

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 7, Sayı: 1, Bahar 2020



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 7, Issue: 1, Spring 2020

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli
Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Mustafa Gargar

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Tekin (TRÜİF, aliutekin@gmail.com)

Tashih/Redaction

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kavalcıoğlu
Arş. Gör. Dr. Mahmut Ayyıldız
Arş. Gör. Mehtap Aydın Kaim
Arş. Gör. Rızkan Tok

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu
HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşir, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler / İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Haziran 2020

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler

- Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)
4-6 Age Qur'an Courses According to Its Educators (Example of Çorlu)
Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar..... 7 - 51
- Soru-Cevap İlişkisi Bağlamında Hitabın Umumiliği
Generalization of the Event in the Context of Question-Answer Relationship
Muhammed İsa Yüksek..... 53 - 85
- el-Fıkhü'l-Ekber* Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz
A Comparative Analysis on Sharhs of al-Fiqh al-Akbar
Yunus Öztürk 87 - 126
- Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'an Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları
Purpose and Function of Tafsir: Possibility and Limits of Expansion Meaning in the Qur'an Letters According to Ibn Âshûr
Mahmut Ayyıldız 127 - 160
- Hristiyan Kutsal Metinlerinde Tartışmalı Bir Figür: Mecdelli Meryem
A Controversial Figure in Christian Scriptures: Mary Magdalene
Maksude Kurt Fidan..... 161 - 190
- İç Bütünlük Açısından Mâûn Sûresi
Sûrah Mâûn in Terms of Internal Integrity
Ali Kaya..... 191 - 234
- Beyhaki'nin *el-Esmâ ve's-Sifât* Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in Haberî Sifât Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım
A Different Approach to Reporting Adjustment of Ahl al-Hadîth in the Significant Work of Bayhaki Named al-Asmâ wa al-Sifât
Muhammet Ali Asar 235 - 277

Hâfız Kemal Batanay'ın Besteli Mevlidi <i>Hâfız Kamal Batanay's Composed Mawlid</i> Mehmet Öncel.....	279 - 304
Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi <i>The Relationship Between Aggression and Religion in University Students</i> Necmi Karşlı.....	305 - 338
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Assure Modeline Göre Tasarımı <i>Design of Religious Culture and Moral Knowledge Course According to Assure Model</i> Salih Aybey.....	339 - 381
Muhammed Emîn eş-Şirvânî ve <i>Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn</i> Risâlesinin Tahkîk ve Çevirisi <i>Mohammad Amîn al-Shirwânî and His Letter Sharhu'l-Beyteyni'l-Meshhûreyn: Translate, Edit and Review</i> Kamran Abdullayev.....	383 - 408

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 7 - 51

Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)
4-6 Age Qur'an Courses According to Its Educators (Example of Çorlu)

Muzaffer Üzümcü

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Bilimleri Bölümü
Assist. Prof., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Religious Sciences Department
Tekirdağ/Turkey
e-mail: mzffrzmc@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7181-2351>

Nuran Çınar

Arş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Bölümü
Research Assist., Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Religious Sciences Department
Tekirdağ/Turkey
e-mail: ncinar@nku.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4918-1434>
DOI: 10.33718/tid.712965

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, "Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020): 7 - 51.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdersisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)

Öz

Bu çalışmanın amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlerin 4-6 yaş Kur'an Kursu Programı'yla ilgili görüşlerini tespit ederek değerlendirmektir. Bireyin dinî gelişim sürecinin zeminini ve kritik noktalarını ihtiva eden okul öncesi dönem, din eğitimi çalışmaları için özel bir yere sahiptir. Ancak bu dönemde verilecek din eğitiminin resmî olarak ele alınması ülkemiz eğitim tarihinde -diğer eğitim kademelerine göre- oldukça geç bir tarihe rastlamaktadır. Okul öncesi dönemindeki çocuklara yönelik din eğitimi, Diyanet Dört-Altı Yaş Kur'an Kursu Programının 2013-2014 eğitim-öğretim yılında on ilde pilot olarak -bir sonraki yıl ise tüm Türkiye'de- uygulanmaya başlamasıyla ilk kez resmî olarak gündeme gelmiştir. Programın uygulanma tecrübesinden elde edilen veriler, programın niteliğini arttırmak için önemlidir. 4-6 yaş dönemindeki çocukların zihin dünyasını keşfetme ve herhangi bir konuyla ilgili reflektif beyanlarını alabilme zorluğu, bu programı uygulayan öğretmenlerin gözlem ve görüşlerini önemli bir bilgi kaynağı haline getirmektedir. Bu öneme binaen Tekirdağ'ın Çorlu ilçesinde görev yapan 27 öğreticiyle 2018 yılı Aralık ayında odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Öğreticilerin söz konusu kurslar hakkındaki görüşleri, kursların işlevi, kurslarda çalışma istekleri, aldıkları eğitim ve kursların fiziksel şartları temaları altında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Din Eğitimi, Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğretici Yeterlikleri, Nitel Araştırma.*

4-6 Age Qur'ân Courses According to Its Educators (Example of Çorlu)

Abstract

The aim of this study is to present a picture in line with the opinions of the teachers working in these courses regarding the operation of the 4-6 Age Qur'ân Course Program. Preschool period, which contains the ground and critical points of the individual's religious development process, has a special place for religious education studies. However, the official handling of religious education in this period coincides with a very late date in the history of education in our country compared to other educational levels. Religious education for preschool children has been officially brought to the agenda for the first time as the 4-6 Age Qur'ân Course Program started to be implemented in ten provinces - the next year, all in Turkey - in the 2013-2014 academic year. The data obtained from the application experience of the program is important to increase the quality of the program. The difficulty of exploring the world of mind of a person in that age period and getting reflective statements about any subject makes the observations and opinions of the teachers implementing this program an important source of information. Based on this importance, a focus group meeting was held in December 2018 with 27 teachers working in the Çorlu district of Tekirdağ. The opinions of the teachers about the courses in question are evaluated under the themes; the function of the courses, educators' willingness to work, their educational competency, and the physical conditions of the courses.

Keywords: *Religious Education, Qur'ân Courses for 4-6 Years Old, Qur'ân Course Educator, Tutorial Competences, Qualitative Research.*

Giriş

Ülkemizde din eğitiminin niteliğini arttırmaya yönelik çalışmalarını geciktiren meşruyet tartışmalarının en çok etkilediği alanlardan biri, hiç şüphesiz okul öncesi ve ilkokul dönemidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında okullarda bir müddet yer alan din dersi 1929-1939 tarihleri arasında kademeli olarak kaldırılmıştır.¹ 1949 yılında isteğe bağlı ve program harici olarak ilkokul dördüncü ve beşinci sınıflara konmuş, 1950 yılında programa dahil edilmiştir.² 1982 anayasasıyla birlikte Din Bilgisi Dersi, Ahlak Dersi ile birleştirilerek zorunlu hale getirilmiş, bu tarihten itibaren ilkokul dördüncü ve beşinci, ortaokul birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarda haftada ikişer saat; lise birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarında ise birer saat olarak bütün ilk ve orta öğretim kurumlarında zorunlu olarak okutulmuştur.³ 2012 yılında anayasanın 24. Maddesinin seçmeli din eğitimi ile ilgili hükmüne işlerlik kazandırılarak ortaokul ve liselerde *Kur'an-ı Kerim*, *Hz. Muhammed'in Hayatı* ve *Temel Dinî Bilgiler* dersleri seçmeli olarak okutulmaya başlanmıştır.⁴ Özetle Cumhuriyet tarihi boyunca örgün eğitimde dördüncü sınıf öncesi herhangi bir din eğitimi uygulaması olmadığı görülmektedir.

Çocukların dördüncü sınıftan önceki dönemde din eğitimi almaları ancak yaygın eğitimde söz konusu olabilmıştır. Cumhuriyetin ilanından sonra din eğitimi, Kur'an Kursları vasıtasıyla hayatini devam ettirmiştir. Ancak bu kurslar için de sık sık yaş sınırlamalarına gidilmiştir.⁵ Yakın tarihimizde de yaş sınırlaması nedeniyle din eğitiminde olumsuz gelişmeler yaşanmıştır. 28 Şubat'ın akabinde sekiz yıllık kesintisiz eğitime geçilmiş, uzun süreli Kur'an Kurslarına kayıt için beşinci sınıfı geçme şartı konmuş, 22 Temmuz 1999 tarihli 4415 sayılı Kanun'a ilave edilen ek 3.

1 Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh, 2017), 411.

2 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 417.

3 Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 431.

4 İbrahim Aşlamacı, "Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında AK Parti'nin 15 Yılı", *AK Parti'nin 15 Yılı Toplum*, nşr. İsmail Çağlar - Ali Aslan (İstanbul: SETA, 2017), 185.

5 Örneğin "İstanbul Müftülüğü'nün 10.12.1930 tarihli tamimi ile "12 yaşından küçüklere hiçbir şey öğretilmemek, 12 yaşından büyüklere ise sadece Kur'an-ı Kerim ile namaz süre ve duâlarını -sıkı kontroller altında- öğretebilmeleri için bazı hocaefendilere belli aralıklarla izin verilmeye başlanmıştır". Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 472, 474.

Madde ile “ilköğretim mezunu olmak” şartı getirilerek bu süre uzatılmıştır. Yaz Kur’an Kurslarına katılım ise beşinci sınıfı tamamlama şartına bağlanmıştır.⁶ Kurs ve öğrenci sayılarında ciddi düşüşe sebep olan ve “yasak” iklimi içinde yapılan bu düzenlemeler oldukça kritik bir yaş dönemi için teori ve pratiğe yönelik yapılacak din eğitimi çalışmalarını sekteye uğrattığı gibi öğretici, öğrenci, veli gibi bütün paydaşların moral ve motivasyonunun bozulmasına sebep olmuştur.⁷

Okul öncesi dönem, dinî tecrübe ve dolayısıyla din eğitimi açısından oldukça önemlidir. Fowler’a göre bu dönem, çocuğun hayatında inanç bağlamında ileriye dönük olumlu veya olumsuz etkileri içerir. Söz konusu yaş döneminde çocukların dinî tasavvurları, ebeveynlerinin ve duygusal olarak bağlandıkları diğer yetişkinlerin deneyimlerine iyi veya kötü biçimde yakınlaşır.⁸ Bu durumda okul öncesi dönemde çocuğun etrafında yer alan rol modellerin dinî gelişim açısından doyurucu ve sağlıklı cevaplar verebilecek yeterlikte olması önem kazanmaktadır. Örneğin sevilen bir insanın vefatı veya ünsiyet kurulan bir hayvanın ölümü gibi psikoloji literatüründe sıklıkla ele alınan “sınır durumlar”,⁹ çocuklara yapılan açıklamanın dinî bir boyut içermesini de zorunlu kılmaktadır. Carol’a göre çocuklara ölüm ile olan münasebetimizle ilgili hiçbir şey öğretmemek onlara hayatla ilgili de hiçbir şey öğretmediğimiz anlamına gelmektedir.¹⁰ Çocuklar, bu gibi somut yaşantılardan hareketle sordukları soyut içerikli soruları doyurucu bir şekilde cevaplayabilecek yetişkinlere ihtiyaç duyarlar.

Çocukların dil gelişiminin büyük ölçüde bu dönemde gerçekleşmesi de söz konusu dönemde uygulanacak bir din eğitimi programını önemli kılmaktadır. Düşüncenin kavramlar, kavramların ise kelimeler vasıtasıyla geliştiğini göz önünde bulundurduğumuzda, çocuğun dinî düşüncesini inşa edecek kelimelerin de dil gelişimine yönelik çalışmaların içinde

6 Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, 483.

7 Ahmet Koç, “Kur’an Kurslarında Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar, 2015), 381.

8 James W. Fowler, “İman Bilincinin Evreleri”, trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000): 93, 94.

9 Kurt Salamun, “Karl Jaspers’ Conceptions of the Meaning of Life”, *Existenz* 1/Nos 1-2 (Fall 2006): 2.

10 Carol F. Berns, “Bibliotherapy: Using Books to Help Bereaved Children”, *OMEGA - Journal of Death and Dying* 4/48 (2004): 335.

yer alması gerekecektir. Nitekim Fowler, 3-7 yaş arasını kapsayan sezgisel-yansıtıcı inanç döneminin dilin öğrenilmesiyle ortaya çıktığını ifade eder.¹¹ Günümüzde medya ile karşılaşma yaşının gitgide daha erken yaşlara çekilmesi de okul öncesi dönemde yapılacak din eğitimini kıymetli ve hatta lüzumlu hale getirmektedir. Peter Biehl'e göre medya araçları günlük yaşamda yarı dinî (quasi religious) bir yapı kazanmış ve insan hayatında önemli bir yeri olan din, büyük ölçüde medyanın içinde donmuştur. Din eğitiminin temel vazifelerinden biri, dinî ve şiirsel dilin yaratıcı, ilham verici ve dönüştürücü gücünün yardımı ile medyanın sebep olduğu yıkıcı tecrübeleri onarmak ve yenilemektir.¹² Okul öncesi dönemde verilecek din eğitimi için estetik kaygılar göz önünde bulundurularak hazırlanmış bir muhteva, medyanın "dikkati dağıtma", "yabancı imgelere maruz bırakma", "anestetik etki"¹³ gibi neticelerinin aksine dikkati toplamayı, farkındalığı ve çocuğun kendi iç imgelerini¹⁴ oluşturmasını teşvik edecektir.

Söz konusu yaş döneminde verilecek nitelikli din eğitiminin önemi eğitim tarihimizde (2013 yılına kadar) resmî olarak ele alınmadığı gibi 28 Şubat döneminin oluşturduğu yaklaşık on beş senelik yasak iklimiyle de muhtemel bir gelişme sekteye uğramıştır. Nihayet 07.04.2012 tarihli ve 28257 sayılı Resmi Gazetede yayımlanan *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyon Yönetmeliği* ile Kur'an öğretiminin Kur'an Kursları ve camilerde herhangi bir yaş sınırlaması olmaksızın yürütülmesine imkân sağlanmıştır.¹⁵ Yaş sınırlamasını kaldıran bu düzenlemenin akabinde 4-6 yaş grubuna yönelik hazırlanan *Kur'an Kursları Okul Öncesi Din Eğitimi Projesi 2013-2014* öğretim yılında 10 ilde pilot uygulama şeklinde başlatılmıştır. Bu kapsam-

11 Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", 93.

12 Friedhelm Munzel, *Bibliotherapie und religiöses Lernen: Ein interdisziplinärer Beitrag zur "Theologie des Lesens" und zur Innovation des Religionsunterrichts* (Münster: LIT, 1997), 53.

13 Necla Odyakmaz, *Medya Ekolojisi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005), 178, 179.

14 Munzel, *Bibliotherapie und religiöses Lernen*, 42, 114, 172, 174.

15 Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, Resmî Gazete 28257 (7 Nisan 2012), md. 4/1. erişim: 05 Ekim 2019, <https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/detay/180/diyaret-i%C5%9Fleri-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-kur%E2%80%99an-e%C4%9Fitim-ve-%C3%B6%C4%9Fretimine-y%C3%B6nelik-kurslar-ile-%C3%B6%C4%9Frenci-yurt-ve-pansiyonlar%C4%B1-y%C3%B6netmeli%C4%9Fi>.

da mülakatla seçilen 87 personele yönelik 12 günlük hizmet içi eğitim semineri düzenlenmiştir.¹⁶ Böylece ilk defa okul öncesi döneme yönelik din eğitimi faaliyetleri devletin bir kurumu tarafından bir program çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu programı, küttâb, mahalle mektebi, taş mektep gibi genellikle kız ve erkek çocukların eğitim gördüğü eğitim-sel yapıların ortaya koyduğu geleneğin yaklaşık bir asırlık bir boşluktan sonra yeniden canlanması olarak yorumlamak da mümkündür.¹⁷ Nitekim İslam geleneğinde okula başlama yaşı olarak dört yıl dört ay dört güne özel önem atfedildiği ve birçok alimin eğitimine bu süre tamamlanınca başlandığı bilinmektedir.¹⁸

“Çocukların kendi seviyelerinde İslam dininin temel değerlerini insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmelerini ve Kur’an-ı Kerim’i tanımalarını” amaçlayan *Kur’an Kursları 4-6 Yaş Grubu Öğretim Programı*,¹⁹ eğitim tarihimizde bu yaş grubunu ele alan ilk ve alternatifsiz resmî program olmuştur. Bu kursların açılması ile ilgili olarak yukarıda zikredilen pedagojik zorunlulukların yanı sıra hak ve sorumluluklar çerçevesinde de bazı sebepler sıralamak mümkündür. İlk olarak Anayasa’nın 24. maddesinde yer alan “(...) Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır” ifadesi,²⁰ söz konusu programla işlerlik kazanmış,

16 Diyanet İşleri Başkanlığı, “2013 Yılı Faaliyet Raporu” (DİB, 2014), 41, 49, 52, erişim: 01 Aralık 2019, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2013%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

17 Muhammet Fatih Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 508, 509.

18 İbrahim Caner Türk, “Osmanlı Devleti’nde Okul Öncesi Eğitim”, *Milli Eğitim* 192 (Güz 2011): 161.

19 Diyanet İşleri Başkanlığı, “2018 Yılı Faaliyet Raporu” (DİB, 2019), 56,57, erişim: 01 Aralık 2019, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2018%20%C4%B0dare%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

20 Anayasa’nın 24. maddesi, şu şekildedir: “Din ve ahlak eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır.” 8 Haziran 2007’de verilen *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası Önerisi*’nde bu maddeye iki alternatif yer almıştır. Bu alternatifler, din eğitim ve öğretim hakkının daha net bir şekilde ifade edilmesine gitgide artan bir şekilde duyulan ihtiyacı göstermektedir. Birinci alternatif şu şekildedir: “Devlet, eğitim ve öğretim alanındaki görevlerini yerine getirirken, eğitim ve öğretimin ana ve babanın dinî ve felsefî inançlarına

ailelerin çocuklarının sağlıklı bir din eğitimi almalarına yönelik talepleri cevap bulmuştur. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığının yaygın din eğitimi hizmetlerinden toplumun tüm kesimlerini faydalandırma ve okul öncesi döneme yönelik din eğitimi konusunda yaşanan materyal eksikliğini giderme hedefi de bu kursların hayata geçmesinde etkili olmuştur. Öte yandan Kur'an Kurslarına devam eden öğrencilerin kahir ekseriyetinin yetişkin bayan olması ve bunların bir kısmının 4-6 yaş arası çocuklarının olması, yetişkin öğrencilerin yaygın din eğitimi faaliyetlerinden faydalanabilmesi için söz konusu kursların açılmasını zorunlu kılmıştır.²¹

Program 2014-2015 eğitim-öğretim yılında ülke genelinde uygulanmaya başlamış, 554 kursta, 758 öğreticiyle 15.265 öğrenciye eğitim verilmiştir.²² 2013-2018 yılları arasında kurs, öğretici ve öğrenci sayısında yaşanan niceliksel gelişmeler Tablo 1'de gösterilmiştir.

Performans gösterge tablolarından yola çıkılarak öğrenci sayısındaki bu büyük artışın kursların niteliğini arttırmaya yönelik çalışmaların bir sonucu olduğu yorumu yapılmış ve hedeflenenin üstünde başarı gerçekleştirildiği ifade edilmiştir.²³ Söz konusu yıllar içerisinde kurslara yönelik hazırlanan yayınlar ise ilk basım yıllarına göre sırasıyla şu şekildedir: *4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 1-2*²⁴, *4-6 Yaş Kur'an Kursları*

göre yapılmasını isteme hakkına riayet eder. Din eğitim ve öğretimi, kişinin kendisinin, küçüklerin ise kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır. Devlet bu taleplerin gereğini yerine getirmekle yükümlüdür." İkinci alternatif ise şu şekilde yer almıştır: "Devlet, eğitim ve öğretim alanındaki görevlerini yerine getirirken, eğitim ve öğretimin ana ve babanın dinî ve felsefî inançlarına göre yapılmasını isteme hakkına riayet eder. Din kültürü ve ahlâk öğretimi, ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bu dersten muafiyet, kişinin kendisinin, küçüklerin ise kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır." Fazıl Hüsnü Erdem - Yunus Heper, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasaları ve Anayasa Önerileri Madde Karşılaştırmalı* (Ankara: SETA, 2011), 103, 106.

21 Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)* (Ankara: DİB, 2018), 5, erişim: 05 Ekim 2019, [https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%99Fretim%20Program%C4%B1%20\(4-6%20Ya%C5%9F%20Grubu\)%202018.pdf](https://egitimhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%99Fretim%20Program%C4%B1%20(4-6%20Ya%C5%9F%20Grubu)%202018.pdf).

22 Diyanet İşleri Başkanlığı, "2015 Yılı Faaliyet Raporu" (DİB, 2016), 41, erişim: 01 Aralık 2019, <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2015%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

23 DİB, "2016 Yılı Faaliyet Raporu", 84.

24 DİB, "2013 Yılı Faaliyet Raporu", 49.

*Etkinlik Kitabı 1-2²⁵ ve Kur'an Öğreniyorum (4-6 Yaş I-II-III).*²⁶

Tablo 1: Yıllara Göre 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Niceliksel Gelişim

		2013- 2014 ²⁷	2014- 2015 ²⁸	2015- 2016 ²⁹	2016- 2017 ³⁰	2017- 2018 ³¹	2018- 2019 ³²
Kurs Sayısı		201	554	2053	2.980		7.963
Öğretici Sayısı	<i>Kadro</i>	88	246	971	1.916	?	3.728
	<i>Geçici</i>	172	512	2.045	2.936	?	5.591
	<i>Toplam</i>	260	758	3.016	4.839	?	9.319
Öğrenci Sayısı	<i>Erkek</i>	2251	7399	27.472	43.707	65.186	84.839
	<i>Kız</i>	2472	7866	27.849	44.083	65.540	85.674
	<i>Toplam</i>	4723	15.265	55.321	87.790	131.026	170.513

Kursların daha nitelikli hale gelmesi için günümüze kadar pek çok adım atılmıştır. Kaydedilen gelişmeler kronolojik olarak şu şekildedir:

Millî Eğitim Bakanlığı Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü ile iş birliği içinde hazırlanan *4-6 Yaş Çocuk Eğitimi ve Etkinlikleri Modüler Programı* ile öğretmenlerin çocuk gelişimi, eğitimi ve bu eğitimde uygulanacak etkinlikler hakkında formasyon sahibi olması amaçlanmıştır.³³ D grubu Kur'an Kursları kapsamında özel anaokulu ve kreşlerde bu yıl içinde

25 Diyanet İşleri Başkanlığı, "2014 Yılı Faaliyet Raporu" (DİB, 2015), 57, 58, erişim: 01 Aralık 2019, <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2014%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

26 DİB, "2015 Yılı Faaliyet Raporu", 53.

27 Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2018), 53.

28 DİB, "2015 Yılı Faaliyet Raporu", 41.

29 Diyanet İşleri Başkanlığı, "2016 Yılı Faaliyet Raporu" (DİB, 2017), 44, erişim: 01 Aralık 2019, <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2016%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

30 Diyanet İşleri Başkanlığı, "2017 Yılı Faaliyet Raporu" (DİB, 2018), 55, erişim: 01 Aralık 2019, <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2017%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

31 DİB, "2018 Yılı Faaliyet Raporu", 51.

32 DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı, "2019 Yılı Faaliyet Raporu" (DİB, 2020), 91, erişim: 01 Haziran 2020, <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2019%20Y%C4%B1%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

33 DİB, "2014 Yılı Faaliyet Raporu", 52.

açılan din eğitimi sınıfları da bu iş birliğinin bir örneğidir.³⁴ 2017 yılında 4-6 yaş arası çocuklara yönelik din eğitimi faaliyetlerinin teşkilat kanununda yer alması, okul öncesine yönelik resmî din eğitimi faaliyetlerinin varlığını idamesi açısından önemli bir gelişmedir. 633 sayılı *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun*'un 7. Maddesine göre Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün görevleri arasında "4-6 yaş grubu çocuklar için manevi değerlerin verildiği eğitim mekânları açmak ve yönetmek" de yer almıştır³⁵

2018 yılında Diyanet Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü ve MEB Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü'nün iş birliği ile 380 saatlik *Okul Öncesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Kurs Programı* hazırlanmış ve öğretmenlerin çocuk gelişimi ve eğitimi ile ilgili konularda temel düzeyde bilgi sahibi olmaları ve yeterlik kazanmaları hedeflenmiştir. Değerlendirme çalışmaları, uygulamalardan gelen geri bildirimler ve değişen şartlar göz önünde bulundurularak *4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programı* aynı yıl içinde güncellenmiştir. Program kazanımları çocuğa görelilik ilkesi çerçevesinde ele alınarak ünite sıralamasında düzenlemeye gidilmiştir. Programa ayrıca *Kursa Uyum Süreci, Ölçme ve Değerlendirme, Aile Katılımı* gibi bölümler eklenmiştir. Uygulamada birliğin sağlanması, eğitim süreçlerinin tüm kurslarda eşzamanlı yürütülmesi, etkinlik ve verimliliğinin artırılması amacıyla öğretmenlere rehberlik edecek *4-6 Yaş Grubu Programı Yıllık Ders Planı*³⁶ ve ayrıca okul öncesi eğitimin önemli bir ayağı olan velilere yönelik seminer programı hazırlanmıştır.³⁷

Yine 2018 yılında söz konusu eğitim programının akademik aya-

34 Sakarya İl Milli Eğitim Müdürlüğü ile İl Diyanet İşleri Başkanlığı arasında Kasım 2015'de imzalanan protokoldür. Bu protokole göre anasınıfında eğitim alan çocuklara, -isteğe bağlı olarak- velisi yazılı beyanda bulunduğu takdirde haftada üç eğitim saati Diyanet İşleri Başkanlığının (2013) hazırladığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (04-06 Yaş Grubu) kapsamında din eğitimi verilmesi planlanmıştır. Bu eğitimin okul öncesi eğitim kurumlarında verilen eğitimi aksatmayacak şekilde düzenlenmesi esas alınmıştır. Bu dersin İl Müftülüğünde görevli en az lisans mezunu, alanında uzman personeller tarafından verilmesine kararlaştırılmıştır. Kullanılacak materyallerin ve etkinliklerin hazırlanmasından İl Müftülüğü, eğitim ortamının hazırlanmasından ise İl Milli Eğitim Müdürlüğü sorumlu olmuştur. Kübra Çelebi v.dğr., "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016): 53.

35 DİB, "2017 Yılı Faaliyet Raporu", 60.

36 DİB, "2018 Yılı Faaliyet Raporu", 56-57.

37 DİB, "2018 Yılı Faaliyet Raporu", 42.

ğını güçlendirecek önemli bir girişim olarak Marmara Üniversitesi Rektörlüğü'ne İlahiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi arasında hareketlilik imkânlarının arttırılması talebini içeren bir yazı gönderilmiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri için Okul Öncesi Eğitimi ve Çocuk Gelişimi Ana Bilim Dallarında çift anadal ve yandal kontenjanlarının arttırılması istenen bu yazıda ayrıca Eğitim Fakültesi'nin Okul Öncesi Eğitimi ve Çocuk Gelişimi Ana Bilim Dalı öğrencileri için de İlahiyat Fakültesinde çift anadal ve yandal kontenjanları tanınması talep edilmiştir. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi müfredatında erken çocukluk dönemi din eğitimine yönelik konulara yer verilmesi de yazıda gündeme getirilen diğer bir husus olmuştur.³⁸

Kronolojik olarak sıralanan bu gelişmelerin yanı sıra söz konusu yıllar içinde programın niteliğini ve öğreticilerin yeterliklerini geliştirmek amacıyla çeşitli hizmet içi eğitim seminerleri³⁹, çalıştaylar ve toplantılar düzenlenmiştir. 2016 yılının okul öncesi din eğitimi programına yönelik değerlendirme, toplantı ve çalıştaylar açısından yoğun olduğu görülmektedir. Bu yılda *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Fiziki Mekân Çalıştayı* ve *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Genel Değerlendirme Çalıştayı* gerçekleştirilmiştir. Kurslardaki faaliyetler denetlenmiş,⁴⁰ müftülüklere yollanan formlar aracılığıyla eğitim-öğretim faaliyetleri ve ders kitaplarıyla ilgili değerlendirmeler ve ihtiyaç tespitleri yapılarak raporlar hazırlanmıştır.⁴¹ Öğretici yeterliklerinin tespiti ve bu yeterliklerin kazandırılmasına yönelik müzakerelerin yapılması için 2017 yılında,⁴² programın MEB ve çocuk gelişimi konusunda uzman akademik personelle işbirliği içinde değişen şartlara göre yeniden yapılandırılması ve güncellenmesi amacıyla 2018 yılında toplantılar gerçekleştirilmiştir.⁴³

38 DİB, "2018 Yılı Faaliyet Raporu", 59.

39 2013 yılında Manisa'da 12 gün (DİB, "2013 Yılı Faaliyet Raporu", 41, 49, 52), 2014 yılında Afyonkarahisar'da 9 gün (DİB, "2014 Yılı Faaliyet Raporu", 52), 2015 yılında Afyonkarahisar ve Rize'de 2 dönem halinde 5 gün (DİB, "2015 Yılı Faaliyet Raporu", 44, 45), 2017 yılında İstanbul'da 15 gün (DİB, "2017 Yılı Faaliyet Raporu", 58), 2018 yılında Antalya/Manavgat'ta 13 gün süreli hizmet içi eğitim semineri (DİB, "2018 Yılı Faaliyet Raporu", 54) ve yine aynı yıl 10-11 Kasım ve 1-2 Aralık tarihlerinde Din Öğretimi Formasyon Eğitimleri düzenlenmiştir (DİB, "2018 Yılı Faaliyet Raporu", 56).

40 DİB, "2016 Yılı Faaliyet Raporu", 80.

41 DİB, "2016 Yılı Faaliyet Raporu", 44, 45.

42 DİB, "2017 Yılı Faaliyet Raporu", 61.

43 DİB, "2018 Yılı Faaliyet Raporu", 58-59.

Bu çalışmalar, okul öncesi döneme ait herhangi bir programın hazırlama ve uygulama aşamalarının büyük bir pedagojik farkındalıkla gerçekleşmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Bireysel farklılıkları, dolaylılık prensibini, duygusal zemini göz ardı etmeme, din duygusunun önemli kaynaklarından biri olarak sevgi merkezli bir eğitim takip etme, bütün gelişim alanlarını dikkate alma, eğitimi oyun ve etkinlik temelli yürütme-ye özen gösterme ve ahlak kurallarını içselleştirmeye yönelik uygulamalara önem verme, okul öncesi dönemin temel ilkelerini oluşturur.⁴⁴ Okul öncesi dönemde verilecek eğitimle ilgili dile getirilen bu noktalar, Diyanet 4-6 yaş Kur'an Kursu uygulayıcısı olan öğretmenlerin geniş bir yelpazede bilgi ve beceri sahibi olmalarının gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Tosun'a göre öğretmenlerin sadece iyi niyetli ve dini bilgilere vakıf olmalarını yeterli görmek mümkün değildir. Gelişim, öğrenme ve pedagoji alanında da iyi yetişmiş olmaları gerekmektedir.⁴⁵ Bu nedenle öğretmenlerin kendilerine, çalıştıkları ortam ve şartlara dair görüşleri, programın ve işleyişinin niteliğini görmek açısından önemlidir.

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın amacı, Diyanet dört-altı yaş Kur'an Kursları'nda görev yapan öğretmenlerin kursların işlevi, kurslarda çalışma istekleri, aldıkları eğitim ve kursların fiziksel şartlarıyla ilgili görüşlerini öğrenip değerlendirmek ve bu kursların daha etkin ve verimli bir şekilde öğretim faaliyetlerine devam edebilmeleri için güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymaktır.

Bu kursların gelişim seyri, üzerinde uzun süreli çalışılarak hazırlanmış ayrıntılı bir programın uygulanmasına ziyade, uygulamanın başlamasından sonra geliştirilmeye çalışan bir program görüntüsü vermektedir. Bu durumda uygulama alanından alınan nesne düzeyindeki verilere dair analizler, bu yaş grubuna verilecek din eğitimiyle ilgili meta düzeyinde sorular sorarak⁴⁶ bir din eğitimi felsefesi ortaya koyabilmemiz için önemli-

44 Çelebi v.dğr., "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri", 2280, 2281.

45 Cemal Tosun - Fatma Çapçoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015): 7171.

46 Denis C. Phillips, "Eğitim Felsefesi Nedir?", *Eğitim Felsefesi Kılavuzu*, trc. Elif Turan (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 13.

dir. Bu analizler, henüz tam anlamıyla olgunlaştığını söyleyemeyeceğimiz Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programı'nın niteliğinin artırılmasını ve uygulamadaki muhtemel problemlerin tespitini sağlayacaktır. Bu tespitler, örgün veya yaygın eğitimde okul öncesine yönelik düzenlenecek yeni program ve materyal geliştirme çalışmaları için de yol gösterici olacaktır.

Somut düşünceye sahip ve mantıksal çıkarsamalar konusunda henüz yeterli olgunluğa erişmemiş olan söz konusu yaş grubundaki çocuklardan⁴⁷ programın işleyişi hakkında değerlendirmeler almanın diğer yaş gruplarına kıyasen zorluğu, bu programın uygulayıcısı ve gözlemcisi olan öğretmenlerin değerlendirmelerini birinci sıraya yerleştirmektedir. Öğreticilerin kendileri, çalıştıkları kurum, öğrenci ve velilerle ilgili düşünceleri ortaya koydukları eğitimsel faaliyeti de etkileyeceğinden, bu düşüncelerin tespiti önem arz etmektedir.

Kısa bir uygulama geçmişi olmasına rağmen Diyanet 4-6 yaş Kur'an Kurslarının işleyişine dair yapılan çalışmaların sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Çelik (2019), 4-6 yaş grubundaki çocukların inanç esaslarını algılayış biçimlerini, Şen ise (2018) Kur'an tasavvurlarını araştırmıştır. Bacı (2019), söz konusu programı okul öncesi eğitimi programı ile karşılaştırarak, Tosun ve Çapçioğlu (2015) ise dinî gelişim kuramları çerçevesinde incelemiştir. Kurt (2017) ve Demir'in (2019) çalışmalarında ebeveynlerin memnuniyet düzeyleri ve beklentileri üzerinden programa dair bir resim ortaya konmuştur. Öğretici görüşleri doğrultusunda programı inceleyen çalışmaların yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu minvalde Acur (2019) ve Karaca (2020), programı değerler eğitimi açısından ele almıştır. Kara (2019) ve Doğan (2019), eğitimcilerin pedagojik yeterliklerini ve buna dair algılarını ortaya koymuştur. Yıldırım (2015), Gün (2016), Yağcı (2018), Bayka (2019), Genç (2019), Aybey (2019) ve Tüfekçi'nin (2020) farklı şehirler örnekliklerinde yaptıkları araştırmalar, öğretici görüşleri doğrultusunda söz konusu kurslara dair tespitler sunmuştur. Bu araştırmanın diğerlerinden farkı, 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarının sayısının hızla arttığı bölgelerden biri olan Tekirdağ'da yapılması ve bu şehirdeki öğretim faaliyetlerinin verimliliğine ve öğretmenlerin sorun ve beklentilerine dair bulgular ortaya koymasıdır. Ayrıca odak grup görüşmesi yapılması ve anket formu kullanılması sayesinde veri toplama aracı çeşitliliği sağlan-

47 Zeynep N. Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 4.

rak daha güvenilir bulgulara ulaşma imkânı sağlanmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

2.1. Araştırmanın Modeli

4-6 Yaş Kur'an Kursu öğretmenlerinin görev yaptıkları kurslarla ilgili görüşlerinin incelendiği bu çalışmada, bunu yapmaya imkân veren en uygun modelin nitel araştırma olduğu ve veri toplama aracı olarak odak grup görüşmesinin tercih edilmesi gerektiği kararlaştırılmıştır. Böylece katılımcıların duygu, düşünce ve tecrübelerinin sistematik bir şekilde incelenmesi hedeflenmiştir. Nitel araştırma gözlem, görüşme veya doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma türüdür.⁴⁸ Nitel gelenekte birden fazla araştırma deseni olup bu çalışmada durum çalışması deseni⁴⁹ tercih edilmiştir.

2.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Öğreticilerin kursların işlevi, bu kurslardaki çalışma istekleri, aldıkları eğitim ve kursun fiziksel şartları ile ilgili görüşlerini tespit etmek amacıyla Çorlu ilçesinde 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan 27 öğreticiyle 20 Aralık 2018 tarihinde Çorlu İlçe Müftülüğü'nde odak grup görüşmesi gerçekleştirilmiştir. Odak grup görüşmeleri en fazla 15 kişiyle yapılabildiği için⁵⁰ öğretmenler 13 ve 14 kişiden oluşan iki ayrı gruba bölünmüştür. Öğreticilere randevu verilerek müftülük binasında görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Çorlu Müftülüğü'nün 4-6 Yaş Kur'an Kursu programının uygulanması konusunda başarılı bir grafiğin yakalanması, çalışma grubunun bu ilçede görev alan öğretmenlerden seçilmesinde etkili olmuştur. Müftülüğün vatandaşın desteği ile söz konusu kursların açılmasında nicelik olarak büyük gelişme gösterdiği basında yer almıştır.⁵¹ Müftülük, Milli Eğitim

48 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 8. baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 39.

49 Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, trc. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoglu, 2. baskı (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 22-23.

50 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 160.

51 Dini Haber, "Çorlu'da 04-06 Yaş Okul Öncesi 22 Sınıf Açıldı", erişim: 12 Aralık 2019, <https://www.dinihaber.com/muftuluk/corluda-04-06-yas-okul-oncesi-22-sinif-acil>

Müdürlüğü ile işbirliği içinde *Kardeş Okul-Kardeş Kurs, Okul Öncesi Eğitim Manevi Değerler ve Sosyal Becerileri Geliştirme*⁵² gibi projeleri de ilk hayata geçiren ilçelerden olmuştur. İlçede çalışan kadın nüfusunun 2015 yılı itibarıyla %78 gibi yüksek bir orana sahip olması, dışardan göç sebebiyle nüfusun hızla artması ve kurslardan memnuniyet duyan⁵³ Romen vatandaşların çocukları için bu kursların sosyalleşme imkânı sunması,⁵⁴ bu ilçede uygulanan 4-6 Yaş Kur'an Kursu programının ve programa yönelik araştırmaların önemini arttıran sosyo-kültürel şartlar arasında sayılabilir.

Araştırmanın çalışma grubunu, Tekirdağ'ın Çorlu ilçesinde Diyanet 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan 27 öğretici oluşturmaktadır. Demografik bilgi formlarından hareketle bu gruba dair bazı özellikler şu şekildedir:

Tablo 2: Öğreticilerin Yaş Aralığı

20-30	9 kişi
31-40	14 kişi
41-50	1 kişi
Boş	3 kişi
Toplam	27 kişi

Tablo 2'de görüldüğü gibi öğretmenlerin çoğu 20-40 yaş aralığındadır. Öğreticilerin yaşlarının nispeten genç olması olumlu bir durum olarak yorumlanabilir.

di-h37463.html.

52 Avrupa Yakası, "Türkiye'de Bir İlke İmza Attılar", erişim: 12 Aralık 2019, <http://www.avrupayakasi.com.tr/17277/turkiyede-bir-ilke-imza-attilar.html>.

53 Dini Ajans, "Çorlu'da Okul Öncesi Din Eğitimi Çalıştayı Yapıldı", erişim: 12 Aralık 2019, <http://diniajans.net/muftuluk-haberleri-corluda-okul-oncesi-din-egitimi-ca-listayi-yapildi-22479.html>.

54 Son Dakika, "Roman Çocuklar, Kuran Kurslarında Sosyalleşiyor", erişim: 12 Aralık 2019, <https://www.sondakika.com/haber/haber-roman-cocuklar-kuran-kurslarinda-sosyalleliyor-6925891/>.

Tablo 3: *Görev Yılı*

1.yıl	5 kişi
2.yıl	5 kişi
3.yıl	1 kişi
4.yıl	5 kişi
5.yıl	7 kişi
6.yıl	1 kişi
Geçersiz Cevap	2
Boş	1
Toplam	27

Kursların başlangıcından itibaren görev yapan ve böylece programı başından itibaren gözlemlene imkânı bulduğunu söyleyebileceğimiz 1 öğretici vardır. Bununla birlikte öğretmenlerin çoğunluğu en az 4 yıl öğretim tecrübesine sahiptir.

Tablo 4: *Öğrenim Durumu*

İHL Mezunu	3
Önlisans mezunu ya da okuyan	21
Lisans Mezunu	3
Toplam	27
İHL, İlahiyat Önlisans, İlahiyat Lisans Eğitiminin Yanı sıra Çocuk Gelişimi okuyan ya da mezunu	8

Öğreticilerinin çoğunluğunun yükseköğrenim mezunu ya da öğrenimine devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte 8 öğretici ilahiyat öğreniminin yanı sıra çocuk gelişimi üzerine örgün eğitim öğrencisidir. Bu, katılımcıların dörtte birine tekabül eden önemli bir orandır.

Tablo 5: *Pedagojik Formasyon ve 4-6 Yaş Grubuna Yönelik Eğitim Durumu*

Aldım	4
Almadım	23
Toplam	27

Tablo, öğretmenlerin çoğunluğunun pedagojik formasyona sahip olmadığını ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte öğretmenlerin -ilgili soruyu boş bırakan iki kişi hariç- tamamı çocuk gelişimi veya etkinliklerine yönelik bir sertifika programına katıldıklarını beyan etmişlerdir. Katılımcıların dile getirdikleri sertifika programları arasında *Okul Öncesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi (380 saat)*, *Çocuk Gelişimi ve Bakımında Temel Bilgiler ve Etkinlikler (574 saat)* ve *3-6 Yaş Etkinlikleri (464 saat)* kurs programları yer almıştır. Çoğunluğu, 380 saatlik *Okul Öncesi Çocuk Gelişimi ve Eğitimi* sertifikası alanlar oluşturmaktadır.

Tablo 6: *Sınıf Mevcudu*

10-15 arası öğrencisi olan öğretici	7
16-20 arası öğrencisi olan öğretici	20
Toplam	27

Görüşmeye katılan 27 öğreticinin sınıflarında 223'ü kız, 222'si kız olmak üzere toplam 445 öğrenci vardır.

Sınıflardaki öğrenci mevcudunun *Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği*'nde belirlenen standartlara⁵⁵ uygun olduğu görülmektedir. Öğreticilerden 13'ü eğitim-öğretim uygulamasının başlamasından önce öğrenciyi tanıma formu kullandıklarını ifade etmiştir. Öğreticilerden 3'ü sınıflarında özel gereksinimli öğrencilerin olduğunu belirtmiştir. Bu öğrencilerin toplam sayısı 5'tir.

2.3. Veri Toplama Aracı

Veriler, temel nitel araştırma yöntemlerinden biri olan odak grup görüşmesi⁵⁶ yoluyla elde edilmiştir. Odak grup görüşmesi grup içi etkileşim sonucu yeni ve farklı fikirlerin ortaya çıkmasına katkı sağlayabilmektedir. Nitekim bu çalışmada katılımcıların tutum ve görüşlerini paylaşması birbirlerini tetiklemiş ve daha verimli bir görüşme gerçekleşmesini sağlamıştır. Odak grup görüşmesi öncesinde katılımcılardan, hazırlanan demografik bilgi formunu ve çalıştıkları kursun fiziki özellikleriyle ilgili açık uçlu soruları cevaplamaları istenmiştir.

55 Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim Ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği, Resmî Gazete 29072 (26 Temmuz 2014), md. 6/1.

56 Ömay Çokluk, "Nitel Bir Görüşme Yöntemi: Odak Grup Görüşmesi", *Kuramsal Eğitim-bilim* 4/1 (2011): 96.

Görüşme, araştırmacılar tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu ile gerçekleştirilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme formuna iki uzmanın görüşü alınarak nihai şekli verilmiştir. Söz konusu form kullanılarak gerçekleştirilen pilot görüşme sonucu bazı sorulara sonda sorular eklenmesi kararlaştırılmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Görüşme esnasında ses kayıt cihazıyla veriler kaydedilmiştir. Daha sonra ses kayıt cihazındaki veriler araştırmacılar tarafından yazılı forma aktarılmıştır. İki odak grup görüşmesi 2 saat 50 dakika sürmüş ve 70 sayfa veri elde edilmiştir. Çalışmanın nasıl ilerleyeceğine dair önceden fikir sahibi olduğu için veri analiz sürecinin verileri toplamadan önce başladığı söylenebilir. Veri analiz süreci birbiriyle birleşik dört aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada elde edilen veriler anlamlı bütünler oluşturularak kodlanmıştır. İkinci aşamada bu kodların ortak yönleri bulunarak temalar oluşturulmuştur. Üçüncü aşamada verilerin anlamlı bir şekilde düzenlendiği bir sistem elde edilmiştir. Bu sistem çalışmanın ana ve alt başlıklarını oluşturmaktadır. Son aşamada ise bulgular katılımcıların beyanlarından doğrudan alıntılar yapılarak yorumlanmıştır.⁵⁷

2.4. Geçerlik ve Güvenirlik

Bu çalışmada iç geçerliği sağlamak için yarı yapılandırılmış görüşme formu geliştirilmeden önce 4-6 yaş Kur'an Kursu öğrencileriyle görüşülmüş, bu kurslarla ilgili akademik çalışmalar incelenmiş ve tema ve alt temaların bütünlük içerisinde olmasına dikkat edilmiştir. Dış geçerliği sağlamak için araştırmanın unsurları ve aşamaları hakkında bilgi verilmiştir.

Ayrıca araştırmada iç güvenirliliğin sağlanması için metin haline dönüştürülen görüşme verileri tekrar dinlenmiş ve yanlışlık olup olmadığı kontrol edilmiştir. Dış güvenirliliğin sağlanması için ise araştırmada elde edilen veriler muhafaza edilmektedir. Gerektiğinde bu veriler katılımcıların kimlikleri ifşa olmayacak şekilde paylaşımına açıktır.

57 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 228.

3. Bulgular ve Yorum

Bu araştırmada elde edilen bulgular altı ana tema altında analiz edilmiştir. Veriler belirlenen ana ve alt temalar çerçevesinde yorumlanırken ilgili literatür incelenmiş ve gerekli karşılaştırmalar yapılmıştır.

3.1. Dört Altı Yaş Kur'an Kurslarının İşlevi Hakkındaki Düşünceler

Bu başlık altında Kur'an Kursu Öğreticilerinin (KKÖ) dört-altı yaş grubu Kur'an kursları hakkındaki genel düşünceleri irdelenmiştir. Öğreticilerin bu kursların gerekliliği konusunda hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Öğreticilerin tamamından, bu kurslarla ilgili genel düşünceleri sorulduğunda olumlu dönütler alınmıştır. Öğreticilerin görev yaptıkları bu kurslarla ilgili genel görüşleri maddeler halinde şöyle sıralanmaktadır:

- Ana okul eğitimi de verildiğinden kurslar okula hazırlık işlevi görüyor. Öğrenciler bu kurslar sayesinde belli bir akademik altyapı edinererek ilkokula hazırlıklı gitmektedir. İlkokul öğretmenlerinin bu kurslardan memnun olduklarını belirtmeleri, bu kursların yararlı olduklarının önemli bir delili sayılmaktadır.

- Bu kurslar sayesinde çocukların adâb-ı muâşeretini öğrendikleri vurgulanmaktadır.

- Değerler eğitiminde bu kursların önemli etkisi olduğu belirtilmektedir. Erken yaşlarda temel ahlaki kazanımların edinilmesinde bu kursların katkısının büyük olduğu ifade edilmektedir.

- Çocukların ebeveynlerinin bu kurslardan oldukça memnun oldukları dile getirilmektedir.

- Bu kursların daha önceden açılmamış olması bir kayıp olarak görülmektedir.

Öğreticilerin bu Kur'an Kurslarıyla ilgili ifadelerinden bir kısmına aşağıda yer verilmektedir:

"Kesinlikle gerekli görüyorum. Verdiğim her bilgiyi kendi çocuklarıma üzümlerle veriyorum. Ortaokula gidiyorlar şimdi ikisi de. O dönem böyle şeyler yoktu. Öğrettiğim her hikâyede yaptırdığım her dinî etkinlikte kendi çocuklarıma üzümlerle veriyorum keşke onlar da öğrenseydi diye. Keşke onların zamanında da olsaydı." (K1)

"Ben dün bir ev oturmasında dört yıl önceki bir çocuğumu gördüm. İlk bizimle birlikte eğitim aldı anaokulunda, şimdi ilkokul dördte. Annesi şöyle bir şey aktardı. Bir oturmada çocuklarla beraber oyun oynarlarken bir konu olmuş ve çocuklardan biri yanlış bir şey söylemiş. Çocuk "yalan diye bir şey yok, biz her zaman doğru söyleriz" diye tepki vermiş. Annesi o anda çocuğundan çok gururlandığını söyledi." (K2)

"Böyle bir eğitim, özellikle ahlaki ilkeler olarak kesinlikle daha sonraki bir zamana bırakılmaz. Yani daha sonradan olmaz. Bu yaşta alınan eğitim, Kur'an-ı Kerim'i çok iyi okumaları ya da hafız olmaları gibi hedeflerden ziyade ahlaki ilkeleri karakterlerine küçük yaşta yansıtılabilmeleri açısından çok önemli." (K3)

"...Çok gerekliler, bizden çıkan öğrenciler mesela okula başladıkları zaman nerden geldiğini çok önemsiyorlar. Okuldan geldi mi, eğitim aldı mı? Özellikle bizden giden çocukları öğretmenler seçerek alıyorlarmış."(K11)

"Bugün ben ziyarete gittim geçen seneki öğrencilerimi, okuma yarışması vardı onun için gittim. Birinci olmuş sınıfta (geçen seneki öğrencim). Öğretmen diyor ki keşke diğer öğrencilerim de onun gibi olsaydı, (...) saygılı daha farklı oluyorlar. Beş sene oldu, her sene gidiyoruz, bakıyoruz okullara. Her zaman da aynı şeyleri duyuyoruz."(K12)

"Sınıf düzenini, oturmayı, kalkmayı, büyüklerine saygıyı, adabı hepsini bizde öğrendikleri için çocuk pişmiş olarak okula gidiyor. Öğretmeni fazla yormuyor. Öğretmenler de bu şekilde çok memnunar. Yazmayı, boyamayı, kesmeyi, çizmeyi öğrettiğimiz için daha memnun oluyorlar. Dinî eğitim, Kur'an-ı Kerim, dualar, ahlaki bilgiler, bunlar hepsi içinde. Normal anaokullarının yaptığı eğitimin daha üstünde yapıyoruz aslında." (K13)

"Velilerimiz bu ortamın çok sıcak, daha güzel, güvenilir bir ortam olduğunu, memnun olduklarını söylüyorlar. Çok güzel olumlu tepkiler alıyoruz. Burada öğrendikleri şeyleri çocuklar evde de uyguluyorlar. Onun için annelere de çok kolaylık oldu. Tekrar tekrar göndermek istediklerini ifade ediyorlar." (K14)

Araştırma bulguları, öğretmenlerin dört-altı yaş grubuna yönelik kursları, çocukların dinî gelişimi açısından oldukça önemli gördüklerini göstermektedir. Dört- altı yaş grubu Kur'an Kurslarına yönelik yapılan

diğer araştırmalarda bu araştırmanın verilerine paralel bir şekilde öğreticiler ve veliler bu kursların son derece gerekli olduğunu ve önemli bir boşluğu doldurduğunu ifade etmektedirler.⁵⁸

Şüphesiz aile ve kültürel, sosyal ve dini organizasyonlar çocukların (dinî) gelişiminde küçümsenemeyecek bir rol oynamaktadır.⁵⁹ Ancak bu kanallarla alınan dinî eğitim bazen istenmeyen çıktılar verebilmektedir. Bu yüzden 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında çocukların daha küçük yaştan itibaren sağlıklı bir din eğitimi almalarının mümkün hale gelmesi oldukça önemlidir.

3.2. Öğreticilerin Dört-Altı Yaş Grubuyla Çalışma İsteği

Öğreticilerin görüşleri incelendiğinde genellikle müftülük tarafından uygun görülen kimselerin bu yaş grubuyla çalışmak üzere görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak görevlendirilenlerin çoğu, çocuklarla severek ve isteyerek çalıştığını ifade etmektedir. Bazıları ise tercih etme hakkı olduğu takdirde bu yaş grubuyla çalışmak istemeyeceğini açıkça ifade etmektedir. Bunların dışında sayıları az da olsa bu yaş grubuyla çalışmak istediğini belirterek mülakata alınan ve bu şekilde görevlendirilenler bulunmaktadır. Bazı öğretmenlerin başlangıçta çocuklarla eğitsel çalışmalar yapmakta isteksiz olması ancak zamanla bu yaş grubuyla çalışmaktan keyif alması önemli bir bulgu sayılabilir. Yine bu yaş grubuyla yapılan etkinliklerin bazı öğretmenler tarafından kendileri için terapi işlevi gördüğünün belirtilmesi dikkate değer bir husustur. Çalışma grubundaki öğretmenlerin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

“Bana yetişkin mi çocuk mu deseler sonuna kadar çocuk derim.”
(K8)

“Ben daha önce yetişkinlerle görev yapmıştım. İki yıldır dört-altı yaşta görev yapıyorum. Çok da isteyerek başlamadım ama şu an çok seviyorum. Çocukların enerjisi çok farklı ve rahatlatıcı, bir kadınları bir çocukları düşünüyorum gerçekten çok temiz bir enerji ve rahat-

58 Salih Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri Zonguldak İli Örneği”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019): 214; Büşra Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlikleri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019), 35.

59 Rukhsana Zia, “Islam and Education”, *Transmission of Values in Muslim Countries*, ed. Tahir Abbas (London: Routledge, 2011), 1: 22.

ladığımı hissediyorum. Bir daha sorulsa herhalde yine çocuklarla görev yaparım.” (K4)

“Ben şöyle bir şey yaşadım. Kız kardeşim göğüs kanseriydi. Ben sınıfa giriyordum öğrencinin bir tanesi: “Boş ver moralini bozma aç bir Ankara havası oynayalım” derdi. Bu beni o kadar rahatlatıyordu ki, insan her şeyi o zaman dışarda bırakıyor.” (K2)

“İsteyerek yapıyoruz, gönüllü olarak yapıyoruz, zaten gönüllü olman gerekiyor ki yoksa bu iş olmaz. Çocuklara faydalı olamayız.” (K11)

“Yok, şöyle de olabilir müftülük görevlendirmesi ile. (Beni müftülük görevlendirdi, kendi arzumu seçmedim.)...” (K12)

“2017 yılında 4B sözleşmeli lisans mezunları olarak atananları dört-altı yaş olarak görevlendirmek istedi (Müftü Bey). Biz o yüzden dört-altı yaştayız. Hatta benim belgem yoktu. Daha yeni tamamladım belgemi de. O şekilde yani.” (K13)

“Burada tabi müftülüğün böyle bir tasarrufu oluyor. Bazen öğretici mesela daha çok olabilir. Ben mesela çocuklar ile öğretim yapmam, fitratıma ters. O yüzden lise gurubu ve üniversite ile çalışmayı tercih ederim. Bu noktada zorlama olduğu zaman tabi sıkıntı olabilir.” (K14)

“Öyle olursa verim olmaz ki zaten. Bu konuda yetiştirildik. Daha öncesinden eğitimini aldık ama ben de atandığım zaman buranın yetişkin kursuna verileceğimi düşünerek gelmiştim. Burada dört-altı yaş olduğunu bilmeme rağmen.” (K15)

Öğreticilere 4-6 Yaş Grubu Kur'an kurslarında çalışma istekleriyle ilgili soru yöneltildiğinde çoğu bu kurslarda ücretli olarak çalıştıklarını belirterek buna rağmen görevlerini severek yerine getirdiklerini vurgulamışlardır. Doğan'ın çalışmasında ücretli öğretmenlerin tecrübesizliği, eğitim seviyesinin nispeten düşük olması ve pedagojik formasyon eksiklikleri düşünüldüğünde bu uygulamanın eğitimin verimliliğini olumsuz yönde etkileyeceği ifade edilmektedir. Ayrıca geçici olmaları nedeniyle kuruma aidiyet duygusunun oluşmaması, kendini geri planda kalmış hissettiği için motivasyon eksikliği yaşamaması, kadrolu öğretmenlerle özlük hakları açısından aralarında büyük farkların olmasına rağmen iş yükünün aynı olması gibi nedenlerle şevklerinin kırılabileceği de zikredilen bir diğer

hususur.⁶⁰ Ancak bu çalışmada ücretli öğretmenler görevlerini severek ve şevkle yerine getirdiklerini vurgulamaktadır.

Kadrolu öğretmenlerin ise bu yaş grubuyla çalışmak için pek istekli olmadıkları anlaşılmaktadır. Benzer araştırmalarda öğretmenlerle yapılan görüşmeler ve gözlemler neticesinde iş yükünün ve sorumluluğun büyük ölçüde öğretmenlerde olması, yardımcı personel bulunmayışı, öğrencilerle birebir ilgilenilmesi zorunluluğu gibi nedenlerle kadrolu öğretmenlerin 4-6 yaş grubuyla çalışmada çekingen davrandıkları anlaşılmıştır.⁶¹

Öğretmenlerin bilgi ve beceriye sahip olmalarının yanı sıra öğretime hazır ve istekli olmaları da önemlidir. Hatta öğrencilerin istekli olmaları öğretmenlerin sergileyeceği olumlu tutumla mümkün olduğundan öncelikle öğretmenlerin motivasyonuna odaklanmak gerekmektedir.⁶² Bu sebeple öğretmenlerin bu yaş grubuyla çalışma isteğini arttırıcı birtakım etkinlikler planlamak olumlu sonuçlar verecektir.

3.3. Öğreticilerin Aldıkları Eğitimin Niteliği ve Eğitim Talep Etme Durumları

4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında görev yapacak öğretmenlerin alanlarıyla ilgili teorik ve pratik donanımlara sahip olmaları gerekmektedir. Çocukları sevmek, onların eğitimiyle meşgul olmaktan keyif almak ve gerekli dini bilgilere sahip olmak gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Ayrıca öğretmenlerin iletişim, öğrenim/öğretim yöntem ve teknikleri, materyal kullanımı, gelişim psikolojisi gibi konularda da iyi yetişmiş olmaları son derece zaruridir.⁶³ Bu şekilde öğretmenlerin gerekli donanımlara sahip olması ve kendilerini yeterli hissetmesi performanslarına olumlu bir şekilde yansıtacaktır. Aksi takdirde kendini yetersiz hisseden bir öğretici bazı durumlarda umutsuzluğa kapılabilir ve öğretim sürecinde yer alma şevki kırılabilir. Bu yüzden eğitim talep eden öğretmenlere eğitim imkânla-

60 Zülfi Doğan, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim- Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019), 178.

61 İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 48.

62 İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları : (İstanbul Örneği)*, 2. Baskı (İstanbul: Dem, 2007).

63 Tosun - Çapçoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", 717.

rının sunulması öğrencilerin daha iyi yetişebilmeleri için atılması gereken ilk adımlardan biridir.

Bu çerçevede çalışma grubuna aldıkları eğitimin niteliği, bu eğitimin sorumluluklarını yerine getirebilmek için yeterli olup olmadığı ve görev alanlarıyla ilgili eğitim almayı isteyip istemedikleri sorularak elde edilen bulgular aşağıda alt başlıklar halinde yorumlanmıştır.

3.3.1. Alınan Eğitimin Niteliği

4-6 yaş grubuyla çalışılan öğretmenler için öğretmenlik formasyonuna sahip olmak ya da bir diğer ifadeyle pedagojik formasyon derslerini almış olmak son derece önemlidir. Aslında bu yaş grubuyla çalışan öğretmenlerin dini bilgilere çok üst seviyede sahip olmasına gerek yoktur. Çünkü çocuklara temel seviyede dini bilgiler aktarılacaktır. Ancak öğretmenlerin öğrencilerin nelere ihtiyaç duyduklarını, onlarla nasıl iletişim kurabileceklerini, onlara neyi, nasıl, nerede ve ne zaman vereceklerini çok iyi bilmeleri gerekmektedir. Elbette bütün bunları bilmek sadece pedagojik formasyon derslerini tahsil etmekle mümkün değildir. Yine de pedagojik formasyon bu becerilerin kazanılmasına ciddi katkı sağladığından öğretmenlerin aldıkları eğitimin yeterli olup olmadığı pedagojik formasyon yeterliğine sahip olup olmamalarıyla yakından bağlantılıdır.

Çalışma grubuna bakıldığında, öğretmenlerin yaklaşık üçte birinin açık öğretim fakültelerinde çocuk gelişimi bölümlerinden mezun olduğu ya da halen eğitim almakta olduğu görülmektedir. Yine öğretmenlerin çoğu bu yaş grubuna yönelik sertifika programlarına katıldıklarını belirtmektedir. Sadece dört öğretici pedagojik formasyon eğitimi aldığını beyan etmektedir.

Öğreticilerin ifadeleri incelendiğinde, bu yaş grubuna yönelik aldıkları eğitimi yeterli görmedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca öğretmenlerin eğitsel yeterlik konusunda önce samimiyeti ve özverili çalışmayı vurgulamaları, bunlar olmadığı takdirde alınan eğitimin bir işe yaramayacağını belirtmeleri dikkat çekmektedir. Öğreticilerin önemli bir kısmı eğitsel yetersizliklerini kabul etmekle birlikte samimiyet ve özverili çalışma konularında kendilerini yeterli bulmaktadırlar. Öğreticilerin eğitimin niteliğiyle ilgili düşünceleri ise şu şekildedir:

“Ben şu kanaatteyim. Nitelik mi nicelik mi diye söyleniyor ya her zaman az ama öz olsun. Eğitimli insanlar olsun. Her gelene bu görev

verilmesin. Birçok velimden de duyuyorum ve bunu müftü bey de dahil herkese söylüyorum, çocuğun birincisini getiriyor ikincisini getirirken farklı bir öğretici istediğini dile getiriyor. Öğretmenin donanımsızlığını fark ediyor ve çocuğunu göndermek istemiyor. 4-5 çocuğumuzu bu yüzden kaybettik. Eğitim hakikaten çok önemli olsun. Herkesi alıp da anaokulu öğretmeni yapmak olmaz. İmam-hatipten mezun olan biri “ben anaokulu öğretmenliği, çocuk gelişimciliği yapıyorum” demesin. Hamuru ona göre yoğrulmuş olsun.” (K2)

“En önemlisi gönülden istemek. Bilgi aktarımı sonra gelecek. Bilgisini aktaramaz ki zaten istemedikten sonra. İsterse formasyon alsın bu okulu bitirsin yüksek lisans yapsın. Sevgiyle yaklaşmıyorsa bir problem vardır. Bir dokunuş, gözle temas, çocuğa bakışın...” (K3)

“Öğretmenin sabrı konusunda da bir mülakat yapılmalı. Mülakatla da olur mu bilmiyorum ama bir süreç olmalı. Yaşamadığımız şeyler değil. Bakıyoruz sabredemiyor arkadaşımız. Biz de tabi ki hiçbir şeyi baştan öğrenmedik ama işin aslında kabul etmek ve sevmek olmadığı zaman, çünkü bu din eğitimi, eğitim diyoruz değil mi öğretim değil, belki ömür boyu camiden, kurstan Kur’an’dan nefret edecek, bizim attığımız yanlış bir adım belki bir ömre sebep olabilecek. Nitekim bu gibi şeylerle ilgili hikâyeler duyuyoruz. Benzerini ben kendim yaşamıştım çocukken. Çorlu’da Sinop mahallesinde doğdum büyüdüm. Orada çocukken camiye gittiğimde hepimiz böyle sıraya dizildik. İmam herkese sırayla ismini, nereli olduğunu babasının işini soruyordu. Çoğunluk Sinoplu olduğunu söyleyince ben de özendim aslında Erzurumluyum ama hoşuma gitti ben de Sinoplu’yum dedim. İmam da tanıyormuş babamı cetvelle bana bir vurdu, inanın ben ondan sonra evli ablamda kalmaya başladım sırf camiye gitmemek için, o caminin önünden geçerken hala aynı dayağı yemiş gibi hissediyorum. Bu hikâyeye benim için çok önemli, yaptığımız şeye dikkat etmeliyiz. Eğer edemiyorsak da denetlenmeliyiz.” (K1)

Bu araştırmaya katılan öğretmenlerin olduğu gibi Yağcı’nın⁶⁴ ve Kurt’un⁶⁵ araştırmalarında da 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında görevli öğretmenlerin çoğunun imam hatip lisesi veya önlisans mezunu olduğu

64 Samed Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları* (Yüksek Lisans Tezi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, 2018).

65 Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 48.

görülmektedir. Öğreticilerin çoğunun formasyon eğitiminin olmaması benzer noktalardan biridir.⁶⁶ Araştırmaların ortak noktalarından biri de öğretmenlerin 4-6 yaş grubuna yönelik birtakım sertifikalara sahip olmalarıdır. Ayrıca öğretmenlerin çoğunun fahri olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bu durum öğretim hizmetlerinin verimliliği açısından uygun bulunmamaktadır.⁶⁷

4-6 yaş grubuyla çalışan öğretmenler için çocukların gelişim özelliklerini bilme ve onları tanıma çok önemlidir. Bu konuda öğretmenlerin gerekli donanımlara sahip olmaları gerekir. Korkmaz'ın yapmış olduğu araştırmada öğretmenlerin çoğu bu konuda kendilerini yeterli gördüklerini ifade etseler de yapılan görüşmelerde bazı yetersizlikler yaşandığı ortaya çıkmıştır.⁶⁸

Aydın'a göre, Kur'an kursu öğreticisi, en azından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeninin formasyonuna sahip olmak zorundadır.⁶⁹ Eğer pedagojik formasyon derslerini almak ölçü kabul edilecekse çalışma grubundaki öğretmenlerin çoğunun gerekli eğitimi almadığı ifade edilebilir. Aslında pedagojik formasyon eksikliği sadece 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarıyla sınırlı bir sorun değildir. Diğer yaş gruplarıyla öğretim faaliyetlerinde bulunan öğretmenlerde de 2000'li yılların başından beri pedagojik formasyon yetersizliği problemi devam etmektedir.⁷⁰

Aybey'in araştırmasına göre öğretmenlerin yarıya yakını (%45) kendilerini mesleki ve pedagojik formasyon açısından yeterli görürken üçte birlik kısım (%31) kısmen yeterli görmektedir. Öğreticilerin dörtte biri

66 Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlikleri*, 120.

67 Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları*, 165; Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*, 48.

68 Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri* (Doktora, Erciyes Üniversitesi, 2009), 88; Mehmet Korkmaz, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2011): 120.

69 M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 219.

70 Hümeysra Arslantürk v.dğr., *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 88.

ise bu konularda kendilerini yeterli görmemektedir.⁷¹ Gün'ün araştırmasında ise öğretmenlere "4-6 yaş grubu öğrencilerine eğitim verebilecek pedagojik formasyona sahip olduğunuzu düşünüyor musunuz?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Öğreticilerin yarısından azı bu soruya olumlu cevap verebilmiştir. Bu verilere dayanarak 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında bu görevi yerine getirebilmek için gerekli donanımlara sahip olmadığı halde görevlendirilen pek çok öğretici olduğu söylenebilir.⁷² Öğreticilerin bu konuda kendilerini eksik hissetmelerinin en önemli nedenlerinden birinin ön lisans ya da lisans seviyesinde ilahiyat programında 4-6 yaş grubunun eğitimine yönelik derslerin bulunmayışı olduğu söylenebilir.⁷³

4-6 yaş Kur'an Kurslarında 4 yıllık İlahiyat Fakültesi mezunu ve formasyon eğitimi almamış kişilerin atanması çocukları fiziksel, ruhsal ve dinî/manevi gelişimlerine olumsuz etki edebilir.⁷⁴ Nitekim bazı öğretmenler imam hatip lisesinden mezun olan birinin çocuk gelişimiyle ilgili bir eğitim almadan bu kurslarda öğreticilik yapmasının çocukların zihinsel ve duygusal gelişimleri ve dine karşı takınacakları tavır açısından olumsuz neticeler verebileceğini ifade ederek önemli bir konuya parmak basmaktadır.

Sonuç olarak öğretmenlerin çoğu, aldıkları eğitim bakımından bu kurslarda görevlendirilmek için uygun gözükmemektedir.⁷⁵ Ancak bu kursların yakın bir tarihte açılmış olmaları dikkate alındığında zamanla gerekli vasıflara sahip öğretici sayısının artacağı öngörülebilir. Bu noktada İlahiyat lisans programına pedagojik formasyon derslerinin eklenmiş olması önemli bir kazanımdır. Ancak hala 4-6 yaş grubunun eğitimine yönelik bir ders lisans programı içerisinde mevcut değildir. İlahiyat fakültesi mezunlarının önemli bir kısmının Kur'an Kursu öğreticisi olarak istihdam edildiği/edileceği göz önünde bulundurulduğunda böyle bir dersin programa dahil edilmesi oldukça faydalı olacaktır.

71 Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 214.

72 Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016): 40.

73 Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği", 62.

74 Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", 518.

75 Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları*, 166.

3.3.2. Eğitim Talep Etme Durumu

Çalışma grubuna görev alanlarıyla ilgili eğitime ihtiyaç duyup duymadıklarına dair bir soru yöneltilmiştir. Yukarıda değinildiği üzere aldıkları eğitimi yeterli bulmayan öğretmenlerin hepsi alanlarıyla ilgili eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Öğreticilerin eğitsel yetersizliklerinin farkında olarak eğitim talebinde bulunmaları oldukça olumlu bir durumdur. Çünkü bu sayede hem kişisel çabalarıyla hem de kurumlarının sunacağı birtakım imkânlarla kendilerini sürekli geliştirebileceklerdir. Öğreticilerin bu konuyla ilgili ifadelerine yer verildikten sonra değerlendirme yapılacaktır:

“Bu yaş grubuyla çalışmaya hiçbir şey yetmez. Sürekli kendimizi geliştirmemiz lazım. Bir kere önce bunu kabul etmeliyiz. Ne kadar olursa o kadar iyi çünkü çocuklarda hem teknoloji geliyor hem bilgi sonsuz bir şeydir sürekli öğrenmemiz gerekiyor ama aldığımız eğitimin kaba olarak yeterli olduğunu düşünüyorum.” (K1)

“Öğretici de çok önemli. O farkı biz görüyoruz. Mesela bu sertifikayı ilk aldığımız zaman Allah razı olsun hocamızdan ders bittikten sonra bize etkinlikler yaptırıyordu. Biz de gönüllü olarak kalıyorduk. Mesela müzik etkinlikleri... Önce üniteyi yapıyorduk sonra biz bunu din eğitimine nasıl uyarlayabiliriz üzerine düşünüyorduk. Bunları biz gönüllü olarak hocamızın özverisiyle yaptık ama daha sonraki eğitimlerde ya da halk eğitimlerde böyle bir şey olmadı. Orada mesela 20 tane çocuk şarkısı öğreniyoruz ama bunu din eğitimine nasıl alacağımız konusunda bir şey yok. Verilen eğitimlerin kendi müfredatımıza uygun şekilde alınmasının daha iyi olacağını düşünüyorum ben. Oradaki şeylerin hiçbirinin bizim verdiğimiz din eğitimiyle alakası yok. Verilen eğitimde din eğitimine nasıl uyarlanacağı ile ilgili bir ek olmalı.” (K1) (Katılımcıların hepsi bu düşünceye genel olarak katıldıklarını belirttiler.)

“Arada hizmet içi seminerler oluyor zaten ama bunlar ufak kapsamlı şeyler oluyorlar.” (K3)

“Aslında hizmet içi seminerlerde de bir sorun var. Arkadaşlar ne düşünüyor bilmiyorum ama benim kendi kanaatim şöyle: Mesela bu sene seminer için Tekirdağ'a gittik ama orada görev yapan Hoca Hanım bizim gibiydi ve belki de bir yıl çalıştı ancak biz 5 yıl çalıştık. Güç meselesi değil ama kalite olması lazım bize verilen eğitimde. Artık biz bazı şeylerle doymuyoruz demek istiyorum. Basit bir ör-

nek vereceğim. Orada olan herkesi şaşırtan bir örnek. Soru soruyoruz. Hocam diyoruz bizim kendimizi eksik olarak gördüğümüz şey şu: bazen 3 yıl devam eden öğrencilerimiz oluyor. 3 yaşından 6 yaşına kadar bizimle devam ediyor çocuk. İkinci bir kitabımız olmalı dini bilgilerde ama bizim tek kitabımız var. Hoca bize cevap olarak ikinci yıl devam eden çocukları kabul etmemizi söyledi. Anlatabiliyor muyum? Bu semineri veren de yetersizdi bize göre.” (K1)

“Geçenlerde Diyanet İşleri Başkanlığı Fatma Kotan hocamızı yolladı. İki günlüktü program. 4-5 sene önce de almıştık. İki günlük bir seminer olmasına rağmen biz çok istifade ettik. Bunun daha sıklaştırılmasını isterdik. Bu yönde bir talebimiz var.” (K5)

“Bu yöndeki talebimizi yazılı değil ama sözlü olarak müftü beye ilettik.” (K8)

“Müftü beyimiz mümkün oldukça konuşmacılar getiriyor Allah razı olsun. Bu konuda yardımcı oluyor.” (K5)

“Bizimle toplantı yapmıştı ve isteklerimizin neler olduğunu sormuştu. Biz o zaman seminerlerin sıklaşmasını dile getirmiştik. Bunu zaten göz önünde bulunduruyor.” (K3)

“Kesinlikle (dört-altı yaş grubuna yönelik) eğitim almak isteriz, müftülüğümüz bu işle ilgili elinden geleni yapıyor. Çok ilgili alakalı, bu tarz şeyleri seminer olarak bize sunuyor.” (K11)

“Uzun soluklu olursa daha da iyi olur bizim için. Ben eğitim aldığımı düşünmüyorum açıkçası. 380 saati dört-altı yaş için çok yeterli bir saat olarak görmüyorum. Çünkü psikolojisini çok öğrenemiyorsunuz. Hani daha böyle aktivitelere yönelik eğitim alıyoruz biz. Ama çocukların psikolojisinin daha önemli olduğunu düşünüyorum. Kesinlikle bence eğitime daha çok ihtiyacımız var. Ne kadar kendimizi eğitirsek o kadar faydalı olacağız çocuklara da yöntem açısından.” (K12)

“Ben bir eklemeye bulunmak istiyorum. Aldığımız eğitim karşılaşacağımız durumların tamamına bizleri hazırlıyor. Ben 480 saat eğitim aldım. Belki farkı vardır seminerlerden... Bunun halk eğitimde olması, diyanet personeline yönelik uzun olmaması bir sıkıntı tabii.” (K13)

“Biz şuan mesela 380 saatlik bir eğitim aldık, yeni bitti. Ama bizim Diyanet’in ders programına uygun bir eğitim değil. “Dinî olarak nasıl verilebilir çocuğa?” (Bu eğitim) hiçbir şekilde verilmiyor. Nasıl

bir yaklaşım ile verilmeli? Nasıl daha çok sevdirebiliriz?" (K14)

"Ben Diyanet'te çalışıyorum sekiz yıldır. Yetişkin eğitiminde de oldum. Gençler de var bunların içerisinde... Bu sene benim dört-altı yaş grubu ile ilk senem. Önceki tecrübelerimde belli bir şeye sahiptim kendi bilgimle yetişkinlere ders verirken. Daha doğrusu bizim bilgimiz onu yönetecek seviyede ama çocuklara bunu öğretirken her öğretici kendisine kalıyor muhtemelen. İçerik belli kitap belli ama aldığımız eğitimler bizim onu nasıl uyarlayacağımız az önce sizin de dediğiniz gibi kitapta da çok net bir şey yok. O yüzden bunlara yönelik eğitimler daha farklı olmalı."(K16)

Katılımcılar çoğunlukla seminer, kurs vb. etkinliklere olan ihtiyaçlarını dile getirmişler, mevcut seminerlerin içerikleriyle ilgili olarak "biraz daha geliştirilse iyi olur" şeklinde görüş beyan etmişlerdir. Çalışma grubunun özellikle çocukların gelişim özellikleri ve kullanabilecekleri materyal, öğretim yaklaşım, yöntem ve teknikleriyle ilgili eğitime ihtiyaç duydukları anlaşılmaktadır. Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse katılımcılar genel öğretim yöntem ve tekniklerinden ziyade din eğitiminde kullanabilecekleri yöntem ve teknikler konusunda eğitime ihtiyaç duymaktadır. Proje tabanlı öğrenmenin, araştırma-inceleme stratejisinin din öğretimine nasıl uyarlanacağı; aynı şekilde kavram ve zihin haritalarının, afiş ve broşürlerin, çalışma yapraklarının vs. din öğretiminde nasıl kullanılacağı konusunda kendilerini yeterli bulmamaktadırlar. "*Aldığımız eğitim doğrudan din eğitimiyle ilgili değil... Aldığımız eğitimin kalitesi, eğitimi verenlerin yeterliğiyle ilgili*" gibi ifadelerden özel öğretim yöntemleri konusunda uzman din eğitimcilerinden seminer almaya ihtiyaç hissettikleri anlaşılmaktadır.

Acur'un çalışmasında öğretmenler hem kendilerini hem de diğer öğretmenleri bilgi ve yeterlik yönünden eksik bulup öğretmen adaylarının aldıkları staj eğitimine benzer bir staj eğitimi talep etmektedir.⁷⁶ Bayka'nın araştırmasında ise öğretmenler, aldıkları eğitimin 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretim programıyla tam örtüşmediğini ve ayrı bir eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir.⁷⁷

76 Elif Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2019), 115.

77 Hatice Bayka, *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans, Ondokuz Mayıs Üniversitesi,

Öğreticilerin ifadelerinden din öğretiminde özel öğretim yöntemleri, öğretim teknolojileri ve materyal tasarımı derslerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Hangi kurumda çalışırsa çalışsın din öğretimiyle meşgul olanların bu iki dersi uygulamalı bir şekilde alması ve bu konuda yeterlik kazanması bir zarurettir. Şu anda İlahiyat Fakültelerinde bu dersler okutulmaktadır. Bu önemli bir kazanım olmakla birlikte bu derslerin nasıl okutulduğu, bu dersleri veren öğretim elemanlarının bu derslerle ilgili yeterlikleri, öğrencilerin bu dersleri ciddiye alma seviyesi gibi daha çok nitelikle ilgili sorulara olumlu cevaplar verebilmek güç gözükmektedir. Pedagojik formasyon dersleri İlahiyat lisans programına yeni eklenmiş olduğundan alınması gereken epey mesafe bulunmaktadır.⁷⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı İlahiyat Fakülteleriyle işbirliği yaparak pedagojik formasyon yetersizliği olan öğretmenlerin bu eksikliklerinin giderilmesi için eğitim etkinlikleri talebinde bulunabilir.

3.4. Kursun Fiziksel Şartları ve Çalışanlar

Bu başlık altında, öğretmenlerin çalıştıkları kursların fiziksel şartları ile ilgili olarak beyan ettikleri görüşler yer almaktadır. Odak grup görüşmesi öncesinde öğretmenlere çalıştıkları kursun fiziksel özellikleriyle ilgili açık uçlu soruların yer aldığı bir form verilmiş ve yazılı olarak doldurmaları istenmiştir. Böylece söz konusu kursların fiziksel özellikleriyle ilgili aşağıda tablo haline getirilen veriler elde edilmiştir:

Tablo 7: *Kurs Binası*

			Toplam
Öğretimin Yapıldığı Yer	Camiinin altı (giriş katı)	20	26
	Tek katlı bina	1	
	İki katlı binanın giriş katı	3	
	Üç katlı binanın giriş katı	2	
Kurs Binasının Yeri	Uygun	23	27
	Uygun değil	3	
Çocuklar İçin Uygun mu?	Kısmen	1	

2019), 73.

78 Pedagojik formasyon dersleriyle ilgili öğrenci görüşleri için bk. Muzaffer Üzümcü, "Öğrencileri Gözüyle İlahiyat Eğitimi (Tekirdağ Örneği)", *Tekirdağ'da Dini ve Kültürel Hayat*, ed. Hasan Keskin v.dğr. (İstanbul: Ensar, 2019), 733-763.

Kursların hepsinin, çoğu caminin altında olmak üzere giriş katında yer aldığı görülmektedir. Öğreticilerin çoğu kurs binasının yerini 4-6 yaş grubu için uygun bulmaktadır. Üç öğretici, kursun yerini uygun bulmakta, bir öğretici ise kısmen uygun olduğunu beyan etmektedir.

Tablo 8: *Kurs Çevresi*

	Var	Yok	Var-Yetersiz	Toplam
<i>Bahçe</i>	17	8	2	27
<i>Tarım alanı</i>	13	14	-	27

Öğreticilerin çoğu kurslarının bahçesi olduğunu belirtmektedir. İki öğretici kurs bahçesini küçüklüğünden dolayı yeterli bulmamaktadır. Öğreticilerin yaklaşık üçte birinin kurslarında ise bahçe olmadığı tespit edilmiştir. Tarım alanı durumuna bakıldığında ise kursların yaklaşık yarısında tarım alanı yokken diğer yarısında olduğu görülmüştür. Ancak öğretmenlere bu bahçe ve tarım alanlarıyla ilgili ayrıntılı sorular yöneltildiğinde aslında çoğunlukla kursların müstakil bahçesi ya da tarım alanı olmadığı cami bahçelerinin bu kurslarda eğitim gören çocuklar tarafından bahçe ve tarım alanı olarak kullanıldığı anlaşılmıştır.

Tablo 9: *Kurs İçi Donanım*

	Evet	Hayır	Kısmen	Toplam
<i>Sınıflar ve İlgi Köşeleri Çocuklar İçin İlgi Çekici mi?</i>	15	6	6	
<i>Tuvalet ve Lavabolar Çocuklar İçin Uygun mu?</i>	23	-	4	
<i>Kişisel Dolap ve Askılıklar Çocuklar İçin Uygun mu?</i>	19	6	2	
<i>Kurs Binası Özel Gereksinimli Bireyler İçin Uygun mu?</i>	12	14	1	27
<i>Pencere ve Kapılar Çocuklar İçin Güvenlik Açısından Uygun mu?</i>	21	5	1	
<i>Mobilyalar Çocuklar İçin Güvenlik Açısından Uygun mu?</i>	18	7	2	
<i>Priz ve Kesici Aletlere Yönelik Tedbirler Alındı mı?</i>	18	6	3	

Katılımcıların çoğu, sınıfların ve ilgi köşelerinin çocuklar için ilgi çekici olduğunu söylemektedir. Bu katılımcılardan biri "Odamızın birini köşelere ayırdık. O odaya girmek için sabırsızlıkla bekliyorlar" notu düş-

müştür. Altı katılımcı ise bu konuda olumsuz görüş beyan etmiştir. Sınıfların çocukların ilgisini çekecek şekilde düzenlenmediğini söyleyen iki öğretici “elimizden geldiğince kendimiz süslüyoruz” beyanında bulunmuştur. Sınıftaki ilgi köşelerinin yetersiz olduğunu ifade eden katılımcılardan biri, bunu sınıfın küçüklüğüne bağlamıştır. Öğreticilerin çoğu, kukla, fen ve doğa, sanat (müzik, resim), kitap ve oyun köşesi gibi ilgi köşelerine sahip olduklarını ifade etmektedir. Bazı öğretmenler ise sınıflarında “abdest”, “namaz” gibi köşeler ve “değer ağacı” gibi panolar hazırladıklarını beyan etmişlerdir.

Dört tuvalet ve lavaboda kısmi uygunsuzluk olduğu görülmektedir. Öğreticilerin büyük çoğunluğu dolap ve askılıkları öğrenciler için uygun bulurken altı öğretici uygun bulmamıştır. Öğreticilerin tamamı, her öğrencinin kişisel dolabı olduğunu beyan etmiştir ki bu önemli bir niceliksel donanımdır. Ancak altı öğretici bu dolapları çocuklar için uygun bulmazken iki öğretici kısmen uygun bulmuştur. Öğreticilerin çoğu kurs binalarının özel gereksinimli öğrenciler için uygun olmadığını düşünmektedir.

Katılımcıların tamamı, sınıf mobilyalarının çocukların rahat hareket edebilecek bir tarzda yerleştirilip yerleştirilmediğine ve masa-sandalyelerin çocuklar için uygunluğuna dair sorulara “evet, uygundur” cevabı vermişlerdir. İlgili soruya cevap veren on üç öğreticinin beyanından sınıf mobilyalarının hammaddelerinin ahşap ve plastik olduğu anlaşılmıştır. Sınıf mobilyalarının durumu güvenlik açısından sorulduğunda ise şöyle bir tablo ortaya çıkmıştır: Katılımcıların çoğu, çocukların güvenliği açısından (mobilyaların sivri kısımları vb.) gereken önlemlerin alındığını ifade etmektedir. Katılımcıların çoğu, priz ve kesici aletlere yönelik gerekli tedbirlerin alındığını söylerken altı öğretici bu konuda gerekli tedbirlerin alınmadığını vurgulamaktadır.

2019-2020 Eğitim- Öğretim Yılı Kur’an Kursları Uygulama Esasları’nın Ek-5’inde 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları Fizikî Mekân ve Donanım Şartları yer almaktadır.⁷⁹ Dolayısıyla fiziksel şartların durumu bu şartlara göre değerlendirilecektir.

Öğreticilerin kursların fiziksel şartları ve imkânlarıyla ilgili görüş-

79 “Kuran Kursları Uygulama Esasları”, erişim: 28 Ocak 2020, <http://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/2019-2020%20E%C4%9Fitim%20%C3%96%C4%9F-retim%20Y%C4%B1%C4%B1%20Kuran%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1.pdf>.

leri şu şekildedir:

“İlk günden beri bizim imkânlarımızın Milli Eğitimden çok daha iyi olduğunu düşünüyorum.” (K1)

“Sınıf içinde oyun köşemiz yok ama mesela oyun odası var. Oyun bölümü var oradan da mescide gidiyoruz. Öğretmen arkadaşım koridoru spor salonu olarak kullanıyor ve çocuklarla koşuyorlar. Kısacası imkânları oluşturuyoruz.”(K3)

“Çocuklar yemeğe veya tuvalete giderken hep koşmak istiyorlar. Koşmak çocuğun doğasında var. Normalde sırada gitmeleri gerekiyor ama ben izin verdim, koşun diyorum. Sıraya girmek de öğrenmeleri gereken bir kural ama ihtiyaç halinde kurallar dışına çıkılabilir kanaatimce. Çocuğun yapısı bu. Arada nefes aldirmalıyız.” (K1)

“6 ayda bir değişiyor olmaları büyük bir sorun. Bu değişmelerden hoşlanmıyorum. Tam bir bayana bir şey öğretiyoruz o değişiyor bu bir. İkincisi, evde tuvaletlerini yaptırırken kendi çocuklarımla bile sadece ben ilgileniyorum. Yani bir kişinin ilgilenmesi gerekiyor. Çocukların annelerine de anlatıyorum, evde o çocuğu bir kişi yıkasın veya tuvalet eğitimi sürecinde mecbur kalmadıkça sadece bir kişi ilgilensin. Ama bugün bu bayan yarın şu bayan çamaşırını değiştiriyor, iç çamaşırını değiştiriyor, bazen çocuk altına kaçırınca tuvalet temizliğini yapıyor. O yüzden o kişinin değişmesini istemiyorum en azından bir yıl için. Bunun bir sorun olduğunu düşünüyorum. İkincisi işi tam öğreniyor, çocuklar tam alışıyorlar, onlar da bizi tanıyor, biz de onları tanıyoruz, ondan sonra bayan gidiyor zaten, vasıfsız geliyor.” (K1)

“Önceki İŞKUR personeli hep çocuklara bağıyordu çocuklar da hep korkuyordu yani. Sınıfta çocuğun psikolojisini açıyoruz mesela hoplatıyoruz zıplatıyoruz çocuk koridora tuvalete çıkınca bağıarak komut veriyorlar, bir baskı içerisine sokuyor.” (K3)

“Ben diğer kursta söylemiştim ama hiçbir çalışan tuvalet olayını kabul etmek istemiyor. Ben bu konuda yöneticilerle aynı düşünmüyorum. Yöneticiler diyor ki sırayla bir hafta biri baksın tuvalet olayına bir hafta diğeri ama işe alırken nasıl ki bir fabrikada biri temizliğe bakıyor biri personel müdürü değil mi, hepimiz aynı görevde miyiz, ya da asgari ücretle biri temizlik yapıyor biri masa başında oturuyor ama alınırken bence buna göre ayırt edilmeli, yani bayanlar ikisi de istemiyor tuvaleti ama onu işe alan, sen çocuğun tuvaletine bakacaksın, sen temizlikten sorumlusun diye görevlerini

belirlemeli.” (K1)

Kursun imkânlarına bakıldığında ise maddeler halinde şu olumsuzluklar göze çarpmaktadır:

- Sınıfların yeterince geniş olmaması
- Oyuncak eksikliği
- Oyun alanı sıkıntısı
- Müftülüklerin bu kurslar için ayırdığı kaynakların yetersizliği
- Son olarak sınıflar çocukların güvenliği açısından yeterli görülmele birlikte daha güvenli hale getirilebileceği ifade edilmektedir.

Öğreticiler kişisel gayretleriyle bu eksikliklerin üstesinden gelmeye çalıştıklarını vurgulamaktadır. Öğreticilerin bu konuyla ilgili ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

“Kukla köşemiz, oyuncak köşemiz, sanatsal faaliyetleri sergilemek için panomuz var.” (K5)

“Sınıflarımız o kadar geniş değil.” (K4)

“Güvenlik önlemleri biraz daha alınmalı.” (K1)

“İlk yardım eşyaları yokmuş mesela bizde.” (K2)

“Müftü bey yaptırırken lavaboların, klozetlerin çocuklara uygunluğuna dikkat ettirerek yaptırıyor.” (K2)

“Arabalarımız, bebeklerimiz yok. Materyallerimiz var. Oyun alanımız var ama bebeğimiz, arabamız yok, bol bol legomuz var.” (K11)

“Oyun odası var ama içerisinde oyuncak olarak hiçbir şey yok. Ne eğitici oyuncak ne de normal oyuncak.” (K12)

“Oyun alanı sıkıntımız oluyor açıkçası ama biz çocukları mağdur etmemek açısından buna bir çözüm bulmaya çalışıyoruz.” (K13)

“Bizim geçen sene vardı ama bu sene sınıf sıkıntısı olduğu için duvarlarda pek bir şey yok. Bir şekilde doldurmaya çalışıyoruz. Harfleri yapıyoruz duvarlara falan...” (K14)

“Aslında devlet destekli olması gerekiyor bunların mesela biz halkımızın yardımıyla yapmaya çalışıyoruz veya müftülüğümüz imkânlarıyla ama anaokuluna devletimiz nasıl imkânlar sağlıyorsa

buradaki çocukların aldığı eğitime göre devletimiz bunu kesinlikle desteklemesi gerekiyor.” (K15)

“Fasulye diktik, çimlendirme yaptık, turşu yapmak gibi etkinlikler yapıyoruz. Yani kısacası böyle imkânlar fazla olmayınca gönüllü olarak müfredatımızın bir konusu mesela sabır ile ilgili fasulyenin çıkmasını sabırla beklemek gibi imkânları kullanıyoruz. Kendimiz fikir üreterek değerlendirmeye çalışıyoruz yani kişisel çabalarla.” (K16)

Öğreticilerin ifadeleri incelendiğinde kurslarda ayrı bir oyun odası olmadığı, mescit ve koridorların oyun odası olarak kullanıldığı görülecektir. Öğrencilerin tuvalet ihtiyacı, kıyafet değiştirme gibi görevlerin devamlı statüde çalışan personel olmamasından dolayı geçici olarak çalışan farklı kişiler tarafından karşılanması bir problem alanı olarak vurgulanmaktadır. Katılımcılar kursların tek katlı olduğunu ve sınıf ortamının kısmen öğrencilerin gelişimlerini destekleyecek şekilde düzenlendiğini ifade etmektedir. Millî Eğitim Bakanlığı'nın anaokullarına kıyaslandığında kursların imkânlarını daha iyi bulan öğretmenlerin varlığı da dikkat çekmektedir.

Araştırmada DİB tarafından belirlenen 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu fizikî mekân ve donanım şartlarının tamamına uyan bir kurs tespit edilememiştir. Ancak kurslarda öğrencilerin güvenliğinin büyük oranda sağlandığı ve fiziksel şartların olabildiğince öğrencinin kendini rahat hissedebileceği şekilde ayarlanmaya çalışıldığı görülmektedir.⁸⁰ DİB, 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarının sayısını arttırmaktan ziyade mevcut kursların niteliklerini arttırmaya yönelik politika izlemelidir. İl ya da İlçe Müftülüklerinin bu konudaki talepleri gerekli fiziksel şartlar sağlanmamışsa geri çevrilmelidir.

Bu araştırmada olduğu gibi Arslantürk, Yorulmaz ve Gün'ün araştırmalarında da kursların fiziksel şartlarıyla ilgili mekânın dar oluşu, lavabo ve tuvaletlerin boyu, oyuncakların olmayışı gibi bazı olumsuzluklarla karşılaşmıştır. Dolayısıyla kursların fiziksel şartlarının iyileştirilmesi ve bahçe, oyun odası gibi olanaklara kavuşturulması ilk atılması gereken adımlar arasındadır.⁸¹

80 Benzer araştırma sonuçları için bk. Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları*, 162.

81 Arslantürk v.dğr., *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, 88; Bilal Yorulmaz,

Sonuç ve Öneriler

Öğretim hizmetlerinin amacına ulaşması yapılan işin gerekli ve önemli olmasıyla yakından ilgilidir. Öğretim sürecindeki insan unsurlarının yaptıkları işe yükledikleri anlam nitelikli bir öğretimin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin temel göstergesidir. Bu çerçevede araştırmada öğreticilerin görev yaptıkları kursları son derece gerekli ve önemli bulmaları, ciddi bir boşluğu doldurduğunu düşünmeleri olumlu bir durumdur.

Pek çok eğitimci öğretim faaliyetlerinin kalitesini belirleyen en etkili unsurlardan birinin öğretmen olduğunda hemfikirdir. 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında ücretli öğreticilerin sayısının fazla olması bu kurslardaki verimliliği azaltabilecek bir durumdur. Çünkü ücretli öğretmenlerin eğitim seviyesi genelde daha düşük olmakta ve pedagojik formasyonları bulunmamaktadır. Ayrıca geçici olmaları ve kuruma aidiyet duygularının nispeten daha az olması da şevklerini kırabilmektedir. Aslında ücretli öğreticilerin bir kısmının oldukça özverili çalıştıkları ve motivasyonlarının yüksek olduğu dikkat çekse de standart ve ilke merkezli bir eğitim sistemi kurulması açısından sadece özverili çalışmak ve motivasyonun yüksek olması yeterli görülmemektedir. Bu yüzden bu kurslarda pedagojik formasyonu olan kadrolu öğreticilerden gönüllü olanların görevlendirilmesi öğretimin verimliliği açısından atılması gereken bir adımdır. Bu adımı atmaya karar vermenin yeterli olmadığını da belirtmek gerekir. Çünkü kadrolu öğreticilerin önemli bir kısmı iş yükünün ve sorumluluğun büyük ölçüde öğreticide olması, yardımcı personel bulunmaması, küçük yaş grubu öğrencilerle birebir ilgilenmenin güçlüğü gibi birtakım gerekçelerle bu kurslarda görev almak istememektedir.

Bu kursların yakın tarihte açılmış olmasının da etkisiyle öğreticilerin çoğunun 4-6 yaş grubuyla öğretim faaliyetlerinde bulunmak için gerekli eğitimi almadığı görülmektedir. Öğreticilerin bu durumun farkında olması ve eğitim alma yönündeki istekliliği takdire şayandır. Bazı öğreticilerin samimiyet ve özverili çalışmayı öne sürerek eğitsel yeterliği ikinci plana atma davranışı eksikliklerini görmezden gelme ya da kendi konularını meşrulaştırma girişimi olarak yorumlanabilir.

"Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Öneri Dergisi* 10/39 (01 Şubat 2013): 161; Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği", 62.

İlahiyat Fakültesi Lisans Programına pedagojik formasyon derslerinin eklenmesi 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarına nitelikli öğretici yetiştirme açısından olumlu bir adım olmuştur. Ancak Kur'an Kursu öğretmenlerinin de yetiştirildiği İlahiyat Lisans Programı içerisinde 4-6 yaş grubu çocukların eğitim süreçlerini içeren bir dersin olmaması ciddi bir eksikliklerdir. Bu bağlamda 4-6 yaş grubu çocukların eğitiminde görev alacak öğretmenlerin yetiştirilmesi için farklı bir lisans programı seçeneği dahil olmak üzere ne gibi adımların atılması gerektiği konusunda uzmanların bir araya gelerek bir yol haritası çıkartmaları gerekmektedir.

Nitekim bu kurslarda görev yapan öğretmenlerin kullanabilecekleri yaklaşım, strateji, yöntem ve teknikleri belirlemede, materyal tasarımı ve kullanımında problem yaşadıkları ve rehberliğe ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir. İhtiyaç duydukları rehberlik genel öğretim yöntemleri ve materyal kullanımından ziyade bu yaş grubuna yönelik yöntem ve materyallerle ilgilidir. Öğretim sürecinin en önemli iki unsuru olan yöntem belirleme ve materyal kullanımı konularında kendini yeterli görmeyen bir öğreticiden nitelikli bir eğitim ummak yanlış olacaktır. Öğreticilerin bireysel öğretim hedefleri belirleme ve öğretimi değerlendirme faaliyetlerinde de yardıma ihtiyaç duydukları hesaba katılırsa 4-6 yaş grubuna yönelik anaokulu öğretmenliği programına benzer bir şekilde ayrı bir lisans programının uygulanması gerektiği söylenebilir.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında farklı yaşlardaki öğrencilerin aynı sınıfta eğitim aldıkları ifade edilmektedir. Öğreticiler öğrencileri yaş gruplarına göre ayırma tekliflerinde haklı görülebilir. Bu kurslara müracaat eden öğrenci sayısının her geçen gün artması yaş gruplarına göre bir düzenlemeye imkân tanımaktadır. 4 yaşındaki bir çocukla 6 yaşındaki bir çocuk arasında zihinsel, duyuşsal, devinişsel ve dinî gelişim açısından önemli farklılıklar vardır. Montessori ya da Reggio Emilia gibi farklı yaş gruplarının birlikte eğitim aldıkları bir sistem uygulanmayacaksa kursların yaşlara göre iki mümkünse üç sınıfa ayrılması uygun görülmektedir.

Öğreticiler sınıf yönetimi, yöntem ve materyallerle ilgili karşı karşıya kaldıkları problemlerin bir kısmını yardım almadan çözebilse de; çocukların aile ortamının eğitimleri için elverişli olmaması veya yanlış usullerle din eğitimi almaları gibi sorunları çözmek için ailelerle; bütün yaş grupları için her yıl aynı müfredatın uygulanması, dört yaşından küçük çocukların kurslara getirilmesi gibi sorunların çözümü için yöneticilerle

işbirliğine ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda aile-öğretici-yönetici iş birliğini arttırmaya yönelik somut adımların atılması gerekmektedir.

Kursun özellikleri ve imkânlarına bakıldığında sınıfların yeterince geniş olmaması, sınıflarda çocukların güvenliği açısından gerekli önlemlerin kısmen alınmamış olması, oyun alanı ve oyuncak eksikliği, kursun somut ihtiyaçlarının temini için kaynak yetersizliği gibi başlıklar ilk sıralarda yer almaktadır. Ayrıca kurs iç donanımının öğrencilerin ilgisini çekecek şekilde tasarlanması, özel gereksinimli öğrencilerin göz önünde bulundurularak fiziksel düzenlemelerin yapılması, bahçe ve tarım alanlarının kazandırılması, ilgi köşelerinin oluşturulması konularında biraz daha mesafe alınması gerektiği söylenebilir.

Araştırmanın belli başlı önerileri şunlardır:

- 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının bütün paydaşlarıyla ilgili nitel, nicel ve karma araştırmalar yapılarak elde edilen bulgular rehberliğinde programın ve öğretim sürecinin verimliliği arttırılmaya çalışılmalıdır. Ayrıca öğretim sürecinin verimliliğini arttırmak adına okul öncesi eğitimi anabilim dalında elde edilen birikimden yararlanılmalıdır.
- Diyanet İşleri Başkanlığı ilk defa 4-6 yaş grubuna yönelik din eğitimi sunabilecek bir kurum vücuda getirmiştir. Bu yeni hizmet alanının verimli bir şekilde yürütülebilmesi için üniversitelerin ilgili birimlerinin katkı sunabileceği sempozyum, kongre veya çalıştaylar düzenlenmelidir.
- 4-6 yaş grubuna yönelik MEB bünyesinde yer alan anaokullarındaki birikimden istifade edilmelidir. 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları bölgelerindeki en iyi okul öncesi kurumlar model alınarak yapılandırılabilir. Bu konuda MEB'in Erken Çocukluk Eğitimi Daire Başkanlığıyla iş birliği yapılarak hareket edilmelidir.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde 4-6 Yaş grubu Kur'an Kurslarıyla ilgilenmek üzere Erken Çocukluk Din Eğitimi Daire Başkanlığı adı altında bir birim kurulmalıdır.
- 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları'nın sayısı hızla artmaktadır. Bu kurslar önemli bir boşluğu doldurmakla birlikte programın verimliliği, öğreticilerin sayısı ve yeterlikleri, kursların fiziksel

özellikleri gibi pek çok alanda sorunlar barındırmaktadır. Dolayısıyla önceliğin niceliğe değil niteliğe verildiği bir yol haritası belirlenmelidir.

- Pedagojik formasyonu olan kadrolu öğretmenler bu kurslarda görev alma konusunda isteksiz davranmaktadır. Bu yüzden nitelikli öğretmenlerin bu kurslarda görev yapmasını teşvik edecek önlemler alınması gerekmektedir.
- Bu kurslarda görev yapan öğretmenlerin ihtiyaç duyulan bilgi, beceri ve davranışları elde etmeleri için hizmetiçi eğitim seminerleri verilmelidir. Bu seminerlerde özellikle 4-6 yaş grubu çocukların dinî eğitimine kullanılabilecek yöntem, teknik ve materyal kullanımı becerisi kazandırılmaya çalışılmalıdır.
- Öğretim programının başarılı bir şekilde uygulanabilmesi için öğrenciler yaş gruplarına göre sınıflara ayrılmalı ve sınıf mevcutları 15'i geçmemelidir.
- Anaokulunun zorunlu olacağı dikkate alındığında bu kursların varlıklarını sürdürebilmeleri için anaokulu statüsü kazanacak şekilde yapılandırılması için çalışmalar bir an önce başlatılmalıdır.
- Kursların gerekli fiziksel şartlara eksiksiz bir şekilde sahip olmasına dikkat edilmelidir. Kurslarda ihtiyaç duyulan donanım ve materyallerin temini için bir bütçe oluşturulmalıdır.
- Kurslarda geçici görev yapan İŞKUR personelleri birtakım problemlerin yaşanmasına neden olduğundan kadrolu yardımcı personellerin görevlendirilebilmeleri için gerekli düzenlemelerin yapılması gerekmektedir.

Kaynakça

Acur, Elif. *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.

Aksener, Türker. *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı Kur'an Kurslarında Yeni Düzenlemeler ve Din Eğitimi: Adana Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012.

Arslantürk, Hümeysra - Kazıcı, Ziya - Baltacı, Cahit. *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Aşlamacı, İbrahim. "Din Eğitimi Politika ve Uygulamalarında AK Parti'nin 15 Yılı". *AK Parti'nin 15 Yılı Toplum*. Nşr. İsmail Çağlar - Ali Aslan. 181-209. İstanbul: SETA, 2017.

Avrupa Yakası. "Türkiye'de Bir İlke İmza Attılar". Erişim: 12 Aralık 2019. <http://www.avrupayakasi.com.tr/17277/turkiyede-bir-ilke-imza-attilar.html>.

Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (Aralık 2019): 207-240.

Aydın, M. Şevki. *Bir Din Eğitimi Olarak Kur'an Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.

Aydın, Mehmet Zeki. *Ailede Çocuğun Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem, 2005.

Bacı, Büşra. *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu) İle Okul Öncesi Eğitimi Programının Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2019.

Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları (İstanbul Örneği)*. 2. Baskı. İstanbul: Dem, 2007.

Bayka, Hatice. *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019.

Berns, Carol F. "Bibliotherapy: Using Books to Help Bereaved Children". *OMEGA - Journal of Death and Dying* 4/48 (2004): 321-336.

Çakır, Semiha. *4-6 Yaş Aralığındaki Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Verilmesinde Din Eğitiminin Rolü (Sivas Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.

Çelebi, Kübra - Şahin, Merve - Bütün, Neslihan - Kol, Suat. "Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Din Dersine Yönelik Görüşleri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 24/5 (2016): 2279-2292.

Çelik, Nuran. *4-6 Yaş Grubu Çocukların İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri*. Yüksek Lisans Tezi, Gümüşhane Üniversitesi, 2019.

Çokluk, Ömay. "Nitel Bir Görüşme Yöntemi: Odak Grup Görüşmesi". *Kuramsal Eğitimbilim* 4/1 (2011): 95-107.

Demir, Ömer - Camadan, Rabiye. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Ocak 2019): 7- 38.

Dini Ajans. "Çorlu'da Okul Öncesi Din Eğitimi Çalıştayı Yapıldı". Erişim: 12 Aralık 2019. <http://diniajans.net/muftuluk-haberleri-corluda-okul-oncesi-din-egitimi-calistayi-yapildi-22479.html>.

Dini Haber. "Çorlu'da 04-06 Yaş Okul Öncesi 22 Sınıf Açıldı". Erişim: 12 Aralık 2019. <https://www.dinihaber.com/muftuluk/corluda-04-06-yas-okul-oncesi-22-sinif-acildi-h37463.html>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "2013 Yılı Faaliyet Raporu". Erişim: 01 Aralık 2019. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2013%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "2014 Yılı Faaliyet Raporu". Erişim: 01 Aralık 2019. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2014%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "2015 Yılı Faaliyet Raporu". Erişim: 01 Aralık 2019. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2015%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "2016 Yılı Faaliyet Raporu". Erişim: 01 Aralık 2019. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2016%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, "2017 Yılı Faaliyet Raporu". Erişim: 01 Aralık 2019. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/Documents/2017%20>

Y%C4%B1l%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf.

Diyanet İşleri Başkanlığı, “2018 Yılı Faaliyet Raporu”. Erişim: 01 Aralık 2019. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2018%20%C4%B0dare%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, “2019 Yılı Faaliyet Raporu”. Erişim: 01 Haziran 2020. <https://stratejigelistirme.diyaret.gov.tr/Documents/2019%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)”. Erişim: 05 Ekim 2019. [https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20\(4%20Ya%C5%9F%20Grubu\)%202018.pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20%C3%96%C4%9Fretim%20Program%C4%B1%20(4%20Ya%C5%9F%20Grubu)%202018.pdf).

Diyanet İşleri Başkanlığı, “Kur’an Eğitim ve Öğretimine Yönelik Kurslar ile Öğrenci Yurt ve Pansiyonları Yönetmeliği, Resmî Gazete 28257 (7 Nisan 2012)”. Erişim: 05 Ekim 2019. <https://hukukmu-savirligi.diyaret.gov.tr/detay/180/diyaret-i%C5%9Fleri-ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-kur%E2%80%99an-e%C4%9Fitim-ve-%C3%B6%C4%9Fretimine-y%C3%B6nelik-kurslar-ile-%C3%B6%C4%9Frenci-yurt-ve-pansiyonlar%C4%B1-y%C3%B6netmeli-%C4%9Fi>.

Diyanet İşleri Başkanlığı, “2019-2020 Eğitim Öğretim Yılı Kuran Kursları Uygulama Esasları”. Erişim: 28 Ocak 2020. <https://hukukmu-savirligi.diyaret.gov.tr/Documents/2019%2020%20E%C4%9Fitim%20%C3%96%C4%9Fretim%20Y%C4%B1l%C4%B1%20Kuran%20Kurslar%C4%B1%20Uygulama%20Esaslar%C4%B1.pdf>.

Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019.

Durakoğlu, Abdullah. *Çocuk Doğası ve Eğitimi (3-6 Yaş)*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2011.

Erdem, Fazıl Hüsnü - Heper, Yunus. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasaları ve Anayasa Önerileri Madde Karşılaştırmalı*. Ankara: SETA, 2011.

Fowler, James W. “İman Bilincinin Evreleri”. Trc. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2000): 85-104.

Genç, Muhammet Fatih. "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019): 506-521.

Glesne, Corrine. Nitel Araştırmaya Giriş. Trc. Ali Ersoy - Pelin Yalçınnoğlu. 2. Baskı. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.

Gül, Tuba. *4-6 yaş Dönemi Çocuklarda Merhamet Eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (Aralık 2016): 33-66.

Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlikleri*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019.

Karaca, Ayşe Sevide. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020.

Koç, Ahmet. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü - Nurullah Altaş. 375-405. 4.Baskı. İstanbul: Ensar, 2014

Korkmaz, Mehmet. *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009.

Korkmaz, Mehmet. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12 (2011): 109-142.

Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017.

Millî Eğitim Bakanlığı, "Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği". Resmî Gazete 29072 (26 Temmuz 2014). Erişim: 03 Ekim 2019. <https://www.mevzuat.gov.tr/Metin.aspx?MevzuatKod=7.5.19942&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch=Okul%20%C3%96ncesi>.

Munzel, Friedhelm. *Bibliotherapie und religiöses Lernen: Ein inter-*

disziplinärer Beitrag zur "Theologie des Lesens" und zur Innovation des Religionsunterrichts. Münster: LIT, 1997.

Odyakmaz, Necla. *Medya Ekolojisi.* Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2005.

Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi.* İstanbul: Dergâh, 2017.

Özeri, Zeynep N. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi,* İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

Phillips, D.C. "Eğitim Felfesi Nedir?" Trc. Elif Turan. *Eğitim Felsefesi Kılavuzu.* Trc. Ed. Hasan Ünder. 3-19. Ankara: Pegem Akademi, 2019.

Russell, Bertrand. *Eğitim Üzerine.* Trc. Şebnem Duran. İzmir: İlya, 2005.

Salamun, Kurt. "Karl Jaspers' Conceptions of the Meaning of Life". *Existenz* 1/Nos 1-2 (Fall 2006): 1-8.

Saygılı, Sefa - Çankırılı, Ali. *Babacığım Neredesin? Çocuk Eğitiminde Babanın Rolü.* İstanbul: Elit Yayınları, 2006.

Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler.* Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

Şahsuvaroğlu, Tuna - Ekşi, Halil. "Odak Grup Görüşmeleri ve Sosyal Temsiller Kuramı". *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 28/28 (2008): 127-139.

Şen, Süleyman. *4-6 Yaş Çocuklarda Kur'an Tasavvuru.* Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi, 2018.

Tosun, Cemal - Çapçioğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015): 705-720.

Tüfekçi, Kevser. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi,* Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2020.

Türk, İbrahim Caner. "Osmanlı Devleti'nde Okul Öncesi Eğitim". *Milli Eğitim.* 192 (Güz 2011): 160-173.

Üzümcü, Muzaffer. "Öğrencileri Gözüyle İlahiyat Eğitimi (Tekirdağ

Örneği)". *Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat*. Ed. Hasan Keskin - Özkan Öztürk - H. İbrahim Delen - Ali Sever. 733-763. İstanbul: Ensar, 2019.

Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, 2018.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 8. baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Yıldırım, Betül. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.

Yorulmaz, Bilal. "Kur'an Kursu Öğreticileri ile Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)". *Öneri Dergisi* 10/39 (Şubat 2013): 149-162.

Zia, Rukhsana. "Islam and Education". *Transmission of Values in Muslim Countries*. Ed. Tahir Abbas. 1: 369. London: Routledge, 2011.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 53 - 85

Soru-Cevap İlişkisi Bağlamında Hitabın Umumiliği
Generalization of the Event in the Context of Question-Answer
Relationship

Muhammed İsa Yüksek

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul/Turkey

e-mail: muhammedisa1@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9521-7007>

DOI: 10.33718/tid.719218

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Muhammed İsa Yüksek, "Soru-Cevap İlişkisi Bağlamında Hitabın Umumiliği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020): 53 - 85.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Soru-Cevap İlişkisi Bağlamında Hitabın Umumiliği

Öz

Kur'an'da on üç yerde قُلْ يَسْأَلُونَكَ ... kalıbı ile Hz. Peygamber'e birtakım sorular yöneltildiği belirtilmekte ve bunlara cevap verilmektedir. Bu soruların dokuzu ahkâmla, beşi ise gayb ile ilgilidir. Gayba dair sorular geçmiş, hal ve geleceğe dairdir. Söz konusu âyetlerde gaybla ilgili mahiyet soruları cevapsız bırakılmış, sadece keyfiyetle ilgili bilgiler verilmiştir. Geçmişte yaşamış bir şahsiyet olarak Zülkarneyn'e dair soru ise Kur'an'ın kendi anlatı üslubu içerisinde müphem ifadelerle ibret ve öğüt temaları çerçevesinde cevaplanmıştır. Ahkâm- la ilgili sorular, aile hukukundan savaş hukukuna, yenmesi helal olan yiyeceklerden içki ve kumara kadar İslâm toplumunun karakteristik özelliklerini belirleyen temel meselelerden müteşekkildir. Bunlara dönük cevaplar da soruların odaklandığı tikel olaylardan yola çıkarak evrensel hukuk normları vaz etmektedir. Ayrıca bazı cevaplarda sorulara dönük tarzlar da vardır. Bu çalışma قُلْ يَسْأَلُونَكَ ... kalıbı ile gelen sorular ve buna mukabil zikredilen cevaplar ile sınırlıdır. Sorular ve cevaplar, ahkam-gayb başlıkları ile tasnif edilmiştir. İlgili âyetler analiz edilirken kaynaklarda geçen sebep-i nüzûllerin hemen hepsi aktarılmaya çalışılmıştır. Makalenin hacmi göz önünde bulundurularak âyetlerin konuları sadece soru-cevap ilişkisi bakımından mevzu bahis edilmiştir. Çalışmada, قُلْ يَسْأَلُونَكَ ... kalıbı ile işaret edilen soruların Kur'an'ın evrensel cevaplara geçerken kullandığı bir üslup özelliği olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Soru, Cevap, Ahkâm, Gayb.*

Generality of the Addressing in the Context of Question-Answer Relationship

Abstract

In the Qur'ân, it is stated in thirteen places that the Prophet was asked with the sentence "They ask you ... Say:" and answers are given to these questions. Nine of these questions are related to judgment and five of them are related to the unseen. Questions about the unseen are about past, present and future. In these verses, questions about the nature of the unseen are left unanswered, only information about how is provided. As a person who lived in the past, the question about Zulkarneyn was conveyed in ambiguous expressions and admonition themes in the Qur'ân's own narrative style. Questions about the law consist of basic issues that determine the characteristics of Islamic society, from family law to war law, from halal food to alcohol and gambling. The answers given to these questions have escaped from particular events and turned into norms of universal law. There are also some criticisms about the questions in some answers. This study is limited to the questions and answers that come with the "They ask you ... Say:" sentence. Questions and answers are classified under the headings of law-unseen. While analyzing the related verses, the occasions of the revelation mentioned in the sources are explained. Considering the volume of the article, the subjects of the verses were considered only in terms of question-answer relationship. In this study, it is concluded that the questions pointed to by with the "They ask you ... Say:" sentence are a stylistic feature that the Qur'ân uses to pass universal answers.

Keywords: *Tafsîr, Question, Answer, Laws, Unseen.*

Giriş

İslâm toplumunun vahiyle olan irtibatı, varoluşsal bir ilişkidir. Müslüman bireyler vahye salt bir bilgi kaynağı olarak yaklaşmazlar; vahyin önerdiği yaşam biçimini tercih ettikleri için iman ederler. Dolayısıyla İslâm toplumu inanca dair tercihleriyle birlikte davranış biçimleriyle de diğerlerinden ayrışır. Bireylerin ve toplumların kaçınılmaz olarak müşterek davranış biçimlerine sahip olmaları bu tespiti haksız kılmaz. Nitekim Müslüman bireylerle diğerlerinin davranış biçimleri, şekil bakımından benzeşse de içerik (niyet) bakımından birbirinden farklı olmak zorundadır. Kur'an'da Müslümanlara yöneltilmiş bazı nehiylerin (yapmayın) doğrudan değil de karşıt grupların davranış biçimleri üzerinden yapılması (Âl-i İmrân 3/156, el-Enfâl 8/21, el-Ahzâb 33/69) bu açıdan oldukça manidardır (Ey iman edenler ... gibi yapmayın).

Dinin yaşamda taayyün etmesi, talim kadar tezkiye ile de alakalıdır. Hatta çoğu kez tezkiye talime takaddüm etmektedir. Kur'an'a, kainattaki âyetlere ve geçmişe dair ibret vesikalarına muhatap olmak, insanın ve toplumun dönüşmesi (hidayet) için yeterli değildir. Allah'ın âyetlerine muhatap olanlar, belirli vasıfları taşıdıklarında onların irşadına açık hale gelirler (el-Kâf 50/6-8, 38). Bu belirli vasıfların kazanılması ise tezkiye sürecinde mümkündür. Bu sürecin mimarı Hz. Peygamber'dir (Âl-i İmrân sûresi 3/164). Tezkiye süreci talime olan ihtiyacı beraberinde getirir. Dinin yaşamın her boyutunda temsil edilmesi, bütün incelikleri ile bilinmesini gerektirir. Bu sosyolojik sürecin usul dilindeki karşılığı, "hacet anında beyan" olmalıdır. Vahiy, İslâm toplumunun aşamalı olarak geçirdiği teşekkül sürecinde tecrübe edilen her evreye uygun öğretileri ile pilot bir bölgede global bir yaşam biçimini sistematize etmiştir. Vahyin toplumu teşkili esnasında muhataplarının ihtiyaçlarını, yaşadığı şartları, olayları ve sorularını dikkate alması onu tikellerin dünyasına mahkûm kılmaz. Çünkü vahiy bu tikeller üzerinden tümelleri inşa ederek kıyamete dek varlığını sürdürecektir bir toplumun karakteristik özelliklerini belirler. Bu noktada vahyin, toplumda gerçekleşen olaylar veya sorular üzerine indirilmesi, tikellerle tümeller arasındaki ilişkiyi kavrayabilmesi için dolaylı muhatapların önüne sunulmuş büyük bir imkândır.

Kur'an'ın toplumu teşkil keyfiyeti açısından sebab-i nüzûl-nass ilişkisinin boyutları önemlidir. Sebab-i nüzûl kavramı, nüzûl döneminde olan olayları ve soruları kapsar. Âyetlerin inmesine sebep (illet manasında

değil) teşkil eden sorular, bağlayıcılıkları açısından olaylardan farklıdır. Çünkü Allah'ın bir hükmü bir olay olmadan indirmesi mümkündür. Ancak şârie sorulmuş bir soru varsa hüküm bu soru üzerine vaz edilir.¹ Dolayısıyla soru ile cevap arasındaki ilişki ilk bakışta zorunlu görülmektedir ve cevap soruya mutabık olmak durumundadır.

Soru ile cevap arasındaki ilişkinin zorunlu olması, cevabın (vahyin) tikellerle sınırlı olduğu anlamına gelmez. Cevabın soruya mutabık olması da onun sadece soruyu beyan ettiğini göstermez. Hususi bir soruya verilen genel cevap, soruya ve sorulmayana açıklık getirir.² Tikel bir konuda genel bir cevabın verilmiş olması, teşrî noktasında örneklerine sıklıkla rastlanan bir husustur.³ Aynı şekilde muktezâ-i hâl gözetilerek sorunun bir yönüyle cevaplandırılması da mümkündür.⁴ Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), bu hususu dikkate alarak soruyu ikiye taksim eder. Birincisi cedel kastıyla, ikincisi ise öğrenmek kastıyla yöneltilen sorulardır. Cedel amacıyla yöneltilen sorularda cevabın tam manasıyla soruyla uyuşması gerekir; fazla veya az bilgi ihtiva etmesi düşünülemez. Öğrenme kastıyla sorulan sorular ise böyle değildir. Kendisine bu amaçla soru yöneltilen kimse doktora benzer. Hasta doktora bir soru sorduğunda veya ondan bir istekte bulunduğu, doktor hastalığın iyileşmesini gözeterek bu isteğe karşılık verir, hastayı dikkate alarak değil.⁵ Dolayısıyla bilgi aktaran kimse de soru soran kimse için en uygun cevabı verir ve burada soru-cevap arasında uyum şart koşulmaz.

Soru-cevap ilişkisi bağlamında sorunun kim tarafından hangi kasisitla sorulduğu da önem arz etmektedir. Nitekim art niyetle, karşısındakini küçük düşürmek için sorulan bir soruya cevap verilmemesi olağan

1 Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İslâmî, ts.), 2: 266.

2 Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-fikir, 2001), 4: 50; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 2003), 466-467; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2001), 1: 119.

3 Kadî Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 2: 156.

4 Zerkeşî, *Burhân*, 4: 54; Süyûtî, *İtkân*, 468.

5 Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîrü'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülaziz Besyûnî (Tanta: Câmîatü Tanta, 1999), 1: 444.

karşılır. Sorunun doğru sorulmaması veya soruyu soranın yanlış bir noktaya odaklanması da cevabın farklılaşmasına sebep olur. Bu durumda, cevabın soruya dair bir eleştiri veya öneri getirdiği de söylenebilir. Böylece muhatap aslında sorması gereken hususa ve odaklanması gereken konuya yönlendirilir.⁶ Soru ifadeleri bilinci harekete geçiren ve düşünce süreçlerine ivme kazandıran önemli iletişim argümanlarıdır.⁷ Dolayısıyla bu sorularda dolaylı muhataplar açısından bir zihin inşası yapıldığı da gözlenmektedir.

Kur'an'da bazı âyetlerde Hz. Peygamber'e birtakım sorular yöneltildiği belirtilmekte ve Hz. Peygamber'in bu sorulara cevap vermesi istenmektedir. *يسألونك عن ... قل* kalıbı ile ifade edilen bu sorular, söz konusu âyetlerin sebep-i nüzûlünün (arka planının) bulunduğunu göstermektedir. Hem soru-cevap ilişkisinin kendinde zorunlu olması hem de bir hükmü vaz' ederken veya bir öğretiyi bildirirken Kur'an'ın bizzat soru olgusuna vurgu yapması cevaplar ile muhataplar arasında özel bir ilişki olduğuna dair bir izlenim doğurmaktadır. Kur'an'ın -en azından bazı- öğretilerini doğrudan muhataplarının soruları üzerine inşa etmesi, bu cevapların sadece dönemin ve ilgili muhatapların soru(n)larına dair olduğunu mu göstermektedir? Sorular farklı olsaydı veya farklı bir zaman diliminde farklı muhataplar tarafından sorulsaydı cevaplar değişecek miydi? Eğer böyleyse bugün bu sorulara konu olan olguları güncel olgu ve problemlerle değiştirerek Kur'an'a arz etmek mümkün müdür? Sebeb-i nüzûl/bağlam-nas ilişkisi açısından cevaplanması gereken bu sorular, bu makale çerçevesinde çok daha spesifik bir boyutta problem edilmektedir. Nitekim Kur'an'da *يسألونك* kalıbı ile aktarılan sorular, Kur'an'ın zihni yönlendirdiği olgu ve olaylara işaret etmektedir. Başka bir deyişle soru ile cevap arasındaki bağlantıyı bizzat Kur'an kurmaktadır. Bu sorular ile cevapları arasındaki ilişki, vahyin, tikeller üzerinden tümelleri inşa keyfiyeti açısından spesifik bir örnek teşkil etmektedir. Bu sorularda doğrudan Hz. Peygamber'e hitap edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Yani âyetler "Onlar şöyle sorarlar. O böyledir." şeklinde bir üslupla gelmemiştir. Bu soruların Hz. Peygamber'e sorulduğu hem soruların sahibi hem de Hz. Peygamber tarafından bilinmesine rağmen; başka bir deyişle soru zikredilmeden de ilgili bilgi/hü-

6 Burada genel hatları ile verdiğimiz bu bilgiler, makalenin konusunu teşkil eden sorular bağlamında açılacak ve örneklendirilecektir.

7 Behlül Tokur, "Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011): 113.

küm vaz' edilebilecekken âyette يسألونك buyurulması, cevapların doğrudan muhataplara özgü olduğunu mu göstermektedir?

يسألونك kalıbı ile gelen ifadelerde, sorunun detayıyla ilgili bilgi verilmemekte ve fiil geniş zaman/gelecek zaman formunda kullanılmaktadır.⁸ Burada iki ihtimal düşünülebilir. Birincisi, bu âyetlerde Hz. Peygamber'e daha önce yöneltilen sorular geniş zaman kipinde ifade edilmektedir. Daha açık bir deyişle bu ifadeler (يسألونك) daha önce Hz. Peygamber'e söz konusu soruların sorulduğunu bildiren haber cümleleri olmanın dışında bir vurguya evrilmektedir. İkincisi bu âyetler, Hz. Peygamber'e her an sorulması beklenen veya ileride sorulacak olan sorulara işaret etmektedir. Yani bu sorular ya -her ne kadar kavli bir soruya dönüşmese de- toplumda baş gösteren potansiyel bazı problemlere ve ihtiyaçlara atıf yapmaktadır⁹ ya da bu âyetlerde Hz. Peygamber'e, gelecek zamanda ortaya çıkacak bazı soru(n)lar bildirilmektedir. Bu ihtimallerden birincisi belagat ilmindeki lâzım-ı fâide-i haber ile diğer ihtimal ise -gayba taalluk eden yönleri açısından- Kur'an'ın i'câzı ile ilişkilidir.

Kur'an'da bunlardan başka birçok soru-cevap yer almaktadır. Bu çerçevede tez¹⁰ ve makale¹¹ düzeyinde yapılmış çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalar genellikle konuyu Kur'an'da yer alan bütün soru-cevap çeşitleri çerçevesinde ele almakta ve üslûbu'l-Kur'an açısından konu edinmektedir. Bizim çalışmamız ise vahiy-nüzûl dönemi ilişkisine uygun bir örnek olması bakımından sadece يسألونك kalıbı ile gelen soruları tahlil ederek Kur'an'da yerel/kişisel gibi görülen mesajların evrensel boyutta

8 Fahreddin Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dârü'l-fıkr, 1981), 6: 42.

9 Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: Daru't-Tûnisyye, ts.), 6: 110-111.

10 Bunlardan en kapsamlısı Atiyye Muhammed Salim'in, *es-Süûl ve'l-cevâb fi âyâtî'l-Kitâb* isimli eseri ile Alican Dağdeviren'in, *Kur'an-ı Kerimde Sorular ve Cevaplar* başlıklı doktora tezidir. Atiyye Muhammed Salim'in eseri, ilgili âyetleri kelime analizleri, fikhî boyutları, yerleşik ve güncel uygulamaları açısından oldukça detaylı bir şekilde ele alan bir konulu tefsir çalışmasına oldukça yakındır. Dağdeviren de konuyu oldukça geniş bir çerçevede ele almış ve üslûbu'l-Kur'an açısından analiz etmiştir. Yaşar Fersahoğlu'nun 1987 yılında hazırladığı *Eğitim Açısından Kur'an-ı Kerim'de Sorular ve Cevaplar* isimli yüksek lisans çalışması konuyu din eğitimi açısından ele almaktadır.

11 Behlül Tokur'un, *Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar* başlıklı makalesi çalışmamızda incelediğimiz soru kalıplarını da ele almaktadır. Bununla birlikte Tokur makalesinde daha çok dil-bilinç ilişkisine dikkat çekmekte, Kur'an'daki metaforların insanla nasıl iletişime geçtiğini konu etmektedir.

nasıl okunacağına bir açılım getirmeye çalışacaktır. Kur'an'da geçen diğer soru-cevap örnekleri, olgunun tamimi açısından burada yaptığımız tespitlerin dışına çıkmayacaktır. Çalışmada -daha önce bu soru ve cevaplar bahsettiğimiz bağlamda ele alınmadığından ve birbirinden farklılık arz ettiğinden- ilgili soruların hepsi analiz edilecektir. Ayetlerdeki "soruyorlar" ifadesinin sebep-i nüzûle delaletini ve bu rivayetlerin bağlayıcılığını tespit edebilmek için kaynaklarda geçen nakiller mümkün olduğunca ele alınacaktır. İfadeler analiz edilirken âyetin konusuyla ilgili detaya girmekten kaçınılacak, soru-cevap ilişkisine odaklanılacaktır. Çalışmanın başlıklarının, soru tarzları veya cevapların amaçları çerçevesinde belirlenmemesi, hem konuyu daha çok soru-evrensellik ilişkisi bağlamında incelememizden hem de soruların maksatları ve cevaplarla ilgili birden çok ihtimalin söz konusu olabileceğini düşünmemizden kaynaklanmaktadır.

1. Ahkâma Dair Sorular ve Cevapları

Kur'an'da يسألونك kelimesiyle ifade edilen soruların ve bunlara verilen cevapların çoğu ahkâma dairdir. Bunlar; yedi tanesi Bakara sûresinde, biri Mâide sûresinde, diğeri ise Enfâl sûresinde olmak üzere dokuz yerde geçmektedir.¹² Bu soruların/cevapların ortak özelliği, helal-haram yiyeceklerden ibadete, aile içi ilişkilerden savaş hukukuna değin İslâm toplumun ibadet, sosyal ve ekonomik boyutlarını tanzim etmesidir. Âyetlerin işaret ettiği sorular ile cevaplar arasındaki ilişki tekdüze değildir. Sebeb-i nüzûl rivayetleri de bunu kanıtlamaktadır.

1.1. Ayın Halleri İle İlgili Soru ve Cevap

Bakara sûresi 189. âyet,¹³ hem sebep-i nüzûl hem de münâsebâtü'l-Kur'ân ilimlerine spesifik bir örnek teşkil etmektedir. Âyette öncelikle Hz. Peygamber'e hilallerle (ehille) ilgili bir soru sorulduğuna işaret edilmekte ve Hz. Peygamber'den bu soruya, "Hilaller insanlar ve hac için birer zaman ölçütüdür." şeklinde cevap vermesi istenmektedir. Hilal; ayın, doğduğu ilk iki ve battığı son iki gecesinde görülen halidir. Ayın aradaki hallerine ise "kamer" denir.¹⁴

12 Bakara sûresi 219. âyette aynı kalıpla iki soru yer aldığından "Ahkâma Dair Sorular ve Cevapları" başlığı altında sekiz maddeye yer verilecektir.

13 "Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: "Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz."

14 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 130.

Bu âyette “Sana hilallerden soruyorlar.” ifadesindeki soruyu kimin, ne şekilde sorduğu ile alakalı birden fazla rivayet bulunmaktadır. İbn Abbas (ö. 68/687-88), ayrıntı zikretmeden bazı kimselerin Hz. Peygamber’e ayın hallerinden sorduklarını ve bu âyetin indiğini belirtmiştir. Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Yahudilerin Müslümanlara hilallere dair çok soru yöneltip onları bunalttıklarını, bunun üzerine Allah’ın bu âyeti indirdiğini söylemiştir. Ebü'l-Âliye’den (ö. 90/709) ve Süddî’den (ö. 127/745) aktarıldığına göre, bazıları Hz. Peygamber’e hilallerin niye yaratıldığını sormuşlar, âyet bunun üzerine gelmiştir.¹⁵ İbn Abbas’tan gelen başka bir rivayette ise soru çok daha detaylıdır. Muâz b. Cebel ve Sa’lebe Hz. Peygamber’e, “Ey Allah’ın Resulü, hilal ilk doğduğunda ip gibi incecik oluyor, sonra gittikçe kalınlaşıyor, dolunay şeklini alıyor; ardından tekrar inceleyerek ilk halini alıyor. Sabit bir hal üzere kalmıyor.” demek suretiyle bir soru yöneltmişlerdir.¹⁶

“İyilik evlere arkalarından girmeniz değil, takva sahibi kimsenin yaptığıdır.” manasındaki ikinci kısmın, âyetin başında yer alan soru ve cevapla ilişkisi açık değildir. Bu sebeple müfessirlerin, âyetin parçaları arasındaki anlam bütünlüğünü açıklamaya hayli çaba sarf ettikleri ve bu minvalde âyette aktarılan olaya dair (evlere arkalarından girme) rivayetlerden faydalandıkları görülmektedir. Bu rivayetler, cahiliye döneminden itibaren yapılagelen birtakım asılsız uygulamalara işaret etmektedir. Örneğin; cahiliye döneminde ve İslâm’ın ilk yıllarında insanlar umre veya hac için ihrama girdiklerinde meskenlerine kapılarından girmezler, eğer şehirlerde yaşıyorlarsa ya evlerin arkalarına delikler açıp oradan girerler ve çıkarlar ya da bir merdivenle evin üstünden içeri atırlarmış. Çadırlarda yaşayanlar da benzer şekilde çadırlarına kapılarından değil, arkalarına açtıkları deliklerden girerlermiş. Yine aktarıldığına göre, cahiliye döneminde eğer bir kimse bir iş yapmaya karar verirse ve bu ona zor gelirse evine kapısından değil, arkasından girer; bunu da bir sene boyunca uygulamaya devam edermiş.¹⁷

15 Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur’ânî'l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustaafa el-Bâz, 1997), 1: 322; Abdurrahman b. Muhammed b. İdris Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur’ân*, thk. Kemal Basyûl Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-‘ilmiyye, 1998), 55.

16 Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur’ân*, 56; Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, thk. Halid Abdülfettah Şibl (Beyrut: ‘Âlemü'l-kütüb, 2002), 32.

17 Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur’ân*, 56-57; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 34-35.

Âyette, Hz. Peygamber'e ayın hallerine dair kendisine yöneltilen soruya, bunların insanlar ve hac için belirlenmiş vakitler olduğunu söylemesi emredilmiştir. Bu cevapta, bir zaman dilimi olarak ayın; hac, Ramazan orucu, iddet gibi dini mükellefiyetler ile borçlar, emzirme, kira gibi dünyevi muamelelerin yerine getirebilmesini mümkün kılan bir ölçüt olduğu vurgulanmaktadır.¹⁸ Zamanın (hususî olarak ayın) dini mükellefiyetlerin ve dünyevi sorumlulukların yerine getirilmesini mümkün kılan bir işleve sahip olması, bütün insanlarla ilgilidir. Dolayısıyla cevabın hedef kitlesi de genel olarak insandır. Sorunun âyette ifade ediliş biçimi de bunu göstermektedir. Nitekim sebab-i nüzûl rivayetlerinin bir kısmında soruyu soranlar ve sorunun kastı yer almazken (bazıları Hz. Peygamber'e hilalleri sordular şeklinde) diğer kısmında soruya dair detaylar zikredilmekte; ancak soruyu soranların bir veya iki kişi olduğu aktarılmaktadır. Bununla birlikte âyette bu soru müphem bırakılarak ve genele teşmil edilerek (çoğul kiple) özne zikredilmeden geniş zaman formunda ifade edilmiştir.

Burada soru-cevap ilişkisi, hitabın yapılış amacının belirlenmesi açısından önemlidir. Bir kişi Hz. Peygamber'e hilallerden sorarken, ayın kendisini değil, hallerini-sıfatlarını sormuş olmalıdır. Nitekim muhatap açısından "Ay nedir?" sorusu anlamlı değildir. Başka bir deyişle soruya konu olan ayın mahiyeti değil, mahiyetin tanımlanmasını kolaylaştıran sıfatlardır. Ayın hallerini sormak ise ya ayın değişimlerindeki hikmeti ya da sebebi ortaya çıkarmayı hedeflemelidir. Sene-ay ilişkisi ve gece-gündüz döngüsü ile ilgili fikir sahibi olan muhatapların zamanın akışındaki hikmetlerin birçoğunu tecrübe ettikleri açıktır. Dolayısıyla bu sorunun, ayın geçirdiği evrelerin sebebi ile alakalı olduğu söylenebilir.¹⁹ Sebeb-i nüzûl rivayetlerindeki bilgiler de bunu doğrulamaktadır.

Sorunun ayın geçirdiği değişikliklerin sebepleriyle ilgili olması; buna karşın cevapta ayların insanların ibadetleri ve muameleleri için gerekli zamansal değerler olduğunun belirtilmesi edebî bir nükte taşımaktadır. Üslûbu'l-hakîm diye isimlendirilen²⁰ bu söz sanatı ile muhataba

18 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr (Cîze: Dârü hicr, 2001), 3: 280-282; Atiyye Muhammed Sâlim, *es-Süâl ve'l-cevâb fi âyâti'l-Kitâb* (Medine: Mektebetü dâri't-türâs, 1987), 53-56.

19 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 194.

20 Ebû Yakub Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987), 327.

beklediği cevap verilmemekte, soruyu soran kimse çok daha önemli olan bir noktaya yönlendirilmektedir. Bu şekilde esas dikkat edilmesi gereken husus ve sorulması gereken soru belirtilmekte; soruyu soran kimseye de üstü kapalı bir ihtar yapılmaktadır.²¹ Hz. Peygamber bir astronomi uzmanı değildir. Kur'an da bunun için indirilmemiştir. Dolayısıyla insanın ayların (zaman dilimlerinin) ibadet ve gündelik hayata dönük hikmetleri üzerine yoğunlaşması yerine vahyin kaynağından astronomiye dair bir bilgi beklentisine girmesi işi tersinden ele almak olacaktır. Âyetin evlere arkalarından girmenin iyilik olmadığını belirten ikinci kısmında yer alan ifadeler de bu manayla son derece uyumludur.²² Bu ifadeler, cahiliye döneminden beri uygulanan yanlış bir adete işaret ettiği gibi kinaye (kulağı tersinden tutmak) olarak da değerlendirilebilir. Ancak ister hakiki anlamda ele alınsın isterse kinaye olarak değerlendirilsin âyet, soruyu soranları kevnî delillerin asıl işlevine yönlendirmekte, onlara bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu bağlamda âyetin, modern dönem muhataplarının bilimsel verileri/bilgileri Kur'ân'ın ve kevnî delillerin asli gayeleri çerçevesinde tefsire konu etmesi gerektiğine dönük örtük bir mesaj taşıdığı da söylenmelidir.

1.2. Neyin İnfak Edileceğine Dair Soru ve Cevabı

Aynı kalıpla infak hakkında gelen sorulardan birisi, Bakara sûresi 215. âyette²³ yer almaktadır. Bu âyette bazılarının Hz. Peygamber'e ne infak edeceklerini sordukları belirtilmiş (يسألونك ماذا ينفقون), Hz. Peygamber'in ise onlara "İnfak edeceğiniz mallar, anne-babalarınız, yakın akrabalarınız, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir." şeklinde cevap vermesi söylenmiştir. Bu soruyla ve soruyu soranla ilgili kaynaklarda genellikle iki rivayete yer verilmektedir. Aktarıldığına göre, zengin ve yaşlı bir kimse

21 es-Seyyid eş-Şerîf Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâri'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000), 27.

22 Üslûbü'l-hakîm sanatının bu âyette nasıl uygulandığı ile alakalı daha detaylı bilgi için bk. Alican Dağdeviren, *Kur'ân-ı Kerîm'de Sorular ve Cevaplar* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002), 124; Abdurrahman Ateş, "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme (Evlere Kapılarından Girmenin Hilaller Hakkındaki Soru ile Münasebetine Dair)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 7/2 (2016): 9-30.

23 "Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "Harcayacağınız mal, ana baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir."

olan Amr b. Cemûh Hz. Peygamber'e neyi kime tasadduk edeceğini sormuş, bunun üzerine bu âyet inmiştir. Diğer rivayette ise Hz. Peygamber, kendisine gelen bir kimseye parasını sırasıyla kimlere harcaması gerektiğini söylemektedir.²⁴ Bu rivayetler, نزلت في رجل kalıbında gelmesi hasebiyle sebab-i nüzûl olma hususunda kesinlik bildirmemektedir.

Âyette neyin infak edileceğine dair soru, kime infak edileceği belirtilerek cevaplandırılmış; böylece muhatabın dikkati daha önemli olan bir hususa çekilmiştir. Nitekim infakın değer kazanması, yerine ulaşması ile mümkündür. Bununla birlikte قل ما أنفقتم من خير kısmının nelerin infak edileceğine dair bilgi ihtiva ettiği, ancak âyetin bu bilgiyi genişlettiği ve farklı bir noktaya evirdiği söylenebilir.

Rivayetleri dikkate aldığımızda muhatabın Hz. Peygamber'e hem ne infak edeceğini hem de infakı kime yapacağını sorduğu da düşünülebilir.²⁵ Bu durumda âyette muhatabın Hz. Peygamber'e yönelttiği iki sorudan birisi ifade edilmiş ve soru farklı bir çerçevede cevaplanmıştır. Zira öğrenme kastı ile yöneltilen sorulara farklı hususlara dikkat çekerek cevap verilebilir.²⁶ Anlaşılan, neyin infak edileceği sorusu, kime infak edileceği belirlendikten sonra daha anlamlıdır. Yanlış kimselere yapılan infak toplumun sosyal, ekonomik ve ahlâki yapısını bozacaktır. İnfak edilecek yer belirlenmediğinde veya doğru tespit edilmediğinde neyin infak edileceği sorusu da önemini yitirecektir.

1.3. Haram Aylarda Savaşmakla İlgili Soru ve Cevabı

Bakara sûresi 217. âyetteki²⁷ soru, haram aylarda savaşmakla ilgi-

24 Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 69.

25 İbn Âşûr, bu sorunun nelerin infak edileceğine dair sorulmadığını düşünmektedir. Ona göre, Araplar zaten cahiliye döneminde infak eden ve nelerin infak edileceğini bilen kimselerdir. Bunların altın mı yoksa gıda mı infak edeceklerine dair bir soru yöneltiltikleri düşünülemez. Çünkü infaktan maksadın bir faydayı kendisine infak edecek kişiye ulaştırmak olduğunu herkes bilir. Dolayısıyla bu soru infakın nasıl ve kime yapılacağına dair olmalıdır ve cevap soruya mutabıktır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 317-318. Ayrıca bk. Atiyye, *es-Sûâl ve'l-cevâb fî âyâtî'l-Kitâb*, 65.

26 Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Kahire: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2: 532-533.

27 "Sana haram ayı, onda savaşmayı soruyorlar. De ki: Onda savaşmak büyük günahtır. Allah'ın yolundan menetmek ve O'nu inkâr etmek, Mescid-i Harâm'dan (insanları) engellemek, halkını oradan çıkarıp sürmek ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne de öldürmekten daha ağırdır. Güçleri yeterse sizi dininizden çevirincede kadar durmadan sizinle savaşsınlar. İcinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünya-

lidir. Literatürde bu soruyu soranların kim olduğu ve hangi olay bağlamında sordukları ile ilgili bir ihtilafın olduğu görülür. Meşhur rivayet, Hz. Peygamber'in Abdullah b. Cahş riyasetinde Nahle denilen yere gönderdiği sekiz kişiyle ilgilidir. Hz. Peygamber bir mektup yazarak Abdullah'a vermiş, iki günlük mesafeyi kat ettikten sonra mektubu açmasını istemiştir. Abdullah mektubu açmış, Hz. Peygamber'in kendisinden Nahle denilen yere varıp Kureyşlileri gözetmesini ve Medine'ye haber ulaştırmasını istediğini okumuş; gereğini yerine getirmek üzere beraberindekilerle harekete geçmiştir. Nahle'ye ulaştıklarında Kureyşli bir kabile ile karşılaşmışlar, Müslümanlardan Abdullah b. Vâkid, Kureyşli gruptan Amr b. el-Hadramî'yi öldürmüştür. Abdullah b. Cahş ve beraberindekiler Kureyşli iki kişiyi ve mallarını alarak Medine'ye dönmüşlerdir. Cemâziyelâhir ayının son günü veya Recep ayının ilk gününde olduğu anlaşılan bu olay, haram aylarda insan öldürme yasağının delinip delinmediği ile alakalı ciddi bir karışıklığa sebebiyet vermiştir. Mekke'de "Muhammed Allah'a itaat ettiğini iddia ediyor, haram aylar yasağını ilk çiğneyen kendisi oldu." naraları atılmaya başlanmıştır. Mekke'den bir grup Hz. Peygamber'e gelerek Müslümanların haram olan bir ayda adam öldürmek suretiyle yasağı deldiklerini, kan akıttıklarını ve fitneye sebep olduklarını söylemişlerdir. Hz. Peygamber de başlangıçta ganimetleri almamış, Abdullah b. Cahş'a, "Ben sizin haram ayda savaşmanızı emretmedim." buyurmuşlardır. Abdullah, İbn Hadramî'yi öldürdükleri gece Recep ayının hilalini gördüklerini, bu olayın Cemâziyelâhir ayının son gününde mi yoksa haram olan Recep ayının ilk gününde mi vuku bulduğunu bilemediklerini söylemiştir. Bunun üzerine "Sana haram ayda savaşmaktan soruyorlar." âyeti inmiştir.²⁸

Âyetin bu olayın peşinden inmiş olması, kim hakkında indiği noktasında kesin bir bilgi ihtiva etmemektedir. Bu sebeple literatürde âyetin kimin sorusu üzerine indiği ile alakalı iki kanaat mevcuttur. Birincisi, bu âyet Müslümanların soruları üzerine inmiş; Müslümanlar, bu soruyu yaptıkları işin hükmünü öğrenmek, doğru mu yoksa yanlış mı yaptıklarını anlamak için sormuşlardır. İkincisi, âyet müşriklerin soruları üzerine inmiştir. Zira müşriklerin Müslümanların kusurunu ortaya çıkarmak ve

da ve âhirette amelleri boşa gidenler işte bunlardır. Cehennem dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdır."

28 Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 71-72; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azim*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000), 2: 286-288.

haksızlıklarını kanıtlamak amacıyla böyle bir soru sormuş olmaları muhtemeldir.²⁹

Bağlamsal (iç-dış) bilgiler dikkate alınarak soru tespit edilmeye çalışılacak olursa, bunun cihatla ilgili âyetlerden sonra savaş emrinin haram ayları kapsayıp kapsamadığına, eskiden beri uygulanan haram aylar yasağının İslâm tarafından iptal edilip edilmediğine dair Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soru olduğu düşünülebilir.³⁰ Yahut bu sorunun hicretin yedinci yılında müşriklerin Hz. Peygamber'in umresini bitirdiğinde söyledikleri söz olduğu da akla gelebilir. Zira hicretin altıncı yılında Hz. Peygamber'in umre yapmasına engel olan müşrikler, Allah'ın haram aylarda savaşmayı nehyettiğini duymuşlar, Hz. Peygamber'e haram aylarda savaşmanın yasak olup olmadığını sormuşlar; böylece onu bu aylarda savunmasız yakalayarak öldürmeye niyet etmişlerdir.³¹

Haram aylar uygulaması, dokunulmazlıkların korunduğu bir zaman dilimine dair konsensüstür. İslâm bu uygulamanın meşru olduğunu bildirmiş, özellikle zayıf oldukları dönemlerde umre gibi ibadetlerini, ticaretlerini ve yolculuklarını yapmaları için Müslümanlara bir imkân tanımıştır. Ancak bu uygulamanın tek taraflı işletilmesi ve bir tarafın menfaatlerine hizmet etmesi, adalet ilkesinin ihlal edilmesi manasına gelecektir. Toplumda baskın olan unsurların, ittifakları ve anlaşmaları, yaptıklarına meşruiyet kazandırmak için kullanması, haram aylar gibi uygulamaları amacından saptıracaaktır. Bu bağlamda sorunun Müslümanlara ait olduğunu varsayarsak, âyetin haram ayların dokunulmazlığını onadığı; ancak Müslümanların bu uygulamayı aleyhlerine çevirecek bir ortama fırsat vermemelerini bildirdiği anlaşılır. Zira âyette soruya verilen cevap, haram aylarda savaşmanın büyük bir iş-günah olmasıyla sınırlı değildir. Cevapta aynı zamanda, Allah'ın yolundan ve mescid-i haramdan alıkoymanın, Allah'ı inkâr etmenin, Mekkelileri yurtlarından çıkarmanın Allah katında daha büyük bir günah olduğu belirtilmektedir. Müşrikler cenahından geldiği düşünüldüğünde sorunun art niyetli olduğu zaten açıktır. Haram aylar yasağı, Müslümanların elini kolunu bağlayıp müşriklerin

29 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1: 274; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 1: 237.

30 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 31.

31 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5: 145.

sinsi emellerine hizmet edecek bir uygulama değildir. Bu yasağı şu veya bu şekilde delenlere karşı müminlerin gösterecekleri misli tepki meşru müdafaadır. (el-Bakara 2/194) Bu bağlamda âyette verilen cevap, haram aylar yasağına riayet ediyor gibi görünüp çok daha büyük yıkımlara sebep olanların iç yüzlerini ve sinsi emellerini ortaya dökmekte, Müslümanlara ulusal-uluslararası anlaşmalarda gözetilmesi gereken hususlarla ilgili evrensel bir perspektif kazandırmaktadır. Müslüman toplumlar ve yöneticiler ulusal-uluslararası siyasetin kodlarını iyi okumalı, İslâm'ın aleyhinde kullanılan anlaşmaların hedeflerini gözlemleyebilmeli, kayıtsız teslimiyet yerine dokunulmazlığını ve haklarını koruyacak tepkiler ortaya koyabilmelidir.

1.4. İçki-Kumar ve Neyin İnfak Edileceği İle İlgili Sorular ve Cevapları

Bakara sûresi 219. âyette³² müminler tarafından sorulan iki sorudan bahsedilmekte ve bu sorulara cevap verilmektedir. Birinci soru içki ve kumarla ilgilidir. “Sana içki ve kumardan soruyorlar.” şeklinde ifade edilen sorunun, “İçki ve kumar nelerdir?” manasında da “İçki ve kumarın hükmü nedir?” manasında da olması muhtemeldir. Ancak sorunun müminler tarafından sorulması ve cevabın hükme dair olması, ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir.³³ Bu âyetin Hz. Ömer, Muâz b. Cebel ve Ensar’dan bir grubun Hz. Peygamber’e gelerek, “Ey Allah’ın Resulü! Bize kumar ve içki ile ilgili hükmü açıkla. Zira içki ve kumar aklı başından alan ve malı zayi eden işlerdir.” demeleri üzerine indiği aktarılmıştır. Bazı rivayetlerde de Hz. Peygamber Medine’ye geldiğinde insanların içki içtiği ve kumar oynadığı, bu âyetin Medinelilerin Hz. Peygamber’e içki ve kumardan sormaları üzerine indiği belirtilmektedir.³⁴

Âyette, Hz. Peygamber’in içki ve kumarla ilgili bu soruya, “O ikisinde büyük bir günah vardır ve onların günahı menfaatlerinden fazladır.” şeklinde cevap vermesi istenmiştir. Günah ve zarar içkinin kullanılması ve kumarın oynanması esnasında insanla ilişkili olarak ortaya çıkan vasıflar-

32 “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür. Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını. Allah sizin için âyetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz.”

33 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 42.

34 Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 109.

dır. Bu âyet, geçici ve dünyevî birtakım faydalar sağlasa da içki ve kumarın kendisinden sakınılması gereken işler olduğunu ortaya koymakta, dolaylı olarak (delâletü'l-iltizâm) hem içkinin hem de kumarın yasak olduğunu belirtmektedir.³⁵ Bu yüzden bazı müelliflerin içkinin bu âyet ile haram kılındığını savundukları görülür.³⁶

Âyette yer alan ikinci soru, “Ne infak edelim?” sorusudur. Aktarıldığına göre, Muâz b. Cebel ve Sa‘lebe Hz. Peygamber’e gelmişler, yardıma muhtaçların ve ailelerinin olduğunu, bu durumda ne infak etmeleri gerektiğini sormuşlar, âyet de bunun üzerine inmiştir.³⁷ Ebû İshâk es-Sa‘lebî (ö. 427/1035), Hz. Peygamber’in müminleri infak etmeye teşvik ettiğini, bunun üzerine onların Hz. Peygamber’e neyi, kime infak edeceklerini sorduklarını belirtmektedir.³⁸ Âyette verilen, “İhtiyaçlarının fazlasını (infak etsinler)” cevabını, Bakara sûresi 215. âyetin sebep-i nüzûl rivayetinde yer alan Amr b. Cemûh’un sorusu ile ilişkilendirenler de vardır. Bu yaklaşıma göre Amr b. Cemûh’un sorusu 215. âyette kimlere infak edileceği, 219. âyette nelerin infak edileceği belirtilerek cevaplandırılmıştır.³⁹

İçkiye ve kumara yatırılan paranın yahut da içki masalarında ve kumar toplantılarında güya dostlar için yapılan harcamaların kişinin ailesine, akrabasına ve fakirlere yapılmasını salık veren bu âyet, İslâm toplumunda ekonomi yönetimini belirleyen önemli prensiplerden birini ihdas etmiştir. İnsanların sorumlulukları altında bulunan aileleri, akrabaları ve bakımını üstlendikleri kimseler vardır. Malın hepsini infak etmek, kişinin kendisini ve ailesini infaka muhtaç bir duruma düşürecek, bu sefer de infak edenler başkasının yapacağı yardımı bekleyeceklerdir.

215. âyette zikredilen ماذا ينفقون sorusunun cevabında buradaki ifadelerin de zikredilmesi mümkün iken aynı sorunun farklı bir cevapla bu

35 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (Fatih: Azim Dağıtım, ts.), 2: 91.

36 Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li ‘ulûmi’t-tenzîl*, thk. Muhammed b. Seyyidî Muhammed Mevlây (Kuveyt: Dârü’l-d-ıyâ, 2013), 1: 108.

37 İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2: 291.

38 Ebû İshâk Ahmed es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 2002), 2: 152.

39 Bk. Nâsıru’d-dîn Ebû’l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 1: 138; Ebüssuûd Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü’r-Riyad el-hadîse, ts.), 1: 341.

âyette tekrarlanması dikkatten kaçmamaktadır. Bu bağlamda infakla ilgili cevabın, adeta âyetin başında geçen يسألونك عن الخمر والميسر sorusunun cevabı üzerine terettüp ettiği görülmektedir. Zira bu soru, içkinin ve kumarın zararlarını gözeterek bunların maddi getirilerinden vazgeçmesi istenen bir toplumun vereceği doğal bir tepki olarak da okunabilir. Her hâlükârda bu cevap, sosyal yardım ve sorumlulukla ilgili genel bir çerçeve çizmekte, içki-kumar gibi alışkanlıkların ekonomik zararlarına vurgu yapmaktadır. Bu prensiplerin sorulan bir soruya verilen basit bir cevap olarak algılanması oldukça yanlış sonuçlara neden olacaktır. Zira aynı soruya verilen farklı cevaplar, vahyin prensiplerini vaz ederken izlediği evrensel ve özgün üslubunu ortaya koymaktadır. Bu üslup ve prensiplerin Hz. Peygamberimiz ve ashabın örneğinde tecessüm etmiş hali ise gelecek nesiller için ideal devlet-toplum prototipi teşkil etmektedir.

1.5. Yetimlerle İlgili Soru ve Cevabı

Bakara sûresi 220. âyetteki⁴⁰ soru yetimlerle alakalıdır. Bu âyette Hz. Peygamber'e sana yetimlerden sorarlar buyurulmakta ve onlar hakkında yapılacak ıslahın hayırlı/daha hayırlı olduğu belirtilmektedir. Aslında infakın miktarını belirleyen âyette olduğu gibi bu âyette de yetimlerle ilgili hükümlerin uygulanması hususunda ideal davranış biçiminin üzerinde durulmaktadır. İslâm yetimlerin mallarına sahip olmak için onlarla evlenen veya çocuklarını evlendiren, yetimleri ezen ve sömüren bazı Arapların cahiliyeden kalma adetlerini ortadan kaldırmıştır. Kur'an'da, yetimlerin haklarına riayet edilemediği durumlarda başka kadınlarla evlenilmesi gerektiği (Nisâ 4/3), zulmederek yetimin malını yiyenlerin karınlarına ateşi indirdikleri (Nisâ 4/10), yetimlere adil davranılması gerektiği (en-Nisâ 4/127), yetimin malına ancak iyi bir niyet ve tutumla yaklaşılması gerektiği (el-En'âm 6/152) gibi mevcut algıyı ve uygulamayı ortadan kaldıran müteaddit âyetler vardır. Bu âyetlerin tehdidinden korkanların kendilerini yetimlerle bir arada bulunmaktan ve onların mallarına yaklaşmaktan sakındıkları, yetimlerle birlikte yemeyip içmedikleri, bu sebeple yetimlerin mallarının zarara uğradığı ve geçimlerinin zorlaştığı aktarılmıştır.⁴¹ Anlaşılan bu husus, toplumda bir ikileme

40 "Dünya ve âhiret hakkında (düşünesiniz diye). Sana yetimleri de soruyorlar. De ki: Onların durumlarını iyileştirmek hayırlı bir iştir. Onlarla içli dışlı olursanız zaten onlar sizin kardeşlerinizdir. Allah düzelten den bozanı ayırıp bilir. Allah dileseydi sizi güçlüğe düşürürdü. Hiç şüphe yok ki Allah izzet ve hikmet sahibidir."

41 Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1: 280; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 138; İbn Kesîr, *Tefsî-*

sebepl olmuş, âyetlerin tehdidi ile yetimlerin bu durumu arasında ne yapacağını bilemeyenler olmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bu çerçevede soruyla ilgili yaptığı tespit dikkat çekicidir. Râzî'ye göre bazıları bu hususla ilgili Hz. Peygamber'e soru sormuş olabilir. Ancak ortada bir soru olmadığı halde insanların, böyle bir durumda nasıl davranacaklarını Allah'ın açıklaması noktasında bir beklenti içerisine girmiş olmaları da muhtemeldir. Dolayısıyla Râzî'ye göre bu âyette verilen cevap, fiili bir soruya (hacet) dair de olabilir.⁴²

Âyet, yetimler hakkında yapılacak ıslahın daha hayırlı olduğunu belirtirken, onların ilim ve edep bakımından en güzel biçimde yetiştirilmesi kadar mallarının da en uygun şekilde değerlendirilmesi gerektiğini kastediyor olmalıdır.⁴³ Bu ıslahın hayırlı/daha hayırlı olması ise hem yetimlerle hem de onların sorumluluğunu üstlenen kimselerle alakalıdır.⁴⁴ Yetimin malını yemek veya yetimi kendi haline bırakmak gibi iki uç tavrıdan birini sergilemek, İslâm'ın öngördüğü bir tutum değildir. Mümin yetimle birlikte olmalı, onun sorumluluğunu üstlenmeli, onu kollamalı ve gözetmeli; ancak bunu maddi bir çıkara dönüştürmeye asla teşebbüs etmemelidir. Âyette geçen, "Eğer onlarla karışırsanız onlar sizin kardeşlerinizdir." cümlesi de yetimlerle bir arada bulunma, onların eğitimlerini ve sorumluluklarını üstlenme gibi hususların gerekliliğini tekit etmektedir.⁴⁵

Yine bu âyette, Allah'ın bozguncu ile ıslah edeni bilip birbirinden ayırt edeceğinin vurgulanması, verilen mesajı tikel bir olgunun ötesine taşımaktadır. Nitekim âyet, yetimlerle ilgili ideal davranış biçimini tavsif ederken, bu uygulamayı delme eğiliminde olanları uyarmaktadır. Toplumda zahiren yetimi kollar gibi davranıp onlar üzerinden nemalanmaya çalışan gruplar olabilir. Bunlar, kendilerini ve amaçlarını insanlardan gizleyebilirler. Ancak Allah, samimi olarak yetimin yararını gözetene ile fesat arayışında olanı birbirine karıştırmaz.

Allah'ın, ifsat eden ile ıslah edeni birbirinden ayıracağını bildiren ifadeler hem tehdit hem de müjde içermektedir. Dolayısıyla her ne kadar soru netleştirilmeye çalışıldıkça tikel olaylar/kişiler tespit edilebilse de

ru'l-Kur'âni'l-Azîm, 2: 294-295.

42 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 53-54.

43 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 356.

44 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6: 55.

45 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 357.

âyetin bu olayların/kişilerin ötesinde genel prensipler vaz ettiği ve İslâm toplumunu inşa eden ideal davranış biçimlerine dair mesajlar verdiği görülmektedir. Üstelik bu mesajlar, daha amele dönüşmemiş niyetlere veya insanlardan gizlenen sinsi emellere uzanmaktadır. Bu bağlamda âyetin, soru formuna dökülmemiş davranışlara verdiği cevaplar gözden kaçırılmamalıdır.

1.6. Hayızla İlgili Soru ve Cevabı

Bakara sûresi 222. âyette⁴⁶ aynı kalıpla gelen soru hayızla ilgilidir. Hz. Peygamber'in bu soruya, "O bir rahatsızlıktır. Hayız halinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendiklerinde Allah'ın size emrettiği yerden yaklaşın." şeklinde cevap vermesi söylenmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette bu soruyu Amr b. Dahdah'ın sorduğu belirtilmektedir.⁴⁷ Diğer rivayetlerde ise soruyu kimin sorduğu net olarak bilinmemekte, ancak soruyu hazırlayan olaylara dair detaylar verilmektedir. Enes b. Mâlik'ten aktarıldığına göre Yahudiler, hayızlı olduklarında kadınlarını evlerinden çıkarırlar, onlarla beraber yemezler, içmezler ve aynı evde bulunmazlarmış. Bu husus Hz. Peygamber'e sorulmuş. Bunun üzerine bu âyet inmiş. Hz. Peygamber onlara kadınlarla aynı evde bulunmalarını ve cinsel ilişki dışında yaşantılarında bir kısıtlamanın olmayacağını söylemiştir.⁴⁸ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'a (1879-1973) göre, Yahudilerin ve Hristiyanların hayızlı kadınlarla ilgili tutumları, Müslümanları bir ikilemde bırakmış olmalıdır. Dolayısıyla onları Hz. Peygam-

46 "Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve içi dışı temiz olanları sever."

47 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl'l-Kur'ân*, 77; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 43.

48 Rivayetin devamında Yahudilerin Hz. Peygamber hakkında "Bu adam bize muhalefet etmediği bir şey bırakmadı." Dedikleri aktarılmaktadır. Bunun üzerine Üseyd b. Hudayr ile Abbâd b. Bişr Hz. Peygamber'e gelmişler, Yahudilerin söylediklerini aktarmışlar ve hayız halinde kadınlara yaklaşmakla ilgili soru sormuşlar. Bu soru karşısında Hz. Peygamber'in yüzü değişmiş, etrafındakiler onun kızdığını zannederek endişelenmişler. Ancak Hz. Peygamber kendisine hediye olarak gelen yoğurttan bu iki kişiye ikram etmiştir. Muhyissünne Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Dârü Tayyibe, 1989), 1: 256; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Muhammed Rıdvân Araksûsî, Mâhir Habbûş (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006), 3: 474.

ber'e hayız halinden sormaya yönelten sebep bu tereddüt halidir.⁴⁹

Her ne kadar âyette sadece, "Sana hayızdan soruyorlar." denilse de bu sorunun, hayızlı kadınlarla (onlara nasıl davranmakla) veya hayız halinde kadınlara yaklaşmakla ilgili olduğu görülmektedir.⁵⁰ Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914) bu soruyu, "Hayız kanı, hayız gören kadınlardan uzaklaşmayı gerektirir mi?" şeklinde takdir etmektedir. Ancak bu takdirin de hayızlı kadınlara yaklaşmakla ilgili olduğu görülmektedir.⁵¹ Cevapta hayızın bir sıkıntı ve zarar olduğunun belirtilmesi ve bunun peşinden kadınlara temizleninceye kadar yaklaşmanın yasaklanması, illet-hüküm ilişkisi açısından çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Nitekim âyette hayızlı iken kadınlara yaklaşmanın yasaklığı, hayız kanının çeşitli zararlara sebep olmasıyla ilişkilendirilmiştir (هو اذا). Bu illet, zarar doğuran şeylerden kaçınılmasının gerekliliğini rasyonalize etmektedir. Bu bağlamda âyette *îsî* kelimesinin belirsiz (nekra) olarak zikredilmesi, bu zararın farklı cihetlerden (erkek-kadın-şeriat-tıp) ele alınabilecek bir hüviyet arz ettiğini göstermektedir. Ancak bununla yetinilmemiş hayız halinde kadınlara yaklaşmak şer'an de yasaklanmıştır (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن).⁵² Kurulan bu irtibat, İslâm'ın vaz ettiği hükümlerin insanın fitratı ve fizyolojik yapısı açısından ne denli uygun ve gerekli olduğunu ortaya koymaktadır.⁵³ Ayrıca illet-hüküm arasındaki bu ilişki, genel olarak hükümlerin teşriî noktasında muhataba bir bakış açısı kazandırmaktadır.⁵⁴

1.7. Helal Olan Yiyeceklerle İlgili Soru ve Cevabı

Mâide sûresi 4. âyet,⁵⁵ yenmesi helal ve haram olan yiyeceklerin bildirildiği bir siyakta gelmektedir. Bu âyette bazılarının Hz. Peygamber'e

49 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 364-365.

50 Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semarkandî, *Bahrü'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1993), 1: 205.

51 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2: 560.

52 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2: 560.

53 Alican Dağdeviren, *Kur'ân-ı Kerîm'de Sorular ve Cevaplar*, 203.

54 Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnâd Dâvûdî (Dimesşk: Dârü'l-kalem, 2002), 72; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2: 365.

55 "Kendileri için nelerin helâl kılındığını sana soruyorlar. De ki: İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır. Yırtıcı hayvanlardan olup Allah'ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin; üzerine Allah'ın adını da anın. Allah'tan korkun, şüphesiz Allah'ın hesabı pek çabuktur."

kendilerine neyin helal kılındığını sordukları aktarılmakta; Hz. Peygamber'den de onlara, "Temiz olan şeyler ve Allah'ın size öğrettiklerinden öğreterek evcilleştirdiğiniz avcı hayvanların tuttukları size helal kılındı." demesi istenmektedir. Âyette yer alan soru ile ilgili rivayetlerin iki olay etrafında toplandığı görülür. Ebû Râfî'den aktarıldığına göre bir defasında Cebrail Hz. Peygamber'e gelmiş, huzuruna varmak için izin istemiş, kendisine izin verildiği halde kapıda beklemiş, Hz. Peygamber sebebini sorunca "Biz içerisinde köpek veya suret bulunan eve girmeyiz." demiştir. Bunu duyan Hz. Peygamber, Ebû Râfî'ye Medine'deki köpekleri öldürmesini emretmiştir. Bu olaydan sonra bazı kimseler Hz. Peygamber'e gelerek kendilerine neyin helal kılındığını sormuşlardır. Bu soru üzerine Mâide sûresi 4. âyet inmiş, Hz. Peygamber de "Biriniz köpeğini av için gönderip Allah'ın ismini andığında, o köpek de avı yakalayıp getirdiğinde, köpek ona dokunmamışsa (yememişse) avı yesin." buyurmuşlardır. Diğer rivayette ise Adiy b. Hâtim ve Zeyd b. el-Mühelhil Hz. Peygamber'e gelip, "Ey Allah'ın Resülü! Biz köpek ve doğanlarla avlanan bir topluluğuz. Âl-i Zerîh'in ve Âl-i Ebî Cüveyriye'nin köpekleri yaban ineklerini, eşeklerini ve geyikleri avlıyorlar. Biz bunların bir kısmına yetişip boğazlıyoruz. Bir kısmına ise yetişemiyoruz. Allah leşi haram kıldı. Bize onlardan hangisi helal olur?" diye sormuşlar ve bu âyet inmiştir.⁵⁶

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye (ö. 310/923) göre birinci rivayet, Hz. Peygamber'in köpeklerin öldürülmesini emretmesi üzerine bazı kimselerin av ve benzeri amaçlarla besledikleri köpeklerin ve köpeklerin avladıklarının helal mi yoksa haram mı olduğunu öğrenmek için sordukları soruya açıklık getirmektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942), birinci rivâyetin dördüncü âyetin haram kılma âyetinden (yani üçüncü âyetten) önce indiğine, ikinci rivayetin ise dördüncü âyetin haram kılma âyetinden sonra indiğine delalet ettiğini belirtmektedir. Nitekim ikinci rivayette helallik-haramlık sorusu boğazlama ile ilişkilendirilmektedir. Bir önceki âyette boğulmuş, darbe almış, yüksekte düşmüş, boynuzlanmış ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlara ölmeden önce yetişilip boğazlanması durumunda helal olacağı belirtilmektedir.⁵⁷

İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'ye

56 Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 194; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-İslâmiyye, 2003), 5: 190-192.

57 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 162.

(ö. 745/1344) göre cevaba baktığımızda bir kimsenin Hz. Peygamber'e genel olarak helal kılınan yiyeceklerden sormuş olması gerekir. (ماذا أحل لهم) Sebeb-i nüzûl rivayetlerinde ise köpeklerin beslenmesi veya avladıkları gibi daha tikel olaylar üzerinde durulmaktadır. Bu tablo bize, âyette hususi soruya umumi bir cevabın verildiğini gösterir. Yani Hz. Peygamber kendisine sorulan tikel bir soruya bütün yönleriyle cevap vermiştir. Hadislerde bu üslubun örnekleriyle sıklıkla karşılaşılmaktadır.⁵⁸

Bu âyette يسألونك ifadesinin geniş zaman kalıbı ile gelmesi, sorunun bir önceki âyette haram kılınanlar duyulduktan sonra mı yoksa bundan önce mi sorulduğu hususundaki ikilemi geride bırakmaktadır. Bu hususa dikkat çeken İbn Âşûr, يسألونك ifadesinin geniş zaman kipinde gelmesinin, sorunun tekrarlanacağına veya tekrarlanma ihtimalinin bulunduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. Eğer Hz. Peygamber'e bu konuda bizatihi bir soru yöneltilmemişse bu ifade ile sorunun gelebileceği belirtilmiş olur. (Eğer sana sorarlarsa...) Çünkü insanın helal ve haram olan hususları netleştirme gibi bir gayrete girmesi son derece tabiidir. Dolayısıyla o gün olmasa da başka bir gün bir önceki âyette yer almayan hususlardan hangisinin helal, hangisinin haram olduğu sorusu sorulacaktır. İbn Âşûra göre ortada bir soru yoksa ve âyette hüküm, "Sana soruyorlar." ifadesinin peşinden vaz ediliyorsa bununla hükme gösterilmesi gereken ehemmiyet vurgulanmış olur.⁵⁹ Nitekim Râzî'nin de belirttiği üzere, ماذا أحل لهم sorusunun, olayın keyfiyetini beyan ettiği düşünülebilir.⁶⁰

1.8. Ganimetlerle İlgili Soru ve Cevabı

Hz. Peygamber'e ganimetlerle sorulan soru, Enfâl sûresinin ilk âyetinde⁶¹ geçmektedir. Bu soruya sebep olan olayın Bedir günü yaşandığı anlaşılmaktadır. Ancak bu konudaki rivayetler çeşitlidir. Sa'd b. Ebî Vakâs'tan rivayet edildiğine göre, Bedir günü Sa'd'ın kardeşi öldürülmüş o da bunun karşılığında Saîd b. el-Âsî'yi öldürmüş ve onun kılıcını alarak

58 İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2: 156; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1993), 3: 444.

59 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6: 110.

60 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 144.

61 "Sana ganimetleri soruyorlar. Ganimetlerin Allah'a ve resulüne ait olduğunu söyle! O halde siz gerçek müminler iseniz Allah'a karşı saygısızlıktan sakının, aranızı düzeltin, Allah ve resulüne itaat edin."

Hız. Peygamber'den bu kılıcı kendisine ganimet olarak vermesini istemiştir. O, bu isteğini üç defa tekrarlamasına rağmen Hız. Peygamber her defasında Sa'd'ın kılıcı ganimetlerin toplandığı yere koymasını emretmiş; o kılıcın ne kendinin ne de Sa'd'ın olduğunu belirtmiştir. Bu âyet indikten sonra Hız. Peygamber Sa'd'ı çağırarak artık kılıcın kendisinin olduğunu ve onu Sa'd'a verdiğini söylemiştir. Başka bir rivayette, Ubâde b. Sâmit'e En-fâl sûresi sorulmuş, o da "Bedir günü ganimetlerle ilgili anlaşmazlığa düş-tüğümüzde bizim hakkımızda indi. Ganimetlerle ilgili tavrımız uygunsuz olunca Allah onları bizden alıp Resulüne verdi. Daha sonra Hız. Peygamber aramızda eşit olarak dağıttı." demiştir. İbn Abbas'tan aktarıldığına göre, Bedir günü Hız. Peygamber savaşta başarı elde edenlere vaatlerde bulunmuş, gençler savaş meydanına atılmış, yaşlılar sancakların altında kalmışlardır. Ganimetler dağıtılırken gençler kendilerine vad edilenleri istemişler, yaşlılar ise gençlere "Kendinize fazladan bir pay talep etmeyin. Zira siz muzaffer olamazdınız peşinizden biz gelecektik." demişlerdir. Tartışma Hız. Peygamber'e taşınmış ve bu âyet inmiştir. Bazı rivayetler ise Bedir savaşından sonra müşriklerin peşinden giden, meydana kalıp ganimetleri toplayan ve Hız. Peygamber'in etrafında bulunup onu düşmandan koruyan gruplar arasında ganimetlerin kimin hakkı olduğu hususunda cereyan eden tartışmalara dairdir.⁶²

İbn Âşûr'a göre, sûrenin bu soruyla başlaması, Müslümanların ganimetlerle ilgili bilgi sahibi olmadıklarını gösterir. Ona göre, Müslümanlardan Hız. Peygamber'e bunu açıkça soranlar olduğu gibi ganimetlerle ilgili tartışmaya giren ve bu konudaki hükmün açıklanmasını bekleyenler de vardır. Burada sorulan, ganimetlerin hükmüdür. Fiilin geniş zaman kipinde gelmesi, sorunun tekrar tekrar veya bir anda çok kişi tarafından sorulduğunu gösterir. Bu da ganimetlerin kimin hakkı olduğu hususunda savaşa katılanlar arasında bir ihtilafın bulunduğunu kanıtlamaktadır.⁶³

Âyette, "De ki: Ganimetler Allah ve Resulünüdür." buyrulurken bunları dağıtma hususundaki yetkinin Hız. Peygamber'de olduğu, bu konudaki tartışmalara ve anlaşmazlıklara son verilmesi gerektiği belirtilmektedir.⁶⁴ (Allah'tan korkun ve aranızı düzeltin) Burada "enfâl" kelimesi ile düş-

62 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 12-20; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7: 6-14.

63 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9: 248.

64 Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beirut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1998), 1: 629.

mandan savaşılarak alınan ganimetlerin mi savaşılmadan alınan “fey”in mi yoksa Hz. Peygamber’in savaşanlara, yaptıkları karşılığında fazladan verdiği “nefel”in mi kastedildiği ile ilgili ihtilaflar söz konusudur.⁶⁵ Bu âyetin Enfâl sûresi 41. âyet⁶⁶ ile neshedildiği görüşünün temelinde de “enfâl” kelimesine yüklenen anlam vardır. Bu âyette canlarını, ailelerini, malları geride bırakıp Allah rızası için cihada çıkan ashabin Bedir’den sonra ganimetler hususunda bir anlaşmazlığa düştükleri anlatılmaktadır. Âyette geçen ifadeler, arka planda yaşanan ve rivayetlerde geçen tabloyu canlı bir şekilde sunmaktadır. Allah’tan korkma, araları düzeltme, imanın bir gereği olarak Allah’a ve Resulüne itaat etme hususunda yapılan ihtarlar, ashabi savaş öncesinde sahip olduğu samimi duygulara yeniden yönlendirmektedir. Zaferin ve maddi gücün, takvanın üstünü örtmesine müsaa-de edilmemektedir. Bütün dünya nimetleri gibi ganimetler de Allah’ındır. Bu konudaki hüküm O’na ve Resulüne aittir. Dolayısıyla müminlerin bir an önce aralarını düzeltmeleri, maddi çıkarların din kardeşliğine zarar vermesine engel olmaları gerekir. Allah’ın ve Resulünün taksimine rıza göstermek takvanın kendisidir.

Bu âyette ganimetlerle ilgili sözün Allah’a ve Resulüne bırakıldığı ifade edilirken tikel bir olay üzerinden İslâm toplumunu inşa eden vazgeçilmez bir prensibe vurgu yapılmaktadır. Nitekim iman, Hz. Peygamber’in hükmüne uymayı, iman kardeşliğinin zedelenmesinin önüne geçmeyi gerekli kılar. Ganimetlerle ilgili hüküm ise sûrenin 41. âyetinde detaylı olarak açıklanmaktadır.⁶⁷

2. Gayba Dair Sorular ve Cevapları

Kur’an’da يسألونك عن kalıbıyla gayba dair sorulmuş beş soru bulunmaktadır. Bunlardan üçü kıyametle, biri ruhla, diğeri ise geçmişte yaşamış bir şahsiyetle alakalıdır. A’raf sûresi 187. âyet⁶⁸ ile Nâziat sûresi 42.

65 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 292.

66 “Allah’a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz bilin ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir.”

67 Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2: 461.

68 “Ne zaman gelip çatacak?” diye sana kıyamet saatini sorarlar. De ki: “Onun hakkındaki bilgi sadece rabbimin katındadır. Vakti geldiğinde onu açığa çıkaracak olan ancak Allah’tır. O (kıyamet), göklere de yere de ağır gelecektir! Sizi ansızın yakalayacaktır!” Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: “Onun bilgisi Allah katında-

âyette⁶⁹ kıyamet kelimesi soruya nesne olmuştur. (يسألونك عن الساعة) Her iki âyette de Hz. Peygamber'e kıyametin ne zaman kopacağı sorulduğu bildirilmektedir. Kaynaklarda A'raf sûresi 187. âyetteki soruyu Yahudilerin veya müşriklerin sorduğu kaydedilmiştir. İbn Abbas'tan aktarıldığına göre, Yahudi olan Cebel b. Ebî Kuşeyr ve Şemvâl b. Zeyd Hz. Peygamber'e "Eğer peygambersen bize kıyametin ne zaman olacağını söyle. Çünkü biz onu biliyoruz." demişlerdir. Katâde'den aktarıldığına göre ise Kureyşliler Hz. Peygamber'e "Biz akrabayız. Kıyametin ne zaman kopacağı sırrını bizimle paylaş." demişler, âyet bunun üzerine inmiştir.⁷⁰ İbn Âşur sûrenin Mekki olduğunu, dolayısıyla Yahudilerle ilgili rivayetin sebab-i nüzûl olamayacağını belirtmiştir.⁷¹

Bu âyette Hz. Peygamber'e kıyametin ne zaman kopacağını ancak Allah'ın bileceğini ve vakti gelince onu sadece Allah'ın koparacağını söylemesi emredilmiştir. Âyette, "Sanki sen onu çokça sorup bilgi sahibi olmuşsun gibi sana soruyorlar." (يسألونك كأنك حفي عنها) ifadeleri ile soru tekrarlanmaktadır. Bu soruya cevap olarak da "De ki: Onun bilgisi Allah'ın katındadır. Ancak insanların çoğu bunu bilmezler." denmiştir. Râzî birinci sorunun kıyametin kopma zamanı ile ikinci sorunun ise kıyametin ağırlığı, şiddeti ve azameti ile ilgili olduğunu belirtmektedir.⁷²

Nâziât sûresi 42. âyette sorulan aynı soruya, "Sen nereden bilip anlatacaksın, onun ilmi Rabbine aittir. Sen ancak ondan korkanları uyarıcısın." şeklinde cevap verilmektedir. Bu âyetin sebab-i nüzûlü genel değerlendirmelerden ibarettir. Rivayetlerde genellikle Hz. Peygamber'e kıyametle ilgili çok soru sorulması sebebiyle bu âyetin indiğinden bahsedilirken İbn Abbas'tan gelen bir rivayette soruyu soranların müşrikler olduğu ve soruyu dalga geçmek amacıyla sordukları belirtilmektedir.⁷³

Her ne kadar bu soruların altında farklı niyetler olsa da Allah, Hz. Peygamber'den bu niyetleri görmezden gelerek kararlı bir şekilde soruyu cevaplamasını istemiştir. Nitekim, kıyametin vaktini Hz. Peygamber'in bilememesi onun peygamberlik vasfına bir halel getirmemekte; Allah ka-

dır, fakat insanların çoğu bunu bilmezler."

69 "Ne zaman gelip çatacak? diye sana kıyameti sorarlar."

70 Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 194; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 469.

71 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9: 201.

72 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13: 86-87.

73 Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 285.

tındaki değerinden hiçbir şey eksiltmemektedir. Hz. Peygamber'e yapılan hitaplar adeta onların yüzlerine çarpılmaktadır.⁷⁴ Üstelik verilen cevaplar onların bekledikleri gibi olmayıp onları, esas dikkat kesilmeleri gereken noktaya yönlendirmektedir. Bu soru sadece Yahudi ve müşriklere özgü değildir; -her ne kadar farklı niyetlerle olsa da- her çağda her insanın sorabileceği bir sorudur.⁷⁵ Bu açıdan verilen cevabın aynı zamanda insanın fitratından kaynaklanan bir soruyla ilişkili olduğu da anlaşılmaktadır.

Tâhâ sûresinde yeniden dirilmenin ve kıyamet ahvalinin anlatıldığı bir bağlamda gelen 105. âyette⁷⁶ ise bazılarının Hz. Peygamber'e dağlardan sordukları belirtilmektedir. Siyaka bakıldığında bu kimselerin mahlukatin parçalara ayrıldıktan sonra yeniden yaratılmasını imkânsız gören müşrikler olduğu düşünülmektedir. Soru da dalga geçme kastıyla sorulmuştur. İbn Cüreyc'ten bu kimselerin Kureyşliler olduğu ve "Ey Muhammed Rabbin kıyamet günü bu dağları ne yapacak?" diye sordukları rivayet edilmiştir.⁷⁷ İbn Abbas ise bu kişinin Sakîf kabilesinden bir adam olduğunu ve Hz. Peygamber'e "Kıyamet günü Allah dağları nasıl yapacak?" diye sorduğunu aktarmaktadır.⁷⁸

Kur'an'da يسألونك عن (قل) kalıbında gelen sorular içerisinde sadece bu âyette cevabın (قل) başına fe harfi gelmiştir. Râzî'ye göre bu soru haşrin olmayacağı iddiası ile sorulmuş bir sorudur. İtikatla ilgili bu gibi meselelerde beyanın gecikmesi söz konusu olamaz. Bu sebeple bu âyette soru ta'kib bildiren fe ile cevaplanmıştır.⁷⁹ Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854), bu harfin, haşrin mümkün olmadığına dair düşüncüyü o an çürütmek (ta'kib) için veya bu hususta itikada zarar verecek herhangi bir vehimden kişiyi korumak için geldiğini söylemektedir. Bunlardan birincisi sorunun müşrikler tarafından, ikincisi ise müminler tarafından sorulduğu saikiyle yapılan tespitlerdir.⁸⁰ Bununla birlikte bu sorunun sorulmadığını, âyetin, "Eğer sana dağlardan sorarlarsa onlara de ki:" manasında

74 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30: 95.

75 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9: 202.

76 "Sana dağları soruyorlar. De ki: "Rabbim onları un ufak edip savuracak."

77 Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 173.

78 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5: 294.

79 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 117.

80 Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dârü'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 16: 261.

olduğunu belirtenler de vardır.⁸¹ Anlaşılan bu yorumda “fe” mahzuf bir şartın cevabı olarak düşünülmektedir.

Aslında âyette sorulan bu soru kıyameti inkâr edenlere dair bir zihin okumasıdır. O gün sorulmuş, daha sonra da tekrarlanması muhtemel olan bir sorudur. Kıyameti inkâr edenlerin görüşlerine mesnet kıldıkları temel argüman, kainattaki alışılmış düzendir. Ölenlerin geri dönmemesi, kainattaki düzenin sürekliliği ve dağların sapsasağlam yerinde durması, bu kimselerin kıyametin kopmayacağını ispat için kullandıkları öncüllerdir. Âyette Hz. Peygamber’e bu soruyu soranlara veya soracaklara o gün Allah’ın dağları kum gibi ufalayıp rüzgarda savuracağını, dağları çukursuz ve tümseksiz bir şekilde dümdüz edeceğini bildirmesi söylenmektedir. Bu şekilde ilk defa yaratan Allah’ın alışılmışın dışında dünyayı yerle bir edeceği ve kendisinden medet umulan dağları un ufak kılacağı vurgulanarak Allah’ın kudretine vurgu yapılmaktadır.

Kur’an’da bu kalıp ile gayba dair sorulan diğer iki sorunun birinde ruh (İsrâ 85),⁸² diğerinde ise geçmişte yaşamış bir karakter, Zülkarneyn konu edilmektedir (Kehf 83).⁸³ Kaynaklarda genellikle her iki sorunun da Yahudiler tarafından sorulduğu veya müşriklere telkin edildiği aktarılmaktadır. Rivayete göre, Abdullah b. Mes’ûd Hz. Peygamber’le Medine’de bir tarlada yürürken Yahudilerden bir gruba rastlamışlar, bu grup aralarında konuşup Hz. Peygamber’e ruh hakkında soru sormuştur. Hz. Peygamber bu soru üzerine bir süre beklemiş ve peşinden İsrâ sûresinin 85. âyeti inmiştir. Başka bir rivayete göre ise Kureyşliler, Yahudilerden Hz. Peygamber’e sormak için kendilerine bir soru öğretmelerini istemişler, Yahudiler de onlara ruh hakkında sormalarını tavsiye etmişlerdir. İbn Abbas’tan aktarılan rivayette ise Yahudiler Hz. Peygamber’e, “Ruh nedir? Allah’tan olduğu halde ruha nasıl azap edilir?” gibi sorular sormuşlar, Hz. Peygamber Cebrail bu âyeti indirinceye kadar onlara cevap vermemiştir.⁸⁴

Bazı rivayetlerde ise her iki soru da (ruh-Zülkarneyn) aynı olayın parçası olarak aktarılmaktadır. İbn Abbas’tan rivayet edildiği üzere, Ku-

81 Bk. Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2: 383.

82 “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir.”

83 “Sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar. De ki: Size onunla ilgili bir parça okuyacağım.”

84 İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*, 9: 71-72.

reyşliler Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebî Muayt'ı Medine'de bulunan Yahudi din alimlerine gönderirken şöyle söylemişlerdir: "Onlara Muhammed'den sorun, onun durumunu anlatın, sözlerini aktarın. Onlar kitap ehli, bizim bilmediğimiz bilgilere hakimler." Bunun üzerine Nadr ve Ukbe Medine'ye gelerek kendilerine söyleneni yapmışlardır. Hahamlar ise onlara şöyle demişlerdir: "Ona, Ashâb-ı Kehf, doğu ile batının en uzak bölgelerine ulaşan kişi (Zülkarneyn) ve ruh hakkında sorun. Eğer bunlarla ilgili bilgi verebilirse peygamberdir, aksi takdirde yalan söylüyordur." Bu iki kişi Mekke'ye dönmüşler, Hz. Peygamber ile kendileri arasındaki meseleyi sonlandıracak bir bilgiye ulaştıklarını söylemişler, sonrasında Hz. Peygamber'e giderek bu soruları sormuşlardır. Bunun üzerine ruh, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn ile ilgili âyetler inmiştir.⁸⁵ Bu rivayetin başka bir tarikinde Yahudilerin, "Eğer bu üç sorudan hepsine cevap verir veya hiçbirine cevap veremezse peygamber değildir. İkisine cevap verir, birine cevap vermezse peygamberdir." dedikleri aktarılmaktadır.⁸⁶ Taberî'nin zikrettiği bir rivayette ise Zülkarneyn ile ilgili soru Ehl-i kitap tarafından sorulmaktadır.⁸⁷

Ruhla ilgili soruya, ruhun ancak Allah'ın bileceği bir mahiyete sahip olduğu belirtilerek cevap verilmiştir. Soruyu Yahudiler veya Yahudilerin telkinleri ile hareket eden Kureyşlilerin sorduğu düşünülürse kelimenin Kur'an'daki kullanımlarının değil (Kur'an-Cebrâil), Arap dilindeki karşılığının kastedildiği anlaşılır.⁸⁸ Bu bir mahiyet sorusudur; ancak cevapta soruyu yöneltenlere mahiyetle ilgili bir bilgi verilmemiştir.

Zülkarneyn ile ilgili soruya karşılık Hz. Peygamber'den, "Size ondan bir hatıra okuyacağım" demesi istenmiştir. Bu cevapta fiilin gelecek zaman formunda kullanılması Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla kıssayı alıp onlara bildireceğine işaret etmektedir. Âyette geçen "zikır" kelimesi ise (ذَكَرَ سَأَلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا) kıssanın bir tarih malzemesi gibi kullanılmayıp, muhatap-

85 Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 168.

86 Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5: 125.

87 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 368-369. Burada sebab-i nüzûl rivayetleri bağlamında bu âyetlerin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu tartışmalarına girmek istemiyoruz. Yine ruhun mahiyeti, bilinebilirliği, ceset ile olan ilişkisi veya Zülkarneyn'in kim olduğu, Zülkarneyn nitelemesinin neye işaret ettiği, Zülkarneyn kıssası gibi konuların detaylarını da çalışmamızın dışında bırakıyoruz. Nitekim hem ruhla hem de Zülkarneynle ilgili meselelerin ayrı birer makale konusu teşkil ettikleri ortadadır. Biz burada sadece يسألونك عن soru kalıbı ile cevabın ilişkisini ortaya çıkarma uğraşı içerisindeyiz.

88 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15: 194-195.

lara öğüt ve ibret teşkil edecek şekilde işleneceğini göstermektedir.⁸⁹ Sorunun formuna ve kipine bakılırsa Zülkarneynle ilgili soru da bir süredir soruluyor ve toplum tarafından konuşuluyor olmalıdır. Yahut bu soru, Hz. Peygamber'e, sorulmadan önce bildirilmiştir.⁹⁰

Her iki soru da -ister Mekke'de Kureyşliler tarafından isterse Medine'de Yahudiler tarafından sorulmuş olsun- Hz. Peygamber'i imtihan etmek için sorulan sorulardır.⁹¹ Sebeb-i nüzülle birlikte siyak da buna işaret etmektedir. Ruhla ilgili soru muhatapların beklediği şekilde cevaplanmamış, insanın bu mahiyeti bilmesinin mümkün olmadığına işaret edilmiştir. Zülkarneyn ile ilgili soru ise Allah'ın kudretini vurgulayan bir tema içerisinde muhataplarına mesajlarını ileten bir kıssa ile cevaplanmıştır. Kur'an'ın kıssa anlatımına muvafık olarak bu âyetlerde Zülkarneyn'in kim olduğu, nerede ve ne zaman yaşadığı netleştirilmemiş; maddi ve manevi meziyetlerle donatılan bir kişiliğin, zaferin, başarının ve gücün kibrine kapılmayıp asıl kuvvetin sahibine olan itaati aktarılmıştır.⁹²

Sonuç

Kur'an'da يسألونك... قال kalıbı ile ifade edilen soruların ve bunlara verilen cevapların büyük bir kısmı ahkâmla ilgili, diğer kısmı ise gayba dairdir. Ahkâmla ilgili sorular, aile hukukundan savaş hukukuna değin çeşitli konulardan oluşmaktadır. Bu soruların hepsine bir şekilde cevap verilmiştir. Gaybla ilgili sorular ise geçmişe, müstakbele ve hale dairdir. Kıyamet ve ruh gibi müşahede aleminin dışında kalan hususlara dair mahiyet soruları cevapsız bırakılmıştır. Kur'an'da müteşâbih kategorisine dahil olan bu hususlara dair keyfiyet bilgileri verilmiştir. Tâhâ sûresi 105. âyette dağlarla ilgili soruya verilen cevap da bu minvaldedir. Geçmişe dair sorulan Zülkarneyn sorusu, müşahede alemi içerisindedir. Nitekim toplumda bazı kimselerin meşhur şahsiyetlerin bilgisine rivayetler yoluyla sahip olması mümkündür. Hz. Peygamber bilmediği halde vahiy yoluyla Zülkarneyn'in kisasından haber vermiştir. Ancak ilgili âyetlerde bu kıssa,

89 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 16: 17-18.

90 Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005), 7: 203.

91 Ebüssüüd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3: 545.

92 Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, trc. İ. Hakkı Şengüler, Emin Saraç, Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979), 9: 469; Alican Dağdeviren, *Kur'ân-ı Kerîm'de Sorular ve Cevaplar*, 125.

soranların istediği şekilde tarihi bir olay-hikaye gibi değil, birçok hususu müphem bırakılarak ibret ve öğüt kastı ile anlatılmaktadır. Tedahüllere sebep olacağından çalışmamızda ilgili âyetler, ahkam-gayb tasnifi gözetilerek verilmiş ve sorular başlıklara taşınmıştır. Çalışmada ulaşılan sonuçlar şunlardır:

Bu soruların geçtiği âyetlerin sebab-i nüzûl rivayetlerinde genellikle soruyu soran bir veya iki kişidir. Ancak “soruyorlar” ifadesi âyetlerde çoğul kalıbında ve şimdiki/geniş zaman kipinde aktarılmıştır. Hâlbuki bu sorular, âyetlerin inmesinden önce sorulmuş olmalıdır. Bu husus, soruyu soran bir kişi de olsa meselenin İslâm toplumunu ilgilendirdiğini, cevabın da bu toplumu inşa eden prensipler ortaya koyduğunu belirtmektedir. İslâm toplumu var oldukça bu cevaplar da onun karakteristik özelliklerini çizmeye devam edecektir.

Kur’an’da Hz. Peygamber’e yöneltilen bu sorular ifade edilirken يسألونك şeklinde geniş zaman/şimdiki zaman formunun seçilmesi, söz konusu soruların insana isnad edilmesi açısından oldukça önemlidir. Bu sorular sorulmadıysa sorulmak istenmektedir veya sorulacaktır, sorulduysa tekrarlanacaktır.

Nas cihetinden bakıldığında soruların neyle ilgili olduğu genelde iktiza-iltizam gibi delaletlerle belirlenmektedir. Rivayetler de zaten farklı soru ihtimallerine kapı aralamaktadır. Bu üslup sorunun-sorun haline getirildiğini ve cevapların tikel olaylarla ilgili kişisel merakı gidermek için değil, genel hüküm ifade etmek için verildiğini göstermektedir.

Kur’an’da يسألونك kalıbıyla gelen âyetler, mahalli soru ve sorunlar üzerinden inşa edilen evrensel hukuk ve akli göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu âyetlerden bir kısmı, art niyetli kimselerin çağlar ötesine uzanan düşünce yapılarını deşifre etmekte, gerçekten sorulması ve yaşanması gerekenle ilgili bir zihin inşası gerçekleştirmektedir.

Bu âyetlerde soruların Hz. Peygamber’e yöneltildiği açık olmakla birlikte, Allah’ın her defasında (قُلْ) emri ile cevabını bildirmesi (bu hükümlerin zaten vahiy yolu ile bildirildiği açıkken bunun literal olarak ayrıca vurgulanması), dinin ve İslâm toplumunun teşkilinde ilâhî iradenin belirleyiciliğini vurgulamaktadır.

Soru-cevap arasındaki ilişkinin bağlayıcılığına rağmen bu âyetlerde sebab-i nüzûllerin bilinmemesi, âyetlerin anlaşılmasının önünde bir

engel değildir. Bu husus, sebab-i nüzûllerin ve Mekkî-Medenî bilgilerinin nassın anlaşılmasında daraltıcı değil yardımcı argümanlar olduğunu gösteren önemli bir örnektir.

Kur'an'da يسألونك kalıbı ile ifade edilen Hz. Peygamber'e sorulmuş soruların, toplumun tezkiye süreci ile yakından ilişkisi vardır. İslâm toplumunun inşa sürecinde ortaya çıkan "hacet" yaşama dairedir. Bu süreci "beyan" başka bir tabirle talim izlemektedir. Hz. Peygamber'in tezkiyesinden geçen ashabın soruları üzerinden belirlenen külli prensipler İslâm toplumunun karakteristik özelliklerini teşkil etmektedir. Örneğin; içki ve kumarla ilgili âyetin sebab-i nüzûl rivayetleri dikkate alındığında ve Hz. Ömer gibi kimselerin içkinin ve kumarın zararlarından yakınlıkla bunlarla ilgili hüküm istemeleri göz önünde bulundurulduğunda, inşa edilen İslâm toplumunun ihtiyaçlarının vahyin yol haritası içerisinde doğal olarak ortaya çıktığı görülür. Bu hacet-beyan ilişkisi, dinin salt bilgi aracı olarak değil, bir yaşam biçimi olarak algılanması açısından oldukça önemlidir. İçki içmeyi ve kumar oynamayı alışkanlık haline getiren kimselerin süreç içerisindeki dönüşümleri, kendi yaşantılarında selim fitrata aykırı olan hususlarla ilgili bir farkındalık meydana getirmiş, Hz. Peygamber'in tezkiyesiyle talime hazır bir hale gelmişlerdir. Tezkiye onlarda "hacet"i teşkil etmiş, sordukları sorular kıyamete kadar gelecek bütün ümmetin soru(n) larını beyan edecek şekilde cevaplanmıştır. Dolayısıyla tezkiye sürecinde içki ve kumarla ilgili sorulan bir soru haddi zatında çok kıymetlidir. İçkinin haram olmasının ehemmiyetini kaybettiği, umursanmadığı bir toplumda bu sorunun karşılıksız olması, sorunun yerel ve bugün için geçersiz olmasından değil, dinin öğretilerinin bu toplumun nezdinde değersiz olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda yapılması gereken sorunun revize edilmesi değil, toplumun tezkiye sürecinden geçirilmesidir.

Kaynakça

Abdülaziz el-Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-es-râr*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-İslâmî, ts.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Ateş, Abdurrahman. "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme (Evlere Kapılarından Girmenin Hilaller Hakkındaki Soru ile Münasebetine Dair)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches]* 7/2 (2016): 9-30.

Atiyye, Muhammed Sâlim. *es-Süâl ve'l-cevâb fî âyâtî'l-Kitâb*. Medine: Mektebetü dâri't-türâs, 1987.

Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dârü Tayyibe, 1989.

Bezvâvî, Nâsîru'd-dîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali. *el-et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2000.

Dağdeviren, Alican. *Kur'ân-ı Kerîm'de Sorular ve Cevaplar*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1993.

Ebüssuûd, Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-aklî's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-hadîse, ts.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. 10 Cilt. Fatih: Azim Dağıtım, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: Daru't-Tûnisîyye, ts.

İbn Atiyye, Kadî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muħarrem-rü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2001.

İbn Cevzî, Ebü'l-ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. Thk. Muhammed b. Seyyidî Muhammed Mevlây. 4 Cilt. Kuveyt: Dârü'd-diyâ, 2013.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'Azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 Cilt. Cîze: Müessesetü Kurtuba, 2000.

Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. 17 Cilt. Kahire: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1957.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebûbekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Muhammed Rıdvân Araksûsî, Mâhir Habbûş. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tayyib, 1998.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnâd Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-kalem, 2002.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *Tefsîrür-r-Râgıb el-İsfahânî*. Thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. 5 Cilt. Tanta: Câmiatü Tanta, 1999.

Râzî, Fahreddin Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002.

Sekkâkî, Ebû Yakub Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1987.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-'Arabî, 2003.

Semarkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahrü'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1993.

Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Trc. İ. Hakkı Şengüler, Emin Saraç, Bekir Karlığa. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1979.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-İslâmiyye, 2003.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lübbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Thk. Halid Abdülfettah Şibl. Beyrut: 'Alemlü'l-kütüb, 2002.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. 26 Cilt. Cîze: Dârü Hicr, 2001.

Tokur, Behlül, "Kur'an'da Soru Kalıpları ve Metaforlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2011): 106-118.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Kemal Zağlul. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2001.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-hadîs, 2001.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 87 - 126

el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz
A Comparative Analysis on Sharhs of al-Fıqh al-Akbar

Yunus Öztürk

Arş. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Research Assist. PhD., Hitit University, Faculty of Theology, Department of
Kalam
Corum/Turkey
e-mail: ozturkyunus52@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2756-7352>
DOI: 10.33718/tid.701723

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 10 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Haziran / June 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yunus Öztürk, "el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine
Mukayeseli Bir Analiz", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1
(Bahar 2020): 87 - 126.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

el-Fıkhü'l-Ekber Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz*

Öz

Bu çalışma, şerhin metni tekrar eden değil, metni aşan bir telif türü olduğu varsayımını temellendirmek için Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinin şerhleri arasında bir mukayeseyi konu edinmektedir. Ebû Hanîfe, Sünnî düşüncenin mümessillerinin başında yer aldığı için onun eserleri, İslâm düşüncesinde ilgiyle karşılanmıştır. Bunlar arasında *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eser, daha ön plandadır. Bu sebeple olsa gerek *el-Fıkhü'l-ekber*, özellikle Osmanlılar döneminde birçok defa şerh edilmiştir. Mukayesemizi Osmanlı dönemi şârihleri İlyas b. İbrâhîm es-Sînobî, Bahâeddinzâde, Ebü'l-Müntehâ el-Mağnisâvî ve Ali el-Kârî ile sınırlandırdık. Bütün konular üzerinde dört şerhin analizi makale boyutunu aşacağı için çalışmamızı ilgili şerhlerdeki belirli konularla kayıtladık. Makalede *el-Fıkhü'l-ekber*'e yönelik, anılan şerhler üzerinde mukayeseli bir analiz yöntemi takip edilecektir. Sonuç olarak aynı metin üzerinde farklı müelliflerin şerhlerine yansıyan kelâmî arka planları, şerh geleneği ve Osmanlı kelâm geleneği açısından eserlerin taşıdığı değeri ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Ayrıca müelliflerin biyografilerini de göz önünde bulundurarak *el-Fıkhü'l-ekber* şerhlerindeki kelâm ve tasavvuf karşılaşması hakkında bazı muhtemel çıkarımlarda da bulunacağız.

Anahtar Kelimeler: *Kelam, Osmanlı Dönemi, Mâtürîdî Kelâmı, Ebû Hanîfe, Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber.*

A Comparative Analysis on Sharhs of al-Fıqh al-Akbar*

Abstract

The main assumption of the article is that sharh is a type of copyright that transcends the text rather than repeats the text. In order to base this assumption, a comparison was made between the sharhs of Abû Hanîfah's Al-Fıqh al-Akbar. Abû Hanîfa is an important scholar who is one of the representatives of Sunnî thought. The works attributed to him have been received with interest as the bearer texts of this influence in Islamic thought. al-Fıqh al-Akbar is at the beginning of these treatises. For this reason, his treatise al-Fıqh al-Akbar was sharhed by many authors, especially during the Ottoman period. In this article, we have made a comparison between the sharhs of Abû Hanîfah's al-Fıqh al-Akbar. This comparison of the Ottoman period commentators Ilyas b. İbrâhîm as-Sînobî, Ali al-Qârî, Abu'l-Munteha al-Magnisawî and Bahâeddinzâde were restricted. Since the analysis of four sharhs on all subjects would exceed the size of the article, We recorded our study

* Bu makale, Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan; ancak özet kitapçığında yer alan "Ebu Hanife Şarihleri Arasında Sînobî'nin Yeri ve Önemi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve değiştirilerek üretilmiş halidir.

* This paper is the final version of an earlier announcement called, "The Place and Importance of Sînobî among Other Abû Hanîfe Commentators", not previously printed, but orally presented at a symposium called "International Symposium on Turkish-Islamic Culture in Sinop from Past to Present-", and published in Book of Abstracts, the content of which has now been developed and partially changed.

with specific topics in the related commentaries. In the article, a comparative analysis method will be followed on the mentioned sharhs on al-Fiqh al-Akbar. As a result, we aim to reveal the value of the works in terms of the Kalam backgrounds, the sharh tradition and the Ottoman Kalam tradition, which are reflected in the commentary of different authors on the same text. In addition, considering the biographies of the authors, we will make some possible inferences about the Kalam and Sūfism encounter in al-Fiqh al-Akbar sharh.

Keywords: *Kalam, Ottoman-era, Mâturîdî Kalam, Abū Ḥanîfah, Sharh al-Fiqh al-Akbar.*

Giriş

İslam düşüncesinin taşıyıcı metinlerinin önemli bir bölümünü şerh, hâşiye, ta'lîk gibi telifler oluşturmaktadır. Tarihsel olarak uzun geçmişlere dayanan şerhler, İslâm tarihi içerisinde özellikle Osmanlı dönemi teliflerinin mümeyyiz bir vasfı görünümündedir.¹ Şerh türü telif geleneği hakkında geçmişte tekrar ettiği fikrine dayanarak düşüncede duraklama ve tutuculuğa sebep olduğu kanaatleri zikredilmekte, bu kanaat Osmanlı dönemine de şamil kılınmaktadır.² Ancak şerh edilecek eser, müellif, şârih ve şârihin eğitimi, hocaları ve ait olduğu geleneklere dair bilgiler dikkate alındığında, şerhin salt bir tekrar olma amacında kurgulanmadığı; bilakis yeni bir metin inşa anlamı taşıdığı da görülmektedir. Zira şerhlerin temel sistematüğinde, metin dışı konuların ve geleneğin birikimi olan yeni sorunların metne dâhil edilmesi, yeni açıklama modelleri getirip farklı bir açılım sağlamaya çalışıldığı da göz ardı edilmemelidir.³

Makalede şerh ve Osmanlı dönemi üzerinde bir inceleme gerçekleştirilerek literatürdeki ilgili yaklaşımlara bir katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Bunun için İslam düşüncesinin kurucu isimlerinin başında yer alan Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* isimli risalesine Osmanlı Dönemi'nde yazılmış dört şerhi konu edinilmiştir. Bu sebeple şerhler arasındaki farklılıklara, benzerliklere ve şerhe içkin kılınan metin dışı problemlere dikkat çekilmiş, şârihlerin konulara dair yaklaşımlarının mukayesesine

- 1 Osmanlı dini düşüncesindeki Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik şeklindeki arka planın şerh ve hâşiye literatüründe aranması gerektiğine dikkat çeken bir yorum için bk. Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016): 31. Osmanlı dönemi kelâm çalışmalarının tekrar olduğuna dair iddiaları eleştirel açıdan ele alan ve irâde-i cüziyye konusundan hareketle Osmanlı dönemi Mâtürîdî kelamcılarının çalışmalarının özgünlüğünü ve gelişimini ortaya koyan bir çalışma için bk. Philip Dorroll, "Mâtürîdî Theology in the Ottoman Empire: Debating Human Choice and Divine Power", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir ve dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 219-238.
- 2 Bu tarz yorumlar hakkında bk. Louis Gardet ve Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 117-119; Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, *Kelâm'a Giriş*, trc. Süleyman Akkuş (İstanbul: Değişim Yayınları, 2009), 127-128; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008), 364-367; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 159.
- 3 Şerh, hâşiye vb. telif türlerinin yeni bir metin ve zihniyet inşası olduğunu açık şekilde ortaya koyan bir çalışma için bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz- Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 14-103.

yer verilmiştir. Bu şekilde dört şerhin, şerh türü telifler açısından taşıdığı hususiyetlere ve Eş'arîlik-Mâtürîdîlik kimlikleri ile farklı Hanefîlik tasavvurlarının Osmanlı dönemi kelâmı açısından şerhlere ne derece yansımış olduğuna, hangi şerhin hangi açıklama modeline daha yakın durduğuna, şerhlerin ihtilafli konulardaki yaklaşımları arasında nasıl bir fark olduğuna dair de bir araştırma yürütülmüştür.⁴ Dolayısıyla makale, Osmanlı Dönemi'nde üretilen kelâm alanındaki şerhler üzerinden bir telif türü olarak şerh geleneği ve Osmanlı Dönemi için Hanefîlik, Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik hakkında geliştirilen yorumlara ilgili şerhler üzerinden katkı sağlamayı hedeflemektedir.⁵

el-Fıkhü'l-ekber'in Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispeti araştırmacılar arasında tartışılmaktadır. Ayrıca Hammad b. Ebû Hanîfe (ö. 212/827) ve Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) tarafından rivayet edilen⁶ iki farklı risalenin bulunduğu ve gelenekte her iki risaleye şerhler yazıldığı da bilinmektedir. Bu nispet tartışmasına rağmen Hammâd b. Ebû Hanîfe'nin rivayetine dayanan risale gelenekte Ebû Hanîfe'ye aidiyeti kabul edilmiş ve birçok defa şerh edilmiştir. Bu şerhlerin büyük oranda Osmanlı döneminde telif edildiği görülmektedir. Bunlar arasında makalemize konu edindiğimiz İlyas b. İbrahim es-Sînobî (ö. 891/1486), Bahâeddinzâde (ö. 956/1549), Ebû'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö. 1000/1592) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) bulunmaktadır.⁷

4 Kadızâde ve Sivâsî çatışmasının sonuçlarını yaşayan Karabaş-ı Velî'nin Neseffî'nin *Akâidî'ne* yazdığı şerhten hareketle Osmanlı dini düşüncesinin Hanefî-Mâtürîdî kimlik olduğuna ve şerh türü açısından taşıdığı anlamlara değinen bir inceleme için bk. Yunus Öztürk, "Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi", *Milel ve Nihal* 14/1 (2017): 288-311.

5 Mehmet Kalaycı, "Osmanlı'da Eşarîlik-Maturidilik İlişkinine Genel Bir Bakış", *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017): 114-116; Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", 19, 21-26.

6 Ebû Mutî' el-Belhî'nin naklettiği risale, *el-Fıkhü'l-eksât* şeklinde meşhur olmuştur. Bu risaleye şerh yazdığı belirtilen müellifleri ve nüshaları tahlil edip Ebû Mutî' el-Belhî rivayetine dayanan *el-Fıkhü'l-ekber* şerhinin Atâ b. Ali el-Cüzcânî'ye ait olduğu ortaya konulmuştur. Buna ilaveten Cüzcânî'ye ait şerhin tahkikine Züleyha Birinci yüksek lisans tezinde yer vermiştir. Züleyha Birinci, *Atâ b. Ali el-Cüzcânî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 8-29, 30-115.

7 *el-Fıkhü'l-ekber* şerhleri vb. hususlarda detaylı bilgi için bk. Şerafeddin Gölçük-Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 544-547; Züleyha Birinci, "Ebû Mutî' Rivayetli el-Fıkhü'l-ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2008): 57-72; Ferhat Koca - Murtaza Bedir, "Pezdevî, Ebu'l-'Usr", *Türkiye Diyanet*

el-Fıkhü'l-ekber, etkisini her dönem sürdürmüş kurucu bir metindir. Bu metin, üzerine şerh, manzum çeviri vb. telifler yapılarak etkisini hissettirmiştir. İlim silsilesi Bağdat'taki Meşhed-i Ebî Hanîfe'ye, ilmi etkisi Osmanlı'ya uzanan, Memlûk bölgesinde etkin olan Hanefî-Mâtürîdî bir müellif ve şârih olarak Ekmeleddîn el-Bâbertî (ö.786/1384), Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye* ve *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserlerine şerh yazmıştır.⁸ Buna ilaveten Osmanlı dönemi içerisinde de esere birçok şerh yazıldığı gibi eserin bazı manzum çevirilerine tesadüf etmek mümkündür.⁹ Cumhuriyet döneminde de benzer bir ilgiye mazhar olan eser,¹⁰ günümüzde de farklı birçok çalışmaya konu olmaya devam etmektedir.¹¹ Bütün bu ilgiye rağmen *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine oluşan literatürün tetkikinin gereken ilgiyi görmediği; bu sebeple de *el-Fıkhü'l-ekber* literatürü üzerine kapsamlı çalışmalar yapılmadığı dikkat çekmektedir. Bu makale, literatürde görülen ilgili boşluğa dikkat çekme ve konunun derinlikli bir inceleme ile ele alınması gerektiğine işaret etmeyi kendine amaç edinmiştir. Bunun için Osmanlı döneminde üretilen ilgili dört şerh ve bazı konular ile makale sınırlandırılmış bulunmaktadır.

1. *el-Fıkhü'l-ekber* Şerhlerinin Müellifleri

Girişten sonra şârihler hakkında kısa bilgiler vermek yerinde olacaktır. Kronolojik olarak şârihler hakkında bilgi verdikten sonra makalemizin asıl konusu olan karşılaştırmamıza geçeceğiz.

-
- Vakfi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 265; Mustafa Sinanoğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 564; Gardet-Anawati, *İslam Teolojisine Giriş*, 196-197, 199.
- 8 Cağfer Karadaş, "Ekmelüddîn Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'nin el-Vasiyye ve el-Fıkhü'l-Ekber Risalelerine Yazdığı Şerhler", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*, ed. Selçuk Coşkun (Erzurum: Zafer Ofset, 2014): 215-224.
- 9 Gülsüm Özcan, "Seyyidî'nin Fıkh-ı Ekber Tercümesi Olan Manzûme-i Akâid Adlı Eseri ve Muhtevası", *Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Ağustos-2013): 513-531; Mehmet Güler, "Âlemî/Âlimî'nin Manzûm Fıkhü'l-Ekber Tercümesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015): 126-143. Özellikle Osmanlı döneminde üretilen eserler hakkında önemli bir literatür çalışması için bk. Abdullah Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 169-226.
- 10 Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi: 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*, haz. Turhan Yörükân (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 31-83, 185-225.
- 11 Arif Aytekin, "Fıkh-ı Ekber Risaleleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010): 209-221.

1.1. İlyas b. İbrahim es-Sinobî

Sinobî, Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber* isimli eserine şerh yazan birçok âlimden biridir. Sinobî'nin bu risale dışında Osmanlı medreselerinde yoğun olarak okutulan ve üzerine ta'lîklerin yapıldığı¹² Taftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserine de bir hâşiyesi bulunmaktadır. 891/1486 yılında vefat ettiği bilinen Hanefî âlimin, doğum tarihi ve yeri hakkında olduğu gibi eğitim hayatı hakkında da kapsamlı bilgilere ulaşılamamaktadır. Sinobî'nin şerhi, Fethi Kerim Kazanç tarafından "*Fikh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fikh-ı Ekber Şerhi*" adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. Kazanç'ın da belirttiği gibi Sinobî, devrinin en önemli âlimlerinden ders almıştır. Bunlar arasında Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı Molla Fenârî (ö. 834/1431), Fenârî'nin oğulları Mehmed Şah (ö. 839/1435) ve Yusuf Bâlî'nin (ö. 840/1436-37) de bulunduğu tahmin edilmektedir.¹³ Molla Fenârî'nin Bâbertî'nin, Mehmed Şah'ın da babasının bir öğrencisi olduğunu¹⁴ düşündüğümüzde, Sinobî'nin hoca silsilesindeki iki isim dolayısıyla ilmi müktesebâtının Bâbertî'ye uzandığı belirtilebilir.

Birçok önemli âlimin yetiştiği Sultaniye (Çelebi Mehmed) Medresesi'nde müderrislik yapan Sinobî, *Fikh-ı Ekber Şârihi* olarak meşhur olmuştur. Sultaniye Medresesi, dönemin başkenti Bursa'da yer alan ve etki alanı oldukça geniş bir medresedir.¹⁵ Bu şöhret onun şerhinin kıymetini artırdığı gibi bazı nüshalarının devrinin ve Osmanlı döneminin en etkili âlimlerinden biri olan Molla Hüsrev (ö. 885/1480) tarafından istinsah edilmiş olması esere olan teveccühü göstermesi bakımından önemlidir. Sinobî'nin, Zeynîler kabristanlığında medfûn olduğundan hareketle, "Osmanlı'nın Aydın Tarikatı" şeklinde anılan Zeyniyye tarikatına mensup ol-

12 Detaylı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 420-421.

13 Fethi Kerim Kazanç, *Fikh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sinobî'nin Fikh-ı Ekber Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991), 49-50.

14 İbrahim Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 30: 245.

15 Bursa Sultaniye Medresesi'nin önemi hakkında bk. Fethi Kerim Kazanç, "Sinoplu Bir Osmanlı Âlimi Olarak İlyâs b. İbrâhîm es- Sinobî ve Fikh-ı Ekber Şerhi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı (5-7 Ekim 2018)*, ed. Cüneyd Aydın ve dğr. (Sinop: Şimal Ajans, 2018), 1: 276-278.

duğu da tahmin edilmektedir.¹⁶

1.2. Şeyh Muhyiddin Bahâeddinzâde

Muhyiddin Muhammed b. Bahâeddin b. Lütfullah es-Sûfi el-Hanefî, fakih ve mutasavvıf bir âlimdir. Kendisinin uzun bir hayat sürdüğü ve Balıkesirli olduğu bilinmektedir. İstanbul'da yaşıyan müellifin *Tefsîr, Şerhu esmai'l-hüsna, Şerhü'l-Fıkhî'l-Ekber* gibi eserler yanında tasavvufa dair bazı risaleler telif ettiği de nakledilmektedir. Zirikli, yaklaşık 952/1545 tarihlerinde vefat ettiğini belirtmektedir. Ancak eserin tahkikli nüshasında ölüm tarihi 956/1549 olarak verilmektedir. Bahâeddinzâde; Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) babası, Hünkâr Şeyhi namıyla meşhur, Bayramiyye-Şemsiyye'nin Tennûriyye kolunun İstanbul, İskilip ve Edirne'de yaygınlık kazanmasını sağlayan Şeyh Yavsî'nin (ö. 920/1514) halifelerinden biridir. Balıkesir'de Yavsi Baba Tekkesi'nin de şeyhliğini yapan Bahâeddinzâde, Kestelî'nin/Kastallânî (ö. 901/1496) ve Hatibzâde (ö. 901/1496) gibi devrinin önde gelen âlimlerinin tedrisinden geçmiştir.¹⁷

Bahâeddinzâde'nin *el-Fıkhü'l-ekber* şerhi, mevcut şerhler arasında en kapsamlı şerh olarak nitelenebilir.¹⁸ Kestelî de Sultaniye (Çelebi Mehmed) medresesi müderrisi Hızır Bey (ö. 863/1459), Hocazâde (ö. 893/1488) ve Hayâlî (ö. 875/1470?) gibi âlimlerden ders almış; dolayısıyla hocası vesilesiyle Bahaeddinzâde'nin de ilim silsilesi Bursa Sultaniye medresesine dayanmaktadır. Buna ilaveten hocalarının Molla Yegân (ö. 865/1461) ve Molla Fenârî'nin öğrencilerinden olması¹⁹ onun da Bâbertî'ye uzanan bir silsileye sahip olduğunu söylememize imkân ver-

16 Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-'ilmi'l-melâyin, 1980), 2: 8; Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Şekâiku'n-nu'maniyye fi devleti âli Osmanîyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arab, 1975), 63; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih Hazzî (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997/1417), 329; Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 49-50; Kadir Gömbeyaz, "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sînobî (ö. 891/1486)", *Sinop İli Değerler Sempozyumu Bildiriler Kitabı (15-18 Mayıs Sinop 2013)*, ed. Alpay Tırlı ve dğr. (Ankara: HTC Matbaacılık, 2015), 81-84.

17 Taşköprüzâde, *Şekâik*, 259; Semih Ceyhan-Kamil Şahin, "Şeyh Yavsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 75-77.

18 Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 60; Muhyiddin b. Muhammed b. Bahâeddin, *el-Kavlü'l-fasl şerhu fıkhî'l-ekber* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2011).

19 Abdülkadir Özcan, "Molla Yegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 265.

mektedir. Bursa Sultâniye medresesinin müderrisleri arasında Hızır Bey, Mola Hayâlî ve Hocazâde gibi kelâmcı kimliği ile öne çıkan isimler olması, Sultâniye medresesindeki kelâm eğitimin önemli bir gelenek oluşturduğuna işaret etmektedir. Hızır Bey özelinde düşündüğümüzde Sultaniye medresesinin Osmanlı'daki Mâtürîdî gelenek açısından kayda değer bir anlam taşıdığına dikkat çeken çalışmalar bulunmaktadır.²⁰ Buna ilaveten Sahn müderrislerinin de Bursa Sultâniye medresesinden seçildiğine dair bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Sultâniye medresesinin Osmanlı kelâm geleneğinin temel yapı taşlarından olduğu anlaşılır.²¹

Bahâeddinzâde, Taşköprîzâde'nin kendisinden hürmetle bahsettiği bir zattır. Taşköprîzâde, Semâniye Medresesi'nde müderrislik yaptığı sırada başına taç giydirildiği bir rüyadan bahsetmektedir. Rüyadan kimseye bahsetmediği halde Bahâeddinzâde'nin bir halifesinin kendisine kadı olacağını haber verdiğini söyleyen Taşköprülü, kadılık görevini kabul ederken bu hadisenin etkisini yadsımamaktadır. Taşköprülü'nün aktardıkları incelendiğinde Bahâeddinzâde'nin keşf sahibi bir şeyh olarak bilindiği ve kendisine itibar edildiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten Şeyh'in şeriata olan bağlılığı ve ilim ehli olması dikkate alındığında şeriatsız tarikat olmaz düsturunu şahsında temsil eden döneminin en önemli âlim şeyhlerinden biri olduğu ifade edilebilir.²² İlim ve riyazet açısından Şeyh Muhyiddin'e itibar edildiğini gösteren bazı olaylar nakledilmektedir. Bunların belki de en önemlisi fetva yetkisine sahip bir şeyh olarak Bahâeddinzâde'nin, Kanûnî Sultan Süleyman döneminin müftüsü Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1526) talebi üzerine Sultan tarafından hastalığı dolayısıyla Zenbilli'ye hilafet etme vazifesine getirilmiş olmasıdır.²³

1.3. Ebü'l-Müntehâ Şehabeddin el-Mağnisâvî

Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Müntehâ Şehabeddin el-Mağnisâvî

20 Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi İznik, Bursa, Edirne, İstanbul* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 63, 89, 152.

21 Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam*, 174.

22 Taşköprîzâde, *Şekâik*, 259-260.

23 Taşköprîzâde, *Şekâik*, 259; Ahmet Hamdi Furat, *16. Asır Osmanlı Dünyasında Fıkıh* (İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013), 119; Damla Savaş, *Bahâuddinzâde'nin el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi el-Kavlü'l-Fasl Temelinde Kelâmî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019), 16. Ayrıca bk. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fi mes'eleli hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019): 82-83.

el-Mâtürîdî el-Hanefî, künyesinden anlaşıldığı üzere Manisalıdır. Hakkında detaylı bilgi bulunmayan müellifin,²⁴ Hanefî bir âlim olduğu ve kıraat alanında yetkin bir zat olduğu bilinmektedir. Döneminin önemli bir Hanefî âlimi olan Mağnisâvî'nin ölüm tarihi hakkında farklı tarihlendirmeler bulunmaktadır. Bunlar arasında bizim tercih ettiğimiz 1000/1591(2),²⁵ risalenin tahkikinde ise Ömer Rıza Kehhâle ve İsmâil Paşa'nın tarihlendirmesini tercih eden araştırmacı 1090/1679 yılını tercih etmektedir.²⁶ Bazı kataloglarda ise 936/1532 yılına tesadüf etmek mümkündür. Yazma nüshalar arasındaki incelemelerimiz neticesinde Mağnisâvî'nin ilgili risalesinin Derviş Osman b. Ali tarafından 1030 tarihinde istinsah edildiğine dair bir kayıtla karşılaştık.²⁷ 1030 tarihli istinsah kaydının bulunması, Mağnisâvî'nin vefatı hakkında 1090 şeklindeki kanaatlerin doğruluğunu zorlaştırmakta; 1000 yılını tercih eden kaynakların tercihinin doğruya daha yakın olduğuna işaret etmektedir.

Müellifin *el-Fıkhü'l-ekber* şerhi, Osmanlı döneminde meşhur olan önemli eserlerden biridir. Kütüphane kataloglarına kısa bir bakış risalenin Osmanlı'daki şöhretini ortaya koymaktadır.²⁸ Buna ilaveten Mağnisâvî şerhinin Özbekistan İlimler Akademisi el-Bîrûnî Şarksinaslık Enstitüsü'nde 1612/II numarada kayıt altında olduğuna dair katalog bilgisi dikkate alındığında,²⁹ şerhin dolaşım ağının Anadolu ile sınırlı kalmadığını ve Özbekistan'a kadar uzandığını göstermektedir.

Mağnisâvî şerhinin bölgedeki şöhretine işaret eden önemli bir husus da Ataullah el-Kursâvî (ö. ?) tarafından *Muhtasaru'l-makâl* isimyle şerh yazılması, bu şerhin 1889 yılında basılmış olmasıdır. Bu veriler Mağnisâvî şerhinin Kazan bölgesinde meşhur olduğunu ortaya koymaktadır.

24 Ahmed Haşim Rahim, "el-Mukaddime", *Şerhü'l-Fıkhî'l-Ekber: Kısmu'l-ilahiyat* (Irak: el-Camiatü'l-İrakiyye, 2012), 3015-3016.

25 Kahhale, *Mu'cem*, 2: 159; Ahmed Haşim, "Mukaddime", 3014-3018; Gölçük-Bebek, "el-Fıkhü'l-Ekber", 12: 546; Sinanoğlu, "Şerh", 38: 564.

26 Ahmed Haşim Rahim, "el-Mukaddime", 3016.

27 Ebü'l-Müntehâ'nın ilgili risalesi şu katalog bilgileri ile kayıt altına alınmıştır. Ahmed b. Mehmed Magnîsâvî, *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*, Milli Kütüphane, Samsun İl Halk Kütüphanesi, 1623, 85b. Katalog bilgileri içerisinde risalenin varak 42b'den başladığı belirtiliyorsa da aslında varak 53b'den (55 no'lu görsel) başlamaktadır.

28 Konuya değinen bir çalışma için bk. Demir, "Akâid Risâleleri", 191-192.

29 A.A. Semenov, *Sobranie Vostoçnih Rukopisey* (Taşkent: Akademi Nauuk Uzbekskoy, 1957), 4: 170.

Hayatı hakkında bilgi bulamadığımız Ataullah el-Kursâvî'nin şerhi, risalenin sonunda yer alan kayıt sayesinde öğrendiğimiz 19. yüzyıl Türk-İslam âlimleri arasındaki Şihâbeddîn el-Mercânî'nin (ö. 1889) öğrencisi Nasruddîn b. Abdurrahmân (ö. ?) tarafından bastırılmıştır.³⁰ Eserdeki kayıtlardan şârihin tam adının Mu'înü'd-dîn Ebü'l-Hasan Atâullah b. Muhammed el-Kursâvî olduğu anlaşılmaktadır.³¹ Eserin *Muhtasaru'l-makâl 'alâ şerhi 'akâidi'l-Hanefiyye* şeklinde de isimlendirildiği geçmekte,³² ancak şârih metnin içinde sadece *Muhtasaru'l-makâl* olarak isimlendirdiğini belirtmektedir.³³ Mağnisâvî'nin metninin bölgedeki yaygınlığına dair önemli bir kayıt düşen şârih bu minvalde, "Ehlü'l-İslâm'ın dayanağı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit *el-Fıkhü'l-ekber* kitabını yazdı. Birçok âlim bu kitabı şerh etti. Onun şerhleri arasında beldelerimizde mütedâvil olanı, İmâm Ebü'l-Müntehâ'nın şerhidir." ifadelerine yer vermektedir.³⁴ Bu veriler, Mağnisâvî şerhinin uzun bir zaman ve geniş bir bölgede etkinliğinin olduğuna işaret etmektedir. Buna ilaveten şerhin Mercânî çevresi ile ilişkisi, bölgedeki tecdid hareket çevreleri içinde etkin olduğuna da bir delâlet sayılabilir.

1.4. Ali el-Kârî

Herat'ta doğan Ali el-Kârî, *el-Fıkhü'l-ekber*'in önemli şârihlerinden biridir. Döneminin meşhur âlimlerinden farklı ilim dallarında eğitim gören Ali el-Kârî'nin, birtakım konularda İmam Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820) ve bazı Hanefîlere eleştiriler yönelttiği, vahdet-i vücûdu reddetmek için müstakil bir risale telif ettiği; hadis, fıkıh ve kelâm alanlarında farklı eserler yazdığı bilinmektedir.³⁵ Ali el-Kârî, Safevîler'in dîni ve siyâsî faaliyetleri ile bölgelerde etkinliğini artırdığı dönemde Herat'tan ayrırlıp hayatını hicret ettiği Mekke'de sürdürmüştür.³⁶

30 Mu'înü'd-dîn Ebü'l-Hasan Atâullah b. Muhammed el-Kursâvî, *Kitâbu Muhtasari'l-makâl 'alâ şerhi'l-fıkhü'l-ekber* (y.y.: b. y., 1889), 181.

31 Kursâvî, *Muhtasaru'l-makâl*, 1.

32 Kursâvî, *Muhtasaru'l-makâl*, 1.

33 Kursâvî, *Muhtasaru'l-makâl*, 3.

34 Kursâvî, *Muhtasaru'l-makâl*, 2.

35 Ömer Rıza Kahhale, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-mesnâ-Dâru İhyâ't-türâsi'l-Arabi, 1975), 7: 100; Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2: 403-405.

36 Rufet Şirinov, *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtu'l-Mefâtih Örneği)* (Doktora Tezi, Nec-

Ali el-Kârî'nin yaşadığı acı tecrübe telif ettiği eserlerine de yansımıştır. O, Horasan'ın harp bölgesi olmadığına dair açtığı bahiste, bölgedeki Şî'î fırkalardan ve bu fırkaların Ali ve diğer sahabiler hakkındaki olumlu ve olumsuz kanaatlerine dair kısa açıklamalar yaptıktan sonra, "Bana bid'at yurdundan vahyin indiği ve nübüvvetin görüldüğü (Ehl-i) Sunnet memleketlerinin en hayırlısına hicret etme gücü ve tevfikini bahşeden Allah'a hamd olsun" ifadelerine yer vermektedir. Dahası Ali el-Kârî, özellikle Kâbe'yi tavaf ettiklerinde bu fırkaları görmekten bile hoşlanmadığından, onların takiyye noktasında münafıklar gibi olduğundan bahsetmektedir.³⁷ Ali el-Kârî'nin ifadeleri doğduğu bölgenin Safevîler'in politikası neticesinde geçirdiği sosyolojik dönüşüme ve kendisinin oradan hicret etme zorunda kalıp Mekke'ye yerleştiğine açıkça işaret etmektedir.

1014/1605 yılında vefat eden Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber* adıyla *el-Fıkhü'l-ekber*'i şerh eden müellifler arasındadır. Ali el-Kârî, kendi döneminin en velut müellif ve şârihlerinin başında gelmektedir. Onun şerhi daha önce Mağnisâvî şerhinde belirttiğimiz gibi etkisini geniş coğrafyalara ve uzun tarihsel süreçlere taşımıştır. Onun, Kazan bölgesinin önemli âlimlerinden Ebü'n-Nasr Abdünnasîr el-Kursâvî'nin (ö. 1812) düşüncelerinde etkili olduğu belirtilmektedir.³⁸ Buna ilaveten yukarıda değindiğimiz Ataullah el-Kursâvî'nin Ebü'l-Müntehâ şerhine yazdığı *Muhtasaru'l-makâl* isimli şerh incelendiğinde Ali el-Kârî'nin bir şârih olarak etkilerini görmek mümkündür. Özellikle ebeveyn-i resul konusunda Ali el-Kârî'nin açıklamalarının kabul edilmediğine; şârihin bu konuda yalnız kaldığına, kendi dönemi âlimleri tarafından reddedildiğine ve ona muhalefet amacıyla eserler telif edildiğine yer verilmektedir.³⁹ Abdünnasîr el-Kursâvî'nin Mercânî üzerindeki etkisi⁴⁰ ve *Muhtasaru'l-makâl*'ın bu çevrede telif edilmiş olması, Ali el-Kârî'nin şerhinin de Ebü'l-Müntehâ şerhi kadar bölgede yaygın bir dolaşıma sahip olduğuna işaret etmektedir. Buna ilaveten Ali el-Kârî'nin ebeveyn-i resul konusuna

mettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 10.

37 Ali b. Sultan el-Kârî, *Şemmü'l-'avâriz fi zemmi'r-Revâfiz*, thk. Mecîd Halef (Kahire: Merkezü'l-furkân li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004), 49-50.

38 İsmail Türkoğlu - İbrahim Maraş, "Kursavî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 447.

39 Kursâvî, *Muhtasaru'l-makâl*, 185, 186.

40 Ahmet Kanlıdere, "Mercânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 169.

özgü olarak telif ettiği risaleye yapılan atıf,⁴¹ şârih Ali el-Kârî'nin etkisinin diğer eserleri ile sürdüğünü de göstermektedir.

Şârihlerin biyografileri dikkate alındığında Sînobî ve Bahâeddinzâde'nin sūfî meşrep olduğu kaydedilmelidir. Bu sebeple iki şârih özelindeki değerlendirmeler, bir metin üzerindeki kelâm-tasavvuf karşılaşması şeklinde de düşünülebilir. Genel anlamda da yapacağımız karşılaştırma, aynı geleneğe mensup XV. ile XVII. yy. arasında yaşamış müellifleri kapsayacaktır. Böyle bir çalışmanın, aynı geleneğe mensup ulemanın aynı konular hakkındaki yaklaşımlarını ortaya çıkarabileceğini; şerhlerin tamamının Osmanlı döneminde telif edilmesi hasebiyle Osmanlı'daki kelâm faaliyeti açısından kısmi anlamda da olsa bir fikir verebileceğini söyleyebiliriz.

2. *el-Fıkhü'l-Ekber* Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz

Şerhlere konu olan bütün problemlere işaret etmek çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Böyle bir inceleme, ilgili eserlerin sadece problemlerine dönük bir çalışmanın konusu olmaya daha uygundur. Ayrıca bazı konuların makalenin amaçları açısından kısmî katkı sağlayacağı düşünüldüğünde makalenin belirli konular üzerinden sınırlandırılması kaçınılmazdır. Temelde şerh türü teliflerin bir donmuşluk ve tutuculuk olmadığı ve Osmanlı kelâm geleneğinin Mâtürîdî gelenek üzerinde şekillendiğine dair bir incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın, temel varsayımları ve amaçları açısından maksadı hâsıl edecek bazı temel konuların mukayesesi üzerinden şekillenmesi daha doğru bir yöntem olacaktır.⁴² Böylece şerhlerin sorunlara yaklaşım tarzları arasında daha sağlıklı mukayeseler gerçekleştirilebilir, eserlerin şerh geleneği ve Osmanlı Kelâm geleneği hakkında taşıdığı değerlere yakından temas edebiliriz.

Bu gerekçeler dolayısıyla makalenin içeriğinde, "*el-Fıkhü'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye Aidiyeti, Şerhler'de Kelâmî Yöntem Tercihi: Nazar, Kimlik Belirleyici Bir Tercih: Nazarî Yönteme Mesafe ve Nakle Yakınlık, *Şerhü'l-Fıkhü'l-Ekber*'in Tartışmalı Bir Problemi: Ebeveyn-i Resul, Eş'arî Kimliğin Tezlerine Yönelik Muhalefet" alt başlıklarına yer verilmiş ve sonuç kısmıyla makale tamamlanmıştır.

41 Kursâvî, *Muhtasarü'l-makâl*, 185.

42 Fethi Kerim Kazanç daha önce Sînobî'yi merkeze aldığı çalışmasında şerhler arasında bazı mukayeselere yer vermektedir. Bk. Kazanç, "Sinoplu Bir Osmanlı Âlimi Olarak İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî", 286-292.

2.1. *el-Fıkhü'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye Aidiyeti

Giriş kısmında eserin Ebû Hanîfe'ye nispeti ile ilgili tartışmaların bulunduğuna değinmiştik. Bu noktada Sînobî'nin şerhi daha öne çıkmaktadır. Fatih Sultan Mehmet'e (ö. 886/1481) sunulan Sînobî şerhi, *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyetini tartışması açısından diğer şerhlerden ayrılmaktadır. Sînobî'nin böyle bir tartışmayı konuya dâhil etmesinin sebebi, Mu'tezile'den bazılarının Ebû Hanîfe'nin marifetullah hakkında kitap yazmadığına dönük iddialardır. Sînobî, Kerderî (ö. 827/1424) ve Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) birbirlerine yakın ifadelerini, risalenin Ebû Hanîfe'ye aidiyeti ve Ebû Hanîfe'nin böyle bir eser telif etmiş olduğu konusundaki görüşüne şahit tutmaktadır.⁴³ Diğer iddia ise *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risalenin Ebû Hanîfe el-Buhârî olarak bilinen Muhammed b. Yusuf'a nispet edilmesidir. Sînobî bu iddianın da aslında büyük bir hata olduğunun altını çizmektedir. Eserde Mu'tezile'nin ilkelerinin ve delillerinin çürütülmesi söz konusu olduğu için Ebû Hanîfe el-Buhârî'ye nispetin doğru olamayacağını vurgulamaktadır.⁴⁴

Sînobî, metnin problem alanında yer almayan "risalenin aidiyeti" şeklinde metnin otantikliği ile ilgili tartışmayı, şerhin problemi haline getirmiştir. Mu'tezile'ye nispet edilen iddianın tespiti veya doğrulanması mümkün görünmemektedir. Ancak *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti konusunun, Mu'tezilî bir iddia dolayısıyla muhalif bir tutum neticesinde gündem olduğu ihtimalinden bahsedilebilir. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* adlı risalesinin İslam düşüncesinde diğer risalelerinden daha ön planda olmasının arkasında Mu'tezile'ye karşı böyle bir sahiplenme duygusunun yer almış olabileceği de bir ihtimal olarak kaydedilmelidir.

Daha önce konuya değinen Kalaycı, İlyas b. İbrâhim es-Sînobî'nin risalesindeki aidiyet tartışmasıyla ilgili önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yukarıda değindiğimiz hususlara işaret ettikten sonra nispet tartışmalarının Harizm bölgesinin bir problemi olarak gündeme gelmiş olabileceğine yer vermektedir. Zira risalenin daha önceki nispet tartışmasında Harizm ve Kerder bölgesinden olan, Sînobî'nin de atif yaptığı, Hâfizüddîn el-Bezzâzî'ye (ö. 827/1424) değinmektedir. Harizm merkezli başka âlimlerin ve eserlerin Anadolu coğrafyasındaki dolaşım ağlarına dair tespitleriyle birlikte ilgili nispet tartışmasının kökenin Harizm bölgesine

43 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 8-10.

44 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 8.

ve tartışma döneminin de daha eski tarihlere uzandığını kaydetmektedir.⁴⁵

2.2. Şerhler'de Kelâmî Yöntem Tercihi: Nazar

Umûr-ı 'âmme ve mümkünlerin ilahiyat konuları için bir vesile konumunda olduğunu belirten Sînobî, marifetullahın nazarî olduğu yaklaşıma sahiptir.⁴⁶ Sînobî; marifetullah konusunda bir öğreticiye ihtiyacın olduğu şeklindeki iddiayı da eleştirmektedir. O, kişinin kendisinin ve kendisi gibi olan şeylerin hudûs ve imkân niteliklerinde ortak olduğunu, Vâci bu'l-Vücûd'un yaratması olduğunu bilmesi üzerinde durur.⁴⁷ Vahdaniyyet konusunda, naklî delilden önce, iki zorunlu varlık olduğu takdirde ortaya çıkacak imkânsızlığa yönelik yaklaşımlarını aklî delil olarak sunmaktadır. Müellif daha sonra naklî delile yer vermektedir.⁴⁸ Bu sıralaması da aslında daha önce işaret ettiği üzere, kelâm ilminin delillerini "aklî deliller" olarak görüp naklî delil ile desteklendiği anlayışının sonucudur. Dolayısıyla Sînobî açısından deliller hiyerarşisi naklî delili gündeme alıp aklî olarak da açıklamaya çalışma şeklinde değil; aklî delillerle başlayıp sonra naklî delil ile destek sunma şeklindedir.⁴⁹

Bahâeddinzâde'nin de bu konuda Sînobî ile aynı kanaatte olduğu görülmektedir. Şârih, Hz. İbrâhîm'in akıl yürütmesinden bahseden ayetin kendisinin mücerret akli kullanarak Rabbi'ni bulduğuna işaret ettiğini; bunun da nazar ve istidlâlin vahiy gelmeden önce meşruiyetine ve gerekliliğine delâlet ettiğini düşünmektedir.⁵⁰

Şârihin nazarî hususlardaki hassasiyetini gösteren en önemli verilerden biri de isbât-ı vâcib konusunda filozofların yöntemini bilerek kullanması ve bunun bir taklit değil hakkın açığa çıkması anlamı taşıdığını

45 Mehmet Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dini Düşüncesinde Mâturîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâturîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Fuat ve dğr. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2: 66-69.

46 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 12.

47 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 15.

48 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 22-23.

49 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 12.

50 Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 6-9.

belirtmesidir.⁵¹ Bahâeddinzâde'nin bu amacının bir sonucu olarak şerhte önemli bir felsefe-kelâm mukayesesi ortaya koyduğunu da söyleyebiliriz. Hatta diğer şerhlerden ayrı olarak İbn Sînâ'nın eserlerine yapılan yoğun atıflar da dikkat çekmektedir.⁵²

Bahâeddinzâde'nin mukallidin imanı bahsinde anlattıkları onun nazar konusunda ve Sünnî gelenek içerisinde nerede durduğunu gösteren önemli açıklamalar içermektedir. Bahâeddinzâde mukallidin imanının sıhhatini tartışırken, Mâtürîdî kelâm metinleri ile örtüşür şekilde Eş'arî'yi kendilerinden ayrı bir şekilde zikretmiş; Eş'arî'nin, mukallidin imanını sahih kabul etmese de, Bağdâdî'nin nakline göre kâfir de olmadığı görüşünde olduğunu belirtmiştir. Mu'tezile'nin ise mukallidi diğer büyük günahları işleyenler gibi değerlendirdiğini aktardıktan sonra, "bize göre vacibi terk ettiği için büyük günah sahibi olabilir; ancak diğer büyük günahlarda olduğu gibi tekfir etmeyiz" diyerek nazarı konumlandığı "vacip" statüsü; Eş'arî'den kendilerini "bize gelince" diyerek ayrı tutması oldukça dikkat çekicidir.⁵³

Bahâeddinzâde'nin yöntem olarak nazar tercihinde bulunması ve vahiy gelmeden önce de istidlalin gerekliliğine değinmesi, kendisini Eş'arî açıklama modellerinden ayırması ve Eş'arî'nin fiil teorisini cebr-i mutavassıt şeklinde nitelemesi, kelâm gelenekleri açısından yerini tespit edebileceğimiz ve Osmanlı Kelâm geleneği hakkında da üzerinde durabileceğimiz bir noktaya bizi yaklaştırmaktadır. Nitekim Sünnî gelenek içinde olduğu bilinen şârihin ilgili tercihleri kendisini Mâtürîdî geleneğe yaklaştıran önemli bir ayrıntıdır. Bu tercihler mutasavvıf olan Bahâeddinzâde'nin aynı zamanda döneminin önemli bir mütekellimi olarak anılmasının haklılığını teyit etmektedir.⁵⁴

Mutasavvıf-kelâmcı kimliğine sahip olma ihtimali yüksek olan Sî-nobî ve bu kimliğin açık ve güçlü bir temsilcisi olan Bahâeddinzâde'nin nazar konusundaki ısrarları, Osmanlı dönemi Kelâm hareketi içerisinde ayrıca mutasavvıf-kelâmcı kimliğinin kesişim noktaları olarak değeren-

51 Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 26.

52 Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 12, 68, 72, 233, 261-262, vd.

53 Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 17.

54 Hasan Spiker, "The Possibility of a Mystical Kalâm Amongst The Ottoman 'Ulamâ: The Case of Ibn Bahâ' al-Dîn", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir ve dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 422.

dirilebilir. Bu kesişim ayrıca incelenmesi gereken bir konu olsa da marifetullahın nazarî olduğunu söyleyen iki şârih özelinde belirleyici kimliğin kelâm olduğu anlaşılmaktadır.

2.3. Kimlik Belirleyici Bir Tercih: Nazarî Yönteme Mesafe ve Nakle Yakınlık

Bir önceki başlıkta Sînobî ve Bahâeddinzâde'nin kelâm ilminin mümeyyiz vasfı olan nazarî yöntemi benimsediklerine ve tasvip ettiklerine yer vermiştik. Ancak bu konuda Ali el-Kârî ile Mağnisâvî'nin tutumları farklılaşmaktadır.

Mağnisâvî kelâmın meşruiyeti ve marifetullahın kaynağı sorunlarıyla ilgilenmemektedir. Eserini kitap, sünnet ve bazı muteber eserlere dayanarak şerh edeceğini belirterek, bu açıklamasına uygun bir şekilde hareket etmektedir.⁵⁵ Mağnisâvî'nin tavrı, şerhini bir tartışma metninden uzak kurguladığı izlenimi vermektedir. Bilhassa onun Sünnî gelenekler içindeki farklılaşmaları şerhe yoğun olarak taşımamayı tercih ettiği ifade edilebilir. Bu açıdan gerek marifetullahın nazarî oluşu, yöntem olarak nazar vurgusu ve kelâmın meşruiyeti vb. Hanefî gelenek içindeki ihtilafları metne dâhil etmemiştir.

Ali el-Kârî geniş bir mukaddime kaleme alarak kelâmın meşruiyetini tartışmaktadır. Bu tartışma Selef ulemasına yapılan yoğun atıfla derinleştirilmekte; Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi önemli kelâmcıların hayatlarının sonlarına doğru kelâm hakkında yaşadıkları nakledilen kanaat değişikliklerine yer verilmektedir.⁵⁶ Bu tercihin tarihi arka planı düşünüldüğünde Ali el-Kârî'nin açıklamalarının müstakil olarak ele alınması gerekmektedir.

Kelâm yöntemi konusunda ciddi bir eleştiri bahsi sayılabilecek bu bölümler, Kitap ve Sünnet vurgusu ile dikkat çekerken, Sünnî nazarî bir kelâm metninden daha çok, Ehl-i hadis'in usûlü'd-dîn ve kelâm muhalifi

55 Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Mağnisâvî, *Şerhü'l-Fikhi'l-Ekber* (y.y.: b.y., 1297), 3.

56 Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fikhi'l-ekber ve meahu et-talîk el-müyesser 'alâ şerhi'l-Fikhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1419/1998), 29-42. Bu sebeple Karadaş, Ali el-Kârî'nin eserindeki yöntemini Selef akidesine dönüş şeklinde yorumlamaktadır. Bk. Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1993): 287-299.

Hanefî fakihlerin yaklaşımlarını hatırlatmaktadır.⁵⁷ Ali el-Kârî, bu yaklaşımın devamı niteliğinde, Sînobî ve Bahâeddinzâde'den farklılaşarak zikrettiği ayetlerin akıl sahipleri için yeterli olacağını, aklî mukaddimelere başvurmanın ya da böyle bir gerekliliğin söz konusu olmayacağı üzerinde durmaktadır.⁵⁸

Ali el-Kârî'nin tercihleri kimlik tanımlayıcı bir niteliğe sahiptir. Zira kelâmın meşruiyeti ile ilgili mesafeli açıklamalar, Sünnî bir Hanefî âlimin ait olduğu kültür kodlarını tespit etmeyi mümkün kılmaktadır. Kelâmın meşruiyeti veya Ebû Hanîfe'nin kelâm ilmine karşı tavrının olumlu mu olumsuz mu olduğu konusu, Hanefî âlimler arasında tartışmalı bir meseledir. Bu hususta özellikle fıkıh merkezli Hanefîliği temsil eden fakih Hanefîler, kelâmın meşruiyetine olumsuz yaklaşmakta ve Ebû Hanîfe'nin kelâma olan tutumunun da olumsuz olduğu üzerinde durmaktadır. Ancak başta Mâtürîdî olmak üzere mütekellim Hanefîler ise kelâmın gerekliliği üzerinde durarak Ebû Hanîfe'nin sadece fıkıh değil kelâm nosyonunu da muhafaza ve müdafaa etmektedirler.⁵⁹

57 Krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 29-42, 48-50; Ahmet Erkol, *Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler: Selef Alimleri ve Gazali Örneği* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002); M. Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 121, 188-189; Takiyüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li-tibâati'l-Mushafî's-Şerif, 1995) 5: 420.

58 Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 52-53.

59 Hanefîler arasındaki ilgili ayrım hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverünnehirli Mütekellim Hanefîlerin Din Anlayışı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik Ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 19-48; Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*, ed. Cengiz Çuhadar ve dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 643-654; Mehmet Kalaycı, "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefîlik ve Osmanlı'ya İntikali", *XVII. Türk Tarih Kongresi Osmanlı Tarihi (Ankara 15-17 Eylül 2014)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018) 4/3: 1128. Farklı Hanefîlik tasavvurlarının Mısır bölgesi için de söz konusu olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Tahavî şerhleri üzerinden Mısır'daki farklı Hanefîlik tasavvurları hakkında bir inceleme için bk. Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn El-Bâbertî Ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 152-154. Tahavî'nin *Akâidî*'nin Hanefî gelenekten ayrı şekilde dini düşüncede merkezi teşkil etme ve otorite metin olarak inşa süreci hakkında bk. İhsan Timür, "Tahâvî Akîdesi'ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi'l-İz ve el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2017): 53-72; İhsan Timür, "Selefi Çevrelerin

Ali el-Kârî'nin Herat'ta doğup eğitim aldığını dikkate aldığımızda Hanefî geleneğinin kendi içindeki ayrışmanın yaşandığı bölgede yetişen bir müellif ve şârih olarak metnin problematiğinde dönüşüm sağlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Zira temelde kelâm ile ilgili kurucu bir metnin ve kurucu İmâm'ın eserinin şerhini, kelâm karşıtı nakillerle ve kelâm muhalifi Ebû Hanîfe tasavvuruna sahip fakih Hanefîler'in yaklaşımlarına paralel inşa etmek, metnin ait olduğu kelâm zeminini şerhin içinde tartışmaya açmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kelâmın meşruiyeti tartışmalarını metne taşıması ve nazar yerine nakil vurgusunda bulunması, Ali el-Kârî'nin Ebû Hanîfe'yi kelâm muhalifi Hanefî fakihler üzerinden şerh ettiğini söylememize imkân vermektedir.

Ali el-Kârî'nin bu tutumu ve fakih Hanefî kimlik unsurları dolayısıyla Osmanlı döneminin önemli bir âlimi, Kadızâdeliler-Sivâsîler geriliminde Kadızâdeliler için otorite olan Birgivî ile yakınlık kurmak da mümkündür. Araştırmacılar, Birgivî'nin de kelâma olan mesafeli tavrından hareketle onu, mütekellim Hanefîlere değil, Buharalı fakih Hanefîlere yakın değerlendirmektedir.⁶⁰ Buna paralel olarak da Ali el-Kârî'nin Birgivî'ye olan yakınlığına dikkat çekilmektedir.⁶¹

Bu benzerliğe rağmen Ali el-Kârî'nin tavrının fakih veya fıkıhçı Hanefîler'den farklılaştığı önemli bir nokta vardır. Bu da Ali el-Kârî'nin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî geleneği olarak mütekellim Hanefîler'in cevap tarzlarını benimsemesinde karşımıza çıkmaktadır. Zira kendisi Mâtürîdî'ye ve diğer mütekellim Hanefîler'in eserlerine ya da onların eserlerindeki açıklama tarzlarına atıf yapmaktadır.⁶² Bu durum, Ali el-Kârî'nin tavrının kendine özgü ele alınma gerekliliğini gündeme getirmektedir. Ancak biz

el-Akîdetü't-Tahâviyye Üzerinden Hanefî Akaidine Sızma Girişimleri", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*, ed. Cengiz Çuhadar v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 2: 594-610.

60 Abdullah Demir, "İmam Birgivî Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî (Bildiriler Kitabı)*, ed. Mehmet Bayyığıt ve dğr. (Balikesir: Balikesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Eğitim, 2019), 2: 311-312.

61 Mehmet Kalaycı, "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar ve dğr. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 440 (29. dipnot).

62 Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 306-308.

onun hakkında kendine özgü bir selefilik yorumu yerine⁶³ Hanefî gele- nek açısından kendisinden önceki iki geleneğin de izlerini taşıyan ancak büyük oranda fakih Hanefîler'e yakın durduğu yorumunun doğruya daha yakın olacağı kanaatindeyiz. Bu şekilde Ali el-Kârî'nin kelâmî problemlerdeki mütekellim Hanefîler'in cevap kümelerindeki birikim ile fakih Hanefîler'in kelâma mesafeli duruşunu sürdürmesi daha anlaşılır görünmektedir.

2.4. Şerhü'l-Fıkhî'l-Ekber'in Tartışmalı Bir Problemi: Ebeveyn-i Resul

el-Fıkhü'l-ekber'in kelâm tarihine en büyük problematik etkilerinden biri, literatürde ebeveyn-i resul olarak geçen Hz. Peygamber'in anne ve babasının dini durumu meselesidir. Bu konu özellikle Suyûtî'nin (ö. 911/1505) telif ettiği çeşitli risaleler ile Memlûk, ardından da Osmanlı coğrafyasında tartışılan temel problemler arasında yer almıştır. Buna ilaveten Osmanlı döneminde sosyo-kültürel sonuçları olan Kadızâde ve Sivâsî ayrışmalarında tartışılan önemli bir konu olarak da karşımıza çıkmaktadır.⁶⁴ Konunun yoğun olarak tartışıldığını gösteren bir veri de konuyla ilgili müstakil risalelerin telif edilmiş olmasıdır.⁶⁵

63 Karadaş, "Ali el-Karî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası", 291.

64 Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ahak* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993), 44-52; Kalaycı, "Kadıızâdeliler ve Etrafındaki Ulema", 449. Bu açıdan Ocak'ın Kadızâdeliler ve Sivâsîler çekişmesinde gündemde olan problemleri sıraladıktan sonra bu meselelerin "ilk defa Kadızâde Mehmed Efendi tarafından ortaya atıldığına" dair ifadelerinin tashihe muhtaç olduğunu; bu konuların çoğunun geçmişe dayanan sorunlar olduğunu altı çizilmelidir. Ahmet Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: "Kadıızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları* XVII-XXI/1-2 (1979-1983): 217. Ocak'ın İmam Birgivi ile ilgili kanaatlerine yönelik eleştirel bir çalışma için bk. Âdem Arıkan, "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir ve dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 471-521.

65 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dini Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-27; Kadir Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi", *Bilimname* 38/2 (2019), 57-61; Kadir Gömbeyaz, "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu (7-9 Kasım 2009)*, ed. Mehmet Yalar, Celil Kiraz (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 205-232; Yusuf Oktan, "Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mara'sî (ö. 1732)'nin Risâletü's-Sürûr

Ebû Hanîfe'nin ilgili konuya dair risaledeki ifadeleri hakkında ihtilaf bulunmaktadır. *el-Fikhü'l-ekber* nüshalarında ebeveyn-i resul hakkında "küfür veya fitrat üzere öldüğü" şeklinde farklı ifadelerin yer aldığı; "küfür" şeklinde geçen nüshalarda da istinsah hatası olabileceği ihtimalleri üzerinde durulmaktadır.⁶⁶ Ancak makalede incelediğimiz şerhler, bu ihtilafları metne taşımamakta, bilakis "küfür" şeklindeki ifadenin geçtiği metni şerh etmektedirler. Bu sebeple makaleye konu olan dört şerhin, "ebeveyn-i resulün küfür üzere öldüğü ifadesine" yaklaşımları ele alınmayı hak eden bir konu görünümündedir. Bu önem, şârihlerin konuya yaklaşımlarındaki farklılıklarla birlikte düşünüldüğünde daha da artmaktadır.

İlyas b. İbrâhim es-Sînobî, Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüğüne dair ifadesini, Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *Tezkire*⁶⁷ ve *Tefsiri*'ne⁶⁸ atıf yaparak ihyâ hadisi çerçevesinde ele almaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'den nakledilen, "Benim babam da senin baban da cehennemdedir." şeklindeki rivayetin gelebileceği muhtemel anlamlar üzerinde durmakta ve bu rivayetin doğurduğu olumsuz anlamı "ihyâ" hadisi ile tevil etmeye çalışmaktadır. Ona göre "Benim babam da senin baban da cehennemdedir." rivayeti, Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman etmek üzere yeniden diriltirme olayından önce söylenmiş olabilir. Buna ilaveten şârih, Hz. Peygamber'in anne ve babasının öldükten sonra diriltilip iman ettiklerine dair haberi, nebinin mucizesi ile ilişkilendirmektedir. Bu ilişkilendirme, Kurtubî'nin aynı konuyu Hz. Peygamber'in kerameti ve fazileti üzerinden ele aldığı ifadelerinin etkisinde şekillenmiş görünmektedir.⁶⁹

Sînobî'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının cehennemde olduğu yaklaşımından uzak durmaya çalıştığı dikkat çekmektedir. Bu sebeple o, sorunu rivayetlerle çözmeye çalışırken metinden tamamen uzaklaşmaktadır. Zira kendisi Ebû Hanîfe'nin ifadesinin taşıdığı anlam üzerinde durmamakta ya da Ebû Hanîfe'nin böyle bir ifadeye neden yer vermiş ola-

ve'l-Ferah Adlı Eserinin Tahlili", *Academic Knowledge* 2/2 (2019): 107-120.

66 Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dîni Konumu", 14-17.

67 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Kitâbü't-Tezkire bi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhireti*, thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm (Riyad: Dârü'l-minhâc, 1425), 1: 138-142.

68 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kâhire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 2: 93.

69 Kurtubî, *Kitâbü't-Tezkire*, 1: 141.

bileceğine yoğunlaşmamaktadır.⁷⁰ Bu sebeple Sînobî'nin Ebû Hanîfe'yi bu konuda Kurtubî üzerinden şerh ettiğini söylememiz mümkündür.

Bahâeddinzâde soruna gelenekteki ele alınış tarzında değil Ebû Hanîfe'nin böyle bir ifadeye hangi açıdan yer vermiş olabileceğinden hareketle yaklaşmaktadır. Bu sebeple o, Ebû Hanîfe'nin iman anlayışı üzerinden konuya açılım kazandırmaktadır. Bu sebeple, ebeveyn-i resulün dînî durumu hakkındaki açıklama tarzlarından Bahâeddinzâde'nin önemli bir farklılık taşıdığı dikkat çekmektedir.⁷¹

Bahâeddinzâde, iman ve küfrün hakikat açısından Allah dışında kimsenin bilemeyeceği iki durum oluşundan hareketle konuya başlamaktadır. Bundan sonra da delillerle kişilerin mümin ya da kâfir olduğunu bilme imkânı olsa da münâfiğin durumundaki gibi kesin şekilde hakikatteki durumuna hükmetmenin kişilerin yetkisinde olmayan bir şey olduğunun altını çizmektedir. Bahâeddinzâde'nin üzerinde durduğu husus, herhangi bir kişinin küfür üzere öldüğünden bahsetmenin hakikat açısından değil de hükmî yani dünyevî açıdan mümkün olabileceğidir.⁷²

Bu teorinin temelleri Ebû Hanîfe'nin iman anlayışına dayanmaktadır. Ebû Hanîfe inanç gruplarını mümin, münâfik ve kâfir şeklinde ayırdıktan sonra bunları Allah katında ve insanlar arasında olmak üzere iki ayrı kategoride ele almaktadır. Bu sebeple dilinde ikrâr olduğu halde kalbinde tasdiki olmayan kişi (münâfik), hakikatte (Allah katında) kâfir ancak insanlar arasında (hükmen) mümin kabul edilmektedir. Kalbinde tasdik olduğu halde dilinde ikrar olmayan kişi ise insanlar arasında (hükmen) kâfir, hakikatte (Allah katında) mümin sayılmaktadır. İmanın hakikatteki temel kriteri, kulların bilemeyip Allah'ın bilebileceği kalbin tasdikidir. İlkesel anlamda hakikatte ve hükmen ayırımının teorik zemini tümel olarak oluşturulduktan sonra bu tümel ilkenin hakikatteki boyutunun bireylere ismen uygulanması ise sıhhatli değildir.⁷³

70 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 141.

71 Konuyla ilgili gelenekte gündeme gelen yaklaşımlar hakkında detaylı bilgi için bk. Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dînî Konumu", 1-27; Gömbeyaz, "Ebeveyn-i Resûl Meselesi", 57-81.

72 Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müte'allim", *el-Akîde ve 'ilmu'l-keîâm*, nşr. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 576, 577, 578, 585-586; Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 422-423.

73 "Hakikatte kâfir olanlar cehennemdedir." demek tümel anlamda mümkündür. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ebsat", *el-Akîde ve 'ilmu'l-keîâm*, nşr. Zâhid Kevserî (Beyrut: Dâ-

Yukarıdaki durumun aksi düşünülüşünde ilkeye aykırı hareket edilmiş olacaktır. İşte tam bu sebeple Bahâeddinzâde, Ebû Hanîfe'nin ilkesine rağmen belirli şahıslar olarak Hz. Peygamber'in anne ve babasının hakikatteki durumunu değil hükmî durumunu dikkate alarak bu cümleye yer verdiğini belirtmektedir. Teoriye göre hakikatte herhangi bir kişinin iman ya da küfür taşıdığını bilmek sadece Allah'ın bilgisine konu olduğuna göre, Ebû Hanîfe'nin bu ifadeye yer vermesi, hükmî/insanlar arasındaki durumunu dikkate alarak söylediği varsayıldığında anlaşılır olmaktadır. Aksi halde Ebû Hanîfe'nin kendi ilkesine aykırı hareket ettiği sorunu gündeme gelmektedir ki Bahâeddinzâde de aslında bu açıklama modeli ile Ebû Hanîfe'nin ifadesinin onun teorisi içerisinde nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Bir anlamda Ebû Hanîfe'nin sisteminin diğer parçalarını da dikkate alarak İmam'ı şerh etmektedir.⁷⁴

Ebû Hanîfe'nin ifadesinin ilgili konu açısından bu şekilde şerh edilmesinin oldukça özgün olduğunun altı çizilmelidir. Diğer şârihler Ebû Hanîfe'nin sisteminin diğer uzantılarını dikkate almamakta; bu açıdan aslında zahiren Ebû Hanîfe'nin sistemi içinde bir çelişki olarak değerlendirilebilecek durumu sorunsallaştırmamaktadır. Ancak Bahâeddinzâde, ebeveyn-i resulün hükmen küfür üzere öldüğü kesin olduğu ve hakikatteki durumun Ebû Hanîfe dâhil kimsenin bilemeyeceği için Ebû Hanîfe'nin buradaki ifadeye hükmen/şer'an yer vermiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Bu şekilde şârihlerin dile getirmekten imtina ettikleri ebeveyn-i resulün küfür üzere öldüğü konusunu hakikatle ilişkilendirmeden ve sistemin kurucusu Ebû Hanîfe'nin kendi içinde gündeme gelebilecek bir çelişkiyi⁷⁵ de aşarak konuyu sonlandırmaktadır.

ru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 613. Ancak "A şahsı hakikatte kâfirdir. O halde A kişisi cehennemlidir." şeklinde bir sonuç, Ebû Hanîfe'nin sistemi açısından doğrulanamayacaktır. Zira "A şahsı hakikatte kâfirdir." öncülü, herhangi bir şahsın "hakikatteki durumunu bilme" iddiası taşımaktadır. Oysa Ebû Hanîfe, kişinin hakikatteki tasdik ya da inkar/tekzib durumunun sadece Allah tarafından bilinebileceği üzerinde durmaktadır. (Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ebsat", 609). Ebû Hanîfe'nin ilgili tasnifi hakkında bk. Galip Türcan, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildiriler (31 Mayıs - 1 Haziran 2007)*, ed. İsmail Hakkı Göksoy - Necdet Durak (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 493-494; Mustafa Aykaç, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (Güz 2019): 201-202.

74 Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 422-423.

75 Buradaki çelişkiden kastımız Ebû Hanîfe, kişilerin hakikatte (Allah katında) mümin ya da kâfir olduğunu bilmenin mümkün olmadığını söyledikten sonra belirli kişiler

Mağnisâvî ise konuya çok kısa değinmektedir. Ona göre Ebû Hanîfe'nin ifadesi, Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman üzere olduğunu söyleyen Râfizîler'e reddiye niteliğindedir. Onun burada Râfizîler'e reddiye şeklinde düştüğü kayıt önem arz etmektedir.⁷⁶ Zira Râfizîler'e yönelik red ifadesi, Sînobî'nin ifadeleri arasında da bulunmaktadır. Ancak Sînobî, Râfizîler'e Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in küfür üzere öldüğüne yönelik Ebû Hanîfe'nin sözlerini şerh ederken değinmektedir.⁷⁷ Bu açıdan Mağnisâvî'nin ilgili tercihi kendi içinde bir ibarenin basit bir yer değişikliği gibi görünse de gelenekte *Fıkh-ı Ekber* şârihi olarak bilinen Sînobî'nin Ebû Hanîfe ilgili şerhini, yeniden şerh etmek anlamına gelmektedir. Mağnisâvî, Sînobî'nin adını vermese de ilgili tercih ile Sînobî'nin tercihinin kabul etmemekte; bilakis Sînobî'nin şerhteki tercihinin alanını genişletmektedir. Bu basit değişiklik neticesinde Sînobî'nin Ebû Tâlib hakkında yaptığı yorum, Mağnisâvî tarafından Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının hükmüne değinen yerlere taşınmış olmaktadır. Bu durum, şerhteki küçük bir tercihin/değişikliğin taşıdığı ya da taşıyabileceği muhtemel anlamların ehemmiyetine işaret etmektedir.

Ali el-Kârî, Ebû Hanîfe'nin ilgili ifadesinin gerçekliğinden emindir. Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin kanaatlerini bağlamından koparma adına konu içerisine dâhil edilen "ihyâ" hadisi ile hareket etmeye ve Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman üzere öldüğü yaklaşımlarına katılmaktadır. Müellif, şerhte konuyu kısaca ele alırken konuyla ilgili telif ettiği müstakil eserinde detaylı surette incelemektedir. Bu sebeple Ali el-Kârî, konuyu Suyûtî'nin açıklamalarını reddettiği müstakil eserine yönlendirmektedir.⁷⁸ Buna rağmen cehaletle nitelediği bazı Hanefîler'in ilgili konu hakkındaki açıklamalarının İmâm'ın yaklaşımına uygun olmadığına yer vermektedir.⁷⁹ Diğer eserinde de özellikle Suyûtî, İbn Hacer el-Mekkî (ö.

olarak Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüklerini belirttiği ifadelerinin "hakikatte küfür üzere öldüler" anlamında kullanmış olmasıdır. Zira bu durum önce Allah dışında kimsenin bilemeyeceğini söylediği bir konuda kendisinin hakikatteki duruma göre hüküm verdiği anlamına gelecektir. Bahâeddinzâde de bu sebeple Ebû Hanîfe'nin ifadesinin "hükmen" olduğu üzerinde durmaktadır.

76 Mağnisâvî, *Şerh*, 30.

77 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 142.

78 Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 310; Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fî ebeveyni'r-Resûl 'aleyhi's-salât ve's-selâm*, thk. Meşhur b. Hasan b. Selmân (Medine: Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, 1993), 62-147.

79 Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 310. Diğer eserinde ise Ali el-Kârî, fetva mertebesine ulaş-

974/1567), İbn Kemâl (ö. 940/1534) gibi âlimlerin konuyla ilgili yaklaşımlarını eleştirmektedir.⁸⁰

Ali el-Kârî, Hz. Peygamber'in nesebinin temizliği hakkında İbn Kemâl'in yaklaşımını eleştirse de Muvaffaküddîn İbn Kudâme'ye (ö. 620/1223) de atıf yaparak Hz. Peygamber'in nesebi hakkında incitici söz söyleyen kişinin, öldürüleceğinden bahsederek konunun hassasiyeti üzerinde durmaktadır. O, kâfir olarak ölenlere lanet okumanın mübah olduğu; ancak Hz. Peygamber'in anne ve babası hakkında böylesi bir tavrın doğru olmayacağına kanaatinde Ebû Hanîfe'nin *Menâkıb* müellifi Kerderî'ye katılmaktadır. Kerderî'nin bu konudaki gerekçesinin "ihyâ" hadisi olmasına karşın Ali el-Kârî, "ölüler sebebiyle yaşayanlara eziyet vermeyin" hadisine dayanmaktadır. Bu şekilde "ihyâ" rivayeti ile ilgili ilkesel duruşunu ve Hz. Peygamber'in anne ve babasının küfür üzere öldüğü kanaatinde olsa da onlar hakkında incitici söz söylememe şeklindeki hassasiyetini de korumaktadır.⁸¹ Ali el-Kârî konuyla ilgili yaklaşımlarını, Hz. Peygamber'in ebeveyninin küfür üzere ölmüş olduğu takdirde bazı hikmetli durumların düşünülebileceğine yer vererek sonlandırmaktadır.⁸²

2.5. Eş'arî Kimliğin Tezlerine Yönelik Muhalefet

Sînobî'nin diğer şârihlerden ayrıldığı konulardan biri de eserinde Ebû Hanîfe hakkında kullanılan "Mürçi" ifadesinin doğruluğunu tartışmasıdır. Sînobî, bu nispeti Ebû Hanîfe ve onun gibi olanlar için "dilerse affeder dilerse azap eder diyerek Allah'a havale etme" yaklaşımlarına hamletmektedir. Buna göre irca sebebiyle Mürçie'den zikredilmeleri, durumun ertelenmesi, sevap ve azap konusunda kesin hüküm vermemeleri anlamındadır.⁸³

Burada işaret etmese de Ebû Hanîfe'nin Mürçie'den sayılmasında eleştirdiği isimlerin başında Eş'arî'nin olduğu açıktır. Zira Eş'arî, Ebû Hanîfe'yi iman tanımı dolayısıyla Mürçie'den saymaktadır. Oysa Sînobî

masına ve Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili yaklaşımına vakıf olmasına rağmen yakın dönemdeki bazı Hanefî âlimlerin Suyûtî'ye ve Şâfi'îler'in çoğuna uyarak bu konuda fetva vermelerinin kendisine ilginç geldiğinden bahsetmektedir. Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekad*, 142.

80 Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekad*, 113-118, 119-136, 137-141, 142, 143.

81 Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekad*, 143-144.

82 Ali el-Kârî, *Edilletü mu'tekad*, 146-147.

83 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 93.

Ebû Hanîfe'nin iman tanımı dolayısıyla Mürci olamayacağını ima edercesine hangi açıdan Mürci şeklinde nitelenebileceğini tartışmış ve bunun da kişinin durumu hakkındaki hükmün ertelenmesi, hakkında kesin hüküm verilmeyip hükmün Allah'a havale edilmesi anlamından kaynaklanacağına işaret etmiştir.⁸⁴ Bu itibarla Sînobî aslında Mürci nitelemesinde "iman tanımının belirleyiciliğine dayanan" Eş'arî'nin yaklaşımını kabul etmediği gibi; Eş'arî'nin bu nitelemesine benzer şekilde mukabelede bulunan Pezdevî'nin Eş'arî'yi Mürcie'den zikretmesine⁸⁵ de hiç değinmeyerek her iki yaklaşımın sertliğinden uzaklaşmış; sadece Ebû Hanîfe'nin hangi açıdan "Mürci" şeklinde nitelendirilebileceğine değinmekle yetinmiştir.⁸⁶

Sînobî'nin, Eş'arî'nin yaklaşımını reddettiği konu sadece burası değildir. Kulların fiilleri konusunda cebr yaklaşımını eleştiren Sînobî, bireyin sorumluluğunu öne çıkarmaktadır. Bu itibarla bireyin eylemlerinin halk ve kesb açısından ayırımına değinirken; Eş'arî'nin teorisinin "kesb" şeklinde ifade edilse de⁸⁷ bunun bir kesb değil, cebr olduğu üzerinde durmaktadır.⁸⁸

Ali el-Kârî'nin fiilî sıfatlar ve tekvin konusunda "Eş'arîler'e göre ve bize göre" şeklinde yaptığı ayırım,⁸⁹ hüsün-kubuh konusunda da "Bizimle Mu'tezile arasındaki fark dedikten sonra bizimle Eş'arîler arasındaki fark" şeklinde yaptığı ayırım, Ali el-Kârî'nin kendisini Sünnî gelenek içerisinde Eş'arîler'den ayrı tuttuğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca buradaki ifadelerin özellikle Bâbertî'nin, *Şerhu'l-Vasiyye*'si ile paralelliği de dikkatlerden kaçmamaktadır.⁹⁰ Bahâeddinzâde de bu konuda Sînobî ve Ali el-Kârî

84 Krş. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1950/1369), 1: 202-203.

85 Ebû'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003), 149-150.

86 Eş'arîler'in konu hakkında farklılık arz eden yaklaşımları ve bazı Haneffiler'in tutumları için bk. İsmail Bulut v. dğr. "Eş'arî'den Farklılaşan Eş'arîlik", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu - Eş'arîlik - (04-06 Mayıs 2018)*, ed. Mustafa Aykaç ve dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 315-316.

87 Eş'arî'nin kesb teorisi hakkında bk. Hafzullah Genç, "Eş'arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri", *İslâmî Araştırmalar Kelam Özel Sayısı 3* (2016): 429-431.

88 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 69, 70.

89 Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 83, 84, 85; Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 184-185.

90 Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî el-Hanefî, *Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmam Ebi Hanîfe*, thk. Hamza Muhammed el-Bekri, Muhammed Subhî (Ürdün: Dâru'l-feth,

ile benzer bir tutum sergilemektedir. Mutlak cebr anlayışı olarak Cehm b. Safvân'ı (ö. 128/745-46) zikrettikten sonra cebr-i mutavassıt olarak Eş'arî, Neccarî ve Dırârîleri zikreder. Kendisi ise her iki yaklaşımı doğru bulmayarak, kullar istemedikleri ve kendi güçleriyle ilişkilendirmedikleri sürece Allah'ın kulların fiillerini yaratmayacağını belirtmektedir.⁹¹

Şârihlerin Eş'arî ve Mâtürîdî gelenekleri arasındaki ihtilafı konulardan biri olan tekvin konusunda⁹² Hanefî-Mâtürîdî geleneğe uygun açıklama getirdikleri ve Eş'arî tezlere karşı durdukları görülmektedir. Sînobî, Ebû Hanîfe'nin fiili sıfatları ezeli kabul ettiğini; Ebû Hanîfe'nin zikrettiği sıfatların çoğunun tekvin sıfatına râci' olduğunu belirtmektedir. Sînobî'nin açıklamaları arasında bilinen meşhur yedi sıfata zâid kadim bir sıfat olarak tekvin sıfatının Hanefîler arasında şöhret bulduğu kaydedilmektedir.⁹³ Başka bir yerde ise Ebû Hanîfe'nin "zatiyye ve fi'liyye" lafızları hakkında Mu'tezile ile Eş'arîler'in sıfat telakkilerinin yanlışlığına delâlet ettiğini vurgulamaktadır.⁹⁴

Bahâeddinzâde, Ebû Hanîfe'nin zikredilen yedi sıfat dışında Allah'ın başka herhangi bir ezeli sıfata sahip olduğunu düşünüp düşünmediği konusunda ihtilaf edildiğini belirtir. Kendisi ise sekiz sıfat telakkisine yakın açıklamalar getirmektedir. Bunun ardından tekvin sıfatını İmâm Mâtürîdî ve ona tabi olanların kabul ettiğine ayrıca Eş'arî'den önceki âlimlerin de kabul ettiklerinin nakledildiğine değinmektedir. Kendisi de Sînobî gibi fiili sıfatların tamamının tekvinle ilgili olduğunu söylemektedir. Ardından kadim varlıkların artacağına dair Mu'tezilî sıfat teorisi ile tekvin-mükemven ayırımından hareketle Eş'arîler'in sıfat teorisi açısından tekvinin kabul edilmesinin sorun teşkil etmeyeceğine yer vermektedir. Nihai açıdan o da Hanefî-Mâtürîdî geleneğe uygun tarzda ezeli bir tekvin sıfatını ele almakta ve buna uygun açıklamalar getirmektedir.⁹⁵

Konuya çok kısa yer veren Mağnisâvî, Ebû Hanîfe'nin, "Allah fiili

2015), 62-68; Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravz*, 306-307.

91 Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 260.

92 Mezheplerin konuyla ilgili yaklaşımlarının bütünü hakkında detaylı bilgi için bk. Hikmet Yağlı Mavil, "Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (dergİabant)* 3/3 (Bahar 2015): 175-193.

93 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 33.

94 Kazanç, *Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 28-29.

95 Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 183-185.

ile faildir, fiil ezeldaki bir sıfattır” şeklindeki ifadelerinde geçen الفعل ke- limesinin الفِعْل şeklinde kesreyle okunan isim değil, الفَعْل şeklinde fetha ile okunan mastar olduğunu; bu sebeple de ifadenin tekvin, tahlîk, îcâd anlamında olduğunu söylemektedir. Ardından da “sıfatlar zatının aynıdır” şeklinde özetlediği Mu‘tezile’nin sıfatlar konusuna yaklaşımına karşın Ebû Hanîfe ve Ehl-i sünnet ve’l-cemaat mezhebinin diğer imamlarının sözlerinin kendisi için delil olarak yeterli olduğunu belirterek daha tesli- miyetçi bir usul tercih etmektedir. Ayrıca Eş‘arîler ile aralarındaki ihtilafa yer vermemesi ile Mağnisâvî diğer şârihlerden ayrılmaktadır.⁹⁶

Ali el-Kârî de diğer şârihlerle aynı kanaati paylaşarak fiilî sıfatla- rın hepsinin tekvin sıfatı altında bulunduğunu belirtmektedir. Mağnisâvî dışındaki şârihlerin konuya dâhil ettikleri Mu‘tezile ve Eş‘arîler ile arala- rında bulunan fiilî sıfat ve tekvîn sorununa Ali el-Kârî de yer açmaktadır. Ardından kendileri açısından ezeli sıfatların sekiz olduğunu, Eş‘arîler’in fiilî sıfatları hakiki kabul etmeyip izafi kabul ettiklerine dair iddialarına katılmadığını vurgulamaktadır.⁹⁷

Dört şerhin de Eş‘arîler’in kelâmî konular hakkındaki teorileri- ne mesafeli duruşu ve Hanefî geleneğin yorumlarını öne çıkarmaları, iki açıdan değerlendirilmeye değerdir. Birincisi, ilgili şerhlerin Mâtürî- dîlik-Eş‘arîlik ihtilafının taşıyıcı metinleri niteliğine sahip olmasıdır.⁹⁸ Ayrıca bu durum, metnin (*el-Fıkhü’l-ekber*) problematiğinde olmayan Sünnî gelenek içi ihtilaflarla metnin genişletildiğine işaret etmektedir. Diğer bir açıdan otorite bir metin olarak *el-Fıkhü’l-ekber*’in şerhlerinde Hanefî-Mâtürîdî açıklama modelinin merkeze alındığı anlaşılmaktadır. *el-Fıkhü’l-ekber*’in sadece Eş‘arî-Mâtürîdî ihtilafını değil Hanefîlik içi ih- tilafları ele almış olmasından da bahsedebiliriz. Özellikle önceki başlık- ta Ali el-Kârî hakkındaki yorumlar bu açıdan kayda değerdir. Dolayısıyla temelde Ebû Hanîfe’ye dayanan mütekellim Hanefî ve fakih Hanefîlerin, otorite olarak Ebû Hanîfe’yi yeniden yorumladığı çıkarımında buluna- biliriz. Bu da aslında Kûfe merkezli Ebû Hanîfe’nin Semerkand ve Buha- ra’daki anlaşılma biçimleri ile daha önce Mısır coğrafyasında olduğu gibi⁹⁹

96 Mağnisâvî, *Şerh*, 6.

97 Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravz*, 84.

98 Osmanlı’da ilgili ihtilaf hakkında konu ve eserler üzerinde yapılan kapsamlı bir ince- leme için bk. Mehmet Kalaycı, “Osmanlı’da Eş‘arîlik - Mâtürîdîlik İhtilafı Edebiyatı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 15/29 (2017): 84-150.

99 Yunus Öztürk, “Semerkand’dan Kahire’ye Hanefî Kültürün İzleri”, *İslâmî Araştırmalar*

Anadolu'da yeniden anlaşılma ve yorumlanma sürecinde olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Eş'arî tezlere yönelik mesafeli duruşta Ebû Hanîfe'nin mürci şeklinde nitelenmesi söz konusu olduğu gibi kökleri daha eskiye dayanan Eş'arîler'in Hanefilik eleştirilerinin de etkisinden bahsedilebilir. Zira başta tekvin meselesi olmak üzere bazı konularda Eş'arîler'in Hanefilik eleştirilerinin yaygın olduğu bilinmektedir.¹⁰⁰ Bu sebeple şârihlerden özellikle Sînobî ve Bahâeddinzâde'nin açıklamalarının böyle bir arka plana işaret etmesi de muhtemeldir. Bu sebeple incelediğimiz şârihler arasında kronolojik olarak ilk şerhin sahibi Sînobî'nin Osmanlı'daki Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli bir ismi olduğuna işaret eden yorumların kayda değer olduğunu belirtmeliyiz.¹⁰¹

Sonuç

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan sonra şârihlerin aynı metnin şerhi içerisinde gerek metni gerekse birbirlerini tekrar etmediği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten şârihlerin, metnin problematiğini genişleterek şerhlerini telif ettikleri de söylenmelidir. Ayrıca Hanefî gelenek açısından birlik içerisindeki şârihlerin, şerh yöntemi açısından birbirlerinden ayrıştıkları görülmektedir. Bu açıdan söylemek gerekirse Sînobî'nin şerhinin salt tekrar içeren ya da ibare ve ifadelere ağırlık veren şerhlerden ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Müellif, metnin problematiğinde bulunmayan bazı konuları, şerhin problematiği haline getirmiş; İncil gibi diğer dinlere ait kutsal metinlerden istifade etmekten çekinmemiştir. Özellikle Ebû Hanîfe'nin mürci olarak nitelenmesinin keyfiyetini tartışmış; Eş'arî'de karşımıza çıkan iman tanımını sebebiyle mürci nitelemesine karşı çıkmıştır.

Sînobî'nin şerhte Ebû Hanîfe'yi, metnlerinin muhtevasını da dikkate alarak, bazen kendi metinleri üzerinden bazen de Semerkand ekolünün/Mâtürîdîliğin Ebû Hanîfe okumaları üzerinden şerh ettiği de dikkat çekmektedir. Sünnîlik dışı kabul edilen bid'at fırkalar olarak Mu'tezile, Cehmiyye, Şi'a vb. fırkalara yer yer eleştiriler görülmesi ise çoğu Sünnî

(*Kelam Özel Sayısı*) 27/3 (2016): 404-413.

100 Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Matürîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 143-150.

101 Kazanç, "Sinoplulu Bir Osmanlı Âlimi Olarak İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî", 298.

kelâm metninin ortak niteliğidir. Bu durum bir tekrar anlamından ziyade, ortak problemlerin ve çözümlerin doğal sonucu olarak anlaşılabilir.

Sînobî, marifetullahın nazarî olduğu hususuna özellikle vurgu yapmaktadır. Bahâeddinzâde de bu konuda kendisiyle aynı kanaatleri paylaşmaktadır. İki müellifin de tasavvufla olan bağlantıları dikkate alındığında, nazar vurguları ayrı bir değer taşımaktadır. Sînobî'nin sûfî kimliği kesin olmamakla birlikte Bahaeddinzâde'nin tasavvuf ile ilişkisi bilinmektedir. Bu açıdan ilim silsilesi Bursa Sultaniye medresesine dayanan her iki müellifin de tasavvuf ile ilişkisi olduğu düşünülebilir. Dönemin başkenti olan Bursa Sultaniye medresesi hoca ve öğrencilerinin hayatı ve eserleri hakkında yapılacak kapsamlı bir inceleme, Osmanlı'nın merkezinde kelâm-tasavvuf ilişkisine dair önemli sonuçlar doğurabilecek bir konu görünümündedir.

Bahâeddinzâde'nin şerhi, sûfî kimliğine rağmen kelâm ile olan derin bir etkileşimi ortaya koymaktadır. Filozoflara yapılan atıflar ve kendi dönemine kadar oluşan felsefe-kelâm birlikteliğinin problem ve çözüm tarzlarının şerhe yansımış olması, şârihi döneminin en önemli kelâmcıları arasında zikretmemize olanak tanımaktadır. Bu husus ayrıca Sînobî'de işaret ettiğimiz üzere, Bahâeddinzâde'nin de şerhinde, metni ve metnin problemlerini aştığını; metnin yazıldığı süreçten kendisine kadar gelen dönemde oluşan felsefe ve kelâm külliyyatının problem ve cevap önerilerini metne yansıttığına işaret etmektedir. Sînobî gibi nazar vurgusu ile öne çıkan Bahaeddinzâde, bu açıdan diğer şârihlerden ayrı olarak Sînobî'ye yakın durmaktadır. Mağnisâvî kelâm metinlerinin geniş problematiği ve muhaliflerin yaklaşımlarına çok fazla yer vermemeyi tercih etmektedir. Mağnisâvî'nin şerhinin diğerlerine göre oldukça muhtasar ve özellikle de mukayeselerini gerçekleştirdiğimiz konular hakkında Mağnisâvî'nin açıklamalarının çok kısa olması, bazen bir iki kelime ile konuyu açıklamakla yetinmiş olması; ayrıca Eş'arî ve Mâtürîdî ihtilaflarına dair konularda diğer şârihlerde görülen problematik genişliği şerhe yansıtmamış olması, bu çalışmada kendisine sınırlı sayıda başvurulmasının gerekçesini oluşturmaktadır. Ali el-Kârî ise nazar ve istidlâl konusunda Sînobî ve Bahâeddinzâde'den ayrılmakta; fakih Hanefîler ve Birgivî ile yakınlaşarak daha çok nas vurgusu ile öne çıkmaktadır.

Şârihlerin açıklamalarının derinleştiği önemli konulardan biri de ef'âl-i ibâddır. Cebr anlayışına kaynaklık teşkil edebilecek rivayetler, Sîno-

bî ve Ali el-Kârî tarafından özellikle incelemeye tabi tutulmaktadır. Müellifler cebri andırdığı ya da hakikatte cebr olduğu gerekçesi ile kulların fiilleri konusunda Eş'arî'nin yaklaşımını benimsememektedirler. Mağnisâvî kısa geçse de Sînobî, Eş'arî'nin yaklaşımını ciddi şekilde eleştirmektedir. Hatta Eş'arî'nin kesb ifadesinin lafzen kesb; açıklamalarının ise hakikatte cebr olduğunu belirtmektedir. Bahâeddînzâde ve Ali el-Kârî de kulların fiilleri konusunda Eş'arî'nin yaklaşımından uzak durmakta; Bahâeddînzâde bu tarz bir açıklamayı cebr-i mutavassıt olarak nitelendirmektedir.

Sînobî ve Bahâeddînzâde'yi salt birer şahıs olarak değil de hocaları, dönemi, telifleri, teliflerindeki tercihleri açısından düşündüğümüzde, her ikisinin de Bursa Sultaniye Medresesi merkezli Osmanlı Devleti'ndeki önemli kelâmcılardan olduğunu söyleyebiliriz. Dört şârihin de Hanefî gelenek içerisinde tanımlandığı dikkate alındığında dört Hanefî âlimin, mezhep imamı olan Ebû Hanîfe'nin eserinin problematiğini genişlettikleri, geleneğin problem yükünü şerhe içkin kıldıkları, kimi zaman da birbirlerinden farklılaşan bir şerh metodu takip ettikleri anlaşılmaktadır.

Dört şerhi mümeyyiz vasıfları açısından da değerlendirmek mümkündür. Buna göre Sînobî'nin şerhi problematik anlamda kelâm metni hüviyetine sahipken, Mağnîsâvî'nin şerhi ders kitabı niteliğindedir. Ali el-Kârî'nin metni ise kelâm kitabı olması açısından Kitab, Sünnet ve selef vurgusu ile öne çıkarken; Bahâeddînzâde'nin şerhi kelâm-felsefe-tasavvuf etkileşiminin görüldüğü bir tarzı yansıtmaktadır. Birbirinden ayırt edici vasıf olması açısından zikrettiğimiz hususların diğer şerhlerde yer almadığı düşünülmemelidir. Bilakis biz, ilgili şerhleri kendi içinde değerlendirdiğimizde her bir şerhin daha ön plana çıkan özelliği olması açısından bunlara işaret etmiş bulunmaktayız.

Makalenin temel varsayımı olan “şerh” geleneği açısından ulaştığımız sonucu da ayrıca zikretmemiz gerekir. Bu noktada bir metnin şerh edilmesinin salt tekrar ya da düşüncede donmuşluk şeklinde nitelenmesinin konunun yeteri kadar tahlil edilmemesi ya da bir telif türü olarak “şerh” nitelikli eserlerin tam anlamıyla incelenmemesinden kaynaklandığı ifade edilebilir. “Şerh” türü eserler arasında tenkit edilen hususları destekleyici veriler bulunabilse de bizim makalede ulaştığımız sonuçlar açısından ilgili yargıların aksini ispat edebilecek sonuçlara ulaşmak mümkündür. Sonuç olarak bir metnin adında “şerh” kaydının olmasının o eserin yetersiz vb. olduğu şeklindeki olumsuz yargılar uyandırmaması

için yeterli bir gerekçe olmadığına altı çizilmelidir.

Bir telif türü olarak şerhlerin salt metin üzerinden değerlendirilmemesi, şârihlerin biyografilerinin ve şerhteki tercihlerinin, asıl metnin kendi problem yapısı ile şerhin problem çerçevesinin, şârihlerin tercihlerinde etkili olan unsurların, şârihlerin sorunları ve cevapları ele alış tarzlarının dikkate alınması gerekmektedir. Bu surette şerhler hakkında daha bütüncül ve sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilir.

Netice itibariyle makale, şerhin bir tekrar olmadığı, Osmanlı dini düşüncesinde Hanefî-Mâtürîdî gelenek üzerinde duran çalışmaların bulgularını desteklemekte; Hanefî gelenek içinde geçmişe dayanan fakih ve mütekellim ayrımının şerhlere yansıdığına altını çizmektedir. Buna ilaveten Osmanlı Kelâmı'nda Eş'arîlik'ten ziyade Mâtürîdî modelin köklerini erken dönemlere taşıyan araştırmalara dört şerh üzerinden olumlu katkı sağlamaktadır. Ayrıca Osmanlı'da yaşanan fakih-mutasavvıf ayrışması yerine kelâm-mutasavvıf kimliğinin birlikteliğine ve kelâm kimliğinin daha görülebilir olduğuna dikkat çekmektedir.

Kaynakça

Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. Mustafa Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dair Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 1-27.

Arıkan, Âdem. "Osmanlı'da İbn Teymiyyeciliği Birgivi Üzerinden İh-das Etmenin İmkânı - Eleştirel Bir Yaklaşım", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlim-ler, Eserler, Meseleler*, Ed. Osman Demir - Veysel Kaya - Kadir Gömbeyaz - Ulvi Murat Kılavuz. 471-521. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Aykaç, Mustafa. "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn El-Bâbertî Ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 127-156.

Aykaç, Mustafa. "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşle-ri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/2 (Güz 2019): 195-230.

Aytekin, Arif. "Fıkh-ı Ekber Risaleleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İla-hiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010): 209-221.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Şer-hu'l-Vasiyyeti'l-İmam Ebi Hanîfe*. Hamza Muhammed el-Bekri, Muhammed Subhî. Ürdün: Dâru'l-feth, 2015.

Bahâeddin, Muhyiddin b. Muhammed b. *el-Kavlü'l-fasl şerhu fik-hi'l-ekber*. Hakikat Kitabevi, İstanbul 2011.

Birinci, Züleyha. *Atâ b. Ali el-Cüzcânî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Birinci, Züleyha. "Ebu'l-Mutî Rivayetli el-Fikhü'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2008): 57-72.

Bulut, İsmail - Öztürk, Yunus - Genç, Hafzullah. "Eş'arî'den Farklı-laşan Eş'arîlik". *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu - Eş'arîlik*

- (04-06 Mayıs 2018). Ed. Mustafa Aykaç - Cengiz Çuhadar - Ahmet Özdemir - Erhan Salih Fidan - Yusuf Koçak. 311-322. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Çelebi, Kâtip. *Mîzânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahak*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.

Demir, Abdullah. "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 169-226.

Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerin Din Anlayışı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik Ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. Ed. Recep Alpyağılı. 19-48. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâtürîdîlik 05-07 Mayıs 2017*. Ed. Cengiz Çuhadar - Mustafa Aykaç - Yusuf Koçak. 643-654. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Demir, Abdullah. "İmam Birgivî Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî (Bildiriler Kitabı)*. Ed. Mehmet Bayyığıt - Mehmet Özkan - Ahmet Ali Çanakçı - Asem Hamdy Abdelghany. 2: 286-315. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Eğitim, 2019.

Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi İznik, Bursa, Edirne, İstanbul*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.

Dorroll, Philip. "Mâtürîdî Theology in the Ottoman Empire: Debating Human Choice and Divine Power". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. Ed. Osman Demir - Veysel Kaya - Kadir Gömbeyaz - Ulvi Murat Kılavuz. 219-238. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.

Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-müte'allim". *el-Akîde ve 'ilmu'l-keîâm*. Nşr. Zâhid Kevserî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2009.

Ebû Hanîfe. "el-Fıkhü'l-ebîsât". *el-Akîde ve 'ilmu'l-keîâm*. Nşr. Zâhid Kevserî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2009.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Thk. Süley-

man b. Salih. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997/1417.

Erkol, Ahmet. *Kelâm İlmine Yöneltilen Eleştiriler: Selef Alimleri ve Gazali Örneği*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1950/1369.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Kasım Turhan. İstanbul: Şato Yayınları, 2008.

Furat, Ahmet Hamdi. *16. Asır Osmanlı Dünyasında Fıkıh*. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2013.

Gardet-Anawati, Louis-Georges. *İslam Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Genç, Hafzullah. "Eş'arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri", *İslâmî Araştırmalar* 3 (Aralık 2016): 427-441.

Gölçük-Bebek Şerafeddin-Adil. "el-Fıkhü'l-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Gömbeyaz, Kadir. "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri". *Ulusal Vani Mehmed Efendi Sempozyumu (7-9 Kasım 2009)*. Ed. Mehmet Yalar - Celil Kiraz. 205-232. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Gömbeyaz, Kadir. "Sinop'tan Bursa'ya Bir Osmanlı Âlimi: İlyas b. İbrahim es-Sînobî (ö. 891/1486), *Sinop İli Değerler Sempozyumu Bildiriler Kitabı (15-18 Mayıs, Sinop 2013)*. Ed. Alpay Tırıl - Evrim Sönmez - Süleyman Özdemir - Hünkar Avni Duyar. 81-89. Ankara: HTC Matbaacılık 2015.

Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 38/2 (2019): 57-81.

Güler, Mehmet. "Âlemî/Âlimî'nin Manzûm Fıkhü'l-Ekber Tercümesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (2015): 126-143.

İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Riyad: Mecmau'l-Melik Fehd li-tibâati'l-Mushafi's-Şerif, 1995.

Kahhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Mektebetü'l-mesnâ-Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabi, 1975.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Matürîdilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016): 9-72.

Kalaycı, Mehmet. "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*. Ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. 431-455. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eşarilik-Matürîdilik İlişisine Genel Bir Bakış". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017): 113-127.

Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı'da Eş'arilik-Mâtürîdilik İhtilafı Edebiyatı". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)* 15/29 (2017): 79-151.

Kalaycı, Mehmet. "Osmanlı Sünniliğinin Beslenme Kaynakları: Hadisçi Hanefilik ve Osmanlı'ya İntikali". *XVII. Türk Tarih Kongresi Osmanlı Tarihi (Ankara 15-17 Eylül 2014)*. 4/3: 1111-1134. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.

Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dini Düşüncesinde Mâtürîdilik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdiliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) XVIII. Yüzyıl*. Ed. Ahmet Hamdi Fuat - Nilüfer Kalkan Yorulmaz - Osman Sacid Arı. 2: 47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Kanlıdere, Ahmet. "Mercânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 169-172. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz- Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Karadağ, Cağfer. "Ali el-Karî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1993): 287-299.

Karadaş, Cağfer. “Ekmelüddîn Bâbertî'nin Ebû Hanîfe'nin el-Vasıyye ve el-Fıkhü'l-Ekber Risalelerine Yazdığı Şerhler”. *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010)*. Ed. Selçuk Coşkun. 215-224. Erzurum: Zafer Ofset, 2014.

Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhî'l-ekber ve meahû et-talîk el-müeyesser 'alâ şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfe fi ebeveyni'r-Resûl 'aleyhi's-salât ve's-selâm*. Thk. Meşhur b. Hasan b. Selmân. Medine: Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, 1993.

Kârî, Ali b. Sultan. *Şemmü'l-'avâriz fi zemmi'r-Revâfiz*. Thk. Mecîd Halef. Kahire: Merkezü'l-furkân li'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, 2004.

Kazanç, Fethi Kerim. *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve İlyas b. İbrahim es-Sînobî'nin Fıkh-ı Ekber Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1991.

Kazanç, Fethi Kerim. “Sinoplu Bir Osmanlı Âlimi Olarak İlyâs b. İbrâhîm es- Sinobî ve Fıkh-ı Ekber Şerhi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uluslararası Geçmişten Günümüze Sinop'ta Türk-İslam Kültürü Sempozyumu Bildiriler Kitabı (5-7 Ekim 2018)*. Ed. Cüneyd Aydın - Emrah Dindi - Doğan Fırıncı. 1: 273-300. Sinop: Şimal Ajans, 2018.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*. 2. Baskı. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Koca, Ferhat - Bedir, Murtaza. “Pezdevî, Ebu'l-'Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kursâvî, Mu'înü'd-dîn Ebü'l-Hasan Atâullah b. Muhammed. *Kitâbü Muhtasari'l-makâl 'alâ şerhi'l-fıkhî'l-ekber*. y.y: b.y., 1889.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-Tezkire bi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhireti*. Thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm. Riyad: Dârü'l-minhâc, 1425.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Berdûnî ve İbrahim Atfîş. Kâhire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mağnîsâvî. *Şerhü'l-Fıkhî'l-Ekber*. y.y.: b. y., 1297.

Mağnîsâvî, Ahmed b. Mehmed. *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*. Samsun İl Halk Kütüphanesi, 1623: 42b-85a. Milli Kütüphane.

Mavil, Hikmet Yağlı. "Kelâmî Bir Problem Olarak Fiilî Sıfatlar". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (derglabant)* 3/3 (Bahar 2015): 175-193.

Musakhanov, Orkhan. "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle fî mes'eleti hulûdî'l-küffâr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019): 81-127.

Ocak, Ahmet Yaşar. "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış "Kadıızâdeliler Hareketi". *Türk Kültürü Araştırmaları XVII-XXI/1-2* (1979-1983): 208-225.

Oktan, Yusuf. "Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mara'sî (ö. 1732)'nin Risâletü's-Sürûr ve'l-Ferah Adlı Eserinin Tahlili". *Academic Knowledge* 2/2 (2019): 107-120.

Özcan, Abdülkadir. "Molla Yegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Özcan, Gülsüm. "Seyyidî'nin Fıkh-ı Ekber Tercümesi Olan Manzûme-i Akâid Adlı Eseri ve Muhtevası". *Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (Ağustos-2013): 513-531.

Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Öztürk, Yunus. "Semerkand'dan Kahire'ye Hanefî Kültürün İzleri". *İslâmî Araştırmalar (Kelam Özel Sayısı)* 27/3 (2016): 404-413.

Öztürk, Yunus. "Şerh ve Otorite İlişkisi: XVII. Yüzyıla Ait Bir Şerhin Analizi". *Milel ve Nihal* 14/1 (2017): 288-311.

Pezdevî, Ebû'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-Dîn*. Thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.

Rahim, Ahmed Haşim. "el-Mukaddime". *Şerhü'l-Fıkhî'l-Ekber: Kısmu'l-ilahiyat*. Irak: el-Camiatü'l-Irakıyye, 2012.

Savaş, Damla. *Bahâuddinzâde'nin el-Fıkhü'l-Ekber Şerhi el-Kavlü'l-*

Fasl Temelinde Kelâmî Görüşleri. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019.

Semenov, A. A. *Sobranie Vostoçnih Rukopisey*. Taşkent: Akademi Nauk Uzbekskoy, 1957.

Sinanoğlu, Mustafa. “Şerh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 564-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Sinanoğlu, Mustafa. “el-Makâsıd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 420-421. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Spiker, Hasan. “The Possibility of a Mystical Kalâm Amongst The Ottoman ‘Ulamâ: The Case of Ibn Bahâ’ al-Dîn”. *Osmanlı’da İlm-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*, Ed. Osman Demir - Veysel Kaya - Kadir Gömbe-yaz - Ulvi Murat Kılavuz. 421-428. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.

Şâfiî, Hasan Mahmûd. *Kelâm’a Giriş*. Trc. Süleyman Akkuş. İstanbul: Değişim Yayınları, 2009.

Şahin, Kamil - Ceyhan, Semih. “Şeyh Yavsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Şirinov, Rufet. *Ali el-Kârî ve Şerh Metodu (Mirkâtu’l-Mefâtih Örneği)*. Doktora Tezi, Necmettin Üniversitesi, 2019.

Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Şekâi-ku’n-nu’maniyye fi devleti âli Osmaniyye*. Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-‘Arab, 1975.

Timür, İhsan. “Tahâvî Akîdesi’ne Ehl-i Hadis Yorum: Sadruddin İbn Ebi’l-İz ve el-Akîdetü’t-Tahâviyye Şerhi”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (Güz 2017): 53-72.

Timür, İhsan. “Selefi Çevrelerin el-Akîdetü’t-Tahâviyye Üzerinden Hanefî Akaidine Sızma Girişimleri”. *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017)*. Ed. Cengiz Çuhadar - Mustafa Aykaç - Yusuf Koçak. 2: 594-610. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Türcan, Galip. “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Sünnet Kelamının Oluşumuna Katkısı”. *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildiriler (31 Mayıs - 1Haziran 2007)*. Ed. İsmail Hakkı Göksoy - Necdet Durak. 491-501. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.

Yunus Öztürk

Türkoğlu, İsmail - Maraş, İbrahim. "Kursavî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 447. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi: 2 İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*. Haz. Turhan Yörükân. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm kâmûsü terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Daru'l-'ilmi'l-melayin, 1980.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 127 - 160

Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'an Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları
Purpose and Function of Tafsir: Possibility and Limits of Expansion
Meaning in the Qur'an Letters According to Ibn Âshûr

Mahmut Ayyıldız

Arş. Gör. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Research Assist. PhD., Trabzon University, Department of Tafsir
Trabzon/Turkey

e-mail: mahmudayyildiz@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1546-5006>

DOI: 10.33718/tid.666233

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Aralık / December 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mahmut Ayyıldız, "Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'an Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020): 127 - 160.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Tefsirin Gayesi ve İşlevi: İbn Âşûr'a Göre Kur'an Lafızlarında Anlam Genişlemesinin İmkân ve Sınırları*

Öz

İnsanlığa gönderilmiş son ilâhî mesaj olan Kur'ân-ı Kerîm, kıyamete dek kendisine tabi olanları dünya ve âhîret saadetine ulaştıracak geniş bir muhtevaya sahiptir. Kur'an'ın; geçmiş-geleceği, gizli-aşikâr her şeyi bilen, sonsuz ilim sahibi Allah'a ait bir kelâm olması da bu iddianın en açık delilidir. İlahî kelâm, dil ve üslup bakımından bu muhtevayı muhataplarına aktaracak güçlü bir anlatıma sahiptir. Kur'an lafızlarını mânaya delaleti yönüyle ele alıp inceleyen tefsir ilmi, tarih boyunca Allah'ın murâdına karşılık gelen bu zengin muhtevayı muhatapların idrakine sunmayı gaye edinmiştir. Ancak; tefsir literatürü içerisinde âyetlere ilişkin aktarılan her yorumu murâd-ı ilâhînin beyanı kapsamında değerlendirmek de doğru değildir. Zira bu bilgilerden bazıları doğrudan âyette kast edilen mânayı açıklamaya yönelik iken; bazıları ise âyetteki kastın muhatapın zihninde iyice yer etmesi için farklı ilimlerin örneklerinden yararlanılarak detaylandırılmasından ibarettir. Bu çerçevede Kur'an lafızlarından çıkarılan anlamların murâd-ı ilâhî ile ilişkisine dair yapılacak tespit ve değerlendirmeler, tefsir ilminin işlevini belirleyecektir. Son dönemde özellikle Arap dili, tefsir ve fıkıh alanındaki eserleriyle dikkatleri üzerine çeken Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr (ö. 1973), kaleme aldığı hacimli tefsiri et-Tahrîr ve't-tenvîr'in girişinde tefsir ilminin gayesi ve işlevi bağlamında Kur'an lafızlarında anlam genişlemesinin imkân ve sınırlarına dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. Bu makalede İbn Âşûr'un konuyla ilgili ortaya koyduğu ve tefsirde metodoloji arayışlarına öneri olarak sunulabilecek tespitler ve değerlendirmeler analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, Gaye, İşlev, Çok anlamlılık.*

Purpose and Function of Tafsir: Possibility and Limits of Expansion Meaning in the Qur'ân Letters According to Ibn Âshûr

Abstract

Since the Qur'ân is the last divine message sent to mankind, it has a wide content that will bring those who are subordinated to it (self) to happiness in the world and in the hereafter from the day that the process of sending of revelation had been completed to the day of judgment. For, in terms of both the word and the meaning, the fact that the Qur'ân is the word belonging to Allah who knows all things whether they are in the past or future, hid-

* Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak hazırlayıp savunduğum "Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı" adlı doktora tezinden türetilmiştir. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "On The Nature Of Tafsir: The Approach of Muhammad al-Tahir Ibn Ashur to Tafsir as a Systematic Science" (PhD, Dissertation, İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2019). Bu vesileyle tez danışmanım Necmettin GÖKKIR'a ve tez konusunun belirlenmesinden savunmaya kadar desteğini hiç eksik etmeyen kıymetli hocam Muhammed İsa YÜKSEK'e şükranlarımı sunuyorum.

den or obvious and has infinite knowledge is the clearest proof of this claim. The Qur'ân has a strong expression that will convey this content to its interlocutors in terms of language and wording. The science of tafsir, which examines the Qur'anic words in terms of the signification of meaning, aims to present this rich content that corresponds to the desire of Allah throughout the history. However, it will not be right to evaluate every information that had been declared with regard to the verses in tafsir literature within the desire of Allah. Indeed, some of these information has the aim to explain the meaning of the verse, while some of them consist of being detailed of the intention in the mind of the interlocutor from benefiting different examples of the sciences. In this context, the determinations and evaluations regarding the relationship between the meanings of the Qur'anic words and the divinely aim will determine the function of the exegesis. Recently, especially with his works in Arabic language, tafsir and fiqh (Islamic jurisprudence) Muhammed al-Tâhir Ibn Âshûr (d. 1973), in the rich context of the purpose and function of tafsir in the introduction of voluminous commentary *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* makes important determinations about the possibilities and limits of the expansion of meaning. In this article, these determinations and evaluations which Ibn Âshûr puts forward on the subject and which can be presented as a suggestion for the search for methodology in exegesis will be analyzed.

Keywords: *Tafsîr, Ibn Âshûr, al-Tahrîr wa al-Tanwîr, Purpose, Function, Polysemy.*

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, insanların dünya ve âhîret hayatına dair işlerini düzene koymak ve ideal toplum seviyesine ulaşmalarını sağlamak üzere Allah tarafından gönderilen son ilâhî mesajdır. Haiz olduğu bu büyük öneme istinaden Kur'an lafızlarını ele alan ve bu lafızlardan ortaya çıkan mânaları araştırarak "ilâhî murâd"ı tespit etmeye çalışan tefsir ilmi, İslâmî ilimler içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Tefsir ilmi doğrudan kelâm-ı ilâhiyi konu edinip onun mânasının beyanıyla iştigal etmesinden dolayı birçok âlim tarafından da ilimlerin en kıymetlisi (eşrefü'l-'ulûm) olarak nitelenmiştir.¹

İbn Âşûr, tefsirle meşgul olan kimselerin nihai hedefinin Kur'an lafızlarından murâd-ı ilâhîyi açığa çıkarmak olması gerektiğinin altını çizer. Buna göre müfessirler, Kur'an lafızlarını göz önünde bulundurarak yine onun nüzûlüne esas teşkil eden aslî maksatlar çerçevesinde Allah'ın neyi murâd ettiğini açıklarlar. Bunun yanında Kur'an'ın aslî maksatlarının daha iyi anlaşılması için âyetlerde doğrudan işaret edilmeyen veya murâdın dışında kalan birtakım ziyade açıklamalara da yer verirler.² Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre tefsir ilminin gayesi, Allah'ın Kur'an'da lafızlar yoluyla beyan ettiği murâdın açığa çıkartılmasıdır. Tefsirin işlevi ise belli bir yöntem içerisinde ancak lafızlar ve aslî maksatlar üzerinden anlaşılması mümkün olan bu murâdın ne olduğunu ortaya koymak ve yine bahse konu olan murâdın zihinlerde daha iyi yerleşmesini sağlayacak ziyade açıklamalar yapmaktır.

İbn Âşûr'un tefsir anlayışı ile XVI. yüzyılda reform hareketleri sonrasında ortaya çıkan ve son yüzyılda İslâm dünyasına da etkisini gösteren yeni kutsal metin yorumculuğu arasında önemli farklar göze çarpmaktadır. Batıda, Kutsal Kitap üzerine yapılan araştırmalarda karşılaşılan tarihi verilerin vakıyyla uyuşmaması sorununun çözümü hususunda tarihsel

1 Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Subhi Hasen Hallâk (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000), 1: 5; Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîbu'l-buğâ (Dimeşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008), 2: 1195; İsmâuddîn İsmâîl b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2001), 1: 38.

2 Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru's-suhûn, 1997), 1: 41.

tenkit metodu geliştirilmiştir.³ Buna göre ister beşer ürünü olsun isterse ilâhî kaynaklı olsun tarihin bir kesitinde ortaya çıkan her metin kendi döneminin bütün karakteristik özelliklerini taşır. Böylesi bir metinde kastedilen mânâyı açığa kavuşturmak için metni ortaya çıkaran tarihsel şartları mutlaka göz önünde bulundurmak ve bu şartlara göre yorum faaliyetini yürütmek gerekir. Günümüz İslâm dünyasında Fazlurrahman, Mehmet Paçacı, Ömer Özsoy, Mustafa Öztürk ve Halis Albayrak gibi tefsir akademisyenleri tarafından Kur'an'a uyarlanmaya çalışılan bu yöntem, tefsirin gayesi ve işlevi bağlamında şöyle bir sonuç ortaya çıkarmaktadır: Kur'an âyetlerinde Allah'ın murâdî nüzûle şahit olan ilk muhatapların ondan anladığıyla sınırlıdır. Dolayısıyla tefsirin gayesi de bu ilk muhatapların Kur'an'dan ne anladığını açıkça ortaya koymaktan ibarettir. Buradan hareketle tefsirin işlevi hakkında âyetlerdeki ilâhî muradın ancak nüzûl döneminde konuşulan Arap dilinin verileri ve bu döneme ait tarihi rivâyetler ışığında anlaşılmasının mümkün olduğu ileri sürülmüştür.⁴

İbn Âşûr'a gelince o, Kur'an'ın her şeyi ilmi ile kuşatan Allah'ın kelâmı olduğunu ve bu kitabın insanı merkeze alarak, nâzil olduğu ilk günden itibaren ona birey, toplum ve küresel düzeyde mutlu bir hayat sunmayı hedeflediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Âşûr, Kur'an'dan bu amaca hizmet etmek üzere tefsir sadedinde elde edilecek her türlü anlamın bir şekilde Allah'ın murâdıyla ilişkilendirilmesinin mümkün olduğunun altını çizmektedir.⁵

İbn Âşûr'un tefsire yaklaşımı üzerine gerek doktora ve yüksek lisans tezi düzeyinde gerekse makale ölçeğinde birçok akademik çalışma

3 Modern çağda Batıda Kutsal Kitap merkezli ortaya çıkan yorum tartışmaları hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: İFAV, 2018), 99-121.

4 Konuyla ilgili detaylı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 57-70; Halis Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırları", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 81-85; Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 60, 125-129; Ömer Özsoy, "Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuşturmak", *Kur'an'ı Anlama Yolunda*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: KURAMER, 2017), 61-70; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 30-46; a.mlf., "Tefsir Nedir? Ne Değildir?", *İslam ve Yorum II*, ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 33-50; Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 150-160.

5 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 41.

bulunmaktadır. Fakat konuyla ilgili yaptığımız incelemelerde bu çalışmalar içerisinde İbn Âşûr'un Kur'an lafızlarında anlam genişlemesiyle ilgili görüşlerine yer veren bir araştırmaya rastlamadık. Bizler bu makalede, Kur'an'da Allah'ın murâdını açığa çıkarmayı hedefleyen tefsir ilminin gayesi ve işlevi bağlamında İbn Âşûr'un tefsirinde bir yöntem olarak benimsediği Kur'an lafızlarında anlam genişlemesinin imkân ve sınırlarına dair görüşlerini irdeleyeceğiz.

1. Tefsir İlminin Gayesi

Bir konu etrafında yapılacak araştırmaların sistematik bir ilim hüviyetini kazanması için öncelikle o çalışmanın bir gayesinin ve faydasının olması gerekir. Zira sistematik bir ilmin konusunu ortaya çıkaran temel dinamiklerden birisi, o ilmin gayesi/amacı diğer bir ifade ile o ilmi tahsil eden kişinin elde edeceği faydadır. Kendisinden herhangi bir fayda elde edilmeyen bir işle meşgul olmak, abesle iştigal olduğundan hem İslâm kaynaklarında hem de Müslümanlar nezdinde kınanan işlerden sayılmıştır.⁶ İlim ve fayda söz konusu olduğunda ilk olarak akla bu ilmi elde etmek isteyen kişinin taşıdığı hedef gelmektedir. Buradaki hedefi belirleyen temel unsur, ilmi öğrenmek isteyeninin niyeti değil o ilmin ortaya konulma amacıdır. Bu sayede bir ilmi elde etmek isteyen kimsenin, bahse konu olan ilimden kendi mantalitesine uygun veya insanlığın yararına yönelik elde edeceği kazanımlar ön görülerek vaktini boşa harcamaması ve ona olan iştihakını artırması sağlanır.⁷

İbn Âşûr'a göre tefsir ilminin gayesi, Arapçanın inceliklerine tam anlamıyla vâkıf olmayan ve bu dilin edebî özelliklerini doğal haliyle sezinleyemeyen kişilere Allah'ın Kur'an'da neyi murâd ettiğini açıklamaktır.⁸ Bu gayenin tam olarak neye karşılık geldiğini anlayabilmek için öncelikle

6 Müslim, "ez-Zikr ve'd-dua", 73; İbn Mâce, "ed-Duâ", 2, 3; Ebû Dâvûd, "es-Salât", 365; Nesâî, "el-İsti'âze", 1.

7 Konuyla ilgili müdevven ilimlerin öncülleri arasında yer alan "ilmin gayesi veya fâidesi" hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammed A'lâ b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-funûn ve'l-ülûm*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lünân, 1996), 1: 6, Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya (Ankara: MEB, 1971), 1: 10; Sıddık Hasen Han, *Ebcedü'l-ülûm* (Dımeşk: Menşûrâtü Vizâreti's-sekâfe ve'l-irşâdi'l-kavmî, 1978), 1: 49-50; Asım Cüneyd Köksal, *Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 51-53.

8 Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb* (Tûnis, Dâru's-selâm, 2006), 160.

“murâd” ifadesiyle neyin kastedildiğine açıklık getirilmesi gerekmektedir.

مراد/Murâd sözlükte إرادة/irâde mastarından türetilen ism-i mef'ul vezninde bir kelime olup “istenen, arzu edilen şey” anlamına gelmektedir. Aynı zamanda Allah Teâlâya atfedilen sübûtî sıfatlardan biri olan irâde, O'nun yapıp ettiklerinde, buyruklarında ve verdiği hükümlerde hür olduğunu beyan etmektedir.⁹ Bu çerçevede Allah Teâlâ, gerek zatı ve sıfatları ile ilgili bilgileri gerekse kullarına yönelttiği emirleri ve hükümleri yine hem lafız hem de mâna bakımından kendisine ait bir söz/kelâm olan Kur'an aracılığıyla muhataplarına bildirmektedir. Bir diğer ifade ile Allah murâdını, Kur'an'da zikrettiği harfler, kelimeler ve cümlelerden meydana gelen söz/kelâm vasıtası ile kullarına iletmektedir. Dolayısıyla muhataplar için mütekellimin yani Allah'ın murâdının anlaşılır olmasının yegâne kıstası bu sözdeki kapalılığın giderilerek maksadın açığa çıkarılmasıdır. Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Mütekellim ile muhatap arasındaki iletişimi sağlayan kelâmda/Kur'ân-ı Kerîm'de ne gibi kapalılıklar mevcuttur ki bu sözdeki murâdın açıklanmasına ihtiyaç duyulmuş ve bunun sonucunda tefsir ilmi ortaya çıkmıştır?

Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre bir sözün anlaşılmasının önünde üç temel engel bulunmaktadır. Birincisi hitapta lafız-mana ilişkisi düzeyinde murâdın anlaşılmasını engelleyen unsurların bulunmasıdır. İkincisi sözün sahibinin kendi murâdını zihinde tasvir edemeyişinden veya tasvir etse bile bunu ifade etme kudretine sahip olmayışından kaynaklanmaktadır. Kur'an'ın sahibi veya ondaki mütekellim Allah olduğundan murâdın anlaşılması bağlamında bu tür bir engelden söz etmek mümkün değildir. Çünkü Allah, kâdir-i mutlak ve her türlü noksanlıktan münezzehtir. Üçüncüsü ise; muhatabın, hitabı anlayacak kapasiteye sahip olmamasından veya zihninin farklı şeylerle meşgul olması nedeniyle söylenen söze odaklanamamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum Kur'an'ın bazı muhatapları için geçerli olsa da bütün muhatapların bu kusurlarla karşı karşıya kalması mümkün değildir. Aksi takdirde Kur'an'ın tüm zamanlarda hiçbir muhatap tarafından tam olarak anlaşılmadığını ve anlaşılamayacağını kabul etmek gerekir. Bu da hitabın ruhuna aykırıdır.¹⁰ Dolayısıyla İsfahânî'ye göre mütekellimin dile getirdi-

9 Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 379.

10 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr*, nşr. Ahmed Hasen Ferhat (Kuveyt: Dâru'd-da've, 1984), 39.

ği murâdın bütün muhataplar tarafından anlaşılır olması, hem kelâmda kullanılan sözcüklerin ne anlama geldiğinin bilinmesine hem de anlayış sahibi muhatapların murâdı beyan etmesine bağlıdır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise ortaya koyduğu tefsir-te'vil ayrımında bu konuya temas etmektedir. Mâtürîdî'ye göre murâd, kat'î düzeyde ancak vahye muhatap olan Hz. Peygamber'in ve nüzûle şahit olan sahâbenin yapmış olduğu açıklamalarla bilinebilir; bunun dışındaki kalan açıklamalar ise kesinlik bildirmemektedir. Buradan hareketle o, âyetlerdeki murâdın beyanına dair Hz. Peygamber ve sahâbenin yapmış olduğu açıklamaları tefsir, bunlar dışında fukahanın istinbat yoluyla elde ettiği anlamları ise te'vil diye isimlendirmektedir.¹¹ Mâtürîdî'nin yapmış olduğu bu taksimden anlaşılacağı üzere o, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu açıklamaları ona verilen tebyin görevi (en-Nahl 16/44) gereği, sahâbenin açıklamalarını ise âyetlerin nüzûlüne şahit olmalarına istinaden mütekellimin murâdı mesabesinde görmektedir.

Molla Fenârî (ö. 834/1431) de *Aynu'l-a'yân* tefsiri mukaddimesinde kendisinden önce ortaya konulan tefsir tanımlarından bazılarını ele alırken tefsir ilminin konusunu diğer ilimlerden ayıran haysiyet olan murâd-ı ilâhînin araştırılabilirliğiyle ilgili birtakım tespitler yapmaktadır. Fenârî'ye göre Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) tefsir tanımındaki "murâd" ile şâyet mutlak anlamda Allah'ın murâdının açığa çıkarılması kastediliyorsa tefsir ilminin bunu araştırma salahiyetinin olmadığı kesindir. Zira tefsir ilmi mütekellimin murâdını açıklarken ya dilbilimin kaidelerini ya da sözün ilk söylendiği ortama ait verileri yani rivâyetleri kullanır. Buna göre gerek dilbilime ait verilerin zan bildirmesi gerekse rivâyetlerin çok az kısmı hariç çoğunun âhâd yollarla nakledilmesi tefsir sahasında Kur'an'daki murâdın neliğine dair yapılan tespitlerin katiliğine gölge düşürmektedir. Ayrıca müfessirlerin, murâdın tespitine dair yaptıkları açıklamalarda da sıkça ihtilafa düştükleri bilinmektedir.¹²

Molla Fenârî'nin talebesi Kâfiyeci (ö. 879/1474) ise hocasının aksine dilbilimin verileri üzerinden murâdın kesin olarak anlaşılabilirliğinin altını çizmektedir. Kâfiyeci'ye göre lafızlar ne için vaz' olunmuşlarsa

11 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-mîzân, 2005), 1: 3.

12 Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynu'l-a'yân* (İstanbul: Dersaadet, 1325), 5.

kullanım esnasında o mânaya delalet eder. İster mütekellim onu farklı bir anlamda kullansın ister kullanmasın. Nitekim İslâm âlimleri lafzın mânaya delaletinin, mütekellimin kastına değil söz konusu lafzın hangi mânaya için vaz' olduğunu bilmeye bağlı olduğunu beyan etmişlerdir. Öyleyse lafızların delalet ettiği anlamları, mütekellimin murâdında değil o lafızların vaz' edildiği anlamlarda aramak gerekir. Kâfiyeci bu noktada Kur'an'ın delaletini istisna tutarak Kur'an'da murâdın, her ne kadar bir dil vasatında ifade edilse de mütekellim tarafından belirlendiğini yani lafızların vaz'î delaletine değil katî surette mütekellimin kastına tabi olduğunu ifade etmektedir.¹³ Kâfiyeci'ye göre Kur'an'ın muhkem âyetlerinden neyin murâd edildiği kesin olarak bilinmektedir. Nitekim muhkem âyetler, "ümmü'l-Kitâb" olarak nitelenmesi hasebiyle müteşâbih âyetlerden daha üst mertebeye konumlandırılmıştır. Kaldı ki Allah en-Nahl 16/89. âyette Kur'an'ı, Hz. Peygamber'e her şeyin açıklayıcısı olarak indirdiğini bildirmektedir. Ayrıca muhkem âyetlerde bildirilen emir ve yasaklara uymak vacip/zorunlu görülmüştür. Şâyet bu âyetlerde murâdın ne olduğu kesin olarak bilinmeseydi amel de vacip olmazdı.¹⁴ Kâfiyeci muhkem âyetler bir yana müteşâbih âyetlerin murâda delaletinin dahi genel anlamda (icmâlen) bilinmesinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim söz konusu âyetlerin içeriği hakkında dinin asıllarını dikkate alarak fikir beyan etmenin caiz görülmesi de bundan kaynaklanmaktadır.¹⁵

Son olarak Sadrüddîn el-Konevî'ye (ö. 673/1274) gelince o, Kur'an'da yer alan lafızlar hakkında -sıhhat şartlarına uymak kaydıyla- hem rivâyet hem de dirâyet kanalıyla yapılan açıklamaların tamamının murâda dahil edilebileceğinin altını çizmekte; dil kaidelerine aykırı olmayan ve dinin esaslarıyla çelişmeyen bütün anlamları bu kategoride değerlendirmektedir. Konevî'ye göre sebep-i nüzûl, bağlam ve ilk muhatapların anlayış seviyesi gibi hal karinelerin yanı sıra anlamı sınırlandıran veya müşterek lafızlarda bazı anlamları öne çıkaran kriterler Kur'an'ın çok yönlü gizli anlamlar ihtiva etmesine veya Kur'an lafızlarının, zâhir, batın, had ve matla' gibi çeşitli anlam katmanlarının olmasına engel teşkil etmemektedir.¹⁶

13 Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyisîr fî kavâ'id 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Enver Mahmûd el-Mursî (Tantâ: Dâru's-saade, 2007), 99.

14 Kâfiyeci, *et-Teyisîr*, 89.

15 Kâfiyeci, *et-Teyisîr*, 87.

16 Ebü'l-Meâlî Muhammed b. İshâk Sadrüddîn el-Konevî, *İ'câzü'l-beyân fî tefsîri üm-*

İbn Âşûr ise klasik dönemde ortaya çıkan murâdın tespit edilebilir olup olmadığı konusundaki ihtilafların temelinde lafzî kelâmdan hareketle nefsî kelâmın ihata edilip edilemeyeceği tartışmalarının yer aldığına dikkat çekmektedir. Bu konuda Ehl-i sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin muteber isimleri ve Sekkâkî (ö. 626/1229), Kur'an'da murâdın kelâm-ı nefsî boyutunda idrak edilebileceğini ileri sürerken bazı Mu'tezilî âlimler bunun asla mümkün olamayacağını düşünmektedirler. İbn Âşûr, Allah'ın murâdının tamamının bilinemeyeceğini kabul etmekle birlikte bu konudaki tartışmaların kayda değer bir yanının olmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre burada asıl olan, Allah'ın murâdının ihata edilmesinin aklen mümkün olması veya olmaması değil, olgusal düzeyde vuku bulup bulmadığıdır. İnsanın tam mânasıyla Allah'ın murâdını idrak edememekle birlikte bu konuda gücü yettiğinde ve ilminin sınırlarının ulaştığı son noktaya kadar araştırma yapmakla mükellef kılınması bunun en açık göstergesidir.¹⁷ Nitekim buna istinaden birçok âlim, yapmış olduğu tefsir tanımında murâdın araştırılmasıyla ilgili "بقدر الطاقة البشرية = beşer gücünün yettiği ölçüde" kaydına yer vermişlerdir.¹⁸ İbn Âşûr'un ifadelerinde geçen "الإمكان الوقوعي = olgusal imkân" tabiri ile işaret ettiği murâd arayışı aslında Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden aslî gayeleri tespit ile ilişkili bir araştırmadır. Buna göre tefsir, kelâm-ı nefsîde yer alan mânaları değil, dinin insanlığa gönderilişindeki aslî maksatları araştırmayı amaç edinmektedir. Bu maksatlar da Allah'ın apaçık bir dil ve üslupla gönderdiği Kur'an lafızları içerisinde mündemiçtir.¹⁹ Nitekim daha önce de İbn Âşûr'a göre tefsirin asıl gayesinin, Arapçanın inceliklerine tam olarak vakıf olmayan ve bu dilin edebî özelliklerini doğal haliyle sezinleyemeyen kişiler için Kur'an'da Allah'ın murâdını anlaşılır kılmak olduğunu beyan etmiştik. Dikkat edilecek olursa İbn Âşûr burada Allah'ın murâdının tikel olarak Kur'an lafızlarında veya âyetlerde değil bilcümle Kur'an'da yer aldığıının

mi'l-Kur'ân, nşr. Celâleddîn el-Âşteyânî (Kum: Bostan Kitab, 1381), 187-188.

17 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 39.

18 Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 5; Kâfiyeci, *et-Teysîr*, 53; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî* (Beyrut: Dâru's-sâdır, ts.), 1: 16; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1985), 2: 54; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 427; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Bedî' es-Seyyid el-Lihâm (Dîmeşk: Dâru Kuteybe, 2010), 2: 7; Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Teysîr ve'l-mufessirân* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1: 15.

19 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 39.

altını çizmekte ve bu murâda ancak Arap dilinin inceliklerine tam vakıf olmakla ulaşılabileceğini düşünmektedir

İbn Âşûr tefsir ilminin gaye edindiği “murâd” kavramını, fıkıh usulünde sistematik hale getirilen makâsîd teorisiyle ilişkilendirmek suretiyle bir üst kavram olarak ele alıp incelemektedir. Buna göre nasıl ki dinin temel maksatlarını esas alan usul anlayışında başta İslâm şeriatı olmak üzere bütün şeriatlar insanların yakın ve uzak esenliğe²⁰ kavuşmaları için gönderilmiş ise, Kur'an da en nihâyetinde bütün insanların kurtuluşu ve huzur içerisinde yaşayabileceği bir düzenin tesisi için indirilmiştir. Bu noktada İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın indirilmesindeki en temel gaye, bütün cemiyet hayatını ıslah etmek ve eşref-i mahlukat olan insana yaşanılabilir bir hayat sunmaktır. Kur'an bu amaç doğrultusunda öncelikle cemiyetin en küçük yapı taşını oluşturan fertleri ıslah etmekle işe koyulur. Bireyin ıslahı, insanı inanç, ahlâk ve ibadet konularında ideal seviyeye ulaştırarak nefsinin kötü alışkanlıklarından arındırmak ve ona güzel hasletler kazandırmakla sağlanır. Bireyler ıslah edildikten sonra ikinci aşamada ıslah edilmiş bireylerden oluşan bir toplum tesis etmek gerekir. Nitekim bireyleri ıslah edilmemiş bir toplumun esenliğe kavuşması mümkün değildir. Ayrıca bireyler arasında şehevî dürtülerin doğuracağı ahlâksızlıkların ve zorbalıkların önüne geçmek de toplumun ıslahına katkı sunacaktır. İbn Âşûr'a göre gerek şeriatın gerekse Kur'an'ın gönderilmesine esas teşkil eden aslî gayelerden en önemlisi toplumun ıslah edilmesidir.²¹ Zira toplum ıslah olmadıkça üçüncü aşamaya yani küresel boyutta insanlığın ıslahına geçiş sağlanamaz ve ilk aşamada gerçekleştirilen bireylerin ıslahının sürekliliği temin edilemez. Nitekim ıslah olmamış toplum, bireylerini ifsada sürükler ve bireylerin de bu baskıya ilelebet karşı koyması mümkün değildir. İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden gayelerden sonuncusu İslâm devlet düzeninin yerleştirilmesi, küresel düzeyde bütün insanlığın ıslahı, devletler-toplumlar arasındaki ilişkilerin tesis edilmesi, canın, aklın, dinin, neslin ve malın korunması gibi İslâm'ın ve insanlığın

20 İbn Âşûr'un burada yakın ve uzak kavramlarından kastı insanların halihazırda içerisinde bulunduğu durum ve bu durumun ileride doğuracağı neticelerdir. Burada uzaktan kastedilenin âhîret işleri olmadığı açıktır. Zira şer'î hükümler insanların âhîret hayatını doğrudan tanzim etmeye yönelik değildir. Allah teâlâ âhîret hayatını insanların dünyada yaşadıkları hayata karşılık ceza veya mükafat olarak yaratmıştır. Bk. Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şer'îati'l-İslâmiyye*, nşr. Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî (Beyrut: Dâru Lübnân, 2011), 134.

21 İbn Âşûr, *Makâsîdü's-şer'îati'l-İslâmiyye*, 210.

en genel maslahatlarının muhafaza edilmesidir.²²

İbn Âşûr'a göre Allah'ın Kur'an'ı göndermesindeki temel maksat, yukarıda zikredilen dinin ana gayelerinin muhafazası doğrultusunda yapılması gerekenlerin insanlara beyan edilmesidir. Bu meyanda yapılması gerekenleri Allah apaçık bir üslupla gönderdiği Kur'an lafızlarına derç etmiş ve bizleri de bu lafızlardan hareketle murâdının ne olduğunu bilmek ve bu muradı bütün yönleriyle idrak etmekle yükümlü kılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'e hitaben buyrulan "Sana bu mübarek Kitâb'ı, âyetlerini iyiden iyiye düşünsünler ve akıl izan sahipleri (ondan) ibret alsın diye indirdik" (Sâd 38/29) âyetinde de bu yükümlülük hatırlatılmaktadır.

İbn Âşûr gerek bilgilenmek gerekse telif maksadıyla tefsir ilmine yönelen kimselerin, Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden aslî gayeleri göz önünde bulundurmalarının yanı sıra bu gayelerin tahakkukuna hizmet eden sekiz konuda bilgi sahibi olmaları gerektiğinin altını çizmektedir. Bu konular kısaca şöyle sıralanabilir:

1. İtikadı düzeltilme ve sahih inanç esaslarını öğretme,
2. Ahlâkı güzelleştirilme,
3. Kanun koyma,
4. İslâm toplumunu idare edilme,
- 5) Kıssalar ve geçmiş milletlere dair haberleri anlatma,
6. Muhatapları bilgilendirilme,
7. Öğüt ve uyarılarda bulunma,
8. Kur'an'ın eşsizliğini ortaya koyma.²³

İbn Âşûr'un burada tespit ettiği sekiz ana başlık, aslında daha önce Kur'an'ın aslî gayeleri bağlamında işaret edilen üç temel maksadın daha detaylı tasnifinden ibarettir. Yani bahsi geçen konu başlıkları, Kur'an'ın en temel gayesi olan ıslaha ulaşmanın yol haritasını çizmektedir. "Bu yönüyle İbn Âşûr'un, Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden aslî gayeleri birey ve toplumun ıslahına dayandırdığı söylenebilir."²⁴

22 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 38.

23 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 40-41.

24 Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum* (Ankara: OTTO, 2016), 134.

İbn Âşûr'a göre müfessirin nihaî amacı yukarıda bahsi geçen aslî gayeler ve ana konular çerçevesinde Allah'ın Kur'an'da açık bir üslupla ortaya koyduğu murâdına dair mânaları, dil kaidelerini de göz önünde bulundurarak açıklamak olmalıdır. Bunun yanında müfessirin, aslî maksatların daha iyi anlaşılması, ana konuların hem yatay hem de dikey düzlemde çeşitlendirilmesi ve detaylandırılması için ziyade açıklamalar yapmasında da bir beis yoktur. Dolayısıyla tefsir ile meşgul olmak isteyenlerin bu konuda genel anlamda Kur'an'ın ne için indirildiğini bildiren aslî maksatları (el-makâşidü'l-aşliyye) ve Kur'an'da kalıplaşan bazı tabirlerin ('âdâtü'l-Kur'ân)²⁵ kullanımlarını bilmeleri gerekmektedir.²⁶

İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın Arapça bir kelâm olarak indirilmesi ve Hz. Peygamber'in Arap olması; dolayısıyla Kur'an'da dinin temel gayelerinin Arap diliyle bildirilmesi sıradan bir durum değildir; aksine birçok hikmete râcidir. Arap dili, yanlış anlaşılmaya mahal vermeyen fasih bir üsluba sahiptir. Kolay öğrenilir ve az kelime ile çok anlam ifade eder. Bunun yanı sıra Arap toplumunun daha önce hiçbir şeriatla tanışmaması ve duru bir zihne sahip olması onları diğer milletlerden ayırmaktadır. Bu hususiyetler, Kur'an'ın Arapça nâzil olmasındaki hikmetlerin başında gelmektedir. Fakat İbn Âşûr'a göre Kur'an'da Araplara kendi dilleri ile hitap edilmesi hatta bazı âyetlerde tamamen onların günlük hayatta yapıp ettiklerinden (Hûd 11/49) veya söylediklerinden²⁷ haber verilmesi Kur'an'ın ihtiva ettiği hakikatlerin sadece onlarla sınırlı olduğu anlamına gelmez.²⁸ Nitekim Kur'an ahkâmının umumi olduğunu bildiren âyetler,²⁹ Kur'an'ın kıyamete dek toplumlar üzerindeki etkisini sürdürecektir³⁰ ve asla bir benzeri getirilemeyecek³¹ mu'ciz bir kelâm olduğunu bildiren haberler onun evrensel bir mesaj olduğunu teyit etmektedir.

25 Kur'an'da kalıplaşarak belli bir anlam çerçevesine oturtulan lafızlar ve anlatım üslupları hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2018): 315-341.

26 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 41-42.

27 el-En'am 6/156.

28 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 39.

29 el-En'am 6/90; el-A'râf 7/158, Yûsuf 12/104; el-Enbiyâ 21/107; el-Furkân 25/1; es-Sebe 34/28; Sâd 38/87; el-Kalem 68/52; et-Tekvîr 81/27 v.dğr.

30 Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 1; a.mlf., "el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-sünne", 1; Müslim, "el-İmân", 152.

31 el-Bakara 2/23-24; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

İbn Âşûr'a göre dinin aslî gayelerini ihata eden murâd-ı ilâhînin Kur'an lafızlarına dercedilmesi Arap dilinin, söz konusu gayeleri tam anlamıyla kuşatacak ve detaylandırarak bir zenginliğe sahip olduğunu göstermektedir. Gerek Arap dilinin kelime hazinesi gerekse Arapların anlatımda kullandıkları üsluplar, murâd-ı ilâhîyi taşıyacak ve nesilden nesle eksiksiz bir biçimde aktaracak güçlü bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede Arapların en öne çıkan vasıfları, doğuştan keskin bir zekaya ve derin bir kavrayışa sahip olmalarıdır. Onların bu özellikleri günlük konuşmaları ile edebiyatçıların nesir ve şiir türü eserlerine yansımıştır. Arap edebiyatında dinleyenlerin derin kavrayışına istinaden veciz ifadeler ve çoklu anlamlara delalet eden edebi sanatlara sıklıkla yer verildiği görülür. Bu tür sanatların başında şunlar gelmektedir: Mecaz, istiare, temsil, kinaye, tariz, mübalağa, aracümle (i'tirâziyye), müstetbe'âtü't-terâkîb, özdeyiş (emsâl), telmih ve temlih. İbn Âşûr'a göre gerek Arapların günlük konuşmalarında gerekse edebiyatta kullandıkları bütün bu sanatlar, konuşanın zihninde oluşan anlamların eksiksiz bir biçimde, en açık ve özlü ibarelerle muhataba aktarımını sağlamakta; böylece bu anlamların muhatabın zihninde kolayca yerleşmesine imkân vermektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın Arap dili ile nâzil olması, dil kaideleri ve edebiyattan hareketle elde edilebilen bütün anlamları içine alacak bir söz dizimine ve derinliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir.³²

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın her bir âyetinde Allah'ın murâdı, nas-olgu veya siyak-sibak ilişkisi içerisinde tek yönlü değil makâsîd kavramı çerçevesinde çok yönlü bir anlam alanına sahiptir.³³ İbn Âşûr, Kur'an'da tikel lafızlardan çoklu anlamlara geçerken belâgat ilminin ilkelerini kendisine mesnet kabul etmektedir. Nitekim belâgat ilminin başlı başına Kur'an'ın i'câz yönlerini açığa çıkarmak üzere ortaya çıktığı ve bu bakımdan tefsir ile belâgat arasında çok sıkı bir ilişkinin olduğu bilinmektedir. Gerek Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu ispat eden i'câz özelliklerinin ortaya konulmasında gerekse âyetlerden murâda tekabül eden çoklu anlamların çıkarılmasında belâgat ilmi tefsire hatırı sayılır bir katkı sunmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1144) de bu bağlamda belâgat bilgisini tefsir için olmazsa olmaz bir kriter olarak ileri sürmektedir. Sekkâkî ise murâd-ı ilâhînin tam anlamda idrak edilebilmesi için derin bir belâgat bilgisine ihtiyaç du-

32 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 93.

33 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 50, 81.

yulduğunu, bu konuda yeterli bilgiye sahip olmayanların kesinlikle tefsire yaklaşmaması gerektiğini ifade etmektedir.³⁴

İbn Âşûr'a göre Kur'an'ın mu'ciz bir kelâm oluşu onun Arap edebiyatçılarının belirli söz kalıplarıyla ifade ettikleri sınırlı anlamların çok daha ötesinde geniş anlamlar ihtiva etmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Kur'an, sıradan insanların veya edebiyatçıların belli bir bağlam içerisinde söyledikleri sözlerden çok farklıdır. O, ilmi ile her şeyi kuşatan ve her türlü zaman ve mekân mefkuresinden uzak olan Allah'ın kelâmıdır. İbn Âşûr'a göre edebi bir sözde murâd, mütekellimin kullandığı ifadeler üzerinden tespit edilir. Kur'an'da Allah'ın murâdı ise, Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden gayelere uygun olarak muhatabı bütün yönleri ile hakikate ulaştıracak her türlü anlamı içine alır. Zira edebi bir sözden maksat mütekellimin duygu ve düşüncelerini, ihtiyaçlarını muhataba aktarmak iken, Kur'an'ın indirilişinden maksat, muhatabın saadet içerisinde yaşayabileceği bir düzenin tesis edilmesidir.³⁵ İbn Âşûr'un burada Kur'an'daki murâd-ı ilâhî ile muhatapların ihtiyaçları arasında kurmuş olduğu bağ, makâsıd anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim İbn Âşûr'un makâsıd anlayışı, insanların bireysel yaşamından toplumsal ilişkilere ve en nihâyetinde cihanşümül bir dünya düzenine kadar geniş bir alanı kuşatmaktadır.

2. Tefsir İlminin İşlevi

Türkçede sözlük anlamı itibariyle “fonksiyon, rol, vazife, görev”³⁶ gibi anlamlara gelen “işlev” kelimesi, “bir deneyi yaparken izlenen yol, bir nesnenin ya da bir kimsenin ait olduğu yapı veya içinde bulunduğu konum gereği yaptığı iş, faaliyet ve fonksiyon” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁷ İşlev kelimesinin sosyal bilimlerden beşerî ilimlere, felsefeden mimariye değişik ilmi sahalarda kullanılan çok yönlü bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu kavram, her bir disiplin için bazı nüanslarla kendine özgü bir anlama da sahiptir. Müdevven bir ilmin işlevi denilince o ilim içerisinde bahse konu olan meseleleri ele alma yönü, biçimi, yönte-

34 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 19.

35 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 93.

36 Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, 4. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınevi, 2008), 823.

37 Hasan Eren v.dğr., *TDK Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 1: 731; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 355; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006), 1: 974.

mi akla gelmektedir. Bu açıdan “işlev” kelimesinin usul/metodoloji ile de doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Bu çalışmada “Tefsirin İşlevi” başlığı altında ele aldığımız meseleler de İbn Âşûr’un tefsir metodolojisinin dayandığı temel dinamiklerden başkası değildir.

Daha önce de ifade edildiği üzere, tefsir ilminin nihai hedefi Allah’ın Kur’an’daki murâdını açığa çıkarmaktır. İbn Âşûr’a göre müfessir bu hedef doğrultusunda âyet lafızlarından Kur’an’ın aslı maksatlarına uygun düşen mânaları çıkarmakla yükümlüdür. Bunun yanı sıra müfessir, doğrudan âyet lafızlarından elde edilmesi mümkün olmayan fakat söz konusu maksatlara ilişkin konuların gerek detaylandırılması gerekse temellenendirilmesine dair birtakım ziyade açıklamalara yer verebilir.³⁸ Dolayısıyla müfessirin Kur’an’da murâdın açığa çıkarılmasına yönelik yapılacak açıklamalarda âyetlere tek taraflı değil çok yönlü yaklaşması gerekmektedir. İbn Âşûr’un bu tespitlerinde (çok yönlü murâd anlayışında) onun Kur’an’ın mahiyetiyle ilgili farklı tasavvurları ve Arap dilinin sahip olduğu birtakım edebî incelikler etkin rol üstlenmektedir.

İbn Âşûr’a göre Kur’an, bir benzerinin getirilmesi mümkün olmayan eşsiz bir kelâm olması hasebiyle ifade ve anlatım üslubu bakımından Arap edebiyatçılarının yapıtlarından çok daha derin ve zengin bir anlam örgüsüne sahiptir. Zira Kur’an, koyduğu yasalarla toplumu düzene sokan (teşri’), getirdiği ahlâk ilkeleri ile onları disipline eden (te’dîb) ve muhataplarını yaşadıkları dünyanın ihtiyaçlarını karşılayan bilgi birikimi ile donatan (ta’lîm) bir kitaptır. Bu yönüyle Kur’an, Arap dilinin elverdiği ölçülerde lafızların taşıyabileceği bütün anlamları yüklenmiş en veciz ifadelerle sahiptir. Bu kapsamda Arap edebiyatçılarının ifadelerinde asıl olan sadece ortaya konulmak istenen maksatların muhataba aktarılması ve mütekellimin maksadı dışında kalan mânaların murâda dahil edilmemesi iken, Kur’an’da Allah’ın murâdı, lafızlar yoluyla muhatabın bilmek istediği veya ihtiyaç duyduğu bütün anlamları kuşatmaktadır. Buna göre Kur’an’da bir ifade ile hem edebiyatın zirvesindeki en ince anlamlara hem de ondan daha düşük seviyedeki yüzeysel anlamlara aynı anda işaret edilmesi mümkündür. Böylece Kur’an hem anlayış seviyesi zirvede olan seçkinleri (havas) hem de daha düşük seviyedeki sıradan insanları (avam) aynı anda muhatap almış olur.³⁹ Ne var ki Kur’an’da lafızların mânaya

38 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 41.

39 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 93.

delaleti göz önünde bulundurularak sarih ve zâhir anlamların öne çıkarılması lafızlardan daha derin bağlantılarla elde edilen ikincil anlamların murâda dahil olmadığı anlamına gelmez. İbn Âşûr'a göre Arapçanın dil kuralları çerçevesinde gerek lafız gerekse terkip düzeyinde elde edilmesi mümkün olan anlamları, Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden gayelerle de örtüşüyorsa ter kibin taşıyabileceği bütün bu mânaların hepsine yüklemek gerekir.⁴⁰ Bu sebeple müfessirin, âyetler hakkında açıklama yaparken lafızlardan veya terkiplerden Arap dilinin kaidelerine uygun çıkartılabilecek anlamlar arasında tercihte bulunmaması böylece âyetlerin yüklendiği geniş anlam çerçevesini daraltmaması gerekir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Âşûr'un tefsir tasavvuruna göre Kur'an metninden çıkarılacak murâdın kapsamını belirlemede Arap dilinin sahip olduğu özellikler önemli rol üstlenmektedir. İbn Âşûr'un tefsir ilminin ıslahına yönelik yaptığı değerlendirmelerde de aynı şekilde Arap dilinin ve edebiyatının önemine dikkat çektiği görülmektedir. İbn Âşûr, modern dönemde kaleme alınan tefsirlerde iki temel yaklaşımın söz konusu olduğunu ileri sürmektedir. O, bazı müfessirlerin geleneği taklit etmekten öteye geçemediklerini ve âyetlerin anlaşılmasında sadece önceki müfessirlerin yapmış olduğu açıklamaları nakletmekle yetindiklerini, bazılarının ise -tabir yerinde ise- eline kazmayı alıp geleneği tarumar etme gayreti içerisinde olduklarını belirtmektedir. İbn Âşûr her iki yaklaşımın da tefsirin gelişimini sekteye uğrattığının altını çizmektedir. O, bu iki yaklaşım arasında tefsirlerde, geleneğin birikiminden istifade edilerek modern çağın sorunlarına çözüm önerilerinin sunulması gerektiği kanaatindedir.⁴¹ İbn Âşûr bu noktada tefsir ilminin ihyası için öncelikle Arap dilinin kullanımlarını dikkate alarak kelimelerin sözlük anlamlarını, lafızların terkip halinde ifade ettiği anlamları, edebî incelikleri ele almak gerektiğini ardından çeşitli delalet yollarıyla elde edilen ikincil anlamlara ulaşmak gerektiğini; bunları yaparken de selef ve halef ulemasının âyetlerin ihtiva ettiği konulara ilişkin yapmış oldukları değerlendirmelere yer vermek gerektiğini beyan etmektedir. İbn Âşûr sonraki ulemanın yapmış olduğu açıklamaları âyetlerle ilişkilendirirken âyetin ihtiva ettiği konuların dışına çıkılmamasına özen gösterilmesi ge-

40 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 97.

41 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 7.

rektiğinin de altını çizmektedir.⁴²

İbn Âşûr, Kur'an metninin ihtiva ettiği anlamların sınırlarını ve buna bağlı olarak tefsir kaynaklarında murâd-ı ilâhîyi açığa çıkarmaya veya detaylandırmaya yönelik yapılan açıklamaları müfessirlerin yöntemleri üzerinden ele alıp incelemektedir. Böylece tefsir ilminin işlevine dair görüşlerini; yani Allah'ın Kur'an'daki murâdının nasıl açığa çıkarılacağı konusundaki tespitlerini, müfessirlerin metotları üzerinden açıklamaktadır. İbn Âşûr'a göre müfessirlerin Kur'an tefsirinde tabi olduğu üç temel yöntemden söz etmek mümkündür:

Bu yöntemlerden ilkinde lafızların sadece sözlük anlamları veya terkip içerisinde taşıdığı birincil anlamlar açıklanır.

İkincisinde ise âyet lafızlarından veya terkiplerden ilk planda anlaşılması mümkün olmayan fakat dilin çeşitli delalet özellikleri kullanılarak, âyetin siyak-sibakından veya tarihsel bağlamından hareketle elde edilen ikincil anlamlar ortaya konur. İbn Âşûr âyet lafızlarından dolaylı yollarla elde edilen bu ikincil anlamların, Arap dilinin kullanım özelliklerine aykırı olmaması ve Kur'an'ın ana gayeleri ile çelişmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Metinde açıkça ifade edilmeyen ancak farklı karineleler yardımı ile anlaşılması mümkün olan bu gibi kullanımlar Arap diline özgü bir özellik olup belâgat terminolojisinde "müstetbe'âtü't-terâkîb" diye isimlendirilmektedir. Arap edebiyatında bu tür kullanımlara, tekit edatları, bir sözün muhalifinden anlaşılın zıt anlamlar (fahve'l-hitâb), bir cümlede asıl maksadın dışında işaret edilen yan anlamlar (delaletü'l-işâre) ve bir sözün hem hakikate hem de mecaza aynı anda hamledilebilir olması örnek olarak zikredilebilir. Tefsirlerde âyetlerden hareketle akâide dair meselelerin temellendirilmesi, ahkâma taalluk eden konularda hukuki normların çıkarılması veya ahlâk ilkelerinin detaylandırılmasına yönelik yapılan açıklamaların tamamı müstetbe'âtü't-terâkîb kabilinden açıklamalardır.

Tefsir yöntemlerinden üçüncüsünde ise farklı ilmi disiplinlere ait meseleler, bazı âyetlerle ilişkilendirilerek enine boyuna tartışılmaktadır. İbn Âşûr tefsirin sınırları içerisinde bu tür meselelere yer verilebilmesi için birtakım gerekçelerin ileri sürülmesi gerektiğini bildirmektedir. Buna göre öncelikle âyetlerle bu meseleler arasında bir ilişkinin tesis edilmesi

42 İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 165.

gerekmektedir. Bu meseleler ya Kur'an'ın ana konularının ya da dinin aslî gayelerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunmalıdır. Yine İslâm'la bağdaşmadığı ileri sürülen bazı ilmî konuların, Kur'an'la ilişkili olduğunu ispat etmek için de bu tür açıklamalara yer verilebilir. Fakat İbn Âşûr, müfessirin birikimi ile ilişkilendirdiği ve "tevessü" diye isimlendirdiği bu tür ziyade açıklamaları Allah'ın Kur'an'daki murâdına dahil etmemektedir.⁴³

İbn Âşûr'un tefsir anlayışında birinci ve ikinci yöntemle elde edilen mânalar, müfessirin bizatihi metinden hareketle ulaştığı anlamlardır ve bu anlamlar bütün yönleri ile Kur'an'da Allah'ın murâdına karşılık gelir. Üçüncü yöntemde âyetlerle ilişkilendirilen meseleler, murâdın dışında kalmakla birlikte Kur'an'ın aslî gayelerinin daha iyi anlaşılması ve detaylandırılması noktasında tefsire katkı sunduğu müddetçe meşru görülür.

İbn Âşûr'un burada tefsir ilminin metodolojisine dair yapmış olduğu üçlü tasnifin merkezinde "murâd" kavramı yer almaktadır. Zira bu tasnife göre tefsir literatürü içerisinde ortaya konulan açıklamalar ya doğrudan Kur'an'da Allah'ın murâdını açığa çıkarmaya yöneliktir ya da söz konusu murâd hakkında asla taalluk etmeyen detaylı bilgiler verilmek suretiyle onun daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Dolayısıyla İbn Âşûr'un tefsir ilminin işleviyle ilgili Allah'ın murâdının tespiti kapsamında müfessirlerin yaptığı açıklamaları iki başlıkta ele alıp incelediği görülmektedir.

1) Tefsirde murâda tekabül eden (aslî anlam ve müstetbe'âtü't-terâkîb kabilinden) açıklamalar,

2) Tefsirde murâdı detaylandırmaya yarayan (tevessü' kabilinden) ziyade açıklamalar.

2.1. Tefsirde Murâda Tekabül Eden Açıklamalar: Aslî/Temel Anlamlar ve Müstetbe'âtü't-terâkîb

İbn Âşûr her fırsatta, tefsir ilminin en temel gayesinin Kur'an lafızlarından Allah'ın murâdını açığa çıkarmak olduğunu dile getirmiştir. Bu sebeple âyetlerin tefsirinde öncelikle doğrudan Allah'ın murâdını ortaya koyan açıklamalara ardından da bu murâdı temellendiren, detaylandıran ve daha iyi anlaşılmasına katkı sunan değerlendirmelere yer verilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁴

43 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

44 İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 160, 165.

Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın insanlığa kelâm/söz formunda gönderdiği son ilâhî mesajdır. Her kelâm/söz, belli dil kuralları çerçevesinde vaz' olunan mürekkebe lafızlardan meydana gelir ve maksadını tam olarak anlatan anlamlı cümlelerden oluşur. Burada "anlamlı cümle"-den maksat sözü söyleyenin murâdını tam olarak dile getirdiğinde aynı konuda yeni bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaması ve dinleyenin de zihninde konuyla ilgili hiçbir soru işaretinin kalmamasıdır.⁴⁵ Dolayısıyla bir sözden ne kastedildiğini anlamak için öncelikle o sözün sarf edildiği dilin özelliklerini bilmek gerekir. Bunun yanı sıra sözün ilk söylendiği ortama ait bağlam bilgisi de maksadın anlaşılmasına önemli katkılar sunar.⁴⁶ Hem lafız hem de mâna bakımından Allah'a aidiyeti sabit olan Kur'ân-ı Kerîm, belli bir dönemde konuşulan Arap dilinin özelliklerini taşıyarak yirmi üç yıllık bir süre zarfında peyderpey nâzil olmuştur. Dolayısıyla Kur'an'da Allah'ın murâdının anlaşılabilmesi için öncelikle nüzûl döneminde konuşulan Arap dilinin bütün inceliklerine vakıf olunmalı, bunun yanı sıra nüzûle şahit olan ilk muhatapların demografisi, sosyal yaşantısı, kültür yapısı, örf-adet-gelecekleri; kısacası nüzûl ortamı hakkında da geniş bir bilgi birikimine sahip olunması gerekir. Ancak bu şekilde Kur'an'ın ilk nâzil olduğu ortamda ne ifade ettiğini ve ilk muhatap toplum nezdinde Allah'ın murâdının neye karşılık geldiğini bilmek mümkün olur.

İbn Âşûr böylesi bir murâd soruşturmasını, tefsirin işlevi bağlamında ilk sırada terkibe ait birincil düzeyde ortaya çıkan temel anlamın açıklanması olarak değerlendirmekte ve bu kabilden yapılan açıklamaların aslî anlam yerine geçtiğini ifade etmektedir.⁴⁷ İbn Âşûr'a göre âyetlerden aslî anlamların elde edilebilmesi için Arap dilinin kullanım özelliklerini göz önünde bulundurarak lafızların tek tek veya terkip halinde delalet ettiği anlamları ve edebi sanatlar yoluyla işaret edilen ince anlamları ortaya koymak gerekmektedir.⁴⁸ Burada Arap dilinden maksat, nüzûl döneminde yaşayan Arapların günlük konuşmalarında veya nesir-nazım türü edebî eserlerde yer verdikleri dil kullanımlarıdır.⁴⁹ Bu sebeple, sonraki dönem-

45 Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, *et-Tühfetü's-seniyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* (Dimeşk: Mektebetü dâri'l-fecr, t.y.), 15-16.

46 Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, 7. Baskı (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 63.

47 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

48 İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi karîb*, 165.

49 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 18.

lerde dilde ortaya çıkan daralmalar, genişlemeler veya anlam kaymaları aslî anlamın ortaya konulmasına katkı sunmak şöyle dursun bazı durumlarda yanlış anlaşılmalara da sebebiyet verebilmektedir.

İbn Âşûr, âyetlerin tefsiri sadedinde Hz. Peygamber'den sahâbeden ve tabiîn alimlerinden nakledilen açıklamaları da aslî anlamın tespiti kapsamına dahil etmektedir. Zira İbn Âşûr bu açıklamaların, tefsirde murâdî açığa çıkarmaya katkı sunan istimdâd kabilinden bilgiler olmadığını bilakis aslî anlamın beyanı kabilinden bizzat murâda delalet eden açıklamalar olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰

İbn Âşûr, "Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri" şeklinde ifade edilen bir âyetin başka âyetler ışığında açıklanmasını veya artarda gelen âyetler arasındaki münasebet ilişkisinin ortaya konulmasını da aslî anlamın beyanı kabilinden değerlendirmektedir. İbn Âşûr'a göre her bir âyetin Kur'an'dan başka bir âyetle açıklanması veya birbirini takip eden âyetler arasında münasebet ilişkisinin bulunması zorunlu değildir. Ancak aralarında beyan veya münasebet ilişkisi olan âyetler kapsamında yapılan tespitler âmmin tahsîsi, mutlakın takyîdi, mücmelin beyânı kabilinden birincil anlama delalet eden açıklamalar olarak değerlendirilebilir.⁵¹

İbn Âşûr'a göre tefsir ilminin işlevi bağlamında Kur'an'da doğrudan murâd soruşturmasına konu olan anlam arayışlarından bir diğeri, aslî/temel anlamın dışında kalan fakat yine de âyet lafızlarının delalet alanı içerisinde yer alan, iç veya dış bağlamının öngördüğü, dilin kullanımıyla çelişmeyen ve de Kur'an'ın aslî gayelerine uygun düşen ikincil anlamların açığa çıkarılmasıdır. Kur'an'da terkip halinde bulunan lafızların bir uzantısı olarak görülen bu tür anlamlar, Arap diline özgü birtakım edebî sanatlardan ve delalet yollarından yararlanılarak elde edilir. Kur'an'ın merkeze aldığı akâid, ahkâm ve ahlâk gibi ana konulara ilişkin açıklamalarda veya müstakil olarak kaleme alınan eserlerde genellikle âyetlerin bu tür

50 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 27. Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 48, 136, 201, 450, 464, 621, 706, 2: 20, 184, 340, 369, 392, 404, 447, 3: 163, 293, 4: 223, 249, 275, 5: 165, 6: 6, 293, 7: 74, 111, 332, 9: 313, 321, 335, 10: 177 v.dğr.

İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 27, 80-81.

51 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 27, 80-81. Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 187, 222, 295, 2: 115, 469, 4: 118, 8/1: 120, 9: 320, 23: 164, 29: 67, 30: 199 v.dğr.

ikincil anlamlarına atıfta bulunulur. Örneğin; “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْوِيمًا”⁵² âyeti esas alınarak kelâm-ı nefsînin ispatına ve Kur’an lafızlarının kelâm-ı nefsî ile ilişkilendirilmesine yönelik ileri sürülen görüşler veya Musa-Hızır kıssasından⁵³ hareketle hoca-talebe ilişkisi hakkında yapılan açıklamalar söz konusu terkiplerden elde edilen ikincil anlamlara dayanmaktadır. Yine insanın yaratılışını konu eden bazı âyetleri⁵⁴ ahkâmın ortaya çıkışıyla ilişkilendirilerek fıkıh ilmine dair bazı meselelerin çözüme kavuşturulması da bu tür açıklamalara örnek olarak zikredilebilir.⁵⁵

İbn Âşûr, Kur’an’da bu şekilde iki veya daha çok anlama gelen terkipleri üç grupta ele alıp incelemektedir. Birinci grupta, ihtiva ettiği çoklu anlamlar arasında umum-husus ilişkisi bulunan terkiplere de yer vermektedir. Lafzî veya manevî bir engel bulunmadığı müddetçe bu gibi terkiplerden elde edilmesi muhtemel bütün anlamların murâda tekabül ettiğini ifade etmektedir.⁵⁶

İbn Âşûr, ikinci grupta işaret ettiği çoklu anlamlar arasında zıtlık ilişkisi bulunan terkiplere yer vermektedir. Ona göre mütekellimin bu çoklu anlamlardan ancak birisini kastetmiştir; ancak bunun hangisi olduğu bilinmemektedir. Zira bu gibi âyetlerde mütekellimin bütün anlamları aynı anda kastettiğini söylemek mümkün değildir ve söz konusu anlamlardan birisini tercih etmek diğer anlamların murâda delaletini nefyetmek demektir. İbn Âşûr çoklu anlamların birbirini nakzettiği bu gibi durumlarda bir tercihte bulunmaksızın terkinin delalet ettiği mânaları ayrı ayrı ele alıp incelemek gerektiğinin altını çizmektedir. İbn Âşûr’a göre bu anlamlardan her birini -murâda karşılık gelme ihtimalinden dolayı- diğerlerinden bağımsız olarak açıklamak gerekmektedir. Nitekim usul alimleri de çok anlamlı (müşterek) lafızlar veya terkiplerde buna benzer bir yol takip ederek mütekellimin murâdını ihtiyaten bütün anlamlara hamletmişlerdir.⁵⁷

52 en-Nisâ 4/164.

53 el-Kehf 18/65-82.

54 Bk. el-Hac 22/5; el-Mu’min 40/67.

55 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 42.

56 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 96. Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 158-159, 193-194, 236, 325, 412, 2: 64, 215, 464, 4: 42, 193, 5: 11, 99, 195, 6: 128, 204-205, 288, 7: 34, 85, 372, 8/2: 87-88, 9: 33, 179 v.dğr.

57 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 96-97.

İbn Âşûr üçüncü grupta ise çoklu anlamlara delaletin aslî/temel anlam üzerinden sağlandığı terkiplere yer vermektedir. Ona göre bu şekilde aslî anlamdan elde edilen çoklu anlamlar birincil anlamın bir uzantısı mesabesinde. Belâgat terminolojisinde “müstetbe‘âtü’t-terâkîb” diye isimlendirilen bu gibi çoklu anlamlara örnek olarak bir terkipte sarih anlamın yanında kinayeye, tariz (iğneleme) ve tehekküm (alaya alma) gibi mecazi anlama da işaret edilmesi zikredilebilir. Nitekim sahâbeden Hz. Ömer ve İbn Abbas’ın, Nasr sûresinde Hz. Peygamber’in vefatına işaret edildiğini bildirmeleri müstetbe‘âtü’t-terâkîb kabilinden değerlendirilir.⁵⁸

Tefsirin işlevi kapsamında murâd soruşturmasına yönelik aslî/temel anlamın yanında ikincil anlamlarla ilgili açıklamalarda İbn Âşûr’un dikkat çektiği çoklu anlamlar, daha ziyade üçüncü grupta yer alan terkiplerle ilişkilidir. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere İbn Âşûr’a göre tefsirde ikincil anlam, aslî/temel anlamın dışında kalmakla birlikte lafzın ve makamın delalet alanı içerisinde bulunan, Arap dilinin kullanımlarıyla çelişmeyen ve Kur’an’ın aslî gayelerine uygun olan anlamlardır. Bu anlamlar tıpkı üçüncü gruptaki terkiplerden elde edilen anlamlar gibi birincil anlamın bir uzantısı olarak görülmekte ve “müstetbe‘âtü’t-terâkîb” diye isimlendirilmektedir.⁵⁹

İbn Âşûr’a göre Kur’an’da lafız veya terkiplerin delalet ettiği çoklu anlamlar, aralarında edebî açıdan veya mânaya delaletin sarahati bakımından bir fark olsun veya olmasın aynı seviyede murâda tekabül eder. Başka bir ifadeyle terkiplerin delalet alanı içerisinde olmakla birlikte aralarında birincil-ikincil, aslî/temel-müstetbe‘ât gibi kategorik farklılık bulunan veya bulunmayan mânaların tamamının murâd ile ilişkisi aynı seviyededir. Terkip halinde bulunan lafızları iki farklı anlama aynı düzeyde işaret ettiği durumlarda her bir anlamın murâda aynı mesafede olduğu zaten açık bir durumdur.⁶⁰

İbn Âşûr’a göre Kur’an’da yer alan lafız ve terkiplerle ortaya konulan anlamların tamamının -Arapların fasih kabul ettiği kullanımların imkân tanıdığı ölçüde- Allah’ın murâdına karşılık geldiğini söylemek mümkün-

58 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 97.

59 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

60 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 94. Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4: 37-38, 5: 33-35, 6: 22-23, 7: 171, 8/2: 145, 12: 251-252, 278-279 v.dğr.

dür. Bu noktada dilin delalet sınırlarını sonuna kadar zorlamak gerekir. Fakat Kur'an'da lafız ve terkipler yoluyla elde edilen bu çoklu anlamlar, lügavî-örfî anlamlarla ve sübutu noktasında şüphe bulunmayan rivâyetlerle de çelişmemelidir.⁶¹ Bu noktada bazen terkiplerin bağlamının dışına çıkarak veya bağlamında hakiki anlamda kullanılan bir cümleyi mecaza hamlede- rek ya da mecazi anlamda kullanılan bir cümleyi de hakiki anlamıyla ele alarak ikincil anlamlara ulaşmak mümkündür. Hz. Peygamber ve sahâbe- den nakledilen tefsir rivâyetlerinde bu şekilde metnin ikincil anlamlarına işaret eden birçok açıklamaya rastlamak mümkündür.⁶²

İbn Âşûr'a göre Kur'an metnini meydana getiren lafız ve terkipler, bu gibi çoklu anlamları karşılayabilmek için gerekli olan bütün nitelik- lere sahiptir. Bu niteliklerin başında Kur'an dışında başka hiçbir kitapta görülmeyen metnin farklı okuyuşlara imkân tanıyor olması gelmektedir. İbn Âşûr'a göre, anlama etki etmeyen fonetik veya lehçesel farklılıklar bir yana anlam üzerinde etkili olan kıraat farklılıkları sadece metindeki ka- palılıkları giderip murâdın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmakla kal- mamakta aynı zamanda murâdın kapsamının genişlemesinde de önemli katkılar sunmaktadır. Nitekim İbn Âşûr'un Kur'an tasavvurunda anlama etki eden her bir farklı okuyuş yeni bir murâda delalet etmektedir.⁶³ Yine kıraatlerle ilişkili olarak Kur'an'da noktalama işaretlerinin bulunmaması da vakıf-ibtidanın anlama tesir ettiği noktalarda murâdın zenginleşmesi- ne katkı sunan niteliklerdendir.⁶⁴

Sonuç olarak bütün bu örneklerden hareketle âyetlerden siyaka uygun birincil anlamların yanında Kur'an'ın ana konularına paralel çoklu anlamların da elde edilebileceğini ve bu anlamların tamamının aynı sevi- yede murâda delalet edeceğini söylemek mümkündür. İbn Âşûr tefsirde çoklu anlamlara meşruiyet kazandıran Hz. Peygamber'in bu yöndeki açık- lamalarını şöyle izah etmektedir: "Bu konuya dikkatle eğilirsek görürüz ki Hz. Peygamber, âyetleri bu şekilde siyakın belirlediği anlamlar dışında tefsir ederken zihinlerde Kur'an lafızlarından elde edilecek en uzak an-

61 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 94.

62 Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 95, 96, 5: 25, 9: 312-313, 10: 277, 21: 68, 28: 86.

63 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 55, 94, 124.

64 Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 83, 222-227, 3: 164-165, 4: 118, 5: 220-221, 6: 141, 186, 7: 441, 9: 222, 12: 253, 22: 8, 304, 26: 207, 28: 315, 29: 393, v.dğr.

lamları canlandırmayı amaçlamıştır.”⁶⁵ Bu çerçevede İbn Âşûr, Arap dilinin fasih kullanımları ve Kur'an'ın nüzûlüne esas teşkil eden aslî gayeler ile çelişmediği sürece bir âyet hakkında derin bir tefekkür ve teemmül sürecinin sonunda müfessirin zihnine üşüşen çoklu anlamlar arasında bazı tercihlerde bulunmayı; böylece murâdın sınırlandırılmasını doğru bulmamaktadır.⁶⁶

2.2. Tefsirde Murâdı Detaylandırılan Ziyade Açıklamalar: Tevessü'

İbn Âşûr'a göre tefsir ilminin başlıca iki işlevinden diğeri ise, Kur'an'da murâd-ı ilâhiyi açığa çıkarmaya yönelik yapılan açıklama ve tespitlerin dışında kalan ve tefsire kıyasla daha geç dönemde ortaya çıkan farklı disiplinlerde tartışma konusu haline gelen meselelerin (mesâil) âyetlerle ilişkilendirilerek aktarılmasıdır. Tefsirde murâd soruşturmasının dışında kalan bu tür ziyade açıklamaların meşru bir zemine oturması için âyetler ile meseleler arasında bağ kuracak birtakım vesilelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda, söz konusu meseleler ya ilgili âyetin daha iyi anlaşılmasına ve Kur'an'ın ana konularının açığa çıkarılmasına katkı sunmalı ya da Kur'an'ın bazı ilmi hakikatlerle çeliştiğini ileri sürenlerin iddialarını çürütür nitelikte olmalıdır.⁶⁷

İbn Âşûr Kur'an'da Allah'ın murâdını detaylandırmaya yönelik yapılan bu tür açıklamalarla ilgili diğer ilimlerin meseleleri ile âyetler arasında münasebetin nasıl tesis edileceğine de dikkat çekmektedir. Ona göre bazen âyette bir meseleye çok cüzi bir yönüyle temas edilmesi veya sadece imâda bulunulması bile müfessirin, o konuya dair detaylı açıklamalara yer vermesi için yeterlidir. Örneğin; “Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmiş ise ona çok büyük bir hayır bahşedilmiştir.”⁶⁸ mealindeki âyetin tefsirinde gerek حكمة/hikmet kelimesi gerekse “خيرًا كثيرًا = çok büyük bir hayır” ifadesi bağlamında doğrudan murâda taalluk etmeyen ancak buna rağmen âyetin aslî maksadının anlaşılmasına katkı sunan hikemî/felsefî ilimlerin neler olduğu, hangi konuları kapsadığı ve bu ilimlerden ne tür faydalar elde edildiği gibi konularda uzun uzadıya açıklama yap-

65 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 1: 94.

66 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 1: 97.

67 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, 1: 42.

68 el-Bakara 2/269.

mak mümkün olduğu gibi aynı zamanda da meşrudur.⁶⁹ Bu konuya ilişkin yine el-Haşr 59/7. âyetin tefsiri bağlamında siyasal ekonomi, milli servetin dağılımı, zekâtın meşruiyeti, miras malları, anapara ve emekle ilgili muameleler gibi konularda birtakım çıkarımlara ve farklı yorumlara yer verildiği görülmektedir. Fakat bu yorumlardan hiçbirisi âyette murâda tekabül eden aslî anlam veya onun bir uzantısı niteliğindeki ikincil anlamlara dayanmamaktadır. Bilakis bu yorumlar, söz konusu âyetin, “Ta ki o mallar içinizden sadece zenginler arasında dolaşan bir servet (veya güç) haline dönüşmesin” mealindeki kesitiyle ilişkilendirilen ve aslında fıkıh ilmi kapsamında derinlemesine tartışılan meselelerden çıkarılmaktadır.⁷⁰

Öte yandan İbn Âşûr, âyetle ilişkilendirilen bazı meselelerin gerek âyette murâda tekabül eden birincil-ikincil düzeydeki anlamlarla gerekse Kur’an’ın ana konularıyla ilişkisinin çok daha kuvvetli olduğunun altını çizmektedir. Örneğin; kelâm ilminde Allah’ın tek ilah olduğunu ve kâinatın eşinin bulunmasının aklen mümkün olmadığını ispat etmek için ileri sürülen temânü’ delili el-Enbiyâ 21/22. âyetle ilişkilendirilmekte ve söz konusu âyetin tefsiri çerçevesinde konuyla ilgili kelâmî tartışmalara tefsir literatüründe uzun uzadıya yer verilmektedir. Nitekim İbn Âşûr da bahse konu olan âyetin tefsiri sadedinde detaylı açıklamalar yapmaktadır.⁷¹

İbn Âşûr, konuya ilişkin olarak aynı şekilde müteşabih âyetlerin tefsirinde de kelâm ilminin verilerinden yararlanılarak murâdı detaylandırılmaya yönelik ziyade açıklamalara yer verilebileceğini ifade etmektedir. Örneğin; “Göğü ellerimizle biz kurduk ve şüphesiz bizim her şeye gücümüz yeter.”⁷² mealindeki âyetin tefsiri sadedinde, kelâm ilminin ele aldığı başlıca konulardan olan Kur’an’da müteşabih meselesinin çözümüne yönelik detaylı bilgiler verilmektedir. İbn Âşûr, murâdın dışında kalan bu tür ziyade açıklamaları âyetin sağlıklı anlaşılmasına ve aslî anlamın doğ-

69 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42, 3: 61-64. Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 198, 376, 535, 716, 2/159, 3: 193, 226, 6: 35, 7: 314, 414, 8/1: 25, 48, 55, 8/2: 44, 79, 9: 100, 12: 210, 17: 17, 18: 232, 20: 151 v.dğr.

70 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18: 84-86. Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 385, 389-400, 537, 638, 2: 13, 140, 205, 3: 81-91, 100, 121, 219, 265-268, 4: 19, 165-166, 226, 245, 292, 296, 5: 10-11, 15, 111, 162, 6: 182, 229, 7: 16, 44, 8/1: 40, 9: 240, 345, 10: 7, 235-240 v.dğr.

71 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 17: 41-44. Benzer örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 188, 234-235, 294, 438, 716-717, 2: 20, 270, 3: 16, 30-31, 135, 4: 47, 89, 102, 5: 82, 6: 41, 60, 7: 226 v.dğr.

72 ez-Zâriyât 51/47.

rulanmasına katkı sunduğu gerekçesiyle tefsirin sınırları içerisine dahil etmektedir.⁷³

İbn Âşûr, Kur'an'da Allah'ın murâdının detaylandırılması bağlamında aklî ve şer'î ilimlerin yanı sıra doğa bilimlerinin verilerinden de yararlanılabileceğini söylemektedir. Örneğin; İbn Âşûr'a göre, "Hiç üzerlerindeki göğe bakmazlar mı?! Bizim onu nasıl sapasağlam inşa edip donattığımızı ve onda en ufak bir çatlak olmadığını görmezler mi?"⁷⁴ mealindeki âyette vurgulanmak istenen asıl maksat, muhatapları alemi müşahede etmeye yönlendirerek ondan ibret almalarını sağlamaktır. Fakat müfessir bu anlamın ötesine geçerek astronomi biliminin verilerinden yararlanmak suretiyle müşahede halini daha da derinleştirir ve ilk muhataplara gizli kalmış birtakım hakikatleri açıklamaya girişirse âyetin asıl maksadının daha iyi anlaşılmasına katkı sunmuş olur.⁷⁵

İbn Âşûr'a göre Kur'an âyetlerinde işaret edilen ve muhatapların idrak seviyelerine göre farklılık arz eden ilmî hakikatlerin tefsire dahil edilmesinde iki yöntem takip edilir. Bu yöntemlerden ilkinde -yukarıda da işaret edildiği üzere- bilimsel kriterler ile tespit edilen gerçekler âyetin delalet ettiği anlamlar ile uzlaştırılır veya ilişkilendirilir. İkinci yöntemde ise âyetlerden esinlenilerek ileride karşılaşılabilecek veya keşfedilebilecek bazı hakikatlere işaret edilir. Bu çerçevede örneğin; "Dağları (yerinden söküp) yürüteceğimiz ve senin yeryüzünü dümdüz göreceğin günü hatırla! İşte (o gün) istisnasız bütün insanları diriltip mahşer yerine toplayacağız."⁷⁶ mealindeki âyetten hareketle alemin depremler sebebiyle yok olacağına veya "Güneş katlanıp dürüldüğünde ve yıldızlar kararıp döküldüğünde"⁷⁷ mealindeki âyetlerden hareketle alemin son bulacağı kıyamet saatinde yerçekiminin ortadan kalkacağına dikkat çekilir.⁷⁸

İbn Âşûr, tefsirde farklı disiplinlere ait meselelerin âyetlerle iliş-

73 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 43.

74 Kâf 50/6

75 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 43. Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 332-333, 385, 2: 83, 85, 3: 229, 251, 8/2: 181-182, 14: 111, 16: 287, 17: 52-55, 59-61, 18: 18, 23, 19: 51, 20: 48-49, 23: 329, 28: 23-26, 340, 30: 264, 438 v.dğr.

76 el-Kehf 18/47.

77 et-Tekvîr 81/1-2.

78 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 43.

kilendirilerek aktarılmasının makbul/meşru görülmesi için söz konusu meselelerin detaya girilmeden veciz bir üslupla ele alınmasını ve bu açıklamaların âyette kastedilen asıl mânanın önüne geçirilmemesini şart koşar.⁷⁹ Nitekim İbn Âşûr, Kur'an'da murâdın detaylandırılması bağlamında bu iki şartı dikkate almadan yapılan ziyade açıklamaları tefsirin sınırlarının dışında görmekte ve konuların bu denli derinleştirilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁸⁰

İbn Âşûr, yukarıdaki şartlar göz önünde bulundurularak tefsirde murâdı detaylandırmaya yönelik yapılan açıklamalarda kendisinden yararlanan ilimleri Kur'an'la ilişkisi bakımından dört grupta ele almaktadır. Birinci grupta Peygamberler tarihi, geçmiş milletlerin kıssaları, ahlâk eğitimi, hukuk, kanun koyma, akâid, usûl, Arap dili ve belâgati gibi bizzat Kur'an'da yer alan ilimleri zikreder. İkinci grupta felsefe, astronomi ve zooloji gibi müfessirin bilgi seviyesinin artmasına katkı sunan ilimleri saymakta üçüncü grupta ise jeoloji, tıp, mantık gibi Kur'an'da işaret edilen veya onu teyit etmek için ortaya konulan ilimlere yer vermektedir. Dördüncü gruba gelince burada ise; gerek fal bakma, uğursuzluk giderme, mitoloji gibi dinen batıl görülmesi sebebiyle gerekse aruz ve kafiye gibi âyetlerin anlaşılmasına hiçbir katkı sunmadığı gerekçesi ile Kur'an'la ilişkisi olmayan ilimlere yer vermekte ve murâdın detaylandırılmasında bu ilimlerin verilerine müracaat edilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁸¹

İbn Âşûr, tefsirde murâdın detaylandırılması bağlamında özellikle nüzûl döneminde bilinmeyen daha sonra ortaya çıkmış ilimlerin meselelerinden yararlanılması konusunda İslâm alimlerinin farklı kanaatleri sürdüğüne dikkat çekmektedir. Buna göre bazı alimler tefsirde şer'î olmayan ilimler ile âyetler arasındaki uyumu ortaya koymayı faydalı bulmakta hatta bizzat Kur'an'ın bu ilimlere işaret ettiğini ileri sürmektedirler. Nitekim İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Faslü'l-makâl* adlı eserinde konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "İslâm alimleri Kur'an âyetlerinin bütünüyle zâhirine hamledilemeyeceği veya te'vil yoluyla tamamen zahir anlamın dışına çıkılamayacağı konusunda icmâ etmişlerdir. Kur'an âyetlerinde (birbiri ile çelişir gibi görülen) zahir ve batın anlamlara hamledi-

79 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 43.

80 Konuyla ilgili detaylı örnekler için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 183, 231, 235, 243, 410, 438, 478, 503, 692, 2: 174, 186, 441, 3: 16, 211, 282, 4: 46, 5: 46, 7: 36, 97, 186, 217, 415, 8/2: 212 v.dğr.

81 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 45.

lebilen ifadelere yer verilmesinin temel sebebi alimlerin âyetlere farklı bakış açılarıyla yaklaşımları ve Kur'an'daki hakikatleri ispat etme noktasında farklı niteliklere sahip olmalarıdır.”⁸² İbn Rüşd buradan hareketle sadece tefsirin değil bütün dinî ilimlerin felsefe ile ilişkili olduğunu ileri sürmektedir. Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) de felsefede İshrâkî ekolün kurucu metinlerinden olan *Hikmetü'l-işrâk* üzerine yazdığı şerhin girişinde konuyla ilgili İbn Rüşd'ün yaptığı bu değerlendirmeyi bir adım daha ileri götürerek ister dinî ister gayr-ı dini bütün ilimlerin, insanın düşünme sürecinde girmesi ile ortaya çıktığını dolayısıyla felsefeye muhtaç olduğunu ifade etmektedir.⁸³ Öte yandan Gazzâlî (ö. 505/1111) Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi önde gelen müfessirler de eserlerinde Kur'an ile farklı ilimlere ait meseleler arasındaki uyuma dikkat çekmiş hatta felsefe, mantık gibi nazari ilimlerin ilkelerini kullanarak âyetlerin işaret ettiği anlamlara dair farklı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Buna göre fıkıh yönü ağır basan müfessirler âyetlerin daha ziyade ahkâm boyutuna yoğunlaşırken İbn Cinnî (ö. 392/1002), Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi dilci müfessirler Kur'an'daki lafız ve terkiplerin Arap dilinin kurallarına uygunluğu üzerinde durmuşlardır.

Sonuç olarak İbn Âşûr'un da içerisinde bulunduğu bazı alimlere göre, ilmi ile her şeyi kuşatan ve gaybı en iyi bilen Allah'tan sadır olan bir kelâmın ifade ettiği anlamların anlaşılması sadece bir grup insanın veya belli bir branşın tekelinde değildir. Bilakis Kur'an'ın ihtiva ettiği anlamlar hakikate eş değerdir. Dolayısıyla bir ilim dalının hakikat olarak ortaya koyduğu her mâna, âyetle ilişkilendirilebildiği takdirde Allah'ın murâdına konu olabilecek niteliktedir. Fakat İbn Âşûr bu mânaların âyetle ilişkilendirilmesi noktasında bazı şartların göz önünde bulundurulması gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre âyetlerle ilgili ortaya konulan yorumların Arapça dil kurallarına uygun olması gerekir. Ayrıca bu yorumlarda bir delile dayanmadan âyetin zahir anlamından uzaklaşılmalı, zorlamalardan kaçınılmalı ve Bâtınîler'in yaptığı gibi âyetin aslî maksadının dışına çıkılmamalıdır.⁸⁴

82 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Endelüsî, *Faslü'l-makâl*, nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâsati'l-vahdeti'l-arabiyye, 1997), 98.

83 Mahmûd b. Mes'ûd el-Fârisî Kutbüddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî Mehdi (Tahrân: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, 1379), 18.

84 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 44.

Sonuç

İbn Âşûr'a göre Kur'ân-ı Kerîm, metin yapısı bakımından eşsiz bir dil ve anlatım üslubu, kendine özgü bir cümle/âyet dizilimi ve konu/sûre tasnifinin yanı sıra ele aldığı konular itibariyle de muhataplarının dünya ve âhiret hayatında karşılaşacağı sıkıntılar karşısında onları en doğru yola sevk eden kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Bu çerçevede Kur'an, muhatabının hayatında belli dönüşümler yapmak ve ona tedrici olarak önce bireysel davranışlarında, ardından toplumsal ilişkilerinde ve en nihâyetinde içinde bulunduğu âlemde yaşayan sair milletlerle iletişimde en kalıcı düzeni sunmak üzere gönderilmiş ilâhî bir fermanıdır. Bu bağlamda Kur'an'ın aslî gayelerini çevreleyen en temel maksadın ıslah olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Âşûr'a göre Allah'ın Kur'an'dan neyi murâd ettiğini açıklayan bir ilim olan tefsirin temel gayesi, Arapçanın inceliklerine tam anlamıyla vakıf olmayan veya bu dilin edebî inceliklerini doğal haliyle sezinleyemeyen kişiler için Allah'ın murâdını anlaşılır hale getirmektedir. Bu bağlamda İbn Âşûr, tefsirin kelâm-ı nefside yer alan mânaları değil; dinin insanlığa gönderilişindeki aslî maksatları araştırmayı amaç edindiğinin altını çizmektedir. Nitekim bu maksatlar da Allah'ın (c.c) apaçık bir dil ve üslupla gönderdiği Kur'an lafızları içerisinde mündemiçtir. Dolayısıyla İbn Âşûr'a göre Allah'ın (c.c) murâdı tikel olarak Kur'an lafızlarında veya âyetlerde değil Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde karşımıza çıkmakta ve bu murâda ancak Arap dilinin inceliklerine tam vukufiyet sağlamakla ulaşılabilmektedir. Ne var ki son ilahî vahyin Arap dili ile nâzil olması, Kur'an'daki murâdın dil kaideleri ve edebiyattan hareketle elde edilebilen bütün anlamları içine alacak bir derinliğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Öte yandan Kur'an'ın mu'ciz bir kelâm oluşu, onun Arap edebiyatçılarının belirli söz kalıplarıyla ifade ettikleri sınırlı anlamların çok daha ötesinde geniş anlamlar ihtiva ettiğini göstermektedir. Zira Kur'an, sıradan insanların veya edebiyatçıların belli bir bağlam içerisinde söyledikleri sözlerden çok farklıdır. O, ilmi ile her şeyi kuşatan ve her türlü zaman ve mekân mefkuresinden uzak olan Allah'ın kelâmıdır.

İbn Âşûr, tefsir ilminin işlevine dair görüşlerini; başka bir deyişle Allah'ın Kur'an'daki murâdının nasıl açığa çıkarılacağını müfessirlerin metotları üzerinden açıklamaktadır. Buna göre müfessirler Kur'an âyetlerini tefsir ederlerken üç temel yöntemi takip etmişlerdir. Birincisi;

Kur'an'ın lafız ve terkiplerinin zahirinden elde edilen birincil anlamlara yönelmişlerdir. İkincisi; Kur'an'ın lafız ve terkiplerinden ilk planda anlaşılmayan fakat dilin farklı delalet yollarıyla elde edilebilen ikincil anlamları tespit etmişlerdir. Üçüncüsü ise; farklı disiplinlere ait meseleleri, âyetlerle ilişkilendirerek enine boyuna tartışmışlardır. Birinci ve ikinci yöntemle elde edilen aslî/temel ve ikincil/yan anlamlar, bütün yönleriyle Kur'an'da Allah'ın murâdına karşılık gelirken; üçüncü yöntemde âyetlerle ilişkilendirilerek tartışma konusu yapılan meseleler, murâdın kapsamı dışında kalmaktadır. Fakat bu meseleler, Kur'an'ın aslî gayelerinin daha iyi anlaşılması ve detaylandırılması noktasında tefsire katkı sunduğu müddetçe meşru kabul edilir ve tefsirdeki yerini muhafaza eder.

Kaynakça

Albayrak, Halis. "Tefsir İlminin Sınırları", *Tefsir Nasıl Bir İlimdir*, Ed. Murat Sülün. 78-85. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Bezvâvî, Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 3 Cilt. Nşr. Muhammed Subhi Hasen Hallâk. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. Dımeşk, Dâr İbn Kesîr, 2002.

Büyük, Enes. *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.

Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: İFAV, 2018.

Cündioğlu, Düccane. *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*. 7. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.

Doğan, Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. 4. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınevi, 2008.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.

Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyâd: Dâru'l-muğnî, 1998), "ez-Zikr ve'd-dua", 73.

Eren, Hasan - Gözaydın, Nevzat - Parlat, İsmail. *TDK Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

Fazlur Rahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. Trc. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *'Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-sâdır, t.y.

İbn Âşûr, Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir. *Eleyse's-subhu bi karîb*. Tunus, Dâru's-Selâm, 2006.

İbn Âşûr, Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru's-Suhnûn, 1997.

İbn Âşûr, Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir. *Makâsîdü's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Nşr. Muhammed et-Tâhir el-Meysâvî. Beyrut: Dâru Lübnân, 2011.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. Riyâd: Mektebetü'l-me'ârif, t.y.

İbn Rüşd el-Endelüsî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Fas-lü'l-makâl*. Nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrut: Merkezü dirâsa-ti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1997.

İsâmüddîn el-Konevî, Ebü'l-Müfeddâ İsmâil b. Muhammed. *Hâşiye-tü'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-il-miyye, 2001.

Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâ'id 'il-mi't-tefsîr*. Nşr. Enver Mahmûd el-Mursî. Tantâ: Dâru's-saâde, 2007.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. nşr. Şerafettin Yaltkaya. Ankara: MEB, 1971.

Köksal, Asım Cüneyd. *Usûlü'l-Fıkh'ın Mahiyeti ve Gayesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Kutbüddîn eş-Şîrâzî, Mahmûd b. Mes'ûd el-Fârisî. *Şerhu Hikme-ti'l-işrâk*. Nşr. Abdullah Nûrânî Mehdi. Tahrân: Müessesese-i Mutâlaât-i İslâmî, 1379.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*. Ankara: OTTO, 2016.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 19 Cilt. Nşr. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-mîzân, 2005.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *'Aynü'l-a'yân*. İstanbul: Dersaadet, 1325.

Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. *et-Tühfetü's-seniyye bi şer-hi'l-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*. Dimeşk: Mektebetü dâri'l-fecr, t.y.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Özsoy, Ömer. "Tefsirin Açmazı Kur'an'ı Başka Zamanlara Konuştur-

mak". *Kur'an'ı Anlama Yolunda*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 61-70. İstanbul: KURAMER, 2017.

Öztürk, Mustafa. "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2, (Aralık 2018): 315-341.

Öztürk, Mustafa. "Tefsir Nedir? Ne Değildir?", *İslâm ve Yorum II*. Ed. Fikret Karaman. 33-51. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu? 2*. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*. Nşr. Ahmed Hasen Ferhat. Kuveyt, Dâru'd-da've, 1984.

Sadrüddîn el-Konevî, Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk. *İ'câzü'l-beyân fî tefsîri ümmi'l-Kur'ân*. Nşr. Celâleddîn el-Âşteyânî. Kum: Bostan Kitab, 1381.

Siddık Hasen Han. *Ebcedü'l-ulûm*. 3 Cilt. Dimeşk: Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1978.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Nşr. Mustafa Dîbu'l-buğa. Dimeşk: Dâru'l-Mustafâ, 2008.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1985.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Nşr. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lünân, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 379-380. İstanbul, TDV, 2000.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, t.y.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Nşr. Bedî' es-Seyyid el-Lihâm. Dimeşk: Dâru Kuteybe, 2010.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 161 - 190

Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Tartışmalı Bir Figür: Mecdelli Meryem

A Controversial Figure in Christian Scriptures: Mary Magdalene

Maksude Kurt Fidan

Dr., MEB Kaşüstü Cumhuriyet Ortaokulu
PhD., Ministry of Education Kaşüstü Cumhuriyet Secondary School
Trabzon/Turkey

e-mail: maksudekurtfidan@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000 0001 6942 2269>

DOI: 10.33718/tid.721659

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 8 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Maksude Kurt Fidan, "Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Tartışmalı Bir Figür: Mecdelli Meryem", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020): 161 - 190.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Tartışmalı Bir Figür: Mecdelli Meryem

Öz

Hıristiyan geleneğinde İsa'nın annesi Bakire Meryem'den sonra ona en yakın olan kadının Mezdelli Meryem olduğunu ifade etmek gerekir. Yeni Ahit'te onun İsa'ya görevinde yardımcı olan kadınlardan biri olduğu ve çarımh sonrasında İsa'nın dirilişini diğer havarilere haber veren kişi olduğu belirtilmektedir. Kanonik kaynaklarda kendisi hakkında çok fazla bilgi verilmesi de özellikle kanonik olmayan kaynaklar açısından Mezdelli Meryem'in erken dönem Hıristiyan topluluğu içerisinde çok önemli bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Mezdelli Meryem, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına ait ve İsa'nın dirilişi sonrasında havarileri ile konuşmalarını içeren bazı metinlerde de temel konuşmacılardan biri olarak dikkati çekmektedir. Hatta manevi hakikatleri anlama noktasında İsa tarafından sık sık övgüye mazhar olmaktadır. Yine Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına ait kaynaklarda bazı erkek havarilerin Meryem'in bu konumundan ciddi rahatsızlık duyduğu ve İsa'ya tepki gösterdiği de vurgulanmaktadır. Öte yandan Hıristiyanlık tarihinde uzunca bir süre Mezdelli Meryem'in sonradan tövbe etmiş günahkâr bir kadın olarak tasvir edildiğini görürüz. Son dönemlerde bu anlayışın yanlışlığı resmi olarak kabul edilse de günümüzde halen Mezdelli Meryem'in gerçek kimliği önemli bir tartışma konusudur. Mezdelli Meryem İsa'nın eşi midir yoksa çok değer verdiği bir havarisi mi? İşte bu çalışmada hem kanonik hem de kanonik olmayan Hıristiyan kaynaklarında Mezdelli Meryem'in nasıl tasvir edildiği mukayese edilerek Mezdelli Meryem'in Hıristiyanlık tarihindeki yeri ve öneminin tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Yeni Ahit Literatürü'nde kadın, Nag Hammadi Literatürü, Mezdelli Meryem.

A Controversial Figure in Christian Scriptures: Mary Magdalene

Abstract

In the Christian tradition, it is necessary to express that the woman closest to Jesus after his mother, the Virgin Mary, is Mary Magdalene. It is indicated in the New Testament that she was one of the women who assisted Jesus in his mission and that the one who informed the other apostles of Jesus' resurrection after the crucifixion. Although there is not much information about her in the canonical sources, it can be said that Mary Magdalene has a very important position in the early Christian community especially in terms of non-canonical sources. Hence Mary Magdalene draws attention as one of the main speakers in some texts from the first centuries of Christianity and including conversations with the apostles after the resurrection of Jesus. Yet more she is often praised by Jesus in terms of comprehending spiritual truths. Also in the sources of the first centuries of Christianity, it is emphasized that some male apostles were seriously disturbed by this position of Mary Magdalene and reacted to Jesus. On the other hand, we see that Mary Magdalene was depicted for a long time as sinful woman who later repented in the history of Christianity. Although the mistake of this understanding has been officially accepted in recent years, the true identity of Mary Magdalene is still an important subject of dispute today. Is Mary Magdalene the wife of Jesus or an apostle that he valued so much? Here in this study it is aimed to determine the place and importance of Mary Magdalene in the Christian history by comparing how Mary Magdalene is depicted in both canonical and non-canonical Christian sources.

Keywords: Christianity, Women in the New Testament Literature, The Nag Hammadi Literature, Mary Magdalene.

Giriş

Hıristiyan geleneğinde Mecdelli Meryem¹ kendisini İsa'ya adayan birçok kadın gibi ona görevi boyunca eşlik etmiş önemli bir takipçisidir. Aynı zamanda Meryem, Yeni Ahit'te İsa'nın çarmıha gerilmesi ve dirilişi hadiselerinde aktif rol oynayan önemli bir karakterdir. Luka İncili'ne göre Meryem, İsa'nın Galile'deki hizmetleri boyunca yanında bulunmuş ve İsa'nın açıkça belirtilmemiş bir hastalıktan iyileştirdiği yakın bir yoldaşdır.² Hatta Meryem, Hıristiyan teolojisinin kendisini dayandırdığı İsa'nın dirilişi hadisesinin şahidi olarak dört incilde de ismi geçen tek kişidir. Markos ve Yuhanna İncilleri'nde ise dirilen İsa'nın ilk görüldüğü kişi Meryem'dir.³ Bu durum, Meryem üzerine yapılan araştırmaların özellikle Hıristiyanlığın ilk dönemlerinin aydınlatılması açısından ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

XIX. ve XX. yüzyıllarda Hıristiyanlığın ilk dönemlerine ait el yazmalarının keşfedilmesi ile birlikte Meryem'in çok daha önemli vasıfları olduğu ortaya çıkmıştır. Bu metinlerde Meryem'in İsa'nın aktardığı öğretileri en iyi anlayan ve yorumlayan havari olduğu vurgulanmaktadır. Özellikle Meryem İncili'nin keşfi bu hususta bir dönüm noktasıdır. Nitekim II. yüzyılın başlarına tarihlenen bu İncil'de Meryem, bir kadın lider olarak, endişeye kapılan erkek havarilerin aksine cesareti, gözü karalığı ile tebarüz etmektedir. Burada İsa'dan aldığı gizli öğretileri diğer havariilere açıklayan yetki sahibi ideal bir havari olarak takdim edilmektedir. Bu açıdan, Hıristiyan kutsal metinlerinde nasıl bir Mecdelli Meryem portresi çizildiği araştırmanın temel konusunu teşkil etmektedir. Söz konusu Hıristiyan kutsal metinlerinden kasıt kanonik ve apokrif tüm metinlerdir. Ancak kanonik olmayan bütün kaynaklara yer vermek mümkün olmadığından bu çalışma öncelikle Mecdelli Meryem'e geniş yer ayıran Nag Hammadi Literatürü metinleri ve öne çıkan kanonik olmayan diğer kaynaklar ile sınırlıdır.

Mecdelli Meryem, gerek kanonik kaynaklarda gerekse de kanonik olmayan kaynaklarda önemli bir figür olarak yer almasına rağmen, IV. yüzyıldan başlayarak batıdaki Hıristiyan teologlar tarafından Luka'da İsa'nın ayağına yağ süren ve ismi verilmeyen günahkâr kadınla ilişkilendi-

1 Bundan sonra gerek duyulmadıkça sadece Meryem denilecektir.

2 Luka 7/36-50.

3 Markos 16/9; Yuhanna 20/14.

rılmıştır. Daha sonrasında İnciller'deki neredeyse bütün isimsiz günahkâr kadınlar ile Mecdelli Meryem'e işaret edildiği düşünülmüştür. Bu tarihsel süreçte Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde havari ve eğitici olarak tasvir edilen Meryem'in ilerleyen yüzyıllarda sonradan tövbe etmiş bir hayat kadınına dönüştürüldüğüne şahit oluruz. Resmi olarak bu yanlışlığın düzeltilmesi için on altı asır geçmesi gerekmiştir.

Öte yandan 2003 yılında Dan Brown'un kaleme aldığı ve büyük yankı uyandıran "Da Vinci'nin Şifresi" isimli kitaptan sonra Meryem'in kimliği ile ilgili tartışmalar artmıştır. Nitekim bu kitabın iddiasına göre İsa'nın son akşam yemeğindeki kutsal kâse Meryem'in rahmini temsil etmekte ve aslında İsa'nın soyu devam etmektedir. Yine bu kitaba göre Meryem çarşıdan sonra Fransa'ya giderek İsa'nın kızı Sarah'ı dünyaya getirmiştir. Ama kilise etkinliğini ve gücünü yitirmemek adına bu sırrı saklamaktadır. Dan Brown, kitabında İsa'nın Meryem ile evli olduğu tezini kanıtlamak için gnostik İnciller'den örnekler vermektedir. Yalnız bu kitapta Meryem bir havariden daha ziyade bir eş olarak öne çıkmakta ve Hıristiyanlık öncesine dayanan kayıp tanrıça geleneğinin bir sembolü olarak sunulmaktadır. Hatta bazı araştırmacıların daha da ileri giderek Katharlar'a karşı düzenlenen Albigena haçlı seferinin sebebinin, Katharlar'ın İsa'nın, Meryem aracılığıyla neslinin devam ettiğine yönelik inançları olduğunu ileri sürmesi dikkate şayandır.⁴

Ülkemizde hususen bu konu ile ilgili pek de çalışma bulunmamaktadır. Bu araştırma hem mevcut boşluğu doldurmayı hem de tartışılan meseleyi daha çok kutsal metinler ekseninde ele alarak katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Yine Hıristiyanlığa ait kutsal metinler üzerinden kadın karşıtı söylemleri sosyal ve siyasi etkileri de göz önünde bulundurarak nasıl okumamız gerektiğine dair bir bakış açısı sunmak da araştırmanın hedefleri arasındadır. Günümüzde Batı'da hâlâ Mecdelli Meryem figürü etrafında Hıristiyanlığın kökenlerine kadar uzanan muhtelif araştırmalar ve tartışmalar devam etmektedir. Özellikle Meryem İncili'ni Kıptice'den İngilizceye çeviren ve bize bu konuda önemli bilgiler veren Karen L. King başta olmak üzere, Antti Marjanen, Bart d. Ehrman ve Margaret Starbird gibi araştırmacıların Meryem'in İsa ile olan ilişkisi ve Hıristiyanlık'taki önemine dair pek çok çalışması mevcuttur. Söz konusu çalışmaların ço-

4 Margaret Starbird, *Mary Magdalene, Bride in Exile* (Rochester: Bear & Company, 2005), 81.

ğunda kanonik ve kanonik olmayan kaynaklarda yer alan Meryem figürüne dair farklı anlatımlar mukayese edilerek bunun muhtelif nedenleri tartışılmaktadır. Ayrıca ilgili araştırmacıların bu tartışmalar üzerinden bir Hıristiyan kutsal metin eleştirisi de ortaya koymaları dikkat çekicidir. İşte bu araştırmada da kanonik ve kanonik olmayan kaynaklardaki Meryem anlatılarından hareketle öncelikle bir literatür taraması yapılmıştır. Daha sonrasında ise söz konusu mesele mukayeseli bir metot ile ele alınmış ve elde edilen veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak tahlil edilmeye çalışılmıştır.

1. Yeni Ahit'te Mecdelli Meryem

Yeni Ahit'te ismi çok fazla yerde zikredilmemesine rağmen Mecdelli Meryem, Hıristiyanlık tarihinin en önemli ve en tartışmalı figürlerinden birisidir. Nitekim Yeni Ahit'te Meryem'in İsa'nın görevi süresince ona yardımcı olan kadınlar arasında olduğu belirtilmektedir. Yine onun, Yeni Ahit'te İsa'nın çarmıha gerilişinden üç gün sonra İsa'nın kabrine giderek bedenine sürmek için hoş kokulu baharatlar taşıyan kadınlar arasında yer aldığı vurgulanmaktadır. İsa'nın dirilişine şahitlik eden kadınlar arasında yer alan Meryem, Markos ve Yuhanna İncili'ne göre dirilen İsa'nın ilk görüldüğü ve havarilere İsa'nın dirildiği haberini ileten kişidir.⁵

İncillerin kaleme alındığı dönemde Meryem isminin çok yaygın olarak kullanıldığını görürüz. Zira İncillerde İsa'nın annesi Meryem, Lazar ve Martha'nın kız kardeşi Meryem, Yakup ve Yose'nin annesi Meryem (Markos 15/40) ve Mecdelli Meryem adında dört kadın bulunmaktadır. Bu anlamda "Mecdelli" lakabı onu diğerlerinden ayırmaktadır. Meryem'e verilen "Mecdelli" lakabı, Galile denizinin kenarındaki müreffeh bir yer olan ve Aramice ismi Mecdal (Yunanca Tarichaeae) olarak geçen kasabadan gelmektedir. Bu yer, kaliteli tuzlu balık ve balık yağı ile ünlü bir kasabadır. Muhtemelen Meryem'in de balıkçılık ile ilişkili bazı işlerle meşgul olduğu düşünülmektedir. Balıkçılık, o dönemde kadınların yoğun olarak çalıştığı bir meslek olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Luka 8/2'de "İçinden yedinci çıkmış olan "Mecdelli" denilen Meryem, Hiroides'in kâhyası Kuza'nın karısı Yohanna, Suzanna ve daha birçokları İsa ile dolaşıyordu. Bunlar, kendi olanakları ile İsa ve öğrencilerine yardım ediyorlardı." ifadesinin bu

5 Markos 16/1; Luka 8/2; Yuhanna 20/14; Markos 16/10.

önermeyi doğruladığı ileri sürülmektedir.⁶

Yeni Ahit'teki İnciller'de Mecdelli Meryem'e işaret ettiği kabul edilen farklı anlatımlar mevcuttur. Mesela Luka'da, kendisinden yedi cin çıkan Meryem'in ve bazı kadınların malları ile İsa'ya yardım ettiği söylenir. Akabinde Meryem, İsa'nın Galile'deki görevi boyunca onun takipçisi olarak sunulur. Yine Luka'da İsa'nın misafir olduğu bir sofraya gelerek, ayaklarının yanında durup ağlayan, İsa'nın ayaklarını öpen ve yağ ile mesheden ve İsa'nın bağışlandığını söylediği günahkâr kadının da Mecdelli Meryem'e işaret ettiği düşünülür.⁷ Aynı İncil'deki bir başka yerde, kendisinden yedi cin çıkmış olan 'Mecdelli Meryem' şeklinde onun gibi kötülüklerden kurtulmuş bazı kadınlarla birlikte malı ile İsa'ya yardımda bulunduğu belirtilir.⁸ Bir başka yerde de Martha adlı bir kadının İsa'yı evine davet ettiği, onun Meryem adındaki kız kardeşinin Rabb'in ayakları dibinde oturup onun sözünü dinlediğinden bahsedilir.⁹ Buradaki Meryem isimli kadının da Mecdelli Meryem olduğu ileri sürülmektedir.

Luka ve Yuhanna İncilleri'nin Mecdelli Meryem'e dair verdiği bilgiler birbirinden farklılık arz etmektedir. Örneğin Luka İncili'nde, Meryem ile ilgili verilen bilgiler bazı araştırmacılar tarafından sorgulanmaktadır. Luka 8/2'de Meryem'den, kendisinden yedi cin çıkarılan kadın olarak bahsedilmektedir. Bu ifadenin muhtemelen İsa'nın onu iyileştirdiği imasını içerdiği düşünülmektedir. Yine Luka 8/1-3'de İsa'nın dolaşarak vaaz ettiği on iki havarisinin yalnızca erkeklerden oluştuğu ve aralarında kendisinden yedi cin çıkmış olan Meryem'in de bulunduğu kötü ruhlardan ve hastalıklardan kurtulan kadınların ise maddi hizmetler ve finansal yardımlar yapabildiği vurgulanmaktadır. Bu bilgilerin yalnızca Luka'da yer almasının, kimi araştırmacılara göre Luka'nın Meryem'in ve diğer kadınların statüsünü düşürme eğiliminden kaynaklandığı ileri sürülmektedir.¹⁰ Bu anlamda Gordon Thomas'ın Meryem ile ilgili kaleme aldığı kitabında onu on üçüncü havari olarak takdim etmesi dikkat çekicidir.¹¹ Yuhanna

6 Diane Treacy-Cole, "Mary Magdalene", *The Encyclopedia of Religions*, ed. Lindsay Jones (New York: Macmillan, 2005), 9: 5756.

7 Luka 7/36-50.

8 Luka 8/2.

9 Luka 10/38-42.

10 Karen L. King, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle* (California: Polebridge, 2003), 142.

11 Ayrıntılı bilgi için bk. Gordon Thomas, *13. Havari: Mecdelli Meryem'in Yaşam Öyküsü*,

İncil’inde ise dirilen İsa’nın, bu hadise sonrasında Meryem’e açıkladığı müjdeyi diğer havarilere de iletmesi için ona özel öğretiler ve vazifeler verdiği belirtilmektedir. Bu durumu içtenlikle kabul eden Meryem, böylelikle yeniden dirilişin ilk habercisi olmakta ve burada özellikle “havari” diye nitelendirilmemesine rağmen, daha sonraki gelenek tarafından adeta “havarilere gönderilen havari” olarak takdim edileceği bir rol üstlenmektedir.¹²

Yeni Ahit’te Mecdelli Meryem ile ilgili olarak karşılaştığımız başka bir problem de onun kimliği meselesidir. Luka 7/36-50’de İsa’nın ayaklarını öpen ve yağ ile mesheden ve İsa’nın bağışlandığını söylediği ismi verilmeyen günahkâr kadının ve yine Luka 10/38-42’de İsa’yı evine davet eden Martha adlı bir kadının evinde Rabb’in ayakları dibinde oturup onun sözünü dinleyen Martha’nın kız kardeşi (Bethanlı) Meryem’in, Mecdelli Meryem ile aynı kişiler olduğu düşünülmektedir. Yuhanna İncil’inde ise, Bethanlı Meryem’in, Rabb’i mesh ettiği ve ayaklarını saçları ile sildiği anlatılmaktadır.¹³ Tüm bu anlatımlar gerçekten de Mecdelli Meryem’in kimliğine dair bir kafa karışıklığına neden olmaktadır. Öte yandan, Mary A. Beavis gibi bazı araştırmacılara göre Bethanlı Meryem ile Mecdelli Meryem birbirinden farklı kimlikleri temsil etmektedir. Ancak Beavis, bu karışıklığın nedenlerini şöyle açıklamaktadır: “Yuhanna İncil’inde hem Mecdelli Meryem hem de Bethanlı Meryem önemli karakterlerdir. Ancak ona göre, Martha’nın kız kardeşi olarak gösterilen Bethanlı Meryem ile Mecdelli Meryem arasındaki ayırım bu İncil’de net değildir. Yuhanna’nın, Bethanlı Meryem ve Mecdelli Meryem’i aynı isim ve karakterde tasviri, erken dönem Hıristiyan kaynaklarında bu ikisinin aynı kişiye dönüşmesine neden olmuştur. Bunun yanında Mecdelli Meryem’e yer veren gnostik ve apokrif kaynaklarda “Mecdelli” şeklindeki sıfatın çok az yerde kullanıldığı genellikle sadece Meryem denildiği görülmektedir.”¹⁴

Günümüzde birçok araştırmacı Yeni Ahit’te bahsedilen Bethanlı Meryem ile Mecdelli Meryem’in ayrı kişiler olduğu konusunda ısrarlıdır.¹⁵

trc. Selim Yeniçeri (İstanbul: Beyaz Balina Yayınları, 2004).

12 King, *The Gospel of Mary of Magdala*, 142.

13 Yuhanna 11/2.

14 Mary Ann Beavis, “Reconsidering Mary of Bethany”, *The Catholic Biblical Quarterly* 74 (2012): 283-290.

15 Bk. J. E. Fallon, “Mary Magdalene, St.”, *The New Catholic Encyclopedia*, eds. Thomas Carson, Joann Cerrito, (Washington: Gale, 2002), 9: 287-288.

Nitekim 1963'te II. Vatikan Konsili'nde de azizler takviminin değerlendirilmesine karar verilmiş ve 22 Temmuz'daki Mecdelli Meryem yortusunun Martha'nın kız kardeşi ya da İsa'nın günahlarını bağışladığı günahkâr bir kadına değil yalnızca Mesih'in dirilişten sonra görüldüğü kişiye adanması hususu vurgulanmıştır.¹⁶ Böylelikle hem Yeni Ahit'te Mecdelli Meryem'in kimliğine açıklık getirilmiş hem de resmi olarak azizler arasındaki yerini almıştır.

2. Dirilişin Habercisi Meryem

İsa'nın dirilişi Hıristiyan inancının merkezinde yer alan bir husustur.¹⁷ Pavlus da bu hususu "Şayet Mesih dirilmemişse bildirimiz de imanınız da beyhudedir."¹⁸ sözleriyle doğrulamaktadır. Bu anlamda Meryem'in Markos ve Yuhanna İncilleri'nde dirilişin ilk şahidi ve bu haberi diğer havarilere ulaştıran kişi olmasının onu Hıristiyan tarihindeki çok önemli bir figür haline getirdiği söylenebilir. Yani, onun İsa'nın dirilişinin şahidi olması Yeni Ahit'te sadece kadın havariler için değil aynı zamanda başka kimseye verilmemiş bir roldür.¹⁹ Hatta Ehrman'a göre, birileri çıkıp İsa'nın ölümden dirildiğini iddia edene kadar Hıristiyanlık diye bir din mevcut değildir. Bunu da ilk gerçekleştiren kişi Meryem'dir. Bu nedenle Meryem, Hıristiyanlığın başlatıcısıdır.²⁰

Yeni Ahit'teki Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'da İsa'nın dirilişine ilk şahit olanların kadınlar olduğu vurgulanmaktadır. Bu kadınların da Mecdelli Meryem, Salome ve Yakup'un annesi Meryem olduğu belirtilmektedir.²¹ Matta ve Markos İncilleri'ne göre, aralarında Mecdelli Meryem'in de bulunduğu İsa'nın mezarını görmeye giden kadınlar İsa'nın dirildiği haberini bir melekten öğrenmişlerdir.²² Luka İnciline göre İsa'nın

16 Esther A. De Boer, *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene* (London: T & T Clark, 2004), 4.

17 Edward A. Mangan, "The Woman at The Tomb", *The Catholic Biblical Quarterly* 7 (1945): 191.

18 1 Korintliler 15/14.

19 Claudia Setzer, "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection", *Journal of Biblical Literature* 116 (1997): 266.

20 Bart D. Ehrman, *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 256.

21 Matta 28/1; Markos 16/9; Luka 24/10; Yuhanna 20/10-18.

22 Matta 28/1-3; Markos 16/5-7.

dirildiği haberini kadınlar iki melekten öğrenip diğer havarilere haber verirken, Yuhanna'ya göre ise İsa'yı mezarında bulamayan Mecdelli Meryem, iki havarisine durumu anlatır ve mezarda İsa'nın olmadığını gören iki erkek havari evine geri döner. Meryem mezarın başında ağlar ve mezarın içinde iki melek görür. Daha sonra ayakta duran İsa'yı görür ama onun bahçıvan olduğunu zanneder. Daha sonrasında ise İsa olduğunun farkına varır. Meryem'in kendisine dokunmasına izin vermeyen İsa, diğer havarilere haber vermesi için onu görevlendirir.²³

Snoptik İnciller'de kadınların özellikle de Meryem'in İsa'nın dirilişine şahit oldukları ve bu hadiseyi korkmadan diğer havarilere haber verdikleri belirtilir. Yine Luka İncili'nde havarilerin boş hikâyeler anlattıklarını ileri sürüp İsa'nın dirildiği haberini veren Meryem ve beraberindekilere inanmadıkları ardından da İsa'nın onları azarladığı anlatılmaktadır.²⁴ Yalnız Pavlus'un mektuplarında ilginç bir şekilde kabri boş bulan bir kadın ya da kadınlardan bahsedilmemesi dikkat çekicidir.²⁵ Markos ve Yuhanna'da dirilişin ilk şahidinin Meryem olduğu vurgulanmasına karşın Pavlus, İsa'nın dirilişinin ilk şahidi olarak Petrus'u (Aramice Kefas) öne çıkarmaktadır: "...Mesih günahlarımıza karşılık öldü ve üçüncü gün ölümden dirildi. Kefas'a, sonra On İnkiler'e görüldü. Daha sonra da beş yüzden çok kardeşe aynı anda görüldü... Bundan sonra Yakup'a... bana da görüldü."²⁶ Bazı araştırmacılar Pavlus'un, o dönemde Yahudi hukukuna göre kadınların şahit olarak kabul görmemelerinden ötürü, İsa'nın dirilişini ikna edici kılmak için böyle bir yola başvurduğunu düşünmektedirler.²⁷ Daha sonraki yüzyıllarda da kilise babalarının Hıristiyanlık'ta kadınların bu önemli pozisyonu konusunda sessiz kaldıkları ve görmezden geldikleri belirtilmektedir.²⁸

Öte yandan, erken dönem kilise babalarına göre Meryem'in İsa'nın dirilişine şahitlik etmesinde problemlili olan üç durum mevcuttur. Birincisi, kilise babaları Yuhanna İncili'nde İsa'nın Meryem'e kendisine dokunmamasını söylemesini dirilişinin fiziksel olmadığı yönünde yorum-

23 Luka 24/4-19; Yuhanna 20/1-18.

24 Luka 24/22-27.

25 Ehrman, *Peter, Paul, and Mary Magdalene*, 254.

26 1 Korintliler 15/3-8.

27 Ehrman, *Peter, Paul, and Mary Magdalene*, 254.

28 Setzer, "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection", 264.

lamaktadırlar. İkincisi, Meryem'in İsa'yı gördüğünde yalnız olması ve bir şahidinin olmaması şüpheli görünmekte, üçüncüsü ise İsa'nın ilk ona görünerek bazı özel öğretiler paylaşması ve sonrasında da diğer havarileri de eğitmesini istemesinin yani bir kadına diğer havarilerden daha üstün bir statü verilmesinin mümkün olmadığının düşünülmesidir. Erken dönem kilise babalarının bu hususları vurgulamalarına rağmen Meryem'e bakış açıları büyük oranda olumludur. Ancak IV. yüzyıldan sonra Meryem'in dirilişe şahitliği noktasında, bazı kilise babaları tarafından daha olumsuz bir tablo ortaya koyulmaya başlanmıştır. İsa'nın ona dokunmamasını söylemesi, dirilişi tam olarak kavrayamaması ve hakiki imandan eksikliği noktasında yorumlanmıştır. Hatta onun erkek havarilere gönderilmesi dirilişi haber vermesi için değil, bu konudaki zayıflığını güçlendirmek içindir. Bu açıdan Meryem, dirilişin ilk şahidi değil, bu hadiseye tanıklık eden grubun bir üyesi olarak görülmüştür.²⁹

Bu bilgilere ilaveten, Meryem'in İsa'nın dirilişine şahitlik etmesi ile ilgili anlatıların antik tanrıça kültüne dair bazı unsurlarla benzerlik içerdiği de düşünülmektedir. Meryem figüründeki bazı unsurların özellikle Sümer mitolojisi ile olan benzerliği dikkat çekicidir. Örneğin, Yuhanna İncili'nde Meryem'in dirilen İsa'yı görüp, onu "bahçıvan" zannettiği ve ona Rabbin yerini sorduğu anlatılmaktadır.³⁰ Burada Meryem'in İsa'yı yanlışlıkla "bahçıvan" zannedişi önemlidir. Zira tanrıça İnanna'nın oğlunu kaybettiği için ağladığı Sümer'de, tanrıçaların sevgili-oğullarına "bahçıvan" ismi verilmektedir. Daha da önemlisi sevgili-oğulların kurban ayininde, tapınak rahibeleri tarafından mesh edilme ritüeli mevcuttur. Bu anlamda, erken Rönesans çizimlerinde Meryem'in çoğunlukla elinde mesh etme yağı tutan ve baharat taşıyıcısı kederli bir kadın olarak tasvir edilmesi ilgi çekicidir.³¹ Meryem ile ilgili ortaya atılan iddialardan biri de onun Hıristiyan olmadan önce bir tapınak rahibesi olduğu görüşüdür. Bu anlamda tanrıça kültüründe tanrıçaların temsili olarak görülen rahibelerin, ritüellerin başarılı bir sonucu olarak kurtarıcının dirilişini ilan eden kişiler olması dikkate şayandır. Nitekim Luka'daki anlatıda erkek havarilerin diriliş ile ilgili hiçbir bilgisinin olmadığı vurgulanmaktadır.³² Hatta kimi araştır-

29 King, *The Gospel of Mary of Magdala*, 150.

30 Yuhanna 20/11-15.

31 Anne Baring - Jules Cashford, *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image* (London: Arkana Penguin, 1993), 591-592.

32 Luka 24/10-11.

macılara göre bu anlatılarda Meryem, sadece bir tapınak rahibesi olmaktan çıkmış aynı zamanda İsa'nın gelinine de dönüşmüştür.³³ Söz konusu bu benzerliklerin, Hıristiyanlığın doğduğu coğrafyadaki mitolojik anlatı ve inanışlardan ne denli etkilendiğini gösteren çarpıcı örnekler olduğunu söylemek mümkündür.

Meryem'in İsa'nın dirilişine şahitlik etmesini onun aydınlanma süreci olarak yorumlayan araştırmacılar da mevcuttur. Onlara göre, bu aydınlanma sürecinden çıkarılacak bazı metaforlar vardır. Zira buradaki mezar metaforu, gnostik düşünceye göre beden içinde manevi olarak ölü bulunduğu bir "kabr"e işaret etmektedir. Meryem'in kabri boş bulması ise, insanın kendisinin fiziksel bedenden ibaret olmadığını idrak etmesini ifade etmektedir. Yine, Meryem'in dirilmiş İsa'yı görmesi de insanın tanrısal doğasının şuuruna ermesi olarak düşünülmektedir.³⁴

Meryem ile ilgili merak edilen hususlardan biri de İsa'nın dirilişi ve göğe yükselmesinin ardından Meryem'e ne olduğudur. Bu konuda iki anlatı dikkati çekmektedir. İlki, VI. yüzyılda Gregory of Tours'a dayanan söylenceye göre Meryem, İsa'nın dirilişi sonrasında Kudüs'teki Hıristiyan topluluğun içerisinde bulunmuş ve sonra Efes'e giderek ölünceye kadar İsa'nın annesi ve Yuhanna ile burada yaşamıştır. IV. yüzyılda anonim bir yazara dayanan daha eski bir söylenceye göre ise Meryem, Fransa'ya seyahat etmiş ve İsa'nın son akşam yemeğinde kullandığı kadehi (sangraal) Fransa sahillerine getirmiştir.³⁵ 'Kutsal kâse' denilen bu kadeh çok farklı kurgu ve tartışmalara neden olmuştur. Starbird'e göre, "sangraal" Fransa'daki yerel dilde "kan krallığı" anlamına gelmekte ve bu ifadeye iki farklı yorum getirilmektedir. Birinci yoruma göre bu kutsal kâse, İsa'nın kanının bulunduğu son akşam yemeği kâsesidir. İkincisi ve en tartışmalı olanına göre de Arimathealı Yusuf'un korumasında Fransa'ya gelen Meryem, İsa'nın eşidir ve bir çocuk dünyaya getirmiştir. İşte kâsedeki kan da İsa'nın neslini temsil etmektedir.³⁶

33 Birgit Breninger, *Feminist Perspectives on Cultural and Religious Identities* (New York: Peter Lang, 2012), 183-184.

34 Timothy Freke - Peter Gandy, *Jesus and The Lost Goddess* (New York: Harmony Books, 2001), 98.

35 Breninger, *Feminist Perspectives on Cultural and Religious Identities*, 185.

36 Margaret Starbird, *The Woman with The Alabaster Jar: Mary Magdalen and The Holy Grail* (Rochester: Bear & Company, 1993), 26.

Meryem'in İsa'nın eşi olup olmadığı tartışmaları özellikle Dan Brown'un 'Da Vinci'nin Şifresi' kitabından sonra artmaya başlamıştır. Ancak İsa ve Meryem'in evli olduklarına dair hiçbir tarihsel kanıt mevcut değildir. Brown'un kitabında bu evliliğe, o dönemlerde Yahudi hukukuna göre genellikle erkeklerin evli olduğu ve İnciller'de de İsa'nın bekâr olduğuna dair bir ifadenin geçmemesi delil gösterilmektedir. Oysa Ehrman'ın verdiği bilgilere göre, I. yüzyıl Yahudi tarihçisi Josephus, o dönemde Esseniler arasında bekâr erkeklerin varlığından bahsetmektedir. Yine dünyanın sonunun geldiği düşüncesine sahip bir çok Yahudi erkeğin de bekârlığı tercih ettiği bilinmektedir. O'na göre, şayet Meryem İsa'nın eşi olsaydı, İnciller'de geldiği kasabasıyla değil annesi, teyzesi, kız kardeşinde olduğu gibi eşi olarak açıkça belirtilirdi.³⁷ Kanaatimizce de Meryem'in İsa'nın eşi olduğu ve onun neslini devam ettirdiği iddiaları bir kurgudan ibarettir.

3. Bir İmge ve Kült Olarak Mecdelli Meryem

İlk dönem kilise babalarının çizdikleri Meryem imgesi oldukça olumludur. Mesela, III. yüzyıl kilise babalarından Hippolytus, Meryem'in "havarilere gönderilmiş havari" olarak nitelendirilmeye layık ilk kişi olduğu görüşündedir. Yine IV. yüzyılda Hippolytus Augustin ve V. yüzyılda John Chrysostom da Meryem için bu lakabı kullanmaktadır. Bazı araştırmacılara göre, havari unvanı Meryem açısından bir saygı ifadesidir.³⁸ Özellikle VI. yüzyıldan sonra Meryem imgesinin çok farklı bir şekilde değişime uğradığı gözlemlenmektedir. Bu değişimin temelinde Papa I. Gregorius'un kendi döneminde, kutsal kitaptaki Meryemleri sadece birleştirmeye kalmaması, aynı zamanda Meryem'in ahlâkî boyutunun altını çizerek, onun İnciller'de ismi verilmeyen günahkâr kadın olduğunu da ilan etmesinin yattığını da belirtmek gerekir. Her ne kadar Batı'da bu kabul görürken, Doğu Hıristiyanlığı böyle bir birleştirmeyi kabul etmemiş olsa da, bu durum ilerleyen yüzyıllarda İnciller'de her ismi verilmeyen günahkâr kadının Meryem ile ilişkilendirilmesine de zemin hazırlamıştır.³⁹ Dolayısıyla Hıristiyanlığın erken dönemlerinde havari ve öğretici olan Mecdelli Meryem, daha sonraki yüzyıllarda 'tövbe etmiş günahkâr bir kadın' olarak tasvir edilmiştir.

37 Ehrman, *Peter, Paul, and Mary Magdalene*, 248-251.

38 Treacy-Cole, "Mary Magdalene", 9: 5757.

39 King, *The Gospel of Mary of Magdala*, 151.

Kimi araştırmacılara göre, başlangıçta Hıristiyanlık'ta çok önemli bir rol oynayan Meryem, Kilise tarafından itibarsızlaştırılmıştır. Aynı zamanda "İsa'nın en sevdiği takipçisi" olmaktan çıkarılıp günahın ve günahkârlığın en tipik temsilcisine dönüştürülmüştür. Bu anlayışın Hıristiyan sanatına da yansıdığını genellikle çıplak gösterilen Meryem tablolarından müşahade edebiliriz. Hatta XIV. yüzyıla ait bazı ikonografilerde giyinik gösterilen Mecdelli Meryem, Bakire Meryem'in mavi giysilerinin aksine, günahın rengi olan kırmızı giysiler içinde resmedilmektedir.⁴⁰ Yine İsa'nın çilesinin resmedildiği bu gibi tablolarda acı çeken Mecdelli Meryem figürüne de rastlarız. Bu çizimlerde İsa'nın annesi Bakire Meryem, hüzünlü ve ağıt yakan bir yüz ifadesi ile dikkati çekerken, Mecdelli Meryem'in ise elleriyle çarmıha gerilmiş İsa'nın ayaklarına uzandığı görülmektedir. Bunun yanında Mecdelli Meryem'in uzun saçlı, şaşalı ve kırmızı elbiseler giyen ve ağıt yakan bir kadın gibi temsil edilmesinin onun sonradan tövbe edip İsa'yı takip eden bir hayat kadını olduğuna işaret ettiği düşünülmektedir.⁴¹

Ortaçağda Meryem'in tövbe edip hayır işleri ile uğraşan kadınlar için bir rol model haline dönüştürüldüğüne şahit oluruz.⁴² Bu açıdan Meryem'in günahkârlar için bir ümit sembolü ve dilenci tarikatların vaaz ve düşüncelerini takip etmek için bir örnek olarak sunulduğu görülmektedir. Örneğin, Fransiskanların vaazlarında ve dini hayatlarında Meryem'in ayrı bir yeri bulunmaktadır. Mecdelli Meryem ve Aziz Francis, pişmanlığın ve derin düşüncelere dalınarak ulaşılan manevi yeniden doğuşun modeli olmuşlardır.⁴³ Yine ortaçağda özellikle Dominikenler, pek çok ayin düzenleyerek ve dersler vererek Meryem'in, günahkârlar için bir ümit olduğu mesajını yaymaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda özellikle kadın günahkârlığı açısından bir hayat kadını olarak Meryem'in yaşantısının detaylarına girilmiş ve sonrasında tövbe kârlığı ile kurtuluşa erip kiliseye dâhil oluşu

40 Fatmagül Berktaş, "Erken Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın Dişil Tasavvurları ve Hiyerarşi Karşıtlığı", *Toplumsal Tarih* 276 (Aralık 2016): 46.

41 Vassiliki A. Foskolou, "Mary Magdalene between East and West: Cult and Image, Relics and Politics in the Late Thirteenth-Century Eastern Mediterranean", *Dumbarton Oaks Papers* 65/66 (2011-2012): 278.

42 Katherina L. Jansen, "Like a Virgin: The Meaning of the Magdalen for Female Penitents of Later Medieval Italy", *Memoirs of the American Academy in Rome* 45 (2000): 151.

43 Foskolou, "Mary Magdalene between East and West", 273- 274.

vurgulanmıştır.⁴⁴

Sonradan tövbe eden bir hayat kadını ve “zani” olarak Meryem, Yuhanna İncili’nde işaret edildiği üzere sadece İsa’nın dirilen bedenine dokunmayı hak etmeyen birine dönüşmemiş, aynı zamanda kadınların da cinsellikleri nedeniyle manevi özelliklerden berî oldukları düşüncesini de güçlendirmiştir. Öte yandan Batı Hıristiyan geleneğinde Meryem’in tövbe etmiş bir hayat kadını olduğuna dair tasviri, Doğu Hristiyanlığında yer almamaktadır. Yani doğu kiliseleri Meryem’i hiçbir zaman İnciller’de ismi verilmeyen günahkâr kadınlarla ilişkilendirmemiştir. Zira kimi araştırmacılara göre batı kiliselerinde Meryem’in bu şekilde tasviri kendi manevi ihtiyaçları ve siyasi hedefleri için oluşturulmuştur.⁴⁵ Bu açıdan fuhuş yapan ya da yapma ihtimali olan kadınların gönderildiği islah evleri olarak ortaçağda Avrupa’nın her yerinde açılan “Magdalene Evleri” çok çarpıcı bir örnektir. Avrupa’da resmi olarak da desteklenen ve zamanla da çamaşırhanelere dönüşen bu evlerde, kadınlar zorla çalıştırılmış ve eziyet görmüşlerdir. Bu evlerden sonuncusu İrlanda’da 1996’da kapatılmıştır.⁴⁶ Dolayısıyla bugün bu uygulamaların geçerliliği kalmamış olsa da ortaçağda “tövbekâr” Meryem imgesi, kilise tarafından İrlanda’daki “Magdalene Evleri” örneğindeki sosyal yansımalarında olduğu gibi, “hayat kadını veya hayat kadınlığına yatkın kadınlara” eziyet etmenin meşrulaştırıcısı olarak kullanılmıştır.⁴⁷

Hıristiyanlık tarihi boyunca Meryem imgesi değişiklik arz etse de Mecdelli Meryem’in bütün Hıristiyan kadınları ilgilendiren çok büyük bir sembolik değeri olduğu aşikârdır. Bu anlayışın bir yansıması olarak tarihte Mecdelli Meryem’i merkeze alan bir kültürün varlığından da bahsetmek mümkündür. Bu kültür özellikle Bizans’ta yaygın olduğu bilinmektedir. Mecdelli Meryem kültürüne dair ilk kanıt X. yüzyıla dayanan “Synaxarion of Constantinople” adlı metinde bulunmaktadır. Bu kısa metinde Meryem’in her yıl 22 Temmuz’da anıldığı geçmektedir. Yine burada onun İnciller

44 Lisa McClain, “They Have Taken Away My Lord”: Mary Magdalene, Christ’s Missing Body, and the Mass in Reformation England”, *The Sixteenth Century Journal* 38 (2007): 92.

45 King, *The Gospel of Mary of Magdala*, 149-152.

46 Lisa Bellan-Boyer, “Conspicuous in Their Absence: Women in Early Christianity”, *CrossCurrents* 53 (2003): 57.

47 Berktaş, “Erken Hıristiyanlık’ta Tanrı’nın Dişil Tasavvurları ve Hiyerarşi Karşıtlığı”, 49.

ile paralellik arz eden hayatına değinilirken, İsa'nın göğe yükselişinden sonra Mecdelli Meryem'in Yuhanna ile Efes'e gittiği, burada vefat ettiği ve Yedi uyurlar mağarasının girişine defnedildiği yazmaktadır. Ayrıca ondan kalan kutsal emanetlerin de İstanbul'a aktarıldığı söylenmektedir. Ancak Bizans döneminde İstanbul ya da başka bir şehirde ona adanan herhangi bir kilise mevcut değildir. Bu bilgiden hareketle bu kültün halk dindarlığı ile sınırlı kaldığını söylemek mümkündür.⁴⁸

Doğu Hıristiyan geleneğinin aksine Batı Hıristiyanlığında Mecdelli Meryem kültü, XIII. yüzyılın sonuna kadar devam etmiş ve özellikle Haçlı Seferleri sırasında ön plana çıkmıştır. Bu hususta Fransa'daki "Vezelay manastırı" merkezi bir konumdadır ve Fransa'daki bazı manastırlarda onun kutsal emanetlerinin bulunduğu ileri sürülmektedir.⁴⁹ Günümüzde de Fransa'da Mecdelli Meryem'e adanmış bazı mabedleri (ör. La Sainte-Baume, Vezelay ve Chartres Katedrali) ziyaret eden Katolik Hıristiyan hac grupları mevcuttur. Hatta 2002-2005 yılları arasında bu topluluklara dair alan araştırması yapan Anna Fedele'nin buraya hac için gelenlerin onu, İsa'nın dişi karşılığı olarak gördüklerini belirtmesi çok çarpıcıdır. Bu kişiler aynı zamanda geleneksel Katolik dogma ve ritüellerini de reddetmektedirler.⁵⁰ Yani bugün de bazı Hıristiyan gruplar içerisinde Mecdelli Meryem hâlâ çok önemli bir figür olarak hürmet görmektedir. Bunun yanında, Meryem'in tövbe etmiş bir hayat kadını olduğu anlayışı Vatikan tarafından 1969'da resmi olarak feshedilmiştir. 1980'lerden bu yana bilimsel anlamda da Meryem'in Hıristiyanlığın erken dönemindeki otoritesi ve liderliği kabul görmektedir. Tövbe etmiş bir hayat kadını olduğu betimlemesinin bir yanlış anlaşılma olduğu açıklanmış ve bu konuda herhangi bir delil olmadığı için de bu görüş reddedilmiştir.⁵¹

4. Kanonik Olmayan Kaynaklarda Mecdelli Meryem

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Meryem'in Yuhanna'da İsa'yı dirildikten sonra gören ve konuşan ilk kişi olmasının dışında kanonik kaynaklarda İsa ile herhangi bir diyaloglarına yer verilmemektedir. Yani Meryem kanonik kaynaklarda çok da büyük bir öneme sahip değildir. Oysa XVIII.

48 Foskolou, "Mary Magdalene between East and West", 281-282.

49 Foskolou, "Mary Magdalene between East and West", 285-286.

50 Anna Fedele, "Reversing Eve's Curse: Mary Magdalene, Mother Earth and the Creative Ritualization of Menstruation, *Journal of Ritual Studies* 28 (2014): 23.

51 Treacy-Cole, "Mary Magdalene", 9: 5757-5758.

yüzyıldan itibaren Mısır'da daha önce bilinmeyen erken dönem Hıristiyan literatürüne ait belgelerin keşfedilmesi Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında çizilen Meryem tasvirini büyük oranda değiştirmiştir. II. ve III. yüzyıla dayanan "Pistis Sophia", "Meryem İncili" ve "İsa Mesih'in Hikmeti" isimli metinler, İsa'nın dirilişinden sonra erkek ve özellikle de Meryem'in başı çektiği kadın havarileri arasındaki diyalogları ihtiva etmesi bakımından büyük ehemmiyet arz etmektedir. İlerleyen yıllarda 1945'te Nag Hammadi Literatürü'nün keşfedilmesi ise *Thomas ve Philip İncili*, *Kurtarıcının Diyalogu*, *Yakup'un Birinci Vahyi* gibi metinlere de ulaşmamızı sağlamıştır. Bu metinlerin hepsinde kanonik kaynakların aksine Meryem'e çok önemli roller atfedilmiştir. Yani bu keşiflerle birlikte sadece kaynakların sayısı artmamış, Meryem'e dair önemli bilgilere de ulaşılmıştır.⁵² Ayrıca, Meryem'e yer veren kanonik olmayan kaynakların keşfi, Hıristiyanlığın yeni biçimlenmekte olduğu yıllarda çok geniş bir öğreti çeşitliliğini de ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır.

Kanonik olmayan kaynaklarda bilhassa da gnostik kaynaklarda Meryem, İsa ile çok yakın ilişki içerisinde olan biri olarak tasvir edilmektedir. İsa'dan gelen özel öğretileri algılamasındaki üstünlüğü sebebiyle yüceltilmekte ve Hıristiyan cemaat içerisinde bir lider ve rehber olarak takdim edilmektedir. Öte yandan kimi gnostik ve apokrif kaynaklarda havari Petrus'un genellikle Meryem'in otoritesine karşı çıktığı vurgulanmaktadır. Bazı araştırmacılara göre bu durum, erken dönemlerde kadınların otoritesini ve liderliği noktasında Meryem'i bir model olarak kabul eden bir hizip ile kadınların otoritesine itiraz eden Petrusçu bir grup arasındaki mücadeleye işaret etmektedir. Bazı araştırmacılar da Petrus'un ortaya çıkan hâkim ortodoks konumu, Meryem'in ise heretik kabul edilip dışlanan gnostik düşünceyi temsil ettiğini iddia etmektedirler.⁵³ Bu tartışmalara ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak değinilecektir.

4.1. Nag Hammadi Literatürü'nde Mecdelli Meryem

Nag Hammadi Literatürü, 1945 yılında Yukarı Mısır'ın Nag Hammadi kasabasında köylüler tarafından bir küp içerisinde tesadüfen keşfedilen ve Hıristiyanlığın erken dönemlerine dair dini ve felsefi metinleri

52 Antti Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in The Nag Hammadi Library and the Related Documents (Nag Hammadi and Manichaeon Studies)*, eds: J. M. Robinson & H. J. Klimkeit (Leiden: E.J. Brill, 1996), 40: 3.

53 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Vintage Books, 1989), 14.

içeren önemli bir külliyattır. Her ne kadar V. yüzyılın başlarında toprağa gömüldükleri düşünülse de metinlerin asıl oluşturulma tarihi II. ve III. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Bu literatürün keşfedilmesi özellikle “Gnostisizm” konusuna ilişkin çalışmalar açısından bir dönüm noktası olmuş ve Hıristiyan Gnostisizminin heresiologlardan bağımsız olarak yeniden değerlendirilmesine kaynaklık etmiştir. Mecdelli Meryem, Nag Hammadi Literatürü’nde İsa’nın kadın havarileri arasında en fazla kendisinden bahsedilen isimdir. Bu literatürde İsa, muhtelif metinlerde Meryem’i diğer havarilerden üstün olan manevi kavrayışından ötürü oldukça methetmektedir. Hatta Meryem, bulunduğu dini topluluğun içerisindeki bir lider olarak sunulmaktadır. Yani Nag Hammadi Literatürü’nde Meryem, kanonik kaynaklarda yer almayan bir önem ve konuma sahiptir.

Nag Hammadi Literatürü’nde Mecdelli Meryem’in bazen sadece Meryem, *Philip* İncili’nde olduğu gibi açıkça Mecdelli Meryem ya da Mariam şeklinde yer aldığını görürüz. Bu da gnostik Mecdelli Meryem’in kimliği hakkında bazı tartışmaları beraberinde getirmektedir. Örneğin Mary A. Beavis, İsa tarafından kanonik olmayan kaynaklarda sıkça övülen Mecdelli Meryem’in kanonik kaynaklarda neden övülmediğini sorgulamaktadır. O’na göre, kanonik kaynaklarda iyi olanı seçen kimse ve yağlama işlemini yapan doğru havari olarak övülen Bethanlı Meryem aslında gnostik Hıristiyanlık’taki Mecdelli Meryem’in, özelliklerini taşımaktadır.⁵⁴ Bazı araştırmacılar ise gnostik kaynaklarda yer verilen Meryem’in, daha çok Mecdelli Meryem ile ilişkilendirilse de bu kişinin Nasıralı Meryem, yani İsa’nın annesi Meryem olabileceğini de ısrarla savunmaktadırlar. Nitekim Pistis Sophia’da İsa’nın annesi Meryem, dirilen İsa ile sohbet eden imtiyazlı bir muhatap olarak sunulmaktadır. Erken dönem Suriye Hıristiyanlığı kaynaklarına göre dirilen İsa ilk olarak Mecdelli Meryem’e değil annesi Bakire Meryem’e görünmüştür. Bu yüzden İsa’nın annesi olan Meryem “havarilerin havarisi” olarak görülmektedir. Shoemaker’a göre, gnostik kaynaklarda değinilen Meryem’in kimliği tam olarak belli değildir. O, gnostik Meryem’in Mecdelli Meryem ve İsa’nın annesi olan Meryem’in bir kombinasyonu olabileceği üzerinde durmaktadır.⁵⁵ Gnostik Meryem’in kimliğine dair tartışmalar bir yana çoğu araştırmacı tarafından gnostik

54 Beavis, “Reconsidering Mary of Bethany”, 295.

55 Stephen J. Shoemaker, “Rethinking the “Gnostic Mary”: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition”, *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 557, 589.

kaynaklarda işaret edilen Meryem'in Mecdelli Meryem olduğu görüşü kabul görmektedir.

Nag Hammadi Literatürü'nde bulunan *Philip İncili*'nde Meryem diğer metinlerde olmayan bir statüye sahiptir. Burada Meryem ve İsa arasında sıkı bir ilişki de göze çarpmaktadır. İlgili durum *Philip İncili*'nde, "Rab ile her zaman beraber yürüyen üç kişi vardı: Annesi Meryem, kız kardeşi ve refakatçisi olarak çağrılan Meryem. Kız kardeşi, annesi ve refakatçisi hepsi de Meryem idi."⁵⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Şurası önemlidir ki, *Philip İncili* dışında Meryem'in İsa'nın refakatçisi olduğuna dair bir vurguya rastlamamaktayız. Aynı zamanda Hıristiyanlığın erken dönemlerinde 'refakatçi' şeklinde nitelendirilen başka birisi de bulunmamaktadır. Ayrıca, İsa'nın annesi ve teyzesi olan Meryemlerin metinde anılmasından hareketle İsa ve Meryem arasında ailevi bir bağın olabileceği düşünülse de, A. Marjanen'e göre, durum böyle olsaydı metinde refakatçisi değil eşi olarak belirtilmesi gerekirdi. Bu yüzden burada daha çok manevi bir refakat kastedilmektedir.⁵⁷

Yine *Philip İncili*'nde İsa ve Meryem arasındaki ilişkiye dair şu çarpıcı ifadeler yer alır:

"...ve [...] nın refakatçisi Mecdelli Meryem'dir. [...] onu bütün havarilerinden daha çok sever ve dudaklarından sık sık öperdi. Havarilerin geri kalanı [...] ona şöyle dediler: 'Onu neden bizden daha çok seviyorsun?' Kurtarıcı şöyle cevapladı: 'Neden sizleri de onun gibi sevmeyeyim?'"⁵⁸

Philip İncili'nde İsa'nın Meryem'i öpmesini Robert M. Grant, aynı İncil'deki şu ifadelerden hareketle değerlendirmektedir: "Mükemmel gebelik ve doğum bir öpücükle olur. Bu yüzden birbirimizi öperiz. Böylece bir diğerinde olan fazileti algılarız."⁵⁹ Grant'a göre Meryem, manevi açıdan gebe kalmış ve kemale ermiştir. Bu açıdan özellikle gnostik Valentinciler açısından kutsal öpücüğün, ilahi sırların aktarılışını ifade eden bir ayin olduğu üzerinde durulmaktadır.⁶⁰ Ayrıca, *Philip İncili*'nde İsa'nın Meryem'i

56 Wesley W. Isenberg, "The Gospel of Philip", *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1988), 145.

57 Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene*, 153-154.

58 Isenberg, "The Gospel of Philip", 148.

59 Isenberg, "The Gospel of Philip", 145.

60 Robert M. Grant, "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip", *Vigiliae Christianae*

öptüğünün belirtilmesi, onun İsa'nın eşi olduğuna tarihsel olarak da işaret ettiğini akıllara getirebilir. Oysa İsa'nın Meryem'i diğer havarilerinden çok sevmesi ve öpmesini, onunla olan özel ilişkisinden ziyade onun aktardığı öğretileri anlama kapasitesi ve becerisinden kaynaklandığı şeklinde yorumlamak daha doğru gözükmetedir.

Meryem'den bahsedilen metinler arasında yer alan *Thomas İncili*, Nag Hammadi Literatürü'ndeki en çok araştırılan ve tartışılan dokümanlardan biridir. Burada Thomas, Yakup, Matta ve Petrus isimli dört erkek havarinin yanında Salome ve Meryem de iki kadın havari olarak anılmaktadır. Matta ve Petrus'un İsa'yı yanlış anladığı, Yakup ve Thomas'ın ise gerçek manada İsa'nın öğretilerini anladığı üzerinde durulmaktadır. Meryem'e burada öncü bir rol biçilmemesi ve mütevazı bir kadın takipçi olarak betimlenmesi dikkat çekicidir.⁶¹ Öte yandan bu incilde havari Petrus'un, Meryem'in topluluk içerisindeki varlığından ve İsa'nın ona fazla değer vermesinden rahatsızlık duyduğu belirtilmektedir. Zira *Thomas İncili*'nin sonlarında Meryem'i aralarında istemeyen havari Petrus ve İsa arasında şöyle bir diyalog geçmektedir:

“Havari Petrus İsa'ya dedi ki: ‘Meryem aramızdan ayrılışın, çünkü kadınlar yaşamaya layık değildir.’ İsa da ona dedi ki: ‘Ben bizzat siz erkeklere benzeyen yaşayan bir ruh olması için onu erkek yapmak için uğraşacağım. Zira kendini erkek yapan her kadın cennetin krallığına girecektir.’”⁶²

Thomas İncili'nde yer alan bu ifadeler söz konusu metnin en tartışılan kısımlarından biridir. Bu ifadeleri değerlendiren Karen L. King'e göre burada havari Petrus, Meryem'i kadın olduğu için dışlamaktadır. Ama İsa, kadınlığın kurtuluş için kalıcı bir engel olmadığını ileri sürmek suretiyle Meryem'in manevi statüsünü savunmaktadır. İsa'nın yanıtı, kadının yalnızca kadın değil, potansiyel bir erkek olduğunu anlatmaktadır. “Erkek olmak”, kadının kendi aşağı maddi doğasını aşarak manevi bir varlık halini alması beklentisini ifade etmektedir.⁶³ A. Marjanen'e göre ise, buradaki erkek olma, fiziksel anlamda saçlarını kesmek ve erkek giysileri giymek

15 (1961): 138-139.

61 Bk. Thomas O. Lambdin, “The Gospel of Thomas”, *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1988), 126-138.

62 Lambdin, “The Gospel of Thomas”, 138.

63 King, *The Gospel of Mary of Magdala*, 147-148.

şeklindeki bir değişim değildir. Burada asketik bir dönüşüm kastedilmektedir. Yani evlilik ve çocuk doğurma gibi dışıl yaşam şeklinin değiştirilmesi hedeflenmektedir.⁶⁴

Meryem'in zikredildiği Nag Hammadi Literatürü'ndeki diğer metinlerden biri de II. yüzyıla tarihlendirilen *Kurtarıcının Diyalogu*'dur. *Kurtarıcının Diyalogu*'nda Meryem, on iki havarinin karşısında duran muhalif bir kişilik değildir. İlginç bir şekilde bu havariler ile aynı safta yer aldığı vurgulanmaktadır. Bu metinde Meryem, İsa'dan özel vahiyler alan üç havariden (Matta, İsa'nın kardeşi olan Yahuda ve Meccelli Meryem) biri ve manevi bir otorite sahibidir. Ayrıca, metinde ismi zikredilen tek kadın havaridir. Bu havarilerden her biri neredeyse eşit sayıda soru sormasına karşın; Meryem üstün kavrayışından dolayı diğerlerinden ayrılmakta ve bu yüzden kendisinden "her şeyi bilen kadın" olarak bahsedilmektedir.⁶⁵ Bu durum aynı zamanda Meryem'in İsa'nın öğretisini en iyi kavrayan havari olduğuna da işaret etmektedir. Yine *Kurtarıcının Diyalogu*'nda Meryem'in İsa tarafından gnostik hakikatleri açıklamak için görevlendirilen bir havari olduğu ve bu görevinde de diğer erkek havarilerden bir adım önde olduğu şu ifadelerden anlaşılmaktadır:

"İsa dedi ki: 'Hakikatten doğan hiçbir şey ölmez, kadından doğan her şey ölür.'"

"Meryem dedi ki: 'Buraya gelmemin hayır mı yoksa şer mi olduğunu söyley misiniz?'"

"İsa ona şöyle dedi: 'Sen (Meryem), vahyedilen pek çok şeyi açığa çıkaracaksın.'"⁶⁶

Nag Hammadi Literatürü'nde yer alan İsa Mesih'in Hikmeti metninde de Meryem, dirilişten sonra kurtarıcıyı dinlemek için toplanan on iki erkek ve yedi kadın havariden birisidir. İsa'ya soru soran havariler arasında yer almaktadır. Bu metinde İsa'ya, havarilerinin nereden gelip nereye gittiklerini sormaktadır. İsa da, ona evrenin annesi Sophia'dan bahsetmektedir. Sohbetin sonunda İsa'nın onlara: "Size ışığın çocukları olarak her şeyin üstünde bir otorite vereceğim" dediği, sonrasında gözden kaybolduğu ve onların da memnuniyetle İncil'i müjdelemek için oradan ay-

64 Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene*, 48.

65 Stephen Emmel, "The Dialogue of The Savior", *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1988), 252.

66 Emmel, "The Dialogue of the Savior", 252.

rıldığı belirtilir.⁶⁷ Meryem'in de bu yetkilendirilen havariler arasında yer alması dikkat çekicidir.

Nag Hammadi Literatürü'nde Meryem'den bahseden bir başka metin de *Yakup'un Birinci Vahyi*'dir. Meryem ismi bu metinde bir kere geçmektedir. Ancak tüm metin ele alındığında bu belgenin erken dönem Hıristiyanlık açısından Meryem'in rolünün önemli yönlerini açığa çıkardığı anlaşılmaktadır.⁶⁸ Bu metinde İsa'nın yedi kadın havarisinden söz edilmekte fakat dört kadın havarinin ismi verilmektedir. Bunlar Salome, Meryem, Martha ve Arsinoe'dir. Yine aynı metinde, havari Yakup, İsa'dan aldığı özel bilgileri bu dört kadın havari aracılığıyla tasdik etmektedir. Aynı zamanda metinde Yakup İsa'ya şöyle seslenmektedir: "Senin havarin olan yedi kadın kim? İşte seni tüm kadınlar kutsar. Ben aynı zamanda şaşırıyorum ki, nasıl güçsüz kaplar, algılamada güçlü hale gelir."⁶⁹ Havari Yakup'un bu ifadelerinden, kadın havarilerin hakikatleri algılama noktasında erkek havarilerden daha ön planda olmalarına nasıl hayret ettiği anlaşılmaktadır.

4.2. Kanonik Olmayan Diğer Kaynaklarda Mecdelli Meryem

Meryem anlatıları noktasında II. yüzyılda oluşturulduğu düşünülen ve XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mısır'da bir Hıristiyan keşişin kabrinde keşfedilmiş olan Petrus İncili önemli bir kaynaktır. Zira burada Meryem'den "İsa'nın havarisi" olarak söz edilmektedir. Ayrıca bu İncil'in yazarının bizzat havari Petrus olduğu da ileri sürülmektedir.⁷⁰ Petrus İncili'nde İsa'nın çarmıhı ve dirilişi hadiseleri doğaüstü bir dille anlatılmaktadır. Meryem ve bazı kadın arkadaşlarının Yahudilerden korkarak geldikleri İsa'nın mezarında onu bulamadıkları, bunun yerine başka birinin onlara İsa'nın göğe yükseldiğini söylediği aktarılmaktadır. Ardından da kadınların korkarak kaçtıkları anlatılmaktadır.⁷¹

67 Douglas M. Parrott, "Eugnostos the Blessed and Sophia of Jesus Christ", *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1988), 239-243.

68 Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene*, 122.

69 William R. Schoedel, "The First Apocalypse of James", *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1988), 267.

70 Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures Books That Did Not Make it into the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 31.

71 Şeref Mercan, *Gnostik İnciller* (İstanbul: Nokta Yayınları, 2007), 45.

II. yüzyılın ortalarına tarihlendirilen “Epistula Apostolorum” olarak da anılan “Havarilerin Mektubu” isimli metin, dünyanın farklı yerlerine dağılmış olan kiliselere havarilerin yazdığı bir mektupla başlamaktadır. İsa ve havarilerinin İsa’nın dirilişi sonrasındaki sohbetlerini ihtiva eden bu metinde Sarah, Martha ve Meryem’in kabre geldiği ve İsa’yı bulamadıkları anlatılmaktadır. Sonrasında da ağlamaya başlayan bu kadınlara İsa görünmekte ve onlara üzülmemelerini bu haberi diğerlerine de ulaştırmalarını söylemektedir. Ardından Meryem’in havarilere bu haberi ulaştırdığı ama onların inanmadıkları açıkça belirtilmektedir. Daha sonra haber vermek için giden Sarah’ı da aynı şekilde yalancılıkla itham ettikleri vurgulanmaktadır. Sonrasında İsa’nın onları da yanına alarak havarilerin yanına gittiği ve başta korkan ve gözlerine inanamayan havarilerin daha sonra İsa’nın dirilişine inandıkları anlatılmaktadır.⁷²

Bunlara ilaveten, kilise babası Epiphanius, “Against Heresies” isimli heresiolojik eserinde “The Great Questions of Mary” adlı bir yazmadan alıntılar yapmaktadır. Bu metne göre İsa, Meryem isimli bir kadına dağda bazı hususi öğretiler aktarmıştır. Epiphanius, buradaki Meryem’in açıkça Mecdelli Meryem olduğunu ifade etmese de metindeki kadının Mecdelli Meryem olduğu düşünülmektedir. III. yüzyılda oluşturulduğu düşünülen “The Great Questions of Mary” metninden alıntılar yapan Epiphanius, o dönemki gnostik gruplardan örnekler vererek onların sapkın cinsel ritüelleri hakkında bilgiler de vermektedir. Bu açıdan gnostik gelenekte Meryem asketik bir hayat tarzının timsali olarak sunulurken bu metin libertinik uygulamaların köklerini Meryem’e dayandırması açısından diğerlerinden ayrılan bir metindir.⁷³

Diğer Kıpti Maniheizt el yazmaları ile birlikte 1920’lerin sonuna doğru Mısır’da keşfedilen ve III. yüzyıla tarihlendirilen “Maniheizt Mezmurlar Kitabı” da Meryem’e yer veren kaynaklar arasındadır. Bu metinde “Mariam” şeklinde bahsedilen Meryem ile Yuhanna İncili’nde anlatılan Meryem tasviri arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Burada da dirilen İsa, Meryem’e görünmekte, Meryem ise onu bahçıvan zannetmekte ve İsa onun kendisine dokunmamasını istemektedir. Yine burada Meryem gördüklerini diğer havarilere haber veren bir aracıdır ve önemli bir konuma sahiptir. Aynı zamanda İsa, ondan Zeytin Dağı’nda toplanma çağ-

72 Ehrman, *Lost Scriptures Books*, 73-75.

73 Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene*, 189, 219.

rısını havari Petrus'a iletmesini istemektedir. Maniheist Mezmurlar Kitabı'nda Meryem, İsa'dan öğretileri alan tek kişi değildir, esasen cemaatin önderi Petrus olarak sunulmaktadır. Yani bu metinde Meryem ile diğer erkek havariler arasında herhangi bir rekabet ve gerilim de mevcut değildir. Yine burada Meryem, Salome ve Arsinoe gibi kadın havariler listesinin en başında yer almakta ve Maniheist inananlar ve misyonerler için bir örnek olarak takdim edilmektedir.⁷⁴

"Pistis Sophia", Nag Hammadi Literatürü keşfinden önce Mısır'da bulunan üç gnostik el yazmasından biri olan Ascew kodeksinin içinde yer alan ve telifi III. yüzyıla dayanan önemli gnostik metinlerden biridir. Pistis Sophia, Meryem'e Hıristiyan topluluk içerisinde çok önemli bir konum atfeden metinlerin başında yer almaktadır. Dirilen İsa ve havarileri arasında geçen sohbetleri ihtiva etmektedir. İsa'nın muhatapları arasında en öne çıkan kişi de Meryem'dir. Burada Meryem, sadece kadın havariler arasında değil diğer erkek havariler içerisinde de dikkat çeken isimdir. Havariler tarafından İsa'ya sorulan kırk altı sorunun otuz beşi Meryem'e aittir. İsa'nın verdiği cevaplara onun yaptığı yorumlar İsa tarafından yerinde bulunmakta ve onaylanmaktadır.⁷⁵ Öte yandan, Thomas İncili'nde Meryem'e olan tepkisini dile getiren havari Petrus, Pistis Sophia'da da Meryem'e kendilerinin konuşmalarına izin vermediği ve çok konuştuğu için katlanamadığını ifade etmektedir. Meryem de Petrus için şu ifadeleri kullanmaktadır: "Benim zihnim her şeyi anlıyor ve yorumlar getirebiliyor. Ama Petrus'dan korkuyorum, beni tehdit ediyor ve kadınlardan nefret ediyor." Bunun üzerine İsa'da ışığın ruhuyla dolan herkesin kadın erkek gözetmeksizin kendisini ifade edebileceğini ima eden bir açıklamada bulunmaktadır.⁷⁶

Meryem'den hakkında bilgiler veren önemli kaynaklardan bir diğeri de Meryem İncili'dir. Bu İncil, Nag Hammadi bölgesinde keşfedilen metinler arasında bulunmamakla birlikte Nag Hammadi metinleri ile bazı ortak metinleri ihtiva eden Berlin kodeksi içerisinde yer almaktadır. Bu incilin Meryem tarafından yazıldığı iddia edilse de Karen L. King, buna karşı çıkmakta ve gerçek yazarının bilinmediğini belirtmektedir. Meryem

74 Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene*, 212-215.

75 Pistis Sophia metninin İngilizce çevirisi için bk. G. R. S. Mead, *Pistis Sophia* (London: Celephais, 2007).

76 Mead, *Pistis Sophia*, 47, 135.

İncili'nin Kıptice'ye çevrilmiş kopyası XIX. yüzyılın sonlarına doğru keşfedilmiştir. Keşfin detayları bilinmemektedir. Ancak V. yüzyıla ait olduğu tahmin edilen yazma Carl Reinhardt tarafından Kahire'de satın alınıp 1896'da Berlin'e getirilmiştir. Çok kısa olan İncil'in tam metni hala mevcut değildir. Metnin çoğu kısmı kayıptır.⁷⁷

Meryem İncili'ne göre dirilen İsa'nın havarilerine anlattıklarını vaaz etmelerini istediğinde havarilerin kendi sonlarının da İsa gibi olacağını düşünmesi ve korkması üzerine Meryem devreye girer ve onları şu sözlerle rahatlatır:

“Sonra Meryem ayağa kalktı, onları selamladı ve kardeşlerine, ‘Ağlamayın, üzülme ve tereddüt etmeyin; çünkü onun lütfu sizinle ve sizi koruyacaktır.’ dedi... Meryem bunları söylediğinde onların kalplerini iyiye döndürdü ve onlar Kurtarıcının sözlerini tartışmaya başladılar...”⁷⁸

Meryem İncili'nde, Meryem dışındaki bütün havarilerin İsa'nın öğretilerini anlamada başarısız olduklarının belirtilmesi dikkate şayandır. Yine Meryem'e itiraz eden havari Andreas ve Petrus, Meryem'in verdiği bilgilerin Kurtarıcının sözleri olmadıklarını iddia etmektedirler. Petrus daha da ileri giderek İsa'nın sırlarını açıklamak için erkeklerin yerine bir kadını tercih ettiğine anlam veremediğini dile getirir. Havari Petrus'un Meryem'e olan olumsuz tepkisi burada da aşikârdır:

“Petrus Meryem'e dedi ki: ‘Kız kardeşim, biz Kurtarıcının seni diğer kadınlardan daha çok sevdiğini biliyoruz. Bizim bilmediğimiz ve işitmediğimiz seninse hatırladığın ve bildiğin Kurtarıcının sözlerini bize anlat.’ Meryem şöyle cevapladı: ‘Sizden gizlenmiş olanı size açıklayacağım...’”

“...Petrus onları Kurtarıcı hakkında sorguladı: ‘O (Kurtarıcı), gerçekten bizim bilgimiz dışında gizlice bir kadınla konuştu mu? Meryem'e dönüp onu mu dinleyeceğiz? Meryem'i bize tercih mi etti?’ Sonrasında Meryem ağlamaya başladı ve Petrus'a şöyle dedi: ‘Kardeşim Petrus sen neler söylüyorsun? Bu düşünceleri uydurduğumu veya Kurtarıcı hakkında yalan söylediğimi mi düşünüyorsun?’ Havari Levi, Petrus'a şöyle dedi: ‘Petrus sen her zaman hiddetlisin. Şimdi de kadınla düşmanmış gibi savaştığını görüyorum. Fakat Kur-

77 King, *The Gospel of Mary of Magdala*, 3, 184.

78 George W. MacRae-R. McL. Wilson, “The Gospel of Mary”, *The Nag Hammadi Library in English*, ed. J. M. Robinson (San Francisco: Harper & Row, 1988), 525.

tarıcı onu değerli kıldıysa, sen kim oluyorsun da onu reddediyorsun? Kurtarıcının O'nu (Mecdelli Meryem'i) çok iyi tanıdığı kesindir. O'nu bizden daha çok sevmesinin sebebi de budur..."⁷⁹

E. Pagels'a göre bu alıntıdan çıkarılabilecek bazı sosyo-politik anlamlar bulunmaktadır. Ona göre, Meryem İncili'nde Havari Petrus ve Andreas ortodoks topluluğun lideri konumundayken; kurgu ve tuhaf fikirlerle itham edilen Meryem de gnostikleri temsil etmektedir. Burada Meryem on iki havariden biri olmadığı için liderlik ehliyetine yeterli görülmemektedir. Buna karşın Pagels' e göre, Meryem'in Petrus'a karşı duruşu, gnostiklerin Petrus'un halefleri oldukları iddiasını taşıyan papaz ve piskoposların otoritesine adeta bir başkaldırışın örneğini teşkil etmektedir.⁸⁰ Gnostik metinlerde sembolik bir dilin hâkim olduğunu hesaba katarsak bu ifadeleri böyle yorumlamak da mümkündür.

Meryem İncili'ndeki bu ifadeleri değerlendiren bazı araştırmacılara göre ise, havari Petrus'un Meryem'e olan itirazı, onun açıkladığı öğretilere itiraz eden Andreas'inkinden farklıdır. Ona göre havari Petrus öğretilerin içeriğine değil, bu özel sırların bir kadın tarafından açıklanmasına itiraz etmektedir. Yine Levi'nin "İsa'nın onu bizden daha çok sevdiği" imasını da, bunun bir erkek ve kadın arasındaki sevgi değil, bir usta ve en sevdiği havarisi arasındaki sevgiye işaret ettiği şeklinde yorumlamaktadır.⁸¹ Kanaatimizce de, havari Petrus'un Meryem'e olan itirazlarını teolojik açıdan değil, dönemin kadın algısı açısından değerlendirmek daha doğru gözükmektedir. Nitekim İsa'nın yaşadığı dönemde, Yahudi geleneğinde bir kadının eğitilmesi ve bir topluluğa öncülük etmesi çok da kabul edilebilir bir olgu değildir. Meryem'i yetkilendirerek bu kalıpları yıkan İsa'ya karşın bazı erkek havariler bilhassa da Havari Petrus'un bu anlayıştan kurtulamadığı dikkati çekmektedir.

Sonuç

Hıristiyanlık tarihi boyunca kadın, asli günah anlayışının da etkisiyle atası olan günahkâr Havva'ya istinaden çoğu kez kötülük ve günahla ilişkilendirilmiş ve bunun neticesinde de pek çok alanda ikincil konuma itilmiştir. İncillerde İsa'nın çok yakınında olan ve ona yardımda bulunan

79 MacRae-Wilson, "The Gospel of Mary", 525-527.

80 Pagels, *The Gnostic Gospels*, 14.

81 Marjanen, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene*, 116.

kadınlara yer verilmiş ve İsa'nın çarmıh ve dirilişine şahit olanların arasında kadınların olduğu belirtilmiş olmasına rağmen bu kadınların geriplanda bırakıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan kanonik kabul edilmeyen kaynaklarda ise, çarmıh ve diriliş esnasında İsa'nın yanında olduğu belirtilen Mecdelli Meryem gibi kadınlar hakkında çok daha fazla bilgiye ulaşmakta ve onlara çok önemli roller atfedildiği dikkati çekmektedir. Bu açıdan Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerinde kadınların kenara itilmesinin tarihsel gerçeklerin bir temsili değil, ideolojik bir şekillendirmenin ürünü olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıda pek çok açıdan ele alınan Mecdelli Meryem figürünün Hıristiyanlık âleminde yaklaşık iki bin yıl boyunca kadınların bastırıldığı ve karalandığının bir örneğini teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim dirilişin habercisi olmasına karşın, Hıristiyanlık tarihinin ilerleyen yüzyıllarında Meryem'in bir havariden ziyade, sonradan tövbe etmiş bir hayat kadını olarak tasvir edildiği bilinmektedir. Bu tövbekâr Meryem imgesi, uzun yıllar boyunca özellikle de ortaçağda kilisenin kadınlara çizdiği kurtuluş haritasına hizmet etmiştir. Ancak XX. yüzyıla gelindiğinde II. Vatikan konsili ile Meryem'in tövbe etmiş bir hayat kadını olmadığı ilan edilerek, bu anlayıştan vazgeçilmiştir.

Mecdelli Meryem, İsa yaşarken bu denli önemli bir figür değilken İsa'nın ölümü ile çok kilit bir rol üstlenmektedir. Çünkü onun aracılığıyla İsa'nın çarmıhtan sonra dirildiği haberi diğer havarilere ulaşmıştır. Kendine İsa'nın çarmıh ve dirilişini esas alan Hıristiyanlık da böyle bir temelde teşekkül etmiştir. Dolayısıyla İsa'nın dirilişine ilk inanan kişi olması Meryem'i Hıristiyanlık tarihindeki en önemli figürlerden biri haline getirmektedir. Hatta Yuhanna İncili'nde dirilişin ilk şahidinin Meryem oluşu ve İsa'nın ilk onunla konuşmasının Meryem'in 'ilk havari' ve İsa'nın kadın takipçilerinin lideri olduğuna işaret ettiği kabul edilmiştir.

Yeni Ahit'teki İnciller, erken dönem kilise babaları, Batı Hıristiyanlığı ve Doğu Ortodoks kiliseleri Mecdelli Meryem hakkında muhtelif fikirler ve anlatılar üretmişlerdir. Ancak XIX. ve XX. yüzyıldan sonra Hıristiyanlığın erken dönemlerine tarihlendirilen önemli kaynakların keşfedilmesi ile birlikte Hıristiyanlık'ta Mecdelli Meryem'in konumu daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. Hususen de Meryem İncili'nin keşfi bu tartışmalar açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu İncil'de Meryem, İsa'nın ölümünden sonra korkusuzca İsa'nın öğretilerini yaymaya koyulmuş, İsa'dan ruh ve kurtuluşa dair özel öğretiler almış ideal bir öğrenci ve havari olarak takdim edilmektedir. Meryem İncili dışında keşfedilen diğer erken dönem

Hıristiyan kaynaklarında da Meryem kemale ermiş örnek bir havari olarak tasvir edilmektedir. Yine bu metinlerde kurtarıcı olarak kabul edilen İsa'nın göğe yükselişinin ardından Meryem'in, diğer havarileri rahatlatan ve eğiten kişi olması dikkate şayandır. Havariler korkarken Meryem'in bu davayı sahiplenerek onları rahatlatması, cesareti ve vaaz etmeye teşvik etmesi çok önemli bir husustur. Bu açıdan Meryem'in kanonik kaynaklarda İsa ile olan yakın ilişkisi, inançlı bir havari oluşu ve dirilişe şahitliği üzerine bir de kanonik olmayan kaynaklarda vaaz etme ve dinin yayılmasındaki öncülüğü de eklenince Meryem'in, Hıristiyan kadını için adeta bir rol modele dönüştüğünü ifade etmek gerekir.

Kanonik olmayan kaynaklarda dikkati çeken bir diğer husus da, bu metinlerde havari Petrus ve Meryem arasındaki rekabettir. Havari Petrus, Pistis Sophia metninde Meryem'in sürekli konuşmasından ve soru sormasından yakınıyor, Thomas İncili'nde kadınların yaşamaya layık olmadığını Meryem'in aralarından ayrılmasını talep eder, Meryem İncili'nde ise İsa'nın gizli bilgileri ona verdiğiğine inanmaz. Bu açıdan Havari Petrus ve Meryem tartışmalarını aslında bir kadından cemaat lideri olabilir mi? sorusu üzerinden açıklamak gerekmektedir. O dönemin şartlarını da göz önünde bulundurarak, Havari Petrus'un itirazlarının Meryem'in öğretilerinden ziyade onun kadın havari olarak otoritesine yönelik olduğunu belirtmek gerekir. Zira her ne kadar söz konusu kaynaklarda Meryem ve erkek havariler arasında bir muhaliflik ortaya konulsa da sonuçta bu durumun bütün havarilerin bir takım kıskançlıklar ve kadın karşıtlığına rağmen birlikte aynı vazifeyi yerine getirmelerine mani olmadığı da görülmektedir.

Mecdelli Meryem, kanonik kaynaklarda Hıristiyanlığın temelini teşkil eden İsa'nın diriliş hadisesinin habercisi olarak, erken dönem Hıristiyan kaynaklarında da İsa'dan sonra havarileri cesaretlendiren ve onun öğretilerini en iyi kavrayan lider bir havari olarak Hıristiyan tarihindeki en önemli kadın figürlerden birisidir. Aynı zamanda Hıristiyanlık tarihi içerisinde yüzyıllarca "sonradan tövbe etmiş günahkâr bir kadın" olarak temsil edilmesiyle de Mecdelli Meryem'in kadınların kilisenin ataerkil tutumuna nasıl maruz kaldığını gösteren çok önemli bir sembol olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

Baring, Anne.-Cashford, Jules. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. London: Arkana Penguin, 1993.

Beavis, Mary Ann. "Reconsidering Mary of Bethany". *The Catholic Biblical Quarterly* 74 (2012): 281-297.

Bellan-Boyer, Lisa. "Conspicuous in Their Absence: Women in Early Christianity". *CrossCurrents* 53 (2003): 48-63.

Berktaş, Fatmagül. "Erken Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın Dişil Tasavvurları ve Hiyerarşi Karşılığı". *Toplumsal Tarih* 276 (Aralık 2016): 42-49.

Breninger, Birgit. *Feminist Perspectives on Cultural and Religious Identities*. New York: Peter Lang, 2012.

De Boer, Esther A. *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*. London: T & T Clark, 2004.

Ehrman, Bart D. *Lost Scriptures Books That Did Not Make it into the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Ehrman, Bart D. *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Emmel, Stephen. "The Dialogue of The Savior". *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J. M. Robinson. 244-255. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Fallon, J. E. "Mary Magdalene, St.". *The New Catholic Encyclopedia*. Eds. Thomas Carson, Joann Cerrito. 9: 285-288. Washington: Gale, 2002.

Fedele, Anna. "Reversing Eve's Curse: Mary Magdalene, Mother Earth and the Creative Ritualization of Menstruation". *Journal of Ritual Studies* 28 (2014): 23-36.

Foskolou, Vassiliki A. "Mary Magdalene between East and West: Cult and Image, Relics and Politics in the Late Thirteenth-Century Eastern Mediterranean". *Dumbarton Oaks Papers* 65/66 (2011-2012): 271-296.

Freke, Timothy - Gandy, Peter. *Jesus and The Lost Goddess*. New York: Harmony Books, 2001.

Grant, Robert M. "The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip". *Vigiliae Christianae* 15 (1961): 129-140.

Isenberg, Wesley W. "The Gospel of Philip". *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J. M. Robinson. 139-161. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Jansen, Katherina L. "Like a Virgin: The Meaning of the Magdalen for Female Penitents of Later Medieval Italy", *Memoirs of the American Academy in Rome* 45 (2000): 131-152.

King, Karen L. *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle*. California: Polebridge, 2003.

Lambdin, Thomas O. "The Gospel of Thomas". *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J. M. Robinson. 124-139. San Francisco: Harper & Row, 1988.

MacRae, George W.- Wilson, R. McL. "The Gospel of Mary". *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J. M. Robinson. 523-527. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Mangan, Edward A. "The Woman at The Tomb". *The Catholic Biblical Quarterly* 7 (1945): 191-200.

Marjanen, Antti. *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in The Nag Hammadi Library and the Related Documents (Nag Hammadi and Manichaean Studies)*. Eds: J. M. Robinson & H. J. Klimkeit. Leiden: E.J. Brill, 1996.

McClain, Lisa. "They Have Taken Away My Lord": Mary Magdalene, Christ's Missing Body, and the Mass in Reformation England". *The Sixteenth Century Journal* 38 (2007): 77-96.

Mead, G. R. S., *Pistis Sophia*. London: Celephais, 2007.

Mercan, Şeref. *Gnostik İnciller*. İstanbul: Nokta Yayınları, 2007.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books, 1989.

Parrott, Douglas M. "Eugnostos the Blessed and Sophia of Jesus Christ". *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J. M. Robinson. 208-220. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Schoedel, William R. "The First Apocalypse of James". *The Nag Hammadi Library in English*. Ed. J. M. Robinson. 260-269. San Francisco: Harper & Row, 1988.

Setzer, Claudia. "Excellent Women: Female Witness to the Resurrection". *Journal of Biblical Literature* 116 (1997): 259-272.

Shoemaker, Stephen J. "Rethinking the "Gnostic Mary": Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition". *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001): 555-595.

Starbird, Margaret. *Mary Magdalene, Bride in Exile*. Rochester: Bear & Company, 2005.

Starbird, Margaret. *The Woman with The Alabaster Jar: Mary Magdalen and The Holy Grail*. Rochester: Bear & Company, 1993.

Thomas, Gordon. *13. Havari: Mecdelli Meryem'in Yaşam Öyküsü*. Trc. Selim Yeniçeri. İstanbul: Beyaz Balina Yayınları, 2004.

Treacy-Cole, Diane. "Mary Magdalene". *The Encyclopedia of Religions*. Ed. Lindsay Jones. 9: 5756-5758. New York: Macmillian, 2005.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 191 - 234

İç Bütünlük Açısından Mâûn Süresi
Sûrah Mâûn in Terms of Internal Integrity

Ali Kaya

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir
Anabilim Dalı
Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Tafsir
Aksaray/Turkey

e-mail: kayaali72@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3481-9324>

DOI: 10.33718/tid.688236

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Şubat / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ali Kaya, "İç Bütünlük Açısından Mâûn Süresi",
Trabzon İlahiyat Dergisi 7/1 (Bahar 2020): 191 - 234.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İç Bütünlük Açısından Mâûn Sûresi

Öz

Âyetlerin meydana getirdiği ve Kur'an bölümleri olan sûreler, uzunluk ve kısalıklarına göre bazen bir bazen de birden çok konuyu işlerler. Üslup, vezin, konu, büyüklük gibi birçok açıdan Mekkî ve Medenî sûreleri birbirlerinden ayırmak mümkündür. Mekkî sûrelerde tevhid, âhîret ve nübüvvet gibi temelde üç ana tema ele alınır. Medenî sûrelerde ise bunlara ilaveten genel itibariyle sosyal ve bireysel hayata ilişkin hükümlere, ibadetlere ve Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili açıklamalara yer verilir. Âlimlerin çoğunluğu tarafından Mekkî bir sûre olduğu ifade edilen Mâûn sûresi, konu, üslup ve nüzûl dönemi itibariyle erken dönemde nâzil olan kısa bir sûre olmasına karşın, tefsirlerde parçacı bir yaklaşımla ve iki bölüm halinde tefsir edilmiştir. Özellikle 4-7. âyetler münafıklarla ilişkilendirilerek açıklanmış, buna bağlı olarak salât, riyâ, veyl ve mâûn sözcükleri Kur'an ve sûre bütünlüğünde taşıdıkları anlamlar dikkate alınmadan izah edilmişlerdir. Bu çalışmada, Mâûn sûresinin Mekkî ve "bütün bir sûre" olduğu düşüncesi, değişik açılardan ve farklı başlıklar altında incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an, Sûre, Mâûn sûresi, Sûre bütünlüğü.*

Sûrah Mâûn in Terms of Internal Integrity

Abstract

Sûrahs created by verses and parts of Qur'ân sometimes deal with one or more subjects according to their length. It is possible to distinguish Mekkî and Medenî sûrahs from many aspects such as style, meter, subject and size. In the Mekkî sûrahs, three main themes are discussed, such as monotheism, afterlife and prophethood. In the Medenî sûrahs in addition to these, in general, provisions related to social and individual lives, worshipping and explanations about Jews and Christians are included. Despite the fact that it is sent in the early period time as of its subject, style and nuzûl period, Mâûn, which was declared as a sûrah of Mecca period by the majority of scholars, was interpreted in two parts with a fragmentary approach in tafsîr. Especially 4 to 7 th verses are explained in relation to the hypocrites, and accordingly, the words salât, riyâ, veyl and mâûn are explained without taking into account the integrity of the Qur'ân and sûrah. In this study, the thought that sûrah Mâûn is Mekkî and "an integral sûrah" was examined from different perspectives and under different titles.

Keywords: *Tafsîr, Qur'ân, Sûrah, Sûrat al-Mâûn, Sûrah integrity.*

Giriş

Sûreler, bütünlük içerisinde değerlendirilmesi ve yorumlanması gereken Kur'an bölümleridir. Sûrelerin bazen bir bazen de birden çok konuyu işledikleri inkârı mümkün olmayan bir hakikattir. Başka bir ifadeyle her sûrenin işlediği ana konusu ya da konuları var. Bunlar genelde tevhid, nübüvvet/risâlet, âhiret hayatı, ibadet ve muâmelât gibi Kur'an'ın birçok sûrede farklı kavram ve ifadelerle ele aldığı temel konulardır.¹ Özelde ise Mekkî sûrelerde temelinin "Allah'a ibadete davet" in oluşturduğu "Allah'ın birliği (vahdâniyet)", "Hz. Peygamber'in nübüvveti" ve "yeniden diriliş ve âhiret" gibi üç ana tema işlenir.²

Sûreler, zaman zaman değişik konulara eğilmekle birlikte, genel itibarıyla bu ana konuların birini veya birkaçını işler. Bu sebeple sûreleri oluşturan âyetler konu açısından bir bütünlük oluşturmakta, sûrenin girişi ile diğer bölümleri arasında, baş tarafı ile sonu arasında bir anlam ilişkisi ve uyumun olduğu görülmektedir.³ Biraz daha izah etmek gerekirse bazı mufassal sûrelerin dışında, Kur'an sûreleri birden çok konuyu ihtiva etmektedir. Ancak sûrede bir araya gelen bu mana ve konuların arasında ince münasebetler vardır. Her âyet öncesi ve sonrası ile tam bir bağlantı içerisinde ve anlam yönünden ilişkilidir.⁴

Sûre bütünlüğe yoğunlaşan bu çalışmayı, tematik bir bakış açısıyla aynı konuyla ilgili âyetlerin bir araya getirilmesine dayanan⁵ konulu tefsir (et-tefsîru'l-mevdû'î) çalışması olarak değerlendirmek mümkündür. Bildiği gibi konulu tefsirin uygulaması hususunda üç farklı yöntem izlenir. Bunlardan birincisi, Kur'an'da yer alan bir kelime ve türevlerinin geçtiği bütün âyetlerin bir araya getirilerek kelimenin anlamları ve dil özelliklerinin ortaya çıkarılmasına dayanan *kavram* çalışmalarıdır.⁶ İkincisinde

1 Hasan Keskin, "Sûre İç Bütünlüğü Açısından Nûh Sûresi'nin İncelenmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 70-71.

2 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş- Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd (Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997), 4: 269-270.

3 Keskin, "Sûre İç Bütünlüğü Açısından Nûh Sûresi'nin İncelenmesi", 70-71.

4 Ali Kaya, "Sure Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Müfessirlerin 'Sure Bütünlüğü'ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdaş Karşılaştırılması)", *Mütefekkir* 6/11 (2019): 38-39.

5 Esra Gözeler, "Konulu Tefsir", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*, ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 233.

6 Abbâs İvedullah, *Muhâdarât fi't-tefsîri'l-mevdû'î* (Dimişk: Dâru'l-fikr, 2007), 27; Göze-

konu esas alınır. Kur'an'ın işlediği bir konuyla ilgili bütün âyetler bir araya getirilir, nüzûl sırasına göre düzenlenir ve bütünlük içerisinde Kur'an'ın konuya bakışı belirlenmeye çalışılır. Bilimsel çalışmalarda en çok kullanılan konulu tefsir türü, konu bütünlüğüne göre yapılan incelemelerdir.⁷ Üçüncüsü ise *sûre* çerçevesinde olan yöntemdir. Alanı daha sınırlı olan bu türde, öncelikle sûrenin sebab-i nüzûlü, Mekkî-Medenî bilgisi araştırılarak sûrenin temel konusu/konuları ve hedefleri ele alınır.⁸ İşte bizim bu makale çalışmamız, üçüncü kategoride değerlendirilen bir konulu tefsir çalışması türü olarak sayılabilir.

Muhatap, zaman ve mekân unsurları, sûre veya âyetlerin anlamlarını belirleyen ve etkileyen faktörlerdir. Bu sebeple sûrede/âyette verilmek istenen mesajın doğru tespit edilmesi, sûrenin kimleri (müşrikleri mi yoksa münaflıkları mı) muhatap aldığı, ne zaman (hicretten önce mi yoksa sonra mı) ve hangi mekânda (Mekke'de mi yoksa Medine'de mi) indirildiğinin belirlenmesine bağlıdır. Mâûn sûresi tefsiri sırasında bu hususların dikkate alınmadığı gözlenmektedir.⁹ Bu nedenle Mâûn sûresi, Mekke döneminin ilk evresinde nâzil olan kısa bir sûre olmasına karşın, müfessirlerin geneli tarafından iç bütünlükten yoksun bir şekilde ve muhatap-zaman-mekân unsurları dikkate alınmadan, ilk yarısının (ilk üç âyet) müşrikleri muhatap aldığı, ikinci yarısının münaflıkları konu edildiği düşünülmüş, bunun sonucunda da bu sûrenin iki konusu ve hedefi olduğu ifade edilmiştir. Aslında farklı açılardan incelendiğinde bu sûrenin konu birliğine ve iç bütünlüğe sahip olduğu, aynı zamanda bütün halinde Mekkî sûrelerin genel özelliklerini taşıdığı görülür.

Görebildiğimiz kadarıyla bugüne kadar Mâûn sûresiyle ilgili iki çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların ilki Kutbettin Ekinci tarafından yapılan *Mâûn Sûresi Tefsiri*¹⁰ isimli yüksek lisans tezidir. Bu tezde Mâûn sûresi, iki bölüm halinde farklı açılardan tefsir edilmiştir. İkincisi ise Sıddık Bay-

ler, "Konulu Tefsir", 234.

7 Mustafa Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, trc. Salih Özer (Ankara: Fecr Yayınevi, 1993), 51-53; Abbâs, *Muhâdarât*, 28; Gözeler, "Konulu Tefsir", 234.

8 Müslim, *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, 54-55; Abbâs, *Muhâdarât*, 28; Gözeler, "Konulu Tefsir", 234.

9 Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı* (İstanbul: Tibyan Yayınları, 1997), 107-110.

10 Bk. Kutbettin Ekinci, *Mâûn Sûresi Tefsiri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997)

sal'ın "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği"¹¹ adlı makale çalışmasıdır. Bu makalede ise kelime ve ifadelerin anlamlarının tespitinde tarihsel bağlamın (Mekkî-Medenî bilgisinin) belirleyiciliği, özelde Mâûn sûresinin tamamının Mekkî veya Medenî olması halinde ne gibi kelâmî, fikhî ve işârî yorumların yapıldığı üzerinde durulmuştur. Ayrıca bazı çalışmalarda, Kur'an kelimeleri ve ifadelerinin, ilahi mesajın doğru anlaşılması ve Türkçe'ye aktarılması bağlamında musallîn/salât ve mâûn kavramlarının muhtevası ve yorumlanmasına dikkat çekildiği görülmektedir.¹²

Bu çalışma, Mâûn sûresinin tefsirini yapma iddiasını taşımadığı için sûre tefsiriyle ilgili çalışmalarda görülen bir dil ve yöntem kullanılmamıştır. Bu çalışma salt olarak sûrenin bütün halinde Mekkî yahut Medenî, ilk yarısının Mekkî ve ikinci yarısının Medenî oluşuna göre nasıl yorumlanacağı konusuyla da ilgilenmemektedir. Bu tür hususlara çalışmanın bazı bölümlerinde değinilmişse de esas olarak bu makalede, Mâûn sûresinin, iç bütünlüğe sahip olduğu düşüncesi, farklı açılardan incelenmiştir. Bu çerçevede Mâûn sûresinin Mekkî ve bütün olduğu fikri, "Mâûn sûresinin nüzûl dönemi", "fe edatının işlevi", "veyl kelimesinin anlamı ve Kur'an'daki kullanımı", "salât kavramı", "riyâ kelimesinin Kur'an'daki kullanımı" ve "mâûn kelimesinin anlamı" gibi başlıklarla farklı bir bakış açısıyla ele alınacak ve izah edilecektir

1. Mâûn Sûresinin Nüzûl Dönemi

Sûrelerin ve âyetlerin nüzûl dönemlerinin doğru tespit edilmesi ve sebep-i nüzûllerinin belirlenmesi, sûrelerin/âyetlerin içeriği ve konusu hakkında bilgi verdiği gibi onların sağlıklı bir şekilde yorumlanması ve doğru anlaşılmasına da katkı sağlar. Bu açıdan Mâûn sûresinin nüzûl dönemi ve inişine sebep olan olayı/olayları doğru tespit etmek gerekmektedir. Aksitakdirde sûrede işlenen konunun belirlenmesi ve sûrede verilen mesajın tespiti zorlaşacak, sûrenin ekseni ve hedefi tam olarak vüzuha kavuşmayacaktır. Ayrıca sûrede geçen kelime, kavram ve ifadelerin hangi içerikle kullanıldıklarını doğru bir şekilde belirlemek, ilgili kelimelerin

11 Bk. Siddık Baysal, "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016): 23-58.

12 Bk. Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, 107-114; Yaşar Nuri Öztürk, *Kuranın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2012), 2: 20-44, 218-242.

içinde bulunduğu sûre ve âyetlerin metin içi (siyak-sibak) ve metin dışı (mekkî-medenî ve sebab-i nüzûl) bağlamlarının tespit edilmesine bağlıdır.

1.1. Sebeb-i Nüzûlüyle İlgili Rivayetler

Mâûn sûresi farklı açılardan incelendiğinde, onun Mekkeli müşriklerin bazı çirkin davranışlarını ve kendi inanç sistemlerine özgü tapınmalarını konu edinen iç bütünlüğe sahip Mekkî sûrelerden biri olduğu anlaşılır. Mâûn sûresinin konu, amaç ve hedef açısından bir bütün olduğunu gösteren delillerin ilki nüzûl dönemidir yani onun Mekkî bir sûre oluşudur. Cumhura göre Mâûn sûresi erken dönemde nâzil olan Mekkî sûrelerden biridir. Klasik kaynaklarda Mâûn sûresinin nüzûl dönemiyle ilgili üç görüş zikredilir. *Birinci görüşe* göre cumhur bu sûrenin Mekkî olduğu görüşünü benimsemiştir.¹³ Bu bağlamda bazı şahısların isimleri zikredilmiş, sûrenin inmesine neden olan olumsuz davranışları hakkında bilgiler verilmiştir. İbn Cüreyc'e (ö. 150/767) atfedilen bir rivayete göre bu sûre, Ebû Süfyân hakkında nâzil olmuştur. Çünkü o her hafta iki deve kesmekte, bir yetim gelip kendisinden et istediğinde onu sopayla kovup itmekteydi.¹⁴ İbn Abbas (ö. 68/687-88), Abdullah İbn Zübeyr (ö. 73/692), Kelbî (ö. 146/763), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Dahhâk'a (ö. 105/723) göre bu sûre, Âs b. Vâil es-Sehmî hakkında indirilmiştir.¹⁵ Çün-

13 Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984), 9: 243; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 8: 517; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru ih-yâi't-turâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.), 30: 241; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 9: 6162.

14 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991), 493; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâveridî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdulmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1992), 6: 350; Ebu Abdullah Muhammed Bin Ahmed Bin Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Bin Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 22: 510; Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lubâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 20: 512.

15 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Andullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 2002), 5: 871; Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 493; Kurtubî, *el-Câmi'*, 22: 510; İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20: 512; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu hicrî'lî'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003), 15: 685. Ayrıca bk. Mâveridî, *en-Nuket*, 6: 350.

kü kıyameti yalanlama ile kötü fiilleri işleme bu kişinin vasfıydı.¹⁶ Ayrıca Süddî (ö. 127/745), bu sûrenin Velîd b. Muğîre hakkında nâzil olduğunu belirtirken,¹⁷ Mâverdî (ö. 450/1058), Ebû Cehil hakkında nâzil olduğunu nakletmiştir.¹⁸ Dahhâk'a dayandırılan başka bir görüşe göre bu sûre Amr b. Âiz (ö. 61/680-681) hakkında nâzil olmuştur.¹⁹ Diğer taraftan Mukâtil b. Süleyman bu sûrenin Hz. Peygamber'in halası Abdulmuttalib'in kızı Ummü Hânî'nin eşi Hubeyra b. Ebî Vehb el-Mahzûmî hakkında nâzil olduğuna dair bir bilgiye yer vermiştir.²⁰ İkinci görüşe göre Mâûn sûresi Medenî'dir ve cimrilikle riyâkârlığı şahsında toplayan bir münafık hakkında nâzil olmuştur. Bu görüş İbn Abbas ve Katâde'ye (ö. 117/735) atfedilmiştir.²¹ Müfessir Hibetullah ed-Darîr'e (ö. 410/1019) dayandırılan üçüncü görüşe göre ise sûrenin ilk yarısı (ilk üç âyeti) Mekke'de el-Âs b. Vâil es-Sehmî hakkında, ikinci yarısı da Medine'de münafık Abdullah İbn Übeyy hakkında nâzil olmuştur.²²

Bu rivayetlere göre İslâm âlimlerin genelinin, Mâûn sûresinin Mekkî

-
- 16 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1981), 32: 111-112.
- 17 Mâverdî, *en-Nuket*, 6: 350; Kutubî, *el-Câmi'*, 22: 510; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 111-112; İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20: 512.
- 18 Mâverdî, *en-Nuket*, 6: 350. Rivayet edildiğine göre Ebû Cehil, bir yetimin vasfisi idi. Bu yetim çocuk, kendi malından bir şey istemek için çıplak bir şekilde Ebu Cehil'in yanına geldi. Ancak Ebû Cehil, onu kovdu ve onun bu durumunu önemsemedi. Dolayısıyla bu çocuğun ümidi kırıldı. Bunun üzerine Kureys'in ileri gelenleri çocuğa, "Muhammed'e söyle, senin için aracı olsun" dediler. Hâlbuki bunu söyleyenlerin maksadı (çocuğa yardım etmek değil) onunla alay etmektir. Ancak yetim çocuk bunun farkında değildi, Hz. Peygamber'e geldi ve ondan bu konuda yardım istedi. Hz. Peygamber ise hiçbir muhtacı geri çevirmezdi. Bu çocukla birlikte Ebu Cehil'e gitti. Ebû Cehil, O'nu iyi karşıladı ve çocuğun malını çocuğa teslim etti. Bunun üzerine Kureys O'nu (Ebu Cehil'i) ayıpladı ve "O'na (Hz. Muhammed'e) meylettin/onun sevdiğin" dedi. O da "Allah'a yemin olsun ki sevmedim. Yalnız onun sağında ve solunda, isteğini yerine getirmediğim takdirde bana vurup yaralayacak bir mızrak gördüm." dedi. (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 111-112)
- 19 Mâverdî, *en-Nuket*, 6: 350; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9: 243-244; İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20: 512.
- 20 Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 5: 871.
- 21 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9: 243; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 111-112; İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20: 512. Ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sünne*, thk. Mücdî Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 10: 622.
- 22 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9: 243; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30: 241. Ayrıca bk. Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye lî-n-neşr, 1984), 30: 563.

bir sûre olduğu görüşünü benimsedikleri görülür.²³ Ayrıca sûrenin inişine sebep olarak zikredilen şahısların birçoğunun İslam'ın yayılmasına engel olan ve bu konuda zorluk çıkaran Mekkeli müşriklerden olması, Mâûn sûresinin bütün halinde Mekkî olduğunu gösteren delillerden sayılabilir. Bu sûrenin tamamının veya son dört âyetinin Medenî olduğu görüşü ise âlimlerin genelinin benimsediği bir görüş değildir. Mâûn sûresinin bütün halinde Medenî olduğu görüşü, İbn Abbas ve Katâde'ye dayandırılır. Bununla birlikte İbn Abbas'a bu sûrenin Mekkî olduğuna dair yorumun da atfedildiği unutulmamalıdır. Sûrenin tamamının Medenî olduğu kabul edilmesi halinde ilk üç âyetin, devam eden dört âyetle bütünlük içerisinde açıklanması güçleşmektedir. Çünkü ilk üç âyetin Mekkî âyetlerin özelliklerini taşıdığı ve onların karakteristiğine sahip olduğu açıktır. Nitekim aynı üslup ve tema, Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olan²⁴ el-Fecr 89/17-20. âyetlerde de görülür. Mâûn sûresi bütün halinde Mekkî olduğu düşünüldüğünde ise benzer bir yorumlama problemi ortaya çıkmamaktadır. Çünkü bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de ifade edileceği üzere 4-7. âyetlerde mevzubahis olan davranışlar, tam da müşrikleri anlatmakta, onların karakteri ve tutumları hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca sûrenin kimleri muhatap aldığı, hangi mekânda ve ne zaman nazil olduğunu doğru tespit etmek için -rivayetlerin yanı sıra- başka etkenlerin de göz önünde bulundurulması gerekir. Bu bağlamda "fe" edatının işlevi, sûrenin âyetlerinin son kelimelerinin bütün halinde Kur'an armonisini yansıtan özelliklere sahip olması,²⁵ mâûn kelimesinin muhtevası, nüzûl tertipleri vb. faktörler de dikkate alınmalıdır.

Sûrenin ilk yarısının Mekkî, diğer yarısının Medenî olduğu görüşü ise aslında "4-7. âyetlerin Medine'de nâzil olduğu ve münafıkları muhatap aldığı" düşüncesinin sebep olduğu sureyi "metin bütünlüğü" içerisinde yorumlayamama problemine bir çözüm olarak geliştirildiği söylenebilir. Ayrıca âlimlerin bir kısmını bu görüşe iten hususun, sûrenin ikinci yarısında musallîn/salât ve riyâ (yurâûn) sözcüklerin birlikte kullanılmasına bağlı olarak riyânın münafıklara özgü bir eylem olarak düşünülmesi ve bu ön kabul ile sûreye yaklaşılması olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki "riyâ"

23 Bk. Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ma'lûmâti'l-Kur'âniyye, *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*, ed. Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 22: 600-601.

24 Abdulmute'âl es-Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fennî fi'l-Kur'ân* (b.y.: Matbaatun'n-nemûzeciyye, ts.), 347.

25 Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, 113-114.

denince akla münafıklar gelmekle birlikte, bu kelime el-Enfâl 8/47. âyette müşriklerin de bir fiili olarak kullanılmıştır.

1.2. Sûre Tertipleri

İslâm düşünce geleneğinin farklı dönemlerinde yapılan sûre tertiplerinde Mâûn sûresi, erken dönem Mekkî sûreler arasında zikredilmiştir. Sahâbelere isnat edilen nüzûl sırası tertiplerinde bu sûre, Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olan sûreler arasına yerleştirilmiştir. Farklı rivayet zincirleriyle İbn Abbas'a dayandırılan sûre tertiplerinde Mâûn sûresi, Tekâsür sûresinden sonra 17. sırada,²⁶ 16. sırada²⁷ ve 15. sırada²⁸ zikredilmiştir.²⁹ Saîdî'nin hazırladığı ve Hz. Osman (ö. 35/656), İbn Abbas ve Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) atfedilen nüzûl sırası tablosunda, Mâûn sûresi Hz. Osman ve İbn Abbas tertiplerinde Tekâsür sûresinden sonra 17. sırada, Ca'fer es-Sâdık'ın tertibinde ise 16. sırada gösterilmiştir.³⁰ Hz. Ali'ye (ö. 40/661) atfedilen sûre tertiplerinde de Mâûn sûresi, Kevser sûresinden sonra 14. sıraya³¹ Tekâsür sûresinden sonra 16. sıraya yerleştirilmiştir.³²

Tabiinden bazı âlimlere atfedilen sûre tertiplerinde de Mâûn sûresi,

-
- 26 Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahra: Merkezi'l-buhûs ve'd-dirâsâti li't-turâsi'l-mahdûd, 2008), 1: 19-23; Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer Yay., 2016), 58-61; Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 270-271 ve 276.
- 27 Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdullemîr Mühennâ (Beyrut: Şirketü'l-ilmî li'l-matbûât, 2010), 1: 351-352; Ebu Abdullah Muhammed b. Eyyûb b. ed-Durays, *Fezâilu'l-Kur'ân*, thk. Urve Budeyr (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1987), 33-34; Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mek-tebetü'l-hancî, 1954), 10-12; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, s. 62-65 ve 66-70; Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 274-275.
- 28 Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 8.
- 29 Ayrıca sahabeden Numan b. Beşîr'in (ö. 64/684) oğlu Muhammed'e isnat edilen sûre tertibinde Mâûn sûresi Tekâsür sûresinden sonra 16. sıraya yerleştirilmiştir. Bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 37-39; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 72-74.
- 30 Saîdî, *en-Nazmu'l-fennî*, 25-27. Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018), 98-104; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 96-99; Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 264-265.
- 31 Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1: 19-23; Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 258.
- 32 Arthur Jeffery, *Mukaddimetân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 13-16; Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 259-260.

erken dönemde nâzil olan Mekkî bir sûre olarak belirtilir. Câbir b. Zeyd'e (ö. 93/711-12) dayandırılan Kur'an tertibinde Mâûn sûresi Tekâsür sûresinden sonra 17. sırada,³³ İkrîme (ö. 105/723) ve Hasan el-Basrî'ye (ö. 110/728) atfedilen tertipte ise Tekâsür sûresinden sonra 16. sırada zikredilmiştir.³⁴

Ayrıca Zerkeşî'nin (ö.794/1392) *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*'da yer verdiği sûre tertibinde Mâûn sûresi Tekâsür sûresinden sonra 16. sırada zikredilmiştir.³⁵ Esra Gözeler, hicri 2. yüzyıldan 10. yüzyıla kadarki zaman dilimi içerisinde tefsir kitabiyatında bulunan sûre tertiplerini bir tablo halinde vermiştir. Yedi İslâm âlimine ait sûre tertibinin yer aldığı bu tabloda Mâûn sûresi, bütün tertiplerde Tekâsür sûresinden sonra 16. sıraya yerleştirilmiştir.³⁶

Modern dönemde Müslüman bilim adamları tarafından hazırlanan sûre tertiplerinde de Mâûn sûresinin erken dönem Mekkî sûrelerden sayıldığı görülmektedir. Kur'an'ı nüzûl sırasına göre tefsir eden ve Mâûn sûresini Tekâsür sûresinden sonra 17. sıraya yerleştiren İzzet Derveze (1888-1984),³⁷ sûrenin ilk üç âyetinin Mekkî âyetlerin karakteristiğine

33 Celâlüddin Abduurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1997), 1: 81-82; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 72-74; Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 61-62. Câbir b. Zeyd'e farklı bir tarikle atfedilen sûre tertibine göre Mâûn sûresi, Tekâsür'den sonra 16. sıraya yerleştirilmiştir. Bk. Ebû Amr ed-Dânî el-Endelûsî, *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân*, thk. Gânim Kad-dûrî el-Hamed (Kuveyt: Merkezü'l-mahtûtât ve't-turâs ve'l-vesâik, 1994), 135-137; Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 279-280.

34 Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'ati*, thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988), 7: 142-143; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 79-82; Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 283.

35 Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Mektebetu daru't-turâs, Kahire ts.), 1: 193-194.

36 Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 100-103. Ayrıca bk. Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 285-299; Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali En-Neccar (Kahire: y.y., 1996) 1: 97-99; Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, nşr. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 1: 9-10; Burhânüddin Ebî'l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, *Mesâidü'n-nazar li'l-işrâfi 'alâ mekâsidi's-süver*, thk. Abdüssemî' Muhammed Ahmed Hüseyin (Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1987); 1: 164-165.

37 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2000), 2: 15-17.

sahip olduğunu, bu âyetlerdeki lafız ve mânaların birçok Mekkî sûrede tekrar edildiğini ifade etmiş, sûrenin son kısmını oluşturan âyetlerin biçiminin, zaman yönünden Medine’de nâzil olan âyetlere benzetilebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte Medenî birkaç âyetin, yine birkaç âyetten oluşan Mekkî bir sûreye ilave edilmesi ve böylece kısa bir sûre oluşturulmasının hikmetinin açık ve net olmaması ve Mâûn sûresinin son dört âyetinin sûrenin ilk kısmıyla uyumlu ve insicamlı olması gibi nedenlerle bu sûrenin bütün halinde Mekkî bir sûre olduğu görüşüne meylettğini söylemiştir.³⁸

Kur’an’ı nüzûl sırasına göre tefsir eden Habenneke (ö. 1978), Mâûn sûresinin Tekâsür sûresinden sonra 17. sırada göstermiş,³⁹ İbn Aşûr ise (1879-1973) bu sûrenin Tekâsür’den sonra Kafirûn’dan önce 17. sırada nâzil olan Mekkî bir sûre olduğunu beyan etmiştir.⁴⁰ Câbirî de (1936-2010) konusu ve üslubuna bakarak Mâûn sûresinin bir bütün halinde Mekkî olduğunu ifade etmiş ve Tekâsür sûresi ile Kafirûn sûresi arasına 14. sıraya yerleştirmiştir.⁴¹ Mehdi Bâzergan, hazırladığı nüzûl sırası tablosunda, Mâûn sûresinin bi’setin 2. Yılında, 22. sırada bütün halinde nâzil olan bir sûre olarak göstermiştir.⁴²

Kur’an tertibine ilişkin çalışmalar, sadece İslâm dünyasında yapılanlarla sınırlı değildir. Son iki asırda Müslüman dünyanın dışında, özellikle batılı araştırmacıların Kur’an, siyer ve hadis üzerine yoğunlaştıkları ve bu alanlarda önemli çalışmalara imza attıkları bilinmektedir. Bu bağlamda Müsteşriklerin, âyet ve sûrelerin muhteva ve üsluplarını dikkate alarak nüzûl sırası tertibi oluşturdukları görülmektedir. Onların hazırladığı sûre tertiplerinde de Mâûn sûresi, genel itibariyle erken dönemde nâzil olan Mekkî sûreler arasına yerleştirilmiştir.⁴³

Neticede İslâm düşünce geleneğinin farklı dönemlerinde yapılan

38 Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis*, 2: 20.

39 Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis*, 2: 15-17; Bk. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Meâricu’t-tefekkür ve dekâiku’t-tedebbür* (Dimaşk: Dâru’l-kalem, 2000).

40 İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30: 563.

41 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân (et-tefsîru’l-vâdih hasebe tertîbi’n-nüzûl)* (Mağrib: Dâru’n-neşri’l-Mağribiye, 2008), 1: 62-64.

42 Mehdi Bâzergan, *Kur’an’ın Nüzul Süreci*, trc. Yasin Demirkıran ve Melâ Muhammed Feyzullah (Anakara: Fecr Yayınevi, 1998), 129.

43 Bk. Gözeler, *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 127-196.

nüzûl sırası tertipleri arasında farklılıklar olmakla birlikte, hepsinde de Mâûn sûresi erken dönemde nâzil olan sûreler arasında zikredilmiştir. Bu husus, Mâûn sûresinin nüzûlüyle ilgili daha önce sözü edilen rivayetlerle paralellik arz etmektedir. Çünkü bazı kaynaklarda cumhurun bu sûrenin Mekki olduğu görüşünü benimsediği ifade edilmiştir.⁴⁴ Şu halde Saîdî'nin ifade ettiği üzere, Mâûn sûresi Tekâsür sûresinden sonra nâzil olmuştur. Takâsür sûresi ise vahyin başlangıcı ile Habeşistan'a hicret arasında gelen sûrelerden biridir. Dolayısıyla Mâûn sûresinin bu tarihte (vahyin başlangıcı ile Habeşistan'a hicretin arasında) nâzil olduğu söylenebilir.⁴⁵

2. "Fe" Edatının İşlevi

Arap dilinde "fe" edatı, "atıf harfi", "şart ile cevabı bağlama amacıyla cevap cümlesinin başında kullanılması" ve (te'kid manasını ifade etmek için) "zâid" olmak üzere üç şekilde kullanılır. Atıf harfi olarak kullanıldığında kelimeler ve cümleler birbirlerine atfedilir ve bağlanır.⁴⁶ Çünkü atıf harfi olarak "fe", "kendisinden sonraki kelimenin öncekinden *hemen sonra* aynı işi yaptığı" işlevini görür.⁴⁷ "Fe" edatı bu asli görevinin yanı sıra kullanıldığı yere göre "tertîb" (sıra), "ta'kîb" (izleme), "tesbîb" (sebeplilik), "rabt" (bağlama), "tafsîl" (genişletme), "fasîha" (açıklama), "netîce" (sonuç), "isti'nâfiyye" (başlangıç), "tezyîniye" (güzelleştirme), "tef'rî" (bölümlere ayırma) görevleri için de kullanılır.⁴⁸ "Fe" edatı, şart cümlesinin ikinci unsuru olan cevap cümlesinin başında kullanıldığında da "sebeb", "rabt" ve "tertîb" işlevini görür.⁴⁹

44 İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, 9: 243; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8: 517; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30: 241. Yazır, *Hak Dini*, 9: 6162.

45 Saîdî, *en-Nazmu'l-fennî*, 367.

46 Ahmed b. Abdunnûr el-Melâkî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Amed Muhammed el-Harrât (Beyrut: Daru'l-kalem, 2002), 440; Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Hatîb el-Mevzî İbn Nûriddîn, *Mesâbîhu'l-meğânî fi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Âid el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-menâr, ts.), 303-309. Ayrıca bk. Yusuf Böyük, "Fe" Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015): 260-268.

47 Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 1999), 297.

48 Melâkî, *Rasfu'l-mebânî*, 440 ve 442; İbn Nûriddîn, *Mesâbîhu'l-meğânî*, 303-305; Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 297-304; Abdulkâdir Ahmed Abdulkâdir, *Mevsû'atu'l-i'râbi'l-kâmil li'l-edevâti'n-nahviyye ve'l-esâlibi'l-Arabîyye* (Dimaşk: Dâru'l-vesâik, 2009), 251-254.

49 Melâkî, *Rasfu'l-Mebânî*, 442. Ayrıca bk. Böyük, "Fe" Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu", 263-266.

“Fe” edatı Mâûn sûresinde ikinci ve dördüncü âyetlerin başında kullanılmıştır. İkinci âyetin başındaki “fe” edatının “sebeb” bildirdiği ifade edilir. Buna göre müşriklerin yetimi itip kakmaları ve yoksulu doyurmaya teşvik etmemelerinin sebebi, onların ceza gününü yalanlayıp inkâr etmeleri olmaktadır.⁵⁰ Bazı tefsirlerde ikinci âyetin başında geçen “fe” edatının işlevine dair iki yoruma yer verilir. Birincisine göre “fe”, “mukadder şartın cevabı”dır. Buna göre “onu (ceza gününü inkâr edeni) dikkatle düşünürsen” veya “onu iyice tanıyıp bilmek istersen” işte o, yetimi itip kakan ve yoksulu doyurmaya teşvik etmeyen birisidir” anlamına gelmektedir. İkinci yoruma göre “fe” edatıyla ikinci âyet, birinci âyete atfedilmiştir.⁵¹

Dördüncü âyetin başında kullanılan “fe” edatının işlevinin “isti’ nâfiyye” olduğunu söyleyenler olmakla birlikte,⁵² birçok tefsirde onun sebebiyye,⁵³ tef’rî ve tertîb⁵⁴ işlevi için kullanıldığı ifade edilmektedir.⁵⁵ Bu durumda “mükezzibûn” ile “musallîn” birleştirilmekte⁵⁶, sûrenin birinci bölümüyle (ilk üç âyet) ikinci bölüm birbirlerine bağlanmakta⁵⁷ ve veyl edatıyla yapılan bedduanın sebebinin ilk üç âyette zikredilen kötü ve yerilmiş/sıfatların olduğu ifade edilmektedir.⁵⁸

Son dönemde kaleme alınan tefsirlerde de “fe” edatının işlevine dair değerlendirmelere yer verilmiştir. İzzet Derveze, Mâûn sûresi âyetlerinin

50 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 112.

51 Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd (Dimaşk: Daru'l-kalem, ts.), 11: 120; İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20: 512.

52 Mahmûd Sâfi, *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihi ve beyânihî* (Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1995), 15: 411-412.

53 Nâsirüddîn Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî 1998), 5: 341; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 11: 122; İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20: 514; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30: 243; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30: 566.

54 İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30: 566.

55 Ayrıca “fe” edatının cezaiye (cevap cümlesinin başında) göreviyle kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu durumda mana şu şekilde olmaktadır: Yetimle ilgilenmeme, din zaafından ve yermeye ve azarlamayı gerektiren bir durum olduğuna göre, dinin direği olan namazdan gafil olma, küfrün şubesi olan riyâ ve İslâm'ın köprüsü olan zekâtın engellenmesi çok daha ileri boyutta yermeye ve azarlamayı gerektirir. Bk. Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 5: 341.

56 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30: 243.

57 İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30: 566.

58 Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*, 11: 122; İbn Âdil, *el-Lubâb*, 20: 514.

vezin açısından uyum içerisinde olduğunu ve son dört âyetin önceki âyetlerle ahenk ve insicamının açık ve belirgin olduğunu belirtir ve dördüncü âyetin başında geçen fe edatının, sûrenin son bölümünün ilk kısmını takip ettiği görüşünü desteklediğini ifade eder.⁵⁹ Câbirî ise dördüncü âyette kullanılan “fe” atf harfinin, “tertîb”, “ta’kîb” ve “müşâreke” fonksiyonuyla kullanıldığını belirtir, aynı zamanda bu edatın sâbıkla (öncesi) lâhık (devamı) ve “ma’tûf”la “ma’tûfun aleyh” arasındaki ilişkiyi açıkladığını söyler.⁶⁰ Habenneke ise dördüncü âyette geçen “fe” edatının “takiple birlikte tertip” için kullanıldığını belirtir.⁶¹ Bu sûrenin tamamının Mekki olduğunu savunan Süleyman Ateş’e göre ise 4. âyetin başındaki takip “fe”si veya sebep “fe”si, bu âyeti öncesine bağladığı gibi 5. ve 6. âyetlerde geçen mevsûl isimler ise önceki âyetteki “el-musallîn” sözcüğünü açıklamakta, son âyet de vav harfiyle öncesine bağlanmaktadır. Dolayısıyla birbirini izah eden ve birbirine sıkı şekilde bağlı olan bu âyetlerin, ayrı ayrı dönemlerde indiği düşünülemez.⁶²

Bütün bunlar, sûrenin ilk bölümü ile ikinci bölümünün birbirinden kopuk olmadığını, aksine aralarında ciddi bir irtibatın olduğunu, sûrenin her iki yarısı arasında bir ortaklık ve sebeplilik ilişkisinin varlığını ortaya koymaktadır. Buna göre Mâûn sûresinin bütün halinde Mekke müşriklerine seslendiğini, onların inanç, ibadet ve toplumsal hayata ilişkin çarpık tutum ve çelişkili yaşamlarını kısa ve öz bir şekilde açıkladığını ifade etmek mümkündür. Diğer taraftan Mâûn sûresini oluşturan âyetlerin son kelimeleri alt alta getirildiğinde Kur’an’a özgü sesler arasındaki uyum ve ahenk ortaya çıkmakta ve sûrenin, anlamını muhatabına bir defada iletebilmesi mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sûredeki vezin ve kafiye uygunluğu, hitabın bir defada gerçekleştiğinin yani sûrenin bir defada nâzil olduğunun bir delili olabilir.⁶³

3. Veyl Kelimesinin Anlamı ve Kur’an’daki Kullanımı

Veyl kelimesi, kötülüğün gerçekleşmesi, üzüntü, meşakkat, rezillik gibi anlamlara gelmekle birlikte sözlükteki asıl anlamı azap ve helaktır.

59 İzzet Derveze, *et-Tefsiru’l-hadîs*, 2: 20.

60 Câbirî, *Fehmu’l-Kur’an*, 1: 63.

61 Habenneke, *Meâricü’t-tefekkür*, 1: 693.

62 Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri* (b.y.: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 6: 3143.

63 Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, 113-114.

Veyl, azap ve helake müstahak olanlar için söylenen bir sözcüktür.⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), Asma'ye (ö. 216/831) atıfla "veyl" in çirkinlik için söylenen bir sözcük olduğunu belirtir ve bazı durumlarda tahassür (üzülme ve hayıflanma) için kullanıldığı ifade eder.⁶⁵

Veyl kelimesi 38 âyette olmak üzere Kur'an'da toplam 40 defa kullanılmıştır.⁶⁶ Bu kelime Kur'an'da temelde "kınama (Allah'ın kınaması ve insanların kınaması şeklinde)"⁶⁷, "tehdit"⁶⁸, "pişmanlık"⁶⁹ ve "şaşkınlık"⁷⁰ ifadesi olarak dört şekilde kullanılmıştır.⁷¹ Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği gibi veyl kelimesi, ileri derecede suçun işlenmesi (el-cerîmetü's-şeddide) halinde kullanılan bir lafızdır.⁷² Şaşkınlık ifadesi olarak geçen bazı âyetler dışında,⁷³ Kur'an'da mutlak olarak kötü bir anlamda kullanılmıştır. Biraz daha izah etmek gerekirse, bu kelimenin geçtiği âyetlerin konusu incelendiğinde veyl sözcüğün muhatabının genel itibarıyla kâfirler, müşrikler, münafıklar, yalancılar, suçlular, putperestler, iftira atanların olduğu görülür.⁷⁴

64 Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet el-Ezherî, "veyl", *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye li't-teâlîfi ve't-tercemeti, 1964), 15: 455; Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. İbn Manzûr, "veyl", *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru sadır, ts.), 11: 737-738; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 1: 576; Abdulkâdir, *Mevsû'atu'l-i'râb*, 396; Yakup Yüksel, "Kur'an'da "Veyl" Kelimesi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016): 149.

65 Râgıb el-İsfahânî, "veyl", *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Daru'l-kalem, 2009), 888.

66 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, "veyl", *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1987), 768-769.

67 el-Bakara 2/ 79; el-Enbiyâ 21/ 18; el-Kasas 28/ 80; ez-Zümer 39/ 22; Fussilet 41/ 7; el-Ahkâf 46/ 17; el-Kalem 68/ 31; el-Mutaffifîn 83/ 1; el-Hümeze 104/ 1; el-Mâûn 107/ 4.

68 İbrahim 14/ 2; Meryem 19/ 37; Tâhâ 20/ 61; Sâd 38/ 27; ez-Zuhruf 43/ 65; el-Câsiye 45/ 7; ez-Zâriyât 51/ 60; et-Tûr 52/ 11; el-Mutaffifîn 83/ 10; el-Mürselât 77/ 15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49.

69 el-Mâide 5/31; el-Enbiyâ 21/ 14, 46 ve 97; el-Furkan 25/ 28; es-Sâffât 37/ 20.

70 Hûd 11/ 72; el-Kehf 18/ 49; Yâsîn 36/ 52.

71 Geniş bilgi için bk. Bekir Dönmez, *Kur'an-ı Kerim'de Veyl Kavramı* (Yüsek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010).

72 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 114.

73 Bk. Hûd 11/72.

74 Necdet Ünal, "Kur'an'ı Kerim'de Kendilerine 'Yazıklar Olsun' Denilenler", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 288-325; Yakup Yüksel, "Kur'an'da 'Veyl' Kelimesi Üzerine", 168.

Mâûn sûresi dördüncü âyette geçen veyl kelimesi, “musallîn”e yönelik bir tehdit anlamı içerir ve onların azaba ve helake müstahak olduklarını bildirir. Tefsirlerin genelinde, “musallîn” kelimesiyle en-Nisâ 4/142 ve et-Tevbe 9/54. âyetlerde namaza karşı tutumlarına yer verilen münafikların kastedildiği ifade edilmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte birçok Türkçe meâlde sûrenin bu bölümünün muhatap ve konusunun münafiklar veya müşrikler olduğuna işaret edilmemiş, genel bir ifadeyle “yazıklar olsun şu namaz kılanlara ki!”⁷⁶ “vay o namaz kılanların haline ki”⁷⁷ “Yazıklar olsun şu namaz kılıp duranlara”⁷⁸, “vay haline o namaz kılanların ki”⁷⁹ şeklinde bir tercümeyle yetinilmiştir. Bu tür özensiz tercümelemler nedeniyle veyl kelimesiyle tehdit edilen ve azaba müstahak oldukları ifade edilenlerin (musallîn), müminler olduğunu yanlışlığına neden olmaktadır. Hâlbuki veyl kelimesinin Kur’an bütünlüğündeki anlamı dikkate alındığında ve Mâûn sûresi bir bütün olarak yorumlandığında -söz konusu âyetlerden, müminlerin namazda samimi ve dikkatli olmaları konusunda ikinci bir anlam çıkarmaları mümkün olmakla birlikte- son dört âyetin konusu ve muhatabının müminler olmadığı sonucuna varmak çok kolaydır. Çünkü Kur’an’da, Yüce Allah’ın namaz eylemini övdüğü ve ona teşvik ettiği her yerde “ikâme”⁸⁰ kelimesi zikredilmiştir.⁸¹ Bu sûrede ise böyle bir övgü ve teşvik söz konusu değildir.

75 Bk. Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vil-i âyi’l-Kur’an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü’l-buhûs ve’l-dirâsâtî’l-‘Arabîyyeti ve’l-İslâmiyyeti, 2001), 24: 659-678; Mâverdî, *en-Nuket*, 6: 352; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 440-441; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 9: 244-245; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32: 113-114; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341; Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nisâbü’rî *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1994), 4: 558-559.

76 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli* (Ankara: DİB Yay., 2018), el-Mâûn 106/4; Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur’an-ı Kerim Meâli* (Ankara: DİB Yay., 2006), el-Mâûn 106/4.

77 Ahmed Davudoğlu, *Kur’an-ı Kerim ve İzahlı Meali* (İstanbul: Çile Yay., ts.), el-Mâûn 106/4.

78 Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 2002), el-Mâûn 106/4.

79 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Meali* (Ankara: DİB Yay., 2014), el-Mâûn 106/4.

80 Örnek olarak bk. en-Nisâ 4/162; el-Bakara 2/43 ve 277.

81 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 491.

4. Salât Kavramı

“Salât” kelimesi, klasik sözlüklerin bir kısmında “slv”(صلا/صلو) maddesi,⁸² bir kısmında da “sly”(صلى) maddesi⁸³ altında incelenmiştir.⁸⁴ Salâtı “slv”(صلو) başlığı altında inceleyen Halil b. Ahmed (ö. 175/791), bu kelimenin çoğul şeklinin “es-salavât”(الصلوات), ikil formunun ise “salavân”(صلوان) olduğunu belirtir.⁸⁵ Salât kavramını “sly”(صلى) maddesi altında inceleyen İbn Fâris (ö. 395/1004) de bu kökün “nâr”(ateş) ve “ibadetin bir türü” şeklinde iki tane asıl/kök anlamının olduğunu söyler. Ayrıca “es-salât”ın (الصلاة) “dua” manasına geldiğini ve şeriatin emrettiği rükûu, secdesi ve diğer hadleri olan bir ibadet olduğunu ifade eder.⁸⁶ Râgıb el-İsfahânî ise “sly”nin (صلى) asıl anlamının “ateşle tutuşturmak” olduğunu belirtir ve bu kökün “ateşte kızartma ve ateşe girme” manalarını da içerdiğini âyetlerden verdiği örneklerle açıklar.⁸⁷ İbn Manzûr (ö. 711/1311) salât kelimesinin “rükû’, sucûd” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra cahiliye şiirlerine dayanarak bu sözcüğün “dua ve istiğfar” manasına geldiğini belirtir.⁸⁸ Fîrûzâbâdî ise (ö. 817/1415) “dua” anlamına gelen salâtı “slv”(صلو), yanma olayını da “sly”(صلى) maddesi altında incelemiştir. Buna göre

82 Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, “slv”, *Kitâbu'l-‘ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samrâi (Beyrut: y.y., 1988), 7: 153-154; İbn Manzûr, “salâ”, *Lisânu'l-‘Arab*, 14: 464-468; Râgıb el-İsfahânî, “salâ”, *Müfredât*, 490-491; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, “slv”, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektebet-ü tahkîki't-turâs fî müesseseti'r-risale (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1681.

83 Ezherî, “sly”, *Tehzîbu'l-luğa*, 12: 236-237; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, “sly”, *Mu'cemu el-mekâyîsi'l-luğa*. thk. Şihabuddin Ebu Amr (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1994), 572-573.

84 Bazı çalışmalarda, Kur'ân'da yaygın bir şekilde kullanılan “sly”(صلى) ve “slv”(صلو) köklerinin farklı iki kelime olmasına karşın, tek kelime zannedildiği ve manalarının karıştırıldığı ifade edilir. Buna göre salât kavramı, temelde “dua etmek” anlamına gelen “slv”den gelir. “Sly” kökü ise “ateşe atmak” anlamında kullanılır. Bk. Hüseyin Güllüce, “Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005): 184.

85 Halil b. Ahmed, “slv”, 7: 153. Bu durumda salâtın (صلاة) aslı, “salave”(صَلَوَة) sözcüğü olmaktadır. Burada “vav” harekeli ve kendinden önceki harfin harekesi üstün olması nedeniyle elife dönüşmüş ve salât (صلاة) olmuştur. Aslına işaret etmek ve “resmu'l-Osmani”ye uymak için vav (صَلَوَة) ile yazılır ancak elif ile telaffuz edilir. (Ebu'l-Bekâ Ey-yup b. Musa el-Hüseyni el-Kelevî, “es-salâtu”, *el-Külliyât mu'cemu fi'l-mustalahâti ve'l-furûku'l-luğaviyyeti*, thk. İrfan Dervîş ve Muhammed el-Mısrî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 555.

86 İbn Fâris, “sly”, 572-573.

87 Râgıb el-İsfahânî, “salâ”, 490.

88 İbn Manzûr, “salâ”, 14: 464.

“es-salât” dua, rahmet, istiğfar ve Allah’tan güzel övgü (hüsnu’s-senâ) anlamına gelir. Aynı zamanda salât, rükû’u ve secdesi olan bir ibadettir. “salavât” Yahudi mabetleri (kenâisu’l-yahûd) anlamında kullanılır. Bunun İbranice aslı “salûtâ” (سَلُوتَا) kelimesidir.⁸⁹

Bununla birlikte klasik sözlüklerde ve tefsirlerde namaz sözcüğünün Arapça karşılığı olan “salât”ın iştikâkı konusunda temelde üç görüş zikredilir. *Birinci görüşe* göre “es-salâ” (الصلاة) kelimesi, “sırtın ortası” anlamına gelir ve bu sözcük hem insanlar hem de hayvanlar için kullanılır. At yarışı için kullanılan ve “önde giden atı izleyen at” manasındaki “el-musallî” (المصلي) kelimesi de bundan alınmıştır. Bu durumda musallî olan atın kafası önde olan atın kalçasını/sırtını (es-salâ) izlemektedir.⁹⁰ Salât kelimesi de buradan türetilmiştir. Buna göre ya imandan sonra ikinci önemli farz olması nedeniyle bu ismi almıştır ve böylelikle namaz at yarışındaki “el-musallî”ye benzetilmiştir ya da rükû’a eğilen bir kimsenin kalçasını bükmesinden dolayı bu adı almıştır.⁹¹ Zemahşerî (ö. 538/1144) “zekkâ” (زَكَّى) fiilinin “zekât” (زَكَاة) formu gibi salâtın da “sallâ” (صَلَّى) fiilinin “fa’letun” formu olduğunu, salât kelimesinin “vav” ile yazılmasının (صلاة şeklinde) “lam” harfinin kalın okunmasına yönelik olduğunu ifade eder. Ayrıca “sal-lâ” fiilinin asıl anlamının “kalçaları hareket ettirmek” olduğunu, namaz kılan kişinin de rükû’ ve secde esnasında böyle yaptığını vurgular.⁹² Benzer bir izah şeklini Ebu’l-Bekâ’da (ö. 1095/1684) görmek mümkündür. Ona göre salâtın asıl anlamı “bedenin bükülmesi”dir. Çünkü bu bükülmede kalçalar hareket ettirilir. Bu kelime daha sonra, “rahmet” ve “dua” için kullanılmıştır. Rahmet ve duada ise “manevi eğilme/bükülme” söz konusudur.⁹³

89 Fîrûzâbâdî, “slv”, 1681. Ayrıca bk. Muhammed b. Ebu Bekir b. Aldülkâdir er-Râzî, “sle/salâ”, *Muhtâru’s-sihâh* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986), 154-155; İbn Manzûr, “salâ”, 14: 466.

90 Halil b. Ahmed, “slv”, 7: 153; Ezherî, “sly” 12: 237; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 259; Râzî, “sle/salâ”, 154-155; İbn Manzûr, “salâ”, 14: 465-466.

91 Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 259; İbn Manzûr, “salâ”, 14: 466.

92 Ebu’l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf’an hakâik-i ğavâ-mizi’t-te’vîl ve ‘uyûni’l-eğâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü’l-abikân, 1998), 1: 155.

93 Ebu’l-Bekâ, “es-salâtu”, 554. Ferâhî ise salâtın asıl anlamının bir “şeye yönelmek” (el-İkbâlu ala şey’in) olduğunu ve rükû’, ta’zîm, tazarru’ ve duanın da bundan (bu anlamdan) alındığını ifade eder. Bk. Abdulhamîd el-Ferâhî, *Müfredâtu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 2002), 209-211.

Râzî, salâtın iştikâkı konusunda Zemahşerî'nin ilgili görüşüne yer vererek eleştirir. Ona göre bu tür iştikâk, Kur'an'ın delil olması konusunda ciddi bir tenkide sebep olur. Çünkü salât lafzı, insanların dilinde yaygın bir şekilde kullanılan bir sözcüktür. Bu lafzın, "kalçaları hareket ettirmekten" alındığı görüşü, nakil ehli arasında meşhur olmayan bir açıklama şeklindedir.⁹⁴

İkinci görüşe göre salât, "lüzûm" dan (devamlılık ve ayrılmamazlık) alınmış bir sözcüktür. Kişi ateşe düştüğü zaman "saliye bi'n-nâr" (صلي بالنار) denir. "Kızgın ateşe girerler" (el-Ğaşiye, 88/4) âyetinde de böyle bir anlam vardır. Bu mana ile sanki kulluğu, yüce Allah'ın emrettiği şekli ile sürdürmek anlamı kastedilmiştir.⁹⁵

Üçüncü görüşe göre salât kelimesi, "değneği ateşte yumuşatıp doğrultmak" anlamında kullanılan "salleytu'l-ûde bi'n-nâr" (صليت العود بالنار) cümlesindeki "sallâ" fiilinden alınmıştır. Böylece sanki namaz kılan kişi, kendisini doğrultmuş, yumuşatmış ve huşu sahibi yapmış olmaktadır.⁹⁶

Görüldüğü gibi dil alimleri ve tefsirciler, salât kelimesinin sözlük anlamıyla ıstilah anlamı arasındaki anlam irtibatını bulmaya yoğunlaşmışlar ve bu çerçevede salâtın iştikâkı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda bir birlikteliğin olmadığı açıktır. Bununla birlikte salâtın etimolojisine dair görüşler, "slv" (صلو) kelimesinin asıl anlamının "dua" olduğuyla ilgili yaygın görüşe terstir. Çünkü salât kelimesi, câhiliye şiirinde de "dua" ve "talep/istek" anlamında kullanılmıştır.⁹⁷ Nitekim câhiliye devri şairlerinden olan A'şâ'ya (ö. 7/629) ait şu şiirde salat (صلى) kelimesinin dua anlamını ifade ettiği görülür:

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فإن لجنب المرء مضطجعا

"(Ey kızım!) Bana ettiğin duanın aynısı sana da olsun. Ama artık yat

94 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2: 32-33.

95 Ezherî, "sly" 12: 237; Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 260; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2: 32; İbn Manzûr, "salâ", 14: 465-466.

96 Kurtubî, *el-Câmi'*, 1: 260; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2: 32. Ebu'l-Bekâ salâtın "es-silâu" / الصلاة (ateş/ateş yakıtı) kelimesinden alındığını savunanların bulunduğunu belirtir. Bu durumda "sallâ er-racîlu" denildiğinde, "adam, bu ibadet vasıtasıyla kendisinden "es-silâu"yu (cehennem ateşini) uzaklaştırdı" manası kastedilmiş olur. (Ebu'l-Bekâ, "es-salâtu", 554)

97 Halil Avde Ebû Avde, *et-Tatavvuru'd-delâlî beyne luğati's-şî'ri'l-câhili ve luğati'l-Kur'ânî'l-Kerim* (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 2009), 181.

uyu. Çünkü kişinin yanının yatmaya ihtiyacı var.”⁹⁸

Aynı durumu A’şâ’nın içkiyi övdüğü diğer bir şiirinde de görmek mümkündür:

وقابلها الريح في دنها وصلی علی دنها وارتمم

“Rüzgâr o küpteki şaraba doğru esti, o da küpüne dua etti (sallâ) ve onu afsunladı”⁹⁹

A’şâ’nın başka şiirlerinde de “sallâ” fiili dua içeriğiyle kullanılmıştır.¹⁰⁰ Izutsu (1914-1993), salât kelimesinin câhiliye döneminde Kur’an’ın namaz düşüncesine yakın bir anlamda kullanıldığını belirtir ve bu bağlamda A’şâ’nın içkiyi öven şiirini,¹⁰¹ bir de Antere’nin (ö. 614) İran İmparatoru Enûrşîrvân’ı övmek için yazdığı şu şiiri örnek verir:

تصلبي نحوه من كل فج ملوك الارض و هو لها امام

“O, yeryüzünde imam olduğu halde “bütün yeryüzü kralları, dünyanın her tarafından yüzlerini ona çevirir (ona gelir)ler.”

Bu şiirde geçen imam kelimesini kible ile eş anlamlı gören ve Antere’nin kible kelimesini aynı imparator için de kullandığını belirten Izutsu, buradaki maddi olan salâtın, İslâm’ın salâtından başka, ama şekil olarak aynı olduğunu belirtir.¹⁰² Ancak salât kelimesi, İslâm öncesi dönemde “insanlar arası bir dua” içeriğine sahipken, daha sonra Kur’an terminolojisinde “Allah’a yönelik dua ve taleb” manasında kullanılır olmuştur.¹⁰³

98 Meymûn b. Kays el-A’şâ, *Dîvânu’l-A’şa’l-kebîr*, şrh. Muhammed Hüseyin, (b.y.: Mektebetü’l-âdâb bi’l-cemâmîzet, ts.), 101-102; İbn Manzûr, “salâ”, 14: 464; Ebû Avde, *et-Tatavvuru’d-delâlî*, 181; Ahmet Çelik, *Kur’ân-ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliyye Dönemindeki Kullanılışları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991), 25-26; Güllüce, “Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar”, 174; Cahit Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi)* 9/1 (2018): 179.

99 A’şâ, *Dîvânu’l-A’şa’l-kebîr*, 35; Ebû Avde, *et-Tatavvuru’d-delâlî*, 181; Çelik, *Kur’ân-ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliyye Dönemindeki Kullanılışları*, 26; Güllüce, “Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar”, 174; Karaalp, “Salât Kavramının Semantik Analizi”, 179-180.

100 Bk. A’şâ, *Dîvânu’l-A’şa’l-kebîr*, 293.

101 A’şâ, *Dîvânu’l-A’şa’l-kebîr*, 35.

102 Bk. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 140-141.

103 Ebû Avde, *et-Tatavvuru’d-delâlî*, 181.

Başka bir ifadeyle câhiliye devrinde Araplar tarafından dua anlamında kullanılan salât kelimesi, vahiy sürecinde namaz anlamını kazanmış, İslâm öncesi kullanımına ek olarak Kur'an'ın mana dünyasında terimleşerek "namaz" anlamında şer'î manaya bürünmüştür.¹⁰⁴

Şu halde salâtın, "dua" ve "talep/istek" manasından alındığını kabul etmek daha makul görünmektedir. Kur'an ise Arapların İslâm öncesinde bildikleri ve cahiliye şiirinde geçen bir kelimeyi alıp kullanmıştır. Ancak salâtı, belli ve bilinen bir şekle tahsis etmiştir. Bu ise İslâm'ın en meşhur bir rüknü olan namazdır. Salât kavramının Kur'an'da dua anlamında¹⁰⁵ kullanılması da bu düşüncüyü destekleyen en önemli kanıttır.¹⁰⁶ Başka bir ifadeyle İslâm öncesi ve sonrasında salâtın asıl anlamında büyük bir değişimin yaşanmadığı görülmekte, "Ancak kavramın ilahi hitapla birlikte izafi bir mana daha kazanarak Kur'an sisteminde dua ve ibadetin kime yönelik olacağı konusunda bir değişim ve dönüşümün gerçekleştiğini, ibadet ve duanın yalnızca Allah'a tahsis edildiğini göstermektedir. Nitekim Kur'an sonrası tarihsel süreçte 'es-salât' kavramı terimleşme sürecini tamamlamış ve rükû, secde gibi kendine göre esasları olan Allah için müminlerin kıldıkları "namaz ibadeti" şeklinde anlaşılır olmuştur."¹⁰⁷

4.1. Kur'an Sözlüklerinde Salât Kavramına Verilen Anlamlar

Salât kavramı Kur'an'da 90 âyette olmak üzere toplam 98 defa tekrar eder ve Allah'a,¹⁰⁸ meleklerle,¹⁰⁹ Hz. Şuayb'a,¹¹⁰ müminlere,¹¹¹ müşriklere¹¹² izafe edilir. Klasik sözlük ve tefsirlerde, salât kelimesinin asıl anlamının "dua" olduğu ifade edilir. Bununla birlikte salât kavramının kullanıldığı yere ve öznesinin değişimine bağlı olarak anlam içeriği de değişmektedir. Ancak salâtın bağlama ve isnad edilen varlığa göre yüklendiği bu izafi anlamlar, asıl anlamında kopuk ve irtibatsız değildir. Ezherî (ö. 370/980)

104 Karaalp, "Salât Kavramının Semantik Analizi", 203-204.

105 el-Ahzâb 33/56; et-Tevbe 9/103.

106 Ebû Avde, *et-Tatavvuru'd-delâlî*, 183.

107 Mesut Okumuş, "Semantik ve Analitik Açısından Kur'an'da "Salat" Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004/2): 10.

108 el-Bakara 2/157.

109 el-Ahzâb 33/56.

110 el-A'raf 7/87.

111 el-Müminun 23/2; el-Meâriç 70/23; el-En'am 7/92.

112 el-Enfal 8/35; el-Mâûn 107/5.

âyetlerdeki kullanımından örnekler vererek salât kelimesinin “dua” ve “rahmet” anlamını içerdiğini belirtir. el-Ahzâb 33/56. âyetten¹¹³ hareketle, salâtın meleklerden olursa “dua” ve “istiğfar”, Allah’tan olursa “rahmet” manasına geldiğini söyler.¹¹⁴ el-Bakara 2/157’de¹¹⁵ geçen “salavât” kelimesinin “Allah’ın methetmesi ve övmesi”, el-Ahzâb 33/56. âyetinde¹¹⁶ geçen “yusallî” fiilinin ise “merhamet etme ve acıma” manasına geldiğini ifade eder. Bu âyetteki meleklerin salâtı ise mümin erkek ve kadınlara “dua etmeleri” anlamına gelir. Ezherî, ayrıca dil âlimi İbnü’l-A’râbî’ye (ö. 231/846) atıfla salâtın Allah’tan olunca “rahmet”, mahlûkattan (melekler, cin ve insan) olunca, “kıyam, rûkû, sücûd ve tesbîh” manasına geldiğini belirtir.¹¹⁷

Vücûh ve Nezâir kitaplarında salât kavramının kullanıldığı siyapta yüklendiği anlamlara ilişkin birbirinden farklı sayılar verilmiştir. Bu alandaki en eski kaynak olan Mukâtil b. Süleyman’ın *el-Vücûh ve’n-Nezâir* isimli eserinde salât kelimesinin Kur’an’da iki anlamda kullanıldığı belirtilir. Buna göre salâtın Kur’an bütünlüğünde taşıdığı birinci anlam, istiğfar ve mağfirettir. Salât yaratılmışların eylemi olursa istiğfar, Yaratan’ın fiili olursa mağfiret manasına gelir. Salâtın Kur’an’daki ikinci anlamı ise şer’i namaz yani beş vakit namazdır.¹¹⁸ Mukâtil’in bu açıklamasının benzerini Yahya b. Sellam’ın (ö. 200/815) *et-Tesârif*’inde de görmek mümkündür.¹¹⁹

Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), salâtın asıl anlamının dua olduğunu şiirle istişhâd ederek tespit eder ve kendisinde dua alması nedeniyle de namazın “salât” diye isimlendirildiğini belirtir. Ayrıca salâtın Kur’an’da dua, acıma, şer’i namaz, kıraat/okuma ve mağfiret şeklinde

113 “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selam edin.”

114 Ezherî, “sly” 12: 236. Ayrıca bk. İbn Manzûr, “salâ, 14: 465.

115 “İşte Rableri katından rahmet ve merhamet onlarıdır. Doğru yola ulaştırılmış olanlar da işte bunlardır.”

116 “O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size merhamet eden; melekleri de sizin için bağışlanma dileyendir. Allah müminlere çok merhamet edendir.”

117 Ezherî, “sly”, 12: 237. Ayrıca bk. Halil b. Ahmed, “slv”, 7: 154; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1:258-259; İbn Manzûr, “salâ”, 14: 465.

118 Mukâtil b. Süleymâ, *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Hatim Sâlih ed-Dâmin (Dubai: Matbaât merkezi cum’ati’l-mesâcid li’s-sekâfeti ve’t-turâs, 2006), 56.

119 Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, thk. Hind Ahmed Şelbî (Amman: Müessesetü âl el-beyt, 2007), 231-232.

beş anlamda kullanıldığını belirtir.¹²⁰ Dâmegânî (ö. 478/1085) ise salâtın Kur'an'da istiğfar, mağfiret, beş vakit namaz ve namazın evleri/mescitler, tapınaklar şeklinde dört anlamda kullanıldığını ifade eder.¹²¹ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) salâtın sözlükte dua manasına geldiğini ve A'sâ'nın şiirinde de bu anlamda kullanıldığını belirtir. Devamında bazı alimlerin, şer'i namazın salât diye isilendirilmesini, kendisinde dua olmasına bağladıklarını söyler. Bir kısım alime göre ise namazda rükû' ve secde olduğu için salât diye adlandırılmıştır. Çünkü rükû' ve secde yapılırken (kalça) kaldırılır. İbnü'l-Cevzî ayrıca tefsircilere göre salâtın şer'i namaz, mağfiret, istiğfar, dua, kıraat, din, namaz yeri, cuma namazı, ikinci namazı, cenaze namazı şeklinde 10 anlamda kullanıldığını söyler.¹²² Salâtın Kur'an'da ifade ettiği anlamlar ilgili Fîrûzâbâdî'nin sayıyı 13'e,¹²³ Hîrî'nin de (ö. 430/1039) 22'ye çıkardığı görülür.¹²⁴

Müneccid'in yerinde tespitiyle salât kavramı ile ilgili belirlenen anlamları, yakın anlamlı olmaları hasebiyle kategorize etmek mümkündür. Aslında Cuma namazı ile ikinci namazı arasında sadece vakit yönünden bir fark vardır. Bu ikisi anlam olarak şer'i namaz kapsamında değerlendirilebilir. Cenaze namazı da şer'i namazın bir cüzüdür. Namazla din arasındaki ilişki, cüz-kül ilişkisidir. Kur'an'da namazın "din" anlamında kullanılması, mecazî bir anlatımdır. Çünkü namaz, dinin direğidir. Hud, 11/87. âyette namazın din anlamında kullanılması, bu ilişkiyi gösterir. Yine namazla "namaz yeri" arasında mekân yönünden bir ilişki vardır. Bu da mecazî bir anlatımdır. Namazla kıraat arasında da benzer bir ilişki vardır. Çünkü kıraat, namazda gerçekleştirilir.¹²⁵

"Dua" manasına gelince, bu salâtın sözlükteki asıl anlamıdır. Râgıb

120 Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osmân (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti ve'd-dîniyyeti, 2007), 289-290.

121 Ebu Abdillah el- Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el- Vucûh ve'n-nezâir li-elfâz-i kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. Arabî Abdülhamîd Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.), 294-295.

122 Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987), 393-395.

123 Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3: 437-438.

124 Abdurrahmân İsmail b. Ahmed el-Hîrî en-Nîsâbü'rî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mecmeu'l-buhûsi'l-islâmiyye, 1422), 243-248.

125 Muhammed Nureddin el-Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şam: Daru'l-fikr, 1999), 172.

el-İsfahânî'nin belirttiğine göre dilbilimcilerin geneli salâtın dua, tebrik ve yüceltme anlamına geldiğini söylemişlerdir. "Salleytu aleyhi" cümlesi, "ona dua ettim ve onu tezkiye ettim" anlamına gelir.¹²⁶ Daha sonra salât kavramı, istilâh anlamına yani "salât" diye adlandırılan belli söz ve davranışlardan müteşekkil olan ibadete nakledilmiştir. Bu da "dua"dan uzak ve kopuk bir eylem değildir ve duayı da içine alan bir ibadettir. İstîğfar da duadan uzak ve ondan bağımsız bir şey değildir. Çünkü o da duanın bir türüdür. Benzer bir ilişki, dua-mağfiret sözcükleri için de söylenebilir.¹²⁷

Neticede salâtla ilgili ifade edilen bu manalar, tek bir manaya döner. O da salâtın temel anlamı olarak ifade edilen "dua"dır. Asıl anlamı dua olan salât, daha sonra şeri' anlam için kullanılmış yani rükû'u, secdesi, vakitleri ve şartları belli bir ibadeti (namazı) ifade eder olmuştur.¹²⁸

4.2. Tefsirlerde Musallîn/Salât Kelimesinin Yorumlanması

Görebildiğimiz kadarıyla klasik tefsirlerin genelinde, Mâûn sûresinin 4-7. âyetlerinin münafıklara seslendiği düşünülmüş ve sûrenin son dört âyeti bu çerçevede yorumlanmıştır.¹²⁹ Sadece İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), el-Enfâl 8/35. âyette kullanılan "salât" kelimesinin anlamını dikkate alarak sûrenin bütün halinde kâfirler/müşrikler hakkında da yorumlanabileceğini ifade etmiş,¹³⁰ İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise bu sûrenin, Mekke'de İslâm'ı kabulde zorlanan, Müslümanlara düşmanca hisler besleyen, bazen kendilerini savunmak için Müslümanlarla birlikte namaz kılmaya çalışanlar hakkında inmiş olabileceğini belirtmiştir.¹³¹

126 Râgıb el-İsfahânî, "salâ", 490-491.

127 Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî*, 172-173.

128 Müneccid, *el-İştirâkü'l-lafzî*, 173.

129 Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24: 659-678; Mâverdî, *en-Nuket*, 6:352; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 440-441; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9: 244-245; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 113-114; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 341; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 558-559.

130 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 622-626.

131 Bk. Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2001), 5: 527-528. Elmalılı, münafıkların Medine döneminde ortaya çıkmakla birlikte, Mekke'de henüz İslâm'ın yayılmadığı ve Müslümanların sayıca az oldukları dönemde de "riyâ" ve "nifak" eylemini yapanların bulunabileceğini, bu nedenle cumhurun söylediği üzere bu sûreyi Mekkî bir sûre olarak kabul etmenin daha doğru olacağını ifade eder. (Yazır, *Hak Dini*, 9: 6162). Ayrıca benzer bir yorum için bk. Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 2: 615.

Muhammed Abduh (1849-1905), Elmalılı M. Hamdi Yazır (1878-1942), Derveze, Câbirî ve Süleyman Ateş gibi son dönem müfessirleri de sûrenin ikinci yarısının da müşrikleri muhatap aldığını düşünmüşler, ilgili âyetleri Mekkî âyetlerin özelliklerine göre tefsir etmişlerdir. Abduh, Mâûn sâresindeki salât kavramının tefsirini yaparken el-Enfal 8/35. âyete dikkat çekmemekle birlikte, müşriklerin kendi örflerinde “salât” diye adlandırılan, sözler ve davranışlardan oluşan bir şeyi (ibadeti) edâ ettiklerinden bahseder. Ne var ki onlar sözlerinden ve yaptıklarından gaflet içerisindeyler.¹³²

Câbirî ve Süleyman Ateş ise salât kavramının Kur’an’daki kullanım ve anlamına dikkat çekerek Mâûn sûresinin tamamının Mekkî olduğu görüşünü savunmuşlardır. Câbirî’ye göre Mâûn sûresinin üslubu ve nüzûl tablosundaki yeri, bütün halinde onun Mekkî olduğunu gösteren bir husustur. Ayrıca bu sûre, konu ve üslup açısından da önceki sûrelerle bütünlük arz etmekte, onların işlediği yetim ve miskin gibi toplumsal bir meseleyi konu edinmektedir.¹³³ Mâûn sûresinin bütüncül bir yapıya sahip olduğunu ve ikiye bölünemeyeceğini özellikle vurgulayan Câbirî, salât kelimesini şer’î manadaki namaz anlamında kullanıldığına sevk edecek bir faktörün olmadığını, bu sûrenin nâzil olduğu ilk merhalede salât ve zekâtın henüz bilinmediğini vurgular.¹³⁴ İlk üç âyetin hangi münasebetle, kimler hakkında inmiş ve kimlerin karakteri hakkında bilgi veriyorsa son dört âyetin de aynı münasebetle ve aynı kişiler hakkında indiğini belirten Süleyman Ateş ise el-Enfal 8/35. âyeti dikkate alarak bu sûrede geçen salât kavramıyla müşriklerin el çırparak ve ıslık çalarak namaz kıldıklarına, yani namazı eğlence haline getirdiklerine işaret eder.¹³⁵

Yaptığımız araştırma ve taramalar sonucuna göre musallîn/salât kavramının tefsiri yapılırken klasik dönem müfessirlerinden İmam Mâtürîdî,¹³⁶ çağdaş dönem müfessirlerinden de Süleyman Ateş¹³⁷ dışın-da el-Enfal 8/35. âyetle irtibat kuran olmamış, dolayısıyla salât kavramı, Mâûn sûresinde Kur’an bütünlüğünde taşıdığı anlamlar dikkate alınma-

132 Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz’i amme* (Mısır: Matbaatu Mısır, ts.), 163.

133 Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân*, 1: 63.

134 Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân*, 1: 63-64.

135 Ateş, *Kur’an- Kerim Tefsiri*, 6: 3144.

136 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 624-625.

137 Ateş, *Kur’an- Kerim Tefsiri*, 6: 3144.

dan tefsir edilmiştir. Söz konusu âyette salât müşriklerin bir eylemi olarak zikredilir:

وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ

“Onların Beytullah yanındaki duaları (salâtuhum) da ıslık çalmak ve el çırpılmaktan başka bir şey değildir. (Ey kâfirler!) İnkâr etmekte olduğunuz şeylerden ötürü şimdi azabı tadın!”

Medenî bir sûrede yer alan bu âyette, müşriklerin Kâbe’deki salâtlarının (tavaf) ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibaret olduğu bildirilerek aslında onların bu tür tapınmalarının (salât), batıl olduğuna dikkat çekilir.¹³⁸ Tefsirlerde Kureyşlilerin alay ederek, ıslık çalarak, el çırpılarak çıplak bir şekilde Kâbe’yi tavaf ettikleri, böylece Hz. Peygambere muhalefet ettiklerine dair rivayetlere yer verilir.¹³⁹ Başka bir kaynakta ise tavaf esnasındaki bu hareketleri yanı sıra yanaklarını da yere koydukları belirtilir.¹⁴⁰ Bu âyet, Mekke halkına ait bir salâtın/ibadetin var olduğunu gösterir. Âyette geçen “salâtuhum” tamlaması, Mekke müşriklerinin ibadeti/dinî ritüeli anlamına gelir. Onların salâtı/ibadeti, kendisinde edep, saygı ve tazim bulunan bir ibadet şekli değildir. Onlar, dua ve tesbîh yerine, sadece ıslık çalıp el çırpıyorlar. Bu ise oyun ve eğlenceden ibaret olan bir şeydir. Çünkü içinde ıslık çalma ve el çırpmanın olduğu bir ibadet türü, bir insanın yaratanını takdir etmeye layık bir ifade şekli değildir.¹⁴¹ İmam Mâtürîdî, müşriklerin kendilerine has bu tür ibadetin, Hz. Peygamber’e olan icabeti engelleme ve kavminin O’na yönelmesinin önüne geçme amacına matuf olduğunu belirtir. Bu âyet, müşriklerin salâtının gerçek anlamda bir salât/namaz olmadığını haber vermektedir. Onlar (müşrikler), putlara ibadet ve bağlılıklarının ileri boyutlarda olduğunu insanlara göstermek için putlara yönelerek ibadet ediyorlardı (yusallûne). Böylece onlardan uzaklaşmayı düşünenler, müşriklerin bu halini görünce, onların yolunun

138 Okumuş, “Semantik ve Analitik Açından Kur’an’da “Salat” Kavramı”, 19.

139 Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 11: 164. Ayrıca bk. Cevad Ali, *Târihu’s-salâti fi’l-İslâm* (Bağdat: Matbaatu diyâ, ts.) 9-10; İsmail Kılıç, *Kur’an’da Müşrikler (İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından)* (İstanbul: Yalın Yay., 2019), 41-42.

140 İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3: 352. Başka bir rivayete göre müşrikler, Hz. Peygamber ve ashabının namazlarını karıştırmak için onlar Mescid-i Haram’da namaz kıldıkları sırada, müşriklerden bir grup onun ve ashabının sağında dikilip tıpkı kuşlar gibi ıslık çalıyorlar, bir grup da onların solunda dikilip el çırpıyorlardı. Bu âyet bunun üzerine nâzil olmuştur. Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 5: 194.

141 Cevad Ali, *Târihu’s-salâti fi’l-İslâm*, 9-11.

hak olduğunu zannederlerdi.¹⁴²

Görüldüğü gibi salât kavramı bu âyette müşriklere izafe edilmiş, onların kendilerine özgü tapınmaları salât sözcüğüyle anlatılmıştır. Mâûn sûresinin tamamının erken dönemde nâzil olan Mekkî sûrelerden olduğu dikkate alınır, sârenin son dört âyetinin Medenî olduğuna dair rivayetlerin çok daha sonra müfessirler arasında ortaya çıkan tereddütten kaynaklandığı söylenebilir. Bu düşünce ise sûrede geçen mussallîn/salât sözcüğüne “namaz” anlamı verilmesine neden olmuş, dolayısıyla ilgili ifadelerin yer aldığı âyetlerin Medenî olması ihtimalinin ortaya atılmasına neden olmuştur.¹⁴³ Hâlbuki Mâûn sûresi bütün halinde Mekkî karakterli bir sûredir ve müşriklerin inanç, ibadet ve sosyal davranışlarındaki bozulma ve çürümüşlüğü anlatır. Çünkü onlar Allah’ın dinini (hesap ve ceza) yalanlar,¹⁴⁴ yetimlerin hakkını vermez ve onlara kötü davranırlar, yoksulların doyurulmasını özendirmedikleri gibi¹⁴⁵ en ufak bir yardımın yapılmasına dahi engel olurlar. Bununla birlikte yaptıkları ibadetin (salât) bilincinde değildirler, sadece iş olsun diye birtakım hareketler yaparlar.¹⁴⁶ Abduh’un ifadesiyle müşrikler, salât diye adlandırılan bir takım söz ve hareketleri edâ etmeye çalışıyorlardı.¹⁴⁷ Mekkeli müşrikler, herkesin yaptığı ama için boş olan ve ibadet olma vasfını kaybetmiş bir takım şeyleri ibadet niyetiyle yapmaktaydılar.¹⁴⁸ Buna göre bu âyette geçen “musallîn” ifadesiyle münafıkların kastedildiğinin söylenmesi, salât kavramının etimolojisi, Kur’an’daki kullanımı, sûre bütünlüğü, sârenin nüzûl dönemi vb. hususların göz ardı edilerek varılan bir sonuçtur. Aslında Mâûn sûresinin müşrikleri muhatap aldığı, hicretten önce ve Mekke’de nazil olduğu düşü-

142 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10: 624-625.

143 Okumuş, “Semantik ve Analitik Açıdan Kur’an’da “Salat” Kavramı”, 23. Ayrıca bk. Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân*, 1: 63.

144 Kılıç, *Kur’an’da Müşrikler*, 358.

145 Müşriklerin bu tutumları Fecr sûresinde de benzer ifadelerle anlatılmıştır: “Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası yiyorsunuz. Malı aşırı biçimde seviyorsunuz.” (el-Fecr 89/17-20)

146 İsmail Çalışkan, “Kur’an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası”, *Kur’an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu 29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum*, ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yay., 2013), 266.

147 Abduh, *Tefsîru Cüz’i Amme*, 163.

148 Çalışkan, “Kur’an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası”, 266.

nülürse, musallîn/salât kelimesinin sadece Müslümanları değil, müşrikleri de ifade edebilecek geniş çağrışımlı kavram olduğu anlaşılır.¹⁴⁹

Diğer taraftan Mâûn sûresi, eğer münafıklardan bahsediyor ve onlara sesleniyorsa Medine döneminde nâzil olması gerekirdi. Ancak cumhur bu sûrenin bütün halinde Mekke döneminde indiğini kabul etmekte, üstelik ilk nâzil olan sûrelerin arasına yerleştirmektedir. Bu nedenle “salât”ın namaz, “musallîn” sözcüğünün de “namaz kılanlar” şeklinde anlamlandırmanın tutarlı bir yaklaşım olmadığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki nifak ve münafıklık Mekke döneminde değil, Medine döneminde ortaya çıkan bir olgudur. Mekke dönemi, Müslümanların var olma mücadelesi verdikleri, çeşitli işkence ve baskılara maruz kaldıkları zor ve sıkıntılı bir dönemdi. Dolayısıyla “Mekke döneminde Müslüman olmak demek, bazı riskleri, sıkıntı ve zorlukları göze almak demektir. Bu nedenle de Mekke döneminde münafıklıktan değil aksine içten ve samimi Müslümanlıktan”¹⁵⁰ bahsedebilir.

5. Riyâ Kelimesinin Kur’ân’daki kullanımı

Mâûn sûresi 6. âyette “yurâûn” şeklinde geçen riyâ kelimesinin Kur’an bütünlüğünde kullanımı ve anlam içeriğinin dikkate alınmaması, sûrenin ikinci yarısının münafıkları muhatap aldığı düşüncesine sevk eden hususlardan biri olmuştur. “Yurâûne” (يُرَآؤْنَ) fiili, “kafa gözüyle veya basiretle görmek”¹⁵¹ anlamındaki “rey” (رَى) fiil kökünün mufâale kalıbında kullanılışıdır. “Râe” (رَى) fiili (mufaale kalıbı) insanlar görsün diye bir şey yapmak,¹⁵² bir kişinin, insanların övgü ve methiyelerini almak için amelini onlara göstermesi¹⁵³ anlamını ifade eder. Kur’an’da 328 defa zikredilen “rey” (رَى)’nin mufâale formunun mastarı riyâ (رِيَاء) kelimesi Kur’an’da geçmemekle birlikte, diğer mastarı “riâun” (رِيَاؤُنْ) sözcüğü üç âyette,¹⁵⁴ fiil kalıbı

149 Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, 112-113.

150 Okumuş, “Semantik ve Analitik Açından Kur’an’da “Salat” Kavramı”, 26-27. Ayrıca bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 690.

151 İbn Fâris, “rey”, *el-Mekâyis*, 436; Firûzâbâdî, “rey”, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, 1658.

152 İbn Fâris, “rey”, 436.

153 Ahmed b. Yusuf b. Abduddaim es-Semîn el-Halebî, *‘Umdetu’l-huffâz fi tefsîr-i eşrafî’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1996), 2: 58.

154 el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/47.

ise iki âyette kullanılmıştır.¹⁵⁵

Klasik tefsirlerde 4-7. âyetlerin münafıklarla ilgili olduğu ifade edilmiş ve ilgili âyetler münafıklarla ilişkilendirilerek tefsir edilmiştir.¹⁵⁶ Bizce riyâ kelimesinin en-Nisâ 4/142 ve et-Tevbe 8/54. âyetlerde münafıklarla ilgili bir bağlamda kullanılması, Mâûn sûresinin ikinci yarısının münafıklar çerçevesinde yorumlanmasına neden olan faktörlerden biridir. Söz konusu âyetlerde, münafıkların Allah'ı aldatmaya çalıştıkları, üşenerek namaza kalktıkları ve insanlara gösteriş yaptıkları, Allah'ı pek az andıkları, Allah ve Resulünü inkâr ettikleri ve gönülsüz harcamada buldukları ifade edilir. Ancak riyâ sözcüğünün geçtiği diğer âyetlere bakıldığında farklı bir tablo ile karşılaşmak mümkündür. Çünkü bu kelimenin diğer mastarı olan riâen (رِيَاءًا) kelimesinin geçtiği âyetlerin bağlamı ve konusu farklıdır. Özellikle el-Enfâl 8/47. âyette riyâ sözcüğü Mekke müşriklerin bir eylemi olarak zikredilmiştir:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطْرًا وَرِيَاءًا النَّاسِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ

“Şımarıp böbürlenmek, insanlara gösteriş yapmak ve (halkı) Allah yolundan alıkoymak için yurtlarından çıkanlar (Mekke müşrikleri) gibi olmayın. Allah onların yaptıklarını kuşatıcıdır.”

Bu âyette, hicretin 2. senesinde Ebû Süfyan idaresinde Şam'dan dönmekte olan kervanın, Hz. Peygamber ve ashabının elinden kaçtığı kendilerine haber verilmesine rağmen, Mekke'den ayrılıp Bedir'e yönelen müşriklerin hal ve tutumları konu edilir. Kaynaklarda ifade edildiğine göre kervanı kurtarmak için Mekke'den yola çıkan Kureyşliler, Cuhfe'ye vardıklarında kervanın kurtulduğu haberini almalarına ve içlerinden bazılarının savaşa gerek kalmadığı gerekçesiyle geri dönmelerine karşın, ordularının büyüklüğünü ve gücünü Müslümanlara göstermek için yollarına devam etmişler ve “Bedir'e gidip orada içki içmedikçe, cariyeler oynayarak biz eğlendirmedikçe ve Araplar bizim bu durumumuzdan bahsetmedikçe geri dönmeyeceğiz” diyerek yemin etmişlerdir.¹⁵⁷

Dikkat edilirse el-Enfâl 8/47. âyette, müşriklerin Mekke'den ay-

155 en-Nisâ 4/142; el-Mâûn 107/6.

156 Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24: 659-678; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 440-441; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9: 244-245; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 5: 341; Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 558-559.

157 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 11: 216 ve 220; Mustafa Fayda, “Bedir Gazvesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 5: 326.

rılırken takındıkları tavır ve ruh hallerini anlatan iki kavram vardır. Bu kavramlardan ilki, asıl anlamı “yarmak” olan “batar” (بطر) kelimesidir. Bu sözcük, neşede/mutlulukta aşırıya kaçmak,¹⁵⁸ kişinin kendisine verilen nimet sebebiyle taşkınlık etmesi ve haddi aşması, o nimet ile övünüp ki-birleşmesi anlamına gelir.¹⁵⁹ Râzî, Yüce Allah’ın kuluna olan nimeti bol olduğunda, kul bu nimeti Allah’ın rızası uğruna sarf eder ve bunun Allah’tan olduğunu bilirse, bunun “şükür” olacağını; aksine kul bu nimeti, akranlarına karşı övünme ve kendi zamanındaki insanlara karşı çokluk yarışına girme aracı kılsa “batar” etmiş olacağını ifade eder¹⁶⁰ ve böylece “şükür”le “batar” sözcüklerinin zıt kavramlar olduğunu açıklamış olur. İbn Aşûr’a göre “batar” ve “riâen” kelimelerinin mastar formunda kullanılması, bu iki sıfatın müşriklerde yerleşik bir sıfat olduğunu gösterir. Çünkü batar ve riyâ sıfatları, müşriklerin karakteridir.¹⁶¹ Mekkeli müşrikler Allah’ın nimetlerine nankörlük ederek ve çalım satarak yurtlarından çıkmışlardır. Çünkü onlar, Allah’ın yaratıklara bahsettiği nimetlerinin en büyüğü olan Hz. Muhammed’le savaşmak için çıkmışlar¹⁶² ve bu eylemlerini şova dönüştürerek çevre kabileler tarafından bilinmesini ve takdir edilmesini arzulamışlar. İmam Mâtürîdî, müşriklerin gösterişlerinin *iki şekilde* yorumlanabileceğini söyler. *Birincisi* onların din konusunda gösteriş yapmalarınıdır. Çünkü onlar kendilerinin hak, müminlerin ise batıl üzere olduklarını düşünüyorlardı. *İkincisi* gösterişinin dünyevi konularda olmasıdır. Zira onlar servet, mal ve güç sahibydiler. Ayrıca onlar kendilerini şerefli insanlar olarak görmekteydiler.¹⁶³ Yine bu âyetten müşriklerin, Kâbe’nin rabbi sayesinde elde ettikleri saygınlık, zenginlik ve liderlik gibi nimetler sebebiyle kendilerini beğenen şımarık bir topluluk olduklarını çıkarmak mümkündür.

Riyâ/riâen kelimesinin kullanıldığı diğer iki âyette, infak konusunda riyakâr davranmak eleştirilmekte, bu konuda müminler uyarılmaktadır. Münafıkları konu edindiği belirtilen¹⁶⁴ el-Bakara 2/264. âyette mü-

158 İbn Fâris, “btr”, *el-Mekâyis*, 140.

159 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15:178. Ayrıca bk. M. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-hekîm (tefsîru'l-menâr)* (Mısır: Dâru'l-menâr, 1947), 10: 29-30; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 10: 33.

160 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15: 178.

161 İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 10: 33.

162 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5: 233-234.

163 Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5: 233-234.

164 Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 4: 659; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2: 253; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 496:

minlerden, Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş olsun diye harcamada bulunanlar gibi sadakalarını başa kakma ve gönül kırma sûretiyle boşa çıkarmamaları istenir. Bir sonraki âyette ise “insanlara gösterişte bulunarak harcamada bulunmanın” karşısının “Allah'ın rızasını kazanmak ve içlerinden gelerek infakta bulunma” olarak belirtilir.¹⁶⁵ Riâennâs (رِيَاءَ النَّاسِ) tamlamasının geçtiği en-Nisâ 4/38. âyetin kimler hakkında nâzil olduğu konusunda ihtilaf vardır. Tefsirlerde bu âyetin “münafıklar”, “Yahudiler” ve “Hz. Peygamber'e düşmanlık uğruna mallarını harcayan Mekke müşrikler” hakkında nâzil olduğuna dair üç görüş zikredilir.¹⁶⁶ Söz konusu âyette Allah'a ve âhiret gününe inanmadıkları halde mallarını mülklerini insanlara gösteriş olsun diye harcayanlardan söz edilir.¹⁶⁷

Sonuç olarak riyâ kelimesi Kur'an bütünlüğünde incelendiğinde, onun sadece münafıkların bir fiili olarak kullanılmadığı, bilakis âyetlerin bağlamı ve konusuna göre farklı inanç grubuna mensup insanların da bir eylemi olarak geçtiği görülür. Özellikle el-Enfâl 8/47. âyette Bedir savaşının anlatıldığı bir bağlamda müşriklerle ilgili kullanılmış, böylece onların gösteriş meraklısı oldukları, şovu ve şatafatı sevdikleri ve bununla çevre kabilelere mesaj vermeyi amaçladıkları anlatılmıştır. Çünkü müşrikler dedelerinin ve babaların yaptıkları iyilikleri sayıp dökmeyi ve onlarla övünmeyi seviyorlar; hacılara su dağıtmak, onları misafir etmek ve Hz. İsmail'den miras olarak aldıkları bazı dinî görevleri vesilesiyle Araplar arasında elde ettikleri özel konumu muhafaza etmek için insanlara gösteriş yapıyorlardı.¹⁶⁸ Ukaz panayırında kendilerinin ve kabilelerinin belli başlı özelliklerini anlatmak için hususi kürsüler kurdukları rivayet edilir.¹⁶⁹ Yine bazı kaynaklarda cahiliye dönemi müşriklerinin, gösteriş yapmak ve

Semerkindî ise el-Bakara 2/264. âyette “Allah'a ve âhiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse”nin müşrikler olduğunu, şirk inancının onların sadakalarını geçersiz kıldığını ifade etmektedir. Bk. Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid v.dğr., (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 1: 229-230.

165 Bk. el-Bakara 2/264-265.

166 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3: 182; Mâverdi, *en-Nuket*, 1: 487; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 78; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 82-83.

167 en-Nisâ 4/38.

168 Habenneke, *Me'âricu't-Tefekkür*, 1: 694.

169 Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 2: 950; Ekinci, *Mâûn Sûresi Tefsiri*, 103.

başkalarını beğenisini kazanmak için mallarını için yakın akrabaya değil, uzak olanlara vasiyette bulduklarını belirtir.¹⁷⁰

6. Mâûn Kelimesinin Anlamı

İbn Fâris'in asıl anlamının "suyun kolaylıkla akması"¹⁷¹ şeklinde tespit ettiği "m'an" (معن) kökünden alınan mâûn kelimesinin asıl anlamı ve tefsiri konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Sözlüklerde "m'an" (معن) kökünün "değersiz ve basit şey, su, taat/boyun eğme, atın uzaklaşması" gibi anlamları da ihtiva ettiği belirtilir.¹⁷² Cevherî (ö. 400/1009), Ebu Ubeyde'ye (ö. 210/825) atıfla cahiliye döneminde "mâûn"un "her türlü fayda ve hediye ('atiyye)" anlamında kullanıldığını ifade eder.¹⁷³ Araplar "onun ne az ne de çok malı vardır" anlamında "mâluhû sa'netun ve lâ ma'netun" deyimini kullanırlar.¹⁷⁴

Tefsirlerde mâûn sözcüğünün anlamıyla ilgili olarak "zekât", "farz kılınan sadaka", "tencere, kova ve balta gibi komşular arasında ödünç alınan eşyalar", "mal", "eşya/ev eşyası", " faydalı olan her şey", "ödünç verilen şey (âriye)", "insanların kendi aralarında birbirlerine yaptıkları her türlü iyilik (ma'rûf)", "su ve ot", "sadece su", "hakkı engellemek", "mallardan elde edilen menfaatin kullanılması", "itaat ve boyun eğme", "su, tuz ve ateş gibi engellenmesi helal olmayan şeyler" gibi açıklamalara yer verilmiştir.¹⁷⁵ Aslında bu maddeleri Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) de yaptığı gibi¹⁷⁶ temelde "zekât" ve "insanların faydasına olan, adet olarak birbirlerine ödünç verdikleri şeyleri içine alan her şey veya insanların birbirlerine yaptıkları her türlü iyilik (ma'rûf)" olarak iki madde halinde ifade etmek mümkündür. "Mâûn"u nasıl anlamının "kendisinde fayda olan her şey" olduğunu ifade eden Taberî, bu kelimeye ilişkin farklı açıklamalara yer verir

170 Vâhidî, *el-Vasît*, 4: 268.

171 İbn Fâris, "m'an", *el-Mekâyis*, 989. Ayrıca bk. Râgıb el-İsfahânî, "m'an", *Müfredât*, 771.

172 Ebu Mansur İsmail b. Hammad el-Cevherî, "m'an", *es-Sihâh (tâcu'l-luğa)*, thk. Muhammedu Muhammed Tamir v.dğr. (Kahire: Daru'l-hadis, 2009), 1088; İbn Manzûr, "m'an", *Lisânu'l-Arab*, 13: 409-410.

173 Cevherî, "m'an", 1088.

174 İbn Manzûr, "m'an", 13: 411.

175 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 666-678; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10: 626; Kurtubî, *el-Câmi'*, 22: 514-518; Yazır, *Hak Dini*, 9: 6163-6164.

176 Beyzâvî, "mâûn" sözcüğünü "zekât" veya "adet olarak insanların birbirlerinden alıp verdikleri (âriye) şey" şeklinde iki şekilde açıklamıştır. (Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 341).

ve mâûn kelimesini, “insanların birbirlerinden faydalanabileceği her türlü şey” şeklinde açıklamanın âyetin ruhuna uygun olacağını ifade eder.¹⁷⁷

İmam Mâtürîdî ise mâûn kelimesiyle ilgili olarak “zekât”, “ödünç alınıp verilen şey (âriye)”, “tencere, kova ve balta gibi şeyler”, “kişi için faydalı olan her şey” “iade müddeti bir sonraki güne ait olan şey” şeklindeki açıklamalara yer verir. Ve “mâûn”un ariyet (emanet alınıp verilen şey) biçiminde yorumlanması halinde, bu âyetin manasının cimriliği yermekten ibaret olacağını ifade eder. Ayrıca “mâûn”un, “her türlü iyilik ve ödünç alınan/yardımlaşılan her türlü şey” şeklinde de anlaşılabilirliğini, zekât ve diğer şeylerin de buna dâhil olacağını belirtmiş, ilaveten bu âyette onların (sûrede muhatap alınıp eleştirilenlerin) cimrilikleri, açgözlülükleri ve hak sahibine hakkını vermemeleri gibi özelliklerinden bahsedildiğine dikkat çekmiştir.¹⁷⁸

Zeccâc (ö. 311/923), mâûn kelimesinin cahiliye döneminde, “kendisinde fayda bulunan şey” anlamında kullanıldığını, hatta balta, kova, tencere gibi kendisinden az veya çok faydalanılan herşeyi kapsayan bir kavram olduğunu ifade eder. Ayrıca bu yorumu A’şâ’dan alıntuladığı bir şiirle de destekler.¹⁷⁹ İbn Mesud’a göre mâûn, balta, kova, kap gibi insanların kendi aralarında (ödünç olarak) alıp verdikleri şeydir.¹⁸⁰

Mâûn sözcüğü, sadece bu sûrede kullanıldığı için Kur’an’ın genelinde değil, Mâûn sûresi bütünlüğünde onun doğru anlamını tespit etmek gerekmektedir. Sûrenin tamamının Mekkî veya Medenî olduğu düşüncesine göre bu kelimenin muhtevası da değişebilmektedir. Mâûn sûresinin ikinci yarısının medenî olduğunu ve münafıkları muhatap aldığını düşünen âlimlerin mâûn kelimesine de “zekât” anlamını verdikleri görülmektedir.¹⁸¹ Halbuki mâûn kelimesi fikhî manadaki zekâttan farklı bir olguyu göstermekte ve bu sûrede müşriklerin ibadetlerini tavsif eder nitelikte kullanılmaktadır.¹⁸² Kur’an, Medine döneminde inen âyetlerle farz kıldığı

177 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24: 666-678.

178 Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 10: 626.

179 Ebu İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’an ve i’râbuhû*, thk. Abdulcelil Abdud Şekebî (Beirut: ‘Alemlü’l-kütüb, 1988), 5: 368.

180 İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 5: 528.

181 Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 5: 880; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 444; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 8: 519; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 5: 341.

182 Cündioğlu, *Kur’an’ı Anlama’nın Anlamı*, 113.

zekât ibadeti için daha çok “infak”, “sadaka” ve “zekât” kelimelerini tercih etmiştir. Bu sebeple mâûn sözcüğünün akla ilk gelen anlamının “zekât” olması uzak bir ihtimal görülmektedir.¹⁸³ Aslında mâûn kelimesinin kökündeki “basit ve değersiz şey, azlık” anlamı dikkate alınırsa bu kelimenin bu bağlamda Elmalılı’nın ifadesiyle “az çok menfaati olan bir kıymık şey”¹⁸⁴ şeklinde bir anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda sûrenin her iki kısmının anlam yönünden bir uyum içinde olduğu, sûrenin bütün halinde müşrikleri muhatap aldığı görülür. “Yoksulu doyurmaya teşvik etmez” ifadesiyle anlatılan cimrilik ötesi bir davranışla, komşusuna veya ihtiyacı olana kıymığı dahi esirgeme eylemi arasında uyum vardır. Bu da kullanılan ifade ve kavramlarla sûre iç bütünlüğünün sağlandığını gösterir.

Netice olarak Mâûn sûresinin ilk âyetinde “dini (hesap ve ceza günü) yalanlayanı gördün mü?” şeklinde bir soru sorularak muhatabın dikkati çekilmekte, devam eden âyetlerde hesap gününü inkâr eden kişinin niteliklerinden yani böyle bir insandan beklenen davranışlardan kısa ve öz bir şekilde söz edilmektedir. Dolayısıyla sûrenin girişiyle devamındaki âyetler arasında kafiye ve metinsel bütünlüğün dışında, anlam yönünden de bir uyum vardır. Diğer bir ifadeyle Mâûn sûresi hem işlediği konu itibarıyla hem de dil ve üslup yönünden “bütün bir sûre” olmanın unsurlarını kendisinde toplayan bir sûredir. İlk üç âyette ifade edilen müşriklerin özellikleri el-Fecr 89/17-20. âyetlerde¹⁸⁵ benzer ifadelerle anlatılmaktadır. Sûrenin kalan dört âyetinde zikredilen salâtı ciddiye almama, amellerde gösteriş yapma, yardıma ve ihtiyaçlara engel olma gibi müşriklerin nitelikleri, aslında Kur’an’ın diğer âyetlerinde farklı ifade kalıplarıyla da izah edilmektedir.¹⁸⁶ Bu çalışmanın bazı bölümlerinde de ifade edildiği gibi müşrikler, insanların beğenisi kazanmak için çaba sarf ediyorlar, gösterişi ve şovu seviyorlar. Zira Câhiliye hamiyeti riyâ örnekleriyle doludur. Aynı zamanda salât diye adlandırılan, bazı söz ve davranışlardan müteşekkil şeyleri yaparak Kâbe’yi tavaf ediyorlar. Ancak onlar

183 Okumuş, “Semantik ve Analitik Açıdan Kur’an’da “Salat” Kavramı”, 25.

184 Yazır, *Hak Dini*, 9: 6164. Yaşar Nuri Öztürk, mâûn sözcüğünü, “kamu hakkı” olarak yorumlamaktadır. Bk. Öztürk, *Kuranın Temel Kavramları*, 2: 20-44.

185 “Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası yiyorsunuz. Malı aşırı biçimde seviyorsunuz.”

186 el-Enfâl 8/35 ve 47; Yâsîn 36/47; el-Müddessir 74/43-47.

kendilerine özgü bu ibadetlerinde (salât) dahi samimi davranmamakta ve onu hakkıyla eda etmemekte, bilakis onlar bu eylemleriyle kendi dinlerine ne kadar bağlı olduklarını, Kâbe'nin mütevellileri olarak diğer kabilelere gösterme gayreti içerisindeyler. Ne var ki kendilerini Hz. İbrahim'in dininin takipçileri ve dindar olarak görmekle birlikte, tevhidden sapmışlar, yetimlere zulmederek ve mallarını gösteriş olsun diye harcayarak günaha girmişlerdir.¹⁸⁷ Dolayısıyla "fe-veylün li'l-musallîn" ifadesindeki kınama, kendilerini dindar gören müşriklere yöneliktir. Çünkü bu zümre "salât" denilen şeyin gerçek anlam ve amacına karşı son derece duyarsız ve gösteriş yapma konusunda çok hevesli ve isteklidir.¹⁸⁸ İbnü'z-Zübeyr'in de (ö. 708/1308) vurguladığı gibi bu sûrede ifade edilen yetimi itip kama, ona şefkat göstermeme ve onu yedirmeye teşvik etmeme, namazdan sehv, amellerle gösteriş yapma ve ihtiyaçları engelleme gibi davranışların hepsi, ceza ve hesabı yalanlayanın niteliğidir.¹⁸⁹

Sonuç

Birçok kısa sûrede olduğu gibi Mâûn sûresi de muhatabı ve konusu belli, vezin ve anlam yönünden bütün ve kısa Mekkî bir sûre olmasına rağmen, müfessirlerin geneli tarafından iki farklı bölüm halinde tefsir edilmiştir. Bu bağlamda ilk üç âyetin muhatabı Mekkeli müşrikler olması nedeniyle Mekkî âyetlerin özelliklerine göre tefsir edilmiş, 4-7. âyetlerin de münafıkları konu aldığı düşünülmüş ve ilgili âyetler Medenî âyetlerin genel özellikleri ve münafıkların tavırları dikkate alınarak açıklanmıştır. Bu parçacı yaklaşımın sonucu olarak sûrede geçen salât kavramı, riyâ ve mâûn sözcükleri münafıklara izafe edilmiş, birçok tefsirde mâûn kelimesi zekât, salât kavramı da şeri' namaz şeklinde yorumlanmıştır.

Bu hususta tefsircileri sûreyi iki ayrı bölüm halinde açıklamaya iten birkaç faktörden bahsedilebilir. Bu faktörlerin ilki, Medenî sûrelerde yer alan en-Nisâ 4/142 ve et-Tevbe 9/54. âyetlerde münafıkların namaza karşı tutumlarına ve gösteriş yaptıklarına yer verilmesi, bununla birlikte Mâûn sûresinin ikinci yarısında salât ve riyâ sözcüklerinin birlikte kullanılmasına bağlı olarak riyânın münafıklara özgü bir eylem olarak dü-

187 Kılıç, *Kur'an'da Müşrikler*, 41-43.

188 Mustafa Öztürk, "Yetim İyilikler", erişim: 27 Nisan 2019, <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/yetim-iyilikler-9976>.

189 Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr, *el-Burhân fî tenâsubi's-süveri'l-Kur'ân*, thk. Saîd b. Cum'a el-Fellâh (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428), 219-220.

şünülmesi ve bu ön kabul ile sûreye yaklaşılmasıdır. Hâlbuki Kur'an'da riyâ sözcüğü münafıklarla birlikte, müşriklerin de bir fiili olarak zikredilmiş (el-Enfâl 8/47), ilaveten müşriklerin Kâbe'yi tavaf esnasında yaptıkları kendilerine has dini ritüelleri salât kavram ile anlatılmıştır (el-Enfâl 8/35). İkinci faktör ise tefsir yapılırken sûre ve Kur'an bütünlüğünün göz ardı edilmesi, sûrede geçen kavramların Kur'an'da kullanışları ve bağlama göre yüklendiği anlamlarının dikkate alınmaması, söz konusu kelimelerin mâûn sûresi siyakında ve bütünlüğünde taşıdığı doğru anlamlarının tespit edilmemesidir. Diğer bir husus, Mâûn sûresinin Mekkî olduğu dikkate alınırsa, "fe-veylün lil-musallîn" âyeti ve sonrasında müminlerin kastedilmeyeceğini düşünen bazı âlimler, bu müşkülü halletmek için bazı nifak ve riyâ hareketlerinin Mekke döneminde ortaya çıktığını söylemişlerdir. Sûrenin tamamen veya ikinci yarısının Medenî olduğuna dair rivayetlerin de müfessirler arasında çok daha sonra ortaya çıkan böyle bir tereddütten kaynaklandığı söylenebilir.

Bütün halinde Mekke döneminde indiği düşüncesine göre Mâûn sûresi, müşrikleri muhatap almış ve onların hesap gününü inkâr ettiklerini, bu inkârın bir yansıması olarak merhametten yoksun ve alabildiğince cimri olduklarının tespitini yapmıştır. Akabinde onların kendilerine özgü tapınmalarında (salât) dahi samimi davranmayıp riyâ içinde bulduklarını, en ufak bir yardıma dahi engel olduklarını ifade etmiştir.

Sebeb-i nüzûlle ilgili rivayetlerin ve nüzûl sırası tertiplerinin bu sûrenin erken dönem Mekkî bir sûre olduğuna işaret etmesi, dördüncü âyetin başında geçen "fe" edatının sûrenin her iki kısmını birbirine bağlaması ve bu iki bölümün benzer bir muhtevaya sahip olduğunu göstermesi, salât kavramının Kur'an bütünlüğündeki anlamı ve özellikle el-Enfâl 8/35. âyette müşriklere izafe edilmesi, riyâ kelimesinin farklı inanç gruplarına izafe edildiğinin Kur'an'da tespit edilmesi ve mâûn kelimesinin manası ve sûrenin ilk bölümüyle anlam bakımından uyumu gibi hususlar, Mâûn sûresinin Mekkî ve "bütün bir sûre" olduğunun delilleri olabilir. Ayrıca Mâûn sûresinin hem metin (âyetlerinin kısa ve kafiyeli olması) hem de anlam yönünden insicam ve uyumu, onun kendi içinde bütünlüğe sahip bir sûre olduğunu gösteren bir kanıt olarak kabul edilebilir.

Netice olarak sûrelerin doğru anlaşılması için metin-içi ve metin-dışı bağlamın dikkate alınması, sârede geçen kavram ve ifadelerin sûre ve Kur'an bütünlüğünde tahlil edilmesi, ele aldığı konu veya konular itiba-

riyle sûrenin Kur'an bütünlüğünde yorumlanması, metin ve anlam yönünden sûre insicamının göz önünde bulundurulması, (varsa) edatların kullanımı ve anlam içeriklerinin bilinmesi gibi konulara dikkat etmenin bir zaruret olduğunu vurgulamak gerekir. Vallâhu a'lem.

Kaynakça

Abbâs, İvedullah Abbâs. *Muhâdarât fi't-tefsîri'l-mevdû'î*. Dimişk: Dâru'l-fikr, 2007.

A'şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânu'l-A'şâ'l-Kebîr*. Şrh. Muhammed Hüseyin. b.y.: Mektebetü'l-âdâb bi'l-cemâmîzet, ts.

Abduh, Muhammed. *Tefsîru cüz'i amme*. Mısır: Matbaatu Mısır, ts.

Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 1999.

Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: DİB Yay., 2006.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi't-tefsîri'l-Kur'ani'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru ih-yâi't-turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti ve'd-dîniyyeti, 2007.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. b.y.: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Baysal, Sıddık. "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016): 23-58.

Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, Trc. Yasin Demirkıran ve Melâ Muhammed Feyzullah. Anakara: Fecr Yay., 1998.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. El-Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'ati*. Thk. Abdu'l-Mu'tî el-Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ih-yâi't-turâsi'l-'Arabî 1998.

Bikâ'î, Burhânuddîn Ebi'l-Hasan İbrahim b. Ömer. *Mesâidü'n-nazar li'l-işrâfi 'alâ mekâsidi's-süver*. Thk. Abdüsemî' Muhammed Ahmed Hüseyin. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-me'ârif, 1987.

Böyük, Yusuf. "Fe" Edatının Arap Dilindeki Fonksiyonu". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015): 247-278.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân (et-tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl)*. Mağrib: Dâru'n-neşri'l-mağribiye, 2008.

Cevad Ali. *Târihu's-salâti fi'l-İslâm*. Bağdat: Matbaatu diyâ, ts.

Cevherî, Ebû Mansur İsmail b. Hammad. *es-Sihâh (tâcu'l-luğa)*. Thk. Muhammedu Muhammed Tamir v.dğr. Kahire: Daru'l-hadis, 2009.

Çalışkan, İsmail. "Kur'an Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası". *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu 29 Haziran-01 Temmuz 2012 Çorum*, ed. Mesut Okumuş, Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yay., 2013.

Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*. İstanbul: Tibyan Yayınları, 1997.

Dâmegânî, Ebû Abdillâh el- Hüseyin b. Muhammed. *el-Vucûh ve'n-nezâir li-elfâz-i kitâbillâhi'l-'azîz*. Thk. Arabî Abdülhamîd Ali. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.

Dânî, Ebû Amr el-Endelûsî. *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-mahtûtât ve't-turâs ve'l-vesâik, 1994.

Davudoğlu, Ahmed. *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali*. İstanbul: Çile Yay., ts.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2000.

Dönmez, Bekir. *Kur'an-ı Kerim'de Veyl Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.

Ebû Avde, Halil Avde. *et-Tatavvuru'd-delalî beyne luğati's-ş-ri'l-câhilî ve luğati'l-Kur'ani'l-Kerim*. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 2009.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru'l-bahru'l-muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1993.

Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseyini el-Kefevî. *el-Külliyât mu'cemu fi'l-mustalahâti ve'l-furûku'l-luğaviyyeti*. Thk. İrfan Dervîş ve Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

Ekinci, Kutbettin. *Mâûn Sûresi Tefsiri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1997.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yay., 2002.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye li't-teâlîfi ve't-tercemeti, 1964.

Fayda, Mustafa. "Bedir Gazvesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5: 325-327. İstanbul: TDV Yay., 1989.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi kitâbi'l-'azîz*, Thk. Muhammed Ali En-Neccar. 6 Cilt. Kahire: y.y., 1996.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Mektebet-ü tahkîki't-turâs fî müesseseti'r-risale. Beyrut: Müessese-tü'r-Risâle, 1993.

Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yay., 2016.

Gözeler, Esra. "Konulu Tefsir". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*. Ed. M. Akif Koç-İsmail Albayrak. 1:231-243. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Güllüce, Hüseyin. "Salât Kavramı: Etimolojisi ve Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005): 171-184.

Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî. *Meâricu't-tefekkür ve dekâiku't-tedebbür*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2000.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samrâi. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1988.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.

Hîrî, Abdurrahmân İsmail b. Ahmed en-Nîsâbûrî. *Vücûhu'l-Kur'ân*. Thk. Necef Arşî. Meşhed: Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1422.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitâb*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. 20 Cilt. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1998.

İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tu-

nus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984.

İbn Atıyye, Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharremu'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2001.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu el-meğâyisi'l-luğa*. Thk. Şihabuddin Ebû Amr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sadır, ts.

İbn Nûriddîn, Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Hatîb el-Mevziî. *Mesâbîhu'l-meğânî fî hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Âid el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-menâr, ts.

İbnu'd-Durays, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb. *Fezâilu'l-Kur'ân*, Thk. Urve Budeyr. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1987.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.

İbnü'z-Zübeyr, Ahmed b. İbrahim. *el-Burhân fî tenâsubi's-süveiri'l-Kur'ân*. Thk. Saîd b. Cuma el-Fellâh. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1428.

Jeffery, Arthur. *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1954.

Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi)* 9/1 (2018): 173-212.

Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Meali*. Ankara: DİB Yay., 2014.

Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: DİB Yay., 2018.

Kaya, Ali. "Sure Mukaddimelerinde Verilen Bilgiler Çerçevesinde Mufessirlerin 'Sure Bütünlüğü'ne Yaklaşımları (Klasik-Çağdaş Karşılaştırılması)". *Mütefekkir* 6/11 (2019): 33-64.

Keskin, Hasan. "Sûre İç Bütünlüğü Açısından Nûh Sûresi'nin İncelenmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009): 69-116.

Kılıç, İsmail. *Kur'an'da Müşrikler (İtirazları ve Bunlara Verilen Cevaplar Açısından)*. İstanbul: Yalın Yay., 2019.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed Bin Ahmed Bin Ebi Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah Bin Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.

Mahmûd Sâfi. *el-Cedvelu fi i'râbi'l-Kur'ân ve sarfihî ve beyânihî*. Beyrut: Dâru'r-reşîd, 1995.

Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Thk. Mücdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-uyûn*. Nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1992.

Melâkî, Ahmed b. Abdunnûr. *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*. Thk. Amed Muhammed el-Harrât. Beyrut: Daru'l-kalem, 2002.

Mukâtil b. Süleymân. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Hatim Sâlih ed-Dâmin. 5 Cilt. Dubai: Matbaât merkezi cum'ati'l-mesâcid li's-sekâfeti ve't-turâs, 2006.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Andullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 2002.

Müneccid, Muhammed Nureddin. *el-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Daru'l-fikr, 1999.

Müslim, Mustafa. *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*. Trc. Salih Özer. Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.

Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Salat" Kavramı". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004/2): 1-30.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kuranın Temel Kavramları*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2012.

Öztürk, Mustafa. "Yetim İyilikler". Erişim: 27 Nisan 2019. <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/yetim-iyilikler-9976>.

Öztürk, Mustafa-Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017.

Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimaşk: Daru'l-kalem, 2009.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1981.

Rızâ, M. Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (tefsîru'l-menâr)*. Mısır: Dâru'l-menâr, 1947.

Sa'îdî, Abdulmuteâl. *en-Nazmu'l-fennî fi'l-Kur'ân*. b.y.: Matbaa-tun'n-nemûzeciyye, ts.

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yusuf b. Abduddaim. *'Umdetu'l-huffâz fi tefsîr-i eşrafî'l-elfâz*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996

Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimaşk: Daru'l-kalem, ts.

Suyûtî, Celâluddîn. *ed-Durru'l-mensûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezi hicr li'l-buhûsi ve'd-dirâsâti'l-'Arabiyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003.

Suyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1997.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Thk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd. 6 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1997.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerîm. *Mefâtîhu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebrâr*. Thk. Muhammed Ali Âzerşeb. 2 Cilt. Tahran: Merkezi'l-buhûs ve'd-dirâsâti li't-turâsi'l-mahdûd, 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Mer-

kezü'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-'Arabîyyeti ve'l-İslâmîyyeti, 2001.

Ünal, Necdet. "Kur'an'ı Kerim'de Kendilerine 'Yazıklar Olsun' Denilenler". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 285-334.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbûrî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk. Adil Ahmed Abdül-Mevcûd v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1994.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Kemâl Besyûni Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1991.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-ilmî li'l-matbûât, 2010.

Yahyâ b. Sellâm. *et-Tesârif*. thk. Hind Ahmed Şelbî. Amman: Müessestü âl el-beyt, 2007.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Yüksel, Yakup. "Kur'an'da 'Veyl' Kelimesi Üzerine". *Diyanet İlmî Dergi* 52/2 (2016): 147-170.

Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*. Thk. Abdulcelîl Abduh Şekebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-te'vîl ve 'uyûni'l-eġâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-abîkân, 1998.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu daru't-turâs, Kahire ts.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 235 - 277

**Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-Sifât* Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in
Haberî Sifât Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım**

A Different Approach to Reporting Adjustment of Ahl al-Hadîth in the
Significant Work of Bayhakî Named al-Asmâ wa al-Sifât

Muhammet Ali Asar

Dr., Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
PhD., Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith
Çankırı/Turkey

e-mail: muhammetali.asar@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3672-5885>

DOI: 10.33718/tid.723421

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Nisan / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Muhammet Ali Asar, "Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-Sifât* Adlı
Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in Haberî Sifât Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım",
Trabzon İlahiyat Dergisi 7/1 (Bahar 2020): 235 - 277.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit
edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism
detected.

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Trabzon University, Faculty of Theology,

Trabzon, 61080 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-Sifât* Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in Haberî Sifât Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım

Öz

Hicri beşinci asır, İslâmî ilimlerde etkileri günümüze kadar ulaşan önemli şahsiyetlerin yetiştiği ve temel kaynakların telif edildiği bir dönemdir. Bu dönemde, İslâmî ilimlerin hemen her dalında eser telif eden ilmi şahsiyetlerden birisi de Beyhakî'dir (ö. 458/1066). Beyhakî'nin eserlerinden, dönemindeki ilmî ve fikrî meselelere duyarsız kalmadığı anlaşılmaktadır. Bu dönemin aktüel tartışma konularından birisi Allah'ın sıfatları meselesidir. Konu bağlamında meydana gelen tartışmaların İslam'ın siyasi ve itikâdî tarihine ciddi etkileri olmuştur. Bu tartışmaların etkisi hadis kaynaklarına da yansımış ve hadis literatüründe erken dönemden itibaren bu mesele etrafında bir edebî tür oluşmuştur. Bu alanda telif edilen eserlerin bir kısmı *el-Esmâ ve's-sifât* olarak isimlendirilmiştir. Beyhakî de, Ehl-i sünnet'in delillerini güçlendirmek ve bidatleri ortadan kaldırmak üzere *el-Esmâ ve's-sifât* adlı eserini yazmıştır. Bu makalede, Beyhakî'nin İslâmî ilimler tarihindeki yerine işaret edilmekte, *el-Esmâ ve's-sifât* adlı eseri muhteva ve metot açısından incelenmekte, Beyhakî'nin bu eser özelinde Allah'ın haberî sıfatlarına yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu çerçevede şu somut sorulara cevap aranmaktadır. "Beyhakî, haberî sıfatları kabul etme, anlama ve yorumlama konusunda Ehl-i hadîs'in ilk dört asırdaki egemen görüşünü benimsemekte midir?", "Bu sıfatlara yaklaşımı Ehl-i hadîs'ten farklı mıdır?", "Bu konuda kendisinden sonraki hadisçiler üzerindeki etkisi nedir?" Makalede, Beyhakî'nin Kur'an ve sünnette geçen ve Allah'a nispet edilen vech, 'ayn, yed gibi müteşâbih lafızları, sıfat olarak kabul ettiği ve bu sıfatları yorumladığı ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, Ehl-i hadîs, Haberî Sifât, Te'vil.

A Different Approach to Reporting Adjustment of Ahl al-Hadîth in The Significant Work of Bayhakî Named al-Asmâ wa al-Sifât

Abstract

The fifth century after the Hijra is a period of time in which important figures lived whose effects on Islamic sciences reach to our time and the basic resources are compiled. At that period of time, Beyhaqî was one of the authors who wrote books on almost all of the basic branches of Islam. It can be derived from Beyhaqî's books that he didn't remain insensitive to present day's matters. One of the current issues at that time was the case of attributes of Allah. The arguments related to this topic had serious effects on the history of Islamic politics and faith. Besides, the effects of these disputes are reflected on hadith resources and it revealed a literature related to this topic. Some of the books written on this topic are named al-Asmâ wa al-Sifât. Beyhaqî wrote his book al-Asmâ wa al-Sifât to strengthen the evidences of Ahl al-Sunnah and remove bid'ahs. In this article, Beyhaqî's position in the history of Islamic sciences is pointed out, his book al-Asmâ wa al-Sifât is studied in terms of its content and method, Beyhaqî's approach on habari attributes of Allah is tried to be identified. Within this scope, we are looking for answers to these concrete questions. "Did Beyhaqî accept Ahl al-Hadîth's dominant view of the first four century about accepting,

understanding and interpreting habari attributes of Allah? Is his approach to these attributes different from Ahl al-Hadîth? What is his effect on his successors about this topic? In this article it is pointed out that the mutashabih utterances (lafiz) such as vech (face), 'ayn (eye) and yed (hand) which are mentioned in Qur'ân and Sunnah and that are referring to Allah, are accepted and interpreted as attributes of Allah by Beyhaqî.

Keywords: *Hadîth, Beyhaqî, al-Asmâ wa al-Sifât, Habarî Sifât, Ahl-al Hadîth, Ta'wîl.*

Giriş

Allah'ın sıfâtları meselesi erken dönemlerden itibaren siyasi, itikâdî ve ilmi açıdan İslam düşünce tarihini en çok etkileyen konulardan birisidir. Bu çerçevede oluşan farklı görüş ve tartışmalar itikâdî ayrılıkların derinleşmesine, birçok eserin telifine, meselenin siyasallaşarak İslam tarihinde köklü kırılmaların neşet etmesine sebep olmuştur.¹

Sıfât kelimesi, Kur'an'da sıfât şeklinde hiç yer almazken, Allah'tan övgüyle bahseden kelimeler için el-Esmâü'l-hüsna tabiri kullanılmaktadır (el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8). Birçok rivayette de bu isimler zikredilmektedir.² Ayrıca Kur'an'da ve hadis rivayetlerinde vech (yüz), 'ayn (göz), yed

- 1 Mu'tezilî olmayan fakihlerin ve Ehl-i hadîs'in inanç ve düşünceleri üzerinde baskı ve şiddet uygulamaktan kaynaklanan mihne siyasetinin ortaya çıkışında Mu'tezilî kelâmcıların Abbâsî halifesini etkilemesinin rol oynadığı kabul edilmektedir. Mihne hâdisesi, Abbâsî halifelerinden Me'mûn'un, h. 218 yılında Bağdat valisine bir mektup yazarak Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Harb gibi önde gelen hadis âlimlerini, ilk defa Dimaşk'ta Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılan Kur'an'ın mahlûk olduğu (halku'l-Kur'ân) fikri konusunda sorguya çekmesini istemesi ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini, onların şahitliklerinin kabul edilmemesini emretmesiyle başlamıştır. Bu görüşü kabul etmeyen hadisçiler başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere sürgün ve hapisane cezasıyla cezalandırılmışlardır. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 30: 26-28. Bu süreç halife Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de devam etmiş, on altı yıl kadar sürmüştür. Halife Mütevekkil'in Kur'an'ın mahlûk olması tartışmalarını yasaklamasıyla sona ermiştir. Bu süreç Ehl-i hadîs'in "Red", "Sünne", "İmân" adı altında eleştiri edebiyatının ortaya çıkmasında en önemli etken olmuştur. Bu olay ayrıca cerh ve ta'dile etki etmiş, hem hadis ravileri hakkındaki değerlendirmelerde, hem de hadis âlimlerinin birbirleriyle ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Bu olayın etkileri hicrî üçüncü asırda tasnif edilen temel hadis kaynaklarına da yansımıştır. Daha sonra koyu bir Eş'arî taraftarı olan Nizâmülmülk, Nizâmiye medreselerinde Gazâlî ve Cüveynî gibi Eş'arî âlimleri görevlendirerek Mu'tezile'nin etkisini kırmış, böylece Mu'tezile hem fikren, hem ilmen, hem de siyaseten ciddi manada zayıflamıştır. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 77-106. Mihne süreciyle birlikte ilmî ve fikrî bir ekol olma sürecini hızla tamamlayan Ashâbu'l-hadîs hareketi kendi fikriyatını tamamen hadislerden anlaşılan zâhiri anlamlar üzerine kurmuş ve itikâdî konularda her türlü yorumu şiddetle karşı çıkmaya devam etmiştir. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 110.
- 2 Ebû İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975), "Deavât", 82; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (B.y: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts), "Dua", 10; Ebû Abdullah Muhammed en-Ney-sâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 1: 21; Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 10: 48.

(el) gibi haberî sıfatlar çokça geçmekte, hadisçiler bu rivayetleri sıfat hadisleri olarak isimlendirmektedir.³

Sıfatlar konusu, sahâbe devrinin sonu ile hicrî ikinci yüzyılın başından itibaren tartışılmaya başlanmıştır. Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745) sıfatlar konusunda teşbîh ve tecsîmi benimseyenlere karşı ta'tîl görüşünü ileri sürmesiyle konunun sorun haline gelmeye başladığı iddia edilmektedir.⁴ İmam Mâlik'in (ö. 179/795) şu sözleri hem konunun problem haline gelme zamanını hem de konu çerçevesinde oluşan görüş farklılıklarını göstermesi açısından dikkat çekmektedir:

“Kaderiyye'nin ve Cehmiyye'nin görüşlerini beyan ettiği dini konularda konuşmayı hem ben hem de beldemizdeki âlimler kerih görmektedir. Amelî bir konuya tekâbül etmeyen dini meselelerde görüş beyan etmekten hoşlanmam. Allah'ın isim ve sıfatları hakkında ve usûlü'd-dîn konusunda sükût etmek bana daha sevimli gelmektedir. Çünkü ben, Medinelî âlimlerin amelî konuların dışındaki dini konularda konuşmayı yasakladıklarına şahit oldum.”

Mâlik, böylece amelî konularda görüş beyan etmenin mubah olduğunu, Cehmiyye ve Kaderiyye'nin Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi konularda görüş beyan ettiklerini, hem kendi dönemindeki âlimlerin hem de önceki hadisçilerin bunu uygun görmediğini belirtmekte; ancak bidat ehlinde olan Mu'tezile ve diğer fırkaların bu konularda görüşlerini açıklamaya devam ettiklerini söylemektedir.⁵

İmam Mâlik'in de işaret ettiği gibi selevî sustuğu konularda kelimeler etmek Mu'tezile'nin metodudur. Kelamcılar bu konularda görüşlerini beyan ederken te'vîl yoluna başvurmuşlar, makul bulmadıkları gerekçesiyle birçok rivayeti reddedebilmişlerdir. Kelamcı-hadisçi tartışmasının temelini müteşâbih ayetler ve Allah'ın sıfatları konusundaki farklı yaklaşım tarzları oluşturmaktadır. Hicrî üçüncü asrın başlarından itibaren mihne süreci ile birlikte her iki grubun birbirlerine karşı yaklaşımları sertleş-

3 Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Salim Muhammed Ata (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), 2: 513; Ebû Zekerîyya Yahya en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim ibni Haccâc* (Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsî'l-'Arabî, 1392/1972), 3: 19.

4 Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 486.

5 Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dâru ibni'l-Cevzi, 1994), 2: 938.

miş, hadisçiler kendi metotlarını hadislerden anlaşılan zâhiri manalar üzerine kurmuşlar ve itikâdî konularda her türlü yoruma şiddetle karşı çıkmışlardır. Buna mukâbil kelimacılar, hadisçileri dinde olmayan şeyleri rivayet etmekle, rivayet ettiklerini anlamamakla ve çelişkili rivayetlerde bulunmakla suçlamışlardır.⁶ Hadisçiler, Mu'tezile'ye, Muattıla, Cehmiyye gibi isimler verirken; Mu'tezile de, hadisçilere, Müşebbihe, Haşeviyye gibi isimler vermiştir.⁷

Kısaca işaret edildiği üzere hicrî üçüncü asırda şiddetlenen hadisçi-kelamcı çatışmasının üçüncü asırdan itibaren hadis edebiyatının içerisinde "tür edebiyatının" oluşmasına ciddi etkileri olmuştur. Bu tartışmalara bigâne kalamayan hadisçiler tasnif ettikleri eserlere bölüm veya konu başlığı eklemişler, bazı hadisçiler de kelimacıların görüşlerini reddetmek veya kendi görüşlerini zikretmek için eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda "Esmâ ve's-sıfât", "Redd", "Îmân", "Sünne" ve "Tevhîd" gibi isimler altında zengin bir hadis edebiyatı türü oluşmuştur.

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı meşhur eseri hem ilgili bölümleri hem de bâb başlıkları itibariyle konu açısından önemli bir örnektir. Eserdeki, "Kitâbü'l-Îmân" bölümü muhtevası, muhtevanın alt bölümlere dağılımı ve bunların başlıklandırılması, Buhârî'nin "sahîh hadisleri toplama" genel amacı dışında başta Mürcie, Hâriciye ve Mu'tezile olmak üzere, bu konuda döneminin yaygın dînî, siyâsî ve felsefî akımlarını eleştirip onlara naslara dayanarak karşı çıkmasını simgelemektedir.⁸ Eserin son bölümünü teşkil eden "Kitâbü't-tevhîd" ise hem bâb başlıkları hem de içeriğindeki rivayet örgüsü ile Buhârî'nin sıfâtlarla ilgili görüşlerini net bir şekilde yansıtmaktadır.⁹ Nitekim eserin Müstemlî (ö. 376/986) nüshasında bu

6 Geniş bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984). Koçyiğit, eserinde hadis ve sıfâtlar, hadisçilerin sıfâtlar hakkındaki görüşleri, hadis ve kader, hadisçiler ve kader meselesi, hadis ve rü'yetullah ve hadisçilere göre rü'yetullah gibi başlıklarla konuyu işlemede, hadisçilerin kelimacılara karşı kullandıkları argümanları ortaya koymaktadır. Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 107-113.

7 Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 57-59.

8 Geniş bilgi için bk. Emin Aşıkkutlu, "Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İmân Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İmân Yaklaşımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000): 59-83

9 Kamil Çakın, "Kitâbü't-Tevhidin Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhîd Anlayışı",

bölümün adı “Kitâbü't-tevhîd ve'r-red ale'l-cehmiyye ve gayrihim” şeklindedir.¹⁰

Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*ındaki “Kader” bölümü; Buhârî ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahîh*'leri ile Tirmizî (ö. 279/893) ve Nesâî'nin (ö. 303/916) *es-Sünen* 'lerindeki “îmân” bölümleri konu ile ilgili rivayetleri barındırmaktadır. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen* 'inde “kitâbü's-sünne” ve İbn Mâce'nin (ö. 273/886) *es-Sünen* 'indeki “mukadime” bölümleri de konuyla ilgili rivayetlerin yoğunlaştığı bölümlerdir. Bunların dışında, câmi, musannef, müsned türü eserlerde konuyla ilgili çok sayıda rivayet yer almaktadır.

Buhârî, sıfâtlar ile ilgili görüşlerini sadece *Sahîh* adlı eserinde değil Mu'tezile'yi ve görüşlerini tenkidi esas alan “*Halku ef'âli'l-'ibâd*” adlı eseri telif ederek de ortaya koymaktadır. O bu eserinde Mu'tezile'nin Ehl-i hadîs'i müşebbihe olarak isimlendirmesine karşın; asıl Müşebbihe'nin Cehmiyye olduğunu, çünkü onların Allah'ı sağira, dilsize ve puta benzetiklerini belirtmektedir.¹¹ Buhârî, *Sahîh* adlı eserinin çeşitli bölümlerinde de hemen hemen bütün itikâdî mezhepleri eleştirmiş, Mu'tezile'yi ise hem düşünceleri hem de özellikle tercih ettiği yöntem bakımından tenkit etmiştir.¹²

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *er-Redd ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü muhtelif'l-âdîs ve el-İhtilâf fi'l-lafz*, Ebû Said Osman ed-Dârimî'nin (ö. 280/893) *en-Nakzu alâ Bişr el-Merîsî*, Nesâî'nin (ö. 303/915) *Kitâbü'n-nu'ût: el-Esmâ ve's-sıfât*; İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Kitâbü't-tevhîd*; Dârekutnî'nin (ö.385/995) *Kitâbü's-sıfât*; İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *Kitâbü't-tevhîd ve marifeti es-mâillâh ve sıfâtih* adlı eserleri bu, tür edebiyatının erken dönemde telif edilen meşhur örneklerindedir.

Yukarıda Buhârî'nin hangi saiklerle *Halku ef'âli'l-'ibâd* eserini telif ettiğine kısaca işaret edilmişti. Ondan yaklaşık elli yıl sonra bu konuda

Dini Araştırmalar 7/20 (ts.): 425-432.

10 Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi Buhârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-marife, 1379/1959), 13: 344.

11 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve ashâbi't-ta'til*, thk. Abdurrahman Umeyra (Riyad: Dârü'l-meârif, ts), 43.

12 Geniş bilgi için bk. Ali Akyüz, “İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003): 163-174.

meşhur eserini yazan İbn Huzeyme eserinin mukaddimesinde Muattıla, Kaderiyye ve Mu'tezile'in meclislerine katılan bazı talebelerin hak yoldan ve doğrudan sapabileceği endişesini duyduğu için ayetler ve sahih hadislerle dayanan, Allah'ın sıfâtlarına dair bir eser telif ettiğini belirtmektedir.¹³

İbn Huzeyme'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Beyhaki'nin (ö. 458/1066) döneminde de sıfâtlar çerçevesindeki tartışmalar devam etmekteydi. Hatta bu dönemde İslam ilim ve düşünce dünyasına etki eden Bâtıniye de çok etkindi. Hicrî üçüncü asrın ortalarında zuhur eden Bâtıniye, materyalist düşünceyi İslam dünyasında yayan, nasları dayanaksız ve delilsiz te'vîl ederek haramların helal sayılmasına sebep olan, insanları peygamberlere düşmanlığa götürecektik fikirleri ortaya atan ve idareleri hedef alan aksiyonlara öncülük eden bir yapıdır.¹⁴ Bunlarla mücadele edebilmek adına ünlü devlet adamı Nizâmülmülk (ö. 485/1092) Nizâmiye Medreselerini kurmuş ve devrin önemli iki büyük âlimi Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazâlî'yi (ö. 505/1111) bu medreselerde müderris olarak görevlendirmiştir. Böylece Eş'arî ve Şâfiî olan iki önemli müderris vasıtasıyla ilmen ve fikren Bâtınilerin İslam dünyasındaki etkisini kırmak istemiştir.¹⁵

Diğer taraftan bu asırda önceki yüzyıllarda ortaya çıkan itikâdî ve fikhî mezhepler birbirinden iyice uzaklaşmış, her biri kendisi dışındaki grupları Ehl-i bidat kabul ederek, bu kabule göre görüşlerini inşa etmişler ve birbirlerinin cenaze namazlarını kılmama, kestiklerini yememe, birbiriyle evlenmeme gibi uygulamalara gitmişler, birbirlerini Müslüman olmamakla bile itham edebilmişlerdir. Ashâbü'l-hadîs ise, Hz. Peygamber'in ve ashabının yolundan gidenlerin kendileri olduğunu iddia etmiş, kendilerini fırka-ı nâciye olarak isimlendirmişlerdir.¹⁶ Ehl-i hadîs'e yapılan eleştirilere cevap vermek ve Ehl-i hadîs'in faziletini izah etmek için ilk hadis usulü eserleri telif edilmiş,¹⁷ Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemleri*,

13 Ebû Bekir Muhammed İbn Huzeyme, *Kitâbü'tevhîd ve isbâti sıfâti'r-Rabbi azze ve celle* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2004), 8-9.

14 Avni İlhan, "Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5: 192-193.

15 Abdülkerim Özeydin, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33: 191.

16 Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, 99.

17 Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râmehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fasıl beyne'r-râvi ve'l-vâî*, thk. Muhammed Accâc Hatib (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1984), 162; Ebû Abdullah

İbn Hibbân el-Büstî'nin (ö. 354/965) *Sahîh*'i, Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) *Sünen*'i, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ* ve *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr* adlı eserleri Ehl-i hadîs tarafından temel hadis kaynakları olarak tasnif edilmiştir.¹⁸

Beyhakî dönemindeki itikâdî ve fikhî tartışmalara duyarsız kalmamış¹⁹ Ehl-i hadîs perspektifinden konuları değerlendiren çok sayıda eser telif etmiştir.²⁰ Eserlerinin bin cüz olduğu rivayet edilmektedir.²¹ Onun

Muhammed en-Neysâbü'rî Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1977), 2-4; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Medine: Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.), 8.

- 18 Yücel, *Hadis Tarihi*, 93-124. Mezkûr eserlerin temel özellikleri kendi dönemlerinde aktif olan bilimsel ortamı tasvir etmeleridir. Bu ortamın belirgin özellikleri arasında özel hadis eğitim merkezlerinin olmayışı, hadis öğrenimi için muhtelif şehirlere ve merkezlere hadis yolculuklarının yapılması, rivayetlerin hadis eda ve tahammül yollarıyla imla, kıraat, müzakere vb. şekillerde kaydedilmesi, kitapların yazım sisteminde isnadlı bilgi aktarımının hala aktif olması gibi özellikler zikredilebilir. Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 57.
- 19 Ebû'l-Abbâs Şemsüddin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru sâdır, 1990), 75-76. Beyhakî, Şâfiî'nin eserlerini bir araya getiren ilk kişidir. Bundan dolayı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) "Beyhakî dışındaki her Şâfiî'nin, Şâfiî'ye minnet borcu vardır. Ancak mezhebine yardımcı olan eserlerinden dolayı İmam Şâfiî'nin Beyhakî'ye minnettar olması gerekir." sözünü söylemektedir. Şâfiî'nin Beyhakî'ye minnettar olmasını gerektirecek başka sebepler de vardır. Şâfiî fikhıyla ilgili çok sayıda eser yazması, Şâfiî'nin görüşlerini güçlü bir şekilde desteklemesi, mezhebin etki alanını genişletmesi bu sebeplerden bazılarıdır. Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (b.y.: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 2002), 1: 116. Eserlerinden Şâfiî mezhebinin hadis kaynaklarını ortaya koymaya çalıştığı, bu mezhebin hadis kaynaklı bir mezhep olduğu, dolayısıyla diğer mezheplerin yanında tercihe şayan bulunduğu belirttiği, itikâdî ve hukukî/fikhî konulardaki görüşlerini yoğun olarak hadislerle izah ettiği anlaşılmaktadır. Eserlerinde hadisleri senedle birlikte kullanarak, rivayetin sonunda kaynaklarına işaret etmektedir. Aktüel itikâdî, fikhî ve ahlâkî konulara duyarsız kalmadığı, eserlerini kaleme alırken bu hususa dikkat ettiği ve cevap arayan güncel meselelere cevap verdiği görülmektedir. Veli Atmaca, "Beyhakî İlmî Hüviyeti ve Hadis İlimlerinde 'Tür Edebiyatına' Katkısı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006): 172.
- 20 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ed-Dimeşkî, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 3: 330; Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (b.y: Hicru li't-tubâati ve'n-neşr, 1413/1992), 4: 8. Onun eserlerinden bazıları için bk. *es-Sünenü'l-kübrâ*, *Kitâbu'l-ma'rifeti's-süneni ve'l-âsâr*, *Şu'abü'l-îmân*, *Delâilü'n-nübüvve*, *el-Esmâ ve's-sifât*, *Kitâbü'l-i'tikâd*, *et-Tergîb ve't-terhîb*, *Kitâbü'z-zühd*, *Ehâdisü's-Şâfiî*, *Kitâbü'l-medhal ilâ's-süneni'l-kübrâ*, *Kitâbu'l-edeb*, *el- Erbe'ün fi'l-hadîs*, *Kitâbü'l-hilâfiyyât*, *Mebûsât*, *Menâkibü'l-îmâm Ahmed*.
- 21 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts), 1:

sıfâtlar meselesi çerçevesinde telif ettiği ve bu alanda oluşan edebi türün en güzel örneklerinden birisi *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseridir. O, konu özelinde kaleme aldığı *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eserine bir mukaddime yazmasa da konu aralarında bu eseri niçin kaleme aldığına dair bilgiler vermektedir. O, hocası Muhammed b. Hasan Ebû Eyyûb el-Usûlî'nin, Şâfiî fıkhiyla alakalı hadisleri ihtiva eden *Mebûsât* adlı eserin tahriri ile meşgul olduğu için, "Ehl-i sünnet'in görüşlerini destekleyip, Ehl-i bidat'ın fikirlerini çürütecek bu kitabı tasnif etmeye kendisini teşvik ettiğini" söylemektedir.²² Kısacası onun bu kitabı yazmaktaki amacı Allah'ın isim ve sıfâtları ile ilgili bidatleri ortadan kaldırmak, sünneti ortaya koymaktır. Onun, Allah'ın isim ve sıfâtlarına özel bir eser telif etmesi, bu konuda hocasının onu teşvik etmesi ve Ehl-i sünnet'in görüşlerini teyit edip Ehl-i bidat'ın görüşlerini ortadan kaldırma vurgusu yapması, Beyhakî döneminde genelde sıfâtlar, özelde haberî sıfâtlar meselesinin aktüel değerini göstermesi bakımından önemlidir. Beyhakî'den önce olduğu gibi sonra da günümüze değin hem hadisçiliğiyle meşhur olan hem de kelamcı kimliğiyle ön plana çıkan âlimler bu konuda eserler yazmış, önemli bir literatür oluşmuştur.²³

Beyhakî hadîs, fıkıh ve kelâm alanında önemli eserler telif etmiş, beşinci asırda Ehl-i hadîs'in en önde gelen temsilcilerinden birisi olmuştur. İtikâdî alanda dönemin önemli tartışmalarından birisi Allah'ın haberî sıfâtlarının te'vîl edilip edilemeyeceği hususudur. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseri ile konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Ehl-i hadîs'in önemli bir temsilcisi olmasının yanında Eş'arî kelamının önde gelen isimlerinden İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) talebesi olması²⁴ onun bu sıfâtların yorumlanması konusunda Ehl-i hadîs çizgisinden farklı bir konumda olmasına neden olmuştur. Onun bu eser çerçevesinde ve konu

206. Nuri Topaloğlu, Beyhakî'nin daha önce hiçbir âlime nasip olmayacak sayıda eser telif ettiğini, küçük büyük bütün eserlerinin sayısının bin kadar olduğunu, bunlardan kırk bir adedini tespit edebildiğini ifade etmekte; bunları da basılanlar, yazma halindeki ve bilinmeyenler şeklinde üç kısma ayırarak tanıtmaktadır. Nuri Topaloğlu, "Beyhakî Hayatı Eserleri ve Şahsiyeti", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1983): 340-341.

22 Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Ebû Abdurrahman Fuâd b. Serrâc (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.), 410.

23 İlgili literatür için bk. İlyas Çelebi, "Sıfât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37: 105.

24 Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avad Maru (B.y: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 10: 95.

özelinde serdettiği görüşler Ehl-i hadîs açısından yeni bir durumdur. O senetli rivayet döneminin son temsilcilerinden birisi olmasının yanında, haberî sıfâtlarla ilgili kelimcilerin görüşlerini benimsemiş, öznel yorumlar/te'viller yapmış, Ehl-i hadîs içerisinde cılız bir sesle dile getirilen haberî sıfâtların sınırlı şekilde te'vîl edilebileceği görüşünün ötesine geçmiştir. Bu önemine binaen bu makale onun *el-Esmâ ve's-sifât* adlı eseri çerçevesinde haberî sıfâtlarla ilgili görüşlerine hasredilmiştir. Makalenin amacı *el-Esma ve's-sifât* adlı eserin muhteva ve metot olarak özelliklerinin ortaya konulması yanında haberî sıfâtlara Beyhakî'nin yaklaşımını resmetmektir. Ayrıca haberî sıfâtlar konusunda kendisinden önce ve sonraki Ehl-i hadîs ile mukayese imkânını tartışmaktadır. Bunun için haberî zâtî sıfâtlardan üç tanesi (vech, 'ayn, yed) seçilmiş, onlar özelinde Beyhakî öncesi ve sonrası Ehl-i hadîs'in yaklaşımı ortaya konulmuştur. Makalede şu somut soruların cevabı aranmaktadır: "Beyhakî Ehl-i hadîs'in önde gelen temsilcilerindendir. Bununla birlikte amelde etkili bir Şafiî, itikatta döneminin meşhur âlimi Cüveynî (ö. 478/1085) gibi sürgüne gönderilecek derecede Eş'arî'dir.²⁵ O, genelde sıfâtlar özelde fiilî sıfâtların te'vîl edilmesi konusunda kelimcilerden etkilenmiş midir?", "Yoksa haberî sıfâtları kabul etme, anlama ve yorumlama konusunda Ehl-i hadîs'in ilk dört asırdaki egemen görüşünü aynen benimsemekte midir?", "Bu sıfâtlara yaklaşımı Ehl-i hadîs'ten farklı mıdır?", "Eserinde sıkça atıfta bulunduğu ve Ehl-i hadîs'in önemli isimlerinden birisi olan Hattâbî'nin (ö. 388/988) ilk defa dillendirdiği haber-i vâhidle sabit olan haberî sıfâtların te'vîl edilebileceğine dair görüşünü aynen kabul mü etmektedir? Yoksa ayetlerle ve meşhur haberlerle sabit olan haberî sıfâtların da te'vîl edilebileceğini mi düşünmektedir?", "Haberî sıfâtların te'vîl edilmesi hususunda kendisinden sonra gelen meşhur hadisçiler onun görüşlerinden etkilenip, bu eserine atıf yapmışlar mıdır?"

Ülkemizde Beyhakî ile ilgili çok sayıda tez veya makale çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalar genellikle onun hayatı ve eserleri bağlamında yapılan çalışmalardır. Ancak Allah'ın sıfâtlarına dair müstakil olarak telif ettiği ve Ehl-i hadîs'ten farklı yaklaşımları dile getirdiği, kendisinden sonra da âlimlerin benzeri olmayan bir eser diye övdükleri *el-Esmâ ve's sifât*'a dair bir çalışma yapılmamıştır.²⁶ Eyüp Yiğit tarafından, *İmam Beyhakî'nin*

25 Yaşar Kandemir, "Beyhakî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 58-61. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

26 Sübkî, *Tabakât*, 4: 9.

Hayatı ve İtikâdî Görüşleri adlı yüksek lisans tezi yapılmış, çalışmada genel itikat konuları ele alınmış, haberî sıfatlar bölümü çok kısa geçilmiş, verilen bilgilerde de onun *Kitâbü'l-i'tikâd* adlı eseri kaynak gösterilmiştir.²⁷ Beyhakî ile ilgili en çok çalışmayı Veli Atmaca yapmıştır. Onun çalışmaları şunlardır: *Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî ve Kitâbü'd-Deavâti'l-Kebîr'inin Tahkiki ve Tahrici* adlı doktora tezi ile “Beyhakî İlmî Hüviyeti ve Hadis İlimlerinde ‘Tür Edebiyatına’ Katkısı” ve “Beyhakî'nin Kitabü'd-Deavâti'l-Kebîri ve Konulu Hadis Edebiyatı Açısından Değeri”, isimli makaleler. Nuri Topaloğlu'nun “Beyhakî Hayatı Eserleri ve Şahsiyeti” ve “Beyhakî'nin Kitabü'l-Kaza ve'l-Kaderi” adlı çalışmaları mevcuttur. M. Fatih Altunova, *Beyhakî ve Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri* isimli yüksek lisans tezini; Enbiya Yıldırım, “Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer” adlı makaleyi; Şemseddin Kırış da “Beyhakî'nin Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları” adlı makaleyi yazmışlardır.²⁸

1. *el-Esmâ ve's-sıfât*'in Muhtevası ve Metodu

Beyhakî'nin *el-Esma ve's-sıfât* adlı eseri, Sübkî'nin (ö. 711/1370) “Bir benzerini daha bilmiyorum. Emsalsiz bir eserdir.” diyerek tanımladığı,²⁹ bu konuda kendisinden önce telif edilen eserleri, ilim dünyasındaki yaygınlığından dolayı gölgede bırakmakla nitelenen bir eserdir.³⁰ Eser başlıca iki bölümden oluşmakta, birinci bölümde Allah'ın isimleri, ikinci bölümde Allah'ın sıfatları işlenmektedir. Eserde haberî sıfatlar olarak ta-

27 Eyüp Yiğit, *İmam Beyhakî'nin Hayatı ve İtikâdî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2013), 56.

28 Nuri Topaloğlu, “Beyhakî Hayatı Eserleri ve Şahsiyeti”; Nuri Topaloğlu, “Beyhakî'nin Kitabü'l-Kaza ve'l-Kaderi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 301-317; Veli Atmaca, *Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî ve Kitâbü'd-Deavâti'l-Kebîr'inin Tahkiki ve Tahrici* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 1997); M. Fatih Altunova, *Beyhakî ve Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2005); Atmaca, “Beyhakî İlmî Hüviyeti ve Hadis İlimlerinde ‘Tür Edebiyatına’ Katkısı”; Veli Atmaca, “Beyhakî'nin Kitabü'd-Deavâti'l-Kebîri ve Konulu Hadis Edebiyatı Açısından Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi* 30 (2007): 129-140; Enbiya Yıldırım, “Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2011): 169-190; Eyüp Yiğit, *İmam Beyhakî'nin Hayatı ve İtikâdî Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2013); Şemseddin Kırış, “Beyhakî'nin Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2015): 95-126.

29 Sübkî, *Tabakât*, 4: 8.

30 Muhammed Aruçi, “el-Esmâ ve's-sıfât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11: 421.

nımlanan sıfâtlara (vech, yed, ricl, istivâ, vb.) genişçe yer verilmektedir.

İsimler başlığı altında on bir konu başlığı (bâb) bulunmaktadır. Bu başlıklardan ilki "Kitâb, sünnet ve ümmetin icmasının delalet ettiği isimler"; sonuncusu ise "Hurûf-u mukattaanın Allah'ın isimleri olduğu ile ilgili rivayetler" şeklindedir. Diğer konu başlıkları: "Kişinin ezberlediği zaman cennete gireceği isimlerin sayısı", "Allah'ın doksan dokuz ismi dışındaki isimler", "Allah'ın isimlerinin manaları", "Allah'ın varlığını ispat eden isimler", "Allah'ın birliğine işaret eden isimler", "Allah'ın yaratması ile ilgili isimler", "teşbîhi imkânsız hale getiren isimler", "Allah'ın tedbir sıfâtıyla ilgili isimler" şeklindedir. İsimler konusunu bitirip sıfâtlar konusuna geçmeden önce ara başlık mahiyetinde "Lâ ilâhe illallah" kelimesinin fazileti ile ilgili rivayetler eserde yer almaktadır.

Sıfâtlarla ilgili bölüm ise, "Allah'ın sıfâtlarının ispatına dair bölümler" başlığı altında hayat sıfâtı ile başlamaktadır. Bundan önce sıfâtlarla ilgili görüşlerini kısaca açıklamaktadır. İsimlerin ispatının, sıfâtları da ispat ettiğini vurgulamaktadır. Burada sıfâtları zâtî ve fiili olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Yüce Allah'ı, kitabında olmayan, Hz. Peygamber'in bildirmediği, selevin icmâsiyle sabit olmayan sıfâtlarla tavsif etmenin caiz olmadığını belirtmektedir.³¹ Eserde öncelikle sübûtî sıfâtlar işlenmektedir. İrade sıfâtına genişçe yer ayrılmakta; istivâ, zât, nefis, sûret, vech, yed gibi haberî sıfâtlar etraflıca işlenmektedir. Ruh, fiili sıfâtların ispatı, arş ve kürsü, yaklaşmak, sevinç, nazar, tereddüt ile ilgili konu başlıkları eserde yer almaktadır.

Eser, ağırlıklı olarak rivayetlerden oluşmakta, içeriğinde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiüne nispet edilen 1.083 rivayet bulunmaktadır. Müellif işlediği konu başlığı altında ayet varsa önce o ayetleri peş peşe sıralamakta; sonra o konuda en sahih olarak gördüğü hadis rivayetlerini senedleriyle birlikte serdetmekte; daha sonra kendisinin de zayıf olarak nitelendirdiği hadisleri vermektedir. En sahih olarak gördüğü derken genellikle önce Buhârî ve Müslim'deki rivayetleri kullanmaya ilişkin gayreti kastedilmektedir. Bu musannifler rivayeti başka bir tarikten de nakletmişlerse ona da atıfta bulunmaktadır.³² Bazen de rivayetin sonunda Buhârî'nin o hadisi *Sahîh*'inde naklettiğini özellikle belirtmektedir.³³

31 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 153.

32 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 8.

33 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 55.

Beyhakî, konu özelinde açıklama yapılması gereken noktaları kendi görüşüyle açıklamaktadır. Mesela “Allah’ın doksan dokuz ismi dışındaki isimler” başlığı altında hadis rivayetlerine başlamadan önce şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“Hz. Peygamber’in Allah’ın doksan dokuz ismi vardır’ sözünden Allah’ın bunların dışında ismi yoktur manası çıkarılamaz. Doksan dokuz ismin zikredilmesinin sebebi, bunların en meşhur ve manalarının en açık isimler olmasından dolayıdır. İsimleri sayanın (ihsâ) cennete gireceğinin söylendiği hadis, bu doksan dokuz isimle ilgilidir. Bu hadis “ezberleyen” şeklinde de rivayet edilmekte, bu da “ihsâ” kelimesinin saymak anlamına geldiğini göstermektedir. Yine “ihsâ” kelimesinden bu isimlerin manasının gereğini yapmak, bu isimlerde belirtildiği üzere Allah’a kulluk etmek de kastedilmektedir. Ayrıca “ihsâ” kelimesinin manasının bu isimleri anlayıp, bilerek iman etmek olduğu da söylenmektedir.”³⁴

Bir konuda kullandığı bir hadisin sıhhatini teyit etmek amacıyla başka bir rivayeti şahid olarak kullanmaktadır. Şahid olarak kullandığı rivayetten sonra, “Bu rivayet konunun başındaki hadisin sıhhatine delalet eder.” şeklinde açıklama yapmaktadır.³⁵

Rivayetin senedindeki ravilerle ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Allah’ın doksan dokuz ismi dışındaki isimler (bâb) başlığı altında Ebû Hüreyre’den nakledilen onuncu rivayette ravilerden Abdülaziz b. Husayn b. et-Tercumân’ın tek kaldığını/ferd, hadis âlimlerine göre zayıf olduğunu, Yahya b. Main ve Buhârî’nin onu zayıf kabul ettiklerini, hadiste isimlerin geçtiği bölümün ravi sözü/müdreç olabileceğini söylemektedir.³⁶ Allah’ın doksan dokuz isminin sayıldığı meşhur Tirmizî rivayetindeki³⁷ Velîd b. Müslim ile de ilgili aynı durumun geçerli olduğu, bu ihtimalden dolayı Buhârî ve Müslim’in onun rivayetini eserlerine almadıklarını be-

34 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 12.

35 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 13.

36 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 14. İlgili rivayet ve Beyhakî’nin değerlendirmeleri için bk. أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْخَافِضُ ، أَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمْدَانَ الْجَلَابِثِ يَهْمَدَانُ ثَنَا الْأَمِيرُ أَبُو الْهَيْثَمِ خَالِدُ بْنُ أَحْمَدَ يَهْمَدَانُ ثَنَا أَبُو أَسْعَدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَلْجِيُّ ، ثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ الْقَطَوَانِيُّ ، ح وَأَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ بْنِ هَانِئٍ ، وَأَبُو بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: ثَنَا الْحَسَنُ بْنُ سَفْيَانَ ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَفْيَانَ النَّسَوِيُّ ، ثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ ، ثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ الْخَضِرِيُّ بْنُ الرَّجْمَانَ ، ثَنَا أَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ ، وَهَيْشَامُ بْنُ حَسَّانَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» ، فَذَكَرَهَا وَعَدَّ مِنْهَا: الإلهة الرَّبُّ الحَنَّانُ المَنَّانُ البَارِي الأَعْدُّ الكافي الدَّائِمُ المَوَلَى النَّصِيرُ المُبِينُ الجميلُ الصَّادِقُ المُنْجِبُ القَرِيبُ القَدِيمُ الوَثْرُ القَاطِرُ العَلَامُ المَلِكُ الأَكْرَمُ المَدْبُرُ القَدِيرُ الشَّاكِرُ ذُو الطَّوْلِ ذُو المَعَارِجِ ذُو الفَضْلِ الكَفِيلُ

37 Tirmizî, “Deavât”, 87.

lirtmektedir.³⁸ Rivayetinde yalnız kalan, ferd olan bir ravi hakkında cerh lafızlarıyla değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu rivayette Yahya b. Abdullah yalnız kalmıştır. “تَقَرَّدَ بِهِ يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَكَانَ بِالْقَوِيَّ” “O, hadis rivayetinde kuvvetli değildir.” şeklindeki cerh lafzını kullanmaktadır.³⁹

Bu konuda daha önce eser telif eden müelliflerin eserlerinden, müellifin ismini vererek alıntılar yapmakta, atıf yaptıklarının başında Ebû Abdullah Hüseyin el- Halîmî (ö. 403/1012) gelmektedir.⁴⁰ Eserinde, ona doksan iki kez atıfta bulunmaktadır. İsimlerin manaları ile ilgili bölümde ona yaptığı atıflar yoğunlaşmaktadır.⁴¹ Beyhakî'nin eserinde Halîmî'den sonra en fazla atıfta bulunduğu kişi Süleyman el-Hattâbî'dir (ö. 388/998)⁴². Ona kırk kez atıf yapmaktadır. Bunlardan birinde kendisi el-Bâkî ismini “Bâkî, daima ve olan demektir.” şeklinde tarif etmektedir. Kendi açıklamasını teyit etmek için, Hattâbî'nin konu hakkındaki şu açıklamasına yer vermektedir:

“Daim, her zaman mevcut olan ve yok olmayan demektir. Yüce Allah'ın bekası ve daim olması, cennet ve cehennem bekası ve daim olması gibi değildir. Allah'ın bekası ezeli ve ebedidir. Cennet ve cehennem bekası ebedidir, ancak ezeli değildir. Allah'ın varlığının bir başlangıcı yoktur, ancak cennet ve cehennem varlığının bir başlangıcı vardır. Allah'ın bekası ile cennetin bekası arasındaki fark budur.”⁴³

Burada, Hattâbî'den yaptığı alıntılar haberî sıfatlar bölümünde yoğunlaşmaktadır.

Allah'ın isimlerinin manalarını genellikle başka âlimlerden naklederek verirken, bazen kendisi ilgili ismin manasını açıklamaktadır. Ör-

38 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 14.

39 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 178.

40 Ebû Muhammed Tayyib el-Hicrânî, *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yânî'd-dehr* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2008), 3: 308. Halîmî hicrî 403 yılında vefat etmiş, Şâfiî fakihidir. Güzel eserleri vardır. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* onlardan birisidir. Mâveraünnehir bölgesinde kendisine müracaat edilen bir âlimdir. Hâkim en-Nisâbü'rî de kendisinden hadis nakletmiştir.

41 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*.

42 Hattâbî hakkında geniş bilgi için bk. Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avad Maru (b.y.: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 8: 632.

43 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 19.

neğin, “Ey Aişe! Şüphesiz ki, Allah kullarına karşı yumuşaklıkla muamele eder ve onlar için kolaylık ister.”⁴⁴ şeklindeki rivayette geçen “rafik” sözünden kasıt ona göre aceleci olmamaktır. Bir şeyin gecikmesinden korkan kişi acele eder. Ancak her şey kudret elinde olan Allah’ın acele etmesi söz konusu değildir. “Allah yumuşak huylu olanları sever.” sözünden işleminde acele etmeyenleri sever manası anlaşılmaktadır.⁴⁵

Hadisin sıhhatine dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. “Allah’ın varlığını ispat eden isimler” konu başlığı altında kullandığı, “Ey hiçbir şey yok iken var olan, her şeyi var eden, her şeyden sonra da var olacak olan (Rabbim). Bana şunu, şunu ver.”⁴⁶ rivayetinin munkatı’ olduğunu söylemektedir.⁴⁷ Bazen de munkatı’ dediği bir rivayetin başka bir tarikinin de olduğunu ifade ederek, o tarihi de vermektedir. Mürsel hadis için genellikle munkatı’ tabirini kullanmaktadır.⁴⁸

Rivayetin başka bir tarikinde metinle ilgili bir ziyade varsa ona işaret etmektedir. Ebû Musa Abdullah b. Kays el-Eş’arî’den nakledilen, “Biz Rasulullah ile beraber seferde idik. Bir vadinin üzerine çıktığımızda Lâ ilâhe illallah ve Allâhu ekber nidalarıyla seslerimiz yükselirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Ey insanlar! Kendinize gelin; siz ne sağıra dua ediyorsunuz; ne de bir gaibe. Muhakkak sizinle beraber olan, sizi işiten yakın bir zâta dua ediyorsunuz.”⁴⁹ rivayetinin sonunda şu açıklamayı yapmaktadır. Bu rivayeti Buhârî, *Sahih*’inde Yusuf el-Firyâbî’den; sonra Buhârî ile Müslim başka bir tarikten daha rivayet etmektedir. Sonra Hâlid el-Huzzâ, Ebî Osman’dan, “Dua ettiğiniz varlık size bineğinizin boyundan daha yakındır” ilavesiyle rivayet etmektedir.⁵⁰

44 Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâ't-türâsi'l-'Arabî, ts), “Birr ve Sıla”, 77.

45 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 74.

46 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Fercu ba'de's-şiddeti* (Mısır: Dârü'r-reyyân, 1998), 65. Rivayetin tamamı için bk. أَخْبَرَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ يَشْرَانَ - بِبَغْدَادَ - أَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنِيُّ . حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى السَّيْتَانِيُّ ، ثنا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوَيْبِيُّ ، عَنْ صَالِحِ بْنِ حَيَّانَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ صَفْوَانَ ، ثنا أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي الدُّنْيَا ، حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى السَّيْتَانِيُّ ، ثنا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْكُوَيْبِيُّ ، عَنْ صَالِحِ بْنِ حَيَّانَ ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِمَ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دَعَاؤَهُ يَدْعُو بِهَا عِنْدَمَا أَهْمُهُ ، فَكَانَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُعَلِّمُهَا وَلَدَهُ ؛ يَا كَائِنًا قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ، وَيَا مُكُونًا كُلِّ شَيْءٍ ، وَيَا كَائِنًا بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ ، افْعَلْ بِي كَذَا وَكَذَا هَذَا مُنْقَطِعٌ

47 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 18.

48 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 52.

49 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih* (B.y: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001), “Cihad”, 131.

50 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 56. Rivayetin metni için bk. عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْزِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ

Kaynak ismi vererek bilgi aktarmaktadır. Bu şekilde bilgi naklettiği eserlerden birisi İsmail ed-Darîr'in *Uyûnü't-tefsîr* adlı eseridir.⁵¹

Kullandığı herhangi bir hadisin sahih olduğunu göstermek için o rivayetin Buhârî veya Müslim'in eserlerinde başka bir tarikle geçtiğini ifade etmekte, "Müslim bu rivayeti *Sahih*'inde Yahya b. Yahya'dan nakletmiştir." demektedir.⁵² Bazen de bir isim veya sifât hakkında bir rivayet nakletmekte, sonra o rivayetin Buhârî veya Müslim tarafından *Sahih*lerinde muallak olarak rivayet edildiğini belirtmektedir.⁵³

Kendisine göre zayıf bir hadis naklettikten sonra "Bu hadisi bu isnadla bulabildim." şeklinde açıklama yapmaktadır.⁵⁴

Kullandığı hadislerin Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri ile Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde geçtiğini zikretmektedir. Bunların dışında üçüncü asır hadis kaynaklarından bahsetmemesi, onun Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin *Sünen*lerine sahip olmadığı yönündeki bilgiyi teyit etmektedir.⁵⁵

Sifâtlarla ilgili âlimlerin yaptığı bir te'vîl varsa onu aktarmaktadır. Ebû Hüreyre'den, "Allah, sizden birisi sakın vay dehrin musibetine demesin. Çünkü dehr benim. Gece ve gündüzü birbirini ardına çeviririm. Dilediğim zaman da onları tutarım."⁵⁶ şeklindeki rivayeti naklettikten sonra, bu rivayeti Şâfiî'nin te'vîl ettiğini söylemekte ve onun yorumunu aktarmaktadır. Şâfiî'ye göre Araplar, ölüm, yıkım, telef gibi musibet anlarında gece ve gündüzü kastederek zamanı kötüler ve ona söverlerdi. Zaman bizi helak ediyor, zamanın darbesini yedik, zaman bizi yok etti gibi sözler söylerlerdi. Onlar başlarına bu felaketleri gece ve gündüzün getirdiğini

إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا إِنَّهُ مَعَكُمْ سَمِيعٌ قَرِيبٌ» رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي الصَّحِيحِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ الْفِرْزَابِيِّ . وَأَخْرَجَاهُ مِنْ أَوْجِهِ أُخَرَ وَرَوَاهُ خَالِدُ الْحَدَّاءُ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ وَرَوَاهُ فِيهِ إِبْنُ الْأَثَرِ تَدْعُونَ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ عُنُقِ رَاحِلَتَيْهِ

51 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 68.

52 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 101. Beyhakî'deki rivayet için bk. عن ابن عباس , رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يُرْوَى عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّ رَبُّكُمْ رَحِيمٌ , مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ وَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا إِلَى سُبْعِمِائَةِ إِلَى أَعْصَافٍ كَثِيرَةٍ . وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ , فَإِنْ عَمِلَهَا كُتِبَتْ لَهُ وَاحِدَةٌ أَوْ مَخَافَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ وَعَدَّتْنَا. 208. Müslim, "İmân", 208. Müslim'deki rivayet için bk. حَدَّثَنَا بَنُو يَحْيَى , حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ , عَنْ الْجَعْدِ أَبِي عُثْمَانَ , فِي هَذَا الْإِسْتِثْنَاءِ مَعْنَى حَدِيثِ عَبْدِ الْوَارِثِ , وَرَوَاهُ : وَمَخَافَةَ اللَّهِ وَلَا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا هَالِكٌ

53 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 216.

54 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 148.

55 Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Tezkiiratü'l-huffaz* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye, 1998), 3: 219.

56 Müslim, "el-Elfâz mine'l-edeb ve gayrihâ", 3.

iddia ederler, gece ve gündüze söverlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Başınıza bu felaketleri zamanın getirdiğini düşünerek zamana sövmeyin. Başınıza gelenlerin failine söverseniz Allah’a sövmüş olursunuz. Bunların faili Allah’tır.” buyurdu.”⁵⁷

Zayıf bir rivayeti kullandıktan sonra onu mutabaat için kullandığını belirtmekte ve bu rivayetin Ebü’d-Derdâ’dan şahidi vardır şeklinde bildirimde bulunmaktadır.⁵⁸

Mücâhid, Mukâtil b. Süleyman gibi müfessirlerden ayetlerin tefsiri-ne dair nakiller aktarmaktadır.⁵⁹

Bir hadis naklettikten sonra bu hadisin mürsel olduğunu, ancak onun şahidi olan hadisin muttasıl olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰

“Kelam âlimlerine göre hadisin manası şöyledir.” şeklinde, kelimcilerden sık sık nakiller yapmakta,⁶¹ Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’ye atıfta bulunmaktadır.⁶²

Aralarında ihtilaf görülen sahih rivayetlerin aralarını telif ederek, aslında bunların birbirleriyle çelişmediğini, birbirlerini tamamladığını zikretmektedir.⁶³

Haberî sîfâtlarla ilgili yer yer te’viller yapmaktadır.⁶⁴

Hadis hafızlarının nezdinde güvenilirliği tartışmalı olan ravilerin rivayetlerinin, Allah’ın sîfâtları gibi önemli konularda delil olarak kullanılmayacağını ifade etmektedir. “Allah kâinatı yarattıktan sonra bir ayağını diğer ayağının üzerine attı.”⁶⁵ şeklinde rivayeti naklettikten sonra, bu rivayetin ravilerinden olan Fülejh b. Süleyman’ın, Buhârî ve Müslim’in şart-

57 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 209.

58 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 229. İlgili ifade için bk. *وَلَهُ شَهِدٌ مِنْ تَابِعِهِ بَقِيَّةُ بَنِي الْوَلِيدِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ فِي الْمَشِيئَةِ , وَلَهُ شَهِدٌ مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْ أَبِي الدُّدَاءِ فِي الْمَشِيئَةِ*

59 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 245-246.

60 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 262. İlgili ifade için bk. *هَذَا مُرْسَلٌ , وَشَاهِدُهُ الْحَدِيثُ الْمَوْصُولُ الَّذِي*

61 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 517.

62 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 264.

63 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 311.

64 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 469.

65 Ebû Bekir İbn Ebî Asım ed-Dahhâk, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nasuriddin Elbânî (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1400/1980), 1: 248.

larını taşısa da, onların Fülejh'in bu rivayetini eserlerine almadıklarını açıklamaktadır. Çünkü Fülejh, Yahya b. Maîn (ö. 233/848) gibi bazı hadis hafızlarınca hüccet kabul edilmemektedir.⁶⁶

Seneddeki ravilerin birbirleriyle likasının/görüşmesi olup olmadığını ya da likanın olma ihtimalini ravilerin ölüm tarihleri üzerinden tetkik etmektedir. Yukarıda zikredilen rivayetle⁶⁷ ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Rivayeteki bir başka illet de şudur: Katâde, Hz. Ömer'in hilafeti döneminde vefat etmiş, cenaze namazını bizzat Hz. Ömer kıldırmıştır. Ubeyd b. Huneyn ise hicrî yüz elli yılında vefat etmiştir. Vâkıdî'nin (ö. 207/823) bildirdiğine göre Ubeyd ile Katâde arasında yetmiş beş yıl fark vardır. Bu durumda Ubeyd b. Huneyn'in, Katâde'den olan rivayeti munkatî'dir.”⁶⁸

Teşbîhi içeren uydurma rivayetleri, bu rivayetlere dikkat çekmek için eserine almıştır. Bunlardan meşhur olan “Allah atı yarattı, onu koşturdu, onun terinden de kendisini yarattı.”⁶⁹ rivayetini bâb başlığı yapmıştır. Ancak bu ve benzeri rivayetleri bazı kötü niyetli kişilerin Ashâbü'l-hadîs'i karalamak için güvenilir raviler kanalıyla uydurduklarını özellikle belirtmektedir.⁷⁰

Beyhakî'nin verdiği bilgiler ile İbn Huzeyme'nin (ö. 311/923) *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserindeki bazı bilgilerin benzerliği iddia edilmektedir.⁷¹ Beyhakî'nin eser kurgusu, konu hakkındaki ayetler, Buhârî ve Müslim rivayetleri, bu rivayetlerin açıklayıcısı mahiyetinde mevkuף ve maktu rivayetler, görüşlerine itimat ettiği ulemanın değerlendirmeleri ve kendi te'vîli/yorumları şeklindedir. Rivayetleri kullanırken seçici davranmakta, sahih bir rivayetin açıklayıcısı meyanında kullanılan rivayetin sıhhat durumunu da özellikle beyan etmektedir. İbn Huzeyme ise “vechullah” lafzının geçtiği tüm rivayetleri Allah'ın vechi olduğunu ispat etmek için

66 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 497.

67 Dahhâk, *es-Sünne*, 1: 248.

68 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 498.

69 Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdü'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966), 1: 105.

70 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 519.

71 Kandemir, “Beyhakî”, 6: 58.

delil olarak kabul edebilmektedir.⁷² Belki de bundan dolayı kavrayışı zayıf denilerek itham edilmekte, eseri de kitâbü'ş-şirk diye isimlendirilebilmektedir.⁷³ Beyhakî, eserini polemiklerden uzak görüşlerini rivayetler ve onların yorumlanması üzerine kurgulamışken; İbn Huzeyme eserini Cehmiyye, Muattıla, Mu'tezile ile polemikler, onların iddiaları ve o iddialara verdiği cevaplar üzerine kurgulamıştır.⁷⁴

Sonuç olarak Beyhakî, ayetler, hadis rivayetleri sahâbe ve tâbiîne ait rivayetler, âlimlerin görüşleri, zaman zaman da kendi görüşlerini açıklayarak Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını geniş bir perspektiften değerlendiren bir eser telif etmiştir. Gerek eserin bâb başlıklarında gerekse konu içeriklerinde şahsi görüşlerini ifade etmekten çekinmemiştir. O, eserinde Ehl-i hadîs'in dördüncü asra kadar devam eden haberî sıfatları te'vîl etmeme prensibine bağlı kalmamıştır. Bu sıfatların yorumlanmasında kelimalara atıflar yapmış, bazen onların görüşlerini bir adım öteye taşıyarak, kendi görüşleriyle bunu zenginleştirmiştir. Onun bu yaklaşımında Eş'arî kelimâ ekolünün en önemli isimlerinden birisi olan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) öğrencisi olmasının etkisi yadsınamaz. Kendisi de hadisçiliği ile şöhret bulmasının yanında, fıkıh ve Eş'arî kelimâda da tebarüz etmiştir. O, Şafîî fikhını hadislerle temellendirmesi, kelâmî görüşlerini rivayetlerle ortaya koyması, hadisleri senedli olarak rivayet edenlerin son temsilcilerinden olmasıyla Ehl-i hadîs'in güçlü bir temsilcisiyken; haberî sıfatların yorumlanması konusunda onlardan ayrılmaktadır. Bu eseriyle o, Ehl-i hadîs içerisinde belli kayıtlarla Hattâbî'nin (ö. 388/988) başlattığı, haberî sıfatların te'vîl edilebileceği görüşünü bir adım ileriye götürmüştür. Kendisinden asırlar sonra yaşayan meşhur hadisçi İbn Hacer (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî* adlı eserinde sadece Buhârî'nin *Sahîh*'indeki "Kitabü't-tevhîd" in şerhinde onun *el-Esma ve's-sıfat* adlı eserine on kez, Aynî (ö. 855/1451) meşhur şerhi *Umdetü'l-kârî* de onun aynı eserine dört kez, Kastallânî (ö. 923/1517) İrşâdü's-sârî adlı şerhinde üç kez atıf yapmıştır. Bunların dışında İbn Mulakkın (ö. 8047/1401), Tîbî (ö. 743/1343), Nevevî (ö. 676/1277), Zürkânî (ö. 1122/710), Âzimâbâdî (ö. 1911) gibi

72 Rabia Zahide Temiz, "İbn Huzeyme'nin 'Kitabu't-Tevhîd' Adlı Eseri Çerçevesinde Allah'ın Vech Sıfatı ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015): 116.

73 Ebû Abdullah Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ih-yâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 27: 582.

74 İbn Huzeyme, *Kitâbü'tevhîd*, 13-14.

meşhur hadisçiler onun bu konudaki görüşlerine *el-Esmâ ve's-sifât* adlı eseri özelinde atıf yapmışlardır.

2. Beyhakî'nin Haberî Zâtî Sifâtları Anlaması ve Yorumlaması

Haberî sifâtlar, Kur'an ve hadislerde geçen, yalnızca işitme ve haber yoluyla sabit olan, istivâ, yed, 'ayn, vech gibi ilahi sifâtlardır.⁷⁵ Haberî sifâtlar şu şekilde de tarif edilmektedir: Allah'ın zâtî ve fiili sifâtları yanında "vech, yed, istivâ" gibi sadece Kur'an ve hadislerde ifadesini bulan, diğer bazı sifâtları da vardır. Bunlar Kur'an ve hadisin haber vermesi ile bilinebildiklerinden "haberî sifâtlar"; gerçek mana ve mahiyetleri bilinemediği için de "müteşâbih sifâtlar" diye adlandırılmaktadır.⁷⁶ Kalamcılar, haberî sifât tabirinin geç dönem kalamcıları tarafından kullanılmaya başlandığını iddia etmektedirler. Onlara göre bu terimi ilk kullanan kişi İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328). Türkçe eser yazarlar içerisinde de bu ıstılahı ilk kullanan kişinin İzmirlî İsmail Hakkı (ö. 1946) olduğu belirtilmektedir.⁷⁷ Kullanıldığı andan itibaren bu ıstılah ilim adamlarının tamamı tarafından da kabul edilmiş değildir. Bu gibi sifâtlara haberî sifât isminin verilmesine şiddetle karşı çıkanlardan birisi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'dir (ö. 597/1201). Ona göre, Allah'a nispet edilen bu lafızlar izafettir. Kendisi de Hanbelî olmasına karşın Hanbelîlerin bu lafızları haberî sifât olarak tanımlamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü Allah'a izafe dilen her şey sifât değildir. Kur'an'da Allah'a ruh da izafe edilmekte, ancak Allah'ın ruh diye bir sifâtı bulunmamaktadır.⁷⁸ İbnü'l-Cevzî'nin bu yaklaşımı aynı zamanda bu ıstılahı ilk kullananın İbn Teymiyye olduğu bilgisinin de yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu sifâtların nasıl anlaşılması gerektiği erken dönemlerden itibaren tartışma konusu yapılmış ve bu tartışmaların etrafında itikâdî ekoller oluşmuştur.⁷⁹ Bu ekollerden birincisi bu sifâtların zahiri manalarıyla an-

75 Ömer Aydın, "Haberî Sifâtları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 134.

76 İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sifâtlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 155.

77 Metin Yurdagür, "Haberî Sifâtları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 251-252.

78 Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Def'u şühheti't-teşbih bi ekeffi't-tenzih*, thk. Hasan es-Sekkâf (Ürdün: Dârü'l-imâm en-Nevevî, 1413/1992), 104.

79 Recep Önal, "Kalam Tarihinde Haberî Sifâtlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Ne-sefi'nin Konuya Bakışı" *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 376.

laşılmasını, onların yorumlanmamasını, manalarını Allah'a havale etmeyi savunan selef ve Ehl-i hadîs'tir. Bu yöntem teşbîhi, ta'tîli, tefsîri ve te'vîli yok etmek üzere kurgulanmıştır. Sıfâtların bu şekilde yorumlanmasına tefvîz yöntemi denilmektedir.⁸⁰ Mu'tezile'nin başını çektiği diğer ekoller bu sıfâtların uygun manalarla yorumlanmasını savunmakta, bu yönteme de te'vîl metodu denilmektedir.⁸¹

Hiz. Peygamber ve sahâbe döneminde bu sıfâtların anlaşılmasında bir problemle karşılaşmamıştır. Hiz. Peygamber hayatta iken böyle bir sorunun olması da beklenemezdi. Vahyin muhatabı olan ve hadislerin sebeb-i vüruduna şahitlik eden sahâbenin de Allah'ın sıfâtlarının anlaşılması konusunda bir problem yaşadıklarına dair herhangi bir bilgi hadis kaynaklarına yansımamıştır. Sahâbiler bu sıfâtları Kur'an'da ve hadislerde geçtiği şekilde kabul etmişler, bu sıfâtları te'vîl etme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Hiz. Ebû Bekir'in, Hiz. Peygamber vefat edince "Kim Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki o, ölmüştür. Kim göktekine tapıyorsa o, ebediyen var olacaktır." Sözüden, ya da Hiz. Ömer'in Havle binti Sa'lebe hakkında o, "Yedi kat semanın üzerinde bulunan Allah'ın, şikâyetini işittiği kadındır." sözüden, ya da Hiz. Osman'ın halifeliği için beyat alan Abdurrahman b. Avf'ın başını göğe kaldırıp "Şahid ol Ya Rab!" demesinden, ya da Abdullah b. Mesud'un "Arşın üstünde olan Allah'a, yaptığınız hiçbir şey gizli kalmaz." sözüden, sahâbenin bu sıfâtları zikrederken bir anlama sorunu yaşamadıkları görülmektedir.⁸² Sahâbe, Kur'an ve sünnette Allah'a izafe edilen el (yed), yüz (vech) gibi sıfâtların varlığını teşbihsiz kabul etmiş, bu sıfâtları inkârdan kaçınmış, bunları te'vîle ihtiyaç duymamışlardır.⁸³

Sahâbe sonrası selef âlimleri ve Ehl-i hadîs'in bu sıfâtlara yaklaşımı da benzerlik arz etmektedir. Tâbiîn âlimlerinden Evzâî (ö. 157/773) kendisinin ve tâbiînin çoğunluğunun Allah'ın arşın üstünde olduğuna inandıklarını bildirmekte; sıfâtlar konusuna Hiz. Peygamber'den nakle-

80 Hayri Kırbaoğlu, *Ashâbü'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfâtları Problemi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1989), 176-179.

81 Bu sıfâtların kelam tarihinde nasıl anlaşıldığı konusunda geniş bilgi için bk. Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfâtlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018); Aydın, "Haberî sıfâtlar", 134.

82 Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *el-Arşu*, thk. Muhammed b. Halife et-Temîmî (Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-İlmiyyi, 2003), 159-164.

83 Ebû'l-Hasan Mükâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Daru İhyai't-türâsi'l-Arabi, 1423/2002), 5: 87.

dildiği şekliyle iman ettiklerini belirtmektedir.⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman'la (ö. 150/767) Cehm b. Safvân, Belh şehrinde sıfâtlar konusunda münazara etmişler, Mukâtil bu sıfâtların Kur'an ve sünnette geldiği şekliyle varlığını ispat etmeye çalışmış, Cehm ise onların inkârını savunmuş ve Mukâtil münazaradan galip ayrılmıştır.⁸⁵

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bu sıfâtların varlığını ikrar etmekte, bunların keyfiyetsiz olarak Allah'ın sıfâtları olduğunu söylemekte, Allah'ın el sıfâtını onun kudreti diye te'vîl etmenin uygun olmayıp bu durumun sıfâtları iptal etmek, dolayısıyla Mu'tezile mensuplarıyla aynı çizgide buluşmak olduğunu belirtmektedir.⁸⁶ İmam Mâlik (ö. 179/795) kendisine Allah'ın arşa istivâsı nasıl olur diyen kişiye "Sen kötü bir bidatçisin." diyerek mukabelede bulunmakta, istivânın meçhul olmadığını belirtmektedir. Velîd b. Müslim, Mâlik'in de aralarında bulunduğu, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd gibi âlimlerin bu sıfâtları yorumlamadıkları, tefsir etmedikleri naslarda geçtiği şekilde kabul ettikleri bilgisini vermektedir.⁸⁷

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) daha önce de bahsi geçtiği üzere bu konu özelinde *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adında eser telif etmiştir. Bu eserinde o, Cehmiyye'nin sıfâtlarla ilgili ayetleri uygun olmayan bir şekilde yorumladıklarını, bu konudaki hadisleri inkâr ettiklerini; Kur'an ve sünnetteki vasıflarıyla Allah'ı tavsif edenin kâfir/müşebbihe olduğunu söylediklerini nakletmektedir.⁸⁸ Onun bu sıfâtlara yaklaşımı şu şekildedir: "Allah Resulünden sahih senedle geldiği takdirde biz bu sıfâtlara keyfiyetsiz ve te'vilsiz olarak iman eder, onları tasdik ederiz. Onlardan hiç birini reddetmeyiz. Biz biliriz ki Hz. Peygamber'den gelen her şey haklıdır, gerçektir."⁸⁹

Buhârî başta olmak üzere üçüncü asrın meşhur musannifleri, hem eserlerinin ilgili bölümlerinde tasnif ettikleri rivayetler hem de bu konu

84 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 561.

85 Mükâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, 5: 87.

86 Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kâri Şerhi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 102.

87 Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Mustafa el-Azami (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004), 1: 252.

88 Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*, thk. Sabri Selâme Şahin (Dârü's-sebâti li'n-neşr, ts.), 97.

89 Halid Rabat v.dğr., *el-Câm'u li 'ulûmi'l-imâm Ahmed* (B.y: Dârü'l-felâh, 2009), 3: 395.

özelinde telif ettikleri eserlerle, görüşlerini Ehl-i hadîs çizgisinde ortaya koymaktadır.⁹⁰ Hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren haberî sıfatların kısmî de olsa yorumlanabileceği söylenmeye başlamış, bu görüşü Ehl-i hadîs içerisinde ilk dillendiren Hattâbî (ö. 388/988) olmuştur. Müstakil eser üzerine yazılan ilk şerhlerin de müellifi⁹¹ olan Hattâbî Buhârî'nin *Sahîh'i* üzerine yazdığı *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi sahihi'l-Buhârî* adlı eserinde haberî sıfatların yorumlanması ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

“Haberî sıfatlar Kur'an'da veya mütevatir sünnette geçiyorsa ya da sahih âhâd haberlerde geçip Kur'an'da lafzen veya manen bir aslı varsa te'vilsiz kabul ederiz. Şayet âhâd haberlerle sabit olan sıfat, Kur'an'da veya mütevatir sünnette aslen ya da manen bulunmuyorsa ve bu sıfatın zahiri manası bizi teşbîhe götürüyorsa kelimeyi asıl manasından koparmadan te'vîl ederiz. Böylece teşbîhi ortadan kaldırmış oluruz.”⁹²

Hattâbî'nin haberî sıfatlarla ilgili yaklaşımı ashâbü'l-hadis bu sıfatlarla ilgili görüşü açısından da yeni bir başlangıçtır. Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-şifat* adlı eserinde en çok atıf yaptığı âlimlerden birisinin Hattâbî olması, onun Beyhakî üzerindeki etkisini göstermesi açısından da önemlidir. Ehl-i hadîs'in bu sıfatlara yaklaşımı Beyhakî'ye kadar olan süreçte özetle bu şekildedir. Bundan sonra Beyhakî'nin bazı zâtî fiili sıfatlarla ilgili yaklaşımı incelenmektedir.

Beyhakî, sıfatlarla ilgili şu değerlendirmesiyle konuya giriş yapmaktadır. Allah'ın sıfatları iki kısımdır. Bunlardan birisi Allah'ın zâtında mevcut ve ezeli olan zâtî sıfatlardır. Diğerisi ise ezeli olmayıp hâdis olan fiili sıfatlardır. Allah'ın, kitabında geçmeyen, Hz. Peygamber'in sünnetinde olmayan ve selevin icma etmediği sıfatlarla vasıflandırmak caiz değildir. Hayat, kudret, irade, semî, basar, kelim ve benzeri sıfatlar zâtî sıfatlardır. Yaratma, yaşatma, rızık verme vb. sıfatlar da fiili sıfatlardır. Sadık haberle gelen vech, 'ayn, yed gibi sıfatlar zâtî sıfatlardan sayılırken; istivâ, kurb, ityân vb. lafızlar fiili sıfat olarak kabul edilmektedir. Bu sıfatlar sadık haberlerle nakledildiği için sabittir. Ancak bu sıfatlar, yaratılmışların sıfatla-

90 Buhârî, “Tevhîd”, 1.

91 Ömer Özpınar, “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”, *Hadis*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker, 2016), 126.

92 Ebû Süleyman Muhammed Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân (Mekke: y.y, 1409/1988), 3: 1911.

rına benzetilemez. Allah'ın zâtî sıfâtlarının, ezelden ebede kadar Allah'ta mevcut olduğuna; fiili sıfâtlarının onunla kaim olmadığına inanırız.⁹³

2.1. Vech

Beyhakî, bu konuya “Sadık haberlere göre yüz sıfâtının şekil değil, sıfât olduğunun ispatı” şeklinde dikkat çekici bir başlık atmaktadır. Beyhakî “vech” ile ilgili rivayetleri “veche” yüklediği anlamlara göre tertip etmiştir. O, “vech”i iki şekilde anlamaktadır. Bunlardan birisi “zât”, diğeri “rıza”dır. Beyhakî, Kur'an'da Allah'a izafe edilen vech sıfâtının geçtiği ayetleri sıralayarak konuya giriş yapmaktadır. Beyhakî'nin burada seçtiği ayetler genellikle Allah'ın zâtı ve rızası anlamında kullanılan ayetlerdir. Allah'ın zâtı için “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.” (er-Rahmân 55/26-27) ayetini örnek verirken; “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür de beklemiyoruz.” (ed-Dehr 76/9) ayeti Allah'ın rızası için örnek verdiği ayetlerdendir. Beyhakî rivayetleri de “vech” e yüklediği Allah'ın zâtı ve Allah'ın rızası tertibinde arz etmektedir. Buhârî rivayetlerini serdederek başladığı konuda merfu, mevkuf ve maktu rivayetlerden oluşan yaklaşık otuz bir rivayet kullanmaktadır. Bu rivayetlerden dokuzu Buhârî ve Müslim rivayetidir.

Bu konuda tercih ettiği ilk rivayet Câbir b. Abdullah'tan nakledilen şu rivayettir: “Allah size üstünüzden bir azap göndermeye kâdirdir.” (el-En'âm 6/65) ayeti nazil olunca, Hz. Peygamber *أَعُوذُ بِوَجْهِكَ* “Rabbim, sana sığınırım.” buyurdu.⁹⁴ Buhârî bu rivayete eserinin üç farklı bölümünde yer vermektedir.⁹⁵ Özellikle, Cehmiyye'ye cevap niteliğinde Kitâbü't-tevhîd bölümünde yer vermesi, Beyhakî'nin de bu rivayetle konuya başlaması dikkat çekmektedir. Buhârî, “vechin” Allah'ın sıfâtı olduğunu ispat ederken; Beyhakî “vechi” sıfât olarak kabul etmesinin yanında rıza ve zât olarak anladığını da ifade etmektedir.

Beyhakî'nin muasırı Buhârî şarihi İbn Battâl (ö. 449/1057) bu rivayeti şöyle yorumlamaktadır. Bu ayet ve hadisler göstermektedir ki, Allah'ın zâtî sıfâtlarından biri vechdir. Vech, O'nun ne aynıdır ne de Mu'te-

93 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 153-154.

94 Buhârî, “Tevhîd”, 16; Süleyman Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts), “Edeb”, 106.

95 Buhârî, “Tefsîr”, 183; “İ'tisâm”, 11; “Tevhîd”, 16.

zile'nin dediği gibi gayrıdır. Bu yüzün bizim bildiğimiz herhangi bir "yüz" gibi olması imkânsızdır. Nasıl Allah, bizim bildiğimiz âlimler gibi bir âlimdir, bizim bildiğimiz canlılar gibi bir canlıdır denilemiyorsa, O'nun vecihine de bizim gördüğümüz yüzler gibi bir yüz denilemez. O'nun vechiyle yaratılmışların yüzlerinin müşterek tek yanı ad benzerliğidir. O'nun vechi kesinlikle organ değildir.⁹⁶ Beyhakî'den yaklaşık dört asır sonra yaşayan İbn Hacer (ö. 852/1448) ise bu sıfatla ilgili yorumları aktardıktan sonra buradaki maksadın zât-ı ilahi veya Allah'ın varlığı olduğunu beyan etmektedir. O, ayrıca Beyhakî'ye atıf yaparak, bu konuda Beyhakî'nin görüşünü nakletmektedir.⁹⁷ Bedrüddîn Aynî de (ö. 855/1451) burada geçen "vech" kelimesini Allah'ın zâtı olarak yorumlamaktadır.⁹⁸ Onun muasırı Şihâbüddîn el-Makdîsî (ö. 844/1440) ise "vech" kelimesini sana şeklinde açıklamakta ve "vech" kelimesinin zât olarak anlaşıldığını belirtmektedir.⁹⁹ Kastallânî de (ö. 923/1517) "vech" hakkında bu şarihler gibi düşünmekte, kelimenin azap olarak anlaşılabileceğini de vurgulamaktadır.¹⁰⁰

Beyhakî bir sonraki rivayette, Abdullah b. Kays'tan nakledilen şu hadise yer vermektedir: "Adn cennetinde kalanların Rablerini görmeleri için onunla aralarında sadece Rablerinin yüzündeki kibriya perdesi kalır."¹⁰¹ Beyhakî bu rivayetten sonra şu açıklamayı yapmaktadır: "Allah'ın yüzündeki kibriya perdesi" sözünden maksat Allah'ın kibriya sıfatıdır. Allah, kibriya ve azametini cennete girinceye kadar kimsenin görmesini istememektedir.¹⁰² Beyhakî'nin, bu yorumu yaparken hocası İbn Fûrek'ten (ö. 406/1015) etkilendiği görülmektedir.¹⁰³ Beyhakî'den yaklaşık bir asır sonra vefat eden Müslim şarihi Kâdi İyâz da (ö. 544/1149) Beyhakî'nin tertibine uygun olarak burada vechin, zât ve vücûd olarak anlaşılacağını

96 Ebü'l-Hasan İbn Battâl, *Şerhu sahihi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003), 10: 431.

97 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 388.

98 Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts), 18: 225.

99 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Makdîsî, *Şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Halid Rabat (Mısır: Dârü'l-felâh, 2016), 19: 262.

100 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahihi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323/1905), 10: 325.

101 Müslim, "İmân", 296.

102 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, 427.

103 Ebü Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânühü*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985), 377.

bildirmekte, Beyhakî'ye övgüler düzen hocası Cüveynî¹⁰⁴ ve diğer hocalarının da vech sıfâtı için bu manayı tercih ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁵ Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre Hz. Peygamber, Arapların anlayabileceği şekilde hitapta bulunmakta, onların idrak seviyelerine göre söz söylemekte, mecaz sanatının istiare vb. çeşitlerinin kullanmakta; Adn cennetinde Allah'ın görülmesinin önündeki engelin kaldırılmasını, ridanın kaldırılmasıyla tabir etmektedir.¹⁰⁶ Böylece o, "Rablerinin yüzündeki kibriya perdesi" terkiibinden, Beyhakî'ye muvafakatle zâtın anlaşıldığını ifade etmektedir.

Beyhakî daha sonra *اِئْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ* ifadelerinin geçtiği ve Allah'ın rızası şeklinde anladığı beş rivayeti peş peşe vermekte, "Buna benzer rivayetler oldukça çoktur ve burada zikrettiklerimiz yeterlidir." diyerek bu fasıla ara vermektedir.¹⁰⁷

Daha sonra Abdullah b. Ömer'den mevkuf olarak "Kul, Allah'a döndüğü müddetçe Allah da yüzünü ona döner. Kul yüzünü başka tarafa çevirince Allah da yüzünü ondan çevirir." rivayetini naklederek, şu açıklamayı yapmaktadır: Allah'ın yönelme ve yüz çevirme şeklinde zâtî sıfâtı bulunmamaktadır. Burada yönelmeden maksat, rahmettir. Hadiste rahmetin gelmesi ve uzaklaşması yüzünü dönmek ve çevirmek şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Açıklamasının akabinde, görüşünü teyit için şu rivayeti nakletmektedir: "Sizden biri namaza durduğunda rahmet, ona yönelmiştir. *فَإِنَّ الرَّحْمَةَ تَوَاجِهُهُ* Bundan dolayı, küçük taşları temizlemekle meşgul olmasın."¹⁰⁹ Bu nakilden sonra da şu açıklamayı yapmaktadır: "Vali, filancaya yönelmiş denildiğinde, valinin o kişiye iyiliklerde bulunduğu; filancadan yüz çevirdi denildiğinde de ona ihsanda bulunmayı terk ettiği anlaşılmaktadır."¹¹⁰ Dolayısıyla Beyhakî, Allah'ın yüzünü kuluna dönmesi veya kulundan çevirmesi şeklindeki rivayetleri, rahmet olarak te'vîl etmekte; kulun

104 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1: 75-76.

105 Ebü'l-Fadl Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim* (Mısır: Dârü'l-vefâ, 1998), 1: 536.

106 Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dibâc 'alâ sahîhi Müslim ibni Haccâc*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî (Suudi Arabistan: Dâru ibn Affân, 1416/1996), 1: 226.

107 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 429.

108 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 431.

109 Ebû Dâvûd, "Salât", 170; Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *Sünen* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "Sehiv", 7.

110 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 432.

Allah'ın rahmetine nail olması ya da Allah'ın rahmetinden mahrum kalması şeklinde açıklamaktadır.

Hz. Peygamber'in, Ali'ye (ra) öğrettiği bir duada geçen "Ey Rahman olan Allah'ım! Senin celalin için senden isterim. Yüzünün nuru için öğrettiğin şekilde kitabını kalbimde tutmanı isterim."¹¹¹ يَا رَحْمَنُ بِجَلَالِكَ وَنُورِ وَجْهِكَ Beyhakî'ye göre rivayetteki "yüzünün nuru" ifadesi, Allah'ı bütün noksanlıklardan tenzih etmek anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca bu rivayet, "Hak olan varlığın ve mevcudiyetin hürmetine" şeklinde de anlaşılmaktadır.¹¹²

Beyhakî vech sıfâtını Kur'an'dan, sünnetten, sahâbe ve tâbiîn kavillerinden ve kendisinden önceki âlimlerden deliller getirerek ispatlamakta; "vechi" Allah'ın zâtî sıfâtları içerisinde zikretmektedir. Bu sıfâtın asla yaratılmışlardaki herhangi bir uzva benzemediğini belirtmektedir. Beyhakî, vech ile ilgili ayet ve hadisleri iki grupta kategorize etmektedir. Bunlardan birisi Allah'ın zâtı diğeri de rızasıdır. Ayet ve hadisleri ilgili bölüme yerleştirirken bu mantıkla hareket ettiği gözlenmektedir. Beyhakî, haberî sıfâtların anlaşılması ve yorumlanması konusunda sık sık atıfta bulunduğu, ahad haberle sabit olan haberî sıfâtın te'vîl edilebileceği görüşünü savunan Hattâbî'den ve hocası İbn Fûrek'ten etkilenmiş görünmektedir. Kendisinden bir asır önce yaşamış *Sahîh* adlı eser sahibi İbn Huzeyme'nin bu konu özelinde telif ettiği *Kitabü't-tevhîd* adlı eserinde sıfâtların te'vîl edilmesine şiddetle karşı çıkması göz önünde bulundurulduğunda, Beyhakî'nin "vechi" zât, rıza, rahmet, kibriya sıfâtı diyerek yorumlayabilmesi Ehl-i hadîs açısından önemlidir. Hattâbî'nin âhâd haberlerdeki haberî sıfâtların te'vîl edilebileceği görüşü,¹¹³ Beyhakî tarafından bir adım ileriye götürülerek uygulanmıştır. O, özellikle mevkuף rivayetlerde geçen "vech" sıfâtını yorumlarken daha rahat hareket etmektedir.¹¹⁴

2.2. 'Ayn

Beyhakî "gözün ispatı" bâb başlığı altında konuya giriş yapmakta, "Buradaki "'ayn" göz ya da göz bebeği değil, sıfâttır." açıklamasıyla konu hakkında ön kabulünü ortaya koymaktadır.¹¹⁵ Konuyu işlemeye âdeti ol-

111 Tirmizî, "Deavât", 114.

112 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, 441.

113 Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 3: 1911.

114 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, 431.

115 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, 444.

duğu üzere “ayn/göz” sıfâtı ile ilgili ayetleri peş peşe zikrederek başla-
maktadır. Bu ayetler şunlardır: وَلْتَضَعْ عَلَىٰ عَيْنِي “Ey Musa Gözümüz önünde ye-
tiştirilmen için.” (Tâhâ 20/39); فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا “Çünkü gözlerimizin önündesin.”
(et-Tûr 52/48); وَأَصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا “Gözümüz önünde gemiyi yap.” (Hûd 11/37);
تَجْرَىٰ بِأَعْيُنِنَا “Gemi gözümüz önünde yüzüyordu.” (el-Kamer 54/14) Daha son-
ra merfu, mevkuf ve maktu altı rivayetle konuyu açıklamaktadır. Konu-
ya, Abdullah b. Ömer'den nakledilen “Şüphesiz Allah tek gözlü değildir.
Dikkat edin, deccâl Mesih'in sağ gözü kördür.”¹¹⁶ hadisiyle başlamaktadır.
Rivayet farklı tarikleriyle en erken hadis kaynaklarında bulunmaktadır.
Ma'mer b. Râşid'in *el-Câm'i*,¹¹⁷ Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten'i*,¹¹⁸ İbn Ebî
Şeybe'nin *Muşannef'i*¹¹⁹ bunlardandır. Rivayet, Buhârî'nin *Sahîh*'inde altı
farklı tarikle nakledilmekte,¹²⁰ diğer meşhur kaynaklarda da yer almak-
tadır.¹²¹

Buhârî “ayn/göz” sıfâtını kitabü't-tevhîd bölümünde bâb başlığı
yapmış, başlık olarak da Tâhâ suresi 39. ve Kamer suresi 14. ayetleri be-
lirlemiştir.¹²² بَابُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: وَلْتَضَعْ عَلَىٰ عَيْنِي تُغَدَىٰ Onun burada “ayn” kelimesini
değil de تَغَدَىٰ yetiştirilmen” kelimesini “gıdalandırılman” şeklinde yo-
rumlaması ilginçtir. Böylece o dönemindeki hâkim Ehl-i hadîs görüşüne
uygun tavır sergilemektedir. O, “ayn”ı sıfât olarak kabul etmekte, onu ayet
ve hadisle tespit etmekte, onunla alakalı herhangi bir te'vîle de gitme-
mektedir. Bu durum Hattâbî'ye kadar olan süreçte ashâbü'l-hadisın genel
karakteridir. Ancak ashâbü'l-hadis arasında yekpare bir yapı söz konu-
su değildir. Kimisi, İbn Huzeyme (ö. 311/923) gibi teşbîhe daha yakındır.
Ona göre Hz. Peygamber Kur'an'a uygun olarak Allah'ın iki gözü olduğunu
bildirmekte bunu kabul etmenin her müminin üzerine vecibe olduğunu

116 Buhârî, “Ehâdîsü'l-Enbiyâ”, 48.

117 Ebû Amr Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Pakistan: el-Mec-
lisü'l-İlmi, 1403/1987), 11: 390.

118 Ebû Abdullah Muâviye b. Hâris Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-fiten*, thk. Semîr Emin
ez-Zührî (Kahire: Mektebetü't-tevhid, 1412–1992), 2: 520.

119 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-muşannef fi'l-ehâdîsi ve'l-
âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989), 7: 488.

120 “Cihâd”, 128; “Ehâdîsü'l-Enbiyâ”, 3-48; “Megâzî”, 77; “Edeb”, 97; “Fiten”, 26; “Tevhîd”,
17.

121 Müslim, “İmân”, 274; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 14; “Sünne”, 25.

122 Buhârî, “Tevhîd”, 17.

söylemektedir.¹²³

İbn Huzeyme'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Beyhakî'nin hocası İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) konuya yaklaşımı İbn Huzeyme'den çok farklıdır. O, ilgili rivayetin yorumunda; Hz. Peygamber'in Allah'ın görmesini ve işitmesini anlatırken eliyle gözüne ve kulağına işaret etmesinin, Allah'ın bu organlara sahip olduğunu ispat etmek olmadığını söylemekte, bilakis Allah'ın gizli açık her şeyi gördüğüne ve her şeyi duyduğuna işaret etmektedir. Bu ve benzeri rivayetlerde Hz. Peygamber ilahlık iddiasında bulunan deccâldan bahsetmekte ve onun tek gözünün kör olduğunu belirtmekte, hemen akabinde de Allah'ın böyle olmadığını beyan etmektedir. Bunun anlamı şudur: Allah her şeyi görendir. Onun için körlük vb. her hangi bir noksanlık asla söz konusu değildir. Allah'ın gözü kör değildir ifadesi asla Allah'ın bir organı olduğunu ispat için değildir.¹²⁴

Hocası İbn Fûrek'ten etkilenen Beyhakî ise İbn Abbas'tan mevkuf olarak naklettiği rivayette, İbn Abbâs'ın Hûd suresinin *وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ بِالْأَعْيُنِ* "Gözlerimizle gemiyi yap." mealindeki otuz yedinci ayette geçen, "gözlerimiz" kelimesini, Allah'ın gözü olarak tefsir etmesi üzerine şu açıklamayı yapmaktadır. Hocalarımızdan bazıları Kur'an'da zikredilen göz sıfâtını, görmek şeklinde açıklamaktadır. "Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım." (Taha 20/39) ayetindeki gözden maksat gözetimim altında demektir. "Bizim gözlerimiz altındasın." (et-Tûr 52/48) ayetindeki gözden kasıt da gözetimimiz altındasın demektir. "Nuh'a mükâfat olarak verdiğimiz, gözlerimiz önünde yüzüyordu." (el-Kamer 54/14) ayetinde de gözden maksat gözetimimiz altındadır. Bu durumda "ayn" sıfâtı tazim/saygı manasında zâtî bir sıfâttır. Çoğul kullanılması tazim içindir. Bazıları "ayn" sıfâtının fiili sıfâtlardan olup, muhafaza etmek ve korumak manasında kullanıldığını söylemektedir. Her iki şekilde anlaşılması da doğrudur. Zâtî sıfâtlardan sayıp gözetim altında olma veya fiili sıfâtlardan sayıp koruma, kollama manalarından birini verenler "ayn/göz" sıfâtından maksadın körlüğü nefyetmek olduğu, yaratılmışlarda bulunan eksikliklerin ve kısıtların Allah için söz konusu olmadığını ifade etmektedirler. Kitap ve sünnetin zahiri de "ayn"ın sıfât olduğunu, organ olan göz olmadığını göstermektedir.¹²⁵

123 İbn Huzeyme, *Kitâbü'tevhîd*, 38.

124 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühü*, 253.

125 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, 447.

Buhârî'nin bâb başlıkları hakkında telif eseriyle bilinen İbn Nümeyr el-İskenderânî (ö. 804/1402) onun bu konudaki bâb başlığını yorumlarken “ayn” ile ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: “Allah’ın “ayn” sıfâtının olduğu sabittir. Ancak bu kesinlikle bir organ değildir. “Ağver” gözü olmamak demektir. Bunun zıddı gözün olmasıdır. *إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ* “Allah ağver değildir.” hadisi, O’nun her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğunu ifade etmektedir. Burada Allah’ın kemal sıfâtı zıddı ile kaim olmuştur.”¹²⁶ İbn Nümeyr’den yaklaşık bir asır sonra yaşayan İbn Mülakkın da (ö. 804/1402) onunla benzer görüşleri dile getirmektedir.¹²⁷ Kâdî İyâz’a göre, bu rivayetlerde deccâlin noksanlıklarına, kusurlarına; Allah’ın noksanlıktan ve her türlü kusurdan münezzehtir olduğuna dikkat çekilmektedir. Kendisinde herhangi bir noksanlık olanın ubudiyet iddiasında bulunamayacağı ifade edilmektedir.¹²⁸ Daha sonraki şerhlerde de benzer yorumlar yapılmış, erken dönemlerden itibaren kendi dönemlerine kadar olan yorumlar özetlenmiştir.¹²⁹

Beyhakî “ayn”ın sıfât olduğunu, kesinlikle bir uzuv olamayacağını konuya verdiği başlıkla ortaya koymaktadır. O konu özelindeki ayet ve hadisleri zikrettikten sonra bazı âlimlerin “ayn” sıfâtını yorumladıklarını bunlardan bir kısmının onu zâtî bir sıfât, diğer bir kısmının da fiili bir sıfât olarak nitelediklerini ifade etmektedir. Daha sonra kendisinin de her iki yaklaşımı doğru bulduğunu, bu sıfâtın gözetim, görme, koruma ve kollama şeklinde anlaşılabilirliğini belirtmektedir. O, “Allah’ın iki gözü vardır, her müminin buna inanması zaruridir.” diyen İbn Huzeyme’den ayrılmaktadır. Ona göre bu sıfât temsilidir ve Allah’ın gizli açık her şeyi görebileceğini ve O’nun her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğu ispat etmektedir.

2.3. Yed

Beyhakî, konuya “elin ispatı” başlığını atmakta, başlığın altına yerleştirdiği “Bu konudaki sadık haberler “yed/elin” organ değil sıfât olduğunu göstermektedir.” cümlesiyle konuya yaklaşımını ortaya koymaktadır.

Konuya âdeti olduğu üzere ayetlerle başlayan Beyhakî burada “El-

126 Nasûriddîn el-İskenderânî İbn Nümeyr, *el-Mütevârî ‘alâ terâcûmi ebvâbi’l-Buhârî*, thk. Salahaddîn Ahmed (Kuveyt: Mektebetü’l-muallâ, ts), 1: 419.

127 Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Mülakkın, *et-Tavzîh li şerhi câmi’i’s-sahîh* (Dımeşk: Dârü’n-nevâdir, 2008), 1: 222.

128 Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim*, 1: 521.

129 İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 13: 390.

lerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir.” (el-Sâd 38/75); “Yahudiler Allah’ın eli sıkıdır dediler. Bundan dolayı elleri bağlandı ve lanetlendiler. Hayır, O’nun iki eli de açıktır, nasıl dilerse sarf eder.” (el- Mâide 5/64) ayetlerini serlevha ayetler olarak belirlemektedir.

Hadisleri de âdeti olduğu üzere öncelikle *Sahihayn*’dan seçmekte ve sadece “el” mevzuunda on dokuz rivayet kullanmaktadır. İlk rivayeti Enes b. Mâlik’ten nakledilen şu hadistir: “Allah, kıyamet günü insanları toplar. Onlar da üzüntü içerisinde ‘Biri, Rabbimizle aramızda şefaathçi olsa da şu durumumuzdan bizi kurtarsa’ derler ve Adem’e (as) gelip, “Sen insanların babası Ademsin! Allah seni خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ eli ile yarattı, sana ruhundan üfledi ve meleklerle emretti de sana secde ettiler. Rabbin nezdinde bize şefaath et de şu durumumuzdan bizi kurtar.” derler.¹³⁰ Bu rivayet ve farklı vecihleri hemen hemen tüm hadis kaynaklarında yer almaktadır.¹³¹

Beyhakî’nin bu konu başlığı altında kullandığı ilk yedi rivayette de “Âdemi eliyle yarattı.” cümlesi yer almaktadır. Daha sonraki dört rivayet “Allah, Adn cennetini yarattı ve ağaçlarını kendi eliyle dikti.” şeklindedir.¹³² Bazı rivayetlerde eliyle yarattığı şeyler arasında “Adem, Tevrat, Firdevs ve kalem” de bulunmaktadır.¹³³ Beyhakî, daha sonra Ebû Hüreyre tarafından nakledilen şu rivayeti aktarmakta “Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce kendi eliyle şunu yazmıştır: Rahmetim, gazabımı geçmiştir.” ve kelimcilerin konu hakkında görüşlerini özetlemektedir. Ona göre kelim âlimleri farklı ayetlerde geçen “yed” sıfâtına şu anlamları vermektedir: Kuvvet, güç, mülk, kudret nimet, iyilik ve ihsan. Bazen de yed sıfâtı ifadeyi güçlendirmek için sıla olarak kullanılmaktadır.¹³⁴

Beyhakî, kelimcilerin yorumlarını bu şekilde aktardıktan sonra, “Ey iblis! Ellerimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan nedir.” (el-Sâd 38/75) ayetindeki “yed” kelimesi ile ilgili açıklamalar yapmaktadır. Ona göre “yed”i organ olarak anlamak caiz değildir. Çünkü Allah tektir. O’nun parçalanması, bölümlenmesi, organlardan oluşması muhaldir, dü-

130 Buhârî, “Tevhîd”, 19-24.

131 Müslim, “Kader”, 15; Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Kahire: Müessetü Kur-tuba, ts), 3: 152; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

132 Hâkim, *Müstedrek*, 2: 462.

133 Ebû’l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sifât*, thk. Abdullah el-Guneymân (Medine: Mektebetü’l-dâr, 1402/1982), 26.

134 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 453-454.

şünülemez. Yine bu ayetteki “yed” kelimesine güç, mülkiyet, nimet, sıla gibi manalar vermekte doğru değildir. Bu ayetteki “yed” sıfâtına bu manalar verilirse Allah'ın velisi Âdem (as) ile düşmanı şeytan arasında bu nitelikler ortaklaşa söz konusu olur ve Adem'in (as) şeytana üstünlüğü ortadan kalkar. Dolayısıyla burada “yed” kelimesine bu manalar verilemez. Adem (as) ile İblis arasında olduğu gibi “yed” kelimesinin üstünlüğü ifade ettiği yerlerde sadece sıfât olarak anlaşılması mümkündür. Bu şekilde kullanıldığı yerlerde “yed” kelimesine oradaki sıfâta bağlı olarak bir anlam verilebilir. “Keramet ağacını cennetlikler için kendi eliyle dikti, Tevrat'ı kendi eliyle yazdı.” gibi rivayetlerdeki “yed” kelimesi de sıfât olarak anlaşılabilir ve durumuna uygun şekilde anlamlandırılabilir.

Beyhakî, rivayetlerdeki “yed” kelimesinden maksadın “el” olmadığını; bu sıfâta mülk, kudret, rahmet ve nimetin kastedildiğini, bazen de bu kelimenin ifadeyi güçlendirmek için sıla olarak kullanıldığı ifade etmektedir.¹³⁵

Beyhakî, “yed” konusunda en son şu rivayeti nakletmektedir: “Allah'ın eli, hâkim hüküm verirken onunla beraberdir.”¹³⁶ Burada “yed” ile Allah'ın yardımı ve desteğinin, hâkimin yanında olduğu kastedilmektedir.¹³⁷

Beyhakî, “yed” sıfâtından sonra “keff/avuç” sıfâtını işlemektedir. Bu konudaki rivayetleri peş peşe serdettikten sonra “Bütün yeryüzü kıyamet gününde onun avucundadır. Gökler onun sağ elinde dürülmüş vaziyettedir.” (ez-Zümer 39/67) ayeti ile konu hakkındaki rivayetleri bitirmektedir.¹³⁸ Burada da kelimelerden şu nakillerde bulunmamaktadır. Kitap ve sahih sünnette zikredilen dürmek, almak, kabzetmek, infak etmek, mesh etmek gibi ifadeler zâtî sıfâtlarla alakalıdır ve bunlardan kesinlikle dokunma ve temas anlamı çıkarılmaz. “Kabz” ifadesi Allah'a nispet edildiğinde almak, mâlik olmak, sahip olmak ve kudret anlamlarına gelmektedir. “Filanca benim avucumdadır.” dendiğinde, “O kişi benim kudretimin altındadır.” denilmektedir. Yine insanlar, “Her şey Allah'ın avucundadır.” derken her şeye Allah'ın mâlik olduğunu ve onun kudretinin her şeyi kuşattığını söylemektedirler. “Bütün dünya kıyamet günü onun avucunda,

135 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 453.

136 İbn Hanbel, *Müsned*, 5: 414.

137 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 458.

138 Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 468-469.

gökler de dürülmüş olarak onun elindedir.” (ez-Zümer 39/67) ayeti şu şekilde anlaşılmaktadır: Yeryüzü kıyamet günü O’nun gücüyle, kudretiyle yok olacaktır. Göklerin dürülmesinden eğilip, bükülmek değil; göklerin yok olması anlaşılmaktadır. لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ “Ebetteki onu sağ tarafından yakalardık.” (el-Hâkka 69/45) ayetindeki “yemîn” onu kuvvetle ve kudretle yakalardık; ya da onun kuvvetini ve kudretini alırdık; ya da onu tasarruf yapamaz hale getirirdik, şeklinde anlaşılmaktadır.¹³⁹

Rivayetlerde geçen كَلَّمَا يَدَيْهِ يَمِينِ “O’nun iki eli de sağdır.”¹⁴⁰ cümlesindeki iki elden, O’nun noksanlıktan münezzehe olduğu ve kemal sıfatlarına sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴¹

فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ “Rahmanın avucundadır.”¹⁴² cümlesi kelimeler tarafından “O’nun mülkü ve hükümleri altındadır.” şeklinde anlaşılmaktadır. Aynı şekilde بِكَفِّ الْإِلَهِ “İlahın avucundadır.”¹⁴³ sözü de, “İlahın mülkü ve kudretindedir.” şeklinde yorumlanmaktadır. Merfu rivayetlerle nakledilen “Allah’ın sağı doludur.” cümlesinden de, Allah’ın nimetlerinin bolluğu kasdedilmektedir.¹⁴⁴

Beyhakî, “parmak” ile ilgili rivayetleri¹⁴⁵ serdettikten sonra bu rivayetlerden Allah’ın kudretinin, yüceliğinin ve azametinin anlaşıldığını nakletmektedir.¹⁴⁶

Beyhakî’nin “yed”, “yemin”, “keff”, “isba” gibi sıfatlarla ilgili görüşleri kısaca böyledir. Beyhakî’den önce Ehl-i hadîs’in söz konusu sıfatlarla ilgili görüşleri benzerdir. Onlara göre Allah’ın eli vardır ve inkâr edilemez. Herhangi bir yaratılmışın eline benzetilemez. Elin keyfiyeti sorgulanamaz. Her ne şekilde olursa olsun te’vîl edilip, yorumlanamaz. Ehl-i hadîs’ten İbn Mende (ö. 395/1004), Allah’ın gerçek iki eli olduğu söylerken;¹⁴⁷ İbn Huzeyme (ö. 311/923) bu sıfatları te’vîl edenlerin kâfir oldu-

139 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 470.

140 Ebû Muhammed el-Begavî, *Şerhu’s-sünne* (Beirut: Mektebü’l-İslâmî, 1983), 10: 64.

141 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 471.

142 Müslim, “Zekât”, 63.

143 İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadîs ve beyânühü*, 1: 79.

144 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 472.

145 Buhârî, “Tevhîd”, 19.

146 Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, 477.

147 Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk İbn Mende, *er-Redd ‘ale’l-Cehmiyye*, thk. Muham-

ğunu belirtmekte,¹⁴⁸ bu sıfatların te'vîl edilmeyeceğini söyleyen İbn Kuteybe (ö. 276/889), "İki eli de sağdır." rivayeti ile ilgili Beyhakî ile aynı görüşleri dillendirmektedir.¹⁴⁹ Beyhakî'nin muasırı Buhârî şarihi İbn Battâl (ö. 449/1057) ise "yed" in zâtî sıfat olduğunu ısrarla vurgulamakta, onun kudret ve nimet olarak yorumlanamayacağını ifade etmektedir.¹⁵⁰ Beyhakî sonrası Ehl-i hadîs'in konuya yaklaşımına gelince; Nevevî (ö. 774/1372), bu sıfatlara yorumsuz iman etmeyi savunanlar ve bu sıfatları yorumlayanlar olmak üzere iki gruptan bahsetmekte ve onların görüşlerini aktarmaktadır.¹⁵¹ İbn Hacer (ö. 852/1448) ise isim vermeden konu hakkında Beyhakî'nin görüşlerini aynen nakletmektedir.¹⁵² Bedrüddîn Aynî (ö. 855/1451) bu sıfatların te'vîl edilebileceğini söyleyerek, te'vîllerini de yapmaktadır.¹⁵³

Beyhakî, "yed" ve onunla alakalı olarak "keff", "yemin", "isba" gibi sıfatları ayetlerle ve hadislerle tespit ederek, bunların zâtî sıfat olduğunu vurgulamakta; teşbihten kaçınarak bu sıfatları te'vîl etmektedir. O, yed kelimesini, güç, kuvvet, kudret, nimet, ihsan gibi manalarla açıklamakta, bazen de sıra olarak cümledeki ifadeyi güçlendirmek için kullanıldığını beyan etmektedir. O, yaptığı te'villeri desteklemek için kelimcilerden nakiller aktarmakta, Arap şiirinden örnekler vermektedir.

Sonuç

Beyhakî, hicrî beşinci asırda yaşamış, hadisçiliğiyle şöhret bulmasının yanında, fıkıh, kelim gibi alanlarda da tebarüz etmiştir. İslâmî ilimlerde, etkileri günümüze kadar devam eden hadis, fıkıh ve kelim hocalarından ders almıştır. İslâmî ilimlerin hemen her dalında birçok eser telif etmiştir. İslam dünyasındaki bâtinî fikirlerden, itikâdî ve fikhî mezhepler arası sert tartışmalardan etkilenmiş, eserlerini telif ederken aktüel dini meselelere kayıtsız kalmamıştır. O, temel hadis kaynaklarının tasnif edilmesinden iki asır sonra ve eser karizmalarının oluşmaya başladığı bir

med Nâsır el-Fakîhî (Pakistan: Mektebetü'l-eseriyye, ts), 34.

148 İbn Huzeyme, *Kitâbü'tevhîd*, 67.

149 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts), 197.

150 İbn Battâl, *Şerh*, 10: 437.

151 Nevevî, *Minhâc*, 16: 204.

152 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13: 394.

153 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25: 104.

dönemde, senedli rivayetlerden oluşan bir hadis kitabı telif etmiştir. Bu yönüyle de klasik hadis musanniflerinin son temsilcilerindendir.

Hadis ilmine hâkimiyeti, Şâfiî fıkhındaki etkinliği ve Eş'arî ekolündeki rolü eserlerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Onun *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı eseri hadis ve kelimelerine vukûfiyetini gösteren güzel bir örnektir. Beyhakî, bu eserde Allah'ın isim ve sıfâtlarını geniş bir perspektifte değerlendirmektedir. Eser, Allah'ın isimleri ve sıfâtları üzerine inşa edilmekte, türünde önemli bir boşluğu doldurmakta, detaylı bilgiler içermektedir. Eserde isimler, özgün başlıklar altında kategorize edilmekte, sıfâtlar da zâtî ve fiili olmak üzere iki grupta ele alınmaktadır.

Beyhakî, *vech*, *'ayn*, *yed* gibi haberî sıfâtlarla ilgili tafsilatlı açıklamalar yapmaktadır. Haberî sıfâtları, zâtî sıfât olarak kabul etmekle birlikte; *istivâ*, *kurb* gibi sıfâtları fiili sıfâtlar içerisinde değerlendirmektedir. Haberî sıfâtlarla ilgili görüşleri de temel olarak Ehl-i hadîs çizğine uygundur. Ehl-i hadîs, Kur'an'da ve sünnette bahsi geçen ve Allah'a nispet edilen müteşâbih lafızları aynen kabul etmekte, onları asla te'vîl etmemektedir.

Bu sıfâtların te'vîl edilmesi konusunda, Beyhakî Ehl-i hadîs çizgisinden ayrılmaktadır. İlk dört asırda, haberî sıfâtların te'vîl edilmesine Ehl-i hadîs şiddetle karşı çıkmış, hatta haberî sıfâtları te'vîl edenleri küfürle özdeşleştirenler bile olmuştur. Hattâbî ile birlikte, sınırlı da olsa bu sıfâtların te'vîl edilebileceğine dair bir anlayış neşet etmiştir. Ehl-i hadîs ekolünün önemli temsilcilerinden birisi sayılan Beyhakî, bu sıfâtları Kur'an ve sünnet temelinde değerlendirmenin yanında, bunlarla ilgili kelimelerin te'villerini aktarmakta, bazen onların açıklamalarının ötesinde kendi görüşlerini ifade etmektedir. Onun bu noktada dikkat ettiği en önemli husus teşbihten kaçınmaktır. Bu maksatla, teşbîhi çağrıştıracak anlayıştan uzaklaştığı ve bu sıfâtları yorumladığı görülmektedir. O, "*vech*" sıfâtını zât, rıza, rahmet; "*'ayn*" sıfâtını gözetim altında tutma, görme, koruma, kollama vb. manalarda te'vîl etmektedir. Ona göre, "*'ayn*" sıfâtı temsilîdir. Allah'ın gizli açık her şeyi görebileceğini ve O'nun her türlü noksanlıktan münezze olduğunu ispat etmektedir. "*Yed*" sıfâtını da güç, kuvvet, kudret, nimet, ihsan gibi kelimelerle açıklamaktadır.

Beyhakî, bu eser özelindeki görüşleriyle Ehl-i hadîs'in haberî sıfâtlara yaklaşımındaki temel paradigmadan ayrılmış, kendisinden sonra da Ehl-i hadîs'e kaynaklık etmiştir. Ondan asırlar sonra yaşayan meşhur hadisçiler, onun görüşlerini naklederek, bu eserine ve açıklamalarına atıf yapmışlardır.

Kaynakça

Akyüz, Ali. "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003): 163-174.

Altunova, M. Fatih. *Beyhakî ve Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Hadis İlmindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi, 2005.

Aruçi, Muhammed. "el-Esmâ ve's-sifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 420-421. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Aşıkkutlu, Emin. "Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar ve *Sahîh*'inin İmân Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İmân Yaklaşımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000): 59-83.

Atmaca, Veli. "Beyhakî İlmi Hüviyeti ve Hadis İlimlerinde 'Tür Edebiyatına' Katkısı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006): 157-174.

Atmaca, Veli. "Beyhakî'nin Kitabü'd-Deavâti'l-Kebîri ve Konulu Hadis Edebiyatı Açısından Değeri". *EKEV Akademi Dergisi* 30 (2007): 129-140.

Atmaca, Veli. *Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî ve Kitâbü'd-Deavâti'l-Kebîr'inin Tahkiki ve Tahriri*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi 1997.

Aydın, Ömer. "Haberî Sifâtları Anlama Yolları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999): 134-158.

Aynî, Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l- 'Arabî, ts.

Begavî, Ebû Muhammed. *Şerhu's-sünne*. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1983.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *el-Esmâ ve's-sifât*. Thk. Ebû Abdurrahman Fuâd b. Serrâc. Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku ef'âli'l-'ibâd ve'r-red 'ale'l-Ceh-*

miyye ve ashâbi't-ta'tîl. Thk. Abdurrahman Umeyra. Riyad: Dârü'l-meârif, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. B.y: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001.

Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfâtlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Çakın, Kamil. "Kitâbü't-Tevhidin Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhîd Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 7/20 (ts.): 425-432.

Çelebi, İlyas. "Sıfât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Çelik, İbrahim. "Kur'ân'da Haberi Sıfâtlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987): 151-159.

Dahhâk, Ebû Bekir İbn Ebî Asım. *es-Sünne*. Thk. Muhammed Nasuriddin Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980.

Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *es-Sıfât*. Thk. Abdullah el-Gu-neymân. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1402/1982.

Dımeşkî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tabakatü 'ulemâi'l-hadîs*. Thk. Ekrem el-Bûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996.

Ebû Dâvûd, Süleyman. *Sünen*. M. Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kâri Şerhi*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1990.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed en-Neysâbûrî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1977.

Halid Rabat - Seyyid İzzet - Muhammed Abdüttevâb. *el-Câm'u li 'ulûmi'l-imâm Ahmed*. B.y: Dârü'l-felâh, 2009.

Hatîb el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Medine: Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.

Hattâbî, Ebû Süleyman Muhammed. *A'lâmü'l-hadîs fî şerhi sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân. 4 Cilt. Mekke: y.y, 1409/1988.

Hicrânî, Ebû Muhammed Tayyib. *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâtî a'yânî'd-dehr*. 6 Cilt. Cidde: Dârü'l-minhâc, 2008.

Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *Câmi'ü beyânî'l-ilm ve fadlih*. Thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru ibni'l-Cevzî, 1994.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. Thk. Salim Muhammed Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasan. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-musanef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989.

İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Fercu ba'de's-şiddeti*. Mısır: Dârü'r-reyyân, 1998.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânühü*. Thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi Buhârî*. Thk. M. Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-marife, 1379/1959.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddin. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâi en-nâi'z-zamân*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1990.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika*. Thk. Sabri Selâme Şahin. Dârü's-sebâti li'n-neşr, ts.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsned*. Kahire: Müessetü Kurtuba, ts.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd ve isbâti sıfâtî'r-Rabbi azze ve celle*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2004.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. M. Fuad Abdülbâkî. B.y: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye*. Thk. Muhammed Nâsır el-Fakîhî. Pakistan: Mektebetü'l-eseriyye, ts.

İbn Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *et-Tavzîh li şerhi câmi'i's-sahîh*. Dımeşk: Dâru'n-nevâdir, 2008.

İbn Nümeyr, Nasûriddîn el-İskenderânî. *el-Mütevârî 'alâ terâcümi ebvâbi'l-Buhârî*. Thk. Salahaddîn Ahmed. Kuveyt: Mektebetü'l-muallâ, ts.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Mevdû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Def'u şübheti't-teşbîh bi ekeffi't-tenzîh*. Thk. Hasan es-Sekkâf. Ürdün: Dâru'l-imâm en-Nevevî, 1413/1992.

İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 190-194. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fadl. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim*. Mısır: Dâru'l-vefâ, 1998.

Kandemir, Yaşar. "Beyhakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 58-61. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matbaatü'l-kübrâ, 1323/1905.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Kırbaçoğlu, Hayri. *Ashâbü'l-Hadise Göre Allah'ın Sıfâtları Problemi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1989.

Kırış, Şemseddin. "Beyhakî'nin Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserinin Kaynakları". *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (2015): 95-126.

Koçyiğit, Talat. *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*. An-

kara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1984.

Makdîsî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Halid Rabat. 20 Cilt. Mısır: Dârü'l-felâh, 2016.

Mâlik, Mâlik b. Enes b. *el-Muvattâ*. Thk. Muhammed Mustafa el-Azami. 8 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesü Zâyed b. Sultan, 2004.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Amr. *el-Câmi'*. Thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Pakistan: el-Meclisü'l-ilmî, 1403/1987.

Mükâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 1423/2002.

Müslim, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed. *Sünen*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya. *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim ibni Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1392/1972.

Nuaym b. Hammâd, Ebû Abdullah Muâviye b. Hâris. *Kitâbü'l-fiten*. Thk. Semîr Emin ez-Zührî. Kahire: Mektebetü't-tevhid, 1412/1992.

Önal, Recep. "Kelam Tarihinde Haberî Sifâtlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Konuya Bakışı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 376-407.

Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 188-191. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Özpinar, Ömer. "Hadis İlminin Gelişim Dönemi". *Hadis*. Ed. Zişan Türcan. 86-133. Ankara: Grafiker, 2016.

Râmehürmüzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *el-Muhaddisü'l-fasil beyne'r-râvî ve'l-vâî*. Thk. Muhammed Accâc Hatib. Beyrut: Dârü'l-fikr,

1984.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Tabakatü's-Şâfi'ıyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. B.y: Hicru li't-tibâati ve'n-neşr, 1413/1992.

Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn. *ed-Dibâc 'alâ sahîhi Müslim ibni Haccâc*. Thk. Ebû İshâk el-Huveynî. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1416/1996.

Temiz, Rabia Zahide. "İbn Huzeyme'nin 'Kitabu't-Tevhîd' Adlı Eseri Çerçevesinde Allah'ın Vech Sıfâtı ile İlgili Görüşleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015): 113-139.

Tirmizî, Ebû İsa. *Sünen*. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Matbaatü Mustafa, 1975.

Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 471-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Topaloğlu, Nuri. "Beyhakî Hayatı Eserleri ve Şahsiyeti". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 333-347.

Topaloğlu, Nuri. "Beyhakî'nin Kitabü'l-Kaza ve'l-Kaderi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994): 301-317.

Yıldırım, Enbiya. "Beyhakî ve Hadis Rivayetinde Rüyaya Verdiği Değer". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2011): 169-190.

Yiğit, Eyüp. *İmam Beyhakî'nin Hayatı ve İtikâdî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, 2013.

Yurdagür, Metin. "Haberî Sıfâtları Anlamada Metot". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983): 246-264.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. 40. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 26-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-Sifât* Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in
Haberî Sifât Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *el-'Arşu*. Thk. Muhammed b. Halife
et-Temîmî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmîyyi, 2003.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhî-
ri ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşar Avad Maruf. 15 Cilt. B.y: Dârü'l-garbi'l-İslâmî,
2003.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Tezkiratü'l-huffaz*. 4 Cilt. Beyrut:
Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. B.y: Dârü'l-ilm, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 279 - 304

Hâfız Kemal Batanay'ın Besteli Mevlidi
Hâfız Kamal Batanay's Composed Mawlid

Mehmet Öncel

Doç. Dr.
Assoc. Prof.

e-mail: mehmetoncel80@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8167-3503>

DOI: 10.33718/tid.712089

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mart / April 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mehmet Öncel, "Hâfız Kemal Batanay'ın Besteli Mevlidi",
Trabzon İlahiyat Dergisi 7/1 (Bahar 2020): 279 - 304.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Trabzon University, Faculty of Theology,

Trabzon, 61080 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hâfız Kemal Batanay'ın Besteli Mevlidi

Öz

İslâm sanatlarının hemen hemen her sahasında kendisine hususi bir yer bulan mevlid, toplumu bir arada tutan mühim geleneklerden birisidir. Bu çalışmanın konusu XIX. yüzyılın sonlarında doğmuş XX. yüzyılın son dönemlerine kadar yaşamış dinî mûsiki sahasına önemli katkıları olmuş Hâfız Kemal Batanay'ın hayatı, mûsikişinaslığı ve 1956 yılında Yeni İstanbul Gazetesi'nin açmış olduğu yarışmaya isnaden bestelemiş olduğu mevlidin ilk bahrinin notasyonu ve makam tahlili hakkındadır. Gerek mûsiki gerekse edebî sahada mevlidin tanımı ve tarihçesine dair akademik pek çok çalışma yapılmıştır. Bu sebepten ötürü mevlidin tanımı, tarihçesi hakkındaki bilgiler ilgili çalışmalara havale edilmiştir. Makalenin ana hedefi hakkında akademik çalışma yapılmayan bu besteli mevlidin tanıtılmasıdır. Nitel araştırma yöntemi ile kaleme alınan bu çalışmada öncelikle veriler tarama yöntemi ile ele alınmıştır. Elde edilen içerikler ise içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Hâfız Kemal'e ait besteli mevlidin ilk bahrinin notasyonu Finale 2014 nota yazım programı ile yazılmıştır. İlgili bahrin makam tahlili Arel-Ezgi sistemine göre irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dini musiki, Müzik, Form, Cami mûsikisi, Mevlid, Besteli Mevlid, Kemal Batanay.

Hâfız Kamal Batanay's Composed Mawlid

Abstract

Mawlid, which has a special place in almost every field of Islamic arts, is one of the important traditions that keeps the society together. The subject of this study is the life of Hâfız Kemal Batanay living until in the late XX. century and making significant contributions to the religious music field, and is about his music life and the notation of the first section of the Mawlid, and the musical analysis of the bahr, which he composed for the contest opened by Yeni İstanbul newspaper in 1956. Many studies have been done on the definition and history of the mawlid. Therefore, information about mawlid has been referred to related studies. The main aim of the article is to introduce this composed-mawlid, which has not been studied academically before. In this study in order to make data analysis, scanning method is applied as one of the qualitative research methods. Additionally, the data have been analyzed with content analysis method. The notation of composed mawlid was written via the programme of Finale 2014. The musical analysis of the relevant bahr was examined according to the Arel-Ezgi system.

Keywords: Religious Music, Music, Form, Mosque Music, Mawlid, Composed Mawlid, Kemal Batanay.

Giriş

İslâm edebiyatı ve mûsikisi formlarından mevlid, Hz. Peygamber'e olan muhabbetin en somut göstergelerinden birisidir. Ümmeti bir arada tutma, manevi gücü arttırma ve en önemlisi ilahî ve nebevî mesajı estetik bir şekilde sunmaya vesiledir. Binaenaleyh mevlidler sadece Hz. Peygamber'in doğum günü 12 Rebiülevvel ayı münasebetiyle okunmamaktadır. Ayrıca Regaib, Mi'rac, Berat, Kadir Gecesi gibi önemli gün ve gecelerde, çeşitli vesilelerle rahmet-i Rahmân'a kavuşmuş ruhların tazizi, 7'si, 40'ı, 52'si ve yıl dönümlerinde, adaklarda, her beladan halas, işin bereketlenmesinde, evlilikte, doğumda, sünnette, askere uğurlamada, okula başlarken, Kur'an hatminde, hac dönüşünde, şükür için, yağmur duasında, borçların edası, hastaların şifası, sevap kazanmak, manevi huzura ermek, duaların kabulü gibi toplumu ilgilendiren hemen hemen her vesileyle mevlidlerin okunduğunu ve okutulduğunu müşahade etmekteyiz.¹ Öyle ki tarihsel süreçte bazı devletler tarafından resmi protokolle camilerde ve muhtelif mekanlarda icra edildiği görülmektedir.² Mevlid sadece mûsiki ve edebiyata has bir konu olarak ele alınmamıştır. Bugün literatüre baktığımızda pek çok disiplinin bu konuya eğildiğini görmekteyiz, bilhassa sosyolojik ve psikolojik açıdan ayrı bir önemi haizdir.³

Besteli mevlidin ilk defa Süleyman Çelebi ve Sinâneddin Yûsuf tarafından bestelenmiş olabileceği söylenmekle birlikte, on yedinci yüzyılda yaşamış Bursalı Sekban tarafından da bestelendiği yazılmaktadır.⁴ Bedri Mermutlu'ya göre besteli mevlid tarihte ilk olarak on altıncı yüzyılın ikinci yarısı veya on yedinci yüzyılın ilk çeyreğinde yapılmış olabilir.⁵

1 Adem Efe, "Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği)", *DEÜİFD* 29 (2009): 15-18. Mustafa Öztürk, "Folklorik Bir Ritüel Olarak Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/ 56 (2018): 86-87.

2 Fatımiler, Eyyubîler, Memlûklüler, Osmanlılar vd. devletlerde törenle uygulanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 475-479.

3 Ayrıntılı bilgi için birkaç örnek bk. M. Murat Özkul, "Cemal Şakar'ın Mevlit Öyküsü: Edebiyat Sosyoloji Açısından Bir Değerlendirme", *Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1(2010): 50-70; Adem Akarsu, "Sosyal Değişme Bağlamında Dini Bir Ritüel Olarak Mevlid ve Kutlu Doğum", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015): 197-226.

4 Fatih Koca - Ahmet Turabi, "Mevlid", *Türk Din Mûsikisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 97.

5 Bedri Mermutlu, "Mevlid Mûsikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı

Özellikle Osmanlı Döneminde mevlid uygulamaları ve besteleri hakkında çalışmalar yapılmışsa da günümüze notasıyla gelen bir kayda henüz ulaşılmamıştır. O dönemde notaya dayalı bir eğitim sistemi yerine meşke dayalı bir öğretim metodunun benimsenmesi bunun sonraki nesillere aktarılmasında inkıtaa uğramasına sebep olmuştur. İstanbul'da besteli mevlid Bedevî Şeyhi Ali Baba, Balat Sünbülî Dergâhı Şeyhi Kemal Efendi, Hüdâyî Şeyhi Rûşen Efendi, Hüdâyî zâkirbaşısı Şeyh Mehmet Efendi ve Mutaftzâde Ahmet Efendi gibi tekke mûsikişinasları tarafından icra edilmiştir.⁶ Bugün elimizde besteli mevlidler hakkında sadece yazmaların kenarlarında hangi makamda okunduklarına dair muhtasar bilgiler verilmiştir. Makalenin de mevzu-i bahsi olan besteli mevlidlere geçmeden önce müsellemler okuyuşa sahip önemli mûsikişinasların mevlid okuyuşları son dönemlerde notaya alınmaktadır.⁷ Bu yönüyle yeni icracılara rol model sağlanmaktadır. Besteli mevlide dair Ubeydullah Sezikli,⁸ Bedri Mermutlu, H. Başkim Çabrat,⁹ Fatih Koca,¹⁰ Enes Ergür,¹¹ Hüseyin Akpınar¹² gibi araştırmacılar incelemelerde bulunmuşlardır. Ayrıca Hâfız Sadettin Kaynak tarafından bir mevlidin bestelendiğinden bahsedilse de notası günümüze ulaşmamıştır.¹³ Bu çalışmada mevlidin tanımı, tarihsel gelişimine dair tafsilatlı bilgi verilmeyecektir. Küçük bir saha araştırması yapıldığında buna dair yeterli sayıda çalışma yapıldığı görülecektir. Necla Pekolcay'ın çalışmaları, Diyanet İslam Ansiklopedisi "mevlid" maddesi ve Ali Rıza Sağman'ın *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından

Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *Journal Of Turkish Studies* 42 (2014): 166.

- 6 Ö. Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Dini Mûsiki", *Mûsiki Mecmuası* (Haziran 1999): 12; Erdoğan Ateş, "Geçmişten Günümüze Mevlid İcraları ve Önemli Mevlidhanlar", *Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlid Sempozyumu*, ed. Bilal Kemikli- Mustafa Kara (Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007): 439.
- 7 Mehmet Öncel, "Türk Din Mûsikisinde Mevlid Formu (Bekir Sıtkı Sezgin Velâdet Bahri Örneğinin Notasyonu ve Makam Analizi)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018): 1102-1133.
- 8 Ubeydullah Sezikli, "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008): 179-205.
- 9 Prizren'de okunan Süleyman Çelebi'nin Besteli Mevlid-i Şerîfi, erişim tarihi: 26/03/2020, https://www.youtube.com/watch?v=60oqTTVv_UA
- 10 Fatih Koca, "Dini Mûsiki Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli Mevlidi", *Diyanet İlmî Dergi* 55/1 (Mart: 2019): 155-182.
- 11 Enes Ergür, "Balkanlar'da Okunan Bir Mevlid Bestesi", *Keşkül* 12/(2007): 72-82.
- 12 Muhammed İzzeddin Doğanhisari'nin Besteli Mevlid ve İlahileri yayın aşamasında.
- 13 Özcan, "Mevlid", 484.

müstakil bir kitap olarak basılan Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-Necât*'ı ve bu konuda hazırlanmış dini mûsiki ders kitapları önemli çalışmalardır.¹⁴ Makalenin ana eksenini oluşturan Hâfız Kemal Batanay'ın hayatı ve mûsikişinaslığı hakkında Muhittin Serin'in çalışması ana kaynağımızdır. Aynı zamanda Mustafa Topşir'in 2019 yılında Kemal Batanay'ın arşivi hakkında yapmış olduğu yüksek lisans çalışmasından istifade edilmiştir. Kemal Batanay'a ait besteli mevlidin notası İSAM kütüphanesi KB kodlu, Dosya No: 20, Gömlek Sıra No: 1784 künyeli Kemal Batanay Mûsiki Arşivi'nden temin edildi. Ayrıca anlaşılması zor olan muhtemel kelimelerin manası Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilen *Mevlid-i Şerîf Vesiletü'n-Necât* adlı kitaptan istifade edilerek dipnotta gösterildi.

Bu çalışmanın konusu dinî mûsiki formlarından mevlidin kısa tanıtımı ve Hâfız Kemal Batanay'ın hayatı, mûsiki yönü, 1956 yılında Yeni İstanbul gazetesinin açmış olduğu bir yarışmaya isnaden bestelemiş olduğu mevlidin genel tanıtımı, ilk bahrinin notasyonu ve bahrin makam tahlilinden oluşmaktadır. XX. yüzyılda döneminin kudretli sanatkârlarından dersler alarak kendisini yetiştirmiş hattat, bestekâr Hâfız Kemal Batanay'ın besteli mevlidine dair herhangi bir çalışma bu zamana kadar yapılmadığı tespit edildi. Dolayısıyla dini mûsiki sahasına bu kadar hizmeti olmuş önemli bir bestekârın, yarışmaya binaen bestelemiş olduğu mevlidin tanıtılması ve günümüz akademisine kazandırılması bu çalışmanın hedefini ve ehemmiyetini ortaya koymak gayesindedir.

Gerek mevlid gerekse dini mûsikinin diğer formlarını bihakkın icra eden Hâfız Kemal Batanay'ın besteli mevlidinin ilk bahrinin notasyon ve

14 Necla Pekolcay, *Mevlid* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997); Özel, "Mevlid", 475-479; Mehmet Şeker, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29: 479-480; İsmail Durmuş, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29: 480-482; Hasan Aksoy, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29: 482-484; Nuri Özcan, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29: 484-485; Süleyman Çelebi, *Mevlid-i Şerîf Vesiletü'n-Necât*, haz. Mehmet Akkuş - Uğur Derman (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013); Ali Rıza Sağman, *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhânlar* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1951); *Türk Din Mûsikisi El Kitabı*, ed. Ahmet Hakkı Turabi (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017); Ubeydullah Sezikli, *Makamlarla Türk Din Mûsikisi Eğitim Seti* (İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, ts.); Bayram Akdoğan, *Türk Din Mûsikisi Dersleri* (Ankara: Bilge Ajans, 2010); Ahmet Çakır, *Müziğe Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2009); Erdoğan Ateş, *Türk Din Mûsikisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015); Mehmet Tıraşçı, *İlahiyat Fakülteleri İçin Dinî Mûsiki Ders Notları* (İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015).

makam tahlili bu çalışmanın sınırlılığını oluşturmaktadır. Mevlidinin tamamı makale hacminin fevkinde olduğu için sadece bir bahri ele alınmıştır. Mevlidin tamamı daha sonra kitap olarak neşredilecektir.

1. Metodoloji ve Yöntem

Bu makale mahiyet itibariyle nitel araştırma yöntemleri¹⁵ perspektifiyle ele alınmıştır. Eldeki veriler ise doküman taraması yoluyla toplanıp içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Finale nota yazılım programıyla bilgisayar ortamına aktarılan Kemal Batanay'a ait besteli mevlidin ilgili bölümünün notası Arel-Ezgi sistemine göre makamsal tahlili yapılmıştır.

Kısaca bu çalışmada girişin ardından sıra ile takip edilecek adımlar şu şekildedir:

1. Mevlidin kısa tanımı ve bölümleri
2. Hâfız Kemal Batanay'ın hayatı ve mûsiki yönü
3. Besteli mevlidin genel şablonu
4. İlk bahrin notasyonu
5. İlgili bahrin makam tahlili
6. Sonuç ve değerlendirme

2. Mevlid

Kelime Arapça “doğum yeri, doğum zamanı” manasında olup terim olarak İslâm edebiyatı ve sanatında Hz. Peygamber'in doğumu, peygamberliği, miracı ve vefatını konu edinen manzum; velâdetinin sene-i devriyesinde yapılan meclislerde okunmak üzere yazılan ve okunan eserlerin genel adı anlamında istimal edilmektedir.

Türk İslâm Edebiyatı ve mûsikisinde en çok kabul gören ve okunan mevlid, Süleyman Çelebi'ye ait olan *Vesîletü'n-Necât* adlı manzum eserdir. Bu eserin halk tarafından beğenilip bu zamana kadar gelmesini Faruk Kadri Timurtaş şu şekilde ifade etmektedir: ¹⁶

15 “Bilim, evren ya da olayların bilinmesi için deneye dayalı bir veri toplama işlemini gerektiren, elde edilen veriler yardımıyla olgu ya da olayların gerçekliğini sınavarak ve gelecekle ilgili çıkarımlarda bulunarak oluşturulan kurallar ve yasalar dizisi ya da bilgi topluluğudur.” Ayrıntılı bilgi için bk. Metin Kozak, *Bilimsel Araştırma: Tasarım, Yazım ve Yayım Teknikleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2018), 27.

16 Faruk Kadri Timurtaş, *Mevlid Süleyman Çelebi 1000 Temel Eser* (İstanbul: y.y. 1970).

“Süleyman Çelebi, açık, sade bir dil kullanmıştır. Çağdaşlarının eserlerine göre Arapça, Farsça kelimelere ve hususiyle tamlamalara daha az yer vermiştir. Bu, eserin halk için, geniş kitle için yazılmasından ileri gelmiştir. Süleyman Çelebi'nin üslûbu da sade ve külfetsizdir. Süse, yapmacılığa kapılmadan, mübalağaya düşmeden samimiyetle, duygu, heyecan ve düşüncelerin anlatmıştır. Mevlid'in *yüzyıllar boyunca bu kadar beğenilip sevilmesi, dil ve anlatımdaki bu açıklık, samimilik ve sadelikten ileri gelmiştir.*”

Yukarıda da zikredildiği gibi bu bölümünde mevlidin tarihçesi hakkında tafsilatlı açıklamalara yer verilmeyecektir. Ancak günümüzde icra edilen mevlidin genel şablonu hakkında kısa bilgiler verilecektir. Bir mevlid merasiminde aşırhan, tevşihhan, mevlidhan ve duahanlar bulunur. Belirli bir tertibe göre her okuyucu icrasını gerçekleştirmektedir. Buna göre genel olarak bir mevlid merasimini formüle edecek olursak:

- a. Aşırhanın Kur'an tilaveti
- b. Tevşihhanların ilgili bahir hakkında tevşih okuması
- c. Mevlidhanın ilgili bahri okuması
- d. Duahanın dua yapması şeklindedir.

Yukarıda muhtasar 4 maddelik formüle ilaveten bahirlerin belirli kısımlarında salavât-ı şerifeler cumhur olarak okunmaktadır. Ayrıca eskiden mevlid bahirleri arasında kaside okuma geleneği vardı. Son dönemlerde kasideler bahrin içinde ve bahrin konusu ile ilgili olarak okunmaktadır.

3. Kemal Batanay'ın Hayatı ve Mûsiki Yönü

Kemal Batanay İstanbul'un Fatih ilçesinin Hırka-i Şerif mahallesinde 7 Şubat 1893 tarihinde doğmuştur.¹⁷ İbnülemin Mahmut Kemal doğum tarihini 1891 olarak işaret etmektedir.¹⁸ Pederi Atpazarı esnafı İbrahim Ağa'nın oğlu İmam Hâfız Mehmet Ziyaeddin Efendi, validesi ise gümrük memuru Mehmed Ali Bey'in kızı Ayşe Sıdıka Hanım'dır. Bu izdivaçtan sırayla önce Hâfız Kemal (1893), bir yıl sonra bestekâr Nurettin Ulueren,

17 Muhittin Serin, “Batanay, Kemal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 139-140.

18 İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 37.

akabinde iki yıl sonra Saide Hanım ve son olarak 1906 yılında heykeltıraş İsmail Zühdü olmak üzere dört çocuk dünyaya gelmiştir.¹⁹

Kemal Batanay ilkökul eğitimine Fatih'te Ağa Mektebi'nde başlamış, Zeyrek'te Saliha Sultan Mektebi'nde ikmal etmiştir. Ardından ortaokulu Fatih Rüştüyesi ve akabinde Vefâ İdadîsi'nde tamamlamıştır.²⁰ Küçük yaşta babasının rahle-i tedrisinde hıfzını tamamladıktan sonra Farsça, Arapça sarf, nahiv ve İslâmi ilimlere dair eğitimini Tefvik Efendi ve Manisalı Mustafa Efendi'den aldı. Üniversite tahsiline Dârü'l-Fünûn'da başlamış ancak I. Dünya harbi sebebiyle 4 yıl askerlik vazifesinde bulunmuş bu sebeple eğitimi yarıda kalmıştır.²¹

Savaş sonrası ilk memuriyetini Şirket-i Hayriye'de 3 yıl, İstanbul Ticaret Odası'nda ise 32 yıl yaparak buradan emekli oldu.²² Ardından 1976 senesinde faaliyete geçen İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarına Sadettin Heper ile beraber hoca olarak devam etti.²³ Ayrıca Kubbealtı'nda da Münir Nurettin Selçuk ile beraber mûsiki hocalığı yaptı.²⁴

İki izdivaç gerçekleştiren Kemal Batanay, ilkinin 1920 yılında Udî Ayşe Hamide Meveddet Hanım ile, ikincisini ise Tamburî Kadriye Naime Ilgaz hanım ile gerçekleştirmiştir. Tamburî Sadün Aksüt, Naime Hanım'ın eşi Kemal Batanay'ın hatırından dolayı Belediye Konservatuvarı İcra Heyeti ve TRT Radyosu'nda tambur sanatçılığı yaptığını ifade etmekte. Hakikatte tamburdan çıkardığı sesin çok zayıf ve müzikal olmadığını ifade etmektedir.²⁵ Hâfız Kemal Batanay'ın ilk evliliğinden Recai ve Ahmet Ercüment adında iki oğlu dünyaya geldi. Recai küçük yaşta geçirdiği ateşli hastalık sebebiyle vefat etti. Diğer oğlu ise dönemin önemli tamburîlerinden Ercüment Batanay 4 Mayıs 2004 tarihinde kalın bağırsak kanseri sonucu rahmet-i Rahmân'a kavuşmuştur.²⁶

19 Muhittin Serin, *Kemal Batanay* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), 13.

20 Serin, "Batanay, Kemal", 139.

21 Mehmet Aksoy, "Kemal Batanay", *Kubbealtı Akdemi Mecmuası* 3 (1980), 43-44.

22 Aksoy, "Kemal Batanay", 45.

23 Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikisi Ansiklopedik Sözlüğü: I* (Ankara: Orient Yayınları, 2006), 152.

24 Serin, "Batanay Kemal", 139.

25 Sadun Aksüt, *Alkışlarla Geçen Yıllar Hatırat* (İstanbul: Aksoy Yayıncılık, 2000), 102.

26 "Tambur Sanatçısı Batanay öldü", (Hürriyet, 30 Mart 2020), <https://www.hurriyet.com.tr>

XX. yüzyılın önemli hattatları arasında gösterilen Hâfız Kemal, ilk meşkini Bâb-ı Fetvâ'da Hüsnü Efendi'den meşk etmiştir. Talik yazıyı Hulûsî Efendi, sülüsü Mehmed Efendi, rik'ayı Sofu Hamdi Efendi, celfiyi ise Hacı Ömer ve Hacı Kemal Efendi'den meşk etmiştir.²⁷ 50 yıllık hat sanatı çalışmalarında levha, kitabe, mezar taşı, tarih manzumesi gibi farklı alanlarda binlerce eser yazmıştır. Hâfız Kemal Batanay'ı mümeyyiz kılan vasıflardan birisi de bugün dünya çapında hattat olarak gösterilen Hasan Çelebi, Savaş Çevik, Aydın Yüksel ve Muhittin Serin gibi talebelerini bilâ-bedel itinayla yetiştirmiş olmasıdır.²⁸

Küçük yaşta mûsikiye dair ilk membaı güzel sesli babası Ziyaeddin Efendi'dir. Hacı Kirami ve Bolahenk Nuri Bey'den dersler alan Ziyaeddin Efendi, Hâfız Kemal'in iyi yetişmesi için ona ilim ve sanatta döneminin önemli hocalarından dersler aldırılmış ve buna ihtimam göstererek takip etmiştir. Hâfız Kemal Batanay'ın tefeyyüz ettiği mûsiki hocaları arasında Küçük Piyale Camii İmamı Şeyh Cemaleddin Efendi (ö. 1937), Zekaiizâde Hâfız Ahmet Irsoy (ö. 1943), Ahmet Avni Konuk (ö. 1938), Suphi Ezgi (ö. 1962), Hüseyin Sadettin Arel (ö. 1955), Neyzen Emin Yazıcı (ö. 1945) ve Rauf Yekta Bey (ö. 1935) gibi devrinin kudretli sanatkârları gösterilebilir.

Hamparsum notasını Galata Mevlevîhânesi baş neyzeni Emin Yazıcı'dan taallüm eden Batanay, aynı zamanda bu mevlevîhânedeki Cuma imamlığı ve âyinhanlık görevini de yerine getirmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi neyzenlerinden müzikolog Rauf Yekta Bey'den ise 16 sene fasılasız meşk etmiştir.²⁹ Tambur derslerini Suphi Ezgi, Kadı Fuat Efendi (ö. 1920), Ömer Bey ve Refik Fersan'dan (ö. 1965) almıştır.³⁰ Tambur icrasında "tarz-ı kadîm" üslûbunu benimsemiştir. Bu üslûp mızrap vuruş sayısının az olup sazın rezonansı ile duyumu sağlama yöntemidir. Bu tavır III. Selim'in de hocası Tamburî İzak'a kadar uzanmaktadır.³¹

Sağlam temellere dayalı bir eğitim alan Hâfız Kemal Batanay, mûsi-

com.tr/kelebek/tambur-sanatcisi-batanay-oldu-38577320

27 MustafaTopşir, *Kemal Batanay'ın Hayatı, Eserleri ve Nota Arşivi* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 7.

28 Nazmi Özalp, *Türk Mûsikisi Tarihi 2* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 266. Serin, *Kemal Batanay*, 55; 82-83.

29 Mustafa Rona, *20. Yüzyıl Türk Mûsikisi* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1970), 375.

30 Ahmet Şahin Ak, *Türk Mûsikisi Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 370.

31 Serin, *Kemal Batanay*, 65.

ki hocalığı vasfını bihakkın yerine getiren üstatlardandır. Mûsiki derslerini notadan ziyade usûl vurarak meşk yoluyla talim ettiren Batanay, eserin ezberlenmesine ihtimam göstermiştir. Özellikle nağme güfte uyumu, güftenin muhtevası, şiirin tefilesi ve makam uygulamalarına dair meseleleri titizlikle ele almaktaydı. Talebeleri arasında Necmi Ahıskan, Arif Sami To-ker, Sadi Hoşses, Mefharet Yıldırım, Feriha Tunceli, Amir Ateş, Hâfız Mehmet Ali Sarı ve oğlu Ercüment Batanay gösterilebilir.

Klasik üslûbu benimseyen Batanay mûsiki nazariyesine oldukça hakimdi. Bestelerinde aynı zamanda az bilinen makam ve usulleri de kullanarak bu maharetini sergilemiştir. Mevlevî âyini, peşrev, saz semai, beste, marş, ilahi ve şarkı gibi pek çok formda eser bestelemiştir. Bunların 11 tanesi dini, 34 sözlü ve 9 saz eseridir.³²

22 Haziran 1981 tarihinde İstanbul Kadıköy'de vefat eden Batanay, 24 Haziran'da Teşvikiye Camii'nden kaldırılarak Feriköy Mezarlığına defnedilmiştir.

4. Besteli Mevlidin Genel Şablonu

Kemal Batanay besteli mevlidini az kullanılan çeşitli usûl ve makamlarda bestelemiştir. Her bölüm içerisinde de farklı makamlara geçkiler yapmıştır.

Buna göre salavât-ı şerîfenin ardından

Birinci Bahir: Türkî darp usûlünde sabâ makamında bestelenmiştir. *(Allah adın zikredelim evvelâ)*

Nur Bahrinin Birinci Bendi: Devrihindî usûlünde hüseyinî makamında bestelenmiştir. *(Evvel andık âni kim evveldir o)*

Nur Bahrinin Hak Teâlâ Bendi: Durak evferi usûlünde hicaz makamında bestelenmiştir. *(Hak Teâlâ çün yarattı Âdemi)*

Hicaz makamında Salât-ı ümmiye

Rast Makamında İlahi: Düyek usûlünde rast makamında bestelenmiştir. *(Lehun-neseb'ul ali feleyse ke-mislihi)*

Velâdet Bahri Birinci Hanesi: Devrirevân usûlünde rast makamında bestelenmiştir. *(Amine hatun Muhammed ânesi)*

32 Serin, "Batanay, Kemal", 140.

Velâdet Bahri İkinci Hanesi (Merhaba): Devrirevân usûlünde nevâ makamında bestelenmiştir. *(Yaradılmış cümle oldu şâdümân)*

Velâdet Bahri Üçüncü Hanesi: Devrirevân usûlünde bûselik makamında bestelenmiştir. *(Çünkü ol mahbûb-i Rahmân ü Rahîm)*

Bûselik salavât (Esselâtü vesselâm aleyke yâ Rasûlallah)

Velâdet Bahri Dördüncü Hanesi (Mucizât-ı Nebi): Devrihindî usûlünde hüseyinî aşiran makamında bestelenmiştir. *(Mekke kavmi uluları bi hilaf)*

Hüseyinî aşiran salavât (Esselâtü vesselâm aleyke yâ Rasûlallah)

Bi'seti Muhammediye Bahri: Serbest formda usulsüz olarak dügâh makamında bestelenmiştir. *(Fahri âlem irdi çün kırk yaşına)*

Mi'rac-ı Şerîf Bahri: Düyek usûlünde sagâh makamında bestelenmiştir. *(Gel beru ey aşk oduna yanıcı)*

Segâh salavât (Salât-ı Ümmiye- Itrî)

Mi'rac-ı Şerîf'in Zuhûru Refref Hanesi: Devrirevân usûlünde hüzzam makamında bestelenmiştir. *(Söyleşirken Cebrail ile kelâm)*

Tazarru ve Münacât Bahri: Devrihindî usûlünde acemaşiran makamında bestelenmiştir. *(İmdi gel isyanımız yâd idelim)*

Dua ve İltica Bahri: Devrihindî usûlünde uşşak makamında bestelenmiştir. *(Ya ilahi ol Muhammed hakkı çün)*

5. Besteli Mevlidin Birinci Bahrinin Notasyonu:

KEMAL BATANAY'IN BESTELİ MEVLİDİ

Süratlice Okunacak

-1-

Mef ha ri mev cu dat şe fi ul u sât

Fi yev mil a ra sat haz re ti Fah ri â lem

Mu ham med Mus ta fa râ sa la vat

Cumhurla beraber okunacak

Al la hüm me sal li a la Mu ham med

Türk-i Darb Usûlünde Mevlid-i Şerîf Birinci Bahir

Saba

Al lah a dın zik re de lim ev ve lâ

vâ ci bol dür cüm le iş de her ku la

Al la ha dın her ki mol ev vel a na

her i şî â sâ ni der Al lah a na

Hâfız Kemal Batanay'ın Besteli Mevlidi

-2-

Düğah

Al la ha dı ol sa her i şin ö nü
Her gi zeb ter ol ma ya a nm so nu
Her ne fes de Al la ha dın di mü dâm
Al la ha diy le o lur her iş ta mam

Saba zenzeme

Bir ke zal lah de se aş ki le li sân
Dö kü lür cüm lü gü nah mis li ha zân
İs mi pâ kin pâk o lur zik rey le yen
Her mu ra da e ri şür Al lah di yen

Şevkefza

Aş ki le gel im di Al lah di ye lim

Der di le göz ya şı le âh i de lim
Saba
O la kim rah met kı la ol pa di şah
Ol Ke ri mü ol Ra hi mü ol i lah
Saba büselik
Bir dir ol bir li ği ne şek yok du rur
Ger çi yan lış söy le yen ler çok du rur
Muhayyer büselik
Cüm le â lem yo ği ken ol va ri di
Ya ra dıl mış dan Ga ni Ceb bâ ri di
Va ri ken ol yo ki di in sü me lek

-4-

Bestenigâr

Ar şü fer şü a yü gün hem nñh fe lek

Sun i le bun la rı ol var ey le di

Bir li ği ne cüm le ik râr ey le di

Accmkürdi

Kud re tin iz ha re düp hem Ol Ce lil

Bir li ği ne bun la rı kıl di de lil

Ol de di bir ker re va rol du ci hân

Muhayyerkürdi

Ol ma der se mah vo lur ol dem he mân

Ba ri ne ha cet kı la vuz sö zü çok

Bir di ral lah an da nar tık tan rı yok
Haş re dek ger di ni lir se bu ke lâm
Ni ce haş ro la bu ol ma ya ta mam
Uşşak Pes Mu ham med dir bu var lı ğa se beb
Sıd ki le a nın rı za sın kıl ta leb
Hüseyni Ey a ziz ler iş de baş la rız sö ze
Bir va sıy yet kı la rız il la si ze
Ol va sıy yet ki di rem her kim tu ta
Misk gi bi ko ku su can lar da tü te

-6-

Hak te a la rah me tey le ye a na

Kim be ni ol bir dü a i le a na

Saba

Her ki di ler bu dü a de bu lu na

Fa ti ha ih san i de ben ku lu na

6. Birinci Bahrin Makam Tahlili:

Mefhari mevcudat, şefiul usât, fi yevmil arasat, hazreti fahri âlem
Muhammed Mustafa râ salavât, allahümme salli ala Muhammed

Eserin girişinde çıkıcı müzik cümleleri ile dügâh perdesinden başlayarak çargâh perdesinde ve segâh perdesinde sabâ çeşnisi ile asma kalışlar yapılmıştır. Bu kısım yerinde sabâ dörtlüsü ile karar ettirilmiştir.

Allah âdın zikredelim evvelâ
Vâcib oldur cümle işde her kula

Bu beyitte çıkıcı olarak önce çargâh, sonra segâh perdelerinde asma kalışlar yapılmış ve yerinde sabâ çeşnisi kullanılarak müzik cümlesi karar ettirilmiştir.

Allah adın her kim ol evvel ana³³
Her işi âsân ider Allah ana³⁴

Beytin ilk girişinde hüseyinî perdesinde uşşak çeşnisi duyurulmuş ve hemen peşine tekrar çargâh üzerinde hicaz çeşnisine geçilip beyit yerinde sabâ çeşnisi ile karar ettirilmiştir.

33 Anarsa, derse.

34 Ona.

Allah adı olsa her işin önü
Hergiz³⁵ ebter³⁶ olmaya anın sonu

Bu beytin iki mısraında sabâ çeşnisi ile seyre başlamış ve düğâh perdesinde segâh çeşnisi ile karar ettirilerek düğâh makamına geçki yapılmıştır. (Eserin pek çok yerinde olduğu gibi düğâh makamı arızaları Batanay tarafından bu şekilde yazılmıştır. Yerinde kürdî çeşnisi ve hüseyinî aşiran perdesinde hicaz çeşnisi birleşimi gibi görünen müzik cümleleri icra esnasında düğâh makamı duyumu oluşturmaktadır. Buna göre arızalar esasında dikkürdî 4 koma si bemol, dikçargâh 1 koma do diyez olarak yazılmalıdır.)

Her nefesde Allah adın di müdâm³⁷
Allah adı ile olur her iş tamâm

İlk mısrada yerinde hicaz beşlisi ile yapılan müzik cümleleri yedenli olarak düğâh perdesinde karar ettirilmiş ve ikinci mısrada ise hemen sabâ makamına geri dönmüş ve sabâ çeşnisi yerinde karar ettirilmiştir.

Bir kez Allah dese aşk ile lisân
Dökülür cümle günâh misli hazân³⁸

Bu beyit acem perdesinde bir asma kalış ile müzik cümlesini başlatıp çargâh perdesi üzerinde zirgüleli hicaz makamı dizisini kullanarak müzikal bir örgü oluşturmuş ve segâh perdesi üzerinde bir asma kalışla ilk mısraı sonlandırmıştır. İkinci mısrada ise önce yerinde sabâ dörtlüsü kullanılmış ve hemen arkasından yerinde kürdî dörtlüsü ile mısra bitirilerek sabâ zenzeme makamına geçki yapılmıştır.

İsmi pâkin pak olur zikr eyleyen
Her murâda erişir Allah diyen

İlk mısrada müzik cümlesi muhayyer üzerinde bir uşak çeşnisi ile başlatılmış, hemen peşinden acem perdesinde çargâh ve hüseyinî perdesinde kürdî çeşnileri ile asma kararlar yapılarak çıkıcı bir şekilde sabâ çeşnisi ile çargâh perdesinde asma karar yapılmıştır. İkinci mısrada da yerinde sabâ çeşnisi ile müzik cümlesi başlayıp peşine yerinde kürdî dörlü-

35 Asla.

36 Sonu kesik.

37 Devamlı.

38 Sonbahar yaprakları gibi.

sü ile karar verilmiş ve sabâ zemzeme makamı geçkisi devam ettirilmiştir.

Aşk ile gel imdi Allah diyelim
Dert ile göz yaş ile âh idelim

Beyit çargâh-gerdâniye beşli aralığı ile müzik cümlesine başlayıp acem perdesi üzerinde nikriz çeşnili asma karar yaptıktan sonra çargâh perdesindeki hicaz çeşnisi pest tarafa genişletilip acemaşiran perdesinde nikriz çeşnisi ile karar ettirilmiş ve şevkefza makamına geçki yapılmıştır.

Ola kim rahmet kıla ol padişah
Ol Kerîm ü ol Rahîm ü ol İlah

İlk mısra acem perdesinde çargâh çeşnisi kullanımı ile müzik cümlesine başlayıp çargâhta hicaz çeşnisi ile karar etmiş, ikinci mısra yerinde sabâ çeşnisi kullanılarak karar vermiş ve sabâ makamına geri dönmüştür.

Birdir ol birliğine şek yokdurur³⁹
Gerçi yanlış söyleyenler çokdurur⁴⁰

İlk mısra yerinde sabâ çeşnisi kullanılarak çargâh perdesinde karar ettirilmiştir. İkinci mısra hüseyinî perdesinde kürdî ve yerinde bûselik çeşnilerinin arka arkaya kullanılması ile karar vermiş ve sabâ bûselik makamına geçki yapılmıştır.

Cümle âlem yoğ iken Ol⁴¹ var idi
Yaradılmışdan Ganî Cebbâr idi

Birinci mısra muhayyer perdesinde bûselik çeşnisi kullanılarak karar ettirilmiştir. İkinci mısra ise inici olarak önce hüseyinîde kürdî ve yerinde bûselik çeşnisi ile karar vererek önce muhayyerde bûselik ve arkasından yerinde bûselik makamına geçki yapılmıştır.

Var iken Ol yok idi ins ü melek
Arş ü ferş ü ay ü gün hem nüh felek

Müzik cümlesi hemen başlangıçta ırak perdesinde çıkıcı olarak seğâh çeşnisi ile başlamış ve çargâh perdesinde hicaz çeşnisi ile ilk mısra karar ettirilmiştir. İkinci mısra ise çargâh perdesindeki hicaz çeşnisi bu

39 Yoktur.

40 Çoktur.

41 O (Allah).

kez irak perdesinde segâh çeşnisi ile karar ettirilmiş ve bestenigâr makamına geçki tamamlanmıştır.

Sun'ile bunları Ol var eyledi
Birliğine cümle ikrâr eyledi

İlk mısrada evç perdesinde segâh ve nim hicaz perdesinde hicaz çeşnileri arka arkaya kullanılmış ve eviçte segâh çeşnisi ile ilk mısra karar ettirilmiştir. İkinci mısrada çargâh üzerindeki hicaz çeşnisine hemen dönülüp yerinde sabâ çeşnisi ile karar verilip sabâ makamına geri gelinmiştir.

Kudretin izhâr edüp hem Ol Celîl
Birliğine bunları kıldı delîl

İlk mısra sırası ile önce acem perdesinde çargâh, çargâhta çargâh ve tekrar acem perdesinde çargâh çeşnileri kullanımıyla karar ettirilmiştir. İkinci mısra acem perdesinden başlayıp çargâh çeşnili cümleler yaptıktan sonra yerinde kürdî çeşnisi ile karar ettirilmiş ve acem kürdî makamına geçki yapılmıştır.

Ol dedi bir kerre var oldu cihan
Olma derse mahvolur ol dem hemân

İlk mısra muhayyer perdesinde uşşak ve gerdâniye perdesinde rast çeşnilerinin arka arkaya kullanılması ile müzik cümlesine başlamış, karar muhayyer perdesinde hüseyinî beşlisi ile yapılmıştır. İkinci mısra da muhayyer perdesi üzerinde uşşak çeşnisi kullanılmış ve mısra karara yerinde kürdî beşlisi ile götürülüp muhayyer kürdî makamına geçki yapılmıştır.

Bâri ne hâcet kılavuz sözü çok
Birdir Allah andan artık tanrı yok

Beytin birinci mısraı rast-çargâh, çargâh-hüseyinî atlamaları ile seyre başlamış, önce hüseyinîde uşşak ve arkasından yerinde hüseyinî beşlisi ile karar etmiştir. Mısraın sonunda segâh perdesinde kısa bir kalış yaparak ikinci mısraa yerinde uşşak çeşnisi ile geçilmiş ve mısra bu çeşni ile sonlandırılarak uşşak makamı geçkisi yapılmıştır.

Haşre dek ger denilirse bu kelâm
Nice haşr ola bu olmaya tamâm

İlk mısra ve ikinci mısra da Batanay yerinde sabâ çeşnisini kullanıp

karar etmiştir. İkinci mısraın ilk müzik cümlesi kısa süreli bir segâh çeşni-
si ile başlasa da karar sabâ makamı ile yapılmıştır.

Pes Muhammed'dir bu varlığa sebep
Sıdk ile ânın rızasın kıl talep

İlk mısra çıkıcı müzik cümleleri kullanılarak uşşak çeşnisi ile neva
perdesinde karar ettirilmiş, ikinci mısra ise tam tersi inici müzik cümle-
leri ile düğâh perdesinde aynı çeşni ile karar ettirilerek uşşak makamına
geçiş yapılmıştır.

Ey azizler işde başlarız söze bir vasiyyet kılarız illâ size
Ol vasiyyet kim direm her kim tuta misk gibi kokusu canlarda tüte
Hak teâlâ rahmet eyleye ana kim beni ol bir dua ile ana

Batanay bu üç beyti hüseyinî makamı geçkisi için kullanmıştır. İlk
beyitte önce hüseyinî perdesinde uşşak ve hüseyinî çeşnili asma kalışlar
yapılmış ve hüseyinî makamı dizisi ikinci mısra da tamamen kullanıldıktan
sonra çargâh perdesinde çargâh çeşnisi ile asma kalış yapılmıştır. İkinci
beytin ilk mısraında karar hüseyinî perdesinde uşşak ve hüseyinî çeşni-
li kullanılmış, ikinci mısraında ise neva perdesi üzerinde rast çeşnisi ile
yedenli bir şekilde kullanılmıştır. Üçüncü beyit yine hüseyinî perdesinde
uşşak çeşnili müzik cümleleri ile başlamış ve çargâhta çargâh çeşnisi ile
ilk mısraı tamamlamıştır. İkinci mısra yerinde hüseyinî beşlisi ile karar et-
tirilerek hüseyinî makamının dizisi ve makam seyri basitçe bu üç beyitte
tarif edilmiştir.

Her ki diler bu duada buluna
Fatiha ihsan ide ben kuluna

Batanay bu bölümün son beytini başlangıç makamı olan sabâ ma-
kamı ile bitirmiştir. İlk mısra da yerinde sabâ çeşnisi ile önce çıkıcı olarak
çargâh perdesinde karar etmiş, ikinci mısra da hem inici hem de çıkıcı
müzik cümleleri kullanıp yerinde sabâ makamı ile tam karar yapmıştır.

Sonuç

Bu çalışma özelde dinî mûsiki sahasına önemli hizmetleri olmuş
üstat Hâfız Kemal Batanay'ın bestelemiş olduğu mevlidi hakkındadır. Ge-
nel olarak bu makalede giriş, yöntem ve metodolojinin ardından mevlid
formu kısaca tanıtılmıştır. Ardından Kemal Batanay'ın hayatı ve mûsikişi-
naslığı, bestelemiş olduğu mevlidin kısa tanıtımı, ilk bahrinin notasyonu

ve bu bahrin makam tahlili ele alınmıştır. Türk Din Mûsikisi'ne özellikle mevlevî ayini ve mevlid besteleyecek kadar kudretli bir sazende, hanende ve bestekâra ait telifata gereken ihtimamın, alakanın gösterilmesi ve bunların akademik camiaya tanıtılması kanaatimizce mühim bir vecibedir. Klasik form ve üslupta yaklaşık 55 eser bestelemiştir. Bu eserlerin bazılarının güftesi de ona aittir. Ayrıca hat sanatında da devrin en kudretli hattatları arasına girmiştir. Özellikle ta'lik hattında tanınmıştır.

Kendi döneminin fem-i muhsin hocalarından dersler alarak kendini yetiştiren Hâfız Kemal Batanay XX. yüzyılın önemli mûsikişinaslarından-
dır. Notadan ziyade meşk usulünü benimsemiş ve bunu kendi talebelerine tatbik etmiştir. Eserleri güftesi, tefilesi ve melodileriyle hıfza almaya dikkat eden Kemal Batanay klasik üsluptan taviz vermeme gayretinde olmuştur. Nitekim bunu vücuda getirdiği eserlerde görmekteyiz. Özellikle az kullanılan makamları ve usulleri sanatlıca kullanması, çeşitli formlarda özellikle de büyük formlara dair besteler yapması onu diğer mûsikişinaslardan farklı kılan önemli hususiyetlerdendir.

600 küsür yıldır İslâm coğrafyasının pek çok beldesinde okunan Süleyman Çelebi'ye ait Vesîletü'n-Necât adlı mevlidi, Muhittin Serin'e göre Hâfız Kemal Batanay'ın en güzel eseridir. Bu eser onun Hz. Peygamber'e duyduğu derin muhabbet, iman ve samimiyyetin meyvesidir. Bu mevlide Kemal Batanay az bilinen ve icra edilen usûl ve makamları kullanmıştır. Mevlidin bestelenme hikâyesi 1956 yılında Hikmet adında bir dostundan gelen mektupla başlamıştır. Arkadaşı Hikmet, Yeni İstanbul Gazetesi'nin açmış olduğu bir yarışmadan bahseder ve bu yarışmaya katılmasının bir mesuliyet, bir vecibe olduğundan söz eder. İlk başta kayıtsız kalan Batanay daha sonra huzûr-ı İlâhîde sorumlu kalmamak adına bir sabah namazının ardından üç İhlâs, bir Fâtiha ve salavât-ı şerîfeler getirerek bu eseri bestelemiştir. Ancak yarışmaya yeterli başvuru olmamasından ötürü eser değerlendirilmemiştir.

Çalışmamızın ana konusu olan besteli mevlidin ilk bahri salavât-ı şerîfenin ardından, "Allah adın zikredelim evvelâ" ile başlamıştır. Bu bahre 18/4'lük Türkî darb usulünde ve sabâ makamında başlamıştır. Genel olarak her dört mısraın ardından farklı makamlara geçkiler yapmıştır. Buna göre sırayla sabâ, düğâh, sabâ-zemzem, şevkefza, sabâ bûselik, muhayyer bûselik, bestenigâr, acemkürdî, muhayyer kürdî, sabâ, uşşak, hüseyinî ve son olarak sabâ makamıyla sonlandırmıştır. Hâfız Kemal Batanay'ın

bestekârlıktaki kudreti, aslında mısralar arası yapmış olduğu geçkilerde açıkça görülebilmektedir. Birbirine yakın makam geçkilerini kullanarak ahenge uygun geçkiler yapmıştır. İlaveten şiirin tefilelerine ve hecelerin tartımına dikkat ederek notaların düzümünü sağlamıştır.

Sonuç olarak bu çalışma aracılığıyla Kemal Batanay'a ait besteli mevlid akademik camiaya tanıtılması hedeflenmiştir. Besteli mevlidin tamamını ele almak makale hacminin fevkinde olmasından ötürü sadece zikri geçen bahri ele alınmıştır. Kalan bahirler ise müstakil kitap olarak neşredilecektir. Ayrıca mevlid okuyuşuna örnek olması hasebiyle mevlid öğrenmek isteyenlerin bundan istifade edeceği umulmaktadır.

Kaynakça

Ak, Ahmet Şahin. *Türk Mûsikisi Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Akarsu, Adem. "Sosyal Değişme Bağlamında Dini Bir Ritüel Olarak Mevlid ve Kutlu Doğum". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2015): 197-226.

Akdoğan, Bayram. *Türk Din Mûsikisi Dersleri*. Ankara: Bilge Ajans, 2010.

Aksoy, Mehmet. "Kemal Batanay", *Kubbealtı Akdemi Mecmuası* 3/43-44. İstanbul: 1980.

Aksoy, Hasan. "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 482-484. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

Ateş, Erdoğan. "Geçmişten Günümüze Mevlid İcraları ve Önemli Mevlidhanlar". *Uluslararası Süleyman Çelebi ve Mevlid Sempozyumu*. Ed. Bilal Kemikli- Mustafa Kara. 437-446. Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, 2007.

Ateş, Erdoğan. *Türk Din Mûsikisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Çakır, Ahmet. *Müziğe Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2009.

Çelebi, Süleyman. *Mevlid-i Şerîf Vesîletü'n-Necât*. Haz. Mehmet Akkuş-Uğur Derman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Durmuş, İsmail. "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 80-482. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Efe, Adem. "Türk Toplumunda Mevlid Merâsimlerinin Yeri ve Fonksiyonları (Isparta ve Çevresi Örneği)". *DEÜİFD* 29 (2009): 9-30.

Ergür, Enes. "Balkanlar'da Okunan Bir Mevlid Bestesi". *Keşkül* 12/ (2007): 72-82.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal. *Son Hattatlar*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.

İnançer, Ö. Tuğrul. "Osmanlı Tarihinde Dini Mûsiki". *Mûsiki Mecmuası* (Haziran 1999): 12.

Koca, Fatih. "Dini Mûsiki Formu Olarak Mevlid ve Dobruca Besteli

Mevlidi". *Diyanet İlmi Dergi* 55/1 (Mart: 2019): 155-182.

Kozak, Metin. *Bilimsel Araştırma: Tasarım, Yazım ve Yayım Teknikleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2018.

Mermutlu, Bedri. "Mevlid Mûsikisinde Makam Seyri Üzerine Nadir Nüshalara Dayalı Karşılaştırmalı Bir Çalışma". *Journal Of Turkish Studies* 42 (2014): 165-193.

Öncel, Mehmet. "Türk Din Mûsikisinde Mevlid Formu (Bekir Sıtkı Sezgin Velâdet Bahri Örneğinin Notasyonu ve Makam Analizi)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018): 1102-1133.

Özalp, Nazmi. *Türk Mûsikisi Tarihi 2*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000.

Özcan, Nuri. "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29. 484-485, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özel, Ahmet. "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29. 475-479, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özkuş, M. Murat. "Cemal Şakar'ın Mevlit Öyküsü: Edebiyat Sosyoloji Açısından Bir Değerlendirme". *Sosyal Bilimler Dergisi* 12/ 1 (2010): 50-70.

Öztuna, Yılmaz, *Türk Mûsikisi Ansiklopedik Sözlüğü: I*. Ankara: Orient Yayınları, 2006.

Öztürk, Mustafa. "Folklorik Bir Ritüel Olarak Mardin'deki Mevlit Merasimleri ve Çeşitli Özellikleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/ 56 (2018): 81-90.

Pekolcay, Necla. *Mevlid*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Rona, Mustafa. *20. Yüzyıl Türk Mûsikisi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1970.

Serin, Muhittin. "Batanay, Kemal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Serin, Muhittin. *Kemal Batanay*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2006.

Serin, Muhittin. *Kemal Batanay*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010.

Sezikli, Ubeydullah. "Besteli Mevlid Üzerine İki Yazma Eser". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008): 179-205.

Sezikli, Ubeydullah. *Makamlarla Türk Din Mûsikisi Eğitim Seti*. İstanbul: Dört Mevsim Yayınları.

Şeker, Mehmet. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29. 479-480, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

"Tambur Sanatçısı Batanay öldü". *Hürriyet*, 30 Mart 2020. <https://www.hurriyet.com.tr/kelebek/tambur-sanatcisi-batanay-oldu-38577320>

Tıraşçı, Mehmet. *İlahiyat Fakülteleri İçin Dînî Mûsiki Ders Notları*. İstanbul: Dört Mevsim Kitap, 2015.

Topşir, Mustafa. *Kemal Batanay'ın Hayatı, Eserleri ve Nota Arşivi*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2019.

Turabi Ahmet Hakkı-Koca Fatih. "Cami Mûsikisi Formları". *Türk Din Mûsikisi El Kitabı*. ed. Ahmet Hakkı Turabi. 71-105. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 305 - 338

Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi
The Relationship Between Aggression and Religion in University Students

Necmi Karşlı

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Psychology of Religion
Trabzon/Turkey

e-mail: necmikarsli@trabzon.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2975-9307>

DOI: 10.33718/tid.677889

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ocak / January 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Necmi Karşlı, "Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020): 305 - 338.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Üniversite Öğrencilerinde Saldırganlık ve Dindarlık İlişkisi

Öz

Psikolojik, biyolojik ve sosyo-kültürel pek çok kaynağı olan saldırganlık günümüzün en önemli sorunlardan birisidir. Saldırganlık çok boyutlu bir problem olduğundan dolayı, çözümlü de çok yönlü olarak ele alınmalıdır. Saldırganlığı önleyici en önemli yaklaşımlardan birisi dindir. Din anlam, vicdan, merhamet, sabır ve empati duygularını geliştirerek, ödül ve ceza mekanizmaları ile duygu ve davranışlarda kontrollü olma kabiliyeti kazandırmaktadır. Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinde dindarlık ve saldırganlık ilişkisini tespit etmektir. Araştırmanın örneklemini Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih, Sosyoloji, Türk Dili ve Edebiyatı bölümleri ile Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 507 genç bireyden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama araçları olarak Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği, İçsel Dini Motivasyon Ölçeği ve Ok-Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Araştırmada toplanan verilerin analizi sonucunda şu bulgular elde edilmiştir. Kadınların saldırganlık düzeyi erkeklerinkinden daha düşüktür. Sigara kullanım sıklığı ile saldırganlık arasında pozitif yönlü ilişki bulunmuştur. İçsel dini motivasyon ve dini tutum ile saldırganlık arasında ise negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Araştırma güncel bir sorun olan saldırganlığın önlenmesinde dindarlığın geliştirilmesinin önemini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: *Din Psikolojisi, Saldırganlık, Şiddet, Din, Dindarlık.*

The Relationship Between Aggression and Religion in University Students

Abstract

Aggression, which has many psychological, biological and socio-cultural resources, is one of the most important problems of our time. Since aggression is a multidimensional problem, its solution should be handled in a multidimensional way. One of the most important approaches to prevent aggression is religion. Religion develops the sense of meaning, conscience, compassion, patience and empathy, and provides the ability to control emotions and behaviors through reward and punishment mechanisms. The aim of this study is to determine the relationship between religiosity and aggression among university students. The sample of the study consisted of 507 young people studying in Faculty of Theology at Trabzon University and History, Sociology, Turkish Language and Literature departments at Karadeniz Technical University. Buss-Perry Aggression Scale, Internal Religious Motivation Scale and Arrow-Religious Attitude Scale were used as data collection tools. As a result of the analysis of the data collected in the research, the following findings were obtained. The level of aggression of women is lower than that of men. A positive correlation was found between smoking frequency and aggression. Negative relationships were found between intrinsic religious motivation and religious attitude and aggression. The research revealed the importance of developing religiosity in preventing aggression.

Keywords: *Psychology of Religion, Aggression, Violence, Religion, Religiosity.*

Giriş

İnsanlık tarihi ile başlayan saldırıcılık davranışı halen günümüzün çözümlenememiş en önemli sorunlarından birisidir. Saldırıcılık ve şiddet olaylarının en önemli mağdurları savunmasız durumdaki çocuklar, kadınlar ve yaşlılardır. Birleşmiş Milletler araştırmasına göre 2017 yılında dünyada 87.000 kadın öldürülmüş, bu cinayetlerin %58'i yakın aile üyeleri tarafından gerçekleştirilmiştir.¹ FBI verilerine göre 2017 yılında ABD'de 1.283.220 şiddet suçu, 135.755 ırza geçme suçu işlenmiştir.² ABD'de silahla işlenen şiddet suçlarında son yıllarda büyük bir artış olmuş, 2017 yılında yaklaşık 40.000 kişi silahla vurularak öldürülmüştür.³ 2018'de İngiltere'de şiddet olayları bir önceki yıla göre %19 oranında artmıştır.⁴ Ülkemizde öldürme ve yaralama ile sonuçlanan şiddet olaylarında son 4 yılda %69 oranında artış meydana gelmiştir. 2018'de Türkiye de gerçekleşen 3.679 şiddet olayında 2.279 kişi öldürülmüş, 3.762 kişi ise yaralanmıştır.⁵ Ülkemiz intihar hızı düşük ülkeler arasında yer almakla birlikte son yıllarda intihar oranlarında önemli artışlar meydana gelmiştir. TÜİK verilerine göre 2018 yılında ölümlerle sonuçlanan intihar sayısı 3.161 olmuştur.⁶ Bu verilerden anlaşıldığı üzere ülkemizde ve dünyada saldırıcılık ve şiddet vakaları oldukça yaygınlaşmıştır. İnsanlara, hayvanlara ve doğaya yönelik yıkıcı sonuçları olan saldırıcılıkla mücadelede farklı yaklaşımların kullanılması gereklidir. Bu yaklaşımlardan birisi dini/manevi değerlerin bireylere kazandırılmasıdır. Din, negatif yaşamsal olaylara anlamlar yükleyerek, sevgi, saygı, hoşgörü, merhamet, sabır ve

- 1 UNODC, "Global Study on Homicide", erişim: 17 Haziran 2019, https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh2018/gsh18_Gender-Related_Killing_of_Women_And_Girls.Pdf
- 2 FBI, "2017 Crime Statistics Released", erişim: 17 Haziran 2019, <https://www.fbi.gov/news/dtores/2017-crime-statistics-released-092418>
- 3 The Guardian, "Gun Deaths in US Rise to Highest Level in 20 Years, Data Shows", erişim: 19 Haziran 2019, <https://www.theguardian.com/us-news/2018/dec/13/us-gun-deaths-levels-cdc-2017>
- 4 BBC, "Crime Figures: Violent Crime Recorded by Police Rises By 19%", erişim: 19 Haziran 2019, <https://www.bbc.com/news/uk-46984559>
- 5 Umut Vakfı, "Türkiye Silahlı Şiddet Haritası", erişim: 17 Haziran 2019, <http://www.umut.org.tr/umut-vakfi-turkiye-silahlı-siddet-haritasi-2018/>
- 6 Türkiye İstatistik Kurumu, "Ölüm İstatistikleri 2018", Erişim: 17 Haziran 2019, <http://www.tuik.gov.tr/prehaberbultenleri.do?id=30701>; Muhammed Kızılgeçit, "Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2487.

vicdan gibi pozitif duygu ve davranışları geliştirerek, yıkıcı ve zarar verici davranışları yasaklayarak, ödül ve ceza mekanizmaları ile davranışlarda kontrollü olma kabiliyeti kazandırmakta, bunun sonucunda saldırganlık ve diğer anti sosyal davranışları önlemektedir. Literatürde saldırganlık üzerine yapılmış pek çok araştırma bulunmakla birlikte dindarlık ve saldırganlık ilişkisi üzerine yapılan çalışmalar nispeten azdır. Araştırmamız saldırganlığın önlenmesinde dinin koruyucu ve kontrol edici etkisini tespit açısından önem arz etmektedir.

1. Saldırganlık

Saldırganlık sözlükte öfke, düşmanlık, rekabet, engellenme, korku ve benzeri durumlardan kaynaklanan, diğerlerine zarar verme, durdurma, engel olma veya kendini koruma amacına hizmet eden fiziksel, sözel veya sembolik her türlü davranış olarak tanımlanmaktadır.⁷ Bir başka tanıma göre saldırganlık başka kişileri incitme veya birisinin malını tahrip etme kastı taşıyan davranıştır.⁸ Saldırganlıkla ilişkili olan diğer bir kavram olan şiddet, düşmanlık ve öfke duygularının kişilere veya nesnelere yönelik fiili yıkıcı şekilde ifade edilmesidir. Şiddet saldırganlığın özgürlük ve insan iradesini hiçe sayan en ileri boyutudur.⁹ Sosyal psikologlar saldırganlığı kasıtlı olarak fizyolojik veya psikolojik zarar vermeyi amaçlayan davranış olarak tanımlamaktadırlar.¹⁰

Saldırganlığın sözlü, fiziksel, psikolojik, doğrudan, dolaylı, birey ve grup saldırganlığı gibi farklı türleri bulunmaktadır.¹¹ Genel olarak insan saldırganlığı kontrollü-araçsal ve tepkisel-dürtüsel saldırganlık şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Kontrollü-araçsal saldırganlık belirli bir amaca ulaşmak için kasıtlı ve önyargılı bir davranıştır. Örneğin insanların belli şekilde davranmalarını sağlamak için uygulanan saldırganlık araçsal saldırganlıktır. Tepkisel-dürtüsel saldırganlık ise öfke veya engellemeye tepki olarak meydana gelen düşmanca davranıştır. Kışkırtılmaya tepki olarak

7 Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005), 627.

8 Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 200'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 162.

9 Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 689.

10 Elliot Aronson - Joshua Aronson, *The Social Animal*, 10th Ed (New York: Worth Publishers, 2008), 254.

11 Barbara Krahé, *The Social Psychology of Aggression*, 2nd Ed (London: Psychology Press, 2013), 21.

meydana gelen saldırganlık buna örnek olarak verilebilir.¹²

İnsan saldırganlığının içgüdüsel, biyolojik, davranışsal, bilişsel ve kültürel pek çok yönü bulunmaktadır. Bundan dolayı saldırganlık davranışını anlamada ve çözüm yolları önermede onun farklı kaynaklarının göz önünde bulundurulması gerekir. Psikanalitik kuramın saldırganlık görüşü iki evrede ele alınabilir. Freud ilk yazılarında insanın tüm davranışlarının doğrudan veya dolaylı olarak yaşam içgüdüleri olarak gördüğü erostan kaynaklandığını ve onun enerjisi olarak bilinen libidonun hayatın gelişmesi, devam ettirilmesi ve üremeye hizmet ettiğini savunmuştur. Bu bağlamda saldırganlık basitçe libidodan gelen tepkilerin engellenmesinin bir sonucudur.¹³ 1. Dünya Savaşı esnasında meydana gelen şiddet olaylarından sonra Freud'un saldırganlığın doğası ve kaynağına yönelik bakış açısı değişmeye başlamış ve ikinci bir temel içgüdü olarak ölüm içgüdüünün varlığını kabul etmiştir.¹⁴ Bu yeni görüşüne göre saldırganlık eğilimi yaşama içgüdüünün/erosun karşısında yer alan ölüm içgüdüünden kaynaklanmakta, bireyin kendisine ve diğerlerine yönelebilmektedir.¹⁵ Psikanalitik yaklaşım saldırganlığı ruh sağlığını korunması için dışa aktarılması/boşaltılması gereken içgüdüsel bir enerji olarak görmektedir.¹⁶ Ancak insanda bir ölüm iç güdüünün varlığı ve saldırganlığın boşaltılması gereken bir enerji olduğu düşüncesi pek çok eleştiri almış, araştırmalarda saldırganca eylemde bulunmanın saldırganlığı azaltmadığı aksine artırdığı görülmüştür.¹⁷

Darwin'in görüşlerine dayalı olarak oluşturulan evrimsel yakla-

12 Jane L. Ireland v.dğr., *The Routledge International Handbook of Human Aggression: Current Issues And Perspectives* (New York: Routledge, 2018), 43.

13 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (New York: Norton Company, 1962), 84.

14 Freud, *Civilization and its Discontents*, 66; Robert A Baron, *Human Aggression* (Boston: Springer US, 1977), 16.

15 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (New York: Norton Company, 1961), 44.

16 Shelley E Taylor v.dğr., *Sosyal Psikoloji* (Ankara: İmge Kitabevi, 2010), 412.

17 Russell G. Geen - Michael B. Quany, "The Catharsis of Aggression: An Evaluation of a Hypothesis", *Advances in Experimental Social Psychology* 10 (1977): 1; Seymour Feshbach, "The Catharsis Hypothesis, Aggressive Drive, and The Reduction of Aggression", *Aggressive Behaviour* 10/2 (1984): 91; Brad J. Bushman v.dğr., "Catharsis, Aggression, And Persuasive Influence: Self-Fulfilling or Self-Defeating Prophecies?", *Journal of Personality And Social Psychology* 76/3 (1999): 367.

şıma göre canlıların davranışlarının temelinde hayatta kalma ve üreme içgüdüleri yer almaktadır. Yaklaşımına göre canlılar hayatta kalma ve üreme amacıyla yaşam kaynaklarına sahip olmak için saldırganlık davranışı sergileyebilirler.¹⁸ Biyolojik içgüdüleri veya doğal ortamlarında yaşayan bir türün tüm üyelerinde ortak olan sabit davranış örüntülerinin incelenmesiyle uğraşan Etiyolojik kurama göre saldırganlık doğuştan gelmekle birlikte, edimsel saldırganlık davranışı ortamdaki spesifik uyaranlar tarafından meydana getirilmektedir.¹⁹ Etiyolojik kuramın temsilcilerinden Lorenz'e göre hayvanların kendi türlerine olan saldırganlığı zarar vermeden ziyade korunma amaçlıdır. Hayvanların üreme amacıyla birbiriyle rekabet etmek için sergiledikleri saldırganlık türün içinde en güçlü adayın üremesini sağlayarak yeni neslin sağlıklı ve güçlü olmasına dolayısıyla irkin devamına hizmet etmektedir.²⁰

Saldırganlık ile ilgili diğer bir görüş engelleme-saldırganlık teorisidir. Dollard ve arkadaşlarının 1930'lu yıllarda yaptıkları çalışmalarda saldırganlığın temelinde mutlaka bir engellememenin olduğu ve engellemenin mutlaka saldırganlığa yol açacağı hipotezi ileri sürülmüştür.²¹ Engelleme-saldırganlık teorisi saldırganlığın oluşumunda engellemenin önemine dikkat çekmiş olmakla birlikte teori tüm saldırganlık eylemlerini açıklamada yetersizdir. Başka araştırmalarda engellemenin her zaman saldırganlığa yol açmadığı, bilişsel faktörlerin ve sosyal kuralların saldırganlığı bastırabildiği, engellemenin saldırganlıktan başka davranışlara neden olabildiği, keyfi engellemelerin daha fazla saldırganlık ürettiği görülmüştür.²² İnsan davranışını uyarıcı-tepki kavramları çerçevesinde açıklayan davranışçılığa göre saldırganlık organizmanın dışarıdan gelen saldırı ve diğer kışkırtıcı uyaranlara verdiği bir tepkidir.²³ Davranışçı psi-

18 Patrik Lindenfors, Birgitta S. Tullberg, "Evolutionary Aspects of Aggression: The Importance of Sexual Selection", *Advances in Genetics*, vol. 75 (Amsterdam: Academic Press, 2011), 8.

19 Michael A Hogg v.dğr., *Sosyal Psikoloji* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2011), 456.

20 Konrad Lorenz v.dğr., *On Aggression* (London: Routledge, 2002), 13.

21 John Dollard v.dğr., *Frustration and Aggression* (New Haven: Yale University Press, 1939), 8.

22 L. Berkowitz, "Frustration-Aggression Hypothesis: Examination and Reformulation", *Psychological Bulletin* 106/1 (Temmuz 1989): 59; Nicholas Pastore, "The Role of Arbitrariness in The Frustration-Aggression Hypothesis", *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 47/3 (1952): 728.

23 Rita L Atkinson v.dğr., *Psikolojiye Giriş*, trc. Öznur Öncül (İstanbul: Arkadaş Yayınevi,

kolog Skinner davranışın sonuçları tarafından şekillendirilebileceği görüşünü savunmuştur. O'na göre saldırganlığın ödüllendirilmesi saldırganlık davranışını pekiştirebilir ve tekrar edilme sıklığını artırabilir.²⁴

Nörobijyolojik açıdan saldırganlığı ele aldığımızda insan beyninde duyguları düzenleyen üç temel bölge bulunmaktadır. Bunlar amigdala, ön/orta frontal korteks ve orbital frontal kortektir. Nörobijyolojik araştırmalarda beyin duyguları düzenleyen bu bölümlerinde meydana gelen rahatsızlıkların ya da travmatik hasarların saldırganlık davranışında artışa yol açtığı görülmüştür.²⁵ Ön-frontal korteks saldırganlık kontrolü açısından önemli bir bölgedir. Serotonin hormonunun ön-frontal bölgenin etkinliğini düzenlediği, yani saldırganlık davranışını önleyici rolünün olduğu tespit edilmiştir.²⁶ Ayrıca araştırmalarda alkol ve benzidiazepinlerin tutarlı bir şekilde saldırganlığı artırdığı tespit edilmiştir.²⁷ Saldırganlığın anne babadan miras olarak edinilen genetik etkilerle ilişkili bir yönü de bulunmaktadır. Genetik faktörlerin insan saldırganlığı üzerindeki etkisini tespit etmek için farklı ailelerde yetiştirilmiş tek yumurta ikizleri üzerinde araştırmalar yapılmaktadır. Rhee ve Waldman'ın²⁸ araştırmasın-

2016), 7.

- 24 B. F. Skinner, *About Behaviorism* (New York: Vintage Books, 1976), 47.
- 25 R. J. Davidson, "Dysfunction in the Neural Circuitry of Emotion Regulation-A Possible Prelude to Violence", *Science* 289/5479 (2000): 591; Kevin W. Greve, Elisabeth Sherwin, "Personality and Neurocognitive Correlates of Impulsive Aggression in Long-Term Survivors of Severe Traumatic Brain Injury", *Brain Injury* 15/3 (2001): 255; Natalie S. Dailey v.dğr., "Elevated Aggression and Reduced White Matter Integrity in Mild Traumatic Brain Injury: A DTI Study", *Frontiers in Behavioral Neuroscience* 12 (2018): 118; Gabriela Ilie v.dğr., "Traumatic Brain Injury and Hazardous/Harmful Drinking: Concurrent and Single Associations with Poor Mental Health and Roadway Aggression", *Psychiatry Research* 272 (2019): 458.
- 26 Aki Takahashi - Klaus A. Miczek, "Neurogenetics of Aggressive Behavior: Studies in Rodents", *Neuroscience of Aggression*, ed. Klaus A. Miczek - Andreas Meyer-Lindenberg (Berlin: Springer, 2013), 17: 14.
- 27 E. W. Fish v.dğr., "Alcohol, Allopregnanolone and Aggression in Mice", *Psychopharmacology* 153/4 (2001): 473; Brad J. Bushman - Harris M. Cooper, "Effects of Alcohol on Human Aggression: An Integrative Research Review.", *Psychological Bulletin* 107/3 (1990): 341; Miyuki Fukushima Tedor v.dğr., "Gender And Country Differences in Alcohol-Aggression Expectancy and Alcohol-Related Intimate Partner Violence", *Deviant Behavior* 39/5 (2018): 554; Dominic J Parrott - Christopher I. Eckhardt, "Effects of Alcohol on Human Aggression", *Current Opinion in Psychology* 19 (2018): 1.
- 28 Soo Hyun Rhee - Irwin D. Waldman, "Genetic and Environmental Influences on Anti-social Behavior: A Meta-Analysis of Twin and Adoption Studies", *Psychological Bulletin* 128/3 (2002): 490.

da genetik faktörlerin saldırgan/ anti sosyal davranışlar üzerinde %34 oranında etkili olduğu tespit edilirken; Tuvblad ve Beaver'in²⁹ araştırmasında ise genetik faktörlerin anti sosyal davranışlar üzerindeki etkisinin yaklaşık %50 oranında olduğu tespit edilmiştir. Ancak genetik faktörler tek başına saldırganlık ve anti-sosyal davranışlar meydana getirmeyebilir. Genetik faktörlerin çevresel faktörlerle etkileşime girmesi saldırganlığı artırmakta veya azaltmaktadır. Raine'in araştırmasında suça eğilimli anne babadan kötü genler miras alan çocukların suç işlememiş aileler içerisinde iyi bir eğitim verilerek yetiştirildiğinde yalnızca %7'sinin suç işlediği görülürken, kötü genler miras alan çocukların suça eğilimli anne babalar tarafından kötü bir çevrede yetiştirildiklerinde suç işleme oranlarının %40 civarında olduğu tespit edilmiştir.³⁰ Araştırma kötü genlere sahip olanların iyi bir eğitimle saldırganlık davranışlarının kontrol altına alınabileceğini göstermiştir.

Sosyal Öğrenme Kuramı'na göre diğer pek çok davranışı gibi saldırganlık da öğrenilmiş bir davranıştır. Gözleyerek öğrenmede dikkat, akılda tutma, denemeler yapma ve davranışta bulunmaya motive olma gibi süreçler yer almaktadır.³¹ Sosyal psikoloji araştırmalarında saldırganlık eyleminde bulunan birisinin cezalandırıldığını izleyenlerin, saldırganlık davranışı sonucunda failin ödüllendirildiğini izleyenlere göre benzer davranışı daha az yapma eğilimine oldukları tespit edilmiştir. Örneğin, Rosekrans ile Hartup'un³² ve Bandura'nın³³ araştırmalarında saldırgan davranışın sürekli olarak ödüllendirildiğini izleyen çocukların daha fazla saldırganlaştığı; saldırgan davranışın sürekli olarak cezalandırıldığını izleyen çocukların neredeyse saldırgan davranışı hiç taklit etmedikleri; saldırgan davranışın bazen ödüllendirildiği bazen cezalandırıldığını izleyen çocukların ise kısmen saldırgan oldukları görülmüştür. Teknolojinin gelişmesi sonucunda geniş kitlelere kolay bir şekilde ulaşan şiddet içerikli

29 Catherine Tuvblad - Kevin M. Beaver, "Genetic and Environmental Influences on Anti-social Behavior", *Journal of Criminal Justice* 41/5 (2013): 273.

30 Adrian Raine, "Biosocial Studies of Antisocial and Violent Behavior in Children and Adults: A Review", *Journal of Abnormal Child Psychology* 30/4 (2002): 311.

31 Albert Bandura, *Social Learning Theory* (Englewood: Prentice Hall, 1977), 24, 120.

32 M. A. Rosekrans - W. W. Hartup, "Imitative Influences of Consistent and Inconsistent Response Consequences to a Model on Aggressive Behavior in Children", *Journal of Personality and Social Psychology* 7/4 (1967): 429.

33 Bandura, *Social Learning Theory*, 119.

video ve oyunlar özellikle genç bireylerde şiddete eğilimi artırmaktadır.³⁴ Araştırmalarda başkalarına yönelik empati geliştirme ile saldırganca davranış arasında negatif ilişkiler bulunmuştur. Örneğin Aronson'un empati saldırganlık ilişkisi üzerine yaptığı deneyde, trafikte ışık kırmızı yandığında yoldan geçen yayalara sürücülerin %90'ının agresif bir şekilde kornaya bastıkları, ancak yayalara kırmızı ışık yandığında yoldan geçen koltuk değnekli birisi olması durumunda korna çalanların sayısının kayda değer şekilde azaldığı görülmüştür. Bunun nedeni sürücülerin koltuk değnekli yaya ile empati kurmalarıdır.³⁵

Hümanistik ve pozitif psikolojinin kurucularından Maslow'a göre saldırganlığın hem genetik hem de kültürel yönleri bulunmaktadır. Dolayısıyla bu yönlerden birisine indirgenemez. Maslow sağlıklı ve sağlıklı saldırganlık arasında ayırım yapmanın önemine vurgu yapmıştır.³⁶ O'na göre sağlıklı saldırganlık yaşanan duruma tepki olarak ortaya çıkar, geçmişten gelen bir özellik değildir. Haksızlık, saldırı ve kötülük karşısında anlık verilen gerçekçi bir tepkidir. Sağlıksız öfke/saldırganlık ise kin, gaddarlık, yok edicilik, zorbalık ve acımasızlığa dönüşme eğilimindedir.³⁷ Yukarıda bahsedilenlerin dışında gürültü, kalabalık ve sıcaklık gibi çevresel faktörler veya şizofreni ve başka psikolojik rahatsızlıklar da saldırganlık davranışına yol açabilir.³⁸ Ancak şizofrenide kendiliğinden gerçekleşen ve hedef gözetmeyen saldırganlık vakaları seyrekdir. Şunu da belirtmek gerekir ki, şizofrenilerin çoğunluğu saldırgan değil, toplum içerisinde çoğu zaman sömürülen bireylerdir.³⁹

34 Erica Scharrer v.dğr., "Violent Video Games Do Contribute to Aggression", *Video Game Influences On Aggression, Cognition, and Attention*, ed. Christopher J. Ferguson (Cham: Springer International Publishing, 2018), 5; Aaron Drummond v.dğr., "The Infamous Relationship Between Violent Video Game Use and Aggression: Uncharted Moderators and Small Effects Make It A Far Cry From Certain", *Video Game Influences On Aggression, Cognition, and Attention*, ed. Christopher J. Ferguson (Cham: Springer International Publishing, 2018), 23.

35 Aronson - Aronson, *The Social Animal*, 297.

36 Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row Publishers, 1954), 19.

37 Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi* (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 173.

38 Karen Barlow v.dğr., "Prevalence and Precipitants of Aggression in Psychiatric Inpatient Units", *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 34/6 (2000): 967; Baron, *Human Aggression*, 127.

39 American Psychiatric Association - American Psychiatric Association, ed., *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*, 5th Ed (Washington: American Ps-

Saldırganlık bütünüyle zararlı ve kontrol edilmesi gereken bir davranış değildir. Maslow'un sağlıklı saldırganlık olarak nitelendirdiği gibi dışarıdan gelecek saldırılar karşısında bireyin maddi ve manevi varlığını korunmasına hizmet etmesi açısından işlevsel bir değeri bulunmaktadır. Mal, can, namus ve manevi değerlere yönelik saldırılardan korumak amacıyla uygulanan saldırganlık ile ülke savunması için savaşlarda uygulanan saldırganlığı buna örnek olarak verebiliriz. Problem olarak görülen saldırganlık kişisel çıkarlar uğruna masum insanlara zarar verme amaçlı zorbaça, aşırı ve sürekli olan saldırganlıktır. Amerikan Psikoloji Kurumu (APA) tarafından DSM 5'te saldırganlık "davranış bozukluğu" maddesi altında şu şekilde tanımlanmıştır: Son bir yıl içerisinde aşağıdaki 15 maddeden en az üçünü tekrarlayan ve sürekli bir şekilde yapmak suretiyle diğerlerinin temel haklarının veya sosyal normların ihlal edilmesidir. Bu on beş madde şunlardır: diğerlerine zorbalık yapma, tehdit etme ve korkutma; sıklıkla fiziksel kavga başlatma; diğerlerini ciddi fiziksel yaralayabilecek bir silah, sopa, tuğla, bıçak, kırık şişe kullanma; insanlara ve hayvanlara karşı fiziksel olarak acımasızlık; başkasının malını zorla gasp etme; başkasını cinsel ilişkiye zorlama; kasten yangın çıkarma veya diğerlerinin malına zarar verme; cezadan kurtulmak için sıklıkla yalan söyleme; 13 yaşından daha küçüklerin ebeveyninin yasaklamasına rağmen çoğunlukla geceyi dışarıda geçirmesi; ailesi ile yaşarken en az iki defa geceleyin evden kaçması ve birisinde uzunca süre geri dönmemesi ve 13 yaşından küçüklerin sıklıkla okuldan kaçması.⁴⁰

İnsan saldırganlığının çok farklı yönleri için onu önlemede farklı yaklaşımların kullanılması gereklidir. Bunları genel olarak eğitsel, politik, hukuki ve tedavi yaklaşımları olarak dört kategoriye ayırabiliriz. Eğitsel yaklaşımlar bireylerin duygu ve davranışlarında kontrollü olma kabiliyetini kazandırmak ve saldırganlığın oluşmasını önlenmek için erken yaşlarda verilmesi gereken ahlaki, dini ve manevi değerler ile öfke kontrol eğitimini kapsamaktadır. Politik yaklaşımlar, saldırganlığın çevresel faktörleriyle ilgili olarak karar alma ve yürütme mercileri tarafından yapılması gereken düzenlemeleri ve uygulamaları kapsamaktadır. Örneğin, ekonominin düzeltilmesi bunların en önemlisidir, zira ekonomik kriz zamanlarında daha fazla şiddet olayı meydana gelmektedir. Yaşlı şiddetini

ychiatric Association, 2013), 101.

40 American Psychiatric Association - American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 469.

önlemek için yaşlılara bakım ile ilgili düzenlemelerin yapılması, boşanma sürecindeki eş şiddetini önlemek için nafaka ile ilgili düzenlemelerin yapılması, okul sayısını artırmak suretiyle kalabalık sınıf sayılarının azaltılması gibi düzenlemeler sayılabilir. Hukuki yaklaşımlar genel olarak uygulanmış saldırganlığın cezalandırılmasını kapsamaktadır. Bununla birlikte cezaların yetersiz olması saldırganlığın önlemede hukuki yaptırımların caydırıcılığını ortadan kaldırmaktadır. Son olarak tedavi yaklaşımları ise psikolojik ve farmakolojik tedavi uygulamalarını içermektedir. Saldırganlık tedavisinde genel olarak psikoterapi, gevşeme egzersizleri, bilişsel müdahale, bibliyoterapi ve ilaçla tedavi gibi yöntemler kullanılmaktadır.⁴¹

2. Dindarlık ve Saldırganlık İlişkisi

Din insan davranışlarına yön, yaşama anlam veren kutsal veya doğüstü bir (veya birden çok) güç ve yaratıcı kavramına dayanan bir inançlar, semboller ve törenler sistemidir.⁴² Bir başka tanıma göre din bireysel ve toplumsal yanı bulunan inanç, bilgi ve uygulama açısından sistemleşmiş, mensuplarına bir yaşam tarzı sunan ve belli bir hedef etrafında toplanan bir yapıdır.⁴³

Din saldırganlık ilişkisi farklı açılardan ele alınabilir. Din saldırganlığın öznesi midir yoksa nesnesi midir? Dinin saldırganlığa yaklaşımı nasıldır? Geçmişte pek çok kültürde din uğruna saldırganlık eylemi gerçekleştirilmiş, insanlar kurban edilmiştir.⁴⁴ İnsan kurban etme uygulaması savaş kazanma, kuraklığın sonlanması, verimli ürün güvenceye alma, yeni bir evi veya kanoyu kutsama gibi doğüstüne yönelik çok önemli istekler için yapılmıştır.⁴⁵ 117 kültür üzerinde yapılan bir araştırmada bu kültürlerin %17'sinde insan kurban geleneğinin olduğu, %14'ünün düzensiz bir şekilde 19. ve 20. Yüzyıla kadar varlıklarını devam ettirdikleri görülmüştür. Günümüzde de el-Kaide, DAESH gibi bir takım terör örgütleri

41 Emil F. Coccaro, *Aggression: Psychiatric Assessment and Treatment* (Hoboken: Informa Healthcare, 2003), 296; Zipora Shechtman, "Bibliotherapy And Treatment of Aggression", *Treating Child and Adolescent Aggression Through Bibliotherapy*, ed. Zipora Shechtman (New York: Springer New York, 2009), 1.

42 Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 206.

43 Muhammed Kızılgöç, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 10.

44 David Levinson, *Aggression and Conflict: A Cross-Cultural Encyclopedia* (Santa Barbara: ABC-Clío, 1996), 90.

45 Levinson, *Aggression and Conflict*, 89.

ve bazı yeni dini hareketler tarafından din adına saldırganlık ve şiddet eylemleri gerçekleştirilebilmektedir. Ancak din adına uygulanan şiddet bu eylemlerinde asıl amaç siyasi, ekonomik ve askeri menfaatler olup din bu menfaatlere ulaşmak için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Genel olarak dinler ihtiva ettiği öğretilerle bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarını şekillendirmekte, pozitif duygular kazandırmakta, negatif duyguları azaltmakta ve bireyin davranışlarında kontrollü olmasına katkı sağlamaktadırlar. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Kim, bir cana kıymayan veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan bir nefsi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir nefsin yaşamasına sebep olursa, bütün insanları yaşatmış gibi olur."⁴⁶ ve "Size savaş açanlarla Allah yolunda çarpışın. Fakat haksız saldırıda bulunmayın. Çünkü Allah, haksız saldırıda bulunanları sevmez."⁴⁷ âyetleri yer almaktadır. Hz. Muhammed, "Müslüman, diğer Müslümanların, dilinden ve elinden salim olduğu (zarar görmediği) kimsedir. Mümin de insanların, canları ve malları hususunda (kendilerine zarar vermeyeceğinden) emin oldukları kimsedir."⁴⁸ buyurmuştur. Bu ayet ve hadislerde İslam'da haksız yere şiddet uygulamanın yasaklandığı ve saldırganlıktan uzak durmanın Müslüman ve mümin olmakla eşdeğer kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca kitlesel bir şiddet olayı olan savaşlarda da haksızlık yapılmaması ve aşırıya gidilmemesi tavsiye edilmektedir.

Empati olaylara daha geniş açıdan bakabilme kabiliyeti sağlayarak saldırganlığın oluşmasını önlemektedir. Araştırmalarda empati duygusu yüksek olan bireylerin daha az saldırganlık sergiledikleri tespit edilmiştir.⁴⁹ Din öğretisi ve ritüelleri ile bireylerde empati duygusunu geliştirmektedir. Hz. Muhammed, "Hiçbiriniz kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz."⁵⁰ buyurarak empati ve diğer kâim-

46 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Tuva Yayınları, 2008), el-Mâide 5/32.

47 Yazır, *Kur'an-ı Kerim Meali*, el-Bakara 2/190.

48 Tirmizî, "İman", 12.

49 Derya Hasta- Müzeyyen Eda Güler, "Saldırganlık: Kişilerarası İlişki Tarzları ve Empati Açısından Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2013): 90; Gamze Çankaya- Hatice Ergin, "Çocukların Oyunlara Göre Empati ve Saldırganlık Düzeylerinin İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1 (2015): 283.

50 Buhârî, "İman", 7.

lığı tavsiye etmiştir. Hz. Muhammed bir gencin zina etmek için müsaade istemesi üzerine, “Annenle zina edilmesini ister misin” buyurarak gencin empati yapmasını sağlayarak zinadan uzak durmasını sağlamıştır.⁵¹

Dinin saldırganlığın önlemede diğer koruyucu işlevi anlam duygusu kazandırmasıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de “Andolsun ki mutlaka sizi birazcık korkuyla, açlıkla, mal, can ve meyve noksanıyla sınavacağız. Müjdele sabredenleri.”⁵² ve “De ki: “Hiçbir zaman bize Allah’ın bizim için takdir ettiğinden başkası dokunmaz. O bizim Mevla’mızdır. Müminler yalnızca Allah’a tevekkül etsinler.”⁵³ buyurulmaktadır. Bu âyetlerde ifade edildiği üzere din hayata, ölüme ve negatif yaşamsal olaylara Allah’ın takdiri (kader) ile meydana geldiği ve birer imtihan vesilesi olduğu şeklinde anlamlar yükleyerek dindar bireyin olaylara daha geniş pencereden bakabilmesini sağlamakta ve yaşamsal engellemeler karşısında hemen öfke ve saldırganlığa başvurmasını önlemektedir.

Dinin saldırganlığı önlemede diğer önemli işlevi duygu, düşünce ve davranış kontrolü kabiliyeti kazandırmasıdır. Dinin kontrollü olmayı motive edici unsurları; her şeyin Allah tarafından görüldüğü, bilindiği ve hesabının sorulacağına olan inanç, Allah’ın gazabına uğrama, kabir azabı görme ve cehenneme girme korkusu, Allah’ın rızasına nail olma ve Cennetine girme arzusu sayılabilir. Pek çok araştırmada bireylerde dindarlık düzeyi arttıkça davranış kontrolünün de artmakta olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Karşlı’nın⁵⁴ araştırmasında dindarlık ile öfke kontrolü arasında, Kimter’in⁵⁵ araştırmasında oruç ibadeti ile öfke kontrolü arasında, Karakaş’ın⁵⁶ araştırmasında ise sabır tutumu ile öfke kontrolü arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Watterson ve Giesler’in araştırmasında dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerin daha güçlü öz kontrol duygusuna sahip oldukları tespit edilmiştir.⁵⁷

51 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 5: 256-257 (No. 8716).

52 el-Bakara 2/155.

53 et-Tevbe 9/51.

54 Necmi Karşlı, *Öfke Kontrolü ve Dindarlık* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 341.

55 Nurten Kimter, “Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 7.

56 Ahmet Karakaş, “Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018): 93.

57 Kaylyn Watterson - R. Brian Giesler, “Religiosity and Self-Control: When the Going

Dindarlığın en önemli göstergesi olan ibadetlerin pozitif duygular kazanma ve davranış kontrolü açılarından önemli işlevleri bulunmaktadır. Namaz ibadeti sayesinde dindar birey günde beş defa Yüce Yaraticının huzurunda secde ederek nefsinin alçaltır, kulluk bilincini aktif tutar. Zekât ve sadaka ibadetleri zengin ve fakir arasındaki muhabbeti artırır, toplumdaki gelir dengesizliğini azaltır, yokluk ve açlıktan ötürü oluşması muhtemel hırsızlık ve şiddet olayları önlenmiş olunur. Oruç ibadeti gün boyu yemeden ve içmeden uzak tutarak sabır ve otokontrol duygusunu geliştirir, yokluk içindeki insanlarla empatiyi kolaylaştırır. Hac ibadetine ilk defa Kabe'yi görmek, Arafat'ta vakfe yapmak ve peygamberin kabri-ni ziyaret etmek yoğun pozitif duygular tecrübe edilmesini sağlar, ayrıca Hac ibadetine birtakım yasaklar ve kurallar bireyin davranışlarda daha kontrollü olmasına katkı sağlar. Dua ibadeti sayesinde engelleme ve çaresizlik içerisinde bulunan birey Yaraticısına sığınarak O'ndan yardım ister, böylece psikolojik rahatlama, güven, umut gibi pozitif duygular edinmenin yanında ilahi yardım tecrübe edebilir.

Din insanlar arası ilişkilerde affedici ve merhametli olmayı tavsiye etmek suretiyle gerilimlerin saldırganlığa dönüşmesini önlemektedir.⁵⁸ İslam'da haksızlığa uğrama durumunda bile misilleme yapmak yasaklanmıştır.⁵⁹ Affetmek haksızlık ve kötü muamelenin neden olduğu içsel gelirmiyi ortadan kaldırır ve öfkenin saldırganlık şeklinde dışa yansıtılmasını önler. Genç'in merhamet eğitimi ve saldırganlık ilişkisi üzerine yaptığı araştırmada merhamet eğitimi verilen deney grubundaki çocukların, merhamet eğitimi verilmeyen kontrol grubundakilere göre anlamlı derecede daha az saldırganlık davranışı sergiledikleri tespit edilmiştir.⁶⁰ Saldırganlık öfke duygusunun davranışa dönüşmüş şeklidir. Dini kaynaklarda nefsanî öfke kötü görülüş, öfkeyi kontrol etme tavsiye edilmiş, bu konuda birtakım davranışsal yöntemler önerilmiştir. Bunlar; istiâze yapmak, bedenini konumunu değiştirmek, susmak, abdest almak, toprağa temas etmektir.⁶¹

Gets Tough, The Religious Get Self-Regulating", *Psychology of Religion and Spirituality* 4/3 (2012): 193.

58 Âl-i İmrân 3/134; Müslim, "Birr", 69; Ebû Dâvûd, "Edeb", 58; Tirmizî, "Birr", 16.

59 İbn Mâce, "Ahkâm", 17.

60 Muhammet Fatih Genç, "Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018): 62.

61 Buhârî, "Edeb", 44; Ebû Dâvûd, "Edeb", 4; Tirmizî, "Fiten", 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müs-ned*, 1: 283.

3. Yöntem

3.1. Örneklem

Örneklemimiz 2018-2019 Eğitim Öğretim döneminde Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih, Sosyoloji, Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinin farklı sınıflarında öğrenim görmekte olan öğrencilerden tesadüfi olarak seçilmiş toplam 507 bireyden oluşmaktadır.

3.2. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Anketi: Araştırmamızın kişisel bilgi anketi kısmında demografik değişkenlerden örneklemin yaş, cinsiyet, ekonomik durum, sağlık durumu ve sigara kullanım sıklığı ve kişilik yapısı ile ilgili ifadeler yer almaktadır.

Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği: Buss ve Perry tarafından geliştirilen Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği Madran tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.⁶² Ölçek fiziksel saldırganlık, sözel saldırganlık, öfke ve düşmanlık şeklinde dört alt ölçek ihtiva etmekte ve 5'li likert formatında 29 maddeden oluşmaktadır. Fiziksel saldırganlık alt ölçeği 9, sözel saldırganlık alt ölçeği 5, öfke alt ölçeği 7, düşmanlık alt ölçeği ise 8 madde ihtiva etmektedir. Faktör analizi sonucunda ölçeğin Türkçe formunun da 4 faktörlü yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini tespit için iç tutarlılık hesaplanmış, test-tekrar test ve test yarılama yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı tüm ölçek için 0,85; fiziksel saldırganlık alt ölçeği için 0,78, sözel saldırganlık alt ölçeği için 0,48; öfke alt ölçeği için 0,71, düşmanlık alt ölçeği için 0,71 olarak belirlenmiştir. Test yarılama yöntemiyle elde edilen güvenilirlik katsayısı tüm ölçek için 0,82'dir. Test tekrar test güvenilirliği tüm ölçek için 0,97; alt ölçekler için ise 0.82 ile 0,97 arasında değiştiği görülmüştür. Ölçeğin geçerliliğini tespit için Çok Boyutlu Öfke Ölçeği'nin öfke ile ilgili "öfkeyle ilgili davranışlar" alt ölçeği korelasyonuna bakılmış ve iki ölçek arasındaki ilişkinin 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Yapılan analizler Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe formunun geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu

62 Arnold H. Buss - Mark Perry, "The Aggression Questionnaire.", *Journal of Personality and Social Psychology* 63/3 (1992): 452-459; H. Andaç Demirtaş Madran, "Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe Formu'nun Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", *Türk Psikiyatri Dergisi* 23 (2012): 1-5.

ortaya koymuştur.⁶³

İçsel Dini Motivasyon Ölçeği: İçsel Dini Motivasyon Ölçeği Dean Hoge tarafından geliştirilmiş ve Türkçeye uyarlanması Karaca tarafından yapılmıştır. Ölçek 5 dereceli likert formatına sahiptir. 7'si olumlu, 3'ü olumsuz toplam 10 maddeden oluşan ölçekten alınabilecek en düşük puan 10 en yüksek puan ise 50'dir. Ölçeğin Türkçe formunun güvenilirlik analizleri için homojenlik endeksi ve yarıya bölme yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin geçerliği ise faktör analizi ve iç tutarlılık teknikleri ile hesaplanmıştır. Ölçek maddeleri yarıya bölme tekniği ile analiz edilmiş ve iki yarım ölçek arasındaki korelasyon katsayısı .76 olarak bulunmuştur. Ölçeğin içsel tutarlılığın göstergesi olan Cronbach's Alfa katsayısı .84 olarak bulunmuştur. Ölçeğin geçerliliğini tespit için yapılan faktör analizinde bir madde hariç ölçek maddelerinin tamamının aynı faktörde kümelendiği görülmüştür. Ölçek maddelerinin iç tutarlılığının analizi için korelasyon katsayıları hesaplanmış ve tüm maddelerin ölçek aynı yönde (pozitif) ayrıştıkları saptanmıştır.⁶⁴

Ok-Dini Tutum Ölçeği: Ok tarafından geliştirilen *Dini Tutum Ölçeği* 5'li likert formatında 2'si olumsuz 6'sı olumlu toplam 8 maddeden oluşmaktadır. Ölçek dini tutumun bilişsel, duygusal ve davranışsal boyutlarını ölçmeyi amaçlamaktadır. **Ölçek biliş, duygu, ilişki ve davranış şeklinde 4 alt ölçekten oluşmaktadır.** Faktör analizinde tüm maddelerin önceden belirlenen 4 faktörde yüklendiği, tüm maddeler toplam varyansın %78'ini açıklamıştır. Ölçeğin tüm alt boyutlarının alfa düzeyleri tatmin edici seviyede olmakla birlikte davranış alt ölçeğinin alfa düzeyi .60 diğerlerinden nispeten **düşük kalmıştır.** Yapılan uygulamalarda ölçeğin alt boyutlarıyla birlikte yüksek bir iç tutarlılığa sahip olduğu, açılımsal ve doğrulayıcı faktör geçerliliği bulunduğu, bütün olarak kriter geçerliliğine sahip olduğu tespit edilmiştir. (.81 ve .91) Yapılan geçerlilik ve güvenilirlik analizlerinde ölçeğin kullanıma uygun bir ölçme aracı olduğu görülmüştür.⁶⁵

63 Madran, "Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe Formu'nun Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", 3.

64 Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 196-199.

65 Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.

3.3. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin analizi için SPSS (v23) programı kullanılmıştır. Bunun için öncelikle yaş, cinsiyet, ekonomik durum ve diğer değişkenlerin yüzdelerle dağılımları hesaplanmış ve bu değişkenlerin saldırganlık ve dindarlık ile ilişkilerine bakılmıştır. Daha sonra dindarlık ile saldırganlık arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Analiz işlemlerinde frekans, korelasyon, t-testi, ki-kare testi, tek yönlü anova ve regresyon analizi uygulanmış, anlamlı sonuçlara yer verilmiştir.

3.4. İşlem

Araştırma için gerekli izinler alındıktan sonra Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih, Sosyoloji, Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinin farklı sınıflarında öğrenim gören öğrencilere gönüllülük esasına göre anket uygulaması yapılmış ve katılımcılara araştırmanın amacı ve elde edilecek gizli kalacağı yönünde bilgi verilmiştir.

4. Bulgular

4.1. Demografik Değişkenler Açısından Örneklem Grubunun Özellikleri

Yaş: Örneklemimizin 309'u (%60,9) 18-21 yaş grubunda, 198'i (%39,1) 22-37 yaş grubundadır.

Cinsiyet: Örneklemimizin 356'sı (%70,2) kadın, 151'i (%29,8) ise erkektir.

Sosyo-ekonomik durum: Örneklemimizden 28'inin (%5,5) sosyo-ekonomik durumu düşük, 470'inin (%92,7) orta, 9'unun (%1,8) ise sosyo-ekonomik durumu yüksek seviyededir.

Sigara kullanımı: Örneklemimizden 35'i (%6,9) sık sık, 23'ü (%4,5) ara sıra, 32'si (%6,3) nadiren sigara kullanmakta, 417'si (%82,2) ise hiçbir zaman sigara kullanmamaktadır.

Kişilik yapısı: Örneklemimizden 239'u (%47,1) içedönük, 268'i (%52,9) ise dışadönük kişilik yapısına sahiptir.

4.2. Demografik Değişkenlere Göre Saldırganlık ve Dindarlık Düzeyleri

Tablo 1. Demografik Değişkenler ile Saldırganlık ve Dindarlık Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Ekonomi	Sigara	Kişilik
Saldırganlık	-.025	.223**	-.066	-.295**	.014
İçsel Dini Motivasyon	.057	-.058	.123**	.195**	.085
Dini Tutum	-.049	-.114*	.092*	.182**	.007

(Not: **. Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde, tek yıldızlı olanlar 0,05 düzeyinde anlamlıdır)

Tablo 1’de görüldüğü gibi saldırganlık ile cinsiyet ($r=.223$, $p<.01$) ve sigara kullanımı ($r=.295$, $p<.01$) arasında; içsel dini motivasyon ile ekonomik durum ($r=.123$, $p<.01$) ve sigara kullanımı ($r=.195$, $p<.01$) arasında; dini tutum ile cinsiyet ($r=-.114$, $p<.05$), ekonomik durum ($r=.092$, $p<.05$) ve sigara kullanımı ($r=.182$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 2. Cinsiyete Göre Saldırganlık ve Dini Tutum Düzeyleri

	Cinsiyet	N	\bar{X}	ss
Saldırganlık	Kadın	356	67.08	17.41
	Erkek	151	75.74	17.29
		t=-5.131	df=505	p=.000
Dini Tutum	Kadın	356	35.08	4.20
	Erkek	151	33.96	5.08
		t=2.572	df=505	p=.010

Tablo 2’deki verilere göre kadınların saldırganlık ölçeğinden aldıkları ortalama skor $\bar{X}=67.08$ iken, erkeklerin aynı ölçekten aldıkları ortalama skor $\bar{X}=75.74$ ’tür. Uyguladığımız t-testi sonucunda erkeklerin saldırganlık düzeylerinin kadınlarınkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;505)}=-5.131$, $p=.000$, $p<.05$). Tablo 2’deki verilerde kadınların dini tutum ortalama skoru $\bar{X}=35.08$ iken, erkeklerin dini tutum skoru ise $\bar{X}=33.96$ ’dır. Uyguladığımız t-testi sonucunda kadınların dini tutum düzeylerinin erkeklerinkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir ($t_{(0,05;505)}=2.572$, $p=.010$, $p<.05$).

Tablo 3. Sigara Kullanımına Göre Saldırganlık ve Dindarlık Düzeyleri

	Sigara Kullanımı	N	%	\bar{X}	ss	Tamhane
Saldırganlık	1 Sık Sık	35	6.9	85.37	20.74	1,2,3/4
	2 Ara sıra	23	4.5	76.95	13.51	
	3 Nadiren	32	6.3	78.96	21.35	
	4 Hiçbir zaman	417	82.2	67.23	16.44	
	Toplam	507	100	69.66	17.80	
$F_{(3,503)} = 17.407 \quad p=.000 \quad p <.05$						
	Sigara Kullanımı	N	%	\bar{X}	ss	Tamhane
Dini Tutum	1 Sık Sık	35	6.9	31.74	6.19	1/4
	2 Ara sıra	23	4.5	34.21	3.45	
	3 Nadiren	32	6.3	34.25	4.55	
	4 Hiçbir zaman	417	82.2	35.07	4.30	
	Toplam	507	100	34.75	4.50	
$F_{(3,503)} = 6.341 \quad p=.000 \quad p <.05$						

Tablo 3'teki verilere göre sık sık sigara kullananların saldırganlık skoru $\bar{X}=85.37$ (ara sıra=76.95; nadiren=78.96), hiç sigara kullanmayanların saldırganlık skoru ise $\bar{X}=67.23$ 'tür. Tek yönlü varyans analizinde (Anova) sigara kullanımı ile saldırganlık arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($p=.000 \quad p <.05$). Buna göre örneklemin sigara kullanımı arttıkça saldırganlık düzeyi de artmaktadır. Post Hoc (Tamhane) analizine göre bu durum hiç sigara kullanmayanlar ile sık sık, ara sıra ve nadiren sigara kullananlar arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Dini tutum durumuna gelince, sık sık sigara kullananların dini tutum skoru $\bar{X}=31.74$ (ara sıra=34.21; nadiren=34.25), hiç sigara kullanmayanların dini tutum skoru ise $\bar{X}=35.07$ 'dir. Tek yönlü varyans analizinde (Anova) dini tutum ile sigara kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($p=.000 \quad p <.05$). Buna göre örneklemin dini tutum düzeyi arttıkça sigara kullanımı düzeyi anlamlı derecede azalmaktadır. Post Hoc (Tamhane) analizi bu durumun sık sık sigara kullananlar ile hiç sigara kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermiştir. Alan darlığından dolayı tablo 2'de yer vermediğimiz içsel dini motivasyon ile sigara kullanımı ilişkisine gelince sık sık sigara kullananların içsel dini motivasyon skoru $\bar{X}=37.45$ (ara sıra=41.95; nadiren=40.96), hiç sigara

kullanmayanların içsel dini motivasyon skoru ise $\bar{X}=42.39$ 'dur. Tek yönlü varyans analizinde (Anova) içsel dini motivasyon ile sigara kullanımı arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($p=.000$ $p <.05$). Buna göre örneklemin içsel dini motivasyon düzeyi arttıkça sigara kullanımı anlamlı derecede azalmaktadır. Post Hoc analizi (Tukey HSD) bu durumun sık sık ve ara sıra sigara kullananlar ile hiç kullanmayanlar arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermiştir.

4.3. Dindarlık ile Saldırganlık Arasındaki İlişkiler

Tablo 4. İçsel Dini Motivasyon ve Dini Tutum ile Saldırganlık Arasındaki Korelasyonlar

	İçsel Dini Motivasyon	Dini Tutum
Saldırganlık	-.132**	-.183**

(Not: **. Çift yıldızlı olanlar 0,01 düzeyinde anlamlıdır.)

Tablo 4'te görüldüğü gibi saldırganlık ile içsel dini motivasyon ($r=-.132$, $p<.01$) ve dini tutum ($r=-.183$, $p<.01$) arasındaki ilişkiler istatistiksel olarak anlamlılık derecesine ulaşmıştır.

Tablo 5. İçsel Dini Motivasyon ve Dini Tutum Durumuna Göre Saldırganlık Düzeyleri

	İçsel Dini Motivasyon	N	\bar{X}	ss
	Düşük	77	73.54	18.02
	Yüksek	74	65.51	16.70
	$t=2.837$ $df=149$ $p=.005$			
Saldırganlık	Dini Tutum	N	\bar{X}	ss
	Düşük	80	76.45	19.46
	Yüksek	110	67.27	18.36
	$t=3.316$ $df=188$ $p=.001$			

Tablo 5'teki t-testi analizine göre içsel dini motivasyonu düşük olanların saldırganlık skoru $\bar{X}=73.54$ iken, içsel dini motivasyonu yüksek olanların saldırganlık skoru $\bar{X}=65.51$ 'dir. Buna göre içsel dini motivasyon ile saldırganlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($t=2.837$, $p=.005$, $p<.05$). Ayrıca yapmış olduğumuz ki-kare analizi sonu-

cunda içsel dini motivasyonu yüksek olanların %66,7'sinin (n=14) saldırganlık düzeyinin düşük, %33,3'ünün (n=7) ise yüksek olduğu görülürken, içsel dini motivasyonu düşük olanların %65'inin (n=13) saldırganlık düzeyinin yüksek, %35'inin (n=7) ise saldırganlık düzeyinin düşük olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre içsel dini motivasyon ile saldırganlık arasında anlamlı bir bağımlılık bulunmaktadır ($X=4.111$ $df=1$ $p=.043$ $p<.05$). Dini tutum ve saldırganlık ilişkisini tespit için uygulamış olduğumuz t-testi analizine göre dini tutum düzeyi düşük olanların saldırganlık skoru $\bar{X}=76.45$ iken, dini tutum düzeyi yüksek olanların saldırganlık skoru $\bar{X}=67.27$ 'dir. Buna göre dini tutum ile saldırganlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir ($t=3.316$, $p=.001$, $p<.05$). Ayrıca uygulamış olduğumuz ki-kare analizi sonucunda dini tutum düzeyi yüksek olanların %60,5'inin (n=23) saldırganlık düzeyinin düşük, %39,5'inin (n=15) ise yüksek olduğu görülürken, dini tutum düzeyi düşük olanların %79,2'sinin (n=19) saldırganlık düzeyinin yüksek, %20,8'inin (n=5) ise düşük olduğu görülmüştür. Bu sonuçlara göre dini tutum ile saldırganlık arasında anlamlı bir bağımlılık bulunmaktadır ($X=9.358$ $df=1$ $p=.002$ $p<.05$). Yukarıdaki analiz sonuçlarına göre içsel dini motivasyon ve dini tutum düzeyi yükseldikçe saldırganlık eğiliminin anlamlı şekilde düşmekte olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 6. Dini Tutum ile Saldırganlık Arasındaki Regresyon Analizi

Saldırganlık	β	t	p	R ²
	-.389	-3.266	.002	.151

Tablo 6'da dini tutum ile saldırganlık arasındaki tekli regresyon analizi sonuçları yer almaktadır. Araştırmada örneklemin dindarlık düzeyini ölçmek için içsel dini motivasyon ölçeği ve dini tutum ölçeği kullanılmıştır. Her iki ölçek benzer olguları ölçtükleri için korelasyon analizi sonucunda aralarında çoklu bağıntı durumu olduğu görülmüş, bundan dolayı saldırganlık ile daha yüksek ilişki gösteren dini tutum ölçeği ile saldırganlık arasında tekli regresyon işlemi yapılmıştır. Regresyon analizinde dini tutum bağımsız değişken saldırganlık ise bağımlı değişken olarak ele alınmıştır. Regresyon analizi sonucunda dini tutumun saldırganlık üzerindeki etkisinin %15,1 oranında olduğu görülmüştür ($\beta=-.389$, $p<.05$). Buna göre örneklemin dini tutum düzeyi arttıkça saldırganlığı azalacaktır.

Tartışma ve Sonuç

Araştırmada cinsiyet ve saldırganlık ilişkisi ile ilgili olarak erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla saldırganlık eğiliminde oldukları tespit edilmiştir. Başka araştırmalarda da erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla daha fazla fiziksel saldırganlık sergiledikleri bulunmuştur.⁶⁶ Birleşmiş Milletler 2018 şiddet raporuna göre küresel anlamda tüm şiddet olaylarının %80'i erkekler, %20'si erkekler tarafından işlenmekte ve bu şiddet olaylarında en fazla erkekler hayatlarını kaybetmektedirler. Küresel anlamda erkeklerin hayatlarını kaybetme oranı kadınlarınkinden dört kat daha fazladır.⁶⁷ Erkeklerin kadınlara nazaran daha fazla saldırgan olmaları genetik ve kültürel faktörlere bağlanmaktadır. Brennan ve arkadaşlarının kültürler arası araştırmasında erkeklerin boylarının kadınların boylarından %-7-8 oranında daha uzun olduğu tespit edilmiştir.⁶⁸ Erkeklerin biyolojik olarak kadınlara nazaran daha uzun ve güçlü bir beden yapısında sahip olmaları erkek saldırganlığının biyolojik nedenlerinden birisidir. Erkeklerin kaynama eşiği kadınlarınkine nazaran daha düşüktür, bundan dolayı küçük bir kıskırtmadan sonra hemen saldırganlık davranışı sergileyebilirler.⁶⁹ Bazı araştırmalarda erkeklik hormonu olarak bilinen testosteron hormonunun yüksekliği ile anti sosyal davranışlar arasında pozitif ilişkiler bulunmuştur.⁷⁰ Bununla birlikte başka araştırmalarda da değişik sonuçlar bulunmuştur. Örneğin, Schaal ve arkadaşlarının araştırmasında testosteron düzeylerinin fiziksel saldırganlıktan ziyade sosyal başarı ile pozitif ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁷¹ Book ve arkadaşlarının testoste-

66 Leslie A. Burton v.dğr., "Gender Differences in Relational and Physical Aggression", *Social Behavior and Personality: An International Journal* 35/1 (2007): 41; Melanie J. Zimmer-Gembeck v.dğr., "Relational and Physical Aggression, Prosocial Behavior, and Peer Relations: Gender Moderation and Bidirectional Associations", *The Journal of Early Adolescence* 25/4 (2005): 421.

67 U.N. "Global Study on Homicide", erişim: 28 Haziran 2019, https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh2018/gsh18_gender-related_killing_of_women_and_girls.pdf.

68 L. Brennan, J. McDonald, R. Shlomowitz, "Sex Differences in Indian Height at Home and Abroad" 77/2-3 (1997): 105.

69 Baron, *Human Aggression*, 219.

70 James M. Dabbs - Robin Morris, "Testosterone, Social Class, and Antisocial Behavior in A Sample of 4,462 Men", *Psychological Science* 1/3 (1990): 209; Martin N. Muller - Richard W. Wrangham, "Dominance, Aggression and Testosterone in Wild Chimpanzees: A Test of the 'Challenge Hypothesis'", *Animal Behaviour* 67/1 (2004): 113.

71 Benoist Schaal v.dğr., "Male Testosterone Linked To High Social Dominance but Low

ron, saldırganlık ilişkisi üzerine yaptığı meta analizde testosteron düzeyi ile saldırganlık arasında çok zayıf pozitif ilişki bulunmuştur.⁷² Kadınların daha az saldırganlık eğilimli olmalarının nedenlerinden birisi toplumun kadın saldırganlığını hoş görmemesidir. Toplumun erkeğin saldırganlık davranışına verdiği tepki ile bir kadının saldırganlığına verdiği tepki aynı değildir. Bazı toplumlarda erkeğin saldırganlığı cesaret ve güç gösterisi olarak anlamlandırılırken kadının saldırganlığı tepki ile karşılanabilmektedir. Bettencourt ve Miller'in saldırganlık cinsiyet ilişkisi üzerine yaptıkları meta-analizde kışkırtılmamış erkeklerin kadınların saldırganlığının kadınlarınkinden daha yüksek olduğu, kışkırtılma durumunda ise kadın ve erkek saldırganlığı arasındaki farkın önemli ölçüde azaldığı görülmüştür.⁷³ Hess ve Hagen'in araştırmasında erkeklerde fiziksel ve sözlü saldırganlığın, kadınlarda ise dedikodu gibi dolaylı saldırganlığın daha fazla olduğu tespit edilmiştir.⁷⁴ Finlandiyalı, İsrailli, Polonyalı ve İtalyan kız çocuklar üzerinde yapılan uluslar arası bir araştırmada ulus ve etnik grup ayırt edilmeksizin dolaylı saldırganlığın kızlar tarafından daha fazla tercih edildiği görülmüştür.⁷⁵

Araştırmamızda sigara kullanımı ile saldırganlık arasında pozitif, sigara kullanımı ile dindarlık arasında ise negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Başka araştırmalarda da sigara kullanımı ile saldırganlık ve anti sosyal davranışlar arasında pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.⁷⁶ Bağımlılık yapıcı bir madde olan sigaranın pek çok hastalığa neden olduğu bilimsel olarak kanıtlanmıştır. Dünya Sağlık Örgütü'nün raporuna göre si-

Physical Aggression in Early Adolescence", *Journal of The American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 35/10 (1996): 1322.

72 Angela S. Book v.dğr., "The Relationship Between Testosterone and Aggression: A Meta-Analysis", *Aggression And Violent Behavior* 6/6 (2001): 579.

73 B. Ann Bettencourt - Norman Miller, "Gender Differences in Aggression as a Function of Provocation: A Meta-Analysis", *Psychological Bulletin* 119/3 (1996): 422.

74 Nicole H. Hess - Edward H. Hagen, "Sex Differences in Indirect Aggression", *Evolution and Human Behavior* 27/3 (2006): 231.

75 Karin Österman v.dğr., "Cross-Cultural Evidence of Female İndirect Aggression", *Aggressive Behavior* 24/1 (1998): 1.

76 Kenneth W. Griffin v.dğr., "Common Predictors of Cigarette Smoking, Alcohol Use, Aggression, and Delinquency Among Inner-City Minority Youth", *Addictive Behaviors* 28/6 (2003): 1141; D. R. Cherek, "Effects of Smoking Different Doses of Nicotine on Human Aggressive Behavior", *Psychopharmacology* 75/4 (1981): 339; Stephan C. J. Huijbregts v.dğr., "Maternal Prenatal Smoking, Parental Antisocial Behavior, and Early Childhood Physical Aggression", *Development and Psychopathology* 20/2 (2008): 437.

gara kullanıcılarının yarısını öldürmekte, her yıl 8 milyondan fazla insan sigaranın neden olduğu hastalıklar yüzünden ölmektedir. Bu rakamın 7 milyonu doğrudan sigara kullanıcısı iken, yaklaşık 1,2 milyon kişi ise kendisi sigara kullanmadığı halde pasif içici olduğu için hastalanıp ölmektedir.⁷⁷ Fakihlerden bazılarına göre sigara bağımlılık yapması, gevşetmesi/hissizleştirmesi ve fiziksel ve ekonomik zarara neden olmasından ötürü haram kabul edilmiştir.⁷⁸ Böylece dini bağlılığı yüksek olan bireylerin sigara kullanım oranının düşük olmasında sigaranın bağımlılık yapıcı sağlığa zararlı bir madde olması ve dinen haram kabul edilmiş olmasının etkili olduğu söylenilebilir. Ayrıca Karşlı'nın⁷⁹ araştırmasında da sigara kullanımı ile dindarlık arasında negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir.

Araştırmada içsel dini motivasyon ve dini tutum ile saldırganlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Din ihtiva ettiği inanç ve öğretiler, ödül ve ceza mekanizmaları, ritüelleri ile affedicilik, empati, alçak gönüllük, sabır ve öz kontrol kabiliyeti kazandırmasının yanında kin, nefret, kıskançlık, öfke ve saldırganlık gibi yıkıcı duygu ve davranışları yasaklamıştır. Dolayısıyla dini bağlılığı güçlü olan bireylerde saldırganlığın düşük çıkmasında dinin bireye kazandırdığı pozitif duygu ve davranışlar ile saldırganlığa yönelik emir ve yasaklar etkili olmuş olabilir. Başka araştırmalarda da dindarlık ile saldırganlık arasında genel olarak negatif yönlü ilişkiler tespit edilmiştir. Örneğin Wright ve arkadaşlarının 90.202 ergen birey üzerinde yapılan Ulusal Madde Kullanımı ve Sağlık Araştırması'ndan elde edilen verilere dayalı olarak yaptıkları araştırmada ergen dindarlığının azalmış birey veya grup kavgası ihtimali ve daha az şiddete başvurma ile pozitif ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁸⁰ Pirutinsky'nın 1354 ergen üzerinde yaptığı boylamsal araştırmada yüksek dindarlığın gelecekte daha az şiddet şiddet davranışında bulunmayı yordadığı ve bu etkinin kısmen artırılmış öz kontrol duygusundan kay-

77 WHO, Tabacco, erişim: 07.09.2019, <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/tobacco>.

78 Diyanet Haber, "Karadavi'den Sigara Fetvası: Helal mi Haram mı?", erişim: 21 Nisan 2020, <https://www.diyanehaber.com.tr/bilgi-kosesi/karadavi-den-sigara-fetvasi-haram-mi-helal-mi-h4022.html>.

79 Necmi Karşlı, "Gençlerde Sınav Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019): 204.

80 Christopher P. Salas-Wright v.dğr., "Religiosity and Violence Among Adolescents in The United States: Findings From The National Survey on Drug Use and Health 2006-2010", *Journal of Interpersonal Violence* 29/7 (2014): 1178.

naklandığı tespit edilmiştir.⁸¹ Ulu ve İkis'in⁸² araştırmasında dini davranış ile saldırganlık arasında; Kayıklık ve Kalgı'nın⁸³ araştırmasında dini yaşayış ile tahripçilik arasında; Şirin'in⁸⁴ araştırmasında ise dindarlık ile düşmanlık arasında negatif yönlü anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Hagen ve arkadaşlarının araştırmasında dindarlığın cinsel saldırganlığı ve zorbalığı azalttığı bulunmuştur.⁸⁵ Altuntop'un araştırmasında dini bilgi, namaz kılma ve oruç tutma ile intihar düşüncesi arasında negatif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.⁸⁶

Sonuç olarak bu çalışmada dindarlık ile saldırganlık arasındaki ilişki incelenmiş ve özetle şu sonuçlara ulaşılmıştır. Kadınların dini tutum düzeyleri erkeklerinkinden daha yüksek, saldırganlık düzeyleri ise erkeklerinkinden daha düşüktür. Sigara kullanımı arttıkça saldırganlık artmaktadır. Dini tutum düzeyi arttıkça sigara kullanımı azalmaktadır. Araştırmanın temel problemi ile ilgili olarak ise içsel dini motivasyon ve dinin tutum düzeyi arttıkça saldırganlık anlamlı bir şekilde azalmaktadır. Bulgularımız saldırganlık dindarlık üzerine yapılmış diğer araştırma sonuçları ile uyumluluk arz etmektedir. Araştırmamız yıkıcı bir davranış olan saldırganlık üzerinde dinin koruyucu ve kontrol edici etkisini ortaya koymuştur. Günümüzün en önemli problemlerinden birisi olan saldırganlığın temelinde pek çok faktörün etkisi bulunmakla birlikte saldırganlık büyük oranda sosyal öğrenme kaynaklı anti sosyal bir davranıştır. Bundan dolayı saldırganlığın önlenmesinde bireylerde güçlü oto kontrol duygusunu geliştiren dini ve manevi değerlerin çocuklara erken yaşlardan itibaren pe-

81 Steven Pirutinsky, "Does Religiousness Increase Self-Control and Reduce Criminal Behavior?: A Longitudinal Analysis of Adolescent Offenders", *Criminal Justice and Behavior* 41/11 (2014): 1290.

82 Mustafa Ulu- Mehmet İkis, "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016): 88.

83 Hasan Kayıklık- Mehmet Emin Kalgı, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Tahripçi Davranışlarda Bulunma İle Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (2017): 1.

84 Turgay Şirin, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 65.

85 Timothy Hagen v.dğr., "Religiosity Reduces Sexual Aggression and Coercion in a Longitudinal Cohort of College Men: Mediating Roles of Peer Norms, Promiscuity, and Pornography: Religiosity Reduces Sexual Aggression And Coercion", *Journal for The Scientific Study of Religion* 57/1 (2018): 95.

86 Halit Altuntop, *Dindarlık İntihar İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005), 79-81.

Necmi Karalı

dagojik yöntemlerle kazandırılması önem arz etmektedir. Araştırmamız yetişkinlik dönemindeki bireylerle sınırlı olduğundan dolayı bu konuda daha kapsamlı bir tespit yapılabilmesi için farklı gelişim dönemlerdeki bireyler üzerinde bu araştırma tekrarlanmalıdır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Bes-yûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.

American Psychiatric Association - American Psychiatric Association, Ed. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-5*. 5th ed. Washington, D.C: American Psychiatric Association, 2013.

Aronson, Elliot - Aronson, Joshua. *The Social Animal*. 10th ed. New York: Worth Publishers, 2008.

Atkinson, Rita L. - Smith, Edward E - Nolen-Hoeksema, Susan - Fredrickson, Barbara - Bem, Darly J - Maren, Stephen - trc. Öncül, Öznur - Ferhatoğlu, Deniz. *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Arkadaş Yayınevi, 2015.

Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. Englewood: Prentice Hall, 1977.

Barlow, Karen - Grenyer, Brin - Ilkiw-Lavalle, Olga. "Prevalence and Precipitants of Aggression İn Psychiatric Inpatient Units". *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 34/6 (2000): 967-974.

Baron, Robert A. *Human Aggression*. Boston: Springer US, 1977.

Berkowitz, L. "Frustration-Aggression Hypothesis: Examination and Reformulation". *Psychological Bulletin* 106/1 (1989): 59-73.

Bettencourt, B. Ann - Miller, Norman. "Gender Differences in Aggression as a Function of Provocation: A Meta-Analysis." *Psychological Bulletin* 119/3 (1996): 422-447.

Book, Angela S. - Starzyk, Katherine B. - Quinsey, Vernon L. "The Relationship Between Testosterone and Aggression: A Meta-Analysis". *Aggression and Violent Behavior* 6/6 (2001): 579-599.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.

Burton, Leslie A. - Hafetz, Jessica - Henninger, Debra. "Gender Differences in Relational and Physical Aggression". *Social Behavior and Personality: An İnternational Journal* 35/1 (2007): 41-50.

Bushman, Brad J. - Baumeister, Roy F. - Stack, Angela D. "Catharsis, Aggression, And Persuasive Influence: Self-Fulfilling or Self-Defeating

Prophecies?" *Journal of Personality and Social Psychology* 76/3 (1999): 367-376.

Bushman, Brad J. - Cooper, Harris M. "Effects of Alcohol on Human Aggression: An Integrative Research Review." *Psychological Bulletin* 107/3 (1990): 341-354.

Buss, Arnold H. - Perry, Mark. "The Aggression Questionnaire." *Journal of Personality and Social Psychology* 63/3 (1992): 452-459.

Cherek, D. R. "Effects of Smoking Different Doses of Nicotine on Human Aggressive Behavior". *Psychopharmacology* 75/4 (1981): 339-345.

Coccaro, Emil F. *Aggression: Psychiatric Assessment and Treatment*. Hoboken: Informa Healthcare, 2003.

Çankaya, Gamze- Ergin, Hatice. "Çocukların Oyunlara Göre Empati Ve Saldırganlık Düzeylerinin İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*. (2015).

Dabbs, James M. - Morris, Robin. "Testosterone, Social Class, And Antisocial Behavior in A Sample of 4,462 Men". *Psychological Science* 1/3 (1990): 209-211.

Dailey, Natalie S. - Smith, Ryan - Bajaj, Sahil - Alkozei, Anna - Gottschlich, Melissa K. - Raikes, Adam C. - Satterfield, Briann C. - Killgore, William D. S. "Elevated Aggression and Reduced White Matter Integrity in Mild Traumatic Brain Injury: A DTI Study". *Frontiers in Behavioral Neuroscience* 12 (2018): 118.

Davidson, R. J. "Dysfunction in The Neural Circuitry of Emotion Regulation--A Possible Prelude to Violence". *Science* 289/5479 (2000): 591-594.

Diyanet Haber. "Karadavi'den Sigara Fetvası: Helal mi Haram mı?". Erişim: 21 Nisan 2020. <https://www.diyanehaber.com.tr/bilgi-kosesi/karadavi-den-sigara-fetvasi-haram-mi-helal-mi-h4022.html>

Dollard, John- Miller, Neal E.- Doob, Leonard W.- Mowrer, O. H.- Sears, Robert R. *Frustration And Aggression*. New Haven: Yale University Press, 1939.

Drummond, Aaron - Sauer, James D. - Garea, Shaun S. "The Infamous Relationship Between Violent Video Game Use and Aggression: Unchar-

ted Moderators and Small Effects Make It A Far Cry from Certain". *Video Game Influences on Aggression, Cognition, and Attention*. Ed. Christopher J. Ferguson. 23-40. Cham: Springer International Publishing, 2018.

Feshbach, Seymour. "The Catharsis Hypothesis, Aggressive Drive, and the Reduction of Aggression". *Aggressive Behavior* 10/2 (1984): 91-101.

Fish, E. W. - Faccidomo, S. - Debold, J. F. - Miczek, K. A. "Alcohol, Allopregnanolone and Aggression in Mice". *Psychopharmacology* 153/4 (2001): 473-483.

Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. New York: Norton Company, 1961.

Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: Norton Company, 1962.

Fukushima Tedor, Miyuki - Quinn, Linda M. - Wilsnack, Sharon C. - Wilsnack, Richard W. - Greenfield, Thomas K. "Gender and Country Differences in Alcohol-Aggression Expectancy and Alcohol-Related Intimate Partner Violence". *Deviant Behavior* 39/5 (2018): 554-575.

Geen, Russell G. - Quanty, Michael B. "The Catharsis of Aggression: An Evaluation of A Hypothesis". *Advances in Experimental Social Psychology*. 10 (1977): 1-37.

Genç, Muhammet Fatih. "Merhamet Eğitiminin Saldırganlık Davranışını Azaltmadaki Rolü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 45 (2018): 61-82.

Griffin, Kenneth W. - Botvin, Gilbert J. - Scheier, Lawrence M. - Doyle, Margaret M. - Williams, Christopher. "Common Predictors of Cigarette Smoking, Alcohol Use, Aggression, and Delinquency Among Inner-City Minority Youth". *Addictive Behaviors* 28/6 (2003): 1141-1148.

Hagen, Timothy - Thompson, Martie P. - Williams, Janelle. "Religiosity Reduces Sexual Aggression and Coercion in A Longitudinal Cohort of College Men: Mediating Roles of Peer Norms, Promiscuity, And Pornography: Religiosity Reduces Sexual Aggression and Coercion". *Journal for The Scientific Study of Religion* 57/1 (2018): 95-108.

Halit, Altuntop. *Dindarlık İntihar İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Süley-

man Demirel Üniversitesi, 2005.

Hasta, Derya; Güler, M. Eda. "Saldırganlık: Kişilerarası İlişki Tarzları ve Empati Açısından Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2013): 64-104.

Hess, Nicole H. - Hagen, Edward H. "Sex Differences in Indirect Aggression". *Evolution and Human Behavior* 27/3 (2006): 231-245.

Hogg, Michael A - Vaughan, Graham M - Yıldız, İbrahim - Gelmez, Aydın. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2011.

Huijbregts, Stephan C. J. - Séguin, Jean R. - Zoccolillo, Mark - Boivin, Michel - Tremblay, Richard E. "Maternal Prenatal Smoking, Parental Antisocial Behavior, And Early Childhood Physical Aggression". *Development and Psychopathology* 20/2 (2008): 437-453.

Ilie, Gabriela - Wickens, Christine M. - Ialomiteanu, Anca - Adlaf, Edward M. - Asbridge, Mark - Hamilton, Hayley - Mann, Robert E. - Rehm, Jürgen - Rutledge, Robert - Cusimano, Michael D. "Traumatic Brain Injury and Hazardous/Harmful Drinking: Concurrent and Single Associations with Poor Mental Health and Roadway Aggression". *Psychiatry Research* 272 (2019): 458-466.

Ireland, Jane L. - Birch, Philip - Ireland, Carol A. *The Routledge International Handbook of Human Aggression: Current Issues and Perspectives*. New York: Routledge, 2018.

Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001): 196-199.

Karakaş, Ahmet. "Sabır Tutumunun Sürekli Öfke İfade Tarzlarına ve Öfke Kontrolüne Etkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018): 93-111.

Karşlı, Necmi. "Gençlerde Sınav Kaygısı, Dindarlık ve Dua İlişkisi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019): 190-219.

Karşlı, Necmi. *Öfke Kontrolü ve Dindarlık*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.

Kayıklık, Hasan- Kalgı, Mehmet Emin. "Ortaöğretim Öğrencilerinin

Tahripçi Davranışlarda Bulunma ile Dindarlık Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (2017): 1-18.

Kevin W. Greve, Elisabeth Sherwin. "Personality and Neurocognitive Correlates of Impulsive Aggression in Long-Term Survivors of Severe Traumatic Brain Injury". *Brain Injury* 15/3 (2001): 255-262.

Kızılgeçit, Muhammed. "Dindar Şahsiyetten Dinsel Bireyciliğe Değişen Dindarlık Yönelimleri Bağlamında İntihar". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016): 2480-2494.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Kimter, Nurten. "Oruç ve Öfke Kontrolü Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015): 7-54.

Krahé, Barbara. *The Social Psychology of Aggression*. 2nd ed. London: Psychology Press, 2013.

L. Brennan, J. McDonald, R. Shlomowitz. "Sex Differences in Indian Height at Home and Abroad" 77/2-3 (1997): 105-118.

Levinson, David. *Aggression and Conflict: A Cross-Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-Clio, 1996.

Lindenfors, Patrik- Tullberg, Birgitta S. "Evolutionary Aspects of Aggression: The Importance of Sexual Selection". *Advances in Genetics*. Volume 75. 8-22. Amsterdam: Academic Press, 2011.

Lorenz, Konrad- Wilson, Marjorie Kerr - Huxley, Julian. *On Aggression*. London: Routledge, 2002.

Madran, H., A., Demirtaş. "Buss-Perry Saldırganlık Ölçeği'nin Türkçe Formu'nun Geçerlilik Ve Güvenirlik Çalışması". *Türk Psikiyatri Dergisi*. 23 (2012): 1-5.

Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.

Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, Publishers, 1954.

Muller, Martin N- Wrangham, Richard W. "Dominance, Aggression and Testosterone in Wild Chimpanzees: A Test of the 'Challenge Hypothesis'". *Animal Behaviour* 67/1 (2004): 113-123.

Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011): 528-549.

Österman, Karin - Björkqvist, Kaj - Lagerspetz, Kirsti M. J. - Kaukiainen, Ari - Landau, Simha F. - Frączek, Adam - Caprara, Gian Vittorio. "Cross-Cultural Evidence of Female Indirect Aggression". *Aggressive Behavior* 24/1 (1998): 1-8.

Parrott, Dominic J - Eckhardt, Christopher I. "Effects of Alcohol on Human Aggression". *Current Opinion in Psychology* 19 (2018): 1-5.

Pastore, Nicholas. "The Role of Arbitrariness in The Frustration-Aggression Hypothesis." *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 47/3 (1952): 728-731.

Pirutinsky, Steven. "Does Religiousness Increase Self-Control and Reduce Criminal Behavior?: A Longitudinal Analysis of Adolescent Offenders". *Criminal Justice and Behavior* 41/11 (Kasım 2014): 1290-1307.

Raine, Adrian. "Biosocial Studies of Antisocial and Violent Behavior in Children and Adults: A Review". *Journal of Abnormal Child Psychology* 30/4 (2002): 311-326.

Rhee, Soo Hyun - Waldman, Irwin D. "Genetic and Environmental Influences on Antisocial Behavior: A Meta-Analysis of Twin and Adoption Studies". *Psychological Bulletin* 128/3 (2002): 490-529.

Rosekrans, M. A. - Hartup, W. W. "Imitative Influences of Consistent and Inconsistent Response Consequences to A Model on Aggressive Behavior in Children". *Journal of Personality and Social Psychology* 7/4 (1967): 429-434.

Salas-Wright, Christopher P. - Vaughn, Michael G. - Maynard, Brandy R. "Religiosity and Violence Among Adolescents in The United States: Findings from The National Survey on Drug Use and Health 2006-2010". *Journal of Interpersonal Violence* 29/7 (2014): 1178-1200.

Schaal, Benoist - Tremblay, Richard E. - Soussignan, Robert - Susman, Elizabeth J. "Male Testosterone Linked to High Social Dominance but Low Physical Aggression In Early Adolescence". *Journal of The American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 35/10 (1996): 1322-1330.

Scharrer, Erica - Kamau, Gichuhi - Warren, Stephen - Zhang, Congcong. "Violent Video Games Do Contribute to Aggression". *Video Game Influences on Aggression, Cognition, And Attention*. Ed. Christopher J. Ferguson. 5-21. Cham: Springer International Publishing, 2018.

Shechtman, Zipora. "Bibliotherapy And Treatment of Aggression". *Treating Child and Adolescent Aggression Through Bibliotherapy*. Ed. Zipora Shechtman. 1-27. New York, NY: Springer New York, 2009.

Skinner, B. F. *About Behaviorism*. New York: Vintage Books, 1976.

Şirin, Turgay. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutumları ile Ruh Sağlığı İlişkisinin İncelenmesi". *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 65-88.

Takahashi, Aki - Miczek, Klaus A. "Neurogenetics of Aggressive Behavior: Studies in Rodents". *Neuroscience of Aggression*. Ed. Klaus A. Miczek - Andreas Meyer-Lindenberg. 17: 3-44. Berlin: Springer 2013.

Taylor, Shelley E. - Peplau, Letitia Anne - Sears, David O - Dönmez, Ali. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: İmge Kitabevi, 2010.

Tuvblad, Catherine - Beaver, Kevin M. "Genetic and Environmental Influences on Antisocial Behavior". *Journal of Criminal Justice* 41/5 (2013): 273-276.

Türkiye Diyanet Vakfı, "Hadislerle İslam". Erişim: 25 Aralık 2019. <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/>

Ulu, Mustafa- İkis, Mehmet. "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016): 75-96.

Watterson, Kaylyn - Giesler, R. Brian. "Religiosity and Self-Control: When the Going Gets Tough, The Religious Get Self-Regulating." *Psychology of Religion and Spirituality* 4/3 (2012): 193-205.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Kur'an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Tuva Yayınları, 2008.

Necmi Karshi

Zimmer-Gembeck, Melanie J. - Geiger, Tasha C. - Crick, Nicki R. "Relational and Physical Aggression, Prosocial Behavior, And Peer Relations: Gender Moderation and Bidirectional Associations". *The Journal of Early Adolescence* 25/4 (2005): 421-452.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 339 - 381

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Assure Modeline Göre Tasarımı
Design of Religious Culture and Moral Knowledge Course According to
Assure Model

Salih Aybey

Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi
Anabilim Dalı
Assist. Prof., Bulent Ecevit University, Department of Religious Education
Zonguldak/Turkey

e-mail: salihaybey@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8361-5793>

DOI: 10.33718/tid.693477

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Şubat / February 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Haziran / June 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Salih Aybey, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Assure Modeline Göre Tasarımı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Bahar 2020): 339 - 381.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Assure Modeline Göre Tasarımı

Öz

Son yıllarda yeni bilgi ve teknolojilere ulaşılmasıyla birlikte, eğitim-öğretim alanında kullanılan yöntem ve tekniklerde de değişimler yaşanmış, sınıflarda öğretimin en etkili şekilde nasıl sağlanabileceği yönünde çalışmalar artmıştır. Artan bu çalışmaların da öğretim tasarımı alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Dersi planlama ve yürütmeye öğrencinin ihtiyaçlarının da göz önünde bulundurularak teknolojiyi ve kitle iletişim araçlarını öğretim ortamına dahil etmek amacıyla geliştirilen modellerden birisi de ASSURE modelidir. Bu çalışmada amaç, dünyada çok yaygın olarak kullanılmakta olan ASSURE modelinin Türkiye’de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinde aktif olarak kullanılabilmesine, modelin bilinmesine, anlaşılmasına ve uygulanabilmesine katkı sağlamaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmek için öncelikle doküman incelemesi yöntemiyle modelin mantığı, ilkeleri ve tekniğiyle ilgili bilgiler verilmiş, daha sonra 5. sınıf ve 12. sınıf DKAB öğretim programının birinci ünitelerinin ilk konuları olan “Allah İnancı” ve “İslam ve Bilim” konuları örnek ders tasarımı olarak verilmiştir. Öğrenenlerin karakteristik özelliklerinin belirlenerek, arzu edilen öğretim hedeflerine uygun yöntem, medya ve materyalleri seçerek ve kullanarak verimi artırmayı hedefleyen bu model, alana yeni bir bakış açısı ve hizmette verimlilik getirecektir. Bu çalışmada eğitim-öğretimde teknolojinin daha fazla kullanılmasını ön plana çıkaran ASSURE modelinin DKAB dersine uygulanabilirliği gösterilmiş, din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasının öğretmenin ders öncesi ve ders esnasında aktif olmasına, öğrencilerin de öğrenme kolaylığı ve avantajı elde etmesine katkı sağlayacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Assure Modeli, Öğretim Tasarımı, Öğretim Yöntem ve Teknikleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi.

Design of Religious Culture and Moral Knowledge Course According to Assure Model

Abstract

With the arrival of new information and technologies in recent years, there have been changes in the methods and techniques used in the field of education and training, and studies have increased on how to provide education in the classes in the most effective way. It is observed that these increasing studies are also concentrated in the field of instructional design. One of the models developed in order to include technology and mass media in the teaching environment by considering the needs of the student in planning and conducting the lesson is ASSURE. The purpose of this study is to contribute to the ASSURE model can be actively used, known, understood and implemented in Turkey in religious culture and moral knowledge courses. In order to realize this purpose, firstly, information about the logic, principles and technique of the model was given by document analysis method. Then, the subject of “God Belief” and “Islam and Science”, which are the first subjects of the first units of religious culture textbooks being taught in the secondary school 5th grade and high school 12th grade, had been given as an application example.

This model, which aims to increase the efficiency by determining the characteristics of the learners, by selecting and using methods, media and materials that are suitable for the teaching objectives, will bring a new perspective and efficiency in service. In this study, it has been concluded that using the ASSURE model, which emphasizes the use of technology more in education, will contribute to the teacher being active before and during the lesson, and to provide the students with ease and advantage of learning.

Keywords: *Religious Education, Assure Model, Instructional Design, Teaching Methods and Techniques, Religious Culture and Moral Knowledge courses.*

Giriş

İnsanın çağın gereklerine uygun donanımlara sahip olarak yetiştirilmesi son derece önemlidir. Bu nedenle 21. yüzyılın değişim ve gelişimine uygun özelliklere sahip yaratıcı, yapıcı, üretken, içten güdülenen insanların yetiştirilmesi eğitimin temel işlevleri arasındadır. Öğretme-öğrenme süreçleri eğitimin bu işlevlerinin gerçekleştirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle bu süreçte başarının yakalanması öğrenci, öğretmen, teknoloji, ortam gibi unsurlara bağlı olarak şekillenmektedir. Bu bağlamda eğitim-öğretim faaliyetlerinin planlı olarak gerçekleştirildiği kurumlar olan okullarda yürütülen programlarda da ideal bilgi toplumunun ihtiyaçları doğrultusunda araştıran, sorgulayan, düşünen bireylerin ortaya çıkması -paradigma değişiminin etkisiyle- ana amaç haline almıştır. Son yıllarda ortaokul ve lise derslerine yönelik hazırlanan öğretim programları da bu perspektifte tasarlanmaktadır.¹ Bu itibarla problem çözebilen, bilimsel düşünme yeteneğine sahip, geleceğini planlayabilen nesillerin yetiştirilmesi yönünde programlar hazırlanmakta ve işe koşulmaktadır.

Öte yandan teknolojinin çok hızlı bir şekilde gelişmesi insana bir takım kolaylıklar sağlamış ve buna bağlı olarak teknoloji, bireylerin ihtiyaç duyduğu her alanda kullanım etkisini ve sıklığını arttırmıştır. Teknolojinin gelişmesinden tüm alanlar etkilendiği gibi, öğretim programları da etkilenmiş, bu alanlarda önemli yenilikler ortaya çıkmıştır. Nitekim öğrenme ortamlarında teknolojiye bağlı farklı öğretim modellerinin kullanılması, öğrencilere daha zengin bir öğrenme ortamı sunmanın yanında ilgi uyandırma, öğrenciyi merkeze alma ve daha fazla motivasyonu sağlama gibi katkılar da yapmaktadır.² Buradan hareketle gelişen teknolojinin kullanılması, dini bilginin öğrenilmesi ve anlamlandırılması konusunda nitelikli bir DKAB eğitiminin önemi büyüktür.

Ülkemizde en geniş kitlelere ulaşan örgün din öğretim faaliyeti olan DKAB dersleri 4. sınıftan 12. sınıfa kadar okutulmaktadır. İlk olarak 2006 yılında daha sonra 2010 ve 2018 yıllarında DKAB öğretim programında MEB tarafından kapsamlı bir değişiklik yapılarak klasik takrir (sözel an-

1 Yavuz Çetin, "İnsan ve Çevre Ünitesinin Öğretiminde Kullanılan Integral ASIE Modelinin Öğrenci Başarısına Etkisi ve Modele Yönelik Öğrenci Görüşleri", *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2019): 987.

2 Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Teknolojisi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 47-48; Özcan Demirel, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2017), 105-107.

latım) metodundan ziyade DKAB derslerinin daha fazla öğrenen merkezli aktif öğrenme yöntem ve tekniklerini ön plana çıkarmıştır. Bu değişiklik DKAB öğretim programında bilimsel ve teknolojik açıdan son yıllarda hızlı gelişimin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim Milli Eğitimin temel amaçlarına baktığımız zaman yetiştirilmek istenen insan tipine ulaşmak için DKAB dersinin sağlayacağı katkı aşikârdır.³ Dolayısıyla birey ve toplum için vazgeçilmez bir öneme sahip olan dinin öğretilmesinde en etkili yöntem ve modellerin kullanılması önem arz etmektedir. Diğer taraftan öğrencinin DKAB derslerindeki başarısının sadece çevresel faktörlere bağlı olmayıp, sınıf içindeki çalışmalara da bağlı olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle DKAB dersleri ilgi çekici, zevkli ve öğrenciyi pasiflikten kurtaracak şekilde işlenmelidir ki, bu sayede toplumun arzu ettiği nesiller yetiştirilmesine katkı sağlanabilsin.⁴ Zira eğitim ve öğretim faaliyetlerinin teknolojinin olanaklarıyla desteklenmesinin hem kaliteyi hem de başarıyı artıracığı muhakkaktır.

Eğitim-öğretimde amaç, tüm bireylere nitelikli bir eğitim-öğretim hizmeti sunmaktır. Bu hizmetin etkili ve başarılı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi eğitim-öğretimin ayrıntılı olarak planlanmasına, düzenlenmesine ve sunulmasına bağlıdır. Bu çerçevede belirlenmiş bir öğrenci grubu ve öğrenme alanı için öğrenci bilgi ve becerilerinde istenilen değişiklikleri oluşturmak amacıyla gerekli olan en iyi öğretim yönteminin hangisi olacağına karar verme süreci olarak tanımlanan⁵ öğretim tasarımı eğitim-öğretimde önem kazanmaktadır. Bu nedenle öğretmen ve eğitimciler tarafından bir profesyonel aktivite olarak yapılan teknolojiye dayalı öğretim için öğretim tasarım modellerinin kuşkusuz önemli bir yeri vardır.⁶ Nitekim öğretim tasarımının temel amacı, belirlenen problemi çözmek için öğretim tasarımcısına yol haritası sunmak, öğretimin daha kolay olmasını temin etmek, öğretimi hızlandırmak ve öğrenmenin kalıcılığını

3 Recai Doğan-Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2003), 43.

4 Bilal Yorulmaz, "Teknoloji Destekli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Öğrenci Başarısı ve Kalıcılığına Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/10 (2005): 112.

5 C. Reigelut - F. Stein, "The Elaboration Theory of Instruction", *Instructional Theories and Models* (Hillsdale: Erlbaum Associates, 1983), 27. Ayrıca bk. Mehmet Akif Ocak, "Öğretim Tasarım Modelleri", *Öğretim Tasarımı Kuramlar, Modeller ve Uygulamalar*, ed. M. Akif Ocak (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 9; Ali Şimşek, *Öğretim Tasarımı* (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 22.

6 Seval Fer, *Öğretim Tasarımı* (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 13.

sağlamaktır.⁷

İlk kez Amerika Birleşik Devletleri ordusunda binlerce askeri eğitme için kullanılan⁸ öğretim tasarımının buradaki başarısı görülmüş ve bu başarı eğitimden iş dünyasına, iletişimden psikolojiye kadar birçok farklı alan için öğretim tasarımını kısa sürede ilgi odağı haline getirmiştir.⁹ Bu sayede öğretim tasarımına yönelik yürütülen çalışmalar arttırılarak nitelikli bir öğretim faaliyetine rehberlik edici çok sayıda öğretim tasarımı modeli geliştirilmiştir.¹⁰ Bu öğretim tasarımı modelleri nesnel ve yapılandırmacı olmak üzere iki farklı temel yaklaşım üzerine kurulmuş¹¹ ve benzer özellikleri doğrultusunda sınıf temelli, ürün temelli ve sistem temelli olmak üzere üç grup altında sınıflandırılmıştır.¹² Bu modellerden biri de yapılandırmacı yaklaşım üzerine kurulu olan sınıf temelli ASSURE modelidir.

“Öğretenler için 21. Yüzyıl Öğretim Tasarım Modeli” sloganıyla ortaya çıkan ASSURE modeli, son teknolojik becerileri temel alıyor olması ve çoğunlukla bir ders saatini içeren mikro uygulamalarda kullanılabilir olmasıyla dikkatleri çekmektedir.¹³ Adını tasarım sürecinde benimsediği bütüncül yaklaşım ve modeli oluşturan altı aşamanın baş harflerinden alan ASSURE modeli, Heinich, Molenda ve Russel tarafından tasarlanmış ve kısa süre içinde literatürdeki yerini almıştır.¹⁴

Eğitim sisteminde yöntem ve teknikler, hedefler ve kazanımlar,

-
- 7 Hasan Çakır v.dğr., “BÖTE nedir? Nasıl Tanımlanır? Okul Müzesiyle Başlayan Serüvenden İnsan Performans Teknolojilerine Uzanan Yolculuk” *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama* 2/3 (2013): 105.
 - 8 Dee H. Andrews-Ludwika A. Goodson, “A Comparative Analysis of Models of Instructional Design” *Journal of Instructional Development* 3/4 (1980): 4-5.
 - 9 Şimşek, *Öğretim Tasarımı*, 64.
 - 10 ADDIE, Dick ve Carey, ASSURE, Smith ve Ragan, Gerlach ve Ely, Seels ve Glasgows gibi tasarım modelleridir. Bk. Buket Akkoyunlu v.dğr., *Öğretim Tasarımı* (Ankara: Maya Akademi, 2011), 43-44.
 - 11 M. J. Hannafin - J. R. Hill, “Epistemology and The Design of Learning Environments”, ed. R. A. Reiser-J. V. Dempsey, *Trends And Issues In Instructional Design And Technology* (New Jersey: Merrill Prentice Hall. 2002), 29-30.
 - 12 Kent L. Gustafson-Robert Maribe Branch, *Survey Instructional Development Models* (New York, Eric Clearinghouse on Information and Technology, 2002), 22.
 - 13 Robert Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction* (New York: Macmillan, 1993): 11.
 - 14 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 11.

ders etkinlikleri, medya ve materyaller, değerlendirme ve geliştirme aşamaları öğretim tasarım teknolojisi sistemi olarak ele alınmaktadır.¹⁵ Milli Eğitim Bakanlığı, daha etkili ve verimli bir eğitim-öğretim için teknolojik gelişmeleri de göz önüne alarak bütün alanlarda olduğu gibi DKAB alanında da güncel öğretim programları hazırlamakta ve uyulmasını istemektedir.¹⁶ Sınıf temelli öğretim tasarım modeli olan ASSURE, çağın gerektirdiği eğitim ortamlarına uyum sağlama konusunda gerekli esnekliğe sahip olup, öğrenenleri 21. yüzyılın öğrenme ortamlarına hazırlamaya yönelik uygulamalar içermektedir.¹⁷ Dolayısıyla öğrencilerin potansiyellerini geliştirme, ilgilerini çekme ve keşfetmelerini sağlamayı amaçlayan ASSURE modeline göre DKAB öğretim programının işlenmesi din eğitimi ve öğretimine farklı bir bakış açısı getirecek ve akademik başarıya da ivme kazandıracaktır. Ancak bu modelin derslerde hayata geçirilmesi, tanınmasına ve uygulanmasına bağlıdır. Öğretim programının amaçlarının gerçekleşme düzeyinin asıl belirleyicisi olan DKAB öğretmenlerinin öncelikle ASSURE modelinin ne olduğunu, aşamalarının neler olduğu ve nasıl uygulandığı hakkında bilgi sahibi olması, hem öğretmenin mesleki gelişimi hem de DKAB derslerinin öğrenci merkezli tasarlanması açısından bir gereklilik arz etmektedir.

Literatürde din öğretiminde kullanılabilecek öğretim yöntemleri, etkileri ve DKAB öğretmenlerinin bu yöntemleri derslerinde kullanma durumu üzerine yapılmış farklı çalışmalar olmasına rağmen, bunlar yeterli düzeyde değildir. Aynı zamanda DKAB öğretmenlerinin yaşanan tüm değişim ve gelişmelere rağmen, derslerde çoğunlukla sözlü anlatıma dayalı yöntemlere başvurduklarını ortaya koyan araştırmalar mevcuttur. Buradan hareketle bu çalışmada DKAB derslerinde ASSURE modelinin uygulanma boyutunun nasıl olabileceği örnek işleyişlerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece modelin DKAB derslerinde uygulanmasının ve kullanılmasının dersin hedefleri ve kazanımları açısından ne denli önemli

15 Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 50.

16 MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (9-12. sınıflar) (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 1-42. DKAB programlarının hazırlanmasında etkili olan unsurlar için bk. Cemal Tosun, "İkibinli Yıllarda Türkiye'de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe" *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışlar Uluslararası Sempozyum ve Tartışmalar (28-30 Mart 2001)* (Ankara: MEB Yayınları, 2004), 757.

17 Ömer Uysal-Ayşen Gürcan, "Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama" *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, 2004): 3.

olduğu, DKAB derslerinde etkili ve verimli bir şekilde materyal ve teknoloji kullanılmak isteniyorsa bu modelin oldukça uygun olacağı da gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Çalışmanın Önemi ve Amacı

Etkili ve verimli bir din eğitimi ve öğretimi için güncel materyallerden, yeni öğrenme ve öğretme yaklaşımlarından yararlanılmasının gereği açıktır. Buradan hareketle bu çalışmanın amacı, teknolojiden daha fazla yararlanarak ders işlemeye imkân veren ASSURE modelinin DKAB derslerinde aktif olarak kullanılabilmesi, modelin bilinmesi, anlaşılması ve uygulanabilmesine katkı sağlamaktır. Bu amacı gerçekleştirebilmek için modelin mantığı, ilkeleri ve tekniğiyle ilgili bilgilerden sonra 5. ve 12. sınıf DKAB öğretim programının birinci ünitelerinin ilk konuları bu modele göre düzenlenerek örnek tasarı şeklinde uygulama örneği olarak verilecektir. Böylece literatürde yeni bir model olarak yer alan ASSURE modelinin din eğitimi ve öğretiminde kullanılmasını incelemenin alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Yeni bir öğretim tasarımı modeli olan ASSURE modeline yönelik yapılan çalışmaların ve uygulama örneklerinin Türkiye’de henüz az olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte din eğitimi alanında DKAB öğretmenlerinin ASSURE modeli hakkındaki bilgi ve uygulama düzeyini ortaya koyan yapılmış herhangi bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu model üzerine ülkemizde yapılan çalışmalar arasında ilk olarak Uysal ve Gürcan’ın “Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama”¹⁸ adlı çalışması zikredilebilir. Bu çalışmada Assure modelinin kısa bir açıklaması yapılmış, daha sonra Amerika’da “Toplumsal Çalışma Öğretimi” adlı bir dersin Assure modeli ile planlanmasının çevirisi sunulmuştur. Diğer bir çalışma ise, Fettah Eren v.dğr. tarafından yapılan 6. sınıf Bilişim Teknolojileri dersinde “Hesaplama Yapıyorum” ünitesinin ASSURE modeline uygun bir ders materyali hazırlanmasına dayalı olarak yapılan “Bilişim Teknolojileri Dersinde ASSURE Modeline Göre Hazırlanmış Ders Materyalinin Akademik Başarı, Derse Karşı Tutum ve Bilgisayar Öz-Yeterliliğine Etkisi”¹⁹ adlı deney-

18 Uysal-Gürcan, “Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama”, 1-10.

19 Fettah Eren v.dğr., “Bilişim Teknolojileri Dersinde ASSURE Modeline Göre Hazırlanmış Ders Materyalinin Akademik Başarı, Derse Karşı Tutum ve Bilgisayar Öz-Yeterliliğine Etkisi”, *International Computer and Instructional Technologies Symposium Proceedings*, ed. A. Murat Sünbül - M. Şahin (Konya: Maya Akademi Publishing, 2010):

sel bir çalışmasıdır. Yine Özdemir ve Uyangör'ün, "Matematik Eğitimi İçin Bir Öğretim Tasarımı Modeli"²⁰ adlı çalışması da bu alanla ilgili zikredilebilecek çalışmalar arasındadır. ASSURE modelini konu alan din eğitimi ve öğretimi üzerinde bir çalışmanın henüz yapılmamış olması nedeniyle yapılan bu çalışmanın bir değer taşıdığı düşünülmektedir.

ASSURE modelini, genelde eğitim özelde DKAB derslerinde kullanmak mümkündür. Bu nedenle yapılan çalışmanın din eğitimi ve öğretimi alanında kalite ve verimlilik açısından niteliğin yükselmesi adına olumlu katkı sağlayacağı da ümit edilmektedir.

2. Çalışmanın Yöntemi

Günümüzde din eğitimi ve öğretiminde pek çok yöntem ve model uygulanmaktadır. Bununla ilgili değişik çalışmalarda yöntem ve modellerin uygulanışı ile ilgili çok yönlü çalışmalar mevcuttur.²¹ Teorik olan bu çalışmada doküman incelemesi²² yöntemiyle öncelikle alanla ilgili kitap ve makalelere başvurulmuştur. ASSURE modeli ile ilgili yazılmış yerli ve yabancı kaynaklardan elde edilen verilerle dünyada çok yaygın şekilde kullanılan, son yıllarda Türkiye'de de eğitimin farklı alanlarında hızla yaygınlaşmaya başlayan ASSURE modelinin ne olduğu, aşamaları, ilke ve tekniği, avantaj ve dezavantajlarının yanında, din eğitimi ve öğretiminde de kullanılabileceği örnek uygulamayla gösterilmeye çalışılmıştır.

476-481.

- 20 Emine Özdemir-Sevinç Mert Uyangör, "Matematik Eğitimi İçin Bir Öğretim Tasarımı Modeli", *e-Journal of New World Sciences Academy* 6/2 (2011): 1786-1796.
- 21 Bunlardan bazıları şunlardır: Saadetin Özdemir, "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Kullanılması", *Marife* (Kış 2011): 145-162; Abdullah Şahin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde (7. Sınıf) Sunuş Yoluyla Öğretim Stratejisi Aracılığıyla "Cennet" Kavramının Öğretimi" *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2016): 193-222; Yorulmaz, "Teknoloji Destekli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Öğrenci Başarısı ve Kalıcılığına Etkisi", 111-136; Hilmi Türkyılmaz, "Bir Öğretim Materyali Olarak Zihin Haritalarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Kullanımı", *DEÜİFD* 45 (2017): 41-80; Ahmet Çın, *Yapılandırmacı Yaklaşımın 7E Modeline Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 6. Sınıf İslam'ın Sakınmasını İstedığı Bazı Davranışlar Ünitesinin Örnek Ders İşlemeleri* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013).
- 22 Araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analiz edilmesidir. Doküman incelemesi özellikle doğrudan görüşme ve gözlem yapmanın mümkün olmadığı durumlarda tek başına bir araştırma yöntemi olarak kullanılmaktadır. Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 9. Baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 213-215.

ASSURE modelinin hem somut hem de soyut işlemler²³ döneminde bulunan öğrencilere uygulanabilirliğini göstermek amacıyla bu gelişim dönemlerinde bulunan iki farklı yaş grubunun (5. ve 12. sınıf) öğretim programı seçilmiştir. Bunun için 5. sınıf²⁴ ve 12. sınıf²⁵ DKAB öğretim programının birinci ünitelerinin ilk konuları olan “Allah İnancı” ve “İslam ve Bilim” konuları örnek tasarım uygulaması olarak verilmiştir. Yine ASSURE modelinin her konuya uygulanabilirliğini göstermek amacıyla da konu seçimine gidilmeden DKAB öğretim programının birinci ünitelerinin ilk konuları bu modelin altı basamağına göre tasarlanarak uygulanabilirliği gösterilmeye çalışılmıştır.

3. ASSURE Modeli

Heinich, Molenda ve Russel tarafından 1993 yılında geliştirilen ve Gagne'nin dokuz aşamalı öğretim modelini²⁶ kapsayan “ASSURE Modeli”, öğrenme ortamını geliştirmek için multimedya ve teknolojiyi birleştiren yapılandırmacı bakış açısını kullanan bir öğretim tasarım yöntemidir.²⁷ Öğretim programlarının daha verimli, daha etkili ve daha dikkat çekici olma endişesi taşıyan çalışmalar sırasında ortaya çıkan ASSURE modeli, “dersi planlama ve yürütmede öğrencinin ihtiyaçlarının da göz önünde

-
- 23 Somut ve soyut işlemler dönemi ve özellikleri için bk. Mehmet Bilgin - Banu Yazgan İnanç - Meral Kılıç Atıcı, *Gelişim Psikolojisi I* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2018), 28-34; Habil Şentürk, *Din Psikolojisi* (Konya: Esra Yayınları, 1997); 13-14; Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: DİB Yayınları, 1983), 23-27; Mulla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 24-28; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 251.
- 24 MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (5, 6, 7 ve 8. sınıflar) (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 1-42.
- 25 MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (9, 10, 11 ve 12. sınıflar) (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 1-42.
- 26 Robert Gagne, 1960'lı yıllarda yeni davranışçı akımın temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiş ve daha sonraki yıllarda bilgiyi işleme kuramcılarının öncülerinden biri olmuştur. Davranışçı yaklaşımın ilkeleriyle bilgi işlem süreci yaklaşımının ilkelerini birleştirmiştir. Gagne bu yaklaşımına uygun bir öğretim modeli geliştirmiştir. Modele göre öğretimin düzenlenmesinde sırasıyla şu basamaklar yer almaktadır: 1. Dikkat çekme, 2. Hedeften haberdar etme, 3. Ön bilgileri hatırlama, 4. Materyali sunma, 5. Öğrenmeye rehberlik etme, 6. Davranışı ortaya çıkarma, 7. Dönüt verme, 8. Performans değerlendirme, 9. Kalıcılığı ve Transferi sağlama. Detaylı bilgi için bk. R. Gagne-M.P. Driscoll, *Essentials of learning for instruction* (New Jersey: Prentice Hall, 1988), 17-22.
- 27 Sharon E. v.dğr., *Instructional Technology and Media for Learning*, (10th edition) (New Jersey: Prentice Hall, 2012), 33-34.

bulundurulacak teknolojiyi ve kitle iletişim araçlarını öğretim ortamına entegre etmek” amacıyla bir öğretimsel rehber olarak tasarlanmıştır.²⁸

İngilizce bir kelime olan “Assure” garanti etmek, güvenceye almak, sağlama sağlamak ve (rahatlatıcı/ikna edici sözlerle) temin etmek²⁹ gibi anlamlara gelmektedir. ASSURE modeli, modeli oluşturan altı basamağın baş harflerinin birleştirilmesiyle isimlendirilmiştir. Modelin ismini oluşturan basamaklar ve görevler sırasıyla şu şekildedir:³⁰

A: Analyze learners (öğrenenlerin analizi)

S: State objectives (hedeflerin belirlenmesi)

S: Select instructional methods, media, materials (öğretim yöntem, medya ve materyallerin seçimi)

U: Utilize media and materials (medya ve materyallerin kullanımı)

R: Require learner participation (öğrenen katılımı)

E: Evaluate and revize (değerlendirme ve gözden geçirip düzeltme) olmak üzere altı ana basamaktan oluşmaktadır.

Görüldüğü gibi altı aşaması/basamağı olan ASSURE modeli, bir dersin işlenmesinde kullanılan adım adım işlemler bütünüdür. Öğretim esnasında çıkabilecek her türlü sorunu aşmada bir rehber niteliğinde olan bu modelin, öğretimde kullanılan materyalin daha sonra tekrar kullanılabilmesi için değerlendirilmesi ve tespit edilen eksiklerin revize edilmesi³¹ gibi özgün bir özelliği vardır. Bunun yanında bu model, teknolojinin öğretime entegrasyonunu, öğrenenin analizini ve öğrenmeye katılımının yanında değerlendirmeye kattığı revizyon ile de ön plana çıkmaktadır.³²

ASSURE modeli, daha çok sınıf ortamı için geliştirilmiştir. Bu nedenle tüm süreci yönlendirmeyi hedef alan diğer öğretim tasarımı mo-

28 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 11.

29 “Assure”, *The Larger Redhouse Dictionary* (İstanbul: SEV Yayınları, 2000), 24.

30 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 17-18.

31 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 22-24.

32 Bilişim teknolojileri dersinde “Hesaplama Yapıyorum” ünitesi bir sınıfa ASSURE modeline göre, diğer sınıfa da müfredata uygun ders işlenmiş ve öğretmen gözetiminde bu dört hafta boyunca öğrencilere uygulanmıştır. Sonuçta Assure modeline göre hazırlanan öğretim materyaliyle ders işlenen sınıf daha başarılı olduğu görülmüştür. Bk. Eren v.dğr., “Bilişim Teknolojileri Dersinde Assure Modeline Göre...”, 476-481.

dellerine oranla daha mikro ölçekli bir kapsama sahiptir.³³ Genel tasarım modellerinde yer alan bazı işlemler çok daha geniş kapsama sahip olması nedeniyle, çalışmalar bazen bir ekip tarafından yürütülmesini gerekli kılabilmiştir.³⁴ Oysa ASSURE modeli, günlük ders veren bireysel eğitimcilerin teknoloji kullanmaları amacıyla geliştirilmiştir.³⁵ Bu model, bir saatlik derste her öğrenci için kullanılmak üzere tasarlanmıştır. Yine bu model, yeni (deneyimsiz) öğretmenlere uzman öğretmenler gibi düşüncelerine yardımcı olacak genel yol haritası verir.³⁶

Eğitim-öğretimde materyal ve teknolojiden etkili ve verimli bir şekilde yararlanılmak isteniyorsa, sistemli bir planlamanın gerçekleştirilmiş olması gerekir.³⁷ ASSURE modeli, bu şekilde bir plan yapmak için en uygun yöntemlerden biri olduğu söylenebilir. Yine bu modelin öğretim programlarında kullanılması durumunda en uygun yöntemler ve materyaller belirlenebilir, bununla bağlantılı olarak da öğrenenlerin, öğrenmede yüksek performans göstermeleri sağlanabilir.³⁸ Ancak, teknolojiden yararlanılan öğretim ortamlarında kullanılacak olan materyal ve araç-geçerler hangi amaçlar için kullanılacak sorusunun cevabı çok iyi tespit edilmelidir.³⁹

ASSURE modeli, merkezinde öğretim teknolojisinin kullanımını ve

33 Ocak, "Öğretim Tasarım Modelleri", 86.

34 Öğretim tasarım modellerinin sınıf, ürün ve sistem odaklı olmak üzere üç grupta incelendiği bir çalışmada, her gruptan en çok kullanılan 12 öğretim tasarım modeli genel özelliklerine, tasarım ve uygulama süreçlerine göre birbiriyle karşılaştırılmış ve sınıf odaklı modeller arasında ASSURE modelinin ihtiyaca göre materyal oluşturma, materyali etkin kullanma ve var olan materyallerin değiştirilerek tekrar kullanılması gibi özellikleriyle en etkili metotlardan biri olduğu belirtilmiştir. Bk. Esra Keleş v.dğr., "Öğretim Tasarımcıları İçin Bir Yol Haritası: Öğretim Tasarım Modellerinin Karşılaştırılması", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 49/1 (2016):105-139.

35 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 28.

36 Gustafson- Branch, *Survey Instructional Development Models*, 23.

37 Işıl Tanrıseven, "Öğretimde Planlama", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Tuğba Yanpar Yelken-Cenk Akay, (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 44-45.

38 Murat Çetinkaya, "Web Destekli ve Etkinlik Temelli Ölçme Değerlendirme Materyali Geliştirilmesi", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016): 22. Yapılan bir araştırmaya göre Türkiye'de en fazla tercih edilen öğretim tasarımı modelleri arasında Assure modelinin ilk sıralarda yer aldığı görülmektedir. Bk. İdris Göksu v.dğr., "Türkiye'de Öğretim Tasarımı Modelleriyle İlgili Yapılmış Çalışmalar", *Elementary Education Online* 13/2 (2014): 694-709.

39 Uysal-Gürcan, "Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama", 8-9.

seçimi bulunan belirlenmiş görevlerin tanımlanmasını içerir. Bu modelin aşamalarının ve görevlerinin detayları aşağıda verilmiştir.

3.1. Öğrenenlerin Analizi:

İlk adım, öğrencilerin öğrenmelerini etkileyebilecek olan ekonomik, kültür ve duygusal konular ile öğrencilerin ön bilgileri, deneyimleri ve becerileri gibi faktörlerin ele alınmasına bağlıdır. Çoğu şey gibi, başlangıçta öğreneni incelemeye zaman ayırmadan hazırlanan hiçbir şeyin eğitim-öğretimde etkili olmayacağı düşünülerek, öğrenenleri ayrıntılı olarak incelemek ASSURE modelinin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Bu aşamada genel olarak şu sorulara cevap aranır: Öğrencilerden beklenen ön gereksinimler nelerdir? Hangi öğrenciler verilen içerikle ilk defa karşılaşmaktadır? Hangi öğrencilerin öğrenme engeli vardır? Hazırlanan içerik öğrencilerde var olan görüşleri sorgulamak için yeteri kadar güçlü mü?⁴⁰

Görüldüğü gibi sistemin en önemli odak noktası öğrenendir. İlk adımda genel olarak öğrenenlerin/öğrencilerin tanınması olayı gerçekleştirilmektedir. Tüm etkinlikler onun etrafında dönmektedir. Bu nedenle öğrenenlerin özellikleri çok iyi keşfedilmelidir. Bu özellikler ise şunlardır:

Genel Özellikler: Öğrenenlere verilecek olan öğretim metodunda yüzeysel bir analizin bile seçilecek ortamda büyük yardımı olur. Örneğin, okuma becerileri gelişmemiş öğrencilere yazılı olmayan görsel materyal ve medya daha ilgi çekici ve öğreticidir. Diğer taraftan fiziksel özellikler, cinsiyet farkı, sınıf, yaş, var olan zihinsel, sosyal ya da fiziksel problemler, öğrencilerin sosyo-ekonomik durumları vb. özellikler de öğrenmeyi etkileyen etkenlerdir.⁴¹

Giriş Yeterliliği: Öğrenenlerin daha önce ne bildiği (ön bilgi), becerileri, tutumları vb. analiz edilerek uygun metot, materyaller ve ortamlar seçilebilir. Ön bilgileri, yetenekleri öğrencilerin eğitimden en yüksek faydayı sağlaması süreç içerisinde kontrol edilmeli ve eksikler tamamlanma yoluna gidilmelidir. Bunun için, öğrencilerin ön bilgileri, giriş yeterliliklerini ölçen testler, görüşme, gözlem vb. yapılabilir.⁴²

40 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 30-32.

41 Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 51; Ocak, "Öğretim Tasarım Modelleri", 87. Ayrıca bk. Şimşek, *Öğretim Tasarımı*, 42-44.

42 Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 51-52.

Öğrenme Stilleri: Öğrenenler farklı öğrenme stillerine⁴³ sahip olabilirler. Gardner'in çoklu zekâ kuramı⁴⁴ öğrencilerin farklı öğrenme stillerine sahip olduklarının bir göstergesi olarak görülebilir. Gardner, öğrenmede tek bir yol olduğu kavramına karşıdır. Her bir konunun birden fazla yoldan öğretilebileceğini ifade eder. Ona göre bu, çoklu zekâ kuramının temel noktasıdır.⁴⁵ Çoklu zekâ kuramının rotasının tek olmamasının yanında, öğrenciler arasındaki farklılıkları gören bir öğretmen çok önemlidir. Burada temel olan her bir öğretmenin her bir öğrencisini en iyi bir şekilde tanınmasıdır.⁴⁶

Öğretmenin öğrencileri çok iyi tanıyarak, mümkün olduğu kadar farklı zekâ türlerine hitap edecek etkinlikleri, materyalleri ve dinamik ortamları oluşturması gerekir. Öğrencilerin her birinin başarı duygusunu tatmalarını sağlamak amacıyla, hangi ders olursa olsun farklı zekâ alanlarına hitap edecek etkinlikler yapılarak her öğrenciye hitap edilebilir. Çünkü öğrencilerde her zekâ alanı aynı gelişim ve yeterliliğe sahip değildir. Bunlardan biri ya da bir kaç daha baskın olabilir. Ülkemizde genellikle heterojen bir sınıf anlayışı uygulanması nedeniyle derslerin çok çeşitlendirilerek işlenmesi bir gerekliliktir.⁴⁷

Öğrenme stilleri ile ilgili olarak öğrencilerin algısal tercih ve eğitimlerinin de dikkate alınması sağlanmalıdır. Bunlar, öğrencilerin nasıl

43 Öğrenme Stili: Bireyin doğuştan sahip olduğu bir özelliktir. Bu nedenle bireyin nasıl algıladığını, öğrenme ortamları ile nasıl etkileşim içine girdiğini ve bu ortama duygusal olarak nasıl tepkide bulunduğunu tanımlayan psikolojik özellikler grubu anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Alp Boydak, *Öğrenme Stilleri* (İstanbul: Beyaz Yayınları, 2019), 1-5.

44 Gardner "zeka alanı" olarak tanımladığı zeka çeşitlerini, Sözel/Dil Zeka, Mantıksal/Matematiksel Zeka, Görsel/Uzamsal Zeka, Bedensel Zeka, Müzik/Ritim Zeka, Sosyal/Kişilerarası Zeka, Özedönük Zeka, Doğa/Varoluşsal Zeka olmak üzere sekiz alandan bahsetmektedir. Bk. Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences* (New York: Basic Books, 1983), 7-17. Ayrıca bk. Kathy Checkley, "The First Seven ... and the Eight", *Educational Leadership* 55/1 (1997): 8-13.

45 Howard Gardner, *Multiple Intelligences: The Theory in Practice* (New York: Published by Basic Books, 1993), 7.

46 Checkley, "The First Seven ... and the Eight", 9.

47 Bk. George Damon, "Çoklu Zekâ - Çocukların Farklılıklarının Farkında Olmak", *Çocuk ve Aile* 48/5 (2002), 29-31; Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999), 19; Abdullah Ayaydın, "Eğitimde Çoklu Zekâ Yansımaları ve Görsel Sanatlar", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2009): 52-62; Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 53.

bir eğitim istedikleri, kişisel istekleri, nasıl anlayabilecekleri ve nasıl bir fiziksel ortamda olmak istedikleri ile ilgili özelliklerdir. Ayrıca öğrenme stillerinde motivasyonla ilgili faktörler de göz önünde bulundurulmalıdır. Motivasyonu sağlayabilmek için öğrenenin dikkatini çekmek, ilgili olmasını sağlamak, güven duyacağı bir öğrenme ortamı sunmak ve öğrendiklerinden tatmin olmasını sağlamak gereklidir. Bunun en güzel yolu öğrencinin ihtiyaç duymasını sağlamaktır.⁴⁸ Öğreneceği bilginin yaşamında ne işe yarayacağını öğrenenin bilmesi gerekir. Çünkü öğrenenin öğreneceği bilgi ne kadar çok işine yarayacaksa o kadar daha motive olacağı söylenebilir.

3.2. Hedeflerin Belirlenmesi

ASSURE modelinde öğrenenlerin özellikleri hakkında bilgi sahibi olduktan sonra yapılacak işlem, dersten beklenen öğrenme amaçlarının ve hedeflerinin detaylı olarak yazılmasıdır.⁴⁹ Her bir öğrencinin hangi öğrenme hedefine ulaşması, diğer bir ifadeyle eğitim sonunda öğrencinin hangi davranışa (bilgi, beceri, tutum) sahip olacağını belirlediği aşamadır. Burada belirlenen hedef, öğreticinin derse ne koymayı planlamasından ziyade, öğrencinin dersten ne alması gerektiğidir.⁵⁰

Öğrenme hedeflerinin yazılmasında genel olarak dört ana bileşen göz önünde bulundurulur. ASSURE modelini geliştiren Heinich v.dğr., bu dört ana bileşeni “İyi Belirlenmiş Hedeflerin ABCD’si” şeklinde belirtmektedirler.⁵¹ Hedeflerin yazımında belirtilen ABCD yaklaşımı şöyledir:

A- Audience (topluluk) = (Öğretim programına katılanlar /hedef kitle)

B- Behavior (davranış) = (Öğretim sonucu kazanılacak davranışlar)

C- Conditions (şartlar) = (Davranışın hangi şartlar altında gözlemleneceği)

48 Bk. Leyla Ercan, “Motivasyon”, *Sınıf Yönetiminde Yeni Yaklaşımlar*, ed., Leyla Küçükahmet (Ankara: Nobel Yayınevi, 2005), 103-119; Sırrı Akbaba, “Eğitimde Motivasyon”, *AÜ Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2010): 343-361.

49 Öğretimde hedef ve kazanımların belirlenmesi, a) öğrenciler için eğitim gördüklerini anlamaları için, b) ders sürecindeki etkinlikler, yöntem ve tekniklerin seçimini için, c) derste kullanılacak medya ve materyallerin seçimi ve düzenlenmesi için, d) öğretmenin dersle ilgili dikkate alacağı özellikleri bilmesi için ve uygun değerlendirmeler yapmak için önemlidir. Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, 59.

50 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 34.

51 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 35.

D- Degree (derece/seviye) = (Öğrenilen becerilerin hangi standartta olacağı)

Bunu bir örnekle somutlaştırmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Örneğin, lise 9. sınıf öğrencileri (*hedef kitle*) verilen Esmâü'l Hüsna listesinden (*şart*) bir hafta içinde en az %90 başarı oranı (*standart*) ile isimlerin anlamlarını (*davranış*) verebileceklerdir.

Öğrenciler, kendilerinden ne beklediğini ve neler öğrenilmesi gerektiğini biliyorlar mı? sorusuna cevap genel olarak bu aşamada verilir. Ayrıca öğrencilerin ortaya konan davranışları gerçekleştirmeleri sonucunda öğrenmelerin ne kadar değiştiğine, öğrencilerden öğrenmenin sonunda ne tür davranış değişikliği ve bilgi kazanımı beklediği, ortaya çıkan sonuçların nasıl ölçüleceği ve hangi araçların kullanılacağı da yine bu aşamada belirlenir.⁵²

Görüldüğü gibi öğrenen özellikleri ile beraber öğretim tasarımında başlangıçta belirlenmesi gereken öğelerden birisi hedeflerdir. Hedefler yol göstericidir. Eğitim-öğretimin sonunda her öğrenci ne öğrenmeyi bekliyor, ne gibi yeni yeteneklere sahip olacak konusu önemlidir. Hedefler açık ve anlaşılır olmalı, öğrenene dönük ifade edilmeli, öğrenenin yapacaklarına ve kazanacaklarına işaret etmeli ve değerlendirilebilmelidir.⁵³ Bu nedenle öğretim tasarımında konulacak öğrenme hedeflerini iyi anlamak, medya ve materyallerin doğru seçimi ve oluşturulması için gereklidir.

3.3. Öğretim Yöntem, Medya ve Materyallerin Seçimi

Öğrenenlerin analizi yapıldıktan ve öğrenme ortamından tam olarak ne öğreneceklerini de (hedefler) belirlendikten sonra yapılacak işlem, öğrencilerin belirlenen hedefleri gerçekleştirebilmeleri için kullanacakları öğretimsel yöntemlerin belirlenmesidir. Bu öğretimsel yöntemlerin seçilmesinde şu üç aşamanın dikkate alınması gerekir: (a) hedeflenen öğrenme işlemleri için uygun yöntemlerin seçilmesi, (b) yöntemin uygulanmasını sağlayacak bir medya formatının seçilmesi, (c) medya formatı

52 Geniş bilgi için bk. Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 36-39.

53 Tuğba Yanpar Yelken, "Öğretim Hedefleri ve Öğrenme Kuramları", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Tuğba Yanpar Yelken-Cenk Atay (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 77-81.

içinde seçilmiş, düzenlenmiş veya tasarlanmış materyallerin seçimi.⁵⁴

Yöntem seçimi, hedef ve kazanımlara göre belirlenir. Hedef ve kazanımlar etkinliklere işaret eder. Örneğin, kazanım sadece uygulama içeriyorsa etkinlikte yöntem olarak daha çok problem çözme, drama, örnek olay vb. gibi uygulamaya dayalı yöntemler kullanılabilir.⁵⁵ Zira tek bir yöntemin diğerlerine göre daha üstün olduğunu ve tüm öğrenme ihtiyaçlarını karşılayacağını düşünmek etkili ve kalıcı bir eğitim-öğretim için uygun değildir. Dolayısıyla derslerde birden fazla yöntem kullanılmalıdır.⁵⁶ Özellikle günümüzde derslerin zengin etkinlikleri içermesi desteklenmektedir. Nitekim yeni Milli Eğitim Bakanlığı DKAB Öğretim programı çok zengin yöntemlerin kullanımını önermektedir.⁵⁷

Öğretim yöntemleri ile ilgili olarak literatürde pek çok sınıflandırmalar yapıldığı bilinen bir gerçektir. Heinich v.dğr. ise, eserinde bu başlık altında on tane yöntem üzerinde durmuş, bunları örneklerle açıklamıştır. Eserde yer alan ve sadece isimleri verilerek yetinilecek olan yöntemler şunlardır: 1) Sunma (Presentation), 2) Gösteri metodu (Demonstration), 3) Tartışma (Discussion), 4) Alıştırma ve Uygulama (Drill and Practie), 5) Bireysel Öğrenme (Tutorial), 6) İşbirlikli Öğrenme (Cooperative Learning), 7) Oyun (Gaming), 8) Benzetme (Simulation), 9) Keşfetme (Discovery), 10) Problem Çözme (Problem Solving).⁵⁸

Medya, içinde bir mesajın yer aldığı ve sergilendiği bir fiziki yapı⁵⁹ olarak ifade edilebilir. Öğretimsel yöntemlere, öğrencilerin özelliklerine ve seçilen hedeflere en uygun olarak kullanılacak yazı, resim, video, ses, bilgisayar, kompakt diskler, dijital video diskler, uydu iletişimleri, internet gibi medya bu aşamada belirlenir. Ancak, öğrencilerin özellikleri, hedef ve kazanımlara göre medya formatı seçmenin zor iş olduğunu da belirtmek gerekir. Öte yandan öğrencilerin öğrenme amaçlarını en iyi şekilde tamamlamasına yardımcı olacak materyaller ve araç gereçler de bu aşama-

54 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 41.

55 Yanpar, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 57.

56 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara, TDV Yayınları, 2005), 189.

57 MEB Öğretim Programları, erişim:20.12.2019, <http://mufredat.meb.gov.tr/Program-Detay.aspx?>

58 Heinich v.dğr., *Instruction Media and Technologies for Learning*, 16-21.

59 Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 57.

da seçilir. Materyal; özel öğretim programları, müzik ve video CD/DVD'leri, resimler vb. olabileceği gibi, bilgisayar, yazıcı, tarayıcı, televizyon vb. aygıtlar da olabilir. Bu aşamada materyalleri elde etmek genellikle; (a) hazır materyalleri elde etme, (b) var olan materyalleri revize etme, (c) yeni materyalleri tasarlama gibi üç alternatiften birini içerir.⁶⁰

Hazırlanan öğrenme ortamında kullanılacak doğru medya seçimini belirlemek için birçok yöntem bulunmaktadır.⁶¹ Bu aşamada önemli olan şey, hazırlanan öğretimden öğrencilerin tam olarak ne yapması gerektiğini bilmek medya seçiminde faydalı olacaktır. Daha sonra elde edilen bilgi seçilen medya ile karşılaştırılır. Bu karşılaştırmada seçilen medyanın edinilmesi gereken bilgi, beceri ve davranış değişikliklerini öğrencilere nasıl sunulacağı kontrol edilir.⁶² Bu aşamada Levie ve Dicke tarafından ortaya konulmuş medya özelliklerini bilmek faydalı olacaktır.⁶³ Ancak Levie ve Dicke tarafından ortaya konulan medya ve materyal özellikleri bütün teknolojiler için geçerli olmadığını da ifade etmek gerekir. Burada bilinmesi gereken önemli husus, farklı teknolojiler için farklı medya özelliklerinin kullanılabilmesidir. Kullanılacak medya ve materyallerin özelliklerinin iyi şekilde anlaşılması etkili ve verimli bir öğrenmenin artırılması ve belirlenen hedeflerin gerçekleştirilmesi adına büyük önem taşımaktadır.

60 Ocak, *Öğretim Tasarımı, Kuramlar ve Uygulamalar*, 88; Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 58.

61 Medya seçiminde ilk adım, neyin kullanılabilir olduğu hakkında genel bir fikir edinmek için yayınlanan medya referans kılavuzlarından bazılarını incelemek olabilir. Belirli bir öğretim materyali parçasının kullanılıp kullanılmayacağına ilişkin karar birkaç faktöre bağlıdır. Son araştırmalar, her bir medya parçası hakkında sorulacak sorular arasında malzemelerin değerlendirilmesinde belirli kriterlerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlar: Müfredata uyuyor mu? Doğru ve güncel mi? Açık ve özlü bir dil içeriyor mu? Motivasyon uyandıracak ve ilgiyi sürdürecektir mi? Öğrenci katılımı sağlıyor mu? Teknik kalitesi iyi mi? Etkinliğinin kanıtı var mı (örneğin, saha testi sonucu)? Sakıncalı önyargı ve reklam içermiyor mu? Bir kullanım kılavuzu veya diğer belgeler dahil mi? gibi kriterlerdir. Bk. R. A. Reiser, "A History Of Instructional Design and Technology: Part II: A History of Instructional Design", *Educational Technology, Research and Development* 49/2 (2001): 57-67.

62 Ocak, *Öğretim Tasarımı, Kuramlar ve Uygulamalar*, 88.

63 Levie ve Dicke tarafından ortaya konulmuş medya özellikleri başlık olarak şunlardır: Görsel sunum, Boyut, Renk, Hareket, Dil, Ses ve Resim Uyumu, Düzenleme. Detaylı bilgi için bk. W. H. Levie-K. E. Dicke, "The Analysis and Application of Media", *Second Handbook of Research on Teaching* (Chicago: Rand McNally, 1973), 858-882.

3.4. Medya ve Materyallerin Kullanımı

ASSURE modelinde bir sonraki adım, medya ve materyallerin öğretmenler ve öğrenciler tarafından kullanılmasıdır. Medya bir iletişim kanalı olup, kaynak ile alıcı arasında bilgiyi iletmektedir. Öğretimsel medya ise, öğretim amaçlarını içeren mesajları taşır ve son zamanlarda bilgisayarlar, uydu iletişimleri ve internet gibi yeni teknolojilerle medya, sınıfın dışına taşmayı sağlamıştır.⁶⁴

ASSURE modelinde Heinich v.dğr. tarafından medya ve materyalin kullanılmasıyla ilgili olarak belirlenen ilkeler, hem öğretmen merkezli hem de öğrenci merkezli öğrenime uygulanabilir niteliktedir. Bu ilkeler: (a) materyalleri gözden geçirme, (b) materyalleri hazırlama, (c) ortamı hazırlama, (d) öğrencileri hazırlama, (e) öğrenme yaşantılarını sağlama olmak üzere beş başlık altında ele alınmıştır.⁶⁵

Buna göre, ilk aşamada yapılacak uygulamalardan birisi, kullanımına alışkın olunmayan teknolojilerin önceden incelenmesi ve gerekli bilgilerin alınmasıdır. Öğrenme ortamına girilmeden önce, öğretime entegre edilecek olan medya ve materyaller gözden geçirilmeli ve ön uygulamalar ve kullanımlar mutlaka yapılmalıdır. Ayrıca ikinci aşamada öğrenme ortamı hazırlanmalı, kullanılacak olan medya ve materyal için gerekli olan tüm yardımcı araç-gereçlerin (kablo, ekipmanlar, ışık vb.) ortamda olduğu gözden geçirilmelidir.⁶⁶ Çünkü gerekli olan yardımcı araç-gerecin eksik olması, öğrenme ortamında karmaşaya sebep olabileceği gibi motivasyonda düşmeye de sebep olabilir. Sonraki aşamada ise, kullanılacak olan medya ve materyal için öğrencilerin hazırlanması gerekmektedir. Bunun için öğrencilerin ilgisini çekebilecek sorular, sunumlar veya videolardan yararlanılabilir. Öğrenme sürecini aktif olarak öğrenme yaşantılarına dönüştürmek ise ustalık ister. Öğretmenlik bu anlamda bir sanattır. Önemli olan çok şey bilmek değil, bildiklerini karşısındakinin öğrenmesinde kullanabilmek ve rehberlik etmektir.⁶⁷

64 Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 61.

65 Heinich v.dğr., *Instruction Media and Technologies for Learning*, 68-70.

66 Heinich v.dğr. tarafından ortamı/sınıfı hazırlama ustalığı için gereken birtakım özellikler verilmiştir. Bunlar da planlama, tekrarlama, başlama, endişe, mesaj iletimi, ses, göz teması, işaretler, görseller şeklinde sınıflandırılmış ve açıklanmıştır. Bk. Heinich v.dğr., *Instruction Media and Technologies for Learning*, 71.

67 Heinich v.dğr., *Instruction Media and Technologies for Learning*, 72.

3.5. Öğrenen Katılımı

ASSURE modelindeki beşinci adım, öğrencilere öğretilen yeteneği uygulama fırsatı sunmaktır. Bu nedenle ASSURE modelinde bu aşamanın, modelin diğer aşamalarına göre daha önemli olduğu söylenebilir.⁶⁸ Nitekim eğitimciler uzun zamandır öğrenenin öğrenme sürecine katılımının öğrenmeyi arttırdığını belirtmektedirler. Örneğin, John Dewey müfredatın yeniden düzenlenmesini ve öğrencilerin katılımını, eğitim-öğretim sürecinin merkezi bir parçası olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹ Bu bağlamda öğrencilerin derste aktif olmaları son yıllarda üzerinde çokça durulan bir yaklaşımdır. Aktif katılımın öğrenmeyi arttırdığına dair pek çok araştırma vardır.⁷⁰ Davranışçı, bilişsel ve oluşturma bakış açısının hepsinde ortak olan ilke aktif öğrenci katılımının sağlanmasıdır.⁷¹ Ancak aktif katılımın dönütün (Geri bildirim-Feedback) önemli bir yere sahip olduğu da bir gerçektir. Ancak araştırmalar kişisel geri bildirim çok daha iyi olduğunu, çünkü yüz yüze reaksiyonların matbaa ve grafik bilgilerden daha kuvvetli olduğunu gösterir.⁷²

Medyanın erişebilirliğinin artması ve felsefi yaklaşımdaki öğreten merkezli bir anlayıştan öğrenen merkezli bir öğrenime doğru yaşanan değişiklik sebebiyle, öğreten ve öğrenenler medya ve materyalleri sadece izlemekle kalmak yerine, (bireysel veya küçük gruplar halinde) kendilerinin de kullanmasına imkân verilmesi, diğer bir ifadeyle aktif katılımın sağlanması öğretimdeki kalıcılığı sağlama açısından önemlidir. Özellikle, medya ve materyallerin öğrenme ortamında pasif olarak kullanıldığı göz önünde bulundurulursa, bu aşamada öğrenenlerin katılımını sağlama

68 Heinich v.dğr., *Instruction Media and Technologies for Learning*, 76.

69 John Dewey, *Günümüzde Eğitim*, trc. Bahri Ata (Ankara: Pegem Yayınları, 2014), 27.

70 Mehmet Arslan, "Aktif Öğrenme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006): 92-104; Kamile Ün Açıköz, *Aktif Öğrenme* (Ankara: Biliş Yayınları, 2007), 12-14; Elizabeth Campell, "Active Learning", *Teaching Options Pedagogiques* 3/1 (1999): 21-29.

71 Ahmet Sabancı, "Aktif Öğrenmeyi Gerçekleştirmek", *Öğrenme-Öğretme Süreci* (Ankara: Nobel Yayın, 2000), 47-50.

72 J. Brown, "Feedback: The Student Perspective", *Research in PostCompulsory Education* 12/1 (2007): 33-51; L. Doan, "Is Feedback a Waste of Time? The Students Perspective", *Journal of Perspectives in Applied Academic Practice* 1/2 (2013): 3-10; Sabiha Odabaşı v.dğr., "Öğretmenlerin Öğrencilerine Verdikleri Dönütlerin Tiplerinin ve Niteliklerinin İncelenmesi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2010): 517-538.

daha çok ön plana çıkmaktadır. Diğer taraftan, öğrenenlerin aktif katıldığı ortamlarda öğrenmenin daha iyi gerçekleşeceği göz önünde bulundurulursa⁷³ kullanılan medya ve materyal öğrencilerin bilişsel ve duyuşsal bilgilere, ayrıca eleştirel düşünme becerilerini artıracaktır. Aksi bir durumda ise, öğrenme işlemi en alt seviyede kalacaktır. Bu nedenle, sunulan materyalden en üst seviyede verim almak için, öğrencilerin kendi düşüncelerini inşa edecek şekilde materyalin kullanımına özen gösterilmelidir.⁷⁴

3.6. Değerlendirme ve Gözden Geçirip Düzeltme

Öğretim programının sonucunda düzenlenen öğretim programının verimliliği, etkileri ve öğrencilerin öğrendikleri bilgilerin değerlendirilmesi eğitim-öğretimde kalitenin sağlanmasındaki en önemli unsurdur. Değerlendirmede amaç, öğrencinin öğretme-öğrenme etkinlikleri ile zorluk ve problemlerdeki başarısını doğru bir şekilde karşılaştırabilmektedir.⁷⁵ ASSURE modelinde de medya ve materyalin ne tür etki yaptığını anlamının tek yolu değerlendirme yapmaktır. Eğer beklenen öğrenme gerçekleşmiyorsa, kullanılan medya ya da materyal ile ilgili bir sorun olup olmadığını öğrenmek için değerlendirme ve revize gerekmektedir.⁷⁶ Değerlendirme aşaması şu sorulara verilen yanıtlar ile yapılabilir: (a) öğrenenler, öğretim programının hedeflerine ulaştı mı? (b) seçilen medya ve materyal, hedefe ulaşılmasında yardımcı oldu mu? (c) tüm öğrenenler materyalleri amacına uygun kullanabildi mi?⁷⁷

Toplam altı aşamadan oluşan ASSURE modelinin iki basamağı öğretim materyalleriyle ilgili olduğu görülmektedir. Bu durum öğretimde materyal kullanmanın önemine veya öğretim materyallerine verilen önemin göstergesi olarak yorumlanabilir. Keller, öğretim tasarımında “dikkat, motivasyon ve merak” kavramlarını özellikle vurgular.⁷⁸ Bu bağlamda düşünüldüğünde, iyi tasarlanmış ve ilgi çekici öğretim materyalleri kul-

73 Sabancı, “Aktif Öğrenmeyi Gerçekleştirmek”, 57.

74 Ocak, “Öğretim Tasarım Modelleri”, 91.

75 Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2008), 78-80.

76 Heinich v.dğr., *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*, 50.

77 Uysal-Gürcan, “Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama”, 7-8.

78 J. Keller, “Strategies For Stimulating the Motivation to Learn” *Performance and Instruction* 26/8 (1987): 1-7; J. Keller, “Development and Use of the ARCS Model Of Instructional Design”, *Journal Of Instructional Development* 10/3 (1987): 2-9.

lanıldığı zaman, eğitim-öğretim etkinliğinin etkisi ve başarısı da o denli artacaktır.⁷⁹ ASSURE modelinde bu kavramlar olmakla birlikte, öğrenen katılımının ayrı bir basamakta ele alınmış olması, günümüz öğretim yaklaşımlarıyla benzerlik göstermektedir.

4. ASSURE Modelinin Avantajları ve Dezavantajları

Bir programın başarılı olması, o programın ne kadar iyi planlandığına bağlıdır. Öğretimi sistematik olarak planlamayı ve öğretmeyi amaçlayan ASSURE modeli, bu planı oluşturmak için kullanılabilir en etkili modellerden biridir. Modelin aşamaları iyice incelendiğinde, öğretimin en önemli bileşenlerinin etkili ve verimli bir biçimde kullanmayı hedeflediği görülür.⁸⁰ Bu aşamalar üzerinde yapılacak çalışmalar ile yapılan plan; hem öğrenciler hem de programı yürüten öğretmene büyük avantajlar sağlayacaktır. ASSURE modelinin avantajlarından bazıları şunlardır:⁸¹

a) Medya ve materyallerin seçilmesi, etkili ve verimli bir öğretim yöntemi sağlar. Aynı zamanda modeli takip etmek kolaydır.

b) Öğrenci merkezli olup, öğretim yöntemleri, medya ve materyaller ASSURE modeli ile daha etkili ve verimli kullanılabilir.

c) ABCD formülü kullanılarak hedeflere ulaşmanın kolaylığı yanında, öğretim programının önceden programlanması nedeniyle öğretmenler ne öğreteceğini, öğrenciler de ne öğreneceğini bilirler ve öğrenmede zaman kaybını önler.

d) ASSURE modelinde “classroom link”⁸² adı verilen ve modelin bü-

79 Bu konuda yapılan araştırmalar için bk. Zeynel Kaplan v.dğr., “Sınıf İçi Öğretimde Materyal Kullanımının Etkililik Düzeyi: Bir Meta-Analiz Çalışması”, Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri 13/3 (2013): 1629-1644; Mehmet Fatih Ayaz, “Öğretim materyalleri kullanımının öğrencilerin derslere yönelik tutumlarına etkisi: Bir meta-analiz çalışması”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35/1 (2016): 141-158.

80 Akkoyunlu, v.dğr., *Öğretim Tasarımı*, 44.

81 Heinich v.dğr., *Instruction Media and Technologies for Learning*, 34. Ayrıca bk. D. Darnawati v.dğr., “Learning Through Media Development Model Application Assure”, *IOSR Journal of Humanities And Social Science* 21/11 (November 2016): 20-25; Rostina Sundayana v.dğr., “Using ASSURE Learning Design to Develop Students’ Mathematical Communication Ability”, *World Transactions on Engineering and Technology Education* 15/3 (2017): 245-249; Gail Alleyne Bayne, “Instructional Design”, *Foundations of Distance Education*, erişim: 26.11.2019, http://gailalleynebayne.weebly.com/instructional_design.pdf.

82 Classroom Link: Sınıftaki kullanıcıların iletişim kurmasını, zamandan tasarruf etme-

tün aşamalarını bilgisayar ortamına aktarabilen bir programın olması ve materyallerin değerlendirilmesi için ölçekler de bulundurulması öğreticiler için yol gösterici olmaktadır.

e) ASSURE modelinde, öğrenen katılımının planlanması, öğrenenlerin aktif olarak derslere katılımını sağlayarak başarılı bir öğrenme gerçekleşebilir.

f) ASSURE modelinde, kullanılan materyallerin daha sonra tekrar kullanılması için değerlendirilmesi ve belirlenen eksikler doğrultusunda revize edilmesi mümkündür.

g) ASSURE modeli riskleri önceden satın alır. Dolayısıyla öğretim esnasında oluşabilecek bütün sorunların aşılmasında bir rehber niteliğindedir.

h) Öğretim programından önce hedefler belirlenir ve öğrenenlerin bu hedefe ulaşmaları uygun medya, materyal ve yöntemler kullanılır.

ı) Öğretim programının önceden programlandığı için öğretmenler ne anlatacağını öğrenenler ne öğreneceğini bilirler ve her iki kesim de üzerine düşen görevleri en verimli şekilde yaparlar.

Her öğrenme modelin getirdiği avantajlar ve yenilikler yanında, bazı dezavantajları da vardır. Bu durum, bazen modelin uygulayıcısı olan öğreticiden, yöntemin ana unsuru olan öğrenenden, bazen de öğrenilecek konunun özelliğinden, psikolojik, sosyal ve fiziki nedenlerden kaynaklanabilir. Ancak ASSURE modelinin üretken ve çalışkan öğretmen için dezavantajı yoktur, denilebilir. Bu konuda da şu söylenebilir:

Bu modele göre, aynı öğretim programını başka bir öğrenci grubuna anlatmak için de modelin bütün aşamalarını tekrar planlamak gerekmektedir. Bu durum zaman kaybına neden olabildiği gibi, geleneksel yöntemlere bağlı öğretmenler için bu modelin kullanımını engelleyici bir özellik olarak değerlendirilebilir. Hazırlıklı, titiz ve verimli olmayı seven, planlı ve sistematik öğretim yapmayı seven ve öğretimde karşılaşılabilecek problemlere önceden önlem almayı prensip haline getirmiş öğretmenler için ASSURE modeli yararlı ve kullanışlı olabilecek bir modeldir.

sini ve düzenli kalmasını sağlayan yeni nesil öğretme yöntemlerinden birisidir. Ayrıca bu programda, materyalleri değerlendirmek için ölçekler de bulunmaktadır. Bk. "Classroom Link", erişim: 21.12.2019, <https://launchpad.classlink.com>.

5. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde ASSURE Modelinin Uygulanması Örneği

Genel eğitimde uygulanan öğretim modelleri din eğitimi ve öğretiminde de uygulanmalıdır. Din eğitiminin öğrencilere verildiği DKAB dersleri bu öğretim modellerinin kullanılacağı en önemli yerlerden biridir. Bu nedenle bu çalışmada son yıllarda ülkemizde eğitimin farklı alanlarında hızla yaygınlaşmaya başlayan ASSURE modelinin örgün din eğitimi alanında DKAB derslerinde nasıl uygulanabileceğiyle ilgili aşağıda iki örnek ders tasarımı sunmak istiyoruz.⁸³

5.1. Örnek Uygulama 1

Ders: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sınıf: 5. sınıf

Ünite: Allah İnancı

Konu: Allah vardır, birdir. Her şeyi görüp, işiten ve var edendir.

Süre: 2 ders saati (80 dakika)

Öğrenenlerin analizi: ASSURE modelinin ilk aşaması olan öğrenenlerin analizi aşağıdaki şekilde oluşturulabilir.

Öğrenenlerin genel özellikleri: 5. sınıf DKAB dersinde bulunan orta düzey öğrenme hızına sahip bir ortaokul sınıfı hedef kitleyi oluşturmaktadır. Sınıfta 14 erkek ve 16 kız öğrenci bulunmaktadır. Öğrencilerin yaşı 10-11 arasındadır. Sınıftaki hiçbir öğrenci öğrenme engeline sahip değildir ve sınıfta engelli bir öğrenci bulunmamaktadır. Öğrenciler kültürel olarak farklı gruplara sahiptir. Öğrencilerin sosyo-kültürel yapıları ise farklılık göstermektedir. Öğrencilerin çoğu şehir hayatına alışkın aile yapısına sahipken, bazı öğrencilerin aileleri kırsal kesimden şehre yakın zamanda göç etmişlerdir. Sınıfın çoğunda bilgisayar vardır, öğrenciler internette dolaşmaktan ve oyun oynamaktan zevk almaktadırlar.

83 ASSURE modelinin DKAB derslerinde uygulanabilirliğini göstermek amacıyla 6 aşamasına örnek oluşturabilecek taslak bir öğretim planı hazırlanmıştır. Bu taslak plan hazırlanırken Amerika Birleşik Devletleri'nde Catty Witman tarafından ilköğretim 5. sınıfta okutulan, "Toplumsal Çalışma Öğretimi" adlı dersin ASSURE modeli ile planlanmasından da yararlanılmıştır. Bk. www.personal.ecu.edu/clw1029/assurelesson.html, trc. Uysal-Gürçan, "Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama", 6-9.

Giriş yetenekleri: Öğrenciler DKAB dersine karşı olumlu tutum içindedirler. Öğrenciler 4. Sınıfta DKAB dersini görmüşler ve orada geçen bazı kavramlar hakkında bilgiye sahiptir. Ayrıca öğrencilerin %60'ının (18 öğrenci) evinde bilgisayar varken, %40'ının (12 öğrenci) evinde bilgisayar yoktur. Evlerinde bilgisayarı olan öğrencilerin %50'sinin (9 öğrenci) interneti varken, %50'sinde (9 öğrenci) interneti yoktur. Ancak bu öğrencilerin tamamı Bilişim Teknolojileri dersinde, arama motorlarını ve interneti kullanarak arama yapma, Word ve Powerpoint kullanma gibi konularda gerekli bilgiye sahip olmuşlardır.

Öğrenme Stilleri: Öğrencilerin içinde bulunduğu yaş dönemleri nedeniyle somut ve görsel öğeler daha çok dikkat çekmekte ve güdülemektedir. Öğrenciler ders kitabından okuyarak öğrenmeyi sevmemektedirler. Genel olarak, gerçek hayatla ilişkilendirilmiş materyallerin kullanımı öğrencileri daha çok çekmektedir. Projelerle çalışma ve sunum yapma öğrencilerin daha çok hoşuna gidiyor gözükmektedir. Bu nedenle öğrencilerin dikkatlerini derse çekebilmek amacıyla dersin hemen başında öğrencilere bilgisayardan görsel öğeler gösterilmelidir. Derste power point sunusu kullanılacağı için, öğrencilerin sunuyu rahatlıkla görebileceği şekilde sınıf ortamındaki ışığın ayarlanması gerekir. Öğrencilerin Allah inancı konusunda bilgilerinin ne olduğu soru-cevap yöntemiyle öğrenilir. Verilen cevaplar incelenir ve düşünceler arasındaki farklılıklar ele alınarak öğrenciler derse motive edilir.

Hedeflerin belirlenmesi: Seçilen konunun öğretimsel hedefleri, ASSURE modelindeki hedeflerin ABCD'si yaklaşımına göre şu şekilde oluşturulabilir.

Hedef Topluluk: Çevresinde ve ailesinde Allah kavramını duyan, ancak O'nun varlığı ve birliği, her şeyi görüp, işittiği ve her şeye gücünün yettiği hususlarını gelişim çağları itibarıyla tam olarak kavrayamayan 5. sınıf öğrencileridir.

Hedef Davranış: Konunun anlatımına başlanmadan önce öğrencilerin dikkatlerini çekmek amacıyla Allah inancını pekiştirici sorular sorulur. Örneğin; sınıfımızda birden fazla öğretmen aynı anda farklı dersler anlatsa nasıl olurdu?⁸⁴ Bir şey kendi kendine var olabilir mi? Niçin? Sını-

84 Bu sorunun cevabından sonra şu âyet yansıtılabilir: "Eğer yerde ve göklerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu..." *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, trc. H. Altuntaş - M. Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2006), el-Enbiyâ 21/22.

fımızda, okulumuzda hatta dışarıda var olan her malzemenin bir ustası vardır. Dikkatimizi yaşadığımız dünyaya çevirdiğimizde Güneş'in, Ay'ın, yıldızların, dağların, denizlerin, ağaçların, hayvanların ve biz insanların mükemmel bir şekilde yaratıldığını görüyoruz. O zaman aklımıza şu sorular gelmez mi? Bütün bunlar nasıl var olmuştur? Evrendeki bu varlıklar kendi kendine var olabilir mi? Her şeyi mükemmel bir şekilde yaratan varlığın tüm varlıklardan daha mükemmel ve üstün olması gerekmez mi?⁸⁵ vb. gibi sorularla tartışma başlatılır. Sonra soruya verilen cevaptan bahsederek başlanır. Her bir öğrencinin birden fazla yaratıcı olması durumunda kainatta bir düzensizlik olacağını ve evrendeki her şeyin bir tek yaratıcısının olduğunu fark etmeleri sağlanır.

Hedef Koşulu: Okulda bilgisayarlar ve internet bağlantısı kullanılmalıdır. Bu ders saatinde öğrencilerin hemen hemen tamamı Allah'ın varlığı ve birliği, her şeyi görüp işittiği ve her şeye gücünün yettiği gibi Allah inancına dair konularda bilgi sahibi olabileceklerdir.

Hedef-Derecesi: Bu dersin sonunda öğrenciler Allah'ın varlığını ve birliğini, evrendeki her şeyi mükemmel bir şekilde yaratanın Allah olduğunu, O'nun her şeye gücünün yettiğini bilecekler ve bir sonraki öğrenilecek konuya geçiş için öğrenmeye hazır olacaklardır.

İlgili Kazanımlar: Bu ders sonunda öğrenenler, öğretim programında belirlenmiş aşağıdaki kazanımları elde etmiş olmalıdırlar.⁸⁶

5.1.1. Allah'ın varlığı ve birliğini, O'nun Rahman ve Rahim olduğunu öğrenir,

5.1.2. Yaratılan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını, Allah'ın her şeyi görüp, işittiğini ve her şeye gücünün yettiğini kavrar.

5.1.3. Esmâü'l-Hüsna, hanîf, tevhîd, ihlâs kavramlarının anlamları öğrenir,

5.1.4. Allah'ın en güzel isimlerinden (Esmâü'l-Hüsna) el-Hâlik, er-Rahmân, er-Rahîm, es-Semî', el-Basar, el-Ehad ve es-Samed isimlerini ve anlamlarını öğrenir.

85 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4-8. sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 4-5.

86 Bu kazanımlar 5. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan kazanımlardır. Orada geçtiği şekliyle numaralandırılmıştır. Örneğin, 5.1.1. derken, 5. Sınıf, 1. Ünite, 1. Konu kastedilmektedir.

Yöntem, medya ve materyal seçimi:

Yöntem: Öğrencilerin özellikleri ve sayıları, ünite konuları, zaman faktörü ve kazanımların içeriği göz önüne alındığında konu ile ilgili bilgi vermek için anlatım yöntemi; dersi canlı tutma, çeşitli uygulamalar yapma ve öğrencileri değerlendirmek için soru-cevap yöntemi; öğrencilerin bilgi alışverişinde bulunmaları ve etkileşimi sağlamak için de tartışma metodu kullanılacağı düşünülerek interaktif etkinlikler hazırlanacaktır. Ders sınıf tartışması ile başlayacak, tartışma öğretmen tarafından yönlendirilecektir. Daha sonra öğretmen projeksiyon cihazından evrendeki düzen ve nizamla ilgili birkaç âyet⁸⁷ ve Allah'ın varlığını yansıtan çevremizdeki güzelliklere dair resimler gösterilerek konu derinlemesine anlatılacaktır.

Medya: Öğretmen derse powerpoint sunusu kullanılacağından ortam yarı aydınlık olacak şekilde ve bütün öğrencilerin sunumu göreceği biçimde düzenlenmelidir. Ayrıca yazı tahtası, sınıf tartışması ve anlatım esnasında önemli görülen görüşleri/bilgileri yazmak için kullanılacaktır.

Materyal: MEB'in 5. sınıflar için öngörmüş olduğu ders kitabı, bilgisayar da hazırlanan sunum, değerlendirme aşamasında kullanılacak sorular ve cevapların bulunduğu zarflar hazır bulundurulur. Bunlarla birlikte dersin belli aşamasında öğrencilere "*Kainattaki düzen 'Beni Allah Yarattı' diyor*" başlıklı videoyu izletmek için projeksiyon, bilgisayar/akıllı tahta ve gerekli bağlantı kablolarına ve her öğrenciye birkaç tane olacak şekilde A4 kağıdına ihtiyaç vardır.

Medya ve materyallerin kullanılması: İlk aşamada materyaller gözden geçirilir ve yapılması gereken değişiklikler varsa bunlar yapılarak "*Kainattaki düzen 'Beni Allah Yarattı' diyor*" adlı video ve hazırlanan powerpoint sunumu bilgisayara yüklenir (sınıfta akıllı tahta var ise, bunlar flaş belleğe yüklenerek akıllı tahtada gösterilebilir). Yapılacak sunumun ve videonun ses materyallerinin hazır olduğundan emin olunur. İkinci aşamada, ders için uygun araç-gereç hazırlanarak, sınıfın şartları

87 Örneğin; "Allah, yaratıp şekillendiren, ahenk veren ve düzene koyandır." (el-A'lâ 87/2-3); "Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi koruyup yöneten de O'dur" (ez-Zümer 39/62); "Sizin ilahınız tek bir ilahdır. Ondan başka ilah yoktur. O Rahmân'dır, Rahîm'dir." (el-Bakara, 2/163); "Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün peş peşe gelmesinde, gemilerin denizde yüzmesinde, yağmurla kupkuru toprağın canlanmasında, çeşit çeşit canlıların yeryüzünde dolaşmasında, rüzgârların ve bulutların hareket etmesinde düşünen ve araştıran bir toplum için Allah'ın varlığının delilleri vardır." (el-Bakara 2/164); "De ki: O, Allah birdir, O Samed'dir." (el-İhlâs 112/1-2).

(ışık, ses, oturma düzeni vb.) bunları kullanmaya uygun hale getirilir. Projeksiyonun yansıdığı panonun tüm öğrencilerin rahatlıkla görebileceği şekilde ayarlanması gerekmektedir. Üçüncü aşamada, öğretmen dersin ilk beş dakikasında öğrencilerle neler yapılacağını, önceki öğrenmelerle bağlantılı olarak neler öğretileneceği hakkında bilgi verir/konudan haberdar eder. Son aşamada ise, konu gerçek hayattan örneklerle, mümkün olduğu kadar somutlaştırılarak ve akla hitap edecek şekilde konu anlatılır. Bu aşamada öğrenci katılımını sağlamak amacıyla “Allah’ın Kur’ân-ı Kerim’de bize yönelttiği sorulara siz nasıl cevap verirdiniz” diyerek, Vâkıa sûresinin 63 ile 72. âyetleri⁸⁸ projeksiyondan/akıllı tahtadan yansıtılarak öğrencilere gösterilerek onların derse katılımı sağlanır.

Öğrenenlerin katılımını sağlama: Öğrencilerin aktif katılımının sağlanacağı ortamda soru-cevap yöntemi kullanılabilir. Bu amaçla dersin görsele dayalı anlatımından sonra⁸⁹, her bir öğrencinin verilen anlatıma bağlı olarak yorumları ve düşünceleri alınır. Öğretmen yaptığı anlatımla ilgili sorular sorar, öğrencilerin ilgisini çeker ve verilen cevaplarla geri bildirim verir. Bu aşamada anlatılan konu ile ilgili öğrencilere sorular sorulur. Her öğrenci yazdığı cevap kâğıdını (A4) öğretmenin göreceği ve kontrol edebileceği şekilde havaya kaldırır. Böylece öğretmen hangi öğrencilerin doğru cevap verdiğini, hangilerinin eksik bilgiye sahip olduğunu görebilecek ve ona göre eksik kalan yerlere tekrar vurgu yapacaktır. Örneğin, Allah’ın güzel isimlerinden hangisi O’nun her şeye gücünün yettiğini ifade eden isimdir? gibi.

Değerlendirme ve revize: Öğrencilerin başarılarını değerlendirmek için dersin sonunda boşluk doldurma ve çoktan seçmeli sorularla hazırlanmış bir uygulama yapılır. Öğrencilerin bu sorulara verdiği cevaplar onların anlama düzeylerini verecektir. Derste kullanılan yöntem, medya ve materyallerin değerlendirmesi öğretmen tarafından hazırlanan formu

88 “Ektiğiniz tohumu düşündünüz mü? Onu siz mi bitiriyorsunuz yoksa biz miyiz bitiren? Dileseydik onu kuru bir çöpe çevirirdik de şaşırır kalırsınız. İçtiğiniz suyu düşündünüz mü? Onu buluttan siz mi indirdiniz yoksa biz miyiz indiren? Tutuşturmakta olduğunuz ateşi düşündünüz mü? Onun ağacını siz mi yarattınız yoksa yaratan biz miyiz?” (el-Vâkıâ 76-72).

89 Dale’nin yaşam konisine göre, insanlar duyup, gördüklerinin ve uyguladıklarının büyük bir kısmını tekrar hatırlayabilmektedir. Bu nedenle eğitim-öğretimde öğrenenin ne kadar duyu organına hitap edilebilirse anlatılanlar o kadar kalıcı olacaktır. Bk. Heidi Milia Anderson, “Dale’s Cone of Experience”, *Audiovisual Methods in Teaching* (New York: Dryden Press, 1969), 12.

doldurmalarından sonra yapılır. Bunun sonucuna göre yapılan uygulamaların yeterli olup olmayacağına karar verilecektir. Forum soruları şunlar olabilir:

a) Allah inancı konusunda yeterince bilgi sahibi oldun mu? Evet/ Hayır.

b) Gösterilen video ve görseller daha iyi anlamana yardımcı oldu mu? Evet/ Hayır.

Bu vb. soruların cevaplarına ve derste gözlemlenen öğrenci davranışlarına göre yapılması gereken düzeltmeler/güncellemeler yapılmalıdır. Sorulara verilen cevaplar hayır ise revizyona gidilir, evet ise süreç tamamlanır. Örneğin bu derste;

a) Bazı öğrencilerin derste hazırlanan sunumun bazı yerlerinde sıkıldığı gözlemlenirse, daha sonraki derslerde hazırlanacak sunumlarda görselliğe ve efektlere daha fazla ağırlık verilmesi gerektiği düşünülmelidir.

b) Öğrenenler arası farklılığın olması bazı öğrencilerin geç öğrenmesine sebep olduğu görülürse, bu öğrencilerle daha yakından ilgilenerek, ders esnasında sorular sorarak derse katılımı artırılmalıdır.

c) Öğrenme etkinliklerinin, öğrencilerin bilgi düzeylerini artırdığı, birebir yaparak ve yaşayarak zengin deneyim sahibi olmalarının öğrenmeyi geliştirdiği bilinmelidir. Materyalin içeriğinde yer alan ve geleneksel içerikten farklı olan Allah inancını vurgulayan dikkat çekici görsellerin ve günlük hayatla kurulan bağlantıların öğrencilerin başarılarını artırdığı görülmelidir. Ayrıca hedef seçme, yöntem belirleme, bilişsel materyaller ve bunların değerlendirmedeki oranlarını hesaplayarak bunlardan birinin ya da birkaçının bir sonraki derste değişmesinin dersi ve öğrencileri daha aktif kılacağı da gözden kaçırılmamalıdır.

5.2. Önek Uygulama 2

Ders : Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Sınıf : 12. sınıf

Ünite : İslam ve Bilim

Konu : Din Bilim İlişkisi ve İslam Medeniyetinde Bilim

İslam Medeniyetinde Öne Çıkan Eğitim Kurumları

Süre: 2 ders saati (80 dakika)

Öğrenenlerin analizi: Herhangi bir okulda 12 sınıf öğrencilerinin özellikleri aşağıdaki gibi oluşturulabilir.

Öğrenenlerin genel özellikleri: Hedef kitle, lise 4. sınıfta okuyan 17-18 yaş grubu arasındaki 25 öğrenciden (14 kız, 11 erkek) oluşan, şehir merkezinde bir okulda eğitim alan öğrencilerdir. Öğrenciler, sosyo-ekonomik durumu orta sınıf ve üzeri ailelerin çocuklarıdır. Sınıfta özel durumu olan öğrenci olmamakla birlikte, farklı etnik köken ve çevrelerden gelen öğrenciler vardır.

Giriş yeterlilikleri: Öğrenciler 4. sınıftan itibaren DKAB dersi görmekte olduğu için din ve kültürle ilgili bazı kavramlar hakkında bilgi sahibidirler. Bu nedenle ortaöğretimin son sınıfında bulunan öğrencilerin “İslam ve Bilim” hakkında daha önce çevreden, aileden, okuldan edindikleri bilgileri olabilir. Her öğrencinin evinde bir bilgisayar ve internet bağlantısı vardır. Öğrenciler internette gezinti yapmayı ve etkinliklere katılarak öğrenmeyi tercih etmektedirler.

Öğrenme Stilleri: öğrencilerin yaşları büyük olması nedeniyle soyut kavramları anlayabilecek düzeydedirler. Öğrenciler yeni fikirler elde etmeyi ve tartışma yöntemiyle ders işlemeyi sevmektedirler. Yine öğrenciler tartışmaktan, olayın derinlerine inmekten, çözümler üretmekten, buluş yapmaktan, iletişim kurmaktan ve danışılmaktan hoşlanıyorlar. Ancak, öğrenciler değişik öğrenme ve düşünme biçimlerine sahiptirler. Bu öğrenme biçimleri sözel, mantıksal, görsel, işitsel gibi öğrenmelerdir. Hedef kitlenin konu hakkında ön bilgilerinin ne olduğunu ölçerek (bir önceki dersin sonunda hem dersten haberdar etme hem de bir sonraki dersin konusu ile ilgili ön bilgileri kontrol etme) uygun medya ve materyal seçimi yapılabilir.

Hedeflerin belirlenmesi: Seçilen konunun öğretimsel hedefleri Milli Eğitim Bakanlığı DKAB Öğretim Programı⁹⁰ ve ders kitabında belirtilenler çerçevesinde aşağıdaki şekilde planlanabilir.

Derste tüm öğrenciler İslam’ın ilme verdiği önem hakkında âyet, hadis ve İslam tarihinden verilecek örneklerden mesajlar çıkaracak ve sınıf tartışmasına katılacaklar. Ayrıca öğrenciler, Müslümanların bilim alanın-

90 MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (4-8. sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2019).

daki öncü çalışmalarının neler olduğunu, İslam dünyasında bilim ve düşüncenin gelişimini, Ortaçağ'da İslam coğrafyasının "Altın çağ" olarak ifade edilmesi gibi konularda bilgi sahibi olacak, konuyla ilgili notlar alacak ve ilim öğrenmeyi teşvik eden âyet ve hadisleri öğrenecekler. Ayrıca İslam bilim tarihçisi Prof. Dr. Fuat Sezgin tarafından hazırlanan İstanbul'daki "İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi"nden haberdar olacaklardır.

Bunlarla birlikte öğrenciler, İslam'ın akıl ve bilime verdiği önemi, Kur'an'ın akla yüklediği birtakım görevleri (nazar, tedebbür, tefekkür, tefâkuh, tezekkür vb. gibi kavramlar) ve Kur'an'da geçen bazı akılla ilgili âyetleri öğrenecekler ve İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim kurumları (cami/mescit, medrese, dâru'l-kurrâ, dâru'l-hadîs, kütüphane, mektep, beytü'l-hikme, şifâhâne) hakkında bilgi sahibi olacaklardır.

Yöntem, medya ve materyal seçimi: Bu aşamada sınıfın başarı düzeyini artırabilmek için öğretim yöntem ve teknikleri, materyal, araç-geçerleri etkili biçimde kullanılmalıdır. Öğrencilere gösterilecek resimler ve verilecek testler hazırlanmalıdır.

Yöntem: Ders sınıf tartışması ile başlayacak, İslam'ın ilme verdiği öneme odaklanma sağlanacak, tartışma öğretmen tarafından yönlendirilecektir. Daha sonra öğretmen ilim öğrenmeyi teşvik eden âyet ve hadisleri akıllı tahtada/projeksiyonda göstererek, İslam'ın ilme ve bilime verdiği öneme değinecektir. (Bilgisayarda önceden hazırlanmış powerpoint sunumu da kullanılabilir). Ayrıca öğrencilere internette araştırma yapabilmeleri için web siteleri projeksiyon/akıllı tahta yardımıyla gösterilerek rehberlik sağlanacaktır.

Medya: Yazı tahtası, sınıf tartışması esnasında önemli görülen görüşleri yazmak amacıyla kullanılacaktır. Sınıf ortamında bilgisayar ve projeksiyon yardımı ile İslam medeniyetinde öne çıkan eğitim kurumları kısa açıklama ve resimlerle tanıtılacaktır. Görüntünün herkes tarafından rahatlıkla görülebileceği şekilde ortamın ayarlanması gerekir.

Materyal: Yazılı kaynak olarak Mealli Kur'an-ı Kerîm, ders kitabı, çalışma kitabına ve yeterli miktarda boş A4 kâğıdına ihtiyaç vardır.

Medya ve materyallerin kullanılması ve öğrenenlerin katılımını sağlama: Bu kısım dersin en önemli yerini oluşturduğu için bu iki başlık birlikte ele alınacaktır. Bu aşamada kullanılacak materyaller gözden geçirilmeli ve hazır hale getirilmiş olmalıdır.

1. ders saati: Öğretmen sınıfı yöneterek bilim ve düşüncenin gelişimine İslam'ın katkısı, Orta Çağ'da Avrupa'nın "Karanlık Çağ", İslam dünyasının "Altın Çağ" olarak ifade edilmesinin sebeplerinin neler olduğu konularında büyük grup tartışması başlatır. Öğrencilerin düşüncelerini açıklamaları için onlar cesaretlendirilir ve verilen cevaplar tahtaya yazılır. Dersin bu süreci 15 dakika sürer. Daha sonra öğrencilere konuyla ilgili 3 âyet ve 3 hadis gösterilir. Her bir âyet ve hadisin neyi ifade ettiği ve vermek istediği mesaj öğrencilerle tartışılır. Bu sürede âyet ve hadislerin öğrenciler tarafından öğrenilmesi sağlanır. Dersin bu kısmı da yaklaşık 15 dakika sürer. Daha sonra öğrencilere ilim, âlim, bilim, bilgin kavramlarını verdikten sonra konuyla ilgili derinlemesine bilgi alabilecekleri internet ve kitap kaynakları verilerek dersin bu kısmı sonlandırılır.

2. ders saati: Bu ders saati öğrencilere bir önceki dersi pekiştirmek için MEB tarafından hazırlanmış "İslam ve Bilim" adlı 14 dakikalık bir video izlettirilerek başlanır. Videoyu izledikten sonra öğrencinin derse katılımını arttırmak ve öğrencileri derste aktif tutmak amacıyla videoda anlatılan konularla ilgili söz hakkı verilir. Daha sonra öğretmen vurgulaması gereken konuları anlatır ve öğrencilerin anlaması ve konunun pekiştirilmesi için gerçek hayattan örnekler verir. Bu arada öğretmen projeksiyon/akıllı tahta yardımıyla konu ile ilgili pekiştireçlerin öğrenciler tarafından görülmesini sağlar. Daha sonra öğrencilerin bilgiyi işleme amacıyla soru-cevap yöntemi, grup çalışmaları ve tartışma yöntemlerinden uygun olanlar kullanılabilir. Ayrıca her öğrencinin evinde bilgisayar ve internet bağlantısı olduğu dikkate alınarak 80 dakikalık "Bilim ve İslam" adlı belgeselin evde izlenilmesi için internet adresi verilir.

Değerlendirme ve revize: Öğrenci başarısının değerlendirilmesi için dersin son 10 dakikasında öğrencileri değerlendirmek için ellerindeki A4 kâğıdına ya da defterlerine konuyla ilgili 3 âyet ve 3 hadis yazmaları istenir (bu ikili grup çalışması şeklinde de yapılabilir). Ayrıca boşluk doldurma sorularıyla hazırlanmış bir uygulama da yapılır. Öğretmen, bitirenlerin yazdıklarını kendisine getirmesini ister ve bire bir değerlendirerek eksik ya da hatalı olanları geri bildirim vererek düzeltir. Aynı şekilde öğrenciden de düzeltmesi istenir. Özellikle bu aşama her öğrencinin dersi tam olarak öğrenmesi adına önemlidir.

Yöntem, medya ve materyallerin başarı değerlendirmesinin öğrenci tarafından yapılması için de, öğrenciye verilen boşluk doldurma soru-

larının altına;

a) İslam'ın bilime verdiği önem konusunda bilgin arttı mı? Evet/Hayır.

b) Konunun anlatılmasında kullanılan yöntem ve materyaller dersi daha iyi anlamana yardımcı oldu mu? Evet/Hayır.

c) Geçmişten bugüne, Müslümanların bilim alanında öncü çalışmaları hakkında bilgi sahibi oldun mu? Evet/Hayır gibi sorular eklenerek değerlendirme yapılabilir.

Tartışma ve Sonuç

Eğitim-öğretim etkinlik ve faaliyetleri, insan hayatında her daim önemli bir yer tutmuştur. Her toplum yetişmekte olan nesillerini daha bilgili, daha donanımlı ve daha kültürlü bir şekilde yetiştirebilmek amacıyla eğitimde sürekli yeni yöntem ve teknikleri kullanmak için çabalamaktadır. İşte bu çalışmada mevcut öğretim tasarımı modellerinden ASSURE modelinin DKAB dersi için kullanılmasının uygun olup olmaması incelenmiştir. Her ne kadar DKAB dersleriyle ilgili modelin uygulamasına yönelik bir çalışma olmasa da, fizik, matematik ve bilişim dersleri üzerine yapılan deneysel araştırmalar, ASSURE modelinin eğitim-öğretimde dikkat çekiciliği artırdığı, etkili ve kalıcı öğrenmeler oluşturduğu ve başarıyı artırdığını ortaya çıkarmıştır.⁹¹ Bunun yanında sınıf odaklı modeller arasında ASSURE modelinin ihtiyaca göre materyal oluşturma, materyali etkin kullanma ve var olan materyallerin değiştirilerek tekrar kullanılması gibi özellikleriyle en etkili metotlardan olduğu belirtilmiştir.⁹² Gerek yapılan araştırmaların sonuçlarından gerekse çalışmamızdan hareketle, ASSURE modelinin din eğitimi ve öğretiminde de kullanılabilir bir model olduğu görülmüştür. Bu modelin din eğitimi ve öğretiminde kullanılması durumunda, öğrenme ve öğretme süreçleri bakımından önemli katkıların olacağı ve yeni bakış açısı getireceği kanaatiyle de 5. ve 12. sınıf DKAB öğretim programlarından örnek ders tasarımları yapılarak DKAB dersine uygulanabi-

91 Uysal-Gürcan, "Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama", 1-10; Fetah Eren v.dğr., "Bilişim Teknolojileri Dersinde ASSURE Modeline Göre Hazırlanmış Ders Materyalinin Akademik Başarı, Derse Karşı Tutum ve Bilgisayar Öz-Yeterliliğine Etkisi", 476-481; Özdemir - Uyangör, "Matematik Eğitimi İçin Bir Öğretim Tasarımı Modeli", 1786-1796.

92 Keleş v.dğr., "Öğretim Tasarımcıları İçin Bir Yol Haritası: Öğretim Tasarım Modellerinin Karşılaştırılması", 115-139.

lirliği gösterilmiştir.

Heinich, Molenda ve Russel tarafından 1993 yılında geliştirilen ve Gagne'nin dokuz aşamalı öğretim modelini kapsayan "ASSURE Modeli", öğrenmeyi daha etkili, verimli, çekici ve kalıcı kılmak için teknolojiyi ve kitle iletişim araçlarını öğretim ortamına entegre eden yapılandırmacı bakış açasını kullanan bir öğretim tasarım yöntemidir. Öğretmenlerin görevi, etkili ve verimli bir şekilde öğretmek ve bunun için de yeni yöntem ve teknikler aramaktır. İşte ASSURE modeli bunu sağlayabilmek için en etkili ve verimli modellerden biridir. Çünkü bu model, dersi planlama ve yürütmede öğrencinin ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran, öğrenen katılımını esas alan, öğrenme ortamını öğrenene göre geliştiren, öğretim esnasında çıkabilecek her türlü sorunu aşmada bir rehber niteliğinde olan, yeni (deneyimsiz) öğretmenlere, uzman öğretmenler gibi düşünmelerine yardımcı olacak yol haritası sunan ve öğretimde kullanılan materyalin daha sonra tekrar kullanılabilmesi için değerlendirilmeye ve eksiklerin revize edilmesine imkan sağlayan bir modeldir. Ancak hangi tür öğretim programı, değişiklik ve yenilik olursa olsun, sınıf ortamında istenilen hedefe ulaşabilmesi için öğreticilerin öğretim programını benimsemeleri ve gerekli materyal, araç ve gereçlerle desteklenmesi bir gerekliliktir.⁹³

Yapılan araştırmalar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğretim amaçlı teknolojiyi kullanma ve materyal geliştirmeye yönelik tutum ve özgüvenlerinin olumlu olduğunu, aktif öğrenme modeline yönelik yaklaşımlarının yüksek düzeyde olduğunu göstermekle birlikte,⁹⁴ öğret-

93 Muhittin Okumuşlar, "5E Yapılandırmacı Öğretim Modeli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İşleniş Örneği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2007): 167. Ayrıca bk. Halit Ev, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2012), 56-64; Mustafa Tavukçuoğlu-Hüsamettin Erdem, *Eğitim Fakülteleri İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2005), 247-254; Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2019), 14-57.

94 Fatih Çınar, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Öğretim Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Özgüvenleri Üzerine Bir Araştırma", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014): 130; Süleyman Akyürek, "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012): 7-47; Safinaz Asri, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005); Halit Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme -İmkân Ve Sınırlılıklar-" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010): 11-137; Mahmut Zengin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğret-

menlerin aktif öğrenmede kullanılan yöntem ve teknikleri öğrenme süreçlerinde çok fazla kullanmadıkları/kullanamadıkları, öğretmenlerinin aktif öğrenmede kullanılabilir yöntem ve teknikler ile ilgili bilgi ve bu teknikleri derslerinde uygulama düzeylerinin düşük olduğunu, dolayısıyla DKAB derslerinin de geleneksel yöntemlerle işlendiğini göstermektedir.⁹⁵ Buradan hareketle, etkili öğrenmenin hayata geçirilmesi uygun yöntem ve tekniklerin, öğretim strateji ve modellerinin kullanılmasıyla mümkün olacaktır. Nitekim başarıyı yakalamak için bir şeyi bilmek kadar uygulamak da önemlidir. Her ne kadar öğretmen öğretim yöntem ve tekniklerini bilse de, derste bunları kullanmadığı müddetçe, en doğru ve en yararlı düşünceler bile öğretim programlarında ya da kitaplarda kuram olmanın ötesine geçemeyeceğini söylemek gerekir.

Öte yandan ASSURE modelinin DKAB dersinde uygulandığında, öğrenme gücü çeken, başarı düzeyi düşük olan, soyut kavramları anlamakta zorlanan öğrencilerin konuyu öğrenme hızını artıracığı ve öğrenme sürelerini azalacağı, ayrıca öğrencileri din eğitimi derslerini anlamaya ve konuları ilgiyle takip etmelerine de yardım edeceği düşünülmektedir. Zira ülkemizde din eğitimi ve öğretiminde geleneksel öğretim anlayışının günümüz ihtiyaçlarını karşılama noktasında yetersiz kaldığı bir gerçektir. Bu yetersizliğin ortaya çıkması din eğitimi ve öğreniminde kullanılan yöntem ve tekniklerin değişimini gerekli kılmıştır. Bu nedenle din eğitiminin nasıl olması gerektiği, hangi modelleri, hangi yöntem ve teknikleri, kullanması gerektiği din bilimcilerini çeşitli arayışlara yönlendirmiştir.⁹⁶ Zira bir dinin ne olduğu kadar, nasıl anlaşıldığı kadar nasıl öğretildiği de önemlidir. Dolayısıyla yürütülecek din eğitiminin ezberci olmayan ve bunun yerine anlamlı öğrenmeyi ve öğreneni merkeze alan öğrenme yaklaşımlarına ihtiyaç vardır. Böylece din eğitiminde bir takım şablonları ve kalıpları ezberletmek yerine, dinin öğretisinin bizzat birey tarafından tahlil edilerek anlamlandırılmasına, keşfedilmesine ve özümseme içselleştirilmesini-

menlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 1-28.

95 Ahmet Koç, “Din kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010): 107-149; Fatih Çınar, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Bilgi ve Uygulama Düzeyleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2018): 174-199.

96 Recep Kaymakcan, “Türkiye’de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırıcılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 7/1 (2007): 179.

ne rehberlik eden model benimsetilmelidir. Eğitimde bireyin etkin katılımının sağlanması ise, öğrenmesinin kalıcı olmasına ve içselleştirilmesine katkı sağlayacaktır. Kalıcı olmayan ve içselleştirilmeyen öğrenmeler hayattan kopuk olacağı gibi kişiye de fayda sağlamayacaktır.⁹⁷

DKAB dersinin bütün konularında kullanılabilen ASSURE modeli, öğrencilere öğrenme kolaylığı ve avantajı sağlayacağı gibi, öğretmenin de ders öncesi ve ders esnasında aktif olmasına imkân tanıyarak arzu edilen öğrenimin gerçekleşmesini sağlamış olacaktır. Netice olarak her modelin avantajı ve dezavantajı olabildiği gibi, ASSURE modelinin de avantaj ve dezavantajları vardır. Ancak dezavantajı yok denecek kadar az olan ve eğitim-öğretim faaliyetlerinin her aşamasında olumlu dönütleri olan ASSURE modelinin, dini bilgilerin öğrenilmesi ve öğretilmesi için din eğitimi ve öğretiminde de kullanılmasının yadsınamayacak bir katkısının olacağı muhakkaktır. Elde edilen bulgulara dayanarak aşağıdaki öneriler sunulabilir.

- ASSURE modelinin bazı alanlarda kullanımı ile ilgili değişik araştırmalar yapılmasına rağmen, farklı değişkenler açısından din eğitimi alanında kullanımıyla ilgili henüz bir araştırmanın yapılmamış olması, model üzerine özellikle deneysel araştırmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Yapılacak yeni araştırmaların da ortaya çıkardığı sonuçlar doğrultusunda ASSURE modelinin din eğitimi ve öğretiminde uygulanabilirliği daha da geliştirilmelidir.

- Hem din eğitimi ve öğretiminde kullanılabilir hem de yeni bir yöntem olması öğreticilerin bu konuda eğitilmelerini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla öğretmenler, ASSURE modeli konusunda mutlaka seminer programı ya da hizmet içi eğitim programından geçirilmelidir.

- Bir saatlik derste her öğrenci için kullanılmak üzere tasarlanan ve daha çok sınıf ortamı için geliştirilen bu modelin uygulanacağı sınıflar, bu modelin uygulanabileceği şekilde düzenlenmelidir.

- Öğretim programları oluşturulurken ASSURE modelinin aşamalarından ve uygulamalarından yararlanılmalıdır.

97 Mualla Selçuk, "Nasıl Bir Din Öğretimi?" *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu*, AÜ İlahiyat Fakültesi ve TÖMER işbirliği ile, 20-21 Kasım 1997 (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2000): 13; Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme - İmkân Ve Sınırlılıklar-" 17-20.

- ASSURE modeli aşamalarının uygulanması geleneksel yöntemle göre daha fazla zaman gerektiren bir yöntemdir. Bununla birlikte haftada 2 ders saati okutulan DKAB dersinde bu modelin verimli bir şekilde kullanılabilmesi için uygulayıcı konumundaki öğretmenlerin iyi bir planlama yapmaları gerekmektedir.

- DKAB öğretim programlarında öğretmenlerin ASSURE modelini derslerinde nasıl uygulayacakları ile ilgili etkinlik örneklerine yer verilmelidir.

- DKAB öğretmenlerinin mezun olduğu yükseköğretim kurumlarında dersler ASSURE modeline uygun işlenmeli ve aday öğretmenin uygulamayı tecrübe ederek edindiği kazanımla, bu yöntemi mesleki hayatında pratiğe dönüştürme arzusu kazandırılmalıdır.

Kaynakça

- Açıkgöz, Kamile Ün. *Aktif Öğrenme*. Ankara: Biliş Yayınları, 2007.
- Akbaba, Sırrı. "Eğitimde Motivasyon". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2010): 343-361.
- Akkoyunlu, Buket v.dğr. *Öğretim Tasarımı*. Ankara: Maya Akademi, 2011.
- Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012): 7-47.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2019.
- Anderson, Heidi Milia. "Dale's Cone of Experience". *Audiovisual Methods in Teaching*. New York: Dryden Press, 1969.
- Andrews, Dee H.- Goodson, Ludwika A. "A Comparative Analysis of Models of Instructional Design". *Journal of Instructional Development* 3/4 (1980): 2-16.
- Arslan, Mehmet. "Aktif Öğrenme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006): 92-104.
- Asri, Safinaz. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005.
- Ayaydın, Abdullah. "Eğitimde Çoklu Zekâ Yansımaları ve Görsel Sanatlar". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2009): 52-62.
- Ayaz, Mehmet Fatih. "Öğretim Materyalleri Kullanımının Öğrencilerin Derslere Yönelik Tutumlarına Etkisi: Bir Meta-Analiz Çalışması", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 35/1 (2016): 141-158.
- Bayne, Gail Alleyne. "Instructional Design". *Foundations of Distance Education*. Erişim: 26.11.2019. http://gailalleynebayne.weebly.com/instructional_design.pdf.
- Boydak, Alp. *Öğrenme Stilleri*. İstanbul: Beyaz Yayınları, 2019.
- Brown, J. "Feedback: The Student Perspective", *Research in Post-Compulsory Education* 12/1 (2007): 33-51.

Campell, Elizabeth. "Active Learning". *Teaching Options Pedagogiques* 3/1 (1999): 21-29.

Checkley, Kathy. "The First Seven ... and the Eight", *Educational Leadership* 55/1 (1997): 8-13.

Çakır, Hasan v.dğr. "BÖTE nedir? Nasıl Tanımlanır? Okul Müzesiyle Başlayan Serüvenden İnsan Performans Teknolojilerine Uzanan Yolculuk" *Eğitim Teknolojisi Kuram ve Uygulama*, 2/3 (2013): 102-111.

Çetin, Yavuz. "İnsan ve Çevre Ünitesinin Öğretiminde Kullanılan İntegral ASIE Modelinin Öğrenci Başarısına Etkisi ve Modele Yönelik Öğrenci Görüşleri". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2019):985-1009.

Çetinkaya, Murat, "Web Destekli ve Etkinlik Temelli Ölçme Değerlendirme Materyali Geliştirilmesi", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2016): 21-28.

Çın, Ahmet. *Yapılandırmacı Yaklaşımın 7E Modeline Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 6. Sınıf İslam'ın Sakınmasını İstedığı Bazı Davranışlar Ünitesinin Örnek Ders İşlemeleri*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013.

Çınar, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Bilgi ve Uygulama Düzeyleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2018): 174-199.

Çınar, Fatih. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Adaylarının Öğretim Amaçlı Teknolojiyi Kullanma ve Materyal Geliştirme Tutum ve Özgüvenleri Üzerine Bir Araştırma". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014): 115-139.

Çimer, S. Odabaşı v.dğr. "Öğretmenlerin Öğrencilerine Verdikleri Dönütlerin Tiplerinin ve Niteliklerinin İncelenmesi". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2010): 517-538.

Damon, George. "Çoklu Zekâ - Çocukların Farklılıklarının Farkında Olmak". *Çocuk ve Aile* 48/5 (2002): 29-31.

Darnawati, v.dğr. "Learning Through Media Development Model Application ASSURE", *IOSR Journal of Humanities And Social Science* 21/11 (November 2016): 20-25.

Demirel, Özcan. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2017.

Dewey, John. *Günümüzde Eğitim*. Trc. Bahri Ata. Ankara: Pegem Yayınları, 2014.

Doan, L. "Is Feedback a Waste of Time? The Students Perspective". *Journal of Perspectives in Applied Academic Practice* 1/2 (2013): 3-10.

Doğan, Recai-Tosun, Cemal. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2003.

Ercan, Leyla. "Motivasyon", *Sınıf Yönetiminde Yeni Yaklaşımlar*. Ed., Leyla Küçükahmet. Ankara: Nobel Yayınevi, 2005.

Eren, Fettah v.dğr. "Bilişim Teknolojileri Dersinde ASSURE Modeline Göre Hazırlanmış Ders Materyalinin Akademik Başarı, Derse Karşı Tutum ve Bilgisayar Öz-Yeterliğine Etkisi", *International Computer and Instructional Technologies Symposium Proceedings*. Ed. A. Murat Sünbül-M. Şahin. Konya: Maya Akademi Publishing, 2010.

Ev, Halit. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Yapılandırmacı Öğrenme -İmkân ve Sınırlılıklar-" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2010): 11-137.

Ev, Halit. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Probleme Dayalı Öğrenme*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2012.

Fer, Seval. *Öğretim Tasarımı*. Ankara: Anı Yayınları, 2015.

Gagne, R.-Driscoll. M.P. *Essentials of Learning for Instruction*. New Jersey: Prentice Hall, 1988.

Gardner, Howard. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 1983.

Gardner, Howard. *Multiple Intelligences: The Theory in Practice*. New York: Published by Basic Books, 1993.

Göksu, İdris v.dğr. "Türkiye'de Öğretim Tasarımı Modelleriyle İlgili Yapılmış Çalışmalar". *Elementary Education Online* 13/2 (2014): 694-709.

Gustafson, Kent L.- Branch, Robert Maribe. *Survey Instructional Development Models*. New York: Eric Clearinghouse on Information and Technology, 2002.

Hannafin, M. J. – Hill, J. R. "Epistemology and The Design of Learning Environments". Ed. R. A. Reiser - J. V. Dempsey. *Trends And Issues In Inst-*

ructional Design And Technology. New Jersey: Merrill Prentice Hall. 2002.

Heinich, Robert v.dğr. *Instruction Media and Technologies for Learning* (6th edition). New Jersey: Printice Hall Inc., 1999.

Heinich, Robert v.dğr. *Instructional Media and the New Technologies of Instruction*. New York: Macmillan, 1993.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kaplan, Zeynel v.dğr. "Sınıf İçi Öğretimde Materyal Kullanımının Etkililik Düzeyi: Bir Meta-Analiz Çalışması". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 13/3 (2013): 1629-1644.

Kaymakcan, Recep. "Türkiye'de Din Eğitiminde Çoğulculuk ve Yapılandırmacılık: Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı Bağlamında Bir Değerlendirme". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 7/1 (2007): 177-210.

Keleş, Esra v.dğr. "Öğretim Tasarımcıları İçin Bir Yol Haritası: Öğretim Tasarım Modellerinin Karşılaştırılması". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 49/1 (2016): 105-139.

Keller, J. "Development and Use of the ARCS Model of Instructional Design". *Journal of Instructional Development* 10/3 (1987): 2-9.

Keller, J. "Strategies For Stimulating the Motivation to Learn". *Performance and Instruction*, 26/8 (1987): 1-7.

Koç, Ahmet. "Din kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (2010): 107-149.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. Trc. H. Altuntaş – M. Şahin. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Küçükahmet, Leyla. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2008.

Levie, W. H.-Dicke, K. E. "The Analysis and Application of Media". *Second Handbook of Research on Teaching*. Chicago: Rand McNally, 1973.

MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (9-12. sınıflar). Ankara: MEB Yayınları, 2018.

MEB, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (5-8. sınıflar). Ankara: MEB Yayınları, 2018.

Ocak, Mehmet Akif. "Öğretim Tasarım Modelleri". *Öğretim Tasarımı Kuramları*. Ed. M. Akif Ocak. *Modeller ve Uygulamalar*. Ankara: Anı Yayınları, 2015.

Okumuşlar, Muhittin. "5E Yapılandırmacı Öğretim Modeli ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi İşleniş Örneği". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (Güz 2007): 167-180.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara, TDV Yayınları, 2005.

Özdemir, Emine - Uyangör, Sevinç Mert. "Matematik Eğitimi İçin Bir Öğretim Tasarımı Modeli". *e-Journal of New World Sciences Akademiy* 6/2 (2011): 1786-1796.

Özdemir, Saadettin. "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Kullanılması". *Marife* (Kış 2011): 145-162.

Reigelut, C.-Stein, "The Elaboration Theory of Instruction". *Instructional Theories and Models*. Hillsdale: Erlbaum Associates, 1983.

Reiser, R. A. "A History Of Instructional Design And Technology: Part II: A History of Instructional Design". *Educational Technology, Research and Development* 49/2 (2001): 57-67.

Saban, Ahmet. *Öğrenme Öğretme Teknolojisi*. Nobel Yayınları, Ankara, 2002.

Sabancı, Ahmet. "Aktif Öğrenmeyi Gerçekleştirmek". *Öğrenme-Öğretme Süreci*. Ankara: Nobel Yayın, 2000.

Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Selçuk, Mualla. "Nasıl Bir Din Öğretimi?". *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu*. 20-21 Kasım 1997. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2000.

Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999.

Smaldino, Sharon E. v.dğr. *Instructional Technology and Media for Learning* (10th edition). New Jersey: Prentice Hall, 2012.

Sundayana, Rostina v.dğr. "Using ASSURE Learning Design to Develop Students' Mathematical Communication Ability". *World Transactions*

on Engineering and Technology Education 15/3 (2017): 245-249.

Şahin, Abdullah. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde (7. Sınıf) Sunuş Yoluyla Öğretim Stratejisi Aracılığıyla "Cennet" Kavramının Öğretimi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2016): 193-222.

Şentürk, Habil. *Din Psikolojisi*. Konya: Esra Yayınları, 1997.

Şimşek, Ali. *Öğretim Tasarımı*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.

Tanrıseven, Işıl. "Öğretimde Planlama". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. Tuğba Yanpar Yelken - C. Akay Ankara: Anı Yayınları, 2016.

Tavukçuoğlu, Mustafa - Erdem, Hüsamettin. *Eğitim Fakülteleri için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2005.

Tosun, Cemal. "İkibinli Yıllarda Türkiye'de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe". *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışlar Uluslararası Sempozyum ve Tartışmalar (28-30 Mart 2001)*. Ankara: MEB Yayınları, 2004.

Türkyılmaz, Hilmi. "Bir Öğretim Materyali Olarak Zihin Haritalarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Kullanımı". *DEÜİFD* 45 (2017): 41-80:

Uysal, Ömer - Gürcan, Ayşen. "Assure Modeli ile Öğretim Tasarımı ve Örnek Bir Uygulama". *XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2004.

Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.

Yelken, Tuğba Yanpar. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayınları, 2015.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Yorulmaz, Bilal. "Teknoloji Destekli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinin Öğrenci Başarısı ve Kalıcılığına Etkisi". *Değerler Eğitim Dergisi* 3 (2005): 111-136.

Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013): 1-28.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 7, sayı / issue: 1
(Bahar / Spring 2020): 383 - 408

Muhammed Emîn eş-Şirvânî ve Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn
Risâlesinin Tahkîk ve Çevirisi
Mohammad Amîn al-Shirwânî and His Letter Sharhu'l-Beyteyni'l-
Meshhûreyn: Translate, Edit and Review

Kamran Abdullayev
Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve
Belâgatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and Rhetoric
Trabzon/Turkey

e-mail: kabdullah1984@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2368-7338>
DOI: 10.33718/tid.661225

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Aralık / December 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 4 Haziran / June 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kamran Abdullayev, "Muhammed Emîn eş-Şirvânî ve
Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn Risâlesinin Tahkîk ve Çevirisi", *Trabzon*
İlahiyat Dergisi 7/1 (Bahar 2020): 383 - 408.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit
edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism
detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Muhammed Emîn eş-Şirvânî ve *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn* Risâlesinin Tahkîk ve Çevirisi

Öz

Muhammed Emîn eş-Şirvânî XVI-XVII. asırlarda yaşamış bilim adamlarının en önemlilerinden biridir. Eğitiminin tamamını Kuzey Azerbaycan'da alan müellif, hayatının geri kalan kısmını Osmanlı Devleti'nde geçirmiş ve İstanbul'da vefat etmiştir. Tefsir, mantık, akâid, Arap Dili ve diğer alanlarda yaklaşık otuz eser telif etmiş müellifin bazı eserleri henüz yeni bulunmuştur. Şirvânî hakkında makale, tez ve kitap olarak çok sayıda çalışma yapılmış olsa da müellifin Azerbaycan'da hangi bölgede eğitim aldığı, nisbesi ve ailesi gibi bazı konular hakkında bilgi verilmemiştir. Çalışmada Şirvânî'nin nisbesi çeşitli yazma eserleri kaynak gösterilerek açıklığa kavuşturulmuştur. Aynı zamanda müellifin kaynaklarda belirtilmeyen bazı eserleri kısaca tanıtılmıştır. Müellifin *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn* risâlesi Kütüphane-yi Meclis-i Şûrâ-yı Millî ve Süleymaniye Kütüphanesi nüshaları esas alınarak tahkik ve tercüme edilmiş, risâle hakkında kısaca değerlendirme yapılmıştır. Makalenin amacı Muhammed Emîn eş-Şirvânî'nin bazı müelliflerce hatalı tanıtılan nisbesini açıklığa kavuşturmak, bilimsel çalışmalara konu edinilmemiş eserlerini tanıtmak ve *Şerhu'l-Beyteyn* risâlesini farklı bir nüshasından tahkik ve tercüme etmektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Şirvan, Şerh, eş-Şirvânî, Ağdaş, *Şerhu'l-Beyteyn*.

Mohammad Amîn al-Shirwânî and His Letter *Sharhu'l-Beyteyni'l-Meshhûreyn*: Translate, Edit and Review

Abstract

Mohammad Amîn al-Shirwânî is one of the most important scientists of the 16th century. The author, who completed his education in North Azerbaijan, spent the rest of his life in the Ottoman Empire and passed away in Istanbul. Some of the works of the author, who wrote nearly thirty works in the fields of tafsir, logic, aqâ'id, Arabic language and other fields, have just been found. Although there have been many studies as articles, thesis and books about al-Shirwânî, no information about his family, his place of origin and where the author was educated in Azerbaijan. In this study, al-Shirwânî's place of origin was clarified by referring to various manuscripts. At the same time, some of the works of the author which were not mentioned in the resources are briefly introduced. The *Sharhu'l-Beyteyni'l-Meshhûreyn* treatise of the author has been analyzed and translated based on the copies of Kutuphâne-yi Meclis-i Shûrâ-yı Millî and Süleymaniye and a short evaluation has been made about the treatise. The purpose of the article is to clarify Mohammad Amîn al-Shirwânî's place of origin which was misrepresented by some authors, to introduce his works which are not subject to studies, to examine and translate the *Sharhu'l-Beyteyn* treatise in a different copy.

Keywords: Arabic Language, Shirwân, Sharh, al-Shirwânî, Agdash, *Sharhu'l-Beyteyn*.

Giriş

Şirvanşahlar Devleti günümüz Kuzey Azerbaycan bölgesinde uzun asırlar hüküm sürmüş bir devlettir. Bu bölgeye geçmişte olduğu gibi günümüzde de Şirvan denilmektedir.¹ Şirvan bölgesinde yetişmiş âlim ve sūfî şeyhlerin İslâm dünyasında farklı bir yeri vardır. En yaygın tarikatlardan biri olan Halvetîlik burada ortaya çıkmış ve bütün İslâm dünyasına yayılmıştır.² Şîrvân'ın İslâm dünyasına etkileri sadece tasavvufla sınırlı kalmamış, bilimsel olarak da büyük etkileri olmuştur. Bugün farklı bölgelerde yazılmış ilmi icâzetleri incelediğimiz zaman birçok icâzet silsilesinde Şîrvânî nisbeli âlimleri görmemiz mümkündür. Buna, Hasan Sünûhî b. İbrâhim el-Eskişehirî'nin (v. 1331/1913) icâzet silsilesi misal olarak verilebilir. Bu silsilede el-Mevlâ el-Ferîd Süleyman eş-Şîrvânî'den icâzet alındığı yazılmaktadır.³ Bu icâzet silsilesi gibi içerisinde Şîrvânî nisbeli âlimlerin bulunduğu yüzlerce icâzet bulunmaktadır.⁴

Aynı şekilde farklı İslâm ülkelerinde istinsah edilmiş eserlerin ke-tebe kısımlarına baktığımız zaman bu eserlerin Şirvanlı hattatlar tarafından istinsah edildiğini görülür. Râğıp Paşa Koleksiyonu'nda bulunan *Hâllu'l-mûcez fi şerhi'l-kânûn fi't-tıb* eseri buna bir örnektir. Eser Kâsım b. Abdurrahîm eş-Şîrvânî tarafından 873/1468 yılında Semerkant şehrinde istinsah edilmiştir.⁵ Günümüzde dünyanın çeşitli ülkelerinde bulunan yazma eser kütüphanelerinin neredeyse tümünde Şirvanlı âlimler tarafından telîf veya istinsah edilmiş onbinlerce yazma eser bulunmaktadır. Rusya, İran, Türkiye, Suudi Arabistan, Gürcistan, Özbekistan, Ermenistan, Fransa, Almanya ve ABD bu ülkelerin en başında gelenleridir.⁶

1 Sara Aşurbeyli, "Şirvanşahlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 211-213.

2 Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15: 393-395.

3 Muhammed b. Osmân b. Mustafa el-Ma'alkarâvî, *el-İcâze*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 952, 4b.

4 Hâfız Ahmed b. Hâc Mahmûd, *İcâzetnâme*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, K. 1276, 5a; Ahmed Refik b. Şeyh Ali Âsım Efendi, *İcâzetnâme*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, nr. 501, 3a.

5 Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî, *Hâllu'l-mûcez fi şerhi'l-kânûn fi't-tıb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Râğıp Paşa, nr. 954, 170a.

6 Bk. Hüseyin b. Abdullah eş-Şîrvânî, *el-Ahkâmu'd-dîniyye*, Fransa Milli Kütüphanesi, Arabe, nr. 1458, 3a; Muhammed b. Mahmûd eş-Şîrvânî, *Ravzatu'l-İtr*, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. fol. 3137, 2a; Şerîf eş-Şîrvânî, *Devhatu'l-ahbâr*, Kütüphane-i Meclis-i

XVI-XVII. asırlarda Kuzey Azerbaycan'ın siyasi hayatı çok çalkantılı geçmiştir. Bu asırlarda bölgede hüküm süren sünnî Şirvanşahlar Devleti şîî olan Safevîler tarafından ilhâk edilmiş ve Şirvanşahlar'ın hükümranlığına son verilmiştir. Bu olay özellikle bölge âlimlerinin hayatına olumsuz yansımıştır. Safevîlerin baskılarından dolayı çok sayıda âlim Osmanlı Devleti'ne göç etmek zorunda kalmıştır.⁷ Bu göç olayını Azerbaycan'dan yapılmış en büyük beyin göçü olarak nitelendirmek mümkündür. Bu dönemden itibaren Kuzey Azerbaycan'dan başlayan göç hareketi bölge âlimlerinin hayatında farklı bir sayfa açmıştır. Göç olayları nedeniyle bölge âlimlerinin telif ettiği eserler geniş bir coğrafyaya yayılmakla birlikte bazı eserler de kaybolmuştur. Yine bazı âlimler ve eserleri daha sonraki dönemlerde tamamen unutulmuş, eserleri incelenen bazı âlimlerde ise nisbe problemi ortaya çıkmıştır. Şöyle ki biyografi eserleri incelendiği zaman Kuzey Azerbaycan kökenli bazı âlimlerin farklı bölgelere nisbet edildiği, Azerbaycan'da aldıkları eğitimden bahsedilmediği ve bunun gibi farkı problemlerle karşılaşmaktadır.

Bu çalışmaya konu olan Muhammed Emîn eş-Şirvânî de yukarıda bahsedilen problemlere maruz kalmış âlimlerden birisidir. Gerek geçmişte gerek günümüzde yapılan çalışmalarda müellifin hayatı hakkında bilgi verilirken onun Azerbaycan'daki eğitim faaliyetlerinden ve ailesinden bahsedilmemiş, aynı şekilde eserleri tanıtılırken Türkiye'de bulunan eserleri dışındaki diğer ülkelerde bulunan eserleri hakkında bilgi verilmemiştir. Fakat araştırmalar Şirvânî'nin farklı ülkelerde çok sayıda eseri olduğunu göstermektedir. Bunun yanısıra Şirvânî'nin bilinen eserlerinin de çok sayıda farklı nüshaları bulunmaktadır ki bu durum müellife ait nüshaların tahkik zamanının bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Şöyle ki bu nüshalardan bazıları Türkiye'de bulunan nüshalardan daha eskidir.

Muhammed Emîn Şirvânî hakkında yapılmış çalışmalar genellikle onun tefsîr ve akâid alanında yazdığı eserler hakkındadır. Şirvânî'nin Arap dili ve belâğâtı ile ilgili müstakil eserleri hakkında bir çalışmaya rastlanmamasından mülahaza bu risâle tahkîk ve tercüme edildi. Risâleyi önemli

Şûrây-ı Millî, nr. 8266, 3b; Mustafa Efendi İlisuvî, *Târihu'l-harb*, Gürcistan Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. Arz-576, 1a; Abbaskulu Ağa Bakıhanov, *'Aynu'l-mîzân*, Petersburg Doğu Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, nr. 3933, 1a.

7 Kâsım en-Nahçıvânî, *Risâle fî ahvâlî't-tâifeti'l-müştehra bi-Kızılbaş*, Kütahya Vahidpaşa Kitaplığı Müdürlüğü, nr. 2278, 4b-5a.

kılan hususlardan birincisi müellifin bir kardeşinin oluşundan bahsetmesidir. Zira böyle bir bilgiden başka kaynaklarda bahsedilmemektedir. İkinci husus risâleye konu olan beyitler hakkında başka bir risâleden bahsedilmesidir. Muhtemelen bu risâle Azerbaycan'lı bir müellife aittir. Fakat Azerbaycan'daki Arapça eserler üzerine çalışmaların azlığı böyle bir risâleyi bulmamızı zorlaştırmaktadır.

1. Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı, Nisbesi ve Eserleri

1.1. Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı ve Nisbesi

Doğum tarihi hakkında hiçbir kaynakta bilgi bulunmamaktadır. Fakat 1600'lü yılların başında Osmanlı'ya göç ettiği ve 1627 olan vefat tarihi dikkate alındığında 1550-1560 yılları arasında doğduğunu tahmin edebiliriz. Muhammed Emîn eş-Şîrvânî Osmanlı kaynaklarında daha çok babası Sadreddîn eş-Şîrvânî'ye nisbetle Sadreddinzâde veya Molla Oğlu olarak tanıtılmaktadır.⁸ Kaynaklarda Şîrvânî'nin babası dışında Azerbaycan'daki ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ancak makalemize konu olan *Şerhu'l-Beyteyn* risâlesini incelediğimizde müellifin Ziyauddîn adında bir kardeşi olduğuna işaret ettiği görülmektedir.⁹

Şîrvânî ilk eğitimini babsı Sadreddîn eş-Şîrvânî'den, daha sonra Hüseyin el-Halhâlî'den (v. 1014/1605) almıştır. Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'nin Azerbaycan'dan göçüne gelince, müellif bu konudan *Tefsîru Sûreti'l-Feth* ve *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye* adlı iki eserinde bahsetmektedir. Müellifin burada üstü kapalı verdiği bilgilere göre göç sebebi, Şîrvan beldelerinin fitne dalgalarıyla çalkalanması ve halkının çeşitli sıkıntılarla yüzyüze kalması olmuştur.¹⁰ Müellifin bahsettiği tarihler tahminen 1580'li yıllara tekabül etmektedir. Bu dönem Şîrvan'ın Safevî-Osmanlı savaşlarına sahne olduğu dönemlerdir. Osmanlı ordusu 1578 yılında Safevîlere karşı Şîrvan halkına yardım etmek için Şîrvan'a gitse de bu sefer sonucunda fazla tutunamamış ve Şîrvan şehirleri tekrar Safevî saldırılarına uğramıştır. Şîrvânî'nin memleketi olan Ereş ve Ağdaş da bu saldırılardan nasibini almıştır. Kaynakların aktardığına göre Kaytas Paşa'nın Bey-

8 Ramazan Altıntaş, "Şîrvânî Sadreddinzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39: 208-209.

9 Muhammed Emîn eş-Şîrvânî, *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyni 'Aynâni 'Aynâni*, Kütüphane-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 1385, 152a.

10 Muhammed Emîn eş-Şîrvânî, *el-Fevâidu'l-hâkâniyye*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmet Âsım Bey, nr. 34 MA 469/1, 2a-2b.

lerbeyi olduğu Ereş, Safevî saldırısına uğramış ve şehrin çoğu Safevîler tarafından yakılmıştır.¹¹

Tefsîru Sûreti'l-Feth risâlesinde de aynı konuya değinen müellif burada göç yolunu da açıklamaktadır. Risâlede verilen bilgilere göre Şîrvânî önce hac için Hicaz'a, daha sonra ise Şâm'a gitmiştir.¹² Müellifin bundan sonraki durakları ise sırayla Halep, Diyarbakır ve İstanbul olmuştur.¹³ Muhammed Emîn Şîrvânî, İstanbul'da Sadrazam Nasuh Paşa'nın yardımıyla çeşitli görevler üstlenmiş, medreselerde verdiği derslere üç yüzden fazla öğrenci katılmıştır.¹⁴ Şîrvânî'nin İstanbul'da yaşadığı dönem eser telifi bakımından en zengin dönemdir. İstanbul'un çeşitli medreselerinde eğitimle meşgul olan Şîrvânî, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye* gibi daha önce yazmaya niyet ettiği ancak yaşadığı zorunlu göç nedeniyle ertelediği eserleri burada tamamlama fırsatı bulmuştur.¹⁵

Bugün Türkiye'de bulunan eserlerde Şîrvânî'nin Şîrvan'ın neresinden olduğu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi Şîrvan Kuzey Azerbaycan'da geniş bir bölgenin ismidir. Bu yüzden Şîrvânî'nin nisbesini kesinleştirmek için müellifin Türkiye dışında bulunan eserlerinin nüshalarına müracaat edildi. Dört yazma eserde konuyla ilgili bilgilere rastlanıldı. Bu eserlerin üçünde Muhammed Emîn eş-Şîrvânî, Ağdaşî ve Öcekî nisbeleriyle tanıtılmaktadır. Dördüncü eserde ise Şîrvânî'nin nisbesi açık olarak belirtilmese de babası ve dedesinin isimlerinden bahsedilmektedir. Müellifin dedesinin nisbesinden hareketle Şîrvânî'nin üçüncü nisbesi olan el-Lekkî nisbesine ulaşıldı.

Bahsedilen yazma eserlerden ilki XIX. asırda yaşamış Azerbaycan'ın meşhur hattatlarından olan Abdülgani Hâlisekarızâde'nin istinsah ettiği *Şerhu Ciheti'l-Vahde* adlı eseridir. Hâlisekarızade bu nüshada müellifin

11 Kaytas Paşa 1578 yılında Şîrvan'da bulunan Ereş bölgesinin beylerbeyi tayin edilmişti. Fakat çok kısa bir süre sonra Safevî saldırısında tedbirsiz davranması sebebiyle şehid edildi. Bk. Reyhan Şahin Allahverdi, *Kafkasya fâtihi Özdemiroğlu Osman Paşa* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 131, 169.

12 Şîrvânî, *Tefsîru sûreti'l-feth*, Gâzi Hüsrev Bey Kütüphânesi, İslam Elyazmaları, nr. 1318/2, 4a.

13 Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2: 472.

14 Muhammed Emîn Muhibbî, *Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer* (Kahire: el-Matbaatu'l-Mısriyye, 1284), 3: 475-476.

15 Şîrvânî, *el-Fevâid*, 2-b.

nisbesini Muhammed Emîn eş-Şîrvânî el-Ağdâşî olarak yazmıştır.¹⁶ Aynı bilgiye Suudi Arabistan'da bulunan bir icâzetnamede de rastlanılmıştır. Bu icâzetnamenin içeriğinden Azerbaycan'da eğitim gördüğü anlaşılan Molla Eyyûb b. Molla Çelebi'nin icâzetnamesi olduğu anlaşılmaktadır. İcâzette Molla Eyyûp'un önce Şamahı Medresesi'nde Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'nin de hocası olan Hüseyin Halhâlî'den eğitim aldığı, daha sonra ise Muhammed Emîn el-Ağdâşî'den icâzet aldığı ifade edilmektedir. İcâzetname müellifin nisbesini gösterdiği gibi aynı zamanda Şîrvânî'nin Azerbaycan'da eğitim faaliyetiyle meşgul olduğuna da işaret etmektedir. (Resim 1).¹⁷

Müellifin nisbesiyle ilgili başka bir belge ise Suudi Arabistan'da bulunan fakat içeriğinden ve eserdeki ketebe kayıtlarından Dağıstan'da istinsah edildiği anlaşılan bir yazmadır. Bahsedilen nüshanın ilk sayfasında eserin İbn Hacer el-Habeşî'nin kitaplarından olduğu, daha sonra Muhammed el-'Aymekî'nin ödünç aldığı not edilmiştir. Yine aynı sayfada 'Molla Oğlu, Tasnîfu's-Şeyhi'r-Reîs Mevlâna Muhammed Emîn el-Ağdâşî el-Öcekî' adında bir başlık bulunmaktadır. Bu yazma eserde bulunan Öcekî nisbesine başka hiçbir kaynaktan rastlanmamıştır. Bahsedilen Öcek köyü müellifin yaşadığı dönemde Ağdaş ilinin Haldan kasabasına bağlı olmuştur. Günümüzde ise Ağdaş ili sınırlarının dışındadır. 1953 yılına kadar Mingeçevir iline bağlı kalan köy, aynı yıl inşa edilen su barajının altında kalmıştır (Resim 2).¹⁸

İran'daki Asitân-ı Kuds-i Rızavî kütüphanesinde bulunan bir mecmuada Şîrvânî'nin *Cihetu'l-Vahde* risâlesi bulunmaktadır. Bu risâlede müelliften Muhammed Emîn b. Sadreddin b. Şah Kubâd Şîrvânî olarak bahsedilmektedir. Şîrvânî'nin dedesi Şah Kubâd eş-Şîrvânî (950/1543), Yûsuf el-Müskürî'nin (890/1485) halifelerinden meşhur Halvetî şeyhlerinden birisidir. Müskürî'nin *Beyânu'l-esrâr* adlı eserinin girişinde yer alan Halvetî şeceresini gösteren sayfada Şah Kubâd eş-Şîrvânî'nin nisbesi Lekki olarak gösterilmiştir. Leki isimli kasaba günümüzde Azerbaycan'ın Ağdaş

16 Kamandar Şerifli, *Abdulgani Efendi Nuhavi Halisekarizade Kitabhanasının Katalogu* (Bakı: Nurlan, 2009), 113.

17 Eyyûb b. Molla Çelebi, *el-İcâze*, Mektebetü Muhammed b. Abdulaziz, nr. 4346, 1a.

18 Muhammed Emîn eş-Şîrvânî, *Şerhu ciheti'l-vahde*, Mektebetü'l-Melik Abdulazîz el-Âmme, nr. 2886, 1a; Cahangir Zeynalov, *Şirvanşahlar yurdu* (Bakı: Elm və Təhsil, 2019), 22; P. E. Azizbeyova, *Azərbaycan milli geyimləri* (Moskova: İsskusstvo Neşriyyâtı, 1972), 8.

ili sınırları içerisinde yer almaktadır (Resim 3).¹⁹

Müellife ait tüm bu nisbelerden hareketle Şîrvânî'nin Azerbaycan'ın Ağdaş ilinin Leki kasabasından olduğunu söyleyebiliriz. Öcek nisbesine gelince, müellif yaşadığı dönemde önemli ilim merkezlerinden biri olan bu bölgede öğretim faaliyetiyle meşgul olduğundan dolayı bu nisbeyi aldığına ihtimal verebiliriz. Yazma eserlerde geçen bu bilgilerden hareketle Hayruddîn Ziriklî, Ömer Rıza Kehhâle ve Adil Nuveyhid gibi çağdaş müelliflerin eserlerinde ifade ettikleri gibi Şîrvânî'nin Buhara'nın bir köyünden olduğu iddiasının gerçeği kesinlikle yansıtmadığı aşîkârdır.²⁰ Her ne kadar Buhara'da Şîrvân isimli bir köy bulunsa da buraya nispet edilen âlim sayısı üçü geçmemektedir. Bu âlimlerin isimleri ise kaynaklarda Şîrvânî Buhârî olarak açıkça gösterilmiştir.²¹

1.2. Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'nin Eserleri

Velûd ve çok yönlü bir yazar olan Şîrvânî'nin kaynaklarda bahsedilen yirmi beşten fazla kitap ve risâlesi bulunmaktadır. Şîrvânî'nin eserleri hakkında Ömer Çelik tarafından kapsamlı bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada Şîrvânî'nin yirmi beş eseri hakkında bilgi verilmiştir.²² Şîrvânî'nin eserleri ağırlıklı olarak Tefsîr, Mantık, Hadîs, Akâid ve Arapça alanlarındadır. *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye*, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, *Tefsîru Sûrati Yâsîn*, *Tefsîru Sûrati'l-Feth*, *Şerhu Kavâidi'l-Akâid li'l-Gazzâlî*, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, *Tercümânu'l-Ümem*, *Şerh 'alâ Ciheti'l-Vahde*, *Nübze Mine'l-Hakâik ve Zübde Mine'd-Dekâik*, *Teaddudu'l-Cevâmi'* adlı eserleri

19 Yusuf Müskürî, *Beyânu'l-esrâr li't-tullâb*, Ankara Tarih, Dil, Coğrafya Kütüphanesi, nr. 450/3, 1a; eş-Şîrvânî, *Hâşiye*, Âsitân-ı Kuds-i Rızavî, nr. 37105, 115a.

20 Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 2002), 6: 41; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ, 1414/1993), 9: 73; Adil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beyrut: Müessesetu Nuveyhid es-sekâfiyye, 1409/1988), 2: 495.

21 eş-Şîrvânî el-Buhârî nisbeli âlimler Bekir b. 'Amr Ebu'l-Kâsım eş-Şîrvânî el-Buhârî, Ebû Bekr Abdulğaffâr b. el-Hasan eş-Şîrvânî el-Buhârî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Nûh el-Hanzâlî et-Temîmî el-Buhârî eş-Şîrvânî'dir. Bk. Şemseddîn ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 7: 280, Kâtib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdulkâdir Arnavut (İstanbul: İrcica, 2010), 5: 77, Ebû Nasr b. Mâlûkâ, *el-İkmâl fi raf'i'l-irtiyâb 'ani'l-mütetelef ve'l-muhtelef fi'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4: 491.

22 Ömer Çelik, "Muhammed Emîn b. Sadruddîn eş-Şîrvânî'nin hayâtı, ilmî kişiliği ve eserleri", *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (1997): 215.

bunlardan bazılarıdır.²³

Muhammed Emîn eş-Şîrvânî meşhur bir âlim olmasına ve eserleri hakkında tez çalışmaları, makale ve kitaplar yazılmasına rağmen hala farklı ülkelerdeki yazma eser kütüphanelerinin kataloglarında bilimsel çalışmalara konu edinilmemiş bazı eserleri mevcuttur. Şîrvânî'ye ait olan ve Almanya/Leipzig Üniversitesi kütüphanesinde bulunan bir yazma eser *Şerhu'l-İsti'ârât*'dir. Yirmi beş varaktan oluşan bu risâle, Abdulganî el-Gürânî'nin *İsti'ârât* adlı risâlesine şerh olarak 1102/1691 yılında yazılmıştır. Maalesef Abdulgani el-Gürânî'nin biyografisine de hiçbir kaynaktan rastlanılmamıştır.²⁴

Şîrvânî'nin kaynaklarda bahsedilmeyen bir diğer eseri Türkçe olarak kaleme aldığı *Mecmûa-i Kasâid* adlı eseridir. Bilindiği üzere yapılan bütün çalışmalarda Şîrvânî'nin bilimsel yönü incelenmiş, edebi yönü ise dikkate alınmamıştır. Dolayısıyla bu eserin incelenmesi Şîrvânî'nin edebi yönünün ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.²⁵ Müellifin Öcekî nisbesinin açıklandığı *Şerhu'l-Ciheti'l-Vahde* eserinin Dağıstan nüshasında şöyle bir not bulunmaktadır: من تصنيفاته حاشية حدائق مولانا سعد البردعي (Sa'd el-Berda'î'nin (793/1390) *Hadâik* eserine *Hâşiye*'si onun eserlerindedir). Şîrvânî'nin bu haşiyesinin bilinen tek nüshası Dağıstan'da bulunmaktadır. Gunib iline bağlı Sogratl köyünde bulunan risâlenin yazılış târihi 1329/1911 yılıdır. Yirmi üç varaktan oluşan eserin müstensihî belirtilmemiştir.²⁶

2. *Şerhu'l-Beyteyn* Risâlesinin Nüshaları, İçeriği, Çevirisi ve Tahkikli Metni

2.1. *Şerhu'l-Beyteyn* Risâlesinin Nüshaları ve İçeriği

Tam ismi *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyni 'Aynâni 'Aynâni* olan risâlenin iki nüshası vardır. Bu nüshalardan en eski olanı İran'daki Kütüphane-i Meclis-i Şûrâ-yi Millî'de 1385 numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın içerisinde 152a-152b varakları arasında bulunmaktadır. Kaynaklarda risâle-

23 Abdülkâdir Karahan, "İtikat Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem", *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1963): 10-11; Ethem Ruhi Fırlı, "İbn Sadru'd-Din eş-Şîrvânî ve İtikâdi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981): 250.

24 Şîrvânî, *Şerhu'l-isti'ârât*, Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, nr. BL 63r, 64a.

25 Şîrvânî, *Mecmû'a-i kasâid*, Hidiv Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, nr. 9125/21.

26 Amri Şihaidov, *Katalog Arabskih Rukopisey* (Mahaçkale: Narodı Dagestana, 2004), 40.

nin bu nüshasından bahsedilmemektedir. Eserde risâlenin müstensihî ve istinsah tarihi bulunmamaktadır. Fakat mecmuanın tamamını incelediğimizde 135b ve 140a varaklarında 1017/1608 tarihli iki farklı risâleye daha rastlanılmaktadır. Buradan hareketle Şîrvânî'nin risâlesinin de aynı tarihte yazıldığını söyleyebiliriz. Eserin kütüphane kaydında da 17. asır gösterilmektedir. Risâle müellif nüshası olmasa da Şîrvânî'nin hayatta olduğu bir tarihte istinsah edilmiş olması mümkündür. Tahkikte bu nüshaya ش harfiyle işaret edilmektedir.

Risâlenin ikinci nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Bölümü 3449/15 numarasıyla kayıtlı bir mecmua içerisinde 197a-198a varakları arasında bulunmaktadır. İstinsah tarihi 1119/1707 yılı olan nüshanın müstensihî bilinmemektedir. İstinsah tarihinin yanlış okunmasından dolayı bu nüshaya müellif hattı denilmişse de risâle müellifin vefatından uzun bir süre sonra yazılmıştır.²⁷ Tahkikte bu nüshaya س harfiyle işaret edilmektedir.

Şîrvânî'nin risâlenin girişinde ifade ettiğine göre kardeşi Ziyauddîn kendisinden avam ve havastan çoğu kişiye anlaması zor gelen iki beyti şerhetmesini istemiştir. عینان عینان ما فاضت دموعهما في كل عين من العينين نونان şeklinde başlayan beyte bu şekliyle hiçbir kaynakta rastlanamadı. Sa'leb'e (291/904) ait olduğu söylenen beytin metni şu şekildedir: عینان عینان ما فاضت دموعهما في كل عين من العينين نونان.²⁸

Müellif bu şerhe başlarken kendisinin Hz. Yûnus b. Mettâ'nın başına gelen musibetlerden daha ağırlarıyla karşı karşıya kaldığını söylemektedir. Risâlenin yazılış tarihi olan 1017/1608 yılı dikkate alındığında müellifin risâleyi bu tarihten önce yazdığı anlaşılmaktadır. Bu dönem ise Şîrvânî'nin memleketi Şîrvan'dan göç ettiği dönemdir.²⁹

Şîrvânî, şerhine gözün içerisindeki tabakaları sayarak başlamış ve göze ait iki özellikten bahsederek devam etmiştir. Daha sonra ise nûn harfinin açıklamasına geçmiş ve harfin mecazi anlamı olan kaş kelimesinin iki özelliğini açıklamıştır. Müellif beytlerin açıklamasında göz ('ayn) kelimesinin ve nûn harfinin sözlük ve mecazi anlamlarını dikkate alarak bazı

27 Çelik, "Muhammed Emîn B. Sadruddîn Eş-Şîrvânî'nin Hayâtı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri", 223.

28 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-zehâir*, thk. Dâvûd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1408/1988), 3: 44.

29 Şîrvânî, *Şerhu'l-beyteyn*, 152a.

açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamaları yaparken Arapça gramer kurallarını esas almıştır. Müellif şerhinde ayetler dışında kaynak olarak sadece Zemahşerî'nin *el-Mufassal fi'n-Nahv* adlı eserini kullanmıştır. Şîrvânî sözü fazla uzatmamak ve yakın bir arkadaşının aynı konuda daha kapsamlı bir risâle yazmış olmasından dolayı şerhini kısa tuttuğunu açıklamıştır.³⁰

2.2. *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn* Risâlesinin Çevirisi

En güzel inciler, beyanın yapısını oluşturan incilerdir. Çeşitli lütuf ve ihsanı insana has kılan, insanın görüntüsünü güzel kılan, ona kudret kalemiyle nûn gibi iki kaş çizen, iki kaş altına sürmeli iki göz yaratan Allah'a hamdolsun. Temeli ve dayanakları güçlü, yapısı ve usulleri sağlam Şeriat ile bize gelene, mucize ile desteklenen Hz. Muhammed'e (s.a.v) selam olsun. O Şeriat içerisinde her şeyin açıklaması bulunur. Ey Allah'ım! Gece ve gündüz döndükçe O'na, ehline ve ahsâbına salât ve selam olsun.

Konuya gelince, günahkâr kul Muhammed Emîn b. es-Sadr eş-Şîrvânî diyor ki, kader kaleminin yazısına uygun olarak başıma çeşitli musibetler, ardından da kötülükler geldiği sırada gözümün nuru, kalbimin seviceği, kardeşim, canım, ismi gibi nurlu Ziyâuddîn, (Peygamberler Efendisi'nin yüzü suyu hürmetine) avamdan ve havastan insanlara zor gelen ve çoğu kimsenin çözümünde zorlandığı iki beyti şerhetmemi istedi. Ben de Yûnus b. Mettâ'nın başına gelenlerden daha ağır ve acı sıkıntıların içerisindeyken bu şerhi yazmaya başladım. Ey tartışma ve kavga ehli olanlar, sizden Allah'a sığınırız, biz sizden beriyiz, aramızda nefret ve düşmanlık meydana gelmiştir. (Şerhi istenen) beyitler şunlardır;

عينان عينان لم تكحل جفونهما في كل عين من العينين نونان

نونان نونان لم يخططهما قلم في كل نون من النونين عينان

Göz kapaklarına sürme çekilmemiş iki göz, iki göz,
İki gözün her birinde iki nûn.
Kalem çizmemiş onları, iki nûn, iki nûn,
İki nûn'un her birinde iki göz.

el-'Ayn kelimesi göz küresine denilir ki, bu göz küresi birbirini kuşatan dokuz tabakadan oluşmaktadır. Bunlar; koroid tabakası, retina (ağ tabakası), cam tabakası, deri tabakası, sert tabaka, örümcek tabakası,

30 Maalesef müellif bu risâlenin ismi ve müellifi hakkında daha fazla ayrıntı vermemektedir.

uvea tabakası, kornea tabakası ve gözakı tabakasıdır. Bazıları kornea tabakasını dörde ayırmıştır ki bu şekilde tabakaların toplam sayısı element ve gezegenlerin tabakalarının sayısı gibi on üç olur. el-Cefn (göz kapağı) göz küresini çevreleyen kapağa denilir. Yine el-'Ayn (göz), göz küresi ve kapağının tamamına da denilir. el-Kuhl (sürme) gözde doğuştan olan veya elle sürülen siyah görüntüdür. Nûn ise hecâ harflerinden birisidir. Yunus balığına ve mecazi olarak kaşa da nûn denilir.

Şair burada kulakları tırmalamayacak ve gönülleri hoş edecek şekilde uzuvlarının çizgilerini, uyum ve ahengini beyan etmekle bir şahsı gözüyle vafediyor. 'İki göz iki gözdür' sözü, saçım saçımdır kabilinden müpteda ve haberdır. Müptedanın marifeliği onun tayin iddiasıyladır. Bu durumda anlam şöyle olur: Bilinen iki göz işte o iki gözdür. Yani güzellik ve kemallerinin şöhreti vafetmeğe ihtiyaç bırakmamaktadır. Sonra bunu 'göz kapaklarına sürme sürülmemiş' ve 'her gözde' sözleri ile biraz daha açıklamıştır. Bu yüzden 'sürme sürülmemiş' cümlesini öncesinden ayırmıştır. Beyanlık konusunda eşit olmalarına rağmen 'her gözde' cümlesinin 'sürme sürülmemiş' cümlesinden ayrılmasının nedeni, her iki cümlenin beyanlık konusunda bağımsızlıkta eşit olması sebebiyledir. Anlamı ise bu iki gözün güzellik ve zerafetle bilinmeleri, akıl sahipleri nezdinde makbul ve övgüye layık iki özellik barındırmaları nedeniyledir.

Birinci özellik, iki göze sürme sürülmemiş olmasıdır. Yani diğer gözlerin çoğunda olduğu gibi onlar yapmacık ve geçici sürmeli değildir. Aksine doğal ve fitrî (doğuştan) sürmeyle sürmelidirler. Şüphesiz doğuştan olan sürme geçici sürmenin aksine bakanların gözüne daha etkili, daha güzel gelir ve aşıkların kalplerini daha çok cezbeder. Geçici sürmenin kalıcı olmaması, göz kapaklarının kenarında kalmayıp yok olması ve gözlerin derinliğine nüfûz etmemesi sebebiyle güzellik ve zerafetten bir nasibi yoktur. Doğuştan olan sürmenin ise şanının yüceliği ve dinlemesi kulaklara hoş gelen zerafeti vardır. Geçici sürme aslında gözde değil, göz kapaklarında yani göz kapaklarının etrafındadır. 'Göz kapaklarına sürme sürülmemiş' cümlesinde 'o iki göze sürme sürülmemiş' demeyerek bu anlama işaret etmiştir. Şayet beytin anlamı, o iki gözün geçici sürmeyle sürmelenmediği şeklinde ise, hatta hiç sürmelenmemiş olması anlamı da caiz iken, o iki gözün doğuştan sürmeyle sürmelenmediği anlamı nereden anlaşılıyor diye sorarsan, derim ki makamın yardımıyla bu anlamı çıkarıyoruz. Olumsuzluğun (nefyin) kayda atfı kaidesi bu anlamı ifade ediyor, yani övgü makamı sürmenin aslını gerektiriyor.

İkinci özellik, her iki gözde kâtibin hattından çıkmış sonu ince iki nûn görüntüsü gibi bir görüntünün olmasıdır. Bu görüntünün sebebi gözün kenarının şakak tarafına uzanması, yüzün yuvarlak çevresinden yüksekte değil de uzunlamasına olması ve göz kapakları yardımıyla açılmasıyla ortaya çıkmasıdır. Böylece her iki göz kâtib hattındaki nûn meşki gibi olur. Bu görüntüdeki güzelliğin ve zerafetin gizli kalmayacağı aşîkârdır. Buna binaen gözdeki iki nûn, sıfatın mevsufta oluşu kabilindedir. Bu da daha önce açıklandığı üzere 'ff' kelimesinin anlamlarına dâhildir. Gözdeki iki nûn'dan kasıt, göz kapağı ve nûn arasındaki görüntü ve renk benzerliğinden dolayı göz kapakları da olabilir. Eğer 'ayn' ikinci anlamdaysa, zarflık cüz'ün küll'de bulunması kabilindedir. Bu da onun (ff kelimesinin) anlamları içerisinde. Şayet birinci anlamdaysa *Mufassal* yazarının³¹ şu âyet-i kerîmede açıkladığı gibi tümevarım ve temkin anlamındadır; Mutlaka sizi hurma dallarına asacağım. Gözdeki iki nûn'un iki kaş anlamında olması da uzak bir ihtimal değildir. Bu durumda cumhurun da Allah Teâlâ'nın şu sözünde ortak olduğu gibi 'ff' kelimesi 'alâ' anlamına gelir; 'Hurma dalları üzerine' (Tâhâ 20/71). Eğer her göz üzerinde iki değil bir kaş vardır, dersen biz de deriz ki burada sevgilinin kaşının siyahlığının koyuluğuna, saçlarının çokluğuna ve üst üste birikmesine latif bir işaret vardır. Kaşın siyahlığı koyu ve tüyleri çok olduğunda sanki başka bir kaş varmış gibi altına gölge düşürür. Bu sebeple ilk bakışta her kaş iki kaş gibi görünür. Bundan başka birinci 'ayn' (göz) mahzuf müptedanın haberi, ikinci 'ayn' ise birincinin lafzî te'kidi olması ihtimal edilebilir.

Kaşın ikinci özelliği, kavisliğinin sanki dairenin etrafındaki hattın bir parçası olması, gözün ise bu hattın tam ortasında dairenin merkezi konumunda bulunmasıdır. Bu durumda zarflık, noktanın yüzeyde bulunması kabilindedir. Eğer dersen ki, her nûn'da iki göz (ayn) değil bir göz vardır. O zaman şair bununla ne demek istemiştir? Derim ki, ey zavallı, zorluk çıkarma ve söylediklerimize genel olarak bak. Söylediğimiz şudur ki, göz cam tabakası sebebiyle yaşarıp akar. Bu tabaka tencerede eriyen ve sağa sola hareket eden cama benzer bir cisimdir. Kendisinde bulunan ırsinal çizgilerin farklılığından dolayı görünür yüzeye doğru sıvı ve akıcıdır. Güzel ve mükemmel göz, hiç bir şey görmeyen fakat pınarı sağlıklı bir şekilde yaşaran gözlerin aksine, hem yaşaran hem de akan gözdür. Sadece yaşaran göz, hiç bir şey görmeyen ve sadece akıcı olan gözün aksine her

31 Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Mufassal fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâra (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1425/2004).

şeyi net olarak görür. Fakat o gözden, hareket etmesinden ve saf olmayışından dolayı yaşaran görüntüsü çıkarılmaktadır. Yaşaran ve akıcı göz sanki iki göz gibidir; yaşaran ve akıcı göz. Burada sevgilinin gözünün övgüsünün sıfatına başka bir işaret vardır.

Son beyitteki iki 'nûn'u' aynı şekilde iki göz kapağı anlamında kullanmak, gözün açıklamasına tahsis etme gerekliliği olmakla birlikte, akıl sahiplerine gizli olmadığı gibi tekrar kusurundan da hali değildir. Şair gözü (ayn) bazen nûn'a zarf, bazen mazrûf etmekle güzel yapmıştır. Şâirin maksadı belli bir şahsı kastetmeden genel olarak göz ve kaşın en güzelini vasfetmek olduğu da ihtimal dâhilindedir. Bu durumda birinci göz (ayn) yüceltme kastıyla nekre gelerek müpteda, ikincisi ise kendisinden sonra gelen iki cümlenin mevsufu olarak haberdır. Anlamı ise şöyledir; iki muhteşem ve kıymetli göz, bu iki özelliğin hepsini kendinde toplayan iki göz, bu iki özelliğin biri veya her ikisinden mahrum olmayan iki göz. Aynı durum 'nûnâni nûnâni' (iki nûn, iki nûn) sözü için de geçerlidir. Yani iki mükemmel kaş, nûn meşki gibi halkanın aslında olan iki kaş ve tam daire hayal ettiğimizde gözlerin ortaya düştüğü kavisvari kaştır.

Bu iki beytin anlamı için farklı yorumlar olsa da sözü uzatma endişesiyle bu yorumlara yer vermedik. İdraki kendine rehber edinirsen o seni doğru yola iletir. En doğru yola ileten ise Allah'tır. Eğer şair bu iki uzuvdan başka diğer uzuvları başka beytlerde vasfetmişse ne âlâ, yok etmemişse bu iki uzvun güzellik ve mükemmellikte asıl olmasından dolayıdır. Duydum ki dostların en samimi olanlarından bir kardeşim bu iki beytin şerhi konusunda bir risâle yazmış ve risâlesinde ilginç nüktelerden ve harika inceliklerden bahsetmiş, kelamın ayrıntılarına girmiş ve güzel söz söylemiştir. Nûn. Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına.³² Her bir grup kendi katındaki ile sevinip böbürlenmektedir.³³

Allah'ın yardımıyla tamamlandı.

2.3. Şerhu'l-Beyteyn Risâlesinin Tahkîkli Metni

إن أبيه درر تنظم بنیان البيان، حمدا لله الذي خص الإنسان بمزيد العطايا والإحسان، فأحسن صورته وخط له بقلم قدرته حاجبين كأنهما نونان وشق من تحت الحاجبين عينين مكحولتي الأجنان، وصلاة علي من أانا بشريعة شامخة القواعد والأركان، مؤسسة الأصول والبنیان، محمد المؤيد بمعجزة فيها لكل شيء تبيان. اللهم صل وسلم عليه وعلي آله وأصحابه ما اختلف الملوان.

32 el-Kalem 68/1.

33 er-Rûm 32/30.

وبعد، فيقول العبد الجاني محمد أمين بن الصدر الشرواني، بينما ألم بي داهية وهياء ويليه شوهاء حسبما جري به قلم القضاء قد التمس مني سواد عيني وسويداء قلبي أخي وروحي لا زال كاسمه ضياء الدين، بحرمة سيد المرسلين أن أشرح البيتين اللذين استصعبهما الأقوام وتعسر حله علي أكثر الأنام من الخواص والعوام. فشرعت فيه في أثناء دواهي شتى، أدهى وأمر مما ألم يونس بن متى. فيا أصحاب الجدل والمرء إليكم عنا فنحن منكم براء، قد بدت بيننا وبينكم العداوة والبغضاء والبيتان هما هذان :

عينان عيناں لم تكحل جفونهما في كل عين من العينين نونان
نونان نونان لم يخططهما قلم في كل نون من النونين عيناں

العين يطلق علي الحدقة التي هي عبارة عن مجموع طبقات تسعة محيط بعضها ببعض. هي الطبقة المشيمية³⁴ والشبكة والزجاجية والجلدية والبيضية والعنكبوتية والعنابية والقرنية. وبعضهم جعل الطبقة القرنية أربع طبقات فيصير عدد الطبقات حينئذ ثلاثة عشر علي عدد طبقات الأفلاك والعناصر. الجفن الغلاف المحيط بالحدقة وقد يطلق العين علي مجموع الغلاف وما فيه من الحدقة. والكحل هيئة سوادية به في العين إما فطرية وإما صناعية. والنون إسم لواحد من حروف الهجاء ويطلق علي الحوت وعلي الحاجب أيضا مجازا.

فالقائل يصف شخصا بعينه بيان تخاطيط أعضائه وتناسبه وتلاجه حسبما يرتضيه الطباع ولا تمجه الأسماع. فقلوه عينان عيناں مبتدأ وخبر من قبيل شعري شعري. فتعريف المبتدأ بادعاء التعيين له. فالمعنى العينان المتعيناں هما العينان أي المعروف أمرهما في الحسن والكمال كفت شهرته عن معونة توصيفه. ثم كشف عن ذلك وبينه بقوله لم تكحل جفونهما وبقوله في كل عين. ولذلك فصل جملة لم تكحل عما قبله. وأما فصل جملة في كل عين عن جملة لم تكحل مع اشتراكهما في البيانية فلاشتراك الي استقلال كل منهما في البيانية. فالمعنى أن هاتين العينين إنما عرفا بالحسن والملاحة لاستجماعهما خصلتين محمودتين مقبولتين عند أولى الأبصار.

الخصلة الأولى أنهما لم تكحلن جفونهما، أي غير مكحولتين بكحل صناعي عرضي كما هو شأن أكثر العيون بل مكحولتان بكحل فطري ذاتي. ولا شك أن الكحل الفطري أملح وأشد تأثيرا في أعين الناظرين وأجذب لقلوب العاشقين بخلاف الكحل العرضي، فإنها لزوالها وعدم بقائها ووقوفها في أطراف الجفون غير سارية في أعماق العيون ليس من الملاحة و الحسن في شيء. فالكحل الذاتي له من عظم الشأن وملاحة الان ما يعجب أسماعه الأذان وأما الكحل العرضي فليس بالحقيقة كحلا في العين بل في الجفن بل في طرف الجفن. وكان في قوله لم تكحل جفونهما حيث لم يقل لم تكحلا أيما إلي هذا المعنى. فان قلت منطوق الكلام أنهما لم تكحلا كحلا عرضيا فمن أين يستفاد أنهما مكحولتان ذاتيا لجواز أن لا يكون مكحولة أصلا؟ قلت بمعونة المقام، فإن مقام المدح يقتضي أصل التكحيل علي أن قاعدة رجوع النفي إلي القيد يفيد ذلك المعنى.

والخصلة الثانية أن في كل العينين هيئتان كهيئتي النونين الممتدة الآخر من خط الكاتب، وذلك لأن العين إذا كانت ممتد الذنب إلي طرف الصدع³⁵ وكانت طولانيا غير مدور ولا مرتفع عن سطح الوجه ينتزع³⁶ منها حين ما انفتحت بمعونة الجفنين هيئتان، كل واحدة منهما كمشق النون من خط كاتب. ولا يخفي ما في تلك الهيئة من الملاحة والحسن. فعلي هذا كون النونين في العين من قبيل كون الصفة في الموصوف وهو من جملة معاني كلمة³⁷ في علي ما فصل في موضعه. و يجوز أن يكون المراد من النونين الكائنتين في العين الجفان لانعقاد الشبه بين الجفن والنون في الهيئة واللون. فالعين ان كانت بالمعني

34 ش + الصليبية.

35 ش + الصدع.

36 ش + ينتزع منها.

37 ش - كلمة.

الثاني فالظرفية من قبيل كون الجزء في الكل وهو أيضا من جملة معانيها، وإن كانت بالمعني الأول فالظرفية معني الإستقراء والتمكّن علي ما صرح به صاحب المفصل³⁸ في قوله تعالي: وإصليبنكم في جذوع النخل.³⁹ ولا يبعد أن يحمل النونان الكايانان في العين علي معني الحاجبين ويجعل كلمة في معني علي كما ذهب إليه الجمهور في قوله تعالي: في جذوع النخل. فان قلت علي كل عين حاجب واحد لا حاجبان، قلت فيه إيماء لطيف إلي شدة سواد حاجب المحبوب وكثرة شعراتها وتراكمها. فان الحاجب إذا كان شديد السواد وكثيرة الشعرات يوقع الظل تحته كان هناك حاجب آخر فكل حاجب حاجبان في بادي النظر. هذا ثم أنه يحتمل أن يكون عينان الأول خبر مبتدأ محذوف وعينان الثاني تأكيداً لفظياً للأول، فالمعني عينان المحبوب عينان أي عينان أي عينان معني أنهما كاملان في العينية لقولهم رجل رجل أي أي رجل معني أنه كامل في الرجولة. فالجملتان أيضا مبين لهذا الكمال المستفاد من هذا التركيب تبصر.

ولما فرغ من وصف العينين شرع في وصف الحاجبين فقال نونان إلي آخره وتركيبه عينان عينان فتذكر. إلا أنه شبه هذا الحاجب بمشق النون في الدقة والإستواء والطول والإستقواس فعبر عنه بلفظ المشبه به إستعارة مصرحة ثم رشحهما بقوله لم يخطهما قلم، لأن الخط والقلم من ملايمات المشبه به. والجملتان هذا أيضا لبيان الحسن والملاحة في الحاجبين الشبيهين بالنون. فالخصلة الأولى في الحاجب أن يكون مشابهة لمشق النون في الهيئة مستفاداً من خارج بتخطيط وآلة كما تتخذ النساء وسمه وراصوغاً و يضعن لأنفسهن حواجب شبيهة بمشق النون وتخطيهما بقلم وآلة. فإنها وإن كانت مليحة أيضا إلا أن تلك الهيئة إذا كانت فطرية ومصنوعة بقلم فطرة قدرة الله سبحانه وتعاللي يكون أمحل كما لا يخفي.

والخصلة الثانية في الحاجب أن يكون استقواسه بحيث كأنه قطعة من محيط الدائرة يقع العين في محاق وسطها بمنزلة مركز الدائرة، فالظرفية علي هذا يكون من قبيل كون النقطة في السطح. فإن قلت في كل نون عين واحد لا عينان فماذا أراد القائل بهذا مثلاً؟ قلت لا تتشدد يا مسكين وخذ بمجامع مشاعرك ما نقول وهو أن العين تكون نضاجة فؤارة باعتبار الطبقة الزجاجية. فإن تلك الطبقة جسم شبيهة بالزجاج المذاب في البوتقة يضطرب و يتحرك إلي جوانب ويكون جارية وسبالة باعتبار تفرق الخطوط الشعاعية منها إلي جوانب السطح المرئي. والعين الحسن الكامل ما كانت نضاجة وجارية معا بخلاف ما إذا كانت نضاجة فقط كما في بعض العيون التي لا يبصر شيئاً ولكن يكون جرمها صحيحة ويرا أي⁴⁰ منها هيئة الفصاحة وبخلاف ما إذا كانت جارية فقط كالعين التي لا⁴¹ تبصر لكنها لتكررها وعدم صفائها لا ينتزغ منها هيئة النضاجة، فالعين النضاجة الجارية كأنها عينان، عين نضاجة وعين جارية. ففيه إشارة إلي صفة مدح أخرى لعين المحبوب.

وأما جعل النونان في البيت الأخير أيضا معني الجفنين، فمع ما فيه من لزوم تخصيص البيان بالعين لا تخلو عن وصمة التكرار كما لا يخفي علي ذوي الأبصار. وقد أحسن القائل حيث جعل العين تارة طرفاً للنون وتارة مطروفاً له. ويحتمل أن يكون مقصود القائل وصف ما هو الحسن الكامل من العين والحاجب مطلقاً من غير تخصيص لشخص بعينه، فعينان الأول مبتدأ بجعل التنكير للتفخيم والثاني موصوفاً بما بعده من الجملتين خبر. والمعني عينان فخامتان وكرميتان، عينان مجتمعتان لهاتين الخصلتين جميعاً لا ما يخلو⁴² عنهما أو عن أحدهما. وكذا الحال في قوله نونان نونان أي حاجبان كاملان حاجبان كايانان في أصل الحلقة كمشق النون ومعوقتان بحيث يقع العينان في طرف وسطهما لو توهمنا دائرة تامة.

وللبيتين محامل أخر تركناها مخافة التطويل، فإن أخذت الفطانة بيدك فسيهديك إلي التفصيل. والله الهادي سواء السبيل.

38 جار الله الزمخشري، كتاب المفصل في النحو.

39 سورة طه ١٧/٠٢ .

40 ش+ يتراوه منه.

41 ش- لا.

42 ش- يخلو.

فالقائل إن⁴³ وصف غير هذين العضوين في أبيات آخر فذاك وإلا فتخصيص هذين العضوين لكونهما ملاك الأمر في الحسن والكمال. ولقد سمعت أن بعض الإخوان من خلص الخلان كتب في شرح هذين البيتين رسالة وأودع فيها نكات غريبة ودقائق عجيبة وفصل فيها الكلام تفصيلا وأحسن حديثا ومقبلا. ن والقلم وما يسطرون.⁴⁴ كل حزب بما لديهم فرحون.⁴⁵ تم بعون الله .

Sonuç

Şirvanşahlar Devleti ve Şirvan Bölgesi'nde yetişmiş ulemânın İslâm Tarihi'nde ve İslâm Edebiyatı'nda önemli bir yeri vardır. Tarihin çeşitli dönemlerinde Şirvân bölgesi yabancı istilalarına uğramış ve büyük sıkıntılar yaşamıştır. Moğol saldırıları, Timur ve Safevî istilasları, daha sonra ise Çarlık ve Sovyet Rusya işgali Şirvân bölgesine ve bu bölgedeki ilmî hayata çok büyük zararlar vermiştir. Bölgede yaşanan bu zorluklardan dolayı ulemâ ve meşâyih farklı İslâm ülkelerine göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum Şirvân âlimlerinin eserlerinin çok geniş bir coğrafyaya yayılmasına neden olmuştur. Kuzey Azerbaycan'dan yapılan hicret veya beyin göçü bölge âlimlerinin nisbelerinde bazı karışıklıkların oluşmasına ve bu müelliflerin bazı eserlerinin kaybolmasına neden olmuştur.

Safevîler döneminde göç eden âlimlerden biri de Muhammed Emîn eş-Şîrvânî'dir. Babası ve ailesiyle birlikte göç eden Şirvânî, Mekke, Medine, Şam, Halep ve Diyarbakır şehirlerini kapsayan zorlu bir hayat yolculuğunun ardından İstanbul'a yerleşmiş ve vefatına kadar burada yaşamıştır. 1628 yılında vefat eden müellif Üsküdar'da defnedilmiştir. Eğitimini Azerbaycan'da tamamlayan Şirvânî hayatının telif dönemini Osmanlı Devleti'nde geçirmiştir. Bugün dünyanın farklı kütüphanelerinde Şirvânî'ye ait otuz civarında eser bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları tez, kitap ve makale şeklinde incelenerek yayımlanmıştır.

Bu çalışmada Şirvânî ile ilgili üç konu üzerinde durulmuştur. Birinci konu birçok kaynakta hatalı kullanılan nisbe meselesinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu bağlamda Şirvânî'nin Buhara'dan değil, bugün Kuzey Azerbaycan'da bulunan Ağdaş iline bağlı Leki kasabasından olduğu yazma eserlere dayanılarak ispatlanmıştır. İkinci konu müellifin bugüne kadar bilinmeyen bazı eserlerinin tanıtılmasıdır. Yine bu bağlamda Şer-

43 س- ان.

44 سورة القلم ١/٨٦.

45 سورة الروم ٢٣/٠٣.

hu'l-İsti'ârât ve *Hâşiye 'ala Hadâiki'd-Dekâik* gibi bazı eserlerinin yazma nüshalarından bahsedilmiştir. Makalede işlenen üçüncü konu ise Şîrvânî'nin Arapça bir şiir beytinin şerhini içeren *Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhûreyn* risâlesini Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüsha ve daha önce bilinmeyen bir nüsha olan İran nüshası ile karşılaştırılarak tahkik ve tercüme edilmesi olmuştur.

Muhammed Emîn eş-Şîrvânî her ne kadar bilinen bir yazar olsa da gerek eserleri gerekse edebî yönü henüz tam olarak tanınmamış bir yazardır. Yurtdışında bulunan farklı yazma eser kütüphanelerinde yapılacak araştırmaların Şîrvânî'nin bilinmeyen bazı eserlerinin ortaya çıkaracağını düşünüyoruz.

Kaynakça

Aksarâyî, Cemâleddîn Muhammed b. Muhammed. *Hâllu'l-mûcezz fî şerhi'l-kânûn fi't-tıb*. Râgıp Paşa, 954: 1a-193b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Allahverdi, Reyhan Şahin. *Kafkasya fâtihî Özdemiroğlu Osman Paşa*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

Altıntaş, Ramazan. “Şîrvânî Sadreddinzâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 208-209. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Aşurbeyli, Sara. “Şirvanşahlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 211-213. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Azizbeyova, P. E. *Azərbaycan milli geyimləri*. Moskova: İsskusstvo neşriyyatı, 1972.

Bakıhanov, Abbaskulu Ağa. *'Aynu'l-mîzân*. nr. 3933; 1a. Petersburg Doğu Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi.

Çelebi, Kâtib. *Süllemu'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdulkâdir Arnavut. İstanbul: İrcica, 2010.

Çelik, Ömer. “Muhammed Emîn b. Sadruddîn Eş-Şîrvânî'nin Hayâtı, İlmî Kişiliği Ve Eserleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (1997), 211-224.

Eyyûb, b. Molla Çelebi. *el-İcâze*. Mektebetü Muhammed b. Abdülazîz, 4346: 1a-18b.

Fığlalı, Ethem Ruhi. “İbn Sadru'd-Dîn eş-Şîrvânî ve itikâdi mezhepler hakkındaki Türkçe risâlesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981): 249-276.

İbn Mâlûka, Ebû Nasr. *el-İkmâl fî rafî'l-irtiyâb 'ani'l-mütelef ve'l-muhtelef fi'l-esmâ ve'l-künâ ve'l-ensâb*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.

İlisuvî Mustafa, Efendi. *Târihu'l-harb*. nr. Arz-576; 1a. Gürcistan Yazma Eserler Kütüphanesi.

Karahan, Abdülkâdir. “İtikat Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma: Tercümânü'l-Ümem”. *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi* 1/1 (1963): 5-46.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-mü-sennâ, 1414/1993.

Ma'alkarâvî, Muhammed b. Osmân b. Mustafa. *el-İcâze*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 952: 1a-7b.

Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fahr Sâlih Kadâra (Ürdün, Dâru 'Ammâr, 1425/2004).

Muhibbî, Muhammed Emîn. *Hulâsatu'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer*. Kahire: el-Matbaatu'l-Mısriyye, 1284.

Müskürî, Yûsuf. *Beyânu'l-esrâr li't-tullâb*, Ankara Tarih, Dil, Coğrafya Kütüphanesi, 450/3, 1a-41b.

Naḥçivânî, Kâsım. *Risâle fî ahvâli't-tâifeti'l-müştehirâ bi-Kızılbaş*. nr. 2278; 4b-5a. Kütahya Vahidpaşa Kitaplığı Müdürlüğü.

Nuveyhîd, Adil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetu Nuveyhid es-sekâfiyye, 1409/1988.

Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Şerifli, Kamandar. *Abdulgani Efendi Nuhavi Halisekarızade Kitabhanasının Katalogu*, Bakı: Nurlan, 2009.

Şıhsaidov, Amri. *Katalog Arabskih Rukopisey*. Mahaçkale: Narodı Dagestana, 2004.

Şirvânî, Hüseyin b. Abdullah. *el-Ahkâmu'd-dîniyye*, Arabe. nr. 1458; 3a. Fransa Milli Kütüphanesi.

Şirvânî, Muhammed b. Mahmûd. *Ravzatu'l-itr*. Ms. or. fol. 3137; 2a. Staatsbibliothek zu Berlin.

Şirvânî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidu'l-hâkâniyye*, Mehmet Âsım Bey, 34 MA 469/1: 1a-148a. Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi.

Şirvânî, Muhammed Emîn. *Mecmû'a-i kasâid*. Hidiv Kütüphanesi Türkçe Yazmaları, 9125/21.

Şirvânî, Muhammed Emîn. *Şerhu ciheti'l-vahde*. Mektebetü'l-Melik Abdulazîz el-'âmme, 2886: 1a-48a.

Şirvânî, Muhammed Emîn. *Şerhu'l-beyteyni'l-meşhûreyni 'aynâni*

'aynâni. Kütüphanê-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, 1385: 1a-169a.

Şirvânî, Muhammed Emîn. *Şerhu'l-isti'ârât*. Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi, BL 63 r: 1a-87b.

Şirvânî, Muhammed Emîn. *Tefsîru sûreti'l-feth*. Gâzi Hüsrev Bey Kütüphanesi, İslam Elyazmaları Koleksiyonu, 1318/2: 1a-48a.

Şirvânî Muhammed Emîn. *Hâşiye*. Asitân-ı Kuds-i Rızavî Kütüphanesi, 37105: 1a-127b.

Şirvânî. Şerîf. *Devhatu'l-ahbâr*. nr. 8266; 3b. Kütüphane-i Meclis-i Şûrây-ı Millî

Tevhîdî. Ebû Hayyân. *el-Besâir ve'z-zehâir*. Thk. Dâvûd el-Kâdî. Beyrut: Dâru sâdır, 1408/1988.

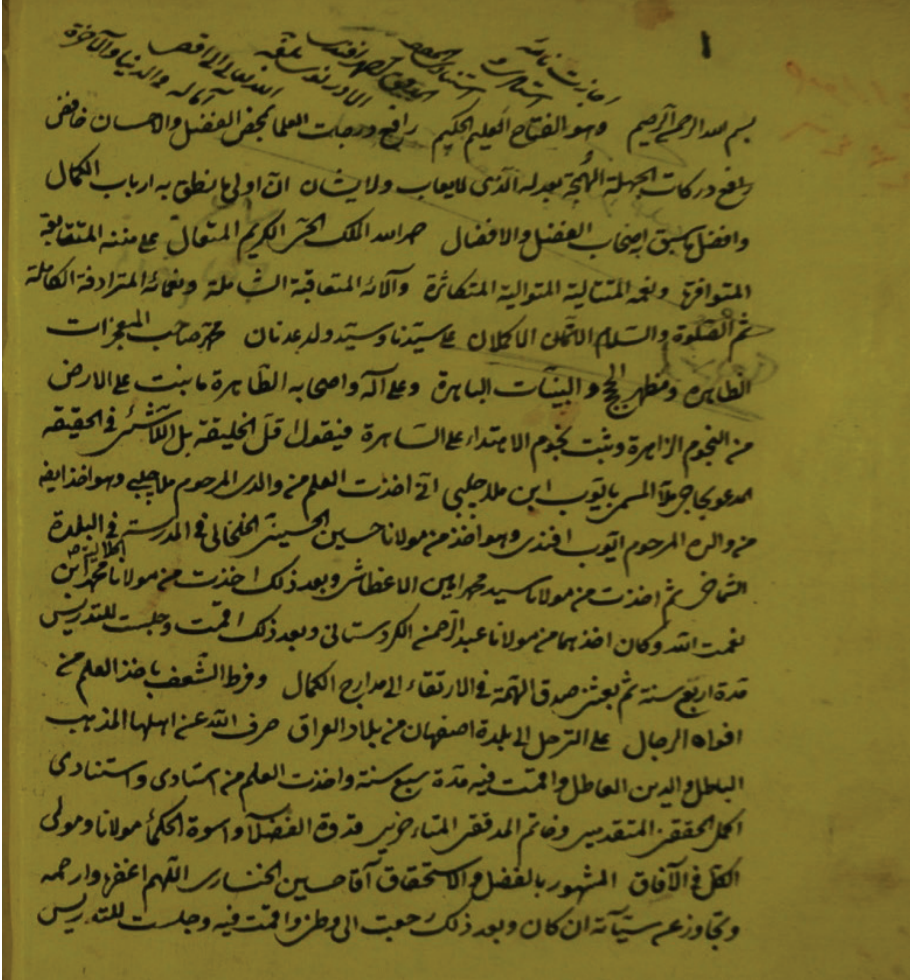
Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 393-395. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Zehebî, Şemseddîn. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2003.

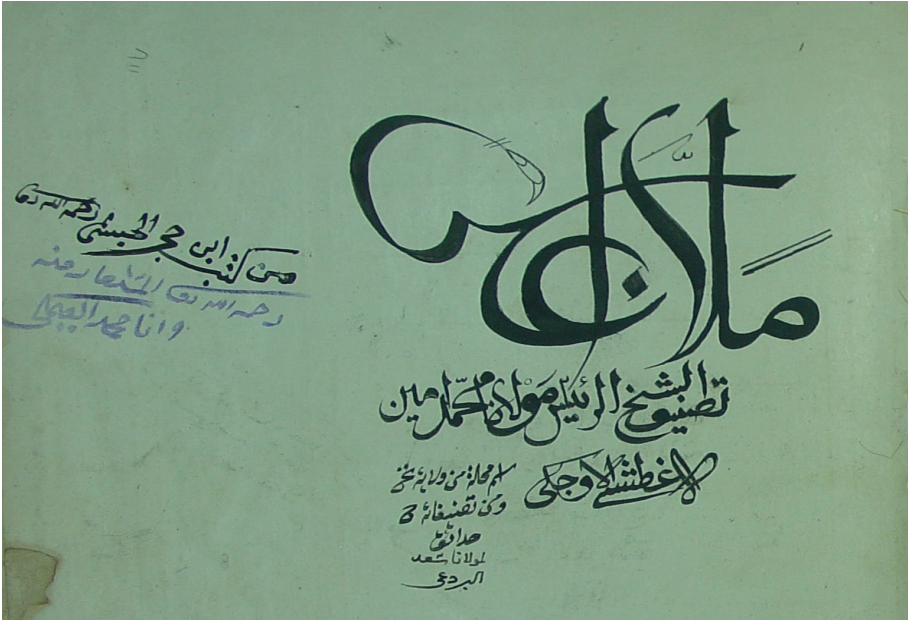
Zeynalov, Cahangir. *Şirvanşahlar Yurdu*. Bakı: Elm və Təhsil, 2019.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.

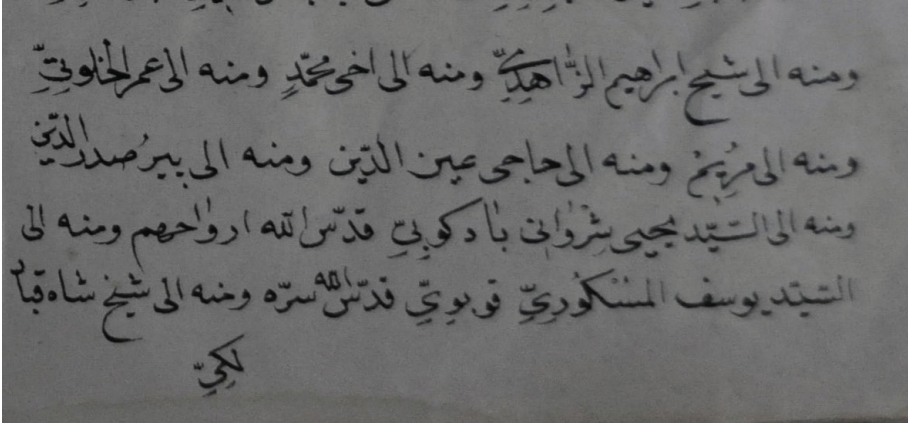
Ekler



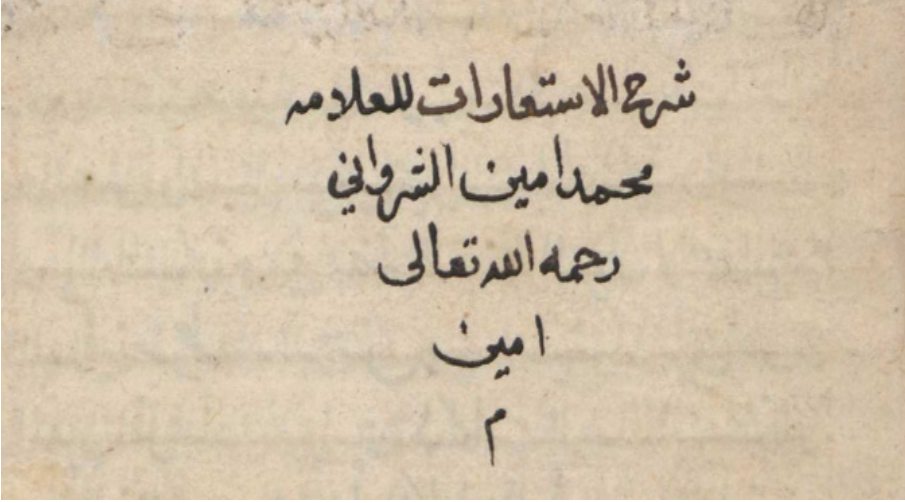
Resim 1. Eyyûb b. Molla Çelebi, *el-İcâze*, vr. 1-a.



Resim 2. Muhammed Emîn eş-Şîrvânî, Şerhu ciheti'l-vahde, vr. 1-a.



Resim 3. Yûsuf Müskürî, Beyânu'l-esrâr, vr. 1-a.



Resim 4. Muhammed Emîn eş-Şirvânî, *Şerhu'l-isti'ârât*, vr. 64-a.

انتهى في ذلك من تنظيمه من البصائر . فمداه الذي حصل الانسان . بجزء العظام والاشياء . فالحسن صورة فظلاله بقدر حاجته .
كانها نونان . وشيخنا تحت الحاجبين من كوكبي الاحقان . وصلوة على من انا ما بشرة نونان . فمداه العظام والاشياء . فالحسن صورة فظلاله بقدر حاجته .
والبصائر من حمد الله ويذكره في كوكبي شيبان . اللهم صل على آل محمد واصحابه باخلاف المداين . **وبعد** فيقول العبد الجاني في حمد الله من
الصدق الشرائع . فيها المدي والحمد لله . وبلده شوحاه . حسب اجري بدقل العضا . فدمت شمس سواد عيني . وسواد عيني . ابي وروحي لا زال
كاسر بها العين . بجزء سيد المسلمين . ان شرح البصائر الذين استصعبها الاقوام . وتعرض على الاقوام في الايام من الايام . فخرت في نونان
ودون شمس . اذ في غير ما لم ينس من منى . فيا كحجاب الجدل والمراء . اليك من اجمع من علم براء . فقدرت بيننا وبينك العداوة والغضا . والاشياء
بيننا من عينان لم تكم اذ عرفت . فنال عين من العينين نونان . نونان نونان لم يخطرها قلم . في كل نونان من النونان عينان .
العين مطلق على الوحدة التي في عبارة مجموع طبقات تسعة تحيط بعضها ببعض الطبقة المشبهة وان شئت . والخاصية والبلدية . والبيئية والنبوية
والعينية والقرنية . وتضمن كل الطبقة التي في طبقات في غير عدد الطبقات . فتمت عشر على عدد طبقات الاقوام . والعرض على الاقوام في كل طبقة
المحيط بالجزء من كل طبقة العين على كل طبقة . فكل طبقة سواد عين العين في الاقوام . والاشياء . والنونان اسم الاقوام
صروف الابهام . والاطمئنان على الخوف . وعلى كحجاب ايضا . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في
الاطمئنان على الخوف . والاشياء . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في
العينان اي حروف في حروف الطرس الكمال . كفت شهر من منى . فمستفهم ككشف عن ذلك . ويسته بقوله لم تكم في حروفه . فبقوله في
كل عين . وذلك في كل عين . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في
فان عين من العينين . فاعرفها بالاشياء . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في
اي من كل عين . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في
العينان اي حروف في حروف الطرس الكمال . كفت شهر من منى . فمستفهم ككشف عن ذلك . ويسته بقوله لم تكم في حروفه . فبقوله في
كل عين . وذلك في كل عين . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في
فان عين من العينين . فاعرفها بالاشياء . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في
اي من كل عين . فاقابل المصنف شخصه بعينه . فحاطط اعفاه . وتكسبه . ولا يراى جسمه في

فاجلست ان الضاحمين لهذا الكمال المستفاد من هذا التركيب ثم بعد ذلك فرغ من وصف العنين شرحه ووصف الحجابين فقال
 نونان الاله وتر كبريتا كبريتا نونان فيكون الاله شبيهة بالحاجب كمشق النونان في العروة والكنسواء والطول والكنسواء فيكون
 بلطف المشبه يستقر به صفة ثم شرحها بقوله لم يخطط بها فقل ان الخطط والقدم من ملايات المشبه وبالجملة ان ههنا ايضا يعان
 الحسن والملا في الحجابين الشبهتين فالنومين فالخصله الاولي في الحجابان يكون مشابهاة بسبق النونان في الهيئة مستفاد من خارج
 بتخطيطه وان كانا تحت اللف وسمة ودر صفاة يعقبن بالفسه من حواجب شبيهة بسبق النونان وتخطيطها بقدم الاله فانها وان كانت
 عليه ايضا الا ان تلك الخطه اذا كانت فخطية وتوضوغة بعمل قدرة الله سبحانه وتعالى يكون لها كمال في الحجابين يكون
 مستقرا وسماحة بحيث كانت قطعة من خط الاله فيقع العين في حاق وسطها بمنزلة مركز الدائرة فالظرفية مما هذا يكون في الحجابين
 المنقطرة السطحة فان قلت فكل نون عين واحد لا عينان فما لا اراد القائل من هذا مثلا قد لا تشبهه وانما يكون وقد كان حرك
 ما تقول ان نون العين يكون لفضاحة فورة باعتبار الطبقة الزجاجية فان تلك الطبقة شبيهة بزجاج المذراة في البوقه يعطرب ويحرك
 الى جوانبها كجارية وسما لا ما يعتبر الفرق في خطوط الشعاعية منها الى جوانب السطح المرئي والعمى الحس كما لو كانت فضاحة
 وجارية مما يتجلف ما اذا كانت لفضاحة فقط كما في بعض العيون التي لا يبرز شيئا من كون جوارها صحيحه ويراى منها في الهيئة
 وتجرف ما اذا كانت جارية فقط كما في العين التي لا تبصر كذا الفكر صفاة لا تبرز ضاحية الضاحية بالعين جارية كما في العينان
 عين وفضاحة وجارية فغيره مسارة الى صفة موج اخرى العين المحجوب وما جعل النونان في البيت الاحمر ايضا في الحجابين فرغ
 ما في نونان في الحجابين بالعين بالخطون وسمه التكرار كما لا يخفى على من نوى الاصدار والقرآن القائل حركت حجاب العين تارة فانا
 النونان وتارة فخر فانه لا يتجلف ان يكون مقصود القائل وصف ما هو الحسن الكمال من العين والحجاب مطلقا بغير تخصيص فخط في عينان
 الا ان سدة الجمل التكرار في العين التي موصوفا بما بعد من الجملتين خبر والجمع عينان وكرهتا نونان في عينان كما في قوله
 الحصلتين جميعا لا ما يتجلف منها اذ من احصاها في الاحمال في قوله نونان نونان كما في حجابان كما في حجابان كما في حجابان
 كشيء النونان ومثوبتان بحيث يقع العينان في حاق وسطها لو توهمتا دائرة تامة والبيتين مما لا حركتها كما في حاقه الطويل فان
 اخذت الفطنة بحدك فيسبريك الى الفصيلة والاطرادى سوا السبيل فالقائل وصف في حجاب العينين في الابواب اخذت
 والاختصاص من غير ان يحسب كونها ملاك الاله في الحجابين الكمال والقد صحت ان بعض الاخوان قد خلس هذا ان كتب في شرحه في حجاب
 العينين سارة وادرج في الحجابات عزية ودر قائله في حجاب العينين الكمال فيصير حجاب العينين حجاب العينين والقلم وما يسطرون على
 حجب بالدهم فزجرون لم نونان الله
 فاشدة

مراحل الحج الشريف من مكة المعظمة وعدد ساعاتها
 المرقى ١٠ الرقا ١١ البقا القطرته ١٥ للسي عتبه ١٣ معان العقيد جعيمان ذات حج ١١
 البقاع ١٠ تبوك ١٣ المغاير ١٤ الخفيض ١٥ المغل ١٦ القريح ١٣ اليباب العلاء ١٨ بئر الزبد ١٣ شعاب لتعام ١٤
 هديه الغابيين ١٥ وادغري المدينة للنون ١٥ ابا علي قبول الشهد ١٤ الحديدي ١٤ بدير القاع ١٨ ماربغ ١٨
 عتبهان مكة المشرفة ١٩

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ GENEL YAYIM İLKELERİ

1. *Trabzon İlahiyat Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.
2. *TİD*'de, başta İlahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, tercüme, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri ayrıca mülakat vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergide başta Türkçe olmak üzere bütün yabancı dillerde yayınlar kabul edilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.
5. *TİD*'de aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayım Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanması talebiyle *TİD*'e gönderilen makalelerin yayım hakkı *TİD*'e aittir. Makalesi *TİD*'de yayımlanan yazar, telif hakkının *TİD*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır. Ayrıca dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı ya da bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:
 - a) Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
 - b) Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
 - c) Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
 - d) Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
 - e) Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

9. Yazıların dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler *Trabzon İlahiyat Dergisi* Yayın Kurulu'nu herhangi bir şekilde bağlamaz.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

- 1- Trabzon İlahiyat Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.
- 2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (150-250 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (6-8 kelime) olmalıdır.
- 3- Göndereceğiniz makalelerin Dergipark sistemi içerisindeki <http://dergipark.gov.tr/tid> adresi üzerinden gerekli adımları izleyerek dergimize ulaştırılması gerekmektedir.
- 4- Yazarın adı-soyadı veya yazarla ilgili bilgiler (ünvanı, kurumu, e posta adresi) makale başlığının altına yer alacak olan makale yazarına verilen dipnota yazılır.
- 5- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.
- 6- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- 7- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.
- 8- Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) büyüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve doc veya docx olarak kaydedilmiş olmalıdır.
- 9- Makaleler, *Trabzon İlahiyat Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve İsnad Atf Sistemi yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.
- 10- Bu ilkelere uymayan yayınlar, editörler tarafından değerlendirilmeye alınmaksızın reddedilir.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

1- Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir.

2- Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

a) Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse yazı yayımlanmaz.

b) İki hakemden sadece birisi “yayımlanabilir” raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli gördüğü takdirde *TİD* Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)

c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur. “Hakemler – yayımlanabilir – raporu verse bile *TİD* Yayın Kurulunun yazıyı yayımlamama yetkisi bulunmaktadır.”

d) Onaylanan makaleler, *TİD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Dergimizde İsnad Atf Sistemi Yazım Kuralları uygulanmaktadır. Makale yazım kuralları için bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/>