsakat, 12; el-Askalâni, Ali b. Hacer, *Fethu’l- Bâri*, I- XV, Beyrut 1993, V, 321, müsâkât, 13; VI, 153, cihad, 48; Mâverdi, Ali b. Muhammed, *el- Ahkâmu’s-Sultâniye*, Mısır 1966, s. 240; İbn-i Hacer el- Heytemi, *ez- Zevâcir ‘An İktirâfi’l- Kebâir, (İslam’da Helaller ve Haramlar)*, I- II, terc., Ahmet Serdaroğlu- Lütfi Şentürk, İstanbul 1986; (Müslim, nr.996); Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı (1495-1591)*, İstanbul 1988, mukaddime; Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, IX, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996, IX, 525, 531, 548; Bayrakdar, Mehmet, İslam ve Ekoloji, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1997, s. 61; Hasan İbrahim Hasan, İslam Tarihi, I- VI, terc., İsmail Yiğit ve arkadaşları, Kayıhan Yayınları, İstanbul 19985, II, 200; Sarıcık, Murat, “III. Murad Devrinde Hayvan Haklarıyla İlgili Bir Ferman”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, Isparta 1999, s. 71-73, 75-77.

⁹ Buhari, VII, 77.

¹⁰ “*Ennehû kerihê en tü’leme’s- sûretu*” bkz. Buhari, VI, 232, Zebâih, 35. Ayrıca bu konuda bkz. Ebu Dâvud, III, 26, nr. 2563, 2564. İnsanlara ve hayvanlara, acı, üzüntü, eza ve zarar vermek, sıkıntı verici ve rahatsız kılıcı ve incitici davranmak, ilgili ayet ve hadislerle men edilmiştir. Bkz. Çağrıci, Mustafa, “Eza”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 35- 36.

¹¹ Buhari, VI, 232, Zebâih, 35; Ebu Davud, III, 26- 27, nr. 2564.

açıklanmaktadır.¹² Yine Hz. Peygamber, bir kuyu başında susuz kalan köpeğin susuzluktan dolayı çığı yaladığını gören birinin kuyuya inip ayakkabısıyla onu suladığından dolayı Allah'ın onu bağışladığından da söz etmişti.¹³

Yine bir gün Rasulullah gezintiye çıkmışken yaşlı bir deve onun yanına gelip ihmş ve önünde inlemişti. Rasulullah inleyen devenin başını şefkatle okşadı, ardından sahibine dönüp; “*Senin eline verdiği bu hayvan (canlı) hakkında Allah'tan korkmaz mısın? Hayvan bana onu aç bıraktığından ve çok yorduğundan şikâyet etti.*” Diyerek devenin sahibini azarlamıştı.

Şu halde o, hayvanları aç bırakmayı, onları güçleri üstünde işlerde kullanmayı ve yormayı onaylamıyor, bunun hesabının sorulacağından söz ediyordu. Abdullah b. Cafer'in anlattığına göre bir gün Medine'de Hz. Peygamber (s.a.v.) onu da bineği arkasına alarak bineğiyle bir hurma bahçesine girmişti. Ensardan birine ait olan bahçenin ihata duvarını geçip içeri girince, birden bir deveyi karşısında buldu. Nebi (sav) deveyle karşılaşıncı, deve inledi ve gözlerinden yaş aktı. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz onun yanına gelip onu eliyle okşadı ve deve inlemesine son verdi. Durum üzerine Rasulullah oradakilere şöyle sordu:

‘Men rabbuhâza’l-cemeli, li men hâza’l- cemelü =bu devenin sahibi kimdir, deve kime aittir?’

Derken ensardan bir genç gelip konuştu:

‘Ey Allah'ın Resulü (deve) benimdir.’

Bu sözler üzerine Rasulullah şunları söylemişti:

*“Allah'ın sana temlik ettiği bu hayvan konusunda Allah'tan korkmuyor musun? Durum şu ki, o bana onu çalıştırdığın halde aç bıraktığını şikâyet etti.”*¹⁴

Rasulullah devenin inlemesinden, ağlamasından ve lisan-ı halinden aç bırakıldığını ve şikâyet ettiğini anlamıştı. Şu halde hayvanlara karşı merhametli olunmalı ve onlara karşı işlenen suçlardan dolayı kendilerini bize hizmetkâr eden Allah'tan korkulmalıydı. Bir gün de o, açlıktan karnı sırtına yapışmış, zayıflamış ve iyi beslenmemiş bir deve görünce üzülerek şunları söylemişti:

*“Bu dilsiz hayvanlar (canlılar) hakkında Allah'tan korkun”*¹⁵

¹² *Tevbe*, 25; *Buhari*, I, 51, *Vudu'*, 33; III, 103, *Mezalim*, 23; IV, 100, *Bed'ül-halk*, 16; VII, 77; Şener, Mehmet, “Hayvan”, *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 93. Geniş bilgi için bkz. Sarıcık, “Hz. Peygamber'in Canlılara Şefkât ve Merhameti”, s. 195 – 196.

¹³ *Buhari*, VII, 78, *Edeb*, 27; *Mansur Ali*, V, 18.

¹⁴ “*Efelâ tetteküllâhe fî hâzihî'l-behîmeti'l-letîmellekeke'l-lâhuiyyâhâ, fe innehû şekâileyeeenneketici'hû ve tûdibühû*” bkz. *Ebu Davud*, III, 23, *Cihad*, nr. 2549.

¹⁵ Şener, *a.g.m.*, *DİA*, XVII, 93; (*Ebû Davud*, *Cihad*, nr. 44).

Ona göre, hayvanlar dilsiz oldukları için ihtiyaçlarını dile getiremiyorlardı. Sahipleri bu durumu nazara alarak onlar hakkında sorumlu davranmalı, onların yedirilip içirilmesine ve beslenmesine dikkat etmeliydi. Allah hayvanlara iyi davranmayanları sorguya çekecekti. Bu unutulmamalıydı.

Hz Peygamber'in hicretin sekizinci yılında Mekke Fethine giderken bir köpek ve yavruları konusunda aldığı tedbir de hayvanlara merhamet açısından dikkat çeker: Ordu Mekke'ye doğru ilerlerken Arc'la Talub mevkiileri arasındaki yolun kenarında, yavrularının üzerine gerilmiş, yavruları iki yanından memelerine yapışıp emen bir köpek gördü. Hemen Ashab-ı kiramdan biri olan Cuayl b. Süraka'ya gidip köpeğin hizasında durmasını ve askerlerin yoldan geçerken köpeğe ve yavrularına dokunmamalarını emretti.¹⁶ Ordunun tamamı oradan geçip gidinceye kadar Cuayl bu görevi yapacaktı. Böylece o Anne köpeği ve yavrularını rahatsız etmek ve incitmek istemediğini göstermek ve hayvanlara merhamet açısından müminlere bir ders vermek istiyordu.

Rasulullah geçmiş ümmetler zamanında yaşanan bazı olayları zikrederek de, hayvanların aç susuz kalması durumunda onlara yardımcı olunmasını istemiştir. Onun anlattığına göre, eski zamanda günahkâr (zinakâr) bir kadın kuyu başında susuzluktan çiği yalayan bir köpek görmüş, köpeğin susuzluğundan etkilenmiş ve ona merhamet duyup kuyuya inerek ayakkabısına doldurduğu suyla çaresiz köpeğin susuzluğunu gidermeye çalıştığı için Allah tarafından bağışlanmıştır.¹⁷

Hanımı Hz. Ayşe'nin aktardığına göre, Hz. Peygamber hiçbir hür insana, köleye ve hayvana vurmamış ve onları dövmemiştir. Ayrıca o, hayvanların dövülmesine de karşı çıkmıştır.

Hz. Peygamber, anne kuşların yavrularının alınmasına, hayvanların dövüştürülerek şiddete maruz bırakılmasına, yük hayvanlarına güçlerini aşan ölçüde yük taşıtılmasına ve canlıların kötü muamele görmelerine de karşı çıkıyordu. Ayrıca o hayvanları sağanların tırnaklarını güzelce kesmelerini, tırnakların memeleri yaralayarak hayvanlara zarar vermemeleri gerektiğini de belirtmişti.

Cabir b. Abdullah'ın aktardığına göre; Zâturrika Seferi (4/625) sırasında¹⁸Hz. Peygamber bir yavrusu yuvasından alındığı için, önce anne kuşun

¹⁶ Vakidi, II, 804; Köksal, VIII, 212.

¹⁷ Buhari, I, 51, III, 103, Mezalim, nr.23; Ebu Davud, III, 24, nr. 2550; Ayrıca bkz. Mansur Ali, V, 18; Şener, *a.g.m.*, XVII, 93. Sarıçık, "Hz. Peygamber'in Canlılara Şefkât ve Merhameti", s. 196

¹⁸ Sefer hakkında geniş bilgi için bkz. Vakidi, I, 395- 402; İbn-i Hişam, Abdülmelik b. Hişam, *Sîretü'n-Nebi*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, III, 214- 215; Muhammed

ızdırıp içinde yavrusunu alan kişi etrafında dolandığını ve sonra yavruyu alan kişinin eline kendini attığını görmüş, orada olanlar da olayı görüp kuşun anne şefkati ve merhametiyle bunu yaptığına şaşır kalmışlardı. Hz. Peygamber de aynı olaya şahit olmuş ve durum üzerine şu değerlendirmeyi yapmıştı:

“Siz (yaptığından dolayı) bu kuşa mı hayret ediyorsunuz? Onun yavrusunu aldınız, o da (yavrusuna) merhametinden dolayı kendisini (elinize) attı. Allah’a yemin ederim ki, gerçekten Rabbiniz size karşı, bu kuşun yavrusuna gösterdiği merhametten daha fazla merhamet eder.”

Sonra o, tek veya iki yavruyu yuvadan alan adama, yavru kuşu aldığı yere (yuvasına) koymasını emretmişti¹⁹.

O, yavrulu kuşu öncelikle bir anne olarak görüyor, yavrusu için merhametinden ve üzüldüğünden yavrusunu alan etrafında dönüp, alanın eline kendini attığından bahsediyordu. Çünkü yavrusu da alanın elindeydi. Onun merhamet anlayışına göre, anne kuşlar yavrularından dolayı üzülmemeli, yavrular yuvadan alınmamalı ve alındıysa tekrar yuvaya konulmalıydı.

Bilindiği üzere hicret sırasında Rasulullah Sevr mağarasına gizlendiği zaman da, mağara ağzına yuva yapmış güvercinlere dokunmamış, mağara ağzında yuvalanmış olan güvercinler de kendilerini güvende hissettikleri için yuvalarını terk etmemişlerdi²⁰.

Hz. Peygamber hayvanlara merhamet eseri olarak canlıların yüzlerine vurulmaması ve yüzlerinin damgalanmaması konusunda da insanları uyarıyordu²¹.

Diğer yandan Hz. Peygamber değil insanları, hayvanları bile lanetlemeyi yasak etmişti.²² Çünkü bir canlıya lanet ona bir hakaret ve tahkirdi. Bu durum onun dünyasında olmaması gereken bir davranış ve muamele olarak görülüyordu.

Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I- II, terc., Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980, I, 547- 548; Köksal, M. Âsım, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, I- XII, Şamil Yayınevi, İstanbul 1981, IV, 120- 128; Muhammed Rıza, *Muhammed*, Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, Beyrut 1988. s. 272; Sarıcık, Murat, *Hz. Muhammed’in Çağrısı- Medine Dönemi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2009, s. 153- 154.

¹⁹ Vakıdi, Muhammed b. Ömer, *El-Meğâzi*, I-III, London, 1966, I, 398; Mansur Ali, V, 19; Lings, Martin, *Hz. Peygamber’in Hayatı*, Terc. Nazife Şişman, İstanbul 1996, s. 349; Şener, a.g.m., *DİA*, XVII, 93.

²⁰ İbn-i Hişam, II, 98; Diyarbekri, Muhammed b. Hüseyin, *Tarîhu’l-Hamîs*, I-II, Beyrut, ty. I, 327; Sarıcık, Murat, “Kültürümüzde Kuş Yuvasına ve Yavrusuna Dokunmama Konusunda Birkaç Örnek”, *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Isparta 2001, s.19.

²¹ Şener, a.g.m., *DİA*, XVII, 93.

²² Ebu Davud, III, nr. 2561.

Ayrıca Rasulullah hayvanları birbiriyle dövüştürmek için birbirlerine karşı tahrik ve kızıştırmayı da nehyetmişti.²³

Rasulullah'ın hayvanlara şefkat ve merhametini iyi bilen sahabîler de; onun yönelimini kendilerine örnek aldılar. Mesela hilafeti yıllarında (634-644) Hz. Ömer, devesine gücü üstünde yük vuran birini cezalandırdığı gibi,²⁴ bir gün semerin vurmasından dolayı sırtı yağır ve yara olmuş bir devenin yarasına şefkatle elini sürmüş ve “*senin başına gelen şeyden de sorguya çekilmekten korkarım*” diyerek; devletin ve onun temsilcisinin bu tür şeyleri önlemeleri gerektiğine işaret etmişti.²⁵

Bütün bu örnek açıklamalar üzerinde düşünülüp söylenenler analizi bir yaklaşımla değerlendirilirse açıkça görülecektir ki, Hz. Peygamber İslam'ın çizdiği sınırlar içinde açıkça hayvanlara merhametten yanaydı ve onlara merhametli davranmayı, işkence etmemeyi, bakımlarında itinalı olmayı emir ve tavsiye ediyordu. Görüldüğü gibi o hayvanların yüzünü dağlamayı yasaklamış, onları Allah'ın mahlûkları ve ayetleri olarak görmüş, onlara merhametli davranışta Allah'a nispetlerini hatırlatmış, yerdekilere merhametin Allah'ın merhametine sebep olacağı mesajını vermiş, hayvanları güçleri üzerinde çalışmaya zorlama ve aç bırakma konusunda ashabını uyarmış, dilsiz olmalarına dikkat çekerek ihtiyaçların karşılama konusunda ihmal edilmemelerini istemiş, bu konularda tarihten de örneklemeler ve ilginç olaylar anlatarak insanları hayvanlara merhamet konusunda şuurlandırmaya çalışmıştı.

Mesela, Hz. Ayşe Validemiz onun hiçbir insana, köleye ve hayvana vurmadığını, insanlara merhameti bir yana, onun hayvanları asla dövmediğini aktarır ki, bu örnek davranışı da hayvanlara merhamet ve haklarına saygı açısından önemlidir. Hatta o hayvanların tahkir edilmemesini ve bu anlamda lanetlenmemelerini de istemiştir. Onun Mekke fethine giderken yol üstündeki yavrulu bir anne köpeğin ve yavrularının incinmemesi için, başlarına onları rahatsız edebilecek durumları engellemesi açısından bir asker bırakması da canlılara merhamet konusunda dikkat çeker ve kaynaklarda yer alır.

Diğer yandan tarih içinde İslam Hukuku Rasulullah'ın uygulamalarını esas alarak, hayvanlara merhamet ve onların hakları konularında muhtesipleri görevli saydı. Muhtesipler şefkat ve merhamet açısından olumsuz durumlarda hayvan haklarının çiğnenmemesi için müdahalede bulunurlardı. Hayvanlara gerektiğinden çok yük vurma, onların beslenmesi ve diğer gerekli konularda, kusuru görülenleri ikaz ederlerdi. Mesela hayvanlarına gerektiği gibi bakmayan

²³ A.g.e., III, 26, nr. 2526.

²⁴ Osmanlı tarihinde de benzer örneklere rastlanır.

²⁵ Şener, a.g.m., DİA, XVII, 93.

ve beslemeyen kimseler ikaz edilir: Hayvanını satmaya veya eti yenen bir hayvansa kesmeye zorlanırdı. Sahibi belli olmayan hayvanlara gelince onlara bakmakla yükümlü olan devletti.²⁶

2. Hayvanlara Merhamet Açısından Yasaklanan Cahiliye Âdetleri

Yukarıda söz ettiğimiz konular bir yana, Rasulullah (s.a.v.) hayvanlara işkence, eziyet, acı verme ve uygunsuz hayatına son verme ve kesme konularında bazı cahiliye uygulama ve âdetlerini de ortadan kaldırmıştı.²⁷ Şimdi bunlardan bazılarına göz atalım:

2.1. Fera' Âdeti:

Yukarıda temas ettiğimiz konular bir yana, Hz. Peygamber hayvanlara şefkat ve merhamet bağlamında diğer bazı cahiliye geleneklerini de yasaklamıştı. Cahiliye döneminde devenin veya koyunun ilk yavrusu putlara kurban ediliyor ve buna fera' deniyordu.²⁸ Fer' dal demektir. Yavru annesine nispetle bir dal gibi tahayyül edildiğinden bu tür kurbanlara fera'adı verilirdi. İlk yavru bir puta kurban edilince, kanı putun başına akıtılır, sonra yavru kurbanın eti yenir ve derisi bir ağaç üzerine atılırdı.

Yavrunun putlara kurban edilmesi, "teberrük=bereketlenme" gayesine matuftu. Ayrıca develeri olan bir adam, "develerim şu kadar sayıya ulaşınca, onlardan ilk yavruyu kurban edeceğim" diyerek de putlar için "Fera' Kurbanı" kesebilirdi. Yeni doğmuş yavru kurban edileceğinde süslenir, giydirilir ve putlar için kesilirdi.²⁹

Rasulullah'a Medine dönemi yıllarında cahiliye dönemindeki Fera' Kurbanı sorulduğunda o; yeni doğan yavrunun bu durumda kesilmesini onaylamamış, ancak Allah rızası ve hayır kastıyla kurban kesilebileceğini de açıklamıştı.³⁰ Ayrıca o, "Lâ fera'a ve lâ 'atîratefi'l-İslâm= İslam'da fera' ve 'atîre yoktur." Diyerek de duruma açıklık getirmişti.³¹ Cahiliyede Recep ayında

²⁶ Şener, a.g.m., DİA, XVII, 93.

²⁷ Bkz. Sarıcık, Murat, *Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002, s. 259-260, 262-267, 208, 269-270, 292,302.

²⁸ Buhari, VI, 218, akîka, 3.

²⁹ Mansur Ali, III, 108- 109; Ateş, Ali Osman, *Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 218; Alüsi, Muhammed Şükri, *Bülûğu'l-Erab*, I-III, Beyrut ty., III, 40; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 259.

³⁰ İbn-i Mâce, II, 1057, Zebâih, 2; Mansur Ali, III, 109; Ateş, s. 219.

³¹ 'Atîre Recep ayında putlar için kesilen kurbandır. Buhari, VI, 218, Akîka, 3- 4; İbn-i Mâce, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, I- II, el- Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ty., II, 1058, Zebâih, 2; Ebu Dvud, III, 105. Nr. 2831; Mansur Ali, III, 108.

putlar için kesilen kurbanlara da ‘Atîre deniyordu. İslam’da bu tür kurban da yasaklanmıştı.

2.2. ‘Akr ve Mu‘âkara

Bir Cahiliye dönemi âdeti olan ‘Akr da hayvanlara işkence ve şiddet içeren bir âdet ve davranıştı. Cahiliye döneminde ölü kabre defnedildikten sonra bir hayvan boğazlanır veya kabir başında arka ayak sinirleri kesilerek bir deve akredilirdi. ‘Akrın neden ve nasıl yapıldığı kaynaklarda şöyle açıklanır: Akr yapanlar: “Biz Onu (ölüyü) yaptığına karşılık ödüllendiriyoruz, çünkü o yaşarken deve ‘akreder ve bunu misafirlere yedirirdi. Biz de kabri yanında ‘akr yapıyoruz (devenin arka ayaklarının sinirlerini kesiyoruz). Böylece ondan yırtıcı hayvanlar ve kuşlar yesin, o öldükten sonra da yaşarken yedirmiş olduğu gibi yedirmiş olsun.” Derlerdi.³²

‘Akr, kelime olarak “yaralamak, deveyi boyun kökünden kesmek veya bacak sinirlerini kesmek” manalarına gelir.³³ Rasulullah “Lâ ‘akrafi’l-islâm=İslam’da ‘akr yoktur”³⁴ diyerek bu acımasız ve hayvanlara işkence ve şiddet geleneğine son vermiştir. Çünkü kabir başında arka ayaklarının sinirleri kesilen deve, acı ve işkence çekerek, çaresiz kabir başında olduğu yere yıkılır, acı çekerek ölümünü bekler ve kuşlar ve yırtıcıların yemesi için yaralı halde kabrin başında terk edilirdi. İslam’da keserken bile hayvanı incitmek ve ona işkence anlamına gelecek şeyler yapmak yasaktır.³⁵

Zaman zaman cömertlikle ile övünmek içinde ‘akr yapıldığı olurdu. Cahiliyenin meşhur şairlerinde olan Tarafe (564?)³⁶ misafirleri için nasıl deve ‘akrettiğini bir şiirinde şöyle anlatır:

“(Akr yaparak misafirlerime yedirmek istediğim devenin) incik ve diz kemikleri yere devrilince, (babam) ‘yaptığın işi gördün mü?’ diye acındı.”

O olayın sonrasını da şöyle anlatır:

“(‘Akr yapılan devenin karnından çıkan yavrusunu; cariyeler ateşli küldü kızartıyorlardı; hem bize ince ince kesilmiş ve terbiyelenmiş hörgüç etini yağlı taraflarından getiriyorlardı.”

³² San’âni, Muhammed b. İsmail, *Sübülü’s-Selâm*, I-IV, Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabi, Beyrut, 1960, III, 118; Sarıçık, *Cahiliye Kültürü*, s. 293. Savaşçılar, savaşırken kahramanlıklarını göstermek ve düşman karşısında metanet ve cesaretlerini ispat etmek için de atlarını ‘akr edebiliyorlardı. Bkz. Ebu Davud, III, 29, nr. 2573.

³³ Luis Ma’lûf, *el-Müncid*, Dâru’l-Meşrık, Beyrut ty., s. 519.

³⁴ Ebu Dâvud, III, 216, nr. 3222.

³⁵ Bilmen, Ö. Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Ravza Yayınları, İstanbul 2004, s. 425.

³⁶ Mahmud Esad, *İslam Tarihi*, Divan Yayınları, İstanbul 1983, s. 204, 219; İşler, Emrullah, “Tarafe”, *DİA*, XXXX, İstanbul 2011, s. 14.

Onun şiirine konu ettiği ve kendisiyle övündüğü olay şöyle başlamıştı: Şair Tarafe, geceleyin arkadaşlarıyla şarap içerken, onlara cömertliğini göstermek istemiş ve yalın kılıç deve ağılına girerek, doğumu yaklaşmış, memeleri sütle dolmuş bir hamile deveyi ‘akretmişti.³⁷

Görüldüğü gibi cahiliye insanları, arkadaşlarına cömertliklerini göstermek için de ‘akr yapıyorlardı. Tarafe de cömertliğini göstermek için, doğumu yaklaşmış hamile deveyi acımadan ‘akretmiş ve içinden çıkan yavruyu da kesip arkadaşlarına ikram etmişti.

Kabir Başında ‘Akr: Cahiliye döneminde ölünün kabre nasıl konulduğunu, bunun ayrıntılarını incelikleriyle bilemiyoruz. Şu kadar var ki, ölü yıkanıp kefenlenmekte, bir topluluk tarafından tabutla kabrine götürülmekteydi. Bilindiği üzere, Enes b. Malik’ten Müsned ve Ebu Davud’un Sünen’inde geçen bir hadiste Peygamber Efendimiz: “*Lâ ‘akra fi’l-İslâm: İslâm’da akr yoktur*” buyurmuştu.³⁸ Akr, hayvanı yaralamak, deveyi boyun kökünden nahr, kılıçla bacak sinirlerini kesmek gibi manalara gelir.³⁹ Daha önce geçtiği gibi Araplarda mu‘âkara (cömertlik yarışı için karşılıklı deve kesmek veya arka bacaklarının sinirlerini kesmek) âdeti de vardı. Rasulullah *mu‘âkarayı* yasakladığı gibi, cahiliye uygulaması olan ‘akrıda yasaklamıştı.

Akr, ölü kabre konulduktan sonra yapılıyordu. Cahiliyede kabrin yanında bir sığır yahut koyun⁴⁰ kesilir yahut ölmüş ve kabre konulmuş cömert kimsenin kabri başında arka ayaklarının sinirleri kesilerek bir deve ‘akredilirdi. Kabir başında koyun, inek⁴¹ veya keçi kesildiği de rivayet edilir.⁴² ‘Akr yapanlar bunu neden yaptıklarını da kayıtlara geçtiği şekilde şöyle açıklıyorlardı:

“Biz onu yaptığına (dünyadaki cömertliğine) karşılık ödüllendiriyoruz, çünkü o yaşarken deve ‘akreder ve bunu misafirlere yedirirdi. Biz de kabri yayında ‘akr yapıyoruz (deve boğazlıyor yahut arka ayaklarının sinirlerini kesiyoruz. Böylece ondan yırtıcı hayvanlar ve kuşlar yesin, o öldükten sonra da, yaşarken yedirirdiği gibi yedirmiş olsun.”⁴³

³⁷ Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 266.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, III, 197; San’âni, II, 118.

³⁹ Luis Ma’lûf, s. 519.

⁴⁰ Bunların erkeği de dişisi de olabilir.

⁴¹ Ebu Dâvud, III, 216, nr. 3222.

⁴² Bkz. Ebu Dâvud, Süleyman b.Eş‘as, *Sünen*, I- IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982, III, 550-551; cenaiz, 75.

⁴³ San’âni, II, 118; Cârîm, Muhammed Nu‘man, *Edyânu’l-‘Arab*, Mısır 1923, s. 105; Çelik, Ali, *Halk İnançları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 127. İslam Ansiklopedisinin “Cenaze” maddesinde daha önceki kültürlerin cenaze merasimlerinden söz edilse de Cahiliyede kabir başında ‘akr yapıldığından söz edilmemektedir. Bkz. Şener, Mehmet, “Cenaze”, *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 355- 357.

Görüldüğü gibi kabir başında ‘akr yapma, dünyada yaptığı cömertlikler karşılığında ölüyü ödüllendirme olarak idrak edilmekteydi. Bu deveyi boğazlamak veya arka ayaklarının sinirlerini kesip acımasızca onu ölüme terk etmektir. Dikkat edilirse, bu deve etinden insanlar yemiyor, devenin eti kurda kuşa bırakılıyordu. Böylece ölen kimsenin sağlığında ‘akr yaptığı gibi öldükten sonra da ‘akr yapmış olduğu düşünülür ve buna inanılmaktaydı. Bazıları bu konuda şu görüşü dillendirilmektedir. Cömert kişinin *binek olarak kullandığı hayvan*, kabri yanında ‘akredilir, bu yüzden ölen cömert kimse, kıyamet günü binekli olarak haşir edilecek, yani devesine binerek haşir meydanına gelecektir.⁴⁴ Eğer kabri yanında ‘akr yapılmazsa, yaya olarak haşir edilecektir. Bu öldükten sonra dirilmeye inananlar için söz konusudur. ‘Akr, haram kılınmış bir cahiliye işidir.⁴⁵ Rasûlullah “*İslâm’da ‘akr yoktur*” buyurmakla bu manasız âdeti yasaklamıştı. Dikkat edilirse burada:

- 1) İlahlara kurban sunmak gibi, ölen birisi için kurban söz konusudur.
- 2) Akr, cömert insanlar için ve onu mükâfatlandırmak adına yapılır.
- 3) Kabir başında kurban kesme, İsaf, Naile, Sa’d ve diğer putlara kurban kesmeyi hatırlatır.
- 4) Sığır, koyun yahut deve cinsinden bir hayvan ‘akredilebilmektedir.
- 5) ‘Akredilen ve acımasızca yaralanan hayvan, kabir başında bırakılmakta, ondan yırtıcı kuşların ve hayvanların yemesi arzulanmaktadır.
- 6) ‘Akr, cömert olan ölüyü mükâfatlandırmak gibi düşünülmektedir.
- 7) ‘Akr âdetinin, öncelikle “*beliyye ve mu’âkara*” âdetleri ve uygulamalarıyla ilişkisi vardır.

Bütün bu özellikleri düşünülürse; benzerlerinin yasaklanması gibi, bir merhametsizlik olarak görülen ‘akrın yasaklanması da akla yatmaktadır.

Cahiliyede hayvanlara merhametsizlik olarak kendini gösteren “*Mu’âkara Âdeti*” de vardı. Buna göre iki kişi, birer rakip olarak cömertlik yarışına girer, cömertlik yarışı adına ellerine kılıçlarını alarak kedilerine ait develerin bacak sinirlerini kesmeye başlarlar ve bacak sinirleri kesilen develer, bu acımasız uygulamadan dolayı tahmin edileceği üzere ayakta duramayıp yere yıkılırdı. Bu yarışta elbette kim daha çok deve ‘akr ederse o birinci o olurdu.

⁴⁴ Cahiliye döneminde genelde insanlarda bir ahiret inancı ve yeniden diriliş olmamakla birlikte, bazıları öldükten sonra dirilmeye inanmaktaydı. Beliyye ve ‘akr uygulamaları da buna işaret etmektedir. Ayrıca bkz. Câsiye, 45/24; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I- IX, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, VI, 4322; Heyet, *Mecma’ut- Tefâsîr*, V, 467; Toprak, Süleyman, “Haşir”, *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 416- 417; Yavuz, Y. Şevki, “Ba’s”, *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 202- 204; Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 107- 108; Sarıcık, *Cahiliye*, s. 139- 143.

⁴⁵ San’âni, II, 118. Sarıcık, “Hz. Peygamber’in Canlılara Şefkât ve Merhameti”, s. 203- 208.

Yarış cûd ve seha yarışıydı. Yarışçının biri elindeki kılıçla bir deve ‘akr edince diğeri de buna karşılık bir deve ‘akreder, bu karşılıklı ‘akrlar yarışçılardan birinin işe son vermesine kadar sürerdi. işe son veren elbette cömertlik yarışını kaybetmiş oluyordu. Mu‘âkaraya “*Mu‘âkaratü’l-A‘râb*” adı da verilebilmekteydi.⁴⁶ Sahabe âlimlerinden İbn-i Abbas bu konuda şöyle der:

“*Rasulullah sallallahu aleyhi ve selem mu‘âkaratü’l-a‘râbtannehyetti.*”⁴⁷

Rasulullah bunu yasaklamıştı. Çünkü bu yarış riya, süm’a, fahr ve mufahara için yapılıyordu. Bunda Allah rızası kastı yoktu, bu açıdan İslam âlimleri tarafından Allah’tan başkası için kesilen kurbanı benzetilmektedir ve nehiy de bu yüzdendir.⁴⁸

Cahiliye döneminde yapılan eylem ve hareketlerdeki illet, dünyada şeref kazanma ve bunu kendinden sonra geleceklere miras olarak bırakma önemliydi. İnsanlar halk indinde şeref kazanmak için cömertlik yapardı ve bunun bir yolu da mu‘âkara, yani karşılıklı deve ‘akretme yoluyla cömertlik yarışını yapmaktı. İslam ‘akrı ve karşılıklı yapılan mu‘âkarayı yasaklamakla birlikte, mu‘âkaranın eski dönemin bir devamı olarak İslam’dan sonra, hatta Hz. Ali döneminde bile yapıldığına dair bilgilere sahibiz. Hz. Ali döneminde (656-661), yani hicretten otuz dört sene sonra, bir gün başkent Kûfe’de Biri Rebah kabilesinden şair İbn-i Vail’le, yine ünlü Arap şairi Farazdak’ın babası, cömertlik yarışına, yani mu‘âkara yapmaya sözleşmişler, develer gündüz Kûfe dışındaki akarsuya gelince, her ikisi de kendilerine ait develerin yüzer tanesini ‘akra/sinirlemeye söz vermişlerdi.

Develer su içmeye gelince ellerine kılıçlarını alan bu iki cömertlik yarışçısı, onları ‘akra giriştiler, yani ayaktaki develerinin arka bacaklarının diz kapağı sinirlerini karşılıklı kesmeye, böylece develeri acımasızca yaralayıp yıkmaya koyuldular. Daha önceden mu‘âkara yapılacağını duyan halktan bir topluluk, zaten olaya şahit olmak için burada toplanmıştı. İslam’ın hayvanlara merhamet emriyle uyuşmayan bu acımasız cahiliye cömertlik yarışından haberdar olan Halife Hz. Ali de, beyaz katırı üzerinde oraya gelip olaya şahit olan halkı şöyle uyarmıştı:

“*Yâ eyyuhe’n-nâsu! Lâ te’kulû min luhûmihâ, fe innehâ ühille bihâ liğayrillâh: Ey insanlar! Develerin etlerinden yemeyiniz, şüphesiz onlar Allah’tan başkası için (riya, şöhret ve cömertliği gösterme) niyetiyle kesilmişlerdir.*”⁴⁹

⁴⁶ Bkz. Ebu Davud, III, 101, Edâhi, nr. 2820.

⁴⁷ A.g.e., III, 101.

⁴⁸ A.g.e., III, 101.

⁴⁹ Alûsi, III, 30; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 267.

Olaya bakılırsa, Rasulullah'ın yasakladığı cömertlik yarışı mu'âkara, hâlâ Rasulullah'ın Medine'ye hicretinden otuz dört yıl sonra bile, o günler İslam Devleti başkentinde yaşayan Kûfeliler içinde uygulanabiliyordu. Hz. Ali, Mu'âkaranın Allah için yapılan bir iş ve eylem değil, riya ve cömertliği göstermek için yapılmasından dolayı; 'akredilen hayvanların etlerinin yenemeyeceğini ilan etmekteydi. Çünkü İslam'a göre, Allah için, yani Allah adına ve Allah namına kesilmeyen hayvanın eti yenemezdi. Ayrıca Rasulullah hayvanlara bir merhametsizlik olan mu'âkarayı yasaklamıştı. Sahabe âlimlerinden İbn-i Abbas da Rasulullah'ın bedevilerin mu'âkarasını yasakladığını nakletmişti.⁵⁰

Sinirlerini keserek hayvanları acımasızca ölüme götürme ve terk etme; ayrıca hayvanlara şefkat ve merhametle bağdaşmayan bir tutumdur. Bu merhametsizlik, bir başka ifade ile hayvana eziyet, işkence ve İslam anlayışına göre hayvan haklarına da bir saldırıdır. İslamiyet hayvanlara işkence, şiddet ve eziyet ihtiva eden davranışları yasaklıyordu.

Allah eti yenen hayvanları usulüne göre kesmeyi helal kılarken bile, hayvana en az acı verecek tarzda bunun gerçekleşmesini emrediyordu. Bunun için kesme aleti iyice bilenmeli, hayvan bağlandıktan sonra kesim yerine sürüklenip götürülmemeli, Onlara kesim sırasında bile yumuşak muamele edilmeliydi. Ayrıca İslam'a göre yabancı hayvanların bile hayat şartlarını kötüleştirecek durumlardan kaçınmak gerekiyordu.⁵¹

2.3. Ceb Âdeti ve Şeytan Yarması

Ceb Âdeti: Cahiliye döneminde özellikle Medine'de, insanların hayvanlara işkence ve merhametsizlik olarak görülen bir başka âdetini de görmekteyiz. Mesela Medineliler hayvanların cinsiyeti mevzubahis olmaksızın, canlı halde iken develerin senam denilen hörgüçlerini yarıyorlar, içindeki yağlı kısımdan kesip aldıkları yağ parçasını pişirip yiyorlardı. Bu uygulama deve canlı olduğu halde yapılan bir ameliyeydi.

Aynı şekilde onlar, diri olduğu halde koyunların kuyruğunu yarararak da ondan bir parça kesip alıyorlar ve bunu yiyebiliyorlardı. Canlı hayvana reva görülen bu merhametsiz ve şefkatsiz muamelede canlılara acı veriyordu. İnsanların faydalanması için yaratılan hayvanlar böylece yaralandığı gibi, bu merhametsiz uygulama onlara bir merhametsizlikti. Bu âdete "ceb" denmekteydi. Rasulullah (s.a.v.) Medine'ye hicret ettiğinde Medineliler hâlâ bu cahiliye âdetini

⁵⁰ İbn-i Kesîr, İsmail b. Dımâr, *Tefsiru'l-Kurâni'l-'Azim*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, II, 8; Ateş, s. 215; San'âni, IV.79 vd. Zehebi, Osman b. Kaymaz, *Kitâbu'l-Kebâir*, Beyrut, ty, s. 240; Sarcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 267.

⁵¹ Mansur Ali, III, 94-96; Debbâğoğlu, Ahmet- Kara, İsmail, *Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali*, Dergâh yayınları, İstanbul 1970, s. 204-206.

hayvanlara uygulamaktaydılar. O günleri yaşayan Ebu Vakid el-Leysi bu uygulamayı anlatırken şunlar söyler:

*“Onlar, develerin hörgüçlerini cebbederken ve koyanların kuyruklarını (derisini yarıp) keserken Rasulullah (s.a.v.) Medine’ye gelmiş (hicret etmiş) ve şöyle demişti: ‘hayvanlardan sağken kesilenler meyledir.’ (ölmüş hayvan eti sayılır ve yenmez).”*⁵²

Bir diğer rivayete göre Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştu:

*“Âhir zamanda develerin hörgücünü cebbedecek, koyunların kuyruklarını (cebbederek) kesecek bir kavim olacaktır. Dikkat ediniz, diriden kesilecek şey meyyittir (meyte hükmündedir ve yenmez).”*⁵³

Rasulullah (s.a.v.) hayvanlara bir acımasızlık örneği olan uygulamaya bütün bu açıklamalarıyla son vermişti. İslam’da meyte (ölü hayvan eti) yemek yasaktı ve âhircamanda insanların cahiliyeden olup kendisine rücu edecekleri bir âdetti ve yasaktı. Hz. Peygamber ceb âdetinden açıkça söz etmeden de, canlı hayvana “müsle ve nühbe” yapılmasını yasaklayarak dolayısıyla ceb âdetinin yasaklığını vurgulamıştır. Sahabeden Adiy b. Sabit, bu konuda şöyle der.

*“Ben Abdullah b. Yezid’in Nebi sallallahu aleyhi vesellemden şöyle dediğini duydum ki, ‘ennehûnehâ ‘ani’n- nühbetive’l- müsleti =o nühbe ve müsleyinehyetti.”*⁵⁴

Ayrıca, hadis kitaplarında aynı konu ile ilgili olarak “Rasulullah nühbâ ve müsleyi nehyetti” açıklamalarına da rastlamaktayız.⁵⁵ Hz. Peygamber yine müsleden ve canlıya müsle yapmaktan nehyederken, “e’affü’n-nâsikuletenehlü’l- îmâni = bir eylemde öldürme bakımından insanların en affî ehl-i imandır” buyurmuştu.⁵⁶

Nühbe veya nühbâ canlıdan bir parçayı veya uzvu koparıp alma; müsle de kesici bir aletle canlının bir tarafını, kesip onun vücudundan ayırmadır. Elbette bu uygulamalar canlılara veya bir işkence, tazip anlamına gelmekte ve onlara merhametle bağdaşmamaktadır. Rasulullah bir gün Medine’de bir adamı kulağından tutarak koyununu sürüklediğini görünce, “da’ üzünehâ= bırak kulağını” diye kulağın kopabileceğini düşünerek sahibini uyarılmış, koyunu

⁵² Mansur Ali, III, 96; Köksal, I, 159. Bu konuda ayrıca bkz. İbn-i Mâce, II, 1072, Sayd, 8.

⁵³ İbn-i Mâce, II, 1073, sayd, 8.

⁵⁴ Buhari, VI, 228, Zebâih, 25. Sarıcık, “Hz. Peygamber’in Canlılara Şefkât ve Merhameti”, 208- 210; Bilmen, s. 471- 473.

⁵⁵ Buhari, III, 107, Mezalim, 30.

⁵⁶ Ebu Davud, III, 53, nr. 2666. Ayrıca bkz. a.g.e., III, 53, nr. 2667.

götürecekse ense kökünden tutarak götürmesini istemiştir.⁵⁷ Sanki burada o bir yandan koyuna eziyet etmemesini isterken, diğer yandan da koyundan bir parçanın kopmasından endişe etmiş ve bundan nehyetmiş gibidir. Cahiliye insanları değil hayvanlara, bazen savaşta öldürülen insanların cesetlerine de müslle yapabilmekteydi. Uhud savaşından sonra bazı şehitlerin cesedine müslle yapılmıştı. Bunlardan biri de Rasulullah'ın amcası Hz. Hamza'ydı.⁵⁸ Bir başka olayda da öldürülen bir Müslüman'ın kafatasından içki içildiğini bilmekteyiz.⁵⁹

Hz. Peygamber canlı hayvanın başına bir sopa veya taşla vurarak onları öldürüp yemeyi de yasaklamıştı.⁶⁰ Sopyayla öldürüp yenen hayvana “*vekiz*” veya “*mevkûze*” deniyordu.⁶¹

Şeytan Yarması: Cahiliye devrinde, İslam'ın sonradan “*Şeytan Yarması*” dediği acımasız uygulamaya da hayvanlara tazip ve işkence etmemek hikmetiyle son verildi.⁶² Cahiliye insanı hayvan eti yemek istediğinde, farklı bir kesim tarzı da uygulayabiliyordu. Buna göre eti yenmek istenen hayvan kesilmek için hazır edilir, hayvanın yalnız boyun derisi kesilir, nefes borusu, yemek borusu ve iki şah damarı kesilmeksizin öylece ölüme terk edilirdi.

Böylece hayvanın acı çekerek ölmesi beklenir ve hayvan son nefesini verdikten sonra yüzülerek eti yenirdi. Bu uygulanmada hedef, aslında hayvanın vücudundaki kanını heder etmemektir. Böylece kanın dışarı akması önlenmiş oluyordu. Çünkü onlar hayvanların kanını “*sıcağı sıcağına, bekleterek yahut kan sucuğu*” yaparak yedikleri gibi, kanı bu şekilde, yani et içinde tutarak da yiyorlardı. Rasulullah bu tür kesimi de yasakladı. Çünkü bu, bir yandan hayvana merhametsizlik, eziyet ve işkence olurken, diğer yandan kesimle tezkiye (temizlenme) olayı gerçekleşmiyordu. Hadis kitaplarından Ebu Davud, naklettiği bir hadiste konuyu şöyle dile getirmektedir:

“*Peygamber (s.a.v.) kesildiği halde yalnız boğaz derisi kesilen, şahdamarları kesilmeyen; sonra da bu durumda ölüncüye dek bekletilen şeytan yarmasından nehyetti.*”⁶³

⁵⁷ İbn-i Mâce, II, 1059, Zebâih, 3; Bilmen, s. 434.

⁵⁸ Vakidi, I, 286.290, 354, 356.

⁵⁹ A.g.e., I, 356.

⁶⁰ Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 269.

⁶¹ Mansur Ali, III, 104; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 271; Bilmen, s. 433.

⁶² Mansur Ali, III, 104; Bilmen, s. 428.

⁶³ Zebidi, Ahmed b. Abdullatif, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi*, I- XIV, Tercüme ve Şerh, Kâmil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985- 1986, XII, 9.

Şeytan yarması âdetinin cahiliyedeki kan yeme geleneği ile de ilgisi vardır. Cahiliye insanları farklı şekillerde kan yiyorlardı. Bu genelde dört şekilde yapılıyor:

1) Hayvanları kesince; taze kanı kaba alıyorlar ve henüz ılıkliğini kaybetmeden kan kaplarla içiyorlardı.

2) Yolculuk sırasında veya bir başka zaman onlardan biri aç kalınca; kemikten veya benzerlerinden yapılmış keskin bir şey bulur, bunla bineğinin veya herhangi bir hayvanın derisini yarar, bir damarı kesip ondan akıtığı kanı bir kaba doldurup içerdi.⁶⁴

3) Ayrıca onlar, kıtlık yıllarında yahut fakirlik durumunda; devetüyünü bir taş üzerinde döverler, bunu kanla karıştırıp ateşte kızartarak yerlerdi. Buna ‘ilhiz denirdi. Ayrıca fakirler çoğu zaman; kara böcek, haşerat, akrep ve çekirge ile geçinirdi.⁶⁵

4) Kanı yemenin bir başka tarzı da; *kan sucuğu yapmakla* oluyordu. Cahiliye döneminde devenin bir yerini yarıp damarından alınan kan, bir kapta toplanırdı. Bundan “*Becce*” denen⁶⁶ bir sucuk yapılır, kıtlık zamanında yenirdi. Rasullullah (s.a.v.) sadaka/zekât vermeyi teşvik ettiği bir hadis-i şeriflerinde bunu dile getirmiş: “*Sadakalarınızı veriniz; zira Allah sizi secce ve becce’den*⁶⁷ *kurtardı*” buyurmuştu.⁶⁸

Kan yeme ile ilgili birtakım olayların da tarih kitaplarına geçtiğini bilmekteyiz. Mesela beni Behra heyeti Medine’ye geldiğinde Ebu Mâbed onları misafir etmiş, onlara güzel yemekler yedirmişti. Onlar bunun üzerine “...*Bize sizin ülkenizde yemeğin ancak, kan pıhtısı (donmuş kan) ve benzeri azıcık sabah kahvaltılarında ibaret olduğu anlatılmıştı...*”⁶⁹ diye Medinelilerin kan yediklerinden haberdar olduklarını dile getirmişlerdi. Hendek Savaşı sırasında da bir münasebetle ‘ilhizden söz edilmişti.⁷⁰ Şunu da belirtelim ki, kan yemenin haramlığı Kur’ân-ı Kerim’in dört ayetinde de açıkça belirtilmiş ve hükme bağlanmıştır.⁷¹

⁶⁴ *Mâide*, 5/3; İbn-i Kesir, İsmail b. Dımar, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, II, 7.

⁶⁵ Buhari, VI, 223- 224, Zebâih, 13; Vakidi, II, 478; Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, I- V, terc., Zeki Meğamiz, İstanbul 1327, V, 148.

⁶⁶ Hz. Peygamber’in sözleri şöyleydi: “*Innellâhe kaderâ hekûmullâhumine’l- beccetive’s - secce*” Becce, şakketmek, ayırmak, okla yaralamak gibi manalara gelir. Ayrıca, alınan kan veya kan alınan damar manasına da gelir. bkz. Feyruzâbâdi, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu’l-Muhît*, Müessesetü’r- Risale, Mektebetü’l-Tahkîki’t- Tûrâs, Beyrut 1966, s. 230

⁶⁷ *a.g.e.*, s. 230.

⁶⁸ İbnü’l- Kelbi, Hişam b. Muhammed, *Kitâbu’l-Asnâm*, Kâhire, ty., s. 3, 25; Ateş, s. 471.

⁶⁹ Köksal, IX, 402.

⁷⁰ ‘Ilhiz kelimesi, ayın, lam he ve ze harfleriyle yazılır. Vakidi, II, 479.

⁷¹ Bkz. *Bakara*, 2/173; *Maide*, 5/3; *Nahl*, 16/115; *Enâm*, 6/145.

2.4. Musâbara (Sabru'l- Behâim)

Hız Peygamber hayvanların ve insanların atışla öldürülmek için bağlanıp hedef haline getirilmesini (musâbara) de yasaklamış, cahiliye devrindeki bu âdeti men etmişti.⁷² Çünkü canlılara merhamet esastı. Gerektiğinde hayvanları keserken bile kendilerine en az acı verecek şekilde kesilmelerine dikkat edilmesini istiyordu. Çünkü Allah böyle bir durumda ihsanla emretmişti.⁷³ Bar veya sabır; üzüntü, sıkıntı, bela ve musibetlere karşı direnme, metanet gösterme, sükûneti muhafaza, mihnetlere göğüs germe gibi manalara gelir.⁷⁴

Tasabbur veya bir başka deyişle musâbara yapılan canlı veya insan da, sıkıntı ve can tehlikesine karşı göğüs germesinden veya sabır ve metanet göstermesi hayal edildiğinden, bu tür öldürmeye musâbara, sabr veya tasabbur denilmiş olmalıdır.

Bir gün sahabeden İbn-i Ömer Medine'de, Yahya b. Said'i ziyarete gelmişti. Orada onun çocuklarından birinin bağlı haldeki tavuğa, onu vurmak için taş atmağa başladığını gördü ve bunun üzerine bağlı haldeki tavuğa doğru gidip onun bağına çözdü. Sonra çocukla tavuğu ev sahibine getirip ona şöyle dedi:

*"Çocuğunuzu, bu kanatlı hayvanı musâbara yapmaktan (öldürmek üzere bir yerde sabit tutmaktan) men ediniz. Çünkü ben Nebi sallallahu aleyhi ve selemî, öldürmek için hayvana veya hayvandan başkasına (insana) musâbara yapmayı nehyederken duydum."*⁷⁵

Hatta Rasulullah'ın bir canlıyı bağlayıp, atışa hedef olarak koyup ona ok atışı yapanları lanetlediği de zikredilir.⁷⁶

Sahabeden Said b. Cübeyr, konumuzla ilgili olarak Medine'de yaşadığı bir hatırasından da şöyle söz eder:

"Ben (bir gün Medine'de) İbn-i Ömer'in yanında bulunuyordum. Derken (bizimle birlikte olan)topluluk bir gence veya kendisine bağlayarak atış yaptıkları bir tavuğa uğradılar. Ama İbn-i Ömer'i görünce tavuğun yanından dağıldılar. (durumu gören) İbn-i Ömer şöyle dedi: 'bunu (tavuğu bağlayarak hedef ittihaz etmeyi) kim yaptı? Mutlaka Nebi sallallahu aleyhi ve sellem bunu (canlıları böyle hedef) yapanları lanetledi.'" ⁷⁷

⁷² Musâbara, "Sabru'l-Behâim" olarak da anılır. Bkz. İbn-i Mâce, II, 1063, Zebâih, 10.

⁷³ İbn-i Mâce, II, 1058, Zebâih, 3; Mansur Ali, III, 105.

⁷⁴ Çağırıcı, Mustafa, "Sabır", *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 337, 338. Not: *DİA*'da musâbara maddesi bulunmamaktadır.

⁷⁵ Buhari, VI, 227, Zebâih, 25; Mansur Ali, III, 106.

⁷⁶ Buhari, VI, 227, Zebâih, 25.

⁷⁷ A.g.e., VI, 228, Zebâih, 25.

Hişam b. Zeyd de aynı konuda Medine’de yaşadığı bir olaydan şöyle söz etmekteydi.

“Ben bir gün Enes’le (Enes b. Malik) Hakem b. Eyyûbun üzerine girmiştım. Derken o (Enes) bir tavuğu (bağlayarak) hedef dikip ona atış yapan (taşlayan) çocukları veya gençleri görünce Enes şöyle dedi: ‘Nebi sallallahu aleyhi ve selem (canlı) hayvanların hedef yapılmasını yasakladı.’”⁷⁸

Musâbaranın yasaklığı konusunda Hz. Peygamber’den şöyle açıklamalar da nakledilir:

“Nehâ Rasulullâhi ‘an sabrı’l- behâimi= Rasulullah musâbaradan nehyetti.”

“Lâ tettehizûşey’enfi’r-rûhuğaradan= kendisinde ruh olan şeyi (bir canlıyı) hedef ittihaz etmeyiniz.”

Cabir b. Abdullah da Rasulullah’ın bu konudaki tavrını şöyle dile getirmişti:

“Nehârasûlullâhi en yukteleşey’ünmine’d- devâbbisabran = Rasulullah sallallahu aleyhi ve selem canlılardan bir şeyin sarban (musâbara ile) öldürülmesini nehyetti.”⁷⁹

Bir savaşta esir alınan birinin musâbara yapılarak okla Müslüman askerler tarafından öldürüldüğünü duyan Ebu Eyyub el-Ensari, musâbara yaparak (esirleri) katletmekten nehyetmiş ve *“nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, (elimizdeki) bir tavuk olsaydı, onu da musabara yapmazdım”* demişti. Bunun üzerine esirin musâbara ile öldürülmesini emreden Halid b. Velid’in oğlu Abdurrahman yaptığına pişman olarak dört esiri azat etmişti.⁸⁰

Görülüyor ki, Müslümanlar Medine’ye hicret ettikten sonra da, eskiden kalma bir âdet olarak hâlâ Medine’de veya savaşlarda canlıları yahut esirleri atışa hedef etme olayları görülebilmekteydi. Nehyedilen durumu gören ve musâbaranın yasak olduğunu bilen büyükler; bunun Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını belirterek insanları, gençleri ve çocukları bundan men ettikleri gibi, bu konuda kendilerini de ikaz etmekteydiler.

Ama bildiğimiz kadarıyla acımasız âdet ve uygulamaları İslam dönemine de sarkan cahiliye insanı; değil hayvanları, insanları da bir hedef olarak bir direğe bağlayıp ona ok ve mızrak atışı yapabiliyorlardı. Hicretin dördüncü yılında meydana gelen Reci Vakasından sonra Zeyd b. Desinne esir alınmış ve Mekke’ye

⁷⁸ A.g.e., VI, 228, Zebâih, 25.

⁷⁹ Bkz. İbn-i Mâce, II, 1063- 1064, Zebâih, 10.

⁸⁰ Ebu Davud, III, 60- 61, nr. 2687.

yakın Tenim mevkiinde Kureyşliler tarafından bir direğe bağlanıp, kendisine musâbara yapılmış; hedef yerine bağlanıp bir müşrik topluluk tarafından ok ve mızrak atışlarıyla şehit edilmişti.⁸¹

2.5. Belyye Uygulaması

Hayvanlara şefkat ve merhamet konusunda dikkatimizi çeken bir başka cahiliye âdeti belyyeyi de hatırlamak gerekir. Cahiliye devrinde haşire inanan bir ölü yıkanıp kefenlenip mezara konulduğunda ve gömüldüğünde, onun genelde dişi binek devesi kabri başına getirilir, devenin başı bir bezle yahut havudu altına konan keçeyle iyice sarılırdı. Sonra devenin başı iki ön ayağı arasından, devenin sağ veya solundan yahut yukarı doğru kasılarak kuyruğuna bir iple sıkıca bağlanır⁸² ve böylece kabrin başında aç ve susuz ölüme terk edilirdi. Bu şekilde kendine merhametsizce işkence ve şiddet uygulanan çaresiz deve, kendisine su ve yiyecek verilmeksizin günlerce orada ölümünü beklerdi.

Bazı kaynaklara göre, kabir başında ölen deve orada yakılır yahut ölünce kabir yanında açılan çukura gömülür, bazen de öldükten sonra derisi yüzülerek deriye ot doldurulup orada bırakılırdı. Bir diğer uygulamaya göre, kabir başında bağlanan devenin semeri ortasından delinerek başına geçirilir ve gerdanlık şeklinde başa geçirilen semerle deve ölümünü beklerdi.⁸³ Boyna geçirilen gerdanlığa da “*veliyye*” denmekteydi.⁸⁴

Belyye kelimesi, Arapça “*beliye*” fiilinden türetilen bir isimdir. Belye, “*eskimek, yıpranmak, kokmak*” gibi manalara gelir. Türkçemizdeki ‘*bela ve iptila*’ kelimeleri de aynı kökten türetilmişlerdir. Çünkü ibtila ve belalar da insanı yıpratır ve eskitir. Cahiliye konulu kaynak eserlerde ve Cahiliye şiirlerinde de belye âdetinden iyi bulunarak övgüyle söz edilmektedir.⁸⁵ Çünkü cahiliye anlayışına göre bu, ölenin şerefine şeref ekleyen, ölü için iyilik sayılan bir uygulamadır. İslam bir merhametsizlik, işkence hayvana şiddet anlamına gelen belyye âdetini de ortadan kaldırmıştır.

Günümüzde İslam dünyasında görülmesi de; dünyanın farklı yerlerinde hayvanlara eziyet ve işkence anlamına gelen ve cahiliye uygulamalarını hatırlatan, hatta onlardan daha acımasız bazı âdet ve vahşet uygulamalarına rastlanmaktadır. Mesela Çin’de canlı oldukları halde ve pişirilmeksizin bazı hayvanları yemek eskiden beri devam edegelen bir âdet ve gelenektir. Canlı yılan,

⁸¹ İbn-i Hişam, III, 163- 165; Vakidi, I, 362; Sarıcık, *Çağrı- Medine Dönemi*, s. 135.

⁸² Mahmud Esad, s. 336- 337. Belyyenin, dişi deve, kısarak veya bir başka binek hayvanı ile savaşılar ve eşraf kabirlerine yapıldığı da kaynaklarda geçer. Bkz. Hell, C. “Belyye”, *İA*, II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961, s. 491.

⁸³ Bkz. Cârım, s. 106- 107.

⁸⁴ Mahmud Esad, s. 336- 337.

⁸⁵ Bkz. Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 302-304.

kurtçuk, ahtopot, canlı fare ve kurbağa, canlı karides ve balık gibi yaratıklar; canlı oldukları halde bazı lokantalarda müşterilere sunulabilmektedir. Bunlar içinde en dikkati çeken canlı maymun beyni yenilmesidir. Maymun beyni kafatasından çıkarılıp çiğ olarak tabakta müşteriye servis edildiği gibi, henüz maymun yaşarken, özel masasında da müşterilerin yemesi için onlara servis edilmektedir. Bazı internet sitelerinde bu uygulamanın bilgisine rastlamak mümkün olduğu gibi, bunu bizzat görüp şahit olanlar ve videosunu çekip internet ortamında yayınlayanlar da vardır. Bu konudan internet ortamında iki binden fazla yerde siz edilir.⁸⁶

Bu duruma şahit olan biri internet ortamında bu uygulama ile ilgili şahit olduklarını şöyle anlatır: “(Canlı maymun beyni) Sanghay’da sadece zenginlerin yediği bir yemektir... Canlı maymunu elleri ayakları bağlı bir şekilde getirip önünüze servis ederler. Pahalı bir yemektir. Ve sadece durumu iyi olan kesim (bunu) yiyebilmektedir.”⁸⁷ Bir başka bilgiyle göre, canlı maymun beyni yemek şöyle anlatılır:

“Bu Çin’de geleneksel bir yemektir. Bu yemek için kullanılan özel yuvarlak bir masa vardır. Altında kelepçeleri, tam ortasında büyükçe bir deliği bulunur bu masanın. Müşterilerin kafeslerin önüne giderek seçtikleri maymun masaya getirilir ve kolları ile bacakları masanın altına kelepçelenir. Masanın ortasındaki deliğin üzerinden maymunun kafası alın hizasına kadar çıkarılır ve çenesinden masanın altına sabitlenir. “Maymunun) ağzı kapatılmaz, sesinin duyulması yemeğin lezzetini artırır. Masa hazırlandıktan sonra garson sadece bir satır ve 4 adet pipetle gelir. İşi bilen garson, satırla keserek maymunun tam tepesinde kapak şeklinde bir delik açar. Masadaki 4 kafadar, açılan bu delikten pipetlerini sokarak çığlıklar atmakta olan maymunun beynini emer. Sofradakiler doyduğunda, maymunun halen ölmemiş”tir.⁸⁸

Hayvanları canlı canlı yemek, canlıyken onlardan parça koparmak onlara büyük acı çektirmek ve işkence etmektir. Cahiliye döneminde insanlar, el-ceb, müsle ve nühbe âdetleri gereği olarak, hayvandan diri iken derisini yararak kuyruğundan veya bir başka yerinden bir parça kesip bunu yiyebiliyorlardı. Canlı hayvandan parça kesip almak İslam döneminde yasaklanmıştı. Yine hayvanların bağlanıp canlı hedef edilerek ok ve mızrakla yaralanıp, işkence ve eziyetle öldürülmeleri yasaklandı. Kabir başında veya cömertlik yarışı için bir deve veya hayvanın arka bacak sinirleri kesilip acı çekerek ölüme terk edilmesi de, hayvanlara merhamet açısından olumsuz görülerek yasaklanmıştı.

⁸⁶ Bkz. <https://www.itusozluk.com>; akıllı.tv; blogspot.com; (24.10.2014).

⁸⁷ Bkz. <http://www.uludagsozluk.com>; (23. 10 2014).

⁸⁸ <https://www.itusozluk.com>; (24.10.2014). Ayrıca bkz. <http://www.notdenizi.com>; (24.10.2014).

Eti yenmek istenen hayvanın yalnız boyun derisi kesilerek acı içinde ölümü beklemesi de yasaklandı. Ayrıca, canlı hayvanın derisi yarıp damarı bulunarak kanının içilmesi de yasak sayıldı. Bütün bu yasaklamalar ışığında canlı hayvan maymun beyni yeme ve benzerleri düşünülürse, çağımızda yapılanların da; İslam dünyası için geride kalmış cahiliye âdetlerini hatırlattığı görülür ve İslam bu tür işkenceleri yasaklar.

Horoz ve deve dövüşleriyle boğa güreşleri, hayvanlara zulüm olduğu için günahtır.⁸⁹ Boğa güreşlerinde insanlar da ölebilmektedir. Şiddet ihtiva eden boks ve benzeri sporlarla insanları dövüştürmek de İslam açısından tasvip edilemez ve günahtır. Sirklerde tehlikeli gösteriler, cambazlıklar yapılıyor ve sirke gidenler bu gösterileri seyrediyorsa, bu durum onların bunu tasvip etmesimanasına gelir ve günahı seyretmek de günah olacaktır. Mesela tehlikeli bir gösteri yapan cambaz ipten düşüp ölürse, seyircileri günaha sokmuş olur. Çünkü yaptığı izlenmese, cambaz, tehlikeli gösteriler yapmayacak ve ipten düşüp ölmeyecekti. Bütün ölenler ve öldürülenler eceli geldiği için ölseler de, öldüren veya ölümüne sebep olan İslam hukukuna göre cezalandırılır.⁹⁰ Günaha sebep olmak ve ona razı gelmek günah işlemek gibidir ve bu açıdan günah işlenen ortamlardan sakınılması gerekir.⁹¹

Burada hayvanlara merhamet açısından Karagül/Karakul cinsi kuzuların hemen doğumdan sonra, birkaç günlükken kesilmesi veya anne boğazlanarak kürkü için kuzuların karından çıkarılıp boğazlanan kuzularından da söz yetmek gerekir. Karakul denen koyun cinsi, daha çok Afganistan, İran ve Rusya'da yetişir. Bu koyun ırkı adını Buhara Şehri yakınlarındaki Karakul şehri veya Türkistan'ın Buhara bölgesindeki Karakul gölü civarında yetiştirilmesinden alır. Rusya'da yetiştirme amacı daha çok kuzularından elde edilen 'astragan' adlı kürküdür.

Kuzular önemli bir gelir kaynağı olan kürkleri için doğumdan hemen sonra veya birkaç gün içinde kesilir. Kuzu büyüdükçe renginin cazibesi ve parlaklığı gider, tüylerin kıvrıkcık bukleleri kaybolur. Posttan elde edilen kürk; parlak, kıvrıkcık ve siyah renklidir. Kürklerin kahverengi, bej, hatta beyaz olanları da vardır. Karagül cinsi 1929 yılında Rusya'dan ülkemize de getirildi. Astragan, dünya piyasasındaki en eski ve en çok aranan kürk çeşididir. Astraganın dünya piyasasında yüksek para değeri ve büyük bir pazarı vardır.

Bazen de anne Karakullar gebeliklerinin son on beş veya otuzuncu günleri içinde girdiklerinde, kapalı soğuk odalara getirilip kesilirler ve hemen karınları

⁸⁹ Gümüş, M. Sıddık, *Se'âdet-i Ebediyye*, Hakikat Kitabevi, İstanbul 1985, s. 67.

⁹⁰ <http://www.Dinimizislam.com>; (25.10. 2014).

⁹¹ Gümüş, s. 62, 169, 237, 239, 350 876, 552, 921.

yarılarak yavruları rahimlerden alınır ve derileri yüzülür. Böylece derilerinden pek değerli astraganlar imal edilir. Her yıl astragan kürkleri için aşağı yukarı dört milyon Karagül kuzusu kesilmekte veya anne karnından alınmaktadır. Aynı gaye için her yıl çiftliklerde yetiştirilen vizonlar kesilmekte ve çok sayıda fok da avlanmaktadır.⁹²

İslam'da anasından yeni doğan kuzunun hemen veya birkaç gün sonra kesilemeyeceğine dair ayet ve hadislerde haram ve helal diye açık bir hüküm yoktur. Boğazlanan bir hayvanın karnından ölü olarak çıkan bir yavrunun eti bir hukuk bilgini olan İmam-ı Azam'a göre yenmez. Annesinin usulüne uygun boğazlanması ve bu yüzden etinin yenecek olması, yavrusu için kifayet etmez. Yani bir canlının boğazlanmasıyla iki canlı boğazlanmış olmaz. Fakat annesinin karnından çıkan yavru canlı ise, boğazlanarak yenilebilir.⁹³ Bu görüşte, annesinin karnından canlı çıkan kuzunun kesilip yenilebileceği ifade ediliyorsa, İmam Azam'a göre, yeni doğan bir kuzunun kesilip yenilebileceği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan, İmameyn'e göre boğazlanan hayvanın karnından ölü olarak çıkan kuzunun azaları teşekkül etmişse, anasını boğazlamakla onun eti de yenir. Çünkü karnındaki yavrusu onun bir cüzü/parçası hükmindedir.⁹⁴ Şu halde bu hukuk otoritelerinin görüşlerine göre, anne karnından çıkan yavru ölü çıkmışsa veya azaları teşekkül etmiş olmak kaydıyla kesilerek eti yenilebileceğine göre, buradan hareketle normal olarak anasından doğan ve doğum üzerine veya birkaç gün ya da daha sonra bir kuzu (veya eti yenen hayvan yavrusu) kesilebilir ve eti yenir. Eimme-i Selâse'nin kavli de İmameyn'in kavli gibidir.⁹⁵

Alınan kurbanlık kurban edilmeden önce yavrularsa, bir görüşe göre yavrusu da onunla birlikte kesilir. Annesine yapılan şey ona da yapılır. Eğer kesilmez de kurban günleri geçmiş olursa, kesilmeksizin yavru tasadduk edilir. Eğer zayı olur, ya da sahibi onu kurban günleri dışında kesmiş ve yemiş olursa, kıymetini sadaka olarak verir.⁹⁶ Görüldüğü üzere buradaki bilgiler de, kurbanlığının yavrusunun annesi gibi kurban günlerinde veya daha sonra kesilebileceğini göstermektedir.

Medine'de bir gün, İçlerinde Katade'ninde olduğu bir grup insan Medine'de on yıl Rasulullah'a hizmet eden Enes b.Malik'in yanında

⁹² Bkz. <http://www.charollais.net>; (25.10.2014); <http://www.xresimleri.com>; (27.10.2014); <http://www.nasibimce.com>; (27.10.2014) <http://www.offroadcuuz.com>; (27.10.2014).

⁹³ Eteri yenen ve yenmeyen Hayvanlar konusu. Bkz. Bilmen, s. 432; Aynı konu için bkz. Yavuz, A. Fikri, *İslam İlmihali*, Çile Yayınları, İstanbul 1989, s. 499.

⁹⁴ Yavuz, A. Fikri, *İslam İlmihali*, s. 499.

⁹⁵ <http://hulasatulkuranvehulasatulislam.blogspot.com.tr>; (26.10. 2014).

⁹⁶ İbn-i Âbidin, Muhammed Emin, *Hâşiyetü'lbn-i Âbidin*, I- VIII, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, VI, 322.

oturuyorlardı. Enes'in yanında onun ekmekçisi, yani yufka ekmek yapan kişi de vardı. Derken, konuşma sırasında Enes (r.a.) şöyle dedi:

“Mâekele'n- nebiyyusallallâhu 'aleyhi ve seleme hubzenmurakkakan ve lâ şâtenmesmûtatenhattâlekiyallâhe= Nebi sallallâhu aleyhi ve selem, Allah'a kavuşuncaya kadar murakkak/yufka ekmek ve mesmût koyun yemedi.”⁹⁷

Burada konunun anlaşılması bakımından anahtar kelime; mim, sin, tı ve te ile yazılan 'mesmût' kelimesidir. Mesmût; kesilen hayvan yüzüldükten sonra, derisi sıcak suya atılan ve böylece tüyleri derisinden ayrılan hayvan demektir. Bu uygulama körpe küçük hayvanların derisine yapılmaktaydı.⁹⁸ Buradan hareketle, Medine'de körpe yavruların kesilip yendiği uygulamasıyla karşılaşmaktayız. Fakat, araştırdığımız kadarıyla, “*es- sağiratü't- tariyye*” , yani körpe yavru sözünün kaç günlük, kaç haftalık veya kaç aylık yavruları anlattığını kesin bilmiyoruz. Bir de bu olayı “Rasulullah yemediyse biz de yemeyelim, demek körpe kuzu kesmeyi onaylamadı” şeklinde anlamak kanaatimizce doğru değildir. Çünkü körpe yavruları kesip yememek hakkında bildiğimiz kadarıyla Rasulullah'ın açık bir talimatı ve nehyi yoktur.

Bu olay, başka benzer örneklerinde olduğu gibi,⁹⁹ Hz. Peygamber'in kıt kanaat yaşadığı, tereffühe uzak durduğu ve kanaatkâr bir hayat sürdüğü şeklinde anlaşılabilir. Burada sözü edilen ince/yufka ekmek de, hâlis buğday unundan yapılmış yufka ekmektir. Rasulullah haram olmadığı halde fakirlik, kanaat gibi sebeplerle ölüncüye kadar onu da yememiştir.¹⁰⁰Bu açıdan derilerinden astragan yapılan karakul/karagül cinsi kuzuların doğumdan hemen sonra veya birkaç gün içinde kesilmesinin haramlığına hükmetmek kolay değildir. Fakat, kuzuların birkaç günlükken kesilmesi şefkat ve merhamet açısından insanın hiss-i zahirine uygun gelmemektedir.

Şu kadar var ki, eti yenen hayvanların kesilmesi, bazı İslami hükümlere göre insanların organlarının kesilebilmesinin emredilmesi, oruç emriyle insanların belli müddet aç ve susuz kalması, suçluların yerine göre idamı, cihad emriyle savaşta insanların ölümüne sebep olunması ve benzeri meseleler; İslam'da merhametin Allah'ın emirlerine göre şekillendiğini ve farklı durumlara

⁹⁷ Buhari, VI, 199, At'ime, 8.

⁹⁸ A.g.e., VI, 199.

⁹⁹ Bkz. a.g.e., VI, 198- 199; Rasulullah'ın keler yememesi, a.g.e., VI, 200; dayanarak yememesi; a.g.e., VI, 201; Rasulullah'ın yediği un için onun zamanında elek kullanılmaması ve arpa ekmeği yemesi; a.g.e., VI, 204; Hz. Peygamber'in üç gün ev halkı ve kendisinin karnının doymaması; a.g.e., VI, 196, 205.

¹⁰⁰ <http://buharihadis.blogspot.com.tr;> (26.10. 2014).

göre farklı ve hassas olduğunu göstermektedir. Ceb ve benzer cahiliye âdetler konusunda dile getirildiği gibi, İslam canlı hayvandan parça koparmayı yasaklamış olmakla beraber, araştırdığımız kadarıyla eti yenen hayvanların veya yavruların kesiminde belli bir zamanın geçmesini şart koşmamaktadır.

Sonuç

Fera‘, ceb, ‘akr, mu‘âkara, musâbara ve nühbe âdetleri ve canlılara merhametle ilgili diğer açıklamalarda görülüyor ki, İslam insanlara ve hayvanlara merhametsizlik, işkence, eziyet, şiddet ve hayvan haklarını çiğneme anlamına gelen İslam öncesi dönemdeki acımasız âdet ve uygulamaları toptan ortadan kaldırma yoluna gitmişti. Bu durum günümüzde hayvanlara, canlılara veya bundan ötesi insanlara şiddet uygulama konularını da yakından ilgilendirmektedir. İnsan haklarını koruma, hayvanlara şefkat ve merhamet konularında günümüzün dertlerine de ilaç olacak niteliktedir. İnsan olsun hayvan olsun, canlılara merhamet konusunda asırlar öncesinden günümüze önemli mesajlar vermekte ve olumlu yönlendirmelere kapı aralamaktadır.

KAYNAKÇA

- AHMED REFİK**, *Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı (1495- 1591)*, İstanbul 1988.
- AKGÜNDÜZ**, Ahmet, *Osmanlı Kânunnâmeleri*, IX, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1996.
- ALTINTAŞ**, Hayrani, “Dehriyye”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 107- 108.
- ATEŞ**, Ali Osman, *Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- ALÛSÎ**, Muhammed Şükri, *Bülûğu’l-Erab*, I-III, Beyrut ty.
- ASKALÂNÎ**, Ali b. Hacer, *Fethu’l- Bâri*, I- XV, Beyrut 1993
- BAYRAKDAR**, Mehmet, *İslam ve Ekoloji*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1997.
- BİRİŞİK**, Abdulhamit, “Rahmet”, *DİA*, XXXIV, İstanbul2007, s. 419.
- BUHARÎ**, Muhammed b. İsmail, *Sahihu’l- Buhari*, I- VIII, el-Meketebtü’l-İslâmiyye, İstanbul ty.
- CÂRİM**, Muhammed Nu‘man, *Edyânu’l- ‘Arab*, Mısır 1923.
- CORCİ ZEYDAN**, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*, I- V, terc., Zeki Meğamiz, İstanbul 1327.
- ÇAĞRICI**, Mustafa, “Eza”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 35- 36.
- ÇAĞRICI**, Mustafa, “Sabır”, *DİA*, XXXV, İstanbul 2008, s. 337- 339.
- ÇELİK**, Ali, *Halk İnançları*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- DEBBAĞOĞLU**, Ahmet- KARA, İsmail, *Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1970.
- DEMİRCİ**, Kürşat, “Hayvan” *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 81-85.

- DİYARBEKRİ**, Muhammet b. Hüseyin, *Târîhu'l-Hamîs*, I-II, Beyrut ty.
- EBU DÂVUD**, Süleyman b.Eş'as, *Sünen*, I- IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- FEYRUZÂBÂDÎ**, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Müessesetü'r- Risale, Mektebetü'Tahkîki't-Türâs, Beyrut 1966.
- HASAN İBRAHİM HASAN**, *İslam Tarihi*, I- VI, terc., İsmail Yiğit ve arkadaşları, Kayıhan Yayınları, İstanbul 19985.
- HELL**, C. "Beliyye", *İA*, II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961, s. 491.
- HEYET**, *Mecma'ut- Tefâsîr*, I- VI, İstanbul 1317.
- İBN-İ HACER EL- HEYTEMİ**, *ez- Zevâcir 'An İktirâfi'l- Kebâir*, (*İslam'da Helaller ve Haramlar*), I- II, terc., Ahmet Serdaroglu- Lütfi Şentürk, İstanbul 1986.
- İBN-İ ÂBİDİN**, Muhammed Emin, *Hâşiyetü'lbn-i Âbidîn*, I- VIII, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- İBN-İ HİŞAM**, Abdümelik b. Hişam, *Sîretü'n- Nebi*, I-IV, Beyrut 1981.
- İBN-İ KESİR**, İsmail b. Dimâr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, I-IV, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.
- İBN-İ MÂCE**, Muhammed b. Yezid, *Sünen*, I- II, el- Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul ty.
- İBNÜ'L- KELBÎ**, Hişam b. Muhammed, *Kitâbu'l-Asnâm*, Kâhirety.
- İŞLER**, Emrullah, "Tarafe", *DİA*, XXXX, İstanbul 2011, s. 14.
- KÖKSAL**, M. Âsım, *Hz. Muhammed ve İslamiyet*, I- XII, Şamil Yayınevi, İstanbul 1981.
- LINGS**, Martin, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, Terc., Nazife Şişman, İstanbul 1996.
- LUIS MA'LÛF**, *el-Müncid*, Beyrut ty.
- MANSUR ALİ NASİF**, *et- Tâcu'l- Câmi'uli'l- Usûl*, I- V, Mektebetü Pamuk, İstanbul 1961.
- MÂVERDÎ**, Ali b. Muhammed, *el- Ahkâmu's- Sultâniye*, Mısır 1966.
- MUHAMMED HAMİDULLAH**, *İslam Peygamberi*, I- II, terc., Salih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980.
- MUHAMMED RIZA**, *Muhammed*, Dâru'l- Kütübi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988.
- SAN'ÂNÎ**, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm*, I-IV, Dâru'lhyâi't-Türâsi'l- 'Arabi, Beyrut 1960.
- SARICIK**, Murat, "III. Murad Devrinde Hayvan Haklarıyla İlgili Bir Ferman", *SDÜ. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, Isparta 1999, s. 69- 78.
- SARICIK**, Murat, "Hz. Peygamber'in Canlılara Şefkât ve Merhameti", *Tebliğler*, SDÜ, İlâhiyat Fakültesi, III. Kutlu Doğum Sempozyumu, 20 Nisan, 2000, s. 195- 214.
- SARICIK**, Murat, "Kültürümüzde Kuş Yuvasına ve Yavrusuna Dokunmama Konusunda Birkaç Örnek", *SDU İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Isparta 2001, s.17- 34.

- SARICIK**, Murat, *Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- SARICIK**, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yayınları, İstanbul 2011.
- SARICIK**, Murat, *Hz. Muhammed'in Çağrısı- Medine Dönemi*, Nesil yayınları, İstanbul 2009
- ŞENER**, Mehmet, "Hayvan", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 93- 94.
- ŞENER**, Mehmet, "Cenaze", *DİA*, VIII, İstanbul 1993, s. 355- 357.
- TOPALOĞLU**, Bekir, "Rahman", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 214- 217.
- TOPALOĞLU**, Bekir, "Raûf", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, s. 468.
- TOPRAK**, Süleyman, "Haşır", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s.416- 417.
- VAKİDİ**, Muhammed b. Ömer, *El-Meğâzi*, I-III, London, 1966.
- YAVUZ**, A. Fikri, *İslam İlmihali*, Çile Yayınları, İstanbul 1989, s. 499.
- YAVUZ**, Y. Şevki, "Ba's", *DİA*, V, İstanbul 1992, s. 98- 100.
- YAZIR**, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I- IX, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- ZEBİDİ**, Ahmed b. Abdullatif, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi*, I- XIV, Tercüme ve Şerh: Kâmil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1985- 1986,
- ZEHEBİ**, Osman b.Kaymaz, *Kitâbu'lKebâir*, Beyrut, ty.
- İnternet Kaynakları:
<http://buharihadis.blogspot.com.tr>.
<http://www.blogspot.com>.
<http://www.uludagsozluk.com>.
<https://www.itusozluk.com>.
<http://www.notdenizi.com>.
<http://www.Dinimizislam.com>.
<http://www.charollais.net>.
<http://www.xresimleri.com>.
<http://www.nasibimce.com>; <http://www.offroadcuyuz.com>.
<http://hulasatulkuranvehulasatulislam.blogspot.com.tr>.
<https://www.itusozluk.com>; akilli.tv.

AHMET HAMDİ AKSEKİ’NİN AHLÂK FELSEFESİNDE ERDEM- MUTLULUK İLİŞKİSİ*

Nejdet DURAK**

Öz

Akseki'nin İslâm Dini ve Ahlâk Dersleri adlı eserleri başta olmak üzere yazdığı pek çok eserinde ahlâk konusuna özel bir yer vermiş ve ahlâk felsefesi, İslâm ahlâkının esasları, erdemler ve erdemsizlikler, Peygamber ahlâkı, ahlâkın kaynağının mahiyeti, din-ahlâk ilişkisi, mutluluk gibi konular ve kavramlar ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ahmet Hamdi Akseki klasik İslam felsefesini ve filozoflarını yakından tanıyan bir düşünürdür. Batıda ortaya çıkmış filozofları ve felsefî ahlâk görüşlerini yakından tanımakta; bunları İslam ahlâk felsefesi ile karşılaştırmakta ve eleştirmektedir.

Düşünürümüze göre insan bir ahlâk varlığıdır ve ahlâk, insan olmanın temel vasfıdır. İnsan bu yönüyle kendisini kuşatan maddi ilişkilerin ötesinde iyi ve kötüyü ayırt edecek idrak seviyesine sahiptir. Ayrıca temyiz gücü ile bütün hareket ve davranışlarına hâkim olan bir ahlâk kanununu yansıtır. Akseki ahlâkî ilkelere temel dayanağının din olduğunu belirtir. Her dinin, temel ve esas hükümlerinden birisi, ahlâkî kaideleri teşkil etmesidir. Ahlâk dinden meydana gelmiştir. Onun bu konudaki temel yaklaşımı İslam ahlâkının dinî veçhesini vurgulamaktır. Akseki insanların gerçek manada mutluluğu ancak ahlâkî ilkelere, erdemlere uygun bir hayat sürdürmekle kazanacağını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Hamdi Akseki, Mutluluk, Erdem, Ahlâk, Ahlâk Felsefesi

RELATIONSHIP BETWEEN VIRTUE AND HAPPINESS IN THE MORAL PHILOSOPHY OF AHMET HAMDİ AKSEKİ

Abstract

Ahmet Hamdi Akseki has given a special place on the subject of ethics in his many works including the works of “Islamic Religion” and “Moral Lessons”.

* Bu çalışma, 8-9 Kasım 2013 tarihinde Antalya’da düzenlenen “Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu”nda sunulan bildiri metninin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Isparta, nejdetdurak@sdu.edu.tr

In these works, the subjects such as moral philosophy and ethics, Islamic principles of morality, virtue and virtueless, religion and morality, moral of the Prophet, religion and moral relations, happiness and similar concepts and issues are discussed in detail. Ahmet Hamdi Akseki is a thinker who knows very closely the classic philosophy of Islam and Muslim philosophers very well. He also has the knowledge of Western philosophers, schools of philosophy, and morality views of the philosophers in the West. He is an important moral thinker who can compare with the moral values of Islam with those of Western views.

According to our thinker, human beings are morally created beings and morality is the prime necessity for being human beings. As the owner of the human mind, human beings can distinguish the differences between good and evil, and he can show the moral laws of human action and behavior. Akseki refers that the main source of the moral principles is the religion. Every religion has its own code of ethics. According to this approach, morality comes from religion. His understanding of the basic moral values and origin of morality is that of the religion of Islam. He argues that human beings can real happiness just by enjoy people only by following moral principles and maintaining a life of suitable to virtues.

Keywords: Ahmet Hamdi Akseki, Happiness, Virtue, Moral, Ethics

Giriş

Ahmet Hamdi Akseki klasik anlamda bir filozof olmamakla birlikte felsefeyi iyi bilen, ilim ve hikmet sahibi bir düşünürdür. Kendi döneminin şartları içerisinde iyi bir felsefe eğitimi görmüş, döneminin bütün belli başlı felsefe ekollerini tanımıştır.¹ Ahmet Hamdi Akseki 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığının ilk kitabı olarak yayınlanan *Ahlâk Dersleri* kitabında mensubu olduğu kültür ile yoğrulmuş bir zihnin ahlâkı nasıl ele alıp, değerlendirdiğinin somut bir örneğini sunmaktadır. Bu bakış açısı Osmanlı son dönemi içerisinde yetişmiş bir Cumhuriyet aydını kuşağının geniş düşünce ufkunu, felsefî düşünce ile dinî düşünce arasında kurulan münasebeti; kendi kültürel geleneklerinden kopmadan gerçekleştirilen bütüncül epistemolojik tutumu yansıtmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım daha sonraki dönemlerde maalesef sağlanamamıştır. Aksine kültür alanında; birleşme, sentez, birliktelik yerine ayrışma ortaya çıkmıştır.²

Akseki, *Ahlâk Dersleri* ve *İslam Dini* gibi eserlerinde, başta Gazâlî (öl. 1111) ve İbn Sînâ (öl. 1037) olmak üzere İslam düşünürlerinin görüşlerine yer

¹ Hüseyin Aydın, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Felsefe İlgisinin Boyutları", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyum Kitabı*, Yayına Hazırlayanlar Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss.17-19, s. 18.

² Mehmet S. Aydın, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesi", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyum Kitabı*, Yayına Hazırlayanlar Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss. 21-30, s. 22.

verirken, bunun yanı sıra, Batı dünyasından Immanuel Kant (1724-1804), Arthur Schopenhauer (öl. 1860), Herbert Spencer (1820-1903), Friedrich Schelling (öl. 1854), Jean Jacques Rousseau (1712-1778), Max Müller (1823-1900), Voltaire (öl. 1778) vb. ünlü düşünürlerin eserlerine de başvurmuştur. Bunlardan bir kısmını takdir edip, “şu sözleri ne kadar mühim”³ ifadesiyle alıntılar yaparken, bir kısmını da, mesela Batı Aydınlanma düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olan ve Osmanlı dünyasında pozitivism hareketini derinden etkileyen deist düşünür Voltaire için “garazkâr sapkınlık”⁴ ifadesine yer vermektedir. Üstelik bu değerlendirmeler sadece Ahlâk Dersleri’nde değil, İslam Dini’nde de yer almaktadır. Bu olgu; bugün en çok ihtiyaç duyduğumuz, Doğu ve Batı hikmetini taklitten uzak bir değerlendirmesini yapabilen bir zihnin göstergesidir.

Akseki'nin ahlâk felsefesi konusundaki görüşleri ağırlıklı olarak Ahlâk Dersleri kitabında yer almaktadır. İlk baskısı 1924 yılında yapılan Ahlâk Dersleri, *Mekteb-i Bahriye-i Şâhâne* öğrencilerine yönelik hazırlanan bir ders kitabıdır. Her konunun sonunda, ele alınan konuların bir özetine yer verilmiştir. Ahlâk ilminin ve felsefesinin en kapsamlı eserlerinden biri olan bu kitap, Ahmet Hamdi Akseki'nin de en derli toplu çalışmalarından biridir.⁵ Ali Arslan Aydın tarafından sadeleştirilerek Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı adıyla yeniden yayınlanmıştır.

A- A.H. Akseki'nin Ahlâk Anlayışı

Ahlâk, insanın fitratındaki erdemsizliklerden (reziletlerden) kurtulması, iyilik ve erdemlerle kemale erdirilmesi ve böylelikle insanlar arasındaki ilişkilerin barış içinde sürmesi için ilahi inayet ve deneyimlere dayalı olarak oluşturulmuş insanların ve vicdanların çoğunluğunun değerini kabul ettiği düşünsel ve duyuşsal huylar, davranışlar, eylemler ve bunların gerçekleşmesine yönelik normlar ve ilkelerdir.⁶ İslam Ahlâkının ilk ana kaynağı ve temeli Kur'an ve Sünnettir. Kur'an-ı kerim, bütün dini hükümlerin dayandığı bir kaynak olduğu gibi ahlâki hüküm ve kanunlarında çıkarıldığı bir kaynak durumundadır. “...bu ahlâk, başka hiçbir sistemde olmayan, sertlik içinde yumuşaklığı, istikrar içinde terakkiyi, vahdet içinde çeşitliliği bir araya getirmiştir. Kur'an, hem nazari ahlâka ait temel ilkeleri ortaya koymuş, hem de o zamana kadar hiçbir sistemin başaramadığı bir genişlik içinde ameli ahlâka ait bütün kuralları göstermiş ve en sağlam nazari ahlâk ilkelerini ortaya koymuştur.”⁷ “İslam etiğinin ya da İslam ahlâk felsefesinin içeriği ise Kur'an ve Sünnetle birlikte Platon ve Aristoteles gibi antikçağ ahlâk

³ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Nur Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1979, s. 8.

⁴ Akseki, *a.g.e.*, s. 10.

⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri*, Öğüd Matbaası, Ankara 1340-1342.

⁶ Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011, s. 13.

⁷ Hüsamettin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*, Konya 1996, s. 19.

filozoflarının eserlerinin etkilerini de taşır.”⁸ Dolayısıyla İslam ahlak felsefesinin oluşumunda bu zengin birikimin büyük etkisi bulunmaktadır.

Akseki, ahlâk ilmini insanın mutluluğu gerçek mahiyetini öğrendiği bir vazife ilmi olarak tanımlamaktadır. Bu ilim insanın iyi ve kötü, erdem ve erdemsizlik gibi alışkanlık ve eylemlerini incelemektedir. Ahlâk ilmi'nin konusunu: “*Fertlerin âdet ve muamelenin; hak ve vazife, iyilik ve kötülük, fazilet ve rezîlet fikirleri ile münasebetlerini incelemek*” oluşturmaktadır.⁹

Akseki'nin bütün eserlerinde öne çıkardığı temel yaklaşım İslam dininin bir ahlâk dini olmasıdır. Din ve ahlâk arasında çok sıkı bir bağ kuran Akseki, akîde ve imanın kuvvetli olduğu zaman ahlâki erdemlerin gelişip yerleşeceğini, kalplerde imanın gevşediği dönemlerde ise erdemsizliklerin öne çıkacağını belirtmektedir.¹⁰ Akseki'ye göre “...*insan hayatını tanzim eden muamelelerin usul ve kanunlarını insanlara ilk defa öğreten din olduğu gibi, ahlâki kanunları ve İnsanı vecibeleri öğreten de yine dindir. İnsanlık bunları İlâhi vahiy ile öğrenmiştir.*”¹¹ Bu bağlamda Akseki, ahlâkın haz, fayda, duygu ile vazife esasları üzerine temellendirilemeyeceğini, bu esaslar ile temellendirilen ahlâk görüşlerinin de insanlık için sağlam bir dayanak olamayacağını belirtir.¹²

Düşünürümüz, dini temeli olmayan ahlâki kuralların insanlar üzerinde yaptırım gücünün olamayacağını ifade eder. Dinden ayrı medenî bir ahlâk fikrine karşı çıkan Akseki'ye göre, İslâm dini bir ahlâk dini olarak, güçlü bir felsefi öğretinin kabul edebileceği temel ahlâki ilkelerin tamamını içermektedir. Akseki'ye göre: “*Ahlâkın dinden ayrı olduğunu ve bizde de ayrı olması lâzım geldiğini mutlak surette iddia etmek, İslâm'ın esasını bilmekten başka bir şeyle izah edilemez.*”¹³ Ahlâk Dersleri kitabının yazılış amacını bu anlayış oluşturmaktadır.

Ahlâkın kaynağı konusunda düşünce tarihinde birçok farklı nazariyeler ortaya atıldığını vurgulayan Akseki, insanın var olduğu günden beri iyi, kötü, erdem ve erdemsizlik mefhumuna dair insanlar arasında mutlaka bir değer hükmünün bulunduğunu belirtmektedir. Bu açıdan erdem ve erdemsizlik hissi insanlık tarihi kadar eskidir. İnsan, var olduğu günden itibaren, maddenin ötesinde bir takım hakikatler olduğunu anlamış, fiiller ve eşya arasındaki iyi ve kötüyü,

⁸ Yaran, *a.g.e.*, s. 14.

⁹ Akseki, *a.g.e.*, s. 34-35.

¹⁰ Akseki, *a.g.e.*, s. 20.

¹¹ Akseki, *a.g.e.*, s. 19.

¹² Hüseyin Karaman, “Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen'e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi”, *EKEV Akedemi Dergisi*, Yıl: 10, S. 28, Yaz 2006, ss. 81-98, s. 91.

¹³ Akseki, *a.g.e.*, s. 20.

güzel ve çirkini kendi idrak seviyesine göre ayırt etmiş, bütün eylemlerine hâkim olacak bir ahlâk yasasının varlığını kabul etmiştir.¹⁴

İslam ahlâkı, İslam'ın diğer hükümleri gibi Kitap ve Sünnete dayanır. Bu yönüyle dini emirlerin ve ahlâki vazifelerin kaynağı aynıdır. Bu yaklaşım ahlâki vazifelerin aynı zamanda dini bir emir olmasını belirginleştirmektedir. Akseki, insanın ahlâki vazifelerini; Allaha ve peygambere karşı vazifeleri, insanın kendi şahsına karşı vazifeleri, insanın ailesine karşı vazifeleri, insanın memleketini ve milletine karşı vazifeleri, insanın bütün insanlara karşı vazifeleri olmak üzere beş ayrı kategori içersinde toplamaktadır.¹⁵

Ahlâk'ın tanımı konusunda İslam dünyasında filozoflar tarafından geliştirilen geleneksel anlayışı sürdüren Akseki'ye göre, ahlâk, hulk'un çoğuludur. Hulk, huy, tabiat, karakter anlamına gelmektedir. İnsanın nefsinde yerleşmiş ve kökleşmiş bu meleke sayesinde fiiller, üzerinde iyice düşünüp taşınmaya gerek olmaksızın kolaylıkla eylem alanına çıkmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda nefiste yerleşmemiş, teemmül ve tefekkürle, düşünüp taşınarak ortaya çıkan fiil ve duyguları ahlâkın konusu içinde değerlendirmez. Bu husus ahlâkın konusu içersinde değerlendirilen eylemlerin kişide yerleşik bir karakter vasfını almış olmasını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Akseki, bundan dolayı her aydın olarak nitelendirilen kişinin ahlâk ve erdem sahibi olarak tanımlanamayacağını belirtir: “İnsanın dehasını, zekâsını, ilmîni görüp de onun her yaptığıının, her söylediğinin iyi ve hayır olacağına hükmetmemeli ve onu fazilet sahibi diye kendimize rehber olarak kabul etmemeliyiz.”¹⁶ Ahlâk, özü itibariyle, insan nefsinde yerleşmiş, kökleşmiş olan, sabit nefsanî melekelerden oluşmaktadır. Cömertlik, cesaret, iffet ve hayâ gibi erdemler bu türden melekelerle kazanılmaktadır. Bunlar gelip geçici birer hal olmayıp, birer melekedir. Buna göre, hulk ve ahlâk her şahsın kendine özgü olan nefsanî, sabit bir melekedir. Nefiste yerleşmemiş, henüz meleke haline gelmemiş olan bazı haller ahlâki bir erdem olarak tanımlanamazlar.

Akseki, insan ahlâkını iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan birincisi olan fitrî ve tabii ahlâk, insanın yaratılışından taşıdığı dini ve ahlâki bir sorumluluğu gerektirmeyen -insanın öfkeli olması gibi- hasletler ve kuvvetlerdir. İnsanın mesuliyeti bu kuvvetlere uyararak yapılan eylemlerden dolaydır. İkincisi kazanılmış ahlâk (ahlâk-ı müktesebe) olarak adlandırılan terbiye ve eğitim ile nefsanî melekelerin şekillenmesidir.¹⁷ “Ahlâkî faziletler veya reziletler adını verdiğimiz şeylerin esasları, yani onların meydana gelmesine sebep olan hassalar

¹⁴ Akseki, a.g.e., s. 19.

¹⁵ Ahmet Hamdi Akseki, *İslam Dini İtikat-İbadet-Ahlâk*, Gaye matbaası, Ankara tarihsiz, s. 223.

¹⁶ Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 29.

¹⁷ Akseki, a.g.e., s. 29-30.

*ve kuvvetler, insan tabiatında mevcuttur; gizlenmiştir. Ve bunların giderilmesi mümkün değildir. İnsan hayatta buldukça şehvet ve öfkelenme kuvvetlerinden kendisini kurtarması mümkün müdür? Tabii ki mümkün değildir. Fakat, öğretim ve eğitim ile bunları itidalli hale getirmek ve aklı selime teslim olmuş halde bulundurmaya elbette mümkündür ve her zaman görülmektedir.”*¹⁸ Görüldüğü üzere Akseki, ahlâkı nefsanî keyfiyetlerden, ruhi hallerden meydana gelen bir meleke olarak tanımlamaktadır. Âdetler insanın bedeni hareketlerinin tekrarlanması ile elde edildiği için huluk ve adetler aynı şey değildir. Bundan dolayı ahlâki kurallar bütün insanlar için aynı kalmasına rağmen, âdetler farklılık göstermektedir.¹⁹ Düşünürümüz bunları ahlâk ilmi içersinde değerlendirmez.

Akseki, kendisinden önceki pek çok İslâm düşünürü gibi ahlâk ilmi ile tıp arasında bir benzerlik kurup bu konuda açıklamalara yer vermektedir. Bu yaklaşıma göre, ahlâk ilmi insan nefsinden bahseden bir ilimdir ve beden için olduğu gibi, ruh için de hastalık ve sağlık söz konusudur. Bedenin sağlığı; bütün faaliyetleriyle mükemmel şekilde işlemesidir. Buna mukabil, ruhun sağlıklı olması da, gerek ruhi güçlere gerekse ahlâki yapıya ait işleyişin daima iyi ve güzel davranışlarla sonuçlanacak şekilde olmasıdır. Ruhun hastalığı ise bunun tam tersidir. Buna göre, gerek ruhun güçlerinde gerekse ruhta kökleşmiş ahlâki yapıda bir dengesizlik, düzensizlik, aşırılık varsa ruh hasta demektir. Tıp sayesinde bedenin sıhhatini korumak ve sağlıklı bir hayat sürdürmek nasıl mümkünse, ahlâk ilmiyle de insan nefsinin kötü huylarını gidermek ve iyi ahlâk sahibi olmak da mümkündür. Düşünürümüze göre bu ancak ruhun iradi kuvvetlerinin terbiyesi, iyi ahlâk ve erdemlerin kazandırılması ile mümkün olacaktır.²⁰ Bu olgu, aynı zamanda ahlâki eğitimin de amacını oluşturmaktadır.

Akseki’ye göre, ahlâki erdemlerin insanlara kazandırılması ve korunması için sahih bilginin yanı sıra, erdemleri egzersizlerle ruhta alışkanlık haline getirmek zarureti bulunmaktadır.²¹ Bu yaklaşıma göre ruh; fitrî olarak yetkinlik kazanmaya meyillidir. Bundan dolayı insan bu doğrultuda alıştırmalarda bulunmalı, sürekli olarak nefesine güzel fiilleri yüklemeli, bunlara yönelmeli ve nefsinin ihmali ve tembelliğe alıştırmamalıdır. Düşünürümüze göre bu konuda gösterilecek ihmali, manevi ve ruhi hastalıklardan olan erdemsizliklere ve kötülüklerin alışkanlık haline dönüşmesine neden olur.

Akseki ahlâk anlayışında geleneksel yaklaşıma uygun olarak nefse özel bir önem vermiştir. Kişinin ahlâki yetkinliğe ulaşabilmesi için nefsinin ve onun kuvvetlerini iyi bilmesi gerekir. Ancak bu sayede kişi, nefsinin ve onun kuvvetlerini tanıyıp kontrol edebilir. Böylelikle varsa nefsanî olumsuzlukların

¹⁸ Akseki, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁹ Akseki, *a.g.e.*, s. 30.

²⁰ Akseki, *a.g.e.*, s. 191.

²¹ Akseki, *a.g.e.*, s. 192.

üstesinden gelip, hastalıklarını tedavi ederek olumlu ahlâki davranışları kazanacak ve en yüksek mutluluğa ulaşabilecektir. İslâm ahlâk düşüncesinde insan, mücerret nefis ve beden birleşmesinden müteşekkil bir varlık olarak tanımlanmıştır. İnsan bir yönüyle yaratılmışlar arasındaki en üstün ve en mükemmel varlıktır. Fakat bu mükemmellik yine insan eliyle bozulabilmektedir. İnsan fitraten bazı temayüllerle dünyaya gelmektedir. Bu yaklaşıma göre, insanın nefis ve bedenden müteşekkil bir varlık olması onun kemalini gölgelemektedir. Bundan dolayı insanın dünya olgularına karşı dikkatli ve ihtiyatlı yaklaşması önerilmiştir. “*Nefse/hevaya egemen olmak*” anlayışı ahlâk tarihinde geniş yer bulmuştur.

Akseki'ye göre itidal prensibi, bu ruh güçlerinin aşırılıklarına mukabil konmuş temel ahlâki ölçüttür. Gerek ifrat, gerekse tefrit birer aşırılık olarak itidalin tam zıddıdır. Bu iki aşırılığı dengeye çekmek, ruhun itidalli davranışla yönelmesi ile mümkün olacaktır. Ahlâk ilmi bu yönüyle fiillerimizin nerede, ne zaman, ne için, neyle ve nasıl itidalden saptığını incelemeyi içermektedir.²² Kişinin ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmesi nefsi ve onun kuvvetlerini tanımasını zaruri kılmaktadır. Ancak bu sayede insan, nefisini ve kuvvetlerini tanıyıp kontrol edebilecek, varsa manevi hastalıklarını tedavi ederek istenilen ahlâki davranışlara ve en yüksek mutluluğa ulaşabilecektir. Düşünürümüze göre “*İslâm dini; hiçbir hissin, hiçbir meylin yok edilmesini emretmemekte, ancak bütün hayatın, bütün temayüllerin mutedil ve ölçülü olmasına, ifrat ve tefritten uzak kalmasına çalışır.*”²³ İnsanların erdemli veya erdemsiz olarak tanımlanmasında itidal prensibi anahtar kavram olarak tanımlanmaktadır.

Yukarıda işaret edildiği gibi bir davranışın huy, karakter sayılabilmesi için insanda yerleşmiş olması, çabuk kaybolmaması ve sabit olması gerekliydi. Ayrıca bu davranışın herhangi bir zorlama olmadan, kolaylıkla fiil alanına çıkması gerekmektedir. Akseki, ilk defa Platon'un eserlerinde ana ilkelerini bulduğumuz ve İslam düşünürlerinin geliştirdiği psikoloji anlayışını, ruhi kuvvetlerin üç ana başlıkta incelenmesi anlayışını sürdürmektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda ruhî kuvvetler aşağıda yer alan üç kısım içerisinde mütalaa edilmektedir:²⁴

- 1- Aklî kuvvetler (Kuvve-i akliyye/kuvve-ilmiyye)
- 2- Gazap (öfke) kuvveti (Kuvve-i gazabiyye)
- 3- Şehvî kuvvetler (Kuvve-i şehviyye)

Düşünürümüze göre bu güçlerden meydana gelen fiiller sahih akla uygun, güzel bir yönde ve itidalli ise bu türden huylar erdem, itidalden uzaklaşarak, ifrat

²² Akseki, *İslam Dini*, s. 228; 194.

²³ Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 194.

²⁴ Akseki, *a.g.e.*, s. 195.

veya tefrit noktasında yer alan fiillere meyledip, bu türden eylemlere kaynaklık ederlerse erdemsizlik olarak tanımlanmaktadır. İnsanda bulunan akıl ve temyiz kuvveti, öfke ve şehvi kuvvetlerden farklı olarak insanın zarardan kaçınması veya menfaat temin etmek yerine, onların üzerinde yer alan bir güç olarak doğru ve yanlış ayırt etmesini, mutedil eylemlerde bulunmasını sağlamaktadır. Akseki, bu kuvvetlerin ifrat, tefrit ve itidal noktalarını belirleyerek insanın erdem veya erdemsizliklerinin ortaya konulacağını ifade etmektedir. Bilindiği gibi hemen hemen bütün İslam filozofları dört temel erdemi kabul etmektedir. Bunlar; hikmet şecaat, iffet ve adalettir.

B- A.H. Akseki'nin Erdem Öğretisi

Erdem insanın iyilik yapmasını ve kötülükten uzak durmasını sağlayan ruhî yeteneklerini ifade için kullanılmaktadır. İnsan nefsinde yerleşik olan yatkınlıklar (meleke) sayesinde ortaya çıkan fiiller iyi olursa nefisten *erdemler* (faziletler), aksi halde *erdemsizlikler* (reziletler) olarak tanımlanan fiiller ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım doğrultusunda bütün erdemler güzel fillerden ibarettir ve yerleşik yatkınlıklardır. Bu anlamda erdemli olmak ile ahlâklı olmak aynı şeydir. İslam ahlâkçuları *fezâil-i erbaa* veya *fezail-i asliye* olarak tanımladıkları, hikmet, iffet, şecaat ve adalet üzere dört temel erdem (fazilet) üzerinde durmaktadırlar. Her erdemin birisi ifrat (aşırı), diğeri tefrit (azlık) olmak üzere iki yönü bulunmaktadır ve bunlar erdemsizliği (rezileti) meydana getirmekte, ahlâka aykırı sayılmaktadır.

Akseki Ahlâk Dersleri'nde erdem ve erdemsizlik konusunu ayrıntılı olarak incelemektedir. Bu açıdan onun ahlâk öğretisinin temel konusunu erdem ve erdemsizlikler oluşturmakta, erdem ve erdemsizliklerin ayrımlarını ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bu eserinde erdemlerin kazanılmasını, sürekliliğini, kaçınılması gereken durumları geleneksel ahlâk literatürü ışığında değerlendirmektedir. Akseki, erdemi şu şekilde tanımlamaktadır: "*Faziletler kendisi ile muttasıf olan iki vücûd arasında bir ahenk ve fark meydana getirmek şânından olan, ruhî seciye ve hasletlerdir. Reziletlere gelince; bunlar insanların nefislerine ârız olan bazı habis ve kötü fiillerdir ki; onlarla muttasıf olan şahıslar arasında fitne ve ayrılık husule getirmek şânındandır.*"²⁵ Bu tanıma göre kişinin güzel davranışları erdemleri, kötü davranışları da erdemsizlikleri/reziletleri oluşturmaktadır.

Bir halin erdem olması için onun nefiste iyice yerleşmiş olması gereklidir. Bu anlamda erdemli olmak ile ahlâklı olmak aynı şeydir. Bu açıdan eğer, nefisten utanmak ve gülmek gibi çabuk geçen ve kalıcı olmayan bir davranış meydana gelirse ona hâl, cömertlik ve cesurluk gibi yavaş kaybolan veya kalıcı bir davranış meydana gelirse bu da *meleke* olarak tanımlanmaktadır. Akseki, geleneksel erdem

²⁵ Akseki, *a.g.e.*, s. 192-193.

tasnifine uygun olarak hikmet, cesaret, iffet ve adalet olarak dört temel erdem olduğunu belirler. Bu dört erdem, ait oldukları güç itidal derecesidir. Bunların ifrat ve tefrit olmak üzere her iki tarafı ise erdemsizliktir.²⁶ Bu açıdan erdemler sonradan kazanılan yatkınlıklardır. Kazanılmış yatkınlıklar olmasından dolayı insanın bütün hayatları boyunca erdemlerin sürekliliği ve işlerliliğini gözetip korumak gerekir. İnsanlar bazı erdem ve erdemsizliklere yatkın olarak doğmalarına ve yatkın oldukları şeyleri kolaylıkla yapsalar da bu tabii yatkınlıklar insanda bir karakter ve alışkanlık haline dönüşmedikçe onlardan bir erdem veya erdemsizlik olarak söz edilemez. Bundan dolayı mutluluğa veya mutsuzluğa neden olan erdemli veya erdemsiz davranışlar sonradan kazanılan alışkanlıklar ve karakterlerdir.

İslâm ahlâk düşüncesinde adalet anlayışıyla her itidalin erdem, bunların ifrat ve tefritlerinin ise rezilet olması, Platon gibi Aristoteles'in öğretilerinin de etkili olduğunu, bu etkinin Akseki'ye kadar uzandığını söyleyebiliriz.²⁷ Gazâlî *İhyâ*'sında bu dördü tasnife benzer bir şekilde erdemleri ve erdemsizlikleri sınıflandırmakta; hikmet, iffet, cesaret ve adaletten oluşan dört ana erdeme yer vermektedir.²⁸

Akseki; bu dört temel erdemi sırasıyla ele alarak şu şekilde tanımlamaktadır.

1- Hikmet: İnsanın iyi ahlâk sahibi olması için temel erdemlerden biri olan hikmet, düşünme gücünün bir erdemidir. Hikmet, akıl kuvvetinin itidal ölçüsünde olmasıdır. Düşünme gücünün insanın nazarî ve amelî hikmet vasıtasıyla kemal ve saadeti kazanmasında çok büyük önemi vardır. "*Hikmet, ihtiyari fiillerin hepsinde kendisi ile sevap ve hatanın birbirinden ayrıldığı bir nefis halidir.*"²⁹ Buna göre, kişinin yetkinlik ve mutluluk derecelerini düşünce ve fikirleriyle kazanması için aklını kullanması gerekir. Bu doğrultuda insan nazarî gücünü düzeltir ve buradan itidal üzere eylemler meydana gelirse bu hikmet olarak tanımlanır. İnsanı mutluluğa götürecek hikmet erdemi akıl ile ilişkilidir. Akıl gücü, insana özgü bir yeti olarak, gerçek mutluluğu bilmek ve ona yönelmek için temel unsurdur. Akıl gücünün diğer iki ruhî yetisi üzerinde etkili olup onları kontrolü altına alması ile insan ifrat ve tefritten uzak itidalli, orta, erdemli davranışlara yönelecektir. Bu bağlamda mutluluğu kazanmak ancak insanı

²⁶ Akseki, *a.g.e.*, s. 195.

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, II-1106b-10-35, 1107a-5,25.

²⁸ Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-dîn*, Çev. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, C. III, s. 127-128.

²⁹ Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 196.

ontolojik olarak belirleyen ruhî güçlerin akıl gücünün bildirdiği doğrultuda doğruya, hakka yönelmesiyle gerçekleşebilecektir.³⁰

2- Cesaret: Cesaret, öfke (gazap) gücünün terbiye edilip, düzeltilmesi ile mutedil fiillerle kazanılan bir erdemdir. Cesaret, korkaklık (Cebânet) ve atılganlık (aşırı öfke/tehevvür) arasındaki orta noktadır.³¹ Düşünürümüze göre, bunların her ikisi de kendisinden kaçınılması gereken ruhi hastalıklardır. “*Korkaklıkta utanç, cesarete şeref vardır, insan korku ile kaderden kurtulamaz.*”³² Akseki’ye göre: “*Şecaat; ihtiyaç görülünce şiddet ve tehlikelere karşı yürümek hususunda kalbin yılmaması, ölümü küçümseyip, korkmamasıdır.*”³³ Cesaret; kalbin kuvveti, iradenin metaneti olarak tanımlanmaktadır. Akseki’nin ifadesiyle: “*Manevi kuvvetin başında hiç şüphe yok ki, ölümü hiçe sayacak kadar kuvvetli bir iman ve Allah’a bağlılık gelir. İşte şecaat ve cesaret dediğimiz yüksek fazilet de bundan doğar.*”³⁴ Düşünürümüze göre kişi hayatı boyunca karşı karşıya kaldığı maddi ve manevi güçlüklerle ve zorluklara ancak cesaret erdemi ile karşı koyabilir.³⁵ Akseki’ye göre: “*Nefsle mücadele ise gazap ve öfke kuvvetini, akıl ve hikmet dairesinde kullanmaktan ibaret bulunan bir cesarettir.*”³⁶ Yukarıda yer alan tasnifte ifade edildiği gibi, öfke (gazap) gücü, insanın temel ruhî güçlerinden birini oluşturmaktadır. Düşünürümüzün bu erdeme yönelik ifadelerinden anlaşılacağı üzere öfke gücünün itidali cesaret (şecaat) erdemi ortaya çıkarmaktadır. İnsan bu erdem ile korku ve elem gibi mutsuzluğa kaynaklık edecek olumsuzluklara düşmekten kurtulmaktadır. Bu ise ancak yukarıda yer alan ifadelerde açıkça vurgulandığı gibi istek ve iradenin akıl ve hikmet ile ilişkilendirilmesi ile mümkündür. Bu yönüyle cesaret erdemi bilgi ile eylemin birlikteliğini belirlemekte ve kişiyi erdemli eylemlere yöneltecek, insana mutluluğu kazandıracak bir melekenin adı olmaktadır. İnsan bu güç sayesinde kendisine mutluluk kazandıracak eylemlere yönelmektedir. Akseki, özellikle iktidar mevkiinde bulunan devlet adamları ile asker ve komutanların bu erdeme sahip olmasının zaruretini vurgular. Cesaret aynı zamanda peygamberlerin en büyük vasıflarındandır.

3- İffet: İnsan, şehvi kuvvetini düzeltip terbiye eder ve bunun neticesinde dinin çizdiği sınıra çıkmayan mutedil fiiller meydana gelirse bu huy iffet olarak tanımlanır. Akseki’ye göre: “*İffet nefsin meşru olmayan*

³⁰ Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, 2. Baskı, Konya 2003, s. 64-65.

³¹ Ahmet Hamdi Akseki, *Askere Din Kitabı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Beşinci Baskı, Ankara 1982, s. 225; Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 209.

³² Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 209.

³³ Akseki, *a.g.e.*, s. 208.

³⁴ Akseki, *a.g.e.*, s. 224.

³⁵ Akseki, *Askere Din Kitabı*, s. 225.

³⁶ Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, s. 197.

arzularına uymamaktır."³⁷ Ahlâkî erdemlerin en önemlilerinden birini iffet erdemi oluşturmaktadır. İffet, insanın yemek, içmek, gibi duyuşsal arzulara ve nefsanî isteklere düşkünlük göstermemesi, her çeşit lezzetde israf ve kısıntıdan sakınmasının itidal üzere olmasıdır. İffet erdemi insanın üç temel ruhî gücünden ikincisinin, dinin ve aklın bildirdiği itidal, orta halinden ortaya çıkmaktadır. Bu güç insanın hayatını sürdürmesi için zaruri olan yeme-içme gibi ihtiyaçlarını gidermesi için zaruridir. Fakat bu gücün akıl gücünün etkisinden çıkması, maddî ilgi ve isteklere yönelmesiyle mutsuzluğun kaynağını da oluşturabilmektedir.³⁸ İffetin eksikliği (ifratı) insanı mutsuzluğa sürükleyecek olan hazlara düşkünlüğü doğuracaktır. Akseki, özellikle eğitim gören gençlerin iffet sahibi olmasına önem verir. İnsanın bu erdemi kazanması için güçlü bir irade eğitiminden geçmesi, kuvvetli bir iradeye sahip olması, kendini şehvani arzulara yöneltecek düşüncelerden uzak durması; ulvi ve yüksek gayelerle zihni meşgul etmesi, sefâhet ve ahlâksızlığa sevk eden her türlü kötü arkadaşlardan uzak durması gerekmektedir.³⁹ Bu açıdan iffet erdemi, sabır, kanaat, hayâ, nefse hâkim olmak gibi insana mutluluğu kazandıracak birçok erdemi içerisinde barındırmaktadır.

4- Adalet: İnsanın davranış ve hükümlerinde doğru olması, hakka göre hüküm vermesi ve eşit kılması gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde ise düzen, denge, eşitlik, gerçeğe uygun hükmetme, dürüstlük, tarafsızlık, takvalı olma gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴⁰ Adalet erdeminin zıddını zülüm olarak tanımlayan Akseki, bunların bulunduğu yerde adaletin de bulunacağını belirtir. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere adalet erdemi gerek ferdî gerekse sosyal hayatın düzen içerisinde hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine göre varlığını tesis eden temel bir ahlâkî değerdir. İnsanı sosyal bir varlık olarak tanımlayan düşünürümüze göre adalet erdemi kişisel ve toplumsal mutluluğun kazanılması için temel erdemlerin başında yer almaktadır.

Akseki'nin erdemler ve erdemsizlikler konusundaki görüşleri kendisinden önceki İslâm ahlâk düşünürlerinin genel yaklaşımı ile uyum içerisinde. Bu bağlamda Nasîruddin Tûsî, Gazâlî' ve Kınalızâde gibi düşünürlerin ortaya koyduğu tasnifleri büyük ölçüde benimsemekte ve sürdürmektedir. Adalet erdemi konusunda İslâm ahlâk literatüründe iki tür tasnif yer almaktadır. Bunlardan birincisine göre adalet, diğer erdemlerin yanında dördüncü bir erdem olarak, amelî gücün itidali olarak tanımlanmaktadır. Bunun ifrat ve tefriti bulunmayıp zıttı zülümdür. İbn Miskeveyh, Tûsû, Devvânî, Kınalızâde gibi birçok düşünürünün yer verdiği ikinci tasnife göre ise adalet ilkenden farklı olarak nefsin üç kuvvetinin itidal üzeri olması, hikmet, iffet, cesaret

³⁷ Akseki, *a.g.e.*, s. 223.

³⁸ Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 66.

³⁹ Akseki, *a.g.e.*, s. 224.

⁴⁰ Mustafa Çağrıçı, "Adalet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, C. 1, ss. 341-343, s. 342.

erdemlerinin bir kişide, bir arada bulunması ile ortaya çıkmaktadır. Her iki halde de dört temel erdem belirlenmektedir. Adalet bu erdemler içersinde en önemlisidir. İslâm ahlâk düşüncesinde her itidalin erdem, bunlardan ifrat ve tefrit noktasında uzaklaşılması ile erdemsizliklerin ortaya çıkması konusunda Platon ve Aristoteles'in etkili olduğunu ve bu etkinin Akseki'ye kadar uzandığını ifade edebiliriz.⁴¹

Bu dört ana erdem, iyi ahlâkın, ifrat veya tefrit noktasında bu dairenin dışına çıkmak ise kötü ahlâkın kaynağıdır. Akseki'ye göre, insanın bu ahlâki erdemleri hayata geçirmesi noktasında rehberi Hz. Peygamberdir. O, ahlâkî kemalatı tamamlamak için gönderilmiştir. Kur'an'da: "*Muhakkak ki sen, en yüce ahlâk üzere sin*"⁴² ifadesi bunun en açık göstergesidir. Akseki din ve ahlâk arasında kurduğu ilişki doğrultusunda, bu dört erdem bütünü erdemlerin esası olduğundan bunlarla vasıflanmayan kişilerin hakiki mümin olarak tanımlanmasını doğru bulmaz. Hakiki mümin olmak bu ahlâki erdemleri tam olarak kendinde toplamaya işaret etmektedir.⁴³

Ahmet Hamdi Akseki Ahlâk Dersleri'nde önem taşıdığını düşündüğü bazı erdemleri ayrıntılı olarak tahlil etmektedir. Bu erdemler, aynı zamanda bir Müslüman'ın ahlâki karakterini oluşturan temel değerleri de belirlemektedir. Ayrıca vurgulanmalıdır ki düşünürümüzün bu erdemleri tasnifi ve belli meslek guruplarına yönelik sahip olunması zaruretine yönelik değerlendirmeleri kendi hayat tecrübesini yansıtmaya açısından da önemlidir.

5- Sebat ve Metanet: İradeyle ilgili bir erdem olan sebat ve metanet: "*...Bütün etrafı ile düşünüp muhakeme edilerek verilen karardan dönmemektir.*"⁴⁴ Bu erdeme sahip olan insanlar bir şey yapmaya karar vermeden önce etraflıca düşünür ve kararını bundan sonra verir. İnsanların üzerinde iyice düşünüp karar verdiği tercihlerinde kararlı olmasını ifade eden sebat ve metanet erdemi insanın güçlükleri metanetle karşılaşmasını sağlar. Sebat ve metanet erdemine sahip olanlar nereye doğru gideceklerini, hedeflerini iyi tayin etmiş olduklarından, en güç işler de bile, başarılı olacaklardır. Akseki, dinimizin bize her türlü güçlüğün üstesinden gelmek, iyi bir sonuca ulaştırmak için sebat ve metanetli davranmayı emrettiğini belirtir. Ahlâkın sosyal hayattaki değerini iyi tahlil eden düşünürümüz bu erdem özellikle devletin önemli kademelerinde ve komuta mevkiinde olanlar için gerekliliğini vurgulamaktadır.

⁴¹ Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s.173 vd.

⁴² Kalem: 68 /4

⁴³ Akseki, *a.g.e.*, s. 198.

⁴⁴ Akseki, *a.g.e.*, s. 205.

Akseki, erdemleri ele alıp incelerken onları sadece ferdi boyut içerisinde değerlendirmeyi. İnsanlar toplum hayatı sürdürmeye zorunlu varlıklar olmalarından dolayı erdemsizlikler insanlar arası ilişkilerde belirginlik kazanarak diğer insanları etkileyerek, bütün toplum hayatında bozulmaya neden olabilecektir. Mesela inat veya zayıf irade göstererek karasız kalan insanların ifrat ve tefrit noktasındaki erdemsizlikleri, özellikle bu gibi kişilerin idare makamlarında olmaları halinde felakete neticelenecek sonuçlar ortaya çıkarabilecektir. Düşünürümüze göre cemiyet ve milletler hür ve müstakil olmak istiyorlarsa iradesini başkalarının eline bırakmaktan, başkalarının peşine takılmaktan kaçınmalıdırlar. Aksi halde toplumların felaketine yol açacak manevi bir esarete düşme tehlikesi baş gösterecektir. Akseki'ye göre, bu olumsuzluklardan kurtulmanın yolu, küçük yaşlardan itibaren sebat ve metanet erdemlerinin insanlara kazandırılmasıdır.⁴⁵ Düşünürümüze göre insan sosyal bir varlıktır ve tek başına akıl, iç ve dış duyularıyla her zaman mutluluğa ulaşamaz. Ahlâk insanın kendisi dışında diğer insanlarla, var olanlarla ilişkisinde ortaya çıkar. Toplumsal bir hayata bağlı olan insanın ahlâkî yargılarında, hayatı anlamlı kılmasında temel referans kaynağını ise din oluşturmaktadır. Din bu açıdan ahlâkî erdemlerin kaynağını, ölçütlerini belirlemekte; ferdi ve toplumun mutluluğunu birleştirmektedir.

6- İhsan (Muavenet): Kur'an-ı Kerim'de, Nahl suresi 90. ayette vurgulandığı gibi yardımseverlik erdemi toplum içinde yaşayan insanların karşılıklı olarak yardımlaşmasını, iyiliklerin yaygınlaştırılmasını ifade etmektedir. Düşünürümüze göre bu erdem gerekliliklerinin yerine getirilmemesi insanları israfa ve tembelliğe sevk edebilecektir.⁴⁶ İhsan erdemi, kişinin ahlâkî bakımdan olgunluğunu gösteren önemli bir meziyettir. İhsan kavramı ahlâk literatüründe kişinin isteyerek ve severek diğer insanlara daha fazla iyilikte bulunması anlamındadır. İhsan erdemi, kişinin diğer insanlara karşı sevgiye dayalı özverili tutumunu ifade etmektedir. Bu anlamda hilim, hoşgörü, sabır kararlılık ve cesaret gibi erdemlerle yakından ilişkilidir. İhsan, kişinin toplum içinde ahlâkî duyarlılığı gelişmiş sevilen bir kişi olmasıdır.⁴⁷ Bunu göre ihsan erdemi, kişiyi mutlu kılacak bireysel ve sosyal faaliyetlerin bütünüdür.

7- Nefse Hâkim Olmak: "Zapt-ı nefis" olarak da adlandırabileceğimiz bu ahlâkî erdem insanın söz ve eylemlerinde iradeli davranışlar sergilemesi, duygu ve heyecanlara kendisini kaptırmamasıdır. Akseki, bu erdem ifratını öfke ve gazap göstermek, tefritini ise akılsızca gösterilen aşırı uysallık olarak tanımlamaktadır.⁴⁸ Akseki'ye göre fikirlerin duygu ve hislere etkisi olduğu gibi

⁴⁵ Akseki, *a.g.e.*, s. 207.

⁴⁶ Yaren, *a.g.e.*, s. 51.

⁴⁷ Mustafa Çağrıncı, "İhsan", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, C. 21, ss. 544-546.

⁴⁸ Akseki, *a.g.e.*, s. 208.

duygu ve hissin de fikirlere tesiri vardır. Bu yönüyle insanın fikirleri çoğu zaman his ve duyguların tesiri altındadır. Arzular, üzüntüler, yakınlarına karşı duyulan sevgi insanları hatalara sevk edebilmektedir. Buna göre fikir, düşünce ve muhakemede kişinin olgunluk ve kemal derecesine ulaşması hislerimizi olumlu yönde etkileyecek ve dönüştürecektir. İnsanın mutluluğu kazanabilmesi için nefesine hâkim olması, koruması, özgürlük, vazife, hak, fedakârlık gibi insanı yüceltecek duygu ve hislere yönelmesi gerekir.⁴⁹ Akseki'nin yaklaşımı göstermektedir ki nefesine hâkim olma erdemi, erdemlerin birliğini göstermektedir. Çünkü insan ruhunun temel kuvvetlerinin işbirliği içerisinde bulunmasını ifade etmektedir. Nefsine hâkim olamayan insanın diğer erdemleri, ahlâkî yetkinliği ve mutluluğu kazanabilmesi söz konusu olamaz.

8- Tevazu ve Vakâr: Sözlüklerde tevazu kavramı: “...*Kişinin nefsinin Hakkın huzurunda kulluk mevkiine koyması, insanlara karşı kibirli ve gururlu olmaması*”⁵⁰ olarak tanımlanmaktadır. Akseki'ye göre insan hem alçak gönüllü, hem de vakar sahibi olmalıdır. Düşünürümüz, insanı zillete ve hakir görülecek kadar aşağı düşürecek derecedeki tevazunun dinin özüne aykırı olduğu ifade etmektedir. Bir erdem olarak tevazu; insanlar arası ilişkilerde büyüklük taslamamak, insanları hakir görmemektir. Vakâr ise insanın haysiyetini koruması, hafif meşrep davranmamasını ifade etmektedir. Bu iki erdemın bir insanda bulunması, onun hem mütevâzî hem de vakur olmasını, aynı zamanda da toplumda sevgi ve muhabbet duygularının yerleşmesini sağlar.⁵¹ Bu açıdan tevazu olarak nitelendirilen eylemlerin sınırlarının çok iyi belirlenmesi gerekmektedir. Aksi halde ortaya çıkacak bir erdemsizlik olan ve kişinin şahsiyetini ortadan kaldıran hafif meşrepliliğin tevazu ile hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle insan büyüklük taslamamakla birlikte, zaman ve mekânın gerektirdiği davranışı sergilemekten çekinmemelidir. Ahlâkın toplumsal boyuttaki uygulamalarını her zaman göz önünde tutan Akseki, özellikle yönetim ve komuta kademesindeki insanların bu erdeme sahip olmasının zaruretiıı vurgulamaktadır.⁵²

Bu erdemlerin ifrat ve tefrit noktasında; vakarın kibre, tevazunun da nefsi tezlile neden olmasından kaçınılmalıdır. Kibri, kişinin nefsinin diğer insanlardan büyük görmesine sebep olan bir ruhi rahatsızlık olarak tanımlayan Akseki'ye göre insanın mutluluğu kazanmasına engel olan kibir her türlü ahlâkî erdemsizliklerin, kötülüklerin, hak ve hakikatten uzaklaşmanın kaynağıdır. Bu yaklaşıma göre tevazu kişinin hem Allah'la hem de diğer insanlarla olan ilişkisi bağlamında iki boyut içerisinde değerlendirilmiştir. Tevazu, insanlar arasında, sevgiyi, huzuru, kaynaşmayı, birliği, mutluluğu sağlayan yüksek bir ahlâkî erdemdir.

⁴⁹ Akseki, *a.g.e.*, s. 164-166.

⁵⁰ Mehmet Canbulat, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara, 2006, s. 657.

⁵¹ Akseki, *a.g.e.*, s. 209.

⁵² Akseki, *a.g.e.*, s. 210.

9- İnsan onuru (İzzet-i nefis): İnsan onuru, kendine saygı duyma, haysiyet, şeref, erdem, vakar, başka insanları da kendine saygılı kılma gibi anlamlara gelmektedir. İnsan onuru, insanın layık olduğu şeref ve haysiyetin farkında bulunmasını, kendisinde bulunan ulviyeti anlamasını, nefsinin şeref ve onurunu muhafaza etmesini ifade etmektedir. İnsanın değeri ile onurunu aynı anlamda kullanmaktadır.⁵³ İnsanı değerli kılan yön nefsinde yaradılıştan taşıdığı manevi yüceliktir. İnsanın bu yaradılıştan taşıdığı yüce niteliklere uygun bir hayat sürdürmesi, her türlü kötülüklerden, aşağılık şeylerden uzak tutması bu erdemine ortaya çıkmasını sağlayacaktır. İzzet-i nefis erdemine sahip olan kişiler, buna göre; alçaklığa katlanan, dalkavukluk eden, diğer insanlara karşı böbürlenmiş kişiler olamaz.

Akseki, izzet-i nefis erdemine sahip olan kişilerin bütün edep ve ahlâk kaidelerine uygun davranan kişiler olduğunu belirterek özellikle öğretmen ve eğitimcilerin bu erdeme sahip olmasını zaruri görür. Düşünürümüze göre, izzet-i nefis'in; her biri erdemsizlik olarak kabul edilen ifrâdı, gurur ve tekebbür; tefriti ise nefsi tezlil ve tahkir etmektir. İnsanın asıl erdemi insanlık şerefine uygun bir hayat sürdürmesidir.⁵⁴ İnsan onuru kavramına yönelik tanımlamalar kaynağını içinde yer aldığı medeniyetin insan anlayışından almaktadır. Akseki'ye göre kişinin onuru Yaraticısını tanıması ve doğuştan taşıdığı insani değerleri hayata yansıtması ile ölçülür. İnsan onuru kavramı iki boyut içerisinde; insanın kendisine karşı ve diğer insanlara karşı ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle insan onuru kavramı taşıdığı ahlâkî boyutun yanı sıra aynı zamanda bir hukukî terimdir. İnsan onuru, hak ve özgürlüklerin temeli olarak her koşul altında korunması ve saygı gösterilmesi gereken bir erdemdir. İnsanın fitraten sahip olduğu bu nitelikleri onu maddi ve manevi açıdan değerli kılmaktadır. Bu değerlere saygı duyulması ve korunması suretiyle dünya ve ahiret mutluluğu kazanılabilecektir.

10- Hilim: İnsanların şiddetli gazap ve öfke içerisinde oldukları zamanlarda bile nefesine egemen olması, kendini duygularına kaptırmaması; hoşgörülü ve bağışlayıcı olmasıdır. İnsanın elinde imkân olmasına rağmen ölç alma veya intikam duygusu ile davranmamasıdır. Hilim yumuşak tabiatlı olmanın değil öfkesine hâkim olmanın, kendisine karşı yapılan kötü davranışları af edebilmenin erdemidir. Bu açıdan mazlum iken eline geçen ilk fırsatta zalim olmak "*halim*" olmanın bir vasfı değildir. Akseki, kendi hak ve hukukunu müdafaa edemeyecek kadar halim olmayı "*akılsız hilim*" olarak tanımlar.⁵⁵ Görüldüğü gibi hilim, kişinin beşeri münasebetlerinde medenî davranışlar sergilemesini sağlayan ahlâkî bir erdemdir.⁵⁶ Bu nitelikler kişinin

⁵³ Akseki, *a.g.e.*, s. 211.

⁵⁴ Akseki, *a.g.e.*, s. 212.

⁵⁵ Akseki, *a.g.e.*, s. 212.

⁵⁶ Mustafa Çağrı, "Hilim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, C. 18, ss. 33-36, s. 33.

sorumluluğunun, duyarlılığının, ruhsal gelişiminin, ahlâkî karakter vasfının bir göstergesi olarak fiziki ve manevi çevresini etkileyip, dönüştürerek, bireysel ve toplumsal mutluluğun kazanılmasına imkân sağlayacaktır.

11- Sabır: Akseki, sabrı: “*İnsan tabiatına aykırı olan zarurî hallere uymak ve karşı koymaktır*”⁵⁷ ifadesiyle tanımlamaktadır. Düşünürümüz dinde sabır erdemine verilen büyük öneme değinerek, Kur’an-ı Kerim’in yetmişden fazla ayetinde sabrın derecesinin vurgulandığını belirtmektedir. O, bu erdem’in tıpkı tevekkül erdemi gibi Müslümanlar tarafından yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Ona göre sabır insan olma vasfına yakışmayan her türlü eziyete, haksızlığa, insanlık onuruna uymayan muamelelere tabi tutulmaya şerefimizi lekeleyecek her türlü harekete, hakarete, zillet ve meskenete “*ne yapalım, sabrın sonu selâmet*” anlayışıyla katlanmak anlamına kesinlikle gelmemektedir. Ahlâkî bir erdem olarak sabır aslında bunlara muhatap olmamak için insanın gerekli bütün meşakkat ve mahrumiyetlere tahammül göstermesinin adıdır. Akseki, buna örnek olarak insanın cehaletin ortaya çıkaracağı kötülüklerden kaçınmak için ilim öğrenmek uğrunda her türlü sıkıntı ve meşakkate katlanmayı sabır göstermek olarak tanımlamaktadır. Sabır cehaletin yol açtığı sıkıntılara, düşkünlüklere katlanmanın adı değildir. Bu bir insan için zillet ve meskenettir. Benzer şekilde düşman çizmeleri altında ezilmemek için nefse çok zor gelse de düşmanla savaşırken gösterilecek her türlü sıkıntıya tahammül, mihnet ve meşakkate göğüs germek, mahrumiyetlere sabır göstermek şüphesiz sabrın Kur’ân-ı Kerim’de de yüceltilen yönünü oluşturmaktadır. Bunun aksine davranıp, bu sıkıntılara katlanmamak için düşmanın hâkimiyetini kabullenip “*sabrın sonu selâmet*” demek, Akseki’ye göre, sabır erdemi olmayıp bir erdemsizliktir.⁵⁸

Sabır erdemi insanın karşı karşıya kaldığı acılar ve üzüntülü durumlar karşısında metanetini korumasının, öfke duymamasının, hataları hoşgörülle, sükût ile karşılayabilmesinin adıdır. Akseki, Bir insanın karşısındaki insanı dinleyip anlamadan, söylediklerini muhakeme etmeden kabul veya reddetmesi aslında sabır erdemine sahip olmamanın bir göstergesi olduğunu ileri sürmektedir. Düşünürümüze göre insanın ibadetlerine bütün güçlüklerle rağmen yılmadan devam etmesi, geçici lezzetlere aldanmadan, günaha düşmekten uzak durması karakterinde bu erdem’in yerleştiğine delalet etmektedir.⁵⁹

Buna göre insanın inanç dünyası, Allah ile olan ilişkisi sadece iman ve ibadet ile yansımalarını göstermez. Aynı zamanda tezahürlerini diğer var olanlarla olan ilişkisinde gösterir. Kişinin eylemlerini etkiler, dönüştürür, belirler. Bu inanç ve değerlerin olumlu bir nitelik arz etmesi, erdemli olması, hem kişisel hem de toplumsal mutluluğun kaynağını oluşturur.

⁵⁷ Akseki, *a.g.e.*, s. 213.

⁵⁸ Akseki, *a.g.y.*

⁵⁹ Akseki, *a.g.e.*, s. 214.

12- Edep: Edep nefsin eğitimi ve huy güzelliklerinin, ahlâkî güzelliklerin bütününe ifade eden bir terim olarak nezaket, zarafet, kibarlık, incelik, iyi tutum, güzel terbiye gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁰ Edep terimi bir toplumda gelenek, örf, âdet, kaide halini almış iyi tutum ve davranışları belirten; kişinin bütün sosyal ilişkilerini ve hayatını kapsayan geniş muhtevalı bir terimdir.⁶¹ İnsanın her konuda haddini bilmesi, aşmaması olarak tanımlanan edep; kişinin bütün eylemlerinde ahlâki çizgiyi korumasının adıdır. Akseki, edepli olan insanların dilimizde; nazik, terbiyeli, kibar olarak tanımlandığını belirtmektedir.⁶² Bu yaklaşım doğrultusunda edep erdemine sahip olmayan kişiler, insani olgunluğu yakalayamamıştır. Düşünürümüze göre kişinin dünyevi ve dini işlerinde haddini bilmeden eylemde bulunması onları dalâlete sürükleyecektir.

Edep, insanın güzel ahlâk sahibi, erdemli olmasının, bir göstergesidir. Bu açıdan edep erdemi toplumsal ilişkilerinde adâbı muâşerete uygun davranan, iffet, hayâ, hilim, sabır, dürüstlük, saygı şefkat, tevazu' u gibi erdemlere, ahlâkî terbiyeye sahip olan kişiyi nitelendirmektedir.⁶³ Erdemler bu yönüyle bir bütünlük arz etmektedir. İnsanın ahlâkî yetkinliği, mutluluğu bu erdemlerin bütününe sahip olmayı zaruri kılmaktadır.

13- Hayâ (Utanmak): Akseki'ye göre hayâ utanmayı veya kınanmayı gerektiren bir durumdan dolayı ayıplanmak korkusu ile nefsin infiali, heyecan ve teessürüdür.⁶⁴ İnsanın iyi ahlâk sahibi olmasını belirleyen temel ölçüt edep ve hayâ duygusuna sahip olmasıdır. Hayâ; kişinin haddini bilmesinin bir ifadesidir. Bu erdeme sahip olan kişi utanma ve mahcubiyeti gerektiren eylemlerden dolayı yüzü kızaran, kötü huylardan, şehvani hislerden uzak durmaya çalışan, erdemli insanlarla dostluk kurmaya gayret gösteren, insan hayatında iyiye yönelmeyi sağlayan bir değerdir. İnsanları iyi ahlâklı olmaya davet etmenin, maddi ve manevi erdemlerin kazandırılmasının, ahlâki kötülüklerin engellenmesinin temel koşulu edep ve hayâyâya sahip olmaktır. Akseki'nin ifadesiyle: “*İnsanları kötülükten men etmek hususunda edep ve hayânın tesiri, yüzlerce kanunun, binlerce zabıta kuvvetinin tesirinden daha kuvvetlidir.*”⁶⁵ Buna göre bu haslete sahip bir insana sadece “utanmıyor musun” demek yeterli olacakken, bu hasletten uzak bulunan bir kişinin bu anlamda iyiye yönlendirilmesine imkân bulunmamaktadır.

⁶⁰ Ali Seyyar, *Ahlâk Terimleri*, Beta basım, İstanbul 2003, s. 116.

⁶¹ Mustafa Çağrıncı, “Edep”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C. 10, ss. 412-414, s. 414.

⁶² Akseki, *a.g.e.*, s. 215.

⁶³ Ali Seyyar, *a.g.e.*, s. 116-117.

⁶⁴ Akseki, *a.g.y.*

⁶⁵ Akseki, *a.g.e.*, s. 216.

Akseki'ye göre hikmet sahibi olan bir öğretmenin, öğrencisine “*utanmıyor musun, arkadaşların ve akranların seni geçti, sen onlardan geri kaldın!*” şeklinde kınaması aslında onun iyiliği için içinde bulunduğu durumu gözden geçirmesi, gayrete geçmesi için yapılan hikmetli bir davranıştır. Buna göre eğer hayâ olmasaydı insanları kınamanın, takdir etmenin, ilim ve erdeme davet etmenin bir anlamı olamazdı. Bundan dolayı edep ve hayâ, insanın maddi ve manevi yetkinliği kazanmasının, erdemlerle donanmasının, hem dünya hem de ahiret mutluluğunu kazanmasının temel koşulunu oluşturmaktadır. Bunun aksine davranışlar hayâ perdesinin yıkılması anlamına gelir ki Hz. Peygamberin “*Utanmadıktan sonra, istediğini yap*” ikazında yerini bulan her türden kötülüğün, ahlâksızlığın, erdemsizliğin kapısını açacaktır. Akseki hayâsı olmayanın imanını da noksan olacağını vurgulamaktadır.⁶⁶ Utanma duygusunun kaybedilmesi ile ahlâkî değerlere karşı duyarsızlık ortaya çıkar. Bu durum insanın mutluluğu kazanmasının önündeki en önemli engellerden birini oluşturmaktadır.

14- Emânete Riâyet: Düşünürümüze göre emânete riayet, ahlâkî bir ödevdir. İnsanın maddi veya manevi kendisine muhafaza için verilen emanetleri korumasıdır.⁶⁷ Bu doğrultuda emin sıfatı Hz. Peygamberin şahsında ifadesini bulan bütün Müslümanların kendi hayatlarında sahip olması gereken bir erdemdir. Akseki, devlet malını ve görevlerini bize verilmiş bir emanet olarak tanımlayarak, bu konuda gereken hassasiyetin gösterilmesini bir erdem olarak tanımlamaktadır. Bu açıdan din, ahlâk ve mutluluk ilişkisini bütüncül bir değer sistematiği içerisinde inceleyen düşünürümüze göre; dinî değerler, ahlâk ve erdemler kişiyi mutluluğa ulaştırmakta birbirini tamamlamaktadır.

15- Sıdk (Doğru Söylemek): Sıdk, insanın bildiği, inandığı gibi dosdoğru söylemesinin adıdır. Bunun aksine davranmak kizb olarak tanımlanmakta ve düşündüğünün, bildiğinin aksine yalan söylemeyi ifade etmektedir.⁶⁸ Akseki, yalancılığı toplum hayatında felaketlere neden olan ruhi bir rahatsızlık olarak tanımlar. Bu erdem, toplumsal ve medeni yaşamın sağlıklı bir yapı kazanması için zorunludur. İnsan yukarıda vurgulandığı gibi sosyal bir varlıktır ve hayatını insana yakışır bir tarzda sürdürebilmesi, ancak karşılıklı yardımlaşmayla mümkün olacaktır. Bu açıdan insanlığın ortak tecrübelerinden, başarılarından herkesin yararlanması, ancak doğru ve sadık haberlerle gerçekleşebilir. Doğru söz söylemenin bir huy olarak insanlara kazandırılmaması durumunda bunun ortaya çıkaracağı nifak ve huzursuzluk başta aile ortamı olmak üzere ülke içerisinde, barış ve kardeşlik duygularının ortaya çıkmasına engel olacaktır ve bunun yerine iftira, huzursuzluk ve düşmanlıklara ortaya çıkacaktır. Akseki'ye göre: “*İnsanı dünya ve ahiret*

⁶⁶ Akseki, a.g.y.

⁶⁷ Akseki, a.g.e., s. 217.

⁶⁸ Akseki, a.g.e., s. 219.

saadetine ulaştırabilecek bir şey varsa, o da doğru sözlü olmaktır."⁶⁹ Nefsimizi doğru söylemeye alıştırmak ancak çok küçük yaşlardan itibaren doğru söylemenin şeref ve meziyetini ortaya çıkaracak bir eğitimle tesis edilebilecektir. Akseki, Müslüman'ın Hz. Peygamberin bir emri olarak hiçbir zaman yalan söylemeyeceğini ifade etmektedir.⁷⁰ Buna göre kişinin dinî değerleri öğrenmesi için öncelikle onlara bir karakter eğitiminin, ahlâk eğitiminin kazandırılması zaruridir. Bu eğitim aynı zamanda kişinin iki dünyada mutluluğunu kazanması için gerekli ahlâkî zemini oluşturacaktır.

16- Ketum Olmak (Sır Saklamak): Akseki'ye göre sır saklamak insanın kendisine emanet edilen şahsi veya toplumsal bir sırrı ifşa etmemesidir. Ketum olmak bir erdemdir. Çünkü emniyet ve vefa ile ilgili bir hasletin tezahürüdür. Böyle davranan insan kendisine güvenilen, sözünü yerine getireceğinden şüphe duyulmayan erdemli bir insandır.⁷¹ Sır saklama, emânet, sabır, dürüstlük, dostluk, vefa gibi erdemlere, iyi ahlâka sahibi olmanın göstergesidir. Sır saklamak bir erdem olarak sosyal barışı, dostluğu, kardeşliği tesis etmesi, toplumun huzur ve mutluluğuna katkı yapması açısından sosyal ahlâkın esasını oluşturmaktadır.⁷²

17- Yüksek Himmet (Ulüvvü himmet): Akseki'ye göre: "*Ulüvvü himmet; düşüncesi, duyguları, arzuları yüksek olmak; fiil ve hareketlerinde yüksek gayeleri hedef olarak seçmektir.*"⁷³ Düşünürü göre, bu erdeme sahip olan insanlar bir ideal sahibi olarak, yüksek gayeleri hedef olarak seçecektir ve hangi işle meşgul olurlarsa olsunlar daima şahsi çıkarları yerine, içinde yer aldığı milletin mutluluğunu tercih edecektir. Buna göre, "*himmeti yüksek olanlar ise, bütün insanların imamı; rehberi ve önderidirler.*"⁷⁴ Dolayısıyla insanlar

⁶⁹ Akseki, a.g.e., s. 221.

⁷⁰ Akseki'ye göre yalan şiddetle yasaklanmış olmasına rağmen; bir mazlumun canını, malını veya ırzını korumak, birbirine küsmüş iki kişinin arasını bulmak, bir savaşın gayesine yardım etmek, sıkıntıda olan bir kişinin kalbini teskin etmek gibi doğru söylemekle maksadın hâsıl olmadığı durumlarda, kişi bildiğinin aksini söyleyebilir. Çünkü düşünürümüze göre: "Maslahata uygun olan yalan, fitne çıkarıcı doğrudan iyidir." Bkz. Akseki, a.g.e., s. 221. Düşünürümüzün bu tutumu yalan konusundaki genel yaklaşımıyla bir çelişki gibi görülmesine rağmen Akseki yalanı kendi başına bir kötülük olarak değil onun ortaya çıkardığı olumsuzluklar açısından değerlendirmektedir. Nitekim yukarıdaki durumlarda yalan, bir ahlaki kötülük olarak değil, maksat ve hedefe ulaştırmasındaki etkisinden, olumlu neticelenecek bir işe aracılık etmesinden, ifsâd değil ıslah amacıyla, sınırlı bir alanda verilmiş bir ruhsat olarak değerlendirilmektedir. Nitekim o, bu görüşünü Hz. Peygamberin bir hadisine yer vererek temellendirmektedir. Buna göre olumlu bir maksat ve hedefe ulaştırma açısından değerlendirildiğinde şüphesiz aynı hedefe doğru söyleyerek ulaşmak söz konusuysa yalanın bir geçerliliği söz konusu olamaz.

⁷¹ Akseki, a.g.e., s. 221-222.

⁷² Ali Seyyar, a.g.e., s. 355-356.

⁷³ Akseki, a.g.e., s. 223.

⁷⁴ Akseki, a.g.y.

eylemlerinde yüce bir gayeyi tercih ettiği ölçüde erdemli davranmış olacaklar ve mutluluğu kazanabileceklerdir.

18- Tasavvun: Kişinin vakarını ve onurunu korumada gösterdiği dikkatle kazanılacak bir erdemdir. Çirkin şakalardan uzak durmak, konuşmalarında bunlara yer vermemek, aşağılık kimselerle aynı mecliste bulunmamak, helal dairesi dışında kazanç peşinde koşmamak bu türden ahlâki erdemlerin bir göstergesidir.⁷⁵ Akseki'ye göre İslâm'ın emrettiği ahlâk ve erdemlerin gereği budur. İslâm ahlâki ve Hz. Peygamber'in hayatı ve sîreti; bu erdemlerin bir Müslüman'ın sahip olması gereken temel değerlerden biri olarak tanımlanmaktadır. İnsan bir ahlâk varlığıdır ve erdemler onun ayırt edici, artı değerlerini göstermektedir. Bu yönüyle dinî emir ve yasakların kişinin ahlâki olgunluğunu, erdemlerini, mutluluğunu belirlemede etkisi büyüktür.

19- Cömertlik (Sehâ): Muhtaç durumda olan insanlara yardım etmenin, eli açık olmanın adıdır. Bunun ifrat ve tefriti; müsriflik ve cimriliktir (bahîl).⁷⁶ Cömertlik erdemi, kişinin dini ve ahlâki sorumluluk duygusu içerisinde hayır ve iyilik yapmaya çaba göstermesidir. Cömertlik erdemi, kardeşlik, yardımlaşma, dayanışma gibi olumlu nitelikleri öne çıkararak fert ve toplum hayatının dirliğine, düzenine katkı sağlamaktadır. Maddî ve manevî değerlerin paylaşılması ile kişi bencil davranışlardan kurtulmakta, bir arada yaşadığı insanlara karşı Allah rızasını gözeterek, sevgiyle yaklaşmaktadır. Cömert davranışlarda bulunan kişi hem kendisinin hem de toplumun mutluluğuna katkı yapmış olur. Cömertlik bu boyutu ile insanın elinde olanı diğer insanlarla paylaşmasının mutluluğudur. Bu açıdan cömertlik erdemi, ihsan, hayır, yardımlaşma, infak, tasadduk, takvâ vb kavramlarla yakından ilgilidir.

Buraya kadar olan kısımda Akseki'nin erdem anlayışını, çeşitlerini, erdem-din ilişkisini inceledik. Düşünürümüze göre, ahlâkın öznesi olan kişinin, ahlâki yetkinliği kazanmasının bir tezahürü olan erdemleri elde etmek için çaba göstermesi, onun temel ödevidir. Ahlâk yoksunluğunun tezahürü olarak tanımlanan erdemsizliklerden kaçınmak, onlardan uzak durmak için, bir kısmı hissi kuvvetlerle, bir kısmı zihnî kuvvetlerle, bir kısmı da iradî kuvvetlerle verilecek mücadele aynı zamanda ahlâki ilkelerin hayata yansıtılmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle erdemlere sahip olma bir insan başarısını göstermektedir. Kişinin nefesine karşı verdiği bu mücadele, insan olmanın bütün olumlu tezahürlerinin sergilendiği manevî bir iklimi ortaya çıkarmaktadır. İnsanı eşrefî mahlûkat kılan yön bir açıdan bu mücadele sonucunda ortaya çıkmaktadır.

⁷⁵ Akseki, *a.g.e.*, s. 224.

⁷⁶ Akseki, *a.g.e.*, s. 225.

C- A.H. Akseki'de Erdem Mutluluk İlişkisi

Tarihi gelişim süreci içerisinde Ahlâk felsefesinin üzerinde en çok tartışmaların yapıldığı konulardan birini en yüksek değer, en son gayenin ne olduğu problemi oluşturmaktadır. Filozofların büyük bir çoğunluğu en son gayenin mutluluk olduğu konusunda ortak bir kanaate sahiptir.⁷⁷ İslâm ahlâk felsefesinde mutluluk kavramı sadece felsefede değil, onun ışığında gelişen ahlâkî edebiyatta, artıp gelişen bir bilgi ve ahlâkî tekâmül sonucu ulaşılabilen en yüce gaye olarak tanımlanmaktadır. Ahlâkî yetkinlik kazanarak insanın erdemlerle donanması kişiyi Allah'a yaklaştıran yaratıcısını bilmeyi sağlayan bir unsur olarak görülmektedir.

Kuran-ı Kerim'de mutluluk anlamına gelen “*sa'âde*” kelimesi geçmemekle birlikte, bu kökten gelen “*saîd*” (mutlu) ve karşıt manada “*şeka*” kökünden gelen “*şakî*” (mutsuz) terimleri bulunmaktadır. Ayrıca aynı anlamları bünyesinde barındıran ve Fârâbî'nin de mutluluk kavramına karşılık olarak kullandığı “*hayr*” kelimesi ve türevleri ile “yapılan işlerin karşılığında elde edilen bir kazanç ve kurtuluş” manalarında kullanılan “*fevz*” kelimesi, benzer anlamları tamamlamada kullanılan “*hüsn*” kelimesi, Kur'an-ı Kerimde kullanılmıştır.

Mutluluk (*saadet*), İslâm ahlâk felsefesinde, mutlak bir değer olarak ele alınmıştır. Mutlak değer ile başka bir şey için değil sadece kendisi için gaye olması ifade edilmektedir. Mutluluk bu açıdan mutlak bir değer olarak insan yetkinliğini belirlemektedir. Bu doğrultuda erdemler, insan mutluluğunu kazandırmaları açısından hayırdırlar.

Ahlâkî hayat iyi olduğuna inanılan bir ilkeye göre düzenlenen bir alandır. Ahlâk felsefesinin üzerinde en çok tartışmaların olduğu alanı değer ve değerlerin kaynağı problemi oluşturmaktadır. “İslam filozoflarına göre mutlak iyi olan mutluluğa ulaştırma gayesine yönelik olmayan hiçbir iyi ve mutluluk insan etkinliğinin değerini tayin edemez.”⁷⁸ Değerleri belirlemede iyi kavramının muhtevasına yönelik yaklaşımlar belirleyici olmaktadır. İyi, ahlâkî eylemlerinin kendisine yöneleceği, mutluluğun kazanılacağı yetkinliğe işaret etmektedir. İslam filozofları iyi kavramını iki boyut içerisinde değerlendirmişlerdir. Bunlardan birincisini özü itibarıyla bizatihi, mutlak iyi oluşturmaktadır. Bu anlamda iyi sadece kendisindeki bulunana zati bir özellikten dolayı tercih edilen mutlak iyidir. İkinci anlamda iyi kendisinden dolayı değil, başka bir iyinin elde edilmesine vesile olan arızî, izafî iyidir. Bu ikinci anlamıyla iyi bir başka iyiye ulaştırmada aracı olmasından dolayı iyidir. Birinci anlamda iyi olarak erdemleri gösterebiliriz.⁷⁹ Mutluluk bu yönüyle bir ilke olarak bütün insan eylemlerinin

⁷⁷ Hüseyin Karaman, *Ebû Bekir Râzî'nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 113.

⁷⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.459.

⁷⁹ Bircan, *a.g.e.*, s. 456.

yöneldiği gayeyi belirlemektedir. İnsanın ahlâklı olmasının temel gerekçelerinden biri bu dünyada hüsrana uğramadan ebedi mutluluğu kazanmak, Allah tarafından sevilme ve razı olunan bir kişi olmak gibi aşkın bir inanç ve umududur.

İslâm ahlâk felsefesinde, mutluluk ifrat ve tefritin, bir başka ifadeyle bilgi eksikliğinden doğan sapmaların yer almadığı bir durumu ifade etmektedir. Bu açıdan İslâm düşünürleri mutluluk kavramını, sadece dünyevî bir konsept içerisinde değerlendirmeyip, algılanan bu dünyada kazanılması mümkün olduğu gibi onun ötesinde, öteki dünya, ahiret hayatı için de söz konusu olduğunu öne çıkarmaktadırlar.

İslâm ahlâk felsefesinde mutluluk, bilgi ile yakından irtibatlıdır. Mutluluğa ulaşmak için onun en yüksek bir amaç olarak belirlenmesi ve ona götürecek iyi eylemlerin tercih edilmesi gerekmektedir. Mutluluk, tesadüfen veya rastlantı eseri ulaşılabilecek bir gaye değildir. Mutluluk, insanî bilgi ile ilişkilidir ve onu elde etmek için bir takım aklî ve iradî çabalara ihtiyaç vardır. İradî ve iyi şeyleri elde etmemizi sağlayan bilgi ve fiillerin sonucunda mutluluğa ulaşılmaktadır. Mutluluğun kaynağında ilâhî bilgi bulunmaktadır. İslâm ahlâk felsefesinde, çok yönlü bir yorum zenginliği ve birikimi söz konusudur. Burada meseleler üzerinde etraflıca düşünülmüş ve mutluluk konusu bütün boyutuyla değerlendirilmiştir. İnsanda bütün bunları yapabilecek yani kendisini mutluluğa giden yola ulaştırabilecek bir güç ve istidat vardır. Felsefe işte bir yönüyle bunun incelenmesidir.

Akseki'ye göre İslam Dinin emir ve yasaklarına uymak insana *ahlâk-ı hasene*, *ahlâk-ı hamide*, *ahlâk-ı fâzıla* olarak adlandırılan iyi ahlâk sahibi kılar. İslam dinin yasakladığı kötü ve çirkin huylara sahip olma *ahlâk-ı seyyie*, *ahlâk-ı redîe* olarak tanımlanır.⁸⁰

İnsanın bu dünyada bir yaratılış, kemal gayesi olduğunu belirterek, gerçek mutluluğu ancak ahirette elde edebileceğini söyleyen Akseki, bunu elde etmenin insan için bir farz olduğu kanaatindedir. İnsanın gayesi kemale ulaşmak, mümkün olduğu kadar erdemleri elde etmektir. Bunun karşısında yaratılış gayesinden uzaklaşmasına neden olacak kötü ve çirkin fiiller, erdemsizlikler yer almaktadır. Kişinin erdemleri ve erdemsizlikleri araştırarak öğrenmesi, ahlâk kurallarına uygun davranması ile yaratılış gayesi olan yetkinlik kazanılacaktır. Ahlâk, insanı mutluluğa ulaştıracak vazifeleri ve fiilleri belirlemektedir.⁸¹

Akseki'ye göre: “*Faziletlerle muttasıf olmak, gerçekte saadeti tahsil etmenin aslı değil midir? Çünkü ahlâkî kanunlar ile kendi amel ve fiilleri arasında*

⁸⁰ Akseki, *a.g.e.*, s. 30.

⁸¹ Akseki, *a.g.e.*, s. 33.

*uyum sağlayan ve bunları birbirine uygulayan kimse için en büyük saadet, hatta iş ve fiillerinin hepsinde ileri gitmek melekesi hâsıl olmuş demektir. Zira hayatla ilgili işleri ahlâkî esaslara tatbik etmeyenler için görülen saadet, geçicidir; buz üzerinde yazı yazmak gibidir. O halde ahlâkî saadet, işlerimizi ahlâkî kurallara tatbik etmektedir. Şu halde bu ilimden gaye; insanların saadetini tahsil etmektir.*⁸² Bu yaklaşıma göre, vazife; hayır ve saadete kavuşmak ve azaptan kurtulmaktır. Bunun en yüksek aşamasını *Mutlak saadet* ve *ilâhî rızayı* gözetken bir vazife anlayışı oluşturmaktadır. Düşünürümüze göre insanların çoğu, bu yüksek gayeyi ve kemal derecesini sadece tasavvur etmekle yetinir. Bundan dolayı insan nefsinin, ahlâkî olan bu kemal derecelerine yükselebilmesi için, maddî korku ve teşvike ihtiyaç vardır. Ayrıca halkın büyük bir çoğunluğu için cennet müjdesi ve cehennem korkusu vazifelerin yerine getirmesinde etkilidir. Akseki, insanın ahlâkî yetkinliği kazanmasını tıpkı basamak basamak çıkılan bir merdivene benzetmektedir. Nasıl ki bir merdiven basamak basamak çıkılıyorsa, birinci basamağa basmadan beşinciye çıkmak mümkün olmuyorsa, insan aşama aşama ahlâkî kemali kazanmalıdır.⁸³

Düşünürümüz mutluluğu kazanmak için, vazife sevgisini, ilâhî sevgiyi bir değer olarak hayatına yansıtmak için sürekli mücadele etmeyi gerekli görmektedir. Çünkü nefis sevgisi ile uğraşmak, tabiatı itibariyle insandan hiç bir zaman ayrılmaz. Bundan dolayı nefis, vazife yapmak karşılığında her şeyden önce, kurtuluş ve mutluluk gibi maddî bir menfaat ister ve arar. İnsanların büyük bir bölümünü vazifeye yönlendirmede, sadece ilâhî rıza düşüncesine bağlı kalmak mücerret bir fikir olarak telakki edilmektedir.⁸⁴

Akseki'ye göre, “İslâm dini, insanların çoğunluğuna göre soyut hakikatleri telkin etmenin, terbiye ve ahlâkî düzeltmek için yeterli bir çare olmadığını dikkate alarak, rağbet edilen ve korkulan âhiret saadeti ve azabına sebep olan hallerin beyanına çok önem vermiştir.”⁸⁵ Bu açıdan insanların ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmeleri için maddî bir teşvik edici ve korkutucuya ihtiyaç zaruridir. İnsanların çoğunun fiil sahasındaki teşvikçisi olan ümit ve korku vazifeyi menfaat fikri çerçevesinde düşünülecek bir olguymuş gibi düşündürse de vazifeyi hayır ve saadete kavuşmak ve azaptan kurtulmak için yapmak felsefî ekollerin öne çıkardığı menfaat kavramı ile örtüşmemektedir. Düşünürümüze göre bu, “*bugünkü vazife ve fazilet karşılığında, sonsuz bir gelecekte düşünülen bir menfaattir.*”⁸⁶ İnsanın bu dünyadaki menfaatlerini değerli bir gayeye yönelik olarak feda etmesi vazife için vazife yapmaktır. İnsanların ahiret sevaplarını veya azabını düşünmesini ve eylemlerini bu doğrultuda gerçekleştirmesini faydacı ve

⁸² Akseki, *a.g.e.*, s. 35.

⁸³ Akseki, *a.g.e.*, s. 128.

⁸⁴ Akseki, *a.g.e.*, s. 129.

⁸⁵ Akseki, *a.g.e.*, s. 130.

⁸⁶ Akseki, *a.g.e.*, s. 129.

menfaat anlayışı olarak değerlendirmez. Çünkü eylemlerinde Allah'ın emrine uymayı düşüneceklerinden, bu onlar için mutlak hayırdır.

Akseki'ye göre insanlar ahlâki gayeleri açısından üç grup içerisinde bulunmaktadır. Bunlardan birinci grupta dünya ehli, ikinci grupta ahiret ehli ve üçüncü grupta ehlullah/Allah ehli yer almaktadır. Akseki, bu konuda *Jüle Simpon*'un *Vazife* adlı kitabındaki görüşlere yer vermekte ve bunu hadislerle desteklemektedir. Buna göre, insanları bir vazifeyi yapmaya, erdemli davranışlarda bulunmaya sevk eden dünyevi şeyler üç başlıkta toplanmaktadır:⁸⁷

1- Avam Derecesi: Maddi bir menfaat anlayışını belirginleştiren ve insanların arzu ve isteklerinin gereğini öne çıkaran bu yaklaşıma göre, tıpkı bir çocuğun yiyecek ve içecek gibi maddi şeylerle vazife duygusuna sevk edilmesinde olduğu gibi halk tabakasındaki birçok insanın maddî menfaatlerle müjdelenmesi, ileride karşı karşıya kalacakları neticelerle korkutulması vazifenin hayata geçirilmesi için zaruridir. Cennet müjdesi ve Cehennem korkusu insanların vazifeleri yerine getirmesinde etkilidir.

2- Salih Kişilerin Derecesi: Akseki'ye göre akıl mertebesi olan bu aşama, insanların din nazarında iyi olarak kabul edilme arzusu ve kötü tanınmaktan duydukları korku.

3- Sıddıkların Derecesi: Akseki'ye göre, bu mertebe; evliyanın, mütefekkirlerin ve araştırmacı âlimlerin ulaştığı bir mertebedir. Aklın kemal mertebesidir. Erdemler, iyi ve güzel olan fiiller sadece Allah rızası gözetilerek yerine getirilmektedir.

Akseki vazifeyi Kant'ın ele aldığı şekilde “insanın, fiili bir genel kaide olabilecek şekilde hareket etmesidir” tanımını eleştirerek İslam'da vazifenin kaynağının akıl değil, din, vahiy olduğunu söyler. Buna göre vazife dinin yapılmasını emrettiği hayır, dinin emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmaktır.⁸⁸ Bu, İslam dininin akli dışarıda bırakan bir vazife anlayışı öngördüğü anlamına gelmez. Çünkü İslamiyet'in emir ve yasakları makuldür. Dinin emirlerine uymak, akla uymaktır. “*Kendimize yapılmasını istediğimiz şeyleri başkalarına yapmak, kendimize yapılmasını istemediğimizi başkalarına da yapmamak*” şeklinde ifade edilen Kant'ın getirdiği vazife tanımı, İslam'da da bulunmaktadır. Kant'ın yaklaşımından farklı olarak, dinî vazife kanunu, fiil sahasına çıkmamış olan niyet ve maksatlardan da kişileri sorumlu tutar. Kişinin irade ve ihtiyarı bu anlamda önemlidir.⁸⁹

⁸⁷ Akseki, *a.g.e.*, s. 131.

⁸⁸ Akseki, *a.g.e.*, s. 120.

⁸⁹ Akseki, *a.g.e.*, s. 123.

Düşünürümüze göre vazife; herhangi bir menfaat düşünmeden bir emri sadece Allah rızası için, Allah'ın emri olduğu için yapmaktır. Akseki, pek çok ayet ve hadiste vurgulanan bir amelin sadece halis ve mükemmel olması için menfaat düşünülmezsizin yalnız rıza-i ilâhî gözeterek yapılmasını en ulvî bir mertebe olarak tanımlar.⁹⁰ Ayrıca İslam dininin insanları vazifeye sevk eden iki önemli faktöre sahip olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisini mutlak saadet ve ilahi rıza, diğeri ise ahrette kazanılacak sevap ve cezadır. Akseki, bunlardan birincisini ahlâki yetkinlik ve erdemlerle donanmış insanların özelliği olarak gösterirken, diğeri bu kemal derecesine ulaşamayanlar için olduğunu belirtir. Akseki'ye göre: “İslâmiyet'te en büyük makam, 'takva makamı'dır. Bütün fiillerini, her türlü ibadet ve taatını hiç bir menfaat gözetmeyerek, sırf Yüce Allah'ın rızası için; gerçekte ilâhî bir emir olduğu için yapmaktır. Vazifelerini bu şekilde yapanlara din dilinde Müttakî adı verilir.”⁹¹

Ahmet Hamdi Akseki'nin yeri geldikçe vurguladığı gibi Kur'an'da pek çok erdem insanlara tavsiye edilmektedir. Adalet, ihsan, sabır, doğruluk, ahde vefa, iffet, emanete riayet, helal kazanç, orta yol veya itidal, yardımseverlik, hayırseverlik, merhamet, cömertlik, tevazu vb erdemler ayrıntılı olarak Kur'an'da yer almaktadır. Bu konuda İsra süresi 23-39 arasındaki ayetler temel ahlâki erdemlerin önemli bir kısmını ihtiva etmektedir.⁹² Aynı şekilde Hz. Peygamber pek çok erdemi kendi hayatındaki uygulamaları ile Müslümanlara bildirmiştir. Bu konuda sadece Veda Hutbesine bakmak yeterlidir. Kur'an'da emredilen dini ve ahlâki davranışlarda bulunanlar ve yasaklanan şeylerden kaçınarak temizlenen, iman, ihsân, salâh gibi üstün vasıfları hak eden kişiler, Kur'an'a göre hem bu dünyada hem de ahirette mutlu olacaklardır. Şüphesiz Kur'an'da ifade edilen mutluluk en yetkin biçimiyle ahirette kazanılacaktır. Bu mutluluğu kazanmanın temel koşulunu, dini ve ahlâki iyi davranışlarda bulunmak oluşturmaktadır.⁹³ Allahın rızasını kazanmak niyetiyle emredilen iyi iş ve eylemlerin, erdemlerin yapılması ile insana dünyada ve ahirette mutluluğu kazandıracaktır. Düşünürümüze göre İslâmî bütün ahlâki hükümler iman ile bağlantılıdır. Ahlâkî vazifeler ve iman kopmaz bir bütünlük oluşturmaktadır. Bütün ahlâki davranışlar imanın şubeleri ve onu kemale erdiren araçlardır. İman bir ağaç ise ahlâk onun en güzel meyvesidir.⁹⁴

⁹⁰ Akseki, *a.g.e.*, s. 127.

⁹¹ Akseki, *a.g.e.*, s. 125.

⁹² İsra:17/23-39.

⁹³ Yaran, *a.g.e.*, s. 48.

⁹⁴ Abdullah Kahraman, “Zor Zamanlarda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Âlimi Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951)” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2005, ss. 297-312, s. 303.

Sonuç

Akseki'ye göre gerçek anlamda mutluluk ancak ahlâkî ilkelere bağlı kalmakla; kişinin eylemlerini bu ilkeler doğrultusunda gerçekleştirmesiyle kazanılacaktır. Ahlâkî bir temele dayanmayan mutluluk telakkileri düşünürümüze göre “*buz üzerine yazı yazmak*” gibidir. Ahlâk ilminin gayesi bu manada insanların mutluluğu kazanmasından ibarettir. Akseki, birçok İslâm ahlâk düşünürü gibi ruhun çeşitli kuvvetlerini ve bunların ahlâk, erdem ve mutluluk ile ilişkisini incelemiştir. Erdem ve mutluluk insanın ruhî kuvvetlerinin, ruhî hayatının toplamıdır. Buna göre mutluluk bir yönüyle insanın ontolojik var oluşunun, gayesinin, mükemmelliğinin araştırılmasıdır. Erdemler bu yönüyle ruhî kuvvetlerin işlevlerine ve yetkinliğine bağlı olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan mutluluk, ruhun erdeme uygun faaliyetidir. Ruhun akıl, öfke (gazap) ve şehvet kuvvetlerinin itidal üzere bulunması erdemlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bunun gerçekleşmesi için kişinin iradeli davranışlarda bulunması, nefsin arzu ve isteklerine kendisini kapturmaması gereklidir.

Akseki'ye göre insanın yaradılışı icabı sahip olduğu ruhi meziyetlerini terbiye etmek ve ahlâkî yetkinliğe ulaşabilmek için ahlâk ilkelerinin belirlenmesinde, sosyal hayata tezahüründe zaman ve zemine göre değişmeyen vahiy gibi değişmez bir ölçüte ihtiyaç duymaktadır. Bu açıdan ahlâkın ve erdemlerin kaynağını sadece ruhî kuvvetlerden değil, aklın irşadı ve yardımı ile dinden kaynaklanmaktadır. Düşünürümüze göre, İslâm dini akli ilahi vahiy ile aydınlatarak insanların gereksinim duyduğu bir ahlâk medeniyetini inşa etmeyi mümkün kılacak ahlâkî ilkeleri benimsemeyi emreden bir kemal ve erdem dinidir. Akseki, din ile ahlâk arasındaki kuvvetli birtelliğe işaret ederek dine dayalı olmayan bir ahlâk anlayışının yetersizliğine işaret eder. Düşünürümüzün bütün eserlerinde öne çıkardığı temel husus İslâm dinin bir ahlâk dini olmasıdır. Düşünürümüz, kaynağını dinden almayan medeni bir ahlâk fikrini kabul edilebilir görmez. Eserlerinin büyük bir bölümünde inanç, ahlâk ve ibadet esaslarının ayrılmaz bir bütün oluşturduğu görüşünü öne çıkarmaktadır. Ona göre Müslümanlık, ahlâk, Müslüman ise olgun, erdemli insan demektir. Bu yaklaşıma göre, insanın inanç dünyası, Allah ile olan ilişkisi sadece iman ve ibadet dünyasıyla sınırlı kalmamakta aynı zamanda ahlâkî yetkinliğini, erdemlerini, mutluluğunu belirlemektedir. Bu açıdan düşünürümüze göre din ahlâk ilişkisi zorunlu bir bağıdır. Akseki'ye göre toplumun ahlâkî yükselmesi ve mutluluğun kazanılması ancak ahlâkın dini bir temele dayalı olmasıyla gerçekleşebilecektir.

Akseki, erdemın tarifi ve dört temel erdem konusunda İslâm ahlâk düşünürleriyle benzer bir yaklaşımı sürdürmektedir. Fakat hikmet cesaret, iffet, adalet, gibi dört asli erdemın yanı sıra sabır, doğruluk, ihsan, iyilikseverlik, ahde vefa, edep, hayâ, emanete riayet, helal kazanç, hayırseverlik, merhamet, cömertlik, tevazu gibi, bir kısmı Kur'an-ı Kerim'de de zikredilen erdemlere yer vermesi; ilgili açıklamalarda ayet ve hadisleri kullanmasıyla Gazâlî'nin

yaklaşımına daha yakındır. Düşünürümüze göre erdemler, insanın üç temel ruhî kuvvetinin, dinin ve aklın bildirdiği itidal, orta halinden ortaya çıkmaktadır. Akseki'ye göre erdem, iyi fiillerin bilinçli olarak tekrar edilmesiyle nefse yerleşen melekelerdir. Bunların insanda karakter halini kazanması ile hem bu dünya mutluluğu hem de ahiret mutluluğu kazanılacaktır. Bu açıdan erdemlerin en temel niteliği iradi olarak yerleşmiş iyi bir karaktere işaret etmesidir. Bu anlamda erdemli olmak ile iyi ahlâk sahibi olmak aynı şeydir. Akseki, erdemlerin ancak akide ve iman duygusunun kuvvetli olduğu zamanlarda yetkinleşeceğini ileri sürer. Dinî değerler, ahlâk ve erdemler kişiyi mutluluğa ulaştırmakta birbirini tamamlamaktadır.

Akseki'nin erdem anlayışının dikkat çeken yönlerinden birini erdemlerin bir sosyal ahlâk düşüncesi içerisinde incelenmesi oluşturmaktadır. Hikmet, iffet, cesaret, adalet, sebat ve metanet, ihsan, tevazu, insan onuru, hilim, sabır, edep, hayâ, emânet, sıdk, ketum olmak, yüksek himmet, tasavvun, cömertlik, dostluk, vefa, hoşgörü gibi erdemler, hem kişisel hem de toplumsal mutluluğun kaynağını oluşturmaktadır. Bu yönüyle erdemler bir bütündür parçalanamaz. İnsanın ahlâkî yetkinliği, mutluluğu bu erdemlerin bütününe sahip olmayı zaruri kılmaktadır. Mesela nefesine hâkim olamayan, iffet erdemine sahip olmayan bir kişinin diğer erdemlere de sahip olması mümkün gözükmemektedir. Erdemler, insanlar arasında, sevgiyi, huzuru, kaynaşmayı sağlayarak bireysel ve toplumsal mutluluğun temelini oluşturmaktadır. Akseki, erdem mutluluk ilişkisini Allah'a inanç boyutunda ifade etmektedir. Allahın rızasını kazanmak kişiye hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğu kazandıracaktır. Din, ahlâkî erdemlerin kaynağını, ölçütlerini belirlemekte; ferdin ve toplumun mutluluğunu birleştirmektedir.

KAYNAKÇA

AKSEKİ, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, Nur Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1979.

-----, *Askere Din Kitabı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Beşinci Baskı, Ankara 1982

-----, *İslam Dini İtikat, İbadet-Ahlâk*, Gaye Matbaası, Ankara tarihsiz.

ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.

AYDIN, Hüseyin, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Felsefe İlgisinin Boyutları", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyum Kitabı*, Haz. Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss.17-19.

AYDIN, Mehmet S., “Ahmet Hamdi Akseki’nin Ahlâk Felsefesi”, *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyum Kitabı*, Haz. Hüseyin Arslan-Mehmet Erdoğan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss. 21-30.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001

BOLAY, Süleyman Hayri, “Ahmet Hamdi Akseki”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, C. 2, , ss. 293-295.

CANBULAT, Mehmet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay., Ankara, 2006.

ÇAĞRICI, Mustafa, “Adalet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988, C. 1, ss. 341-343

-----, “İhsan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, C. 21, ss. 544-546.

-----, “Hilim”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, C. 18, ss. 33-36, s. 33.

-----, “Edep”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, C. 10, ss. 412-414

GAZALÎ, *İhyâu Ulûmi’ d-dîn*, Çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975

ERDEM, Hüsamettin, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya 1996

-----, *Ahlâk Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, 2. Baskı, Konya 2003.

KARAMAN, Hüseyin, *Ebû Bekir Râzî’nin Ahlâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

KARAMAN, Hüseyin, “Ahmet Hamdi Akseki ve Ömer Nasuhi Bilmen’e Göre Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi”, *EKEV Akedemi Dergisi*, Yıl: 10, S. 28, Yaz 2006, ss. 81-98.

KAHRAMAN, Abdullah, “Zor Zamanlarda Yapılabileceklerin En İyisini Yapan Bir İslam Âlimi Ahmed Hamdi Akseki (1887-1951)” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2005, ss. 297-312.

MARAŞ, İbrahim, “Mutluluk”, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, Ed. Müfit Selim Saruhan, Grafiker Yayınları, Ankara 2003.

OKTAY, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005

SEYYAR, Ali, *Ahlâk Terimleri*, Beta basım, İstanbul 2003

YARAN, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2011.

**İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENİ
ADAYLARININ ÖĞRETİM AMAÇLI TEKNOLOJİYİ KULLANMA
VE MATERYAL GELİŞTİRME TUTUM VE ÖZGÜVENLERİ
ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA**

Fatih ÇINAR*

Öz

Bu çalışmada, alanla bütünleştirilmiş Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının teknoloji tutumları ve materyal geliştirme yeterlilik algıları üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırmada deneysel çalışma yönteminin tek gruplu ön-test son-test zayıf deneysel deseni kullanılmıştır. Araştırmanın örneklem grubunu 2013-2014 öğretim yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünde öğrenim görmekte olan 81 öğretmen adayı oluşturmaktadır. Katılımcılara 14 hafta süre ile konu alanından bağımsız olmayan yani Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ile bütünleştirilmiş Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersi uygulanmıştır. Araştırma verileri Erdemir vd. (2009) tarafından geliştirilen “Teknoloji Tutum Ölçeği” ile toplanmıştır. Verilerin analizinde bağımlı gruplar t-testi, bağımsız gruplar t testi, tek yönlü varyans analizi .05 önemlilik düzeyinde kullanılmıştır. Araştırma sonucunda Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersinin DKAB öğretmen adaylarının öğretim amaçlı teknolojiyi kullanmaya ve materyal geliştirmeye yönelik tutumlarında ve özgüvenlerinde son-test lehine anlamlı farklılaşmaya neden olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu farklılaşmanın öğretmen adaylarının cinsiyetine, lise ve üniversitede bilgisayar dersi alma durumuna, kendine ait kişisel bir bilgisayara sahip olma durumuna, en son mezun oldukları ortaöğretim kurum türüne göre değişmediği bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji, Materyal Geliştirme, Din Öğretimi, Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretmen

* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fatihcinar@sdu.edu.tr

A RESEARCH ABOUT ATTITUDE AND SELF-ESTEEMS OF CULTURE OF RELIGION AND KNOWLEDGE OF ETHICS PRE-SERVICE TEACHERS ON USING DIGITAL TECHNOLOGY AND MATERIAL DEVELOPMENT

Abstract

This paper, researches this effect of Instructional Technology and Material Development courses on Culture of Religion and Knowledge of Ethics Teacher's Attitude and Self-Esteems on Using Digital Technology and Material Development. In this study single-group pretest-posttest experimental design from preexperimental methods was used. The sample of the study was composed of 81 teachers (candidate) from an Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Religion and Moral Education department in the academic year 2013-2014. For the sample group has been applied Instructional Technology and Material Development course that is integrated with the Religion and Ethics courses during 14 weeks. Research data were collected "Technology Attitude Scale" which developed by Erdemir and oth. (2009) The analysis of data was used paired samples t-test, independent sample t test, one-way analysis of variance in the .05 significance level. The results indicated that the Instructional Technology and Material Development courses has positive effect on attitudes and self-esteems of Culture of Religion and Knowledge of Ethics pre-service teachers on using digital technology and material development. The effect didn't change according to gender, computer lessons in high school and university status, have their own personal computer and the type of secondary education institution where they graduated recently.

Key Words: Religious Education, Technology, Materials Development, Religion and Ethics, Teacher

Giriş

Değişen toplumsal yapı, yaşam biçimi, insan anlayışı ve bunları etkileyen bilim ve teknolojideki değişimler eğitimi kökten etkilemiş, eğitim sürecinin ve öğelerinin gözden geçirilmesini ve yeniden yapılandırılmasını sağlamıştır. Bu değişime kayıtsız kalması düşünülemeyen geleneksel din öğretimi de ezberci ve nakilci anlayışa sahip olması, buna bağlı olarak da öğrenme süreçlerinde bilginin üretilmemesi, öğretmenin sınıf ortamında tek otorite olması, öğrenmenin öğrenci merkezli gerçekleşmemesi gibi açılardan eleştirilmiştir. Nitekim dinin, küreselleşen, dünyada bireyin ahlaki gelişimine, hayatı anlamlandırmasına ve problemlerine çözüm üretmesine katkı sağlayabilmesi için yeni bir anlayışla ele alınması, yeni yöntem ve tekniklerle öğrenilmesi ve öğretilmesi gerektiği bilim dünyasında herkesin üzerinde durduğu bir konu haline gelmiştir.¹ Bu gelişme ve

¹ Recai Doğan ve Cemal Tosun, İlköğretim 6., 7. Ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2003, s. 75-79.

eleştiriler meyvesini vermiş, ilk olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi² öğretim programlarında köklü değişikliklere gidilmiş ve öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık veren öğrenen merkezli yapılandırmacı yaklaşım, DKAB öğretim programlarının temel felsefesi olmuştur. Bu programlarla din ve ahlak konularını öğrenme aktif bir süreç olarak ele alınmış, öğrencilerin din ve ahlakla ilgili konuların öğrenilme sürecinde aktif olmaları gerektiği vurgulanmıştır. Programda, öğrencilerin araştırma yapabilecekleri, keşfedebilecekleri, problem çözebilecekleri, çözüm ve yaklaşımlarını paylaşıp tartışabilecekleri ortamların sağlanmasının önemine dikkat çekilmiştir.

Öğrencilerin öğrenme-öğretme sürecinin her aşamasına etkin olarak katılımını sağlayacak, çeşitli öğrenme deneyimleri edinmesi için uygun öğrenme ortamlarını oluşturacak, buna uygun materyaller geliştirecek, teknolojiyi ve öğretim araç-gereçlerini aktif bir şekilde kullanacak olan öğretmenlerdir. Nitekim öğretim programında da DKAB öğretmenlerinin, öğrencilerin belirlenen kazanımları edinmesini sağlamak için hangi öğrenme strateji, yöntem ve tekniklerini kullanacaklarını, öğrenme ve öğretme ile ilgili anlayışları dikkate alarak kendilerinin belirleyeceği ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere öğretmen merkezli sınıflardan öğrencinin etkin kılındığı sınıflara doğru yaşanan değişimler ve din öğretimindeki değişim gereksinimi, DKAB öğretmenin öğrenme-öğretme süreçlerindeki rolünde önemli değişikliklere neden olmuş ve ona yeni beceri ve yeterliliklere sahip olma yükümlülüğünü getirmiştir.³ Bu yeterliliklerden en önemlilerinden bazıları MEB tarafından belirlenen İlköğretim DKAB öğretmeni özel alan yeterliliklerinde de vurgulandığı üzere; DKAB derslerinde öğrenme ortamlarını düzenleyebilme, teknolojik kaynakları kullanabilme, uygun yöntem, teknik, materyal ve kaynakları üretebilme ve etkin kullanabilme şeklinde sıralanabilir.⁴

Bilgi çağının teknolojiye yüklediği anlam ve değer etkisi ile teknoloji, baş döndürücü bir hızla gelişmekte ve her geçen gün eğitim sisteminin içinde kendini biraz daha fazla hissettirmektedir. Öyle ki eğitim, teknolojiyi hem etkileyen, hem bu teknolojiyi üreten insanı yetiştiren, hem de üretilen bu teknolojiden etkilenen bir olgu⁵ olarak payına düşeni almakta ve değişime ayak

² Çalışmanın bundan sonraki kısmında DKAB olarak kullanılacaktır.

³ İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu, MEB Yay. Ankara, 2010.

⁴ Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri, MEB OYEGM, Ankara 2008.

⁵ Rıdvan DEMİR, “Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi Ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi, Adana 2008.

uydurmaya çalışmaktadır. Bu nedenle teknolojinin olmadığı yerde eğitimden, eğitimin olmadığı yerde de teknolojiden söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu da teknoloji ve eğitimin her geçen gün bir bütün olarak algılanmasına neden olmaktadır.⁶ Bu nedenle değişim, hedeflediği bireylerinin yetiştirilebilmesi için öğretmenleri, derslerini teknoloji ile bütünleştirmelerini kaçınılmaz bir zorunluluk haline getirmektedir.⁷ Çünkü öğretmenlerin dolayısıyla DKAB öğretmenlerinin de teknoloji ve teknolojiden faydalanarak materyal üretme ve geliştirme yeterlilikleri onların sunacakları eğitimin başarısını doğrudan etkileyecektir.⁸ Bu durum din öğretimi için de büyük öneme sahiptir. Çünkü “Nasıl öğretmeliyim” sorusu, her öğretmenin öğretmenlik mesleği süresince zihnini meşgul eden bir problem olmalıdır.⁹ Çünkü öğretmen, bir dersi en iyi şekilde düzenleyen, planlayan, etkili bir ders sunumunun nasıl gerçekleştirileceği becerisine sahip olan ve bu beceriyi öğrenme süreçlerinde uygulamaya koyabilen kişidir.¹⁰ Bu nedenle dersin amaçları doğrultusunda seçilmiş öğretim araçlarını ve teknolojiyi kullanma, buna uygun materyaller geliştirme DKAB öğretmenlerinin etkili bir ders sunumu gerçekleştirebilmesinde başvurması gereken en önemli ve öncelikli beceri ve gereklilik olmalıdır.¹¹

Araç-gereç kullanımının öğrenme süreçlerine en önemli katkılarından birisi, bilginin öğrenci tarafından yapılandırılmasını ve bilginin somutlaştırılmasını kolaylaştırmasıdır. Din öğretiminde ise soyut konular oldukça fazladır. Soyut konuların öğretimi için öğrenenin birden fazla duyusuna hitap eden yöntem, teknik ve materyallerin öğrenme sürecine dahil edilmesine ihtiyaç vardır. Nitekim eğitim araştırmacılarının da birleştiği nokta öğrenme süreçlerinde kullanılan farklı teknolojilerin temel amacının öğretmeyi kolaylaştırmak ve öğrenmeyi artırmak olduğudur.¹² “Roblyer ve Edwards de öğretmenlerin, öğretme-öğrenme sürecinde öğretim teknolojilerini kullanmalarının gerekliliğini beş önemli gerekçeyle açıklamıştır.

⁶ Ö., Çetin ve diğ. “Teknolojik Gelişme İçin Eğitimin Önemi ve İnternet Destekli Öğretimin Eğitimdeki Yeri”, The Turkish Online Journal of Educational Technology, 3(3), s.144-147, 2004.

⁷ Oğuzhan KURU ve diğ. “İlköğretim Öğretmenlerinin Öğretim Sürecinde Materyal Kullanımına İlişkin Tutumları”, 9th International Educational Technology Conference (IETC2009), Ankara, Turkey, 2009, ss.738.744.

⁸ Sadi Seferoğlu, “ Öğretmen Yeterlikleri Ve Mesleki Gelişim”, Bilim ve Akılın Aydınlığında Eğitim, 58, 2004, ss.40-45.

⁹ Doğan ve Tosun, 2003, s. 73.

¹⁰ Dilek, Gözütok. Öğretmenliği Geliştiriyorum, Siyasal Kitapevi, Geliştirilmiş İkinci Baskı, Ankara 2014, s.123

¹¹ Gözütok, 2014, s.145.

¹² Bülent Tarman-Ahmet Baytak, “Teknolojinin Eğitimdeki Yeni Rolü: Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bakış Açıları”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2011 10(2), 2011, s. 892

- Motivasyon
- Öğretimsel yetenekler
- Öğretmen niteliği ve verimliliği
- Bilgi çağının gerekliliği
- Öğretim yöntem ve tekniklerini desteklemek”¹³

Eğitim-öğretim gibi toplumların refahı, kalkınması, değerlerinin aktarılması gibi hayati öneme sahip olan bir görevi yürütmekle sorumlu olan öğretmenlerin meslek öncesi almış oldukları eğitimler, çalışma hayatları içerisinde karşılaştıkları problemleri çözmelerinde bazen yetersiz kalmaktadır.¹⁴ Konu ile ilgili araştırma sonuçları da öğretmenlerin mezun oldukları fakültelerde öğretim teknolojileri ve bu teknolojiyi kendi derslerinde nasıl kullanabileceği konusunda yeterli bilgi ve becerilerle donatılmadığını,¹⁵ öğretmenliğe başladıktan sonra da sahip oldukları sınırlı bilgi nedeniyle de öğretim teknolojilerini kullanmada ve buna bağlı olarak materyal geliştirmede sorun yaşadıklarını ortaya koymuştur.¹⁶ Araştırmaların sonuçları sorunun kaynağında öğretmen yetiştiren kurumlarda eğitim teknolojisi ve materyal geliştirme ile ilgili verilen derslerin yeterli düzeyde olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁷ Bu problem DKAB öğretmen adayları içinde geçerlidir. Bugün uygulanmakta olan İlköğretim DKAB Öğretmenliği Bölümü lisans programında, İlahiyat bölümü mezunları içinse pedagojik formasyon programı içerisinde 3 kredilik (2 saat teorik, 2 saat uygulama) öğretim teknolojileri ve materyal geliştirme (ÖTMG) dersi yer almaktadır. Bu dersin hedefi öğretmen adaylarına öğretmenlik mesleğini icra ederken öğrenme-öğretme süreçlerinde, bilişsel, fiziksel ve duyuşsal tutum ve davranışları, öğretim teknolojilerinden ve materyallerden yararlanarak kazandırmak, öğrenci için öğrenmeyi daha zevkli hale getirme, soyut kaldığı için öğrenilmesi güçleşen noktaları, yaparak yaşayarak öğrenme fırsatını veren iki-üç boyutlu görsel işitsel ve yazınsal materyaller üretebilme becerisini sağlamaktır.¹⁸

¹³ Akt: A. Adıgüzel, “İlköğretim Okullarında Öğretim Teknolojilerinin Durumu ve Sınıf Öğretmenlerinin Bu Teknolojileri Kullanma Düzeyleri”, Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 15, 2010, s.2.

¹⁴ Nazmi Şimşek, Öğretim Teknolojileri Kullanımı ve Materyal Geliştirme (Uygulama Örnekleriyle), Asil Yay. Dağ., Ankara 2007, s.VII

¹⁵ Metin Uçar, “İlköğretimde Ders Araç-Gereçlerinin Kullanımı Konusunda Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 3, 1999.

¹⁶ Halil Ç. Çelik ve Kahyaoğlu, M. “İlköğretim Öğretmen Adaylarının Teknolojiye Yönelik Tutumlarının Kümeleme Analizi”, Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, 5(4), 2007,s.572.

¹⁷ Uçar, M. 1999.

¹⁸ Ümit Yapıcı ve Murat Hevedanlı, “Biyoloji Öğretimine Yönelik Geliştirilen Materyallerin Değerlendirilmesi” Gaziantep University Journal of Social Sciences, 12(2) Technology Special Issue 2013, ss.307-314; Şemseddin Gündüz, ve H.Ferhan Odabaşı, “Bilgi Çağında Öğretmen Adaylarının Eğitiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal

ÖTMG dersinin DKAB öğretmenlerinin teknolojiye yönelik tutum ve öğretim amaçlı materyal geliştirme ve uygulama yeterliliklerine etkisini ortaya koymak diğer bir ifade ile dersin hedeflerinin pratikte gerçekleşme düzeyini değerlendirebilmek amacıyla ilgili literatür incelenmiş; DKAB öğretmenlerinin; Bilgisayar Destekli Eğitime yönelik tutumları, yeterlilik ve kullanma durumları, öğrenme süreçlerinde öğrenciyi aktif kılabilen öğretim materyallerini hazırlamaya yönelik tutum, yeterlilik ve kullanma durumları, araç-gereç kullanma bilgi ve alışkanlıkları, materyallerin ve bilgisayar yazılımlarının DKAB dersine etkisi vb. konularında araştırmalar¹⁹ yapıldığı görülmüştür. İlgili araştırmaların sonuçları mevcut durumun hedeflenen şekilde olmadığını ortaya koymuştur. Çünkü araştırma sonuçlarına göre DKAB öğretmenleri, derslerinde araç-gereç ve materyal kullanmanın yararlı olduğu yönünde olumlu bir görüşe²⁰ bilgisayar destekli eğitime ilişkin olumlu tutuma²¹ sahip oldukları halde internet ve

Geliştirme Dersinin Önemi”. The Turkish Online Journal of Educational Technology – TOJET, 3(1), 2004.

¹⁹ Asan, Aşkın, “Bilgisayar Destekli Din Eğitimi”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S. 7, Emre Matbaacılık, İstanbul, 2000, ss. 199-206; Yakup Ekici, “Afyonkarahisar İlinde Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğitime İlişkin Tutumları ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007; Fatih Güngör, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Problem ve Beklentileri (İlköğretim 8.sınıf Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Bursa 2008; Hatice Yemenici, Etkin Din Eğitiminde Görsel Öğretim Etkinlikleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Eğitimi), Ankara, 2007; Mehmet Kamil Coşkun, “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yapılandırıcı Yöntem Yeterliliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal of Research in Education and Teaching Kasım 2012, Cilt 1, Sayı 4, Makale 29; Muhammed Emin Yaşlı, Ortaöğretim Kurumları 9. Ve 10. Sınıf Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Nitelikli Materyal Ve Verimliliğe Olan Etkisi (Konya İl Merkezi Örneği), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Konya – 2007; Mustafa Özdemir, İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Sivas 2010; Demir, 2008; Veysel Özgan, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğitime İlişkin Tutumları ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler –Edirne Örneği- Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2000; Yakup Keskin, “DKAB Bölümleri Öğrencilerinin Bilgisayar Ve İnternet Kullanma Durumları Ve Yeterlilikleri” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi: 30, 2011, ss.211-233; Bilal Yorulmaz, “Teknoloji Destekli Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Öğrenci Başarısı ve Kalıcılığına Etkisi”, Değerler Eğitimi Dergisi, 3 (10), 2005, ss.111-136.

²⁰ Demir, 2008.

²¹ Ekici, 2007.

bilgisayar teknolojilerini kullanma konusunda yeterli olmamalarından dolayı²² genelde öğretim aracı olarak ders kitabı ve yazı tahtası kullanmayı tercih etmektedirler. Bununla birlikte araştırmalarda DKAB öğretmenlerinin yapılandırmacı eğitim anlayışına uygun materyal kullanma durumlarının yeterli seviyede olmadığı²³ bunun nedenleri arasında materyal hazırlama konusunda kendilerini yeterli görmemelerinin ve mezun oldukları lisans programında buna yönelik ders almamalarının etkili olduğu sonuçları ortaya çıkmıştır. Örneğin Demir tarafından yapılan araştırmada DKAB dersi öğretmenlerinin %69'unun yükseköğrenimi esnasında materyal geliştirme derslerini almadığı %84'ünün de araç-gereç ya da materyal geliştirme ile ilgili herhangi bir hizmet içi eğitim faaliyetine katılmadığı tespit edilmiştir.²⁴ Sonuçların bu şekilde oluşmasındaki bir diğer neden de ÖTMG dersinin konu alanından bağımsız, alana yabancı uzmanlarca verilmesi, buna bağlı olarak da DKAB öğretmeni adaylarının öğrendiklerini kendi alanlarında uygulama ve aktarma şansı bulamaması ve sonucunda da alanına yönelik materyal üretememesidir.

Araştırma sonuçlarında da görüldüğü üzere din öğretiminde öğretim amaçlı teknolojiyi kullanma ve materyal geliştirme çözüme kavuşturulması gereken önemli problem alanlarından biridir ve problemin çözümü öğrenme süreçlerinin tasarlayıcısı olan DKAB öğretmenlerinden ve mezun oldukları lisans programlarından geçmektedir. Çünkü öğretim programlarının temel felsefesi olan yapılandırmacı yaklaşımın teoride DKAB öğrenme süreçlerinde öğretmenin öğrenme-öğretme süreçlerine dahil ettiği öğretimsel işlemlerle öğrencinin öğrenme merkezinde olduğu etkinlik merkezli bir anlayışı hakim kılmak gibi bir hedefi olsa da pratikte hala daha sözel aktarım DKAB öğretmenleri tarafından derslerinde öncelikli başvurulan yöntem olmaya devam etmektedir.

DKAB öğretmenlerin derslerinde değişimi gerçekleştirebilmeleri için öncelikle kendilerinin değişimi kabul etmeleri, özellikle bilgisayar teknolojisi ile ilgili olarak meydana gelen gelişmelerden haberdar olmaları ve değişimin getirdiği avantajları kendi derslerine yönelik nasıl aktarabileceklerini, öğrenme süreçlerini nasıl aktif bir ortama dönüştürebileceklerini bilmeleri gerekir. Bu nedenle, öğretmenlerin, bilişim teknolojilerini materyal geliştirmede ve öğretimde aktif olarak kullanmalarını sağlamak için öncelikle teknolojiye ve materyal geliştirmeye yönelik tutum ve algılarının incelenmesi ve bu tutum ve algıların pozitif hale getirilmesi gerekmektedir.²⁵ Buradan hareketle bu çalışmada

²² Keskin, 2011, ss.211-233; Özdemir, 2010.

²³ Özdemir, 2010; Coşkun, 2012..

²⁴ Demir, 2008.

²⁵ H. C. Çelik ve R. Bindak. İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Bilgisayara Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi. Eğitim Fakültesi Dergisi, 6(10), 2005.,s.29

da Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme dersinin Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi öğretmen adaylarının teknoloji tutumları ve materyal geliştirme yeterlilik algıları üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranmıştır.

- 1) Konu alanından bağımsız olmayan alan ile bütünleştirilmiş ÖTMG dersini alan DKAB öğretmen adaylarının “Teknoloji tutum Ölçeği” (TTÖ) ön test- son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark var mıdır?
- 2) Konu alanından bağımsız olmayan alan ile bütünleştirilmiş ÖTMG dersini alan DKAB öğretmen adaylarının;
 - a) TTÖ öntest puanlarında cinsiyete göre fark var mıdır?
 - b) TTÖ sontest puanlarında cinsiyete göre fark var mıdır?
- 3) Konu alanından bağımsız olmayan alan ile bütünleştirilmiş ÖTMG dersini alan DKAB öğretmen adaylarının;
 - a) TTÖ öntest puanlarında bilgisayar dersi alma durumlarına göre farklılık var mıdır?
 - b) TTÖ sontest puanlarında bilgisayar dersi alma durumlarına göre farklılık var mıdır?
- 4) Konu alanından bağımsız olmayan alan ile bütünleştirilmiş ÖTMG dersini alan DKAB öğretmen adaylarının;
 - a) TTÖ öntest puanlarında kendine ait kişisel bilgisayara sahip olma durumlarına göre farklılık var mıdır?
 - b) TTÖ sontest puanlarında kendine ait kişisel bilgisayara sahip olma göre farklılık var mıdır?
- 5) Konu alanından bağımsız olmayan alan ile bütünleştirilmiş ÖTMG dersini alan DKAB öğretmen adaylarının;
 - a) TTÖ öntest puanlarında mezun olunan ortaöğretim kurum türüne göre farklılık var mıdır?
 - b) TTÖ sontest puanlarında mezun olunan ortaöğretim kurum türüne göre farklılık var mıdır?

Yöntem

Araştırmanın Deseni

ÖTMG dersinin DKAB öğretmen adaylarının teknoloji tutumları ve materyal geliştirme yeterlilik algıları üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, nicel araştırma yaklaşımlarından “deneysel çalışma” yönteminin tek gruplu ön test -son test zayıf deneysel deseni kullanılmıştır.

Örneklem Grubu

Örneklem olarak zaman, maddiyat ve çaba sarf etme etkenleri ile ilgili tasarruf elde etme amacıyla uygun amaçlı örneklem (Convenience purposeful sampling) kullanılmıştır. Araştırmaya konu olan durumu tanımlayabilmek için, evrenden seçilen örneklem üzerinde araştırma gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın evrenini 2013-2014 eğitim-öğretim yılında Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ilköğretim DKAB Öğretmenliği bölümünde öğrenim gören

öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklem grubunu ise bu bölümün son sınıfında öğrenim gören 81 gönüllü öğrenci oluşturmuştur.

Örneklem grubunun olgusal durumu aşağıdaki gibi oluşmuştur:

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğretmen Adaylarının Kişisel Özellikleri

	f	%
Cinsiyet		
Bayan	45	55,6
Erkek	36	44,4
Mezuniyet		
Anadolu Lisesi	31	38,3
Lise (İmam Hatip, Anadolu ve Meslek lisesi dışında)	34	42,0
İmam Hatip Lisesi	2	2,5
Anadolu İmam Hatip Lisesi	9	11,1
Meslek Lisesi	3	3,7
Diğer	2	2,5
Bilgisayar dersi alma durumu		
Hayır	28	34,6
Evet	53	65,4
Bilgisayar kullanma Yeterliliği		
Hiç Yeterli Değilim	14	17,3
Biraz yeterliyim	49	60,5
Oldukça Yeterliyim	13	16,0
Tamamen Yeterliyim	5	6,2
Bilgisayar kullanım sıklığı		
Ayda birkaç saat	7	8,6
Haftada birkaç saat	36	44,4
Her gün birkaç saat	38	46,9
Ders harici en çok kullanıldığınız program ve internet uygulaması		
Facebook	60	74,1

Twitter	12	14,8
Word	2	2,5
Blog	3	3,7
Diğer	4	4,9
Kişisel bilgisayara sahip olma		
Hayır	23	28,4
Evet	58	71,6
Genel Toplam	81	100,0

Tablo 1’de de görüldüğü üzere araştırma grubunun %56’sı bayan %44’ü erkektir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğunu Anadolu lisesi ve Düz lise mezunları oluşturmaktadır. Daha önce bilgisayar dersi alanların oranı % 65 ve kendine ait kişisel bilgisayarı olanların oranı %71 iken kendisini bilgisayar konusunda yeterli görenlerin oranı düşüktür. Grubun %46’sı hemen hemen her gün birkaç saat, %44’ü de haftada birkaç saat bilgisayar kullanmaktadır. Bu sürede en çok tercih ettikleri internet uygulaması ise Facebook’tur (%74).

Veri Toplama Araçları

Çalışmada Erdemir vd.²⁶ tarafından geliştirilen ‘Teknoloji Tutum Ölçeği’ veri toplama aracı kullanılmıştır. Ölçek 5’li likert tipi ölçek olup 23’ü olumlu, 6’sı olumsuz 29 maddeden oluşmaktadır. *Bu maddelerin 11’i bilgisayar ve kullanımı, 6’sı internet ve kullanımı ve 12’si de öğretim amaçlı teknolojiyi kullanabilme ve hazırlayabilmeye (kavram ve bilgi haritaları, yazma ve grafik programları, iki boyutlu görsel materyaller, internet, bilgisayar, bulmaca sayfaları, slayt, tepegöz, video, televizyon iletişim teknolojileri, uzaktan eğitim ve yazılım programları gibi.)* ilgilidir. Ölçekte yer alan maddeler “Kesinlikle katılıyorum=5”, “Katılıyorum=4”, “Kararsızım=3”, “Katılmıyorum=2” ve “Hiç katılmıyorum=1” şeklinde puanlanmıştır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 145 en düşük puan 29’dur. Erdemir vd. (2009) gerçekleştirilen geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarında ölçme aracının güvenilirliği .93 olarak bulunmuştur. Bu çalışma da ise ölçeğin Cronbach alfa güvenilirlik katsayısı $\alpha = 0.957$ olarak bulunmuştur.

Veri Toplama Araçlarının Uygulanması

Ön-test ve son-test uygulamalarını yapmadan önce ölçeği geliştiren araştırmacıdan kullanım izni alınmıştır. Daha sonra gönüllü öğretmen

²⁶ Naki Erdemir ve diğ., “Öğretmen Adaylarının Eğitimde Teknolojiyi Kullanabilme Özgüvenlerinin Tespiti” Türk Fen Eğitimi Dergisi, Yıl 6, Sayı3, Aralık 2009, ss.99-108.

adaylarından çalışma grubu oluşturulmuştur. Araştırmanın verileri, Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi İlköğretim DKAB bölümünde öğrenim gören 81 öğretmen adayından elde edilmiştir. Araştırmacı tarafından ÖTMG dersini almadan önce katılımcılara teknoloji tutum ölçeği uygulanmıştır. Araştırmacı tarafından DKAB dersi ile bütünleştirilmiş, öğretmen adaylarının kendi alanı ile uygulama ve materyal geliştirme şansını yakaladığı teori ve uygulama ağırlıklı bir ders programı hazırlanmıştır. Daha sonra bu program bizzat araştırmacının kendisi tarafından 14 hafta süre ile uygulanmıştır. ÖTMG dersi sona erdiğinde ise aynı ölçek DKAB öğretmen adaylarına tekrar uygulanmış ve her iki uygulamada elde edilen bulgular, istatistikî işlemlere tabi tutulmuş ve yorumlanmıştır.

Verilerin Analizi

Katılımcıların Teknoloji Tutum Ölçeği öntest-sontest ortalama puanlarının normal dağılım göstermesi nedeniyle verilerin analizinde gruplar arası farkın belirlenmesinde parametrik testlerden ilişkili örneklem için (paired samples) t-testi, independent sample t testi ve Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) kullanılmıştır. Çalışmadan elde edilen veriler SPSS 20 (Statistical Package for the Social Sciences) programı ile analiz edilmiştir.

Bulgular

Bu bölümde araştırma hipotezlerinin test edilmesine ilişkin istatistiksel işlemler ve bu işlemler sonucunda elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Birinci araştırma sorusu kapsamında öncelikle ÖTMG dersini alan DKAB öğretmeni adaylarının TTÖ ön test- son test puanları arasında istatistiksel olarak anlamlı fark olup olmadığı ilişkili örneklem için Paired Samples t-testi ile incelenmiş ve sonuçlar Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Öğretmen Adaylarının TTÖ Ölçeği Ön-test-Son-test Ortalamaları Arasında Anlamlı Bir Farklılık Olup Olmadığını Belirlemek Amacıyla Yapılan Eşleştirilmiş Grup t Testi Sonuçları

Ölçüm	N	X	SS	Sd	t	p
Öntest	81	3,0783	,73151	80	-12,763	.000
Sontest	81	4,1860	,47002			

Tablo 2 incelendiğinde, katılımcı grubu oluşturan DKAB Öğretmenliği öğretmen adaylarının TTÖ ön-test puanlarına ait ortalamanın $X = 3.07$; son-test puanlarının ise $X = 4,18$ olduğu görülmektedir. Ön-test ve son-test puanları arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olup olmadığı paired sample t-testiyle karşılaştırılmış ve bu farkın anlamlı olduğu bulunmuştur. Bu verilere dayanarak araştırmaya katılan İlköğretim DKAB öğretmenliği öğretmen adaylarının aldıkları ÖTMG dersinin öğretim amaçlı teknolojiye yönelik

tutumları üzerinde olumlu etkisinin olduğu söylenebilir. Buna göre denilebilir ki elde edilen bulgular, alanla bütünleştirilmiş ÖTMG derslerinin ilköğretim DKAB öğretmeni adaylarının öğretim amaçlı teknolojiyi kullanma ve materyal geliştirme tutum ve yeterlik algılarını artırdığını göstermektedir.

Tablo 3: TTÖ Ön-Test Puanları Ortalama Farklarının Öğretmen Adaylarının Cinsiyeti Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	Sd	t	p
Bayan	45	2,99	0,74734	79	-1,218	0,227
Erkek	36	3,1887	0,70599			

Tablo 3’de görüldüğü gibi, araştırmanın örneklemini oluşturan öğretmen adaylarının TTÖ ön-test puanlarının öğretmen adaylarının cinsiyeti değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($t=-1,218$; $p>.05$).

Tablo 4: TTÖ Son-Test Puanları Ortalama Farklarının Öğretmen Adaylarının Cinsiyeti Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	Sd	t	p
Bayan	45	4,24	0,41097	79	1,305	0,196
Erkek	36	4,14	0,531			

Tablo 4’de görüldüğü gibi, araştırmanın örneklemini oluşturan öğretmen adaylarının TTÖ son-test puanlarının öğretmen adaylarının cinsiyeti değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla bağımsız grup t testi gerçekleştirilmiştir. Bu test sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($t=1,305$; $p>.05$).

Tablo 5: TTÖ Ön-Test Puanları Ortalama Farklarının Öğretmen Adaylarının Lise ve Üniversitede Bilgisayar Dersi Alma Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	Sd	t	p
Hayır	28	3,02	0,773	79	-500	0,619
Evet	53	3,1	0,713			

Tablo 5’de görüldüğü üzere, araştırmanın örneklemini oluşturan öğretmen adaylarının TTÖ ön-test puanlarının öğretmen adaylarının lise ve

üniversitede bilgisayar dersi alma değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($t=-500$; $p>.05$).

Tablo 6: TTÖ Son-Test Puanları Ortalama Farklarının Öğretmen Adaylarının Lise ve Üniversitede Bilgisayar Dersi Alma Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	Sd	t	p
Hayır	28	4,27	0,346	79	1,202	0,233
Evet	53	4,14	0,52			

Tablo 6'da görüldüğü gibi, araştırmanın örneklemini oluşturan öğretmen adaylarının TTÖ son-test puanlarının öğretmen adaylarının lise ve üniversitede bilgisayar dersi alma değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla bağımsız grup t testi gerçekleştirilmiştir. Bu test sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($t=-1,202$; $p>.05$).

Tablo 7: TTÖ Ön-Test Puanları Ortalama Farklarının Öğretmen Adaylarının Kendine Ait Kişisel Bilgisayara Sahip Olma Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	Sd	t	p
Hayır	23	3,08	0,767	79	0,078	0,938
Evet	58	3,07	0,723			

Tablo 7'de görüldüğü üzere, araştırmanın örneklemini oluşturan öğretmen adaylarının TTÖ ön-test puanlarının öğretmen adaylarının kendine ait kişisel bilgisayar sahibi olma değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla gerçekleştirilen bağımsız grup t testi sonucunda, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($t=-0,078$; $p>.05$).

Tablo 8: TTÖ Son-Test Puanları Ortalama Farklarının Öğretmen Adaylarının Kendine Ait Kişisel Bilgisayara Sahip Olma Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Bağımsız Grup t Testi Sonuçları

Değişken	N	X	SS	Sd	t	p
Hayır	23	4,14	0,556	79	-0,541	0,59
Evet	58	4,2	0,435			

Tablo 8’de görüldüğü üzere, araştırmanın örneklemini oluşturan öğretmen adaylarının TTÖ ön-test puanlarının öğretmen adaylarının kendine ait kişisel bilgisayar sahibi olma değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla bağımsız grup t testi gerçekleştirilmiştir. Bu test sonucunda elde veriler analiz edildiğinde, grupların aritmetik ortalamaları arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olmadığı görülmüştür ($t=-0,541$; $p>.05$).

Tablo 9: En Son Mezun Oldukları Ortaöğretim Kurumu Türüne Göre DKAB Öğretmeni Adaylarının TTÖ Ön-Test Puanları

		N	X	SS
TTÖ Ön-test	Anadolu Lisesi	31	3,1079	,72259
	Düz Lise	34	3,0548	,72482
	İmam Hatip Lisesi	2	2,3621	,07315
	Anadolu İmam Hatip Lisesi	9	3,3103	,98864
	Meslek Lisesi	3	2,9540	,28919
	Diğer	2	2,8793	,36574
	Toplam	81	3,0783	,73151

En son mezun oldukları ortaöğretim kurumu türüne göre DKAB öğretmeni adaylarının TTÖ ön-test puanları tablo 9’da yer almaktadır. Tablo 9 dikkate alındığında DKAB öğretmeni adaylarının tutum puanları 2,36 ile 3,01 arasında değiştiği ve Anadolu Lisesi mezunlarının tutumlarının diğer kurum mezunlarının tutum ortalamalarından yüksek olduğu görülmektedir. Tutum puanları arasındaki bu farkın anlamlı olup olmadığını tespit etmek amacıyla da tek yönlü varyans analizi uygulanmış ve elde edilen verilere Tablo 10’da yer verilmiştir.

Tablo 10: TTÖ Ön-Test Puanlarının En Son Mezun Olunan Ortaöğretim Kurumu Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Öğretim Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Özgüvenleri Üzerine Bir Araştırma

		Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
TTÖ	Gruplar arası	1,682	5	,336		
Ön-Test	Gruplar içi	41,126	75	,548	,614	,690
	Toplam	42,809	80			

Tabloda da görüldüğü üzere, TTÖ aritmetik ortalamalarının en son mezun olunan ortaöğretim kurumu değişkenine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda Ortaöğretim kurumları gruplarının aritmetik ortalamaları arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır (F=614; 69).

Tablo 11: En Son Mezun Oldukları Ortaöğretim Kurumu Türüne Göre DKAB Öğretmeni Adaylarının TTÖ Son-Test Puanları

		N	X	SS
TTÖ Son-Test	Anadolu Lisesi	31	4,1858	,42351
	Düz Lise	34	4,1410	,56447
	İmam Hatip Lisesi	2	4,3966	,02438
	Anadolu İmam Hatip Lisesi	9	4,3295	,37462
	Meslek Lisesi	3	4,1379	,09123
	Diğer	2	4,1724	,53643
	Toplam	81	4,1860	,47002

En son mezun oldukları ortaöğretim kurumu türüne göre DKAB öğretmeni adaylarının TTÖ son-test puanları tablo 11’de yer almaktadır. Tablo 11 dikkate alındığında DKAB öğretmeni adaylarının tutum puanları 4,13 ile 4,39 arasında değiştiği ve İmam Hatip Lisesi mezunlarının teknolojiye ve materyal kullanmaya yönelik tutum ve özgüven ortalamalarının diğer kurum mezunlarından yüksek olduğu görülmektedir. Tutum puanları arasındaki bu farkın anlamlı olup olmadığını tespit etmek amacı ile tek yönlü varyans analizi uygulanmış ve elde edilen verilere Tablo 12’de yer verilmiştir.

Tablo 12: TTÖ Son-Test Puanlarının En Son Mezun Olunan Ortaöğretim Kurumu Değişkenine Göre Farklılaşp Farklılaşmadığını Belirlemek Üzere Yapılan Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

		Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
TTÖ Son- Test	Gruplar arası	,350	5	,070	,303	,909
	Gruplar içi	17,323	75	,231		
	Toplam	17,673	80			

Tablo 12 incelendiğinde, DKAB öğretmeni adaylarının en son mezun oldukları ortaöğretim kurum türüne göre öğretim amaçlı teknolojiyi kullanma ve materyal geliştirme özgüven puanları arasında görülen farkın anlamlı olmadığı belirlenmiştir. Buna göre aday öğretmenlerin teknolojiye ve materyal geliştirmeye yönelik tutumlarının mezun olunan ortaöğretim kurumu türüne göre birimine göre farklılık göstermediği söylenebilir.

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada alanla bütünleştirilmiş ÖTMG derslerinin araştırmaya katılan DKAB öğretmenliği öğretmen adaylarının teknoloji tutum ve materyal geliştirme yeterlilik algıları üzerindeki etkisinin olup olmadığı araştırılması hedeflenmiştir. Araştırmada elde edilen verilerin analizi sonucunda alanla bütünleştirilmiş ÖTMG derslerinin araştırmaya katılan DKAB öğretmen adaylarının öğretim amaçlı teknolojiyi kullanma ve materyal geliştirmeye yönelik tutum ve özgüvenleri üzerinde olumlu etkisi olduğu tespit edilmiştir. Literatürde bu konuyla ilgili benzer sonuçlara ulaşan çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin İpek ve Baran tarafından yapılan araştırmada²⁷ ÖTMG dersiyle birlikte matematik öğretmeni adaylarının teknolojinin matematik öğretiminde önemi ve gerekliliğiyle ilgili düşüncelerinde olumlu yönde değişimler yaşandığı belirlenmiştir. Acer tarafından yapılan araştırmada da okulöncesi öğretmen adayları Materyal Geliştirme dersinin yaratıcılıklarının geliştirdiğini ve yaratıcı ürünler tasarlayabilmelerine katkı sağladığını belirtmişlerdir.²⁸ DKAB öğretmenleri üzerine yapılan bir araştırmada DKAB öğretmenlerinin bilgisayar destekli eğitime ilişkin duygusal, bilişsel ve psikomotor olmak üzere her üç boyutta yüksek düzeyde tutuma sahip oldukları tespit etmiştir.²⁹ Benzer şekilde araştırmalarda öğretmen adaylarının öğretim teknolojilerine ve materyallerine

²⁷ Ali Sabri İpek ve Demet Baran, “İlköğretim Matematik Öğretmen Adaylarının Teknoloji Destekli Temsillerle İlgili Düşünceleri” 5th International Computer & Instructional Technologies Symposium, 22-24 Fırat University, ELAZIĞ- TURKEY, September 2011.

²⁸ Dilek Acer, “Okulöncesi Öğretmen Adaylarının Materyal Geliştirme Dersine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”, İlköğretim Online, 10(2), 421-429, 2011. [Online]: <http://ilkogretim-online.org.tr>. E.T. 01.11.2014.

²⁹ Krş: Özgan, 2000; Ekici, 2007.

yönelik tutumlarının iyi düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³⁰ Yavuz ve Coşkun'un teknoloji destekli proje çalışmaları sonucunda sınıf öğretmenliği öğrencilerinin öğretimde teknolojik araç-gereçlerin kullanılmasına yönelik tutumlarının olumlu yönde son test lehine anlamlı bir farklılığın olduğu görülmüştür.³¹ Eyüp tarafından yapılan çalışmada veri toplama aracı olarak 'Teknoloji Tutum Ölçeği' kullanılmış ve çalışmanın sonucunda Türkçe öğretmeni adaylarının öğretim teknolojilerini kullanma konusunda özgüvenlerinin 'yeterli' seviyede olduğu ortaya çıkmıştır.³²

DKAB dersinde araç-gereç kullanmanın yararlı olup olmadığı konusunda DKAB dersi öğretmenlerinin hemen hemen hepsi olumlu görüş bildirmiştir.³³ Benzer şekilde Güngör tarafından yapılan bir araştırma da öğrenciler de namaz abdest hac gibi uygulamaya dönük konuların resim veya video, film ve slâytle desteklenmesi gerektiği yönünde görüş ortaya koymuşlardır.³⁴ Nitekim Asan, bilgisayar destekli din eğitimi konusunda bir yazılım geliştirmiş ve bu yazılımı Fatiha suresinin öğretiminde uygulamış ve bilgisayar destekli eğitimin din eğitiminin başarısı üzerine etkisini incelemiştir. Araştırma sonucunda deney grubu öğrencilerinin bilgisayar destekli eğitime ilgilerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir.³⁵ Aynı şekilde Yorulmaz din öğretiminde öğretim teknolojileri ve materyal kullanımının verimliliğe ve kalıcılığa etkisi araştırmıştır. Araştırma sonucunda öğretim teknolojileri ve materyaller yardımıyla istenilen DKAB dersinin daha verimli ve kalıcı olduğu sonucuna varmıştır.³⁶ Yemenici tarafından³⁷ da görsel öğretim etkinliklerinin DKAB dersi öğretim çalışmalarının etkinliğine ve başarısına olan etkilerini araştırmak amacıyla ön test-son test deneysel bir çalışma yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda deney grubu lehine anlamlı bir farklılık oluşmuştur.

³⁰ Mustafa Metin ve diğ. "Öğretmen Adaylarının Öğretim Teknolojilerine Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", Kastamonu Eğitim Dergisi Cilt:21 No:4 (Özel Sayı) Ekim 2013 ss.1345-1364; Orhan Karamustafaoğlu "Fen Ve Teknoloji Öğretmenlerinin Öğretim Materyallerini Kullanma Düzeyleri: Amasya İli Örneği", AÜ . Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 2006, ss. 90- 101.

³¹ S. Yavuz-A.E. Coşkun, "Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Eğitimde Teknoloji Kullanımına İlişkin Tutum Ve Düşünceleri" H. Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi, 34, 2008,ss. 276-286.

³² Bircan EYÜP, "Türkçe Öğretmeni Adaylarının Öğretim Teknolojilerini Kullanmaya Yönelik Öz Güvenleri", Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 9, Haziran 2012, ss. 77-87

³³ Demir, 2008.

³⁴ Güngör, 2008.

³⁵ Asan, 2000, s. 199-206

³⁶ Yorulmaz, 2005 s.111-136.

³⁷ Yemenici, 2007.

Bu araştırmada ulaşılan bir diğer sonuç ise; ilköğretim DKAB öğretmen adaylarının öğretim amaçlı teknolojinin kullanımına ve materyal geliştirmeye yönelik tutumları ve özgüvenlerinin aday öğretmenlerin cinsiyet, bilgisayar dersi alma durumu, kendine ait kişisel bilgisayarı olma durumu ve mezun olunan ortaöğretim kurum türü değişkenlerine anlamlı farklılık göstermemesidir.

Eyüp tarafından yapılan araştırmada Türkçe öğretmeni adaylarının öğretim teknolojilerini kullanmaya yönelik özgüvenlerinin cinsiyet değişkeni açısından anlamlı bir fark bulunmamıştır.³⁸ Benzer sonuçlara Metin vd. tarafından yapılan araştırmada da ulaşılmıştır. Araştırma sonucunda öğretmen adaylarının öğretim teknolojilerine yönelik tutumlarıyla cinsiyet ve öğretim teknolojileriyle ilgili ders alıp almama durumu değişkenleri arasında istatistik olarak anlamlı bir farklılık belirlenmemiştir. Buna karşın öğretmen adaylarının tutumlarıyla orta öğretimden mezun olduğu okul türü değişkeni arasında istatistik olarak anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir.³⁹ Bir diğer araştırmada da ilköğretim fen ve teknoloji öğretmenlerinin derslerinde öğretim materyali kullanma düzeylerinin cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermediği görülmüştür.⁴⁰

Cinsiyet, kıdem ve evinde bilgisayar bulunma değişkeninin DKAB öğretmenlerinin bilgisayar destekli eğitime ilişkin duygusal boyuttaki tutumlarında farklı etkilere sahip olmadığı; evinde bilgisayar bulunma değişkeninin bilişsel ve psikomotor boyuttaki tutumlarını farklılaştırdığı ortaya çıkmıştır.⁴¹ Bunun dışında cinsiyet ve diğer değişkenlere göre farklılık gösteren araştırma sonuçları da bulunmaktadır. Örneğin Ekici tarafından yapılan araştırmada DKAB öğretmenlerin BDE"ye ilişkin tutumlarının bilişsel boyutunda, üniversitede bilgisayar dersi alma durum, evinde bilgisayar bulunma durumu değişkenlerine göre psikomotor (davranışsal) boyuttaki tutumlarının ise bilgisayar dersi alma durumu gibi değişkenine göre anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir.⁴² Kuru vd. tarafından yapılan araştırmada da cinsiyete göre öğretmenlerin materyal kullanım durumları, değerlendirme sürecinde bayan öğretmenlerin erkeklerden daha fazla materyal kullanımına yer verdikleri görülmüştür.⁴³

Bilgi durağan değil aksine güncellenen, artan değişen bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle bireyin hangi meslekte olursa olsun- meslek edinme sürecinde aldığı eğitimler, güncellenmediği sürece ona yetmeyecektir. Nitekim günümüzde de öğretmenin öğrenme süreçlerindeki rolleri üzerinde önemli bir değişim olmuştur.

³⁸ Eyüp, 2012, s. 77-87

³⁹ Metin ve diğer, 2013, s.1345-1364

⁴⁰ Karamustafaoğlu, 2006, s. 90- 101

⁴¹ Özman, 2000.

⁴² Ekici, 2007.

⁴³ Kuru ve diğer., 2009, s.738-744.

Artık sınıfında bir hatip edasında nutuklar atan, öğrencilerine bilgiyi aktaran ve bunu ezberlemelerine katkı sağlayan öğretmenin yerini, öğrenme sürecini tasarlayan, öğrencilerinin öğrenmelerine rehberlik eden öğretmen tipi almıştır. DKAB öğretmenleri de öğrenme ortamlarını yeni rollerine uygun oluşturmalarıdır. Zira din öğretiminde çocuğun gelişim düzeyine, ilgi ve ihtiyaçlarına uygun oluşturulmamış bir öğrenme ortamı öğrenmeyi başarısız kılmakla birlikte çocuğun gelişimini de olumsuz yönde etkileyecektir.⁴⁴ Bu nedenle öğretmenin mesleki açıdan yetişmişlik düzeyi sunacağı eğitimin kalitesinin önemli bir belirleyicisi olacaktır.⁴⁵ DKAB öğretmeni adaylarının teknolojiyi kullanma ve materyal geliştirmeye yönelik yeterliliklerini kazanacakları öğretim ortamları ise mezun oldukları lisans programları ya da formasyon eğitiminde alacakları ÖTMG dersleri olacaktır. Dolayısıyla bu programların ve derslerin aday öğretmenleri mesleğe hazırlayıcı bir nitelikte oluşturulması, öğretmenin öğretme-öğrenme süreci yeterlilik algısının yükselmesine ve en önemlisi din öğretiminin örgün eğitime yönelik amacının gerçekleşmesine katkı sağlayacaktır.

Bu araştırmanın sonuçlarında DKAB öğretmeni adayların teknoloji kullanımına ve materyal geliştirmeye yönelik tutum ve özgüvenlerinin son-testte farklılık göstermesinin nedenlerinden birisi ÖTMG dersinin DKAB dersi içeriğinden bağımsız verilmemesi ve aday öğretmenlerin öğrendiklerini kendi alanlarında uygulama fırsatını yakalamış olmalarıdır. Çünkü ÖTMG dersinin konu alanı hakimiyeti olmayan eğitimciler tarafından alandan bağımsız verilmesi durumunda öğretmen adayları öğrendikleri bilgi ve becerileri kendi alanlarına transfer edememe problemi ile karşı karşıya gelmektedir. Bu araştırmanın örneklem grubunu oluşturan DKAB öğretmen adayları da kendilerine yöneltilen açık uçlu sorularda ÖTMG dersinin nasıl olması gerektiği ile ilgili benzer görüşleri paylaşmışlardır.

A35: Bu dersi almadan önce hiçbir şekilde materyal tasarlamamıştım. Bu dersten sonra bilgisayarı internet dışında da kullanmayı, kendime ait bir şeyler tasarlamayı öğrendim. Öğretmen olduktan sonra derste hangi araçları kullanabileceğimi ve materyalleri geliştirebileceğimi öğrendim. Bence dersin bize en önemli katkısı soyut konuları somutlaştırarak öğrencinin daha iyi anlamasına katkı sağlaması. Böylece kitaba bağlı kalmadan öğrencileri sıkmadan ders işleyebiliriz. Bu dersin hocası hem kendi alanından olmalı ki hem konuyu bilip hem de materyali hazırlarken bize yardımcı olabilsin.

⁴⁴ Mualla Selçuk, Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, İkinci Baskı, TDV Yay. Ankara:1991,s.15.

⁴⁵ Seferoğlu, S. S. (2004). Öğretmen yeterlikleri ve mesleki gelişim. Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim, 58, 40-45.

A39: *Bu ders sayesinde bilgisayarı kullanarak kavram haritası, bilgi haritası, video slayt yapmayı öğrendim. Bizler birere öğretmen adayı olduğumuz için bunları kesinlikle bilmemiz öğrenmemiz gerekiyor. Bu nedenle kesinlikle kendimizi geliştirdiğimizi düşünüyorum. Bu dersin bence en önemli katkısı biz öğretmen adaylarının materyal geliştirme becerilerini geliştirmektir.*

A36: *Daha önce pek çok bilgisayar programını kullanmayı biliyordum ama bu dersi aldıktan sonra bu programlarla DKAB dersine yönelik materyal hazırlamayı öğrendim. Dersin içeriği bence bu yıl öğrendiğimiz gibi DKAB derslerine yönelik materyal hazırlamaya yönelik olmalı. Bu derse giren kişi öncelikle alanı ve teknolojiyi bilmeli bu teknoloji ile nasıl dersimize yönelik materyal üretebileceğimizi öğretebilmeli.*

A62: *ÖTMG dersi alana uygun olarak işlenmeli ve bu dersin hocası alanı bilen biri olmalı ki bize yararı olsun. Ayrıca teknoloji iyi kullanabilmeli.*

A46: *Bu ders bizim ileride öğretmen olduğumuzda vereceğimiz derslerde teknolojiyi etkili kullanmamızı dersimize yönelik materyal üretmemizi sağlamalı, dersler işlenirken de sizin yaptığınız gibi dini konuların üzerinden gidilmeli, bu sayede hem uygulamaları yapıp hem de konulara aşına oluyoruz.*

A37: *Bu dersin içeri okuduğumuz bölüm ile ilgili bizi geliştirecek şekilde olmalıdır. Öğretmen olduğumuzda derslerimizde bize yardımcı olabilecek bilgisayarın, programların ve internetin kullanımını bize öğretmeli. Dersin hocası bence ilköğretimde öğretmenlik yapmış biri olmalı. Ders vereceğimiz çocukların seviyesini bilmeli. Böylece onlara sağlayabileceğimiz katkı artacaktır. Ayrıca alanı çok iyi bilmeli. Ben ders ile kavram haritası poster, sunu video hazırlama gibi şeyleri öğrenerek bir eğitimci olarak iyi şeyler öğrendiğimi düşünüyorum.*

A63: *ÖTMG dersinin içeriği alana uygun ve uygulamalı oluşturulmalı. Derse giren öğretim üyesi alanında uzman iletişim becerileri iyi olmalı,*

A43: *Kendime olan güvenim arttı. Bilgisayar benim için bir eziyet olmaktan çıktı. Sanırım artık bilgisayar biliyorum diyebilirim artık. Etkili bir din kültürü için konuları materyaller ile sunsak amacımıza ulaşırız. (Bunun için) dersin alana yönelik olması bizim için iyi.*

A32: *Ben bu derste hiçbir şeyin korkulacak kadar zor olmadığını öğrendim. Bilgisayar kullanarak materyal üretmeyi öğrendim. Bu ders öğretmeni donanımlı yapar. Eğitimin kalitesi artar. Soyut olan dini konuların somutlaştırılmasını sağlar etkili din eğitimi verilir. Hocanın alan bilgisi ve teknoloji bilgisi iyi olmalı.*

A29: Dersi almadan önce pc'yi sadece internet müzik dinlemek film izlemek için kullanıyordum. Dersten sonra bilgisayarı verimli ve alanıma yönelik etkili materyal üretmek için kullanmayı öğrendim. Bu derste öğretirken eğlendiren etkinlikler yapmayı öğrendik öğrenciliğimiz süresince çok az öğretmenimiz böyle etkinlikler yaptırttı.ÖTMG dersi teoriyi içeren ama uygulamalı bir ders olmalı. Hocası da alanı bilen biri. öğretmeyi amaçladığı şeyleri öncelikle kendisi bilmeli. Bildiği ile yetinmeyen aktif üretebilen biri olmalı. Teknolojiyi iyi kullanmalı.

A70: Alana dönük bir ders olmalı, daha çok pratik yapılmalı, ders saati daha çok olmalı çünkü her ders yeni şeyler öğrenince pratik yapmak gerekiyor. Eğer hocamız başka bir alandan olsa idi bize yardımcı olmazdı.

Eğitim programlarının başarıya ulaşmasında en temel öğelerinden birisi öğrenme-öğretme süreçleridir. Bu süreçlerde çağın geliştirdiği en son teknolojileri derslerinin tasarlanmasında etkili bir şekilde uygulayabilen ve bu aktarımda yeterli bilgiye sahip olan DKAB öğretmenleri, geliştirdikleri materyallerle öğrenme süreçlerinde çoklu öğrenme ortamlarının sağlanmasını,⁴⁶ DKAB derslerinin aktif bir sürece dönüşmesini, öğrencilerin üst düzey becerileri kazanmalarını ve derse yönelik olumlu tutum geliştirmelerini sağlayacaktır. Bunu sağlayabilecek yeterliliğe sahip öğretmenlerin yetişmesinden sorumlu kurumlar ise mezun oldukları lisans programları ve bu yönde bir amaca sahip olan ÖTMG dersleridir. Nitekim aday öğretmenlerde açık uçlu sorulara vermiş olduğu cevaplar da; ÖTMG derslerinin alanlarına yönelik uygulamaya dönük olması gerektiğini ve bu şekilde gerçekleştirilen ÖTMG dersinin materyal geliştirme bilgi, beceri ve özgüvenleri konusunda kendilerine sağladığı katkıyı açık şekilde ifade etmişlerdir. Ayrıca bu dersin öğretim üyesinde bulunması gereken yeterliliklerde, öncelikle olarak DKAB dersine yönelik alan bilgisi, teknoloji kullanma ve iletişim becerisi gibi yeterlilikleri sıralamışlardır. Daha öncede değinildiği üzere belirtilen sorunun çözümü mezun olunan lisans programlarında saklıdır. Çünkü Din Öğretimi Bilimi çatısı altında yer alan bilim dallarından birisi de “Din Eğitimi/Öğretimi Teknolojisi”dir.⁴⁷ Din Öğretimi Teknolojisi, bireylerin dinle ilgili öğrenmelerine kılavuzluk yapan ve öğretme-öğrenme süreçlerine yardımcı olan araç, materyal ve ortamlarla ilgilenen bir disiplindir. Korkmaz'ın da ifade ettiği üzere Din öğretimi teknolojisinin görevi olan örgün ve yaygın din

⁴⁶ İsmail KENAR, “Teknoloji ve Derslerde Teknoloji Kullanımına Yönelik Veli Tutum Ölçeği Geliştirilmesi ve Tablet PC Uygulaması”, **Eğitim Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Cilt2 Sayı 2, Aralık 2012s.124

⁴⁷ Cemal Tosun, **Din Eğitimi Bilimine Giriş**, PegemA Yay., Ankara, 2005, s.74; Süleyman Akyürek, “Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz”, **Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildirileri Kitabı**, Konya İlahiyat Derneği Yay. Konya, 2010, s.104.

eğitimi alanlarında ihtiyaç duyulan öğretim araç, gereç ve materyallerinin tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması ve değerlendirilmesi, bu süreçlerde yararlanılabilecek bilgisayar destekli öğretim materyallerinin, programlarının, internet sitelerinin geliştirilmesini yapmak, bütün bu unsurlarla öğretmen, öğrenci, ortam, zaman gibi değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek ve açıklamak, dolayısıyla daha nitelikli bir din öğretimi hizmetinin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaktadır.⁴⁸ Bu nedenle aday DKAB öğretmenlerine yönelik verilecek olan ÖTMG derslerinde teknolojiyi iyi derecede kullanabilen ve bu anabilim dallarında görev yapan alan uzmanı öğretim üyelerine görev verilmesi hem dersin amaçlarının gerçekleşmesine hem de öğrencilerinin alanlarına yönelik uygulama yapma, materyal geliştirme özgüvenlerinin artmasına katkı sağlayacaktır.

Öneriler

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlara dayalı olarak aşağıdaki öneriler yapılabilir:

- DKAB öğretmeni adaylarının öğretimde teknolojinin kullanımı ve materyal geliştirmeye yönelik tutum ve özgüvenlerinin daha da artırılabilmesi için, öğretmenlik mesleğine hazırlayıcı tüm derslerde öğrenenin daha aktif olduğu, kendi alanı ile ilgili uygulama fırsatlarını yakaladığı öğrenme ortamlarının oluşturulması ve uygulama işlemlerine ayrılan sürenin artırılması gerekmektedir.

- Materyali tasarlama ve geliştirme yeterliğinin kazandırılmasının amaçlandığı ÖTMG derslerinin konu alanından bağımsız verilmesi biçiminden vazgeçilmelidir.

- ÖTMG dersinin öğretimini yapan kişilerde din öğretimine yönelik alan bilgisinin ve teknolojileri kullanılmasına yönelik yeterliliklerinin olması gerekmektedir.

- DKAB öğretmenlerine yönelik verilen ÖTMG derslerinde öncelikle Din Eğitimi Anabilim Dalındaki kişilerin görevlendirilmesi sağlanmalıdır.

- Din Eğitimi alanında yetişen öğretim üyelerinin bu yeterliliklere sahip olması için gerekli çalışmalar yapılmalı, lisansüstü programlarında bu derslerin öğretimine yönelik dersler yerleştirilmelidir.

- İlahiyat Fakültesi mezunlarına yönelik düzenlenen formasyon derslerinin uzaktan öğrenme yöntemi ile gerçekleştirilmesinden vazgeçilmelidir.

- Benzer araştırmalar daha büyük örneklem grubuyla ve Arapça öğretmenliği, Meslek Dersleri öğretmenliği gibi farklı branşlardaki öğretmen adaylarıyla da yapılmalıdır.

⁴⁸ Mehmet Korkmaz, **Din Öğretimi Teknolojisi Ve Materyal Geliştirme**, TEZMER Baskı, Kayseri 2014, s.II.

KAYNAKÇA

ACER, D. “Okulöncesi Öğretmen Adaylarının Materyal Geliştirme Dersine İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi”, İlköğretim Online, 10(2), 421-429, 2011. [Online]: <http://ilkogretim-online.org.tr>. E.T. 01.11.2014.

ADIGÜZEL, A. “İlköğretim Okullarında Öğretim Teknolojilerinin Durumu ve Sınıf Öğretmenlerinin Bu Teknolojileri Kullanma Düzeyleri”, Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 15, 2010, ss. 1-17.

AKYÜREK, S. “Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz”, Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu Bildirileri Kitabı, Konya İlahiyat Derneği Yay. Konya, 2010, (95-113).

AŞKIN, A. “Bilgisayar Destekli Din Eğitimi”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S. 7, Emre Matbaacılık, İstanbul, 2000, ss. 199-206.

COŞKUN, M. K. “Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yapılandırmacı Yöntem Yeterliliklerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal of Research in Education and Teaching Kasım 2012, Cilt 1, Sayı 4, Makale 29;

ÇELİK, H.C., ve Bindak., R. İlköğretim Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin Bilgisayara Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi, İnönü Eğitim Fakültesi Dergisi, 6(10), 2005, ss.27-38.

ÇELİK, H.C., - Kahyaoğlu, M. “İlköğretim Öğretmen Adaylarının Teknolojiye Yönelik Tutumlarının Kümeleme Analizi”, Türk Eğitim Bilimleri Dergisi, 5(4), 2007, ss.571-586.

ÇETİN, Ö. ve diğ. “Teknolojik Gelişme İçin Eğitimin Önemi ve İnternet Destekli Öğretimin Eğitimdeki Yeri”, The Turkish Online Journal of Educational Technology, 3(3), 144-147. 2004.

DEMİR, R. Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi Ve Alışkanlıkları (Adana Örneği), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Adana 2008.

DOĞAN R.- Tosun C. İlköğretim 6., 7. Ve 8. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, Pegem A Yayıncılık, Ankara 2003.

EKİCİ, Y. Afyonkarahisar İlinde Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğitime İlişkin Tutumları ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

ERDERMİR N. ve diğ., “Öğretmen Adaylarının Eğitimde Teknolojiyi Kullanabilme Özgüvenlerinin Tespiti” Türk Fen Eğitimi Dergisi, Yıl 6, Sayı3, Aralık 2009, ss.99-108.

EYUP, B. “Türkçe Öğretmeni Adaylarının Öğretim Teknolojilerini Kullanmaya Yönelik Öz Güvenleri”, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 9, Haziran 2012, ss. 77-87

GÖZÜTOK, F. D. Öğretmenliği Geliştiriyorum, Siyasal Kitapevi, Geliştirilmiş İkinci Baskı, Ankara 2014.

GÜNDÜZ Ş. -Odabaşı, H.F. “Bilgi Çağında Öğretmen Adaylarının Eğitiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme Dersinin Önemi”. The Turkish Online Journal of Educational Technology – TOJET, 3(1), 2004.

GÜNGÖR, F. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersinin Problem ve Beklentileri (İlköğretim 8.sınıf Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma), Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008.

İPEK A.S.- Baran,D. “İlköğretim Matematik Öğretmen Adaylarının Teknoloji Destekli Temsillerle İlgili Düşünceleri” 5th International Computer & Instructional Technologies Symposium, 22-24 Fırat University, ELAZIĞ-TURKEY, September 2011.

KARAMUSTAFAOĞLU O. “Fen Ve Teknoloji Öğretmenlerinin Öğretim Materyallerini Kullanma Düzeyleri: Amasya İli Örneği”, AÜ . Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, 2006, ss. 90- 101.

KESKİN, Y. “DKAB Bölümleri Öğrencilerinin Bilgisayar Ve İnternet Kullanma Durumları Ve Yeterlikleri” Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [2011] sayı: 30, ss.211-233.

KORKMAZ, M. Din Öğretimi Teknolojisi Ve Materyal Geliştirme, TEZMER Baskı, Kayseri 2014.

KURU O. ve diğ. “İlköğretim Öğretmenlerinin Öğretim Sürecinde Materyal Kullanımına İlişkin Tutumları”, 9th International Educational Technology Conference (IETC2009), Ankara, Turkey, 2009, ss.738.744.

METİN, M. ve diğ. “Öğretmen Adaylarının Öğretim Teknolojilerine Yönelik Tutumlarının Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi”, Kastamonu Eğitim Dergisi Cilt:21 No:4 (Özel Sayı) Ekim 2013 ss.1345-1364.

MEB- İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi (4, 5, 6, 7 Ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı Ve Kılavuzu, MEB Yay. Ankara, 2010.

ÖZDEMİR, M. İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu”, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Sivas 2010.

ÖZGAN, V. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Bilgisayar Destekli Eğitime İlişkin Tutumları ve Bu Tutumları Etkileyen Faktörler –Edirne Örneği-” Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2000.

SELÇUK, M. Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler, İkinci Baskı, TDV Yay. Ankara 1991.

SEFEROĞLU, S. “ Öğretmen Yeterlikleri Ve Mesleki Gelişim”, Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim, 58, 2004, ss.40-45.

ŞİMŞEK, N. Öğretim Teknolojileri Kullanımı ve Materyal Geliştirme (Uygulama Örnekleriyle), Asil Yay. Dağ., Ankara 2007.

TARMAN B.- Baytak, A “Teknolojinin Eğitimdeki Yeni Rolü: Sosyal Bilgiler Öğretmen Adaylarının Bakış Açıları”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2011 10(2), 2011, ss.891-908.

TOSUN, C. Din Eğitimi Bilimine Giriş, PegemA Yay., Ankara, 2005.

UÇAR, M. (1999). İlköğretimde Ders Araç-Gereçlerinin Kullanımı Konusunda Öğretmen Görüşlerinin Değerlendirilmesi. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 3. <http://www.egitim.aku.edu.tr/mucar.htm> **E.T.** 01.10.2014

YAPICI Ü.- Hevedanlı, M. “Biyoloji Öğretimine Yönelik Geliştirilen Materyallerin Değerlendirilmesi” Gaziantep University Journal of Social Sciences, 12(2) Technology Special Issue 2013, ss.307-314.

YAŞLI, M.E. “Ortaöğretim Kurumları 9. Ve 10. Sınıf Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Nitelikli Materyal Ve Verimliliğe Olan Etkisi (Konya İl Merkezi Örneği)”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Konya – 2007.

YAVUZ S.- Coşkun, A.E.“Sınıf Öğretmenliği Öğrencilerinin Eğitimde Teknoloji Kullanımına İlişkin Tutum Ve Düşünceleri” H. Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi, 34, 2008,ss. 276-286.

YEMENİCİ, H. Etkin Din Eğitiminde Görsel Öğretim Etkinlikleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Eğitimi), Ankara, 2007.

YORULMAZ, B. “Teknoloji Destekli Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Öğrenci Başarısı ve Kalıcılığına Etkisi”. Değerler Eğitimi Dergisi, 3 (10), 2005, ss.111-136.

BABİL'DE HÂRUT VE MÂRUT'UN MELEKLİĞİ MESELESİ

Ekrem SARIKÇIOĞLU*

Öz

Kur'an'da isimleri "melek" sıfatıyla anılan Hârut ve Mârut'un Bâbil Havrasında görevli, sâlih iki bilge kişi oldukları; "melek" sıfatının kendilerine mecâzî anlamda teşbihen verildiği, Eski Ahid ve Hıristiyan yazılarından anlaşılmaktadır. Nitekim benzer bir "melek" deyiimi Kur'an'da Ahid Sandığı'nı taşıyan Yahudi rahipleri için de kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Babil, Harut-Marut, Melek,

THE ISSUE OF WHETHER HARUT AND MARUT AN ANGEL OR NOT IN BABEL

Abstract

It is understood from the Old Testament and Christian texts that Harut and Marut, whose names are mentioned with the adjective of "angel" in the Qur'an, were decent and wise people in charge of Babel synagogue and the adjective of "angel" were given to them metaphorically. Indeed, there is a similar adjective idiom, "angel", for Jewish priests carrying the Holly Ark used in the Qur'an.

Key Words: Babel, Harut and Marut, Angel.

Bilindiği gibi Kur'an'ın Bakara suresinin 102. âyeti Peygamberimizin Medine Yahudileriyle sihir ve büyü hakkındaki tartışması üzerine inmiştir. Burada adları geçen Hârut ve Mârut isimli iki meleğin uyarıyla birlikte insanlara "büyü" hakkında bilgi verdikleri anlatılır. Tefsirler bu âyetin açıklamasında, büyüü ilk defa bu meleklerin öğretmesinden sonra, büyüün dünyaya Babil'den yayıldığını anlatırlar. Ama tefsircilerin kafasını karıştıran husus, nasıl olur da bir meleğin, Allah'ın haram kıldığı bir işi, bir bilgiyi insanlara öğrettiğidir. Cinlerden olsa, sorun yok. Ama bir melek bu işi nasıl yapabilir? Bu soru Müslümanların kafasını hep karıştırmış, melekler üzerine değerli bir araştırmada bulunan

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Emekli Öğretim Üyesi.

meslektaşlarımız¹ tarafından soru genelde cevapsız bırakılmıştır. İngilizce “*The Glorious Kur’an*” isimli tefsirli tercümesinde Abdullah Yousuf Ali, âyetin tercümesini lâfzi yapmış, açıklamasında ise, Hârut ve Mârut’un “bilge, akıllı kişiler” oldukları söylemiştir.² Benzeri bir anlayış ve açıklamayı Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarımızdan Hasan Elik ve Muhammed Coşkun da yapmışlardır. Hazırladıkları “*Tevhit Mesajı, Özlü Kur’an Tefsiri*” isimli çalışmalarında Muhammed Abduh’a dayandırarak “melekeyni” “kendilerine ilim lütfedilmiş Hârut ve Mârut adlı iki bilge insan” olarak manalandırmış, fakat “melekeyn” kelimesine açıklama getirememişlerdir. İlgili “unzile” kelimesini de, Kur’an’ın çeşitli yerlerindeki kullanımlarından esinlenerek “nasiplendirme” olarak tercüme etmişlerdir. Bilge kişilerin büyü karşıtı uyarılarını, Yahudi büyücülerin meşru olmayan kendi uygulamalarına destek olarak, “Allah’a atfederek meşrulaştırmak” istemeleri şeklinde mânâlandırmışlardır.³

Isparta İlahiyat fakültesinde doktora öğrencim Azize Uygun ile yaptığımız Seyyid Süleyman el-Hüseynî’nin *Kenzü’l-Havas* isimli kitabındaki “*Dua ve Büyü Motifleri*” isimli çalışmamızda, çeşitli büyüsel içerikleri ve putlara yapılan gizli duaları incelerken, sorun benim de zihnimi hep kurcalamıştı. Melek tâbir edilen Hârut ve Mârut’un büyü öğrettiği meselesini anlamakta zorlanmıştım.

Ancak geçen yıl, *Oniki Havari İncili*’nde (96, 13-15) İsa’nın kardeşi Yakub’un İsa’nın vefatı sonrası Kudüs cemaatinin başına idareci ve “melek” olarak seçildiği rivayeti; bazı Hıristiyan dergilerinde piskoposlar için “kiliselerin melekleri”⁴ deyimini kullanılması dikkatimi çekti. Yine bir kilise dergisinde “Kilisemiz meleklerle dolu –biz 74 tane bulduk-, kim dikkatli bakarsa, bu esnada meleklerin tamamen çeşitli suretlerde olduğunu fark edebilir” gibi kilise idarecilerini “melek” olarak vasıflandıran teşbih ifadelerine rastladım.⁵ Papa Benedikt XVI da “Bize piskoposların kiliselerinin ‘meleği’ olduğu anlatılmıştır, çünkü piskoposların görevleriyle meleklerin görevleri arasında derin bir birliktelik vardır. Meleklerin vazifelerinden piskopos hizmetleri anlaşılmasını sağlarlar...” gibi teşbihler kullanılıyordu.⁶ Şüphesiz meleklerin değişik suretlerde görüldüğüne dair kutsal kitaplarda örnekler çoktur. Farklı görüşler ileri sürerek fikir cimnastiği yapmak isteyenlere malzeme boldur. Ancak Kilisenin, Allah’ın rızasını kazanmak için ömrünü dine vakfeden rahipleri ve kilise idarecilerini “melek” olarak isimlendirmesi dikkat çekicidir. Yine Hıristiyanlarca resmî dört

¹ Bakınız Ali Erbaş, *Melekler Alemi*, Nûn Yayınları İstanbul 1998, s. 221-230.

² Abdullah Yousuf Ali, *The Glorious Kur’an*, (Basım yeri ve yılı yok), s. 45.

³ Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı, Özlü Kur’an Tefsiri*, Fikir Yayıncılık, 2013, s. 38-39.

⁴ (Frischer Wind” 28 Eylül 2012, “Melekler Günü”); yine Kirchengemeinde Neudrossenfeld, 16.10. 2014 tarihli sitesinde “Kilisemizin Meleği” isimli makale, s. 2.

⁵ www. 1996-2010 Neuapostolische Kirche International.

⁶ (www.messintentionen.de. Kath.net. Katholische Nachrichten, “Engel” s.1.

İncil yazarları da koruyucu melekler (Cherub,-im) olarak tasvir edilirler.⁷ Kilisenin kullandığı bu mecazî deyim “Babil” mabedinde görevli rahiplerden Hârut ve Mârut için kullanılmış olamaz mı? sorusunu hatırıma getirdi. Nitekim Kur’an Eski Mısır Başrahibi ve veziri için zamanın ifadesini, Mısır dilindeki “Hâman” (Ha Amon) deyimini kullanmıştı.⁸

Yine Kur’an-ı Kerim’in Bakara suresi 248’de “...Harun ailesinin geriye bıraktığından bir kalıntı bulunan meleklerin taşıdığı (Allah’ın Ahid Sandığı) Tabut’un size gelmesidir...” buyrulmaktadır. Yani Ahid sandığını taşıyan rahipler için Kur’an mecazî anlamda “melek” deyimini kullanmıştır. Ayetin işaret ettiği olayla ilgili yeterli açıklama Tevrat’ta bulunmaktadır: Tevrat’ta Ahid Sandığını taşıyanlar ve koruyanlar için kullanılan ismin İbrancası “Kerub” (melek)tir. Kerub ismi cennet bekçileri melekler için kullanıldığı gibi, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Tanrı’ya en yakın melekler için de kullanılır. Ama “Ahid Sandığı” koruyucuları ve taşıyıcıları rahipler ve Ahid Sandığı üzerindeki iki melek sureti için de mecazî anlamda kullanılır.⁹

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için üzerinde biraz daha durmakta yarar vardır: Tevrat Ahid Sandığı’nın nasıl yapılacağını Hz. Musa’ya anlatırken, bunun akasya ağacından, ikibuçuk arşın uzunluğunda, birbuçuk arşın eninde ve birbuçuk arşın yüksekliğinde olacağını, iç ve dış yüzlerinin saf altınla kaplanacağını, kolay taşınabilmesi için sandığın ön ve arka alt kısımlarına ikişerden dört dökme altın kulp takılmasını emretmektedir. Sandığın içine Ahid Tabletleri konacak; ayrıca altın kaplı sandığın üstüne tekrar altın bir örtü konacak ve bu örtünün baş ve arka kısmına, yâni sandığın baş ve arka ucuna da “yüzleri birbirine karşı, kanatları ile kefarete örtüsünü örtecek, kanatları yukarı doğru açık” (*Çıkış 25, 20*) iki melek (kerub) sureti yerleştirilecektir. Bunlar “dövmeci işi” olacaktır. Melek figürleri de heykel şeklindedir (*Çıkış 25, 10-21*). Nitekim Hz. Süleyman da bu iki melek suretini meşhur mabedi için zeytin ağacından yaptırmıştı.¹⁰ Ahid Sandığı ise, mabet yapılıncaya kadar halkın arasında, toplanma çadırı içinde yüzyıllar boyunca muhafaza edildi ve sonra da mabede yerleştirildi. Ancak Babil istilasında (M.Ö. 597/586) Ahid Sandığı kaybolmuştur.

Ahid Sandığı Tanrı’nın ve Tanrı hizmetinde ki meleklerin sembolüydü. Rivayete göre, Musa (a.s.) toplanma çadırı içinde muhafaza edilen Ahid Sandığı’nın yanına yaklaştığında, iki melek (kerub) arasında dururken, Tanrı’nın sesini işitir ve onunla konuşurdu (Sayılar 7, 89). Peygamber Samuel dönemine gelindiğinde İsrail Oğulları ile komşuları Filistîler arasında savaşlar sürüp

⁷ Wilfried Nölle, “Cherub”, Wörterbuch der Religionen, Wilhelm Goldmann Verlag, München 1960, s. 79.

⁸ Kasas, 6; Mü’min, 24.

⁹ Cherub, dtv-Lexikon, Bd. 3, 1972, s. 114.

¹⁰ I. Krallar, 6, 23-28; 8, 7; II. Tarih 3, 8-13.

gidiyordu. O sıralarda Ahid Sandığı da Şilo'da bulunuyordu. Savaş için İsrail Oğulları Eben-Ezer yakınında, Filistîler Afek'te ordugah kurmuşlardı. Savaşta İsrail Oğulları büyük kayıp vermişti. Bunun üzerine İsrail ileri gelenleri kendilerine manevi bir güç gelmesi için, Şilo'da bulunan Ahid sandığını ordugâha getirirlerse, Tanrı'nın desteğini yanlarına alacaklarını düşündüler ve Şilo'ya haber göndererek Ahid Sandığı'nı yanlarına getirdiler. Samuel peygamberin iki kardeşi de sandıkla beraber ordugâha gelenlerdendi. İsrail Oğulları askerleri bu desteğe çok güvendiler, sevinç çılgınlıkları attılar, kendilerinden çok ilâhi gücün kendilerini galip getireceğine inandılar. Filistîler ise bundan endişe duyarak korktular ve savaşta daha çok gayret gösterdiler. Sonuçta savaşı Tanrı'ya bırakan İsrail Oğullarına büyük kayıplar verdirdiler ve Ahid Sandığı'nı ele geçirdiler. Savaşta sandığı taşıyanlar arasında bulunan Samuel peygamberin kardeşleri de öldü (*I. Sam.4*).

Filistîler Ahid Sandığı'nı Eben-Ezer'den Aşdo'ya götürdüler. Mabedlerine, putları Dagon'un yanına koydular. Ertesi gün mabede geldiklerinde, rivayete göre Dagon putunu yüzüstü düşmüş buldular. Dagon'u kaldırıp tekrar yerine koydular. Ertesi sabah tekrar geldiklerinde Dagon'un yine yüzüstü düştüğüne, başının ve kollarının koptuğuna şahit oldular. Bu arada Aşdod'luların vücutlarında ular oluşmaya ve hastalanmaya başladılar. Bunun üzerine Filistîler Ahid Sandığı'nın şehirlerine felaket getirdiğini düşünerek, onu kendilerinden uzaklaştırmaya, Gat şehrine göndermeye karar verdiler. Bu defa da Gat şehri halkının bedeninde ular çıkmaya başlayınca, onlar da sandığı istemedi ve Ekron'a gönderdiler. Ekron halkı da bu sandığın kendilerine felaket getireceğinden korkarak, Ahid Sandığını İsrail Oğullarına geri vermeye karar verdi. Çünkü onlar üzerinde de ular çıkmaya ve ölümler olmaya başlamıştı (*I. Sam.5*).

Böylece Ahid Sandığı yedi ay Filistîler elinde kaldı. Ekron halkı işledikleri günahın kefareti olarak, kurban takdimeleri ile birlikte onu kendilerinden uzaklaştırmaya karar verdiler. Ahid Sandığı üzerine koydukları küçük bir hediye sandığı içine Filistî beylerinin sayısınca beş altın fare ve ur sembolü kabartma mücevherler koyarak, sandığı taşıyacak yeni bir araba yaptılar ve hiç boyunduruk vurulmamış iki ineği de kurban için arabaya koştular. Sandığı arabaya koyup, inekleri serbest bıraktılar. Üzerlerindeki lânetin uzaklaşmasını temenni ettiler. İnekler arabayı Beyt-Şemeş yolundan hiç sapmadan yürüttüler ve Filistî sınırlarını aşıp, Beyt-Şemeş'te bir tarlaya girdiler. Filistî beyleri de arabayı uzaktan tâkip ediyorlardı ve kendi sınırlarından çıkıp Yahudi bölgesine girdiklerini görünce geri döndüler. Beyt Şemeş'liler arabayı sevinçle alıp Kıryat-Yearimlilere verdiler ve Ahid Sandığı 20 yıl orada kaldı (*I. Sam.6*). Daha sonra İsrail Oğulları Ahid Sandığı'nı daha iç kısımlara götürmek istediler ve Samuel peygambere gelerek isteklerini dile getirdiler. O da bunu kabul edebilmesi için, İsrail Oğullarının evlerinde sakladıkları Baal ve Astarte putlarını dışarı atmalarını, yalnız Allah'a

dua etmelerini şart koştı. Bu isteğinin kabul edilmesi üzerine Samuel peygamber dua ederek araba ve Ahid Sandığı’nı alıp Mitspa’ya götürdü (*I. Sam.7*). Peygamberin yaşı da çok ilerlemişti, kendinden sonra halkının idaresini yerine getirmesi için İsrail Oğulları üzerine Saul’u (Tâlût’u) (MÖ. 1047) krallığa seçti. Böylece İsrail Oğullarında “hakîmler ve peygamberler” dönemi sona ererek krallık dönemi başlamış oldu (*I. Sam.8*). Hz. Davud’un “Davud şehrini” kurmasından sonra Ahid Sandığı Davud şehrine yeni bir araba üzerinde koruyucu rahiplerin, melekler gibi Tanrı hizmetinde çalışan rahiplerin refakatinde nakledildi (*II. Sam. 6, 2-19*).

Yâni, Ahid Sandığını taşıyanlar ve koruyanlar Levi kavmine mensup rahip görevlilerdi. Bunlar sandığın üzerindeki iki melek simgesinin ismini taşıyorlardı. Kur’an-ı Kerim de İsrail Oğullarının Ahid Sandığı görevlileri için kullandıkları “Kerubim” (melekler) deyimini ilgili âyette (2/248) mecâzî olarak kullanmıştı. Çünkü onlar melekler gibi, Tanrı hizmetinde çalışan sâlih kişilerdi.

Yukarıdaki örneklerden hareketle, Hârut ve Mârut isimli kimselerin de, Bâbil havrasında görevli, “melek” ünvanlı iki beşerî varlık, bilge rahip olduklarını görüyor, âyetlerin de “müteşabih” âyetlerden olduğunu, “melek” kelimesinin mecazî anlamda kullanıldığını anlıyoruz. Zaten Babillilerdeki sihir ve büyü geleneği, Sumerlilerden Babillilere geçmişti. Kendilerinden önce de vardı. Ancak büyü yapılması Bâbil’de de yasaktı, yapan şiddetle cezalandırılırdı. Hârut ve Mârut isimli Yahudi rahipler öğrencilerine büyüünün haram ve yasak olduğunu öğretirken, büyüden korunma mahiyetinde bazı duaları da öğretmiş olmalıdırlar. İslam’daki Felak ve Nas sureleri gibi. Sürgün zamanının Yahudi büyücülerini bu bilgileri çarpıtarak, putperest Babil büyücüleriyle karıştırarak halka helal, sahih bilgilermiş gibi anlattıkları muhakkaktır. Nitekim bizdeki büyücülerin de Kur’an âyetlerini ve Esmâü’l-Hüsna’yı büyülerinde kullandıklarına şahit oluyoruz. Yahudilerin ve Hıristiyanların da Kutsal Kitab âyetlerini büyülerinde yaygın biçimde kullandıklarına Batı büyü kitaplarında sıkça rastlamaktayız.

Burada yeri gelmişken konuyla ilgili başka bir hususu aydınlatmakta fayda var: Büyü ve sihire Anadolu’da bazı mağara resimlerinde, onbeşbin yıl önceden beri rastlanmaktadır. Sumer ve Babil’de (M.Ö. 3. bin yıllarda) gelişen büyü ise, zamanın astroloji ve ilahlar felsefesine dayalı karmaşık bir ilim haline gelmişti. Kâinatı yöneten ilahlar saydıkları yıldız, gezegen ve burçların hareketlerine göre yapılan ince hesaplar ışığında, ilahlara atfedilen görevler dikkate alınarak putperest astroloji felsefesine göre uygulanıyordu. Bu büyü felsefesi daha sonraları Doğuya ve Batıya doğru tüm dünyaya yayılarak, antik milletlerden günümüze kadar gelmiş ve hâlen de çeşitli kamufrajlar altında, çeşitli dinlerin kutsal yazılarıyla uzlaşarak, bağ kurarak, ilgili dinlerin rengine bürünerek yaşamaya devam etmektedir.

Kısaca büyüden Yahudi halkını korumaya çalışan Hârût ve Mârût, Ahid Sandığı'nı taşıyan rahipler, Allah'ın gerçek melekleri değil, melek unvanı müteşâbihen kendilerine verilmiş mabet görevlileri idiler. Bunlar Yahudilerin sürgün döneminde Bâbil mabedinde görevli, cemaatlerini büyücülere karşı korumaya çalışan bilge kişilerdi. Zaten Kur'an'daki Hârut ve Mârut'u Eski Ahid'teki melek kavramıyla anlamaya çalışırsak, yâni meleklerin de cinler gibi Allah'ın emri dışına çıkabilen, cinler gibi hayrı ve şerri seçme özelliğinde olan varlıklar oldukları, hayrı seçenlerin melekliklerinin devam ettiği, şerri seçenlerin de şeytanlaştıklarını kabullenmemiz gerekir ki, Kur'an'a aykırı bir görüştür.

Sonuç olarak Bakara 102. ve 248. âyetlerde geçen “melek” kelimeleri, zaman zaman Hristiyan ve Yahudilerin de kendi rahipleri ve üst düzey idarecileri için kullandıkları müteşâbih kelimelerdir. Bu ifadeler Kuran'da da teşbih olarak kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

KUR'AN-I KERİM KİTAB-I MUKADDES ONİKİ HAVARİLER İNCİLİ

ELİK, Hasan-Muhammed Coşkun, Tevhit Mesajı, Özlü Kur'an Tefsiri, Fikir Yayıncılık, 2013.

ERBAŞ, Ali, Melekler Alemi, Nûn Yayınları İstanbul, 1998.

NÖLLE, Wilfried, “Cherub”, Wörterbuch der Religionen, Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1960.

YOUSUF ALİ, Abdullah, The Glorious Kur'an, Basım yeri ve yılı yok. www. 1996-2010 Neuapostolische Kirche International.

(www.messintentionen.de. Kath.net. Katholische Nachrichten, “Engel”).

SOSYAL BİLİŞSEL ÖĞRENME KURAMI VE DİN ÖĞRETİMİ

Zafer YILDIZ*

Öz

Eğitimin bilimsel anlamda ele alınmasıyla birlikte öğrenme üzerine birçok araştırma yapılmış ve farklı kuramlar ortaya atılmıştır. Ortaya çıkan kuramları genel anlamda davranışçı ve bilişsel kuramlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Albert Bandura tarafından geliştirilen sosyal bilişsel öğrenme kuramı ise her iki yaklaşımın da öğrenmeye ilişkin bazı konuları açıklamakta yetersiz kaldıklarını belirterek öğrenmenin yeni bir tanımını yapmıştır. Buna göre, kişi kendisinin ya da başkasının ortaya koyduğu davranışların sonuçlarını gözlemleyerek öğrenir. Gözlem yoluyla ya da model alarak öğrenme diye de ifade edilen bu yaklaşıma göre öğrenmenin gerçekleşmesinde model ve gözlemci özelliklerinin önemli etkisi vardır. Bununla birlikte öğrenme sürecinde dikkat, hatırlama, davranışa dönüştürme ve güdüleme basamaklarını da takip etmek gerekir. Bireyin dini tutum ve davranışlarının gelişiminde çevrenin etkisini görmezden gelmek olanaksızdır. Bu nedenle, birey ve çevre arasındaki etkileşimin öğrenme sürecine etkisini inceleyen sosyal bilişsel öğrenme kuramı, din öğretimine olumlu katkılar sağlayacak niteliktedir. Bu çalışmada sosyal bilişsel öğrenme kuramının gelişim süreci, temel ilkeleri, kavramları ve öğrenme sürecine ilişkin ortaya koyduğu basamaklar açıklanmaya çalışılmış ve bu kuramın din öğretimine yansımalarının nasıl olabileceği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı, Din Öğretimi, Din Eğitimi

SOCIAL COGNITIVE LEARNING THEORY AND RELIGIOUS EDUCATION

Abstract

Many studies on education have been implemented and different theories have been developed, with that education was approached scientifically. In the general sense, it is possible to divide the emerged theories into two categories; behavioural and cognitive.

* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, yildizzafer@sdu.edu.tr

The social cognitive learning theory developed by Albert Bandura specified that both of the approaches were in sufficient in explaining some of the issues related to learning and theory made a new definition of learning. To this definition, a person learns results of behavior, which he/she and some one else performs by observing. According to this approach which is referred as learning through observation and learning through models, there is significant effect of the model and observer's traits in the realization of learning. However, it is necessary to pursue the attention, remembering, transforming into behavior and motivation steps in the learning process. The social cognitive learning theory has a qualification that will provide positive contributions to religious education through such approaches. Because, it is impossible to ignore the impact of the environment in the development of religious attitudes and behaviors of individual. In this study, the development, basic principles and concepts of social cognitive learning the oryand the steps it manifested regarding to learning process were tried to be explained and also it was emphasized how the reflection of this theory would be to religious education.

Key Words: Social Cognitive Learning Theory, Religious Education

Giriş

Akıl ve irade yeteneği verilen insanoğlu varolduğu günden itibaren hep kendisini ve çevresini tanıma ve öğrenme çabası içerisinde olmuştur. Ancak yakın zamana kadar öğrenme sürecinin nasıl gerçekleştiği üzerinde yeterince düşünülmemiş, öğrenmenin ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği uzun yıllar merak konusu olmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında bilimsel anlamda eğitim-öğretimin ele alınmasıyla birlikte birçok eğitimci, psikolog ve araştırmacı öğrenmenin tanımı ve öğrenme süreci üzerinde tartışmış ve öğrenme sürecine ilişkin farklı kuramlar ortaya atmışlardır.

Öğrenmeyle ilgili kuramlar incelendiğinde bu kuramların genel olarak iki temel bölümde ele alındığı görülmektedir. Bunlar, öğrenmeyi gözlenebilen, uyarıcı ve tepki arasında gerçekleşen ilişki ile açıklamaya çalışan davranışçı kuramlar ve öğrenmenin doğrudan gözlenemez olduğunu, bilişsel süreçlerin de değerlendirilmesi gerektiğini savunan bilişsel kuramlardır.¹ Son dönemlerde ise öğrenmenin doğası üzerine yapılan araştırmalar artmış ve öğrenme olgusunu farklı biçimde ele alan ve açıklamaya çalışan yeni kuramlar geliştirilmiştir. Senemoğlu bu kuramları davranışçı-çağırışım kuramları, bilişsel ağırlıklı davranışçı öğrenme kuramları, bilişsel öğrenme kuramları ve nörojizyolojik öğrenme kuramı olmak üzere dört ana grupta ele almıştır.² Her ne kadar öğrenme kuramları üzerinde farklı gruplandırmalar yapılsa da, ortaya çıkan yeni

¹ Ayten Ulusoy, Gelişim ve Öğrenme, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 146.

² Nuray Senemoğlu, Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya, Gazi Kitabevi, 12.Baskı, Ankara, 2005, s.94.

kuramların temelde davranışçı ya da bilişsel yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirildiği görülmektedir.

Davranışçı öğrenme kuramları öğrenmeyi açıklarken zihinsel süreçler yerine gözlenebilen davranışlardaki değişikliklere odaklanır. Bu nedenle davranışçılar, öğrenmeyi davranışta gözlenen değişimler olarak tanımlarlar. Skinner ve birçok davranışçı kuramcılar, gözlenemediği için zihnin varlığı ve öğrenmenin bilişsel süreçleri üzerinde durmanın gereksiz olduğunu düşünmektedirler. Öğrenmenin gerçekleşip gerçekleşmediği, öğrenme sürecinin sonunda önceden belirlenmiş davranışlara ulaşıp ulaşılmadığına bakılarak değerlendirilir. Davranışçı kuramcılar düşünme, karar verme, problem çözüme gibi bilişsel öğelerin öğrenme süreci üzerindeki etkileri üzerinde durmaz.³

Davranışçı kuramcılarının öncüleri olan Pavlov, Thorndike, Watson ve Skinner genel olarak öğrenmeyi uyarıcı ve tepki arasındaki ilişki bağlamında açıklamaya çalışmışlardır. Pavlov, hayvanlar üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda öğrenmeyi uyarıcının, dışarıdan gelen etkilere karşı verdiği refleksif tepkiler olarak açıklamaktadır. Ancak Skinner ise bütün öğrenmelerin klasik koşullanma yoluyla olmadığını, pek çok davranışın bir uyarıcı olmadan da ortaya çıkabileceğini savunur. Skinner'a göre birey, sonucuna bakarak, pekiştiricilere göre yani ödül ve ceza gibi çevrenin tepkilerine göre davranışını şekillendirir.⁴

Bilişsel yaklaşıma göre ise öğrenme, uyarıcı-tepki ilişkisinden ziyade zihinsel süreçleri de içine alan kompleks bir süreçtir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden olan Piaget ve Bruner öğrenmeyi "kişinin davranışında bulunma kapasitesinin gelişmesidir." şeklinde tanımlamıştır. Buna kurama göre öğrenme, bireyin çevresinden zihnine ulaşan verilere bir anlam yüklemesi sonucunda meydana gelir.⁵ Dolayısıyla bilişsel kuramcılara göre düşünme, anlama, kavrama, değerlendirme gibi zihinsel süreçleri incelemeyen öğrenmenin mahiyeti tam olarak anlaşılabilir.⁶ Bu nedenle bilişsel kuramcılar, öncelikle bireyin davranışındaki değişimlerden ziyade zihinsel süreçteki değişimlerle ilgilenir. Kısacası bilişsel kurama göre öğrenmede, sonuçtan çok sürecin önemsendiğini söyleyebiliriz.

Davranışçı ve bilişsel kuramların öğrenmeyle ilgili ortaya koydukları yaklaşımlar birçok araştırmacıyı etkilemiş ve öğrenme üzerinde birçok tartışma ve çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda son dönemde dikkat çeken kuramlardan biri

³ Gürcü Koç, Gelişim ve Öğrenme, Ed.Ayten Ulusoy, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003, s. 150.

⁴ WelkoTomic, "Behaviorism and Cognitivism in Education", Psychology A Journal of Human Behavior, Vol.30, No. 3/4, 1993, p.42.

⁵ Yüksel Özden, Öğrenme ve Öğretme, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2003, s.24.

⁶ Yüksel Çırak, "Öğrenmenin Doğası ve Temel Kavramları", Eğitim Psikolojisi, Ed.Alım Kaya, Pegem Akademi, Ankara, 2009.

de Albert Bandura'nın geliştirdiği sosyal bilişsel öğrenme kuramıdır. Sosyal bilişsel öğrenme kuramı davranışların kazanılmasında bilişsel süreçlerin de etkili olduğunu savunarak davranışçı kuramlardan, bilişsel süreçlerin yanında sosyal faktörlerin de öğrenmede etkili olduğunu vurgulayarak da bilişsel kuramlardan ayrılmıştır.⁷

Sosyal bilişsel öğrenme kuramı, davranışçıların öğrenmeyle ilgili, açıklamakta yetersiz kaldıkları konulara cevap vermeye çalışmıştır. Davranışçılar, doğal ortamlarda kendiliğinden oluşan davranışları açıklamada ve birçok davranışın pekiştirilmeden nasıl gösterildiğini izah etmede yetersiz kalmışlardır. Buna karşın Bandura, ortaya koyduğu kuramla, bireyin gelişiminde sosyo-kültürel çevrenin önemli etkisi olduğunu kabul etmekle birlikte, birçok insan davranışının modelin gözlemlenmesi yoluyla öğrenildiğini ifade eder.⁸ Bandura'ya göre, kişi kendisinin ya da başkasının ortaya koyduğu davranışların sonuçlarını gözlemleyerek, pekiştirici almasa bile öğrenir ve modelden olumlu ya da olumsuz olarak etkilenir.⁹ Bu açıdan birey, içinde yaşadığı çevre ve toplumla güçlü bir etkileşim halindedir. Dolayısıyla bireyin “toplum hayatında fitri bir gerçekliğe sahip” olan dinden etkilenmemesi mümkün gözükmemektedir.¹⁰

Çocukluk döneminde bireylerde dini tutumunun gelişmesinde aile ve çevrenin önemli etkileri vardır.¹¹ Bununla birlikte aynı zamanda birey özellikle çocukluk döneminde aile ve çevresinden din eğitimi anlamında da olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenir. Bu gerçeğe dikkat çeken, gözlem yoluyla farkında olarak ya da olmayarak öğrenmenin gerçekleştiğini öne süren sosyal öğrenme kuramı, model konumunda olan yetişkinlere ve din eğitimcilerine önemli sorumluluklar yüklemektedir.

Modelin özellikleriyle birlikte, gözlemci konumundaki öğrenenlerin öz denetim ve öz yeterlilik gibi kapasitelerinin geliştirilmesinin de önemine dikkat çeken sosyal bilişsel öğrenme kuramı, geleneksel öğretmen merkezli din öğretiminin aksine öğrencinin psiko-sosyal özelliklerini de dikkate alan bir din öğretiminin gerekliliğine işaret etmektedir. Bunun gibi sosyal bilişsel öğrenme modelinin ortaya koyduğu diğer temel prensiplerin incelenmesi etkili din eğitim-öğretiminin gerçekleşmesi için yararlı olacaktır.

⁷ Koç, 2003, s. 209.

⁸ Albert Bandura, “Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective”, Asian Journal of Social Psychology, Volume:2, 1999, p. 25.

⁹ Mehmet Ali Çakır, “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”, Eğitim Psikolojisi, Ed: Alim Kaya, Pegem Akademi, Ankara, 2009, s. 322-323.

¹⁰ Ünver Günay, Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 202.

¹¹ Mehmet Emin Ay, “Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuklar Üzerindeki Etkisi”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S:1, İstanbul, 1994, s. 163.

1. Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının Tarihçesi

Davranışçı öğrenme kuramları 1940'lı yıllara kadar öğrenme yaklaşımlarında ağırlığını hissettirmiştir. 1940'lı yıllardan sonra ise John Dollard ve Neal Miller, yaptıkları çalışmalarda öğrenmede taklidin önemine dikkat çekmişler ve ilk olarak “taklide dayalı öğrenme” kavramını kullanmışlardır.¹² Bu dönemde öğrenmede sosyal çevrenin etkisinin olduğunu iddia eden başka çalışmaların da olduğu görülmektedir. Rus psikolog Lev Vygotsky, sosyal alanları “potansiyel gelişim alanı” olarak kabul etmiş ve öğrenmelerin çoğunun sosyal ortamlarda gerçekleştiğini belirtmiştir. 1947 yılında ise Julian Rotter ilk defa “sosyal öğrenme” kavramını kullanmıştır.

Rotter, insanın kendi yaşamına yön verebilecek yeteneğe sahip bilinçli bir varlık olmasına karşın, dış uyarıcılar ve pekiştiricilerden etkilendiğini belirtir.¹³ Rotter, kişilerin ulaştıkları sonuçları, ödülleri veya başarı başarısızlık durumlarını kendileri dışındaki faktörlere bağlayabilecekleri gibi kendi davranışlarının bir sonucu olarak da görebileceklerini ifade etmiştir. Bu bakımdan Rotter'a göre bireylerin bazıları iç kontrol odağına sahipken bazıları ise dış kontrol odağına sahiptir.¹⁴

Albert Bandura, Iowa Üniversitesi'nde klinik psikoloji alanında doktora yaparken Dollard ve Miller'in sosyal öğrenme ve taklit ile ilgili çalışmalarını görmüş ve etkilenmiştir. Bandura, 1950'lerde Stanford Üniversitesi'ne geldikten sonra sosyal davranışların etkilerini inceleyen bir araştırma programına katılarak, burada koşullanma teorilerinin normal ve anormal davranışları açıklamada yetersiz kaldıklarını görmüştür. Çalışmalarını bu konuda yoğunlaştıran Bandura, birçok kompleks davranış ve becerinin nasıl öğrenildiğini ve yapıldığını açıklayan gözlem yoluyla öğrenme teorisini burada geliştirmiştir. 1986 yılında yayınladığı “Düşünce ve Eylemlerin Sosyal Temelleri: Bir Sosyal Bilişsel Teori” isimli kitabından sonra teorisi “Sosyal Bilişsel Teori” olarak anılmaya başlamıştır.¹⁵

2. Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı ve Temel İlkeleri

Bandura'ya göre öğrenme bireyin başkalarını gözlemlemesiyle gerçekleşmektedir.¹⁶ Gözlem yoluyla ya da model alma yoluyla öğrenme olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre insanlar deneme-yanılmaya gerek duymadan başkalarının davranışlarını gözleyerek öğrenirler. Öğrenmenin etkili bir şekilde

¹² Ramazan Arı, Eğitim Psikolojisi, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008, s. 189.

¹³ Binnur Yeşilyaprak ve diğ., Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 199.

¹⁴ Tarık Solmuş, “İş Yaşamı, Denetim Odağı ve Beş Faktörlük Kişilik Modeli”, Türk Psikoloji Bülteni, C:10, s. 196.

¹⁵ Dale H. Schunk, Learning Theories An Educational Perspective (Öğrenme Teorileri Eğitimsel Bir Bakışla), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009, s. 78.

¹⁶ Bandura, Social Learning Theory, General Learning Corporation, USA, 1971, p.5.

gerçekleşmesi, öğrenenin modelden gözlemlediği davranışı taklit edebilme yeteneğine bağlıdır. Modelin davranış sonunda aldığı ödül ya da ceza gözlemleyen o davranışı taklit edip etmemesini etkiler.¹⁷ Bu nedenle sosyal bilişsel öğrenme kuramına göre öğrenmeyi etkileyen en önemli faktörlerin başında model ve gözlemcinin özellikleri gelmektedir.

Model, sosyal bilişsel öğrenme kuramının en önemli unsurlarındandır. Modelin özellikleri gözlemcinin ilgisini etkilemekte ve davranışın taklit edilebilirliğini önemli ölçüde belirlemektedir. İnsanlar genellikle bir davranışı öğrenirken o davranışın başkaları tarafından nasıl yapıldığını gözlemler. Modelin yüksek statüsü, güçlü, popüler olması insanların onun gerçekleştirdiği davranışları daha fazla taklit etmesini sağlayabilir. Dolayısıyla gözlemci ve model arasındaki etkileşimin yüksek olması ve gözlemcinin modelin davranışlarını taklit etmesi için modelin bir takım özelliklere sahip olması gerekir:

1. Modelin gözlemciyle olan yaş aralığının az olması,
 2. Modelin gözlemciyle aynı cinsiyete sahip olması,
 3. Modelin toplumda sevilen, saygı duyulan biri olması,
 4. Modelin popüler biri olması,
 5. Modelin gözlemciyle birçok açıdan benzerlik göstermesi,
 6. Modelin davranışlarının ödül vs. ile olumlu pekiştirilmesi,
- gözlemcinin bu davranışları daha fazla taklit etmesine neden olur.¹⁸

Öğrenmenin gerçekleşmesinde modelin özellikleri kadar gözlemcinin bir takım özellik ve yeterliklere sahip olması da önemlidir. Gözlemcinin sağlıklı bir şekilde zihinsel ve psiko-sosyal gelişim sürecini tamamlamasının yanı sıra, sembolleştirme, geleceği düşünme (öngörü), dolaylı öğrenme, öz düzenleme ve öz yeterlik kapasitelerine sahip olması modeli taklit etme ve öğrenme düzeyini etkilemektedir. Gözlemcinin sahip olması gereken bu özellikler aynı zamanda sosyal bilişsel öğrenme kuramının dayandığı temel ilkeler olarak da kabul edilmektedir. Bu ilkeleri kısaca açıklamak konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır:

2.1. Karşılıklı Belirleyicilik

Bandura'ya göre, bireyin davranışı, çevre ve bireysel faktörler karşılıklı olarak birbirlerini etkilemekte ve bireyin davranışlarını belirlemektedir. Davranış ve çevre birbirlerini değiştirebilecekleri gibi bireysel özellikler ve çevre de birbirlerini etkileyebilir ve değiştirebilirler. Ayrıca, Bandura'ya göre pekiştireç ve cezalar potansiyel olarak çevrede vardır ve birey davranışlarıyla bu pekiştireç ve cezaların ortaya çıkmasına neden olur. Başka bir ifade ile, insanlar çevreyi bir şekilde etkilemekte ve değiştirmekte, buna karşın çevre de insanların bir sonraki

¹⁷ İsa Korkmaz, "Sosyal Öğrenme Kuramı", Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim, Ed. Binnur Yeşilyaprak, Pegem Akademi, Ankara, 2012, s. 250.

¹⁸ Koç, 2003, s.222,223

davranışlarını etkilemektedir. Örneğin, sürekli problem yaratan bir birey, çevresine zarar vererek etrafında olumsuz bir çevrenin oluşmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda ise, oluşan bu olumsuz çevreden yine kendi davranışları etkilenmektedir.¹⁹

2.2. Sembolleştirme Kapasitesi

Düşünme sürecinde sembollerden yararlanır. Kişinin sembolleştirme kapasitesi ile yaratıcılığı arasında sıkı bir ilişkinin olması mümkündür. Bandura sembollerin düşünme sürecindeki önemini farkederek, sembollerin düşünme sürecinde bir mekanizma görevi gördüklerini belirtmiştir. Bandura'ya göre insanlar deneyimlerini sembolleştirerek hafızasına kaydeder ve anlamlandırır.²⁰

2.3. Öngörü Kapasitesi

Bireyin sembolleştirme kapasitesi olduğu gibi gelecek için plan yapabilme kapasitesi de vardır. Yani insanlar geçmiş yaşantılarını düşünce ve sembollerle zihinlerinde kodlayarak geleceğe yönelik planlar yapabilme gücüne sahiptir. Aynı zamanda düşünme, etkinlikten önce geldiği için, kişi gelecekte başkalarının kendisine nasıl davranacağını, nelerle karşılaşabileceğini tahmin edebilir ve geleceğe dair hedefler belirleyebilir.²¹

2.4. Dolaylı Öğrenme Kapasitesi

Birey, davranışı bizzat kendisi yapmasa da başkalarının davranışlarının sonuçlarını gözlemleyerek öğrenebilir. Örneğin, öğretmenin sınıfta “Ali'nin çalışmasından memnun olduğunu” ifade etmesi diğer öğrencilerin dolaylı olarak pekiştirilmesini, izinsiz ayağa kalkan bir öğrenciye öğretmenin sözlü uyarıda bulunması ise diğer öğrenciler için de dolaylı ikaz özelliği taşır. Öğrenmenin kalıcı olması için hem model hem de onları gözlemleyenler, istenilen davranışı gösterdiklerinde pekiştirilmelidir.²²

Bandura dolaylı öğrenmede pekiştireçlerin etkisini test etmek amacıyla bir deney yapmıştır. Üç grup çocuğa üç farklı film gösterilmiştir. Filmlerde saldırgan davranışlar gösteren yetişkin bir model kullanılmıştır. Filmlerin ilkinde saldırgan davranışlar gösteren model aşırı derecede cezalandırılmış, diğerinde övülmüş ve ilgi gösterilmiş, üçüncü filmdeki modele ise hiçbir tepki verilmemiştir. Filmden sonra çocuklardan oyuncaklarıyla oynamaları istenmiştir.

¹⁹ Senemoğlu, 2005, s. 223.

²⁰ Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*, New Jersey:Prentice-Hall, 1986. Akt: Sertel Altun- Esmâ Çolak, “Öğrenme Kuramları”, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, Ed. Seval Fer, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 34.

²¹ Senemoğlu, 2005, s. 230.

²² Galip Yüksel, “Bilişsel-Toplumsal Yaklaşım”, *Gelişim ve Öğrenme*, Ed. Ayşegül Ataman, *Gelişim ve Öğrenme*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2004, s.14, 15. (316-329)

Cezalandırılan modelin olduğu filmi izleyen çocuklar ödüllendirilen ve hiç tepki verilmeyen modeli izleyen çocuklara göre anlamlı ölçüde daha az saldırgan davranışlarda bulunmuşlardır.²³

2.5. Öz Düzenleme Kapasitesi

İnsanlar kendi davranışlarını kontrol edebilme yeteneğine sahiptir. Birey kendisi için belirlediği hedefleri kendisi izleyebilir, düzenleyebilir, kendi davranışlarını ve motivasyonlarını kontrol edebilir.²⁴ Bandura'ya göre, insanların bütün davranışları sadece cezalar ve dışsal pekiştiricilerle kontrol edilemez. İnsanlar birçok davranışlarını kendi kendilerine düzenlerler. Bu öz düzenleme süreci gözlem, yargı ve öz tepki olarak adlandırılan üç basamaktan oluşur. Birey davranışlarıyla ilgili gözlem yapar, bu gözlem sonucunda kendi davranışlarıyla ilgili bir yargıya varır ve son olarak kendisini ya ödüllendirir ya da cezalandırır.²⁵

2.6. Öz Yeterlilik Kapasitesi

İnsanların sahip oldukları, kendileri hakkında düşünme, yargıda bulunma ve kendilerini yansıtırma kapasitesi öz yeterlilik kapasitesi olarak ifade edilmektedir.²⁶ Pajares ve Miller öz yeterliliği, bazı durumlarda gerekli olan davranışları yapabilmek için kişinin kendi kapasitesine yönelik yargısı ve bu davranışı gerçekleştirmek için kendi yeteneklerini değerlendirmesi olarak tanımlamaktadır.²⁷ Başka bir ifadeyle öz yeterlilik kapasitesine, bireyin karşılaştığı problemlerle baş edebilme ya da belli bir amacı başarabileceği konusunda kendisine dönük algısı ve inancı da denilebilir. Öz yeterlilik algısı bireyin öğrenmesinde önemli etkiye sahiptir. Yapılan araştırmalarda olumlu öz yeterlilik algısına sahip olan bireylerin iddialı hedefler ortaya koydukları ve bu hedeflerini gerçekleştirme konusunda yüksek çaba sarfettiklerin ortaya çıktığı belirtilmektedir.²⁸

3. Gözlem Yoluyla Öğrenme Süreci

Sosyal bilişsel öğrenme kuramında göre gözlem yoluyla öğrenme dört temel süreç içerisinde gerçekleşir.

²³ Robert E. Slavin, Eğitim Psikolojisi, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 133.

²⁴ Marcy P. Driscoll, Öğretim Süreçleri ve Öğrenme Psikolojisi, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 368.

²⁵ Sertel Altun- Esmâ Çolak, “Öğrenme Kuramları”, Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları, Ed. Seval Fer, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 35.

²⁶ Senemoğlu, 2005, s. 230.

²⁷ Pajares, F. ve Miller M.D., “Role of Self Efficacy and Self Concept Beliefs in Mathematical Problem Solving: A Path Analysis”, Journal of Educational Psychology, Vol. 86, No. 2, p.194 (pp 193-203)

²⁸ Nuri Doğan vd, “Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Özyeterlilik Düzeyinin Başarıya Etkisinin Sınıf ve Cinsiyete Göre İncelenmesi: Erzurum İli Örneği”, Eğitim ve Bilim, Cilt: 37, Sayı: 165, 2012, s. 227.

3.1. Dikkat süreci: Gözlem yoluyla öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öncelikle gözlemcinin modelin davranışını görmesi, algılaması ve bu davranışa dikkatini verebilmesi gerekir. Dikkat sürecinin oluşmasında modelin davranışının basit, açık, ilgi çekici ve işlevsel olması önemlidir. Bununla birlikte gözlemcinin de algılama kapasitesi, öğrenmeye yatkınlığı, tercihleri ve duygusal durumu modelin davranışına dikkat etmesinde etkili olan faktörlerdir.²⁹

3.2. Hatırlama süreci: Bireyin gözlem sonucunda elde ettiği bilgiden yararlanabilmesi için model aldığı kişinin davranışlarını hatırlaması gerekir.³⁰ Bu bilgilerin hatırdan tutulması bilgilerin sembolleştirilmesi ya da kodlanması yoluyla mümkün olur. Sembolleştirme ise bilginin zihinde resimlere ya da sözel sembollere dönüştürülmesi ile gerçekleşir. Ancak zihinde depolanan bilgilerin kalıcı olması tekrar edilmesine ve davranışa dönüştürülmesine bağlıdır.³¹

3.3. Davranışa Dönüştürme Süreci: Gözlemci modelin davranışlarını dikkatle gözlemleyip, zihninde depoladıktan sonra davranış gerçekleştirir. Uygulama sırasında bireye dönüt ve ipuçları verilmesi davranışın düzenlenmesine yardımcı olur. Ancak bireyin davranışa gerçekleştirebilmesi için fiziksel olgunluğa erişmesi ve davranışın sosyal olarak kabul görmesi gerekir. Davranışa dönüştürme sürecinde bazen yapılmak istenen davranışın birçok defa tekrar edilmesi gerebilir. Bu tekrarlar gözlemcinin davranış model davranışa benzeyinceye kadar devam eder.³²

3.4. Güdüleme Süreci: Bu süreç bireyin gerçekleştirdiği davranış sonucunda kendisini güdüleyecek bir pekiştireç almasını içerir. Birey bu pekiştireçleri ya doğrudan ya da dolaylı olarak alabilir. Birey gerçekleştirdiği davranış sonucunda doğrudan bir ödül alabilir. Bu bireyin doğrudan pekiştireç almasıdır. Bununla birlikte gözlemediği modelin aldığı ödül veya cezalar da bireyi pekiştirir. Bu da dolaylı pekiştireçtir.³³ Bandura'ya göre dolaylı pekiştirme, bireyi doğrudan pekiştirmeye göre daha etkili güdüler.³⁴

²⁹ Korkmaz, 2012, s. 260-261.

³⁰ Yasemin Yavuzer, Zekeriya Demir, vd., Eğitim Psikolojisi Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006, s. 148.

³¹ Davut Aydın, "Sosyal Öğrenme Kuramı", Eğitim Psikolojisi, Ed. Engin Deniz, Maya Akademi, Ankara, 2007, s. 306.

³² Koç, 2003, s. 228,229.

³³ Korkmaz, 2012, s. 261.

³⁴ Zeynep Avanoğlu Kızıltepe, Öğretim- Eğitim Psikolojisine Çağdaş Bir Yaklaşım, Epsilon Yayınları, İstanbul,2007, s. 133, Koç, 2003, s. 229.

4. Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının Din Eğitime Yansımaları

Din eğitimi insan varlığının bütünü ile ilgilenen ve insan hayatının bütününe içine alan bir süreçtir.³⁵ Din eğitimini sadece okullarda verilen örgün eğitimden ibaret görmek büyük bir yanılgıdır. Birey hayata gözlerini açtığı andan itibaren çevresinde olup biten her şeyden etkilenir ve bu etkilenmeler gelecekte davranışa dönüşmek üzere zihninde kalıcı izler bırakır.³⁶ Dolayısıyla din eğitimi bilişsel ve sosyal süreçleri içine alan çok yönlü bir eğitim-öğretim faaliyetidir. Bu yönüyle sosyal bilişsel öğrenme teorisinin ortaya koyduğu ilkeler incelendiğinde din eğitimine olumlu katkılar sağlayacak birçok noktanın olduğu görülecektir.

Öncelikle sosyal bilişsel öğrenme teorisinin ortaya koyduğu temel ilkelerden birisi şudur: Birey, davranışlarının çoğunu diğer insanları gözleyerek öğrenir. Buna göre, birey ve çevre arasında güçlü bir etkileşim vardır. İslam da bu etkileşimi kabul eder ve bireyin üzerinde önemli ölçüde çevrenin şuur ve şuursuz tesirlerinin olduğunu ifade eder.³⁷ Yani insan farkında olarak ya da olmayarak çevreden etkilenir. Dolayısıyla din eğitimi hedef ve etkinliklerinde öncelikle bireyin hayatını çevreleyen aile, okul ve toplum faktörlerinin hesaba katılması gerekir. Anne-babalar ve bireyin din eğitimiyle ilgilenen bütün yetişkinler, din eğitimi sürecinde sosyal çevrenin olumlu ya da olumsuz etkilerini göz önünde bulundurmalıdırlar.

Sosyal bilişsel teori, öğrenme süreci içinde modelin özelliklerine sıkça vurgu yapar. Çünkü modelin nitelik ve özellikleriyle gözlemcinin öğrenmesi arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu model bireyin anne- babası, öğretmeni, arkadaşları, sosyal medyada takip ettiği popüler bir kişi olabileceği gibi okuduğu romanda geçen bir kahraman, televizyonda seyrettiği bir oyuncu da olabilir. Bu nedenle bireyin hayatını çevreleyen modellerin sahip olduğu özellikler bireyi etkiler ve onun öğrenmesi üzerinde olumlu ya da olumsuz etkiler bırakır. Bu durum çocuğun din eğitiminde çocuğa model olma konumundaki kişilere önemli sorumluluklar yüklemektedir. Din eğitimini sadece sözlü iletişim alanına hapsederek sadece sözlü nasihatle yetinmek büyük bir yanılgıya düşmek demektir. Halbuki iletişimde sözsüz iletişimin etkisi tahmin edilenden fazladır.³⁸

Uzmanlar kişiler arası iletişimde sözlü ve sözsüz mesajların aynı anda kullanıldığını, bu mesaj alışverişinin küçük bölümünü sözlü mesajların büyük bölümünü ise sözsüz mesajların oluşturduğunu ifade etmektedir.³⁹ Yüz ifadeleri,

³⁵ Beyza Bilgin, Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Gün Yayıncılık, Ankara, 1998, s. 28.

³⁶ Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, Gün Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 78.

³⁷ Bayraktar Bayraklı, İslam'da Eğitim, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 133.

³⁸ İbrahim Habacı, vd., "Beden Dilinin Eğitim Öğretim Üzerine Etkileri", Turkish Studies, Volume 8/9, Summer 2013, p. 1639 – 1655.

³⁹ Doğan Cüceloğlu, Yeniden İnsan İnsana, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 33.

el kol hareketleri, bedenin konumları, ses tonu, dokunması, giysileri kişinin sözsüz mesajlarıdır. Bu nedenle modelin özellikleri bir bakıma gözlemciye gönderdiği sözsüz mesajlardır. Çünkü model, bir anlamda iletişim unsurlarından kaynak rolündedir. Bu açıdan dini iletişimin etkili olması için kaynağın güvenilir, inanılır, uzman ve çekici olması gerekir.⁴⁰

Dinî iletişimde kaynağa büyük önem verilmiş ve kaynakta bulunması gereken özellikler arasında kaynağın örnek bir yaşayışa sahip olması gerektiği belirtilmiştir.⁴¹ Hatta günümüzde müslümanların en büyük eksikliklerinden birisi olarak, söz ve davranış bütünlüğünün kaybolması ve bunun neticesinde dinî iletişimin toplum üzerindeki etkisinin azalması gösterilmiştir.⁴² Bu eksikliği açık bir şekilde ailede, anne-baba ve çocuk ilişkisinde görmek mümkündür. Ebeveyle çocuklarına karşı iyi bir model olamamaktadır. Halbuki çocuk ve ergenler, ahlakî, dinî tutum ve davranış geliştirmede en çok kendisine benzemek istediği ve örnek aldığı kimselerden etkilenmektedirler.⁴³ Dolayısıyla anne-babalar ve din eğitimcileri öğretim sürecinde öncelikle iyi bir model olmaya çalışmalı, öğretim sürecinin sadece sözlü iletişimden ibaret olmadığını çok iyi kavramalıdır.

Sosyal bilişsel öğrenme teorisinin ortaya koyduğu öğrenme sürecini oluşturan basamaklar din eğitim-öğretim sürecine de olumlu katkılar sağlayacak niteliktedir. Bu basamaklardan ilki olan dikkat sürecinde, modelin gözlemcinin ilgisini çekecek basitlik, açıklık, dikkat çekicilik ve işlevsellik gibi özelliklere sahip olması gerekir. Bununla birlikte gözlemcinin algılama kapasitesi, öğrenmeye yatkınlığı ve ilgileri de öğretim sürecinin en başında dikkate alınması gereken hususlardandır. Bu nedenle din öğretimi sürecinin başında hedef kitlenin motive edilmesi, ilgi ve algılarının göz önünde bulundurulması büyük önem taşımaktadır.

Din eğitimcisinin muhataplarını tanıması ve iletişim unsurlarını en mükemmel derecede gerçekleştirmeye gayret etmesi, muhataplarının rızasına talip olması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim din eğitiminin temel hedeflerinden birisi de insanın din ile sağlıklı iletişim kurmasını sağlamaktır. Bu iletişimin kurulması için yapılabilecek tüm imkânlar düşünülmelidir. Dolayısıyla

⁴⁰ Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 162-176.

⁴¹ Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açısından Dinî İletişim*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 31.

⁴² Abdurrahman Güneş, "Dini İletişimde Kaynak Sorunu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18:2, Elazığ, 2013, s.87. (ss. 69-90)

⁴³ Akif Kılavuz, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:14, Sayı:2, Bursa, 2005, s. 58 (41-58)

insanı madden, bedenen ve ruhen etkileyen her şey din eğitimcisinin ilgi alanı içerisine girer.⁴⁴

Sosyal bilişsel öğrenme teorisine göre öğrenme sürecindeki bir diğer basamak da bilginin hatırdaki tutulabilmesidir. Bilginin hatırdaki kalıcılığı sembolleştirilerek ve kodlanarak kaydedilmesine bağlıdır. Din öğretiminde sözel ağırlıklı, didaktik bir üslubun kullanılması, bilgilerin kalıcı olarak öğrenilmemesine ve sıkılmalığa neden olabilmektedir. Teorik dini bilgilerin öğretilmesinde ezber yerine çeşitli öğretim yöntemleri ve bellek destekleme, kodlama yolları kullanılarak derslerin ilgi çekici ve kalıcı olması sağlanabilir.

Öğretim sürecinin üçüncü basamağı olan davranışa dönüştürme aşaması din eğitimi açısından ayrıca önemlidir. Çünkü din eğitimi, “bireyin dinî davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istedik değişme meydana getirme” sürecidir.⁴⁵ Özellikle ibadet öğretiminde öğretmenin ya da başka bir modelin hedeflenen ibadeti öğrencilerin huzurunda uygulaması ve öğrencilerin yeterince gözlemlemesine imkân tanınması gerekir. Öğretmenin öğrencileri için iyi bir gözlemleme imkânı oluşturması konunun sözel olarak birçok kez anlatılmasından daha etkili olabilir. Daha sonra öğrencilerin de aynı davranışı uygulamaları istenebilir ve uygulamalarındaki eksiklik ya da hatalara anında dönütler verilebilir. Bununla birlikte inanç ve ahlak öğretiminde de öğrencilerin uygulayabileceğı proje ödevler düşünölmeli ve öğrencinin uygulama sırasındaki duygu ve düşüncelerini arkadaşlarıyla paylaşması istenmelidir.

Sosyal öğrenme teorisine göre öğretim sürecinin son basamağı güdülemedir. Bireyin bir davranışı kendi kendine yerine getirebilmesi ya da öğrendiğı bir davranışı devam ettirebilmesi için güdülenmesi gerekir. Sosyal bilişsel öğrenme teorisine göre öğrenme ve performans birbirinden farklıdır. Çünkü bireyler yeni bir davranışı ya da beceriyi gözlem yoluyla öğrenirler ama hemen davranışa dönüştürmeyebilirler. Ancak o davranışı yapmaya güdülenince harekete geçerler.⁴⁶ Bu durum din eğitimi açısından önemli bir probleme işaret etmektedir. Genellikle ebeveynler ya da bireyin din eğitiminden sorumlu kimseler, bilginin davranışa dönüşmesi konusunda aceleci ve çok istekli olabilmektedirler. Bu arzu ve istekleri bazen aceleci davranmalarına ya da birey üzerinde baskı oluşturmalarına neden olmaktadır. Bu da bireyin öğrendiklerini uygulamasında isteksiz olmasına hatta inatlaşmasına sebebiyet verebilmektedir. Halbuki bireyin dini tutum ve davranışları yerine getirmemesi öğrenmediğinin göstergesi değildir. Din eğitimcileri bireyin gelişim özelliklerini ve ihtiyaçlarını dikkate alarak bireyi

⁴⁴ Mizrap Polat, “Din-Ahlak Öğretiminin Alanı ve Hedefleri”, Düşünen Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi İlkokul 4. Sınıf, Pegem Akademi, Ankara, 2013, s. 6.

⁴⁵ Cemal Tosun, Din Eğitimi Bilimine Giriş, Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 23.

⁴⁶ Adnan Kan, “Albert Bandura ve Sosyal Öğrenme Kuramı”, Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları, Ed. Sevil Büyükalın Filiz, Pegem Akademi, Ankara, 2011, s. 85. (ss.75-95)

güdülemeye çalışmalı, beğenisini ifade etmeli, ödüllendirmeli ve bu konuda sabırlı davranmalıdır.

5. Sonuç

Din eğitimi, genel eğitim alanları içerisinde kendine has yapısıyla daha çok dikkat ve özen gösterilmesi gereken bir eğitim sürecidir. Aynı zamanda din eğitimi, inanç, ibadet, ahlak gibi öğrenme alanlarıyla bireyin hayatının bütününe kapsayıcı niteliktedir. Bu nedenle din öğretiminde yararlanılması gereken öğretim yaklaşımlarının din eğitiminin temel ilke ve prensiplerine uygun olması gerekir. Aksi takdirde din öğretimi sürecinde meydana gelecek yanlışlıklar bireyin ruh dünyasında kalıcı hasarlara yol açacaktır.

Sosyal bilişsel öğrenme teorisi, daha önce ortaya çıkmış olan bilişsel ve davranışsal kuramlardan bazı noktalarda ayrılarak öğrenme ve öğretim süreçlerine ilişkin farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Temelinde insanların çevrelerinde olup bitenleri ve kişilerin davranışlarını ve sonuçlarını gözlemleyerek öğrendiklerini savunan bu teoriye göre model ve gözlemcinin özellikleri öğrenmenin gerçekleşmesinde önemli rol oynamaktadır. Bununla birlikte öz düzenleme, öz yeterlilik, karşılıklı belirleyicilik ve sembolleştirme kapasitesi gibi kavramlarla ortaya koyduğu öğretim ilkeleri öğrenme/öğretme alanında yeni bir yaklaşımın oluşmasına katkı sağlamıştır.

Sosyal bilişsel öğrenme teorisinin öğrenme yaklaşımı birçok açıdan din eğitim-öğretimi için de olumlu katkı sağlayacak niteliktedir. Öncelikle öğrenmenin gerçekleşmesinde modelin özelliklerinin önemli etkisi olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü birey, modeli gözlemleyerek farkında olarak ya da olmaksızın öğrenir. Din eğitiminde de eğitimcilerin etkili model olabilmesi önemlidir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamberin müminler için en güzel model olduğu belirtilerek, O'nun "üsve-i hasene" yani "en güzel örnek" olduğu ifade edilmiştir. Burada Hz. Peygamberin şahsında din eğitimcilerine bir mesaj vardır. Din eğitimcilerinin en önemli özelliklerinin "çok iyi bir model olmak" olduğu vurgulanmaktadır. Bu açıdan din eğitimcisi yetiştirme programlarında ve din eğitimcilerinin meslekî gelişimlerini amaçlayan hizmet içi eğitim programlarında sosyal bilişsel öğrenme teorisinin ortaya koyduğu etkili model özellikleri ele alınmalı ve önemi vurgulanmalıdır.

Şüphesiz, etkili bir din eğitiminin gerçekleşmesi için ortaya atılan öğrenme yaklaşımlarının her birisinde yararlanılacak özellikler vardır. Bu çalışmanın konusu olan sosyal bilişsel öğrenme teorisi, öğrencilerin sosyal gelişimlerini sağlaması, öz yeterlilik seviyelerini göz önünde bulundurması ve dikkatlerinin canlı tutulduğu bir öğrenim ortamı oluşturmayı amaçlaması gibi yönleriyle din eğitimine olumlu katkılar sağlayacak niteliktedir.

KAYNAKÇA

- ARI**, R. Eğitim Psikolojisi, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2008.
- ALTUN**, S. - Çolak, E. “Öğrenme Kuramları”, Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları, Ed.
- FER**, Seval. Anı Yayıncılık, Ankara, 2011.
- AVANOĞLU K.**, Z. Öğretim- Eğitim Psikolojisine Çağdaş Bir Yaklaşım, Epsilon Yayınları, İstanbul,2007, s. 133, Koç, 2003.
- AY**, M. E. “Aile Ortamında Yerine Getirilen İbadetlerin Çocuklar Üzerindeki Etkisi”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S:1, İstanbul, 1994
- AYDIN**, D. “Sosyal Öğrenme Kuramı”, Eğitim Psikolojisi, Ed. Engin Deniz, Maya Akademi, Ankara, 2007.
- BALAY**, R. “Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim”, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C:37, S:2, 2005.
- BANDURA**, Social Learning Theory, General Learning Corporation, USA, 1971,pp. 1-46.
- BANDURA**, A. “Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective”, Asian Journal of Social Psychology, Volume:2, 1999, pp. 21-41.
- BANDURA**, A. Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory, New Jersey: Prentice-Hall, 1986.
- BAYRAKLI**, B. İslam’da Eğitim, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989.
- BİLGİN**, B. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi, Gün Yayıncılık, Ankara, 1998.
- BİLGİN**, B. - Selçuk,M. Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri, Gün Yayıncılık, Ankara, 1999.
- CEBECİ**, S. Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- CÜCELOĞLU**, D. Yeniden İnsan İnsana, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- ÇAKIR**, M.A. “Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramı”, Eğitim Psikolojisi, Ed: Alim Kaya, Pegem Akademi, Ankara, 2009.
- ÇIRAK**, Y. “Öğrenmenin Doğası ve Temel Kavramları”, Eğitim Psikolojisi, Ed.Alim Kaya, Pegem Akademi, Ankara, 2009.
- DRİSCOLL**, M. P. Öğretim Süreçleri ve Öğrenme Psikolojisi, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012.
- DOĞAN**, N. vd. “Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Özyeterlik Düzeyinin Başarıya Etkisinin Sınıf ve Cinsiyete Göre İncelenmesi: Erzurum İli Örneği”, Eğitim ve Bilim, Cilt: 37, Sayı: 165, ss. 224-237, 2012.
- GÜNAY**, Ü. Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- GÜNEŞ**, A. “Dini İletişimde Kaynak Sorunu”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18:2, Elazığ, ss. 69-90, 2013.

- HABACI**, İbrahim, vd. “Beden Dilinin Eğitim Öğretim Üzerine Etkileri”, Turkish Studies, Volume 8/9, Summer 2013, p. 1639 – 1655.
- KAN**, A. “Albert Bandura ve Sosyal Öğrenme Kuramı”, Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları, Ed. Sevil Büyükalan Filiz, Pegem Akademi, Ankara, ss.75-95, 2011.
- KILAVUZ**, A. “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dinî Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:14, Sayı:2, Bursa, ss. 41-58, 2005.
- KOÇ**, G. Gelişim ve Öğrenme, Ed.Ayten Ulusoy, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003.
- KORKMAZ**, İ. “Sosyal Öğrenme Kuramı”, Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim, Ed. Binnur Yeşilyaprak, B. Pegem Akademi, Ankara, 2012.
- KÖYLÜ**, M. Psiko-Sosyal Açından Dinî İletişim, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011
- ÖZDEN**, Y. Öğrenme ve Öğretme, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2003.
- PAJARES**, F. ve Miller,M.D.,“Role of Self EfficacyandSelfConceptBeliefs in Mathematical Problem Solving: A Path Analysis”, Journal of EducationalPsychology, Vol. 86, No. 2, pp. 193-203.
- POLAT**, M. “Din-Ahlak Öğretiminin Alanı ve Hedefleri”, Düşünen Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi İlkokul 4. Sınıf, Pegem Akademi, Ankara, 2013.
- SCHUNK**, D. H. Learning Theories An EducationalPerspective (Öğrenme Teorileri Eğitimsel Bir Bakışla), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009.
- SENEMOĞLU**, N. Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya, Gazi Kitabevi, 12.Baskı, Ankara, 2005.
- SLAVIN**, R. E. Eğitim Psikolojisi, Nobel Yayınları, Ankara, 2013.
- SOLMUŞ**, T. “İş Yaşamı, Denetim Odağı ve Beş Faktörlük Kişilik Modeli”, Türk Psikoloji Bülteni, C:10, s. 196.
- TOMIC**, W. “Behaviorismand Cognitivizm in Education”, Psycholgy A Journal of Human Behavior, Vol.30, No. 3/4 , 1993.
- TOSUN**, C. Din Eğitimi Bilimine Giriş, Pegem Akademi, Ankara, 2010.
- ULUSOY**, A. Gelişim ve Öğrenme, Anı Yayıncılık, Ankara, 2003.
- YAVUZER**, Y. - Demir, Z. vd., Eğitim Psikolojisi Gelişim ve Öğrenme, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.
- YEŞİLYAPRAK**, B. ve diğ., Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, Pegem Yayıncılık, Ankara, 2002.
- YÜKSEL**, G. “Bilişsel-Toplumsal Yaklaşım”, Gelişim ve Öğrenme, Ed. Ayşegül Ataman, Gelişim ve Öğrenme, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, ss. 316-329, 2004.

TÜRK DİN MÛSİKÎSİ'NDE EZAN

Erdoğan ATEŞ*

Öz

Ezan, farz namazların vaktinin geldiğini, nasla belirlenen sözlerle ve özel şekilde müminlere duyurmayı ifade eden bir metindir. Ezanın metninde ilk okunduğu günden bu yana hiçbir değişiklik olmamıştır. Sadece ezan okumanın âdab ve erkânı zamanla çeşitli farklılıklar göstermiş, bundan da çeşitli tavırlar doğmuştur. Ülkemizde Ezanın ezgisel gidişi, güzel bir sesle ve bir makam kalıbına uygun olarak okunmaktadır. Özellikle Saba, Uşşak, Segâh, Rast Hüzam, Hüseyini, Nihavent gibi Türk Mûsikîsi Makamlarından biriyle okunur. Ancak böyle bir okuyuş belli bir bilgi ve beceri gerektirdiği için bu doğrultuda bazı çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Yapılan bu çalışmalarda ise mümkün olduğunca geleneksel icra şekli bozulmadan doğru bir metot takip edilmelidir. Dolayısıyla ezanın dînî hayat içerisinde önemli bir yere sahip olduğu, musiki açısından bir kültür-medeniyet mirasımızın ifadesi olarak da ele alınıp değerlendirilmesi gerektiği temel prensip kabul edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Ezan, Mûsikî, Makam, İrticâlî İcra, Müezzin

ADHAN IN TURKISH RELIGIOUS MUSIC

Abstract

Adhan is a special religious text that is used for announcing daily prayer times to Muslims with special words determined by religious sources and by a unique way of recitation. There has been no change on the text since the first Adhan recitation. There are, however, some changes on the way it is recited which have ended up with different types and ways of recitation. In Turkey, for instance, Adhan is recited by a strong and educated voice in accordance with a maqham, way of recitation. In Turkish Religious Music, those ways of recitations, namely maqhams, are Saba, Ussak, Segah, Rast, Huzzam, Huseyni and Nihavent. Since such types of recitation ways require certain abilities and features, it is known that some sort of education is done in this direction. In such works, traditional way of

* Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi Öğretim Görevlisi.

recitation should be protected and a method should be used. In this regard, it should be understood that Adhan has a special and an important place in religious life; moreover it should be accepted as a primary principle that Adhan should be held as an expression of values of a culture and civilization in terms of musical evaluations.

Key Words: Adhan, Maqham, Turkish Traditional Music, Musiki

Giriş

Sözlükte “ bildirmek, duyurmak, çağrıda bulunmak, ilân etmek” manasında bir mastar olan ezan kelimesi terim olarak farz namazların vaktinin geldiğini, nasla belirlenen sözlerle ve özel şekilde müminlere duyurmayı ifade eder. Aynı kökten gelen müezzin “*ezan okuyan kimse*”, mi’zane de “*ezan okunan yer*” (minare) demektir.¹

Namaz, Mekke döneminde farz kılındığı halde Hz. Peygamber’in Medine’ye gelişine kadar namaz vakitlerini bildirmek için bir yol düşünülmemiştir. Medine döneminde ise Müslümanlar başlangıçta zaman zaman bir araya toplanıp namaz vakitlerini gözetirlerdi. Bir süre namaz vakitlerinde sokaklarda “es-salâh-es-salâh” (namaza namaza) diye çağrıda bulunulduysa da bu yeterli olmuyordu. Namaz vaktinin geldiğini haber vermek üzere bir işarete ihtiyaç duyulduğu âşikardı.²

Mescid-i Nebevî tamamlandıktan sonra, sahabelerden konu ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmeye başlandı. Çan çalınması, ateş yakılması, boru çalınması, bayrak dikilmesi... gibi. Bir gün ensardan Abdullah b. Zeyd, bir rüya gördüğünü Hz. Peygambere iletince peygamberimiz, “*İnşallah hak bir rüyadır. Gördüğünü Bilâl’e öğret, ezanı okusun. Çünkü Bilâl’in sesi senden gür ve güzeldir*” buyurdu. Ezanı Abdullah b. Zeyd’den öğrenen Bilâl-i Habeşî, Medine’nin yüksek yeri olan Neccaroğullarından bir kadına ait evin damına çıkarak tatlı bir ses ve üslûp ile okudu. Ezan, Medine’de herkes tarafından duyulmuş ve büyük beğeni kazanmıştı. Bu suretle Rasul-i Ekrem’in ilk müezzini Bilâl-i Habeşî olmuştur. Okunan metni duyan Hz. Ömer’de aynı rüyayı görmüş, koşarak Rasulullah’ın yanına gelerek durumu ona bildirmişti. Hâlbuki o sırada ilâhî vahiy de gelmiş bulunuyordu.³ Bu olaydan sonra Resûlullah’ın isteğiyle ezanı Bilâl-i Habeşî okumuştur. Ezan, Hicri I. Asırdan itibaren bugünkü şekliyle okunmaya başlanmıştır.

Hz. Peygamber’in uygulamasıyla meşru kılınan ezan Kur’an-ı Kerîm’de “*Namaza çağırıldığınızda onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu davranışları*

¹ Abdurrahman Çetin, “Ezan” DİA, XII/36.

² Çetin, “Ezan”, DİA XII/36.

³ Abdurrahman Zapsu, Büyük İslâm Tarihi, Sebil Yayınları, İstanbul, 1978, s.770.

onların düşünemeyen bir toplum olmasından dolayıdır.” (el-Maide 58) “Ey inananlar Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman hemen Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın” (Cuma 9) anlamındaki ayetlerle de teyit edilmiştir.⁴

Namazlara davetin ezanla yapılmaya başlanmasından sonra Mescid-i Nebevî'nin kible tarafına ezan okunması için müezzinlerin iple tırmanarak çıktıkları “üstüvane” denilen bir yer yaptırıldı. Minarenin ilk şekli olarak düşünülebilecek silindir biçimindeki bu yer dışında, ezan okumak için mescidin arka tarafı ve çevresinde ezan okunan yer anlamında “mi’zene” adı verilen yüksek yerler de kullanılıyordu. Mescid-i Nebevîde de Rasûl-i Ekrem'in minberinin kuzeyinde Bilâl-i Habeşî'nin müezzinlik yaptığı yerde bulunan müezzin mahfili “makberiyye” adıyla meşhur olmuştur. Bu bağlamda dînî mimarîdeki gelişmelere paralel olarak cami içerisinde müezzinlerin görev yaptıkları genellikle mihrabın karşısında “mahfil” adı verilen özel mekânlar oluşturuldu.⁵

Hz. Peygamber döneminde müezzinlik görevi Medine’de Bilâl-i Habeşî ve Ümmü Mektum, Kubâ’da Sa’d b. Âiz el-Karaz, Mekke’de Ebû Mahzûre tarafından yerine getiriliyordu. Bunların dışında Hz. Peygamber’in müezzinliğini üstlenenlerin sayısının altı hatta sekize kadar çıktığı ifade edilir. Bu dönemde Medine’de Mescid-i Nebevî dışında dokuz adet mescid vardı, bunların hepsi Bilal’in Mescid-i Nebevî’de okuduğu ezana göre namaz kılarlardı.⁶

Peygamber Efendimiz, Ezân’ın en güzel bir şekilde okunması hususunda titizlik göstermiş, sesi çok güzel olan Hz Bilâl-i Habeşî’ye okutmuş ve bundan büyük bir haz duymuştur. Peygamberimizin dört müezzini olmuştur. Bunlar: Bilâl-i Habeşî, İbn-i Ümmü Mektum, Ebu Mahzûre Semure ve Sadü'l-Karaz’dır. Bilal uzun yıllar peygamberimizin hizmetinde bulunmuş, ilk ezanı ve kameti o okumuştur. Ebu Mahzûre’nin sesi güzel olduğu için pek tesirli ezan okurdu. Rasûlullah fetihten sonra onu Mekke’ye müezzin tayin etmişti. Sa’d-ül Karaz’ı da Kübâ’ya müezzin olarak tayin etmişti. Bilal-i Habeşî’den sonra Sa’d Medine’de Mescid-i Şerif’in müezzinliğine tayin edilmiştir. Kendisinden sonra evladı da uzun yıllar mescitte müezzinlik etmiştir.⁷

Hayatı boyunca hizada ve seferde Hz. Peygamber’in müezzinliğini yapan, sabah ezanını çok erken okuyan Bilâl’in bu ezana “es-Salâtü hayrûn

⁴ Mustafa S. Küçüktaşçı, “Bilâl-i Habeşî’den Günümüze Ezan ve Müezzinler”, İstanbul Ezanları, İstanbul 2010 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, İstanbul 2010, s. 24.

⁵ A g m, s. 27–28.

⁶ A g m, s. 45.

⁷ Ahmet Cevdet Paşa, Kıyas-ı Enbiya (Mahir İz) M.E. B.Yay. İstanbul 1972, c. I, s. 19 vd.

mine'n-nevm" (Namaz uykudan hayırlıdır) ibaresini eklemesi, Hz. Peygamber'i memnun etmiştir. Tesvîb adı verilen bu uygulamayı Rasûl-i Ekrem'in izniyle her sabah ezanında tekrarlayan Bilâl-i Habeşî, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ezan okumamıştır. Şam'a giden Hz. Ömer'e başvuran bazı Müslümanlar, Bilâl'in ezan okuması için ona müracaat ettiler, halifenin isteği üzerine Bilâl, Suriye'de bir defa ezan okumuş ve dinleyenleri ağlatmıştı.⁸

Namazlara çağrının ezanla yapılmaya başlanmasından sonra bütün Müslüman coğrafyalarda ezan okunmaya başlanmış ve günümüze kadar bu şekliyle ulaşmıştır. Ezanın metninde ilk okunduğu günden bu yana hiçbir değişiklik olmamıştır. Sadece ezan okumanın âdab ve erkânı zamanla çeşitli farklılıklar göstermiş, bundan da çeşitli tavırlar doğmuştur. Nitekim özellikle Osmanlı döneminde İstanbul, Bursa, Konya ve İzmir gibi önemli kültür merkezlerinin özel ezan okuma tavırları ortaya çıkmıştır. Ayrıca hünkâr (saray) müezzinlerinin katılımıyla icra edilen namazlara halk ayrı bir rağbet gösterirdi. Çünkü hünkâr müezzinleri bu namazlarda çeşitli ilâhiler okur, böylece ibadet halk için ayrı bir coşku vesilesi olurdu. Bu bakımdan saray müezzinlerinin iştirakiyle kılınan namazlarda ortaya çıktığı için "saray tavrı" denilen bir müezzinlik icrası, daha sonra İstanbul'da yaygınlaşarak rağbet bulmuştur. Osmanlı döneminde cami mûsikîsinin önemli bir kısmı müezzinler tarafından yerine getirilirdi. Dînî muhtevalı her türlü metni bestesi ve usulüyle okuyan kişiler olan müezzinler, ezan ve kamet getirme dışında cami ve tekkeler başta olmak üzere medrese ve mektepler gibi çeşitli mekânlarda, tesbihat, mahfel sürmesi, aşr-ı şerîf, dua ve mihrabiye okurlardı. Ayrıca temcîd, münacat, tardiye, tevşih, cami na'tı, Ramazan ilâhileri ve salâ gibi cami musikisi formlarını icra ederlerdi.⁹

Ezan okuma, İslâm dünyasında fetih ve zaferin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Nitekim Mekke'nin fethinden beri ele geçirilen her beldede yapılan ilk uygulamalardan biri fetih müjdesini her tarafa duyurmak üzere yüksek bir yerden ezan okumak olmuştur.¹⁰

Asr-ı Saadet'ten itibaren müezzinler sesi güzel ve gür, Kur'an-ı Kerim'i iyi okuyan, mûsikîye vâkîf, namaz vakitleri konusunda uzman, ezan ve kamet konusunda da gerekli fikhî bilgilere sahip kişiler arasından seçilirdi.¹¹

Ezanın metninde ilk okunduğu günden bu yana hiçbir değişiklik olmamış, sadece "Türkçe Ezan, Tekbir ve Kamet" 3 Şubat 1932 gününe rastlayan Kadir Gecesinde Ayasofya Camii'ndeki mevlitte okunmuş ve radyodan da naklen

⁸ Küçükkaşçı, a g m, s. 46.

⁹ A g m, s. 37.

¹⁰ Mustafa Uzun, "Edebiyatta Ezan" DİA XII/36.

¹¹ Küçükkaşçı, A g m, s. 54.

yayınlanmıştır. Bu arada Diyanet İşleri Riyaseti'nin de bu uygulamayı kabul etmesi sağlanmıştır. (18 Temmuz 1932) Ardından da Ezanın Türkçe metni bütün Evkaf Müdürlüklerine gönderilmiştir.¹² Ancak o zaman bu hususta herhangi bir kararname veya kanun çıkmamıştır. Bu durum böylece 1940 a kadar sürmüş, 4055 sayılı kanunla Türk Ceza Kanununun 526. maddesine bir fıkra eklenmiştir. Bu fıkraya göre, *Arapça ezan ve kamet okuyanlar üç aya kadar hafif hapis veya 10 liradan 200 liraya kadar hafif para cezası ile cezalandırılır* kararı alınmıştır.¹³ Bu durum 1950 yılına kadar devam etmiş, ezanın 16 Haziran 1950 de tekrar Arapça okunması kararı alınmış ve Saadettin Kaynak'ın Sultanahmet Camii'nin altı minaresinin şerefelerinden okuttuğu cumhur ezanı, tarihe geçmiş icralardan olmuştur.¹⁴

TÜRK DİN MÛSİKÎSİNDE EZAN

Ezanın ezgisel gidişi, güzel bir sesle ve bir makam kalıbına uygun olarak okunmalıdır. Ezan, Müslüman milletlerin bayrağı gibidir. Onun rengi, deseni, tülü, manevi büyüklüğüne ve ihtişamına layık olmalıdır. Ezana da bu ihtişamı veren, o ilâhi metinle beraber güzel ses ve makamdır. Ezan icralarında bazı farklılıkların olması gayet tabiidir. Bu farklılık milletlerin, müzik anlayışlarından veya şivelerinden dolayı görülen değişikliklerdir. Çünkü ezan, mûsikîden istifade ile ve yüksek sesle okunan bir metindir. Dolayısıyla icrada o milletin mûsikî ve melodi anlayışı karşımıza çıkar ki; bu kültür farkı yadırganmamalıdır. Türkiye'de dinlenen bir ezanda Türk, Arabistan'da dinlenen bir ezanda Arap melodilerini duymak, milletlerin kültür farkının bir sonucudur. Ancak ezanın metni her tarafta aynıdır. Bu birliktelik ezanın Müslüman coğrafyalarda tanınmasını sağlayan ve evrensel olma niteliğini ortaya koyan önemli bir özelliktir.

Ezan belli makam kalıpları çerçevesinde ve belli kurallara riayet edilerek okunmalıdır. Kültürümüzde ezan okumak dînî bir vecibe olmanın yanı sıra, bir sanat anlayışı kazanmış, belli kurallara ve teamüllere bağlanarak icra edilmiş, ezan icrasındaki bu uygulamalar zamanla değişik tavır ve üslupların doğmasına sebep olmuştur.

Ünlü Türk mûsikîşinası Buhûrî-zâde Mustafa İtrî'nin (ö.1711) tespit ettiği ve o dönemden bu güne kadar tatbik edildiği söylenen vakit ezanlarındaki makam seyirleri şöyledir: Sabah ezanı dilkeşhâverân, sabâ,dügâh, öğle ezanı sabâ, hicaz, şehnaz, ikindi ezanı uşşak, hüseyinî, akşam ezanı segâh, yatsı ezanı rast, uşşak. İstanbul'la ilgili tarihi yazılarıyla tanınan Reşat Ekrem Koçu, "İstanbul'da Ezan Mûsikîsi" adlı makalesinde ezanların İstanbul'da bir an'ane olarak sabah sabâ,

¹² İhsan Süreyya Sırma, Ezan Ya da Ebedi Kurtuluşa Çağrı, Beyan Yayınları, İstanbul Ekim 2005, s. 91.

¹³ Ömer Adil Dolay, Ezan, Yaylacılık Matbaası, İstanbul 1973, s. 91-92.

¹⁴ Küçükaşçı, A g m, s. 41.

dilkeşhâverân, öğle sabâ hicaz, ikinci hicaz, akşam rast, hicaz, yatsı rast, hicaz, bayâtî, neva makamlarından okunduğunu yazıyor. Yine aynı makalede, son dönemin önemli mevlithanlarından Beylerbeyli Hâfız Fahri Tükel'in şu ifadeleri konumuz için önemlidir: *Ezanda dikkat edilecek hususiyet, tavır ve üsluptur. Ezan nağmelerinin bazı kısımlarında uzatma ve bazı kısımlarında kesiklik vardır. Ezanda müesser olan cihet kararlardaki kalıptır. Hangi makamda ve hangi perde ile ezana başlanmış ise aynı makam ve perde de tamamlanması şarttır. Ezan okuyanların makamların perdelerine hakkıyla vâkıf olmakla beraber seslerin perdeli, güzel ve sürekli nağmeler yapacak kudrette olması lazımdır. Beş namaz vaktinde okunan ezanların mutlaka yukarıda kaydedilmiş makamlarda olması icap etmez. Mûsikî bilir bir müezzin, dilediği makamda ezan okumada tereddüt etmez.*¹⁵Bu makamlar çerçevesinde fazla tiz ve renkli sesler kullanılmadan fazlaca nağmeye kaçmadan ağırbaşlı denilebilecek bir üslup tercih edilmiştir. Kaynaklarda geçen bu açıklayıcı bilgiler, ezanın dînî bir metin olarak ibadete çağrı özelliğinin yanı sıra, icrada da son derece titiz ve uyumlu bir anlayışın yerleşmiş olduğunu göstermektedir.

Ülkemizde ezan, Sabâ, Dilkeşâverân, Uşşak, Rast, Hicaz, Segâh, Hüzzam, Bayati, Hüseyini, Evc... gibi makamlarda okunur. Ancak uzun süreden beri sabâh ezanının Sabâ, akşam ezanının da Segâh makamında okunması geleneği hiç bozulmamıştır. Sabâh ezanı sabâ makamında okunurken “*Essalât-ü Hayrûn-mine'n-nevm*” cümlesinde Hüseyini geçki yapılmaktadır. Bu iki vaktin dışında kalan vakitlerde ise bahsedilen makamlardan herhangi biri tercih edilerek okunur. Ama öğle ezanının uşşak, ikinci ezanının rast, nihavent yatsı ezanının da hicaz, hüzzam gibi bir makamdan okunduğu sıkça duyulmaktadır.

Ezan hangi makamdan okunacaksa başlangıç tekbirlerinde “**Allah u Ekber**” o makamın ilk perdeleri gösterilir. O makamın pest tarafındaki 3–4 perdesi seslendirilir. Ancak burada Lafzatullah'ın açık ve anlaşılır olarak telaffuz edilmesine bilhassa dikkat edilmeli, ibarenin “...lâhuekber” şeklinde söylenip anlaşılmasına, cümlenin bölünmesine ve benzeri prozodi hatasına meydan verilmemelidir. Devamında tekrar edilen tekbirlerde okuyanın sesinin genişliği nisbetinde makamın “zemin nağmeleri” icra edilir. “**Eşhedü en lâ ilâhe illallah**” cümlelerinde ikinci defa okunan tekbirlerdeki perdelerin birkaç ses tiz veya pes bölgelerinde gezinerek asma karar ve karar perdelerinde kalınır. “**Eşhedüenne Muhammeden Rasulullah**” larda makamın meyana gelmeden önceki seyrini gösteren nağmeler yapılarak yine asma karar ve karar gösterilir. “**Hayye ale's-salâh**” cümlesi ezanın orta kısmı olması dolayısıyla “meyan” sayılır. Burada meyâna mahsus perdelerde çoğunlukla da tiz seslerde dolaşılır. Bu arada yapılabiliyorsa uygun makam geçkileri de gösterilir. Kalış

¹⁵ Nuri Özcan “Ezan'ın İstanbul'da Okunuşu” İstanbul Ezanları, İstanbul 2010 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, İstanbul 2010, s. 106.

genellikle tiz perdede olur. İkinci “Hayy ale’s-salâh” okunuşunda da tiz seslerde gezindikten sonra karara gidilir. “**Hayye ale’l-felâh**” larda ise ikinci meyan olması sebebiyle “Hayy ale’s-salâh”lardaki gibi meyan seslerde seyredildikten sonra karar edilir. Ancak yapılabiliyorsa “Hayye ale’l-felâh” cümleleri ikinci bir meyan gibi düşünülüp farklı seslerden bir meyan açışı yapılabilir. Ayrıca burada uygun makam geçkileri uygulanabilir. Ezanın bitimindeki son tekbirlerde de ilk tekbirlerdeki perdeler seslendirilir. “Tehlil” de ise çoğu defa inici nağmelerle karara gidilerek ezan bitirilir. Ezan, başlanılan makamdan ve perdeden bitirilir.¹⁶ Ayrıca ezan icrasında mûsikî ve nağme zenginliğini göstermek maksadıyla fazlaca geçki yapmak, sesi titretmek, abartılı nağmeler yapmak gibi hususlar tasvip edilmemiştir. Bu anlamda Cami mûsikîsi türleri, zâhidâne bir üslup ile icra edilir prensibince daha ağırbaşlı ve gösteriden uzak bir icranın ön planda tutulması uygun görülmüştür.

İç Ezan: Cuma namazında hatip minarede iken câmi içerisinde okunan ezana “*İç ezan*” denir. İç ezanda da mûsikî açısından dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Öncelikle iç ezanda cuma vakti minareden okunan ezanın makamı tercih edilir. Yanı sıra diğer vakit ezanları gibi uzun değil de, kısa ve biraz aceleci bir üslup ile icra edilir. İç ezan başlanılan makam ve perdeden bitirilmeli, fazla makam geçkisine kaçmadan, fazlaca nağme yapmadan daha sade bir şekilde okunmalıdır. Ayrıca iç ezan, camide cemaatin dikkatini çekecek tiz seslerden değil de uygun bir perdeden ve bağırmandan okunmalıdır. Ayrıca iç ezan icrasının önemli yönlerinden biri de müezzinin, cemaatin huzurunda olduğu için, davranışlarından kılık-kıyafetine kadar tüm fizikî görüntüsüne dikkat etmesidir.

Çifte Ezan: İki veya daha fazla müezzinin karşılıklı olarak okudukları ezana *çifte ezan*” denir. Bu ezanda estetik duygu ön plana çıktığı için müezzinlerin ses güzelliği, ses genişliği ve mûsikî bilgisi çok önemlidir. Bir müezzinin başladığı ses perdesini ve ses tonunu diğer müezzin takip edebilmeli, yapılabiliyorsa icra içerisinde uyumlu geçkiler tercih edilmelidir. Çifte ezanda cümleler karşılıklı olarak ve perde gösterilmek sureti ile okunur. Ezan bitiminde ise müezzinlerin aynı perde üzerinde karar etmeleri son derece önemlidir.

Bu tür ezanın Emevîler döneminde okunmaya başlandığı rivayet edilir. Ayrıca birbirine yakın câmilerde müezzinlerin karşılıklı ezan okuduklarına da şahit olunmaktadır. Son devirde Aksaray Vâlîde Câmii müezzini Aksaraylı Hâfız Cemâl Efendi ile Üsküdar Yeni Vâlîde Câmii müezzini Hâfız Süleyman’ın (Karabacak) okuduğu çifte ezanlar mûsikî literatürüne geçmiştir.¹⁷

¹⁶ A.g.m, s. 100–101.

¹⁷ Nuri Uygun, “Ezan ve Mûsikî”, D İA XII/44.

Ezan icrasında da dînî mûsikînin kendine has ağırbaşlı, yumuşak nağmelerden oluşan ses örgüsü görüntüsünü korumaya özen gösterilmelidir. Zira ezanın icrasında müezzinin ses rengi, perde genişliği ve bilhassa mûsikî bilgisinin önemli rolü vardır. Burada sesin perdeli ve sürekli nağme yapacak derecede kuvvetli olması büyük önem taşımaktadır. Doğrudan herhangi bir beste söz konusu olmadığı için irticâli bir icra olan ezan okumanın, gerçek anlamda bir yetenek işi olduğunu belirtmek gerekir. Bu arada ezanın en tesirli bölümlerinin karar perdeleri olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Bu nedenle karar perdelerinde daha dikkatli davranarak makamın seyrindeki akıcılığı sağlamak, ezan icrasının en hassas noktalarından biridir.¹⁸

Melodideki bu sadelik ve tevazü, icracıda da görülmelidir. Cami mûsikîsinin önemli özelliklerinden biri, zâhidâne üslûb ile icra edilmesidir. İcracının, Allah'ın huzurunda bulunduğu bilincinde olması, tevazü ve ihlâs içinde olması önemlidir. Cami Mûsikîsi icracısı kendisini bir sahne sanatçısı gibi göremez. Onun içinde câmi mûsikîsi icrasını bir sahne veya gösteri sanatı gibi düşünmemek gerekir.

Ezanı Güzel Okumaya Yönelik Yapılan Bazı Çalışmalara Dair Değerlendirmeler:

Ezan, cami musikisi formları içerisinde yer alan en önemli türlerden biridir. Ezan, usul ve ölçü bakımından hiçbir kalıba uymayan ve bestelenmeyen bir metindir. Ezanın metnini bestelenecek bir güfte gibi görmek, ayrıca estetik kaygılardan veya yeni bazı uygulamalar ortaya koymak amacı ile ezanı bestelemek veya bir melodi kalıbına almak gibi çalışmalar doğru bir yöntem değildir. Ezan, kültürümüzde eskiden beri irticâlen (doğaçlama) okunmuştur. Eğitim amaçlı veya örnekleme açısından ezanı (usulsüz) notaya alma çalışmalarına nadiren de olsa rastlanabilir.¹⁹Bu anlamda sadece Arapça ezanın değil, Türkçe ezanın da besteleri yapılmıştır. Mesela, İzmirli bestekâr Rakım Elkutlu, biri Bayati, diğeri de Uşşak makamlarından olmak üzere Türkçe ezanın iki bestesini yapmıştır.²⁰ Ancak bu türden yapılan çalışmalar kişiseldir ve örnek olma özelliği ötesinde genele teşmil edilemez.

Özellikle ezanın güzel okunması üzerine son dönemlerde yapılan bazı farklı çalışmalar dikkatleri çekmektedir. Ezanın güzel okunması hususunda

¹⁸ A.g.m, s. 101–102.

¹⁹ Bkz: Zeki Yılmaz, Türk Mûsikîsi Dersleri, İstanbul 1988,s.193. Dr. Alâeddin Yavaşca'nın notaya aldığı Hicaz ezan. Bkz: Mehmet Kemiksiz, "Ezan Notaları", İstanbul Ezanları, İstanbul 2010 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, İstanbul 2010, s.113, Bkz: Bayram Akdoğan, Türk Din Mûsikîsi Dersleri, Bilge Ajans Matbaası, Ankara 2010, s. 204–213.

²⁰ Sırma, age, s. 79.

yapılan bu çalışmalar beraberinde bazı soruları da ortaya çıkartmaktadır. Cevaplandırılması gereken öncelikli soru, ezanın bir melodik kalıba alınarak okunup okunamayacağıdır. Bu doğrultuda ezan cümleleri belli makam çerçevesinde bir kalıp içerisinde kursiyerlere ezberletilmekte, ezan eğitimi adıyla belli bir melodik kalıba sokulan ezan, öğrencilere bu kalıp üzerinden öğretilmektedir. Hatta daha sonra koro halinde bu ezan okunmaktadır.²¹ Bu türlü uygulamaların eğitim amaçlı katkılar sağlayabileceği hususu tartışılabilir. Bu anlamda yukarıda da değindiğimiz üzere, ezanı notaya almak ve bu doğrultuda örnek çalışmalar yapmak mümkündür. Ancak ezanın irticalen icra edildiği kuralından hareketle icra sırasında yapılabilecek sürpriz nağmelerin, makam geçkilerin olmayacağı ve bir kalıp etrafında besteli bir eser gibi aynı melodilerle okunacağı da aşikârdır. Çünkü irticalen güzel okunan bir ezan, her zaman yeni ve sürpriz melodilere açıktır. Dinleyenler üzerinde uyandıracacağı hissiyatın daha etkili olacağı malumdur. Fakat bir kalıp etrafında öğretilen bu uygulamanın pratiğine bakıldığı zaman, karşılaşılabilecek manzara şudur ki; o vakitte her camiden aynı melodilerle ezan okunacaktır. Aslında buna, ezanı bestelemenin bir başka şeklidir denilebilir. Bu eğitim şeklinin doğru kabul edilmesi halinde güzel ezan okuma hususunda çözüm de son derece basittir. Her vaktin ezanını bir melodik seyir içerisinde kalıplaştırıp notaya aldıktan sonra, müezzinlere ezberlettiğiniz bu ezanı okutarak problemi halletmiş olursunuz. Hatta buna paralel olarak Fatıha ve bazı namaz surelerini de bu şekilde melodik bir kalıba sokarak bu uygulamayı görevlilere öğretmek suretiyle problemi kısa yoldan çözmek mümkündür. Hâlbuki böyle bir uygulamanın geçmişten bu güne hiçbir örneğine rastlayamazsınız. Böyle bir icraya onay verildiği takdirde da gerek ezan gerekse Kur'an icrasında duymayı istediğimiz o sürpriz melodi ve geçkiler ortadan kalkacaktır. Bu işin bir adım ötesi de ezan, Kur'an âyetleri gibi metinleri bestelenecek bir güfte gibi algılayarak bunların bir makam ve usul kalıbına sokulmasıdır ki bu son derece büyük bir hata olur. Bu paralelde eskiden beri Câmî Mûsikîsi icrası, ibadet anlayışı ile sanatın estetik duygularını birleştiren bir kültür mirası olarak günümüze kadar gelmiştir. Dolayısıyla ezanı tıpkı besteler gibi bir kalıba alarak okumak ve bu anlamda yapılan çalışmalar örnek olarak kalmalı, geneli ifade etmemeli ve pratiğe aktarılmamalıdır.

Aslında ideal manada yapılması gereken, müezzinlere ciddi bir mûsikî eğitiminin verilmesidir. Nota bilgisi ile makamın ses kalıbı seyri, karar ve asma karar sesleri gibi teknik hususlarla birlikte, farklı makamlardan ciddi bir repertuar bilgisi verilmelidir. Bu eğitim emek ve zaman isteyen uzun bir çalışma gerektirdiği için bu metottan hep kaçınılmış ve daha pratik ve basmakalıp uygulamalar rağbet görmüştür. Böyle olunca da makamı serbest bir şekilde

²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=6ByhdgiFtKY> (Yayın Tarihi:01-05-2013, Erişim Tarihi 19-02-2015)

kullanarak irticali bir icranın yerine daha pratik ve kolay olan bazı melodi kalıplarını ezberleyerek icra etmek gibi basit çözümler aranmaya çalışılmıştır.

Ayrıca Ezanın bu şekilde belli bir melodik kalıp çerçevesinde cumhuren okunmasının, câmi mûsikîsi türlerinden biri olan “cumhur müezzinliği” ile açıklanmaya çalışılması da doğru bir izah değildir. Kısa tanımıyla Cumhur müezzinliği, câmide ibadet öncesinde, ibadet sırasında veya ibadet sonrasında birden fazla müezzinin yaptığı icra şeklidir. Bu icrada cumhur müezzin genellikle besteli eserleri (ilâhi, tevşih şuşul gibi) cumhuren okur. Bunun dışında kalan icralarda ise müezzinler aynı perdeden, aynı ses birlikteliği ile aynı makam seyrini kullanarak birinin bıraktığı perdeden diğeri başlayarak, icra içerisinde uyumlu geçkiler yaparak okurlar. Bazen tesbihat sonunda cumhur müezzinin beraberce icra ettikleri yerler olabilir. Ancak bu icra, o anda irticâlen yapılır ve önceden bir melodik kalıba veya notaya alınmamıştır. Dolayısıyla bu anlamda cumhur müezzinliği yapabilmek için iyi bir mûsikî bilgisine, ses güzelliğine en azından sağlam bir kulağa ihtiyaç vardır. Cumhur müezzinliğinin güzelliği, cemaate ayrı bir duygu ve haz vermenin yanısıra, icra sırasında irticalen yapılacak olan sürpriz nağme ve geçkilerin güzelliği olacaktır. Cumhur müezzinliğinin en güzel şeklini besteli eserlerde, tesbihatta, çifte ezanda görmek mümkündür.

Bu konuda dikkatleri çeken bir başka husus da şudur: Cumhur müezzinliği demek, bir icrayı belli bir kalıp içerisinde aynı melodilerle koro halinde okumak demek değildir. Ayrıca cumhur müezzinliğinin icra yeri camidir. Eğitim amaçlı yapılan çalışmaların cami dışında, özellikle dinleti veya gösteri amaçlı olarak sahnelenmesi tartışmaya açıktır. Sahnelerde yapılan bu türden icralar, gösteri veya şov niteliği taşır ki bu, cumhur müezzinliğinin ruhuna aykırıdır.

Cumhur müezzinliğine ezan icrası konusunda verilebilecek en güzel örneklerden biri şudur: “...Ezanın tekrar arapçaya çevrildiği 16 Haziran 1950 de Sadettin Kaynak'ın Sultanahmet Camii'nin altı minaresinin şerefesinden okuttuğu Cumhur Ezanı Türk tarihine geçmiş okuyuşlardan olduğu özellikle belirtilmelidir...”²²

Aslında Ezanı veya Kur'an'ı güzel okuma konusunda yapılan bu tartışmalar yeni değildir. Müslümanlar ezan veya Kur'an'ı ona layık bir ses güzelliği ile okumayı kendilerine bir ideal bilmişler, bu ideali gerçekleştirmek için de bütün gayretlerini seferber etmişlerdir.²³ Bu anlamda mûsikîden din lehine istifade edebilmek amaçlanırken, geçmiş tecrübelerde bazı ciddi hatalar da

²² Küçükkaşçı, A g m, s.42.

²³ Süleyman Uludağ, İslam Açısından Mûsikî ve Sema, Uludağ Yayınları, Bursa, 1992, s. 210.

yapılmıştır. Konuya ilişkin verdiğimiz bu örnek çarpıcıdır. “...Ancak zamanla muhtelif bölge ve şehirlerdeki güzel sesli okuyucular, Kur’an kıraatini mahalli melodilerle karıştırarak âhengi bozmuşlar ve kıraati âdeta şarkı ve gazellere benzetmişlerdir. İslâmiyette bu türlü kıraate asla cevaz vermemiştir. Meselâ el-Haytam el-Allaf “Emme’s-sefînetü fekânet...” (Kehf 79) âyetini malum bir şarkının melodisi ile okuyan ilk kimse idi. El-Haytam’dan başka Aban b. Tağyib, İbn A’yun ve diğer bazı kimseler, Kur’an kıraatini profon şarkı melodileriyle karıştırmışlardır. Bunlar arasında bilhassa Muhammed b. Sa’d et-Tirmîzî şarkuların melodilerini olduğu gibi Kur’an kıraatine tatbik etmiştir”.²⁴ Bu örnekle anlatılmak istenen, makam yapma adına şarkı veya bilinen bazı melodileri aynen icraya uygulamaktır. Bir anlamda icrayı belli bir kalıba almaktır.

Ezan bahsinde üzerinde durulması gereken önemli konulardan biri de iyi bir müezzinin nelere dikkat etmesi gerektiğidir. Öncelikle ses güzelliği ön planda tutularak yeterli derecede mûsikî bilgisine sahip olunmalıdır. Müezzinin yeterli mûsikî bilgi ve becerisi yoksa, ezanı mümkün olduğunca sade bir üslupla okumalı, makam geçkisi yapmaya çalışmamalıdır. Şayet geçki yapacaksa, geçkilerin uyumlu olmasına ve uygun perdelerde geçki yapmaya dikkat etmelidir. Ezanı mümkün olduğunca sade, aşırı gırtlak ve ses titremeleri yapmadan okumalıdır. Ayrıca sözler yuvarlanmadan tam telaffuz edilerek anlaşılır okunmalıdır. Bu konuda günümüz icralarında görülen en önemli aksaklık şudur: Müezzinler ezanın cümlelerinin ilk kelimelerini hızlı bir şekilde telaffuz ettikten sonra son kelimeleri çok gereksiz yere uzatmaktadır. Dolayısıyla da ilk kelimeler anlaşılammakta ve kıraat ve telaffuz bariz bir şekilde bozulmaktadır. Bu hususta meşhur Hâfız Sâmi’nin icrası çok yerinde bir örnek olarak gösterilebilir: “Hâfız Sâmi ne okursa okusun kelimeleri tamam okur, heceleri ağızında saklamaz, yalamaz, harflerin vasıflarını açık açık gösterirdi. Öyle ki, büyük camilerde okurken kubbelerde sestən ziyade heceler akis yapar ve bu sayede en uzakta dinleyenler bile onun ne dediğini ne okuduğunu tane tane anlardı. Ayrıca sözleri canlı okur, mânâsını duya duya, yerine göre hecelere basa basa okurdu. Bu okuyuşun adına ‘temsili okuma’ denir...”²⁵

Ayrıca Tecvit kurallarına dikkat edilmeli, gereksiz ve yersiz uzatmalardan kaçınmalıdır. Nefes mümkün olduğunca tasarruflu kullanılmalı, cümleler kesiksiz olarak bir nefeste bitirilmelidir. İyi bir müezzin kendi ses genişliğini bilmeli ve özellikle meyan icrasında çıkarmayacağı perdelere çıkmamalı, kontrolsüz ve kulakları rahatsız edici bağırıktan kaçınmalıdır. Ezana hangi makamın hangi perdesinden başlanmış ise, yine başlanılan makamın başlanılan perdesinden bitirilmelidir.

²⁴ A.g.e, s. 211-212.

²⁵ Ali Rıza Sağman, Meşhur Hâfız Sami Merhum, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1947, s. 47.

Artık ezan okunan yerler göz önünden uzak ve kapalı mekânlardır. Ancak ezan insanların görebildiği bir yerde okunuyor ise müezzin, fiziki bir çirkinlik oluşturmamaya dikkat etmelidir. Ellerinin ikisini de kulaklarına götürmesi veya sağ eli kulağa götürüp sol eli göbek altında veya sol yanında sabit tutması daha güzel bir görüntü oluşturur. İcra esnasında kıpırdanma, sağa sola bakma, cümle aralarında başka bir şeyle ilgilenme gibi göze hoş gelmeyen hareketlerden kaçınmak gerekir.

Günümüzde çıplak sesle ezan okuma yapılmadığı için ses cihazları kullanılmaktadır. Dolayısıyla da ezan icrasının önemli problemlerinden biri de mikrofonun nasıl kullanılması gerektiği ile alakalıdır. Camilerde mutlaka kaliteli ses cihazları kullanılmalı, cemaati rahatsız edici cırıltı, ötme gibi teknik aksaklıkların önüne geçilmelidir. Ayrıca ses sisteminin kurulumu ve kullanımı hususunda da mutlaka uzman kişilerin görüşü göz önüne alınmalıdır. Özellikle volümün gereğinden fazla açılmamasına dikkat edilmelidir. Artık günümüzde cami sayısı konusunda sıkıntı çekilmediği için aynı vakitte okunan ezanların duyulmaması gibi bir endişe yoktur. Dolayısıyla yüksek volümde okunan ezanlar insanları rahatsız etmekte ve tenkit edilmektedir. Bunun yanı sıra mikrofon ağza çok yaklaştırılmamalı uygun bir mesafede tutulmalıdır. Sesin kuvvetli çıktığı yerlerde, mikrofon ağızdan biraz daha uzağa çekilmeli, ses şiddeti azaldıkça da mikrofon ağza yaklaştırılmalıdır.

Ezanın güzel okunmasının önemi, ses cihazlarının nasıl kullanılması gerektiği gibi hususlar artık günümüzde ciddi bir problem olarak görülmeye başlanmıştır. Konu ile ilgili tavsiye ve eleştiriler kamuoyunda tartışılmaya, ayrıca konunun önemini ortaya koymak ve ilgililerin dikkatlerini bu yöne çekmek için basında da yazılar yazılmaya başlanmıştır.²⁶

Ezan, makam icrasına imkân veren bir metin olmakla birlikte, bu her makamın yüzde yüz uygulanabileceği anlamını taşımaz. Ezan, müezzinlerin harf ve kelimelerini istedikleri gibi uzatacakları, gelişi-güzel okuyacakları bir güfte, ses cihazlarını sonuna kadar açarak gösteri yapacakları bir icra, bir müzik düzenlemesi değildir. Ezan, ne nara atar gibi bağırıp çağırarak, ne de nağme yapmak için aynı kelime üzerinde sesi kaldırıp indirmek veya alçaltıp yükseltmek suretiyle lahne yapmaktır. Kur'an-ı Kerim'de; *"Yürüyüşünde mutedil ol ve sesini de alçalt. Kuşkusuz seslerin en çirkinini elbette eşeklerin sesidir"*²⁷ buyurarak

²⁶ Konu ile ilgili basında çıkan bir yazı için bkz:<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/YalcinCetinKayaPazar/kotu-okunan-ezan-da-bir-nev%C3%AE-zulumdur/55973> (erişim tarihi 23-09-2014)

²⁷ Lokman, 31/19.

olumlu hiçbir özellik taşımayan ve haykırır gibi ezan okunmaması hususuna da dikkatleri çekmektedir.²⁸

Dolayısıyla Ezan icrasında bir makam takip edebilmek, makamı pes-tiz bölgesinde genişletebilmek veya makam içerisinde geçkiler yapabilmek ciddi bir mûsikî bilgisi ve eğitimi gerektirir. Yani o makamın seyrini, kararını, arızalarını asma kalışlarını bilmeden uygulamak mümkün değildir. Böyle bir bilgi ve beceriye sahip olmayan müezzinlerin, güzel icra düşüncesi ile yapmaya çalıştıkları nağmeler aksine ezanda bir rahatsızlık oluşturmaktadır. Dolayısıyla da bilinçsizce yazılmaya çalışılan bu icralar ciddi eleştirilere maruz kalmaktadır. Makam bilmeyen müezzinler, mümkün olduğu kadar melodiye kaçmadan sade ve bağırmandan icra etmelidirler. Şayet bir makam aranıyorsa yapılması gereken en pratik iş, o makamdan bildikleri bir ilahiyi duyabilecekleri bir tonda okuyarak o makamın içine girdikten sonra ezana başlamaktır.

Son zamanlarda Arap melodileri ile taklîdî kırâatlerin ve Ezanların bazı kesimler tarafından ilgi görmeye başladığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Bilinçsizce yapılan bu taklidin kendi kültür ve sanat anlayışımıza büyük bir yara açtığı muhakkaktır. Bu aynı zamanda kültürel yozlaşmanın başka bir boyutudur. Ayrıca taklit edilen bu Arap ağzı tam manası ile becerilemediği için de neticede ortaya kötü bir icra çıkmaktadır. İçinde yaşadığımız bu coğrafyada Türk insanının âşinâ olduğu, benimsediği ve kulağında yer eden uşşak, hicaz, rast, hüseyinî, segâh, sabâ, hüzzam... gibi Türk Mûsikîsi makamları tercih edilmelidir. Bu tercih hitap edilen insanların dînî duygularını ifade etmelerinde ve hissetmelerinde önemli bir sebeptir. Bu kültürün insanları, sevincinden hüznüne her duygusunu kendi mûsikîsi ile ifade etmiştir.

Ezanın Güzel Okunmasına Dair Birkaç Anekdöt:

Ezan'ın güzel okunması gerektiği hususunda ve bu işin önemini ortaya koymak maksadı ile kulaktan kulağa aktarıla gelen pek çok anektöt anlatılır. Özellikle İstanbul'da, güzel bir ezan dinleyen pek çok gayri müslimin müslüman olduğu dilden dile dolaşmaktadır. Bunların doğruluğunu veya yanlışlığını tartışmanın ötesinde, aslında bu türden anlatılan anektotlarla dînî mesajlarını daha etkili bir şekilde insanlara iletebilmek için, mûsikîden azami derecede istifade edilmesi gerektiği vurgulanmaya çalışılmaktadır. Aslında herkes, güzel okunan bir ezandan oldukça etkilendiği duygusunu dile getirir.

Özellikle Kur'an ve ezan okunmasında güzel sesin fevkalade gücünü herkes bilir. Kur'an ve Ezan'ın böyle güzel okunması dinleyicide sadece kulağa zevk vermekle kalmamakta, ruha hitap edip, mûsikîye ait intibalar

²⁸ Sıtkı Güllü, "Ezanla ilgili tartışma bağlamında bazı değerlendirmeler", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2009, Sayı 19, s. 4-5.

uyandırdığından ilâhî mesajın da iletilmesinde âhenk sağlamaktadır.²⁹ Diğer taraftan, bu mûsikî anlayışının dînî hayat içerisinde önemli bir yere sahip olduğu, bir kültür-medeniyet değeri ifadesi olarak da ele alınıp değerlendirilmelidir.

Ezanın dinleyenler üzerindeki etkisi ve güzel okunmasının önemini anlatmak bakımından Mesnevî de geçen şu hikâyeye çok mânîdardır:

Sesi çok çirkin olan bir müezzin gayr-ı müslimlerin ülkesinde ezan okurdu. Ona "Bu çirkin sesle ezan okuma, çekişme ve düşmanlıklar uzar gider" dedilerse de o aldırış etmedi. Müslümanlar kargaşa çıkacak diye endişelenirken, bir gün bir gayr-ı müslim elinde gayet değerli bir elbise, helva ve mum ile çıka geldi:

—O ezan okuyan müezzin nerede, bana gösterin, onun ezanı beni rahatlattı, ona olan borcumu ödemeli, ona bu hediyeleri vermeliyim, diyordu.

Müslümanlar şaşırıldılar:

—Yahu dediler, nasıl olur da o çirkin ses insana rahatlık verir?

Gayr-ı Müslim şöyle anlattı:

—Benim çok güzel ve meziyetli bir kızım var. Uzun zamandır Müslüman olmayı kafasına koymuştu. Ben her ne yaptıysam bundan vazgeçiremedim. Geçenlerde bu adamın sesini duyunca bana sordu: "Bu nedir, ben böylesine çirkin bir ses daha duymadım." Ben de bu ezandır, Müslümanları ibadete çağırıyor, dedim. Bana inanmadı, birkaç kişiye daha sordu. Herkes aynı şeyi söyleyince Müslüman olmaktan vazgeçti. Ben de böylece rahatladım. Onun için bu hediyeleri getirdim. Müezzini görünce:

—Lütfen bu hediyeleri kabul et. Beni dertten kurtardın, zengin ve servet sahibi biri olsaydım ezan okuyan o ağzını altınla doldururdum dedi.³⁰

Yine bu konu ile ilgili yukarıda verilen anekdotun aksine son dönemin önemli icracılarından Hâfız Sami ile ilgili şu hadise de hayli çarpıcıdır: "...Hâfız Sami 1910 dan sonra mukabele okumalarından çekilmişti. Yirmi yıl kadar sonra Fatih Cami'inde mukabele okumakta ve Sami tarafından hatırı sayılmakta olan Hâfız Ahmet Ali'nin ısrarı ile Sami o ramazan birkaç günde bir okumaya başladı. Cemaatin çok azalmaya başladığı o koca mabet, halkı alamıyordu. Dükkânını mağazasını kapayıp, vazifesini bırakıp Fatih camiine koşan yüzlerce insan görüldü. Bu âşıklar arasında, İzmit, İzmir, hatta Ankara gibi başka şehirlerden gelmiş olanları da gördük... Mâbedin içi bir fuar halini gösteriyordu. Türü kılıkta adamlar, kadınlar, gençler, ihtiyarlar, kimi oturmuş gözü kapıda, kimi bir küme halinde beklemekte... Ben diyeyim 10 bin, sen de 20 bin adam bir araya

²⁹ M.M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, III/347 .

³⁰ Mevlana, Mesnevi (Şefik Can Tercümesi), Ötüken Yayınları, 3.Baskı V/271 vd. beyit:3367 vd.

sıkışmış... ”³¹ Verilen bu örneklerden hareketle denilebilir ki; güzel ses ve icranın dinleyiciler üzerinde etkisi kuşkusuz ibadet huzuru ve estetiği açısından son derece önemlidir.

XX. yüzyılın ilk yarısında müezzin ve müezzinbaşılar arasında mûsikî bilgileri ve seslerinin güzelliği ile âdeta birer ekol haline gelmiş kişiler yetişmiştir. Bunlar arasında Süleymâniye Camii müezzinleri Hâfız Şevket ve Hâfız Kemal, Üsküdar Yeni Vâlîde Camii müezzini Hâfız Süleyman, Beyazıt Câmii müezzini Hâfız Kerim (Akşahin), ve Aksaray Valide Camii Müezzini Aksaray'lı Hâfız Cemal Efendi'yi bilhassa zikretmemiz gerekir.³² Tiz perdelerden okuduğu ezanlarla büyük bir şöhrete kavuşan Cemal Efendi için Ali Rıza Sağman şu değerlendirmeyi yapar: “Yalnız ezan okumak için yaratılmış, ezanda bir Bilâl-i Sâni idi. Mevlit nasıl ki Sami'de (Hafız Sami) en ulvî sesini kaybetmiş ise ezan okumak da Hâfız Cemâl ile gitmiştir. Cemal ezan okumaya başlayınca bütün muhit vecd içinde titredi. Ezan bitinceye kadar evler, yollar, meydan mutlak bir sükût içinde kalırdı”³³ Yine Hafız Cemal Efendi'nin Milli Mücadeleyi takiben Anafartalar'da Çanakkale Şehitleri için mevlit okumak üzere davet edilen heyetle birlikte iken Gelibolu önlerinde vapurdan okuduğu sabah ezanı tarihimizde iz bırakan okuyuşlardandır.³⁴

Yakın tarihimizde ise Saadettin Kaynak ile Ali Rıza Sağman'ın özellikle radyoda, Kani Karaca'nın ise hem radyo hem de televizyonda okuduğu ezanlar, günümüze önemli miktarda klasik tavrı ile okunmuş ezan arşivinin ulaşmasını sağlamışlardır. Ayrıca Bekir Sıtkı Sezgin de bir Osmanlı geleneği olan ezanın beş vakti için farklı makamlardan okunuşunu Lâleli Câmii baş müezzinlerinden Hafız Numan Efendi'den meşk ederek günümüze ulaşmasını sağlamıştır.³⁵

SONUÇ

Namazlarda davetin ezanla yapılmaya başlanmasından sonra, Peygamber Efendimiz Ezân'ın en güzel bir şekilde okunması hususunda titizlik göstermiş, sesi çok güzel olan Hz Bilâl-i Habeşî'ye okutturmuş ve bundan büyük bir haz duymuştur. Ezanın ezgisel gidişi, güzel bir sesle ve bir makam kalıbına uygun olarak okunmalıdır. Ezan, Müslüman milletlerin bayrağı gibidir. Onun rengi, deseni, tülü, manevi büyüklüğüne ve ihtişamına layık olmalıdır. Ezana da bu ihtişamı veren o ilâhî metinle beraber güzel ses ve makamdır.

³¹ Sağman, a g e, s.33.

³² Nuri Uygun “Ezan ve Mûsikî” DİA, XII/44

³³ Sağman, a g e, s. 91–92.

³⁴ Küçükkaşçı, A g m, s.41.

³⁵ Küçükkaşçı, A g m, s. 41–42

Kültürümüzde ezan okumak dînî bir vecibe olmanın yanı sıra, bir sanat anlayışı kazanmış, belli kurallara ve teamüllere bağlanarak icra edilmiştir. Ülkemizde de Ezan Saba, Uşşak, Rast, Segâh Hicaz, Hüzzam gibi makamlardan okumak bir gelenek halini almıştır.

Muhakkak ki güzel ezan okumak ses güzelliği, mûsikî bilgi ve becerisi gerektirir. Dolayısıyla herkes Ezan okumamalıdır. Ayrıca Ezan irticalen okunur ve bestelenemez. Ezan bir melodik seyir veya kalıba almak veya bestelemek gibi çalışmalar son derece yanlıştır. Ezan bestelendiği veya bir melodik kalıba alındığı takdirde artık bütün ezanlardaki nağmeler aynı olacak ve irticali icra ile duyulması beklenen sürpriz melodiler ortadan kalkacaktır.

Özellikle Kur'an ve ezan okunmasında güzel sesin fevkalade gücünü herkes bilir. Kur'an ve Ezan'ın böyle güzel okunması dinleyicide sadece kulağa zevk vermekle kalmamakta, ruha hitap edip, mûsikîye ait intibalar uyandırdığından ilâhi mesajın da iletilmesinde âhenk sağlamaktadır. Diğer bir taraftan, bu mûsikî anlayışının dînî hayat içerisinde önemli bir yere sahip olduğu, bir kültür-medeniyet değeri ifadesi olarak da ele alınıp değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

AKDOĞAN, Bayram, Türk Din Mûsikîsi Dersleri, Bilge Ajans Matbaası, Ankara 2010.

CEVDET PAŞA, Ahmet, Kıyas-ı Enbiya, (Mahir İz) M.E. B.Yayımları, İstanbul 1972.

DOLAY, Ömer Adil, Ezan, Yaylacılık Matbaası, İstanbul 1973.

GÜLLE, Sıtkı, “Ezanla İlgili Tartışma Bağlamında Bazı Değerlendirmeler”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dergi, Yıl 2009.

KEMİKSİZ, Mehmet, “Ezan Notaları” İstanbul Ezanları, İstanbul 2010 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, İstanbul 2010.

KÜÇÜKAŞCI, Mustafa S, “Bilâl-i Habeşî'den Günümüze Ezan ve Müezzinler” İstanbul Ezanları, Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, İstanbul 2010.

MEVLANÂ, Mesnevi, (Şefik Can Tercümesi) Ötüken Yayınları, İstanbul 2003.

ÖZCAN, Nuri, “Ezan'ın İstanbul'da Okunuşu” İstanbul Ezanları, İstanbul 2010 Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, İstanbul 2010.

SAĞMAN, Ali Rıza, Meşhur Hâfiz Sami Merhum, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1947.

SIRMA, İhsan Süreyya, Ezan Ya da Ebedi Kurtuluşa Çağrı, Beyan Yayınları, İstanbul Ekim 2005.

SERİF, M.M., İslâm Düşüncesi Tarihi, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

ULUDAĞ, Süleyman, İslam Açısından Mûsikî ve Sema, Uludağ Yayınları, Bursa 1992.

UYGUN, Nuri, “Ezan ve Mûsikî” DİA, XII, İstanbul, 1988.

UZUN, Mustafa, “Edebiyatta Ezan” DİA, XII, İstanbul 1988.

YILMAZ, Zeki, Türk Mûsikîsi Dersleri, İstanbul 1988.

ZAPSU, Abdurrahman. Büyük İslâm Tarihi, Sebil Yayınları, İstanbul 1978.

<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/YalcinCetinKayaPazar/kotu-okunan-ezan-da-bir-nev%C3%AE-zulumdur/55973> (erişim tarihi 23-09-2014)

<https://www.youtube.com/watch?v=6ByhdgiFtKY> (Yayın Tarihi:01-05-2013, Erişim Tarihi 19-02-2015)

**BİLİMSEL TEFSİR VE 20. YÜZYILDAKİ MEŞHUR
TEMSİLCİLERİ PERSPEKTİFİNDEN HASAN BASRİ ÇANTAY'IN
AÇIKLAMALI MEÂLİ**

Yunus Emre GÖRDÜK*

Öz

Kur'ân âyetleri ile bilimsel veriler arasında ilişki kuran tefsir türüne bilimsel/ilmî tefsir denmektedir. Bilimsel tefsirin temel amacı, Kur'ân'ın mucize olduğunu pozitif bilimler açısından da ispatlamaktır. Söz konusu ekolün/yaklaşımın on dokuzuncu yüzyıldaki ilk temsilcisi Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (v. 1889)'dir. Osmanlı'nın son döneminde alanla ilgili ilk çalışma Gazi Ahmet Muhtar Paşa (v. 1919) tarafından yapılmış ve "Serâiru'l-Kur'ân" adlı bu eser 1917'de İstanbul'da basılmıştır. Yirminci yüzyılda birçok eser vermiş müfessirlerden Muhammed Abduh (v. 1905), Reşid Rıza (v. 1935), Mustafa el-Merâğî (v. 1945) ve Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942) gibi İslam bilginlerinin eserlerinde, bilimsel tefsirin izlerini taşıyan çok miktarda yorum görülmektedir. Mısırlı müfessir Tantavî Cevherî (v. 1940) ise *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı önemli tefsiriyle bu ekolün en meşhur temsilcisi olarak bilinir. 1964'te vefat etmiş olan Hasan Basri Çantay tarafından yazılan *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerîm* adlı açıklamalı meâlde de bir takım bilimsel açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Bu makalede öncelikle Çantay'ın adı geçen ekol perspektifinden yaptığı açıklamalar analiz edilmiş daha sonra diğer müfessirlerin düşünceleriyle karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilimsel Tefsir, Meşhur Temsilciler, Çantay, Açıklamalı Meâl, Yirminci Yüzyıl,

* Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı. E-posta: yunusemre.gorduk@gmail.com , Tlf: 0506.5429873.

**FROM THE PERSPECTIVE OF SCIENTIFIC
INTERPRETATION/TAFSİR AND ITS FAMOUS
REPRESENTATİVES IN THE TWENTIETH CENTURY HASAN
BASRI ÇANTAY’S ANNOTATED TURKISH TRANSLATION OF
THE HOLY QUR’AN**

Abstract

Interpretation type which relationship between the Qur'anic verses and positive scientific data is named “scientific interpretation/tafsir”. The main purpose of scientific interpretation is to demonstrate that the miracles of the Qur’an in the positive sciences. The first representative of the mentioned school/approach in the nineteenth century is Muhammad b. Ahmed al-İskandarani (d. 1889). First paper, association with the field, has been written by Gazi Ahmed Muhtar Pasha (d. 1919) in the Late Ottoman Empire. This paper titled “Sarair-al-Qur’an” was published in Istanbul (1917). It has been seen that a lot of comments which containing traces of scientific interpretation in many books of Islamic scholars such as Muhammad Abduh (d. 1905), Rashid Rida (d. 1935), Moustafa el-Meraghi (d. 1945) and Elmalılı Hamdi Yazır (d. 1945) who wrote a number of books in the twentieth century. Tantawi Jawhari (d. 1940), Egyptian commentators, is known as the most famous representative of this school by the book entitled *al-Jawahir fi Tafsir-al-Qur’an*. It has been seen that a number of scientific explanations in the annotated Turkish translation of the Holy Qur’an titled *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* that is written by Hasan Basri Çantay who died in 1964. Firstly, Çantay’s explanations is analyzed from perspective of the mentioned school and secondly they are compared with the thoughts of other commentators in this article.

Key Words: Scientific tafsir/interpretation, Famous Representatives, Çantay, Annotated Turkish translation of the Holy Qur’an, Twentieth Century.

Giriş

Bu makalede bilimsel tefsiri (Arapçadaki karşılığıyla: التفسيرُ العِلْمِيّ) benimsemiş ve eserlerinde yer vermiş Tantavî Cevherî (v. 1940), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942), Mustafa Merâğî (v. 1945) gibi müelliflerin çağdaşı olan Hasan Basri Çantay (v. 1964)’ın, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* adlı eserinde yaptığı bir takım bilimsel açıklamalar tahlil edilecek ve söz konusu izâhlarında, etkilenmiş olabileceği muhtemel kaynaklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Hemen belirtmeliyiz ki Çantay’ın meâli, bilimsel tefsir açısından çok zengin bir kaynak olarak değerlendirilmeyebilir ancak hem Elmalılı Hamdi Yazır’ın *Hak Dîni Kur’ân Dili* adlı tefsirinin özeti mahiyetinde oluşu hem de 20. Yüzyıl Türkiye’si’nin bilimsel tefsir temâyülüne ve ilmi gelişim düzeyine ışık tutan bir projektör niteliği taşıması onu önemli kılan bazı özellikleridir. Bu

tespitleri özetler mahiyette küçük bir örnek vermek gerekirse, geçen zaman içinde “خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ”¹ âyetinin meâlindeki değişim göz önüne alınabilir.

Âyette geçen ve ilk Türkçe meâllerde “kan pıhtısı” olarak tercüme edilen² “عَلَقٌ” kelimesinin çevirisini Çantay da aynı şekilde yapmıştır.³ Kezâ aynı çeviri dolaylı bir şekilde *Hak Dîni Kur’ân Dili*’nde de mevcuttur. Elmalılı kendi meâlinde “alak/عَلَقٌ” diye aynen aktardığı kelimeyi “yapışıp ilişmek”, “salıverilmiş kan”, “kırmızı kan”, “uyuşuk kan”, “menin aşılmasından sonra meydana gelen kan pıhtısı”, “doğrudan doğruya ilişiklik ma’nâsıyla rahimdeki dutuğa da alâka denilmiştir. Yapışkanlığından dolayı sülûke ve kuyu makarasında ve ipine ve makaranın iliştilirip ipi geçirilen takıntısına ve işlek yola dahi alak denir” gibi ifadelerle açıklamıştır.⁴ Oysa geçen zaman içinde, insanın yaratılış sürecinde “kan pıhtısı” diye bir safhanın olmadığı ve bu şekilde çevrilen “عَلَقٌ” kelimesinin kan pıhtısını değil rahim duvarına yapışan döllenen yumurtayı (zigot) ifade ettiği belirlenmiştir. Buna bağlı olarak daha sonra çıkan meâllerde “عَلَقٌ” kelimesinin kan pıhtısı olarak çevrilmediği görülmektedir. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı’nın son çıkardığı muhtasar tefsir “*Kur’ân Yolu*”nda da âyetin meâli “O, insanı alaktan (asilip tutunan zigottan) yaratmıştır”⁵ şeklindedir.

Makalede ele alınacak asıl konuya girmeden önce, bilimsel tefsir ekolünün mahiyeti, temsilcileri, tarihsel serüveni ve maruz kaldığı tenkitlere dair şu özet bilgilerin zikredilmesi mümkündür:

Bilimsel/İlmî Tefsir, ilmî istihlaları Kur’ân ibarelerine hâkim kılarak izâh eden ve böylece onlardan muhtelif ilimlere ve felsefî görüşlere dair istihraçlar yapan tefsir çeşidi olarak tanımlanmıştır.⁶ Muhammed Draz gibi kimi müellifler bu tanımının bazı aşırılıklara sebep olabileceği ihtimaliyle bilimsel tefsiri, “modern ilimlerle uzlaşan tefsir” şeklinde tanımlar.⁷ Bu bakımdan “Kur’ân âyetlerinden ilmî keşifler istinbat etmek veya ilmî keşifleri Kur’ân âyetleriyle desteklemeye çalışmak”, tefsir ekollerinden biri kabul edilen bilimsel/ilmî tefsir

¹ Alak, 96/2.

² Süleyman Tevfik, *Tercüme-i Şerife:Türkçe Kur’ân-ı Kerim*, Yeni Şark Kütübhanesi, İstanbul, 1926, s. 673.

³ Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, Risale Yayınları, İstanbul, 1993, c. III, s. 432.

⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul 1993, c. VIII, s. 549.

⁵ Komisyon, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (ed.: Prof. Dr. Hayrettin Karaman vd.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006, c. V, s. 651.

⁶ ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz., c. II, s. 349.

⁷ Kırca, Celal, *Kur’ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, s. 51.

çeşidinin günümüzdeki yaygın anlayışıdır.⁸ Başka bir tarifte bilimsel tefsir, Kur'ân-ı Kerim'in ilimle; sanayiyle; mühendislik, matematik, ekonomi, kimya, fizik, biyoloji, sosyoloji, antropoloji ve benzeri yeryüzünde var olan bilim ve sanatlarla yorumlanmasıdır.⁹ Emin el-Hûlî tarafından yapılan tanıma göre ise ilmî tefsir, Kur'ân metnine ilmî ıstılahları hâkim kılarak, muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir tefsir olarak tanımlanmış, sonraki çalışmalarda genellikle bu tanım kullanılagelmiştir.¹⁰

Bu çerçevede bilimsel/ilmî tefsirin temel gayesini, “sürekli gelişen müsbet ilimler sahasında da Kur'ân'ın i'câzını ve Allah'tan gelen bir kitap olduğunu ispatlamak” şeklinde ortaya koymak mümkündür. Bu noktayı Muhammed Gazzâlî şöyle izâh eder: “*Kur'ân'ın ilmî i'câzı, bir şeyin hakikatinin ortaya konulduğu devirde insanların bu hakikati anlamalarının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak asırlar sonra bu hakikatin bilinmesi, Kur'ân'ın doğruluğunu ortaya koymaktadır.*”¹¹ Sait Şimşek'in, “ölçüsü dâhilinde kaldığı takdirde, Kur'ân'ın ilâhî bir kitap olduğu konusunda ilmî tefsir çalışmalarının bir katkısının bulunduğunu söylemek mümkündür”¹² şeklindeki kanaati de bilimsel tefsirle ilgili genel bakış açısını yansıtır niteliktedir.

Kur'ân âyetleri ile müsbet ilmin verileri arasında irtibat kuran ve bazı âyetleri bu veriler ışığında yorumlayan Bilimsel/İlmî tefsir¹³, mazisi çok eskilere dayanmakla birlikte, özellikle yirminci yüzyılda netleşerek ortaya çıktığı ve geliştiği kabul edilen bir ekoldür.¹⁴ İlk başta Kur'ân'ın bütün ilimleri ihtiva ettiği düşüncesiyle başlayan, daha sonra âyetlerin izâhında beşerî ilimlerden yararlanarak olgunlaşan bu tefsir çeşidinin en eski ve en meşhur temsilcileri arasında İbn Sîna (v. 428/1037); İmam Gazzâlî (v. 505/1111), Fahrüddîn er-Râzî (v. 606/1209), Ebû'l-Fadl el-Mursî (v. 695/1257) ve Celâlüddîn es-Suyûtî (v. 911/1505) gibi isimler zikredilmektedir.¹⁵ İlmî tefsir hareketi Suyûtî'den sonra

⁸ Eren, Cüneyt, “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi-I*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 560.

⁹ Ebû Hicr Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mîzan*, Beyrut, 1991, s. 64; Eren, Cüneyt, “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, s. 562.

¹⁰ Gezer, Süleyman, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, Ankara Okulu, Ankara, 2009, s. 24.

¹¹ Gazzâlî, Muhammed, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998, s. 180.

¹² Şimşek, Sait, “İlmî Tefsir Üzerine”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın no: 55, Samsun, 1989, s. 199.

¹³ Şimşek, “İlmî Tefsir Üzerine”, s. 199.

¹⁴ Bkz. Kırca, *Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*, s. 52; a. mlf.: “İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri”, *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın no: 55, Samsun, 1989, s. 193; Ateş, Abdurrahman, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, Sayı: 4, s. 117.

¹⁵ Bkz. Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, c. II, s. 349-356; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010, s. 745-746; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara

duraklama devresine girmiş, zaman zaman Kâtip Çelebi (v. 1068/1657), Erzurumlu İbrahim Hakkı (v. 1186/1772) gibi bazı bilginler tarafından yeniden canlandırılmak istenmişse de bunlar münferit birer çabadan öteye geçmemiştir.¹⁶

Bu tefsir çeşidinin on dokuzuncu asırdaki ilk muharrikinin ise *Keşfu'l-Esrâri'n-Nuraniyye* adlı eseriyle Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (v. 1889) olduğu söylenmektedir. Nitekim on dokuzuncu asırda bu alanla ilgili yapılan bütün çalışmaların İskenderânî'den sonra ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁷ Günümüze kadar geçen süreçte, eserlerinde bilimsel tefsir örneklerine yer vermiş veya bu sahada müstakil çalışmalara imza atmış öne çıkan müellifler arasında yurt içi ve yurt dışından: el-Kevâkibî (v. 1902), Muhammed Abduh (v. 1905), Tantavî Cevherî (v. 1940), Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942), Mustafa Merâğî (v. 1945), Mâlik Bin-Nebî (v. 1973), Abdürrezzak Nevfel (v. 1984), Maurice Bucaille (v. 1998), Yusuf Mürüvve, Celal Yıldırım, Süleyman Ateş, Vehbe Zuhayli ve Celal Kırca gibi isimleri zikretmemiz mümkündür.¹⁸

Öte yandan “bilimsel tefsire karşı” diye bilinen Reşit Rıza (v. 1935), Seyyid Kutub (v. 1967), Mevdûdî (v. 1979) gibi müelliflerin de eserlerinde bilimsel izâhlara yer vermekten kendilerini alamadıkları görülmektedir.¹⁹ Bilimsel tefsir faaliyetlerine, müelliflerin ifrata kaçtıkları gerekçesiyle sert eleştiriler getiren Muhammed Draz (v. 1958)'ın bile Mâlik b. Nebî'nin eserine yazdığı önsözde, kullanılmalarına tamamen karşı çıkmadığı bu bilimsel verilerin, kesinlik kazanmış olmak şartıyla Kur'ân âyetleriyle karşılaştırılabileceğine, hatta bunun imanın kuvvetlenmesi için zaruri olduğuna dikkat çektiği görülmektedir.²⁰ Dolayısıyla üstte adı geçen müellifleri ve benzerlerini, “bilimsel tefsire karşı olanlar” yerine “bilimsel tefsiri şartlı kabul edenler” veya “bilimsel tefsire temkinli yaklaşanlar” şeklinde tanımlamanın daha doğru olacağı anlaşılmaktadır.

Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 226-227; Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, s. 122-123; a. mlf.: “Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, *AÜİFD*, c: XLIV, sayı: I, s. 113; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 32-34; Eren, “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, s. 567-569; Yavuz, Ömer Faruk, “Gâzâlî ve İlmî Tefsir”, *OMÜİFD*, 2011, Sayı: 31, s. 39-59.

¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 747; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 227.

¹⁷ Ayrıntı için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 747-750; Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, s. 124-125; a. mlf.: “Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, s. 114-133; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 227.

¹⁸ Ayrıntı için bkz.: Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 771; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, tsz., s. 224; Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, s. 124-133; Eren, “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, s. 567-569; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 35-38.

¹⁹ Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, s. 125, 128.

²⁰ Bkz. Mâlik b. Nebî, *Kur'ân-ı Kerim Mucizesi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1991, (önsöz), s. 10.

Tantavî Cevherî, telifi 1925'te biten devâsa tefsiri *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* ile bilimsel tefsir ekolünün en büyük temsilcisi sayılmıştır. Bilimsel tefsir metodunu Kur'ân'a baştan sona uygulayan Cevherî, Kur'ân'da yedi yüz elli âyetin bilim ve fenle ilgili olduğunu buna karşılık sadece yüz elli âyetin fıkıhla ilgili olduğunu belirtmiştir.²¹ Gazi Ahmet Muhtar Paşa (v. 1918)'ya ait olan ve Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, 1917'de yayınlanan *Serâiru'l-Kur'ân fî Tekvîn ve İfnâ ve İadeti'l-Ekvân* adlı eser, yurdumuzda bu alanda yapılan ilk çalışma olarak bilinmektedir.²² Türkiye'de ilahiyat sahasında bilimsel tefsirle ilgili ilk akademik çalışmayı yapan kişi ise, "*Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler*"²³, "*Kur'ân-ı Kerîm'de Fen Bilimleri*"²⁴ gibi eserler telif eden Celal Kırca'dır.²⁵

Bilimsel Tefsiri savunanların çeşitli delilleri ve gerekçeleri olduğu, bununla birlikte eleştiri yöneltelerin de bir takım haklı dayanaklarının bulunduğu muhakkaktır. Söz konusu tartışmanın detayları bu makalenin çerçevesini fazlasıyla aşacağı için altta verilen özet bilgilerle yetinilecektir. Bilimsel tefsiri besleyen dinamikler, bilimsel yorumun imkânı ve sorunları gibi konulara bu çalışmada değinilmeyecektir.²⁶

Bilimsel Tefsire Yöneltilen Eleştiriler

Bilimsel tefsire ilk detaylı eleştirinin meşhur usûl bilgini Şâtübî (v. 790/1388)'den geldiği kabul edilmektedir.²⁷ Şâtübî'nin görüşlerinin, ondan yaklaşık altı asır sonra gelen Reşit Rıza (v. 1935), Mahmut Şeltut (v. 1963), Emin el-Hûlî (v. 1966) ve Zehebî (v. 1977) gibi simaların eleştirilerine de dayanak oluşturduğu görülmektedir. Bilimsel tefsirle ilgili eleştirilerin özetle şu noktalarda yoğunlaştığı söylenebilir:

"a) Kur'ân'ı bütün ilimlerin kaynağı olarak görme anlayışı doğru değildir.

b) Lügat açısından, bilimsel izâhlar sadedinde bazı lafızların Kur'ân'ın nüzûl dönemindeki Araplarca bilinmeyen mânalara ve ıstıhlara işaret ettiğini iddia etmek doğru değildir.

²¹ Ayrıntı için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 751-771; Karslı, İbrahim Hilmi, "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi*, c: XLVI, sayı: 3, s. 82-83; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 227-228. Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 124-126. (Bilimsel tefsirle ilgili çalışma yapanlar ve yapılan çalışmalar hakkında detaylı bilgi için bkz.: a. mlf., aynı makale, s. 124-134.)

²² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 750; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 125-126; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 227.

²³ (Marifet Yayınları, İstanbul, 1981.)

²⁴ (Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.)

²⁵ Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 129.

²⁶ Bilimsel tefsiri besleyen dinamikler, bilimsel yorumun imkânı ve sorunlarıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 49-187.

²⁷ Ayrıntı için bkz.: eş-Şâtübî, Ebû İshak, *el-Muvâfakat fî Usûli's-Şeria*, Mısır, 1975, c. II, s. 71-82.

c) Kur'ân nâzil olduğu zaman onun muhatapları, bilimsel yorumla ortaya çıkarıldığı iddia edilen çeşitli mânalardan habersizdi. Bu durum belağata uygun değildir.

d) Kur'ân'ı, doğruluğu kesinleşmemiş bir takım nazariyelerle yorumlamaya kalkışmanın, Kur'ân hakkında şüphelere sebebiyet verme ihtimali söz konusudur.

e) Kur'ân fen bilimlerini anlatsın diye nâzil olmamıştır. Aksi yönde bir bakış, Kur'ân'ın i'câzıyla çelişen tevillere yol açabilir.

f) Bir din kitabından beklenen şey, dünyevî ilimler dâhil bütün ilimleri ihtivâ etmesi değil, dinî ilimleri açık seçik ortaya koymasıdır.

g) İlmî keşifleri genel itibarıyla Müslüman olmayan Batılı bilim adamları yapmakta daha sonra bilimsel tefsir ekolüne mensup müfessirler, bu keşiflerin Kur'ân'da var olduğunu söylemektedir. Eğer onların dediği gibi bu keşifler Kur'ân'da mevcutsa, söz konusu ilmî başarıları neden Müslümanlar göstermemektedir?"²⁸

Bilimsel Tefsiri Savunanların Delil ve Gerekçeleri

Bilimsel tefsiri benimseyen ve savunanlar ise, çeşitli âyet²⁹, hadîs ve sahâbe sözlerinden deliller getirdikleri gibi aklî bir takım gerekçeler de ileri sürmüşlerdir. Bazıları şu şekilde özetlenebilir:

"a) Kur'ân'ın i'câzı sadece nazım, belağat, fesahat gibi dilsel unsurlara indirgenemez. Her asrın insanı, Kur'ân'ın i'câzından hissedardır.

b) Kur'ân'ın bilimsel yönden i'câzı, günümüzde diğer i'câz yönlerinden daha önemlidir. Bu vesileyle inkârcıların âciz bırakıldığı görülmektedir.

c) Sürekli tefekkürü emreden Kur'ân'da, kevnî âyetlerin çokça geçmesi bilimsel tefsir çalışmalarını desteklemektedir.

d) Bilimsel tefsir sayesinde, Kur'ân'la müsbet ilimler arasında ihtilafın olmadığını ispatlamak mümkündür.

e) Yine bu sayede bazı rivâyet tefsirlerinde bulunan ve bilimsel gerçeklerle bağdaşmayan nakilleri tashih etmek de imkan dahilindedir.

²⁸ Söz konusu eleştirilerle ilgili ayrıntılı bilgi için Bkz.: Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 773-776; Güllüce, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yayınevi, Erzurum, 2007, s. 47-61; Gezer, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu*, s. 43-47; Eren, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", s. 563-564; Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*, s. 226-229; a. mlf.: "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri", s. 194; Şimşek, "İlmî Tefsir Üzerine", s. 199-204; Demir, Şehmus, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 2, İstanbul, 2010, s. 415-423; Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 134-138; Karslı, "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", s. 86-90; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 229-232; Özemre, Ahmed Yüksel, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, Etkileşim Yay., İstanbul, 2006, s. 99-168.

²⁹ En'âm Sûresi 38 ve 59. âyetler bunun iki örneğidir.

f) Bilimsel tefsir dirâyet/re'y tefsiri cümlesindedir. Dolayısıyla dirâyet tefsirini meşrû kılan gerekçelerin, bilimsel tefsiri de meşrû kıldığı söylenebilir.”³⁰

“Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm”deki Bilimsel Tefsir Örnekleri ve Diğer Bazı Müelliflerin Bilimsel Yorumlarıyla Mukayesesi

Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm adlı eserin farklı yerlerinde bilimsel/ilmî tefsir alanında mütâlaa edilecek bazı açıklamalar yapılmıştır. Bu yaklaşımların bir kısmı Çantay’ın kendi kanaati olup bazıları ise farklı eserlerden iktibas edilerek nakledilen görüşlerdir. Bu makalede Çantay’ın bilimsel tefsire temas eden izâhları merkeze alınıp başta Cevherî Tantavî olmak üzere, Reşit Rıza, Mustafa el-Merâğî ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi onun çağdaşı olan bazı müelliflerin izâhlarıyla karşılaştırılarak mukâyese edilecek ve muhtemel etkileşimlerin olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Söz konusu açıklamaların Kur’ân’ın tilâvet tertibine göre şu şekilde incelenmesi mümkündür.

Enfâl 8/60.

Çantay, meâlinde “وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ” âyetinin çevirisini: “Siz de onlara (düşmanlara) karşı gücünüzün yettiği kadar kuvvet ve (cihad için) bağlanıp beslenen atlar hazırlayın ki bunlarla (bu hazırlanma ile) Allah’ın düşmanı ve sizin düşmanınız (olanlar)ı ve bunlardan başka sizin bilemeyip de Allah’ın bildiği diğerlerini korkutasınız. Allah yolunda ne harcarsanız (ecri) size eksiksiz ödenir ve siz asla haksızlığa uğratılmazsınız”³¹ şeklinde yapar ve âyette geçen “kuvvet” hakkında Sebîlürreşad mecmuasının Ağustos 1948 tarihli, I. Cilt ve 11 numaralı nüshasında neşredilen kendi makalesini kısmen nakleder:

Müfessirlerin beyanına göre, “kuvvet” meşhûmu harpte düşmana karşı galip gelmeyi sağlayan sebep ve vesilelere şamildir. Zırhlı, torpido, denizaltı gemileri, tayyare, tank, araba, hayvan, silah, top, demiryolu, şose, ordu, kışla, depo, istihkâm, yiyecek, içecek, giyecek, harp fenni, ilim, fen, sanat, medeniyet, iktisat, beden kuvveti, idmanlar, kısacası her şey ve her şey kuvvete dâhildir. Bütün bunları tam bir surette ve olanca gücümüzü sarf etmek üzere vaktiyle hazırlamaya hepimiz şer’an mecburuz. Âyet-i Kerîmedeki “ribâtu’l-hayl”, hak yolunda muharebe için bağlanan, beslenen atlar demektir. Bakınız, Cenab-ı Hak kuvvetin ardından özellikle hemen atları zikretmiştir. Çünkü bu unsur, çok esaslı bir harp ve ihtiyaç unsurudur. Bundan da anlıyoruz ki ona olan ihtiyaç hiçbir zaman zail olmayacaktır...³²

³⁰ Ayrıntı için bkz.: Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, s. 31-46; Gezer, *Kur’ân’ın Bilimsel Yorumu*, s. 38-43; Eren, “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, s. 565-567; Karşlı, “Kur’ân’ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, s. 81-86.

³¹ Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 377.

³² Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I, 377.

Çantay, âyette geçen kuvveti açıklama sadedinde Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî gibi muhaddislerin zikrettiği, “أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِّيَّ” : Gözünüzü açın ki, kuvvet demek atmak demektir”³³ hadisine binaen ilgili şu açıklamayı ekler:

*Gerçekte bu âyet-i kerimenin nüzulü zamanlarında “remy : atış”ın mânası “ok atmak” demektir. Çünkü o devirde muharebe, başlıca okla yapılırdı. Sonraları silahlar ve daha birçok kuvvetler meydana geldiğinden bunlarla atmaya da “remy” denildi. Nitekim el ve sapanla âdi taş atmaktan başlayarak mancınıklarla taş atma zamanlarına kadar meydana gelen ilerleyiş de askerlikçe remyden başka bir şey değildir. Hatta o zamanlar el ve sapanla taş atmak tüfekle kurşun atmaya, mancınıklarla taş atmak da zamanımızdaki toplarla iri güllerle atmaya eşittir. Sonraları remy bir fen oldu: Balistik. Avrupa bu fenni çok ileri götürdü, birçok teknikler ve kurallar koydu. Biz de bu iş için bir zaman Avrupa’dan muallimler getirttik. Hâlbuki atıcılık evvelce bizim öz malımızdı. Onu en çok teşvik eden İslam’dı. Mânasını yazdığımız hadîs-i şerif de bunu pek güzel isbat eder.*³⁴

Görüldüğü gibi Çantay hem “kuvvet” hem de “atmak” kavramlarını kendi zamanının savaş teknolojisine istinâden geniş bir perspektifle değerlendirmektedir. Bu arada Çantay’ın “ribâtu’l-hayl”i motorlu taşıtlara teşmil etmeyerek atlara olan ihtiyacın hiç bitmeyeceğini belirtmesi ilgi çekicidir. Oysa günümüzde ancak motorlu savaş araçlarının girmesi imkânsız olan dağlık/kayalık bazı bölgelerde atlara ihtiyaç duyulabilir ki bunun genel savaş şartları içinde çok küçük bir yeri olduğu muhakkaktır.

Reşit Rıza (v. 1935) uzun açıklamasında, âyette emredilen “kuvvet hazırlama” emrinden yola çıkarak Çantay gibi “أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِّيَّ” hadisini zikreder ve yorumlar. Ona göre de Hz. Peygamber’in “الرَّمِّيَّ : atmak” diye bahsettiği şey - bütün şer’î emirler gibi- sadece kendi zamanında kullanılan kılıç, süngü, mızrak ve ok gibi silahlara değil bütün zamanlarda savaşta düşmana atılacak her türlü teçhizata şâmilidir. Çünkü bu emrin vürûd sebebi, Allah yolunda düşmana galip gelmektir. Bunu sağlamak için günün tekniğine göre hazırlık yapmak gerekmektedir. O zamanın “ok”u yerine şimdi kurşun atmak geçmiştir. Dolayısıyla söz konusu âyetin nassıyla bu asrın Müslümanlarına; tankın, topun, bombanın, uçağın, geminin, denizaltının ve bilcümle savaş araç gereçlerinin hepsini çeşitleriyle beraber imal etmeleri (واجب) farzdır. Bunu yapabilmeleri için

³³ Bkz. Müslim, *Kitâbu’l-İmâre*, 167 (c. III, s. 1522); Ebû Dâvud, *Cihad*, 24 (c. III, s. 13, hadis no: 2514); Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 9 (c. V, s. 121, hadis no: 3083). Zikredilen hadis kaynaklarındaki rivâyetlere göre naklettiğimiz uyarı cümlesini Hz. Peygamber minberde üç defa tekrar etmiştir.

³⁴ Çantay, *Kur’ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, I, 377.

çeşitli fenleri, ilimleri, sanatları öğrenmeleri de farzdır. Çünkü mutlak farz olan bir şeyin, ancak kendisiyle tamamlanabildiği mütemmim cüzü de farzdır.³⁵

Tantavî (v. 1940) bu perspektifi biraz genişleterek âyette geçen kuvvetin sadece maddî güç ve savaş gücü olmayıp, ondan önce gelen ilmî ve aklî gücü de kapsadığını belirtir. Ona göre, eskiden taşla, demirle veya kurşunla yapılan savaşların yerini artık akıl ve efkârla yapılan harpler almıştır. Nitekim Avrupalılar, Asyalılar ve Afrikalılara nispeten vücutça zayıf olmalarına rağmen, aklî ve fennî ilimlerde terakki ederek onlara hâkim olmuş, diğer insanları bir nevi köleleştirmiştir. Dolayısıyla Allah “وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ” ifadesiyle Müslümanlara, cismî kuvveti de aklî kuvveti de ihmal etmeden hazırlanmalarını emretmektedir. O halde bütün sanayi ilimleri Müslümanlara farz ve vaciptir. Yani Allah’ın yerin altında ve üstünde yarattığı her türlü acayip ve harika sanatını incelemekle mükelleftir.³⁶

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942) Âdiyât Sûresi tefsirinde Enfâl Sûresi’nin bu âyetine atf yapar.³⁷ Ona göre sûre şâyet Mekkî ise -ki hâkim kanaat o yödedir- o zaman Müslümanların at ve silahları bulunmadığına göre bu âyetler bütünüyle istikbâle ait olur. Buna göre sonradan aşamalı olarak çıkacak ateşli silahlarla, geleceğin savaş araç-gereçlerine de işâret edilmiştir. Dolayısıyla “الْعَادِيَاتِ ضَبْحًا” sadece atlara değil, harıl harıl hızla hücum eden motorlu akın vasıtalarının hepsini kapsamış olur. Âyetlerde tamamen tercümesi mümkün olmayan kelimelerin özelliklerine ve çoğul oluşlarına dikkat edildiğinde ve aralarında peş peşe tertip ifade eden “ف/fe”ler göz önünde bulundurulduğunda, bunların yalnızca bir seriyyenin değil, her zamanın peyderpey icat edilecek taarruz vasıtalarını bildiren âyetler olduğu takdir edilebilir. Dolayısıyla Âdiyât Sûresi’nde, Enfâl Sûresi’nin söz konusu âyetine binâen Allah yolunda kuvvet hazırlamak için seve seve mal sarfederek hayra çalışmak ve ferdî servet hırsıyla cimrilik ve nankörlük etmemek gereği hatırlatılmıştır.³⁸

Mustafa el-Merâğî (v. 1945)’ye göre son asırlarda Müslümanlar mülklerinin çoğunu kaybetmiş ve gayr-i Müslimlerden olan düşmana karşı galip gelememiştir. Bunun yegâne sebebi Müslümanların, İslam’ın yol gösterici hidâyetini terk etmeleridir. Nitekim Allah bu âyette Müslümanlardan hem maddî sahada hem de savaş tekniği sahasında hazırlık ve gelişim istemektedir. Ancak Müslümanlar bu emri terk ederek mucizelere, bazı duaları ve bir takım uydurma

³⁵ Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, Mısır, 1990, c. X, s. 53-54.

³⁶ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbi’l-Halebî, Mısır, 1928, c. V, s. 66-67.

³⁷ Elmalılı, *Enfâl Sûresi tefsirinde söz konusu âyetle ilgili bilimsel bir açıklama yapmamaktadır*. Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. IV, s. 151.

³⁸ Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. IX, s. 54-58.

şeyleri okumaya güvenmiştir. Bu, Allah'ın emretmediği Rasûlü'nün yapmadığı bir şeydir. Ecnebîler ise İslam'ın emirlerine bir nevi ittibâ ederek savaş için hazırlıklar yapmış, sünnetullâh'a riâyet ederek medeniyette ilerleyip galip duruma yükselmiştir.³⁹

Üstte görüşlerine yer verdiğimiz müelliflerin tamamının aynı minvalde yorumlar yaptıkları görülmektedir. Çantay'ın bu yaklaşımında özellikle Elmalılı'dan istifade etmiş olması muhtemeldir çünkü Türkiye'de telif edilmiş olan bu tefsire âşına olduğu bilinmektedir. Reşit Rıza, Mustafa el-Merâğî ve kendi devrinin diğer bazı aydınlarından istifade etmiş olması da mümkündür. Söz konusu yorumlarda savaş teknolojisinin son iki asırda ulaştığı seviyenin tefsire yansımaları görmekteyiz. Nitekim bundan asırlar önce tefsir yapan ulemanın tank, top, bomba, denizaltı gibi savaş araçlarından bahsetmeleri ve âyetin bunlarla ilişkisini kurmaları kendi zamanları itibarıyla mümkün değildi. Özellikle Tantavî Cevherî'nin âyeti sadece savaş teknolojisine dair hazırlık olarak değil, her türlü ilim ve fende ilerleyip kuvvet elde etmek olarak değerlendirmesi; cisim kuvveti ile akıl kuvvetini beraber zikretmesi dikkat çekicidir. Merâğî'nin de ondan etkilendiği hissedilmektedir.

Hûd 11/40.

Çantay'ın, “Nihayet emrimiz gelib de fırın kaynadığı zaman (Nûh'a) dedik ki: 'Her birinden (her bir neviden erkek ve dişi) ikişer çift ile -aleyhinde söz geçmiş (helâkleri takdir edilmiş) olanlar müstesna- aileni ve îman edenleri içine yükle.' Zâten onun maiyyetindeki az kimselerden başkası da îman etmemişdi”⁴⁰ cümleleriyle çevirisini yaptığı “ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَوَلَّوْنَا أَهْلَهَا مِنْكُمْ زَوْجَيْنِ ”⁴¹ âyeti, tufandan önce Hz. Nûh Aleyhisselâm'a kimleri gemiye alacağına ilişkin verilen talimatı anlatmaktadır.

Çantay'a göre, âyette geçen “ فَارَ التَّنُّورُ : *fırın kaynadı...*” tabiri Hz. Nûh'un gemisinin sıradan yelkenli bir gemi değil, buharlı bir gemi olduğu düşüncesine adeta hak vermektedir. Çantay bu konuda Elmalılı Hamdi Efendi'nin tefsirinde gerekli izâhatın olduğunu belirterek, “müfessirler bu cümlemin mecâzî mânalarını bulmak için hayli emek çekmişler” demektedir.⁴¹

Reşit Rıza ve Merâğî'nin, geminin buharlı olduğuna dair herhangi bir yorum yapmadıkları görülmektedir.⁴² Tantavî, âyette geçen “التَّنُّورُ” kelimesinden kastın yeryüzü veya olayın yaşandığı bölgede şerefli bir yer olduğunu söyler.⁴³

³⁹ el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1946, c. IX, s. 208-209.

⁴⁰ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 45.

⁴¹ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 45.

⁴² Bkz. Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. XII, s. 63-64; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XII, s. 36.

⁴³ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VI, s. 139.

Onun bu kanaatinden ve ilgili diğer açıklamalarından, “التَّوْرُ”u fırın, gemiyi de buharlı gemi olarak değerlendirmedeği anlaşılmaktadır.⁴⁴

Elmalılı ise tefsirinde Hz. Nûh’un gemisi ile ilgili şunları söyler:

Bize bu geminin yelken gemisi olmayıp, vapur gibi ocaklı ve istim gibi kaynamalı, yani kaynayıp fışkıran hareket ettirici güce sahip bir gemi olduğunu anlatan şu cümle pek fazla dikkate değerdir: “حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ” ta ki emrimiz geldi ve tennur, fırın kaynadı- yani bu gayeye gelinceye kadar Nûh gemi yapımına devam ediyor, kavmi de alay ediyordu...⁴⁵

...Şimdi biz gemiden bahsedilirken, tam ocak kaynadığı sırada yük emri verildiğini işittiğimiz zaman, o geminin harekete hazır fayrab⁴⁶ durumunda bir vapur olduğunu anlamakta hiç tereddüt etmeyiz. Fakat vapuru görmemiş olanlar, bunu kavrayamaz ve “acaba bu ocak kaynaması ne demektir. Bu olsa olsa bir işâret olacaktır” diye düşünmekte mazur olurlar.⁴⁷

Konuyla ilgili değişik rivâyetleri zikredip klasik tefsirlerden örnekler veren Elmalılı meseleyi şu kesin ifadelerle bağlar:

...“وَفَارَ التَّنُّورُ” bu günkü ifadeye göre “nihayet emrimiz gelip gemi fayrab edildiği zaman” demek olduğu ortaya çıkar. Ve bunda tennur ve feveran kelimelerinin gerçek olduğu ve âyetin bu anlamda gâyet açık bulunduğu da şüphesizdir. Dolayısıyla nassta gerçek ve açık olanı bırakıp da tevil, yorum aramaya hiç de sebep yoktur. Geminin yapımı tamamlanıp fayrab hale gelmesi ilahî emir olan tufanın başlayacağına bir işâret olmasında da zıtlık yoktur. Âyetin bu açıklığına karşı “o zaman böyle bir vapur nasıl yapılabilirdi ve yapılmış olsa bu sanat unutulur muydu? Gibi bir akıldan uzak görme ve tevehhümden başka denecek bir şey de bulunamaz...⁴⁸

Görüldüğü gibi bu konuda Çantay, Elmalılı’nın görüşüne iştirâk edip ayrıntılı bilgi edinmek isteyenleri onun tefsirine havale etmektedir. Bu durum Çantay’ın en önemli referans kaynağının *Hak Dini Kur’ân Dili* olduğunu göstermektedir. Nitekim eserinde bir meseleyi başka bir tefsirdeki uzun izâhatlara havale ettiğine sıkça rastlandığı söylenemez. Öte yandan bu fikirde olan müfessirlerin, geminin hareketinin kendi kazancıyla değil yükselen sularla alâkalı olduğu hususunu gözden kaçırdıkları kanaatindeyiz. Nitekim geminin karada inşâ edildiği malumdur. Tufan hadisesi başlayıp su her tarafı kaplamadan geminin kazanının kaynaması hiçbir şey ifade etmeyecektir. Ayrıca sular çekildiğinde

⁴⁴ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VI, s. 139-141.

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. IV, s. 414.

⁴⁶ (“Fayrab: Bir istim (buhar) kazanının, istim oluşturacak şekilde yanar durumu.” Bkz. <http://www.tdk.gov.tr> fayrab ve istim maddeleri)

⁴⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. IV, s. 414.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. IV, s. 416.

geminin Cûdi Dağı'na oturması da, bu geminin buharlı kazanının çalıştırılıp istenilen yöne doğru seyretmediğinin diğer bir emâresi sayılabilir.

Ra'd 13/3.

Bu âyette “ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا ” O, yeri (enine boyuna) uzatıp döşeyen, onda oturalı oturalı dağlar ve ırmaklar meydana getirendir ve O, meyvelerin hepsinden, yine kendilerinin içinde, ikişer çift yaratmıştır. Geceyi gündüze O bürüyor ki bütün bunlarda iyi düşünecekler için elbette âyetler (deliller, ibretler) vardır”⁴⁹ buyrulmaktadır.

Çantay âyette bitkilerin çiftlere ayrılmış olduğunun belirtilmesi ile ilgili fikrini şu şekilde ifade eder: Bu Kur'an'ın bir mucizesidir. Çünkü meyvelerin ve çiçeklerin erkek ve dişi çiftlere ayrılmış olduğu ve kendi türleri içinde döllenmekte olduklarına işaret edilmektedir. Böylece son asırda yapılan bu keşif bundan on dört asır evvel haber verilmektedir.⁵⁰

Gazi Ahmed Muhtar Paşa (v. 1918), iki âyette geçen “رَوْحٌ بَيْجٌ”⁵¹ ifadesine atfen, ağaç ve bitkilerin de ruh sahibi olduğunu, bazı ağaçların çiçeklerinde erkek ve dişi üreme hücrelerinin bulunduğunu; hurma ve incir gibi bazı ağaçların ise sadece erkek veya sadece dişi üreme hücrelerini ihtivâ ettiğini belirtir. Bu nedenle tozlaşmanın kolayca vuku bulması ve iyi mahsul alınabilmesi için, bu iki cins ağaçların birbirlerine yakın olması gerektiğini detaylıca anlatır. Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın, bu çift yaratılma keyfiyetinin sadece hayvan ve bitkilere de mahsus olmadığını ve yaratılan her türlü unsurda bir nevi dişil-eril faktörün bulunduğunu uzunca açıklar.⁵²

Reşit Rıza, bitkilerdeki ilahî kanun gereği, bitkilerde de erkeklik ve dişiliğin olduğunu; erkek üreme maddesi olan polenin dişi uzva nakledilmesiyle üremenin ortaya çıktığını söyler. Reşit Rıza'ya göre “سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْوَاحَ كُلَّهَا مِمَّا”⁵³ âyeti, bu durumu anlatan en garip, ilginç ve şümüllü âyettir. En önemli ve en şaşırtıcı örneklerden biri “وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا”⁵⁴ âyeti ve özellikle âyette yer alan “مَوْزُونٍ : ölçülü” tabirindedir. Nitekim günümüzde kimya ve botanik uzmanları, bütün bitki türlerinde, o bitkiyi oluşturan unsurların gâyet ince ve hassas ölçülerle bir araya

⁴⁹ Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 90.

⁵⁰ Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 91.

⁵¹ Hacc, 22/5; Kâf, 50/7.

⁵² Bkz. Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'an Fî Tekvîni ve İbdâi ve İâdeti'l-Ekvân*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye, Evkaf Matbaası, İstanbul, h. 1336/1917, s. 28-31.

⁵³ Yâsin, 36/36.

⁵⁴ Hicr, 15/19.

getirildiğini ispatlamışlardır. Bunun, çok ince hesaplamalar ve ölçümler olmaksızın sağlanması mümkün değildir.⁵⁵

Tantavî, semanın direksiz durmasıyla alakalı kısmı, semadan ayrıntılı bir şekilde bahsettiği Bakara Sûresi tefsirine havale eder, arzın uzatılması ile ilgili bir açıklama yapmaz,⁵⁶ buna karşın bitkilerle ilgili uzun bir tafsilat verir.⁵⁷ Söz konusu âyette geçen “رَوْحَيْنِ الْأُنثَيْنِ” ifadesine atfen “وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رَوْحَيْنِ”⁵⁸ âyetine dikkat çeken Tantavî, elektriğin artı ve eksi, bitkilerin erkek ve dişi, merceklerin içbükey (concave) ve dışbükey (convex), hesabın ise toplama ve çıkarma unsurlardan oluştuğunu belirtir. Çünkü toplama ve çarpma işlemleri sonuç itibarıyla bir araya getirme; çıkarma ve bölme işlemleri sonuç itibarıyla ayırma içindir.⁵⁹ Tantavî, âyette geçen unsurlarla direkt bağlantılı olmayan uzun açıklamalar yapmaktadır.⁶⁰

Elmalılı âyetle ilgili oldukça uzun bir açıklama yapmıştır.⁶¹ Ona göre “yeryüzünün uzatılması” kavramı, yeryüzü maddesinin elastikiyeti, hacim ve miktarındaki özelliğiyle göklerden ayrılığı ve yüzeyinin ilk başlardaki düzgünlüğü ile uzunluğuna ve enine uzatılması gibi manaları içerir. Ayrıca bir yüzeyin yayılmış ve uzatılmış, yani yumurta gibi girintisiz çıkıntısız olması, küresel olmasına engel olmayacağından bu âyetten yeryüzünün düz olduğu manası anlaşılmalıdır.⁶² Elmalılı, bitki çiftleriyle ilgili; her meyvenin çiçeğinde canlıların erkek ve dişisi ayarında bir çift eş olduğunu ve o meyvenin bunların birleşmesi ve aşılmasıyla oluştuğunu belirtir. Nitekim Allah, “rüzgârı aşılmaları için göndeririz”⁶³ buyurmuştur. Söz konusu çiftler de iki kısımdır. Örneğin incirin erkeği başka ağaçta dişisi başka ağaçta çıkar. Bitki ve ağaçların çoğunda ise erkeklik ve dişilik organı aynı kaynaktan çıkar. İşte “zevceyn” iki eş tabiriyle, hem eril ve dişil organlar, hem de eril ve dişil organları bir arada bulunan ve bulunmayan iki ağaç çeşidi anlatılmıştır. Nitekim hurma ve incir gibi bazı meyvelerin oluşumu için bunların aşılmasının gerektiği eskiden beri bilinmekteydi, ancak her meyvenin, her çiçeğin iki eşi olduğu yakın zamana kadar bilinmiyordu.⁶⁴

⁵⁵ Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. I, s. 177.

⁵⁶ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VII, s. 80-81.

⁵⁷ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VII, s. 83-84.

⁵⁸ Zâriyât, 51/49: “Ve her şeyden çiftler çiftler yarattık...”

⁵⁹ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VII, s. 88.

⁶⁰ Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VII, s. 88-93.

⁶¹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. IV, s. 542-547.

⁶² Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. IV, s. 542.

⁶³ Hicr, 15/22.

⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. IV, s. 545.

Merâğî, âyetin başında geçen, arzın uzatılması/döşenmesi ile ilgili; yeryüzünün büyüklüğünden dolayı düz bir satır gibi görüldüğünü ve bu durumun Astronomi bilginlerinin bahsettiği küreye aykırı olmayacağını belirtir.⁶⁵ Bütün ağaçların ve ekinlerin meyve ve habbelerinin, ancak erkek ve dişi hücrelerin birleşmesiyle ortaya çıkabileceğini belirten Merâğî; Kur'ân'ın ortaya koyduğu bu gerçeğin ilmin gelişmesiyle henüz kesinleştiğini söyler. Aynı ağaçta çoğunlukla erkek ve dişi uzuvların bulunduğunu; bu uzuvların pamuk gibi bitkilerde aynı çiçekte, kabak gibi bitkilerde ayrı çiçeklerde olduğunu söyleyen Merâğî, hurma gibi bazı türlerde ise erkek ve dişi uzuvların ayrı ağaçlarda bulunduğunu belirtir.⁶⁶

Üstteki açıklamalardan, Elmalılı'nın, Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın eserinden istifade ettiği; Çantay'ın da onun tefsirinden etkilenmiş olduğu hissedilmektedir. Tefsirlerinden örnekler sunulan bütün müelliflerin ortak bir noktada birleştikleri görülmektedir. O da, bitkilerin üremesindeki keyfiyetin asırlar önce Kur'ân'da mucizevî bir şekilde beyan edilmesidir. Gazi Ahmet Muhtar Paşa ve Tantavî'nin, çift yaratılma keyfiyetini sadece hayvan ve bitkilere değil bütün unsurlara teşmil etmeleri tefekkür genişliği açısından dikkat çekicidir. Bu arada Elmalılı ve Merağî'nin, âyette "مَدَّ" fiiliyle ifade edilen uzatma, döşeme, yayma keyfiyetinin dünyanın küreselliğine aykırı olmadığına dikkat çekmeleri de bu açıdan gelebilecek eleştirilere peşinen verilmiş birer cevap görüntüsündedir.

Hicr 15/22.

Bu âyet de üsttekine benzer bir şekilde bitki üremesine temas ederek rüzgârların buna vesile olması yönüne vurgu yapar: "وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ Biz aşılayıcı rüzgârlar gönderdik. Gökten de su indirip onunla sizleri sıvardık (suladık). Bunların hazinedarları da siz değilsiniz."⁶⁷

Çantay bu âyetle ilgili yorumunda, "Uygun rüzgârların dişi nebatları erkek nebatlarla aşıladığı hakikati ilmin son keşiflerinden olduğu halde bunu Cenab-ı Hak on dört asır evvel Habîb-i Kerîm'ine haber vermiştir. Bu da Kur'ân'ın mucizelerindendir"⁶⁸ der. Görüldüğü gibi Çantay yaptığı bu yorumda, âyetin on dört asırdır aynı kaldığı halde, mucize olma yönünün teknolojinin gelişimiyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bu durum âyetin daha iyi anlaşılmasına da sebeptir.

Reşit Rıza Kur'ân'ın, nüzûlü zamanında bilinmeyen bir takım ilmî ve tarihî meseleleri ortaya koyduğunu, bu durumun onun i'câz vecihlerinden biri

⁶⁵ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XIII, s. 66.

⁶⁶ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XIII, s. 66.

⁶⁷ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, c. II, s. 120.

⁶⁸ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, c. II, s. 121.

olduğunu belirtir. Bu hakikatler daha sonra tabiatın oluşumunu, beşer tarihini ve sünnetullâh kanunlarını inceleyen ve araştıran muhakkiklerce tahkik ve tasdik edilmiştir.⁶⁹ Reşit Rıza Oxford Üniversitesi'nden bu âyete muttali olan müsteşrik bir profesörün bu noktada Kur'ân'ın i'câzını inkâr sadedinde, “*deve çobanları rüzgârların, ağaçları ve meyveleri aşıladığını Avrupalılardan on üç asır önce biliyordu*” dediğini nakleder. Reşit Rıza'ya göre ise, hurma yetiştiricisi olan Araplar ağaçların telkîhi için bizzat kendi elleriyle polenleri dişi organa taşırlardı, yani bu konuda bilgileri vardı ancak kendi elleriyle yapmaya çalıştıkları bu işin zaten rüzgârlar vasıtasıyla yapıldığını bilmezlerdi. Dolayısıyla âyetin i'câz yönü buradadır. Bilimsel gelişmeler ışığında netlik kazanana kadar müfessirler de bu durumu bilmedikleri için âyette geçen rüzgârın ilkâhını mecazî bir anlatım zannetmişlerdir.⁷⁰

Tantavî, rüzgârların fayda ve hikmetlerini uzunca izâh ederek, bu arada ağaç ve çiçeklerin üremelerindeki rolüne de dikkat çeker.⁷¹ Çiçeklerin cinsleri, şekilleri ve türleri muhtelifdir ve birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Allah onların bazılarında polen yaratmıştır. Hurma gibi ağaçların da erkeği ve dişisi vardır. Erkek ağacın polenleri dişi ağaçların telkîhine vesile olur. Diğer bütün ağaçların da aynı şekilde erkekleri dişilerini telkîh eder. Gül ve nar gibi ağaçların üremesi, sürekli yorulmadan uçan ve onları ziyaret eden haşerat sayesinde gerçekleşir. Çam ve defne gibi büyük ağaçların telkîhi ise, polenlerini etrafa saçarak dişilere taşıyan rüzgârlar sayesinde gerçekleşir.⁷²

Elmalılı, klasik tefsirlerdeki bazı yorumları zikrettikten sonra bu âyetin bir mucize olarak bilimsel bir gerçeğe işaret ettiğini söyle ifade eder: Aşılacak eskiden beri bilinen bir şeyse de, bunun rüzgârla ilişkisinden söz edilmiyordu. Bitkilerin rüzgârla aşılınması yakın zamana kadar bilinmiyordu. Ra'd Sûresi'nde belirtildiği gibi “*her birinden ikişer çift*”⁷³ gerçeği anlaşıldıktan sonra, rüzgârların bir aşıcı hizmetini gördüğü ortaya çıktı. Böylece “*rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik*”⁷⁴ âyetinin de bilimsel bir gerçeği haber verdiği bin yılı aşkın bir zaman sonra belli olmuş ve âyetin bir mucize olduğu tezahür etmiştir.⁷⁵

Merâğî âyetin baş kısmı olan “*وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ*”nin üç anlama gelebileceğini söyler. Bunlar: Rüzgârlarla gönderilen yüklü bulutlardan yağın yağmurun, ağaçların hayat bulmasına ve telkîhine vesile olması; rüzgârların erkek

⁶⁹ Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. I, s. 175.

⁷⁰ Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. I, s. 176; (Ayrıca bkz. *el-Menâr*, c. VII, s. 409-410; c. VIII, s. 434; c. IX, s. 278.).

⁷¹ Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 28-30.

⁷² Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 28-30.

⁷³ Ra'd, 13/3

⁷⁴ Hicr, 15/22.

⁷⁵ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 41.

çiçeklerin hücrelerini dişilere taşıyarak telkîhe/tozlaşmaya vesile olması; esen rüzgârların ağaç ve bitkileri, üzerlerine konup yapışan toz topraktan arındırarak gıda maddelerinin gözeneklerine girmesine vesile olmasıdır.⁷⁶

Bu yorumunda Çantay özellikle Reşit Rıza ve Elmalılı gibi; bitkilerin insan eliyle aşılmasının eskiden beri bilindiğini ancak buna rüzgârların vasıta olduğunun son bilimsel gelişmelerle ortaya çıktığı ve bu keşfin âyetteki mucizevî ihbarı tasdik ettiği hususuna vurgu yapmaktadır. Elmalılı ile Reşit Rıza'nın neredeyse aynı şeyleri söylemeleri dikkat çekicidir. Bu durum Elmalılı'nın, Muhammed Abduh/Reşit Rıza çizgisinden istifade etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim Osmanlı'nın son dönemi aydınlarının bu ekolden az çok haberdar olduğu ve yazılı neşriyat vasıtasıyla onlardan istifade ettikleri bilinmektedir.

Nahl 16/68-69.

Bu âyetlerde, sûreye ismini vermiş olan balarisinden bahsedilmektedir: “وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۖ فَاسْأَلِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ” : Rabbin bal arısına: ‘Dağlardan, ağaçlardan ve (insanların senin için yapacakları) çardaklardan evler (kovanlar) edin, sonra meyve (ve çiçek)lerin her birinden ye de Rabbinin (bal imalinde öğrettiği ve) kolaylıklar gösterdiği yaylım yollarına git’ diye ilham etti. Onların karınlarından (ağızlarından) renkleri çeşitli şerbet (bal) çıkar ki onda insanlar için şifa vardır. İşte bunda da tefekkür edecek bir zümre için elbette bir âyet var.”⁷⁷

Çantay balda şifa olduğunu belirten 69. âyete binâen şu yorumu yapar: “Son ilmî ve tıbbî tecrübeler de bunu ispat etmektedir. Hz. Ömer şifa bulmaz yaraları bal ile tedavi ederek, hem sürer, hem içirirdi. Bugün de aynı tedavi usulü devam etmekte, yüzde doksan müspet neticeler alınmaktadır.”⁷⁸

Konuyla ilgili tafsilatlı açıklamalar yapan Tantavî,⁷⁹ mazhar olduğu ilham ve ilâhî sevk ile çeşitli çiçeklerden topladığı özlerle, değişik renklerde ve birçok hastalığa şifa olan balı yapan arılardaki ilâhî sanata ve mucizeye dikkat çeker. Ona göre, küçücük birer bedene sahip kudretsiz arıcıkların mükemmel hilkatleriyle bitki üremesine vesile olmaları, çiçeklerden insanlar için şifalı bir nimet olan balı toplamaları, yuvalarını ve peteklerini yapmaları, üzerinde tefekkür edilip düşünülmesi gereken hikmet dolu mucizelerdir.⁸⁰ Tantavî, bal peteklerinde

⁷⁶ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XIV, s. 17-18.

⁷⁷ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 142.

⁷⁸ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 143.

⁷⁹ Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 137-144.

⁸⁰ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 136.

altıgen yapının kullanılması; arı kovanlarındaki iş bölümü;⁸¹ arı türleri;⁸² arı organizması;⁸³ kraliçe, erkek, işçi arılar⁸⁴ ve konu ile alakalı birçok detaydan bahseder. Hatta arıdan bahsetmişken, karınca ve örümcekle ilgili de uzunca bilgi verir.⁸⁵ Onun bu izâhının temelinde İskenderânî'nin yaptığı uzun açıklamanın olduğu görülmektedir.⁸⁶ Hatta arıdan sonra karınca ve örümcekten bahis sırası bile İskenderânî'nin eserindekiyle aynıdır.⁸⁷

Elmalılı, “يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ”⁸⁸ âyeti tefsirinde İskenderânî'den oldukça uzun nakiller yapmasına rağmen⁸⁹ bu âyetlerin tefsirinde bilimsel yorumuna yer vermemiş, hatta arıların ve balın herhangi bir hikmetine de değinmeden arıya edilen vahyin mahiyeti ile ilgili çok kısa bir açıklamayla yetinmiştir.⁹⁰ Âyetlerde geçen balın şifa olduğu ile ilgili değişik hadîsleri zikreden Merâğî, Tantavî Cevherî'ye de atıf yaparak arının ilhamından balın oluşumuna; arıların başta telkih/tozlaşma olarak sağladıkları çeşitli faydalardan, balın içerdiği maddelere kadar birçok meseleyi içeren detaylı bir izâh yapmıştır.⁹¹ Tıp ilminin balın içeriğine ve faydalarına dair verilerini Abdülaziz İsmail Paşa'nın “*el-İslam ve't-Tıbbu'l-Hadîs/ İslam ve Modern Tıp*” adlı eserinden özetleyen Merâğî, verdiği bilgilerin “فيه شفاء للناس” buyuran âyetin doğrulayıcı delilleri olduğunu belirtir.⁹² Netice itibarıyla âyetin sarîh olarak belirttiği baldaki şifanın tıbbî gelişmelerle de teyit edildiği, bilimsel tefsire temas eden açıklamalara yer veren bütün müfessirler tarafından belirtildiği görülmektedir.

İsrâ 17/44.

Çantay bütün mahlûkatın Allah'ı tesbih ettiğini ifade eden “تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ : السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا : Yedi gökle yer ve bunların içinde bulunan (melekler, cinler, insan)lar onu tesbîh(ve tenzîh) eder(ler). Hiç bir şey hariç değil, hepsi O'na hamd ile tesbîh eder. Fakat siz, onların tesbihini iyi anlamazsınız. O, hakikaten Halîmdir, gerçekten yarlıgayıdır”⁹³ âyetiyle ilgili: “Cenab-ı Hakk'ı yalnız canlı ve şuurlu

⁸¹ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 137.

⁸² Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 138.

⁸³ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 139.

⁸⁴ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 140-141.

⁸⁵ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. VIII, s. 142-144.

⁸⁶ Bkz. el-İskenderânî, Muhammed b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâri'n-Nuraniyye*, Matbaatu'l-Vehbiyye, Mısır, 1297/1880, I, 220-225.

⁸⁷ Bkz. el-İskenderânî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 225-232.

⁸⁸ Târik, 86/7.

⁸⁹ Karş. el-İskenderânî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 30-55; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. VIII, s. 356-373.

⁹⁰ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 82.

⁹¹ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XIV, s. 103-108.

⁹² el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XIV, s. 106-107.

⁹³ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 166.

gördüğümüz mahlûklar değil, şuursuz tanıdığımız hayvanların, hatta Güneş'in, Ay'ın, yıldızların, dağların, ağaçların ve hatta hayat eserinden mahrum olduklarını sandığımız cemâdâtın bile tesbîh ve tenzih etmekte oldukları anlaşılır"⁹⁴ diyerek “*mütefekkir üstad*” olarak tarif ettiği Muhammed Ali Aynî Bey'in “*Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim?*” adlı eserinden uzun bir iktibas yapar.

Söz konusu iktibasta, Muhyiddin-i Arabî Hazretlerinin en yüksek bir mülâhazasının cansız maddelerin de Allah'ın “Hayy” ismine mazhar olduğu; ilerleyen ilim sayesinde cansız maddeleri oluşturan atomlarda, akılları hayrete düşürecek bir faaliyetin tespit edildiği ve adeta her bir atomun Güneş Sistemi'nin küçük bir numûnesi olduğu izâh edilmektedir. Dolayısıyla, hâl dili ile sürekli Rabbini tesbîh eden eşya, hayatsız ve câmid sayılmamalıdır. Bu noktada bazı Batılı filozoflar da İbn Arabî'yi tasdik etmiştir!⁹⁵

Reşit Rıza, bağlamı “meleklerin varlığı” olan izâhında, hayatın sadece gördüğümüz ve bizim gibi olan mahlûkata mahsus olmadığından yola çıkarak, insanın hissettiği fakat tarif edemediği bir hayat hakikatinin varlığından bahseder. Nitekim Allah, “*تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ*” buyurmaktadır. Semâda ve arzda Allah'ın tesbîh eden melekleri bulunmaktadır.⁹⁶ Reşit Rıza, “melek” dediğimiz varlığın, mahiyet olarak fen ilimleri ile meşgul bilginler tarafından da tasdik edildiğini, onların “kuvâ” dedikleri şeyin meleklerden başka bir şey olmadığını da belirtir. Hatta Antik Yunan'da, yanlış olarak mevcudatın her nev'ine izâfe edilen tanrılar da, muhtemelen mahlûkatın çeşitli türlerinin sevk ve idaresi ile sorumlu meleklerdir.⁹⁷ Melekler “*يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ*”⁹⁸ âyetinde belirtildiği gibi tesbîh ederler.

Tantavî, mevcûdatın âyette bahsedilen tesbîhinin kâl diliyle değil hâl diliyle olduğunu belirtir. Özellikle ehl-i riyâzet ve ehl-i zikir, rûzgârın esmesinden, kapının gıcırdamasından ta denizin dalgalanmasına kadar birçok şeyin adeta zikrettiğini kalpleriyle ve vicdanlarıyla duyabilmektedir. Bu, delile muhtaç olmayan hissi ve zevki bir haldir. Gece ve gündüzün dönmesi, arzdaki neşe ve hareket, semadan gönderilen ışık, mahlûkatın çıkardığı türlü türlü sesler, renkler, nakışlar, kokular vs. tümü hâl diliyle yapılan tesbîhtir. Bütün mahlûkat mükemmel nizamıyla, Allah'ın bütün noksanlardan münezze ve abes iş yapmaktan berî olduğunu ilan etmektedir.⁹⁹ Hâl dili ile yapılan bu tesbîhât imanda ve ma'rifetullahta terakkî ettikçe daha iyi hissedilecektir.

⁹⁴ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 167.

⁹⁵ İzahın tamamı için bkz. Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 167.

⁹⁶ Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. I, s. 227.

⁹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. I, s. 227-228.

⁹⁸ Zümer, 39/75; Mümin, 40/7; Şûra, 42/5.

⁹⁹ Ayrıntılı açıklama için bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. IX, s. 54-65.

Elmalılı mevcudatın tesbîhiyle ilgili çok kısa bir ifadeyle, "...çokları bu tesbîhin hareketlerle gerçekleştiğine veya hem davranışı hem sözü kapsadığına inanmışlardır. Fakat bazı müfessirler bunun gerçek anlamı üzere sözle tesbîh demek olduğunda ısrar etmiştir..."¹⁰⁰ der. Merâğî'nin de tefsirinde bu âyetle ilgili bilimsel bir açıklama yapmadığı görülmektedir.¹⁰¹

Görüldüğü gibi Reşit Rıza bütün mevcudatı dolduran ve nurânî oldukları için göremediğimiz meleklerin tesbîhatına dikkat çekerken, Tantavî varlık âleminin bütün unsurlarının hâl diliyle tesbîh ettiğini; yani Dünya'nın dönmesi, Güneş'in ışık vermesi, çiçeklerin koku saçması vb. her şey mahlûkatın tesbîhatı cümlesinden olduğunu belirtmiştir. Çantay ise bu âyet sadedinde M. Ali Aynî Bey'in fikrine iştirâk ederek, onun makrokozmoz (galaksiler, gezegenler, uydular) ve mikrokozmozdaki (zerreler, atomlar, elektronlar) hareket ve dönüşleri nazara veren ve cemâdatın bile bir nevi hayattar ve canlı olduğunu ispatlayan yazısını iktibas ederek meâline almıştır. Bu meyanda Elmalılı, hem Reşit Rıza, hem Tantavî hem de Çantay'ın vurguladığı noktaları iki üç satırda özetlemiştir. Bu açıklamalardan bilimsel tefsire en uygun olanının, Çantay'ın M. Ali Aynî'den yaptığı iktibasla bütünleştirdiği açıklaması olduğu görülmektedir.

İsrâ 17/84.

Çantay, çevirisini: "De ki: 'Her biri kendi aslı tabiatına göre hareket eder. O halde kimin daha doğru yolda bulunduğunu Rabbin daha iyi bilicidir'"¹⁰² şeklinde yaptığı "فَلْ كُنْ بِعَمَلِ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا" âyetiyle ilgili Sebülürreşad mecmuasının Mayıs 1948 tarihli, I. Cilt ve 2 numaralı nüshasında neşredilen kendi makalesini aynen nakleder.¹⁰³ İlgili âyet ve hadîslerle desteklediği görüşünü özetle; insandaki aslın, mahiyetin ve kökün değişmeyeceği ancak suretin yani ahlâkın değişebileceği şeklinde ortaya koyan Çantay şunları ekler:

Mesela insan zekâsı, dağın en vahşi hayvanını oynatıyor, köpeğe memleketin emniyet işlerinden vazife ayırıyor, güvercini hevâî posta tatarlığında ve casuslukta kullanıyor. Yaban çiçeklerinden en nefis tipler çıkarıyor, meyvelerin şekline, rengine, tadına şaşılacak yeni kıymetler, güzellikler veriyor, diğer mahsuller üzerinde de öylece değişiklikler yapıyor... bir anda dünyayı baştanbaşa tufana boğacak olan o müthiş ve çılgın selleri kanallara, mecralara sokuyor, onları adeta akıllandırıyor. Suyu, buharı, ateşi cemiyetlere, sanatlara en faydalı ve verimli hizmetçi yapıyoruz. Havada serseri dolaşan sesleri topluyor, dünyanın bir ucundan öbür ucuna naklediyor, en uzak mesafelerden insanları konuşturuyor, hatta birbirine gösteriyor, demire, çeliğe kanat verip uçuruyor... Hâlbuki bütün bu dediklerimizin mahiyetleri, tabiatları, türlerinin aslî suretleri,

¹⁰⁰ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 137.

¹⁰¹ Bkz. el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XV, s. 51.

¹⁰² Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 175.

¹⁰³ Bkz. Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 176-178.

*kısaca asıl mayaları yerindedir, değiştirilemiyor, değiştirilmesine de imkân yoktur. İşte tabiat üzerinde bu kadar açık bir hâkimiyeti kullanan insanoğludur, insan aklıdır, insan zekâsıdır. O halde terbiyenin bin bir çeşidini kabule, yaratılışı bakımından bütün varlıklardan ziyade hazır olan o akıllı insanoğlu, gerek kendisinin, gerek türünün bütün ahlâkî "vasıf"larını değiştirmeye, ıslah etmeye neden güç yetiremesin?*¹⁰⁴

Reşit Rıza, Âl-i İmran Sûresi 178. âyetin¹⁰⁵ tefsiri münasebetiyle, üstteki âyette geçen "şâkile" kavramına değinir: İmkân dairesinde, insanların istedikleri şeyi seçebilmeleri Allah'ın koyduğu kanunlardan (sünnetullâh) biridir. Muhakkak ki hayırlı ameller ve güzel ahlâk ile geçerse, insana verilen mühlet ve uzun ömür kendisi için hayır olacaktır. Kâfirler ise, seçtikleri cehalet ve küfür yolunda ömürleri ne kadar uzarsa, kötü amelleri, günahları, kendi nefislerine ve mahlûkata verdikleri zararları o kadar ziyadeleşecektir. Onlar, içinde buldukları butlan ve küfür muktezasınca, hak ehli olan müminlere karşı mukâvemet gösterirler. Kısacası her insan şâkile'sine (yol, cibilliyet, tabiat, karakter, mizaç) göre amel eder. Kişinin şâkilesi, onun hayırlı ameline veya günahına kuvvet verecektir.¹⁰⁶

Tantavî, Elmalılı ve Merâğî'nin bu âyetle ilgili bilimsel bir açıklama yapmadığı görülmektedir.¹⁰⁷ Elmalılı'nın konuyla ilgili, "şâkile"nin, *tabiat, adalet, din, huy, niyet, seciye, yaratılış, benzeyen yol* gibi yakın anlamlarla açıklanmış olduğunu ancak en kapsamlısının sonuncusu olduğunu ifade eder. Yani herkes kendi hâl ve mizâcına uygun yolda hareket etmektedir. Elmalılı kısa açıklamasının sonunda "şâkile"nin, hemen ardından gelen "*Sana ruhtan sorarlar...*"¹⁰⁸ âyetine binâen ruhla ilgili bir şey olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁰⁹

Reşit Rıza, tabiat, huy, karakter gibi anlamlara gelen "şâkile"nin, insanın yapacağı hayır veya şer amele kuvvet verecek bir unsur olduğu vurgusunu öne çıkarırken âyetle ilgili en doyurucu açıklamayı yapan Çantay, insanın fitrî ve aslî mahiyetinin sabit olduğunu ancak sûretinin yani ahlâkının değişebileceğini ve güzel yönde değiştirilmesi gerektiğini fahmetmiştir. Nitekim insan bir hayvan olan köpeği terbiye edebiliyorsa, cansız olan azgın suyu baraj setleriyle bir nevi terbiye altına alabiliyorsa kendi ahlâkını da pek tabii düzeltebilecektir.

¹⁰⁴ Bkz. Metnin tamamı için bkz. Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 177-178.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân, 3/178: "وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُظْمِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُظْمِي لَهُمْ لِيُرْدَادُوا إِنَّمَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ : O küfredenler kendilerine zaman (ve meydan) vermemizi nefisleri için zînhâr hayırlı sanmasın (lar). Onlara fırsat verişimiz, ancak günâh (larm) ı artırmaları içindir. Onlara hor ve hakıyr edici bir azâb vardır."

¹⁰⁶ Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. IV, s. 205.

¹⁰⁷ Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. IX, s. 90-91; Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 148-149; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XV, s. 87.

¹⁰⁸ İsrâ, 17/85.

¹⁰⁹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 148-149.

Enbiya 21/30.¹¹⁰

Çantay, “أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ” : Göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları birbirinden yarıp ayırdığımızı, her diri şeyi de sudan yarattığımızı o küfr (ve inkâr) edenler görmedi(ler) mi? Hâla inanmayacaklar mı onlar?”¹¹¹ meâlindeki âyetle ilgili Bereketzâde İsmail Hakkı Bey’in *Necâib-i Kur’âniyye*’sinden bazı kısımları sadeleştirerek kendi eserine taşımıştır.

Bereketzâde’ye göre suda iki türlü diriltme vardır. Bunlar ilk diriltme ve sürekli olan diriltmedir. Âyette yerin gökten ayrılışı bildirildikten sonra her şeyin su ile hayat bulduğunun zikredilmesi ilk diriltmeye işârettir. Sürekli diriltme ise arzın her yerinde her an doğan canlılarda müşâhede olunmaktadır. Buna da “وَتَرَىٰ وَالْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَیْجٍ”¹¹² ve benzeri âyetlerde işâret edilmiştir. Bundan anlaşılıyor ki ister ilk isterse sürekli diriltimde olsun, arzda her canlının hayatı ancak su ile mümkündür. Bereketzâde daha sonra bilimsel tefsir açısından çok önemli olan şu tespiti yapar:

*Kur’ân-ı Kerîm’in birçok yerlerinde halk ve tekvinden bahsolunur. Bunun hikmeti yaratanın kudretine, ilmine, hikmetine deliller vermek, nazarları bunlardan ibret almaya ve faydalanmaya yöneltmek, Allah’a iman etmeye, salih amellerde bulunmaya irşat eylemektir. Yoksa halk ve tekvinin geniş bir surette mahiyetini şerh etmek maksud değildir... Asrımızda tekvin ilmi bilgilerinin hilkate dair birçok hakikatleri keşfetmelerine rağmen asırlardan beri tilavet olunan tekvin âyetlerinden hiçbirinde bunlara aykırı bir şey görülmemiştir.*¹¹³

Gazi Ahmet Muhtar Paşa, âyetin “her diri şeyi de sudan yarattık” kısmıyla ilgili, yeryüzünün su sayesinde hayattar olduğunu, eğer su bulunmasaydı Dünya’nın da Ay gibi hayatsız olacağını belirterek uzun açıklamalar yapar.¹¹⁴ Ona göre sırasıyla, Fussilet Sûresi 9¹¹⁵, 12¹¹⁶, 10¹¹⁷ ve Hûd Sûresi 7.¹¹⁸ âyetler Güneş Sistemi’nin kaç devrede vücut bulduğunu açıklamaktadır. İlk iki âyette geçen, arzın ve semâvâtın ikişer günde yaratıldığı ile ilgili: “Lisân-ı Arab’da ‘yevm’, vakit, müddet, devre mânâsındır. Alelhusus Araz halk olunmazdan

¹¹⁰ Enbiya, 21/30: “أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ”

¹¹¹ Çantay, *Kur’ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 246.

¹¹² Hac, 22/5.

¹¹³ Çantay, *Kur’ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 248-249.

¹¹⁴ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru’l-Kur’ân*, s. 43-45.

¹¹⁵ Fussilet, 41/9: “فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا وَرَبَّيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ”

¹¹⁶ Fussilet, 41/12: “وَحَفِظْنَا ذَلِكَ تَقْدِيرَ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ”

¹¹⁷ Fussilet, 41/10: “وَجَعَلْنَا فِيهَا رِوَاسِيَّ مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكْنَا فِيهَا وَقَدَّرْنَا فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيَوْمِ”

¹¹⁸ Hûd, 11/7: “وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا” “وَلَمَّا قُلْتُمْ إِنَّا نَمُوتُونَ مِّنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ”

evvel bugünkü bir leyl ve nehardan ibaret şu bildiğimiz yevm yok idi. Binâenaleyh birinci âyet Arz'ın iki devrede yaratıldığını gösteriyor...” açıklamasını yapar.¹¹⁹ Ona göre birinci devre, bütün seyyarelerin bir arada ve yapışık bulunduğu kitleyi; ikinci devre ise bunların birbirinden ayrılarak var edilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Enbiyâ Sûresi 30. âyet söz konusu ikinci devreye işaret etmektedir.¹²⁰

Reşit Rıza'ya göre bu âyette, “kâfirler, semâvât ve arzın tek bir madde olduğunu ve sonra onu ayırdığımızı; yine ondan, onları koruyan gök cisimlerini, onları taşıyan arzı yarattığımızı bilmeyerek âyetlerimizi yalanladılar mı?” denmektedir. Âyetin ortaya koyduğu bu hakikati ne o zamanki Araplar ne de dünyada yaşayan diğer milletler bilmemekteydi. Söz konusu cisimlerin ayrılarak yaratıldığı maddenin ne olduğu “ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا”¹²¹ âyetinde beyan edilmiştir.¹²²

Tantavî, *el-Cevâhir*'de Kur'ân'ın yüzlerce sene evvel Güneş'in yıldızların ve âlemlerde olan her şeyin birleşik olduğunu, Allah'ın bunları sonradan ayırdığını bize haber vererek açıklamakta olduğunu söyler. Ona göre ifrat derecede zeki birçok müfessir, bu konuyla ilgili karışık teviller yapmışlardır. Nitekim bu müfessirlere göre, kâfirler Kur'ân nazil olurken yerle göğün birbirinden ayrıldığına dair bilgi sahibi değildiler. Dolayısıyla bu âyet onlara bunu haber vermekte ve kendisi bizzat kendine delil olmaktadır.¹²³

Tantavî kendi fikrini şöyle açıklar: Şüphesiz ki bu âyet bir mucizedir. Zira insanlar âlemin söz konusu mahiyetini ancak bu asırda öğrenebilmişlerdir. Âyette, “gökle yerin bitişik olduğunu kâfirler görmediler mi?” diye sorulmaktadır. Oysaki Kur'ân'ın nüzûlü sırasında, bu konuyla ilgili kâfirlerin herhangi bir bilgisi yoktu. Günümüzde ise birçok ilim ve fennin Batı eliyle ortaya çıkarıldığını görmekteyiz. Demek ki âyet mazi lafzıyla müstakbele seslenip adeta “küfür içinde olanlar görecekler ki...” demektedir ve istikbale matuf bir ihbar yapmaktadır. Dünya'nın Güneş'ten bir parça oluşu, bilimsel gelişmeler neticesinde artık Doğu'nun ve Batı'nın bütün okullarında ilmî bir hakikat olarak kabul edilmektedir. Kur'ân'ın bu mucizevî ihbarı, insanların bu dünya hayatında işitebilecekleri en acayip mucizelerdendir.¹²⁴

Elmalılı yeryüzü ile gökyüzünün önce birleşik iken daha sonra ayrılması ilgili şunları söyler:

¹¹⁹ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'ân*, s. 40-41.

¹²⁰ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'ân*, s. 41.

¹²¹ Fussilet, 41/11.

¹²² Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. I, s. 176.

¹²³ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. X, s. 199.

¹²⁴ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. X, s. 199.

İbn Ömer, İbn Abbas'tan gelen bir rivâyette, "Gök bitişikti, yağmur yağmıyordu; yer bitişikti, ot bitmiyordu. Sonra Allah göğü ayırdı, yağmur yağdırdı, yeri ayırdı ve ot bitirdi" denilmiştir... İbn Cübeyr kanalıyla ulaşan bir rivâyette ise, "gökler ve yer bitişikti, Allah aralarını ayırdı" denmiştir. Bu anlam ilk madde teorisiyle örtüştüğü gibi, Dünya'nın Güneş'ten ayrıldığını savunan son teoriye de değinir...¹²⁵

Elmalılı'nın, âyette geçen "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ" ifadesi ile ilgili tespiti de şöyledir:

...Kimileri burada sudan kastedilenin, nutfe olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu şekilde, hayvanların bir kısmının canlı kavramının dışında değerlendirilmesi icap edecektir. Hâlbuki su, bilinen yani asıl anlamıyla düşünülürse "külle şey'in hayy" kavramı hayvanlarla birlikte bitkileri de kapsayacaktır. Gerçekten gerek hayvanın gerekse bitkinin yaşaması için suya olan ihtiyacı bilinmektedir. Son zamanlarda suyun en önemli unsurunu teşkil eden hidrojenin bütün elemanlarının esası gibi algılanmaya başlanması, Kur'ân'ın bu hatırlatmasının daha kapsamlı bir hakikate işaret ettiğini göstermektedir. Gerçi Organik Kimya'da karbon temel bir element olarak algılanmaktadır. Hayatın hava ile de ilişkisi vardır. Fakat bunlardan söz etmek, bahsedilen su ifadesiyle çelişmediği gibi, bunlar herkes için su kadar açık ve görülür olmadığından, burada en açık delil olarak su ileri sürülmüştür...¹²⁶

Merâğî, tefsirinde âyetle ilgili şu açıklamayı yapar:

Felek/Astronomi bilginleri yeni yeni aynı şeyi söylemektedirler. Çünkü Güneş'in milyonlarca seneden beri kendi çevresinde dönen kürevî bir ateş kütlesi olduğunu belirlemişlerdir. Dönüşü esnasında dünyamız ve Güneş sisteminde bulunan diğer gezegenler ondan koparak uzaklaşmıştır. Dünyamız halen hem kendi etrafında hem de çekim kuvveti neticesi Güneş'in etrafında dönmeye devam etmektedir.¹²⁷

Merâğî daha sonra, Mısır Krallık Rasathane Sorumlusu Üstad (Prof.) Abdülhamit Semâhe'nin, gök cisimlerinin oluşumundan, Güneş Sistemi'ndeki gezegenlerden ve bunların hareketlerinden bahseden izâhını naklederek¹²⁸ şöyle bir sonuca gider:

Şüphesiz ki, Araplar ve diğer milletlerin bilmediği, henüz miladî on yedinci yüzyıldan bu yana bilinen ve asrımızdaki çalışmalarla gelişen bu teori;

¹²⁵ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 267.

¹²⁶ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 267.

¹²⁷ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XVII, s. 24.

¹²⁸ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XVII, s. 24-25.

*Muhammed (s.a.v.)'in doğruluğuna ve Kur'an'ın ona Rabbi tarafından âlemlere rahmet, beşeriyete hidâyet olarak gönderildiğine en büyük delildir.*¹²⁹

Merâğî, âyetin “وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ” kısmıyla ilgili de şunları kaydeder:

Bunun anlamı, başka bir âyette de “وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ”¹³⁰ buyrulduğu gibi, “bütün hayvanları (canlı organizma) sudan yarattık” demektir. Aynı şekilde bütün bitkiler de sudan hayat alır ve onunla büyür. Katâde bunun anlamının: “Büyüyerek gelişen her şeyi sudan yarattık” olduğunu söylemiştir yani ifade hem hayvanlar hem de bitkilere şamildir. Asrımızda bazı bilginler, bütün hayatlıların ilk başta denizde yaratıldığını; bütün kuşların, sürüngenlerin ve kara hayvanlarının aslının denizden olduğunu söylemektedir.¹³¹

Üstte görüşlerini kaydettiğimiz bütün müfessirlerin, Güneş Sistemi'nin oluşmasıyla ilgili yaklaşık aynı şeyleri söyledikleri görülmektedir. Bu durum, zamanın genel kabulünden ve coğrafya/kozmoğrafya ilmine ait verilerden hepsinin haberdar olduğunun göstergesidir. Çantay'ın Bereketzâde'den yaptığı nakle binâen, onun görüşlerini benimsediği anlaşılmaktadır. Yani Kur'an fennî izâhlar yapmak için nâzil olan bir kitap değildir. Bununla beraber bilimin yaptığı tekvîni izâhların da onunla çatışmadığı görülmektedir, işte bu Kur'an'ın mucize oluşunun bir veçhidir. Elmalılı'nın söz konusu coğrafi verileri İbn Abbas, İbn Ömer ve İbn Cübeyr'den nakledilen haberlerle telif etmeyi tercih etmesi de dikkat çekicidir.

Ankebut 29/20.

Âyette, “قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın da (Allah'ın) hilkate nasıl başladığını görün. Allah yeni bir hayatını da tekrar yaratacaktır. Çünkü Allah her şeye hakkıyla kâdirdir” buyrulmaktadır.¹³² Çantay bu âyete dayanarak: “Yerde yapılan hafriyatın (kazıların) yaratılışa ait nice sırları ve tarihî hakikatleri meydana çıkarmakta olduğu mâlumdur. Bu âyette buna da teşvik vardır”¹³³ cümleleriyle Arkeoloji bilimine atf yapmaktadır.

Çantay'ın âyetle Arkeoloji bilimi arasında kurduğu bu ilişkiyi orijinal bir yaklaşım sayabiliriz. Gördüğümüz kadarıyla Tantavî bu konuda bilimsel bir izâh

¹²⁹ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XVII, s. 25.

¹³⁰ Nûr, 24/45.

¹³¹ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XVII, s. 26.

¹³² Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 397.

¹³³ Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. II, s. 397.

yapmamıştır.¹³⁴ Elmalılı'nın ve Merâğî'nin de bu âyetle ilgili bilimsel tefsire temas eden bir açıklama yapmadığı görülmektedir.¹³⁵

Nâziat 79/30.

Çantay, "Bundan sonra da yeri (ikâmete salih bir halde) yayıp döşedi"¹³⁶ meâlindeki "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا" âyetiyle ilgili Sebilürreşad mecmuasının Haziran 1948 tarihli, I. Cilt ve 5 numaralı nüshasında neşredilen kendi makalesini aynen naklede:

Bu âyet-i kerimedeki "دحى" lafz-ı şerifine birçok müfessirler Allah yeri (ikamete uygun bir halde) döşeyip düzledi" mânasını vermişlerdir. Hatta Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi merhumun Diyanet İşleri Reisliği adına yazdığı kıymetli tefsirin o âyete ait kısmında da bu mânaya ittiba edilmiştir. Gerçi arzı döşeyip düzlemek, ikâmete yarar bir hale getirmek onun yuvarlaklığına mani değildir. Çünkü arz koskoca bir âlemdir, ikâmete elverişli bir durumdadır. Bundan dolayı o vüs'at ve azametiyile onun yuvarlaklığı ilk bakışta zahir olamaz. Nitekim başta Beydâvî olduğu halde bazı müfessirler de buna ve arzın bu yuvarlaklığına işaret etmişlerdir. Fakat "دحى" kelimesinde öyle bir temel mâna vardır ki bunun mülâhazası bugünkü fennin "Arz tam bir küre değil, bir kat'-ı nâkis (elips) şeklindedir" nazariyesini de tamamen desteklemektedir. "Dahy" ve "dahv" de hakikaten yayıp döşemek mânası da vardır. Ancak ben bu mânanın asli değil lazîmî olduğuna inanıyorum. Çünkü Arap lügatlarında görüyoruz ki o kelimenin, mekân ismi olan "medhâ" deve kuşunun yumurtladığı yer demektir. Bundan mekânlık alametini alınca aslı olan "dahv", "dahy" kalır ki onun mânasının da "deve kuşu yumurtası" olacağı tabiidir. Nitekim bazı Arap memleketlerinde deve kuşu yumurtasına "dahv" adı verilmektedir. Ahterî sahibi Mustafa b. Şemseddin o eserinin 380. Sayfasında şöyle der: "Dahy, bir nesneyi yayıp döşemektir. Cenab-ı Hak'ın وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا kavli de bundandır ki döşeyip yaydı demektir. Deve kuşunun yumurtladığı yer de medhâ'n-neâme'dir." Bu lügat 'dal' harfindе olduğu halde o koca Türk lügatçısının orada 'mim' harfini ilgilendiren 'medhâ'dan, hem o âyeti zikrettikten sonra bahsetmesi kelimenin o asıldan gelmiş olduğunun en açık bir delilidir. Gerçi Okyanus gibi Sıhah-ı Cevherî gibi muteber lügatlarda 'medhâ' yine aynı mânada olmak üzere, zikredilmiştir. Fakat onlardan hiçbiri bizim o Türk alimi kadar vüzuah ile işarete cesaret edememiştir. Demek H. 968'de ölen Türkiye'li ve Afyon Karahisar'lı Mustafa b. Şemseddin dünyanın bir deve kuşu yumurtası gibi, yani 'mücesssem kat'-ı nâkis' şeklinde yuvarlak olduğuna adeta inanmış, bugün yaşayan bu nazariyeyi bundan üç asır evvel ifşâ etmiştir. Bu mânaya göre âyet-i kerimenin meâli şöyle oluyor: (Cenab-ı Hak) bundan (yani göklerin kuruluşundan ve

¹³⁴ Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. XIV, s. 90-135.

¹³⁵ Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 567-568; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XX, s. 127.

¹³⁶ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. III, s. 385.

tanziminden) sonra da yeri bir deve kuşu yumurtası haline (yani mücessem kat'-ı nâkıs) şekline getirdi". İşte benim bu âyetten anladığım mâna!¹³⁷

Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Enbiyâ Sûresi'nin, sırasıyla 29, 30, 32 ve 31. âyetlerinin yeryüzünün terbiyesinin dört tekemmül dönemini belirttiğini ifade eder.¹³⁸ Reşit Rıza, Bakara Sûresi 29. âyet¹³⁹ tefsirinde söz konusu âyete de değinir. Ona göre "الدَّحْوُ" çocukların yassı ve yuvarlak taş, ceviz ve benzeri şeyleri atarak oynamasıdır. Bu oyuna "لَعِبَ الْأَكْرَةَ" de derler. Bu ifade en azından, dünyanın küre olduğuna veya küre gibi döndüğüne işarettir.¹⁴⁰ Elmalılı'nın ve Merâğî'nin, tefsirinde bu âyetle ilgili bilimsel bir açıklama yapmadığı görülmektedir.¹⁴¹ Tantavî ise "وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا" âyetini, "Allah onda yaşayacak olan sâkinler için, Arzı yaydı ve uzattı" şeklinde tefsir eder. Nitekim ilk yaratıldığında bu özelliklere sahip olmayan Arz, daha sonra yayılıp döşenerek üzerinde yaşanacak kıvama getirilmiştir. Söz konusu yayıp döşemeden kasıt onda suların, meraların yaratılması ve onu sabit tutacak dağların adeta direkler kılınmasıdır.¹⁴² Konu bütünlüğü içinde bir değerlendirme yapan Tantavî, coğrafi bilgiler ışığında yeryüzünün geçirdiği yedi evreden bahsederek Nâziât Sûresi 30 ve 31. âyetlerin¹⁴³ söz konusu üçüncü ve dördüncü devirlerle ilgili olduğunu belirtir. Nitekim ikinci devirde yeryüzünün henüz yaşama uygun hale gelmediği ve orada bitki bulunmadığı bilinmektedir.¹⁴⁴

Tantavî, sûrenin ilgili âyetlerinde¹⁴⁵ yer alan sıralamanın "ilm-u tabakâti'l-arz" (Jeoloji) uygun olduğunu, bu durumun Kur'an'ın i'câzı cümlesinden olduğunu ancak maalesef Müslümanların kendi Kitap'larında yer alan bu ilmî mucizeyi zamanında keşfedemeyip acze düştüklerini, oysaki bu gibi konularda araştırmalar yapmaları gerektiğini belirtir. Tantavî, İmam Şâfi'nin

¹³⁷ Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. III, s. 386-387.

¹³⁸ Gazi Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'an*, s. 46.

¹³⁹ Bakara, 2/29: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ : شَيْءٌ عَلَيْهِ : Yerde ne varsa hepsini sizin (fâideniz) için yaratan, sonra (irâdesi) göğe yönelip de onları yedi gök halinde tesviye (ve tanzim) eden (sapasağlam yapan) O'dur ve O her şeyi hakkıyla bilendir."

¹⁴⁰ Reşit Rıza, *el-Menâr*, c. I, s. 207-208.

¹⁴¹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII, 247; el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XXX, s. 31-32.

¹⁴² Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. XXV, s. 39.

¹⁴³ Nâziât, 79/30-31: "Bundan sonra da yeri (ikâmete sâlih bir halde) yayıp döşedi. Ondan suyunu, otağını çıkardı."

¹⁴⁴ Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. XXV, s. 42-43.

¹⁴⁵ Nâziât, 70/27-33: "Sizi (tekrar) yaratmak mı (sizce) daha güç, yoksa göğü (yaratmak) mı ki onu (Allah) bina etmiştir. Onun boyunu O yükseltti. Derken ona bir nizâm verdi. Onun gecesini kararttı, gündüzünü (aydınlığa) çıkardı. Bundan sonra da yeri (ikâmete sâlih bir halde) yayıp döşedi. Ondan suyunu, otağını çıkardı. Dağları (nı sapasağlam) dikti. (Allah bunları) size ve davarlarınıza birer fâide olmak üzere (yapmıştır)."

Mâide Sûresi 6. âyetteki¹⁴⁶ tertibe göre azaların yıkanmasındaki sıralamayı abdestin farzlarından saymasını hatırlatarak Nâziât Sûresi'nin söz konusu âyetlerinde yer alan tertibin de ilmî jeolojik verilere uygun olduğunu belirtir ve bu sıralamaların da hikmet dolu olduğuna dikkat çeker.¹⁴⁷

Kanaatimizce Çantay'ın yaptığı izâh üstte naklettiğimiz izâhların en orijinali ve doyurucusudur. Reşit Rıza da benzer bir şekilde “الدَّخْوُ” kelimesiyle, çocukların yassı taş veya ceviz gibi şeylerle oynadığı oyun arasında bağlantı kurmuş ancak bunun, dünyanın küresel olduğuna veya döndüğüne delâlet edebileceğini belirtmekle yetinmiştir. Oysaki Çantay, köken itibarıyla deve kuşu yumurtası ile de alâkalı olan kelimedenden hareketle bu âyetin Dünya'nın “mücessem kat'ı-nâkıs” yani geoid şeklinde oluşuna delâlet ettiği dikkat çekmiştir.

Fîl Sûresi 105/4.

Çantay, Sûrede Ebâbil kuşlarının Ebrehe ve ordusunu taş yağmuruna tutmalarını anlatan “تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ” Ki bunlar onlara pişkin tuğladan (yapılmış) taş(lar) atıyor(lar)dı¹⁴⁸ âyetiyle ilgili dipnotta Fahreddin er-Râzî'nin tefsirine atıf yaparak¹⁴⁹. “İkrime'nin İbn Abbas'tan rivâyetine göre kuşların attığı her taş düşmanların cildini zehirliyor, onlar çiçek hastalığına uğruyorlardı (Râzî)” notunu kaydeden Çantay, “bu rivâyet zayıftır”¹⁵⁰ eklemesini de yapmayı ihmal etmez.

Sûreye adını vermiş olan fillerle ilgili “hocamız” dediği merhum Mübârek Ali Paşa'nın kitabından bir özet sunan Tantavî¹⁵¹, ebâbil kuşlarının Ebrehe Ordusu üzerine taşlaşmış çamur parçaları attıklarını böylece onların helâk edildiğini belirtir ve klasik tefsirlerden farklı bilimsel bir yorum yapmaz.¹⁵² Elmalılı ise, Ebrehe Ordusu'nu imha eden unsurun ebâbil kuşlarının attığı taşlar olduğunun âyette açık ve net yer aldığını belirterek konuyla ilgili bilimsellik adına zorlamalı tevellere girişilmesini şu sözlerle tenkit eder:

...Bu arada bir çiçek ve kızıl kızamık hastalığından da söz edilip bununla bir taraftan olayın güya tabiileştirilerek olağanüstü olma önemini normalleştireceği, diğer taraftan da mikroplara temas etmekle daha fazla

¹⁴⁶ Mâide, 5/6: “يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...”

¹⁴⁷ Bkz. Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. XXV, s. 43-44.

¹⁴⁸ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. III, s. 447.

¹⁴⁹ Bkz. er-Râzî, İmam Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998, c. XXXII, s. 292.

¹⁵⁰ Çantay, *Kur'ân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim*, c. III, s. 449.

¹⁵¹ Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. XXV, s. 295-296.

¹⁵² Tantavî Cevherî, *el-Cevâhir*, c. XXV, s. 294-295.

*inceleştirilmiş olacağı zannıyla âyet açık (zahirî) olan anlamından çıkarılarak kuşların ve taşların mânası buraya doğru eğilmek istenildiği için...*¹⁵³

Elmalılı, Arabistan'da kızamık ve çiçek hastalığının ilk o yıl görüldüğüne dair Yakup b. Utbe'den gelen ve hem İbn İshak hem de İbn Cerîr'in naklettiği ancak ucu meçhule dayanan bir haberin; ayrıca taşların isâbet ettiği kimselerde çiçek hastalığı oluştuğuna dair Husayn'ın İkrime'den naklettiği diğer bir haberin olduğunu; ancak bunların doğru kabul edilmesi halinde, ordunun imhâsi hadisesinin bizzat kendisinin çiçek hastalığıyla olmayıp, bunun helâk edilme hadisesinin diğer bir neticesi olabileceğini belirtir.¹⁵⁴

Bu arada Avusturyalı Tarihçi Hammer'in bile bir ihtimalden ileri götürmediği çiçek hastalığı meselesini Muhammed Abduh'un fâhiş bir gizleme ve karıştırma ile tevatürmüş gibi ileri sürdüğünü söyleyen Elmalılı,¹⁵⁵ onu uzun bir analizle ve şiddetle eleştirir.¹⁵⁶ Dolayısıyla en güvenilir rivâyetlerin tamamının, kuşların gönderildiği ve taşların atıldığı yönünde olması, bu konuda onlara kanaat edilmesini ve zorlamalı tevillerden kaçınmayı gerekli kılmaktadır.¹⁵⁷

Mustafa el-Merâğî'nin, Abduh'un etkisinde kaldığı anlaşılan açıklaması şöyledir:

“Söz konusu kuşlar, bazı hastalıkların mikroplarını taşıyan karasinek veya sivrisinek cinsi olabilir. Bahsedilen kuşlar, kuvvetli rüzgârların taşıdığı kurumuş balçıktan zehirli küçük taşları pençeleriyle havada yakalamış kuşlar da olabilir. Bunlar bir cisme ulaştığı zaman onun gözeneklerinden girerek apse oluşturur ve cismi ifsat ederek etlerinin dökülmesine sebep olurdu.

*Şüphesiz ki sinekler pek çok hastalığın mikrobunu taşımaktadır. Mikrop taşıyan bir sineğin insanın üzerine konması, taşıdığı hastalığı o insana bulaştırması için kâfidir. Hastalık bulaşan kişinin de o hastalığı bir grubun tamamına bulaştırması mümkündür. Buna bağlı olarak Allah'ın, eğer isterse, bir orduyu bir tek sinekle helâk etmesi akıldan uzak değildir. Aksine bu durum Allah'ın kudretine ve azametine, ordunun büyük kuşlarla ve garip işlerle helâk edilmesinden daha kuvvetli delâlet edecek mahiyettedir...”*¹⁵⁸

¹⁵³ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. IX, s. 136.

¹⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. IX, s. 142-143.

¹⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. IX, s. 144.

¹⁵⁶ Ayrıntı için bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. IX, s. 144-159.

¹⁵⁷ Bkz. Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. IX, s. 148.

¹⁵⁸ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, c. XXX, s. 243.

Netice itibariyle Merâğî, Abduh'tan etkilenmiş olduğu halde Elmalılı onların iddiasının tam tersini savunmuştur. Çantay da isim zikretmeden söz konusu zorlamalı açıklamaların yetersiz olduğuna kısaca değinmiş ve bu tür rivâyetlerin zayıf olduğunu belirtmiştir. Çantay'ın kısaca belirttiği bu yaklaşımında da Elmalılı'nın büyük etkisi olduğu kendini hissettirmektedir.

Aslında Abduh ve Merâğî'nin izâhlarında, söz konusu helâk hadisesinin bir nevi zorlamalı bilimsel yaklaşımla tabii sebep-sonuç ilişkisine indirildiği görülmektedir. Oysaki Ebrehe'nin Ordusu sineklerin bulaştırdığı mikroplarla hezîmete uğramış olsa bile, bu durum, hadisenin bir mucize olduğu sonucunu değiştirmeyecektir. Nitekim "Beytullah/Allah'ın evi" olan Kâbe'ye saldıran bu ordunun bir tesadüf sonucu ve Allah'ın tasarrufu haricinde helâk edildiğini düşünmek mümkün değildir. Mademki vukû bulan bu hadise sonuç itibariyle bir mucizedir, o halde kudreti sonsuz olan Allah, neden bir mucize eseri olarak ebâbil kuşlarını göndermiş olmasın?

Sonuç

On dört asır önce başlayan ve hâlâ devam eden tefsir yazım faaliyetleri, asıl itibariyle Kur'ân'ın mesajından her asırda yaşayan insanların kendi anlayışlarına ve gelişim seviyelerine göre hissedar olduklarının göstergesidir. Aynı şeyin Kur'ân'ın i'câz vecihlerini fehmetme açısından geçerli olduğu da söylenebilir. Bununla birlikte Kur'ân'a fizik, kimya, biyoloji, tıp ve astronomi gibi fen bilimlerinin güncel verileriyle dolu, salt bir fen/bilim kitabıymış gibi yaklaşmak doğru değildir. Öte yandan Kur'ân Allah'ın kelâmı olduğuna göre yine Allah'ın kudretiyle ortaya çıkan tabiat kanunlarıyla ve bunları izâhtan ibâret olan bilimlerle çatışma halinde olması elbette düşünülemez. Bu bağlamda Kur'ân'ın fen bilimlerine dâir bir kitap değil irşad ve hidâyet kaynağı olduğu unutulmamalıdır. Bilimsel tefsiri eleştirenlerin tepkisinin de, bir bakıma bu konuda yapılan aşırılıklara karşı geliştiği anlaşılmaktadır. Nitekim her bilimsel gelişmeyi Kur'ân'da arayıp çeşitli zorlamalı tevillerle bulmaya çalışmanın doğru olduğunu savunmanın mümkün olmadığı görülmektedir.

Son tahlilde aşırılıktan uzak olmak ve zorlamalı yorumlara girmemek şartıyla, bilimsel gelişmeler ışığında Kur'ân'ın her zaman tazeliğini koruyan âyetlerinden yeni istihraçlar yapılmasının yanlış olmadığı anlaşılmaktadır. Hatta bazı bilimsel izâhlar, Kur'ân için zaman zaman dillendirilen, "on dört asır önceden kalma çöl kanunu" şeklindeki inkâr temelli, mütekebbir ve alaycı tavırlara karşı; Kur'ân'ın i'câzı açısından ilzam edici cevaplar içeren bir meydan okuma görevini de icrâ edebilir. Kanaatimizce bu paraleldeki her türlü dengeli, mantıklı ve samîmi çalışma önemli ve saygıdeğerdur. Nitekim Kur'ân'ın mu'ciz, muhataplarının ise âciz olduğunu ilan eden birçok âyet bulunmaktadır ve bunların hükmü şüphesiz ki kıyamete kadar geçerlidir.

Özellikle 20. Yüzyılın, Müslüman entelektüellerinin bilimsel tefsir yöntemine şu veya bu şekilde meylettği bir zaman dilimi olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri de Hasan Basri Çantay'dır. Açıklamalı meâlinin dipnotlarında yer verdiği bilimsel izâhların çoğu 11. Hûd Sûresi ile 29. Ankebut Sûresi arasında yoğunlaşan Çantay, söz konusu izâhlardan bazılarını daha önce Sebîlürreşad Dergisi'nde neşrettiği kendi makalelerinden iktibas etmiştir. Savaş teknolojisi, Hz. Nûh'un gemisi, bitki üremesi, baldaki şifa, kâinatın tesbîhâtı, insan karakteri, Güneş Sistemi ve gök cisimlerinin oluşumu, Arkeoloji ilmi, Dünya'nın geoid şeklinde oluşu ve Ebrehe Ordusu'nun helâki konularına temas eden Çantay; yaptığı açıklamaların bazılarında farklı müelliflerin eserlerinden nakiller yapmış, bazen de meâlin dipnotlarında uzun uzadıya iktibaslar yapmaktan kaçınarak, ilgili esere havâle etmiş ve tetkikini ilim meraklılarına bırakmıştır.

Bu çerçevede Çantay'ın, doğrudan ve en çok etkilendiği müfessirin Elmalılı Hamdi olduğu, en çok onun tefsirinden istifâde ettiği söylenebilir. Bir bakıma Çantay'ın meâli, *Hak Dîni Kur'ân Dili*'ni özetler mahiyettedir. Bu durum Çantay'ın meâlinin aynı zamanda Elmalılı çizgisini takiben geleneksel Ehl-i Sünnet düşüncesini savunduğu ve özetlediği anlamına da gelmektedir. Fîl Sûresi tefsirinde olduğu gibi, bazı meselelerde Elmalılı'nın Mısır Ekolü diyebileceğimiz M. Abduh/Reşit Rıza yaklaşımına karşı bir fikir cephesi oluşturduğu; Çantay'ın Elmalılı'dan, yine Mısırlı müfessir Merâğî'nin M. Abduh/Reşit Rıza ekolünden etkilendiği söylenebilir. Bitki üremesi gibi bazı meselelerde ise Elmalılı, M. Abduh/Reşit Rıza ekolünden istifâde etmiş izlenimi vermektedir. Çantay'ın da bu geleneğin yanı sıra İskenderânî ve Tantavî Cevherî'nin görüşlerinden direkt olarak ya da Elmalılı vasıtasıyla dolaylı yoldan istifâde etmiş olması muhtemeldir. Anırlarla ilgili uzun izâhatta olduğu gibi, bazı meselelerde el-İskenderânî'den Tantavî Cevherî vasıtasıyla Merâğî'ye tevârüs eden açık bir etkinin olduğu farkedilmektedir. Hepsi beraber düşünüldüğünde bilimsel tefsire katkı açısından yirminci yüzyılda Mısırlı müfessirlerin öne çıktığı görülmektedir. Bu arada bilimsel tefsirin ifrata kaçan iki örneği olarak; ebâbillerin mikrop saçan sinekler olduğu konusunda Abduh'un, Hz. Nûh'un gemisinin buharlı gemi olduğu konusunda ise Elmalılı'nın yorumları dikkat çekmektedir.

Elmalılı'nın ilmî şahsiyetine büyük bir saygı duyduğu anlaşılan Çantay, onun Hz. Nûh'un gemisinin buharlı bir gemi olduğu kanaatine aynen iştirâk etmiştir. Muhammed Ali Aynî Bey, Bereketzâde İsmail Hakkı Bey, Karahisarlı Muhammed Şemseddin gibi zâtların eserleri de Çantay'ın bilimsel tefsir açısından yaptığı izâhlarda referans gösterdiği diğer kaynaklardır. Meâlinde, Sebîlürreşad Dergisi'nde yayınlanmış kendi yazılarından iktibaslar yapması; Çantay'ın bir Müslüman entelektüel olarak Kur'ân tefsirine temas eden pek çok meseleyi daha önce kaleme aldığını ve neşrettiğini göstermektedir. Ayrıca Çantay'ın bazı meselelerde son derece özgün yorumlar yaparak tefsir alanındaki birikimini ortaya koyduğu da gözden kaçmamaktadır. Netice itibarıyla Çantay, meâlini

kaleme alırken gerekli gördüğü âyetlerin bilimsel açıklamalarını yapmış, bunu yaparken kendi ilmî birikimiyle yetinmeyerek, ulaşıp tetkik etme imkânı bulduğu çeşitli eserlere de göndermelerde bulunmuştur. Dolayısıyla Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" adlı açıklamalı meâli bilimsel tefsir zaviyesinden tahlile tabi tutulduğunda; ortaya din ilimleriyle fen bilimlerini, yaşadığı dönemin şartlarında ve gerek duyduğu ölçüde birleştirmeyi başarmış bir Müslüman aydın portresi çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- ATEŞ**, Abdurrahman, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, 2002, Sayı: 4, s. 117-140.
- , "Keşfu'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki", *AÜİFD*, Cilt: XLIV, 2003, Sayı: I, s. 111-134.
- CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.
- ÇANTAY**, Hasan Basri (v. 1964), *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I-III, Risale Yayınları, İstanbul, 1993.
- DEMİR**, Şehmus, "Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları: 2, İstanbul, 2010, s. 401-424.
- DEMİRCİ**, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006.
- EBÛ DAVUD**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/ 889), Sünen, (I-V), nşr. Mahmûd Avvâme, Dâru'l Kible/Cidde-Müessesetü'r-Reyyân/Beyrut-el-Mektebetü'l Mekkiyye/Mekke, 1419/1998.
- EBÛ HİCR** Ahmed Ömer, *et-Tefsîru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mîzan*, Beyrut, 1991.
- ELMALILI** Muhammed Hamdi Yazır (v. 1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili* (Eserin dili sadeleştirilmiştir), I-IX, haz. Kurul, Şura Yayınları-Çelik Yayınevi, İstanbul 1993.
- EREN**, Cüneyt, "Bilimsel Tefsir Metodolojisi", *İslamî İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi-I*, (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantılar Dizisi), Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 560-571.
- GAZZÂLÎ**, Muhammed, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, çev.: Emrullah İşler, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.
- GAZİ** Ahmed Muhtar Paşa (v. 1918), *Serâiru'l-Kur'ân Fî Tekvîni ve İbdâi ve İâdeti'l-Ekvân*, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye, Evkaf Matbaası, İstanbul, h. 1336/1917.
- GEZER**, Süleyman, *Kur'ân'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu, Ankara, 2009.
- GÜLLÜCE**, Veysel, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yayınevi, Erzurum, 2007.

el-İSKENDERÂNÎ, Muhammed b. Ahmed (v. 1889), *Keşfu'l-Esrâri'n-Nuraniyye*, I-III, Matbaatu'l-Vehbiyye, Mısır, 1297/1880.

KARSLI, İbrahim Hilmi, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: XLVI, Sayı: 3, ss. 79-94.

KIRCA, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981.

-----, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, tsz.

-----, "İlmî Tefsir Ekolünün Problemleri", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın no: 55, Samsun, 1989, s. 193-198.

KOMİSYON, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, (editör: Prof. Dr. Hayrettin Karaman ve diğerleri), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.

MÂLİK B. NEBÎ, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, çev.: Ergun Göze, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

el-MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa (v. 1945), *Tefsîru'l-Merâğî*, I-XXX, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1946.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (v. 261/ 875), *Sahih*, I-III, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî, İstanbul 1992.

ÖZEMRE, Ahmed Yüksel, *Çağdaş İlmî Tefsirde Vehmin Egemenliği*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006.

ER-RÂZÎ, İmam Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî (v. 606/ 1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.

REŞİD B. ALİ RIZA, Muhammed (v. 1354/1935), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, I-XII, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır, 1990.

ÖZZORLUOĞLU, Süleyman Tefvik. *Tercüme-i Şerife: Türkçe Kur'an-ı Kerim*, Yeni Şark Kütüphanesi, (Matbaa-i Ahmed Kamil), İstanbul, 1926.

eş-ŞÂTİBÎ, Ebû İshak (v. 790/1388), *el-Muvâfakat fî Usûli's-Şeria*, Mısır, 1975.

ŞİMŞEK, Sait, "İlmî Tefsir Üzerine", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayın no: 55, Samsun, 1989, s. 199-204.

TANTAVÎ Cevherî (v. 1940), *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXV, Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1346/1928.

-----, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-XXVI, Zabt ve tashih: Muhammed Abdüsselam Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (v. 209/ 825), *el-Câmiu's-Sahih (Sünenü Tirmizî)*, I-V, Şirketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır, 1975.

YAVUZ, Ömer Faruk, “Gâzâlî ve İlmî Tefsir”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Sayı: 31, s. 39-59.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin (v. 1977), *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, I-II, Mektebetü Vehbe, Kahire, tarihsiz.

HZ. NÛH KISSASI BAĞLAMINDA AİLEVÎ İLİŞKİLER

Ramazan ŞAHAN*

Öz

Bu makalede Hz. Nûh kıssası çerçevesinde ailevî ilişkiler ele alınacaktır. Öncelikle kıssadaki ailevî ilişkilere ait tema üzerinde durulacak, konumuza temel teşkil eden “ehl” ve “zürriyet” kavramları incelenerek Hz. Nûh’un karısının ve oğlunun, onun ehlinden olup olmadığı araştırılacaktır. Bu bağlamda Hz. Nûh’un eşi ile oğlunun kişilikleri ve itikadi durumları ele alınacak, son olarak da kıssanın aktüel değeri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Nûh, ehl, zürriyet, akraba, iman, evlilik.

THE FAMILY RELATIONS IN THE CONTEXT OF NOAH PARABLE

Abstract

In this article, we will discuss family relations in the framework of the parable of Noah. First, the concepts “ahl” and “zurriyah” which are the basis of our topic will be focused and additionally whether “ahl” incorporates Noah’s wife and son will be studied. In this context, the personalities of Noah’s wife and his son as well as their belief will be presented. Lastly, the actual value of this parable will be concentrated.

Key Words: Noah, family, ancestry, relatives, faith, marriage.

GİRİŞ

Allah (c.c.) çeşitli toplumlara peygamberler göndermiştir. Bu peygamberler başta aile fertleri olmak üzere gönderildikleri kavmi tevhid inancına davet etmişlerdir. Bu peygamberlerden biri de Hz. Nûh’tur. Ancak Hz. Nûh uzun süre peygamberlik yapmasına rağmen ailesi de dâhil, kavminden çok az kişi kendisine iman etmiştir.

Hz. Nûh kıssasından alınacak pek çok ders ve ibret vardır. Ancak bu çalışmada, söz konusu kıssada anlatılan ailevî ilişkiler üzerinde durulacaktır. Öncelikle bu kıssada, aile kavramına temel teşkil eden “ehl” ve “zürriyet”

* Yrd.Doç.Dr., Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

kavramları izah edilecek, ardından bu ailenin fertlerinden olup ayetlerde bahsi geçenler anlatılacak, daha sonra da bu kıssadan günümüze yansıyan hükümler, dersler ve ibretler ele alınacaktır.

İslam'da Ehl-i Kitab'ın dışında kalan kâfir ve müşriklerle evlenmek yasaklanmışken Hz. Nûh'un iman etmeyen bir kadınla evli olması ilk dikkat çeken hususların başında gelmektedir. Kaldı ki Tahrir suresinin 10. ayetinde de değinildiği üzere bu kadın kocasına ihanet etmiştir. Öte yandan Hz. Nûh'un oğlunun iman etmemesinde annesinin rolünün olup olmadığı ve boğulan çocuğun, Hz. Nûh'un gerçek oğlu olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Hz. Nûh kıssasından hareketle bütün bu durumların incelenmesi ve bir kişinin gayri-müslim olan kendi yakınlarına karşı tavrının nasıl olması gerektiği açıklanacaktır.

I. NÛH KISSASINDA AİLE İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Kur'an'da aile ile ilgili durumları ifade eden farklı kavramlar mevcuttur. Bu durum Hz. Nûh kıssasında da görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu kıssada ailenin temellerini oluşturacak iki önemli kavram kullanılmıştır. Bunlardan biri ehl (أهل) kavramı, diğeri ise zürriyet (ذُرِّيَّة) kavramıdır.

A. Ehl (أهل)

Ehl; soy, din, sanat, ev, şehir gibi unsurların bir araya getirdiği topluluktur. Asıl itibariyle bir kişinin ehli, bir mesken ve o mesken içinde o kişiyle birlikte yaşayanlardır. Sonra bu anlam genişletilmiş ve mecazî olarak kendilerini bir soyun birleştirdiği kişiler için “adamın ehli” denilmiştir. Arapça'da ehl ve onun türevleri; genellikle evlenmek, aile kurmak ve bir yuva oluşturmak veya bir şeyle ünsiyet kurmak anlamındadır. Bu sebeple kendine bir mekân edinen her canlıya “ehil” denildiği gibi bir işe uygun ve alışık olan kişiye de “işin ehli” denilir.¹ Ehl kelimesinin çoğulu “ehlûn”,² “ehâlin” ve “ehlât” şeklindedir.³

¹ “Ehl” ve “beyt” kelimelerinden bir tamlama oluşturularak “Ehl-i Beyt /Hane halkı” kavramı oluşturulmuştur. Bu kavram mutlak anlamda kullanıldığı zaman Hz. Peygamberin ailesi kastedilir (Ahzab., 33/33). Bazı ayetlerde bu kavram başka peygamberlerin hane halkı için de kullanılmıştır. Örneğin; Hûd, 11/73. âyette ehl-i beyt denilirken Hz. İbrahim'in hanımına hitap edildiği açıktır. Kasas, 28/12. âyette ehl-i beyt tabiriyle Hz. Musa'nın âilesi (annesi ve kız kardeşi) kastedilmiştir. Yine Kasas, 28/29. âyette Hz. Musa'nın ehli (eşi, hanımı) ile birlikte yola çıktığı anlaşılmaktadır. Bu konuda bk.: el-İsfehânî, Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınevi, İstanbul 1986, s. 36. (e-h-l md.); Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Mucemu'l-Mevsua' li Elfâzi'l-Kur'an-ı Kerim ve Kirâetihî*, Riyad 2002, s. 79; Akyüz, Vecdi, *Kur'an-ı Kerim'de Siyasi Kavramlar*, Kitabevi, İstanbul 1998, s. 160; Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i Beyt”, *İİGYA (İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997, I, 450-451.

² Feth, 48/11. “Ehlûne” tabiriyle âile ve akrabalar kastedilmektedir.

³ el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luġa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdu'l-Ġafur Attâr, Beyrut 1990 IV, 1628-29; Rağıb, *Müfredât*, s. 36. (e-h-l md.).

Ehl kelimesi Kur'an'da çoluk-çocuk, akraba,⁴ kavim, aşiret⁵ ve bir işe layık olan⁶ anlamlarına gelmektedir.⁷ Ehl kavramının Kur'an'daki başlıca kullanım biçimlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Topluluk*: Ehl kelimesi topluluk anlamında olduğu zaman halk,⁸ ümmet, aile⁹ ve çevre (tarafdar)¹⁰ gibi anlamlara gelmektedir. “Medine ehli”¹¹ buna bir örnektir.

2. *Sahip*: Ehl kavramının en çok dikkat çeken anlamlarından biri de budur. Bu anlamda hangi şeyin sahibi kastedilmişse onunla birlikte kullanılmıştır. “Ehlu'l-kitap”,¹² “ehlu'z-zikir”¹³ kavramları bunun en meşhur örneklerindedir.¹⁴

3. *Ehil ve layık*: Ehl kelimesinin kök ve temel anlamlarından biri de bir kişinin bir işi yapmaya uygun ve layık bulunmasıdır.¹⁵

4. *Din ve Millet*: “Ehl-i İslam” denildiği zaman kendilerini İslam'ın birleştirdiği kişiler anlaşılır. İslam hukuku, Müslüman ile kâfir arasında pek çok konuda soy bağının kaldırılmasına¹⁶ hükmettiğinden; Allah (c.c.), Hz. Nûh'un iman etmeyip suda boğulan oğlunu onun ehlinden istisna etmiştir.¹⁷ Burada aile kastedilmiş de olabilir. Zira aynı dine inanmayan insanlar aynı aileden

⁴ Neml, 27/57.

⁵ Nisa, 4/35.

⁶ Müddessir, 74/56.

⁷ Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Mucemu'l-Mevsu'a*, s. 79.

⁸ Şehir halkı (Nisa, 4/75) şeklinde genel anlamda kullanıldığı gibi Medyen Halkı (Kasas, 28/45), Karye Halkı (Ankebût, 29/31, 34), Yesrib Halkı, Medine Halkı (Ahzab, 33/13; Tevbe, 9/101, 120) şeklinde özel isimlerle de kullanılmıştır.

⁹ Taha, 20/132; Bakara, 2/196; Nisa, 4/35; Maide, 5/89; Tahrim, 66/6.

¹⁰ Şûrâ, 42/45.

¹¹ Tevbe, 9/101, 120; Hicr, 15/67.

¹² Bakara, 2/109; Âl-i İmrân, 3/64. Bu âyetlerde kitap ehli, kitap sahibi olarak Yahudi ve Hıristiyanlar kastedilmiştir.

¹³ Nahl, 16/43; Enbiya, 21/7. Bu âyetlerde de işi bilen, işin ehli ve konunun uzmanları kastedilmiş olabileceği gibi âyetin bağlamından hareketle Ehl-i Kitab'ın kastedilmiş olması da muhtemeldir. Bk. Zeccâc, İbrahim b. Es-Seriyyi b. Sehl, Ebû İshak, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, III, 201; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsilum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, VI, 509.

¹⁴ Akyüz, *Kur'an-ı Kerim'de Siyasi Kavramlar*, s. 161-162.

¹⁵ “Allah size, emanetleri ehline vermenizi emreder...” (Nisa, 4/58) âyetinde bu anlamda kullanıldığı gibi Sâd 38/64; Fetih, 48/36; Müddessir, 74/56. âyetlerde de bu anlamda kullanılmıştır. Akyüz, *Kur'an-ı Kerim'de Siyasi Kavramlar*, s. 162.

¹⁶ Tevbe, 9/23-24; Mücadele, 58/22; Mümtehine, 60/1-4.

¹⁷ Hûd, 11/46.

sayılmazlar.¹⁸ Normalde soy ve hısımlık bağı olanlara “ehl” denirken, Nûh kıssasında, iman bağı devreye girmiş, sadece müminler “ehil” kabul edilmiştir.¹⁹ Allah (c.c.), Hz. Nûh kıssasında kurtulanları anlatırken “müminleri” demeden doğrudan “ehlini”²⁰ demiştir. Buradan imanın soy bakımından uzak olanları ehl yaparken, küfrün yakın aile fertlerini bile uzak kıldığı anlaşılır. Nitekim normalde hane halkından olmayıp İranlı bir Müslüman olan Selman-ı Fârisî için Peygamberimiz (s.a.v.), “*Selman bizdendir, ehl-i beyttendir*”²¹ buyurmuştur.²² Kısacası ayetlerden anlaşıldığına göre, gemiye bindirilip kurtarılması istenilen kişiler Hz. Nûh’un ehli olup onlar da kendisine iman eden müminlerden başkası değildir.²³

B. Zürriyet (ذُرِّيَّةٌ)

Zürriyet; “ذرو” kökünden türemiş olup bir şeyin veya bir yerin yükselen, çıkıntılı kısmı demektir. Bir yükseltinin en tepe noktasına da zirve denir. Kalçanın çıkıntılı iki yanına da bu kelimeden türeyen “مَدْرَوَانٌ” veya “مَدْرَوَانٌ” denilir. Fiil olarak ذَرَا يُذِرُو ذُرًّا ذُرِّيٌّ ذُرْوًا şeklinde kullanılan kelime bir şeyi yerinden

¹⁸ Allah (c.c.) daha önce Hz. Nûh’a, “...Her hayvan türünden erkekli dişili ikiye eş ile haklarında helâk hükmü verilmiş olanları hariç olmak üzere, ehlini bir de iman edenleri gemiye al!” (Hûd, 11/40) şeklinde emir vermişti. Fakat Hz. Nûh’un oğlu boğulunca Rabbine yalvararak oğlunun niçin boğulduğunu merak edip soran Hz. Nûh’a, Allah (c.c.); “Ey Nûh! O senin ehlinde değildir. Çünkü o, dürüst iş yapan, temiz bir insan değildir...” (Hûd, 11/46) şeklinde açıklama yapmıştır. Bk.: Akyüz, *Kur’an-ı Kerim’de Siyasi Kavramlar*, s. 161-162.

¹⁹ Hz. Nûh kıssasında olduğu gibi A’raf, 7/83; Hûd, 11/81; Hicr, 15/65; Ankebût, 29/33; Saffât, 37/133-135. ayetlerinde de Hz. Lût’un inançsız olan karısı da onun ehlinde sayılmamıştır.

²⁰ Bir ayette şöyle buyrulmuştur: “Nûh’u da (hatırla). Hani o dua etmiş, biz onun duasını kabul etmiştik. Böylece, kendisini ve (iman eden) yakınlarını büyük sıkıntıdan kurtarmıştık.” (Enbiya, 21/76. Ayrıca bk. Saffât, 37/75-77.) Diğer bazı surelerde bazı peygamberlerin kurtarılışından bahsedilirken yanındaki iman edenlerin de kurtulduğu zikredilmiştir. (Hûd, 11/58, 66, 94). Ancak Nûh kıssasında genelde beraberindekiler (A’raf, 7/64; Yûnus, 10/73; Şuara, 26/119) denilmiş, bunların da gemiye binenler olduğu (Ankebût, 29/15) açıklanmıştır. Zaten gemiye binenlerin kimler olduğu açıkça belli olduğu için ayrıca “iman edenler” denilmemiştir.

²¹ Ebu Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitabu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, thk.: Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetü’r-Raşîd, Riyad 1409/1989, VI, 395; Süleyman b. Ahmed, Ebû’l-Kâsim et-Tabarânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk.: Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994, V, 320. Ayrıca bk. Öz, Mustafa, “Ehl-i Beyt”, DİA, İstanbul 1994, X, 498-501; Özel, Ahmet, “Âl”, DİA, İstanbul 1989, II, 305-306; Süleyman Uludağ, “Âl-i Abâ”, DİA, İstanbul 1989, II, 306-307.

²² es-Sübhânî, Ca’fer, *İsmetu’l-Enbiyâi fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâiretu’l-Felâkâtî’d-Devliyye, Vizâratu’s-Sekâfeti ve’l-İrşâdi’l-İslâmî, Tahran, 1049/1989, s. 116-117.

²³ Hz. Nûh’un kıssasıyla ilgili özellikle bk. Âl-i İmrân, 3/33-34; En’âm, 6/84; A’raf, 7/64; İsrâ, 17/3; Enbiya, 21/76; Müminun, 23/27; Şuara, 26/118-120; Ankebût, 29/14-15; Saffât, 37/75-77; Hadîd, 57/26.

kaldırmak, tozutmak, esip savurmak anlamındadır.²⁴ Bu sebeple toz şeklinde havaya kaldırılan küçük nesnelere de “zerre” denilir.²⁵

Zürriyet; örf ve gelenekte küçük büyük herkes için kullanılsa da aslında küçük çocuklara denir. Çünkü nesil zerreciklerden oluşur. Zürriyet kelimesi, topluluk ismi olmakla birlikte, tekil ve çoğul için kullanılır, daha çok yaratılan zerrecikler ve bunlardan meydana gelen nesil anlamına gelir.²⁶ **إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ / وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ. ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.** “Gerçek şu ki Allah Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesi ile İmran ailesini, birbirinden gelen tek zürriyet halinde bütün insanlardan süzüp onlara üstün kılmıştır...”²⁷ ayetlerinde zürriyet; nesil, kuşak ve soy anlamındadır.²⁸ Kelime, insan nesli anlamına geldiği gibi cin nesli için de kullanılmaktadır.²⁹ Nitekim ahd-ü misak

²⁴ Kehf, 18/45; Zariyât, 51/1-2. ayetlerinde bu anlamdadır.

²⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2345-46; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts., XIV, 282-283; el-Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamûsu'l-Muhît*, Beyrut 1987, s. 1657-1658; Râğıb, *Müfredât*, s. 258 (z-r-v-md.).

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-A'rab*, XIV, 285-286; ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kamûs*, thk.: İbrahim et-Terzi, Beyrut 1983, I, 233; Râğıb, *Müfredât*, s. 259; Nehhas, Ebû Ca'fer, *Meâni'l-Kur'an*, thk.: M. Alî es-Sâbûnî, Camiatu Ummu'l-Kurâ, Mekke, 1988, I, 399; el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed ibn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, II, 368.

²⁷ Âl-i İmrân, 3/33-34. Bu ayetlerde zürriyet kelimesiyle bütün peygamberlerin aynı asıldan geldiğine ve her birinin farklı bir üstünlüğünün olduğuna, ayrıca başka ayetlerde (En'âm, 6/83-87; İsrâ, 17/3; Meryem, 19/58; Ankebût, 29/27; Saffât, 37/77; Hadîd, 57/26) de vurgulandığı gibi –Hz. İsa da dahil- genelde peygamberlerin Hz. Nûh ve Hz. İbrâhim'in soyundan geldiklerine dikkat çekilmiştir. Müfessirler bu tür ayetlerde Hz. İsa'nın babası olmadığı halde bu peygamberlerin zürriyetinden gelişini delil göstererek ister kız ister erkek çocuk tarafından olsun, bir insanın neslinden türeyen tüm çocuk ve torunların o kişinin zürriyetinden olduklarını belirtmişlerdir. Geniş bilgi için bk.: İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk.: Samî b. Muhammed es-Sellâme, Riyâd 1997, II, 33, III, 297-298; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VII, 5130-5131, II, 1087-88; Karaman, Hayrettin- Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kafî- Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, DİB Yayınları, Ankara 2004, I, 397-398.

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 368, V, 98.

²⁹ Kehf, 18/50. Geniş bilgi için bk. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk.: Abdullah b. Abdilmuhsin, Dâru Hicr, Kahire 2001, XV, 292; İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut 1413/1993, III, 522.

konusuna işaret edilen bir ayette³⁰ Hz. Âdem'in nesli için,³¹ daha başka ayetlerde³² de soy ve nesil anlamında hep zürriyet kelimesi kullanılmıştır.

Zürriyet kelimesinin anlamları aynı kaynaktan gelen nesilleri, akrabaları ifade etmektedir. Hz. Nûh'un ailesinden söz edilen kıssada da bu kavram **وَجَعَلْنَا** **ذُرِّيَّتَهُ هُمْ الْبَاقِينَ** / **“Biz yalnız onun (Nûh'un) zürriyetini/soyunu evet onları kalıcı kıldık.”**³³ şeklinde kullanılmıştır. Hz. Nûh, kavminin inkâr ve isyanda devam etmeleri, ayrıca azap isteyip alay ve tehdit etmeleri³⁴ sebebiyle durumu Allah'a arz etmiş ve sonuçta Nûh kavminin inkârcıları tufanla cezalandırılmıştır.³⁵ Böylece Allah (c.c.) Nûh ve ailesiyle diğer müminleri bu felaketten kurtarmış, insanları yeniden Hz. Nûh'un ve beraberinde bulunanların³⁶ neslinden türeterek onun soyunu yaşatmıştır.³⁷ Ayrıca bazı ayetlerde, sayısı az olmakla birlikte, Hz.

³⁰ A'raf, 7/172-173.

³¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 505-506; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 314; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, III, 599-600; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2324-2325.

³² İsrâ, 17/3; Yasin, 36/41; Bakara, 2/124; Ahkaf, 46/15; Neml, 27/19.

³³ Sâffât, 37/77.

³⁴ Hûd, 11/32.

³⁵ Sâffât, 37/76; Hûd, 11/36-49.

³⁶ İsrâ, 17/3. ayette şöyle buyrulmuştur: **“Ey Nûh ile birlikte gemide taşıdığımız kimselerin nesli! Şunu bilin ki Nûh çok şükreden bir kul idi.”** Bu ifadelerle peygamberlerin soyundan geldiğini iddia edip diğer insanlara üstünlük taslayan Yahudilere bir ders verilmek istenmiştir. Zira onlar kendilerinin Nûh'un oğlu Sam'dan türediklerini, böylece üstün Sâmî ırkından olduklarını zannetmekteydiler. Ayette **“Ey Nûh'la beraber taşıdıklarımızın nesli!”** denilerek onlar Hz. Nûh'a nisbet edilmemiş, bu üstünlük iddiaları çürütülmüştür. Burada asıl hedef Hz. Nûh'un neslini anlatmak değil, Yahudilere ders vermektir. Bu ayetin geçtiği surede önce Hz. Muhammed'in kul oluşuna ve İsrâ mucizesine, ardından da Hz. Musa'ya verilen hidayet ve kulluk kitabına, daha sonra da Hz. Nûh'a dikkat çekilmiştir. Şayet kendinizi Hz. Nûh'a nisbet ediyorsanız o zaman babanız gibi olmaya çalışın, zira o şükreden bir kul idi, denilmek istenmiştir (İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 435-436; Nevfel, Ahmet, *Tefsîru Sureti'l-İsrâ*, Cem'iyetu'l-Muhafazati alâ'l-Kur'ani'l-Kerim, 2013 Amman, s. 161-164). Bir ayette de şöyle buyrulmuştur: **“Denildi ki: Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere bizden selam ve bereketlerle (gemiden) in!...”** Hûd, 11/48.

³⁷ Bir hadiste Hz. Nûh'un üç oğlundan, (Sâm, Yâfes, Hâm) ve bunlardan türeyen toplumlardan bahsedilmektedir. (Tirmizî, *Tefsîr*, Sâffât, H. No: 3229), Menâkıb, 70, Bâbu Fadli'l-Arab, H. No: 3931; Hâkim, *Müstedrek*, IV, 509, H. No: 8429). Ancak Elbânî gibi hadîs âlimleri bu hadîsin zayıf olduğunu belirtmişlerdir. (Tirmizî, *Sünen*, thk.: Ahmed Muhammed Şakir, M. Fuad Abdulbâkî, İbrahim Atve, Bâbu'l-Halebî, Mısır, 1975, V, 725). Dolayısıyla Kur'an'ın açıkça belirtmediği bir konuda bu tür zayıf hadislere ve İsrâîlî rivayetlere güvenilemez. Buradaki zürriyeti, mecâzî anlamda alıp gemiye binen müminler olarak değerlendirmek gerekir. Bir düşünceye göre dünyada üç ana ırk olduğu ve bunların büyük tufandan sonra Nûh peygamberin Hâm, Sâm ve Yâfes adlı üç oğlundan türediği şeklindeki yorumlar Kitâb-ı Mukaddes (Tekvin, 5/32; 9/18; 10/32) kaynaklı bilgilerdir. Her ne kadar İslamî literatüre de girmişse de bu tür bilgilere her zaman ihtiyatlı yaklaşmak, Kur'an ayetleriyle çelişenlerini kabul etmemek gerekir. Şentürk, Recep, *“İrkçilik”*, DİA, İstanbul 1999, XIX, 124; Hz. Nuh'un oğullarına dair verilen ayrıntılı

Nûh'a diğer insanların da iman ettiği bildirilmektedir.³⁸ Buna göre buradaki zürriyet kelimesi ile mecâzen Nûh'a iman etmiş kişilerin yani imanlı bir neslin kastedildiği anlaşılmaktadır. Çünkü gemide sadece Hz. Nûh'un çocukları değil, onunla birlikte başka inananların da olduğu bir gerçektir.³⁹

Peygamberlerin neslinden iyi veya kötü kişiler çıkabilir.⁴⁰ Kur'an hiç kimseye soy ve sülalesinden dolayı bir üstünlük tanımaz. Nitekim babası peygamber olduğu halde Hz. Nûh'un iman etmeyen oğlu kâfirlerle birlikte suda boğulmuştur.⁴¹ Dolayısıyla kendilerini imtiyazlı sanıp Allah'ın (c.c.) evlatları ve sevdikleri olduklarını iddia eden⁴² Ehl-i Kitab'ın bu üstün nesil (Sami Irkı) iddiası reddedilmiş, Kur'an'a göre aynı inancı taşıyan nesiller birbirinin devamı sayılmıştır.

II. KUR'AN'DA BAHSEDİLEN HZ. NÛH'UN AİLE FERTLERİ

Kur'an'da, herhangi bir konu veya kıssa baştan sona tüm detaylarıyla, bütün ayetler bir arada olacak şekilde ele alınmaz. Herhangi bir konu veya kıssanın bir bölümü, Kur'an'ın bazı hedef, maksat ve mesajlarına katkıda bulunacak şekilde anlatılır.⁴³ Bu bağlamda Kur'an'da Hz. Nûh'un ailesi özel olarak anlatılmamış, bazı vesilelerle Hz. Nûh'un karısından ve oğlundan bahsedilmiştir.⁴⁴

Hz. Nûh, gece gündüz demeden kavmini ve çevresindeki insanları dine davet etmiş,⁴⁵ putperestlikten kurtulup tevhid inancını benimsemeleri için yıllarca uğraşmıştır.⁴⁶ Ancak kavminin çoğu iman etmeyip onun davetini reddetmiş, pek

bilgiler İsrailiyyata dayanan bilgilerdir. Onlara göre Hz. Nuh'un dördüncü oğlu Ken'ân (veya Yâm) gemiye binmemiş ve boğulmuştur. Geniş bilgi için bk. Kuzgun, Şaban, "Hâm", DİA, İstanbul 1997, XV, 396.

³⁸ Hûd, 11/40, 48.

³⁹ Peygamberler ve onların soyundan gelen nesillerle ilgili En'âm, 6/74-87; Meryem, 19/58; Hadîd, 57/26; Sâffât, 37/113. ayetler dikkat çekicidir. Bu âyetlerden peygamberlerin bütün aile fertlerinin hidâyette olmadığı anlaşılmıştır. Bilgi için bk. el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1946, VII, 181-183.

⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/27. ayete göre "ölüden diri, diriden de ölü çıkabilir." Bu ayet; "kâfirden mümin, müminden kâfir doğabilir" şeklinde de yorumlanmıştır. Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsilum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 349.

⁴¹ Hûd, 11/42-47.

⁴² Mâide 5/18.

⁴³ Yıldırım, Suat, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara 1979, sy: 3, s. 57-59.

⁴⁴ Bu iki kadının anlatılmasından maksat; insanlara şahsî sorumluluklarını hatırlatmaktır. Zira insanların inancına, niyetine ve ameline ve bakılır. Kimin eşi olduğu önemli değildir. Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 2000, VIII, 540-541.

⁴⁵ Ankebût, 29/14; Nûh, 71/5-10.

⁴⁶ Nûh suresinin tamamı bununla ilgilidir. Özellikle bk. 71/2-3; 23.

az kişi kendisine iman etmiştir.⁴⁷ Kavminin bu inatçı tavrı karşısında çaresiz kalan Hz. Nûh bu azgın kavimden kurtulmak için dua etmiştir.⁴⁸ Allah (c.c.) da ona bir gemi yapmasını ve her canlıdan birer çift almasını; ancak insanlardan sadece iman edenlerin gemiye binebileceğini vahyetmiştir.⁴⁹ İşte bu vesileyle Kur'an'da Hz. Nûh'un karısından ve oğlundan da bahsedilmiştir.

A. Hz. Nûh'un Karısı

Hz. Nûh'a iman etmeyenlerin içinde kendi karısı ve oğlu da bulunmaktaydı. Hz. Nûh'un karısı kâfirlere ibret olsun diye bir ayette şöyle zikredilmiştir: **صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَّامْرَأةَ لُوطٍ كَاتَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنَّا مِنَّا عِبَادِنَا / صَالِحِينَ فَخَاتَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ.** **Allah kâfirlere Nûh'un karısı ile Lût'un karısını örnek verdi. Bu ikisi kullarımızdan iki salih kişinin (nikâhları) altında idiler de onlara hainlik ettiler. Kocaları da Allah'tan gelen hiçbir şeyi onlardan savamadılar ve bu iki kadına 'Ateşe girenlerle beraber girin cehenneme' denildi.**⁵⁰

Bu ayette zikredilen iki kadın hakkında Kur'an ve sünnette ayrıntılı bilgi yoktur.⁵¹ Çünkü amaç bu iki kadının biyografisi hakkında bilgi sunmak değildir. Allah (c.c.) ahirette hiç kimsenin, manevi derecesi ne kadar yüce olursa olsun, akrabasına veya soyundan gelen birine fayda sağlayamayacağına dikkat çekmek için bu iki kadını misal getirmiştir. Çünkü din, kişi ile inanç farkı olan akrabalarının arasını ayırmıştır.⁵² Kur'an'da öz olarak bahsedilen bu gibi şahsiyetler hakkında verilen ayrıntılı bilgiler genelde İsrailiyyata dayandığı için Kur'an'ın açıklama yapmadığı bir konuda detaya girmek doğru olmaz. Ancak ayette geçen "kocalarına ihânet ettiler" ifadesinin ne anlama geldiği tarih ve tefsir kitaplarında tartışılmıştır.⁵³ Biz ise bunun bir başka konuya (Hz. Nûh'un oğlu meselesine) ışık tutacağını düşündüğümüz için üzerinde durmakta fayda görüyoruz.

⁴⁷ Hûd, 11/40; Ankebût, 29/14; Nûh, 71/1-24. Ayrıntılı bilgi için bk. Neccâr, Abdulvehhâb, *Kasas, u'l-Enbiyâ*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut ts., s. 33-34.

⁴⁸ Şuara, 26/118-119; Kamer 54/9-10; Nûh, 71/26-27.

⁴⁹ Hûd, 11/36-37.

⁵⁰ Tahrim, 66/10.

⁵¹ Kur'an ve sünnette bu tür ayrıntılı bilgiler bulunmasa da bazı kaynaklarda Hz. Lût'un karısının adının, "Helsefe", Vaile, Vâlihe ya da Vahile" olduğu belirtilmektedir. Bk.: es-Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *'Arâisu'l-Mecâlis*, Beyrut ts., s. 108; et-Tuncî, Muhammed, *Mu'cemu A'lâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kuveyt 1996, s. 196. Hz. Nûh'un karısının adının da "Vaile" olduğu belirtilmektedir. İbn Habîb, Ebu Cafer Muhammed, *Kitabu'l-Muhabber*, Beyrut ts., s. 383.

⁵² Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, thk.: Abdulah Mahmud Şehhâte, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 1423/ 2003, IV, 379; el-Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 201-202.

⁵³ Abbas, Fadıl Hasan, *Kasasu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2010, s. 187-188, 203.

Kur'an'da Hz. Nûh'un karısından sadece bir defa yukarıdaki ayette söz edilmekte, kendisine ihanet ettiği ifade edilmektedir.⁵⁴ Söz konusu ihanetin mahiyetini Kur'anî bir referansa dayanarak izâh etme imkânı bulunmamaktadır. Ancak bu hususta sahabe ve tâbiûndan tefsir bilginlerinin görüşlerine müracaat edilebilir. Bu ihanet hakkında tefsir kaynaklarımızda iki farklı yorum görmektediriz. Farklı senetlerle İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlere göre eşinin Hz. Nûh'a ihaneti, iman etmemesi, onun için "deli" yakıştırmasında bulunması, sırrını ifşâ etmesi ve kavmin zorbalarına yeni iman edenleri jurnallemesi şeklinde izâh edilmiştir.⁵⁵ Onun bu şekilde davranması aynı zamanda nifak olarak da değerlendirilmiştir.⁵⁶ Diğer yoruma göre ise ihanetten maksat, Hz. Nûh'un eşinin kendisini aldatıp zina yapmasıdır.⁵⁷ Ancak kaynaklarımızda bu yorum "Hiçbir peygamberin hanımı zina etmemiştir" denilerek reddedilmiştir.⁵⁸ Hz. Nûh'un eşinin zina ederek kendisini aldattığı yorumu tefsir âlimleri tarafından eleştirilmek için nakledilmiştir.⁵⁹ Bu tür yorumlar doğru değildir. Bu tür yorumları kabul etmemiz ancak tevatür derecesinde bir bilgi ile mümkün olur."⁶⁰

Bahsi geçen ayette "فَخَانَتْهُمَا" = **o iki kulumuza ihanet ettiler**" ifadesindeki ihaneti İbn Abbas, "inkâr edip daveti kabul etmemek" şeklinde anlayıp peygamberlerin hanımlarının zinâkâr olmadığına⁶¹ dair ayetlerden delil getirmiştir.⁶² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö.1358/1942) da buradaki ihaneti "inanmadılar" şeklinde yorumlamış ve şu bilgileri vermiştir: Buradaki hıyanet, nifak anlamındadır. Yoksa namusa hıyanet, zina vb. kötü fiiller

⁵⁴ Tâhir İbn Âşûr (ö. 1394/1973), Tevrât'taki bilgilere (Tekvin 7/7, 8/18) dayanarak Hz. Nûh'un eşinin kendisine ihanet etmesinin Tûfan'dan sonra gerçekleştiğini belirtmiş, ayrıca ihanet sözcüğünden hareketle Hz. Nûh'un bu ihanetin farkında olmadığını sözlerine eklemiştir. bk. İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus, ts., XXVIII, 374-375. Ancak konumuz açısından ihanetin ne zaman gerçekleştiği değil, bir peygamberin karısının kendisine iman etmemiş ve onunla inanç ihtilafına düşmüş olması önemlidir. Bk. Aldemir, Halil, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İhtilaf Nedenleri-Alanları-Boyutları Çözüm Yolları*, Kitâbî Yayınevi, İstanbul 2010, s. 143-144.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'*, XXVIII, 169-170. Ayrıca bk. Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, X, 95-97.

⁵⁶ Zemahserî, *a.g.e.*, IV, 559; Beydâvî, *a.g.e.*, I, 507.

⁵⁷ Mâturîdî, *a.g.e.*, X, 96; Zemahserî, *a.g.e.*, IV, 559.

⁵⁸ Taberî bu yorumun reddini Dahhâk'a (ö. 105/723) nisbet etmiştir. bk. Taberî, *Câmi'*, XXVIII, 170. Zemahserî ve Râzî'de ise bu söz İbn Abbâs'a nispet edilmiştir. bk. Zemahserî, *a.g.e.*, IV, 559; Râzî, *a.g.e.*, XXX, 44.

⁵⁹ Meselâ bk. Mâturîdî, *a.g.e.*, X, 96; Zemahserî, *a.g.e.*, IV, 559.

⁶⁰ Mâturîdî, *a.g.e.*, X, 97.

⁶¹ Nûr, 24/3, 15-16 ve 26. ayetler bu tür şeylerin peygamberlerden uzak olacağını göstermektedir.

⁶² Geniş bilgi için bk. er-Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XVII, 351; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 448; el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Dersaadet, İstanbul ts., III, 109; İbn Kesîr, *el-Bidaye*, I, 182.

düşünülemez. Hiçbir peygamberin hanımı asla zina etmemiştir. Zira **“Zina eden kadını ancak zina eden bir erkek veya bir müşrik nikâhlar...”**⁶³ ayeti pek açıktır. Bu kadınlar nikâhı altında buldukları peygamberlerden gerektiği gibi istifade edememiş, hatta onlara hıyanet etmişler ve Allah’ın gazabına uğramışlardır. Kocalarının ise onlara manevî yönden hiçbir faydası olmamıştır.⁶⁴ Nitekim Hz. Nûh’a azap emri geldiğinde **“Ehlini gemiye bindir! Ancak üzerine azap sözü kesinleşmiş olanlar müstesna”**⁶⁵ denilmişti. O da oğlunu ve karısını kurtaramamış, onları hatırlaması bile kınanmıştır.⁶⁶

Hz. Nûh’un karısının gemiye binip binmediğine dair Kur’an’da açık bir bilgi yoktur. Ancak gemiye sadece inananlar bineceğine göre, nasların geneli⁶⁷ dikkate alındığında Hz. Nûh’un karısının gemiye binmiş olması düşünülemez.⁶⁸ Ancak muharref olan Kitab- Mukaddes’te hem Hz. Nûh’un karısının hem de üç oğlu ve üç gelinin gemiye bindiği anlatılmıştır.⁶⁹ Kur’an’da verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Hz. Nûh’un karısı kendisine iman etmemiş, davasına ihanet etmiştir. Bu nedenle de bu dünyada kâfirlerle beraber helâk olduğu gibi hak davaya ihanetin cezası olarak ahirette de cehenneme girecektir.

B. Hz. Nûh’un Oğlu

Hz. Nûh’un, Kur’an’da bahsi geçen aile fertlerinden biri de oğludur. Hz. Nûh’un karısı gibi oğlu da babasının tüm yalvarmalarına rağmen iman etmemiş, Allah’a (c.c.) sığınmak yerine dağların zirvelerine güvenmiş ve sonunda kâfirlerle beraber boğulup gitmiştir.

Tufan olayında gemi yapılıp her taraftan sular yükselmeye başladığında Hz. Nûh’un oğlu bir kenarda kalıp gemiye binmek istememişti. Olay Hud suresinde şu şekilde geçmektedir: **“42. Gemi, dağlar gibi dalgalar arasında onları götürüyordu. Nûh, gemiden uzakta bulunan oğluna: ‘Yavrucuğum! (Sen de) bizimle beraber bin, kâfirlerle beraber olma!’ diye seslendi. 43. Oğlu: ‘Beni sudan koruyacak bir dağa sığınacağım’ dedi. (Nûh): ‘Bugün Allah’ın emrinden (azabından), Allah’ın esirgediklerinden başkasını, merhamet sahibi Allah’tan başka koruyacak kimse yoktur’ dedi. Aralarına dalga girdi, böylece o da boğulanlardan oldu. 44. (Nihayet) ‘Ey yer suyunu**

⁶³ Nûr, 24/3.

⁶⁴ En’âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fatır, 35/18; Zümer, 38/7; Necm, 53/38-40; Tûr 52/21; Müddessir, 74/38; Bakara, 2/123; Necm, 53/26; Müddessir, 74/48. ayetlere göre hiçbir kâfir bir yakınının şefaatiyle azaptan kurtulamaz. Herkes kendi ameline göre değerlendirilecektir.

⁶⁵ Hûd, 11/40.

⁶⁶ Elmahlı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII, 5130-5131.

⁶⁷ A’raf, 7/64; Yûnus, 10/73; Hûd, 11/37, 40; Müminun, 23/27; Furkan 25/37; Nûh, 71/26-27.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVII, 348.

⁶⁹ Kitâb-ı Mukaddes, Tekvin 6/18; 7/13.

yut! Ve ey gök (suyunu) tut!’ denildi. Su çekildi; iş bitirildi; (gemi de) Cûdî (dağın) üzerine yerleşti ve ‘O zalimler topluluğunun canı cehenneme!’ denildi. 45. Nûh Rabbine dua edip dedi ki: ‘Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin va’din ise elbette haktır. Sen hâkimler hâkimisin.’ 46. Allah buyurdu ki: ‘Ey Nûh! O asla senin aileden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.’ 47. Nûh dedi ki: ‘Ey Rabbim! Ben senden hakkında bilgin olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, ben ziyana uğrayanlardan olurum!’ 48. Denildi ki: ‘Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan ümmetlere bizden selam ve bereketlerle (gemiden) in! Kendilerini (dünyada) faydalandıracağımız, sonra da bizden kendilerine elem verici bir azabın dokunacağı ümmetler de olacaktır.’ 49. (Resûlüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü iyi sonuç (sabredip) sakınanlarıdır.”

Bu ayetlerde geminin dağlar gibi dev dalgalar⁷⁰ arasında yüzmeye başladığı anda Hz. Nûh’un, babalık şefkatiyle son bir hamle yaparak oğluna seslendiği görülmektedir. Burada müfessirler bazı hususları gündeme getirerek konunun ayrıntılarını tartışmışlardır. Bu hususlardan bazıları şunlardır:

1. Boğulan Çocuğun Hz. Nûh’un Oğlu Olup Olmadığı Meselesi

Sahabeden Abdullah İbn Abbâs (ö. 68/687), tâbiundan Katâde b. Dı‘âme (ö. 107/725), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), İkrime (v. 105/723) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi müfessirler boğulan çocuğun Hz. Nûh’un oğlu olduğu görüşünde hemfikirdirler.⁷¹ Çünkü Kur’an’da Hz. Nûh’un, oğluna seslenişi şu şekilde anlatılmıştır: ... وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ... / “...Nûh, gemiden uzakta bulunan oğluna: ‘Yavrucuğum!...’ diye seslendi.”⁷² Hz. Nûh’un oğluyla ilgili ayette o “**Ya Rabbi! Bu benim oğlumdur, o benim ehlimdendir...**” derken, iki yargı cümlesi belirtilmiştir. Birincisi; çocuğun onun oğlu olması, ikincisi de oğlunun onun ehlinden olması. Kur’an, ikinci yargıyı reddetmiş fakat ilk yargıdaki çocuğun onun oğlu oluşunu reddetmemiştir.⁷³ Bazıları bir peygamberin oğlunun kâfir olamayacağını düşünerek farklı yorumlara gitmişlerdir. Hâlbuki Peygamberin yakını olup da kâfir olan daha başka örnekler de vardır.⁷⁴

⁷⁰ Burada dalgalar dağlara benzetilirken başka ayetlerde de geminin şekli ve dalgaların ayrıntısı verilmektedir: Kamer 54/13-14; Hakka 69/11-12.

⁷¹ Taberî, *Câmi*, XII, 32; Râzî, *Mefââtihu'l-Ğayb*, XVII, 350-351; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 448.

⁷² Hûd, 11/42.

⁷³ Buna rağmen ulema bu konuyu da tartışmış, ihtilaf etmiştir. Bk.: Neccâr, Abdulvehhâb, *Kasas, u'l-Enbiyâi*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., s. 67.

⁷⁴ Hz. İbrahim’in babasının da kâfir olduğu Kur’an metniyle sabittir. (En’âm, 6/74; Tevbe, 9/114; Meryem, 19/42-48; Mümtehine, 60/4). Ne var ki Peygamberin oğlunun kafir

Alimlerden “oğlu değildir” diyenler iki farklı görüş belirtmiş, bazıları “Bu çocuk, karısının eski evliliğinden olup, Hz. Nûh’un üvey oğludur.” demişlerdir. Zira Muhammed b. Ali el-Bakır (ö. 114/733) ve Hasan el-Basrî (ö. 110/728)’den gelen bir rivayete göre Hz. Ali (ö. 40/660), ilgili ayeti ... **وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهَا ... / “...Nûh, o kadının oğluna!... seslendi.”**⁷⁵ şeklinde okumuştur. Bunlar : **إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ / “O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir...”**⁷⁶ ayetini de delil getirip bu çocuğun Hz. Nûh’un evinde yetişmiş üvey evlat olduğunu savunmuşlardır. Yine bu âlimlerden bazıları da çocuğun Hz. Nûh’tan olmayıp karısının ihanet etmiş olduğunu, çocuğun gayr-i meşru olduğunu iddia etmişler, yukarıda sunulan Tahrim 66/10. ayetteki “ihanet/hainlik” ifadesini de buna delil getirmişlerdir.⁷⁷ Oysa daha önce de belirtildiği gibi İbn Abbâs (r.a.) buradaki hainliği peygamberlik davasına ihanet olarak yorumlamış, bunun asla fuhuş anlamında bir ihanet olamayacağını belirtmiştir.⁷⁸

Âlimlerin çoğunluğu üvey evlat konusunun gerçek olmadığını, bu görüşün Hasan el-Basrî gibi âlimlere nispet edilen bir uydurma olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁹ Hz. Ali’ye nisbet edilen ... **وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهَا ... / “...Nûh, o kadının oğluna seslendi...”** şeklindeki kıraat ise öncelikle şaz bir kırâat olup, mütevatir olmadığı için okunuşu kabul görmemiştir. Bu kırâat doğru kabul edilecek olsa bile annesi kâfir olduğu için Hz. Nûh’tan uzaklaştırıp, annesi gibi kâfir anlamında, “annesinin oğlu” şeklinde anlaşılabilir.⁸⁰

Yine **إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ / “O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir...”**⁸¹ ayeti, “O senin dinine mensup olanlardan değildir” anlamında olup burada “din” kelimesi hafzedilmiştir.⁸² Ayrıca “ehl” kelimesinin ne anlama geldiği yukarıda izah edilmişti. “Oğlu” kelimesini hakikî manada değil de mecâzî anlamda “üvey oğlu” şeklinde anlamak için de bir sebep ve zaruret yoktur. Burada böylesi bir zaruret olmadığına göre kelimenin birincil anlamıyla anlaşılması gerekir. Dolayısıyla bu ayete mecazi mana vermek caiz değildir.⁸³ Bu kişi, Hz. Nûh’un oğlu olduğuna göre **“O asla**

olduğunu yadırgayanlar onun karısının kendisini aldatmış olabileceğini normal karşılamış, bunu bir peygambere reva görebilmişlerdir. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 350; Abbas, Fadıl Hasan, *Kasas*, s. 187.

⁷⁵ Hûd, 11/42.

⁷⁶ Hûd, 11/46.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 350-351; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 448.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 351.

⁷⁹ el-Âlûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, *Râhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Ku'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., XVII, 52.

⁸⁰ Ebû Hayyân, M. b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, thk.: Adil Ahmed ve Arkadaşları, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, V, 226.

⁸¹ Hûd, 11/46.

⁸² Taberî, *Câmi'*, XII, 32.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 350-351.

senin ailenden değildir” cümlesi iki şekilde anlaşılabilir: Cümle; ya “O, senin dinine mensup olanlardan değildir” anlamında, ya da “O, sana, seninle beraber kendilerini kurtaracağımı va’detmiş olduğum ailene dâhil değildir” şeklinde anlaşılabilir. Her iki anlam da birbirine yakındır.⁸⁴

2. Oğlunun Adı ve Genel Durumu

Her ne kadar bazıları bu çocuğun adının “Kenan” bazıları ise “Yâm” olduğunu belirtmişlerse⁸⁵ de Kur’an’da ve sahih sünnette buna dair bir açıklama olmadığı gibi, bu bilginin kıssanın amacına herhangi bir katkısı da yoktur. Kur’an kıssalarında isimlere değil, onların gösterdiği şahıs ve olaylara dikkat etmek gerekir.⁸⁶

Hz. Nûh oğlunu gemiden ve kâfirlere uzakta bir yerde görünce onun kendisine inanarak gemiye bineceğini zannetti.⁸⁷ Oğlu ise babasının bu şefkat dolu teklifini reddedip dağa tırmanacağını söylemişti. Ama ne yazık ki onlar böyle konuşurlarken araya dalga girip Hz. Nûh’un inatçı, kâfir oğlunu alıp gitmişti.⁸⁸

Burada şu soru sorulabilir: Hz. Nûh daha önce; رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنْ...Ya Rabbî, الْكَافِرِينَ دِيَارًا. إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا. **yeryüzünde dolaşan bir tek kâfir bile bırakma! Zira onları bırakırsan onlar senin kullarını saptırırlar ve sadece kendileri gibi kâfir, ahlâksız çocuklar dünyaya getirirler.**⁸⁹ dediği halde nasıl olur da kafir olduğunu bildiği bir oğlunun kurtuluşunu isteyip onu gemiye çağırabilir?

Bu durumda aşağıdaki ihtimaller söz konusu olabilir:

a) O münafıklık ederek küfrünü gizliyordu. Hz. Nûh da oğlunun mümin olduğunu zannettiği için ona “gel gemiye bin!” diye seslenmiştir. Eğer böyle olmasaydı, onun kurtulmasını istemezdi.⁹⁰

b) Hz. Nûh, onun kâfir olduğunu biliyordu. Fakat oğlu boğulma ile yüz yüze kalınca iman teklifini kabul edecek zannetti. Buna göre, Hz. Nûh’un “Evlâdım! Gel bizim yanımıza sen de bin” sözü sanki oğlundan iman etmesini

⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII, 357.

⁸⁵ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslamî, Beyrut 1984, IV, 109.

⁸⁶ Hâfîz, 'Îmâd Züheyr, *el-Kasas,u'l-Kur'ânî Beyne'l-Âbâi ve'l-Ebnâi*, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1992, s. 26.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII, 351.

⁸⁸ Hâfîz, 'Îmâd Züheyr, *el-Kasas,u'l-Kur'ânî*, s. 27.

⁸⁹ Nûh, 71/26-27.

⁹⁰ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'd-Dirâyeti ve'r-Rivâyeti min İlmi't-Tefsîr*, thk.: Abdurrahman 'Amîre, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 1997, II, 499.

istemiş olduğuna delalet eder. Bu, onun **“kâfirlerle beraber olma”** cümlesi ile de kuvvet kazanır.

c) Baba şefkati belki de onu böyle bir nidada bulunmaya sevk etmiştir. Binâenaleyh daha önce geçmiş olan, **“Aleyhinde söz geçmiş (helâkleri takdir edilmiş) olanlar”** cümlesi, mücmel bir ifadedir. Bundan dolayı belki de Hz. Nûh, oğlunun bu hükmün kapsamına girmemesini mümkün görmüş olabilir.⁹¹

Ancak bu görüşlerden birincisi delilsiz olduğu için pek tutarlı görülmemiş, ikincisi son anda imanın fayda vermeyeceğinden hareketle eleştirilmiş ve üçüncü görüş olan Hz. Nûh’un babalık şefkatiyle oğlunu kurtarmaya çalışmış olması tercihe şayan görülmüştür.⁹² Zaten cümlesinin başında ... يَا بُنَيَّ / **“Yavrucuğum!..”**⁹³ diye seslenmiş olması da bu görüşe ağırlık kazandırmaktadır.

3. Hz. Nûh’un Talebi

Hz. Nûh daha önce kendisine ehlinin kurtulacağı vadedildiği için, mümin sandığı oğlunun da ehlinden olduğunu düşünmüş ve Allah (c.c.)’a bu vadin niçin gerçekleşmediğini sormuştu.⁹⁴ Çünkü Allah (c.c.) daha önce şunu bildirmişti: **فَلَمَّا أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكُنَّا لَكَ خَافِيًا وَمَا كُنَّا بِمُعْظِمْ عُذْرًا / أَلَمْ نَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَعْيُنُ النَّاسِ عَلَى رَبِّكَ وَأَنْتَ خَائِفٌ لِكَلِمَاتِ رَبِّكَ الْكَافِرِينَ / ...Nûh’a dedik ki: ‘(Canlı çeşitlerinin) her birinden birer çift ile -(boğulacağına dair) aleyhinde söz geçmiş olanlar dışında- aileni ve iman edenleri gemiye bindir!’...’⁹⁵ Bu ayetteki **“أَهْلِكَ / Ehlini”** ifadesi, bu kelimenin aile anlamında kullanılması durumunda doğal olarak oğlunu da kapsamaktaydı. Ama Hz. Nûh onun **إِلَّا مَنْ سَبَقَ / (boğulacağına dair) aleyhinde söz geçmiş olanlar hariç...”** ifadesindeki istisnalar içinde olup olmadığını kesin bilemediği için **“رَبِّ إِنْ ابْتِئِنَّا مِنْ / Ya Rabbi oğlum da ailemendendir”** deyiverdi. **وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ / “Senin vadin ise elbette haklıdır. Sen hâkimler hâkimisin.”** Sen kesin ailemin kurtulacağını söz vermiştin, diye de durumun açıklığı kavuşmasını istedi.⁹⁶**

Hz. Nûh’un bu durumda isyankâr bir tavır sergilediğini düşünmek doğru olmaz. Aksine o, daha önce yapılan vadin niçin gerçekleşmediğini ve oğlunun neden kurtulamadığını anlamaya çalışıyordu. Zaten Allah’a (c.c.) karşı bütün

⁹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XVII, 351.

⁹² Aldemir, *Kur’ân-ı Kerim’e Göre İhtilaf* s. 157.

⁹³ Hûd, 11/42.

⁹⁴ Hûd, 11/45. Geniş bilgi için bkz: İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 447; Abbas, Fadıl Hasan, *Kasas*, s. 186.

⁹⁵ Hûd, 11/40.

⁹⁶ el-Müsevî, Abbas Alî, *el-Esdeku fî Kasas, i’l-Enbiyâi*, Dâru’l-Mürtedâ, Beyrut 1996, s. 50-51.

edebiyatla “**Senin vadin ise elbette haklıdır. Sen hâkimler hâkimisin.**” diyordu.⁹⁷ Hz. Nûh sözünü bitirir bitirmez şu şekilde cevap gelmiştir: **قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ / إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ** “Allah buyurdu ki: **Ey Nûh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.**”⁹⁸

Hz. Nûh’un oğlunun onun ehlinden olmadığı gerçeği onun kurtulacağı vadedilenler arasında olmayacağını gösterir. Çünkü Kur’an ayetlerine⁹⁹ göre iman bağı soy bağından önemlidir.¹⁰⁰ Burada mübalâğa için **عَمَلٌ** değil de **عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ** şeklinde **عَمَلٌ** kelimesi kullanılmıştır. Her ne kadar burada “hû” zamirinin çocuğu değil de Hz. Nûh’un talebini gösterdiğini söyleyenler olmuşsa da tercih edilen görüşe göre bu zamir Hz. Nûh’un oğlunu göstermektedir.¹⁰¹ Zaten bir diğer kıraate göre **عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ** / “**O salih olmayan bir amel işledi**” tarzındaki okuyuş da zamirin Hz. Nûh’un oğlunu gösterdiğini desteklemektedir.¹⁰²

Allah (c.c.), Hz. Nûh’a her ne kadar böyle bir talepte bulunmasını yasaklamışsa da bunu tamamen lütf ve şefkat dolu bir üslupla yaparak onu azarlamamıştır. Yani neticesini çok da iyi bilmediğin böyle bir talepte bulunmak senin gibi birine yakışmaz. Bu tarz bir üslupla aslında Hz. Nûh’un konumu ve makamının yüceliği bir daha tescillenmiş olup bu talep onun ismetine halel getirmemiştir.¹⁰³ Hz. Nûh da zaten bu uyarıyı alınca ısrar etmemiş, derhal bu isteğinden vaz geçip Allah’tan mağfiret dilemiş ve şöyle yalvarmıştır: “**...Ey Rabbim! Ben senden hakkında bilgin olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, ziyana uğrayanlardan olurum!**”¹⁰⁴

⁹⁷ ez-Zemahşerî, Ebi’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiku Ğavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Akâvil fî Vucûhi’t-Te’vil*, thk.: Adil Ahmed ve Arkadaşları, Riyâd 1998, II, 272.

⁹⁸ Hûd, 11/46.

⁹⁹ Tevbe, 9/23-24; Mücadele, 58/22; Mümtetine, 60/1-3.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XVIII, 357; Tabbâra, *Afîf Abdulfettah, Mea’l-Enbiyâi fî’l Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-İlm, Beyrut 1982, s. 81; Hâfız, ‘Îmâd Züheyr, *el-Kasas,u’l-Kur’ânî*, s. 48-49.

¹⁰¹ Taberî, Câmi’, XII, 32-33; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 273; Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XVII, 351, *İsmetu’l-Enbiya*, s. 46; Âlûsî, *Râhu’l-Meânî*, XII, 69; es-Sübânî, *İsmetu’l-Enbiyâi*, s. 115-116.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XVIII, 357; Hâfız, ‘Îmâd Züheyr, *el-Kasas,u’l-Kur’ânî*, s. 31.

¹⁰³ Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XVII, 351; Kurtubî, *el-Câmi’*, IX, 48, Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, III, 110, Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetu’s-Sâvî ala’l-Celâleyn*, II, 217; el-Mûsevî, *el-Esdeku fî Kasas,i’l-Enbiyâi*, s. 51.

¹⁰⁴ Hûd, 11/47.

Temas edilmesi gereken bir diğer konu da Hz. Nûh'un "Ya Rabbi oğlum da ailemendendir." talebine cevaben "O senin ehlinden değildir." ayetinde Hz. Nûh'un tezkîb edilip edilmediği meselesidir. Bu konu şöyle izah edilebilir: Hz. Nûh, Allah (c.c.)'in daha önceki "tüm ehlini gemiye bindir."¹⁰⁵ emrine binaen böyle bir istekte bulunmuştur. O, bir önceki başlıkta sıralanan sebeplerden dolayı babalık şefkatiyle duygularını Rabbine arz etmişti. Hz. Nûh daha önce almış olduğu "Ehlini gemiye bindir!" emrinin, inançlı inançsız nesep yönüyle bağı bulunan tüm ailesini kapsadığını sanmıştı. O Allah'ın vadinin hak olduğunu biliyor ama ehlinden sandığı oğlunun boğulmasının da sebebini anlamaya çalışıyordu. Burada yalanlanacak bir durum söz konusu olmayıp Allah (c.c.), Hz. Nûh'a işin aslını açıklayarak şöyle demiş oluyordu: "Senin oğlun ayetlerdeki kurtuluştan istisna edilen gruba dâhil olup senin ehlinden değildir."¹⁰⁶

Hz. Nûh gibi bir peygamberin, açıkça kâfir olduğunu bildiği bir yakını veya burada olduğu gibi oğlunu Allah'a karşı savunup ona dua ve şefaet etmesi düşünülemez. Çünkü bu çocuk Hz. Nûh'un oğlu olsa da onun ehlinden değildi. Dolayısıyla Allah'ın kurtarmayı vad ettiği gruba girmiyordu.¹⁰⁷ Yeryüzünde kâfir olan herkesin helâkini isteyen Hz. Nûh¹⁰⁸ mümin mi kâfir mi olduğuna bakmaksızın kendi sulbünden olan birisinin kurtuluşunu isteyemez. Hz. Nûh elbette ehlinden iman edenlerin kurtulacağını biliyordu. Onun, ehlinden istisna edilenlerden sadece karısını anlamış olduğunu iddia eden görüşün de bir delili yoktur. Bu ayetten istisna edilenlerin hakka karşı gelen herkes olduğu açıktır.¹⁰⁹ Ayrıca Allah (c.c.) Hz. Nûh'a "وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ" / "...Zalimler hakkında bana niyazda bulunma! Onlar boğulacaklardır."¹¹⁰ derken bunun bütün müşrikleri kapsadığı açıktır. "وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ" / "Ancak ehlinden azabı hak etmiş olanların dışında..."¹¹¹ denirken bunun müminlere has olduğu da karine yoluyla anlaşılmaktadır.¹¹²

Bu konu şu açıdan da değerlendirilebilir: Hz. Nûh mümin sandığı oğluna "يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ" / "Yavrucuğum! (Sen de) bizimle beraber bin, kâfirlerle beraber olma!"¹¹³ demişti. Eğer onun kâfir olduğunu bilseydi وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ / "kâfirlerin içinde kalma" derdi. Onun mümin olduğunu sandığı için kurtulmasını ümit ediyordu. Ancak Allah (c.c.) işin hakikatini açıklayarak oğlunun gerçekte mümin olmadığını, boğulması gerekenlerden olduğunu bildirdi.

¹⁰⁵ Hûd, 11/40.

¹⁰⁶ es-Sübhânî, *İsmetu'l-Enbiyâi*, s. 111-112.

¹⁰⁷ Razi, *İsmetu'l-Enbiya*, s. 46-47.

¹⁰⁸ Nûh, 71/26-27.

¹⁰⁹ es-Sübhânî, *İsmetu'l-Enbiyâi*, s. 113.

¹¹⁰ Hûd, 11/37; Mü'minûn 23/27.

¹¹¹ Hûd, 11/40.

¹¹² es-Sübhânî, *İsmetu'l-Enbiyâi*, s. 114.

¹¹³ Hûd, 11/42.

Böylece de -yukarıda sorulan soruya cevap olarak- Hz. Nûh'un tekzip edilme gibi bir durumu söz konusu değildir.¹¹⁴ Hz. Nûh henüz istemeden de uyarılmış olabilir. Nitekim uyarı fiillerinin mazi değil de muzari sigaları ile kullanılmış olması bunu göstermektedir.¹¹⁵

Hz. Nûh'un af ve mağfiret istemesi onun günah işlediğini göstermez.¹¹⁶ Peygamberler günah işlemedikleri halde kendi makamlarına yakışmayacak en küçük bir gaflet anında hemen tövbe istiğfar ederler. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) de hiç günah işlemediği hatta ihtimal dâhilinde olan hatalarının bağışlanacağı garantisini verildiği¹¹⁷ hâlde yine de ayetlerde istiğfar etmesi emredilmiş,¹¹⁸ kendisi de günde birçok kez istiğfarda bulunduğunu açıklamıştır.¹¹⁹ Bu onun makamına bir hâle getirmez, sadece işlenecek hatalar karşısında yapılması gerekeni gösteren tavır açısından bir örnek teşkil eder.

III. KISSADAN ÇIKARILACAK SONUÇLAR

Kur'an'da kıssalar yalnız bir hikâyeye olarak anlatılıp bırakılmaz. O kıssadan alınacak hisse, ders ve ibretlere vurgu yapılır.¹²⁰ Hz. Nûh kıssasının anlatıldığı yerlerde de buna dikkat çekilmiş,¹²¹ bir ayette, **“Şüphesiz bunda (Nûh ve kavminin başından geçenlerde) birtakım ibretler vardır. Hakikaten biz (kullarımızı böyle) deneriz.”**¹²² buyrulmuştur. Bu nedenle Nûh kıssasından çeşitli ibret ve dersler çıkarılabilir.

Hz. Nûh kıssası özellikle ailesiyle olan alakası incelendiği zaman iki önemli husus ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri; Hz. Nûh kâfir bir kadınla evli olduğuna kıyasla bir Müslüman'ın gayr-i müslim biriyle evlenip evlenemeyeceği, diğeri ise bir Müslüman'ın¹²³ inanmayan aile efradına ve diğer akrabalarına dua ve şefaât edip edemeyeceği meselesidir. Bu sebeple burada “Eski Ümmetlerin Hukûku (Şer'u Men Kablena) bizim için ne ifade eder?” sorusuna cevap aradıktan sonra araştırmanın bu kısmında bu iki hususa açıklık getirilecektir.

¹¹⁴ es-Sübhânî, *İsmetu'l-Enbiyâi*, s. 114.

¹¹⁵ Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1973, X, 254; Zemaşşerî, *Keşşâf*, II, 101; es-Sübhânî, *İsmetu'l-Enbiyâi*, s. 118.

¹¹⁶ Tabatabâî, *el-Mizân*, X, 246-247; es-Sübhânî, *İsmetu'l-Enbiyâi*, s. 120.

¹¹⁷ Fetih, 47/2.

¹¹⁸ Muhammed 47/19; Nisâ 4/106; Nasr 110/3.

¹¹⁹ Buhârî, Daavât 3; Müslim, Zikir 41; Ebû Dâvûd, Vitir 26; Tirmizî, Tefsîr 47; İbni Mâce, Edeb 57.

¹²⁰ Yusuf 12/111.

¹²¹ Şuarâ, 26/119-121; Ankebût, 29/15; Sâffât, 37/ 78-79.

¹²² Müminun, 23/30.

¹²³ Allah (c.c.), Peygamberimizi örnek almayı emrettiği (Ahzab, 33/21) gibi diğer peygamberleri de örnek almamızı emretmiştir (En'âm, 6/90).

A. Evvelkilerin Hukûku (شرع من قبلنا / Şer'u Men Kablenâ)

Şer'u Men Kablena ifadesinden maksat, Allah'ın Hz. Muhammed'den önceki toplumlar için koyduğu ve kendi peygamberleri vasıtası ile onlara bildirdiği –Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de zikredilen- hükümlerdir.¹²⁴

Önceki toplumlarla ilgili hükümlerin bizim için de geçerli olup olmadığı hususu üç şekilde mütalaa edilmiştir:

1. Daha önceki toplumlara emredilip Müslümanlar hakkında da geçerli olduğu bildirilen oruç ve kurban gibi hükümler.¹²⁵

2. Eski ümmetlere has olup bu ümmet açısından mensûh olduğu bildirilen hükümler. Bazı gıda maddelerinin Yahudilere haram iken bize helal olması gibi.¹²⁶ Yine hadiste bildirildiğine göre ganimetler önceki toplumlara haram iken ümmet-i Muhammed'e helal kılınmıştır.¹²⁷

3. Bazı hükümler de var ki Kur'an ve sünnette eski ümmetler için konulduğu bildirildiği halde ümmet-i Muhammed için geçerli olup olmadığı açıkça belirtilmemiştir. Mesela kısasla ilgili bir ayette¹²⁸ Tevrat'ta Yahudiler için konulan bazı hükümler zikredilmiş, ancak ümmet-i Muhammed için geçerli olup olmadığına dair açık bir ifade kullanılmamıştır.¹²⁹

Usul âlimleri eski ümmetlerle ilgili hükümlerin -şayet Kur'an ve sünnette zikredilmiş ve mensûh olduğuna dair açık bir delil yoksa- Ümmet-i Muhammed için de geçerli olabileceğini benimsemişlerdir. Ancak Kur'an ve sünnette yer almayan ya da mensûh olduğuna dair açık bir nass bulunan hükümlerin ümmet-i Muhammed için bağlayıcı olmadığını ifade etmişlerdir.¹³⁰

¹²⁴ es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed ibn Ahmed Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk.: Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Beyrut 1993, s. 99; Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Bağdad 1976, s. 263; Zühaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslamî*, Dımaşk 1986, II, 838; Şa'ban, Zekiyüddin, *Usûlü'l-Fıkh*, trc.: Dönmez İbrahim Kâfî, *İslam Hukuk İminin Esâsları*, Ankara 1990, s. 180.

¹²⁵ Bakara, 2/183'de oruçla ilgili şöyle buyrulur: **“Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı...”** Kurban da yine Hz. İbrahim'den kalma bir uygulamadır. Geniş bilgi için bk. Zeydan, a.g.e., s. 263; Zühaylî, a.g.e., II, 842; Şa'ban, a.g.e., s. 181-182.

¹²⁶ En'âm, 6/145-146.

¹²⁷ Buhârî, *Sahîh*, Teyemmüm, 1. Geniş bilgi için bk. Zeydan, a.g.e., s. 264; Zühaylî, a.g.e., II, 842; Şa'ban, a.g.e., s. 181.

¹²⁸ Maide, 5/45.

¹²⁹ Zeydan, a.g.e., s. 264; Zühaylî, a.g.e., II, 843; Şa'ban, a.g.e., s. 182.

¹³⁰ Konunun ayrıntıları için bk. es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, s. 99-105; Zeydan, *el-Vecîz*, s. 263-266; Zühaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 839-849; Şa'ban, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 180-183.

Bu temel ilkeler göz önünde bulundurularak Hz. Nûh örneğinde olduğu gibi Müslüman bir insanın Müslüman olmayan biriyle evlenip evlenemeyeceği hususu izah edilecektir.

B. Müslüman Olmayanlarla Evlenme Meselesi

İslam hukukçuları evlenecek eşler arasında dinî, ekonomik ve sosyal bakımdan bazı şartlar aramışlarsa da¹³¹ evlilikte aranacak en önemli şartlardan biri eşler arasında inanç farklılığının olmamasıdır. İnanç birliği sağlandığı takdirde diğer şartlar örf ve adetlere göre kişilerin tercihine bırakılabilir.¹³² Zaten mevcut delillerin tenkidi ile Hz. Peygamber'in uygulamaları da eşlerin mümin olması ve evlenme engelleri dışında yeni bir şartın aranmasına gerek olmadığını göstermektedir.¹³³

Kur'an'da, farklı inançlara sahip insanların evlenmesi şu ayetle yasaklanmıştır: **وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْبَدْتُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْبَدْتُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.** “Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyin! Mümin bir cariye, hoşunuza giden hür bir müşrik kadından daha hayırlıdır! Mümin kadınları da, onlar iman etmedikçe, müşriklere nikâhlayınız! Mümin bir köle hoşunuza giden hür bir müşrikten daha hayırlıdır. Müşrikler sizi cehenneme dâvet ederler. Allah ise sizi kendi izniyle, cennete ve mağfirete dâvet eder ve üzerinde düşünüp gerekli dersi alsınlar diye ayetlerini insanlara açıklar.”¹³⁴ Bu ayetteki müşrik kadınlarla anlatılmak istenenlerin kimler olduğuna dair müfessirler, mecûsî (ateşperest), putperest ve ateistlerdir yorumunu yapmışlardır.¹³⁵ Ancak Ehl-i Kitap olan bir kadın veya erkeğin bu hükme tabi olup olmayacağı tartışmalı olsa

¹³¹ Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-u İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, II, 65-67;

Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2008, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 179-182.

¹³² Hucurât, 49/13. ayet ile bazı hadisler insanlar arasında inanç farkının dışında bir üstünlüğün olmadığını gösterir. Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadiste şöyle buyurmuştur: “İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir. Kimsenin bir diğerine karşı üstünlüğü yoktur. Üstünlük takvadır.” el-Hindî, Alâuddîn Ali el-Muttakî b. Hısâmuddîn, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âli*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, IX, 38, (H. No: 24822-23); es-San'ânî, Muhammed b. İsmail, *Sübü'lü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, III, 129.

¹³³ İbnu'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethul-Kadîr*, Bulak 1898, II, 417; San'ânî, *Sübü'lü's-Selâm*, III, 130; Dağcı, Şamil, “İslam Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-IP”, AÜİFD, Ankara 2000, XLI, 137-138.

¹³⁴ Bakara, 2/221. Ayrıca Mümtehine, 60/10. âyette de kâfir kadınlarla evlilik yasaklanmıştır.

¹³⁵ es-Sâbü'nî, Muhammed Ali, *Revâiu'l-Beyân Tefsîru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, İstanbul, ts., I, 268; Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, I, 238-240.

da¹³⁶ Kur'an'ın açık hükmüne göre¹³⁷ Ehl-i Kitap olan kadınlarla evlenmekte bir sakınca yoktur.¹³⁸ Meseleyi Daru'l-Harb ve Daru'l-İslam bağlamında ele alıp kâfirlerin ülkesinde yaşayan Ehl-i Kitap kadınlarla evlenilemeyeceğini iddia edenler bulunmaktadır. Ancak bu iddiaların kökenini tarihsel bağlamına göre siyâsî ve sosyal sebeplere bağlı bir karar olarak değerlendirmek daha mantıklı görünmektedir.¹³⁹

Yukarıda müşriklerle evlenmeyi yasaklayan ayetteki müşrik erkeklerin tefsirlerde İslam dininin dışındakiler olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁰ Buna Yahudi ve Hristiyanlar da dâhildir. Müslüman bir kadın, İslam dinine girmeyen bir erkekle evlenemez. Çünkü **“Erkekler kadınların yöneticisidir, onlara hâkimdirler...”**¹⁴¹ Hâlbuki *“İslam yücedir, ona galip olunamaz.”*¹⁴² Başkaları İslam'a ve Müslüman'a hükmedemez.¹⁴³ Ayrıca bir ayette Medine'ye göçüp gelen ve sığınan kadınlardan mümin olanların kâfirlere geri verilmesi ve kâfirlerle evlendirilmesi yasaklanmıştır.¹⁴⁴ Ehl-i Kitap'ın erkeklerini istisna eden başka bir hüküm de gelmemiştir.¹⁴⁵ Onlar bir Müslüman'a hâkim olurlarsa onu din değiştirmeye zorlarlar. Bahsi geçen ayette işaret edildiği gibi **“Onlar cehenneme çağırırlar.”**¹⁴⁶ Doğan çocuk babaya tabi olacağı için çocukların din değiştirme riski de artar. Ayrıca bir Müslüman, dininin gereği¹⁴⁷ kimseyi imana zorlamayacağı hâlde böyle bir toleransı, Müslüman olmayanların Müslüman kadınlara tanınması şüphelidir. Dolayısıyla Müslüman olmayan erkekler ne zaman iman ederlerse o zaman bu problem ortadan kalkmış olur.¹⁴⁸

¹³⁶ Ehl-i Kitap'ın inancını bildiren Tevbe, 9/30; Maide, 5/72-75. ayetlere göre Yahudiler ve Hristiyanlar müşriklerle dâhil edilse de Bakara, 2/105; Beyyine 98/1, 5. ayetlere göre bunlar diğer müşriklerden farklı olup aynı hüküm altına girmezler. Geniş bilgi için bk.: Merâğî, *Tefsîr*, II, 151; Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, I, 238-240.

¹³⁷ Maide, 5/5.

¹³⁸ Merâğî, *Tefsîr*, II, 152-153; Sâbûnî, *Ravâiu'l-Beyân*, I, 268-269.

¹³⁹ Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın bu tür evlilikleri yasaklaması haram olmasından değil, bazı dînî, siyâsî, sosyal ve ahlâkî sebeplerdendir. Özellikle Hz. Ömer Müslüman kadınların ihmal edilmesi endişesini taşıırken, İbn Abbas iffet meselesine dikkat çekmiştir. Çünkü Nûr, 24/3. ayete göre Müslüman, iffetine ve ahlâkına uymayacak bir kadınla hayatını sürdürmez. Bk. İbn 'Atıyye, *el Muharraru'l-Vecîz*, I, 296-297; el-Mevdûdî, Ebu'l-'Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, terc. Ali Bulaç ve Diğerleri, *Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, I, 458; Sâbûnî, *Ravâiu'l-Beyân*, I, 269-270; Dağcı, a.g.m., s. 149-150.

¹⁴⁰ Merâğî, *Tefsîr*, II, 153; Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, I, 239.

¹⁴¹ Nisa, 4/34.

¹⁴² Buhârî, *Sahîh*, Cenaiz, 79.

¹⁴³ Nisa, 4/141.

¹⁴⁴ Mümtehine, 60/10.

¹⁴⁵ Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, I, 239.

¹⁴⁶ Bakara, 2/221.

¹⁴⁷ Bakara, 2/256; Yûnus, 10/99; Ğaşiye, 88/21-22.

¹⁴⁸ Merâğî, *Tefsîr*, II, 152; Sâbûnî, *Ravâiu'l-Beyân*, I, 270-271.

Bütün bu hükümlere göre Hz. Nûh nasıl olmuş da kâfir bir kadınla evlenebilmiştir?

Bu sorunun cevabı şu örnekle açıklanabilir. İslamiyet'in ilk yıllarında Peygamberimiz (s.a.v.) de kızı Rukiyye (ö. 2/624)'yi Ebû Leheb'in oğlu Utbe'ye, diğer kızı Zeyneb'i (ö. 8/630) de Ebû'l-As İbnü'r-Rebî'ye nikâhlandığında damatların her ikisi de kâfirdi.¹⁴⁹ Zira o zaman henüz kâfirlerle evlenme yasağı gelmemişti. Daha sonra yasaklayıcı ayet¹⁵⁰ gelince bu tür evliliklere son verildi. İslamiyetin ilk yıllarında kâfirlerle evlenmek yasak olmadığı gibi eski peygamberlerin şeriatında da kâfirlerle evlenmenin yasak olup olmadığına dair bir hüküm mevcut değildir. Yasak olmayan yerde de evlenmenin bir sakıncası olamaz.

Bu konuda varılan sonuç şudur: Hz. Nûh döneminde inanç farklılığının evliliğe engel teşkil ettiğini gösteren bir delil olmadığı için o kâfir bir kadınla evlenebilmiştir. Ancak Kur'an'ın bu konudaki hükümleri kesin ve bağlayıcı olduğu için bir Müslüman bu konuda Hz. Nûh'u örnek alamaz.¹⁵¹ Müslüman birinin evleneceği kişi öncelikle inançlı olmalıdır. Evlilikte dünyevî ve maddî özelliklerden ziyade iman ve ahlak esas alınmalıdır.¹⁵²

C. Akrabaya Dua ve Şefaate Etme Meselesi

1. Akrabaya Dua Etmek

Kur'an'da kulun Rabbine yalvarıp dua etmesi sıkça emredilmiş,¹⁵³ Rabbimizin duası olmayanlara önem vermeyeceği açıkça belirtilmiştir.¹⁵⁴ Ayrıca peygamberlerin ve diğer insanların yakın çevreleri için dualarından örnekler sunulmuş,¹⁵⁵ Hz. Nûh'un örnek duaları da zikredilmiştir.

¹⁴⁹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ ve Diğerleri, Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1375/1955, I, 657-659; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdükadir Ata, Dârul'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, VIII, 25-27; Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2004, s. 291-292.

¹⁵⁰ Bakara, 2/221; Nûr, 24/3, 26.

¹⁵¹ Peygamberimiz (s.a.v.) de bu konuda şöyle buyurmuştur: “Kadın dört sebepten biri için nikâhlanır: Mali, soyu (asaleti), güzelliği ve dindarlığı. Sen (diğerlerini geç), dindar olanı seç, huzur bulursun (aksi halde sıkıntıya düşersin).” Buhârî, Nikâh 15, Müslim, Radâ 53. Ebû Dâvûd, Nikâh 2; Nesâî, Nikâh 13; İbni Mâce, Nikâh 6.

¹⁵² Merâğî, *Tefsîr*, II, 152.

¹⁵³ Fatiha 1/4; Bakara, 2/186; A'raf, 7/ 29, 55-56, 180, 194-195; Mümin 40/14, 49-50, 60; 65.

¹⁵⁴ Furkan 25/77.

¹⁵⁵ [Neml, 27/19](#). ayette Hz. Süleyman'ın anne babasına duası zikredilmiştir. Hz. İbrahim de şu duayı yapmıştır: “Ey Rabbimiz! (Amellerin) hesap olunacağı gün (kıyamet günü) beni, ana-babamı ve müminleri bağışla!” ([İbrahim 14/41](#)).

Hız. Nûh, inançsız nesiller için beddua ettiği gibi¹⁵⁶ yakınlarına ve tüm inananlara da şöyle dua etmiştir: رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا. **“Ya Rabbî, beni, anamı, babamı ve evime mümin olarak girenleri, erkek ve kadın bütün müminleri affeyle. O zalimlerin ise sadece helâkini artır!”**¹⁵⁷ İnsanın kendi soyuna şefkat duyup öncelikle onlar için dua etmesi, Hız. Nûh kıssasının işaret ettiği konulardan biridir.¹⁵⁸ Bu konuda aksine bir delil olmadığı için Hız. Nûh’un duaları örnek alınabilir.

Kur’an’a göre öncelikle hayırlı bir aile ve neslin oluşumu dua ile mümkündür. Aile ve akrabaların hayırlı olması için dua edilmelidir.¹⁵⁹ Peygamberimiz (s.a.v.) bu konuda şöyle buyurmuştur: “İnsan ölünce, üç kişi hariç herkesin ameli (sevabı) sona erer. Sadece, sadaka-i câriye (bırakan), veya istifade edilen bir ilim (bırakan) ya da kendine dua edecek sâlih evlat (bırakan) müstesnadır. Bu üç kişinin ameli yazılmaya devam eder.”¹⁶⁰ Bir mümin hem hayatta olan hem de vefat etmiş olan yakınları için dua etmelidir.

2. Akrabaya Şefâat Etmek

Hız. Nûh’un gerek oğlunu gerekse karısını bu dünyada kurtaramadığı gibi ahirette de onlara bir faydasının olamayışı burada şefaât konusunun incelenmesini gerektirmiştir. Bir peygamber kendi karısına ve öz evladına Allah (c.c.) katında aracı olamadığına göre acaba diğer insanların bu konudaki genel durumu nedir? Bu nedenle şefaât konusunun bu kısya çerçevesinde incelenmesi yerinde olacaktır.

Kur’an’a göre insanın yakın çevresi, gücü ve serveti ona bu dünyada da ahirette de hak ettiğinden başka bir değer kazandırmaz.¹⁶¹ Dolayısıyla hiç kimse herhangi bir konuda kendi öz yakınına haksız yere aracılık yapamaz. Peygamberimiz (s.a.v.) Mahzûm kabîlesinden hırsızlık yapan bir kadının durumu için aracılık yapmak isteyen çok sevdiği Üsâme b. Zeyd (ö. 54/674)’i bile reddetmiş, çok şiddetli uyarılarda bulunmuş ve “...Allah’a yemin ederim ki, Muhammed’in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı, onun da elini keserdim.”¹⁶² buyurmuştur.

¹⁵⁶ Hız. Nûh’un kavmi ve ehliyle olan mücadelesi ve onlara yaptığı dualar için bk.: A’raf, 7/59-70; Hûd, 11/25-49; Enbiya, 21/76-77; Ankebût, 29/14-15; Saffât, 37/75-83; Kamer 54/9-16; Nûh, 71/1-28.

¹⁵⁷ Nûh, 71/26-28.

¹⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, II, 86; Beydâvî, *Envâru’-t-Tenzil*, I, 87; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 495-496.

¹⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/35-39; İsrâ, 17/64; Meryem, 19/2-15; Furkan 25/74; Haşr 59/9-10.

¹⁶⁰ Müslim, Vasiyyet, 14; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 10; Tirmizî, Ahkâm, 36; Nesâî, Vesâyâ, 8.

¹⁶¹ Tevbe, 9/55; Müminun, 23/55-56; Sebe, 34/37-38; Müddessir, 74/11-17.

¹⁶² Buhârî, Hudud 11, 12, 14, Şehâdat 8, Enbiyâ 50, Fedâilu’l-Ashâb 18, Megâzî 52, 53; Müslim, Hudud 8, 9; Ebû Dâvud, Hudud 4; Nesâî, Sârik 5.

Dünyada haksız yere yakın akrabaya şefaatin olamayacağı anlaşılma ile birlikte ahirette akrabaya şefâat etmenin mümkün olup olamayacağı konusunda muhtelif görüşler vardır. Şefâatin olmayacağına dair ayetler genel itibarıyla kâfirlerle alakalıdır. **“Rahman’ın huzurunda, söz almış olanlar dışında hiç kimse şefâat edemeyecek”**¹⁶³ ayetiyle ilgili İbn Kesîr (ö. 774/1372) şunu söylemiştir: “Müminlerin birbirine şefâat ettiği gibi kâfirler asla birbirine yardımcı olamayacaklardır. O yüzden kelime-i şehâdet, salih amel ve dua ile Allah’a yalvarıp yakarmak suretiyle onun huzurunda söz almış olanların dışında kimse kimseye şefâat edemeyecektir.”¹⁶⁴

Kıyâmet günündeki şefâat ve adaletle ilgili bir ayette **“Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse başkasının yerine bir şey ödeyemez, kimseden şefâat kabul edilmez, hiç kimseden fidye alınmaz, hem onlara yardım da edilmez.”**¹⁶⁵ buyrulmuştur. O gün hiç kimsenin kimseye bir faydası olmaz, **“Hiç kimse bir başkasının suçunu yüklenemez...”**¹⁶⁶ O gün şefâatçi olmak bir yana kimse kimsenin halini soramadığı gibi birinin hesabı benden sorulur diye herkes birbirinden kaçmaya çalışır.¹⁶⁷ Ayrıca Allah bir başka ayette şöyle buyurmuştur: **“Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının! Öyle bir günden çekinin ki o gün hiçbir baba evladına asla fayda veremez, evlat da babasına fayda sağlayamaz...”**¹⁶⁸ Bu ayette bildirilen baba ve evladın birbirine yardımcı olamaması etkili ve edebî bir anlatım tarzıdır. Babanın evladına fayda veremeyeceğine örnek, Hz. Nûh ve iman etmeyen oğludur.¹⁶⁹ Evladın babaya fayda veremeyeceğine dair örnek ise Hz. İbrahim ve müşrik olan babasıdır.¹⁷⁰ Ayrıca kâfirlere hiç kimsenin yardım edemeyeceğini bildiren daha başka ayetler de vardır.¹⁷¹

Kur’an’da Peygamberimize hitaben **“Önce en yakın akrabalarını uyar!”**¹⁷² ayeti indiği zaman Peygamberimiz (s.a.v.) Safa tepesine çıkıp, boy boy, oymak oymak, akrabalarına şöyle seslenmiştir: **“Ey Kureyş cemâati!... Ey Abdülmuttalib oğulları! Ey Abbâs b. Abdülmuttalib! Ey Zübeyr b. Avvâm’ın anası ve Resûlullâh’ın halası (Abdülmuttalib kızı Safiyye)! Ey Muhammed’in kızı**

¹⁶³ Meryem, 19/87. Ayrıca bk. Taha, 20/109; Enbiya, 21/28; Sebe, 34/23; Zuhuruf, 43/86; Necm, 53/26.

¹⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 264-265.

¹⁶⁵ Bakara, 2/48. Ayrıca bk. 2/123-124.

¹⁶⁶ En’âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18; Zümer, 38/7; Necm, 53/38-40.

¹⁶⁷ Mearic, 70/10-15; Abese, 80/34-37.

¹⁶⁸ Lokman, 31/33.

¹⁶⁹ Hüd, 11/40-47.

¹⁷⁰ Şuara, 26/88-89. Hz. İbrahim ve babasının görüş ayrılıkları ve tartışmaları için bk. Aldemir, a.g.e., s. 158-160.

¹⁷¹ Şuara, 26/100-101, 207; Sebe, 34/37; 40-42; Duhan, 44/40-42; Mücadele, 58/17; Mümtehine, 60/3; Hakka, 69/28; Müddessir, 74/48.

¹⁷² Şuara, 26/213-215.

Fâtıma! Siz de kendilerinizi Allah'tan ibâdet mukabilinde satın alınız da azabından kurtulunuz! Allah'ın azabından kurtulmanız için ben, Allah tarafından verilmiş hiçbir yetkiye sahip değilim. Sizinle aramızda bir hısnılık hakkı vardır. Onu da terk etmem, ziyaretle muhakkak yerine getiririm. İşte malım! Ondan ne arzu ederseniz isteyin, esirgemem veririm."¹⁷³ Ayrıca ayetlerde Peygamberimizin, Allah'ın izni, iradesi ve dilemesi dışında kendisine de bir yarar sağlayamayacağı ifade edilmiştir.¹⁷⁴ İnanıcı olmayan yakınlarla hiçbir peygamberin faydası olmayacaktır. Nitekim tevhide kabul etmemiş olan amcası Ebû Tâlib için istiğfar dileyince Peygamberimizi uyaran ayet¹⁷⁵ nazil olmuştu. Amcasının hidayete gelmesini istemesine rağmen başaramadığı için üzülmeye üzerine de **"Sen, sevdiğin kimseyi hidayete erdiremezsin. Ancak Allah dilediğine hidayet verir. Doğru yolda olanları en iyi bilen de odur."**¹⁷⁶ ayeti indirilmiştir.¹⁷⁷

Buraya kadar verilen ayetlerde Müslüman olmayanlar için kıyamet günü şefâat edilemeyeceği açıktır. Ancak bir ayette, vahyin belirlediği şekilde mümin olan akrabaların cennette birlikte olacakları bildirilmiştir.¹⁷⁸ Buna göre cennette daha alt tabakadaki evlat veya babalar, imanları sayesinde daha yüksek mertebede olanların derecelerine yükseltileceklerdir. Bu da müminlerin kıyamet günü birbirine şefâat edebileceğini göstermektedir.¹⁷⁹

Kur'an'da, insanlık tarihine örnek ve ibret olmuş pek çok şahsın hayatından tablolar arz edilmiştir. Peygamberlerin yakın akrabalarından ve nesillerinden¹⁸⁰ salih insanlar çıktığı gibi inkârcı ve günahkâr kişiler de çıkmıştır.¹⁸¹ Kur'an'ın verdiği örneklerden anlaşılan o ki hiçbir kâfir bir yakınının şefâatıyla azaptan kurtulamayacak, herkes kendi ameline göre değerlendirilecektir.¹⁸²

¹⁷³ Buhârî, Tefsiru Sûreti'ş-Şuarâ 2, Cenâiz, 98, Menâkıb, 13; Müslim, İmân, 348, 351, 355; İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 166-168; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 83; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kurân*, IV, 76-77 (26/214. ayetin yorumu); Sarıçam, *Hz. Peygamberin Evrensel Mesajı*, s. 293.

¹⁷⁴ A'raf, 7/188; Yunus 10/49.

¹⁷⁵ Tevbe, 9/113.

¹⁷⁶ Kasas, 28/56.

¹⁷⁷ Buhârî, Menâkıbu'l-Ensar 40, Cenaiz 81, Tefsir, Beraet 16, Kasas, 1, Eyman 19; Müslim, İman 39; Nesâî, Cenaiz 102. Ayrıca bk. es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Mekke 1979, I, 564.

¹⁷⁸ Tur 52/21. Ayrıca bk. Müddessir, 74/38; Bakara, 2/134, 141.

¹⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 432-434; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX, 524-526, XX, 54-55 (Necm, 53/39. âyetinin tefsiri).

¹⁸⁰ Hz. Âdem'in iki oğlu (Maide, 5/27-31); Nûh ve Lût'un karıları (Tahrir, 66/10) konunun bariz örnekleridir. Firavun'un inançlı hanımı (Tahrir, 66/11) bunların aksine farklı bir örnektir.

¹⁸¹ Bakara, 2/124; Saffât, 37/113; Hadid, 57/26.

¹⁸² En'âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fatır, 35/18; Zümer, 38/7; Necm, 53/38-40; Tûr 52/21; Müddessir, 74/38.

D. Ailevî Sorumluluk ve Terbiye Meselesi

Hz. Nûh kıssasından alınacak önemli derslerden biri de eğitim ve öğretimle ilgilidir. Hz. Nûh'un kavmine ve oğluna yapmış olduğu tebliğ ve davet göstermektedir ki inanan insanların çevrelerine özellikle de anne babanın çocuklarına karşı birtakım vazife ve sorumlulukları vardır.¹⁸³ Peygamberimiz (s.a.v.) de bu konuda “Çocuklarının da senin üzerinde hakları vardır”¹⁸⁴ buyurmuştur.

1. Sorumluluk Duygusu

Kur'an kıssalarında peygamberlerin, ailelerine, çocuk çocuklarına yaptıkları çeşitli öğütler birer örnek olarak zikredilmiştir.¹⁸⁵ Bu örneklerden biri de Hz. Nûh'un çevresine ve aile efradına gece gündüz durmadan yaptığı nasihatlerdir.¹⁸⁶

Sorumluluk bilinci taşıyan kişiler öncelikle kendilerini ve çevrelerinde bulunan aile efradı ve diğer sorumlu oldukları kişileri yanlış sürükleyecek hareketlerden sakındırırlar. Kur'an'da uyarı, irşat ve tebliğ konusunda en yakındaki kişilere, yani kişinin kendinden başlamak üzere derece derece hısım-akrabaya öncelik vermesi emredilmiştir.¹⁸⁷

Hz. Nûh'un son anda bile iman edip gemiye binmesi için oğlunu davet etmesi önemli bir örnektir. Ancak bu onun daha önce oğlunu ihmal ettiğini göstermez. Çünkü 950 yıl görev yapıp kavmini gece gündüz demeden, bıkmadan, usanmadan imana davet eden bir peygamberin kendi çocuklarını ihmal etmesi düşünülemez.¹⁸⁸ Hz. Nûh oğlunu gemiye davet ederken de asıl amacı onu kâfirler güruhuyla beraber olmaktan kurtarmaktı. Oğluna son anına kadar da hep Allah'ı hatırlatmıştı.¹⁸⁹ Bununla birlikte müminlerin çocuk çocuğuna dini emirleri anlatmalarını direkt emreden ayetler de vardır.¹⁹⁰

¹⁸³ Bakara, 2/233; En'âm, 6/151; İsrâ, 17/31.

¹⁸⁴ Buhârî, Savm 55, 56, 57, Teheccüd 7, Enbiyâ 37, Nikâh 89; Müslim, Sıyâm 181-193.

¹⁸⁵ Lokman, 31/13-19; Meryem, 19/54-55. Ayrıca Hz. İbrahim'in babası ile kavmine yaptığı telkin ve uyarılar (En'âm, 6/74; Meryem, 19/41-47), Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un oğullarına yapmış olduğu tavsiyeler Kur'an'da anlatılmış (Bakara, 2/132-133; Yusuf 12/5, 67, 87), bütün peygamberlerin aynı gayeye hizmet ettikleri vurgulanmıştır. Bk. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, I, 185; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I, 97.

¹⁸⁶ Hûd, 11/25-35; Nûh, 71/1-28.

¹⁸⁷ Şuara, 26/214-215.

¹⁸⁸ Hâfiz, 'İmâd Züheyr, *el-Kasas, u'l-Kur'ânî*, s. 39.

¹⁸⁹ Hûd, 11/42-43.

¹⁹⁰ Tahrim, 66/6; Tâhâ, 20/132. Peygamberimiz (a.s.) de “*Hepiniz çobansınız; hepiniz eli altındakilerden sorumlusunuz...*”¹⁹⁰ buyurmuştur. Buhârî, Cum'a, 11, İstikrâz, 20, İtk 17, 19, Vesâyâ, 9, Nikâh 81, 90, Ahkâm, 1; Müslim, İmâre, 20. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 115; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI, 174; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, II, 252; el-Müsevî, *el-Esdeku fi Kasas, i'l-Enbiyâi*, s. 51.

Hız. Nûh da gemiye binerken ehline (ailesine ve halkına) besmeleyi öğretmiştir.¹⁹¹ Dolayısıyla aile büyüğü ve davetçi, öncelikle kendisi uygulayıp¹⁹² daha sonra da çevresinde bulunanlara her şeyi Allah (c.c.) adıyla ve Allah (c.c.) adına yapmaları gerektiğini öğretmelidir.¹⁹³

2. Eş ve Çevre Seçimi

Hız. Nûh kıssasından çıkarılabilecek sonuçlardan biri de ailede eğitimin başarılı olabilmesi için iyi bir eş ve çevre seçiminin yapılmasıdır. Nitekim Hız. Nûh'un oğlunun, hem içinde bulunduğu çevrenin hem de annesinin etkisi altında olduğu söylenmektedir. Hız. Nûh son ana kadar çevresinin, eşinin ve çocuklarının ıslahı için mücadele ettiyse de başarılı olamamıştır.¹⁹⁴ Her ne kadar hidayet Allah'ın elinde¹⁹⁵ olsa da sebepler dairesinde bir mümin çocuklarının her iki dünyasını da mamur ve mutlu kılmak için her şeyden önce iyi bir eş ve çocuklara iyi bir anne seçimine dikkat eder. Hız. Nûh'un oğluna bakarak çocuklarında illaki problem olacağı sonucunu çıkarmaz.¹⁹⁶

Çocuğu dünyaya getirecek olan anne babanın salih ve dindar olmalarına dikkat edilmelidir. Zira çorak arazide dikenden başka bir şey bitmez.¹⁹⁷ Henüz çocuk doğmadan önce anne baba tavır ve hareketlerine, yiyip içtiklerine dikkat etmelidir. Haram lokmayla beslenen vücut ateş halini alır ve böyle birinden hayırlı sonuç beklenemez.¹⁹⁸

Çocuğun yetişmesinde çevre faktörünü değerlendirirken anne babanın önemine dikkat çeken Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadîsinde: “*Her çocuk İslam fitratı üzerine doğar*” demiş ve sonra da “**“Allah'ın yaratılıştta verdiği fitrat...”**¹⁹⁹ *ayetini okuyun*” buyurmuştur. Sonra Resûlullah (a.s.) sözünü şöyle tamamlamıştır: “*Çocuğu anne ve babası Yahudileştirir veya Hıristiyanlaştırır veya Mecusileştirir. Tıpkı hayvanın doğurunca azaları tam olarak yavru*

¹⁹¹ Hûd, 11/41. İslam'da her işe besmeleyle başlamak önemlidir. İlk vahy “**Yaratan Rabbinin adıyla oku!**” (Alak 96/1); Kur'an'ın ilk ayeti de “**Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla**” (Fatıha 1/1) diye başlar.

¹⁹² Bakara, 2/44; Saf 61/2-3; Maide, 5/105; Hûd, 11/88.

¹⁹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, X, 572; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 417; Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, VI, 364; Elmalılı, *Hak Dini*, VII, 5122.

¹⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII, 374; el-Mûsevî, *el-Esdeku fî Kasas,i'l-Enbiyâi*, s. 49.

¹⁹⁵ Bakara, 2/272; Nahl, 16/37; Kasas, 28/56.

¹⁹⁶ Hâfîz, 'İmâd Züheyr, *el-Kasas,u'l-Kur'ânî*, 1992, s. 40-41.

¹⁹⁷ A'raf, 7/58.

¹⁹⁸ Nisa, 4/10.

¹⁹⁹ Rum 30/30.

doğurması gibi. Siz kesmezden önce, kulağı kesik olarak doğmuş hayvana rastlar mısınız? ”²⁰⁰

Çevre faktöründe önemli etkenlerden biri de arkadaş faktörüdür. Anne babalar çocuklarının kimlerle arkadaşlık ettiklerine dikkat etmelidir. Zira dostluk ve arkadaşlık konusuna dair birçok ayet²⁰¹ olduğu gibi Peygamberimiz (s.a.v.) de “*İnsan, dostunun yaşayış tarzından etkilenir. O halde her biriniz dost edineceği kişiye dikkat etsin!*”²⁰² buyurmuştur. Hz. Nûh’un oğlunun da annesinden ve çevreden etkilenmiş olması uzak bir ihtimal değildir.²⁰³

3. Şefkat

Hz. Nûh kıssasından çıkarılacak önemli hususlardan biri de eğitimde şefkat, merhamet ve duaya önem verilmesidir. Hz. Nûh’un kavmini uzun süre davetinden ve son anda oğluna göstermiş olduğu tavır ve konuşma tarzından bu anlaşılmaktadır.²⁰⁴

Kur’an kıssalarında aile fertlerinin birbirine şefkat ve merhamet göstermesi örnek olarak dikkatlerimize sunulmuştur. Hz. Nûh bir baba şefkatiyle oğluna ... *يَا بَنِيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ* / “...**Yavrucuğum gel bizimle beraber gemiye bin! Kâfirlerle beraber olma!**”²⁰⁵ diye yalvarmasına rağmen oğlu kâfir olduğu için asla “babacığım” dememiştir. Hz. Nûh’un “**Yavrucuğum!**” diye seslenmesi tam bir şefkat ve merhamet göstergesidir. Hz. Nûh akrabalık ve babalık duygularının zirvesinde bir tavır sergilemiş, son bir ümitle oğlunu kâfirlerin içinden kurtarıp iman safına çekmeye çalışmış, ona bütün gerçekleri anlatmaya çalışmışsa da dağa sığınacağını söyleyen oğlu kabul onun davetini etmemiş ve neticede olan olmuştur. Hz. Nûh bu sefer de boğulan oğlunu görünce tekrar babalık şefkati galeyana gelmiş ve ayette²⁰⁶ geçtiği şekliyle Allah’a niyazda bulunmuştur.²⁰⁷

İlahî vahiyle terbiye olup iman hakikatlerini yaymakla görevli olan peygamberler hep “yavrucuğum” veya “babacığım” diye hitap etmişlerdir. Çünkü

²⁰⁰ Buhârî, Cenâiz 80, 93; Müslim, Kader 22; Muvatta, Cenâiz, 52; Tirmizî, Kader 5; Ebu Dâvud, Sünnet 18.

²⁰¹ Âl-i İmrân, 3/28; Nisa, 4/139, 144; Maide, 5/51-57; Enfal 8/73; Furkan 25/27-29; Zuhuruf, 43/67; Mücadele, 58/19-22; Mümtehine, 60/1-3.

²⁰² Ebû Dâvûd, Edeb 16; Tirmizî, Zühd 45.

²⁰³ Hâfız, ‘İmâd Züheyr, *el-Kasas,u'l-Kur’ânî*, s. 50-51; el-Müsevî, *el-Esdeku fî Kasas,i'l-Enbiyâi*, s. 49.

²⁰⁴ Hâfız, ‘İmâd Züheyr, *el-Kasas,u'l-Kur’ânî*, s. 38.

²⁰⁵ [Hûd, 11/42.](#)

²⁰⁶ Hûd, 11/45.

²⁰⁷ el-Müsevî, *el-Esdeku fî Kasas,i'l-Enbiyâi*, s. 50.

onlar şefkatli ve nazik insanlardı.²⁰⁸ Burada dikkati çeken bir durum da şudur: Hz. Nûh oğlunun canını kurtarmak için çabalayıp “yavrucuğum” diye yalvardığı halde oğlu kâfir olduğu için babasına itaat etmemiştir. Fakat Hz. İbrahim oğlu İsmail’den canını isteyip kendisini boğazlayacağını bildirdiği halde Hz. İsmail itaat etmiştir. Hz. İbrahim ve İsmail birbirine nasıl şefkat ve nezaket ifadelerini kullanmışlarsa²⁰⁹ Hz. Yakup ve Yusuf da aynı şekilde birbirine şefkatle hitap etmişlerdir.²¹⁰ Ancak İbrahim’in babası öz evladına ve Nûh’un oğlu da öz babasına karşı oldukça sert davranmışlardır.²¹¹ İslamî terbiyenin verdiği nezaket ve şefkati gösteren başka örnekler de vardır.²¹²

Bütün bu kıssalarda, aile ortamındaki diyalog ve bu diyaloglarda Müslüman’daki şefkat ve nezakete karşılık, kâfirlerdeki acımasızlık ve kabalık görülmektedir. Müslüman şahsiyetler söze başlarken hep “babacığım” veya “yavrucuğum” diye başlamışlardır.²¹³ Kâfir şahsiyetlerin sözlerinde ise ya tehdit ya da isyan ifadeleri ön plana çıkmıştır. Böylece şefkat ve merhametten yoksun insanlar²¹⁴ çevrelerinden kopup aile ve akrabalarını kaybetmişlerdir. Aile ve akrabalarından kopan insanların ise maddî ve manevî bir takım zararlara uğramaları kaçınılmaz olmuştur.²¹⁵

SONUÇ

Hz. Nûh kıssasının ailevî yönü ele alındığı için öncelikle kıssada sıkça geçen ve aileyi yakından ilgilendiren “ehl” ve “zürriyet” kavramları ele alınıp incelenmiştir. *Arapça lügatlerde bu kavramların farklı anlamları olsa da Kur’an’da daha ziyade iman ve din bağının bir araya getirdiği inançlı toplumlar kastedilmektedir. Aynı inancı taşımayan kişiler birbirinin ehlinden sayılmamaktadır.*

Kur’an’da Hz. Nûh’un ailesine dair ayrıntıya girilmeden bir baba ve peygamber olarak kendinden, iman etmediği için, peygamber olan kocasının bile kendisine bir faydasının dokunmadığı karısından ve yine inanmayıp kâfirlerle birlikte Tufan’da boğulup giden oğlundan bahsedilmektedir. Ancak Kur’an’ın kendine has üslûbu ve metodu gereği bunların kimlik bilgilerinden ve diğer şahsî özelliklerinden bahsedilmemiştir. Bu çalışmada Kur’an’ın verdiği bilgiler çerçevesinde bu aile fertleri ele alınmıştır. Temel kavramlardan hareketle

²⁰⁸ Meryem, 19/42-45; Tevbe 9/114; Hûd, 11/75.

²⁰⁹ Saffât, 37/102.

²¹⁰ Yusuf 12/4-5, 100.

²¹¹ Meryem, 19/46.

²¹² Lokman, 31/12-19; Kasas, 28/26; A’raf, 7/150; Taha, 20/94.

²¹³ Hâfız, ‘İmâd Züheyr, *el-Kasas, u’l-Kur’ânî*, s. 38.

²¹⁴ Peygamberimiz (s.a.v.); “Küçüklerimize merhamet, büyüklerimize saygı göstermeyen bizden değildir.” buyurmuştur. Müslim, Zühd, 74; Ebû Dâvûd, Vitir, 27.

²¹⁵ Şura 42/45.

karısının ihanetinin ne olduğu ve ehlinden olmayan oğlunun Hz. Nûh'un oğlu olup olmadığı temel kaynaklara göre izah edilmiştir. Teferruat sayılabilecek türden bazı bilgi ve kaynaklar ise dipnotlarda verilmiştir.

Bu makaleden asıl arzulanan gaye ve hedef doğrultusunda Hz. Nûh'un, Allah'ın dinine karşı gelen karısı ve oğluna karşı tutum ve davranışları ele alınmıştır. Bu tavır ve davranışlardan ortaya çıkan ve bir Müslüman'ın ibret ve örnek alması gereken bazı sonuçlar çıkarılmıştır. Bu sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

a. Öncelikle Peygamberimiz Hz. Muhammed'den önce gelmiş geçmiş peygamberlerin şeriatlerinin ümmet-i Muhammed'i bağlayıp bağlamayacağı incelenerek aksine bir delil yoksa eski şeriatlerin Kur'an'da bahsedilen hükümlerinin bu ümmet için de geçerli olduğu belirtilmiştir.

b. Hz. Nûh'un iman etmeyen bir kadınla evliliği değerlendirilerek günümüzdeki bir Müslüman'ın da böyle bir peygamberi örnek alıp gayr-i Müslim biriyle evlenip evlenemeyeceği araştırılmıştır. Kur'an'da bu konuda açık hükümler belirtildiği için Ehl-i Kitap bir kadınla Müslüman bir erkeğin evlenilebileceğine cevaz verilmişse de onun dışında Müslüman olmayanlarla yapılan evliliklerin İslam'a göre geçersiz olduğu sonucuna varılmıştır.

c. Hz. Nûh'un, iman etmeyen karısını ve oğlunu kurtaramadığından hareketle, yine yaptığı bazı dualar ve Allah'a karşı bazı talepleri nedeniyle bir müminin yakınlarıyla ne oranda alakadar olabileceği tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre bir Müslüman bu dünyada aile ve yakınlarına maddi olarak her türlü yardımı yapabilir de manevi olarak inançsız ölen yakınlarına dua edemez ve onların cehennemden kurtulmaları için herhangi bir faydası da dokunamaz. Ancak ölene kadar tebliğine devam ettiği gibi ıslah olmaları için de dua edebilir.

d. Hz. Nûh'un uzun yıllar tebliğ ve davet metodunu ısrarlı bir şekilde sürdürmesinden bir Müslüman'ın da sorumluluk bilinciyle aile efradı ve akrabalarından başlamak üzere tüm toplumun ıslahına dair çalışması gerektiği kanaatine varılmıştır. Müslüman öncelikle sorumluluk duygusu taşıyacak ve aile efradının özellikle yetkisi dâhilindeki kişilerin hal ve hareketlerinden mesul olacağını bilecektir. Çocuklarının İslam inanç ve ahlakına göre yetişmesi için iyi bir aile ortamı ve güzel bir çevre seçmeye özen gösterecektir. Çoluk çocuğunu eğitirken şefkat ve merhametli davranıp dua etmeyi de ihmal etmeyecektir. Ancak elinden gelen bütün çaba ve gayretlerine rağmen hidayetini Allah'ın elinde olduğunu bilerek, bu dünyanın bir imtihan yeri olduğunu kabul edip İslam'a girmeyen kişiler için kendisini helâke sürüklemeyecektir. Gayretleri sonucu İslam'a giren yakın çevresi için Allah'a hamd edip bu nimet karşısında şükrecek ve inanan herkes için dua edecektir.

e. Bir Müslüman, Hz. Nûh'u örnek alıp sorumlu ve bilinçli bir baba olmaya çalışırken onun inançsız karısından ve oğlundan da ibret alıp yapılan uyarı ve tavsiyelere dikkat edecektir. İslam inancına göre sorumluluk, mükâfat ve cezaların şahsî olduğunu bilerek üzerine düşen vazifeleri ihmal etmeyecektir. İlâhî emirlere başkaldırmanın dünya ve ahirete yönelik olumsuz sonuçlarının olduğunu bilmekle beraber manevi açıdan asla herhangi bir yakınına güvenmeyecektir.

f. Hz. Nûh'un oğluyla ilgili ayetlerden çıkarılan sonuca göre yakınlıkta kan bağındansa din bağıının daha önemli olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca iyilik ve doğrulukta yakınlık, soy ve verasetin doğrudan etkisinin olmadığı, dolayısıyla kişinin kendi kazanımları dışında, atalarından kalan iyiliklerle övünmeye hakkının olmadığı kanaatine varılmıştır.

KAYNAKÇA

ABBAS, Fadıl Hasan, *Kasasu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'n-Nefâis, Ürdün, 2010.

ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfâzi'l-Kur'an-ı Kerîm*, Dâru'l-Meârif, Beyrut, 1994.

AHMED B. HANBEL, *Müsnedü Ahmed İbn Hanbel*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

AKYÜZ, Vecdi, *Kur'an-ı Kerîm'de Siyasi Kavramlar*, Kitabevi, İstanbul 1998.

ALDEMİR, Halil, *Kur'an-ı Kerîm'e Göre İhtilaf Nedenleri-Alanları-Boyutları Çözüm Yolları*, Kitâbî Yayınevi, İstanbul 2010.

el-ÂLUSÎ, Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Ku'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

el-BEĞAVÎ, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru Tayyibe, Rıyâd 1409/1989.

el-BEYDAVÎ, el-Kâdî Nâsiruddin, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dersaadet, İstanbul ts.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Hukûk-u İslamiyye ve Istulâhât-ı Fikhiyye Kamûsu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.

el-BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Muğire, *Sahihu'l-Buharî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1998.

CANAN, İbrahim, *Kütüb-ü Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

el-CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdu'l-Ğafur Attâr, Beyrut 1990.

el-CEZÂİRÎ, es-Seyyid Nimetullah, *en-Nûru'l-Mübîn fi Kasasi'l-Enbiyâi ve ve'l-Mürselîn*, thk.: el-Hacc Muhsin Âkil, Beyrut 1997.

- DAĞCI**, Şamil, “*İslam Âile Hukukunda Evlenme Engelleri-I*”, AÜİFD, Ankara 1999.
- , “*İslam Âile Hukukunda Evlenme Engelleri-II*”, AÜİFD, Ankara 2000.
- ed-DAREKUTNÎ**, Ali b. Ömer, *es-Sünen*, (Ta’lik Şemsü’l-hak Azimâbâdî), Dâru -İhyâi’-t-Türâsi’l-’Arabî, I-IV, Beyrut, 1413/1993.
- ed-DARİMÎ**, Ebu Abdillâh Abdurrahman, *Sünenü’-d-Darimî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- DERVEZE**, M. İzzet, *et-Tefîru’l-Hadîs*, Dâru’l-Ğarbî’l-İslâmî, Beyrut 2000.
- DIYARBEKRÎ**, Hüseyin ibn Muhammed ibn Hasan (v. 990/1582), *Tarihu’l-Hamis fî Ahvali Enfesi Nefis*, Müessesetü Şaban, Beyrut 1866.
- DÖNDÜREN**, Hamdi, *Delilleriyle Âile İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul 2008.
- EBU BEKR b. Ebî Şeybe**, *el-Kitabu’l-Musannef fî’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, thk.: Kemal Yusuf el-Hut, Mektebetü’r-Raşîd, Riyad 1409/1989.
- EBU DAVUD**, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- EBU HAYYAN**, M. b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk.: Adil Ahmed ve Arkadaşları, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- el-FERRA**, Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd, *Meâni’l-Kur’an*, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut 1983.
- el-FİRUZABADÎ**, Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kamûsu’l-Muhît*, Beyrut 1987.
- el-HADİDÎ**, Muhammed Ebû’n-Nur, *İsmetü’l-Enbiya ve’r-Reddü ale’ş-Şübehi’l-Müvecceheti İleyhim*, Kahire 1979.
- HAFIZ**, ‘İmâd Züheyr, *el-Kasasu’l-Kur’anî Beyne’l-Âbâi ve’l-Ebnâi*, Dâru’l-Kalem, Dımaşk, 1992.
- el-HİNDÎ**, Alâuddîn Ali el-Muttakî b. Hısâmuddîn, *Kenzu’l-Ummâl fî Süneni’l-Akvâli ve’l-Ef’âli*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1986.
- el-İSFEHANÎ**, Râğıb, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’an*, Kahraman Yayınevi, İstanbul 1986.
- İBN ÂŞUR**, Muhammed Tahir, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Dâru Suhnûn, Tunus, ts.
- İBN ‘ATIYYE**, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el Muharraru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-’Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut 1413/1993.
- İBN HABİB**, Ebu Cafer Muhammed, *Kitabu’l-Muhabber*, Beyrut ts.
- İBN HALDUN**, Ebu Zeyd Veliyyuddin Abdurrahman Muhammed, *Mukaddime*, haz. ve terc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- , *Tarihu İbni Haldun*, Beyrut 1979.

İBN HİŞAM, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ ve Diğerleri, Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, Kahire 1375/1955.

İBN SA'D, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdükadir Ata, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.

İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk.: Samî b. Muhammed es-Sellâme, Rıyâd 1997.

-----, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1981.

İBN MACE, Ebu Abdillâh Muhammed ibn Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbni Mâce*, Çağrı yay., İstanbul 1992.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ts.

İBNU'L-CEVZİ, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1984.

İBNU'L-HÜMAM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethul-Kadîr*, Bulak 1898.

KARAMAN, Hayrettin- Çağrı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi-Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu*, DİB Yayınları, Ankara 2004.

el-KASANİ, Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud (ö. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*, I-VII, Daru'l-Fikir, Beyrut, 1996.

el-KİTABU'L-MUKADDES (Kütübü'l-Ahdi'l-Kadîm ve Ahdi'l-Cedîd), Dâru'l-Kütübî'l-Mukaddes, Mısır 2009.

KİTAB-I MUKADDES (Eski ve Yeni Ahit Tercümesi), İstanbul 1995.

el-KURTUBİ, Ebu Abdillâh Muhammed ibn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

KUZGUN, Şaban, "Hâm", DİA, İstanbul 1997.

MATURİDİ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsilum, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

el-MERAĞİ, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1946.

el-MEVDUDİ, Ebu'l-'Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, terc. Ali Bulaç ve Diğerleri, *Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

MUKATİL b. Süleyman, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, thk.: Abdulah Mahmud Şehhâte, Dâru'l-İhyâi't-Turâs, Beyrut 1423/2003.

el-MUSEVİ, Abbas Alî, *el-Esdeku fî Kasasi'l-Enbiyâi*, Dâru'l-Mürtedâ, Beyrut 1996.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

en-NECCAR, Abdulvehhab, *Kasasi'l-Enbiyâi*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

en-NEHHAS, Ebû Ca'fer, *Meâni'l-Kur'an*, thk.: M. Alî es-Sâbûnî, Camiatu Umu'l-Kurâ, Mekke, 1988.

en-NESAİ, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesaî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Riyâzu's-Sâlihîn*, terc. ve şerh: M. Yaşar Kandemir, İsmail Lütfi Çakan, Raşit Küçük, *Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yayınları, İstanbul; 2001.

NEVFEL, Ahmet, *Tefsîru Sureti'l-İsra*, Cem'iyetu'l-Muhafazati alâ'l-Kur'an-ı Kerim, Amman 2013.

en-NEYSABURÎ, el-Hâkim Ebu Abdillâh Muhammed ibn Abdullâh, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn fi'l-Hadis*, Haydarabad ts.

ÖMER, Ahmed Muhtar, *el-Mucemu'l-Mevsua' li Elfâzi'l-Kur'an-ı Kerim ve Kirâetihî*, Riyad 2002.

ÖZ, Mustafa, "Ehl-i Beyt", DİA, İstanbul 1994.

Özel, Ahmet, "ÂP", DİA, İstanbul 1989,

er-RAZÎ, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.

-----, *İsmetu'l-Enbiya*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

es-SA'LEBÎ, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, 'Arâisu'l-Mecâlis, Beyrut ts.

es-SABUNÎ, Muhammed Ali, *Revâiu'l-Beyân Tefsîru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'an*, İstanbul, ts.

-----, *Safvetü't-Tefâsîr*, Mekke 1979.

es-SAN'ANÎ, Muhammed b. İsmail, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

SARIÇAM, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB Yayınları, Ankara 2004.

es-SAVÎ, Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, (tashih: M. Abdusselâm Şahin) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed ibn Ahmed Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk.: Ebû'l-Vefa el-Afgânî, Beyrut 1993.

es-SUYUTÎ, Abdurrahman ibn Ebu Bekr Celaluddin, *el-Camiu's-Sağîr*, thk.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire 1352.

-----, *ed-Durru'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.

es-SÜBHANÎ, Ca'fer, *İsmetu'l-Enbiyâi fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâiretu'l-Felâkâti'd-Devliyye, Vizâratu's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-İslamî, Tahran, 1049/1989.

ŞA'BAN, Zekiyüddin, *Usûlü'l-Fıkh*, trc.: İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam Hukuk İlminin Esâsları*, Ankara 1990.

ŞAHAN, Ramazan, *Kur'an-ı Kerim'de Lût (a.s.), Bununla İlgili İsrâiliyyât ve Günümüze Mesajları (Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul 2000.

eş-ŞARAVÎ, Muhammed Mütevellî, *Kasasu'l-Enbiya*, Kahire ts.

ŞENTÜRK, Recep – **Canatan**, Kadir, "İrkçılık" DİA, İstanbul 1999.

eş-ŞEVKANİ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'd-Dirâyeti ve'r- Rivâyeti min İlmi't-Tefsîr*, thk.: Abdurrahman 'Amîre, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 1997.

TABATABAÎ, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut 1973.

TABBARA, *Aff Abdulfettah, Mea'l-Enbiyâi fî'l Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-İlm, Beyrut 1982.

et-TABERANÎ, Süleyman b. Ahmed, Ebû'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk.: Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994.

-----, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk.: Mahmud Tahhan, Mektebetü'l-Mearif, Riyad 1995.

-----, *er-Ravdü'd-Dânî ile'l-Mu'cemi's-Sağır li't-Taberânî*, thk.: Muhammed Şekûr Mahmud Emrîr, Beyrut 1985.

et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk.: Abdullah b. Abdilmuhsin, Dâru Hicr, Kahire 2001.

-----, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1987.

et-TİRMİZÎ, Ebu İsa Muhammed ibn İsa ibn Sevre, *Sünenü't- Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

-----, *Sünen*, thk.: Ahmed Muhammed Şakir, M. Fuad Adulbâkî, İbrahim Atve, Bâbu'l-Halebî, Mısır, 1975.

et-TUNCİ, Muhammed, *Mu'cemu A'lâmi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Kuveyt 1996.

ULUDAĞ, Süleyman, "*Âl-i Abâ*", DİA, İstanbul 1989.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "*Ehl-i Beyt*", *İİGYA (İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi)*, İstanbul 1997.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

YILDIRIM, Suat, "*Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar*", Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Dergisi, 3. Sayı, Ankara 1979.

ez-ZEBİDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseyinî, *Tâcu'l- Arûs min Cevheri'l-Kamûs*, thk.: İbrahim et-Terzi, Beyrut 1983.

ez-ZECCAC, İbrahim b. Es-Seriyi b. Sehl, Ebû İshak, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988.

ez-ZEMAHŞERÎ, Ebi'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiku Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk.: Adil Ahmed ve Arkadaşları, Riyâd 1998.

ZEYDAN, Abdulkerîm, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Bağdat, 1396/1976

ez-ZÜHAYLÎ, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhu*, Dimaşk 1986.

-----, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslamî*, Dimaşk 1986.

HZ. PEYGAMBER'İN BAZI HİRİSTİYAN TOPLULUKLARA VERDİĞİ KABUL EDİLEN AHİDNAMELERLE İLGİLİ İNGİLİZCE BİR KİTAP

İsmail Hakkı GÖKSOY*

Hz. Peygamber'in Hicaz bölgesi ve çevresinde yaşayan ehli kitaptan Yahudi ve Hıristiyan topluluklarla çeşitli temaslar kurduğu, onlarla bazı antlaşmalar yaptığı ve onlara emannameler verdiği bilinen gerçeklerdendir. Medine'deki Yahudi kabilelerle yapılan Medine Sözleşmesi, Necran Hıristiyanlarının temsilcileri ile Medine'de yapılan görüşme ve onlara verilen emanname, Tebük Seferi sırasında yarımadanın kuzeyindeki bazı Hıristiyan topluluklarla imzalanan cizye antlaşmaları bunlara örnek gösterilebilir. Ancak, bunların dışında Hz. Peygamber'in Arap Yarımadası'nın çevresindeki diğer bazı Hıristiyan toplumlara da emannameler verdiği ve onlarla ahidnameler imzaladığı hususu pek fazla bilinmemektedir.

İşte bu konuların izini süren Amerikalı araştırmacı John Andrew Morrow, çalışmalarını *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World* (Angelico Press - Sophia Perennis, ABD 2013, ISBN: 978-1-59731-465-7) adlı hacimli bir eserde kitaplaştırmıştır. Dört kısımdan (part) ve 17 bölümden (chapter) meydana gelen bu kitap, büyük boy ebatta olup, indeks ve ekler dahil olmak üzere toplam 463 (XXII+441) sayfadır. Kitabın takdimini (forward) yapan Charles Upton, yazar hakkında "inanç bağlamında Peygamber Muhammed'in yazılı belgelerini, Batı ilminin katı kurallarını kullanarak bizlere büyük bir hizmet yapmıştır" diyerek kitabı sunar. Takdimini "İbrahimi dinler arasında yeni bir ittifakın oluşmasına bir fırsat" olabileceği beklentisini vurgulayarak bitirir (s.XI-XIII). Kitap, sadece akademik çevrelere yönelik bir kitap olarak düşünülmüş değildir. Aynı zamanda eğitilmiş okuyucu kitlesi de dikkate alınarak hazırlanmıştır. Dolayısıyla, kitapta İngilizce'de Tanrı anlamına gelen "God" kelimesi yerine Müslümanların kullanmayı tercih ettikleri "Allah" kelimesi ve "Apostle" kelimesi yerine "Messenger" kelimesi kullanılmıştır. Bu açıdan kitap Müslümanların tasvip ettiği bir dil ve üslupta yazılmıştır denebilir.

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Öğretim Üyesi.

Ahidname kavramı ve geleneği hakkındaki bilgiler “Concerning Covenants” başlığı altında verilir ve burası aynı zamanda kitabın bir girişi mahiyetindedir. Doğuda ve Batıda ahidnamelerle ilgili yapılan çeşitli çalışmalar, onların Arapça metinleri ve çevirileri, daha sonraki nüshaları ve tercümelemleri hakkında özet bilgiler sunulmuştur. Bunların en eskisi Lübnanlı Maruni Hıristiyan Gabriel Sionita (1577-1648) tarafından hazırlanan Arapça *el-Ahd ve 'ş-şurût ellefî şerataha Muhammed Rasulullah li-ehli'l-mille el-Nasraniyye (al-Ahd wa al-Shurut allati sharataha Muhammed Rasul Allah li ahl al-millah al-nasraniyyah)* ve Latincesi de *Testamentum et Pactiones in itae nder Mohammedem et Chritianae fidei Cultures* (Paris: Antoine Vitre, 1630) adıyla yayımlanmıştır (s.XV). Ayrıca yazar, İslam dünyasından ve batıdan bazı aydınların ve yazarların oluşturduğu “Ahidname İnisiyatifi” adlı gruba da değinir. Esasen bu grup Ortadoğu’da, Afrika’da ve dünyanın çeşitli yerlerinde bulunan Hıristiyan liderleri bilgilendirme ve ayrıca Müslüman liderlere de memleketlerindeki Hıristiyan nüfusun, özellikle Mısır ve Suriye’deki Hıristiyan toplumun korunmasında öncü olmaları talebini dile getirmektedirler (s.XVIII-XX).

Kitabın birinci kısmının birinci bölümü “The Prophet Muhammad and the People of the Book” başlığını taşımakta olup, toplam 64 sayfadır. Bu bölümde, esas itibarıyla Hz. Peygamber’in ehl-i kitap ile ilgili ilişkileri ele alınmıştır. Hz. Peygamber’in Sina Dağı, Necran, Mezopotamya, İran, Filistin, Mısır ve Ermenistan’daki Hıristiyan toplumlara verdiği kabul edilen ahidnamelerin aynı zamanda üç İbrahimi dinin, yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında bir uyumun ve hoşgörü ortamının kurulmasına ilham kaynağı olarak hizmet etmesi beklenmektedir (s.1). Bu bölümde önce “The Prophet’s Early Life and Encounters with Christians” alt başlığı altında Hz. Peygamber’in doğumu, çocukluk ve gençlik yılları ele alınırken, gençlik yıllarında Hıristiyan papaz ve rahiplerle karşılaşması işlenmektedir. Özellikle amcası Ebu Talip ile birlikte Suriye taraflarına yaptığı kervan ticareti ve Busra’daki Rahip Bahira ile karşılaşması ve bunlarla ilgili rivayetlerin yanı sıra bu konulardaki Müslüman ve batılı ilim çevrelerinin konuyla ilgili değerlendirmelerinden alıntılar verilir. Hz. Peygamber’in Hz. Hatice ile evlenmeden önce onun kölesi Meysere ile birlikte Suriye’ye yaptığı kervan ticareti ve diğer şehirlere, özellikle Basra, Bahreyn, Yemen ve Sina Yarımadası’na yaptığı ticaret maksatlı seyahatlerine dikkat çekilir. Hz. Peygamber’in 15-25 yaş arasındaki gençlik dönemi ile evlendikten sonraki 25-40 yaşları arasındaki döneminin İslam kaynaklarında tam olarak zikredilmediğini, dolayısıyla bu dönemlerde onun Hicaz bölgesi dışında olabileceği ihtimali üzerinde durulur. Hatta onun Sina Dağı’ndaki rahiplerle görüşmüş ve bir süre burada kalmış olabileceği ihtimali iddia edilmiştir. Sina Dağı’ndaki Aziz Katarina Manastırı’nda Hz. Muhammed’in bir süre ikamet ettiği ve çobanlık yaptığına dair anlatımın, tamamen Sina Dağı rahiplerinin bir uydurması olamayacağı görüşünü ileri sürmüştür (s.12). Çeşitli yazarlar tarafından 16. Yüzyıl ve daha sonraki dönemlerdeki anlatımlara dayanarak verilen bu ve benzeri bilgilere göre, Hz. Muhammed Sina Dağı rahibini daha sonra

vergiden muaf tutmuş ve ona bazı haklar tanıyan bir belgeyi (ahidnameyi) parmak iziyle mühürleyip vermiş ve bu belge manastırda uzun yıllar muhafaza edilmiştir. Osmanlı Sultanı I. Selim, 1517 yılında Mısır'ı Osmanlı toprağına kattığı zaman bu belgeyi 400 altına satın alıp İstanbul'a götürmüş ve Osmanlı Türkçesi'nde yazılmış bir kopyası da manastırda kalmıştır (s.9-12).

Yazar Kuran'da Sina Dağı'ndan bahseden Tin suresinin birinci ve ikinci ayetlerinde geçen "And olsun incire ve zeytine [Filistin'deki İncir Dağı'na ve Zeytin Dağı'na]; Ve Sina Dağı'na" ibarelerini aktararak; yine Duha Suresindeki "Rabbin seni bir yetim çocuk olarak bulmadı mı? Ve sana bir sığınak vermedi mi? O seni dolaşan biri olarak bulmadı mı? Ve sana doğru yolu göstermedi mi?" şeklindeki 6. ve 7. ayetlerini delil göstererek Hz. Muhammed'in evlenmeden önce gençliğinde Arabistan'ın bozkırlarında dolaştığını ve sonra Sina Dağı'ndaki manastırda yaşayan bir rahipler topluluğu tarafından korunmuş olabileceğini, yetiştirildikten sonra da Mekke'ye geri gönderilip orada Hz. Hatice ile evlendiğini ifade eder. Hz. Muhammed'in Sina Dağı hakkındaki bilgisini sadece vahiy kanalıyla değil, aynı zamanda kişisel tecrübe ile de elde ettiğini belirtir (s.14-15).

Akabinde Sina Dağı'nda Fatımiler döneminde inşa edildiği tahmin edilen bir caminin yapılışı ve bu cami ve külliyesinin çeşitli dönemlerde geçirdiği safhalarla ilgili bilgiler aktarılır. Hz. Muhammed'in sözde ahidnamesinin de camide muhafaza edildiği bildirilir. Buradaki Aziz Katarina Manastırı'nın külliyesi içinde hem kilise hem de cami bulunması önemli bir hoşgörü örneğidir (s.20). Hz. Peygamberin 25 yaşında iken Sina Dağı'nda bulunduğu ve peygamberlik verildikten sonra miraca yükselişi sırasında da (621 yılında) yine Kudüs'ten sonra Sina Dağı'na gittiğini ileri süren anlatımların olduğuna dikkat çekilir. Üç dinde, yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Sina Dağı önemini korumuş ve burayla ilgili halk arasında çeşitli rivayetlerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Hatta Hz. Peygamber'in 613 yılında Yahudilerle Makna Anlaşması imzaladığı ve bu imza sırasında bu bölgeye de uğramış olabileceğine dair çeşitli iddialar ileri sürülmüştür (s.22). Hıristiyan kaynaklar Sina Dağı'ndaki manastırın 4. Yüzyılda yapıldığını söylerler. Memluklu ve Osmanlı dönemlerinde de buraya uğrayan Avrupalı Hıristiyan gözlemciler burası hakkında gözlemlerine dayalı anlatımlar aktarmışlar ve hac yolları üzerinde bulunmasından dolayı Müslüman hacı adayları tarafından da ziyaret edildiğini vurgulamışlardır (s.27). Devamında Hz. Peygamberin 610 yılında ilk vahyi alması üzerine eşi Hz. Hatice'nin Hanif inancına mensup amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürmesi ile ilgili anlatımlar verilir. Yazar, kısaca isra ve miraç olayını açıkladıktan sonra Hz. Muhammed'in önce Hz. İbrahim'in ülkesi Suriye'ye, ardından Hz. İsa'nın ülkesi Filistin'e ve sonra da Hz. Musa'nın ülkesi Sina Dağı'na gittiğini kaydeder. Aslında Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi dönemde katıldığı kervan ticareti vasıtasıyla bu yerleri gayet iyi bildiği bilinmekle birlikte, ticari seyahatlerinin

etrafında oluşan sözlü anlatımların çoğu tarihi gerçeklikten ziyade iddialardan ibarettir.

Kitapta daha sonra “The Constitution of Madina (Medine Anayasası)” alt başlığı altında Hz. Peygamberin hicretten sonra Yesrib’de (Medine) yaşayan Yahudi kabileleri ile imzaladığı Medine Sözleşmesi’nden bahsedilir. Sözleşmede şehirdeki üç büyük kabile adının zikredilmemesine dikkat çeker ve sözleşmenin tarihi hakkındaki bazı değerlendirmeleri aktarır ve sözleşmenin İngilizce çevirisini verir (s.23-31). Sözleşmeyi antik Yunan demokrasi tecrübesi ve Roma Cumhuriyet dönemi gelenekleriyle mukayese edildiğinde bile ileri sayılabilecek bir demokratik tecrübe olduğunu, her toplumsal üyeye hukuk karşısında eşitlik tanıdığını ve çoğulcu bir toplumsal yapı öngörülüğünü belirtir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ehl-i kitabın Müslümanlar tarafından “küffar” olarak adlandırılmaya başlandığını, halbuki Hz. Peygamber döneminde onlar için “ehl-i zimmet” tabiri kullanıldığını ve hiç “kafirler” olarak bakılmadığını vurgular (s.33). Medine’de Hz. Peygamber tarafından yeni kurulan düzende siyasi tabiliğin kabileye veya akrabalık bağı oluşturan kan bağına değil tamamen kamusal sözleşmeye, yani hukuka bağlılığın esas olduğunu ve bu düzende gayrimüslimlere de temel haklar tanınarak ümmetin bir parçası yapıldığını ifade eder. Hz. Peygamber’in İbranice, Süryanice ve Arapça’da yazılmış 62 tane mektup gönderdiğini ve bunlardan 29 tanesinin metninin sonraki kaynaklar vasıtasıyla mevcut olduğunu vurgular. Buradan hareketle Hz. Peygamber’in Sina Dağı rahiplerine, Necran Hıristiyanlarına, Asuri Hıristiyanlara, İran Hıristiyanlarına ve Kudüs’teki Ermeni Hıristiyanlara da ahidnameler göndermiş olabileceği ihtimalini belirtir (s.34).

“The Judo-Christian Response to the Advent of Islam” alt başlığı altında da, Yahudi ve Hıristiyan kabilelerin kendi dinlerini ve geleneklerini serbestçe yaşayabildiklerine vurgu yaptıktan sonra, Hz. Peygamber döneminde Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyan asıllı bazı sahabelerden bahsedilir. İlk olarak Medine’de bir Yahudi efendinin kölesi ve Hıristiyan inancında olan Selmân-ı Farisî’nin Müslüman oluşu ve yine Yahudi asıllı Abdullah b. Sellam’ın, Taif Seferi sonrasında Hıristiyan köle Addas’ın ve bir grup Necranlı Hıristiyanın, Medineli Yahudilerden Muharrık’ın İslamiyet’e giriş hikayelerinden örnekler verilir (s.35-39). Akabinde yer alan “The Jewish Opposition: The Case of Banu Kaynuqa, Banu Nadir and Banu Qurayza” alt başlığı altında ise, Medine’de bulunan üç büyük Yahudi kabilesinin Hz. Peygamber’e muhalefeti ele alınır. Bu kabilelerin onun davetine olumsuz bakmaları ve Hz. Peygamber ile yaptıkları sözleşmeyi bozmaları üzerine farklı zamanlarda şehirden sürülmeleri ve Hayber’in fethinden sonra da oradaki Yahudiler ile yapılan ortaklık anlaşmalarından bahsedilir (s.39-42). Daha sonra Hz. Peygamber’in müşriklere karşı yürüttüğü mücadeleye ve İslamiyet’i özellikle müşrik Arap kabileler arasında tebliğ etmesine değinen yazar (s.42-43), Hz. Peygamber’in iç ve dış

politikası üzerinde durmaktadır. Hicaz'ın çevresinde ve Arap Yarımadası'ndaki kabile reislerine, Habeşistan Necaşisi'ne, Bizans İmparatoru Herakliyus'a, Mısır ve İskenderiyye Hükümdarı Mukavkıs'a, İran Kısrası Hüsrev'e, Gassani Emiri Münzir b. Haris'e, Bahreyn Emiri Münzir b. Sava'ya, Umman Emiri'ne gönderdiği mektuplar ve Akabe, Makna ve Ezruh'daki Hıristiyan ve Yahudi toplulukları ile yaptığı anlaşmalardan bahseder. Ayrıca, Hz. Peygamberin Necran Hıristiyanları ile Medine'de görüşmesini ve onlarla yaptığı anlaşma metni ile Yemen'deki Himyeri reisine gönderdiği mektupların içeriğini ve metinlerini verir (s.45-55). Hz. Peygamberin "emperyalist" bir idareci olmadığını kaydeden yazar, onun komşu devletleri siyasi hakimiyeti altına almak gibi bir düşüncesinin olmadığını vurgular. Onun esas görevi ve hedefinin İslam dinini yaymak olduğuna vurgu yapan yazar, Hz. Muhammed'in çevredeki birçok krallık ve kabile yönetimlerini İslam'a kazanarak Arap Yarımadası'nda "Birleşik İslam Devletleri" gibi bir siyasi yapıyı veya "İslam birliği" oluşturmayı hedeflediğini belirtir (s.58). Müslüman idarelerin tarih boyunca yönetimleri altında bulunan gayrimüslimlere her zaman gerekli korumayı sağladıklarını ve onlara karşı hoşgörülü olduklarını, hatta aynı korumayı ve hoşgörüyü İslam içinde mevcut olan bazı mezhep ve dini gruplara bile göstermediklerini vurgular (s.62).

Kitabın 35 sayfa tutarındaki ikinci bölümü (s.63-98) "The Prophet Muhammad and the Monks of Mount Sinai" başlığını taşımakta olup, Hz. Peygamber'in Sina Dağı rahiplerine verdiği belirtilen ahidnamenin otantik, yani sahil olup olmadığı tartışmasıyla başlamaktadır. Hicretin ikinci senesine tarihlenen bu ahidname, Yavuz Sultan Selim'in 1517 yılında Mısır'ı fethinden sonra orijinalini İstanbul'a götürdüğü, bir kopyasının ise Sina'daki manastırda kaldığı ifade edilir. Ancak, Arapça ve Osmanlı Türkçesi'ndeki en eski nüshaları 1683 tarihine dayanmaktadır. Bu nüshalar ile 1737 tarihli başka bir Arapça nüshası da günümüze kadar ulaşmıştır (s.65). Bu ahidnamenin kendisi miladi 7 Temmuz 623 tarihinde Hz. Peygamber tarafından Medine'de Mescid-i Nebevi'de dikte ettirildiği ve bizzat Ali b. Ebi Talip tarafından yazıldığı ileri sürülür (s.76). Yazar, çoğu muhafazakar İslam aliminin bu ahidnameyi sahil kabul ettiklerini, fakat bazılarının ve özellikle Selefî çizgide yer alanların bu ahidnamenin bugün mevcut hadis koleksiyonlarında bir referansının olmadığını ve sened zincirinin bulunmadığını ileri sürerek uydurma olduğunu ileri sürdüklerinin kaydeder (s.76-77). Ayrıca, ahidname belgesinin tarihlendirilmesi, yazımı, yazıldığı yer ve şahitleri ile Hz. Peygamber'in Sina Dağı'na gidip gitmediği hususundaki Müslüman ve Hıristiyan araştırmacı ve yazarların görüş ve değerlendirmelerini aktarır. "Commentary on the Contest of the Covenant" adındaki alt başlıkta da söz konusu bu ahidnamenin muhtevası üzerinde durulur (s.89-98). Yazar, bazılarının aksine Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi dönemde bir tacir olarak Arabistan Yarımadası ve çevresine yaptığı seyahatleri, Busra ve Necran gibi bazı yerlerdeki Hıristiyan rahipler ve toplumlarla teması dikkate alındığında, ve ayrıca Sina Dağı'ndaki Hıristiyan toplumun ve onların liderlerinin ve hatta sonraki dönemlerde Müslüman yöneticilerin ve alimlerin böyle bir ahidnamenin

gerçekliğini kabul etmelerini önemli deliller olarak göstererek bu ahidnamenin gerçek olabileceğini savunur (s.98). Ancak ahidnamenin üslubu ve muhtevası Hz. Peygamberin başka Hıristiyan topluluklarla yaptığı antlaşmaların içeriği ile aynı doğrultuda olmakla birlikte klasik siyer ve İslam tarihi kaynaklarında Hz. Peygamberin gençliğinde ve peygamberlik döneminde Sina Dağı'na geldiğine dair veya oradan gelen Sina heyetine Medine'de bir emanname verdiğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Onun gençliğinde Sina Dağı'ndaki manastıra uğradığına ve bulunduğu bilgileri tamamen buradaki Hıristiyan toplumun sözlü nakillerine dayanmaktadır.

Üçüncü bölüm "The Prophet Muhammad and the Christians of Persia" başlığı altında da Hz. Peygamberin İran Hıristiyanlarıyla, yani İran'da yaşayan Ermeni Hıristiyanlarla yaptığı kabul edilen ahidnameyi ele almaktadır. İran'ın İsfahan şehrindeki Yeni Culfa Ermeni Patrikliğinin elinde olduğu söylenen ahidnamenin 17. Yüzyıldan kalma sadece Farsça bir nüshası bulunmaktadır. Önce ahidnamenin sahihliği meselesi üzerinde durulduktan sonra ahidnamenin Hz. Peygamber'e kadar atfedilmesi üzerindeki tartışmalar ile muhtevası özetlenmiştir. Hicri dördüncü yıla (miladi 626) tarihlenen bu ahidnamenin içeriğine ve üslubuna bakıldığı zaman, İran Şii ortamında yazıldığı, fakat genel olarak ahidname geleneği çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır. 13. Yüzyılda bazı Ermeni raporlarında, Hz. Peygamber'in Ermenilere ahidname verdiğini söyleyen bilgilere rastlanmaktadır ve dolayısıyla bu ahidnamenin de içeriği kısmen bu tür anlatımlara dayanmaktadır. Ayrıca, İran Şahı Abbas'ın 17. Yüzyılda Ermeni Hıristiyanlara verdiği bir ahidname niteliği taşıdığını da gözden uzak tutmamak gerekir (s.99-108).

Dördüncü bölüm "The Prophet Muhammad and the Christians of Najran" başlığı altında Hz. Peygamberin Necran Hıristiyanları ile olan ilişkilerine tahsis edilmiştir. Ahidnamenin sahihliği, hicri dokuzuncu yılda (miladi 631) Necran Hıristiyanları ile yapılan anlaşmanın metni, ahidnamenin içeriği üzerine çeşitli yorumları ve değerlendirmeleri ele almaktadır (s.109-138). Muhtevası üzerinde bazı anlatım farklılıkları olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in Necran Hıristiyanlarının temsilcileri ile Medine'de görüşmesi ve onlarla mübahale yapması Kuran'da (Ali İmran, 61) yer almasının yanı sıra ayrıca Hz. Peygamber'in onlara verdiği emanname ve gönderdiği mektuplar, klasik İslam tarihi kaynaklarında açıkça kaydedilmiştir. (Konuyla ilgili bkz., Muhammed Hamidullah, *Vesâikü's-siyasiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi ve İdari Belgeleri*, Çev: Vecdi Akyüz, Kitapevi Yayınları, İstanbul 1997, s.193-209)

Beşinci bölüm ise, "The Prophet Muhammed and the Christians of the World" başlığını taşımaktadır. G. Sionita'nın Arapça'daki *el-Ahd ve 'ş-Şurût* adlı eserinde bulunan belge ilk İslami kaynaklarda bulunmaz ve sadece 17. Yüzyıl başlarında Osmanlı ülkesinde ve Avrupa'da yeni yazılan nüshalarına ve

tercümelerine rastlanmaktadır. Tüm Hıristiyanlara hitap ettiği için yazar tarafından “Christians of the World (Dünya Hıristiyanları)” ahidnamesi olarak adlandırılmıştır. Aslında bu Arapça ahidname Osmanlı ülkesindeki tüm Hıristiyanların korunmasını sağlamak amacıyla hazırlanmış bir belge niteliği taşımaktadır. Ayrıca bu ahidname ile ilgili olarak sonraki yüzyıllarda yapılan bazı çalışmalar ve değerlendirmeler aktarılır, akabinde de ahidnamenin muhtevası üzerine yorum yapılır. 1538 tarihli ahidname ile 1650 tarihli ahidname metni arasında kelime ve ifade değişiklikleri gibi bazı ufak farklılıklara da dikkat çekilir. Mesela, ilkinin yazarı Ali b. Ebi Talip iken, ikincisinininki Muaviye b. Ebu Süfyan olarak verilmiştir (s.139-176). Benzeri hakları ve sorumlulukları ihtiva eden bu ahidname de, cümle yapısı, kullanılan kelimeler, üslup ve muhteva bakımından diğerlerine benzemesine rağmen, ilk dönem İslam tarihi kaynaklarındaki bilgilerle örtüşmezler. Hicri dördüncü (miladi 630) yıla tarihlenen ahidnamenin şahitlerinin bir kısmının ve hatta yazarının Mekke'nin fethinden (630) önce henüz Müslüman olmadığını bildiğimiz Muaviye b. Ebu Süfyan'ın olması, ahidnamenin gerçekliğine gölge düşürmektedir.

Altıncı bölüm “The Prophet Muhammad and Assyrian Christians” başlığını taşıyan ve Yukarı Mezopotamya bölgesinde yaşayan Asuri Hıristiyanlar ile ilgilidir. Osmanlı Sultanı I. Selim dönemine kadar söz konusu ahidnamenin aslının kiliselerinde korunduğu ifade edilmekle birlikte, sadece 1910 tarihli Farsça bir nüshası günümüze kadar ulaşmıştır. Dolayısıyla bu bölümde de önce söz konusu ahidnamenin sahilliği ile ilgili tartışmalar ele alındıktan sonra muhtevası üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Bu ahidname de Sina Dağı'ndaki Aziz Katarina Manastırı'na verildiği belirtilen ahidnamenin içeriği ile büyük bir benzerlik arz eder. Ahidnamenin yazarı Muaviye b. Ebu Süfyan, yeri ve tarihi de sırasıyla Medine ve hicri dördüncü yıl olarak belirtilir (s.177-190).

Yedinci bölüm “The Prophet Muhammad and the Armenian Christians of Jerusalem” adıyla Hz. Peygamberin Kudüs'teki Ermeni Hıristiyanlara verdiği kabul edilen ahidname ile ilgilidir. Kudüs'teki Ermeni Patrikliğine bağlı Aziz James Kütüphanesi'nde muhafaza edilen ahidnamenin ipek bir kumaş üzerine yapılandırılmış bir kağıt tomarının içinde bulunmaktadır. Yazar ahidnamenin tarihini tam olarak belirtmemesine rağmen, Ermeni din adamlarının ahidnamenin bizzat Ermeni Patriği I. Abraham'ın (patrikliği 638-669) 626 yılında Medine'ye giderek Hz. Peygamber'den aldığını ileri sürmektedirler. Ancak, siyer ve hadis gibi klasik İslam kaynaklarında bunun bir referansının bulunmaması, ahidnamenin sahilliğini tartışmalı kılmaktadır. Bu ahidnamenin ardından Hz. Ömer'in ve Hz. Ali'nin Kudüs'teki Ermeni Hıristiyan toplumuna verdikleri belirtilen fermanların İngilizce metinleri ve değerlendirmeleri ile Eyyubi Sultanı Selahaddin'in verdiği ahidnamenin muhtevasının bir değerlendirmesi takip etmektedir (s.191-202).

Kitabın ikinci kısmı (part two) ise, söz konusu edilen mevcut ahidnamelerin çeşitli dillerdeki metinlerine (texts) tahsis edilmiştir. Bu kısımda önce, sekizinci bölümde Hz. Peygamberin Sina Dağı rahipleri ile yaptığı söylenen ahidnamenin çeşitli dönemlerdeki Arapça ve 1638 tarihli Osmanlıca metinleri ve bunların İngilizce çevirileri verilmektedir (s.205-222). Dokuzuncu bölümde İran Hıristiyanları (s.223-226), onuncu bölüm dünya Hıristiyanları ile ilgili Arapça metinleri ve İngilizce çevirileri yer almaktadır (s.227-253). Ardından 1538 ve 1630 tarihli dünya Hıristiyanları ile yapıldığı söylenen ahidnamenin Arapça metinleri bulunmaktadır (s.255-291). Onbirinci bölümde ise, Necran Hıristiyanları ile ilgili ahidnamenin Arapça ve yazar tarafından yeniden yapılan İngilizce çevirisi vardır (s.293-311). Onikinci bölümde Asuri Hıristiyanları ile yapılan 1910 tarihli ahidnamenin Farsça metni ve İngilizce çevirisi yer almaktadır (s.313-320).

Onüçüncü bölümde “Examining the Authorities” başlığı altında ahidnamelerde şahitler olarak isimleri geçen sahabe adları ve onların kimlikleri ele alınmıştır. Genellikle şahid olarak ismi geçenler Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali, Selman-ı Farisi, Ebu Zer Gıfarî ve Ebu Hureyre gibi tanınmış sahabeler olmakla birlikte hicri dördüncü yılda yazıldığı belirtilen birkaç ahidnamede de henüz Müslüman olmayan Muaviye b. Ebu Sufyan’ın adı geçmektedir. Ayrıca, tanınmış sahabeler arasında yer almayan veya isimleri yanlış olarak yazılan bazı şahitler de bulunmaktadır. Hadislerde uygulanan senet zinciri ahidnamelerde yoktur. Söz konusu ahidnamelerin orijinal nüshalarının klasik Arapça’da yazılmış oldukları kabul edilse bile, çeşitli zamanlardaki aktarım ve yazım aşamalarında yazıcılar tarafından uygun görülmeyen kelimelerin veya şahitliklerin değiştirildiği anlaşılmaktadır (s.323-330).

Ondördüncü bölüm “Tracking the Transmissions” başlığını taşımakta olup, bir buçuk sayfa uzunluğundadır. Kısaca bu bölümde yazar ahidnamelerdeki sözlü aktarımın izini sürmeye çalışmaktadır. Metinlerin tek bir ahidnamenin farklı versiyonları mı yoksa her birisinin özgün olarak ve farklı yollarla mı geldiği konusunu tartışmaktadır. Yazar burada tek bir kopyadan, yani Necran Hıristiyanlarına verilen ve tarihi gerçekliği kabul edilen ahidnameden üretilmesinden ziyade her bir ahidnamenin farklı ve eşsiz olarak geldiği görüşünü tercih etmektedir (s.331-332).

Onbeşinci bölüm ise “The Covenants in Context” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm esas itibariyle Hz. Peygamber döneminden itibaren çeşitli İslami devirlerde, yani Raşid Halifeler ve sonraki İslam hanedanlıklarında Müslüman idarecilerin yönetimleri altındaki gayrimüslim topluluklara karşı tavırları ve hoşgörülü uygulamaları örneklerle ele alınmaktadır. Hz. Ömer’in Kudüs başta olmak üzere çeşitli yerlerdeki gayrimüslim topluluklara verdiği ahidnamelerden örnekler verilir. Bu bölümde özellikle Endülü’steki Müslüman idareciler

dönemindeki hoşgörölü politika ile sonrasındaki Katolik Hıristiyanların Müslümanlara karşı izlediği baskıcı ve korkunç politikalar ile Müslümanlara uygulanan asimilasyon ve işkence uygulamaları, Osmanlı döneminde gayrimüslim topluluklara karşı uygulanan hoşgörölü uygulamalara dikkat çekilmektedir. Yazar Müslüman–Hıristiyan ilişkileri açısından İslam beldelerindeki Müslüman yönetimler altında yaşayan gayrimüslim toplulukların durumlarını ve bunun tarihsel sürecini somut örneklerle güzel ve doğru bir yaklaşımla mukayeseli olarak açıklamıştır (s.333-351).

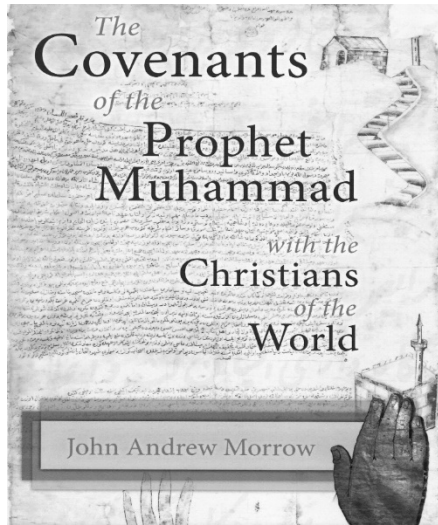
Onaltıncı bölüm “General Conclusions” başlığı altında Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanların günümüzde kendi kutsal kitaplarındaki hoşgörü ve birlikte yaşama geleneklerinden uzaklaştıklarını ve geçmişteki hoşgörölü tecrübenin tekrar gün yüzüne çıkartılmasının zamanı geldiğini vurgular. Ahidnamelerin sahihliği meselesinin her zaman tartışmaya açık olduğunu, ancak muhteva analizi yapıldığında Hz. Peygamber'in uygulamaları ve İslamiyet'in gerçek öğretileri ile tam bir uyum içinde bulunduğunu belirtir. Şahitler listesine gelince, bazıları belirtilen tarihlerde henüz Müslüman olmamış iken, diğer bazıları hali hazırda vefat etmiş sahabelerdendir. Hatta bazılarının isimlerine biyografi kitaplarında sahabe olarak rastlanmamaktadır. Yazım ve üslup bakımından yetersiz olduğu ileri sürülse de, bunların söz konusu belgelerin yeniden yazımdan kaynaklandığını kabul etmektedir. Ancak, burada hemen şunu belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber tarafından verildiği söylenen ahidnameler, üslup ve yazım bakımından sonraki dönemlerdeki yazım geleneklerine daha fazla benzemektedir. Bununla birlikte ahidnamelerin muhtevaları genel itibariyle bilinen geleneklere aykırı olmayan hakları ve sorumlulukları ihtiva eden, Kuran'ın ilke ve prensiplerine uygun, Hz. Peygamberin, Raşid halifelerin ve sonraki Müslüman idarecilerin uygulamalarıyla örtüşmektedir. Hz. Peygamberin Necran Hıristiyanları ile Medine'de yaptığı antlaşmayla ilgili bilgiler ilk İslam kaynaklarında bulunmasına rağmen, diğerleriyle ilgili anlatımlar yer almamaktadırlar. Dolayısıyla, diğer ahidnameler tamamen Hıristiyan toplulukların kendi kiliseleri ve arşivleri kanalıyla sonraki dönemlere ulaşmışlardır. Yazar, kitabının bu bölümünü Ebu Davud'ın Süneninde geçen Hz. Peygamber'in gayrimüslimlere hiçbir surette zulüm yapmamayı öngören bir hadisi ile tamamlar: “Kim gayrimüslim tebaaya zulmederse, kıyamet gününde karşısında beni bulur.” (s.353-363).

Onyedinci bölümde “Suggestions for Future Scholarship” başlığı altında yazar bu çalışmayı bir “başlangıç” ve bir “deneme” (essay) olarak değerlendirmektedir (s.365). Yazar, Hz. Peygamberin çeşitli bölgelerdeki Hıristiyan toplumlarla yaptığı ahidnamelerin gerçek olduğuna inanmaktadır. Bununla birlikte o, belgelerin bazı problemler içerdiğini de kabul eder. Özellikle şahitliklerle ilgili birçok problemin olduğuna inanır. Mesela, Sina Dağı ahidname nüshalarının bazılarında 16, bazılarında ise 22 şahit bulunmaktadır. Sayı aynı

olanlarda bile şahitlerin isimleri farklıdır. Yazar bu konuda birçok müphem durumun olduğunu ve daha ileri seviye araştırmaların yapılması gerektiğini vurgular (s.365-373). Ayrıca, yazar çeşitli bölümlerde yaptığı güncel değerlendirmelerde özellikle Selefi, Vehhabi ve Tekfur gruplarının İslam din anlayışlarını Hz. Peygamberin Hıristiyanlara gösterdiği saygıdan oldukça uzak olduklarını vurgular. Bu grupların varlığını İslam dünyasında, özellikle Suriye, Mısır ve Lübnan gibi Arap ülkelerinde yaşayan Hıristiyan topluluklar için büyük bir tehlike ve fanatizmin kaynağı olarak görmektedir (Mesela, bkz. s.201).

Çalışmanın dördüncü kısmı (Part IV) ise, söz konusu ahidnamelerde adı geçen şahitlerin isim listeleri ve bunların durumları, Sina Dağı'ndaki Aziz Katarina Manastırı ile Busra şehrindeki Rahip Bahira Manastırı'nın çeşitli zamanlarda çekilmiş fotoğrafları, Hz. Peygamberin komşu hükümdar ve kabile reislerine gönderdiği davet mektuplarının mevcut fotokopileri gibi çeşitli ekleri ihtiva etmektedir (s.377-411). İndeks ve bibliyografya bölümleri ile çalışma son bulmaktadır.

Sonuç olarak araştırmacı J. A. Morrow tarafından kaleme alınan kitap, Hz. Peygamber'in Arap Yarımadası çevresindeki çeşitli Hıristiyan topluluklara verdiği kabul edilen ahidnamelerle ilgili derli toplu, konuyla ilgili geçmiş tartışmaları da ihtiva eden ve muhtevalı bir çalışma niteliğindedir. Hz. Peygamber'in ve sonraki Müslüman yönetimlerin İslam beldelerinde yaşayan Hıristiyan toplumlarına karşı tutumlarının ve izledikleri politikaların Batı kamuoyunda doğru bir şekilde bilinmesine ve anlaşılmasına katkı yapacağı açıktır. Hıristiyan-Müslüman diyalogu bağlamında uzun bir süreç sonunda hazırlanan ve büyük bir emek mahsulü olan eser, bu açıdan kayda değer bir çalışmadır.



Resim 1:
Adı Geçen Kitabın Dış Kapağı

HADİSLERDE RİVAYET YAPILARI*

R. Marston SPEIGHT**
Çeviren: Aşır ÖRENÇ***

Öz

Hadislerin rivayet yapılarını inceleyen çalışmasında R. Marston SPEIGHT, kendi tasnif sistemi içerisinde iki, üç ve dört parçalı rivayet sistemlerini örnek hadisler bağlamında tahlil etmektedir. Her bir tasnif içerisinde yer verdiği hadislerin neticesinde önemli bilgiler aktaran yazar, hadisin olağanüstü gerçekliğinin anlaşılması, içeriğinin derinden takdir edilmesi ve tutarlı yapısal çizgisinin anlaşılması için hadis literatüründeki rivayet yapılarının titizlikle ele alınması gerektiğini belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivayet, Râvî, Retorik.

NARRATIVE STRUCTURES IN THE HADITH

Abstract

R. Marston Speight examines the narrative structures of Hadith by using two-part, three-part and four-part narrative systems within his classification system by giving Hadith examples. The author gives important information by giving Hadith in each classification system and also he states that to understand the remarkable nature, to appreciate the content and to understand the consistent structural line of Hadith, the narrative structures should be examined rigorously.

Key Words: Hadith, Narrative, Narrator, Rhetoric.

* Çevirinin orijinali için bkz: R. Marston Speight, "Narrative Structures in the Hadith", *Journal of Near Eastern Studies*, cilt. 59, No. 4 (Oct., 2000), s. 265-271.

** R. Marston Speight, Hartford Ruhban Okulu'nda görev yapmış olup, dinler tarihi alanında uzmandır. Başlıca ilgi alanı Hadis literatüründeki sözlü anlatımların doğasının incelenmesidir. Doktora Çalışması ve birçok dergide yayımlanan makalelerinde Hadislerin çeşitli yönlerini incelemiştir. Son olarak Hadis literatürünün retorik analizi üzerinde çalışmaktayken 19 Ocak 2011 tarihinde 86 yaşında ölmüştür. Bkz: <http://journal.oraltradition.org/authors/show/294> (Çev.)

*** Yrd. Doç. Dr. SDÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

I. Giriş

Hadisin edebi özellikleri; metnlerinin kısalığı, görünürdeki monoton stili, kelimelerin yetersizliği ve gösterişsiz yapısından dolayı âlimler tarafından genellikle göz ardı edilmektedir. Hadis biliminin retorik çalışma geleneği erken İslami dönemde¹ geliştirilmesine rağmen, çok az modern araştırmacı hadisin biçimsel karakteristiklerinin eksiksiz incelenmesini tavsiye etmiştir². Tübingen Üniversitesi'ndeki E. Stetter' in çalışması³ gibi bir tez çalışmam⁴ bu soruyla ilgilenmektedir. Yüzlerce hadis metninin okunmasına, İncil'e benzer yapıdaki eleştiri, sözlü gelenek, Talmud çalışmaları ve Helenistik retoriğe dair disiplinlerden elde edilen düşüncelere dayanan bu çalışma, materyallerde bulunan bazı rivâyet yapılarının biçimlerini tanımlamaktadır. Tüm hadisler olayları ve Hz. Peygamber ile ilk Müslümanlar'ın içinde yer aldığı konuşmaları naklettikleri için bir anlamda anlatılardır. Bununla beraber metinlerin büyük bir kısmı ayrıntılı bir tanıtım içeren veya içermeyen sade açıklamalar, bildirimler, emirler, yasaklar ve yargılar içermektedir. Bu biçimler, kullanılan retorik çeşidine bağlı olarak farklı karmaşıklık derecelerine sahiptir ve bu karmaşıklık konuşmadaki biçime bağlı olarak zirveye ulaşmaktadır. Bunlar karşılıklı sözel değişimleri içeren herhangi bir kehanetin aktarım sürecindeki dramatik aksiyonları içeren metinlerden farklıdır. Bu çalışmada ikincisi kısım rivayet yapılarının tanımına yer vermiyorum.

II. Rivayet Çeşitleri İki Parçalı Rivayet

En basit rivayet biçimi olan bu kısım, ayrıntılı, tanıtımlı veya tanıtımsız iki parçadan oluşur. Bu biçimde, râvî bir kimsenin yaptığı veya söylediği bir şeyi aktarır, sonra daha az olmakla birlikte kendisinin veya bir başkasının bu davranışa veya konuşmaya tepkisini iletir. Bu biçime “etki ve tepki” adı verilebilir. İçeriğin ve retorik çeşidi etki ve tepki rivayetlerinde ele alınabilir. Bu türde en sık karşılaşılan örnekler aşağıdakilerdir:

¹ Hadis yorumları için bakınız: Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Kitâbu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadîs*, Kahire, 1326/1966; Muhammed eş-Şerif er-Râzî, *El-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, Kahire 1967.

² Örneğin Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.* (Paris, 1952-66), cilt. 3, s. 796-99; a. mlf, “Regards sur la littérature narrative en arabe au I^{er} siècle de l'hégire (VII^e siècle J.-C.)” *Semitica* 6 (1956): 75-86; James Robson, “The Form of Muslim Tradition” *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 16 (1955-56): 38-50→ Mohammad Fadel, “Ibn Hajar's Hady al-Sari: A Medieval Interpretation of the Structure of *al-Bukhârî's al-Jami' al-Sahih*: Introduction and Translation” *JNES* 54 (1995): 161-97.

³ “Topoi und Schemata im Hadith” (Doktora Tezi, University of Tübingen, 1965)

⁴ “The *Musnad* of al-Tayalisi: A Study of Islamic Hadith as Oral Literature” (Doktora Tezi), Hartford Seminary Foundation, 1970).

1. Tepki bir davranıştaki hatayı düzeltir. Örneğin Abdullah b. Ömer (ra)⁵’den rivayetle: (Etki) Hz.⁶ Peygamber (O’na selâm olsun) bir adamın kardeşini “*O kadar alçakgönüllüsün ki bu sana zarar verecek*” diyerek alçakgönüllü olmakla kınadığını görünce, (Tepki) Allah’ın Elçisi (O’na selâm olsun) “*Onu rahat bırak, alçakgönüllülük imandandır*” demiştir.⁷

2. Tepki, bir etkinin övülmesi, onaylanması veya haklı çıkarılmasını açığa çıkarabilir. Örneğin, yine Abdullah b. Ömer (ra)’den rivayetle: (Etki) Hz. Ömer siyah taşı (haceru’l-esved) öper ve der ki (Tepki) “Biliyorum ki sen bir taşsın. Ne bir zarar ne de bir faydan dokunur. Allah Resulü (O’na selâm olsun) seni öpmeseydi ben de seni öpmezdim.”⁸ Bu durumda, etki ve tepki aynı kişi tarafından gösterilmiştir.

3. Enes b. Malik (ra)’ten aktarıldığı gibi tepki bir şikâyete veya teklife cevap sağlayabilir: (Etki) Ensardan birisi Hz. Peygamber’e (O’na selâm olsun) “Ey Allah’ın Elçisi, herkese devlet işlerinden pay verdin ancak bana bir şey vermedin deyince, (Tepki) Hz. Peygamber, “*Benden sonra bencillikler göreceksiniz, ancak Havz-ı Kevser’in başında benimle buluşuncaya kadar sabredin*”⁹ demiştir.¹⁰

4. Tepki bazen bir gözlemden oluşabilir. Ancak gözlem genellikle Hz. Peygamber’e (O’na selâm olsun) ait olduğu için kesin bir hüküm, Peygamber görüşü veya İlahi bir vahiy olabilir: Cabir b. Abdullah (ra)’tan rivayetle: (Etki) Hz. Peygamber (O’na selâm olsun) ile birlikte namazdayken (hutbe esnası) Suriye tarafından yiyecek taşıyan bir kervan geldi. Bunun üzerine birçoğu Hz. Peygamber’i yalnız bırakarak kervana yöneldi ve 12 kişi Hz. Peygamber (O’na selâm olsun) ile kaldı. Daha sonra şu ayet nazil oldu, “*Bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona gittiler ve seni ayakta bıraktılar. De ki: Allah’ın yanında bulunan, eğlenceden ve ticaretten de hayırlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır.*”¹¹

⁵ Orijinal metinde yer almayan (ra) hitabı tarafımızdan eklenmiştir. (Çev.)

⁶ Orijinal metinde yer almayan (Hz.) hitabı tarafımızdan eklenmiştir. (Çev.)

⁷ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu’l-Buhârî*, 3 cilt, (Kahire, n.d.), Âdâb 77.

⁸ Muslim b. Haccâc, *Sahih-i Müslim*, 5 cilt, ed. Muhammed Fuad Abdülbâki (Kahire, 1955), Hac 41.

⁹ Eskatolojik gerçeklik (Eschatological reality). **Eskatoloji** (**Yunanca** *έσχατος* yani “son” sözcüğünden) **teoloji** (dinbilim) ve **felsefenin** bir bölümüdür. Dünyanın sonu, insanlığın nihai kaderi veya dünya tarihini sonuçlandıran olayları inceleyen teoloji dalıdır. Geniş bilgi için bkz: <http://www.turkcebilgi.com/eskatoloji/ansiklopedi> (Çevirmenin dipnotu)

¹⁰ Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, (Yeni Baskı, Beyrut, 1982), no. 1969.

¹¹ Kur’an, 62:11; Buhârî, *Sahih*, Buyû’ 7.

5. İki parçalı rivayetlerin en yaygın etki ve tepki biçimiyle “soru-cevap” şeklinde olanlarıdır. Soruların çoğu Hz. Peygamber’ e, bir kısmı da Sahabeye yöneltilmiştir. Bazen Hz. Peygamber soru sorar, sorulan kişi de soruyu cevaplayamaz ve Hz. Peygamber cevabı verirdi. Soru ve cevap tipi örneklerinin çoğunda ticarete ilişkin kısa durumları aktaran tanıtımlar mevcuttur. Şayet durumsal koşullar soru ve cevabın anlamı için önemli değilse bunların râvinin klişe sözü olduğu düşünülebilir. Sık sık ve genellikle soru-cevap değişiminin, Hz. Peygamber tarafından bildirilen hükümlerin aydınlatılması amacını güden edebi bir araç olduğu düşünülebilir.

a. Doğrudan aktarmaya cevap verilmiştir. Hakim b. Hizam (ra)’dan rivayetle: (Etki) Allah’ ın Elçisi’ne (Selam O’nun üzerine olsun) sordum, “Eğer bir adam bana gelip bende olmayan bir şeyi kendisine satmamı isterse, malı sonra alıp adama teslim etsem olur mu?” deyince, (Tepki) Hz. Peygamber, “*Sahip olmadığın şeyi satma*” buyurdu.¹²

b. Bazen cevap dolaylı alıntıda verilebilir. Asım b. Damra (ra) dedi ki, (Etki) Hz. Ali (r.a.)’ye Allah’ ın Elçisi’nin (Selam O’nun üzerine olsun) namazı hakkında sordum, (Tepki), Hz. Ali, O’nun zuhr’dan önce 4 rekat, sonra 2 rekat ve asr’dan önce de 4 rekat kıldığını söyledi.¹³

c. Hz. Peygamber, ya bir soru sorar ya da birine tepki gösterir ve sonrasında cevaplardı. Ebû Eyyub (ra)’dan rivayetle: (Etki) Hz. Peygamber (Selam O’nun üzerine olsun) O’ na demişti ki “*Ey Ebû Eyyub, sana Allah’ın ve O’nun Elçisi’nin (Selam O’nun üzerine olsun) hoşuna gidecek zekatı söyleyeyim mi?*” “Niçin olmasın, elbette” diye cevapladı. Bunun üzerine (Tepki) Hz. Peygamber buyurdu ki, “*Birbirine küsen insanları barıştırmak ve birbirinden ayrılan insanları bir araya getirmendir*”¹⁴.

d. İki parçalı rivayet bir dizi soru ve cevaplardan veya ayrıntılı sorulardan oluşabilir. Ebû Hureyre (r.a.) söyledi, (Etki) bir adam Allah’ın Elçisi’ne (Selam O’nun üzerine olsun) geldi ve dedi ki, “Ey Allah’ın Elçisi, en çok kim ilgimi hak ediyor?” (Tepki) “*Annen*”. Adam sordu, “Ondan sonra kim?”, “*Annen*”. Adam tekrar sordu “ondan sonra kim?”. “*Annendir*”. Adam “Ve sonra kim?” deyince, Hz. Peygamber, “*Baban*”, buyurdu.¹⁵

¹² Muhammed Abdurrahman el-Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezi bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 10 cilt, eds. Abdulvehhâb Abdullatif-Abdurrahman Muhammed Osman (Medine, 1383/1963-1387/1967), Buyû' 19.

¹³ Tayâlisî, *Müsned*, no. 128.

¹⁴ A.g.e., no. 598.

¹⁵ Buhârî, *Sahih*, Âdâb 2.

e. Doğrudan soruların kendisini oluşturmeyen ifadeler soru sormak için kullanılabilir. Hz. Ayşe (r.a.) ifade etti, (Etki) bazı insanlar geldi ve dediler ki “Ey Allah’ın Elçisi, Putperestlikten yeni çıkan insanlar var. Bunlar bize biraz et getirdiler, ancak hayvanları keserken Allah’ın ismini anıp anmadıklarını bilmiyoruz”. (Tepki), Hz. Peygamber (Selam O’nun üzerine olsun) “*Kendiniz Allah’ın ismini anınız ve yiyiniz*” buyurdu¹⁶.

Üç Parçalı Rivayet

Hadis literatürü yukarıda tanımlanan iki parçalı yapıdan biraz daha karmaşık olan üç parçalı yapılardan çok sayıda rivayet içermektedir. Bu yapı büyük oranda soru-cevap tipinin geliştirilmiş halidir. Öncelikle, birisinin ifadesi veya davranışı doğrudan ya da dolaylı aktarım olarak vekil veya öncü tarafından bildirilir. Bu Hz. Peygamber’in (Selam O’nun üzerine olsun) sözü veya davranışı, Sahabelerden birisinin yahut bir başkasının sözü veya davranışı olabilir. Sonra söze veyahut davranışa atıfta bulunan soru birisi tarafından veya ifadeyi aktaran kişi tarafından ve yahut da Sahabe tarafından sorulur. Son olarak da, Hz. Peygamber (Selam O’nun üzerine olsun) veya Sahabe cevabı söyler.

Örneğin, Abdullah b. Mes’ud (ra)’un bildirdiğine göre: (İfade) Allah’ın Elçisi Hz. Peygamber (Selam O’nun üzerine olsun) buyurdu ki, “*Kalbinde hardal tanesi kadar iman olan kişi Cehenneme girmeyecek. Ve yine kalbinde hardal tanesi kadar kibir olan hiç kimse Cennete girmeyecek.*” (Soru) Bir adam O’na sordu: “Ey Allah’ın Elçisi, elbisemi temiz tutmayı, saçlarımı yağlamayı, sandaletlerimin bağcıklarının iyi durumda olmasını seviyorum” -ve kırbacının kayışı ile biten diğer şeyleri de belirtti-. Ey Allah’ın Elçisi bu durum kibir alameti midir? Hz. Peygamber, “*Hayır, bu güzelliği gösterir. Gerçekte Allah güzeldir ve güzeli sever. Aksine kibir, saçma bir cahillikle hareket edende ve diğer insanları küçümseyende görülür*”¹⁷.

Daha önce tanımlanan tiplerde olduğu gibi açıklama, soru-cevap yapısı, ilk açıklamayı veya davranışı olaya bağlayan kısa bir durumsal örgü içerir. Bazen durum aşağıdaki gibi bir tepki olayıyla kusursuz şekilde bütünleşmiştir:

Hz. Aişe (r.a.)’den rivayetle: (İfade) Kureyş, bir şey çalan Mahzûmoğullarından¹⁸ bir kadının durumu hakkında endişeleniyordu. “Kim

¹⁶ A.g.e., Tevhid, 13.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 22 cilt., ed. Ahmed Şakir (Kahire, 1949-1990), no. 3789.

¹⁸ Mahzum (Benî Mahzûm): Lüey b. Gâlib b. Kureyş soyundan olup Kureyş kabilesinin on kolundan birini oluşturur. Mekke’de ekonomik ve siyasî açıdan iyi bir konuma sahiptiler. VI. yüzyılda çok güçlenmişlerdi ve isimleri bazen Kureyş’in müteradifi gibi kabul ediliyordu. İslâmiyet’in gelişi esnasında bu özellikleri devam etmekteydi. Geniş bilgi için bkz: Mehmet Ali Kapar, “Mahzûm (Benî Mahzûm)”, *İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 402. (Çev.)

Allah'ın Elçisi (Selam O'nun üzerine olsun) ile onun (kadın) adına konuşacak?" dediklerinde "Allah'ın Elçisi'nin sevgili dostu olan Üsâme b. Zeyd (ra) kadar kim cesur olabilir?" cevabını verdiler. (Soru) Böylelikle Üsâme (ra) konuştu. (Cevap) Allah'ın Elçisi (Selam O'nun üzerine olsun), "*İlahi hükmün bozulması durumunda verilecek yasal cezanın kaldırılması için aracılık mı ediyorsun?*" diyerek ayağa kalktı ve insanları göstererek "*Doğrusu, sizden öncekilerin helak olmasının sebebi, kendi soylularından birinin hırsızlık yaptığında gitmesine izin vermeleri, kendilerinden konum olarak aşağı durumda olanlardan biri hırsızlık yaptığında ise onu cezalandırmalarıdır. Allah'a yemin ederim ki, hırsızlık yapan kızım Fâtıma (r.a.) da olsaydı onun elini keserdim*"¹⁹ buyurdu.

Diğer bazı olaylarda, durumlar basmakalıptır ve anekdotla ilgisi yoktur. Örneğin Ebû Esved ed-Düelî (ra)'nin bildirdiğine göre: (İfade) Ömer b. Hattâb (ra) ile otururken dedi ki "Allah'ın Elçisi (Selam O'nun üzerine olsun) buyurdu ki, "*Kimse yoktur ki iyi olduğuna dair üç kişinin şahitliği olmadan cennette yer bulabilsin*". (Soru) Bunun üzerine ben de dedim ki, "Ey Allah'ın Elçisi, peki iki tanık durumunda?" (Cevap) Hz. Peygamber buyurdu ki, "*İki kişi de*". Ve kimse Allah'ın Elçisi'ne (Selam O'nun üzerine olsun) tek tanık hakkında sormadı.²⁰

Bazı durumlarda bu tip rivayetlerin çeşitleri meydana gelebilir. İlk durumdan sonra gelen soru ve cevapların genişletilmesi halinde²¹ bir ve ikinci parçaların yer değiştirmesiyle soru-cevap, ifade halini alır²². Bu durumda ikinci parça açılış ifadesi veya durumun sorgulamasız tepkisi olur,²³ ve ana aktarıcı tarafından yorumlanır²⁴. Fakat her ne şekilde olursa olsun, rivayetin temel üç parçalı yapısı kalmaktadır.

Dört Parçalı Rivayet

İki ve üç parçalı yapılara ilave olarak dört parçalı rivayetleri de görmekteyiz: (1) Sonraki gelecek olan bildiriye hazırlayan ilk olay veya ifade, (2) bir olayın veya ifadenin aydınlatılması, (3) bir tepki (4) ve tepkiye bir emir, uyarı, soru, davranış veya bunların birleşiminden oluşan bir cevap. Bu dört parçalı rivayet durumları genellikle kalıplaşmıştır. Örneğin, genellikle Hz. Peygamber bir şehre gider, bir camiye girer, bir camide konuk edilir, yolculukta veya birisi O'na gelir. Diğer çeşit rivayetlerde olduğu gibi, bazı dört-parçalı rivayetler olayların ayrıntısını vermezler. Dört-parçalı rivayetlere birkaç örnek aşağıda verilmiştir:

¹⁹ Müslim, *Sahih*, Hudûd 2.

²⁰ Tayâlisî, *Müsned*, no. 22.

²¹ Buhârî, *Sahih*, Âdâb 33.

²² A.g.e., *Ahbâru'l-âhâd*, 1.

²³ Tirmizî, *Câmi*, Birr 12.

²⁴ Tayâlisî, *Müsned*, no. 1411.

Hız. Ali'den (r.a.) rivayetle: [A] Allah'ın Elçisi (Selam O'nun üzerine olsun)'ne ipekten elbise sunuldu, [B] fakat O, bunu bana gönderdi. [C] Ben de elbiseyi giydim. Hız. Peygamber, bana dedi ki, "*Kendim için sevmediğim bir şeyi senin için de istemem*". [D] Ben de ipeği parçalara ayırdım ve kadınlara başörtüsü olarak kullanmaları için verdim²⁵.

Cabir(ra)'den rivayetle: [A] Biri Muhacir biri de Ensar'dan olmak üzere iki genç adam kavga ediyorlardı. Muhacir kendi arkadaşları olan Muhacirleri, Ensar da kendi arkadaşları olan Ensar'ı çağırıyordu. [B] Daha sonra Allah'ın Elçisi (Selam O'nun üzerine olsun) bu kişilere yaklaştı ve "*Bu cahiliye devrinden kalma davranışlar da nedir?*" buyurdu. [C] Onlar da "Hayır, Allah'ın Elçisi, yalnızca iki genç adam kavga ediyorlardı ve biri diğerinin sırtına vurdu" dedi. [D] Sonra Hız. Peygamber buyurdu ki, "*Öyleyse bu o kadar kötü bir şey değil, fakat bir adam kardeşine yanlış yapsa da haksızlığa uğrasa da ona yardım etmelidir. Yanlış yapıyorsa bunu yapmasını engellemelidir. Haksızlığa uğradıysa da onun için adaletin gelmesini sağlamakta yardım etmelidir.*"²⁶

Bir sonraki örnekte B ve C parçaları iki kez kullanılmıştır.

Ebû Hureyre (r.a.)'den rivayetle: [A] Bazı insanlar sordular, "Ey Allah'ın Elçisi, insanların en hayırlısı kimdir?" [B] Hız. Peygamber buyurdu ki "*Aranızda Allah'tan en çok korkandır.*" [C] Dediler ki, "Biz bunu sormadık". [BB] Buyurdu ki, "*Öyleyse, Hız. Yusuf, Allah'ın Peygamberi ve Allah'ın Peygamberi'nin oğlu, O Peygamber ki Allah dostu idi*". [CC] "Sorduğumuz bu da değildi" dediler. [D] Hız. Peygamber, "*Arap kabilelerini mi soruyorsunuz? Cahiliye döneminde en iyi olanlar kabul ettiklerinde İslam döneminde de en iyi olacaktır*"²⁷ buyurdu.

Enes b. Malik (r.a.)'den rivayetle: Hız. Peygamber (Selam O'nun üzerine olsun) ile camiden çıkarken kapıda bir adamla karşılaştık. Dedi ki, "Ey Allah'ın Elçisi, vakit ne zaman?" [B] Hız. Peygamber (Selam O'nun üzerine olsun), "*O vakte nasıl hazırlandın?*" buyurdu. [C] Adam üzgün göründü ve dedi ki "Ey Allah'ın Elçisi, o güne oruç, namaz ve sadaka ile fazla hazırlanamadım, fakat Allah'ı ve O'nun Elçisi'ni seviyorum." [D] Bunun üzerine Hız. Peygamber, "Sevdiğinle beraber olacağım" buyurdu²⁸.

Dört parçalı rivayetlerin çoğu, Hız. Peygamber'in anekdot olarak aktardığı örneklerde görülmektedir. Bu durumda, rivayetin tamamının Hız. Peygamber

²⁵ A.g.e., no. 119.

²⁶ Müslim, *Sahih*, Birr ve's-sıla 16.

²⁷ A.g.e., Fedâil 44.

²⁸ Buhârî, *Sahih*, Ahkâm 10.

tarafından aktarılan, sadece çerçevesinin rivayet olduğu buyruk veya emir olarak değil de tamamının Peygamberî hükümler olduğu düşünülmelidir.

Ebû Hureyre (r.a.)’den rivayetle: Allah’ın Elçisi (Selam O’nun üzerine olsun) buyurduki, [A] “*Bir adam diğerinden bir toprak parçası satın aldı. Satın alan adam toprakta bir kavanoz altın buldu ve satıcıya dedi ki, “Altınını geri al, ben senden altını değil sadece araziyi satın aldım. [B] Fakat satıcı dedi ki, “Sana toprakla birlikte içinde ne varsa sattım.” [C] Daha sonra ikisi birisine hakemlik için gittiler. Hakem bunlara “Hiç çocuğunuz var mı?” diye sordu. Onlardan biri “Benim bir erkek çocuğum var”, diğeri ise, “Benim bir kız çocuğum var” diye cevap verdi. [D] Sonra hakem dedi ki, “Kız ile oğlanı evlendirin ve paranın bir kısmını kendinize harcayın bir kısmını da sadaka olarak onlara verin.”*”²⁹

Ebû Hureyre (r.a.)’den rivayetle: Allah’ın Elçisi (Selam O’nun üzerine olsun) buyurdu ki, “*Bir defasında Hz. Âdem ile Hz. Musa birbirleriyle tartışıyorlardı. [A] Hz. Musa’nın, “Sen insanoğlunu hüzne sürükleyen ve cennetten ayrılmasına sebep olan Hz. Âdem misin?” demesi üzerine [B] Hz. Âdem, “Sen Allah’ın her şeyin bilgisini verdiği ve O’nun mesajını taşıması için seçtiği kişi misin?” buyurdu. [C] Hz. Musa “Evet” deyince, Hz. Âdem, “Ben doğmadan önce benim hakkımda verilen karar için beni mi suçluyorsun?”*”³⁰ buyurdu.

Hadis rivayetlerindeki dramatik aksiyon ve karşılıklı konuşmalar Peygamberî bildirinin iletiminde daima gerekli görülmebilir. Bu, dramatik aksiyonu göz ardı eden değişik okumaları olabilen üç veya dört parçalı anekdotlarda görülebilir³¹. Rivayet yapısının hadisin ilk iletimine ait olup olmamasını belirlemek imkânsızdır. İletilerin kısaltılması ya da arttırılması ilk ilericiler tarafından icra edilmiştir. Fakat nerede metinlerin daha uzun dramatik versiyonu kabul görmüşse, genellikle dramatik etkileşimin ayrıntısının Peygamberî iletinin retorik gücünü arttırmak için hizmet ettiği kabul edilir.

Kıssa

Rivayet formundaki bazı metinler daha önce betimlenen yapılardan yoksun veya bunlardan bazılarının birleşiminden uyarlanmış haldedir. Bu metinler bileşik veya süre-giden rivayetler şeklinde ifade edilebilir. Onlar kussâs (kıssa/hikâye anlatanlar) tarafından dinleyicilerini eğlendirmek veya morallerini yükseltmek amacıyla kullanılan muhtemel rivayet yapılarıdır. Ayrıca bunlar hutbelerde dini öğüt/vaaz olarak da kullanılmıştır. Bu rivayetler kısa biçimlere nazaran daha çok tanımlayıcı malzeme içerip, iyi biçimlendirilmiş rivayetler

²⁹ Muslim, *Sahih*, Akdiye 11.

³⁰ A.g.e., Kader, 2.

³¹ Muslim, *Sahih*, Fedâil 40 ve Mesâcid 53’deki bazı varyantlar.

kadar can alıcı bir ileti oluşturmayan karşılıklı konuşmaların uzun serisini içerirler. Bu süre-giden biçimler için hadis derlemelerinde kullanılan kıssa ifadesini kullanıyorum. Derleyicilerin materyallerinin başlıklarında kullandıkları gibi veya ileticilerin ilettiklerinin tanımlanmasında kullandıkları gibi, daha önce süre-giden yapıdan farklı biçimde tanımladığım dört-parçalı rivayet yapılarını kıssa olarak tanımlamışlardır. Muhammed ez-Zîr tarafından 1978'de Mısır'da yayımlanan bir monografi³², hadisteki kıssanın doğasını ayrıntılı olarak incelemektedir. Yazar, süre-giden rivayet ile daha kısa ve daha basit yapıdaki biçimler arasında ayırım yapmamaktadır. Ancak yazarın çalışması verimli araştırmalara yol açmaktadır. Örneğin rivayetlerin râvî ile olan ilişkilerine bağlı olarak sınıflandırılabilceğini göstermektedir. Ez-Zîr'in kitabı özellikle kıssada belirtilen çok çeşitli yapıların varlığını göstermektedir. Bu çalışma ikili, üçlü ve dörtlü yapıları tanımlamak için kullanılan etkin biçimsel bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

III. Sonuç

Bir başka hadis rivayet tipi ise tarihî veya biyografik anıları içeren haberlerdir. Stefan Leder, bu biçimin tarihçilik değerine özellikle vurgu yaparak bazı örneklerini çalışmıştır³³. Kabul görmüş hadis derlemelerindeki tarihsel veya biyografik anıların bu çalışmada belirtilen biçimsel şemalara uyduğu görülmektedir.

İkili, üçlü ve dört parçalı rivayet yapılarının incelendiği bu çalışma, hadisin olağanüstü gerçekliğinin anlaşılmasına ve yaşayan içeriğinin daha derin takdir edilmesine, hadis nakilcilerinin Peygamberî modelin hatırasını açık ve tutarlı yapısal çizgisi içerisinde nasıl tanıttıklarını göstermede yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

AHMED B. HANBEL, *Müsned*, 22 cilt., ed. Ahmed Şakir (Kahire, 1949-1990).

BLACHÈRE, Régis, "Regards sur la littérature narrative en arabe au I^{er} siècle de l'hégire (VII^e siècle J.-C.)" *Semitica* 6 (1956): 75-86.

-----, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.* (Paris, 1952-66), cilt. 3, s. 796-99.

EBU MUHAMMED Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Kitâbu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadîs*, Kahire, 1326/1966.

³² Muhammed b. Hasan ez-Zîr, *el-Kısas fî hadîsi'n-nebevî*, (Kahire, 1398/1978).

³³ "The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing", Averil Cameron-Lawrance I. Conrad, (eds.), *Problems in the Literary Source Material*, vol. 1 of *The Byzantine and Early Islamic Near East*'in 1. Cildinde, (Princeton, 1992), s. 277-315.

KAPAR, Mehmet Ali, “Mahzûm (Benî Mahzûm)”, *İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s.402.

LEDER, Stefan, “The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing”, Averil Cameron-Lawrance I. Conrad, (eds.), *Problems in the Literary Source Material*, vol. 1 of *The Byzantine and Early Islamic Near East*’in 1. Cildinde, (Princeton, 1992).

FADEL, Mohammad. “Ibn Hajar's Hady al-Sari: A Medieval Interpretation of the Structure of *al-Bukhârî's al-Jamîc al-Sahih*: Introduction and Translation” *JNES* 54 (1995): 161-97.

el-MÜBÂREKFÛRÎ, Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 10 cilt, eds: Abdulvehhâb Abdullatif-Abdurrahman Muhammed Osman (Medine, 1383/1963-1387/1967).

ez-ZÎR, Muhammed b. Hasan. *el-Kısas fî hadîsi'n-nebevî*, (Kahire, 1398/1978).

el-BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*, 3 cilt, (Kahire, n.d.).

er-RÂZÎ, Muhammed eş-Şerif. *El-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, Kahire 1967.

MUSLİM B. HACCÂC, *Sahih-i Müslim*, 5 cilt, ed. Muhammed Fuad Abdülbâki (Kahire, 1955).

ROBSON, James. “The Form of Muslim Tradition” *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 16 (1955-56): 38-50.

SPEIGHT, R. Marston, “Narrative Structures in the Hadîth”, *Journal of Near Eastern Studies*, cilt. 59, No. 4 (Oct., 2000), s. 265-271.

SPEIGHT, R. Marston, “The *Musnad* of al-Tayalisi: A Study of Islamic Hadith as Oral Literature” (Doktora Tezi, Hartford Seminary Foundation, 1970).

STETTE, E., “Topoi und Schemata im Hadith” (Doktora Tezi, University of Tübingen, 1965).

et-TAYÂLİSÎ, Süleyman b. Dâvûd *el-Müsned*, (Yeni Baskı, Beyrut, 1982), no. 1969.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra cd veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Başlık:11 punto, Ana Metin: 10,5 punto;
Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim:

Metin Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Anahat düzeyi: Gövde metni,
Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: İlk satır 1.2 cm, Aralık: önce 0,6 nk, sonra 0,6 nk, Satır Aralığı: Tam, Değer:12 nk;

Dipnot Paragraf: Hizalama: İki yana yasla, Girinti: sol 0, sağ 0, Özel: Asılı 0.7 cm, Aralık: önce 0,3 nk, sonra 0,3 nk, Satır Aralığı: Tek. Dipnot numarasından sonra bir boşluk bir tab.